

ARTEMIS UND DER WEG DER FRAUEN
VON DER GEBURT BIS ZUR MUTTERSCHAFT
AM BEISPIEL VON KULTEN AUF DER PELOPONNES

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE DER

PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT I

DER

JULIUS-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT WÜRZBURG

VORGELEGT VON

MARIA GENNIMATA

AUS THESSALONIKI

(WÜRZBURG 2006)

ERSTGUTACHTER: PROFESSOR DR. U. SINN
ZWEITGUTACHTER: PROFESSORIN DR. R. LINDNER (†)
TAG DES KOLLOQUIUMS: 18.07.2006

INHALT

Vorwort	7
Abkürzungsverzeichnis	11
Einleitung – Forschungsstand	17
Methodischer Ansatz.....	33

I. BEISTAND DER ARTEMIS VON DER GEBURT BIS ZUR MUTTERSCHAFT: FUNKTIONS- EPIKLESEN JENSEITS DER PELOPONNES

1. GEBURT UND WOCHENBETT

1.1. Chitone, Kithone.....	45
1.1.1. Literarische und epigraphische Belege	45
1.1.2. Die rituelle Praxis der Kleiderweihe	47
1.2. Dynatera	48
1.3. Eileithyia.....	49
1.3.1. Literarische Belege.....	50
1.3.2. Epigraphische Belege.....	50
1.3.2.1. Ägäis.....	50
1.3.2.1.1. Thasos.....	50
1.3.2.2. Böotien	51
1.3.2.2.1. Anthedon	51
1.3.2.2.2. Chaironeia	51
1.3.2.2.3. Orchomenos	52
1.3.2.2.4. Tanagra.....	52
1.3.2.2.5. Thespiai	52
1.3.2.2.6. Thisbe	54
1.3.2.3. Euböa.....	54
1.3.2.3.1. Chalkis.....	54
1.3.2.3.2. Eretria	54
1.3.2.4. Makedonien.....	54
1.3.2.4.1. Amphipolis	55
1.3.2.4.2. Dion	55
1.3.2.4.3. Veroia	55
1.3.2.5. Ostlokris	55
1.3.2.5.1. Komnina (?).....	55
1.3.2.6. Phokis	56
1.3.2.6.1. Antikyra.....	56
1.3.2.7. Thessalien.....	56
1.3.2.7.1. Gonnoi.....	57
1.3.2.7.2. Larisa	57
1.3.2.7.3. Pythion	57

1.4. Euonymos	58
1.5. Genetaira, Geneteira	58
1.6. Hagemone, Hekate	58
1.7. Kalliste, Ariste	62
1.8. Kolainis Epekoos	62
1.9. Loch(e)ia, Eulochia, Eulochos	63
1.9.1. Literarische Belege	63
1.9.2. Epigraphische Belege	65
1.9.2.1. Ägäis	65
1.9.2.1.1. Astypalaia	65
1.9.2.1.2. Kos	66
1.9.2.2. Attika	66
1.9.2.2.1. Neu-Phaleron	66
1.9.2.3. Böötien	70
1.9.2.3.1. Thespiiai	70
1.9.2.4. Ionien und Mysien	70
1.9.2.4.1. Gambreion	71
1.9.2.4.2. Milet	71
1.9.2.4.3. Pergamon	71
1.9.2.5. Makedonien	71
1.9.2.5.1. Karyochorion	72
1.9.2.5.2. Stobi	72
1.9.2.6. Phokis	72
1.9.2.6.1. Delphi	72
1.9.2.7. Thessalien	72
1.9.2.7.1. Gonnoi	73
1.9.2.7.2. Halmyros	73
1.9.2.7.3. Larisa	73
1.9.2.7.4. Thebai Phthiotides	74
1.10. Lysizone, Lysizonos	74
1.10.1. Die rituelle Praxis der Gürtelweihe	74
1.11. Mogostokos	76
1.12. O(u)pis und Opitais	77
1.12.1. O(u)pis	77
1.12.2. Opitais	78
1.13. Orthosia, Orthia	79
1.14. Praeiai	82
1.15. Soodina	82
1.16. Volosia	83
2. VON DEN ERSTEN LEBENSJAHREN BIS ZU DER KINDHEIT UND DEM ERWACHSENWERDEN	
2.1. Akraia	84

2.2. Aspalis	85
2.3. Epaulie	91
2.4. Eukleia	93
2.5. Horaia	94
2.6. Kourotrophos, Paidotrophos	98
2.7. Limnatis	99
2.8. Polo	99
2.8.1. Literarische und epigraphische Belege	100
2.8.2. Artemis Epaulie Hekate und deren Bezug zu Artemis Polo	104
2.9. Throsia	107
3. ZUSAMMENFASSENDE AUSWERTUNG	
3.1. Menarche, eheliche Liebesvereinigung	111
3.2. Entbindung, Wochenbett, Kindesgeburt und Aufwachsen	113

II. BEISTAND DER ARTEMIS VON DER GEBURT BIS ZUR MUTTERSCHAFT: KULTE AUF SÜDWESTPELOPONNES

1. ELIS	
1.1. Elis. Artemis Alpheioneia, Alpheiousa (E1)	119
1.2. Elis. Artemis Orthosia (E2)	121
1.3. Kombothekra. Artemis Limnatis (E3)	122
1.4. Letrinoi. Artemis Alpheiaia (E4)	123
1.5. Olympia. Altäre der Artemis in der Altis (E5)	124
1.5.1. Doppelaltar der Artemis und des Alpheios	124
1.5.2. Altäre der Artemis und des Kladeos	126
1.6. Olympia. Artemis Daphnia (E6)	126
1.7. Olympia. Artemis am Hippodrom (E7)	127
2. LAKONIEN	
2.1. Alagonia. Artemis (L1, M1)	131
2.2. Hypsoi. Artemis Daphnaia (L2)	131
2.3. Karyai. Artemis Karyatis (L3)	132
2.4. Sparta. Artemis Hegemone (L4)	133
2.5. Sparta. Artemis Knag(e)ia (L5)	139
2.6. Sparta. Artemis Kyparissia (L6)	147
2.7. Sparta. Artemis Lygodesma, Ortheia (L7)	149
3. MESSENIEN	
3.1. Alagonia. Artemis Limnatis (M1)	152
3.2. Korone. Artemis Paidotrophos (M2)	153
3.3. Messene. Artemis Ortheia, Oupe(i)sia, Phosphoros (M3)	153

3.4. Thouria. Artemis Oupisia (M4).....	156
3.5. Volimos. Artemis Limnatis (M5).....	157
4. ZUSAMMENFASSENDER AUSWERTUNG	
4.1. Menarche, eheliche Liebesvereinigung.....	159
4.2. Entbindung, Wochenbett, Kindesgeburt und Aufwachsen	160
Bibliographie (in Auswahl).....	165

VORWORT

Die vorliegende Arbeit ist die erweiterte und überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die ich im Sommersemester 2006 an der Philosophischen Fakultät I der Julius-Maximilians-Universität Würzburg unter dem Titel „Artemis und der Weg der Frauen von der Geburt bis zur Mutterschaft am Beispiel von Kulten auf der Peloponnes“ eingereicht habe.

Die Anregung zu diesem Thema gab mein Doktorvater Prof. Dr. Ulrich Sinn. Er betreute und begleitete das Entstehen dieser Arbeit in allen Stadien mit großem Interesse und Engagement, gab wertvolle Impulse und hat mich stets in fachlicher wie auch menschlicher Hinsicht unterstützt. Ihm gebührt daher an erster Stelle mein allergrößter Dank. Bedanken möchte ich mich bei ihm zudem dafür, daß er mir während der zweijährigen Vertretung der Assistenz am Lehrstuhl für Klassische Archäologie der Universität Würzburg (Sommersemester 2010 – Wintersemester 2012) genügend Freiraum einräumte, um diese Untersuchung auf den aktuellen Forschungsstand zu bringen.

Für die Erstellung des Zweitgutachtens bin ich Frau Prof. Dr. Ruth Lindner (†) zu Dank verpflichtet. Von ihrer Diskussionsbereitschaft, konstruktiven Kritik und den vielfältigen Hinweisen hat diese Arbeit enorm profitiert. Auch danke ich den Herren Prof. Dr. Michael Erler und Prof. Dr. Karlheinz Dietz für die Bereitschaft, am mündlichen Colloquium teilzunehmen. Herrn Prof. Dr. Thomas Baier sei als Dekan der philosophischen Fakultät I für sein freundliches Entgegenkommen in den letzten zwei Jahren großer Dank geschuldet.

Dank gebührt ferner dem ehemaligen Lehrstuhlinhaber der Alten Geschichte an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg Herrn Prof. Dr. Karlheinz Dietz für die Möglichkeit, Literatur über die sonst üblichen Grenzen der Bibliotheksordnung hinaus zu entleihen.

Das Quellenmaterial im ersten Teil der Arbeit zu schriftlich überlieferten Funktionsepiklesen der Artemis außerhalb der Peloponnes, das in der ursprünglichen Fassung der Arbeit Eingang in den Anmerkungen fand und abschließend in zwei Tabellen (Geburtsgöttin und Kourotrophos) zusammengestellt wurde, ist in der aktuellen Veröffentlichung dem einschlägigen Kapitel über die jeweils behandelte Epiklese vorangestellt und nach literarischen und epigraphischen Belegen angeordnet worden. Dadurch entfällt das lästige und leserunfreundliche Hin- und Herblättern zwischen Text- und Tabellenteil; in der Anordnung des Materials nach literarischen und inschriftlichen Belegen wird die kultische Relevanz der behandelten Epiklesen auf den ersten Blick erkennbar. Zudem sind jetzt die epigraphischen Belege für die Epiklesen Eileithyia und Loch(e)ia – die den thematischen Mittelpunkt dieser Arbeit bilden – aufgrund ihrer großen Anzahl und Verbreitung im antiken Griechenland in Landschaften geordnet und innerhalb der Kapitel für Eileithyia und Loch(e)ia in weiteren Unterkapiteln behandelt (s. Einleitung). Berücksichtigt wurden ferner die verschiedenen Schreibungen der zwei Epiklesen unter Wiedergabe der jeweils im Inschriftentext aufgezeichneten Namensform und Angabe der Inschriftenzeilen, in denen sie dokumentiert sind.

Im zweiten Teil der Arbeit ist der Schwerpunkt für die aktuelle Veröffentlichung auf die südwestliche Peloponnes gelegt worden. Dies wird nicht nur durch das einschlägige Material bedingt, das sich für den betreffenden Wirkungskreis der Artemis in dieser Region – im Vergleich zu den Landschaften von Achaia, Argolis und Korinthien – als kohärent erweist. Viel

mehr schließen sich hieran die geschichtliche, aber auch kunsthistorische Entwicklung dieser Region an, die eine vergleichende Untersuchung über das Wesen und die Bedeutung der Artemis ermöglichen.

Die ursprüngliche Fassung der Arbeit basierte auf den im Archäologischen Anzeiger 1997, 611–628 publizierten Richtlinien. Da diese Richtlinien seit Januar 2006 außer Kraft traten, wurde der Fußnotenapparat für die aktuelle Veröffentlichung nach den neu ausgerichteten Richtlinien des Deutschen Archäologischen Institutes im Archäologischen Anzeiger 2005/2, 309–399 erneut erstellt.

Das Manuskript wurde im September 2011 abgeschlossen. Nachträglich erschienene Literatur konnte nicht mehr berücksichtigt werden. Eine Ausnahme stellen allerdings die Inschriftenkataloge von P. SIEWERT – H. TAEUBER, *Neue Inschriften von Olympia*. Die ab 1896 veröffentlichten Texte, Tyche Sonderband 7 (Wien 2013) und A. MAKRI – M. DIAKOUMAKOU, *Οι επιγραφές της έκθεσης του Αρχαιολογικού Μουσείου Μεσσηνίας, Συνοπτικός Κατάλογος* (Athen 2013) dar – letztgenannter Katalog unter: <http://www.greek_epigraphicsociety.org.gr/default.aspx?menu=9#> (12.07.2013) – die Eingang in den Anmerkungen fanden. Dies gilt auch für den Ausstellungskatalog von W.-D. HEILMEYER – N. KALTSAS – H.-J. GEHRKE – G. E. XATZI – S. BOCHER (Hrsg.), *Mythos Olympia. Kult und Spiele*. Ausstellungskatalog Berlin (München 2012) sowie die Schrift von O. GENGLER, *Lost in Transcription. A New Dedication for Limnatis*, Spring Meeting of the British Epigraphy Society: Epigraphy and Religion, Vienna. Saturday, 4th May 2013 (Poster).

Für Publikationsgenehmigungen, die Übersendung von Aufsätzen und Photographien sowie für die Erteilung von Auskünften oder ihre Hilfe vor Ort danke ich: Sokrates S. Koursoumis (Korinth, 37. Ephorie für Prähistorische und Klassische Altertümer), Euangelia Maniati, Chara Giannakaki, Maria Tsouli (Sparta, 5. Ephorie für Prähistorische und Klassische Altertümer) sowie Panoraia Kostakou (Restauratorin, Museum von Sparta), Dr. Maria-Foteini Papakonstantinou und Filitsa Tileli (Lamia, 14. Ephorie für Prähistorische und Klassische Altertümer), Dr. Sotiris Raptopoulos (Delphi, 10. Ephorie für Prähistorische und Klassische Altertümer) und Ioanna Sarantopoulou (Athen, National Documentation Centre). Zu Dank verpflichtet bin ich ferner für ihre Gesprächsbereitschaft, wertvolle Hinweise und förderliche Kritik in verschiedenen Phasen der Arbeit: Dr. Olympia Bobou (Oxford), Prof. Dr. Georgios I. Despinis (Athen), Dr. Olivier Gengler (Wien), Dr. Joachim Heiden (Athen), Dr. Anneliese Kossatz-Deißmann (Würzburg), Diplom-Archäologen Dimitrios Krongos (Würzburg), Dr. Antje Krug (Berlin), Prof. Dr. Joannis Mylonopoulos (New York), Prof. Dr. Semeli Pingiatoglou (Thessaloniki), Dr. Friederike Sinn (Würzburg), Dr. Elisabeth Völling (Würzburg) und Prof. Dr. Emmanuel Voutiras (Thessaloniki).

Herzlich danken möchte ich des weiteren Katerina Chalvatzi für die mir entgegenbrachte unermüdliche moralische Unterstützung, die zum Zustandekommen dieser Arbeit wesentlich beitrug. Den größten Anteil am Gelingen hatten je auf ihre Weise meine Eltern Ioannis Gennimatas und Stella Gennimata sowie mein Mann Dimitrios Krongos. Jene, indem sie mich ideell wie auch materiell förderten und durch ihr Verständnis und ihre stete Ermutigung ein unverzichtbarer Rückhalt waren. Dieser, indem er nicht nur die vielen Höhen und Tiefen, die die Fertigstellung dieser Arbeit mit sich brachte, mittrug und aushielt, sondern auch als Dis-

kussionspartner, kritischer Leser und Hilfe in jeder Hinsicht für mich immer da war.
Dieses Buch ist meinen Eltern und meinem Mann in großer Dankbarkeit gewidmet.

Würzburg, im Dezember 2013

Maria Gennimata

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

Abkürzungen und Zitierweise in dem Fußnotenapparat erfolgen nach den neuen Richtlinien des Deutschen Archäologischen Instituts (AA 2005/2, 309–399). Abweichend von den Richtlinien wird zusätzlich eine Auswahlbibliographie erstellt. Antike Autoren und Werktitel sind nach LIDDELL – SCOTT – JONES, S. XVI–XXXVIII abgekürzt; das gilt auch für die Schriften des Corpus Hippocraticum (CH), für die jedoch die Band- und Seitenzahlen der Ausgabe von Émile Littré (L) stets mitzitiert werden.

Außerdem werden in der vorliegenden Arbeit die folgenden Abkürzungen und Sigel verwendet:

- BAUR 1901 P. BAUR, *Eileithyia*, *Philologus Suppl.* 8, 1901, 453–512.
- BEVAN 1986 E. BEVAN, *Representations of Animals in Sanctuaries of Artemis and other Olympian Deities*, BARIntSer 315 (Oxford 1986)
- BRULOTTE 1994 E. L. BRULOTTE, *The Placement of Votive Offerings and Dedications in the Peloponnesian Sanctuaries of Artemis* (Diss. University of Minnesota 1994)
- BURKERT 1977 W. BURKERT, *Die griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, *Die Religionen der Menschheit* 15 (Stuttgart 1977)
- CALAME 2001 C. CALAME, *Choruses of Young Women in Ancient Greece. Their Morphology, Religious Role, and Social Function*² (Lanham 2001)
- CAVANAGH u. a. 2009 W. G. CAVANAGH – C. GALLOU – M. GEORGIADIS (Hrsg.), *Sparta and Laconia. From Prehistory to Pre-Modern. Proceedings of the Conference held in Sparta, Organised by the British School at Athens, the University of Nottingham, the 5th Ephoreia of Prehistoric and Classical Antiquities and the 5th Ephoreia of Byzantine Antiquities 17–20 March 2005*, *British School at Athens Studies* 16 (London 2009)
- COLE 2004 S. G. COLE, *Landscapes, Gender, and Ritual Space. The Ancient Greek Experience* (Berkeley 2004)
- DARMEZIN 1999 L. DARMEZIN, *Les Affranchissements par consécration en Béotie et dans le monde grec hellénistique*, *Études Anciennes* 22 (Nancy 1999)
- DAKORONIA –
GOUNAROPOULOU 1992 F. DAKORONIA – L. GOUNAROPOULOU, *Artemiskult auf einem neuen Weihrelief aus Achinos bei Lamia*, *AM* 107, 1992, 217–227 Taf. 57–60
- DAWKINS 1929 R. M. DAWKINS, *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta. Excavated and Described by Members of the British School at Athens 1906–1910*, *JHS Suppl.* 5 (London 1929)

- DEMAND 1994 N. DEMAND, *Birth, Death, and Motherhood in Classical Greece* (Baltimore 1994)
- DILLON 2002 M. DILLON, *Girls and Women in Classical Greek Religion* (London 2002)
- EBGR A. CHANIOTIS (und Mitarbeiter), *Epigraphic Bulletin for Greek Religion* (in Kernos)
- FARNELL 1896 II L. R. FARNELL, *The Cults of the Greek States II* (Oxford 1896, ND Chicago 1971)
- FISCHER-HANSEN – POULSEN 2009 T. FISCHER-HANSEN – B. POULSEN, (Hrsg.), *From Artemis to Diana. The Goddess of Man and Beast*, ActaHyp 12 (Copenhagen 2009)
- FORSÉN 1996 B. FORSÉN, *Griechische Gliederweihungen. Eine Untersuchung zu ihrer Typologie und ihrer religions- und sozialgeschichtlichen Bedeutung*, Papers and Monographs of the Finnish Institute at Athens 4 (Helsinki 1996)
- Gonnoi II B. HELLY, *Gonnoi II. Les inscriptions* (Amsterdam 1973)
- GRAF 1985 F. GRAF, *Nordionische Kulte. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulturen von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia*, Bibliotheca Helvetica Romana 21 (Rom 1985)
- GUIDA III–VI Pausania. *Guida della Grecia*, a cura di: III–IV: D. Musti – M. Torelli, V: G. Maddoli – V. Saladino, VI: G. Maddoli – M. Nafissi – V. Saladino (Milano 1991–1999)
- HADZISTELIOU PRICE 1978 TH. HADZISTELIOU PRICE, *Kourotrophos. Cults and Representations of the Greek Nursing Deities*, Studies of the Dutch Archaeological and Historical Society 8 (Leiden 1978)
- HÄGG u. a. 1988 R. HÄGG – N. MARINATOS – G. NORDGUIST (Hrsg.), *Early Greek Cult Practice. Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26–29 June, 1986*, ActaAth, Ser. 4, 37 (Stockholm 1988)
- HÄGG 2002 R. HÄGG (Hrsg.), *Peloponnesian Sanctuaries and Cults. Proceedings of the Ninth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 11–13 June 1994*, ActaAth, Ser. 4, 48 (Stockholm 2002)
- HANSEN – HEINE NIELSEN 2004 M. H. HANSEN – TH. HEINE NIELSEN (Hrsg.), *An Inventory of Archaic and Classical Poleis. An Investigation Conducted by the Copenhagen Polis Centre for the Danish National Research Foundation* (Oxford 2004)
- HATZOPOULOS 1994 M. B. HATZOPOULOS, *Cultes et rites de passage en Macédoine*, MELETHMATA 19 (Athènes 1994)
- HUYSECOM-HAXHI 2009 ST. HUYSECOM-HAXHI, *Les figurines en terre cuite de*

- l'Artémision de Thasos. Artisanat et piété populaire à l'époque de l'archaïsme mûr et récent I. Texte, II. Planches, Études Thasiennes 21 (Athènes 2009)
- IMHOOF-BLUMER u. a. 1964 F. W. IMHOOF-BLUMER – P. GARDNER – A. N. OIKONOMIDES, *Ancient Coins Illustrating Lost Masterpieces of Greek Art. A Numismatic Commentary on Pausanias* (Chicago 1964)
- IThesp P. ROESCH, *Les Inscriptions de Thespies (IThesp)*, Fasc. I–XII, *Concordances*. Édition électronique mise en forme par G. Argoud, A. Schachter et G. Vottéro, et publiée sous l'égide de l'UMR 5189 – HiSoMA (Histoire et Sources des Mondes Antiques), Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux – Lyon 2007-2009, <<http://www.hisoma.mom.fr/thespies.html>> (26.06.2010)
- JEFFERY 1990 L. H. JEFFERY, *The Local Scripts of Archaic Greece. A Study of the Origin of the Greek Alphabet and its Development from the Eighth to the Fifth Centuries B.C. Revised Edition with a Supplement by A. W. Johnston*, Oxford Monographs on Classical Archaeology (Oxford 1990)
- KAHIL 1984 LIMC II (1984) 618–753 Nr. 1–1451 Taf. 442–563 s. v. Artemis (L. KAHIL)
- KING 1998 H. KING, *Hippocrates' Woman. Reading the Female Body in Ancient Greece* (London 1998)
- KOURINOU 2000 E. KOURINOU, ΣΠΑΡΤΗ. Συμβολή στη μνημειακή τοπογραφία της, *Horos. Ἡ Μεγάλη Βιβλιοθήκη* 3 (Athen 2000)
- KRON 1996 U. KRON, *Priesthoods, Dedications and Euergetism. What Part did Religion Play in the Political and Social Status of Greek Women?*, in: P. Hellström – B. Alroth (Hrsg.), *Religion and Power in the Ancient Greek World. Proceedings of the Uppsala Symposium 1993*, BoreasUpps 24 (Uppsala 1996) 139–182 Abb. 1–22
- KYRIELEIS 2002 H. KYRIELEIS (Hrsg.), *Olympia 1875–2000. 125 Jahre Deutsche Ausgrabungen. Internationales Symposium Berlin, 9. – 11. November 2000* (Mainz 2002)
- LAZZARINI 1976 M. L. LAZZARINI, *Le formule delle dediche votive nella Grecia arcaica*, *MemLinc* 19.2, 1976, 47–354
- LGPN I, III A–B P. M. FRASER – E. MATTHEWS (Hrsg.), *A Lexicon of Greek Personal Names I. The Aegean Islands, Cyprus, Cyrenaica* (Oxford 1987); *III A. The Peloponnese, Western Greece, Sicily and Magna Graecia* (Oxford 1997); *III B. Central Greece from the Megarid to Thessaly* (Oxford 2000)

- LSAM F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées de l'Asie mineure*, TravMem 5 (Paris 1955)
- LSCG F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques*, TravMem 18 (Paris 1969)
- LSS F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*, TravMem 11 (Paris 1962)
- LURAGHI 2008 N. LURAGHI, *The Ancient Messenians. Constructions of Ethnicity and Memory* (Cambridge 2008)
- MEYER I–III Pausanias. *Reisen in Griechenland I–III. Gesamtausgabe in drei Bänden auf Grund der kommentierten Übersetzung von E. MEYER*, hrsg. von F. Eckstein (Zürich 1986–1989)
- MORIZOT 1994 Y. MORIZOT, *Artémis, l'eau et la vie humaine*, in: R. Ginouvès – A.-M. Guimier-Sorbets – J. Jouanna – L. Villard (Hrsg.), *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec. Actes du colloque organisé à Paris (CNRS et Fondation Singer-Polignac) du 25 au 27 novembre 1992 par le Centre de recherche «Archéologie et systèmes d'information» et par l'URA 1255 «Médecine grecque»*, BCH Suppl. 28 (Athènes 1994) 201–216 Abb. 1–3
- MORIZOT 2004 Y. MORIZOT, *Offrandes à Artémis pour une naissance. Autour du relief d'Achinos*, in: V. Dasen (Hrsg.), *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité. Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre – 1 décembre 2001*, Orbis Biblicus et Orientalis 203 (Fribourg 2004) 159–170 Abb. 1
- MORIZOT 2008 Y. MORIZOT, *Problèmes autour d'un sanctuaire rupestre péloponnésien*, in: C. Grandjean (Hrsg.), *Le Péloponnèse d'Épaminondas à Hadrien. Colloque de Tours 6-7 octobre 2005*, Ausonius Éditions. Études 21 (Bordeaux 2008) 353–362
- NILSSON 1906 M. P. NILSSON, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluß der Attischen* (Leipzig 1906)
- NILSSON 1955 M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion I. Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft*, HAW 5, 2, 1² (München 1955)
- PAPACHATZIS II–III N. D. PAPACHATZIS, *Παυσανίου Ἑλλάδος Περιήγησις II. Κορινθιακὰ – Λακωνικὰ, III. Μεσσηνιακὰ – Ἡλιακὰ* (Athen 1976–1991)
- PAPE 1914 I–II W. PAPE, *Handwörterbuch der griechischen Sprache. Griechisch-deutsches Handwörterbuch I–II*, bearbeitet von Max Sengebusch³ (Braunschweig 1914)
- PARKER 2003 R. PARKER, *The Problem of the Greek Cult Epithet*, OpAth 28, 2003, 173–183

- PARKER 2005 R. PARKER, *Polytheism and Society at Athens* (Oxford 2005)
- PINGIATOGLOU 1981 S. PINGIATOGLOU, *Eileithyia* (Würzburg 1981)
- PIOLOT 2005 L. PIOLOT, *Nom d'une Artémis! À propos de l'Artémis Phosphoros de Messène*, *Kernos* 18, 2005, 113–140 Abb. 1
- PRELLER – ROBERT 1894 I L. PRELLER, *Griechische Mythologie I. Theogonie und Goetter*, bearbeitet von C. ROBERT ⁴(Berlin 1894)
- RAKATSANIS – TZIAFALIAS 1997 K. RAKATSANIS – A. TZIAFALIAS, *Λατρείες και ιερά στην αρχαία Θεσσαλία. Α΄ Πελασγιώτις*, *Dodone Παράρτημα* 63 (Ioannina 1997)
- RAKATSANIS – TZIAFALIAS 2004 K. RAKATSANIS – A. TZIAFALIAS, *Λατρείες και ιερά στην αρχαία Θεσσαλία. Β΄ Περραιβία*, *Dodone Παράρτημα* 71 (Ioannina 2004)
- RIETHMÜLLER 2005 I–II J. W. RIETHMÜLLER, *Asklepios. Heiligtümer und Kulte I–II, Studien zu antiken Heiligtümern 2* (Heidelberg 2005)
- ROUSE 1902 W. H. D. ROUSE, *The Greek Votive Offerings* (Cambridge 1902, ND Hildesheim 1976)
- SIMON 1986 CH. G. SIMON, *The Archaic Votive Offerings and Cults of Ionia* (Diss. University of California, Berkeley 1986)
- SINN 1981 U. SINN, *Das Heiligtum der Artemis Limnatis bei Kombothekra*, *AM* 96, 1981, 25–71 Taf. 7–16 Beil. 4
- SOLIMA 2011 I. SOLIMA, *Heiligtümer der Artemis auf der Peloponnes*, *Studien zu Antiken Heiligtümern 4* (Heidelberg 2011)
- THEMELIS 1994 P. G. THEMELIS, *Artemis Ortheia at Messene. The Epigraphical and Archaeological Evidence*, in: R. Hägg (Hrsg.), *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence. Proceedings of the Second International Seminar on Ancient Greek Cult, Organized by the Swedish Institute at Athens, 22–24 November 1991*, *ActaAth*, Ser. 8, 13 (Stockholm 1994) 101–122 Abb. 1–26
- THEMELIS 2003 P. G. THEMELIS, *Das antike Messene* (Athen 2003)
- THEMELIS 2004 P. G. THEMELIS, *Cults on Mount Ithome*, *Kernos* 17, 2004, 143–154
- ThesCRA I–V *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum* (Los Angeles 2004–2005)
- ThessHem *Θεσσαλικό Ημερολόγιο. Περιοδική Έκδοση για την Ιστορία της Θεσσαλίας*
- TOTELIN 2009 L. M. V. TOTELIN, *Hippocratic Recipes. Oral and Written Transmission of Pharmacological Knowledge in Fifth- and Fourth-Century Greece*, *Studies in Ancient Medicine* 34 (Leiden 2009)

- TRACHY 1977 C. L. Trachy, *The Mythology of Artemis and her Role in Greek Popular Religion* (Diss. Florida State University 1977)
- VAN STRATEN 1981 F. T. VAN STRATEN, *Gifts for the Gods*, in: H. S. Versnel (Hrsg.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, *Studies in Greek and Roman Religions* 2 (Leiden 1981) 65–151
- WENIGER 1907 L. WENIGER, *Der Artemisdienst in Olympia und Umgegend*, *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum. Geschichte und deutsche Literatur* 10, 1907, 96–114
- WERNICKE 1895 RE II 1 (1895) 1336–1440 s. v. Artemis (K. WERNICKE)
- WIDE 1893 S. WIDE, *Lakonische Kulte* (Leipzig 1893)
- WISE 2007 S. WISE, *Childbirth Votives and Rituals in Ancient Greece* (Diss. University of Cincinnati 2007), <http://etd.ohiolink.edu/view.cgi?acc_num=ucin1186592935> (27.11.2008)
- WITTKE 1973 S. W. WITTKE, *Wöchnerinnen in griechischen Weiheprogrammen. Eine Studie auf der Grundlage der Anthologia Palatina* (Diss. Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg 1973)
- ZIEHEN 1929 RE III A 2 (1929) 1453–1525 s. v. Sparta, Kulte (L. ZIEHEN)
- ZUNINO 1997 M. L. ZUNINO, *Hiera Messeniaka. La storia religiosa della Messenia dall'età micenea all'età ellenistica*, *Fonti e Testi. Raccolta di Storia e Filologia* (Udine 1997)

Ferner gelten folgende Kürzel:

AP	Anthologia Palatina
ArchB	Archäologische Belege
CH	Corpus Hippocraticum
EpigrB	Epigraphische Belege
L	E. LITTRÉ, <i>Œuvres complètes d'Hippocrate</i> (Paris 1839–1861)
MΣ	Museum von Sparta (Μουσείο Σπάρτης)
ND	Nachdruck
Übers./ übers.	Übersetzung/ übersetzt

EINLEITUNG – FORSCHUNGSSTAND

In seiner grundlegenden Studie über die Religion des antiken Griechenland in archaischer und klassischer Zeit faßte 1977 der Altphilologe und Religionshistoriker W. Burkert den Bezug der Artemis zum weiblichen Geschlecht folgendermaßen zusammen¹:

Keine Hochzeit ohne Artemis: das Davor und das Danach in diesem entscheidenden Wendepunkt des Mädchenlebens untersteht ihrer Macht, Gefahren zu senden und abzuwehren.

So wies W. Burkert treffend nicht nur auf die herausragende Bedeutung der Hochzeit hin, die er als bedeutsamen Einschnitt des Mädchenlebens bezeichnete; vielmehr stellte er dabei den besonderen Bezug der Artemis zu jungen Mädchen in den Vordergrund. Dabei bestimmte W. Burkert die Wirkungsmacht der Göttin vor und nach der Hochzeit. Er brachte Artemis mit dem Heranwachsen der Mädchen in Verbindung zugleich aber spielte er darauf an, daß auch die Geburt und das Aufziehen des Nachwuchses, die Hauptanliegen junger Mädchen nach der Hochzeit darstellen, Artemis obliegen. Des weiteren erkannte W. Burkert zu Recht bei der Bestimmung der Machtbereiche der Artemis die Ambivalenz der Göttin, die beim Eingreifen in das Mädchenleben eine heitere, helfende und eine dunkle, unerbittliche Seite zugleich aufweist. Seine Bemerkungen führen uns die entscheidende Rolle der Artemis in wichtigen Momenten der weiblichen Biographie deutlich vor Augen.

In demselben Jahr (1977) erschien die Dissertation von C. L. Trachy, in der sie dem Bezug der Artemis zu Frauen ein Kapitel einräumt. Dabei beruht die Arbeit von C. L. Trachy auf Werken des Aischylos und Euripides, während sie abschließend auch auf die Rolle der Artemis im Kult von Brauron eingeht². Im Zentrum ihrer Ausführungen steht der Mythos von Iphigenie, daneben findet auch jener von Io und den Hiketiden, den Schutzflehenden Mädchen, Erwähnung. C. L. Trachy parallelisiert die blutige Opferung von Iphigenie mit biologischen Ereignissen im Frauenleben, die engen Bezug zu Blut aufweisen – »from the onset of the menses, marking the beginning of fertility to the bloody birth of a child.« Dabei macht sie auf die Assoziation der Opferung von Iphigenie zum Wohl der Gemeinschaft mit der reproduktiven Rolle von Frauen zur Erhaltung und Fortsetzung der Polis aufmerksam. Durch die Übernahme dieser Rolle waren Frauen einer lebensbedrohlichen Situation ausgeliefert, die bekanntermaßen nicht selten zum Tod führte – sowohl in der Schwangerschaft oder der Entbindung als auch im Kindbett³. Wie C. L. Trachy hervorhebt, stellt das Blut für Männer eine Verletzung oder eine Krankheit dar, für Frauen indes ist es »common and less traumatic; ...«⁴.

¹ BURKERT 1977, 236 mit dem Zitat.

² TRACHY 1977, Kap. 3: »Artemis and her Relationship to Women«; S. 39–65 (»Artemis in Aeschylus«), S. 65–71 (»Artemis Brauronia«) und 72–87 (»Artemis in Euripides«).

³ Zusammenfassend: DNP IV (1998) 835–837 und hierzu 836 s. v. Geburt (H. KING); D. SCHÄFER, Geburt, in: K-H. Leven (Hrsg.), Antike Medizin. Ein Lexikon (München 2005) 327–329 mit Lit. Ausführlich DEMAND 1994, 33–86.

⁴ TRACHY 1977, 63 (mit den Zitaten).

Hierin erkennt C. L. Trachy den Grund, weshalb nach antikem Glauben sowohl Menstruation wie auch Kindesgeburt zu Verunreinigung (μίασμα) führten⁵. Sie teilt zugleich die Ansicht von L. R. Farnell, der bereits 1896 nachdrücklich betonte, daß »she [sc. Artemis, Anm. der Verf.] has more to do with child-birth than with marriage. None of her cult-titles have any clear reference to a goddess of wedlock.«⁶ Somit schließt sich C. L. Trachy der Meinung von W. Burkert an, der den Geltungsbereich der Artemis vor und nach der Hochzeit bestimmt. Dabei hebt C. L. Trachy hervor, daß die Ehe eher einen »social contract« darstellt, wohingegen Monatsfluß und vornehmlich Menarche sowie Empfängnis und Kindesgeburt Naturereignisse darstellen, die der Mensch nicht beeinflussen kann, weshalb diese dem Machtbereich der Natur- und Fruchtbarkeitsgöttin Artemis zufallen⁷.

Analog hierzu vermutet C. L. Trachy, daß man in den Arkteia – angesichts der Wirkungsmacht der Artemis in der biologischen Rolle von Frauen als Gebärenden – einen Übergangsritual für den Übertritt zum Frauendasein erkennen dürfte, der die Menarche kommemoriert⁸. Dabei geht C. L. Trachy davon aus, daß der Menarche – anders als heute – besondere Bedeutung in primitiven Gesellschaften zuerkannt wurde, zumal sie signalisiert, daß Mädchen gebärfähig sind. In diesen Kontext stellt C. L. Trachy die vorhochzeitlichen Weihungen von Kleidern und Kinderspielzeugen. Diese brachten heranwachsende Mädchen der Artemis dar und sie standen somit unter ihrer Obhut für die Erfüllung der Mutterrolle; hierzu dienten auch die Arkteia-Rituale im Heiligtum von Brauron. Abschließend macht C. L. Trachy darauf aufmerksam, daß nach der Kindesgeburt und mithin der Erfüllung ihrer geschlechtsspezifischen Rolle die nun mehr jungen Mütter ins Heiligtum der Artemis zurückkehren, um diesmal das Neugeborene unter die Obhut der Göttin zu stellen⁹.

Die Ausführungen von C. L. Trachy gründen vornehmlich auf der Auseinandersetzung der Autorin mit dem literarisch überlieferten Bild der Artemis in Aischylos und Euripides; eigentümlicherweise fanden sie die ihnen gebührende Beachtung nicht. Eine Ausnahme stellt dabei die von J. Peradotto und J. P. Sullivan herausgegebene Aufsatzsammlung über Frauen und deren Rollen von der Frühzeit bis in die Spätantike hin dar, die 1984 auf die Studie von C. L. Trachy aufmerksam machte. Versehen ist der Sammelband mit einer für den Zeitraum 1973–1981 erschienenen Auswahlbibliographie, die S. B. Pomeroy unter der Mitarbeit von N. Kampen (für den Abschnitt »Women in Art«) und R. S. Kraemer (für den Abschnitt »Women

⁵ Grundlegend: R. PARKER, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion* (Oxford 1983) 48–73 zur Geburt; 100–103 zur Menstruation mit dem Hinweis (S. 101 f. – zum Zitat – Anm. 112 mit epigraphischen Belegen), daß die Vorstellung der Verunreinigung durch Menstruation »only appears as a condition for entering a temple in late sacred laws of non-Greek cults.« Dazu s. KING 1998, 88 f.; DNP VII (1999) 1263–1266 s. v. Menstruation (H. KING); DILLON 2002, 249 f. (mit Belegen).

⁶ FARNELL 1896 II, 461 f.: Er lehnte kategorisch die Deutung der Artemis Eukleia als Hochzeitsgöttin ab und hielt die von ROSCHER, ML I, 558–608 und hierzu 574 s. v. Artemis (TH. SCHREIBER) geäußerten Vermutungen über die Epiklesen Hegemone, Peitho und Eupraxia, daß hierin Artemis als Hochzeitsgöttin zu erkennen sei, für »more than doubtful«. – Dazu s. (L4).

⁷ TRACHY 1977, 64 f. und 64 Anm. 50 mit Hinweis auf FARNELL 1896 II, 461.

⁸ TRACHY 1977, 69–71.

⁹ TRACHY 1977, 71: »There, at the same site [sc. Brauron, Anm. der Verf.] where they had been dedicated to Artemis, they in turn would dedicate their first child.«

in Religion«) erstellt. Von Interesse dabei sind die Anmerkungen von R. S. Kraemer; er hebt es besonders hervor, daß sich in der letzten Zeit erschienene Studien über Kulte weiblicher Gottheiten und deren Bezug zu Frauen auf archäologische Funde und literarische Quellen fokussieren. Dies betrachtet R. S. Kraemer als »an encouraging trend« und listet hierunter die Dissertation von C. L. Trachy¹⁰ auf. Ansonsten blieben die Darlegungen von C. L. Trachy unerwähnt.

Im Jahre 1981 erschien die Dissertation von S. Pingiatoglou, die die einzige Monographie über die Geburtsgöttin Eileithyia und deren Kultstätten darstellt und die sich somit als unverzichtbar für die Auseinandersetzung mit der geschlechtsspezifischen Rolle von Frauen, der Mutterschaft, erweist. Dabei widmet S. Pingiatoglou der Artemis in ihrer Eigenschaft als Beschützerin von Gebärenden und Geborenen ein Kapitel, in dem sie literarische und epigraphische Belege sowie materielle Zeugnisse ihrer Kulte im antiken Griechenland zusammenstellt und erläutert¹¹. Dem umfangreichen Material ist zu entnehmen, daß Artemis bis in die Spät-kaiserzeit rege kultische Verehrung erfuhr.

In seiner immer noch grundlegenden Studie zu Gliedervotiven in der antiken Welt stellte 1981 F. T. van Straten auch die Identität göttlicher Rezipienten von weiblichen Gliedervotiven dar. Dabei kommt F. T. van Straten zu dem Schluß, daß Frauen »with the typical problems of their sex connected with fertility, pregnancy and child-birth, could also turn to Asklepios for help, but they might prefer one of the deities who specialized in gynaecology, such as Artemis or Aphrodite.«¹² So stellt außer C. L. Trachy auch F. T. van Straten den Bezug der Artemis zu entscheidenden biologischen Ereignissen im Leben von Frauen in den Vordergrund, in dem er dabei darauf hinweist, daß für das Geschlechtsleben Frauen besonderen göttlichen Beistandes bedürfen. Er legt anhand an Artemis gerichteter Körperteilvotive nicht nur ihre Bedeutung für die weibliche Gesundheit dar, sondern er präzisiert ihre Rolle bei der reproduktiven Gesundheit von Frauen und schreibt der Artemis einen gynäkologischen Aspekt zu.

Einen Schritt weiter in diese Richtung gehen die Arbeiten von H. King. Zunächst in einem Aufsatz aus dem Jahre 1983 und etliche Jahre später im vierten Kapitel ihrer Monographie¹³ erbrachte H. King den unwiderlegbaren Nachweis für den Bezug der Artemis zum Eintreten der Menarche junger Mädchen und stellte ebenfalls den gynäkologischen Aspekt der Artemis in den Mittelpunkt. Dabei beruht H. King auf der Schrift *De virginum morbis* (Über die Krankheiten der Jungfrauen)¹⁴ aus dem CH, die uns die hippokratische Theorie zur Physiolo-

¹⁰ S. B. POMEROY, Selected Bibliography on Women in Classical Antiquity (with R. S. Kraemer and N. Kampen), in: J. Peradotto – J. P. Sullivan, *Women in the Ancient World: The Arethusa Papers* (New York 1984) 315–372 und hierzu 362–365 (und 365 mit dem Zitat).

¹¹ PINGIATOGLOU 1981, 98–119.

¹² VAN STRATEN 1981, 146 (mit dem Zitat).

¹³ H. KING, Bound to Bleed: Artemis and Greek Women, in: A. Cameron – A. Kuhrt (Hrsg.), *Images of Women in Antiquity* (Beckenham 1983) 109–127; Neuabdruck in: L. K. McClure (Hrsg.): *Sexuality and Gender in the Classical World. Readings and Sources* (Oxford 2002) 77–101; KING 1998, Kap. 4, S. 75–98: »Blood and the Goddesses«.

¹⁴ Hp. Virg. 1 (8.466–471 L). Zur Schrift s. W. GOLDBERGER, Hippokrates und das Corpus Hippocraticum. Eine Einführung für Philologen und Mediziner (Würzburg 2007) 85 f. mit Lit.

gie des weiblichen Körpers vor Augen führt. Dieser zufolge entstehe im weiblichen Körper aufgrund der physiologischen Unterlegenheit der Frau sowie deren seßhafter Lebensweise ein Überschuß an Blut, der sie anfälliger für Krankheiten als den Mann mache. Der Monatsfluß würde daher dazu dienen, die Frau von überschüssiger Feuchtigkeit zu erlösen und somit das gesundheitsbewahrende ›Säftegleichgewicht‹ in ihrem Körper wiederherzustellen – freilich nur vorübergehend, da im Verlauf des Monats der Blutüberschuß im Körper stetig wieder anwache¹⁵.

Von dem unmittelbar nach der Pubertät im Körper geschlechtsreifer Mädchen entstandenen Blutüberschuß berichtet die Schrift *De virginum morbis*¹⁶. Wegen ihres loseren und weichen Körpergewebes – worin die physiologische Unterlegenheit der Frau zu erkennen sei – resorbierten die jetzt geschlechtsreif gewordenen Mädchen aus der täglichen Nahrung – die bis zu diesem Zeitpunkt für das Körperwachstum vollständig verbraucht worden sei – mehr Flüssigkeit, deren angesammelten Überschuß sie mit Hilfe der Menstruation wieder ausscheiden müßten. Der Gebärmuttermund sei aber verschlossen (ὀκόταν οὖν τὸ στόμα τῆς ἐξόδου μὴ ἦ ἀνεστομωμένον), denn die Parthenoi seien zwar reif für die Heirat (παρθένοι, ὀκόσησιν ὄρη γάμου), allerdings noch nicht geheiratet worden, weshalb sich der Blutüberschuß aufwärts zum Herzen und Zwerchfell bewege (τηνικαῦτα οὐκ ἔχον τὸ αἷμα ἔκρουν ἀναίσει ὑπὸ πλήθεος ἐς τὴν καρδίην καὶ ἐς τὴν διάφραξιν·) und Druck auf die Organe ausübe. Dadurch würden bei den Mädchen Spasmen, Delirium, Ängste und Selbstmordgedanken hervorgerufen.

Nach Aussage des Autors erfolge die Erlösung von derartigen Leiden, wenn nichts den Abfluß des Monatsblutes hindere¹⁷: Ἡ δὲ τῆσδε ἀπαλλαγὴ, ὀκόταν τι μὴ ἐμποδίξῃ τοῦ αἵματος τὴν ἀπόρρυσιν. Deshalb empfiehlt er den jungen Mädchen (Parthenoi), »sobald wie möglich mit Männern eheliche Verbindungen einzugehen; ...« (Κελεύω δ' ἔγωγε τὰς παρθένους, ὀκόταν τὸ τοιοῦτον πάσχωσιν, ὡς τάχιστα ζυνοικῆσαι ἀνδράσιν·). Kohabitation als Therapie

¹⁵ Einen guten Überblick hierüber bieten: H. KING, Producing Woman: Hippocratic Gynaecology, in: L. J. Archer – S. Fischler – M. Wyke (Hrsg.), Women in Ancient Societies. An Illusion of the Night (Houndmills 1994) 102–114; M. STEIN, Die Frau in den gynäkologischen Schriften des „Corpus Hippocraticum“, in: M. H. Dettenhoffer (Hrsg.), Reine Männersache? Frauen in Männerdomänen der antiken Welt (München 1996) 69–95, bes. 71–87; DNP IV (1998) 637–639 s. v. Frau. Medizin (H. KING); DNP V (1998) 29–34 s. v. Gynäkologie (H. KING); L. BODIΟΥ, De l'utilité du ventre des femmes. Lectures médicales du corps féminin, in: F. Prost – J. Willgaux (Hrsg.), Penser et représenter le corps dans l'Antiquité. Actes du colloque international de Rennes, 1.–4. septembre 2004 (Rennes 2006) 153–166 mit Lit.

¹⁶ Hp. Virg. 1.10–37 (8.466–469 L): Αἱ δὲ παρθένοι, ὀκόσησιν ὄρη γάμου, παρανδρούμεναι, τοῦτο μᾶλλον πάσχουσιν ἅμα τῇ καθόδῳ τῶν ἐπιμηνίων, πρότερον οὐ μάλα ταῦτα κακοπαθεύουσαι· ὕστερον γὰρ τὸ αἷμα ζυλλεῖβεται ἐς τὰς μήτρας, ὡς ἀπορρέυσόμενον· ὀκόταν οὖν τὸ στόμα τῆς ἐξόδου μὴ ἦ ἀνεστομωμένον, τὸ δὲ αἷμα πλέον ἐπιρρέη διά τε τὰ σιτία καὶ τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος, τηνικαῦτα οὐκ ἔχον τὸ αἷμα ἔκρουν ἀναίσει ὑπὸ πλήθεος ἐς τὴν καρδίην καὶ ἐς τὴν διάφραξιν· ... Ἐχόντων δὲ τούτων ὧδε, ὑπὸ μὲν τῆς ὀξυφλεγμοσίνης μαίνεται, ὑπὸ δὲ τῆς σηπεδόνοσ φονᾶ, ὑπὸ δὲ τοῦ ζοφεροῦ φοβέεται καὶ δέδοικεν, ὑπὸ δὲ τῆς περὶ τὴν καρδίην πιέξιοσ ἀγγόνας κραινοῦσιν, ὑπὸ δὲ τῆς κακίης τοῦ αἵματος ἀλύων καὶ ἀδημονέων ὁ θυμὸσ κακὸν ἐφέλκεται· ἕτερον δὲ καὶ φοβερά ὀνομάζει· καὶ κελεύουσιν ἄλλεσθαι καὶ καταπίπτειν ἐς τὰ φρέατα καὶ ἄγχεσθαι, ἅτε ἀμείνονά τε ἔοντα καὶ χρεῖην ἔχοντα παντοίην· ὀκότε δὲ ἄνευ φαντασμάτων, ἡδονὴ τις, ἀφ' ἧσ ἐρᾶ τοῦ θανάτου ὡσπέρ τινος ἀγαθοῦ.

¹⁷ Hp. Virg. 1.37–42 (8.468 f. L): Φρονησάσης δὲ τῆσ ἀνθρώπου, τῇ Ἀρτέμιδι αἱ γυναῖκεσ ἄλλα τε πολλὰ, ἀλλὰ δὴ καὶ τὰ πούλυτελέστατα τῶν ἱματίων καθιεροῦσι τῶν γυναικείων, κελεόντων τῶν μάντεων, ἐξαπατεώμεναι. Ἡ δὲ τῆσδε ἀπαλλαγὴ, ὀκόταν τι μὴ ἐμποδίξῃ τοῦ αἵματος τὴν ἀπόρρυσιν. Κελεύω δ' ἔγωγε τὰς παρθένους, ὀκόταν τὸ τοιοῦτον πάσχωσιν, ὡς τάχιστα ζυνοικῆσαι ἀνδράσιν·

gegen die Leiden von Parthenoi bei der Menarche ist auf die hippokratische Überzeugung zurückzuführen, daß der in der Gebärmutter anhaltende Blutüberschuß durch Geschlechtsverkehr in Bewegung gesetzt werde. Zugleich übt der Autor heftig Kritik an der rituellen Praxis der Kleiderweihe¹⁸ an Artemis, die Frauen nach Befreiung von den Leiden auf Geheiß der Wahrsager vornehmen (τῆ Ἀρτέμιδι αἱ γυναῖκες ἄλλα τε πολλὰ, ἀλλὰ δὴ καὶ τὰ πολυτελέστατα τῶν ἱματίων καθιεροῦσι τῶν γυναικείων, κελευόντων τῶν μάντεων, ...). Aus seiner Kritik geht deutlich hervor, daß die Göttin in die Menarche heranwachsender Mädchen eingreift und Beistand dabei leistet. Somit legt die hippokratische Schrift *De virginum morbis* (Über die Krankheiten der Jungfrauen) Zeugnis von der Rolle der Artemis auf biologisch-physiologischer Ebene bei der Geschlechtsreife¹⁹ von Parthenoi ab. Daß der Autor zur Untermauerung seiner These, daß die ausgeführten Beschwerden Folge physiologischer Veränderungen im Körper heranwachsender Mädchen darstellten, Details über die gängige Ritualpraxis zu Ehren der Artemis in die Diskussion einbezieht, spricht dafür, daß zu seiner Zeit diese Praxis bei den Frauen verbreitet sein mußte. Darin ist zugleich die große Bedeutung der Artemis für das Frauenleben abzulesen, zumal sie auch diesem kritischen Moment in der weiblichen Biographie vorsteht, dem Auftreten der ersten Regelblutung. Demnach oblag Artemis – anders als bisher behauptet wurde – nicht nur die soziale Reifung heranwachsender Mädchen, sondern auch die biologische Reifung.

Ihr folgte hierin P. Brulé²⁰. In seiner Monographie über »La fille d’Athènes« zieht P. Brulé bei der Betrachtung der Praxis der Kleiderweihe an Artemis und der damit verbundenen Anlässe außer der Kindesgeburt und dem Tod im Kindbett auch die Menarche in Betracht.

Von Signifikanz für unseren Sachverhalt ist ferner unter den in der Schrift dargestellten körperlichen und geistigen Gesundheitsbeeinträchtigungen, die wegen Retention der Menarche hervorgerufen worden seien, der Wunsch junger Mädchen, Selbstmord durch Erhängen zu begehen, wie den Verben ἀπηγχονίσθησαν, ἄγγεσθαι und der Wendung ἀγχόνας κραίνουσιν zu entnehmen ist²¹. Zum Ausdruck kommt hierin der Blutüberschuß, der sich den Ausführungen des Autors zufolge aufwärts zum Herzen und Zwerchfell bewege und Druck auf die Organe ausübe, woraus das Gefühl des Erstickens mit dem anschließenden Wunsch, sich zu erhängen, entstehe. H. King²² weist überzeugend auf die gleichstämmige Epiklese der

¹⁸ s. hier Kap. I. 1.1 und 1.10.

¹⁹ Aufmerksam machte auf die hippokratische Passage bereits SIMON 1986, 203 Anm. 38 bei der Betrachtung der Praxis der Kleiderweihe und der damit verbundenen Anlässe, erkannte er allerdings hierin »young women suffering from various maladies«, weshalb ihm die besondere Rolle der Artemis beim Einsetzen der Menarche junger Mädchen entgeht. Er folgte hierin H. LLOYD-JONES, Artemis and Iphigeneia, JHS 103, 1983, 87–102 und hierzu 95.

²⁰ P. BRULÉ, La fille d’Athènes. La religion des filles à Athènes à l’époque classique. Mythes, cultes et société, Centre de Recherches d’Histoire Ancienne 76=Annales Littéraires de l’Université de Besançon 363 (Paris 1987) 234 f.

²¹ Hp. Virg. 1.8 f. (8.466 f. L): ἔπειτα ἀπὸ τῆς τοιαύτης ὄψιος πολλοὶ ἤδη ἀπηγχονίσθησαν, πλέονες δὲ γυναῖκες ἢ ἄνδρες· Hp. Virg. 1.31–36 (8.468 f. L): ... ὑπὸ δὲ τοῦ ζοφεροῦ φοβέεται καὶ δέδοικεν, ὑπὸ δὲ τῆς περὶ τὴν καρδίην πέξιος ἀγχόνας κραίνουσιν, ὑπὸ δὲ τῆς κακῆς τοῦ αἵματος ἀλύων καὶ ἀδημονέων ὁ θυμὸς κακὸν ἐφέλκεται· ἕτερον δὲ καὶ φοβερὰ ὀνομάζει· καὶ κελεύουσιν ἄλλεσθαι καὶ καταπίπτειν ἐς τὰ φρέατα καὶ ἄγγεσθαι, ἅτε ἀμείνονά τε ἐόντα καὶ χρεῖν ἔχοντα παντοίην·

²² KING 1998, 80–84.

Artemis Ἀπαρχομένη²³ (die Erhängte) bei Kaphyai von Arkadien hin, die sie mit dem in der Schrift *De virginum morbis* (Über die Krankheiten der Jungfrauen) dargestellten Symptom des Erhängens assoziiert, das nach dem Autor beim Ausbleiben der Menarche körperlich geschlechtsreifer, aber unverheirateter Mädchen (Parthenoi) erscheine. In der Hypostase der Artemis als Apanchomene erkennt H. King die ewige Parthenos, die selbst nicht blutet, heranwachsende Mädchen dennoch Beistand bei der Menarche gewährt. Erinnert sei an dieser Stelle an die Überlieferung im platonischen Dialog *Theaitetos*, der zufolge Artemis als Jungfrau die Sorge für die Locheia zugefallen ist (τὴν λοχείαν εἴληχε)²⁴. Wie C. L. Trachy hervorhebt, wird in dieser »seeming anomaly« die herausragende Bedeutung der Jungfräulichkeit für die antike Gesellschaft erkennbar. »Virginity was a warrantee that there has been no previous attempt at impregnation; the purity of the blood line was assured.«²⁵ Artemis stellt als Beschützerin von Parthenoi und deren zukünftigen Hauptanliegen, der Kindesgeburt, die Reinheit des Nachkommen sicher, denn die Göttin ist die Versinnbildlichung der Reinheit. In dem – nur scheinbaren – Gegensatz von Jungfräulichkeit und Geburt wird erkennbar, wie eng diese zueinander stehen, zumal Jungfräulichkeit unerlässliche Voraussetzung für die eheliche Nachkommenschaft darstellt. So bestraft Artemis im Mythos Parthenoi – die nicht selten ihr Gefolge bilden, mit dem sie tanzt und jagt – für voreheliche Liebesabenteuer; in der realen Kultpraxis beherbergt Artemis in ihren Heiligtümern den Übergang junger Mädchen von der Parthenos zur Gyne, indem sie diese in ihre Rolle als Ehefrau und Mutter legitimer Nachkommen überführt. Der sexuelle Ehevollzug steht dabei im Mittelpunkt.

Analog hierzu schließen sich an der Hypostase der Artemis als Apanchomene antike Vorstellungen zu sozialen Verhaltensweisen der Geschlechter an, von denen medizinische Autoren bei der Konzeptualisierung des weiblichen Körpers geprägt waren. Aufgefaßt wird das Erhängen als typische Art des Selbstmordes von Frauen und insbesondere von Parthenoi. Dem Sachverhalt widmet sich N. Loraux in ihrer Monographie »Façons tragiques de tuer une femme«, in der sie das literarisch überlieferte Motiv des Erhängens in Tragödien untersucht. N. Loraux macht dabei darauf aufmerksam, daß der Tod durch Erhängen als typisch weiblicher Tod im griechischen Denken gilt. Das Eigentümliche des Erhängens besteht darin, daß kein Blut dabei fließt. Zum Selbstmord durch Erhängen greifen Frauen und vornehmlich Parthenoi als einzigem Ausweg aus einem Unglück. Dabei handelt es sich in erster Linie um

²³ Paus. 8.23.6 f.: Καρυῶν δὲ ἀφέστηκεν ὅσον στάδιον Κονδυλέα χωρίον, καὶ Ἄρτεμιδος ἄλσος καὶ ναός ἐστιν ἐνταῦθα καλουμένης Κονδυλεάτιδος τὸ ἀρχαῖον· μετονομασθῆναι δὲ ἐπὶ αἰτία τὴν θεὸν φασὶ τοιαύτη. παιδία περὶ τὸ ἱερὸν παίζοντα—ἀριθμὸν δὲ αὐτῶν οὐ μνημονεύουσιν—ἐπέτυχε καλωδίου, δῆσαντα δὲ τὸ καλωδίων τοῦ ἀγάλματος περὶ τὸν τράχηλον ἐπέλεγε ὡς ἀπάρχοιτο ἡ Ἄρτεμις. φωράσαντες δὲ οἱ Καρυεῖς τὰ ποιηθέντα ὑπὸ τῶν παιδίων καταλεύουσιν αὐτά· καὶ σφισὶ ταῦτα ἐργασαμένοι ἐσέπεσεν ἐς τὰς γυναῖκας νόσος, τὰ ἐν τῇ γαστρὶ πρὸ τοκετοῦ τεθνεῶτα ἐκβάλλεσθαι, ἐς ὃ ἡ Πυθία θάψαι τε τὰ παιδία ἀνεῖπε καὶ ἐναγίζειν αὐτοῖς κατὰ ἔτος· ἀποθανεῖν γὰρ αὐτὰ οὐ σὺν δίκῃ. Καρυεῖς δὲ ποιοῦσι τὰ τε ἄλλα ἔτι καὶ νῦν κατ' ἐκεῖνο τὸ μάντευμα καὶ τὴν ἐν ταῖς Κονδυλαῖς θεὸν—προσεῖναι γὰρ καὶ τότε ἔτι τῷ χρησμῷ φασὶ—καλοῦσιν Ἄπαρχομένην ἐξ ἐκεῖνου.

²⁴ Pl. *Theait.* 149b:

ΣΩ. Αἰτίαν δὲ γε τούτου φασὶ εἶναι τὴν Ἄρτεμιν, ὅτι ἄλοχος οὐσα τὴν λοχείαν εἴληχε.

Vgl. LIDDELL – SCOTT – JONES, 73 s. v. ἄλοχος (unwedded); Suppl. 20 s. v. ἄλοχος. – Zur Stelle von Platon s. Kap. I. 1.9.1.

²⁵ Vgl. TRACHY 1977, 60 (mit den Zitaten); so auch COLE 2004, 204 mit Anm. 35.

eine Vergewaltigung²⁶. Der unblutige Tod steht im Gegensatz zum ›normalen‹ blutigen Tod der Frauen durch die Kindesgeburt sowie zum ebenfalls ›normalen‹ blutigen Tod der Männer durch die Verletzung auf dem Schlachtfeld. Ersichtlich wird in der Todesart die Rollendefinition der Geschlechter. In dem – ebenfalls nur scheinbaren – Gegensatz von blutigem und unblutigem Frauentod spiegelt sich die geschlechtsspezifische Rolle der Mutterschaft zum Zweck der legitimen Nachkommenschaft wider. Scharf erfaßt wird in dem unblutigen Tod von Parthenoi und erwachsenen Frauen, der einzigen Ausweg aus der Vergewaltigung darstellt, daß ihre Aufgaben als Ehefrau und Mutter legitimer Kinder unerfüllt bleibt.

Die Schrift *De virginum morbis* teilt uns mit, daß das Symptom des Erhängens beim Ausbleiben der Menarche unverheirateter Mädchen (Parthenoi) erscheine und auf das den weiblichen Körper charakterisierende überschüssige Blut zurückzuführen sei. Nach dem Autor werde der in der Gebärmutter anhaltende Blutüberschuß durch Geschlechtsverkehr in Bewegung gesetzt, weshalb er Parthenoi empfiehlt, »sobald wie möglich mit Männern eheliche Verbindungen einzugehen; denn wenn sie schwanger werden, werden sie gesund.«²⁷ Bis auf die Tatsache, daß er das Symptom argumentativ, der hippokratischen Theorie zur Physiologie des weiblichen Körpers folgend, erläutert, bestätigt er seinerseits die sozial vorgegebene Frauenrolle als Gebärerin legitimer Nachkommen auch medizinisch, in dem er dem sexuellen Ehevollzug eine heilsame und gesundheitsstärkende Wirkung zuschreibt²⁸. Somit wird deutlich, wie eng das Erhängen-Symptom von der Retention der Menarche unverheirateter Mädchen – das in der arkadischen Epiklese Apanchomene für Artemis zum Ausdruck kommt – und der sexuelle Ehevollzug – der der legitimen Nachkommenschaft dient – zueinander stehen. Die Geschlechtsrolle als Ehefrau und Mutter stellt kurative Empfehlung zur Befreiung von den Leiden beim Ausbleiben der Menarche und somit von dem Symptom des Erhängens dar.

Somit kommen wir auf die eingangs vorgestellten Ausführungen von C. L. Trachy zurück, denen zufolge das Blut für Männer eine Verletzung darstellt, für Frauen indes »common and less traumatic; ...« ist²⁹. Der hippokratischen Überzeugung zufolge ist das Blut für Frauen auch gesundheitsfördernd; es stellt unmittelbares Zeichen dar, daß die Gebärmutter angemessen offen sei, um überschüssige Körperflüssigkeiten abzuführen. Diesem Vorgang im Körper junger Mädchen steht Artemis als Apanchomene in ihrem Heiligtum bei Kaphyai von Arkadien vor, in dem die Göttin ihnen bei der Retention der ersten Regelblutung assistiert. Aber auch in weiteren Heiligtümern, die Parthenoi nach Erlösung von den Leiden der Menarche aufsuchen, um der Göttin viele andere Sachen, insbesondere aber die prächtigsten ihrer Gewänder zu weihen, beschützt Artemis die geschlechtliche Reifung junger Mädchen, wie aus

²⁶ N. LORAUX, Tragische Weisen, eine Frau zu töten. Aus dem Französischen von E. Moldenhauer mit einem Nachwort von P. Krumme, Edition Pandora 11 (Frankfurt 1993) 21–51. Dazu s. hier Kap. I. 2.2 mit dem Fallbeispiel der Parthenos Aspalis.

²⁷ Hp. Virg. 1.41–43 (8.468 f. L): Κελεύω δ' ἔγωγε τὰς παρθένους, ὀκόταν τὸ τοιοῦτον πάσχωσιν, ὡς τάχιστα ξυνοικῆσαι ἀνδράσιν· ἦν γὰρ κηίσωσιν, ὑγιέες γίνονται·

²⁸ A. E. HANSON, Diseases of Women in the Epidemics, in: G. Baader – R. Winau (Hrsg.), Die Hippokratischen Epidemien. Theorie – Praxis – Tradition. Verhandlungen des V^e colloque international hippocratique, 10.–15. 9. 1984, Sudhoffs Archiv Beih. 27 (Stuttgart 1989) 38–51 und hierzu 51.

²⁹ TRACHY 1977, 63.

der Schrift *De virginum morbis* (Über die Krankheiten der Jungfrauen) herauszulesen ist³⁰. Die überlieferte Praxis der Kleiderweihe an Artemis als Dankesgabe für die Erlösung von den Leiden der Menarche und die Neudeutung³¹ der Epiklese Apanchomene durch H. King legen Zeugnis von dem gynäkologischen Aspekt der Artemis beim Einsetzen der Menarche ab. Hieran schließt sich ferner die Epiklese Lysizone³², die Gürtellösende, an, die H. King deren Bedeutung zufolge mit dem Einwirken der Artemis sowohl auf die Entbindung als auch auf den Geschlechtsakt assoziiert und in der sie ebenfalls den gynäkologischen Aspekt der Artemis erkennt³³. Die Ausführungen von H. King erlauben uns, neue Erkenntnisse über den Beistand zu gewinnen, den Artemis Frauen gewährt. Artemis beschirmt entscheidende biologische Ereignisse im Leben von Frauen, die engen Bezug zu Blut aufweisen – wie Menarche, Defloration, Entbindung, Wochenbett – und die Stationen markieren, durch die hindurch der krisenreiche Weg zum Erwachsenwerden führt. Somit darf die Deutung der Artemis Apanchomene in der älteren Forschungsliteratur als vegetative Fruchtbarkeitsgöttin sowie die Assoziation der Epiklese mit dem Baumkult³⁴ als verworfen gelten³⁵.

Den Ausführungen von H. King zur Deutung der arkadischen Epiklese Apanchomene folgt S. G. Cole. Zunächst in einem Aufsatz aus dem Jahre 1998 und später in dem letzten Kapitel ihrer Monographie bezog S. G. Cole³⁶ in den Wirkungskreis der Artemis ihre Rolle bei der Menarche junger Mädchen mit ein. Von besonderer Relevanz für unseren Sachverhalt erweist sich ferner der mit dem Überschrift »The Cycle of Reproduction«³⁷ versehenen Abschnitt aus dem letzten Kapitel, in dem S. G. Cole das Wesen der Artemis als Beschützerin der reproduktiven Rolle von Frauen anhand einschlägiger Kultepitheta kurz erläutert. In den abschließenden Überlegungen stellt S. G. Cole das Weihrelief aus Echinos³⁸ dar, das eine junge Mutter

³⁰ Hp. Virg. 1.37–42 (8.468 f. L): Φρονησάσης δὲ τῆς ἀνθρώπου, τῆ Ἀρτέμιδι αἱ γυναῖκες ἄλλα τε πολλὰ, ἀλλὰ δὴ καὶ τὰ πούλυτελέστατα τῶν ἱματίων καθιεροῦσι τῶν γυναικείων, κελευόντων τῶν μάντεων, ἐξαπατεώμεναι. Ἡ δὲ τῆσδε ἀπαλλαγῆ, ὁκόταν τι μὴ ἐμποδίζῃ τοῦ αἵματος τὴν ἀπόρρυσιν. Κελεύω δ' ἔγωγε τὰς παρθένους, ὁκόταν τὸ τοιοῦτον πάσχωσιν, ὡς τάχιστα ξυνοικῆσαι ἀνδράσιν·

³¹ Hingewiesen wird auf die Neudeutung der Epiklese, ohne aber direkten Bezug auf ihre Assoziation mit den Leiden bei der Menarche: DILLON 2002, 230; M. JOST, Quelques épicleses divines en Arcadie: typologie et cas particuliers, in: N. Belayche – P. Brulé – G. Freyburger (Hrsg.), Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité, Recherches sur les rhétoriques religieuses 5 (Turnhout 2005) 389–400 und hierzu 398 Anm. 70; M. JOST, The Religious System in Arcadia, in: D. Ogden (Hrsg.), A Companion to Greek Religion (Malden 2007) 264–279 und hierzu 271 f.

³² s. hier Kap. I. 1.10.

³³ KING 1998, 85 f.

³⁴ So NILSSON 1906, 232–237 und NILSSON 1955, 487; WERNICKE 1895, 1380. 1358 (mit weiteren Erhängungssagen); FARNELL 1896 II, 428 f. Letztgenanntem folgt I. PETROVIC, Von den Toren des Hades zu den Hallen des Olymp. Artemiskult bei Theokrit und Kallimachos, Mnemosyne Suppl. 281 (Leiden 2007) 231 Anm. 167 f.

³⁵ So auch DNP I (1997) 53–58 und 55 (zum Zitat) s. v. Artemis (F. GRAF): »Vorstellungen von Baumkult im engen Sinn haben fernzubleiben.«

³⁶ S. G. COLE, Domesticating Artemis, in: S. Blundell – M. Williamson (Hrsg.), The Sacred and the Feminine in Ancient Greece (London 1998) 27–43 und hierzu 31 f.; COLE 2004, Kap. 7: »Domesticating Artemis«, S. 198–230, bes. 205–209 mit der Stelle von Hp. Virg. 1 (8.466–471 L).

³⁷ COLE 2004, 209–213.

³⁸ s. hier Kap. I. 1.1.

für die glücklich abgelaufene Geburt ihrer Tochter an Artemis richtet. Dabei hebt S. G. Cole zu Recht hervor, daß mit der Kindesgeburt die besondere Beziehung der jungen Mutter zu Artemis zu Ende geht. Zugleich weist sie darauf hin, daß »as the baby reaches out to the goddess a new cycle begins.«³⁹ Aufmerksam machte darauf bereits 1977 C. L. Trachy⁴⁰ in ihren Überlegungen über den Kult der Artemis von Brauron. Erkennbar wird hierin der enge Bezug der Artemis zu Frauen. Die Göttin begleitet bedeutsame Lebensetappen von Frauen und gewährt ihnen dabei Beistand.

In demselben Jahr (1998) nahm auch E. Simon⁴¹ in ihren Ausführungen über das Wesen und die Bedeutung der Artemis auf den geburtshelfenden und kindernährenden Aspekt der Artemis Bezug. Dabei wies sie zu Recht darauf hin, daß sich die beiden Zuständigkeitsbereiche sich miteinander überschneiden. Artemis Eileithyia sorgt auch für das behütete Aufwachsen von Kleinkindern und erweist sich somit als Geburtsgöttin und Kourotrophos zugleich. Analog hierzu berücksichtigt ebenfalls J.-P. Vernant⁴² unter den Funktionen der Artemis ihre Hypostase als Beschützerin von Gebärender und Geborenem, aber auch von Kindern bis zum späteren Kindesalter und verweist er dabei auf die Arkteia und die Rolle der Artemis in vorhochzeitlichen Ritualen. Auf den Beistand der Artemis beim Einsetzen der Menarche junger Mädchen, wird nicht hingewiesen.

Besondere Erwähnung verdient ferner der äußerst detaillierte Aufsatz von K. Waldner über den Kult der Artemis Brauronia, der im Jahre 2000 erschienen ist. In ihren abschließenden Bemerkungen macht K. Waldner auf die Wirkungsmacht der Artemis am Vorabend der Hochzeit und bei der Kindesgeburt aufmerksam. Zugleich weist sie aber auf das Einwirken der Göttin auch auf die Menarche hin⁴³. Hierzu stützt sich K. Waldner auf die Ausführungen von H. King. Mit Bezug auf die in der hippokratischen Schrift geäußerte Kritik des Autors an der von Frauen vorgenommenen Kleiderweihungen für Artemis nach der Erlösung von derartigen Leiden geht zudem K. Waldner überzeugend davon aus, daß in den Inventarlisten der Artemis Brauronia verzeichnete Gewänder auch auf diese Eigenschaft der Göttin Bezug nehmen sollten. So ordnete K. Waldner dem Wirkungskreis der Artemis von Brauron als Beschützerin wichtiger Momente des weiblichen Lebens auch die Geschlechtsreife unverheirateter Mädchen zu.

Die im Athener Brauronion aufgestellten Inventarlisten von Kleiderweihungen – die Duplikate der in den Grabungen von Brauron zutage gekommenen Schatzlisten darstellen – bilden den Gegenstand der Ausführungen auch von C. Calame, die er in dem 2002 erschienenen

³⁹ COLE 2004, 213 (mit dem Zitat).

⁴⁰ TRACHY 1977, 71.

⁴¹ E. SIMON, *Die Götter der Griechen* ⁴(München 1998) 132–155 und hierzu 139 Anm. 31; 142 Anm. 48.

⁴² J.-P. VERNANT, *The Figure and Functions of Artemis in Myth and Cult*, in: F. I. Zeitlin (Hrsg.), J.-P. Vernant. *Mortals and Immortals. Collected Essays* (Princeton 1991) 195–206, bes. 198–201 (Rearing the young) und 202 (Childbirth); J.-P. VERNANT, *Artemis and Rites of Sacrifice, Initiation, Marriage*, in: F. I. Zeitlin (Hrsg.), J.-P. Vernant. *Mortals and Immortals. Collected Essays* (Princeton 1991) 207–219 bes. 217–219.

⁴³ K. WALDNER, *Kulträume von Frauen in Athen: Das Beispiel der Artemis Brauronia*, in: T. Späth – B. Wagner-Hasel (Hrsg.), *Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis* (Darmstadt 2000) 53–81 und hierzu 74 f. mit Anm. 103 f.

Aufsatz für den Sammelband zu im Artemisheiligtum von Brauron vollzogenen Frauenritualen vorlegte. Dabei hebt C. Calame den individuellen Charakter der Weihungen hervor, die – im Gegensatz zum alle vier Jahre begangenen Brauronia-Fest – jährlich unter dem Namen des Archon Eponymos in den Schatzverzeichnissen der Artemis registriert wurden und somit Zeugnis von dem täglichen Kultbetrieb des Heiligtums ablegen. In diesen in erster Linie von Frauen vorgenommenen Weihungen erkennt C. Calame einen Rhythmus. »Ce rythme individuel renvoie naturellement au cycle biologique propre à la femme.«⁴⁴ Dabei erinnert C. Calame an die 1899 von A. Mommsen⁴⁵ aufgestellte Hypothese, der mit Bezug auf den in den Brauronverzeichnissen bezeugten Begriff *ῥάκος* von Menstruations-Lumpen ausging, die junge Mädchen beim Einsetzen der Menarche der Artemis als Dankesgabe darbrächten. Angesichts der großen Vielfalt von Kleidungsstücken, die in den Inventarlisten verzeichnet sind, nimmt C. Calame an, daß die Weihungen auf wichtige Momente des Reproduktionszyklus von Frauen Bezug nehmen – beginnend mit der Pubertät und der ersten Regelblutung junger Mädchen. Dabei verweist C. Calame auf die in der hippokratischen Passage⁴⁶ bezeugte Praxis der Kleiderweihe an Artemis und die hierüber vorgelegten Ausführungen von H. King über den Beistand der Göttin, der den an den Beschwerden der Menarche leidenden Mädchen zuteil kommt. So assoziiert C. Calame Artemis mit entscheidenden Blutphasen der weiblichen Biographie: von der Menarche und der Menstruation bis zu der Entbindung und dem Tod im Kindbett.

Angesichts der epigraphischen Bezeugung des Krokotos, des Safrangewandes, in den Inventarlisten zieht C. Calame die besondere Stellung in Betracht, die das Tragen⁴⁷ dieses Gewandes in den Arkteia-Ritualen einnimmt. Dabei unterstreicht er, daß sich im Krokotos die sexuelle Erregbarkeit der Frau ausdrückt, denn der Krokotos gilt als besonders verführerisch, typisch weibliches Gewand und mithin als Emblem der Weiblichkeit. Demnach bringt das Safrangewand, das die Teilnehmerinnen an den zu Ehren der Göttin praktizierten Arkteia-Ritualen trugen, den Übergang heranwachsender Mädchen zum Frauendasein, den Artemis in ihrem Heiligtum beherbergt, am ehesten zum Ausdruck. Nennenswert ist in diesem Zusammenhang auch die in den gynäkologischen Traktaten aus dem CH belegte Anwendung der Pflanze (*Crocus Savitus* L.) bei Frauenerkrankungen, die mit der Fortpflanzung und der Nachwuchserzeugung in Verbindung stehen, wie C. Calame dabei bemerkt.

Auf die Bedeutung des Safrans in der antiken Überlieferung geht M. Giومان in demselben Sammelband zu Frauenritualen im Brauronheiligtum in aller Ausführlichkeit ein. Anhand des

⁴⁴ C. CALAME, Offrandes à Artémis Braurônia sur l'Acropole: Rites de puberté?, in: B. Gentili – F. Perusino (Hrsg.), *Le orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide* (Pisa 2002) 43–64 und hierzu 57 (mit dem Zitat)–64; kurze Erwähnung neulich in: C. CALAME, *Identities of Gods and Heroes: Athenian Garden Sanctuaries and Gendered Rites of Passage*, in: J. N. Bremmer – A. Erskine (Hrsg.), *The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations*, Edinburgh Leventis Studies 5 (Edinburgh 2010) 245–269 und hierzu 262 Anm. 28.

⁴⁵ A. Mommsen, *ῥάκος* auf attischen Inschriften, *Philologus* 58, 1899, 343–347.

⁴⁶ Hp. Virg. 1.37–42 (8.468 f. L).

⁴⁷ Zum Tragen des Safrangewandes in den Arkteia-Ritualen s. die ausführliche Diskussion bei F. PERUSINO, *Le orse di Brauron nella Lisistrata di Aristofane*, in: B. Gentili – F. Perusino (Hrsg.), *Le orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide* (Pisa 2002) 167–174.

in den antiken Quellen zu Arkteia überlieferten Safrangewandes, das bei dem Vollzug der Rituale zentral ist, veranschaulicht er das Wesen und die Bedeutung der Artemis von Brauron. Dabei kommt M. Giuman wie C. Calame zu der Erkenntnis, daß das Tragen des Krokotos, des weiblichen Kleidungsstücks *par excellence*, den Übergang junger Mädchen zum Erwachsenenendasein auf ritueller Ebene zur Schau stellt. Abschließend erörtert M. Giuman kurz auch einige Passagen aus dem CH, in dem Krokus (*Crocus Savitus L.*) zu Heilzwecken zum Einsatz kommt, und hebt hervor, daß die in den hippokratischen Schriften überlieferten gynäkologischen Erkrankungen »dovremo concentrare maggiormente la nostra attenzione.«⁴⁸ Zugleich verweist er dabei auf die Hypothese von A. Mommsen über die Weihung von Menstruationslumpen an Artemis Brauronia. Im Mittelpunkt stehen bei den gynäkologischen Schriften Menstruation und Empfängnis, für die Krokus als förderndes Heilmittel gilt, das die reproduktive Gesundheit von Frauen stärkt. Hierin erkennt M. Giuman eine Anspielung auf den Wirkungskreis der Artemis und deren gynäkologischen Aspekt. Der Verweis aber auf die Ausführungen von H. King, die den unbestreitbaren Nachweis an den Glauben an das Eingreifen der Göttin in die Menarche erbrachte, wäre für den erörterten Sachverhalt gewiß aufschlußreicher gewesen.

Es ist dabei erwähnenswert, daß auch H. King⁴⁹ zur Erschließung des Wesens und der Bedeutung der Artemis Lygodesma die Heilwirkungen des Lygos (*Agnus Castus L.*) heranzieht. Wie den Angaben der gynäkologischen Schriften aus dem CH zu entnehmen ist, wird ebenfalls Lygos vornehmlich als Mittel gegen Frauenkrankheiten und -beschwerden eingesetzt. Genannt werden dabei Empfängnis, Entbindung, Nachgeburt sowie gynäkologische Blutungen, die auf den gynäkologischen Aspekt der Artemis hinweisen.

Was die Deutung von dem in den Inventarlisten belegten *ῥάκος* als der Artemis geweihte Menstruationslumpen anbelangt, die auch M. Giuman referiert, so ist diese nicht unbestritten. R. Parker lehnte diese in seiner Monographie zu Miasma ab. Dabei wies er – wie auch 1972 T. Linders in ihrem Kommentar zu den Schatzlisten der Artemis Brauronia im Athener Brauronion – darauf hin, daß einschlägige Belege fehlen, die von solch einer Kultpraxis zeugen würden⁵⁰. Des weiteren ist es T. Linders⁵¹ gelungen, angesichts der Häufigkeit des Begriffes in den Inschriften aufzuzeigen, daß *ῥάκος* zwar in älteren Wiederholungen der jährlich neu erstellten Listen, aber nicht in jüngeren Parallelstellen vorkommt, weshalb dabei von Kleidungsstücken auszugehen ist, die mit der Zeit lumpiger geworden waren. Dafür spricht ferner

⁴⁸ M. GIUMAN, „Risplenda come un croco perduto in mezzo a un polveroso prato“. Croco e simbologia liminare nel rituale dell’*arkteia* di Brauron, in: B. Gentili – F. Perusino (Hrsg.), *Le orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide* (Pisa 2002) 79–101, bes. 100 (mit dem Zitat) Anm. 102–105; 100 f. zu *ῥάκος*. Ihm folgen hierin: MORIZOT 2004, 169 Anm. 34; C. CALAME, *Identities of Gods and Heroes: Athenian Garden Sanctuaries and Gendered Rites of Passage*, in: J. N. Bremmer – A. Erskine (Hrsg.), *The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations*, *Edinburgh Leventis Studies* 5 (Edinburgh 2010) 245–269 und hierzu 259 Anm. 24.

⁴⁹ KING 1998, 86–88 (mit Quellen). Dazu s. hier (L7).

⁵⁰ R. PARKER, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion* (Oxford 1983) 102 mit Anm. 113 f. und T. LINDERS, *Studies in the Treasure Records of Artemis Brauronia found in Athens*, *Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Athen* 19 (Stockholm 1972) 58.

⁵¹ LINDERS a. O. (Anm. 50) 58 f.

die Tatsache, daß der Begriff *ράκος* meist am Ende einer Registrierung steht, indem er den mitgeteilten Angaben über eine textile Weihung – als Bemerkung zu deren Erhaltungszustand – nachgestellt wird⁵². Dem Argument von T. Linders schließen sich P. Brulé⁵³, N. Demand⁵⁴, H. King⁵⁵ in ihrem DNP-Lemma über die Menstruation, M. Dillon⁵⁶ und zuletzt auch L. Cleland⁵⁷ in ihrer Monographie zu Brauron-Inventarlisten an. Der kürzlich vorgetragenen Deutung von M. Weber⁵⁸ zufolge ist indes in *ράκος* ein *terminus technicus* für Textilien zu erkennen. Sie hält *ράκος* für einen wertfreien, fachbezogenen Begriff, der auf »das fertig Gewebte vor der weiteren Verarbeitung zu einem Kleidungsstück, ...« Bezug nimmt. Dem widerspricht aber der Hinweis von T. Linders auf die Häufigkeit des Begriffes in den älteren Versionen der Inventarlisten, weshalb der Begriff *ράκος* als Bemerkung über den Erhaltungszustand zu interpretieren ist.

In demselben Jahr (2002) widmete auch M. Dillon in seiner Monographie zu Mädchen und Frauen in der klassischen Religion einen Abschnitt den Kleiderweihungen an Artemis Brauronia. Mit Bezug auf die Darlegungen von H. King über die in der Schrift *De virginum morbis* (Über die Krankheiten der Jungfrauen) überlieferte rituelle Praxis der Kleiderweihe an Artemis subsumierte er unter den Anlässen, die Frauen dazu bewegten, eine Kleiderweihe an Artemis zu richten, auch die Menarche⁵⁹. Somit erkannte ebenfalls M. Dillon den gynäkologischen Aspekt der Artemis, die Beistand auch beim Ausbleiben der ersten Regelblutung junger Mädchen gewährt und als Dankesgabe die prächtigsten von ihren Kleidern empfang– wie der medizinische Autor der Schrift explizit betont.

Von Relevanz für unseren Sachverhalt sind an dieser Stelle drei Lexikonartikel über das Wesen und die Bedeutung der Artemis. Dabei handelt es sich zunächst um das DNP-Lemma über Artemis, das 1997 F. Graf vorlegte. Neben der Funktion der Artemis als Jägerin stellt F. Graf eingangs ihre Rolle sowohl als Vorsteherin »der Übergänge von Geburt und Erwachsenwerden beider Geschlechter« wie auch als Göttin des weiblichen Todes in den Mittelpunkt. Letztgenannte Rolle führt uns den besonderen Bezug der Artemis zum weiblichen Geschlecht deutlich vor Augen. Die Göttin waltet über Leben und Tod, weshalb sie eine helfend-

⁵² s. etwa IG II² 1514 Z. 19–20: Μέλιττα ἰμάτι- | ον λευκὸν καὶ χιτωνίσκον, ῥάκος· Z. 59: Χαίρεστράτ[η χιτῶνιον ἡμι]υφ<ἐ>ς, ῥάκος· IG II² 1524 Z. 183–185: [M]ενεκρά- | τεα Διφίλου γυνή χιτῶνα στύππι : ῥάκος· Hy- | ἡσιλλα χιτῶνα στύππι : ῥάκος·

⁵³ P. BRULÉ, La fille d’Athènes. La religion des filles à Athènes à l’époque classique. Mythes, cultes et société, Centre de Recherches d’Histoire Ancienne 76=Annales Littéraires de l’Université de Besançon 363 (Paris 1987) 234 f.

⁵⁴ DEMAND 1994, 90 Anm. 20 f.

⁵⁵ DNP VII (1999) 1263–1266 s. v. Menstruation (H. KING).

⁵⁶ DILLON 2002, 250 Anm. 73 f.

⁵⁷ L. CLELAND, The Brauron Clothing Catalogues. Text, Analysis, Glossary and Translation, BARIntSer 1428 (Oxford 2005) 46.

⁵⁸ M. WEBER, Lumpen für Artemis Brauronia? Zum Wortgebrauch von ἡμιυφές, κτενωτός, καινόν, ῥάκος in den Inschriftentafeln des Brauronions auf der Akropolis in Athen, Thetis 16/17, 2010, 39–42 und 41 (mit dem Zitat) Abb. 1–8.

⁵⁹ DILLON 2002, 19–23 und zur Menarche als Anlaß 20 f.; 250 Anm. 74.

de, lebensfördernde und eine düstere Seite zugleich aufweist, wie bereits W. Burkert⁶⁰ betonte. Bei der Betrachtung ihrer Rolle als Göttin der Übergänge für Frauen bei der Geburt und dem Erwachsenwerden zeigt F. Graf auf, wie eng Kindesgeburt und Jungfräulichkeit zueinander stehen. Er nimmt auf die soziale Funktion von zu Ehren der Göttin durchgeführten Ritualen Bezug und verweist auf die rituellen Tänze von Mädchen, die Artemis in ihren Heiligtümern beherbergt. Die zwar Draußen, aber unter der Obhut der »Herrin des Draußen« – nach der eingängigen Formel von U. von Wilamowitz-Moellendorff⁶¹ – aufgeführten Tänze führen heranwachsende Mädchen, die somit Anmut und weibliche Reize zur Schau stellen, an ihre Rolle als Geschlechtswesen und Mutter zum Zweck der ehelichen Nachkommenschaft. Mythisches Abbild der realen Mädchentänze stellen die Tänze der Nymphen dar. Artemis bestraft im Mythos ihr Gefolge, mit dem sie in den Bergen tanzt und jagt, für Liebesabenteuer. Der Mythos spielt auf den ehelichen Vollzug an, der der ehelichen Nachkommenschaft dient. In den Ausführungen jedoch wird auf den Beistand der Artemis beim Einsetzen der Menarche unverheirateter Mädchen und ihre Rolle auf biologisch-physiologischer Ebene bei der Geschlechtsreife der Mädchen nicht eingegangen.

Es verdient allerdings besondere Erwähnung, daß F. Graf dem Wesen der Artemis als Vorsteherin wichtiger Übergänge im Leben von Frauen die Rolle als Freilassungsgöttin insbesondere von Frauen und Kindern zuordnet, denn die »Manumission mag auch als "Passage" verstanden werden.«⁶² In dieser Funktion erscheint Artemis bemerkenswerterweise vornehmlich als Geburtsgöttin mit der Epiklese Eileithyia und steht der Erlangung des neuen Status des Freigelassenen vor (s. Kap. I. 3.2), die im übertragenen Sinn – nach der biologischen Geburt – eine zweite Geburt darstellt. So macht F. Graf bei der Beurteilung des Wesens und der Bedeutung der Artemis im Hinblick auf den Beistand, der Frauen zuteil wird, auch auf die soziopolitischen Verhältnisse jener Zeit aufmerksam, die den Wirkungskreis der Artemis gewiß nicht unbeeinflusst ließen. Dadurch bringt er die diachronische Perspektive zur Erschließung ihres Wesens in die Diskussion.

Aufmerksam machte 2005 O. Riha in ihrem Lemma über Artemis für das von K-H. Leven herausgegebene Lexikon der antiken Medizin auf den Bezug der Göttin zu Frauen und deren Macht über Leben und Tod. Dabei weist sie zu Recht auf die Rolle der Artemis als Göttin der Geburt und des Erwachsenwerdens hin. Für ihre Rolle als Geburtsgöttin nennt O. Riha aber lediglich die Epiklesen Eileithyia und Locheia, wobei sie für Erstgenannte allein auf die Berichterstattung von Pausanias (Paus. 1.18.5) verweist, die allerdings auf den Kult nicht der Artemis Eileithyia, sondern der selbständigen Geburtsgöttin Eileithyia Bezug nimmt. Dahingegen legte schon 1981 S. Pingiatoglou in ihrer Dissertation – in der sie, wie bereits erwähnt, den Kulturen der Artemis als Geburtsgöttin ein Kapitel einräumte – eine Mehrzahl von Epiklesen der Artemis unter diesem Aspekt vor⁶³. Ähnlich verweist O. Riha auf die hippokratische

⁶⁰ BURKERT 1977, 236.

⁶¹ U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Der Glaube der Hellenen I*² (Darmstadt 1955) 173–180.

⁶² DNP I (1997) 53–58 s. v. Artemis (F. GRAF) mit Lit. (dabei wird der Aufsatz von H. King genannt), bes. 53 und 57 (mit den Zitaten), 54 f. (zu weiblichen Riten) und 57 (zur sakralen Manumission mit Hinweis auf HATZOPOULOS 1994, 64 f.).

⁶³ PINGIATOGLU 1981, 98–119 (Kap. V).

Schrift *De virginum morbis* und die hierin überlieferte Rolle der Artemis beim Einsetzen der Menarche, wie 1983 H. King davon überzeugend handelte. Auf die Assoziation allerdings der Schrift mit der arkadischen Epiklese Apanchomene der Artemis von Kaphyai, die den Ausführungen von H. King zufolge den gynäkologischen Aspekt der Göttin und ihr Eingreifen in Menarche zum Ausdruck bringt, nimmt O. Riha keinen Bezug⁶⁴. Daneben bezeichnet sie zu Recht Artemis als Heilgottheit. Dabei berücksichtigt O. Riha jedoch die an Artemis gerichteten Gliederweihungen nicht und den daraus zu erschließenden Heilaspekt der Göttin, welcher sich auf die spezifisch für Frauen und deren mit der Fortpflanzung und der Nachwuchszeugung assoziierten Erkrankungen bezieht. Es ist allerdings nennenswert, daß in demselben Lexikon O. Hellmann⁶⁵ in seinem Artikel über die Geburtsgöttin Eileithyia – mit der Artemis verschmolz und deren Name zu Epiklese der Artemis wurde – die Dissertation von S. Pingiatoglou nennt und neben anderen Fundgattungen auch die Gliedervotive für die Erschließung der Rolle der Göttin in Erwägung zieht. Deren Aussagekraft für das Agieren von Heilgottheiten zeigten, wie eingangs erwähnt, 1981 F. T. van Straten und später B. Forsén in seiner Dissertation auf⁶⁶.

Hingewiesen sei abschließend auf den ersten Band des Lexikons antiker Kulte und Riten (ThesCRA)⁶⁷, in dessen Lemma zu Weihgeschenken auch auf die rituelle Praxis der Kleiderweihe eingegangen wird. Es ist erwähnenswert, daß bei der Betrachtung der für die Praxis betreffenden Anlässe auch die hippokratische Schrift *De virginum morbis* berücksichtigt wird. Der Anlaß wird freilich als »illnesses« aufgefaßt. Somit wird der in der Schrift bezeugte Anlaß für die Praxis der Kleiderweihe an Artemis nicht deutlich, die aus Dankbarkeit für den Beistand vorgenommen wird, der beim Eintreten der Menarche und bei den damit assoziierten Leiden erteilt wird. Eher konkreter erweisen sich indes die von R. Parker mitgeteilten Angaben zur Schrift im einleitenden Teil desselben Lemmas⁶⁸. Er subsumiert die hippokratische Schrift Hp. Virg. 1 (8.466–471 L) unter »dedications relating to life-crises or rites de passage« und berichtet von »seriously disturbed adolescent girls«, die sich an Artemis wenden und Kleiderweihungen vornehmen, wobei der eigentliche Beweggrund, nämlich die Beschwerden bei der Menarche, nicht zum Ausdruck kommt.

Die 2007 erschienene Dissertation von S. Wise thematisiert Geburtsvotive und -rituale im antiken Griechenland. So erscheint in der von der Autorin zusammengestellten Liste über Gottheiten der Fruchtbarkeit, der Kindesgeburt und des Aufwachsens »along with their epithets« auch Artemis. Dabei sind allerdings einige wenige meist literarisch überlieferte Epitheta der Artemis erwähnt, während die betreffenden epigraphischen Belege über die Epitheta

⁶⁴ O. RIHA, Artemis, in: K-H. Leven (Hrsg.), Antike Medizin. Ein Lexikon (München 2005) 94 mit Bezug auf den Aufsatz von H. KING, Bound to Bleed: Artemis and Greek Women, in: A. Cameron – A. Kuhrt (Hrsg.), Images of Women in Antiquity (Beckenham 1983) 109–127; ein Verweis allerdings auf die Monographie von KING 1998, 75–98 fehlt.

⁶⁵ O. HELLMANN, Eileithyia, in: K-H. Leven (Hrsg.), Antike Medizin. Ein Lexikon (München 2005) 243 f.

⁶⁶ VAN STRATEN 1981 und FORSÉN 1996.

⁶⁷ ThesCRA I (2004) 296–298 und hierzu 296 s. v. 2.d. Dedications, Gr. Clothing, Jewellery (J. BOARDMAN, with TH. MANNACK, C. WAGNER).

⁶⁸ ThesCRA I (2004) 269–281 und hierzu 279 s. v. 2.d. Dedications, Gr. (R. PARKER).

der Artemis, in denen sich die kultische Relevanz eines Epithetons deutlich zu erkennen gibt, auf das Minimum beschränkt sind⁶⁹. So finden sich in einer weiteren Liste »of some of the most common epithets given to divinities« zwar zu Recht die zwei für das Wesen der Artemis als Geburtsgöttin zentral stehenden Epitheta Eileithyia und Eulochia bzw. Loch(e)ia. Für Erstgenanntes jedoch nimmt S. Wise lediglich auf die Gonnoi-Inschriften Bezug, für Letztgenannte verweist sie wiederum auf die Gonnoi-Inschriften sowie auf den Inschriftenfund von Kos⁷⁰. Ähnliches gilt auch für die materiellen Zeugnisse. So fehlt etwa bei der Berücksichtigung der an Artemis gerichteten Gliedervotive der neue Befund von Sparta, obwohl davon B. Forsén 1996 in seiner Studie, auf die S. Wise Bezug nimmt, ausführlich berichtet – wenn man von den Vorberichten (in den Jahren 1985 und 1992) und von der im Jahre 2000 erschienenen Monographie von E. Kourinou-Pikoula absieht⁷¹. Dennoch zeichnet die Dissertation von S. Wise ein Bild von Geburtsgottheiten und von an sie gerichteten Votiven und Ritualen verschafft.

In demselben Jahr (2007) erschien das Einführungsbuch von J. Larson über antike Kulte Griechenlands, in dem sie Kulte der Artemis ein Kapitel einräumt. Erwähnung verdient dabei der Abschnitt über die Artemis Brauronia, der wie folgt beginnt: »All over the Greek world, women prayed to Artemis for help with gynaecological problems, childbirth, and the nurture of young children.«⁷² Neben den meist in der Forschungsliteratur referierten Machtbereichen der Artemis im Hinblick auf den Beistand, der Frauen zuteil kommt – der Kindesgeburt und der Kourotrophie – bringt J. Larson auch den gynäkologischen Aspekt der Artemis zum Ausdruck, wobei sie diesen nicht näher erläutert. Somit erkennt sie hierin den für Frauenerkrankungen spezifischen Heilaspekt der Göttin, der um die Fortpflanzung des Nachwuchses kreist. Auf die hippokratische Passage und deren Bedeutung für den gynäkologischen Aspekt der Artemis wird nicht verwiesen.

In ihrem 2008 erschienenen Beitrag für den begleitenden Katalog zur Ausstellung im Onassis-Kulturzentrum in New York (Dezember 2008 – Mai 2009), die Frauenkulte im klassischen Athen thematisierte, liefert E. Vikela einen kurzen Überblick über den Artemiskult in Attika. Dabei geht sie außer auf den Aspekt der Jungfrau und Jägerin auch auf den geburtshelfenden Aspekt der Artemis ein. Unter letztgenanntem Aspekt gewährt Artemis Frauen, wie E. Vikela zu Recht hervorhebt, Beistand »at the most critical moment of their lives, childbirth.« Zugleich sind Artemis unter dem Aspekt der Kourotrophos Kinder unterstellt. Anhand der an Artemis Kalliste von Kerameikos geweihten Nachbildungen von weiblichen Genitalien bezeichnet ferner E. Vikela Artemis als Fruchtbarkeitsgöttin, die Ehepaare bei der Empfängnis assistiert und für gesunden Nachwuchs sorgt. Auch die mit dieser Funktion eng verbundene Rolle der Artemis in den Arkteia von Brauron für den Übergang junger Mädchen zum Er-

⁶⁹ WISE 2007, 28 (mit den Zitaten). 30 f. (zu Artemis und ihren Epitheta).

⁷⁰ WISE 2007, 31 Anm. 44 (Eulochia). 46 (Lochia, Locheia). 60 (Eileithyia). Vgl. hier Kap. I. 1.3.2.1–7 (Eileithyia), 1.9.2.1–7 (Lochia).

⁷¹ WISE 2007, 104 Anm. 8 mit Hinweis auf die Studie von FORSÉN 1996. Zum Befund aus Sparta FORSÉN 1996, 84 f.; KOURINOU 2000, 167–185 und (L6).

⁷² J. LARSON, *Ancient Greek Cults. A Guide* (London 2007) Kap. 8: »The Tender and the Savage. Artemis«, 101–113 und 107 (mit dem Zitat).

wachsenendasein als Ehefrau und Mutter sowie die dazugehörigen Weihungen von Toilettengegenständen, Webzubehör, Kinderstatuen, Kleidungsstücken usw. werden in die Diskussion mit einbezogen. Dabei findet auch das Bilddokument von Achinos kurz Erwähnung, das die rituelle Praxis der Kleiderweihe an Artemis aus Dankbarkeit für das freudige Ereignis bezeugt⁷³. Die in diesen Kontext einzubettenden Ausführungen von H. King über Rolle der Artemis beim Einsetzen der Menarche und die mit dieser Rolle assoziierte Praxis der Kleiderweihe an Artemis als Dankesgabe nach Befreiung von den Leiden der Menarche, bleiben allerdings unerwähnt⁷⁴.

Der in demselben Ausstellungskatalog erschienene Beitrag von V. Sabetai thematisiert rituelle Rollen von Frauen im Lebenszyklus und erläutert dabei Rituale, die Frauen bei Geburt, Kindheit und Hochzeit vollziehen. V. Sabetai nimmt ebenso wie E. Vikela auf die Arkteia-Rituale Bezug; sie erkennt allerdings hierin »a rite of passage connected with biological maturity, ... , under the sign and in the service of the goddess.« Dabei beruht V. Sabetai auf der Interpretation des in der Gründungslegende überlieferten Rituals »metaphorically as a reference to the onset of menstruation, the arousal of sexuality, and perhaps also defloration—all formative experiences for the maiden on the threshold of marriage.« So ist die der Artemis zuerkannte Rolle auf biologisch-physiologischer Ebene beim Einsetzen der Menarche junger Mädchen aus dem aitiologischen Mythos rekonstruiert⁷⁵.

In ihrer diachronischen Betrachtung des Wesens und der Bedeutung der Artemis von der Frühzeit bis zum Hellenismus nahm 2010 I. Petrovic in einem von J. N. Bremmer and A. Erskine herausgegebenen Sammelband über die Götter des antiken Griechenland auch auf die zwei Primäraspekte der Artemis als Beschützerin von Frauen Bezug: den geburtshelfenden und kindernährenden. Zugleich machte I. Petrovic auf ihre Rolle als Vorsteherin des Übergangs junger Mädchen zum Erwachsenendasein aufmerksam. In diesem Zusammenhang wäre der Beistand der Artemis auf biologisch-physiologischer Ebene bei den in der hippokratischen Schrift dargestellten Leiden junger Mädchen bei der Menarche, der unerwähnt bleibt, aussagekräftig gewesen, zumal I. Petrovic dabei auf den Aufsatz von H. King verweist⁷⁶.

⁷³ Zur Artemis Kalliste s. hier Kap. I. 1.7. – Zu der Praxis der Kleiderweihe und dem Weihrelief aus dem antiken Achinos von Achaia Phthiotis in Südthessalien s. hier Kap. I. 1.1.

⁷⁴ E. VIKELA, The Worship of Artemis in Attica. Cult Places, Rites, Iconography, in: N. Kaltsas (Hrsg.), *Worshipping Women. Ritual and Reality in Classical Athens*. Ausstellungskatalog New York 2008–2009 (New York 2008) 78–88 Abb. 1–8, bes. 80–85 und 80 zum Zitat (mit Bezug in der verwendeten Lit. auf die Monographie von S. G. Cole, die in aller Ausführlichkeit auf diese Rolle der Artemis eingeht: COLE 2004, 205–209 mit dem Hinweis auf Hp. Virg. 1 [8.466–471 L]).

⁷⁵ V. SABETAI, Birth, Childhood, and Marriage. Women's Ritual Roles in the Cycle of Life, in: N. Kaltsas (Hrsg.), *Worshipping Women. Ritual and Reality in Classical Athens*. Ausstellungskatalog New York 2008–2009 (New York 2008) 289–297 Abb. 1–8, bes. 290 f. und 291 zu Zitaten (ebenfalls mit Hinweis in der Lit. auf die Monographie von COLE 2004).

⁷⁶ I. PETROVIC, Transforming Artemis: from the Goddess of the Outdoors to City Goddess, in: J. N. Bremmer – A. Erskine (Hrsg.), *The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations*, Edinburgh Leventis Studies 5 (Edinburgh 2010) 209–227 und hierzu 217 Anm. 35 mit Hinweis auf H. KING, Bound to Bleed: Artemis and Greek Women, in: L. K. McClure (Hrsg.), *Sexuality and Gender in the Classical World. Readings and Sources*, (Oxford 2002) 77–101.

METHODISCHER ANSATZ

Die Forschungsliteratur führt uns den Bezug der Artemis zu Frauen und Kindern deutlich vor Augen. Zu den Obliegenheiten der Artemis gehören die Sorge um Gebärende und Neugeborene, aber auch die Sorge um Kinder von den ersten Lebensjahren bis zu dem späteren Kindesalter und dem Erwachsenwerden. Erkannt werden hierin vornehmlich die Eigenschaften der Artemis als Geburtsgöttin und Beschützerin der Kindheit und der Jugend. Die Ausführungen von C. L. Trachy und insbesondere die neue Forschungsergebnisse von H. King, die oben ausführlich dargestellt wurden, lassen das Wesen und die Bedeutung der Artemis im Hinblick auf den Beistand, den sie Frauen gewährt, gewiß in neuem Licht erscheinen. Artemis steht wichtigen biographischen Zäsuren von Frauen vor und lenkt dabei ihr Schicksal. Es handelt sich dabei um biologische Ereignisse, die engen Bezug zu Blut aufweisen und auf den gynäkologischen Aspekt der Artemis hindeuten: Menarche, Defloration, Entbindung, Wochenbett. Im Mittelpunkt stehen dabei die Epiklesen Apanchomene, Lysizone, Lygodesma und deren Deutung durch H. King. Entgegen der in der Forschungsliteratur herrschenden Meinung beschirmt Artemis in ihren Heiligtümern nicht nur die soziale Reifung junger Mädchen und deren Übertritt in das Erwachsenenalter, sondern auch die biologische Reifung, indem sie den an den Beschwerden der Menarche leidenden Mädchen Beistand leistet. Des weiteren zeigt sich Artemis auch im ersten Geschlechtsakt gegenwärtig, indem sie ihn zum Zweck der Zeugung legitimer Nachkommen günstig ausfallen läßt.

Hieran schließen sich ferner die oben vorgestellten Ausführungen von S. G. Cole über den Bezug der Artemis zu Frauen an. Darauf geht S. G. Cole im einschlägigen Kapitel über den Reproduktionszyklus (»Cycle of Reproduction«)⁷⁷ ein, dessen Abschluß das Weihrelief aus Echinos⁷⁸ von Thessalien bildet. S. G. Cole verdeutlicht anhand dieses Weihreliefs, das eine junge Mutter aus Dankbarkeit für die Geburt ihres Mädchens⁷⁹ an Artemis richtet, am ehesten den Beistand, der Frauen erteilt wird. Mit dem Überreichen des neugeborenen Mädchens an Artemis, das das Zentrum der Darstellung bildet, geht zwar die Beziehung der Mutter zu Artemis zu Ende, beginnt allerdings zugleich, wie S. G. Cole scharfsinnig bemerkt, ein neuer Reproduktionszyklus. Das neugeborene Mädchen wird somit unter den Schutz der Artemis für die ersten Lebensjahre und die sorgsam behütete Kindheit gestellt. Bald nach Abschied von der Kindheit und der Verheiratung des Mädchens, faktisch aber nach der Erstgeburt und der Erfüllung der Mutterrolle wird die nun mehr junge Mutter ihrerseits den Nachwuchs der Artemis überreichen⁸⁰. Zu dieser Erkenntnis kam auch C. L. Trachy angesichts der Beurteilung der Rolle der Artemis im Kult von Brauron. So führt uns S. G. Cole den Wirkungskreis der Artemis und den Beistand, der Frauen in entscheidenden Lebensstadien erteilt wird, deutlich vor Augen – von deren Geburt bis zur Erfüllung der geschlechtsspezifischen Mutterrolle.

Die vorliegende Arbeit will die neuen Erkenntnisse aufgreifen und die Geltungsbereiche

⁷⁷ COLE 2004, 209–213.

⁷⁸ s. hier Kap. I. 1.1.2; 1.10.1.

⁷⁹ Zum weiblichen Geschlecht des Neugeborenen s. MORIZOT 2004, 161; COLE 2004, 213.

⁸⁰ TRACHY 1977, 71.

der Artemis im Hinblick auf den Beistand, den sie Frauen gewährt, herausarbeiten. Unser Augenmerk gilt dabei Funktionsepiklesen, die Artemis beigelegt werden, wenn sie Frauen zur Hilfe herbeirufen. Meist erörtert sind in der Forschungsliteratur die Epiklesen für den geburtshelfenden und kindernährenden Aspekt der Artemis. Zugleich ist unsere Aufmerksamkeit auf die Ausführungen von H. King gerichtet. Neben den Epiklesen Apanchomene, Lysizone und Lygodesma, die H. King zum Sachverhalt heranzieht, lassen sich weitere Epiklesen für Artemis als die Menarche – mit der anschließenden Monatsblutung – fördernde und den ersten ehelichen Geschlechtsakt zum Zweck der Nachkommenschaft schützende Gottheit bezeugen? Wir wollen in Schriftquellen nachweisbare Funktionsepiklesen der Artemis zusammenstellen, die Aufschluß über die hier fraglichen Obliegenheitssphären der Artemis erteilen. Erst auf dieser Basis wenden wir uns der Südwestpeloponnes zu, wo Artemis als Schutzgöttheit von Frauen und deren reproduktiver Rolle hinlänglich bezeugt ist, um das Wesen und die Bedeutung der Göttin in dieser Landschaft zu erfassen. Im Mittelpunkt steht dabei der Wirkungskreis der Artemis. Angesichts ihrer Funktionen wollen wir das Bild der Artemis auf der Südwestpeloponnes mit jenem überhaupt im antiken Griechenland vergleichen, um Gemeinsamkeiten festzustellen bzw. Unterschiede herauszuarbeiten.

So besteht die vorliegende Arbeit aus zweien Teilen. Der erste behandelt für den hier erörterten Sachverhalt einschlägige Funktionsepiklesen. Die Anrufung (ἐπίκλησις, vgl. ἐπικαλέω anrufen, herbeirufen) einer Gottheit in Gebet und Hymnus⁸¹ hat zum Ziel, die Aufmerksamkeit der Gottheit auf das eigene Anliegen zu lenken und dadurch ihr Herbeikommen zu bewirken. »Die Gottheit muß dabei so präzise wie möglich genannt werden, um zu vermeiden, daß sie sich nicht wirklich angesprochen fühlt ...«, hebt F. Graf hervor. Ein große Rolle bei der Anrufung und Benennung der Gottheit spielt der mit dem Namen kombinierten Epitheton (Beinamen)⁸², mit dem die Gottheit in einem bestimmten Ort und in einer spezifischen Angelegenheit angerufen wird. In dieser Rolle von Beinamen spiegelt sich die Tatsache, daß ἐπίκλησις auch Beiname bedeutet⁸³.

Anders als die lokalen Epiklesen, die auf den lokalen Kultort Bezug nehmen, in dem die

⁸¹ Zum Gebet: H. S. VERSNEL, *Religious Mentality in Ancient Prayer*, in: H. S. Versnel (Hrsg.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, *Studies in Greek and Roman Religions* 2 (Leiden 1981) 1–64. – Zu Hymnen: J. M. BREMMER, *Greek Hymns*, in: H. S. Versnel (Hrsg.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, *Studies in Greek and Roman Religions* 2 (Leiden 1981) 193–215 und die zweibändige Studie von W. D. FURLEY – J. M. BREMER, *Greek Hymns I. The Texts in Translation*, II. *Greek Texts and Commentary*, *Studien und Texte zu Antike und Christentum* 9 und 10 (Tübingen 2001).

⁸² Zu Epiklesen von Göttern vgl. die von dem CRESCAM der Université Rennes 2 errichtete Datenbank über Epiklesen, <<http://www.sites.univ-rennes2.fr/lahm/crescam/accueil.php>> (22.01.2011): P. BRULÉ – S. LEBRETON, *La Banque de données sur les épiclèses divines (BDDE) du Crescam : sa philosophie*, *Kernos* 20, 2007, 217–228. Kürzen Überblick über die Datenbank liefern in der Einleitung des 12. Bandes von dem Archiv für Religionsgeschichte zum Thema »Nomination et représentation du divin« N. BELAYCHE – P. BRULÉ, *Introduction*, *ArchRel* 12, 2010, 3–5. – Aufmerksam machte mich auf die Datenbank Prof. Dr. Joannis Mylonopoulos (New York), dem ich hierfür zu Dank verpflichtet bin.

⁸³ RAC XI (1981) 1202–1238 und hierzu 1228–1231 s. v. Gottesnamen (Gottesepitheta) I (B. GLADIGOW); F. GRAF, *Namen von Göttern im klassischen Altertum*, in: E. Eichler – G. Hilty – H. Löffler – H. Steger – L. Zgusta (Hrsg.), *Namenforschung. Ein internationales Handbuch zur Onomastik II*, *Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft* 11, 2 (Berlin 1996) 1823–1837, bes. 1824–1826 (1825 mit dem Zitat); DNP III (1997) 1118–1121 s. v. Epiklese (A. CHANIOTIS).

Gottheit kultische Verehrung erfährt, bezeichnen funktionale Epiklesen, »einen näheren Funktionsbereich – nicht so sehr zum Ausdruck der Differenzierung wie zu demjenigen der Wirkungsmächtigkeit.«⁸⁴ So geben sich in betreffenden Funktionsepiklesen der Artemis die ihr zustehenden Machtbereiche im Hinblick auf den Beistand, der Frauen zuteil kommt, deutlich zu erkennen. Zu nennen sind etwa Genetaira, Locheia bzw. Eulochia, Mogostokos, Praeia, Soodina, Volosia, sowie Kourotrophos, Paidotrophos und Polo (s. Kap. **I. 1.5; 1.9; 1.11; 1.14; 1.15; 1.16; 2.6; 2.8**). Bei der Sichtung von Funktionsepiklesen sind weitere Überlegungen von F. Graf zu berücksichtigen. So macht er darauf aufmerksam, daß auch lokale – nicht »von Toponymen⁸⁵, sondern von ortsbezeichnenden Appellativen abgeleitete« – Epiklesen Machtbereiche einer Gottheit umschreiben⁸⁶. Dies hebt auch R. Parker hervor⁸⁷. Hieran schließt sich die für Artemis bezeugten Epiklese Limnatis (s. Kap. **I. 2.7**) an. Den funktionalen Epiklesen sinnverwandt sind ferner die Eigenschaftsepiklesen, die einen Charakterzug der Gottheit angeben, der auch den Zuständigkeitsbereich der Gottheit implizieren kann. Dies gilt insbesondere für Epitheta der Artemis, die auf ihre mädchenhaften Charakterzüge Bezug nehmen und sie als Beschützerin junger Mädchen erscheinen lassen: so etwa Akraia und Horaia (s. Kap. **I. 2.1; 2.5**). Dies gilt aber auch für Epitheta wie Dynatera, Euonymos und Praeiai (s. Kap. **I. 1.2; 1.4; 1.14**), die Zeugnis von der heiteren, helfenden Seite der Artemis als Geburtsgöttin ablegen und zugleich auf ihre dunkle, unerbittliche Seite andeuten. Letztgenannte Seite kommt in den Epiklesen Mogostokos und Volosia (s. Kap. **I. 1.11; 1.16**) am ehesten zum Ausdruck. Ähnlich verhält es sich insofern mit auf den Kultus – sei es die rituelle Praxis wie im Falle von Chitone bzw. Kithone und Lysizonos bzw. Lysizone (s. Kap. **I. 1.1; 1.10**) oder eine Feier wie im Falle von Epaulie (s. Kap. **2.3; 2.8.2**) – bezogenen Epiklesen, als diese zugleich Aufschluß über die Funktionsbereiche geben, weshalb sie in der vorliegenden Arbeit mit einbezogen werden.

Nicht unerwähnt bleiben dürfen ferner Gleichsetzungen der Artemis mit wesensverwandten göttlichen Gestalten, die einen unserem Interesse liegenden Wirkungskreis besitzen und deren Name zur Epiklese der Artemis wird. Im Mittelpunkt stehen die Epiklesen Eileithyia (s. Kap. **I. 1.3**), Hekate (s. Kap. **I. 1.6; 2.3; 2.8.2**) und Orthia bzw. Orthosia (s. Kap. **I. 1.13**)⁸⁸. Dazu kommen noch Heroinnen, wie Kalliste, O(u)pis, Aspalis und Eukleia (s. Kap. **I. 1.7; 1.12; 2.2; 2.4**). Dabei läßt sich nicht endgültig entscheiden, ob deren Name zur Epiklese der Arte-

⁸⁴ Graf a. O. (Anm. 83) 1834.

⁸⁵ Von Toponym abgeleitete Epiklesen der Artemis, die auf Frauen und die Mutterrolle Bezug nehmen, finden hier nur kurze Erwähnung: s. **Kap. I. 3.2**.

⁸⁶ Zu Kategorien von Epiklesen sowie zu Funktionsepiklesen: GRAF a. O. (Anm. 83) 1834 (mit den Zitaten); GLADIGOW a. O. (Anm. 83) 1231–1234; CHANIOTIS a. O. (Anm. 83) 1119 f. Dazu s. die von M. JOST, *Quelques épiclèses divines en Arcadie: typologie et cas particuliers*, in: N. Belayche – P. Brulé – G. Freyburger (Hrsg.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, *Recherches sur les rhétoriques religieuses* 5 (Turnhout 2005) 389–400 und hierzu 395–400 vorgenommene Analyse über arkadische Funktionsepiklesen.

⁸⁷ R. PARKER, *The Problem of the Greek Cult Epithet*, *OpAth* 28, 2003, 173–183 und hierzu 176 f.

⁸⁸ s. R. PARKER, *Artémis Ilithye et autres. Le problème du nom divin utilisé comme épiclèse*, in: N. Belayche - P. Brulé - G. Freyburger (Hrsg.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'antiquité*, *Recherches sur les rhétoriques religieuses* 5 (Turnhout 2005) 219–226, bes. 223 mit Anm. 29 (Artemis Eileithyia). 30 (Artemis Hekate).

mis wird oder ob deren Name ursprünglich ein Epitheton der Artemis darstellte, das sich erst nachträglich verselbständigt hat.

Abschließend ist es für unseren Sachverhalt von Relevanz, daß Kulttitel einer Gottheit sowohl literarisch überliefert, als auch inschriftlich bezeugt sind. Dabei stellt F. Graf klar, daß »die Grenzen zwischen kultischer und literarischer Verwendung kaum festzumachen sind.«⁸⁹ Vielmehr ist davon auszugehen, daß sich Dichter- und Kultsprache gegenseitig ergänzen, worauf R. Parker in aller Ausführlichkeit eingeht⁹⁰. Hat eine Epiklese panhellenische Geltung, wie ihr Vorkommen in Epos und Drama zeigt, und ist auch inschriftlich auf regionaler Ebene bezeugt, so wird hierin ihre kultische Relevanz erkennbar. Für das Verständnis der Kultsprache einer Gemeinde und der lokalen Prägung einer Gottheit allerdings ist man auf möglichst viele literarisch und epigraphisch überlieferte Epiklesen angewiesen. Deshalb werden in der vorliegenden Arbeit literarisch überlieferte und inschriftlich belegte Epitheta in einer Synthese verbunden. Aus der Sichtung literarischer Quellen herzuleitende Aufschlüsse über Epitheta der Artemis werden durch dazugehörige epigraphische Zeugnisse ergänzt. Die Zusammenstellung in Schriftquellen belegter Epitheta der Artemis hat zum Ziel, deren Wirkungskreis darzustellen und uns somit einen Überblick über die Zuständigkeitsbereiche der Artemis zu verschaffen, die von dem auf Frauen bezogenen Interesse der Göttin künden.

Gewählt wurde für den ersten Teil der Arbeit die thematische Anordnung dazugehöriger Funktionsepiklesen in alphabetischer Abfolge. Dabei konzentrieren wir uns zunächst auf die Kindesgeburt und dann auf den schützenden Charakter der Artemis für Kinder von den ersten Lebensjahren bis zu dem späteren Kindesalter und dem Erwachsenwerden; gerichtet ist unser Augenmerk aber auf Kinder weiblichen Geschlechts. Die Unterteilung in diesen zwei großen Einheiten dient dazu aufzuzeigen, was sich vor und nach der Geburt abspielt, nämlich vor und nach der Erfüllung der Mutterschaft, die das Hauptinteresse dieser Arbeit bildet. Zugleich entspricht diese Unterteilung, wie einleitend erwähnt, den meist in der Forschungsliteratur referierten Machtbereichen der Artemis. Sind bei der Betrachtung einschlägiger Epiklesen Analogien zu den Ausführungen von C. L. Trachy, H. King und S. G. Cole festzustellen, die Zeugnis von weiteren Geltungsbereichen der Artemis ablegen, so werden diese abschließend in einer Synopse dargestellt. So bietet die gewählte Vorgehensweise, welche die thematische Anordnung des Materials in den Vordergrund rückt, die Möglichkeit, nicht nur die hier im Interesse liegenden Einflußbereiche zu bestimmen, sondern auch feinere Trennungen dieser Bereiche herauszuarbeiten und dadurch den Wirkungskreis der Artemis zu ergänzen. Es sei allerdings darauf hingewiesen, daß die Zuständigkeitsbereiche der Artemis als Geburtsgöttin und Beschützerin der Kindheit bis zum späteren Kindesalter nicht klar voneinander abzugrenzen sind, denn erstgenannter Bereich ist nicht allein auf die Kindesgeburt fixiert, sondern erstreckt sich oft auch auf die ersten Lebensjahre des Kindes und sein gesundes Aufwachsen.

Zur Zusammenstellung betreffender Funktionsepiklesen werden literarische und epigraphische Belege herangezogen und dem einschlägigen Kapitel zur jeweiligen Epiklese vorange-

⁸⁹ GRAF a. O. (Anm. 83) 1824 (mit dem Zitat).

⁹⁰ R. PARKER, *The Problem of the Greek Cult Epithet*, *OpAth* 28, 2003, 173–183; Dazu s. J. MYLONOPOULOS, *Πελοπόννησος οἰκητήριον Ποσειδῶνος*. Heiligtümer und Kulte des Poseidon auf der Peloponnes, *Kernos Suppl.* 13 (Liège 2003) 373 f.

stellt. Zurückgegriffen wird dabei auf die 1981 erschienene Dissertation von S. Pingiatoglou, welche die einzige Monographie über die Geburtsgöttin Eileithyia und deren Kultstätten darstellt. Im Gegensatz zu den anderen mit Eileithyia wesensverwandten Gottheiten behandelte S. Pingiatoglou – mit Rücksicht auf das Gros des Materials – Artemis als Beschützerin der Gebärenden und des Neugeborenen in einem separaten Kapitel und wies unmißverständlich darauf hin, daß Artemis als Geburtsgöttin große Verehrung genoß⁹¹. Darauf stützt sich die vorliegende Arbeit, um den Beistand der Artemis bei dem einschneidenden Ereignis im Frauenleben, der Kindesgeburt, vorzulegen.

Unter der Rubrik ›Literarische Belege‹ werden literarisch überlieferte Zeugnisse in chronologischer Abfolge aufgelistet, die Auskunft über die jeweils dargestellte Epiklese erteilen. In der Rubrik ›Epigraphische Belege‹ liegt indes der Schwerpunkt auf Inschriftenfunden. Besonders berücksichtigt werden Inschriftenfunde, die die Epiklesen Eileithyia und Lochia für Artemis belegen. Diese werden aufgrund ihrer großen Anzahl und Verbreitung im antiken Griechenland geographisch angeordnet und in Unterkapiteln behandelt. Des weiteren werden die verschiedenen Schreibungen, die für die zwei Epiklesen überliefert sind – so etwa für die Epiklese Eileithyia *Ειλειθυία*, *Ειλθυία* und für die Epiklese Lochia *Λοχία* und *Λοχεία* – berücksichtigt, indem die jeweils im Inschriftentext dokumentierten Namensformen mit Zeilenangaben wiedergegeben werden. Neufunde für den Kult der Artemis Eileithyia wie auch für den Kult der Artemis Lochia sind zudem durch ein Sternchen (*) gekennzeichnet.

In der Rubrik ›Epigraphische Belege‹ ist oftmals Literatur zitiert, die lediglich von dem jeweils dargestellten Inschriftenfund berichtet, in dem die in Frage kommende Epiklese der Artemis festgehalten ist, weshalb diese nicht abgekürzt zitiert wird. So erfolgen Rückverweise in einem Kapitel teilweise nach den neuen Richtlinien des Deutschen Archäologischen Instituts (AA 2005/2, 309–399), d. h. Nennung des Namens der Autorin/des Autors mit a. O. (s. o. **EpigrB**). Denn verwiesen wird nicht auf die Fußnote, die das volle Zitat enthält, sondern auf die in der Rubrik ›Epigraphische Belege‹ zitierte Literatur, die dem einschlägigen Kapitel vorangestellt wird. Somit ist nicht nur der Fußnotenapparat erheblich gekürzt und von unnötigen Wiederholungen des vollen Zitates entlastet, sondern auch das Abkürzungsverzeichnis auf das Wesentliche beschränkt.

Mit Bezug auf die im ersten Teil erarbeitete Quellenbasis und die daraus zu gewinnenden Ergebnisse über den Beistand der Artemis, der Frauen in wichtigen biographischen Zäsuren zuteil wird, untersuchen wir im zweiten Teil der Arbeit diese Hilfe der Artemis anhand ihrer Kulte auf der Südwestpeloponnes. Der Grund für diese geographische Eingrenzung der Untersuchung ist, daß diese Region eine geographisch, insbesondere aber geschichtlich sowie kunstgeschichtlich geschlossene Einheit darstellt. Sieht man von den Artemiskulten in Arkadien ab, die reichlich bezeugt sind und die ebenso wie die Landschaft⁹² Gegenstand von (mo-

⁹¹ PINGIATOGLU 1981, 98–119 (Kap. V).

⁹² Zu der Landschaft von Arkadien und deren Städten grundlegend T. H. NIELSEN, *Arcadia*, in: HANSEN – HEINE NIELSEN 2004, 505–539. Dazu s. G. A. PIKOULAS, *Ὀδικὸ δίκτυο καὶ ἄμυνα. Ἀπὸ τὴν Κόρινθο στὸ Ἄργος καὶ τὴν Ἀρκαδία*, *Horos. Ἡ Μεγάλη Βιβλιοθήκη* 2 (Athen 1995); und die Sammelbände von T. H. NIELSEN – J. ROY (Hrsg.), *Defining Ancient Arkadia. Symposium, April 1–4, 1998*, *Historisk-filosofiske meddelelser* 78, *Acts of the Copenhagen Polis Centre* 6 (Copenhagen 1999) und von K. TAUSEND (Hrsg.), *Pheneos und Lousoi. Untersuchungen zur historischen Topographie Nordostarkadiens*, *Grazer Altertumskundliche Studien* 5 (Frank-

nographischen) Forschungen sind⁹³, sind des weiteren die Kulte der Artemis für den hier im Interesse liegenden Wirkungskreis – im Gegensatz zu Achaia, Argolis und Korinthien⁹⁴ – in Elis, Lakonien und Messenien, die den südwestlichen Teil der Peloponnes bilden, stark vertreten. So äußerte sich Strabon⁹⁵ für das Land von Olympia und seiner Umgebung wie folgt:

μεστή δ' ἐστὶν ἡ γῆ πᾶσα ἀρτεμισίων τε καὶ ἀφροδισίων καὶ νυμφαίων
ἐν ἄλσεσιν ἀνθέων [πλέ]ως τὸ πολὺ διὰ τὴν εὐδρίαν, συχὰ δὲ ...

Der antike Geograph weist unmißverständlich darauf hin, daß das ganze Land (ἡ γῆ πᾶσα) mit Kultstätten der Artemis, der Aphrodite und den Nymphen angefüllt (μεστή δ' ἐστὶν) ist. Die rege Verehrung dieser weiblichen Gottheiten in blütenvollen Hainen, deren Obliegenheitssphäre um die menschlich-biologische Fruchtbarkeit kreist, liegt nach der Aussage von Strabon in dem Wasserreichtum (διὰ τὴν εὐδρίαν) dieses Gebietes begründet. Es ist dabei für unseren Sachverhalt von Relevanz, daß Strabon Artemis zu diesen Gottheiten zählt. Zieht man den Kommentar zu der 4. Pythischen Ode Pindars über die rituelle Praxis der Haarweihe an Flußgötter in Betracht, nach dem das Wasser Symbol (σύμβολον) des gedeihlichen Wachstums (αὔξησις) aller Lebewesen darstellt⁹⁶, so läßt sich Artemis als Schutzgottheit des Aufwachsens und Wohlergehens aller Lebewesen und somit von Menschen erscheinen. Davon

furt 1999).

⁹³ Zu Kulturen und Heiligtümern von Arkadien grundlegend die Monographie von JOST 1985. Dazu ihre Aufsätze: M. JOST, Sanctuaires ruraux et sanctuaires urbains en Arcadie, in: A. Schachter – J. Bingen (Hrsg.), *Le sanctuaire grec, Entretiens sur l'antiquité classique* 37 (Genève 1992) 205–238; M. JOST, The Distribution of Sanctuaries in Civic Space in Arcadia, in: S. E. Alcock – R. Osborne, *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece* (Oxford 1994) 217–230 und jüngst M. JOST, The Religious System in Arcadia, in: D. Ogden (Hrsg.), *A Companion to Greek Religion* (Malden 2007) 264–279. Zudem s. den herausgegebenen Sammelband von K. TAUSEND (Hrsg.), *Pheneos und Lousoi. Untersuchungen zur historischen Topographie Nordostarkadiens*, *Grazer Altertumskundliche Studien* 5 (Frankfurt 1999) und insbesondere den Aufsatz von E. ERATH, Heiligtümer und Kulte Nordostarkadiens: der archäologische Befund, 238–246. – Zu den ländlichen Heiligtümern der Artemis s. jetzt die Monographie von L. E. Baumer, *Kult im Kleinen. Ländliche Heiligtümer spätarchaischer bis hellenistischer Zeit. Attika - Arkadien - Argolis - Kynouria*, *Internationale Archäologie* 81 (Rahden 2004) 31–41; zum Fundstellenverzeichnis 116–126. Dazu das neu entdeckte ländliche Heiligtum von Artemis und Despoina in Ag. Paraskevi von Arachamitai von B. FORSEN – J. FORSEN – T. SMEKALOVA – E. TIKKALA, *To αἶνιγμα τῆς Ἀγίας Παρασκευῆς Αραχαμιτῶν*, in: G. A. Pikoulas (Hrsg.), *Ἱστορίες για τὴν ἀρχαία Ἀρκαδία*. Proceedings of the International Symposium in Honour of James Roy (Stemnitsa 2008) 223–230 Taf. 39–46; zum Artemisheiligtum von Lousoi kürzlich V. MITSOPOULOS-LEON, *Das Heiligtum der Artemis Hemera in Lousoi. Kleinfunde aus den Grabungen 1986 – 2000*, *Sonderschriften des Österreichischen Archäologischen Institutes* 47 (Wien 2012).

⁹⁴ Vgl. hierzu das Fundmaterial bei BRULOTTE 1994, 16–34 (Achaia), 106–134 (Argolis), 135–147 (Korinthien).

⁹⁵ Str. 8.3.12.

⁹⁶ Sch. Pi. P. 4.145.5–10:

καὶ παρ' Αἰσχύλῳ (Choeph. 6)
πλόκαμον Ἰνάχω θρεπτήριον,
τὸν δεύτερον δὲ τόνδε πενθητήριον,
Ὅρέστης φησὶ τῷ Ἀγαμέμνονι. τὰς γὰρ πρώτας κόμας τοῖς
ποταμοῖς οἱ ἀρχαῖοι ἀπεκείροντο, σύμβολον τοῦ ἐξ ὕδατος
εἶναι πάντων τὴν αὔξησιν.

handelte Y. Morizot⁹⁷, wie aus dem Titel ihres Aufsatzes »Artémis, l'eau et la vie humaine« zu ersehen ist. Dabei machte Y. Morizot auch auf das Wesen und die Bedeutung der Artemis in Elis sowie auf ihren Bezug zum Flußgott Alpheios und ihre gemeinsame Verehrung als Gottheiten der Fruchtbarkeit und der Kourotropie aufmerksam. Ähnlich weist U. Sinn in seiner Studie über das antike Olympia aus dem Jahre 2004 auf »die Sonderstellung der Artemis im Kult von Olympia« hin, die er auf die Beziehung der Artemis zu Alpheios zurückführt⁹⁸. Zugleich erkennt Y. Morizot im Kult in Letrinoi vorhochzeitliche Rituale und verweist sie dabei mit gutem Grund auf die Eigenschaft der Artemis als Beschützerin von Frauen und deren Rolle als Geschlechtswesen und Mutter. Aber war der Wirkungskreis der Artemis in der elischen Landschaft allein darauf fixiert oder lassen sich weitere Zuständigkeitsbereiche präzisieren, die mit der reproduktiven Rolle von Frauen zu assoziieren sind? Wir wollen diese Frage aufgreifen und die Stationen der weiblichen Biographie, in denen Artemis erscheint und Beistand leistet, daraufhin untersuchen, ob dabei Analogien zu den Ausführungen von C. L. Trachy und H. King über den Wirkungskreis der Artemis festzustellen sind, die Zeugnis von dem gynäkologischen Aspekt der Artemis ablegen.

Analog hierzu ist Artemis in Lakonien in einer erstaunlichen Fülle von Kulturen dokumentiert. Bereits U. von Wilamowitz-Moellendorff machte auf den Bezug der Artemis zu heranwachsenden Mädchen, die bald heiraten und Mütter werden, im Hinblick auf ihre Teilnahme an rituellen Tänzen zu deren Ehren aufmerksam⁹⁹. Den lakonischen Mädchentänzen räumt C. Calame in seiner Studie zu Chortänzen junger Mädchen im antiken Griechenland ein Kapitel ein¹⁰⁰. Darin zeigt C. Calame die Bedeutung des von jungen Mädchen ausgeübten Rituals für die zukünftige Rolle der Teilnehmerinnen als Geschlechtswesen und Mütter auf. Es ist aber dabei von Bedeutung, der Frage nachzugehen, ob der Göttin weitere Zuständigkeitsbereiche in Lakonien oblagen, die von dem Beistand zeugen, den Artemis in kritischen Momenten der weiblichen Biographie gewährt. Im Mittelpunkt steht dabei die Assoziation der Artemis mit der reproduktiven Gesundheit von Frauen, die uns den gynäkologischen Aspekt der Artemis deutlich vor Augen führt.

Ein ähnliches Bild läßt sich auch für Artemis in Messenien gewinnen. Geweiht sind Artemis Kultstätten in Messene – sowohl auf dem Ithomeberg als auch im Stadtbereich. Davon kündigt die archäologische Erforschung der antiken Stadt Messene, die seit 1986¹⁰¹ unter der Leitung von P. Themelis erfolgt und die unsere Kenntnisse zu Kulturen der Artemis erheblich erweiterte. Aber auch außerhalb von Messene sind Kulte der Artemis in der Landschaft von Messenien bezeugt, die in erster Linie von Mädchen und Frauen frequentiert und gepflegt werden. Artemis erfuhr kultische Verehrung als Limnatis, Ortheia, Oupesia¹⁰² – um einige ih-

⁹⁷ MORIZOT 1994, 208.

⁹⁸ U. SINN, *Das antike Olympia. Götter, Spiel und Kunst* (München 2004) 87–89 und 87 mit dem Zitat.

⁹⁹ U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Der Glaube der Hellenen I*² (Darmstadt 1955) 180.

¹⁰⁰ CALAME 2001, Kap. 3.2.

¹⁰¹ Zur Grabungsgeschichte, s. unter <<http://www.ancientmessene.gr/site/history.php>> (20.09.2011).

¹⁰² So zuletzt bei CH. BOURBOU – P. THEMELIS, *Child Burials at Ancient Messene*, in: A.-M. Guimier-Sorbets – Y. Morizot (Hrsg.), *L'Enfant et la mort dans l'Antiquité I. Nouvelles recherches dans les nécropoles grecques*.

rer Epiklesen zu nennen – die in der Forschungsliteratur mit dem geburtshelfenden und dem kindernährenden, kourotropischen Aspekt assoziiert werden. Wie in Elis und Lakonien so gilt auch hier zu untersuchen, ob sich der Wirkungskreis der Artemis über die Geburt und das Aufwachsen von Kindern bis zum späteren Kindesalter erstreckt und weitere Zuständigkeitsbereiche einschließt, die auf ihre Rolle als Vorsteherin wichtiger Momente der weiblichen Biographie Bezug nehmen.

Es erweist sich an dieser Stelle als sinnvoll, daß wir uns den gynäkologischen Schriften aus dem CH und deren Aussagekraft bei der Beurteilung der Wirkungsmacht der Artemis zuwenden. Die Schriften liefern uns einen wichtigen Einblick nicht nur in die Frauenerkrankungen, sondern auch in die damit assoziierten Rezepturen, die Zeugnis von den heilkundigen Wirkungen von Pflanzenarten ablegen. Zieht man dabei den engen Bezug der Artemis auch zur Pflanzenwelt in Erwägung, der in einigen Epiklesen der Artemis scharf erfaßt wird, so erweist sich als sinnvoll, daß wir einschlägige Passagen aus den gynäkologischen Schriften des CH in die Diskussion zur Erschließung des Wesens und der Bedeutung der Artemis mit einbeziehen. Die 2009 erschienene Studie von L. M. V. Totelin über die im CH überlieferten Rezepturen¹⁰³ und deren Bedeutung für die Übertragung pharmakologischer Kenntnisse widmete ein Kapitel zu Substanzen, die positive Wirkungen in dem Geschlechtsleben und der reproduktiven Gesundheit von Frauen aufweisen. Von dem Quellenwert der Schriften zur Erschließung des Wesens und der Bedeutung der Artemis handelten überzeugend C. Calame¹⁰⁴ und M. Giuman¹⁰⁵, die auf die Anwendung von Safran (*Crocus Savitus L.*) bei gynäkologischen Erkrankungen aufmerksam machten. Ähnlich assoziierte H. King¹⁰⁶ die Heilwirkungen des Lygos (*Agnus Castus L.*) mit dem Kult der Artemis Lygodesma (**L7**) von Lakonien. Hieran schließen sich weitere Kulte der Artemis von Lakonien und Elis an, deren Epiklesen auf die Pflanzenwelt Bezug nehmen. Zu erwähnen sind die Kulte der Artemis Daphnaia (**L2**), Artemis Knag(e)ia (**L5**) und Artemis Kyparissia (**L6**) sowie der elische Kult der Artemis Daphnia (**E6**). So stellt sich dabei die Frage, ob aus den gynäkologischen Schriften des CH die Bedeutung der Artemis für das Geschlechtsleben von Frauen zu erschließen ist, wofür Frauen, wie einleitend erwähnt, besonderen göttlichen Beistandes bedürfen. Aus diesem Grunde werden in der vorliegenden Arbeit einschlägige Belege aus dem CH zur Beurteilung der Wirkungsmacht der Artemis herangezogen.

Le signalement des tombes d'enfants. Actes de la table ronde internationale organisée à Athènes, École Française d'Athènes, 29–30 mai 2008, Travaux de la Maison René-Ginouvès 12 (Paris 2010) 111–128 Abb. 1–5 und hierzu 116 Anm. 38 mit Hinweis auf THEMELIS 1994.

¹⁰³ TOTELIN 2009, 197–224.

¹⁰⁴ C. CALAME, Offrandes à Artémis Braurônia sur l'Acropole: Rites de puberté?, in: B. Gentili – F. Perusino (Hrsg.), *Le orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide* (Pisa 2002) 43–64 und hierzu 57–64; kurze Erwähnung neulich in: C. CALAME, *Identities of Gods and Heroes: Athenian Garden Sanctuaries and Gendered Rites of Passage*, in: J. N. Bremmer – A. Erskine (Hrsg.), *The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations*, Edinburgh Leventis Studies 5 (Edinburgh 2010) 245–269 und hierzu 262 Anm. 28.

¹⁰⁵ M. GIUMAN, „Risplenda come un croco perduto in mezzo a un polveroso prato“. Croco e simbologia liminare nel rituale dell'*arkteia* di Brauron, in: B. Gentili – F. Perusino (Hrsg.), *Le orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide* (Pisa 2002) 79–101, bes. 100 Anm. 102–105.

¹⁰⁶ KING 1998, 86–88 (mit Quellen).

In diesem Teil der Arbeit ist unser Augenmerk ferner darauf gerichtet, ob und wie sich die in Funktionsepiklesen belegten Hypostasen der Artemis, die das Wesen und die Bedeutung der Artemis in entscheidenden Momenten im Frauenleben vor Augen führen, in Kulturen der Artemis auf der Südwestpeloponnes niederschlagen. So werden die zwei Teile der Arbeit und die daraus zu erschießenden Ergebnisse zu einer Synthese verbunden. Diese Vorgehensweise verfolgt das Ziel, durch eine vergleichende Gegenüberstellung die lokalen Manifestationen der Artemis zu erfassen und ihren Wirkungskreis im Hinblick auf den Beistand zu rekonstruieren, den Artemis Frauen von klein auf bis zur Erfüllung der Mutterrolle gewährte.

Um Querverweise zu ermöglichen, werden die Kulte der jeweils behandelten Landschaft durchgehend numeriert (so etwa **E1**, **L1**, **M1**); **E** steht für Elis, **L** für Lakonien und **M** für Messenien. Wie im ersten Teil der Arbeit so werden auch im zweiten Teil bei der Zusammenstellung von für unseren Sachverhalt im Interesse liegenden Kulturen der Artemis literarische und epigraphische Belege berücksichtigt. Dazu kommen noch archäologische Belege hinzu, in denen die weibliche Präsenz und die geschlechtsspezifische Mutterrolle archäologisch faßbar sind. Literarische, epigraphische und archäologische Belege werden auch hier der Übersichtlichkeit halber dem betreffenden Kapitel für den jeweils behandelten Kult vorangestellt. Wie im ersten Teil der Arbeit so gilt auch im zweiten Teil Ähnliches, was die Rückverweise anbelangt, nämlich Nennung des Namens der Autorin/des Autors mit a. O. (s. o. **EpigrB**). Verwiesen wird nämlich nicht auf die Fußnote, die das volle Zitat enthält, sondern auf die oben, in der Rubrik ›Epigraphische Belege‹ zitierte Literatur, die am Anfang eines Abschnittes über den jeweils behandelten Kult der Artemis steht. Der in der Rubrik ›Epigraphische Belege‹ zitierten Literatur kommt hier freilich noch die in der Rubrik ›Archäologische Belege‹ zitierte Literatur hinzu. Analog hierzu wird im Fußnotenapparat auf den Namen der Autorin/des Autors mit a. O. (s. o. **ArchB**) verwiesen.

I. BEISTAND DER ARTEMIS VON DER GEBURT BIS ZUR MUTTERSCHAFT:
FUNKTIONSEPIKLESEN JENSEITS DER PELOPONNES

1. GEBURT UND WOCHENBETT

Die Kindesgeburt ist für Frauen eine gewichtige Angelegenheit. Frauen werden geheiratet, um legitime Kinder zu gebären¹⁰⁷. Doch drohen werdender Mutter und Kind Gefahren: (wiederholter) Abort, Totgeburt, aber auch Tod der Mutter sowohl bei der Geburt wie auch im Wochenbett¹⁰⁸. So erbitten Gebärende und insbesondere Kreißende, d. h. in Geburtswehen liegende Frauen, den Beistand der Artemis bei der Niederkunft, um sich zu vergewissern, daß die Geburt ihres Kindes glücklich abläuft; Entbundene und Wöchnerinnen erbitten indes ihren Beistand beim Wochenbett, denn es gilt auch dabei, daß Mutter und Neugeborenes die postpartale Zeit und die damit assoziierten Gefahren glücklich überstehen. Daß Kindesgeburt und Wochenbett der Wirkungsmacht der Artemis zufallen, veranschaulichen am ehesten folgende Epiklesen, die ihr beigelegt werden, wenn sie Frauen zur Hilfe herbeirufen.

1.1. CHITONE, KITHONE

LITERARISCHE BELEGE: Call. Dian. 225–227; Call. Jov. 76–78 und Sch. Call. Jov. 77b; Call. Ath. 14.27.16f.; St. Byz. s. v. Χιτώνη.

EPIGRAPHISCHE BELEGE:

KULTGESETZ: A. REHM – P. HERRMANN, *Inschriften von Milet 1 A: Inschriften n. 187–406. B: Nachträge und Übersetzungen zu den Inschriften n. 1–406, Milet 6, 1 (Berlin 1997) 19–22 Nr. 202 Abb. 279 mit bibliographischen Nachträgen (=A. REHM, Inschriften, in: H. Knackfuß, Der Südmarkt und die benachbarten Bauanlagen, Milet 1, 7 [Berlin 1924] 287–290 Nr. 202 Abb. 279 [=SEG 14, 741]); 199 Nr. 202 (mit Übers.); LSAM 51.*

PERIRRHANTERION: P. HERRMANN – W. GÜNTHER – N. EHRHARDT, *Inschriften von Milet 3. Inschriften n. 1020–1580, Milet 6, 3 (Berlin 2006) 151 f. (mit Zeichnung) Nr. 1239 (=W. GÜNTHER, «Vieux et inutilisable» dans un inventaire inédit de Milet, in: D. Knoepfler [Hrsg.], Comptes et inventaires dans la cité grecque. Actes du colloque international d'épigraphie tenu à Neuchâtel du 23 au 26 septembre 1986 en l'honneur de Jacques Tréheux [Neuchâtel 1988] 236 f. Abb. 2 [Photo des Abklatsches]=SEG 38, 1213).*

1.1.1. LITERARISCHE UND EPIGRAPHISCHE BELEGE

In seinem Hymnus auf Artemis ruft sie Kallimachos¹⁰⁹ als Chitone an und schreibt er die

¹⁰⁷ Zu ἀπαίδια (Kinderlosigkeit) bemerkten S. BYL – A.-F., DE RANTER, L'étiologie de la stérilité féminine dans le Corpus hippocratique, in: P. Potter – G. Maloney – J. Desautels (Hrsg.), La maladie et les maladies dans la Collection hippocratique. Actes du VI^e colloque international hippocratique, Québec du 28 septembre au 3 octobre 1987 (Québec 1990) 303–322 (mit lit. Quellen aus dem 5. und 4. Jh. v. Chr.) und 307, daß »[...] la stérilité qui, si elle peut être encore aujourd'hui un sujet de grande préoccupation, était, dans la Grèce des Ve et IV^e siècles, une authentique obsession.«

¹⁰⁸ Einen sehr guten Überblick über die gynäkologischen Erkrankungen bietet A. E. HANSON, Diseases of Women in the Epidemics, in: G. Baader – R. Winau (Hrsg.), Die Hippokratischen Epidemien. Theorie – Praxis – Tradition. Verhandlungen des V^e colloque international hippocratique, 10.–15. 9. 1984, Sudhoffs Archiv Beih. 27 (Stuttgart 1989) 38–51; ausführlich DEMAND 1994, 48–86. 167–183 (Appendix A und B).

¹⁰⁹ Call. Dian. 225–227:

πότνια πολυμέλαθρε, πολύπτολι, χαῖρε, Χιτώνη
Μιλίτω ἐπίδημε· σὲ γὰρ ποιήσατο Νηλεύς

Gründung des Kultes dem Nileus zu¹¹⁰. Wichtige Informationen zum Epitheton¹¹¹ Chitone sind auch im spätantiken Kommentar zu der Textstelle aus dem Zeushymnus¹¹² des Kallimachos enthalten. Der Kommentator überliefert für das Epitheton Chitone zwei Erklärungen: Die eine führt das Epitheton auf einen attischen Demos namens Chiton (τῆ Ἀρτέμιδι ἐν τῇ Χιτώνῃ (ἔστι δὲ δῆμος τῆς Ἀττικῆς) ... ἀπὸ τοῦ δήμου οὗν ἔσχε τὴν ὀνομασίαν ἢ Ἄρτεμις-) zurück, die andere hingegen auf die Praxis der Kleiderweihe an Artemis¹¹³ (ἢ ὅτι τικτομένων τῶν βρεφῶν ἀνετίθεσαν τὰ ἱμάτια τῇ Ἀρτέμιδι.), die Frauen für die glücklich überstandene Geburt vornehmen. Für letztgenannte Erklärung spricht der von W. Günther 1988 publizierte Inschriftenfund aus dem 2. Jh. v. Chr.¹¹⁴, der aus Milet stammt und inhaltlich ein Inventar darstellt, in dem Kleidungsstücke (s. Kap. I. 1.1.2) aufgelistet sind. Der Name der Gottheit, an die sich die Kleiderweihungen richteten, ist im Inventar nicht enthalten. Wie W. Günther überzeugend darstellte, ist das Inventar aufgrund der Schriftquellen, die von dem Kult der Artemis Chitone in Milet berichten, mit Artemis Chitone zu assoziieren.

Neben den Informationen des Kallimachos, sind für Artemis Chitone in Milet zwei weitere Inschriftenfunde belegt¹¹⁵. Es handelt sich dabei um einen bei dem milesischen Südmarkt verbauten Antenblock, auf dem ein Kultgesetz aus dem 1. Jh. n. Chr. festgehalten ist. Das Gesetz enthält Reinheitsvorschriften, die eingehalten werden müssen, wenn man das Heiligtum der Artemis Kithone betreten will. Man geht dabei davon aus, daß sich das in dem Kultgesetz dokumentierten Heiligtum der Artemis Kithone in der Nähe des Fundortes des Steins befand. Dazu kommt noch ein spätarchaisches Perirrhanterion, auf dem wiederum die ionische Form des Namens Kithone aufgezeichnet ist. Das Perirrhanterion stammt auf dem Kalabaktepe

ἡγεμόνην, ὅτε νηυσὶν ἀνήγετο Κεκροπίθηεν.

¹¹⁰ A. HERDA, Der Kult des Gründerheroen Neileos und die Artemis Kithone in Milet, *ÖJh* 67, 1998, 1–48

¹¹¹ Das Epitheton bereits bei WERNICKE 1895, 1401 f. Dazu: F. MATZ, Arge und Opis, *MarbWPr* 1948, 4 Anm. 5–6; COLE 2004, 225; WISE 2007, 45. – Zu der Artemis Chitone in Syrakus s. Ath. 14.27.16 f.: παρὰ δὲ Συρακοσίοις καὶ Χιτωνέας Ἀρτέμιδος ὄρχησις τίς ἐστὶν ἴδιος καὶ αὐλησις. St. Byz. s. v. Χιτώνῃ. οὕτως ἢ Ἄρτεμις λέγεται, καὶ Χιτωνία, ὡς Παρμένων ὁ Βυζάντιος καὶ Ἐπίχαρμος ἐν Σφιγγί „καὶ τὸ τῆς Χιτωνίας αὐλησάτω τίς μοι μέλος”.

¹¹² Call. Jov. 76–78:

αὐτίκα χαλκῆς μὲν ὑδείομεν Ἡφαίστιο,
 τευχιστὰς δ' Ἄρηος, ἐπακτῆρας δὲ Χιτώνης
 Ἀρτέμιδος, Φοῖβου δὲ λύρης εὐ εἰδότας οἴμους;

Vgl. Sch. Call. Jov. 77b:

Νηλεὺς ὁ Κόδρου ἀποικίαν θέμενος ἀπὸ Ἀθηναίων ἔλαβε χρησμὸν
 ἐγεῖραι ξόανον τῇ Ἀρτέμιδι ἀπὸ παγκάρπων ξύλων. καὶ δήποτε ἐορτῆς
 τελουμένης τῇ Ἀρτέμιδι ἐν τῇ Χιτώνῃ (ἔστι δὲ δῆμος τῆς Ἀττικῆς)
 ἀπελθὼν εὗρε δρῦν πάμπολυν καὶ διάφορον ἔχουσαν ἡρτημένον καρπὸν.
 καὶ ἐκ τούτου ἐποίησεν ἄγαλμα τῇ θεᾷ καὶ οὕτω μετόφησεν ἐν Μιλήτῳ.
 ἀπὸ τοῦ δήμου οὗν ἔσχε τὴν ὀνομασίαν ἢ Ἄρτεμις· ἢ ὅτι τικτομένων τῶν
 βρεφῶν ἀνετίθεσαν τὰ ἱμάτια τῇ Ἀρτέμιδι.

¹¹³ So NILSSON 1955, 494 Anm. 3.

¹¹⁴ GÜNTHER a. O. (s. o. **EpigrB**) 215–233 (=SEG 38, 1210).

¹¹⁵ Zu den Schriftquellen s. N. EHRHARDT, Poliskulte bei Theokrit und Kallimachos: das Beispiel Milet, *Hermes* 131, 2003, 269–289 und hierzu 280–284; N. TRIPPÉ, Les épicleses d'Artémis à Milet-Didymes : quelles offrandes et quels donateurs pour les différentes facettes de la déesse ?, in: C. Prêtre (Hrsg.), *Le donateur, l'offrande et la déesse. Systèmes votifs dans les sanctuaires de déesses du monde grec*, Kernos Suppl. 23 (Liège 2009) 273–285 und hierzu 279–282.

(südlich des Zentrums von Milet). Die Grabungsergebnisse¹¹⁶ auf der Ostterrasse des Kalabaktepe zeigen, daß es sich hier ein archaischer Tempel der Artemis Kithone befand, der wohl nach dem Ionischen Aufstand zerstört wurde, weshalb man den Kult in das milesische Zentrum verlegte.

1.1.2. DIE RITUELLE PRAXIS DER KLEIDERWEIHE

Von Signifikanz für unseren Sachverhalt sind die Kleidungsstücke, die im Inventar aufgelistet sind. Dabei handelt es sich um eine Vielzahl von Kleidungsstücken¹¹⁷; bezeugt sind aber auch einige Schmuckstücke. Gerichtet ist unsere Aufmerksamkeit auf die Kleidungsstücke. Diese legen Zeugnis von der rituellen Praxis der Kleiderweihe¹¹⁸ ab, die auch für Artemis von Brauron¹¹⁹ belegt ist. Aufgezeichnet sind im milesischen Inventar nicht nur weibliche Kleidungsstücke, sondern auch Kleider von Kindern und Männern, die dadurch unter der Obhut der Göttin standen. Diese Praxis ist auch in den Inventarlisten von Brauron bezeugt. Diese Praxis stellt deutlich vor Augen, daß Artemis Schützherrin der Nachkommenschaft ist. Nennenswert sind ferner die aufgelisteten Gürtel (ζῶναι)¹²⁰, die in brauronischen Inventaren nicht pluralisch bezeugt sind. Die Gürtel weisen auf die Praxis der Gürtelweihe an Artemis Lysizonos (s. Kap. I. 1.10.1) hin. Besondere Erwähnung verdienen diejenigen Kleidungsstücke, die als alt, zerrissen und zerfetzt bezeichnet werden. Wie W. Günther in aller Ausführlichkeit darstellt¹²¹, sind mit denjenigen Kleidungsstücken aus den Brauroninventaren zu assoziieren, die als ῥάκος¹²² (Lumpen) bezeichnet werden.

Als Anlaß ist auf die glücklich abgelaufene Kindesgeburt hinzuweisen, der für die Artemis Chitone im spätantiken Kommentar enthalten ist (s. Kap. I. 1.1.1). Dieser Anlaß ist auch literarisch in Epigrammen aus dem AP¹²³ mehrmals überliefert. Zu diesen gesellt sich das Weih-

¹¹⁶ M. KERSCHER, Das Artemisheiligtum auf der Ostterrasse des Kalabaktepe in Milet. Stratigraphie und Keramikfunde der Sondagen des Jahres 1995, AA 1999, 7–51.

¹¹⁷ S. G. COLE, Domesticating Artemis, in: S. Blundell – M. Williamson (Hrsg.), The Sacred and the Feminine in Ancient Greece (London 1998) 38 f. (mit Übers.).

¹¹⁸ Einen sehr guten Überblick über die Praxis der Kleiderweihe, die göttlichen Rezipienten und die damit zusammenhängenden Anlässe bietet SIMON 1986, 203 f.

¹¹⁹ Ausführlich T. LINDERS, Studies in the Treasure Records of Artemis Brauronia found in Athens, Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Athen 19 (Stockholm 1972) und L. CLELAND, The Brauron Clothing Catalogues. Text, Analysis, Glossary and Translation, BARIntSer 1428 (Oxford 2005). Dazu s. hier Kap. Einleitung – Forschungsstand.

¹²⁰ GÜNTHER a. O. (s. o. **EpigrB**) 229; S. G. COLE, Domesticating Artemis, in: S. Blundell – M. Williamson (Hrsg.), The Sacred and the Feminine in Ancient Greece (London 1998) 38 f.

¹²¹ GÜNTHER a. O. (s. o. **EpigrB**) 229–231.

¹²² Dagegen A. Mommsen, ῥάκος auf attischen Inschriften, Philologus 58, 1899, 343–347. s. aber hier Kap. Einleitung – Forschungsstand.

¹²³ AP 6.201: WITTKÉ 1973, 95 – 101; PINGIATOGLÓU 1981, 75. 152 L97. – AP 6. 202: WITTKÉ 1973, 67–72 Nr. 7; PINGIATOGLÓU 1981, 75. 152 L98. – AP 6.271: WITTKÉ 1973, 82–88; PINGIATOGLÓU 1981, 75. 152 L102. – AP 6.272: WITTKÉ 1973, 26–35 Nr. 1; PINGIATOGLÓU 1981, 75. 152 L103. – AP 6.287.

relief aus dem antiken Echinus von Thessalien¹²⁴, das eine junge Mutter der Artemis für die glücklich überstandene Kindesgeburt dedizierte. Dargestellt sind auf dem Relief Kleidungsstücke, Textilien, Gürtel (s. Kap. I. 1.10.1) und ein Paar Schuhe. Dabei ist als Anlaß auch die Menarche zu berücksichtigen¹²⁵, wie H. King anhand der Schrift *De virginum morbis* (Über die Krankheiten der Jungfrauen)¹²⁶ aufzeigte¹²⁷. Dazu kommt noch das Wochenbett und die Retention des Wochenflusses, τὰ λοχεῖα, die mehrmals in den gynäkologischen Schriften als kritischer Zeitpunkt für die Wöchnerinnen thematisiert wird und mit dem Beistand der Artemis Lochia (s. Kap. I. 1.9) zu assoziieren ist. Die Anlässe nehmen auf wichtige biologische Ereignisse im Frauenleben Bezug und stellen den gynäkologischen Aspekt¹²⁸ der Artemis deutlich vor Augen.

1.2. DYNATERA

LITERARISCHE BELEGE: –

EPIGRAPHISCHE BELEGE: IC II, xii 24.

Versehen ist das Marmorrelief aus Eleutherna von Kreta¹²⁹, auf dem eine weibliche Brust dargestellt ist, mit einer Weihinschrift. Die Inschrift¹³⁰ zeugt von der Weihung der Seteria (Σετηρία) an Artemis Dynatera. Aufmerksam machte auf die richtige Dativform der Epiklese δυνατήρα (= δυνατείρα) – statt δυνατηρᾶ – E. Voutiras. Er verweist dabei auf das Beispiel

¹²⁴ Lamia, Archäologisches Mus., Inv. Nr. AE 1041: F. DAKORONIA – L. GOUNAROPOULOU, Artemiskult auf einem neuen Weihrelief aus Achinos bei Lamia, in: Akten des XIII. Internationalen Kongresses für Klassische Archäologie, Berlin 1988 (Mainz 1990) 468 mit einem kurzen Bericht; und ausführlich bei DAKORONIA – GOUNAROPOULOU 1992; U. SINN, Einführung in die Klassische Archäologie (München 2000) 109–114 Abb. 12; DILLON 2002, 231–233 Abb. 7, 4; J. NEILS, Children and Greek Religion, in: J. Neils – J. H. Oakley (Hrsg.) *Coming of Age in Ancient Greece. Images of Childhood from the Classical Past*. Ausstellungskatalog Hanover (Hanover, NH 2003) 139–161 und hierzu 145 Abb. 6; COLE 2004, 213 Anm. 90–94; MORIZOT 2004, 159–170 Abb. 1; ThesCRA I (2004) 75 Nr. 74 s. v. 2 a Sacrifices, gr. (A. HERMARY u. a.); ThesCRA I (2004) 297 Nr. 118 Taf. 76 s. v. 2 d Dedications, gr. (J. BOARDMAN u. a.); ThesCRA II (2004) 443 f. Nr. 222 s. v. 5 Images de culte (A. NERCESSIAN).

¹²⁵ So auch für die Kleidungsstücke in Brauroninventaren C. CALAME, Offrandes à Artémis Braurônia sur l'Acropole: Rites de puberté?, in: B. Gentili – F. Perusino (Hrsg.), *Le orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide* (Pisa 2002) 43–64 und hierzu 57–64; kurze Erwähnung neulich in: C. CALAME, Identities of Gods and Heroes: Athenian Garden Sanctuaries and Gendered Rites of Passage, in: J. N. Bremmer – A. Erskine (Hrsg.), *The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations*, Edinburgh *Leventis Studies* 5 (Edinburgh 2010) 245–269 und hierzu 262 Anm. 28.

¹²⁶ Hp. Virg. 1.37–42 (8.468 f. L): Φρονησάσης δὲ τῆς ἀνθρώπου, τῆ Ἄρτέμιδι αἱ γυναῖκες ἄλλα τε πολλὰ, ἀλλὰ δὴ καὶ τὰ πούλυτελέστατα τῶν ἱματίων καθιεροῦσι τῶν γυναικείων, κελευόντων τῶν μάντεων, ἐξαπατεώμεναι. Ἡ δὲ τῆσδε ἀπαλλαγῆ, ὁκόταν τι μὴ ἐμποδίζῃ τοῦ αἵματος τὴν ἀπόρρυσιν. Κελεύω δ' ἔγωγε τὰς παρθένους, ὁκόταν τὸ τοιοῦτον πάσχωσιν, ὡς τάχιστα ξυνοικῆσαι ἀνδράσιν·

¹²⁷ s. hier die Diskussion in Kap. Einleitung – Forschungsstand.

¹²⁸ P. BRULÉ, *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société*, Centre de Recherches d'Histoire Ancienne 76=Annales Littéraires de l'Université de Besançon 363 (Paris 1987) 231–236.

¹²⁹ FORSÉN 1996, 103 f.; COLE 2004, 185 Anm. 46.

¹³⁰ IC II, xii 24 Z. 2 (aus Eleutherna von Kreta, 1.–2. Jh. n. Chr.): Ἀρτέμιδι δυνατηρᾶ.

von *ιατήρ - ιάτεια*. Demnach lautet die Epiklese *Δυνάτηρα (=Δυνάτεια)*¹³¹. Die Epiklese legt Zeugnis von dem Heilaspekt der Artemis ab. Das Verb *δυνατέω*¹³² ist als Antonym zu *ἀσθενέω* (krank sein) aufzufassen. Der dargestellte Körperteil weist Artemis Dynatera als Heil- und Geburtsgöttin¹³³ aus¹³⁴. Bezeugt sind Körperteilvotive in Asklepieia, aber auch in Heiligtümern anderer Gottheiten, die eine Heilfunktion besaßen, wie Artemis¹³⁵ (s. Kap. I. 1.7–8). Aus der Weiheformel *εὐχὴν*¹³⁶ geht deutlich hervor, daß die Weihung der Seteria als Bitte um die Heilung bzw. Dank für die Genesung der dargestellten Brust erfolgte. Still-schwierigkeiten wie der Wunsch nach reichlicher Milchbildung sind vorstellbar, die auf die Erkrankung der weiblichen Brust¹³⁷ hinweisen. In Verbindung mit der Kindesgeburt ist dabei an die infektiöse Entzündung der weiblichen Brustdrüse (Mastitis puerperalis) im Wochenbett zu denken. Dabei handelt es sich um die Entzündung der milchproduzierenden (laktierenden) Brust, die während der Stillzeit auftritt¹³⁸. Zu den Symptomen zählt u. a. auch die eingeschränkte Stillfunktion. So stellen Abbildungen der weiblichen Brüste die Bitte um Schutz davor und/oder den Dank für die Heilung dar, wie aus der in der Weihinschrift der Seteria festgehaltenen *εὐχὴν* deutlich hervorgeht.

1.3. EILEITHYIA

¹³¹ E. VOUTIRAS, Rez. zu B. Forsén, Griechische Gliederweihungen. Eine Untersuchung zu ihrer Typologie und ihrer religions- und sozialgeschichtlichen Bedeutung, Papers and Monographs of the Finnish Institute at Athens 4 (Helsinki 1996), Kernos 11, 1998, 423 f. und hierzu 424 wie folgt: »L' épithète d' Artémis, ... , devrait être proparoxyton, *δυνατήρα* (= *δυνατρία*), et non oxyton, *δυνατηρά*. Cet adjectif semble être *un hapax*, mais il est correctement formé : *δυνατήρ - δυνατρία*, sur le modèle de *ιατήρ - ιάτεια* et **κτεατήρ - κτεάτεια*.« (Hervorhebung im Original). Vgl. WISE 2007, 271 Nr. 1.55: immer noch mit der Form *δυνατηρά*.

¹³² VAN STRATEN 1981, 181 f. Anm. 138. PAPE 1914 I, 673 s. v. *δυνατέω*.

¹³³ K. SPORN, Heiligtümer und Kulte Kretas in klassischer und hellenistischer Zeit, Studien zu antiken Heiligtümern 3 (Heidelberg 2002) 237 Anm. 1756; 324 Anm. 2414.

¹³⁴ Bei der Auflistung der Epitheta der Artemis als Geburtsgöttin bei WISE 2007, 30 f. wird Dynatera nicht berücksichtigt, obwohl das Brustrelief aus Eleutherna unter den Gliederweihungen für Geburtsgottheiten einge-reiht wird: WISE 2007, 271 Nr. 1.55.

¹³⁵ RIETHMÜLLER 2005 I, 21.

¹³⁶ Darauf weist ausdrücklich hin: A. CHANIOTIS, Rez. zu B. Forsén, Griechische Gliederweihungen. Eine Untersuchung zu ihrer Typologie und ihrer religions- und sozialgeschichtlichen Bedeutung, Papers and Monographs of the Finnish Institute at Athens 4 (Helsinki 1996), unter <<http://bmc.brynmawr.edu/1998/98.2.10.html#NT1>> (18.05.2004): »The anatomical votives represent diseased body parts healed or expected to be cured by a deity.« Dabei verweist A. Chaniotis in Anm. 1 auf *εὐχὴν* wie folgt: »On the contrary, F. [sc. Forsén, Anm. der Verf.] assumes that all votives were dedicated after a healing (p. 133: "als Dank für eine Genesung"; cf. p. 107). However, dedications (especially those labelled as "vows") could also be made in *expectation* of divine help, ...« Vgl. K. SPORN, Heiligtümer und Kulte Kretas in klassischer und hellenistischer Zeit, Studien zu antiken Heiligtümern 3 (Heidelberg 2002) 237 »Artemis wird hier als "allmächtige" Göttin für ihre heilenden Kräfte Dank abgestattet – ...«.

¹³⁷ Diese Möglichkeit, d. h. »Heilung von Brustkrankheiten, wie z. B. Brustwarzenentzündung«, erkannte bereits BAUR 1901, 490 f. für Brustweihungen an Zeus. Dazu RAC IV (1959) 786–798 und hierzu 795 s. v. Eileithyia (B. KRAUSE) für Weihungen an Eileithyia.

¹³⁸ J. W. DUDENHAUSEN – W. PSCHYREMBEL (Hrsg.), Praktische Geburtshilfe. Mit geburtshilflichen Operationen²¹ (Berlin 2011) 373–375 (Still-schwierigkeiten); 373. 387–391 (Mastitis puerperalis); TH. WEYERSTAHL – TH. GENZ, Erkrankungen der Mamma, in: Th. Weyerstahl – M. Stauber (Hrsg.), Gynäkologie und Geburtshilfe³ (Stuttgart 2007) 348–397 und zur Mastitis puerperalis 358 f.

LITERARISCHE BELEGE: *Plu. Quaest. Conviv.* 659 A; *Plu. Amat.* 758; *Nonn. D.* 41.414; *Orph. H.* 2.9; 2.12.

EPIGRAPHISCHE BELEGE: s. u. Kap. I. 1.3.2.1–7 (Belege nach Landschaften eingeordnet).

1.3.1. LITERARISCHE BELEGE

Die Funktionsepiklese Eileithyia ist für Artemis literarisch erst in der Kaiserzeit überliefert, wie den Quellenstellen Plutarchs¹³⁹ zu entnehmen ist. Aus den epigraphischen Belegen geht indes deutlich hervor, daß die Gleichsetzung der Artemis mit Eileithyia um das Ende des 4. Jhs. v. Chr. (s. Kap. I. 3.2.2.5) erfolgte. Überliefert ist ferner die Epiklese auch in den Orphischen Hymnen, in denen Artemis als Eileithyia angerufen wird; dies gilt auch für die Epiklesen Lochia und Lysizonos (s. u. Kap. I. 1. 9; 1.10).

1.3.2. EPIGRAPHISCHE BELEGE

Das Groß der Inschriftenfunde stammt aus Thessalien (s. Kap. I. 1.3.2.7) und Bötien (s. Kap. I. 1.3.2.2) und bezeugt, daß Artemis Eileithyia hierin rege Verehrung genoß. Unsere Aufmerksamkeit gilt aber den Landschaften von Ostlokris (s. Kap. I. 1.3.2.5) und Phokis (s. Kap. I. 1.3.2.6), in denen jetzt der Kult der Artemis Eileithyia erstmals epigraphisch bezeugt ist.

1.3.2.1. ÄGÄIS

THASOS (LIMENAS): F. SALVIAT, *Décrets pour Épié, fille de Dionysios : déesses et sanctuaires thasiens*, BCH 83, 1959, 362–397 (Z. 17–18: Ἀρτέμιδι Εἰλειθυίῃ[ι καὶ τῶι δ]ήμῳ.) Abb. 1–5 Taf. 22 (=SEG 18, 343).

1.3.2.1.1. THASOS

Bezeugt ist auf der Insel Thasos in Nordägäis der Kult der Artemis Eileithyia durch einen Beleg. Der Inschriftenfund kommt aus der Ortschaft Patargia bei Limenas von Thasos¹⁴⁰. Aufgefunden worden ist die Stele 1958 in einem Grab in Zweitverwendung und enthält Ehrendekrete für Epie, die Tochter des Dionysios. Das erste (Z. 1–18) von den insgesamt vier Dekreten stellt die erste epigraphische Bezeugung des Artemision von Thasos dar und verlautbart Reparatur und Bau seines Propylons (Z. 10–13), die Epie aus eigenen Kosten ausführte. Aufgezeichnet wird hierin Artemis als Eileithyia (Z. 16–18: Ἡπτή Διονυσίου τὴν ἐπίσκε[υὴν καὶ] κατασκευὴν τοῦ προπύλου Ἀρτέμιδι Εἰλειθυίῃ[ι καὶ τῶι δ]ήμῳ). Die Stele dokumentiert, daß im Artemision von Thasos Artemis sowohl als Polo (s. Kap. I. 2.8) wie

¹³⁹ *Plu. Quaest. Conviv.* 659 A : ὄθεν οἶμαι καὶ τὴν Ἄρτεμιν Λοχεῖαν καὶ Εἰλείθυιαν, οὐκ οὔσαν ἑτέραν ἢ τὴν σελήνην, ὀνομάσθαι.; *Plu. Amat.* 758 : ὥσπερ εὐθὺς ἢ περὶ τὴν γένεσιν ἡμῶν, οὐκ εὐπρεπὴς οὐσα δι' αἵματος καὶ ὄδινων, ὅμως ἔχει θεῖον ἐπίσκοπον Εἰλείθυιαν καὶ Λοχεῖαν·

¹⁴⁰ Thasos, Archäologisches Mus., Inv. Nr. 1491 publiziert von SALVIAT a. O. (s. o. **EpigrB**) 366 f. (mit Übers.). 371 f. (mit Dat. zwischen 1. Jh. v. Chr. – 1. Jh. n. Chr.) und 376–382 (zum Artemiskult) Abb. 1 Taf. 22 (=SEG 18, 343: 1. Jh. v. Chr. – 1. Jh. n. Chr.); PINGIATOGLOU 1981, 118. 164 E70.

auch als Eileithyia verehrt wurde.

1.3.2.2. BÖOTIEN

ANTHEDON: IG VII 4174 (Z. 3: [Εἰλ]ειθιουίη); 4175 (Z. 2: Εἰλειθουίη); 4176 (Z. 3: [Εἰλ]ε[ιθουίη]).

CHAIRONEIA: IG VII 3385 (Z. 2: Ἐλιθιουίη); IG VII 3386 (Z. 10: Εἰλιθίη); IG VII 3391 (Z. 5: Εἰλειθουίη); IG VII 3410 (Z. 2: Εἰλειθίη); IG VII 3411 (Z. 2: Εἰλειθίη); IG VII 3412 (Z. 2: Εἰλειθουίη); P. Roesch – J. M. Fossey, *Neuf actes d'affranchissement de Chéronée*, ZPE 29, 123 f. Nr. 1 (=SEG 28, 444) Taf. 7 (Z. 6: Εἰλειθίη); 124 f. Nr. 2 (=SEG 28, 445) Taf. 8 (Z. 11: Εἰλειθίη); 125 f. Nr. 3 (=SEG 28, 446) Taf. 7 (Z. 6: Εἰλιθίας); 126 f. Nr. 4 (=SEG 28, 447) Taf. 8 (Z. 6: Ἐλιθίη); 17–129 Nr. 5 (=SEG 28, 448) Taf. 8 (Z. 5: Ἐλιθίη); 129–131 Nr. 6 (=SEG 28, 449) Taf. 9 (Z. 16: Ἐλιθίη); 131 Nr. 7 (=SEG 28, 450) Taf. 9 (Z. 5: Ἐλειθίη); 131 f. Nr. 8 (=SEG 28, 451) Taf. 9 (Z. 6: Ἐλιθίη); 132 f. Nr. 9 Taf. 9 (=SEG 28, 452) (Z. 11: Ἐλιθίη).

ORCHOMENOS: IG VII 3214 (Z. 2: Εἰλειθουίη), (=SEG 30, 443).

TANAGRA: IG VII 555 (Z. 2: Εἰλειθουίη).

THESPIAI: IThesp 236 (Z. 2: Εἰλειθουίη); IThesp 237 (Z. 5: [Εἰλ]ιθίη); IThesp 238 (Z. 2: Εἰλειθίη); IThesp 239 (Z. 1: Ἐλειθουίη); IThesp 240 (Z. 3: Εἰλειθίη); IThesp 241 (Z. 5: Εἰλειθίη); IThesp 242 A (Z. 3: Εἰλειθουίη); IThesp 243 (Z. 2: Εἰλειθίη); IThesp 244 (Z. 3: [Εἰλειθ]ίη); IThesp 245 (Z. 2: [Εἰ]λεθίη); IThesp 246 (Z. 4: Εἰλιθίη); IThesp 247 (Z. 2–3: Ἐλειθίη); IThesp 248 (Z. 3–4: Εἰ]λειθίη); IThesp 249 (Z. 3: Εἰλιθίη); IThesp 250 (=IG VII 1871), (Z. 3: Εἰλειθουίη); IThesp 251 (=IG VII 1872), (Z. 3: Εἰλειθουίη).

THISBE: IG VII 2228 (Z. 3–4: Εἰ<λ>ειθειή) (=SEG 49, 501).

1.3.2.2.1. ANTHEDON

Aus Anthedon stammen drei fragmentarisch erhaltene Inschriftenfunde hellenistischer Zeit¹⁴¹, die Weihungen an Artemis Eileithyia darstellen¹⁴². Es handelt sich dabei aller Wahrscheinlichkeit nach um Weihungen, die Eltern vornahmen.

1.3.2.2.2. CHAIRONEIA

Das Gros der inschriftlichen Belege, die Zeugnis von dem Kult der Artemis Eileithyia in Böotien ablegen, stammt aus Chaironeia¹⁴³ und Thespiai (s. Kap. I. 1.3.2.2.5). Das Kultepitheton in Böotien erscheint, wie bereits K. Wernicke in seinem RE-Lemma für Artemis aus dem Jahre 1895 hervorhob¹⁴⁴ »mit wechselnder Schreibung«. Der Hauptkult in Chaironeia galt der Artemis mit der Epiklese Eileithyia¹⁴⁵. Bezeugt sind für Artemis Eileithyia 13 Freilassungsin-

¹⁴¹ IG VII 4174–4176, ohne Dat. Vgl. LGPN III B (2000) 274 s. v. Μελανθίς (IG VII 4175) mit Dat. ins 3. Jh. v. Chr.; 271 s. v. Μάτρον (IG VII 4174) mit Dat. ins 4. – 3. Jh. v. Chr.

¹⁴² IG VII 4174–4176: BAUR 1901, 464; PINGIATOGLOU 1981, 100. 165 E74–76; A. SCHACHTER, *Cults of Boiotia I. Acheloos to Hera*, BICS Suppl. 38, 1 (London 1981) 98.

¹⁴³ Belege erstmals zusammengestellt von BAUR 1901, 464 f; auf einige Inschriftenfunde hingewiesen hatte bereits WERNICKE 1895, 1383.

¹⁴⁴ WERNICKE 1895, 1383.

¹⁴⁵ Ausführlich J. M. FOSSEY, *Epigraphica Boeotica I* (Amsterdam 1991) 152–155.

schriften aus hellenistischer Zeit, die L. Darmezin¹⁴⁶ in ihrem Korpus hellenistischer Freilassungsinschriften ausführlich untersucht. Dabei handelt es sich um die Praxis der sakralen Freilassungen von Sklaven. Geweiht wird die freigelassene Person an Artemis Eileithyia. Daß dem Zuständigkeitsbereich der Artemis diese Praxis zufällt, ist mit ihrem Wesen als Vorsteherin transitorischen Momenten im Leben von Frauen zu assoziieren, denn sie erscheint als Freilassungsgöttin insbesondere von Frauen und Kindern. Die »Manumission mag auch als „Passage“ verstanden werden.«¹⁴⁷ So steht Artemis Eileithyia in Charoneia wie in Thisbe (s. Kap. I. 1.3.2.2.6) der Erlangung des neuen Status vor, denn nach der biologischen Geburt stellt die Freilassung eine zweite im übertragenen Sinne Geburt dar.

Zu den Freilassungsinschriften gesellen sich noch zwei Weihungen (IG VII 3410¹⁴⁸ und IG VII 341¹⁴⁹) an Artemis Eileithyia. Angesichts der Fülle des Materials aus Chaironeia über den Kult der Artemis Eileithyia ist wohl in der fragmentarisch erhaltenen Inschrift IG VII 3413 mit dem Namen der Eileithyia im Dativ eine weitere Weihung an Artemis Eileithyia zu erkennen.

1.3.2.2.3. ORCHOMENOS

Bezeugt ist in Orchomenos der Kult der Artemis Eileithyia durch eine Weihung¹⁵⁰ aus dem frühen 3. Jh. v. Chr., die wohl ein Ehepaar vornahm.

1.3.2.2.4. TANAGRA

Aus Tanagra kommt eine Weihung an Artemis Eileithyia, die zwei Frauen¹⁵¹, die Athanikei¹⁵² und die Aimno vornahmen.

1.3.2.2.5. THESPIAI

Den Kult der Artemis Eileithyia in Thespiyai belegen 16 epigraphische Zeugnisse¹⁵³, die

¹⁴⁶ DARMEZIN 1999, 64–72 Nr. 88–100.

¹⁴⁷ DNP I (1997) 53–58, bes. 57 s. v. Artemis (F. GRAF).

¹⁴⁸ IG VII 3410, ohne Dat. Vgl. J. M. FOSSEY, *Epigraphica Boeotica I* (Amsterdam 1991) 152 Taf. 41 (=SEG 41, 431) mit Dat. um 300 v. Chr.; so auch LGPN III B (2000) 221 s. v. Καλλίς mit Datierung ins 4 – 3. Jh. v. Chr.

¹⁴⁹ IG VII 3411, ohne Dat. Vgl. LGPN III B (2000) 358 s. v. Πουθίας und 249 s. v. Κριτολάα mit Datierung ins 4 – 3. Jh. v. Chr.

¹⁵⁰ BAUR 1901, 465; PINGIATOGLOU 1981, 100. 166 E86; A. SCHACHTER, *Cults of Boiotia I. Acheloos to Hera*, BICS Suppl. 38, 1 (London 1981) 101.

¹⁵¹ BAUR 1901, 465; PINGIATOGLOU 1981, 101. 166 E87; A. SCHACHTER, *Cults of Boiotia I. Acheloos to Hera*, BICS Suppl. 38, 1 (London 1981) 103.

¹⁵² IG VII 555, ohne Dat. Vgl. LGPN III B (2000) 14 s. v. Ἀθανίκει mit Datierung ins 3. Jh. v. Chr.

¹⁵³ Jüngst IThesp 236–251 (mit Lit.). Dazu PINGIATOGLOU 1981, 101. 166–169 E88–104; A. SCHACHTER, *Cults of Boiotia I. Acheloos to Hera*, BICS Suppl. 38, 1 (London 1981) 105.

sich chronologisch von der 2. Hälfte bzw. dem Ende des 4. Jhs. v. Chr.¹⁵⁴ bis zu dem Anfang des 2. bzw. 1. Jhs. v. Chr. erstrecken, wobei eine weitere Weihinschrift an Eileithya¹⁵⁵ angesichts der Fülle der Inschriftenfunde auch der Artemis Eileithya zugerechnet werden muß¹⁵⁶. Die insgesamt 17 Inschriftenfunde wurden 1891 in Sekundärverwendung aufgefunden, eingebaut in der Umfassungsmauer von »Kastro« (byzantinischer Festung) und »presque tous dans la même partie de la muraille«. Aufgezeichnet sind auf den Inschriftenbasen als Dedikanten Paare (Mann und Frau), die eine Person (und in zwei Fällen zwei Personen) unter der Obhut der Artemis Eileithya stellen. Die Verwandtschaft wird in drei Fällen mit Bezug auf den Zusatz τὸν υἱὸν bzw. τὴν θυγατέρα explizit aufgeführt, während bei den restlichen Weihinschriften aufgrund der Bestimmung der Artemis als Geburtsgöttin im Paar – zumal nicht anders angegeben – die Eltern zu erkennen sind¹⁵⁷, die ihr(e) Kind(er) der Artemis Eileithya unterstellen¹⁵⁸. So erhoben sich auf den beschrifteten Basen Kinderstatuen¹⁵⁹. Dazu kommen noch Weihungen, die Frauen allein vornehmen; sie machen im gesamten Inschriftenbefund mit 9 Exemplaren einen nicht unbeträchtlichen Anteil aus, wobei 5 von diesen Weihungen Frauen in ihrer Eigenschaft als Priesterinnen vornehmen, wie das erläuternde *ιαρείᾶξασα/ιεραῖξασα/ιερατεύουσα* und *ιάρεια* dokumentiert¹⁶⁰. Bezeugt ist ferner unter den Weihungen von Priesterinnen die Weihung eines Altares an Artemis Eileithya und Lochia (s. Kap. I. 9.2.3.1), die Zeugnis von dem Kult der Artemis als Eileithya und Lochia in Thespiai ablegt. Eine Votivstele an Artemis Hagemone (s. Kap. I. 1.6 und L4), die ebenfalls vermauert in Kastro aufgefunden wurde und die Weihung eine Priesterin darstellt, macht sehr wahrscheinlich, daß Artemis Eileithya und Lochia gemeinsame Verehrung mit Artemis Hagemone im Heiligtum von Thespiai erfuhr.

¹⁵⁴ IThesp 241 (2. Hälfte 4. Jh. v. Chr.). 239 (Ende 4. – Anfang 3. Jh. v. Chr.). 242A (Ende 4. Jh. v. Chr.). Vgl. die Datierungen der Inschriften durch G. VOTTÉRO, *Le dialecte béotien. (7^e s.-2^e s. av. J.-C.) II. Répertoire raisonné des inscriptions dialectales, Etudes anciennes* 23 (Paris 2001) 246 (2. Hälfte 3. Jh. v. Chr.): IThesp 241; 236 (Mitte 4. – Mitte 3. Jh. v. Chr.): IThesp 239; 234 (1. Hälfte 3. Jh. v. Chr.): IThesp 242A.

¹⁵⁵ IThesp 252, Mitte 3. Jh. v. Chr. Theben, Inv. 306=2044; PINGIATOGLOU 1981, 167 E94, Ende 3. Jh. v. Chr.–Anfang 2. Jh. v. Chr.

¹⁵⁶ Vgl. A. PLASSART, *Fouilles de Thespies et de l'hiéron des muses de l'Hélicon. Inscriptions: Dédicaces de caractère religieux ou honorifique, bornes de domaines sacrés*, BCH 50, 1926, 383–462 und zur Inschrift 416 f. Nr. 35, bes. 410 Nr. 25–36 zur Gesamtheit der Inschriften mit dem Hinweis: »Tous ces petits monuments, dédiés à Artémis Eileithya, ont été trouvés en 1891 dans le mur d'enceinte du Kastro, presque tous dans la même partie de la muraille ; ...«.

¹⁵⁷ A. PLASSART, *Fouilles de Thespies et de l'hiéron des muses de l'Hélicon. Inscriptions: Dédicaces de caractère religieux ou honorifique, bornes de domaines sacrés*, BCH 50, 1926, 411; PINGIATOGLOU 1981, 103 f.; A. SCHACHTER, *Cults of Boiotia I. Acheloos to Hera*, BICS Suppl. 38, 1 (London 1981) 105 Anm. 2; RIETHMÜLLER 2005 II, 254 Anm. 55 f.

¹⁵⁸ IThesp 242A und 243 (zwei Personen der Artemis geweiht). 244 Z. 2 [— — — τὸν υἱὸν]υ(?). 246. 251 Z. 2 [τὴν] θυγατέρα Φιλίππη[v]. Vgl. aber IThesp 236 (Weihung von Eudamos). 247 (Weihung von Platon). 245 (Weihung von -nis), die von einem Elternteil vorgenommen wurde. Zu erwähnen ist noch IThesp 241: Weihung der Σαφφῶ von Phrygien an Artemis Eileithya.

¹⁵⁹ Hierzu ausführlich PINGIATOGLOU 1981, 103–105.

¹⁶⁰ IThesp 237✓. 238✓. 240✓. 241. 242B✓. 248. 249✓. 250 Z. 4 τὸν ἴδιον υἱὸν]. 252. Die mit Haken (✓) versehenen Inschriften weisen Weihungen von Priesterinnen auf. – Belegt ist zudem eine einzige Weihinschrift von einer Priesterin und einem Mann an Artemis Eileithya: IThesp 239 (Weihung von Fastias und Dioklia).

1.3.2.2.6. THISBE

Bezeugt ist in einer Inschrift aus Thisbe Artemis Eileithya¹⁶¹ als Freilassungsgöttin. Die Inschrift nahm L. Darmezin¹⁶² in ihren Korpus über die sakralen Freilassunginschriften auf und datiert sie in das 2. Jh. v. Chr. Die Praxis der sakralen Manumission ist für Artemis Eileithya auch in Chaironeia (s. Kap. I. 1.3.2.2.2) und Veroia (s. Kap. I. 1.3.2.4.3) von Makedonien bezeugt.

1.3.2.3. EUBÖA

CHALKIS: IG XII 9, 924 (Z. 1: Εἰλειθύα).

ERETRIA: D. KNOEPFLER, *Dédicaces érétriennes à Ilithyie*, *AntK* 33, 1990, 124 f. (Z. 1: [Ἀρτέμιδι Ἰλιθειθεί] Abb. 5 Taf. 23, 1. 2 (=SEG 40, 762).

1.3.2.3.1. CHALKIS

Von dem Kult der Artemis Eileithya in Chalkis¹⁶³ kündigt die Weihung der Dikaireta (Δικαιρέτα Εὐλάεια) aus dem 3. Jh. v. Chr.

1.3.2.3.2. ERETRIA

Die Inschrift auf einer viereckigen, fragmentarisch erhaltenen Basis aus der Akropolis von Eretria ergänzt D. Knoepfler Z. 1 zu [Ἀρτέμιδι Ἰλιθειθεί und erkennt hierin eine Weihung an Artemis Eileithya¹⁶⁴. Die Weihung an Artemis assoziiert mit der Inschrift aus der Akropolis von Eretria, die von dem Heiligtum der Kourotrophoi¹⁶⁵ kündigt. Die Praxis, daß Artemis in einem Heiligtum als Geburtsgöttin und Kourotrophos verehrt wird, ist im Artemision von Thasos gut bezeugt. Artemis genoß Verehrung als Eileithya (s. Kap. I. 1.3.2.1.1) und Polo (s. Kap. I. 2.8).

1.3.2.4. MAKEDONIEN

AMPHIPOLIS: D. LAZARIDIS, *Ἀνασκαφαί: Ἀμφίπολις*, *Ergon* 1983, 26 f. Abb. 22 (=SEG 34, 610).

DION: D. PANDERMALIS, *Οἱ Ἐπιγραφές τοῦ Δίου*, in: A. G. Kalogeropoulou (Hrsg.), *Πρακτικά του Η' Διεθνούς Συνεδρίου Ελληνικής και Λατινικής Επιγραφικής Ι. Αθήνα, 3–9 Οκτωβρίου 1982 (Athen 1984) 275* Abb. 2 (=SEG 34, 629).*

VEROIA: L. GOUNAROPOULOU – M. B. HATZOPOULOS, *Ἐπιγραφές κάτω Μακεδονίας (μεταξὺ τοῦ*

¹⁶¹ BAUR 1901, 465; Pingiatoglou 1981, 102. 169 E105; A. SCHACHTER, *Cults of Boiotia I. Acheloos to Hera*, *BICS Suppl.* 38, 1 (London 1981) 106.

¹⁶² DARMEZIN 1999, 105 Nr. 140.

¹⁶³ G. A. PAPAVALSILEIOU, *Ἐπιγραφαὶ ἐκ Χαλκίδος*, *AEphem* 1902, 29–42 und zur Inschrift 41 f. Nr. 3 (ohne Dat.); PINGIATOGLOU 1981, 112. 169 E108.

¹⁶⁴ KNOEPFLER 124 f. Abb. 5 (Rekonstruktionszeichnung) Taf. 23, 1. 2: ca. 300 v. Chr., Eretria, Archäologisches Mus., Inv. Nr. M 690.

¹⁶⁵ IG XII 9, 269: ἱερὸν | Κουροτρόφων. Erstmals publiziert von K. KOUROUNIOTIS, *Ἐπιγραφαὶ Χαλκίδος καὶ Ἐρέτριας*, *AEphem* 1899, 133–148 und zur Inschrift 143 Nr. 9.

Βερμίου Ὀρους καὶ τοῦ Ἀζιοῦ ποταμοῦ). Τεῦχος Α. Ἐπιγραφές Βεροίας (Athens 1998) 153 Nr. 50*; 547 Taf. 50 (=SEG 48, 749).

1.3.2.4.1. AMPHIPOLIS

Aus Amphipolis stammt eine fragmentarisch erhaltene Weihinschrift an Artemis Eileithyia¹⁶⁶, die Zeugnis von dem Kult der Artemis als Eileithyia in Amphipolis ablegt.

1.3.2.4.2. DION

Bezeugt ist in Dion von Makedonien die Weihung der Aristio an Artemis Eileithyia¹⁶⁷, die aus dem 3. Jh. v. Chr. stammt. Ans Licht kam die Inschrift unweit von dem Tempel der Isis Lochia, in dem Artemis Eileithyia als wesensverwandte Gottheit Verehrung genoss¹⁶⁸. Aus dem benachbarten Heiligtum der Demeter in Dion stammt eine weitere Weihinschrift für Artemis Eileithyia, die S. Pingiatoglou jüngst kurz erwähnte¹⁶⁹ und in Verbindung mit dem Heiligtum der Isis Lochia bringt.

1.3.2.4.3. VEROIA

Die Freilassunginschrift aus Veroia stellt den ersten Beleg für den Kult der Artemis Eileithyia (Εἰλιθυία) in Veroia dar¹⁷⁰. Die Inschrift stammt aus dem 3. Jh. n. Chr. und bezeugt die Praxis sakraler Manumission, der Artemis in Chaironeia (s. Kap. I. 1.3.2.2.2) und Thisbe (s. Kap. I. 1.3.2.2.6) von Böotien vorsteht.

1.3.2.5. OSTLOKRIS

*KOMNINA: IG IX F², 2029**

1.3.2.5.1. KOMNINA (?)

¹⁶⁶ Ohne Datierung: D. LAZARIDIS, Ανασκαφές καὶ ἔρευνες στὴν Ἀμφίπολη, Prakt 1983, 35–41 Taf. 39–56 und hierzu 37 f. Taf. 47 α=D. LAZARIDIS, Ανασκαφαί: Ἀμφίπολις, Ergon 1983, 25–28 und hierzu 26 f. Abb. 22 (=SEG 34, 610); Kurzerwähnung bei CH. VELIGIANNI, Lex Sacra aus Amphipolis, ZPE 100, 1994, 391–405 und hierzu 400.

¹⁶⁷ Basis aus dem Isis-Heiligtum von Dion, 3. Jh. v. Chr.: D. PANDERMALIS, Οἱ Ἐπιγραφές τοῦ Δίου, in: A. G. Kalogeropoulou (Hrsg.), Πρακτικά του Η' Διεθνούς Συνεδρίου Ἑλληνικῆς καὶ Λατινικῆς Ἐπιγραφικῆς I. Αθήνα, 3–9 Οκτωβρίου 1982 (Athen 1984) 271–277 Abb. 1–4 und zur Inschrift 275 (versehentlich mit irrtümlichem Verweis auf Abb. 3) Abb. 2. Dazu s. M. GIUMAN, Metamorfosi di una dea: da Artemide ad Iside in un santuario di Dion Ostraka 8, 1999, 427–446.

¹⁶⁸ M. GIUMAN, Metamorfosi di una dea: da Artemide ad Iside in un santuario di Dion, Ostraka 8, 1999, 427–446; S. PINGIATOGLOU, Cults of Female Deities at Dion, Kernos 23, 2010, 179–192 Abb. 1–6 und hierzu 211.

¹⁶⁹ S. PINGIATOGLOU, Το ἱερό της Δήμητρος στο Δίον, in: I. Leventi – C. Mitsopoulou (Hrsg.), Sanctuaries and Cults of Demeter in the Ancient Greek World. Proceedings of a Scientific Symposium, University of Thessaly, Department of History, Archaeology and Social Anthropology, Volos, 4–5 June 2005 (Volos 2010) 201–224 und hierzu 211.

¹⁷⁰ Marmorstele aus Veroia, 3. Jh. n. Chr., Veroia Mus., Inv. Nr. Λ 150: Kurzerwähnung bei HATZOPOULOS 1994, 64 Anm. 8.

Erhalten ist in der Inschrift die Dativform des Namens Eileithya. Der Editor der Inschrift¹⁷¹ weist auf die Lücke vor dem Namen Eileithya hin und mit Bezug auf die große Verehrung der Artemis als Eileithya in den benachbarten Thessalien und Böotien geht er davon aus, daß im Namen Eileithya die der Artemis beigelegte Epiklese Eileithya zu erkennen ist. Dies scheint ziemlich wahrscheinlich, läßt sich aber nicht nachweisen.

1.3.2.6. PHOKIS

ANTI KYRA: F. DASIOS, *Αντίκυρα*, *ADelt* 52, 1997, *Chron* 450* (=SEG 51, 637); S. RAPTOPOULOS, *Ανασκαφικές εργασίες. Περιοχή Αντίκυρας*, *ADelt* 56–59, 2001–2004, *Chron* 445 f. *Abb.* 70* (vgl. SEG 55, 583. 584).

1.3.2.6.1. ANTIKYRA

Die von F. Ntasios im Jahre 1997 publizierte Säule ist mit einer Weihinschrift an Artemis Eileithya versehen und stammt aus dem 3. – 2. Jh. v. Chr. Die beschriftete Säule aus Antikyra¹⁷², auf der sich ein Weihgeschenk für Artemis erhob, stellt den ersten epigraphischen Beleg für den Kult der Artemis Eileithya dar. Zwei weitere Neufunde lassen sich hierunter einreihen. Beide Funde stammen aus dem Felsenheiligtum der Artemis in der Ortschaft Palatia bei Antikyra von Phokis. Es handelt sich dabei um eine Felsinschrift, die eine Weihung an Artemis Eileithya darstellt. Daneben findet sich eine weitere fragmentarisch erhaltene Felsinschrift, die nach S. Raptopoulos eine Opfergabenliste sein könnte. A. Chaniotis ist indes der Meinung, daß die Inschrift eine Liste von Epitheta der Artemis ist¹⁷³. Unter den in der Liste festgehaltenen Epitheta der Artemis, wie Paidotrophos (s. Kap. I. 2.6) und Orthia (s. Kap. I. 1.13), ist auch das Epitheton Eileithya belegt. Eine Datierung liegt noch nicht vor¹⁷⁴.

1.3.2.7. THESSALIEN

GONNOI: *Gonnoi II*, 190 Nr. 175 Taf. 27 (Z. 1: *Είλειθύαι*); 190 f. Nr. 175 bis Taf. 43 (Z. 1: *Υλιθύαι*); 191 Nr. 176 Taf. 27 (Z. 1: *Είλειθύαι*); 192 Nr. 177 Taf. 28 (Z. 1: *Είλειθύαι*); 192 Nr. 178 Taf. 28 (Z. 1: *Είλειθύαι*); 192 Nr. 179 Taf. 28 (Z. 1: *Είλειθύαι*); 193 Nr. 180 Taf. 28 (Z. 1: *Είλειθύαι*); 193 Nr. 181 Taf. 28 (Z. 1: *Είλειθυείαι*); 194 Nr. 182 Taf. 29 (Z. 1: *Είλειθυίαι*); 194 Nr. 183 Taf. 29 (Z. 1: *Είλειθυίαι*); 194 Nr. 184 (Z. 1: *Είλειθυίαι*); 195 Nr. 184 bis Taf. 29 (Z. 1: *Είλειθυίαι*); 195 Nr. 185 Taf. 29 (Z. 1: *Είλειθυ[ίαι]*); 195 Nr. 186 Taf. 29 (Z. 1: *Είλειθυίαι*); 196 Nr. 187 Taf. 30 (Z. 1: *Είλειθύαι*); 196 Nr. 188 Taf. 30 (Z. 1: *Είλειθύαι*); 196 f. Nr. 189 Taf. 30 (Z. 1: *Είλειθύαι*); 197 Nr. 190 Taf. 30 (Z. 1: *Είλειθυείαι*); 197 f. Nr. 191 Taf. 30 (Z. 1: *Είλειθυίαι*); 198 Nr. 192 Taf. 30 (Z. 1: *Υλειθυίαι*); 198 f. Nr. 193 (Z. 1: *[Εί]λ[ει]θυίαι*); 199 Nr. 194 Taf. 31 (Z. 1: *Είλειθυίαι*); 199 Nr. 195 Taf. 31 (Z. 1: *Είλειθυείαι*);

¹⁷¹ IG IX I², 2029: Weihinschrift an Artemis Eileithya auf einem Stein (Basis?), hellenistisch.

¹⁷² Zum Antikyra s. F. DASIOS, Συμβολή στην τοπογραφία της Αρχαίας Φωκίδος, *Φωκικά Χρονικά* 4, 1992, 18–97 und hierzu 59 f.; DNP I (1996) 758 s. v. Antikyra (2) mit Lit. (G. DAVERIO ROCCHI).

¹⁷³ SEG 55, 584.

¹⁷⁴ Geplant ist die Edition der Neuinschriften von Antikyra für den IG IX I², 6 (Phokis, Doris). Für die Mitteilung bin ich S. Raptopoulos (Delphoi, 10. Ephorie für Prähistorische und Klassische Altertümer) zu großem Dank verpflichtet.

200 Nr. 196 Taf. 31 (Z. 1: Είλειθυία).

GONNOI (KONDYLOS): RAKATSANIS – TZIAFALIAS 2004, 29 f.. 132 f. Taf. 16. 17 (Z. 1: Είλειθυία).*

LARISA: A. TZIAFALIAS, Περισυλλογή – Παράδοση αρχαίων. Νομός Λάρισας. Λάρισα, ADelt 44, 1989, Chron 239 Nr. 18 (=SEG 45, 616) (Z. 1: Ίλιθυία).*

PYTHION: A. TZIAFALIAS, 42 ανέκδοτες επιγραφές από την Περραιβία, ThessHem 8, 1985, 120 Nr. 27 (Z. 1: Είλειθυία)=C. HABICHT, Neue Inschriften aus Thessalien, in: V. Milojcic – D. Theocharis (Hrsg.), Demetrias. Die Deutschen Archäologischen Forschungen in Thessalien, Beiträge zur ur- und frühgeschichtlichen Archäologie des Mittelmeer-Kulturraumes 27 (Bonn 1987) 316 Nr. 9 (=SEG 35, 652) (Z. Είλειθυία).*

1.3.2.7.1. GONNOI

Aus dem thessalischen Heiligtum von Gonnoi stammen 23 Weihinschriften¹⁷⁵, die Frauenweihungen hellenistischer Zeit an Artemis Eileithyia darstellen. Nennenswert sind verschiedene Schreibungen des Epithetons, die in den Inschriften dokumentiert sind. Unter diesen von B. Helly publizierten Weihinschriften an Artemis Eileithyia aus Gonnoi reiht sich jetzt ein Neufund ein, das K. Rakatsanis und A. Tziafalias kurz erwähnen. Der Inschriftenfund stammt aus der Ortschaft Kondylos (heutigem Brysi Zesti [Βρύση Ζεστή]) bei Gonnoi. Dabei handelt es sich um eine Naiskosstele ohne Reliefdarstellung¹⁷⁶ an Artemis Eileithyia.

1.3.2.7.2. LARISA

Bezeugt ist in Larisa der Kult der Artemis Eileithyia durch die Weihung (3. Jh. v. Chr.), die eine Frau namens Aischryba (Αισχρύβα) vornimmt¹⁷⁷. Die Schreibung Ίλιθυία ist auch in Gonnoi belegt¹⁷⁸.

1.3.2.7.3. PYTHION

Im Jahre 1985 legte A. Tziafalias im 8. Band von Thessaliko Hemerologio einen Inschriftenkorpus von 42 unpublizierten Inschriften aus Perrhaibia vor. Ans Licht kamen die Inschriftenfunde den Ausführungen von A. Tziafalias zufolge in den letzten Jahren beim Pflügen von Feldern. Dabei gilt unser Interesse der Weihung der Timo (Τιμὼ Νικομάχου) an Artemis Eileithyia (Ἄρτέμιδι Είλειθυία) aus Pythion¹⁷⁹, die Zeugnis von dem Kult der Artemis Eileithyia

¹⁷⁵ Gonnoi II, 190–200 Nr. 175–196; PINGIATOGLOU 1981, 108–111; WISE 2007, 58 f. 80 f. 229–231 zum Heiligtum und dessen Votivgaben, bes. 229–231 zu den bemalten Votivstelen.

¹⁷⁶ Stele aus Kondylos bei Gonnoi, ohne Dat. Gonnoi, Archäologische Slg., Inv. Nr. Γ 29: RAKATSANIS – TZIAFALIAS 2004, 29 f. (unpubliziert). 132 f. Taf. 16. 17.

¹⁷⁷ A. TZIAFALIAS, Περισυλλογή – Παράδοση αρχαίων. Νομός Λάρισας. Λάρισα, ADelt 44, 1989, Chron 239 Nr. 18 (=SEG 45, 616); zuletzt RAKATSANIS – TZIAFALIAS 1997, 26 Taf. 14.

¹⁷⁸ Gonnoi II, 190 f. Nr. 175 bis.

¹⁷⁹ Ende 2. – Anfang 1. Jh. v. Chr. Pythion. Archäologische Slg., Inv. Nr. Π 12; A. TZIAFALIAS, Περισυλλογές – Παραδόσεις αρχαίων. Νομός Λάρισας. Πύθιο Ελασσόνας, ADelt 37, 1982, Chron 238–240 und zur Inschrift 239; zuletzt RAKATSANIS – TZIAFALIAS 2004, 77 Anm. 296 (=SEG 55, 598).

in Pythion ablegt.

1.4. EUONYMOS

LITERARISCHE BELEGE: –

EPIGRAPHISCHE BELEGE: *Gonnoi II*, 186 Nr. 167 Taf. 25; *RAKATSANIS – TZIAFALIAS 2004*, 30 f. Anm. 57 (=SEG 55, 598).

Durch zwei Inschriftenfunde, die Frauenweihungen darstellen, ist die Epiklese Euonymos (Εὐώνυμος¹⁸⁰) singular in Gonnoi¹⁸¹ epigraphisch bezeugt. Es handelt sich dabei um die Weihung der Priesterin Laodike an Artemis Euonymos (Ἀρτέμιδι Εὐωνύμῳ). Dazu kommt noch jetzt eine weitere Weihung, die ebenfalls eine Priesterin der Artemis Euonymos vornimmt. Mit Bezug auf den Fundort der Weihung, das Artemisheiligtum in Gonnoi, in dem Artemis als Lochia (s. Kap. I. 1.9.2.7.1), Eulochos (s. Kap. I. 1.9.2.7.1), Eileithyia (s. Kap. I. 1.3.2.7.1) Verehrung genöß, spielt die Epiklese Euonymos auf die unerbittliche Seite der Artemis an, die auch als Todesbringerin erscheint, wenn Frauen sie herbeirufen.

1.5. GENETAIRA, GENETEIRA

LITERARISCHE BELEGE: *Pi. N. 7.1 f.*

EPIGRAPHISCHE BELEGE: *Gonnoi II*, 186–188 Nr. 168–172 Taf. 26.

Schon bei Pindar¹⁸² wird die selbstständige Geburtsgöttin Eileithyia als Geneteira angerufen. Aus Gonnoi stammt eine Reihe von insgesamt fünf Frauenweihungen (2. Jh. v. Chr.), in denen freilich Artemis mal als Geneteira (Γενέτειρα: Nr. 168. 171), mal als Genetaira (Γενέταιρα: Nr. 169. 170. 172) dokumentiert ist¹⁸³. Scharf erfaßt wird in der Epiklese Artemis als Schutzherrin der Nachwuchserzeugung.

1.6. HAGEMONE, HEKATE

LITERARISCHE BELEGE: *A. Supp.* 676 f.; *E. Ph.* 110; *Hsch. s. v. Καλλίστη*; *Suid. s. v. Ἐκάτην*; *EM 319.41 f. s. v. Ἐκάτη*.

EPIGRAPHISCHE BELEGE: *IThesp 235* (=A. PLASSART, *Fouilles de Thespies et de l'hiéron des muses de l'Hélicon. Inscriptions: Dédicaces de caractère religieux ou honorifique, bornes de domaines sacrés*, *BCH 50*, 1926, 409 f. Nr. 24).

Aus dem antiken Thespiai kommt eine Votivstele, die in der byzantinischen Festung (Kastro) in sekundärer Verwendung verbaut aufgefunden wurde. Die Votivstele stellt die Wei-

¹⁸⁰ PAPE 1914 I, 1111: »mit gutem Namen, berühmt, geehrt«.

¹⁸¹ KAHIL 1984, 659 Nr. 458; RAKATSANIS – TZIAFALIAS 2004, 30 f. Anm. 57 (=SEG 55, 598).

¹⁸² *Pi. N. 7.1 f.*:

Α' Ἐλείθυια, πάρεδρε Μοιρῶν βαθυφρόνων,
παῖ μεγαλοσθενέος, ἄκου-
σον, Ἥρας, γενέτειρα τέκνων· ἄνευ σέθεν ...

¹⁸³ Zuletzt RAKATSANIS – TZIAFALIAS 2004, 30 Anm. 52 (=SEG 55, 598).

hung der Theodota, der Tochter des Amphikrateis¹⁸⁴ (Θεοδότα Ἀμφικράτειος), an Ἀρτάμιδι Ἀγεμόνῃ dar, die zweimal als Priesterin diente, wie dem erläuternden ἱαριάξασα δις zu entnehmen ist¹⁸⁵. Bei der Weihung stellt sich die Frage, welche Funktion Artemis als Hegemone ausübt, und insbesondere welchen Bezug die Göttin zu Frauen hat. Aus den Quellenbelegen über Artemis Ἀγεμῶ, Ἀγεμόνῃ, Ἡγεμόνῃ geht deutlich hervor, daß Artemis als Hegemone (»Führerin auf jeglichem Wege«) »wichtigen Lebenslagen« vorsteht, wie schon vor lange K. Wernicke¹⁸⁶ hervorhob, und aus einer Krise rettet¹⁸⁷. Diese Lebenslagen können sich je nach dem überlieferten Kontext variieren und Bezug auf Betätigungsbereiche sowohl von Männern wie auch von Frauen nehmen. Von Interesse für unseren Sachverhalt ist es, daß unter diesen Lebenslagen K. Wernicke auch die Hochzeit subsumiert. Dabei verweist er auf die Darlegungen von Th. Schreiber, der in den Weihgaben am Vorabend der Hochzeit irrtümlicherweise die Rolle der Artemis als »Hochzeiterin« erkennt. Mit Bezug darauf vermutet Th. Schreiber, daß auch Artemis Hegemone »als Brautführerin« fungiere, und als Argument hierfür zieht er die Glosse des Hesych¹⁸⁸ heran, in der Artemis die Epiklese mit Aphrodite teilt.

Die Weihgaben an Artemis vor der Hochzeit gelten bekanntlich als Proteleia. Wie L. Bruit Zaidman und P. Schmitt Pantel scharfsinnig hierzu anmerken, sind die Gottheiten, die in Verbindung mit der Hochzeit stehen, zahlreich. »Die Anrufung einer jeden Gottheit entspricht einer bestimmten Absicht.«¹⁸⁹ So erkennen L. Bruit Zaidman und P. Schmitt Pantel hierin Artemis als Beschützerin der Kindheit und Jugend. Junge Mädchen suchen am Vorabend der Hochzeit mit Weihgaben, die für die Göttin bestimmt sind, ihren Zuständigkeitsbereich als Kourotrophos nicht achtlos auszulassen und sich somit dankbar für ihren Beistand bei der Kindheit zu zeigen. Was die Hesychglosse anbelangt, zeigten sowohl O. Jessen¹⁹⁰ und zuletzt V. Pirenne-Delforge auf, daß Aphrodite als Hegemone Bezug zum politischen Leben aufweist. Zeugnis davon legt die Altaraufschrift aus Athen für die Aphrodite »Führerin des Volkes und die Chariten« (IG II² 2798 Z. 2: Ἀφροδίτῃ ἡγεμόνῃ τοῦ δήμου καὶ Χάρισιν)¹⁹¹ ab.

Besondere Erwähnung verdient bei der Betrachtung der Quellenbelege über Artemis Hegemone die Pausaniasstelle über die Artemis Hegemone von Lykosoura¹⁹²; hierin liefert der

¹⁸⁴ Gut bezeugt in Thespiai nach LGPN III B (2000) 31 s. v. Ἀμφικράτεις (drei Male).

¹⁸⁵ IThesp 235, Dat. 240–220 v. Chr. (=A. PLASSART, Fouilles de Thespies et de l'hiéron des muses de l'Hélicon. Inscriptions: Dédicaces de caractère religieux ou honorifique, bornes de domaines sacrés, BCH 50, 1926, 383–462 und hierzu 409 f. Nr. 24): Θεοδότα | Ἀμφικράτειος | ἱαριάξασα δις, | Ἀρτάμιδι Ἀγεμόνῃ.

¹⁸⁶ WERNICKE 1895, 1386.

¹⁸⁷ Zusammenstellung der Quellenbelege bei FARNELL 1896 II, 576 Anm. 67 a–i im vollen Wortlaut und RE VII 2 (1912) 2596 f. s. v. Hegemone 1. Artemis (O. JESSEN) mit den Zitaten. – Ausführlich zu den Quellenbelegen s. die Diskussion in (L4).

¹⁸⁸ ROSCHER, ML I, 558–608 und hierzu 574 s. v. Artemis (TH. SCHREIBER) mit Hinweis auf Hsch. s. v. Ἡγεμόνῃ: Ἄρτεμις. καὶ Ἀφροδίτη. καὶ ναῦς τις οὕτω καλεῖται.

¹⁸⁹ L. BRUIT ZAIDMAN – P. SCHMITT PANTEL, Die Religion der Griechen. Kult und Mythos. Aus dem Französischen übertragen von A. Wittenburg (München 1994) 72 (mit dem Zitat).

¹⁹⁰ RE VII 2 (1912) 2597 s. v. Hegemone 2. Aphrodite (O. JESSEN).

¹⁹¹ V. PIRENNE-DELFORGE, L'Aphrodite grecque. Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique, Kernos Suppl. 4 (Liège 1994) 38–40. 403 (mit Anm. 166 f.)–405.

¹⁹² Paus. 8.37.1: ἀπὸ δὲ Ἀκακησίου τέσσαρας σταδίου ἀπέχει τὸ ἱερόν τῆς Δεσποίνης. πρῶτα μὲν δὴ αὐτόθι

Perieget wichtige Auskunft über die topographische Lage des Artemistempels, der außerhalb des heiligen Bezirkes am Eingang zum Despoinaheiligtum stand. So sagt die Lage des Tempels über »die führende, den Wegweisende« Rolle der Artemis Hegemone aus, die, wie M. Jost¹⁹³ annahm, mit den im Heiligtum von Despoina gefeierten Mysterien zu assoziieren ist. Neben der topographischen Lage erteilt Pausanias eine weitere Auskunft, diesmal über das Bronzefiguren der Artemis Hegemone, die Fackeln trägt (χαλκοῦν ἄγαλμα ἔχον δᾶδας). Die Fackeln bringen Artemis in der Nähe der Hekate und zeugen von ihrer Eigenschaft in transitorischen Momenten, in denen Artemis mit Fackel(n) – die sie mit Hekate teilt – als Lichtbringerin eingreift und aus einer Krise rettet. Diese Hilfe zeigt sich, wie F. Graf darlegt, in Lichtritualen und verweist dabei auf die Assoziation von Licht mit Rettung, Heil von der Ilias bis in die Spätantike¹⁹⁴. Dabei stellt F. Graf die Hilfe der Göttin in wichtigen Momenten für die staatliche Existenz in den Vordergrund. Dies spiegelt sich in den Kultlegenden über Artemis Hegemone im Falle der Ambrakioten (Ant. Lib. 4) als Rettung aus der Sklaverei, im Falle der Orchomenier (Paus. 8.47.6) als Rettung aus der Tyrannis wider. Hierunter läßt sich auch die Hilfe, die Artemis Nileus bei der Wahl des geeigneten Platzes für die Gründung von Milet leistet, einreihen. Neben dem politischen Aspekt der Artemis Phosphoros erkennt F. Graf auch den weiblichen Aspekt und weist er dabei auf »eine nur unsicher bezeugte Hochzeitsgöttin Artemis mit Fackeln« hin¹⁹⁵.

Mit Bezug auf den weiblichen Aspekt der fackeltragenden Artemis ist von Bedeutung an dieser Stelle der Hinweis von A. Plassart bei der Publikation der Votivstele an Artemis Hagemone auf den Fundort, die byzantinische Festung (Kastro), wo sie sekundär verwendet wurde. Aufgefunden wurden ebenfalls in Zweitverwendung, eingemauert in der Umfassungsmauer der Festung (Kastro) und »presque tous dans la même partie de la muraille«¹⁹⁶ insgesamt 17 Inschriftenfunde, die Zeugnis von dem Kult der Artemis als Eileithyia (s. Kap. I. 1.3.2.2.5) und Lochia (s. Kap. I. 9.2.3.1) ablegen. Es handelt sich dabei um beschriftete Basen von Kinderstatuen, die Eltern für die sorgsam behütete Kindheit des Nachwuchses an Artemis weihten. Daneben finden sich Weihungen von Priesterinnen. A. Plassart weist auf die Parallelität der Votivstele, die Theodota der Artemis Hagemone als Priesterin weihte, zu den Weihungen an Artemis Eileithyia und Lochia hin und nimmt dabei an, daß Artemis Hagemone im Heiligtum der Artemis Eileithyia-Lochia zusammenverehrt wurde¹⁹⁷.

Hierzu zieht er zum Vergleich die Berichterstattung des Pausanias über das Heiligtum von

Ἡγεμόνης ναός ἐστὶν Ἀρτέμιδος καὶ χαλκοῦν ἄγαλμα ἔχον δᾶδας —ποδῶν ἐξ εἶναι μάλιστα αὐτὸ εἰκάζομεν—, ἐντεῦθεν δὲ ἐς τὸν ἱερὸν περίβολον τῆς Δεσποίνης ἐστὶν ἔσοδος.

¹⁹³ M. JOST, Sanctuaires et cultes d'Arcadie, Etudes péloponnésienes 9 (Paris 1985) 417 f.

¹⁹⁴ Ausführlich GRAF 1985, 228–236 und zur Assoziation von Licht mit Heil und Rettung 232 Anm. 121 mit Belegen.

¹⁹⁵ GRAF 1985, 240 f. und 241 (mit dem Zitat) Anm. 181: zeigt überzeugend auf, daß die Deutung der Artemis Eupraxia als Hochzeitsgöttin auf dem Relief von Tyndaris – auf die ROSCHER, ML I, 558–608 und hierzu 574 s. v. Artemis (TH. SCHREIBER) in der Diskussion über die Artemis Hegemone als Hochzeitsgöttin hinweist – hypothetisch ist.

¹⁹⁶ PLASSART a. O. (s. o. **EpigrB**) 410.

¹⁹⁷ PLASSART a. O. (s. o. **EpigrB**) 409 f. Ihm stimmt hierin PINGIATOGLOU 1981, 104 f. – wenn auch zurückhaltend – zu.

Sparta heran, in dem Artemis als Hegemone gemeinsame Verehrung mit der Eileithyia und dem Apollon Karneios (L4) erfuhr. Zugleich macht er auf ein fragmentarisch erhaltenes Naiskosrelief hellenistischer Zeit aus Thespiai (L4) aufmerksam, daß Artemis im hochgegürtetem Chiton, mit Köcher am Rücken und in jeder Hand eine lange Fackel tragende zeigt. Dabei erinnert A. Plassart an die bei Pausanias überlieferte Bronzestatue der Artemis Hegemone von Lykosoura, die ebenfalls Fackeln trägt (*χαλκοῦν ἄγαλμα ἔχον δᾶδας*), aber auch an Darstellungen sowohl der Artemis in ihrer Hypostase als Eileithyia wie auch der Eileithyia mit Fackel(n). So kommt er zu dem Schluß, daß das Naiskosrelief von Thespiai ein Kultbild der Artemis in ihrer Funktion als Eileithyia-Lochia oder Hagemone wiedergibt, und läßt er somit die zwei Artemiskulte miteinander assoziieren. Darin stimmt auch S. Pingiatoglou¹⁹⁸ zu.

Somit kommen wir auf die eingangs aufgeworfene Frage zu dem Wesen und der Bedeutung der Artemis Hagemone von Thespiai zurück. Die Epiklese Hagemone weist auf ihre Rolle in kritischen Momenten hin. Die Weihung der Priesterin Theodote, die auf die Zusammenverehrung der Artemis Hagemone mit der Artemis Eileithyia-Lochia hinweist, erlaubt uns, diese kritischen Momente mit der Entbindung von Frauen und der Kindesgeburt, aber auch dem darauffolgenden Wochenbett zu assoziieren. Denn bekanntlich stellte das Wochenbett in der Antike sowohl für Entbundene als auch für Neugeborene neben der Geburt eine weitere kritische Lebenslage, der Artemis vorsteht. In Einklang mit dieser Rolle der Artemis Hagemone steht ferner das Kultbild, das höchstwahrscheinlich Artemis mit Fackeln darstellte, in denen der transitorische Charakter der Göttin zum Ausdruck kommt.

Die bereits dargestellte Annäherung der Artemis mit Hekate, mit der Artemis das Attribut der Fackel teilt, zeugt von der Rolle der Artemis in transitorischen Momenten des Frauenlebens, in denen Artemis mit Fackel(n) erscheint und Beistand leistet. Im Mittelpunkt steht dabei die geschlechtsspezifische Rolle der Mutterschaft. Darauf weist unmißverständlich die Assimilation der Artemis mit Hekate hin. Der Name der Hekate wird zu Epiklese der Artemis. Bezeugt ist die Gleichsetzung der Artemis mit Hekate bereits in der Zeit zwischen 465–460 v. Chr. bei den Schutzflehenden des Aischylos¹⁹⁹. Hierin erscheint Artemis als Hekate und wacht über die Frauen und die Geburten²⁰⁰. Dies ist, wie Th. Kraus zu Recht hervorhebt, »der älteste literarische Beleg dafür.«²⁰¹ Ähnlich ruft Euripides²⁰² Artemis als Hekate an. Die As-

¹⁹⁸ PINGIATOGLOU 1981, 104 f. Vgl. aber A. SCHACHTER, *Cults of Boiotia I. Acheloos to Hera*, BICS Suppl. 38, 1 (London 1981) 105 Anm. 1: äußert sich nur partiell hierin zustimmend; hierzu s. die Diskussion über die Bedeutung der auf dem Naiskosrelief von Thespiai dargestellten Artemis in (L4).

¹⁹⁹ A. Supp. 676 f.:

Ἄρτεμιν δ' ἐκάταν γυναι-
κῶν λόχους ἐφορεύειν.

Zur Dat. »der Schutzflehenden« zwischen 465–460 v. Chr., wohl im 463 v. Chr., s. DNP I (1996) 350–358 s. v. Aischylos und hierzu 352 (B. Zimmermann).

²⁰⁰ U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Der Glaube der Hellenen I*² (Darmstadt 1955) 167.

²⁰¹ Zu der Rolle von Hekate als Geburtsgöttin und Kourotrophos s. TH. KRAUS, *Hekate. Studien zu Wesen und Bild der Göttin in Kleinasien und Griechenland*, Heidelberger Kunstgeschichtliche Abhandlungen, NF 5 (Heidelberg 1960) 25 f. (mit Quellen) und 86 mit dem Zitat.

²⁰² E. Ph. 109–111:

Ἄν. ἰὼ πότνια παῖ
Λατοῦς Ἐκάτα, κατάχαλκον ἄπαν

simulation der Artemis mit Hekate kennen auch die antiken Lexikographen²⁰³, die aber, wie F. Graf²⁰⁴ betont, im Rahmen theologischer Spekulation Erklärungen für die Beziehungen der zwei Göttinnen angeben.

1.7. KALLISTE, ARISTE

LITERARISCHE BELEGE: Paus. 1.29.2.

EPIGRAPHISCHE BELEGE: FORSÉN 1996, 57 Nr. 5.1–3.

Über das Heiligtum der Artemis Ariste und Kalliste bei der Akademie berichtet Pausanias²⁰⁵. Es handelt sich dabei um ein suburbanes Heiligtum der Artemis Ariste und Kalliste²⁰⁶, das entlang der Straße lag, die von der Akademie zum Dipylon führt, 250 m vor dem Dipylontor. Aus dem Heiligtum stammen weibliche Brüste und Genitalia²⁰⁷, die Frauen der Kalliste weihten²⁰⁸. Der Name der Artemis ist in den Weihinschriften nicht enthalten. Aus der Stelle des Pausanias geht deutlich hervor, daß Kalliste mit Artemis zu identifizieren ist. Die geweihten Körperteile spielen auf gynäkologische Erkrankungen an, von denen Frauen betroffen waren. Diese Erkrankungen kreisen um die reproduktive Gesundheit von Frauen und – wie im Falle der Artemis Dynatera (s. Kap. I. 1.2) – stellen den gynäkologischen Aspekt der Artemis Kalliste in den Vordergrund.

1.8. KOLAINIS²⁰⁹ ΕΠΕΚΟΟΣ

LITERARISCHE BELEGE: –

EPIGRAPHISCHE BELEGE: FORSÉN 1996, 58 Nr. 6.1..

Aufgezeichnet ist auf dem Demendekret IG II² 1182 (Z. 19–21) aus dem antiken Demos Myrrhinus (bei heutigem Merenda) ein *ιερόν* für Kolainis Artemis. In der Weihinschrift der

πεδίων ἀστράπτει.

²⁰³ Suid. s. v. Ἐκάτην: οἱ μὲν τὴν Ἄρτεμιν, οἱ δὲ τὴν σελήνην, ἐν φάσμασιν ἐκτόποις φαινομένην τοῖς καταρωμένοις. τὰ δὲ φάσματα αὐτῆς δρακοντοκέφαλοι ἄνθρωποι καὶ ὑπερμεγέθεις, ὡς τὴν θέαν ἐκπλήττειν τοὺς ὀρώντας. Vgl. EM 319.39–42 s. v. Ἐκάτη: Ἡ θεός, οἰονεῖ ἐκάστη τις οὖσα, ἢ ... Ἐκάτην τὴν Ἄρτεμιν ...

²⁰⁴ DNP I (1997) 53–58, bes. 57 s. v. Artemis (F. GRAF)

²⁰⁵ Paus. 1.29.2: ἐγγυτάτω δὲ Ἀκαδημία, χωρίον ποτὲ ἀνδρὸς ιδιώτου, γυμνάσιον δὲ ἐπ' ἐμοῦ. κατιοῦσι δ' ἐς αὐτὴν περιβόλος ἐστὶν Ἀρτέμιδος καὶ ξόανα Ἀρίστης καὶ Καλλίστης· ὡς μὲν ἐγὼ δοκῶ καὶ ὁμολογεῖ τὰ ἔπη τὰ Πάμφω, τῆς Ἀρτέμιδος εἰσὶν ἐπικλήσεις αὐταί, λεγόμενον δὲ καὶ ἄλλον ἐς αὐτὰς λόγον εἰδῶς ὑπερβήσομαι.

²⁰⁶ Für weitere Heiligtümer von Heilgottheiten in diesem Bereich: RIETHMÜLLER 2005 II, 21 f.

²⁰⁷ E. VIKELA, Healer Gods and Healing Sanctuaries in Attica: Similarities and Differences, ArchRel 8, 2006, 41–62 Taf. 1–9 und hierzu 46 Anm. 40; 50 Anm. 82. WISE 2007, 66. ThesCRA I (2004) 311–313 s. v. 2.d. Dedications, Gr. Models of body parts (B. FORSÉN).

²⁰⁸ COLE 2004, 173; WISE 2007, 36 f. (Heiligtum); 263 f. Nr. 1.5 (Vulvae); 270 Nr. 1.53 (Brüste).

²⁰⁹ Weihinschrift der Kallistrate an Artemis Kolainis Epokoos auf einem Weihrelief mit Darstellung weiblicher Brüste in hohem Relief, römische Zeit, jüngst bei E. P. VIVLIODETIS, Ο δῆμος του Μυρρινούντος. Η οργάνωση και η ιστορία του, AEphem 144, 2005 (Athen 2007) 56 E12; 141 f. BAUR 1901, 492 f. Anm. 85.

Vgl. die Weihinschrift der Dionysia an Artemis Epokoos auf einer Marmorstele mit Darstellung weiblicher Brüste in hohem Relief ohne Fundortangaben, 1.–3. Jh. n. Chr.: Sotheby's. Antiquities. Auktionskatalog New York 8. Dezember 2000 (New York 2000) 145 Nr. 232 mit Abbildung der Reliefstele (=SEG 50, 1655: 2. – 3. Jh. n. Chr.).

Καλλιστράτη wird Artemis als Kolenis Epekoos²¹⁰ (IG II² 4860 Z.2–3: Ἀρτέμιδι Κολενίδι ἐπηκόῳ) aufgezeichnet; ihr wird die Platte mit den reliefierten Brüsten als εὐχήν geweiht (s. o. Kap. I. 1.2). Das Brüstrelief (s. Kap. I. 1.2; 1.7) zeugt von dem heilenden²¹¹ Aspekt der Artemis, die hier ἐπήκοος genannt wird und die Nöte²¹² der Frauen erhört.

1.9. LOCH(E)IA, EULOCHIA, EULOCHOS

LITERARISCHE BELEGE: E. Supp. 955–959; E. IT. 1097–1099; E. Hipp. 166; Arist. 717; Plu. Quaest. 659; Plut. Amat. 758; Orph. H. 36.3; Ael. NA. 7.15; Hsch. s. v. Εὐλοχία.

EPIGRAPHISCHE BELEGE: s. u. Kap. I. 1.9.2.1–7 (Belege nach Landschaften eingeordnet).

1.9.1. LITERARISCHE BELEGE

Erhalten ist in den literarischen Quellen sowohl die Schreibung mit -ει als auch mit -ι: Λοχεία und Λοχία. Dies gilt auch für die einschlägigen epigraphischen Belegen (s. Kap. I. 1.9.2). Die ältesten literarische Belege finden sich bei Euripides²¹³, der Artemis als Lochia²¹⁴ (Ἄρτεμις λοχία) anruft. Mit seiner Stelle, die über die Artemis Lochia auf Kynthosberg von Delos berichtet, läßt sich das aufgedeckte Heiligtum am Osthang des Berges assoziieren²¹⁵. Zu den Quellenstellen des Euripides gesellen sich noch einige, die Artemis als Loch(e)ia überliefern, vornehmlich aber aus der römischen Zeit und der Spätantike stammen.

Daneben kommen auch die leicht variierenden Formen Eulochos und Eulochia (Εὐλοχος, Εὐλοχία) vor. In seinem Werk Hippolytos²¹⁶ ruft Euripides Artemis als Eulochos an und die

²¹⁰ Über die ›erhörenden Gottheiten‹ s. die Studie von O. WEINREICH, ΘΕΟΙ ΕΠΗΚΟΟΙ, AM 37, 1912, 1–68. Zur Bedeutung des Gebets s. H. S. VERSNEL, Religious Mentality in Ancient Prayer, in: H. S. Versnel (Hrsg.), Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World, Studies in Greek and Roman Religions 2 (Leiden 1981) 1–64, bes. 26–37 zu den ›Hearing Gods‹.

²¹¹ E. VIKELA, Healer Gods and Healing Sanctuaries in Attica: Similarities and Differences, ArchRel 8, 2006, 41–62 Abb. 1–9 und hierzu 46 Anm. 41.

²¹² BAUR 1901, 492 f. (mit dem Zitat).

²¹³ E. Supp. 955–959:

Χο. οὐκέτ' εὐτεκνος, οὐκέτ' εὐ-
παις, οὐδ' εὐτυχίας μέτε-
στίν μοι κουροτόκοις ἐν Ἀργείαις·
οὐδ' Ἄρτεμις λοχία
προσφθέγγεται' ἄν τὰς ἀτέκνους.

Dazu E. IT 1097–1099:

ποθοῦσ' Ἄρτεμιν λοχίαν,
ἃ παρὰ Κύνθιον ὄχθον οἰ-
κεῖ φοίνικα θ' ἀβροκόμαν ...

²¹⁴ WERNICKE 1895, 1393.

²¹⁵ F. T. VAN STRATEN, Hierà Kalá. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece, Religions in the Graeco-Roman World 127 (Leiden 1995) 86. Zum Heiligtum s. WISE 2007, 54–56.

²¹⁶ E. Hipp. 166–169:

...τὰν δ' εὐλοχον οὐρανίαν
τόξων μεδέουσας ἀύτευν
Ἄρτεμιν, καί μοι πολυζήλωτος αἰεὶ
σὺν θεοῖσι φοιτᾷ.

Hesychglosse²¹⁷ kennt die Artemis Eulochia. Nennenswert ist dabei, daß Artemis Eulochia singular in Gonnoi (s. Kap. **I. 1.9.2.7.1**) inschriftlich bezeugt ist.

Für die Bedeutung der Epiklese Lochia bzw. Locheia und die Funktion der Artemis als geburtshelfende Göttin liefern die gynäkologischen Schriften des CH wichtige Informationen. Belegt ist mehrmals in den Schriften der Wochenbettfluß, τὰ λοχεῖα, der mit der gleichstämmigen Epiklese der Artemis zu assoziieren ist. Mit Bezug auf τὰ ὠραῖα, die Menstruation, ist Artemis Ὠραία als Heilgottheit aufzufassen, die wichtigen Beistand Frauen und jungen Mädchen bei der Retention des Monatsflusses gewährt. Analog hierzu leistet Artemis Lochia Wöchnerinnen bei der Retention des Wochenflusses, τὰ λοχεῖα, Beistand. In den hippokratischen Schriften wird ausführlich auf die günstige Wirkung der Ausstoßung des Wochenflusses für den weiblichen Körper eingegangen. Sowohl der Wochenfluß als auch der Monatsfluß galten als innere Reinigung (*Katharsis*)²¹⁸ des weiblichen Körpers. Davon wird im ersten Buch über die Frauenkrankheiten (*De mulierum affectibus I*), deren Schwerpunkt die Gynäkologie bildet, ausführlich berichtet²¹⁹. Auch in der heutigen medizinischen Nomenklatur wird der Begriff Lochien für den Wochenfluß verwendet²²⁰. So leistet Artemis bei der Ausstoßung der Lochien (τὰ λοχεῖα)²²¹ Beistand und assistiert Entbundenen bei der Retention des Wochenflusses.

Aus den Quellenzeugnissen geht deutlich hervor, daß neben der Menarche, dem ersten Geschlechtsakt und der Entbindung auch die Postpartalzeit und das Wochenbett einen kritischen Moment in der weiblichen Biographie darstellten, dem Artemis vorsteht. Es ist dabei davon auszugehen, daß an Geburtsgottheiten dargebrachte Weihungen sowohl auf die glückliche überstandene Entbindung als auch auf das darauffolgende Wochenbett Bezug nehmen²²². Außerdem erfolgten Weihungen an Geburtsgottheiten, erst nachdem die Wöchnerin die kritische Zeit des Wochenbettflusses, der *Lochien*, glücklich überstanden hatte. Belegt sind in AP²²³ Weihungen von Haaren sowie Gewändern samt Zubehör wie etwa Chitonen, Unterhemden, Brust- und Haarbinden, Gürtel und Sandalen, die Wöchnerinnen nach einer glücklich abgelaufenen Geburt vornehmen. Zeugnis von dieser Praxis legt jetzt das Echinorelief (s. o. Kap. **I. 1.1.2**) ab. Das Zentrum der Darstellung bildet das neugeborene Mädchen, das der Artemis vorgestellt wird. Das neugeborene sowie die aufgehängten Kleidungsstücke im Hintergrund legen nahe, daß es sich dabei um eine Wöchnerin handelt, die sich hiermit dankend an Arte-

²¹⁷ Hsch. s. v. Εὐλοχία· Ἄρτεμις.

²¹⁸ Zu den Wendungen im CH für den Monats- und Wochenfluß als Reinigung s. F. HOESSLY, *Katharsis: Reinigung als Heilverfahren. Studien zum Ritual der archaischen und klassischen Zeit sowie zum Corpus Hippocraticum, Hypomnemata 135* (Göttingen 2001) 251 f. und 258–261.

²¹⁹ Hp. Mul. I 1 (8.10–14 L).

²²⁰ s. etwa B. UHL, *Gynäkologie und Geburtshilfe Compact. Alles für Station, Praxis und Facharztprüfung*⁴ (Stuttgart 2010) 386 f.; J. W. DUDENHAUSEN – W. PSCHYREMBEL (Hrsg.), *Praktische Geburtshilfe. Mit geburtshilflichen Operationen*²¹ (Berlin 2011) 366 f.; G. WUNDERER – R. KÄSTNER, *Wochenbett*, in: Th. Weyerstahl – M. Stauber (Hrsg.), *Gynäkologie und Geburtshilfe*³ (Stuttgart 2007) 686–700 und zu Lochien 690.

²²¹ Hp. Epid. II 4.5 (5.126 L): Schmerzen stellen sich bei Retention des Wochenflusses ein.

²²² Vgl. hierzu WITTKÉ 1973, 22.

²²³ s. etwa AP 6. 201, die zu Recht WITTKÉ 1973, 97 als »die umfangreichste Weihung von Wöchnerinnen in der AP« bezeichnet. Dazu AP 6. 272.

mis Eileithyia für die glückliche Kindesgeburt aber auch an Artemis Lochia für die ebenfalls glücklich abgelaufene Postpartalzeit bei dem Wochenbett wendet.

1.9.2. EPIGRAPHISCHE BELEGE

Im Gegensatz zu der Funktionsepiklese Eileithyia (s. Kap. I. 1.3.2.3) ist die Epiklese Loch(e)ia für Artemis auf Euböa bisher nicht belegt. Ähnliches gilt auch für die Insel Thasos (s. Kap. I. 1.3.2.1), wobei in Böotien ist Artemis Lochia nur einmal bezeugt, und zwar in Thespiai (s. Kap. I. 1.9.2.3.1). Epigraphisch bezeugt ist ferner die Epiklese Lochia für Artemis in Phokis (s. Kap. I. 1.9.2.6), aber nicht in Lokris. Dagegen ist nun mehr Artemis Eileithyia anhand der Neufunde sowohl in Phokis (s. Kap. I. 1.3.2.6) als auch in Lokris (s. Kap. I. 1.3.2.5) bezeugt ist.

1.9.2.1. ÄGÄIS

ASTYPALAI A: W. PEEK, *Inschriften von den dorischen Inseln, AbhLeipzig 62, 1 (Berlin 1969) 44 Nr. 92 (Z. 6: Λοχία[ι])*.

Kos: LSCG 154 (Z. 17: Λοχίας).

1.9.2.1.1. ASTYPALAI A

Die Inschrift aus Astypalaia, die in das 4. Jh. v. Chr.²²⁴ zu datieren ist, kündigt von der Weihung, die Aristomachos vornahm. Aristomachos weihte der Artemis Lochia einen Tempel²²⁵. Aus der Insel stammt eine weitere Weihinschrift diesmal für Eileithyia. Artemis Lochia und Eileithyia fanden auf der Insel parallele Verehrung²²⁶. Die neuen von M. Michalaki-Kollia unternommen Grabungen auf der Insel brachten 2008 eine weitere Weihung für Eileithyia²²⁷ ans Licht, die die Priesterin Niko vornahm.

²²⁴ Dat. laut W. PEEK, *Inschriften von den dorischen Inseln, AbhLeipzig 62, 1 (Berlin 1969) 44 Nr. 92* anhand der Buchstabenformen.

²²⁵ Zu der Insel der dorischen Sporades s. G. REGER, *Astypalaia*, in: HANSEN – HEINE NIELSEN 2004, 737 f. und 737 zu dem Tempel der Artemis Lochia.

²²⁶ Zu den Kulturen der Geburtsgottheiten auf Astypalaia s. M. MICHALAKI-KOLLIA, *Μουσείο Αστυπάλαιας, Archaologia kai Technes 87, 2003, 101–104* mit den Inschriften 102 f. Abb. 3; M. MICHALAKI-KOLLIA, *Συμβολή στη μελέτη των αρχαίων λατρειών της Αστυπάλαιας από τις επιγραφικές μαρτυρίες. Πρακτικά του ΙΑ΄ Πολιτιστικού Συμποσίου. Αστυπάλεια, 27–30 Αυγούστου 1999, Δωδεκανησιακά Χρονικά 19 (Rhodos 2005) 295–317* und hierzu 303 f.; und jüngst M. MICHALAKI-KOLLIA, *Dédicaces à Artemis Lochia et à Eileithyia à Astypalée. Rapport avec les 2750 enchytrismes des nouveau-nés?*, in: A. Inglese (Hrsg.), *EPIGRAMMATA. Iscrizioni greche e comunicazione letteraria in ricordo di Giancarlo Susini. Atti del convegno di Roma. Roma, 1–2 ottobre 2009, Themata 7 (Tivoli 2010) 279–298* Abb. 38–46.

²²⁷ M. MICHALAKI-KOLLIA, *Un ensemble exceptionnel d’enchytrismes de nouveau-nés, de foetus et de nourrissons découvert dans l’île d’Astypalée, en Grèce : cimetière de bébés ou sanctuaire?*, in: A.-M. Guimier-Sorbets – Y. Morizot (Hrsg.), *L’enfant et la mort dans l’Antiquité I. Nouvelles recherches dans les nécropoles grecques. Le signalement des tombes d’enfants. Actes de la table ronde internationale organisée à Athènes, École Française d’Athènes, 29–30 mai 2008, Travaux de la Maison René-Ginouvès 12 (Paris 2010) 161–205* Abb. 1–35 und zur Weihinschrift an Artemis Lochia 174 f. Abb. 29; zu der neuen Weihinschrift für Eileithyia 177.

1.9.2.1.2. KOS

Ein Kultgesetz²²⁸, das aus der 1. Hälfte des 3. Jhs. v. Chr. stammt und Reinheitsvorschriften enthält, nennt das Heiligtum der Artemis Lochia auf der Insel Kos²²⁹.

1.9.2.2. ATTIKA

NEU-PHALERON (ECHELIDAI): IG II² 4547 (Z. 4–5: Λοχίαι):

1.9.2.2.1. NEU-PHALERON

Bezeugt ist für die Landschaft von Attika das epigraphische Zeugnis aus dem antiken Demos Echelidai (dem heutigen Neu-Phaleron), unweit der Mündungsebene des Kephisos. Aufgezeichnet ist auf dem beschrifteten Porosblock²³⁰ neben anderen Gottheiten auch Artemis Lochia. Die Namen der Gottheiten stehen im Dativ. Daß der Name der Hestia vorangestellt wird, führte O. Walter – der 1937 eine aufschlußreiche Studie über die ans Licht gekommenen Funde aus dem Kephisosgebiet vorlegte – zu dem Schluß, daß es sich dabei um eine Opferordnung handelt, denn bekanntlich gebührt Hestia die Ehre, daß sie in jedem Opfer zuerst bedacht wird²³¹. Unmittelbar auf die Nennung der Hestia folgt der Name des Kephisos, der Hauptgottheit des Heiligtums. Letzteres geht aus dem Weihrelief der Xenokrateia hervor, das zunächst mit dem der Götterinschrift versehenen Block zutage trat. Der mitgefundenen und zugehörige beschriftete Weihreliefpfeiler verlautbart, daß Xenokrateia ein Heiligtum für Kephisos gründete und das Relief dem Kephisos und den *ξυμβώμοις θεοῖς* weihte²³². Ein zweites

²²⁸ PINGIATOGLOU 1981, 164 E69.

²²⁹ Zu der Insel s. G. REGER, Kos, in: HANSEN – HEINE NIELSEN 2004, 752–754.

²³⁰ IG II² 4547, um 410 v. Chr. Athen, Epigraphisches Mus., Inv. Nr. 8102 (=LSS 17B): grundlegend O. WALTER, Die Reliefs aus dem Heiligtum der Echeliden in Neu-Phaleron, *AEphem* 1937, 97–119 Abb. 1–4. Dazu: TH. HOMOLLE, Sur trois Bas-Reliefs de Phalere, *RA* 11, 1920, 1–81 Taf. 1–3, bes. 5 f. 40–77; M. GUARDUCCI, Le iscrizioni del santuario di Cefiso presso di Falero, *ASAtene* 27–29, 1949–1951, 117–133 Abb. 1–6 und zur Inschrift 119 f. Abb. 1; M. ERWIN, Geraistai Nymphai Genethliai and the Hill of the Nymphs. A Problem of Athenian Mythology and Topography, *Platon* 11, 1959, 146–159 und hierzu 147–149; M. GUARDUCCI, L’offerta di Xenokrateia del santuario di Cefiso al Falero, in: D. W. Bradeen – M. F. McGregor (Hrsg.), *ΦΟΡΟΣ. Tribute to Benjamin Dean Merritt* (New York 1974) 57–66 Taf. 8–12 und hierzu 59–62 Taf. 9, 2; A. LINFERT, Die Deutung des Xenokrateiareliefs, *AM* 82, 1967, 149–157 Abb. 1 Beil. 84 und 150 Beil. 84, 2 zur Inschrift; HADZISTELIOU PRICE 1978, 125–127; PINGIATOGLOU 1981, 158 E37; KRON 1996, 167 f. Anm. 126; J. LARSON, *Greek Nymphs. Myth, Cult, Lore* (Oxford 2001) 131–134; L. BESCHI, Culti stranieri e fondazioni private nell’Atti classica: alcuni casi, *ASAtene* 80, 2002, 13–42 Abb. 1–14 und hierzu 31–35 Abb. 13; DILLON 2002, 25 Anm. 76; A. PURVIS, *Singular Dedications. Founders and Innovators of Private Cults in Classical Greece*, *Studies in Classics: Outstanding Dissertations 1* (New York 2003) 17–20; PARKER 2005, 430–432; E. VOUTIRAS, *Φροντίσματα: Το ανάγλυφο της Ξενοκράτειας και το ιερό του Κηφισού στο Νέο Φάληρο*, in: A. Delivorrias (Hrsg.), *ΕΠΑΙΝΟΣ Luigi Beschi*, *MusBenaki Παράρτημα 7* (Athen 2011) 49–58 Abb. 1–3 (mit Lit.).

²³¹ WALTER a. O. (Anm. 230) 98 Anm. 3. Ihm folgen hierin etwa: LSS 17B; GUARDUCCI a. O. (Anm. 230) 62 Anm. 26; LARSON a. O. (Anm. 230) 131. 133; VOUTIRAS a. O. (Anm. 230) 49 Anm. 10 f. Dagegen: PURVIS a. O. (Anm. 230) 17 f. mit Anm. 35–38.

²³² VOUTIRAS a. O. (Anm. 230) 49 Anm. 8. Dagegen hält PARKER 2005, 430 Anm. 49 Xenokrateia für die Stifterin des Heiligtums nicht. Vgl. hierbei J. MYLONOPOULOS, *EBGR* 2004, 21 (=Kernos 20, 2007, 247; SEG 54, 78), der sich gegen die Meinung von R. Parker äußert und auf den Inschriftentext hinweist, den er als »une-

Relief ferner aus derselben Fundstelle, das Doppelrelief des Kephisodotos, das ebenfalls auf beschriftetem Pfeiler stand²³³, spielt auf den besonderen Bezug des Dedikanten zu dem Kephisos an, wie aus dessen theophorem Namen Kephisodotos (Κηφισός + das Suffix -δοτός [δίδωμι], d. h. von dem Gott Kephisos gegeben) zu entnehmen ist²³⁴.

Die Pfeilerinschrift des Xenokrateia-Reliefs verkündet, daß außer Kephisos auch weitere Gottheiten am Altar zugleich Verehrung erfuhren, die zwar auf dem Relief dargestellt sind, allerdings ohne ikonographische Hinweise in Form von Attributen erscheinen, wenn man von der Darstellung des Apollon (mit delphischem Dreifuß und Omphalos) und Acheloos (mit Stierkörper und gehörntem Menschenkopf) absieht. Assoziiert werden die ζύμβωμοι θεοὶ mit den in der Opferordnung genannten Gottheiten, wobei eine exakte Übereinstimmung hierin nicht möglich ist²³⁵, wie schon O. Walter ausdrücklich darauf hinwies, denn die zwei Denkmäler hatten die gleiche Funktion nicht. Die Opferordnung nennt die Gottheiten, denen auf dem Altar geopfert wird. Das Relief der Xenokrateia hingegen stellt die Beziehung der Stifterin mit den im Heiligtum verehrten Gottheiten vor Augen. So ist dabei davon auszugehen, daß Xenokrateia nicht mit allen in der Opferordnung aufgezählten Gottheiten eine Beziehung hatte, sondern ihren Bedürfnissen zufolge sich gezielt mit dieser Weihung an bestimmte Gottheiten wandte. Erkannt wird Artemis generell in der zweiten Figur links wegen der Nachbarschaft mit Apollon und der jugendlichen Erscheinung der Figur²³⁶.

Aufgelistet sind in der Opferordnung drei männlichen Gottheiten: Kephisos, Apollon Pythios und Acheloos; die Anzahl der weiblichen Gottheiten hingegen läßt sich nicht sicher feststellen. Denn abgesehen von Hestia, Leto, Kallirhoe und Rhapsos ist es durchaus möglich, in dem Namen Eileithyia nicht die eigenständige Geburtsgöttin Eileithyia, sondern ein weiteres Epitheton der Artemis zu erkennen, die in der Opferordnung als Lochia bezeichnet wird. Signifikant ist allerdings dabei, daß erst um das Ende des 4. Jhs. v. Chr. (s. o. Kap. I. 1.3.2.2.5) die Verschmelzung der Artemis mit Eileithyia anzusetzen ist und deren Name zum Epitheton der Artemis wird – zumindest der epigraphischen Evidenz nach zu urteilen²³⁷. Auf die Möglichkeit, daß Artemis in der Inschrift als Lochia und Eileithyia bezeugt ist, machte 1937 O.

quivocal« betrachtet.

²³³ Zu den Weihreliefs des Kephisodotos (Athen, Nationalmus., Inv. Nr. 1783 mit IG II² 4546, IG I³ 986) und der Xenokrateia (Athen, Nationalmus., Inv. Nr. 2756 mit IG II² 4548, IG I³ 987) s. etwa E. VIKELA, Attische Weihreliefs und die Kulttopographie Attikas, AM 112, 1997, 167–246 Taf. 20–31 und hierzu 222–224 mit Lit.; N. KALTSAS, Sculpture in the National Archaeological Museum, Athens. Catalogue (Los Angeles 2002) 134 Nr. 258 und 133 Nr. 257 mit Lit.

²³⁴ R. PARKER, Theophoric Names and the History of Greek Religion, in: S. Hornblower – E. Matthews (Hrsg.), Greek Personal Names. Their Value as Evidence, Proceedings of the British Academy 104 (Oxford 2000) 53–79 und hierzu 59–61.

²³⁵ WALTER a. O. (Anm. 230) 105 (mit dem Zitat) mit dem Hinweis, daß wir »von vornherein keine mathematische Genauigkeit erwarten« dürfen. s. auch LARSON a. O. (Anm. 230) 133.

²³⁶ Die Vermutung von WALTER a. O. (Anm. 230) 105 Anm. 2, daß die Figur »sich die Stirnbinde umlegt oder vielleicht eher löst, ...«, ist fraglich. Aus diesem Grunde erweist sich hierbei die Verbindung der Artemis mit der Epiklese Lysizonos als nicht haltbar. Für die ebenfalls fragliche Deutung der Figur Nr. 5 diesmal als Eileithyia Lysizonos von J. N. SVORONOS, Das Athener Nationalmuseum (Athen 1908) 499 Anm. 1, s. Kap. I. 1.10.

²³⁷ s. Kap. I. 1.3.

Walter²³⁸ aufmerksam, während bereits 1920 Th. Homolle von der Annahme ausging, daß die Götterinschrift Artemis als Lochia und Eileithyia belegt²³⁹. Der Ansicht von Th. Homolle folgte M. Guarducci erst 1974 – nachdem sie in einem älteren Aufsatz seine Annahme abgelehnt hatte²⁴⁰. Als Parallelbeispiel für die Verehrung der Artemis mit den Epiklesen Eileithyia und Lochia zog M. Guarducci hierbei die in der Inschrift dokumentierten Nymphen heran, die als Geraistai und Genethliai bezeichnet werden. Auf dieses Thema kam zuletzt A. Purvis zurück; sie schloß ebenfalls die Möglichkeit nicht aus, daß Artemis hierin durch zwei Epitheta, Eileithyia und Lochia, bezeugt ist, und verwies sie wie M. Guarducci auf das Beispiel der Nymphen²⁴¹. Dagegen betrachtet R. Parker Eileithyia als eigenständige Gottheit, die im Heiligtum neben der funktionsverwandten Artemis Locheia verehrt wird, verweist er freilich darauf, daß der Name der Eileithyia in vielen Teilen Griechenlands zur Epiklese der Artemis wird²⁴². Hieran schließt sich jetzt E. Voutiras an, der auch für durchaus möglich hält, den Namen Eileithyia als Epitheton der Artemis Lochia anzunehmen, obwohl er der Meinung ist, daß hierin allem Anschein nach die eigenständige Geburtsgöttin Eileithyia zu erkennen ist²⁴³. Was deren Darstellung auf dem Xenokrateiarelief anbelangt, folgt hierin E. Voutiras den Ausführungen von L. Beschi, der die Eileithyia in der archaischen Figur erkennt, die den Polos auf dem Kopf trägt. Dabei beruft sich L. Beschi auf die Nachricht von Pausanias (Paus. 1.18.5), der von Xoana der Eileithyia in Athen berichtet²⁴⁴. Wir werden wohl annehmen dürfen, daß in der Opferordnung 10 Gottheiten genannt sind: Hestia, Kephisos, Apollon Pythios, Leto, Artemis Lochia, Eileithyia, Acheloos, Kallirhoe, Geraistai Nymphen Genethliai, und Rhapso.

Betrachten wir abschließend den mit der Opferordnung beschrifteten Porosblock, so ist es nicht auszuschließen, wie E. Voutiras überzeugend darlegt, daß es sich dabei um einen Altar handelt. Diese Annahme lehnte O. Walter aufgrund der Maße des Porosblockes ab, den er als sehr kleinen für einen Altar erachtete. Der von E. Voutiras aufgestellten Hypothese zufolge ist indes davon auszugehen, daß das Vorhandensein im Heiligtum eines außergewöhnlich klei-

²³⁸ WALTER a. O. (Anm. 230) 98 f.

²³⁹ TH. HOMOLLE, Sur trois Bas-Reliefs de Phalere, RA 11, 1920, 1–81 Taf. 1–3 und hierzu 5 Anm. 1; 10 Anm. 1; 44 Anm. 1.

²⁴⁰ M. GUARDUCCI, L'offerta di Xenokrateia del santuario di Cefiso al Falero, in: D. W. Bradeen – M. F. McGregor (Hrsg.), ΦΟΡΟΣ. Tribute to Benjamin Dean Merritt (New York 1974) 57–66 Taf. 8–12 und hierzu 60 Anm. 12 sowie den älteren Aufsatz von M. GUARDUCCI, Le iscrizioni del santuario di Cefiso presso di Falero, ASAtene 27–29, 1949–1951, 117–133 Abb. 1–6 und hierzu 119 Anm. 5.

²⁴¹ PURVIS a. O. (Anm. 230) 17 Anm. 28. Zu Nymphen Geraistai Genethliai s. LARSON a. O. (Anm. 230) 132 f. 185.

²⁴² PARKER 2005, 431. – Zu der parallelen Verehrung von Artemis und Eileithyia s. o. Kap. I. 1.3 mit Belegen.

²⁴³ E. VOUTIRAS, Φροντίσματα: Το ανάγλυφο της Ξενοκράτειας και το ιερό του Κηφισού στο Νέο Φάληρο, in: A. Delivorrias (Hrsg.), ΕΠΑΙΝΟΣ Luigi Beschi, MusBenaki Παράρτημα 7 (Athen 2011) 49–58 Abb. 1–3 und hierzu 49 Anm. 12.

²⁴⁴ L. BESCHI, Culti stranieri e fondazioni private nell'Atti classica: alcuni casi, ASAtene 80, 2002, 13–42 Abb. 1–14 und hierzu 35 Anm. 102; VOUTIRAS a. O. (Anm. 243) 50 Anm. 17 mit Hinweis auf L. BESCHI, Rez. zu G. Güntner, Göttervereine und Götterversammlungen auf attischen Weihreliefs. Untersuchungen zur Typologie und Bedeutung (Würzburg 1994), ArchCl 47, 1995, 400–405 und hierzu 405.

nen Altars in dem Umstand begründet liegt, der zur Gründung des Kephisos-Heiligtums im Gebiet des antiken Demos Echelidai führte²⁴⁵. Die Gründung assoziiert E. Voutiras mit dem »Dekeleischen Krieg« und der Besetzung von Dekeleia durch die Spartaner, die zur Folge hatte, daß die Landbevölkerung Attikas hinter die Langen Mauern zurückzog. Aus diesem Gebiet, in das die Spartaner im Frühling 413 v. Chr. einfielen, stammt Kephisodotos sowie Xenokrateia, wie deren Demotika (die Angaben des Heimatdemos), Boutadai und Choleidai entsprechend, verraten, wobei beide Demen der Kephisosfluß durchströmte²⁴⁶. Um ihren Sohn Xeniades – infolge wohl eines Gelübdes – dem Kephisos, dem Fluß ihres Heimatdemos, und den ξυμβόμοις θεοῖς vorzustellen, gründete Xenokrateia das Heiligtum in den Langen Mauern, nachdem sie von dem oberen Kephisosgebiet (Demos Cholidai) nach dem Neu-Phaleron (Demos Echelidai) umsiedeln mußte. Zudem weihte sie dem Kephisos und den ξυμβόμοις θεοῖς die Reliefdarstellung der Szene der παράστασις – wie schon O. Walter annahm – d. h. der Vorstellung des Sohnes vor dem Kephisos²⁴⁷. Als *terminus ante quem* für die Gründung des Heiligtums ist das Ende des Peloponnesischen Krieges, d. h. das Jahr 404 v. Chr., anzusetzen, als Athen die Langen Mauern niederlegen mußte.

In Einklang mit diesem zeitlichen Ansatz steht die Tatsache, daß die in einem Umkreis von 3–4 m durchgeführten Grabungsuntersuchungen keine Bauwerke bzw. antiken Reste bis auf die zwei Weihreliefs (mit deren Pfeilerinschriften) und unseren Porosblock ans Licht brachten. Dies liegt, wie E. Voutiras annimmt, an dem kurzlebigen Betrieb des Heiligtums, während auf die Verbindung des spärlichen Fundmaterials mit dem kurzen Betrieb der Kultstätte infolge des Abrisses der Langen Mauern bereits L. Beschi verwies²⁴⁸. Wichtige Rolle dabei muß auch die Enge des Heiligtums gespielt haben. Der archäologische Befund zweier länglicher jedoch kleiner Mauern, wohl Flußdämme, die parallel liefen und dem Schutze vor Hochwasser im Winter dienten, aber auch die reiche Ansammlung von Sand und Kieseln zeigen auf, daß das Kephisos-Heiligtum am gleichnamigen Flußufer lag²⁴⁹. Dies grenzte an den zwei Seiten die südliche Lange Mauer und der Flußufer (mit den Dämmen) ein. Die zwei Weihreliefpfeiler lagen zu Boden gefallen vor dem Damm, der zu der südlichen Langen Mauer hin ans Licht kam, und sind in unmittelbarer Nähe aneinander aufgefunden worden, was für die Raumeenge spricht. Daß Weihgeschenke am Flußufer des Kephisos aufgestellt waren, gibt Pausanias wieder, aus dessen Quellenstelle ferner Wichtiges über das Wesen und die Bedeutung des Flußgottes zu erschließen ist. »Speziell bezüglich Kephisos kann auf den κειρόμενον οἱ τὴν κόμην τοῦ παῖδα (Paus. I 37, 2) hingewiesen werden, ...«, hob bereits O. Walter hervor, um mit Bezug auf die Praxis der Haarweihe auf den kourotrophischen Aspekt des Kephisos

²⁴⁵ VOUTIRAS a. O. (Anm. 243) 49 Anm. 9.

²⁴⁶ VOUTIRAS a. O. (Anm. 243) 53 Anm. 35–37 mit Abb. 3.

²⁴⁷ Hierzu s. VOUTIRAS a. O. (Anm. 243) 50 Anm. 21 mit Hinweis auf M. EDELMANN, Menschen auf griechischen Weihreliefs, Quellen und Forschungen zur Antiken Welt 33 (München 1999) 104–112 mit weiteren Parastasis-Szenen auf Weihreliefs.

²⁴⁸ VOUTIRAS a. O. (Anm. 243) 51–3. Vgl. BESCHI a. O. (Anm. 244) 33 Anm. 94.

²⁴⁹ Zum Befund ausführlich VOUTIRAS a. O. (Anm. 243) 51–54 mit Abb. 2 (Zeichnung der Fundstelle). Die Zeichnung auch bei BESCHI a. O. (Anm. 244) 32 Abb. 13, der (auf S. 33) wie auch J. LARSON, Greek Nymphs. Myth, Cult, Lore (Oxford 2001) 131 von einem Damm berichten.

aufmerksam zu machen²⁵⁰. In seiner Eigenschaft als Kindesernährer steht Kephisos mit den anderen am gemeinsamen Altar verehrten (ξυμβώμοις θεοῖς) Kourotrophoi- und Geburtsgottheiten in Einklang. Angesichts der Raumeige ist, wie E. Voutiras treffend hervorhebt, wohl davon auszugehen, daß das Heiligtum über einen außergewöhnlichen kleinen Altar verfügte. Wir dürfen demnach annehmen, daß der mit der Opferordnung versehene Blockstein aus Poros, auf dem unter anderen Götternamen auch dieser der Artemis Lochia eingraviert war, einen Altar darstellt.

1.9.2.3. BÖOTIEN

THESPIAI: IThesp 249 (Z. 3: Λοχίη).

1.9.2.3.1. THESPIAI

Nachgewiesen ist singular in Thespiai von Bötien durch einen Inschriftenfund Artemis als Eileithyia und Lochia (Z. 2–3: ἱερέαξασα Ἀρτάμιδι Εἰλιθίη κὴ Λοχίη εὐχάν)²⁵¹. Dabei handelt es sich um die Weihung der Priesterin Ameinokrateia, die der Artemis Eileithyia und Lochia einen Altar darbrachte. Daneben stammen aus derselben Stadt insgesamt 17 Inschriftenfunde, die Weihungen an Artemis Eileithyia (s. o. Kap. I. 1.3.2.2.5) darstellen. Die beachtliche Anzahl der Inschriftenfunde macht deutlich, daß sie aus einem Heiligtum stammen, wo Artemis als Eileithyia und Lochia kultische Verehrung erfuhr, wie der Altar sowie Votivstelen und Inschriftenbasen, auf denen sich Kinderstatuen erhoben, vor Augen führen. Hingewiesen sei abschließend auf eine weitere Votivstele, ebenfalls Weihung einer Priesterin an Artemis Hagemone (s. o. Kap. I. 1.6 und L4), die auch im Kastro in Zweitverwendung verbaut aufgefunden wurde und aller Wahrscheinlichkeit nach auf die gemeinsame Verehrung mit Artemis Eileithyia und Lochia hinweist.

1.9.2.4. IONIEN UND MYSIEN

GAMBREION: LSAM 16 (Z.33: Λοχίας).

MILET: P. HERRMANN – W. GÜNTHER – N. EHRHARDT, Inschriften von Milet 3. Inschriften n. 1020–1580, Milet 6, 3 (Berlin 2006) 153 Nr. 1240 (Z.1: Λοχίη) Taf. 24 (=W. GÜNTHER, «Vieux et inutilisable» dans un inventaire inédit de Milet, in: D. Knoepfler [Hrsg.], Comptes et inventaires dans la cité

²⁵⁰ O. WALTER, Die Reliefs aus dem Heiligtum der Echeliden in Neu-Phaleron, *AEphem* 1937, 97–119 Abb. 1–4 und hierzu 103 (mit dem Zitat). So auch VAN STRATEN 1981, 90 Anm. 123 mit dem Quellenbeleg bei Paus. (1.37.3: πρὶν δὲ ἢ διαβῆναι τὸν Κηφισὸν Θεοδώρου μνημᾶ ἐστὶ τραγωδίαν ὑποκριναμένου τῶν καθ' αὐτὸν <ἄριστα>. ἀγάλματα δὲ ἐπὶ τῷ ποταμῷ Μνησιμάχης, τὸ δὲ ἕτερον ἀνάθημα κειρομένου οἱ τὴν κόμην τοῦ παιδός ἐστὶ τῷ Κηφισῷ ...), der von den am Fluß aufgestellten Weihgeschenken der Mnesimache und des Knaben, wohl deren Sohnes, berichtet, der sich das Haar für Kephisos schert. Vgl. DILLON 2002, 25, dessen Äußerung über Kephisos nicht haltbar ist: »The kourotrophic powers of Kephisos are unknown; for some reason, Xenokrateia was attracted to the worship of this deity.«

²⁵¹ IThesp 249: trapezoider Altar, mit zwei Datierungszitaten (Ende 3. – Anfang 2. Jh. v. Chr.; 2.–1. Jh. v. Chr.), Theben Inv. 302: Weihung der Ameinokrateia, die als Priesterin diente. Zudem: PINGIATOGLOU 1981, 167 E91, 3. Jh. v. Chr.; A. SCHACHTER, Cults of Boiotia I. Acheloos to Hera, *BICS Suppl.* 38, 1 (London 1981) 105 Anm. 2; F. GRAF, Gods in Greek Inscriptions: Some methodological Questions, in: J. N. Bremmer – A. Erskine (Hrsg.), *The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations*, Edinburgh Leventis Studies 5 (Edinburgh 2010) 55–80 und hierzu 68 mit Anm. 60.

grecque. Actes du colloque international d'épigraphie tenu à Neuchâtel du 23 au 26 septembre 1986 en l'honneur de Jacques Tréheux [Neuchâtel 1988] 235 Anm. 117 [=SEG 38, 1214]).

PERGAMON: M. FRÄNKEL, Die Inschriften von Pergamon, AVP 8, 2 (Berlin 1895) 233 Nr. 311 (Z.1: Λοχία).

1.9.2.4.1. GAMBREION

Ein Gesetz aus dem 3. Jh. v. Chr., das aus Gambreion²⁵² bei Pergamon stammt, enthält Verordnungen²⁵³ für die Trauerzeit. Das Gesetz legt Zeugnis von dem Tempel²⁵⁴ der Artemis Lochia im Gambreion ab, in dem das Gesetz aufgestellt werden muß.

1.9.2.4.2. MILET

Bezeugt ist in Milet die Weihung eines Altares an Artemis Λοχίη, die Annia Preima vornahm. Die Weihung ist in das 2. Jh. n. Chr. zu datieren. Gefunden wurde der Altar 1900 in der späten Stadtmauer (Gotenmauer) des 3. Jhs. n. Chr. Der Altar legt Zeugnis von einem Kultplatz der Artemis Lochie in Milet ab. Es ist durchaus möglich, daß der Kult der Artemis Lochie mit dem Kult der Artemis Kithone (s. Kap. I. 1.1) in Milet zu verbinden ist, denn in beiden Kulturen gibt sich Artemis als Beschützerin der reproduktiven Aufgaben von Frauen deutlich zu erkennen.

1.9.2.4.3. PERGAMON

Eine weitere Weihung aus der römischen Zeit gilt der Artemis Lochia²⁵⁵.

1.9.2.5. MAKEDONIEN

KARYOCHORION: G. KARAMITROU-MENTESIDI, Παράδοσεις – Περισυλλογές – Εντοπισμοί νέων αρχαιολογικών χώρων. Νομός Κοζάνης. Καρνοχώρι, ADelt 47, 1992, Chron 457 f. (=SEG 47, 902) Taf. 125 δ (Z.3: Λοχία).

STOBI: J. WISEMAN, Gods, War and Plague in the Times of the Antonines, in: J. Wiseman (Hrsg.), Studies in the Antiquities of Stobi I (Belgrad 1973) 152–164 Nr. 3 Abb. 83 (Z.3: Λοχία) und S. DÜLL, Die Götterkulte Nordmakedoniens in römischer Zeit. Eine kultische und typologische Untersuchung

²⁵² LSAM 16 (=CIG 3562; SIG III 1219); PINGIATOGLOU 1981, 163 Nr. 67; DILLON 2002, 273 Anm. 25;

²⁵³ Zum Inhalt des Gesetzes: J. ENGELS, Funerum sepulcrorumque magnificentia. Begräbnis- und Grabluxusgesetze in der griechisch-römischen Welt ; mit einigen Ausblicken auf Einschränkungen des funeralen und sepulkralen Luxus im Mittelalter und in der Neuzeit, Hermes Einzelschriften 78 (Stuttgart 1998) 70 f.; R. F. SIMON PRICE, Religions of Ancient Greece (Cambridge 2000) 180 Nr. 14 (mit Übers.); R. BERNHARDT, Luxuskritik und Aufwandsbeschränkungen in der griechischen Welt, Historia Einzelschriften 168 (Stuttgart 2003) 78 f.

²⁵⁴ RE VII 1 (1910) 691 s. v. Gambreion (L. BÜRCHNER); DNP IV (1998) 775 s. v. Gambreion (E. SCHWERTHEIM).

²⁵⁵ M. FRÄNKEL, Die Inschriften von Pergamon, AvP 8, 2 (Berlin 1895) 233 Nr. 311; PINGIATOGLOU 1981, 163 E66; F. GRAF, Gods in Greek Inscriptions: Some methodological Questions, in: J. N. Bremmer – A. Erskine (Hrsg.), The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations, Edinburgh Leventis Studies 5 (Edinburgh 2010) 55–80 und hierzu 68 mit Anm. 60.

anhand epigraphischer, numismatischer und archäologischer Denkmäler, Münchener archäologische Studien 7 (München 1977) 65. 302 f. Nr. 65).

1.9.2.5.1. KARYOCHORION

Aufgezeichnet ist auf einer Marmorstele mit einer reliefierten Ohrendarstellung Artemis als Lochia. Es handelt sich dabei um die Weihung der Klaudia Hedona an Artemis Lochia, die aus der römischen Zeit (1. – 2. Jh. n. Chr.) stammt und Zeugnis von einem Heiligtum der Artemis bei Karyochori von Kozane ablegt. Das Ohrenpaar weist Artemis eindeutig als Epekoos aus. Somit darf als gesichert gelten, daß Artemis Lochia das Gebet der Klaudia Hedona erhört hat und daraufhin mit der beschrifteten Marmorstelle bedacht wurde.

1.9.2.5.2. STOBI

Gesichert ist der Kult der Artemis Lochia in Stobi durch einen Beleg. Dabei handelt es sich um die Ehreninschrift der Klaudia Preiska, der Priesterin der Artemis Lochia von Stobi²⁵⁶, in der auch der Kult des Apollon Klaros bezeugt ist²⁵⁷. Eine weitere Weihung dürfte der Artemis Lochia gelten, ist aber ergänzt²⁵⁸.

1.9.2.6. PHOKIS

DELPHI: FdD III 1,560 (Z. 9: Λοχίας).

1.9.2.6.1. DELPHI

In dem delphischen Wunderbericht aus dem Jahr 362/361 v. Chr. ist das Epitheton Lochia, ohne Götternamen bezeugt. Es handelt sich allerdings dabei um Artemis Lochia²⁵⁹, zumal das Epitheton ihr eigen ist.

1.9.2.7. THESSALIEN

GONNOI: Gonnoi II, 189 Nr. 173 Taf. 27 (Z. 3: Εὐλοχίαν); 190 Nr. 174 (Z. 1: Λοχία) Taf. 27.

HALMYROS: IG IX 2, 142 (Z. 2: [Λο]χεία).

LARISA: C. HABICHT, Neue Inschriften aus Thessalien, in: V. Milojcic – D. Theocharis (Hrsg.), Demetrias. Die Deutschen Archäologischen Forschungen in Thessalien, Beiträge zur ur- und frühgeschichtlichen Archäologie des Mittelmeer-Kulturraumes 27 (Bonn 1987) 314 Nr. 5 (Z. 1: Λοχία) Taf.

²⁵⁶ PINGIATOGLOU 1981, 163 E68.

²⁵⁷ Zum Hinweis auf den Kult des Apollon Klaros in der Inschrift, s. CH. PICARD, D'Éphèse à la Gaule, et de Stobi (Macédoine) à Claros, REG 70, 1957, 108–117 bes. 112–117. Vgl. aber Bulletin épigraphique (in: REG 71, 1958, 266–268) 303 (=SEG 17, 319).

²⁵⁸ F. GRAF, Gods in Greek Inscriptions: Some methodological Questions, in: J. N. Bremmer – A. Erskine (Hrsg.), The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations, Edinburgh Leventis Studies 5 (Edinburgh 2010) 55–80 und hierzu 68 mit Anm. 60.

²⁵⁹ Weihinschrift auf einer Marmorstele aus Delphi, 362/361 v. Chr.: PINGIATOGLOU 1981, 163 E63 (mit Lit.).

32, 2 (=SEG 37, 487).

THEBAI PHTHIOTIDES: IG IX 2, 141 (Z. 3–4: Λοχέ[αι θ]εᾶι).

1.9.2.7.1. GONNOI

Die Εὐλογία ist singularär im Artemisheiligtum von Gonnoi²⁶⁰ durch die metrische Weihinschrift der Mädchenpriesterin Philophera aus der 1. Hälfte des 3. Jhs. v. Chr. bezeugt. Daraus läßt sich, wie F. Graf²⁶¹ hervorhebt, nicht mit Sicherheit erschließen, ob es sich dabei um eine in der Kultpraxis fixierte Epiklese der Artemis oder um ein vom Weihenden ausgewählte Beiwort, in dem persönliche Erfahrung scharf erfaßt wird. Aus demselben Heiligtum stammt die Weihung der Sakonda (Σακόνδα) diesmal an Artemis Lochia. Nennenswert ist, daß im Heiligtum von Gonnoi Artemis auch als Eileithyia Verehrung genoß.

1.9.2.7.2. HALMYROS

Die IG IX 2, 142²⁶² ist in Halmyros vermauert aufgefunden, steht aber mit dem Heiligtum der Artemis Lochia von phthiotischen Theben (s. Kap. I. 1.9.2.7.4) in Verbindung. Dokumentiert ist in der Inschrift der Name der Artemis und die Epiklese Locheia im Dativ²⁶³. Nennenswert ist ferner die Schreibung der Epiklese in IG IX 2, 142 mit -εἰ. Erhalten ist hingegen in IG IX 2, 141 aus phthiotischen Theben die Namensform Lochea – zumindest der Ergänzung nach zu urteilen.

1.9.2.7.3. LARISA

Bezeugt ist in Larisa die Weihung der Tyrannis an Artemis Lochia²⁶⁴. Artemis genoß in Larisa – wie im benachbarten Gonnoi – sowohl als Eileithyia wie auch als Lochia Verehrung. Es ist allerdings dabei hervorzuheben, daß die Weihung an Artemis Lochia aus der Spätantike kommt (3. Jh. n. Chr.), wohingegen die Weihung an Artemis Eileithyia aus Larisa bereits im

²⁶⁰ PINGIATOGLOU 1981, 111 Anm. 294; WISE 2007, 36 f..

²⁶¹ F. GRAF, Gods in Greek Inscriptions: Some methodological Questions, in: J. N. Bremmer – A. Erskine (Hrsg.), *The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations*, Edinburgh Leventis Studies 5 (Edinburgh 2010) 55–80 und hierzu 68 mit Anm. 60.

²⁶² N. I. GIANNOPOULOS, Αἱ ἐπιγραφαὶ τῆς ἐπαρχίας Ἀλμυροῦ, BCH 15, 1891, 562–571 und zur Inschrift 565 f. Nr. 6.

²⁶³ IG IX 2, 142: PINGIATOGLOU 1981, 112. 169 E106.

²⁶⁴ Um 3. Jh. n. Chr. Larisa, Archäologisches Mus., Inv. Nr. 677: C. HABICHT, Neue Inschriften aus Thessalien, in: V. Milojević – D. Theodoridis (Hrsg.), *Demetrias. Die Deutschen Archäologischen Forschungen in Thessalien*, Beiträge zur ur- und frühgeschichtlichen Archäologie des Mittelmeer-Kulturraumes 27 (Bonn 1987) 307–317 und hierzu 314 Nr. 5 Taf. 32, 2 (=SEG 37, 487); A. CHANIOTIS, EBGR 1987, 40 (Kernos 4, 1991, 296); zuletzt RAKATSANIS – TZIAFALIAS 1997, 25 Anm. 98 Taf. 13 mit Hinweis auf die sinnverwandten Epiklesen der Artemis in Gonnoi Eulochia, Lochia, Geneteira, Eileithyia, Euonymos. Hierunter reihen sie versehentlich die Epiklese Leukophryene ein, die zwar in Gonnoi für Artemis bezeugt ist, mit den Frauengeburtsgöttern freilich nicht zu assoziieren ist. Vgl. die Ausführungen über die Epiklese Leukophryene im neuen Band von RAKATSANIS – TZIAFALIAS 2004, 32–34, in dem zu Recht keine Verbindung mit dem Zuständigkeitsbereich der Artemis als Geburtsgöttin steht.

3. Jh. v. Chr. datiert wird.

1.9.2.7.4. THEBAI PHTHIOTIDES

Aus dem phthiotischen Theben (Θῆβαι Φθιώτιδες²⁶⁵) von Achaia Phthiotis stammen zwei Inschriftenfunden, in denen die Epiklese Locheia für Artemis dokumentiert ist. Dabei handelt es sich um Weihungen, wie der Dativformel zu entnehmen ist. Die Weihinschrift (IG IX 2, 141) ist fünfzeilig und belegt außer dem Namen der göttlichen Adressantin, der Artemis Locheia, auch den Namen der Dedikantin²⁶⁶.

1.10. LYSIZONE, LYSIZONOS

LITERARISCHE BELEGE: Theoc. 17.60 f.; Orph. H. 2.7; 36.5; Suid. s. v. Λυσίζωνος γυνή; Hsch. s. v. λυσίζωνος; Sch. A. R. 288.

EPIGRAPHISCHE BELEGE: –

1.10.1. Die Praxis der Gürtelweihe

Belegt sind in den Quellen zwei Namensformen: Λυσίζωνος und Λυσιζώνη. Die Epiklese deutet auf das Lösen des Gürtels in entscheidenden Momenten der weiblichen Biographie hin und nimmt zugleich auf die Praxis der Gürtelweihe Bezug. Die Lexikographen verzeichnen die Namensform λυσίζωνος²⁶⁷. Die Hesychglosse weist unmißverständlich darauf hin, daß Lysizonos ein Epitheton der Artemis ist. Zugleich bezeichnet die Glosse als Lysizonos die frisch vermählte Frau. Analog hierzu berichtet die Sudastelle von der Praxis der Gürtelweihe an Artemis, die junge Mädchen, μέλλουσαι πρὸς μίξιν ἔρχεσθαι, vornehmen. So assoziiert auch die Sudastelle das Epitheton Lysizonos mit Artemis. Zudem gibt die Stelle als Anlaß für die Weihung der »jungfräulichen Gürtel« (τὰς παρθενικὰς αὐτῶν ζώνας τῇ Ἀρτέμιδι) die μίξιν, nämlich die eheliche Liebesvereinigung zum Zweck der Nachkommenschaft²⁶⁸. Nach den Lexikographen erfolgten die Gürtelweihungen durch Parthenoi anläßlich der bevorstehenden Hochzeit.

Dem Scholion indes zu der Stelle des Apollonios von Rhodos²⁶⁹ ist zu entnehmen, daß die

²⁶⁵ Zu antikem Toponym Thebai Phthiotides (Θῆβαι Φθιώτιδες, αι) s. J.-C. DECOURT – TH. HEINE NIELSEN – B. HELLY, Thebai, in: HANSEN – HEINE NIELSEN 2004, 717 f.

²⁶⁶ IG IX 2, 141: PINGIATOGLOU 1981, 112. 169 E107.

²⁶⁷ Betonte bereits WERNICKE 1895, 1393. FARNELL 1896 II, 444. 568 Anm. 43 erwähnt nur die Namensform Lysizonos mit Hinweis auf Hsch. s. v. λυσίζωνος und Sch. A. R. 288.

²⁶⁸ Hsch. λυσίζωνος: γυνή, ἣτις ἐνομφεῦθη. καὶ ἐπίθετον Ἀρτέμιδος; Suid. s. v. Λυσίζωνος γυνή: ἡ ἀνδρὶ πλησιάσασα. αἱ γὰρ παρθένοι μέλλουσαι πρὸς μίξιν ἔρχεσθαι, ἀνετίθεσαν τὰς παρθενικὰς αὐτῶν ζώνας τῇ Ἀρτέμιδι. – Pape 1914 II, 188 s. v. μίξις. Dazu s. die Diskussion bei F. GHERCHANOC, Des cadeaux pour nymphai : dôra, anakaluptêria et epaulia, in: L. Bodiou – V. Mehl (Hrsg.), La religion des femmes en Grèce ancienne. Mythes, cultes et société (Rennes 2009) 207–223, bes. 212–217 über die »Geschenke der ehelichen Liebesvereinigung« (δῶρα τῆς μίξεως).

²⁶⁹ A. R. 1.288 f.:

μίτρην πρῶτον ἔλυσα καὶ ὕστατον, ἔξοχα γάρ μοι
Εἰλείθυια θεὰ πολέος ἐμέγηρε τόκοιο.

Praxis der Gürtelweihe an Artemis anlässlich der Kindesgeburt erfolgte. Nennenswert ist dabei, daß Apollonios von Rhodos das Epitheton der selbständigen Geburtsgöttin Eileithyia beilegt; der Scholiast zu der Stelle des Apollonios von Rhodos (3. Jh. v. Chr.) erkennt hingegen hierin die Artemis Lysizonos und den zu Ehren der Göttin Ritualakt der Gürtelweihe. Eine weitere Quellenstelle hellenistischer Zeit, diese des Theokrit²⁷⁰ bezeichnet ebenfalls die Geburtsgöttin Eileithyia als Lysizonos.

Die Gürtelweihe nehmen vor, einerseits Parthenoi am Vorabend der Hochzeit, andererseits Frauen nach der Kindesgeburt²⁷¹. In Einklang damit steht die Bedeutung des Aktes des Gürtel-Lösens, sei es ζώνην oder ζῶμα, der je nach Kontext sowohl auf den Geschlechtsakt als auch auf die Entbindung Bezug nimmt²⁷². Auch Epigrammen aus der AP²⁷³ überliefern als Anlaß die bevorstehende Hochzeit junger Mädchen sowie die Kindesgeburt. Das Lösen des Gürtels bei der Entbindung weist auf Vorstellungen hin, die aus dem Kreis der magischen Praktiken und des Aberglaubens stammen. So glaubte man, daß jedes Gebundene die Geburt hindere und daher gelöst werden müsse, um den Geburtsvorgang zu erleichtern.²⁷⁴ Die Anlässe markieren Stationen, durch die hindurch der krisenreiche Weg zum Erwachsenwerden führt. Im Mittelpunkt dabei steht der gynäkologische Aspekt der Artemis.

Die einschlägigen Quellen weisen als göttliche Empfängerin von Gürtelweihungen Artemis Lysizonos hin. Dazu kommen noch die Quellenstellen hellenistischer Zeit des Apollonios von Rhodos und des Theokrit. Von Bedeutung ist allerdings dabei, daß der Scholiast zu der Stelle des Apollonios von Rhodos von der Praxis der Gürtelweihe an Artemis Lysizonos berichtet. Besondere Erwähnung verdienen dabei die Inventarlisten der Artemis Brauronia, in denen die Gürtelweihe gut bezeugt²⁷⁵. In den delischen Inventarlisten aus dem Eileithyaion ist indes solch eine Weihe nicht belegt ist²⁷⁶. Zu den epigraphischen Zeugnissen gesellen sich noch zwei Bildzeugnisse: die Lekythos von Syrakus²⁷⁷ und das Echinorelief (s. Kap. I.

Vgl. Sch. A. R. 288 μήτηρ πρῶτον ἔλυ<σα>: λύουσι γὰρ τὰς Ζώνας αἱ πρῶτως τίκτουσαι καὶ ἀνατιθέασιν Ἄρτεμιδι· ὅθεν καὶ Λυσιζώνης Ἄρτεμιδος ἱερὸν ἐν Ἀθήναις.

²⁷⁰ Theoc. 17.60 f.:

ἔνθα γὰρ Εἰλειθυίαν ἐβῶσατο λυσιζώνων
Ἄντιγόνας θυγάτηρ βεβαρημένα ὠδίνεσσιν·

²⁷¹ COLE 2004, 212 f.; WISE 2007, 219–222.

²⁷² s. LIDDELL – SCOTT – JONES, 759 s. v. ζώνη I.1.a. b. und ζῶμα II. mit Quellen. Dagegen: F. MATZ, Arge und Opis, MarbWPr 1948, 3 Anm. 3 bewertete das Lösen des Gürtels sowie den rituellen Akt der Gürtelweihe nur in Verbindung mit der Geburt und Gebärenden und faßte somit den Quellentext in der Suid. s. v. Λυσιζώνος γυνή (Gürtelweihe an Artemis vor der Hochzeit) als »mit wahrscheinlich irrtümlicher Erklärung als Hochzeitsbrauch« auf.

²⁷³ AP 6.59: PINGIATOGLOU 1981, 76. 152 L94. – AP. 6.201: WITTKE 1973, 95 – 101; PINGIATOGLOU 1981, 76. 152 L97. – AP 6.202: WITTKE 1973, 67–72 Nr. 7; PINGIATOGLOU 1981, 76. 152 L98. – AP. 6.272: WITTKE 1973, 26–35 Nr. 1; PINGIATOGLOU 1981, 76. 152 L103.

²⁷⁴ BAUR 1901, 497; F. MATZ, Arge und Opis, MarbWPr 1948, 3–7 und hierzu 3 Anm. 3; J.-J. AUBERT, Threatened Wombs: Aspects of Ancient Uterine Magic, GrRomByzSt 30, 1989, 421–449 bes. 443 f. Anm. 48.

²⁷⁵ L. CLELAND, The Brauron Clothing Catalogues. Text, Analysis, Glossary and Translation, BARIntSer 1428 (Oxford 2005) 129.

²⁷⁶ Hierzu vgl. die tabellarische Übersicht bei PINGIATOGLOU 1981, 69–75.

²⁷⁷ Rotfigurige Lekythos, 2.–3. Viertel 5. Jh. v. Chr. Syrakus, Archäologisches Nationalmus., Inv. 21186:

1.10.1). Sie dokumentieren den rituellen Akt der Gürtelweihe ebenfalls an Artemis und weisen somit Artemis als Lysizonos aus. Somit erweist sich Artemis als einzige Adressantin der Gürtelweihe. Dies spielt darauf an, daß der Beinamen Lysizonos, der auf die Praxis der Gürtelweihe hinweist, ausschließlich der Artemis eigen ist. So stellt die Praxis der Gürtelweihe ein Charakteristikum des Artemiskultes dar. Und dieses Charakteristikum drückt sich in der Epiklese Lysizonos aus. Angesichts der Fülle des Quellenmaterials, die Artemis als göttliche Empfängerin von Gürtelweihungen nachweist, müssen wir davon ausgehen, daß in der bei Theokrit überlieferte Eileithyia Lysizonos nicht die selbständige Göttin Eileithyia, sondern Artemis in ihrer Eigenschaft als Eileithyia zu erkennen ist²⁷⁸. Dafür spricht die Tatsache, daß Artemis zu dieser Zeit mit Eileithyia verschmolz und der Name der Eileithyia zu deren Epiklese wurde²⁷⁹ (s. Kap. I. 1.9.1). So stellt Theokrit die heitere Seite der Geburtsgöttin Artemis Eileithyia in den Vordergrund, die Antigonas Tochter bei den Geburtswehen (Ἐντιγόνας θυγάτηρ βεβαρημένα ὠδίνεσσι) als Gürtellösende, d. h. als Entbindende, zum Beistand herbeirief.

1.11. MOGOSTOKOS

LITERARISCHE BELEGE: *Theoc.* 27.29 f.; *Nonn. D.* 36.59; 36.66.

EPIGRAPHISCHE BELEGE: –

Das Epitheton Mogostokos (μόγος, Mühe, Anstrengung + τόκος, Geburt) findet sich bei Theokrit²⁸⁰ und Nonnos. Weitere Quellen, insbesondere Inschriftenfunde, fehlen. Es handelt sich wohl um ein poetisches Epitheton, dessen kultische Relevanz sich nicht nachweisen läßt. Nennenswert ist allerdings dabei, daß bereits in der *Ilias*²⁸¹ die Eileithyien (pluralisch belegt) als Mogostokoi²⁸² (μογοστόκοι Εἰλείθυιαι) »mühenerzeugenden« auftreten. Das Epitheton nimmt auf mühsame Entbindung Bezug, die bekanntlich Frauen enorme Kräfte abverlangt.

ARV² 993 Nr. 80 (Achilles-Maler); VAN STRATEN 1981, 91 Anm. 128 Abb. 30; KAHIL 1984, 676 Nr. 721a Taf. 504; E. PARISINOU, *The Light of the Gods. The Role of Light in Archaic and Classical Greek Cult* (London 2000) 54 Nr. 3.5 Taf. 9; PARKER 2005, 242 Anm. 106.

²⁷⁸ *Theoc.* 17.60 f. Vgl. hierzu KING 1983, 121 sowie KING 1998, 85 geht bei der überlieferten Eileithyia Lysizonos in *Theoc.* 17.60 f. ebenfalls von der Geburtsgöttin Artemis Eileithyia aus, ohne aber Gründe hierfür zu nennen.

²⁷⁹ Geäußert wurde die Meinung bereits von GRAINDOR 1903, 292 Anm. 1–3. Davon muß auch RE XIV 1 (1928) 67 s. v. Lysizone (B. gr. Kruse) ausgegangen sein, da er bei der Zusammenstellung der Quellen – darunter steht auch der Quellenbeleg von *Theoc.* 17.60 f. – das Epitheton als »Epiklesis der Artemis« verzeichnet und auf PRELLER – ROBERT I, 314. 319 verweist, die ebenfalls derselben Meinung sind. Dagegen schreiben BAUR 1901, 497 Anm. 95 und F. MATZ, *Arge und Opis*, *MarbWPr* 1948, 3–7 (und hierzu 3 Anm. 3) den Beinamen Lysizonos sowohl der Eileithyia als auch der Artemis zu und werten somit den Quellentext von Theokrit als Hinweis für die Verehrung der Eileithyia als Lysizonos. Ebenfalls verzeichnen LIDDELL – SCOTT – JONES, 1066 s. v. λυσίζωνος den Beinamen sowohl für Eileithyia als auch für Artemis. RAC IV (1959) 786–798 und 794 f. s. v. Eileithyia (B. KRAUSE) als Epitheton der Eileithyia.

²⁸⁰ *Theoc.* 27.29 f.:

KO. ὠδίνειν τρομέω· χαλεπὸν βέλος Εἰληθύης.

ΔΑ. ἀλλὰ τεῖ βασιλεία μογοστόκος Ἄρτεμις ἔστιν

²⁸¹ Hom. II. 11.270 pluralisch belegt als μογοστόκοι Εἰλείθυιαι.

²⁸² N. D. PACHATZIS, «Μογοστόκοι Εἰλείθυιαι» και κουροτρόφοι θεότητες, *ADelt* 33, 1978, Chron 1–23 Taf. 1–3

1.12. OPIS, OUPIS UND OPITAIS

LITERARISCHE BELEGE: *Hdt.* 4.34 f.; *Call. Dian.* 204 f.; *Call. Del.* 292; *Paus.* 1.43.4; *EM* 641.54–642.2.

EPIGRAPHISCHE BELEGE: *IG IX 1*, 600; *P. PILHOFER, Philippi II. Katalog der Inschriften von Philippi, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 119 (Tübingen 2000) 15 f. Nr. 18.*

1.12.1. OPIS, OUPIS

Eng verbunden mit Artemis sind auf Delos die Mädchen aus dem Hyperboreerland²⁸³. Ihre Zahl sowie ihre Namen schwanken sehr²⁸⁴. Bei Herodot²⁸⁵ treten paarweise auf: Arge Opis einerseits, Loxo Hekaerge andererseits. Pausanias²⁸⁶ berichtet indes von Opis und Arge²⁸⁷; bei Kallimachos²⁸⁸ hingegen kommt zu Oupis und Hekaerge noch Loxo hinzu. Dies gilt auch für das *Etymologicum Magnum*²⁸⁹. Unabhängig aber von ihrer Zahl und ihren Namen ist sich die Forschungsliteratur darin einig, daß Opis (Ὠπις) mit Oupis (Οὐπις) gleichzusetzen ist²⁹⁰. Des weiteren berichten Herodot sowie Pausanias, daß die Mädchen aus dem Hyperboreerland am Grabmal²⁹¹ auf Delos kultische Verehrung genossen. Junge Mädchen bringen ihnen am

²⁸³ Zu den Mädchen aus dem Hyperboreen Land s. BAUR 1901, 497 f.; W. SALE, *The Hyperborean Maidens on Delos*, *HarvTheolR* 54, 1961, 75–89. Dazu s. den Katalog von Heroinnen bei D. LYONS, *Gender and Immortality. Heroines in Ancient Greek Myth and Cult* (Princeton 1997) 173–235 und 200 s. v. *Hyperborean Maidens* (mit Quellen).

²⁸⁴ NILSSON 1906, 207–210

²⁸⁵ *Hdt.* 4.34 f.: Τῆσι δὲ παρθένοισι ταύτησι τῆσι ἐξ Ὑπερβορέων τελευτησάσης ἐν Δήλῳ κείρονται καὶ αἱ κόραι καὶ οἱ παῖδες οἱ Δηλίων· αἱ μὲν πρὸ γάμου πλόκαμον ἀποταμιόμεναι καὶ περὶ ἄτρακτον εἰλίξασαι ἐπὶ τὸ σῆμα τιθεῖσι (τὸ δὲ σῆμά ἐστι ἔσω ἐς τὸ Ἄρτεμισιον ἐσιόντι ἀριστερῆς χειρός, ἐπιπέφυκε δὲ οἱ ἐλαίη), ὅσοι δὲ παῖδες τῶν Δηλίων περὶ χλόην τινα εἰλίξαντες τῶν τριχῶν τιθεῖσι καὶ οὗτοι ἐπὶ τὸ σῆμα. Αὗται μὲν δὴ ταύτην [τὴν] τιμὴν ἔχουσι πρὸς τῶν Δήλου οἰκητόρων. Φασὶ δὲ οἱ αὐτοὶ οὗτοι καὶ τὴν Ἄρην τε καὶ τὴν Ὠπιν, εὐούσας παρθένους ἐξ Ὑπερβορέων, ...

²⁸⁶ *Paus.* 1.43.4: καθέστηκε δὲ ταῖς κόραις χοὰς πρὸς τὸ τῆς Ἰφινόης μνημα προσφέρειν πρὸ γάμου καὶ ἀπάρχεσθαι τῶν τριχῶν, καθὰ καὶ τῆ Ἑκαέρῃ καὶ Ὠπιδίαι αἱ θυγατέρες ποτὲ ἀπεκείροντο αἱ Δηλίων.

²⁸⁷ Für Arge und Hekaerge s. *Paus.* 5.7.8.

²⁸⁸ *Call. Del.* 291–294:

πρῶταί τοι τάδ' ἔνεικαν ἀπὸ ξανθῶν Ἀριμασπῶν
Οὐπις τε Λοξῶ τε καὶ εὐαίων Ἑκαέρῃ,
θυγατέρες Βορέαο, καὶ ἄρσενες οἱ τὸτ' ἄριστοι
ἠιθέων· οὐδ' οἶγε παλιμπετέες οἴκαδ' ἴκοντο, ...

²⁸⁹ *EM* 641.54–642.2:

Οὐπις: Ἐπίθετον Ἀρτέμιδος· ἢ παρὰ τὸ ὀπί-
ζεσθαι τὰς τικτούσας αὐτήν· ἢ παρὰ τὴν θρέψασαν
αὐτήν Οὐπιν· ἢ διὰ τὰς ὑπερβορέας κόρας, Οὐπιν,
Ἑκαέρῃν, Λοξῶ, ἃς ἐτίμησεν Ἀπόλλων καὶ Ἄρ-
τεμις. Καὶ ἀπὸ μὲν τῆς Οὐπιδος, ἢ Ἄρτεμις
οὐπις· λοξίας δὲ, καὶ ἐκάεργος, ἀπὸ τῶν ἄλλων [ὀ-
Ἀπόλλων].

²⁹⁰ WERNICKE 1895, 1402; BAUR 1901, 498; FARNELL 1896 II, 487 f.; s. LIDDELL – SCOTT – JONES, 2035 s. v. Ὠπις, die mit Οὐπις gleichsetzt.

²⁹¹ E. SIMON, *Die Götter der Griechen*⁴ (München 1998) 141 Anm. 45; WISE 2007, 38 f. 47. 60.

Vorabend der Hochzeit (πρὸ γάμου) ein Haaropfer dar.

Aus den Quellen ist ferner zu ersehen, daß Oupis ein Epitheton der Artemis ist. Dies hebt das Etymologicum Magnum emphatisch hervor (Οὔπις: Ἐπίθετον Ἀρτέμιδος: ...) und macht zugleich darauf aufmerksam, daß der Name von Oupis zur Epiklese der Artemis wird (Καὶ ἀπὸ μὲν τῆς Οὔπιδος, ἢ Ἄρτεμις οὔπις·). In seinem Hymnus auf Artemis ruft auch Kallimachos sie als Oupis an²⁹². W. Sale, der sich mit der Hyperboreersage in aller Ausführlichkeit auseinandersetzte, stellte dabei den Fruchtbarkeitsaspekt für den agrarischen Wohlstand und das gedeihliche Aufwachsen von Menschen deutlich in den Vordergrund. Darauf weist unmißverständlich das Etymologicum Magnum hin, das den Beinamen Oupis mit Artemis und dem Beistand assoziiert, den sie Gebärenden gewährt. So gibt sich Artemis Oupis als Geburtsgöttin zu erkennen.

1.12.2. OPITAIΣ

Bei der Betrachtung des Wesens und der Bedeutung der Artemis in Lakonien machte S. Wide u. a. auch auf die Weihung an Artemis Opitais aus der Insel Zakynthos (IG IX 1, 600 Z. 3–4: Ἀρτέμιτι Ὀπιταΐδι) aufmerksam und – in einer Anmerkung – stellte er dabei die Frage, ob die Artemis Ὀπιταΐς mit der Artemis Ὠπις »verwandt« sei, ohne darauf einzugehen. Daß es sich dabei lediglich um eine Vermutung von S. Wide handelt, wird bereits von J. Schmidt im einschlägigen Lemma von RE hervorgehoben²⁹³. Freilich will man hierin einen Fehler – Ὀπιταΐς statt Ὠπιταΐς – erkennen²⁹⁴, um somit eine Verbindung zwischen Artemis Ὠπις und der auf Zakynthos inschriftlich bezeugte Artemis Ὀπιταΐς herzustellen. Dies legte allerdings der einige Jahre später sekundär aufgefundenen Inschriftenfund aus antikem Neapolis (heutigem Kavala) wider, der eine weitere Weihung an Ἀρτέμιτι Ὀπιταΐδι – nochmals Schreibung mit -ο – belegt²⁹⁵. Überdies stammt interessanterweise der Philinos, der Sohn des Stratokles, der die Weihung vornahm, aus Zakynthos, dem Fundort der erstgenannten Weihung für Artemis Opitais. Zeugnis davon legt das im Inschriftentext festgehaltene Ζακύνθιος (Z. 3) ab. Mit Bezug auf die Schreibung der Epiklese Opitais mit -ο läßt sich eine Verbindung zwischen Ὠπις und Ὀπιταΐς, die auf das frauenbezogene Interesse von Opitais hinweisen könnte, nicht nachweisen. Literarische Quellen, die Aufschluß über das Wesen der Artemis in ihrer Hypostase als Opitais erteilen könnten, fehlen gänzlich. Auch der Erhaltungszustand des Inschriftenträgers erlaubt uns aufgrund seiner Zweitverwendung keinen Eindruck über das damals der Artemis Opitais dedizierte Monument und den ihr zugefallen Funktionsbereich zu erhalten.

²⁹² Call. Dian. 204 f.:

Οὔπι ἄνασσ' εὐῶπι φαεσφόρε, καὶ δέ σε κείνης
Κρηταέες καλέουσιν ἐπωνυμίην ἀπὸ νύμφης.

²⁹³ WIDE 1893, 127 mit Anm. 9. Vgl. RE XVIII 1 (1939) 689 s. v. Opitais (J. SCHMIDT).

²⁹⁴ s. RE XVIII 1 (1939) 689 s. v. Opitais (J. SCHMIDT).

²⁹⁵ 1. Hälfte 3. Jh. v. Chr., Kavala, Archäologisches Mus. Inv. Nr. Λ 43; erstmals publiziert von D. I. LAZARIDES, Ἀρτέμις Ὀπιταΐς ἐξ ἐπιγραφῆς τῆς Νεαπόλεως, Makedonika 2 (1941–1952) 263–265 (=SEG 14, 481).

So bleibt deren Bezug zu Opis und den Frauengeburt ungewiß²⁹⁶.

Das frauenbezogene Interesse von Opitais läßt sich jedoch aus dem Inhalt der eingangs erwähnten Weihinschrift aus Zakynthos (IG IX 1, 600 Z. 3–4: Ἀρτέμιτι Ὀπιταΐδι) erschließen. Denn im Vergleich zu der Weihinschrift von Neapolis verlautbart diese von Zakynthos den Anlaß der Weihung und somit läßt uns auch die Art des Weihgeschenkes vermuten. So weihten Archikles und Alkidama der Artemis Opitais ihre Tochter Klenippa (Z. 2–3: Κληνίππαν τὰν αὐτῶν θυγατέρα), die als Priesterin diente. Dies dürfen wir aus dem Partizip θεοκολήσασαν ersehen. Allem Anschein nach brachten sie der Artemis ein Bild von Klenippa dar. Daß die Eltern die Weihung vornahmen und ihre Tochter der Artemis Opitais weihten, zeigt, daß die Klenippa unverheiratet war. Parallelbeispiele sind etwa für Artemis Aulideia (s. Kap. I. 3.2), Orthosia (s. Kap. I. 1.13), Akraia (s. Kap. I. 2.1), Limnatis (s. Kap. I. 2.7) und Throsia (s. Kap. I. 2.9) bezeugt und sprechen für die Praxis, daß heranwachsende Mädchen beim Übergang in das Erwachsenenalter einen Kultdienst zu Ehren der Artemis ausüben. Mit Bezug auf das Alter von Klenippa ist wohl anzunehmen, daß sie den Priesterdienst anläßlich der bevorstehenden Hochzeit ausübte²⁹⁷. Dies weist darauf hin, daß Artemis Opitais dem Übergang heiratsfähiger Mädchen in das Erwachsenenalter vorsteht und deren Funktionsbereich um die geschlechtsspezifische Rolle von Frauen, die Mutterschaft, kreist.

1.13. ORTHOSIA, ORTHIA

LITERARISCHE BELEGE: Sch. Pi. O. 3.54a.

EPIGRAPHISCHE BELEGE:

ANTIKYRA: S. RAPTOPOULOS, *Ανασκαφικές εργασίες. Περιοχή Αντίκυρας, ADelt 56–59, 2001–2004, Chron 445 f. Nr. 3 Abb. 70 (vgl. SEG 55, 584).*

KORONEIA: S. LAUFFER, *Inscripfen aus Boiotien, Chiron 6, 1976, 18 f. Nr. 11 (=SEG 26, 555).*

LEBADEIA: A. SCHACHTER, *Cults of Boiotia I. Acheloos to Hera, BICS Suppl. 38, 1 (London 1981) 101.*

MEGARA: IG VII 113; L. ROBERT, *Collection Froehner I (Paris 1936) 22 Nr. 18 Taf. 12 (=SEG 13, 304).*

In seinem RE-Lemma über die Göttin Artemis und ihre Epitheta stellte K. Wernicke²⁹⁸ die Schriftquellen zu den Kulturen der Artemis Orthia und Orthosia zusammen. Was die Deutung des Epitheton Orthia anbelangt, machte K. Wernicke auf das Scholion zu der Textstelle Pindars aufmerksam. Der Scholiast läßt die Orthosia, die er mit Orthia identifiziert, als Schütz-

²⁹⁶ Vgl. P. PILHOFER, Philippi II. Katalog der Inschriften von Philippi, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 119 (Tübingen 2000) 15 f. Nr. 18 (mit Lit.), der die Meinung von D. Lazaridis referiert: D. I. LAZARIDES, *Νεάπολις, Χριστούπολις, Καβάλα. Οδηγός Μουσείου Καβάλας* (Athen 1969) 19. 115 f. Taf. 26 β mit Deutung der Artemis Opitais als Beschützerin hochschwangerer Frauen, ohne Gründe hierfür zu nennen. Ebenfalls nicht gesichert ist der Bezug der Artemis Opitais zu der Göttin Parthenos – der das Hauptheiligtum von Neapolis galt – wie D. Lazaridis (S. 19) selbst zugibt.

²⁹⁷ Zu den Mädchenpriesterinnen als Sondergruppe s. F. GRAF, *Griechische Religion*, in: H.-G. Nesselrath (Hrsg.), *Einleitung in die griechische Philologie* (Stuttgart 1997) 457–504 und hierzu 475.

²⁹⁸ WERNICKE 1895, 1394 f. mit Zusammenstellung der Quellen.

herrin von Gebärenden und Geborenen erscheinen²⁹⁹. Mit Bezug darauf erkennt K. Wernicke im der Artemis beigelegten Epitheton Orthia »eine die Jugend und das Frauenleben schützende Gottheit«. Dabei hebt K. Wernicke hervor, daß das Epitheton Orthia mit jenem der Orthosia zusammenhängt³⁰⁰, wie dem Scholion zu entnehmen ist. In Einklang mit dieser Deutung des Epitheton steht eine weitere Auskunft des Scholiasten, der von einem Heiligtum der Artemis Orthosia in Kerameikos berichtet. Dabei handelt es sich augenscheinlich um das Heiligtum der Artemis Kalliste unweit von Dipylon (s. o. Kap. I. 1.7). Das Votivmaterial aus dem Heiligtum stellt den gynäkologischen Aspekt der Artemis deutlich vor Augen. Artemis schützt die reproduktive Gesundheit von Frauen und gewährt wichtigen Beistand bei der Erfüllung der geschlechtsspezifischen Rolle der Mutterschaft. Somit zeichnet sich Artemis als unerlässlich für das Frauenleben ab. Diese Bedeutung der Artemis Kalliste für das Frauenleben erkannte K. Wernicke auch der Artemis Orthia zu; er las diese aus dem Scholion heraus.

Auf den aus dem Scholion gewonnenen Bezug der Artemis Orthosia zu Frauen und deren Hauptanliegen, der Mutterrolle, weisen zwei Weihungen hellenistischer Zeit aus Böotien hin. Dabei handelt es sich um die Weihung des Dionysodoros, die aus Koroneia³⁰¹ stammt. Dionysodoros weiht seine Tochter Periklia, die als Piesterin diente (Z. 2: ἀρειάξασαν³⁰²), der Artemis Orthosia. A. Schachter verweist dabei treffend auf die beschrifteten Statuenbasen von Mädchen aus dem benachbarten Aulis, die ebenfalls als Priesterinnen der Artemis Aulidia (s. Kap. I. 3.2) dienten. Somit läßt er Artemis Orthosia als Beschützerin junger Mädchen erscheinen, die durch den Vollzug eines Kultdienstes zu Ehren der Göttin zum nächsten Status des Erwachsenenlebens übergehen. Bezeugt ist für Artemis Orthosia eine weitere Weihung, diesmal aus Leivadeia von Böotien. A. Schachter³⁰³ liest Sopatris statt Sopatros und erkennt somit hierin die Weihung des Ehepaars Daliodoros und Sopatris (Z. 2–3: Δαλιόδωρ[ος] κῆ Σωπατρ[ις]) an Artemis Orthosia. Der Anlaß der Weihung wird nicht angegeben. Da laut A.

²⁹⁹ Pi. O. 3.29 f.:

θήλειαν ἄξονθ', ἄν ποτε Ταῦγέτα
ἀντιθεῖσ' Ὀρθωσίας ἔγραψεν ἱεράν.

Sch. Pi. O. 3.54 a–c:

A Ὀρθωσία: τῆ Ἀρτέμιδι. περὶ τῆς Ὀρθωσίας
Ἀρτέμιδος Ἀπολλόδωρος γράφει. Ὀρθωσία δὲ ὅτι ὀρθοῖ
εἰς σωτηρίαν· ἢ ὀρθοῖ τοὺς γεννωμένους, καὶ ἐν Ἀθήναις
ἴδρυται· τὸ ἱερόν δὲ ἐστὶν ἐν Κεραμεικῷ. καὶ παρ' Ἡλείοις
Ὀρθωσίας Ἀρτέμιδος ἱερόν, ὡς φησι Δίδυμος. 56
BCDEQ ἀντιθεῖσ' Ὀρθωσία: Ὀρθωσία ἢ Ἀρτεμις παρὰ
Ὀρθωσιεῦσιν [ὅπερ ἐστὶν ὄρος Ἀρκαδικόν]. ἔστι δὲ καὶ
Ἀρκαδίας ὄρος Ὀρθιον, ἀφ' οὗ καὶ ἡ θεὸς Ὀρθία καὶ
Ὀρθωσία καλεῖται.

ἤτοι τῆ ὀρθούση τὰς γυναῖκας καὶ
εἰς σωτηρίαν ἐκ τῶν τοκετῶν ἀγούση.

³⁰⁰ So auch SCHACHTER a. O. (s. o. **EpigrB**) 100.

³⁰¹ S. LAUFFER, *Inschriften aus Boiotien*, Chiron 6, 1976, 11–51 Taf. 1–6; SCHACHTER a. O. (s. o. **EpigrB**) 100.

³⁰² Vgl. SEG 26, 555 mit Hinweis auf P. ROESCH, *Teiresias* 7, 1977, *Epigraphica*, 6 f. Nr. 6 (Dat. Mitte oder 1. Hälfte 3. Jh. v. Chr.) Z. 2: [i]αρειάξασαν.

³⁰³ SCHACHTER a. O. (s. o. **EpigrB**) 101 Anm. 1 (=SEG 31, 407) Z. 2: κῆ Σωπατρ[ις] statt κῆ Σώπατρ[ος]. – Zum Namen Daliodoros s. LGPN III B (2000) 96 s. v. Δαλιόδωρος (Lebadeia, hellenistisch).

Schachter ein Ehepaar die Weihung vornimmt, könnte man vermuten, daß das Paar Artemis um Kindersegen bzw. (reiche) Nachkommenschaft bittet.

Aus dem benachbarten Phokis stammt der Neufund für Artemis Orthia. Es handelt sich dabei um eine fragmentarisch erhaltene Felsinschrift aus dem Heiligtum der Artemis in Antikytra³⁰⁴, die laut S. Raptopoulos eine Opfergabenliste für Artemis darzustellen scheint³⁰⁵. A. Chaniotis³⁰⁶ erkennt hierin dagegen eine Liste von Epitheta der Artemis. Unter den in der Inschrift aufgezeichneten Epitheta – wie Eileithyia (s. Kap. I. 1.3) und Paidotrophos (s. Kap. I. 2.6) ist auch das Epitheton Orthia bezeugt.

Zu nennen sind ferner zwei Weihungen aus Megara. Auf die erste weist das Weihepigramm der Priesterin (ἱερήϊς)³⁰⁷ Asklepias³⁰⁸ hin. Diese weihten ihre Eltern der Artemis Orthosia, wie uns das Epigramm wissen läßt. Zu dieser Weihung gesellt sich noch das Weihrelief der Hedytion (Ἡδύτιον³⁰⁹) an Artemis Orthosia. Das »X-shaped element«, das auf dem Relief dargestellt ist, interpretiert jetzt A. Klöckner scharfsinnig als bildliche Schiffre für Kreuzfackeln³¹⁰, die in Darstellungen der Demeter und Kore vorkommen. Mit Bezug darauf erkennt A. Klöckner hierin den mütterlich sorgenden Aspekt der Artemis Orthosia. Somit wird deutlich, daß die Wirkungsmacht der Orthosia nicht allein auf Gebärende und Geborene fixiert war, sondern sich auch auf die Kindheit und Jugend erstreckte. Eine scharfe Trennung zwischen dem geburtshelfenden und dem kinderschützenden Charakter der Göttin ist nicht möglich.

Hingewiesen sei abschließend auf einige weitere Inschriftenfunde³¹¹. Diese legen zwar

³⁰⁴ SEG 55, 584 (ohne Dat.) mit Hinweis auf die Grabungsberichte in Jahren 2000–2006 von S. RAPTOPOULOS, Χρονικά Ἀρχαιολογικῶν Ἐρευνῶν (Φωκίδα, Δ. Λοκρίδα, Ν. Αἰτωλία, Οἶτη, Δωρίς) (Delphoi 2008) 13 f. Nr. 3.

³⁰⁵ RAPTOPOULOS a. O. (s. o. **EpigrB**) 445 f. Nr. 3 Abb. 70 (ohne Dat.).

³⁰⁶ SEG 55, 584.

³⁰⁷ Zum poetischen ἱερήϊς (ἴδος, ἦ) für ἱέρεια s. LIDDELL – SCOTT – JONES, 821 s. v. ἱερήϊς.

³⁰⁸ IG VII 113, ohne Dat. Vgl. LGPN III B (2000) 75 s. v. Ἀσκληπιᾶς mit Dat. in das 2. – 3. Jh. n. Chr.

³⁰⁹ Zum Frauennamen Hedytion s. LGPN III B (2000) 180 s. v. Ἡδύτιον (Megara, 4. Jh. v. Chr.).

³¹⁰ A. KLÖCKNER, Women's Affairs? On a Group of Attic Votive Reliefs with Unusual Decoration, in: J. Dijkstra – J. Kroesen – Y. Kuiper (Hrsg.), Myths, Martyrs, and Modernity. Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer, Studies in the History of Religions 127 (Leiden 2010) 179–191 und hierzu 183 (mit dem Zitat) Abb. 2; zur Deutung .

³¹¹ IG II² 5012, ohne Dat. (Zea von Piräus): Ἀρτέμιδος | Ὀρθωσίας | Ἡγεμόνης. – IG XII 5, 894, 2 Jh. v. Chr. (Tenos): [Ἀρ]τέμιδος | Ἀγεμονείας | Ὀρθωσίας. Vgl. auch IG XII 5, 913 Z. 11, 2 Jh. v. Chr. (Tenos): Ἀρτέμιτι Ὀρθωσία (=J. E. FONTENROSE, The Delphic Oracle. Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses [Berkeley 1978] 260 Nr. H50, um 177 v. Chr.). – FdD III 1, 338 Nr. 512, 4. Jh. v. Chr. »avec réserve« (Delphi): [Ἰ]ρθωσία. – M. B. HATZOPOULOS, Macedonian Institutions under the Kings II. Epigraphic Appendix, MELETHMATA 22 (Athens 1996) 20 f. Nr. 2 Z. 14 (Olynth). – A. CONZE – C. SCHUCHHARDT, Die Arbeiten zu Pergamon 1886–1898, AM 24, 1899, 97–240 und zum Inschriftenfund mit dem Namen der Artemis Orthosia im Genitiv 202 Nr. 3; auch bei J. STAUBER, Die Bucht von Adramytteion II. Inschriften, literarische Testimonia, Münzen, Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien 51 (Bonn 1996) 56 Nr. 47, 4. – 3. Jh. v. Chr. (bei Kane von Mysien): Altar der Artemis Orthosia oder vielleicht Grenzstein für ihr Heiligtum, »(die mitgeteilten Maße des Steines sprechen für letzteres).«; A. CHANIOTIS, EBGR 1996, 251 (=Kernos 12, 1999, 285 f.): »probably the boundary stone (rather than the altar) of a sanctuary of Artemis Orthosia.« Zum FO des beschrifteten Blockes, s. L. RUBINSTEIN, Autokane, in: HANSEN – HEINE NIELSEN 2004, 1040. – s. ferner Hdt. 4.87 (Byzantion): Τῆσι μὲν νῦν στήλησι ταύτησι Βυζάντιοι κομίσαντες ἐς τὴν πόλιν ὕστερον τούτων ἐχρήσαντο πρὸς τὸν βωμὸν τῆς

Zeugnis von dem Kult der Artemis Orthosia – zuweilen mit der Epiklese Hegemone (s. o. Kap. I. 1.6 und L4) – ab, der Bezug der Göttin zu Frauen und deren Hauptanliegen, der Mutterschaft, läßt sich aber nicht erschließen. Denn es handelt sich dabei um Funde, die lediglich den Götternamen (Artemis + Epiklese) belegen.

1.14. PRAEIAI

LITERARISCHE BELEGE: –

EPIGRAPHISCHE BELEGE: IG VII 3101.

Zeugnis von der Epiklese Πραεῖαι³¹² (milde), die hier pluralisch belegt ist, legt die Weihung eines Ehepaares ab³¹³. Die Weihung stammt aus Leibadia von Böotien und ist in das 3. Jh. n. Chr. zu datieren. Die Ἀρτέμιδες πραεῖαι sind mit den Εἰλειθυῖαι³¹⁴ gleichzusetzen³¹⁵. Bereits in der Ilias erscheint die Geburtsgöttin Eileithyia bald als Einzelgestalt, bald in unbestimmter³¹⁶ Mehrzahl³¹⁷ (Εἰλειθυῖαι, αἱ). Verehrt wurden zudem die Eileithyiai in Megara; deren Heiligtum lag laut Angaben des Pausanias (Paus. 1.44.2) am Nymphades-Tor. Überliefert wird ferner bei Aelianus³¹⁸ der Kult der Leto und der Eileithyiai in Heraklopolis von Afrika. Die Pluralform der Eileithyia ist auch epigraphisch³¹⁹ bezeugt. Die Artemides Praeiai wie die Eileithyiai stehen als Versinnbildlichung der Wehen, weshalb sie ohne bestimmte Zahl auftreten³²⁰.

1.15. SOODINA

Ἐορθωσίης Ἀρτέμιδος, χωρὶς ἐνὸς λίθου·

³¹² Verzeichnet bei WERNICKE 1895, 1397; FARNELL 1896 II, 444. 568 Anm. 41 b (πράαις); BAUR 1901, 465; RE XXII 2 (1954) 1549 s. v. Praeiai (G. RADKE); PINGIATOGLOU 1981, 100. 166 E85.

³¹³ U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Der Glaube der Hellenen I² (Darmstadt 1955) 178 Anm. 2; WISE 2007, 36 f. 47.

³¹⁴ LIDDELL – SCOTT – JONES, 248 s. v. Ἄρτεμις.

³¹⁵ NILSSON 1955, 494 Anm. 4. Vgl. DNP III (1997) 914 f. und hierzu 914 (F. GRAF) wie folgt: »ein Reflex realer Geburtshilfepraxis«.

³¹⁶ RE V (1905) 2101–2110 und hierzu 2101 f. s. v. Eileithyia (O. JESSEN); RAC IV (1959) 786–798 und 795 s. v. Eileithyia (B. KRAUSE) als Epitheton der Eileithyia.

³¹⁷ Hom. II. 11.269–272:

ὡς δ' ὄτ' ἄν ὠδίνουσαν ἔχη βέλος ὀξὺ γυναιῖκα
 δριμύ, τό τε προιεῖσι μογοστόκοι Εἰλειθυῖαι
 Ἥρης θυγατέρες πικρὰς ὠδῖνας ἔχουσαι,
 ὡς ὀξεῖ ὀδύνας δύνον μένος Ἀτρεΐδαο.

³¹⁸ Ael. NA 10.47.11: λέγονται δὲ οἱ ἰχνεύμονες ἱεροὶ εἶναι Λητοῦς καὶ Εἰλειθυῖων· σέβουσι δὲ αὐτοὺς Ἡρακλεοπολίται, ὡς φασιν. Verzeichnet bei BAUR 1901, 478. 499.

³¹⁹ PINGIATOGLOU 1981, 159 E39. E40; 160 E44. Dazu: W. BLÜMEL, Die Inschriften von Knidos I, Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien 41 (Bonn 1992) 115 Nr. 180* (=SEG 42, 995; A. CHANIOTIS, EBGR 1992, 25 [Kernos 9, 1996, 360]): Weihung (?) an die Eleithyien, hellenistisch (s. ferner S. 115 Nr. 179* und S. 116 Nr. 181* mit zwei weiteren Weihungen an Eileithyia).

³²⁰ BAUR 1901, 466 Anm. 22 mit Hinweis auf H. USENER, Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung (Bonn 1896) 299. So auch O. HELLMANN, Eileithyia, in: K-H. Leven (Hrsg.), Antike Medizin. Ein Lexikon (München 2005) 243 f.

LITERARISCHE BELEGE: –

EPIGRAPHISCHE BELEGE: IG VII 3407.

Bezeugt ist in der Weihinschrift³²¹ aus Chaironeia von Böotien Artemis als Soodina, Weheretterin (Ἀρτάμιδος Σοωδίνης). Die Inschrift legt Zeugnis von der Zusammenverehrung mit Apollon Daphnephoros ab. Eine Datierung liegt nicht vor. Von Bedeutung für unseren Sachverhalt ist, daß in der Epiklese ihre Rolle als geburtshelfende Göttin (s. Kap. I. 1.14) scharf erfaßt wird.

1.16. VOLOSIA

LITERARISCHE BELEGE: –

EPIGRAPHISCHE BELEGE: IG XII 9, 1258.

Überliefert ist der Kult der Artemis Volosia in Geraistos von Euböa³²². Prokopios von Kaisareia berichtet von der Weihung des Tynnichos, der der Artemis Volosia (Ἀρτέμιδι Βολοσίᾳ) ein steinernes Schiff darbrachte. Zugleich assoziiert Prokopios das Epitheton mit βολή³²³ (ή) und erkennt hierin Artemis Volosia als Eileithyia³²⁴. Weitere Quellen für Artemis Volosia fehlen. Der Kult der Artemis Eileithyia ist in Euböa (s. Kap. I. 1.3.2.3) bezeugt. Artemis Volosia zeigt sich nach Prokopios als Geburtsgöttin, die Frauen Geburtsschmerzen und Geburtswehen (s. Kap. I. 1.14), aber auch den Tod sendet. Die Illias berichtet von dieser Seiten der Artemis, die den plötzlichen Tod »mit ihren sanften Pfeilen«³²⁵ (ἀγανοῖσι βέλεσσιν) sendet; denn ihr machte Zeus zur Löwin für Frauen (λέοντα γυναιξὶ Ζεὺς θῆκεν) und »ihr gegeben hat, wen sie will zu töten«³²⁶, wie wir von Hera in der Ilias erfahren. Scharf erfaßt wird in der Epiklese die unerbittliche Seite der Artemis, die in ihrer Funktion als Geburtsgöttin nicht nur eine heitere, helfende Seite aufweist.

³²¹ IG VII 3407, schon bei WERNICKE 1895, 1398 und FARNELL 1896 II, 444. 568 Anm. 42; PINGIATOGLOU 1981, 100. 102 mit Anm. 269; 166 E83 Dazu: J. CAMP, M. IERARDI, J. MCINERNEY, K. MORGAN AND G. UMHOLTZ, An Athenian Dedication to Herakles at Panopeus, Hesperia 66, 1997, 261–269 Taf. 65 und hierzu 267 Anm. 28.

³²² M. A. CHIDIROGLOU, Οι λατρείες της αρχαίας Καρύστου, ArchEubMel 32, 1996/1997, 175–191 und hierzu 179.

³²³ PAPE 1914 I, 452 s. v. βολή, ή: Wurf, Geschoß.

³²⁴ FARNELL 1896 II, 444. 568 Anm. 41 g.; WISE 2007, 43.

³²⁵ Bereits WERNICKE 1895, 1348 f.; NILSSON 1955, 482 Anm. 3; D. LYONS, Gender and Immortality. Heroines in Ancient Greek Myth and Cult (Princeton 1997) 98 (mit Quellen).

³²⁶ Hom. II. 483–484:

τοξοφόρῳ περ εἰούση, ἐπεὶ σὲλέοντα γυναιξὶ
Ζεὺς θῆκεν, καὶ ἔδωκε κατακτάμεν ἦν κ' ἐθέλησθα.

Hierzu s. etwa U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Der Glaube der Hellenen I² (Darmstadt 1955) 175; NILSSON 1955, 482 (mit dem Zitat); DNP I (1997) 53–58 und hierzu 53 s. v. Artemis (F. GRAF); I. PETROVIC, Von den Toren des Hades zu den Hallen des Olymp. Artemiskult bei Theokrit und Kallimachos, Mnemosyne Suppl. 281 (Leiden 2007) 60 f.

2. VON DEN ERSTEN LEBENSJAHREN BIS ZUR KINDHEIT UND DEM ERWACHSENWERDEN

2.1. AKRAIA

LITERARISCHE BELEGE: –

EPIGRAPHISCHE BELEGE: IG IX 2, 303 (=HATZOPOULOS 1994, 34–37 [=SEG 44, 460]); A. Nigde-lis, *Ἐπιγραφικὰ Θεσσαλονίκεια. Συμβολὴ στὴν πολιτικὴν καὶ κοινωνικὴν ἱστορίαν τῆς ἀρχαίας Θεσσαλονίκης* (Thessaloniki 2006) 152–159 Nr. 5 (=A. Chaniotis, EBGR 2006, 88 [=Kernos 22, 2009, 235–237]).

Die Epiklese ist durch den Inschriftenfund aus Triikka (heutigem Trikala)³²⁷ für Artemis epigraphisch nachgewiesen. Den Fund publizierte erstmals 1903 P. Kastriotis, der ihn aufgrund der Buchstabenformen in das 2. Jh. v. Chr. datierte. Aufgezeichnet ist die Weihinschrift auf dem Abakus dorischen Kapitells³²⁸. Es handelt sich dabei um die Weihung an Artemis Ἀκραία, die zwei Frauen (Χαροπὶς Φιλοκράτους und Ἀμωμήτα Κρατίνου) vornahmen und die sie als λύτρον (Lösegeld) bezeichnen. P. Kastriotis erachtete Akraia als lokale Epiklese, die Hinweis auf ein Artemisheiligtum liefert, das auf der Akropolis lag. Die Weihung zog M. B. Hatzopoulos 1994 in seiner Studie zu makedonischen Übergangsriten in Erwägung, in der er weitere einschlägige epigraphische Zeugnisse für Artemis ausführlich diskutiert (s. Kap. I. 2.9). Bei der Deutung der Epiklese Akraia machte M. B. Hatzopoulos auf die Hesychglosse und die Glosse im Etymologicum magnum aufmerksam. Den Glossen zufolge bedeutet bei den Makedonen der Begriff Akraia das Kind weiblichen Geschlechts³²⁹. So erkannte M. B. Hatzopoulos in der Epiklese Akraia »«celle qui atteint la fleur de l'âge» et –s'agissant d'une divinité– la "courotrophe", la protectrice des jeunes.«³³⁰ Seiner Meinung schließen sich P. Brulé³³¹ sowie J. L. García Ramón und B. Helly³³² an. Die »la fleur de l'âge« assoziiert M. B. Hatzopoulos unter Anlehnung an A. Fick mit der ἀκμή³³³, dem Höhepunkt der Jugend, die für Frauen die Heirat anzeigt. Nennenswert ist dabei die Schrift *De virginum morbis* (Über die Krankheiten der Jungfrauen), die Zeugnis von dem Beistand ablegt, den Artemis jungen und heiratsfähigen Mädchen (παρθένοι, ὀκόσησιν ὄρη γάμου) beim Einsetzen der Menarche lei-

³²⁷ Zum Toponym Τρίκ(κ)η, ἡ oder Τρίκκα s. J.-C. DECOURT – TH. HEINE NIELSEN – B. HELLY, Larisa, in: HANSEN – HEINE NIELSEN 2004, 707.

³²⁸ P. KASTRIOTIS, Τὸ Ἀσκληπιεῖον ἐν Τρίκκῃ (Athen 1903) 47 f. Nr. 2.

³²⁹ Hsch. s. v. ἀκρέα· παῖς θήλεια. Μακεδόνες; EM s. v. Ἀκραία: Παῖς θήλεια ὑπὸ Μακεδόνων.

³³⁰ HATZOPOULOS 1994, 34–37 und 37 mit dem Zitat (=SEG 44, 460).

³³¹ P. BRULÉ, Le langage des épicleses dans le polythéisme hellénique (l'exemple de quelques divinités féminines). Quelques pistes de recherche, Kernos 11, 1998, 13–34 und hierzu 20 Anm. 17.

³³² J. L. GARCÍA RAMÓN, Onomastique grecque, dialectes grecs et grammaire compare, in: C. Dobias-Lalou (Hrsg.), Des dialectes grecs aux "Lois" de Gortyne (Nancy 1999) 7–22 und hierzu 13 Anm. 29 mit der Hesychglosse sowie J. L. GARCÍA RAMÓN – B. HELLY, ENNOΔΙΑ ΚΟΡΟΥΤΑΡΡΑ («celle qui dote de nourriture, de croissance») et autres divinités kourotrophes en Thessalie, RPhil 80, 2007, 291–312 und hierzu 306 Nr. 3.

³³³ HATZOPOULOS 1994, 36 Anm. 11 wie folgt: »A. Fick avait expliqué ce terme comme un adjectif exprimant le point extrême, le point culminant, autrement dit l' ἀκμή, la fleur de l'âge«. Dazu s. Pape 1914 I, 74 s. v. ἀκμή.

stet³³⁴. Aus der Schrift geht deutlich hervor, daß die Menarche – anders als heute – nicht als Beginn des Reifungsprozesses, sondern als dessen Abschluß angesehen wurde und das Heiratsalter der Frauen anzeigte³³⁵. Somit dürfen wir dabei davon ausgehen, daß die ακμή, der Höhepunkt der Jugend, auch auf die Menarche der Mädchen Bezug nimmt, die den Abschluß und somit den Höhepunkt des Reifungsprozesses darstellt, und daß Artemis Akraia neben der sozialen Reifung auch die geschlechtliche Reifung beschützte.

Der 2006 von A. Nigdelis publizierte Inschriftenfund stellt eine fragmentarisch erhaltene Grabinschrift dar, die Zeugnis von einem Grabmal ablegt, das zwei Vereine aufstellten. Bei dem einen Verein handelt es sich um den Kultverein der Artemis Akraia (Z. 7). A. Nigdelis lehnt ebenfalls die Deutung der Akraia als lokaler Epiklese ab und bringt sie in Verbindung mit dem zwei oben genannten Lemmata, die Bezug auf das Kind weiblichen Geschlechts bei den Makedonen nehmen, zumal die Inschrift in heutigen Thessaloniki gefunden wurde³³⁶.

2.2. ASPALIS

LITERARISCHE BELEGE: *Ant. Lib. 13.*

EPIGRAPHISCHE BELEGE: A. IOANNIDOU-KARETSOU, *Αρχαιότητες και μνημεῖα Βοιωτίας-Φθιώτιδος. Μελιταία*, *ADelt* 27, 1972, *Chron* 329 (=SEG 27, 209. 210); F. DAKORONIA, *Άρτεμις – Ασπαλῖς*, in: A. Alexandri – I. Leventi (Hrsg.), *Καλλίστευμα. Μελέτες προς τιμήν της Ολγα Τζάχου-Αλεξανδρή* (Athen 2001) 403–410 *Abb. 1–5* und hierzu 408 *Anm. 29. 30*; F. CANTARELLI, *Il mito di Aspalis e il santuario di Hagios Gheorghios di Melitea*, in: F. Cantarelli (Hrsg.), *Acaia Ftiotide I. Indagini geostoriche, storiografiche, topografiche e archeologiche* (Soveria Mannelli 2008) 371–434 und hierzu 422–427; 307 mit *Abb. 30*.

Das heutige Melitaia von Phthiotis liegt am Nordabhang des Othrysbergs (Ὄθρυς, ἦ) und nimmt Teil des antiken Melitaia³³⁷ von Achaia Phthiotis in Südthessalien ein. Bei Rettungsgrabungen für die Errichtung eines Neubaus (Grundstück Ath. Kalamaras), welche die 14. Ephorie für prähistorische und klassische Altertümer zu Lamia unter der Leitung von F. Dakoronia vornahm, ist 1992 im heutigen Melitaia südlich der Kirche Ag. Nikolaos kleiner

³³⁴ Hp. Virg. 1 (8.466–471 L.) s. hier Kap. Einleitung – Forschungsstand.

³³⁵ Zum Heiratsalter der Frauen um das 14. Lebensjahr S. B. POMEROY, *Families in Classical and Hellenistic Greece: Representations and Realities* (Oxford 1998) 5 mit *Anm. 17*; DNP V (1998) 256–258 (J. WIESEHÖFER); M. DEIBMANN, *Heiratsalter*, in: K.-H. Leven (Hrsg.), *Antike Medizin. Ein Lexikon* (München 2005) 396 f. mit *Lit.* – Zum Einsetzen der Menarche ebenfalls um das 14. Lebensjahr s. D. W. AMUNDSEN – C. J. DIERS, *The Age of Menarche in Classical Greece and Rome*, *Human Biology* 41, 1969, 125–132 und hierzu 125–127; E. EYBEN, *Geschlechtsreife und Ehe im griech.-röm. Altertum und im frühen Christentum*, in: E. W. Müller (Hrsg.), *Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung, Veröffentlichung des Instituts für Historische Anthropologie 3=Kindheit, Jugend, Familie I* (München 1985) 403–478.

³³⁶ Zum FO ausführlich NIGDELIS a. O. (s. o. **EpigrB**) 152. – *Dat.* laut A. Chaniotis, *EBGR* 2006, 88 (=Kernos 22, 2009, 235–237): 117 n. Chr.

³³⁷ F. STÄHLIN, *Das hellenische Thessalien. Landeskundliche und geschichtliche Beschreibung Thessaliens in der hellenischen und römischen Zeit* (Stuttgart 1924) 187–189; *RE* XV (1931) 534–540 s. v. Melitaia (F. STÄHLIN); J.-Cl. DECOURT, *La vallée de l'Enipeus en Thessalie*, *BCH Suppl.* 21 (Athènes 1990) 84–86; DNP VII (1999) 1189–1190 s. v. Melitaia (H. KRAMOLISCH). Dazu s. jetzt die Karte von CANTARELLI a. O. (s. o. **EpigrB**) Taf. 4 Nr. 40 (Melitaia). 40 E (antikes Melitaia).

Tempel mit einer Vorhalle aufgedeckt worden³³⁸. Der Tempel mit Orientierung NO-SW und Eingang an der nordöstlichen Kurzseite liegt am Akropolishang der antiken Stadt und nahm die Stelle eines älteren Tempels gleicher Orientierung ein, der von der 2. Hälfte des 5. Jhs. v. Chr. bis zur Mitte des 4. Jhs. v. Chr. im Betrieb war und an dessen östlich-südöstlicher Langseite ein quadratischer Altar stand. Auf diesen Tempel folgte ein jüngerer Tempel, der um das Ende des 4. Jhs. v. Chr. bzw. den Anfang des 3. Jhs. v. Chr. erbaut und erst nach der Mitte des 1. Jhs. v. Chr. durch Brandstiftung zerstört wurde.

Erwähnenswert sind unter den ans Licht gekommenen Funden neben Keramik und Münzen³³⁹ auch Webgewichte, Messer, Thymiateria, Skulpturfragmente, Votivbasen und eine große Anzahl von Tonfiguren; unter letztgenannten sind Frauenköpfe sowie Fragmente deutlich größerer stehender Gewandfiguren bezeugt. In einem Marmorkopf wie auch in einer kopfloßen kleinen Marmorstatue weiblicher Figur aus hellenistischer Zeit mit großer Fackel in der Linken, die im Sekos gefunden wurden, erkennt F. Dakoronia die Göttin Artemis³⁴⁰. Unser Interesse gilt aber dem Inschriftenfund, der auch im Sekos ans Licht trat. Dabei handelt es sich um eine mit dreizeiliger Weihinschrift versehene Votivbase, die Nikagora des Polysaon der En(n)odia, der lokalen Gottheit Thessaliens, weiht³⁴¹.

Begründet sieht F. Dakoronia den – bisher, wie sie hervorhebt, sowohl literarisch und inschriftlich als auch archäologisch unbelegten – Kult der En(n)odia in Melitaia in den engen Beziehungen der Stadt mit Pherai, dem Hauptkultort der Göttin. Überliefert ist freilich für Melitaia bei Antoninus Liberalis der Kult der Artemis Aspalis, von dem Nikander berichtet³⁴². Mit Bezug auf seine Berichterstattung über Artemis Aspalis und die Marmorfragmente aus dem Sekos, in denen F. Dakoronia Darstellungen der Artemis erkennt, kommt sie zu dem Schluß, daß im Grundstück von Ath. Kalamaras am Akropolishang Artemis En(n)odia Verehrung genoß, die in Melitaia mit Aspalis identifiziert wurde³⁴³.

³³⁸ Verglichen wird der Tempel von DAKORONIA a. O. (s. o. **EpigrB**) 403–405 Abb. 1 und Zeichnung 1 im Hinblick auf Maße und Grundriß mit dem Schatzhaus von Poteidaia in Delphi. Dazu s. jetzt L. STAVROGIANNIS, *Ιερά και λατρείες στην Αρχαία Μελιταία*, in: I. Makris – A. Karanastasis – Ch. Galanis (Hrsg.), *Πρακτικά 4ου Συνεδρίου Φθιωτικής ιστορίας (Ιστορία-Αρχαιολογία-Λαογραφία)* 9, 10 και 11 Νοεμβρίου 2007 (Lamia 2010) 585–598 Abb. 1–11 und hierzu 587 f. Abb. 3.

³³⁹ V. PENNA, *Νομίματα ευρεθέντα κατά την ανασκαφή του οικοπέδου Αθανασίου Καλαμάρα 1993*, in: A. Alexandri – I. Leventi (Hrsg.), *Καλλίστευμα. Μελέτες προς τιμήν της Όλγας Τζάχου-Αλεξανδρή* (Athen 2001) 410 Nr. 1–6.

³⁴⁰ DAKORONIA a. O. (s. o. **EpigrB**) 406 f. Abb. 2. 3.

³⁴¹ DAKORONIA a. O. (s. o. **EpigrB**) 406 f. Abb. 5 und Dat.: nach Mitte 2. Jh. v. Chr. Vgl. *Bulletin épigraphique* (in: REG 117, 2004, 625 f.) 209: 1. Hälfte 2. Jh. v. Chr.

³⁴² Ant. Lib. 13:

Ἄσπαλις.

[Ἱστορεῖ Νίκανδρος Ἐτεροιομένων β'.]

Διὸς καὶ νύμφης Ὀθρηίδος ἐγένετο παῖς Μελιτεύς. τοῦτον ἢ μήτηρ ἐξέθηκεν εἰς τὴν ὕλην κατὰ δέος ἼΗρας, ὅτι αὐτῇ Ζεὺς ἐμίχθη. ...

³⁴³ DAKORONIA a. O. (s. o. **EpigrB**) 407–409; ihr folgen hierin: P. BOUGIA, *Achaia Phthiotis*, in: A. G. Vlachopoulos (Hrsg.), *Archaeology. Euboea & Central Greece* (Athens 2009) 326–333 und hierzu 330 Abb. 572; L. STAVROGIANNIS, *Ιερά και λατρείες στην Αρχαία Μελιταία*, in: I. Makris – A. Karanastasis – Ch. Galanis (Hrsg.), *Πρακτικά 4ου Συνεδρίου Φθιωτικής ιστορίας (Ιστορία-Αρχαιολογία-Λαογραφία)* 9, 10 και 11 Νοεμβρίου 2007 (Lamia 2010) 585–598 und hierzu 588 f.

In Betracht zieht ferner F. Dakoronia wegen seiner nachbarschaftlichen Lage mit dem Grundstück von Ath. Kalamaras einen weiteren Inschriftenfund, der Zeugnis von dem Kult der Artemis in Melitaia ablegt. Auf diesen Fund weist A. Ioannidou-Karetsou in ihrem Bericht aus dem Jahre 1972 über die von ihr vorgenommene Versuchsgrabung in Melitaia hin³⁴⁴. Aufgefunden worden ist in Zweitverwendung, verbaut im Haus von K. Gournaris, das dem Grundstück von Ath. Kalamaras und dem von F. Dakoronia ergrabenen Kultplatz benachbart ist, eine zweizeilige Weihinschrift an Artemis, die fragmentarisch erhalten ist:

....*AEMAIN*..
....*APTEMI[ΔΙ]*

A. Ioannidou-Karetsou zufolge ist die Inschrift in das 3.–2. Jh. v. Chr. chronologisch anzusetzen.

Erwähnenswert sind dabei die Ergebnisse der Oberflächengrabungen, welche die Universität von Mailand in den Jahren 1990–1997 unter der Leitung von F. Cantarelli auf der Hochebene Ag. Georgios³⁴⁵ in der Ortschaft Kefalovryso am Othrysberg (2,7 km südöstlich von der Akropolis von Melitaia) vornahm³⁴⁶. Bereits A. Ioannidou-Karetsou erwähnt in ihrem Bericht reichlich vorhandenes Baumaterial, das in der verfallenen Kirche Ag. Georgios (ναός Αγ. Γεωργίου) in der Ortschaft Kefalovryso bei Skouritsorema südöstlich der antiken Akropolis eingebaut war und aus antikem Gebäude stammt. Dabei nennt sie eine fragmentarisch erhaltene und mit Inschrift versehene Platte aus Kalkstein, deren Text sie wie folgt wiedergibt³⁴⁷:

..*ΟΣΠΑΝΙ-ΣΙ(Ν)*..

Ähnlich machte 1924 F. Stählin auf »die einst mit Marmorsäulen ausgestattete, jetzt verfallene Kapelle H. Georgios, ...« in Kefalovryso über dem wilden Kalkbett des Skouritsorema aufmerksam. Er geht dabei davon aus, daß an »diesem landschaftlich hervorragenden Platz« ein antikes Heiligtum stand, und vermutet, daß es sich dabei um das der Artemis Aspalis handelt³⁴⁸.

³⁴⁴ DAKORONIA a. O. (s. o. **EpigrB**) 408 Anm. 29 mit Hinweis auf IOANNIDOU-KARETSOU a. O. (s. o. **EpigrB**) 329 (=SEG 27, 209).

³⁴⁵ s. die Karte von CANTARELLI a. O. (s. o. **EpigrB**) Taf. 4 Nr. 40 D.

³⁴⁶ Zu den Funden und Befunden s. den zweiten Teil der Monographie von F. CANTARELLI (Hrsg.), *Acaia Ftotide I. Indagini geostoriche, storiografiche, topografiche e archeologiche* (Soveria Mannelli 2008) und insbesondere den Aufsatz von S. MORRETTA, *Il santuario in località Haghios Gheorghios (Melitea)* 317–349.

³⁴⁷ IOANNIDOU-KARETSOU a. O. (s. o. **EpigrB**) 329, ohne Dat. (=SEG 27, 210). Dazu s. P. CHRYSOSTOMOU, *Η θεσσαλική θεά Εν(ν)οδία ή Φεραία θεά, Δημοσιεύματα του Αρχαιολογικού Δελτίου* 64 (Athen 1998) 187 Anm. 681 betrachtet die Inschrift als Zeugnis für den Kult der Artemis in Melitaia. Dagegen hielt DAKORONIA a. O. (s. o. **EpigrB**) 408 Anm. 30 die Identifizierung wegen des stark fragmentarischen Inschriftentextes für unsicher.

³⁴⁸ F. STÄHLIN, *Das hellenische Thessalien. Landeskundliche und geschichtliche Beschreibung Thessaliens in der hellenischen und römischen Zeit* (Stuttgart 1924) 187 (mit Zitaten); RE XV (1931) 534–540 und hierzu 540 s. v. Melitaia (F. STÄHLIN). Jetzt berichtet CANTARELLI a. O. (s. o. **EpigrB**) 426 Anm. 241 von einer noch *in situ*

Analog hierzu geht F. Cantarelli zunächst in ihren Ergebnissen auf die bei Antoninus Liberalis überlieferte Legende ein, die Nikander über Aspalis, die Tochter des Argaios, schildert und macht sie dabei auf den landschaftlichen Kontext aufmerksam, in den Nikander seine Legende stellt. Dieser weist, wie F. Cantarelli feststellt, Ähnlichkeiten mit der Ebene von Ag. Georgios auf³⁴⁹. In einem sakralen Areal von über 1 km Länge und ca. 700 m Breite erkennt F. Cantarelli unter verschiedenen Strukturen und Gebäuden mindestens vier Tempel (A–D); den Tempel A an der nordöstlichen Grenze von Ag. Georgios identifiziert sie mit jenem der Artemis³⁵⁰. In der oben – von A. Ioannidou-Karetsou publizierten – beschrifteten Kalksteinplatte liest jetzt F. Cantarelli [τ]ὸ Σπαλίσι[ο]ν, das Heroon der Aspalis, und geht sie dabei davon aus, daß im Artemisheiligtum von Ag. Georgios das Heroon der Aspalis³⁵¹ lag. Das von F. Dakoronia neu ergrabene Heiligtum am Akropolishang identifiziert sie hingegen angesichts der Weihinschrift der Nikagora an En(n)odia mit dem der En(n)odia³⁵². Abschließend nimmt F. Cantarelli auch auf die von F. Dakoronia³⁵³ herangezogene Weihinschrift an Artemis Bezug, die in sekundärer Verwendung aufgefunden worden ist, verbaut im Haus von K. Gournaris, das unweit von dem Grundstück von Ath. Kalamaras entfernt liegt. Mit Bezug auf den 1997 – solange die Platte noch im Haus eingebaut war – angefertigten Papierabdruck der Inschrift ergänzt jetzt F. Cantarelli³⁵⁴ in Z. 1 zu [Πο]λεμαίνε[τος]³⁵⁵. Die Verbindung der Inschrift mit dem am Akropolishang gelegenen Heiligtum zieht F. Cantarelli in Zweifel. Sie hielt eher es für möglich, daß die Platte von Ag. Georgios hierher geschleppt und sekundär verwendet wurde, und verweist dabei auf weiteres von Ag. Georgios stammendes Baumaterial im Zentrum von heutigem Melitaia.

Unabhängig aber von der Lokalisierung des Heiligtums ist von Bedeutung für unseren

Säule, die sie im nächsten Band (Acaia Ftotide II) über Meliteia und Peraia darstellen wird.

³⁴⁹ CANTARELLI a. O. (s. o. **EpigrB**) 378–382. 424.

³⁵⁰ CANTARELLI a. O. (s. o. **EpigrB**) 423–424; 308 Abb. 32; 309–312 Abb. 34–39 und Taf. 3 (zu Tempeln A–D).

³⁵¹ CANTARELLI a. O. (s. o. **EpigrB**) 426 f. Dagegen jetzt L. STAVROGIANNIS, *Ιερά και λατρείες στην Αρχαία Μελιταία*, in: I. Makris – A. Karanastasis – Ch. Galanis (Hrsg.), *Πρακτικά 4ου Συνεδρίου Φθιωτικής ιστορίας (Ιστορία-Αρχαιολογία-Λαογραφία)* 9, 10 και 11 Νοεμβρίου 2007 (Lamia 2010) 585–598 und hierzu 590 f. Abb. 7 mit Nennung eines 2003 an die 14. Ephorie für prähistorische und klassische Altertümer abgegebenen neuen Inschriftenfundes aus Ag. Georgios. Bezeugt ist hierin zum ersten Male das Heiligtum von Zeus Othryios, das er in der Ebene von Ag. Georgios lokalisiert; deshalb lehnt er die Plazierung des Heiligtums der Artemis Aspalis in Ag. Georgios durch F. Stählin ab. Auf die Ergebnisse von F. Cantarelli über das Heiligtum der Artemis Aspalis weist L. Stavrogiannis nicht hin, obwohl er auf die Neulesung der Weihinschrift der Polemainetos (s. hier nächste Seite) durch F. Cantarelli verweist (S. 589 Anm. 16). Nimmt man das Ausmaß des Areals sowie die Existenz laut F. Cantarelli von 4 Sakralbauten (A–D) in Betracht, so dürfte man vermuten, daß hier auch das Zeusheiligtum stand.

³⁵² CANTARELLI a. O. (s. o. **EpigrB**) 421 f.

³⁵³ DAKORONIA a. O. (s. o. **EpigrB**) 408 Anm. 29 mit Hinweis auf IOANNIDOU-KARETSOU a. O. (s. o. **EpigrB**) 329 (=SEG 27, 209).

³⁵⁴ CANTARELLI a. O. (s. o. **EpigrB**) 422 f. 426; ihr folgt hierin L. STAVROGIANNIS, *Ιερά και λατρείες στην Αρχαία Μελιταία*, in: I. Makris – A. Karanastasis – Ch. Galanis (Hrsg.), *Πρακτικά 4ου Συνεδρίου Φθιωτικής ιστορίας (Ιστορία-Αρχαιολογία-Λαογραφία)* 9, 10 και 11 Νοεμβρίου 2007 (Lamia 2010) 585–598 und hierzu 589 Anm. 16.

³⁵⁵ Bezeugt in Melitaia: LGPN III B (2000) 348 s. v. Πολεμαίνετος.

Sachverhalt, die Bedeutung der Artemis Aspalis zu erläutern. In ihren recht detaillierten Ausführungen über die von Nikander überlieferte Legende und ihre Protagonisten³⁵⁶ geht F. Cantarelli zunächst auf die Ansichten in der Forschungsliteratur³⁵⁷ zum Mythos über die Aspalis und zu ihrer Beziehung zu Artemis ein. Sie weist des Weiteren auf die Assoziation – meist in der älteren Forschungsliteratur – des Namens von Aspalis mit den Hesychglossen ἀσπάλους, ἄσπαλος und ἀσπαλιεύς hin³⁵⁸, die Artemis als Fischergöttin erscheinen lassen, und macht dabei auf weitere mythischen Überlieferungen aufmerksam, die von der Verbindung der Artemis mit dem Wasser und der Tierwelt schildern³⁵⁹.

Als aufschlußreich erweist sich allerdings dabei der zweite Teil der mythischen Legende bei Antoninus Liberalis³⁶⁰, der auf die Aspalis, die Tochter des Argaios, Bezug nimmt. Um die Vergewaltigung durch den Tyrannen Tartaros zu vermeiden, erhängte sie sich. Ihr Körper konnte nicht aufgefunden werden. An seiner Stelle erschien neben dem stehenden Bild der Artemis ein zweites Bild (ἀντὶ δὲ τοῦ σώματος ἐφάνη ξόανον παρὰ τὸ τῆς Ἀρτέμιδος ἐστηκός), das Xoanon der Ἀσπαλις Ἀμειλήτη Ἐκαέργη³⁶¹. Heranwachsende Mädchen (παρθένοι) opfern ihr jährlich eine junge Ziege, indem sie diese aufhängen. Daß Aspalis als einzigen Ausweg aus der Vergewaltigung den Selbstmord durch Erhängen sieht, weshalb sie sich, wie Nikander schildert, zuvor erhängt, führt uns zu den Überlegungen von N. Loraux, auf die bereits oben eingegangen wurde³⁶². In ihrer Monographie »Façons tragiques de tuer une femme« setzt sich N. Loraux mit dem literarisch überlieferten Motiv des Erhängens in Tragödien auseinander. Aus ihrer Studie geht deutlich hervor, daß zum Selbstmord durch Erhängen Frauen und vornehmlich Parthenoi als einzigem Ausweg aus einem Unglück, meist

³⁵⁶ CANTARELLI a. O. (s. o. **EpigrB**) 377–421.

³⁵⁷ CANTARELLI a. O. (s. o. **EpigrB**) 374–377.

³⁵⁸ So schon WERNICKE 1895, 1370. 1380. 1403, der hierin PRELLER – ROBERT 1894 I, 318 Anm. 3 (mit Hinweis auf die Glossen von Hsch. s. v. ἀσπάλους· τοὺς ἰχθύας· Ἀθαμᾶνες; s. v. ἄσπαλος· ἰχθύς und s. v. ἀσπαλιεύς· ἄλιεύς. Ἀσπαλος γὰρ ὁ ἰχθύς) folgt; und zurückhaltend P. BRULÉ, Le langage des épicleses dans le polythéisme hellénique (l'exemple de quelques divinités féminines). Quelques pistes de recherche, Kernos 11, 1998, 13–34 und hierzu 25 Anm. 56. Neben diesen Glossen verweist ferner CANTARELLI a. O. (s. o. **EpigrB**) 383–388 auch auf Hsch. s. v. ἄσπαλον· σκύτος und auf die mögliche Verbindung der Artemis Aspalis mit Maulwürfen und Nagetieren.

³⁵⁹ CANTARELLI a. O. (s. o. **EpigrB**) 389–391.

³⁶⁰ Ant. Lib. 13.4–7: τότε δ' οὖν εἶρητο πρὸς τοὺς θέραπας ἀπάγειν Ἀσπαλίδα τὴν θυγατέρα τὴν Ἀργαίου τῶν οὐκ ἀσήμων. ἡ δὲ παῖς, ὡς ἔκπτωτος ὁ λόγος ἐγένετο, πρὶν ἀφικέσθαι τοὺς ἀπάξοντας ἀνήτησεν ἑαυτήν. τῆς δὲ πράξεως οὕτω διαβοηθείσης ἀδελφὸς ὁ τῆς Ἀσπαλίδος Ἀστυγίτης ὤμοσεν, ὅτι πρότερον τίσεται τὸν τύραννον ἢ τὸ σῶμα καθαιρήσει τὸ τῆς ἀδελφῆς. ... τὸ δὲ σῶμα τὸ τῆς Ἀσπαλίδος ἐξερευνῶντες πάντα τρόπον, ὅπως κηδέυσωσιν ἐπισήμως, οὐκ ἠδυνήθησαν εὐρεῖν· ἀλλὰ τοῦτο μὲν ἠφανίσθη κατὰ θεόν, ἀντὶ δὲ τοῦ σώματος ἐφάνη ξόανον παρὰ τὸ τῆς Ἀρτέμιδος ἐστηκός. ὀνομάζεται δὲ παρὰ τοῖς ἐγχωρίοις τοῦτο τὸ ξόανον Ἀσπαλις Ἀμειλήτη Ἐκαέργη, ἧ καθ' ἕκαστον ἔτος αἱ παρθένοι χίμαρον ἄθορον ἐκρήμων, ὅτι καὶ ἡ Ἀσπαλις παρθένος οἶσα ἑαυτὴν ἀπηγγόνισεν. – s. auch CANTARELLI a. O. (s. o. **EpigrB**) 372 f. (mit Übers.).

³⁶¹ Die von Nikander überlieferte Legende berichtet von der kultischen Verehrung der Aspalis Ameilete Hekaerge. In Hekaerge ist Artemis zu erkennen und somit von dem Kult der Artemis Aspalis auszugehen. Es wird allerdings dabei nicht deutlich, ob der Name von Aspalis zur Epiklese der Artemis wird oder ob deren Name ursprünglich ein Epitheton der Artemis darstellte, das sich erst nachträglich verselbständigt hat. Ähnliches gilt für den Kult der Artemis Eukleia (s. Kap. I. 2.4).

³⁶² s. hier Kap. Einleitung – Forschungsstand.

einer Vergewaltigung, greifen³⁶³. Hierin erkennt N. Loraux die herausragende Bedeutung für die antike Gesellschaft der reproduktiven Rolle von Frauen als Gebälerin legitimer Nachkommen. Der unblutige Tod durch Erhängen steht im Gegensatz zum ›normalen‹ blutigen Tod der Frauen durch die Kindesgeburt. Da durch die bevorstehende Vergewaltigung die geschlechtsspezifische Rolle der Mutterschaft unerfüllt bleiben muß, erhängte sich Aspalis, wie dem εαυτὴν ἀπηγχόνισεν zu entnehmen ist.

Erwähnung verdient ferner das im Mythos über Aspalis überlieferte Verb ἀπηγχόνισεν, das mit der gleichstämmigen Epiklese der Artemis Ἀπαγχομένη³⁶⁴ (die Erhängte) bei Kaphyai von Arkadien zu assoziieren ist. Der Neudeutung der Epiklese durch H. King zufolge, die bereits oben³⁶⁵ ausgeführt wurde, fungiert Artemis unter dem Aspekt der Apanchomene auf biologisch-physiologischer Ebene als Schutzgottheit unverheirateter, aber geschlechtsreifer Mädchen (Parthenoi), denen die Göttin Beistand beim Einsetzen der Menarche, der ersten Regelblutung, gewährt. Zeugnis davon legt die Schrift *De virginum morbis* (Über die Krankheiten der Jungfrauen)³⁶⁶ ab. Genannt wird unter den in der Schrift dargestellten körperlichen und geistigen Gesundheitsbeeinträchtigungen, die wegen des Ausbleibens der Menarche hervorgehoben worden seien, der Selbstmord durch Erhängen, wie aus den Verben ἀπηγχονίσθησαν, ἄγχεσθαι und der Wendung ἀγχόνας κραινουσιν zu ersehen ist³⁶⁷. Zum Ausdruck kommt hierin der Blutüberschuß, der sich den Ausführungen des Autors zufolge aufwärts zum Herzen und Zwerchfell bewege und Druck auf die Organe ausübe, woraus das Gefühl des Ersticken mit dem anschließenden Wunsch, sich zu erhängen, entstehe. Der hippokratischen Theorie zur Physiologie des weiblichen Körpers entstehe im weiblichen Körper aufgrund der physiologischen Unterlegenheit der Frau sowie deren seßhafter Lebensweise ein Überschuß an Blut, der sie anfälliger für Krankheiten als den Mann mache. Der Monatsfluß würde daher dazu dienen, die Frau von überschüssiger Feuchtigkeit zu erlösen. Im Falle aber von Parthenoi, sei der Gebärmuttermund verschlossen, denn sie seien zwar reif für die Heirat (παρθένοι,

³⁶³ N. LORAUX, Tragische Weisen, eine Frau zu töten. Aus dem Französischen von E. Moldenhauer mit einem Nachwort von P. Krumme, Edition Pandora 11 (Frankfurt 1993) 21–51.

³⁶⁴ Paus. 8.23.6 f.: Καρυῶν δὲ ἀφέστηκεν ὅσον στάδιον Κονδυλέα χωρίον, καὶ Ἄρτέμιδος ἄλσος καὶ ναός ἐστὶν ἐνταῦθα καλουμένης Κονδυλεάτιδος τὸ ἀρχαῖον· μετονομασθῆναι δὲ ἐπὶ αἰτία τὴν θεὸν φασὶ τοιαύτη· παῖδια περὶ τὸ ἱερὸν παίζοντα—ἀριθμὸν δὲ αὐτῶν οὐ μνημονεύουσιν—ἐπέτυχε καλωδίῳ, δῆσαντα δὲ τὸ καλωδίον τοῦ ἀγάλματος περὶ τὸν τράχηλον ἐπέλεγε· ὡς ἀπάγχοιτο ἢ Ἄρτεμις. φωράσαντες δὲ οἱ Καρυεῖς τὰ ποιηθέντα ὑπὸ τῶν παιδίων καταλεύουσιν αὐτά· καὶ σφισὶ ταῦτα ἐργασαμένοις ἐσέπεσεν ἐς τὰς γυναῖκας νόσος, τὰ ἐν τῇ γαστρὶ πρὸ τοκετοῦ τεθνεῶτα ἐκβάλλεσθαι, ἐς ὃ ἢ Πυθία θάψαι τε τὰ παῖδια ἀνεῖπε καὶ ἐναγίζειν αὐτοῖς κατὰ ἔτος· ἀποθανεῖν γὰρ αὐτὰ οὐ σὺν δίκῃ. Καρυεῖς δὲ ποιοῦσι τὰ τε ἄλλα ἔτι καὶ νῦν κατ' ἐκεῖνο τὸ μάντευμα καὶ τὴν ἐν ταῖς Κονδυλέαις θεὸν—προσεῖναι γὰρ καὶ τότε ἔτι τῷ χρησμῷ φασὶ—καλοῦσιν Ἄπαγχομένην ἐξ ἐκείνου.

³⁶⁵ s. hier Kap. Einleitung – Forschungsstand. Dazu grundlegend L. A. DEAN-JONES, Women's Bodies in Classical Greek Science (Oxford 1994) 41–65.

³⁶⁶ Hp. Virg. 1 (8.466–471 L). Zur Schrift s. W. GOLDBERGER, Hippokrates und das Corpus Hippocraticum. Eine Einführung für Philologen und Mediziner (Würzburg 2007) 85 f. mit Lit.

³⁶⁷ Hp. Virg. 1.8 f. (8.466 f. L): ἔπειτα ἀπὸ τῆς τοιαύτης ὄψιος πολλοὶ ἤδη ἀπηγχονίσθησαν, πλεονες δὲ γυναῖκες ἢ ἄνδρες· Hp. Virg. 1.31–36 (8.468 f. L): ... ὑπὸ δὲ τοῦ ζοφεροῦ φοβέεται καὶ δέδοικεν, ὑπὸ δὲ τῆς περὶ τὴν καρδίην πίεσις ἀγχόνας κραινουσιν, ὑπὸ δὲ τῆς κακῆς τοῦ αἵματος ἀλύων καὶ ἀδημονέων ὁ θυμὸς κακὸν ἐφέλκεται· ἕτερον δὲ καὶ φοβερὰ ὀνομάζει· καὶ κελεύουσιν ἄλλεσθαι καὶ καταπίπτειν ἐς τὰ φρέατα καὶ ἄγχεσθαι, ἅτε ἀμείνονά τε ἐόντα καὶ χρεῖν ἔχοντα παντοίην·

ὀκόσησιν ὄρη γάμου), allerdings noch nicht geheiratet worden. Nach dem Autor der Schrift *De virginum morbis* (Über die Krankheiten der Jungfrauen) erfolge die Erlösung von derartigen Leiden, wenn nichts den Abfluß des Monatsblutes hindere³⁶⁸, weshalb er ihnen empfiehlt, »sobald wie möglich mit Männern eheliche Verbindungen einzugehen; denn wenn sie schwanger werden, werden sie gesund.« Zugleich kritisiert er vehement die gängige Praxis der Kleiderweihe an Artemis, die Frauen nach Befreiung von den Leiden der Menarche und des Symptoms des Erhängens aus Dankbarkeit vornehmen, und weist er somit unmißverständlich auf das Eingreifen der Göttin in die Menarche hin. Die therapeutischen Empfehlungen des Autors dienen der ehelichen Nachkommenschaft. So bestätigt er auch medizinisch die sozial vorgegebene Rolle von Frauen als Gebärerin legitimer Nachkommen. Diese Rolle bleibt aber der Aspalis verwehrt, weshalb sie sich erhängt. Der unblutige Tod von Aspalis deutet auf die gängigen sozialen Verhaltensweisen hin, von denen auch die hippokratische Gynäkologie geprägt war, zumal das Ausbleiben der Menarche mit dem Symptom des Erhängens in Verbindung steht. Diesen Verhaltensweisen paßt sich Aspalis an, weshalb sie unter den Namen Aspalis Ameilete³⁶⁹ Hekaege im Heiligtum der Artemis, die den an den Beschwerden der Menarche leidenden Mädchen assistiert, kultisch verehrt wird. Die ältere Deutung des Mythos in Verbindung mit dem Baumkultus und der Praxis, Votivgaben an Bäumen aufzuhängen³⁷⁰, ist somit eher zu verwerfen. Ähnlich erkennen jetzt J. L. García Ramón und B. Helly³⁷¹ in Artemis Aspalis die Verehrung der Artemis als »protectrice des jeunes filles nubiles.« So kommen wir auf die eingangs ausführlich dargestellten Neuergebnisse von F. Cantarelli zurück. Sie lokalisiert das Artemisheiligtum mit dem Heroon von Aspalis 2,7 km südöstlich von der Akropolis von Melitaia auf der Hochebene Ag. Georgios. Trifft die neue Lokalisierung zu, so steht die Lage des Heiligtums am Stadtrand in Einklang mit weiteren außerstädtischen Kultstätten der Artemis als Beschützerin heranwachsender Mädchen, die für das Geschlechtsleben und die reproduktive Gesundheit besonderen göttlichen Beistandes bedürfen.

2.3. EPAULIE

LITERARISCHE BELEGE: –

³⁶⁸ Hp. Virg. 1.37–42 (8.468 f. L): Φρονησάσης δὲ τῆς ἀνθρώπου, τῇ Ἀρτέμιδι αἱ γυναῖκες ἄλλα τε πολλὰ, ἀλλὰ δὴ καὶ τὰ πλουτελέστατα τῶν ἱματίων καθιεροῦσι τῶν γυναικείων, κελευόντων τῶν μάντεων, ἐξαπατεώμεναι. Ἡ δὲ τῆσδε ἀπαλλαγὴ, ὀκόταν τι μὴ ἐμποδίξῃ τοῦ αἵματος τὴν ἀπόρρυσιν. Κελεύω δ' ἔγωγε τὰς παρθένους, ὀκόταν τὸ τοιοῦτον πάσχωσιν, ὡς τάχιστα ζυνοικῆσαι ἀνδράσιν.

³⁶⁹ Unter Anlehnung an E. A. JACOBI, Handwörterbuch der griechischen und römischen Mythologie (Leipzig 1835) 148, der Ἀμειλήτη in Ἀμειλικτος verbessert, erkennt hierin CANTARELLI a. O. (s. o. **EpigrB**) 402–404 die Verbindung mit μειλίχιος und die in AP 6.242.2 καὶ ὠδίνων μειλίχῳ Ἀρτέμιδι überlieferte Geburtsgöttin Artemis.

³⁷⁰ So NILSSON 1906, 232–237 und NILSSON 1955, 487; WERNICKE 1895, 1380. 1358 (mit weiteren Erhängungssagen); FARNELL 1896 II, 428 f. Letztgenanntem folgt I. PETROVIC, Von den Toren des Hades zu den Hallen des Olymp. Artemiskult bei Theokrit und Kallimachos, Mnemosyne Suppl. 281 (Leiden 2007) 231 Anm. 167 f. – Vgl. DNP I (1997) 53–58 und 55 (zum Zitat) s. v. Artemis (F. GRAF): »Vorstellungen von Baumkult im engen Sinn haben fernzubleiben.«

³⁷¹ J. L. GARCÍA RAMÓN – B. HELLY, ENNOΔΙΑ ΚΟΡΟΥΤΑΡΡΑ (« celle qui dote de nourriture, de croissance ») et autres divinités kourotrophes en Thessalie, RPhil 80, 2007, 291–312 und hierzu 306 Nr. 4 (mit dem Zitat).

Der beschriftete Stein aus weißem Marmor wird heute im Louvre aufbewahrt und stammt leider aus einem archäologischen Fundkontext nicht. Präzise Fundortangaben bzw. Fundumstände (s. Kap. I. 2.8.2) fehlen. Als Fundort wird lediglich ein Haus von Limenas auf Thasos angegeben. Aufgezeichnet ist auf dem Stein, der seinen Maßen zufolge einen Horosstein darstellt, Artemis als Epaulie Hekate³⁷². Die Annäherung der Artemis an Hekate (s. Kap. I. 1.6) hebt ihre Rolle in transitorischen Momenten hervor, in denen Artemis mit (zweien) Fackel(n), dem gemeinsamen Attribut beider Göttinnen, als Lichtbringerin helfend eingreift. Diese Hilfe zeigt sich, wie F. Graf überzeugend davon handelt, im Mythos in himmlischen Lichtphänomenen, im Artemiskult in Lichtrituelen. Er weist ferner dabei auf die geläufige Assoziation von Licht (φῶς) mit Rettung bereits in der Ilias und bis in die Spätantike hin³⁷³. Von Relevanz für unseren Sachverhalt ist es, daß F. Graf Artemis Phosphoros als Nothelferin in besonders für die staatliche Existenz entscheidenden Situationen auffaßt; neben dem politischen erkennt er freilich auch den weiblichen Aspekt ihrer Eigenschaft³⁷⁴. Daran schließt sich die für Artemis Hekate bezeugte Epiklese Ἐπαυλίη an, die in der thasischen Inschrift aus der Zeit um 450 v. Chr. festgehalten ist.

Bezug nimmt die Epiklese auf den Epaulia (ἐπαυλία [sc. ἡμέραν], ἡ), den Tag nach der Hochzeit, sowie καὶ τὰ ἐπαύλια, die an diesem Tag von Freunden und Verwandten – wohl im Rahmen eines Mahles – überreichten Hochzeitsgeschenke Epaulia, wie Pollux³⁷⁵ erläutert. Dabei hebt er das allein Schlafen des Bräutigams am Tag vor der Hochzeit, dem Apaulia (ἀπαυλία [sc. ἡμέραν], ἡ), im Hause des Schwiegervaters hervor. So spielt Pollux auf die eheliche Liebesvereinigung nach der Hochzeit an, die Frauen in ihre Rolle als Geschlechtswesen und Mutter überführt. Darauf weisen unmißverständlich die Lexikographen hin; sie lassen Epaulia außer den homonymen Hochzeitsgeschenken auch von dem erstmaligen Übernachten (πρῶτον ἐπηύλισται bzw. πρῶτον ἐπαυλίζεται ἡ νύμφη und ἐπαυλίζεσθαι τὴν νύμφην) der Braut im Hause des Bräutigams ableiten³⁷⁶. So geben die Quellenbelege die nachhochzeitli-

³⁷² IG XII 8, 359, um 450 v. Chr. Paris. Musée du Louvre, Inv. Nr. MA 4169: Ἀρτέμιδο[ς] | Ἐπαυλίης | Ἐκάτης. Abgebildet bei: J. POUILLOUX, Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos I. De la fondation de la cité à 196 av. J.-C., Études Thasiennes 3 (Athènes 1954) 440; 328 f. Anm. 1 Taf. 40, 1 mit Dat. um 450 v. Chr.; H. DUCHÊNE, La stèle du port. Fouilles du port 1. Recherches sur une nouvelle inscription Thasienne, Études Thasiennes 14 (Athènes 1992) 123 f. Nr. 21 Taf. 16, 2.

³⁷³ Ausführlich GRAF 1985, 228–236 und zur Assoziation von Licht mit Heil und Rettung 232 Anm. 121 mit Belegen.

³⁷⁴ GRAF 1985, 240 f.

³⁷⁵ Poll. 3.39.4–6: προαυλία δ' ἡ πρὸ τῶν γάμων ἡμέρα, καὶ ἡ μετὰ τὸν γάμον ἐπαυλία. ἀπαυλία δ' ἐν ἧ ὁ νυμφίος εἰς τοῦ πενθεροῦ ἀπαυλίζεται ἀπὸ τῆς νύμφης. οἱ δὲ καὶ τὰ διδόμενα δῶρα τῇ νύμφῃ καλοῦσιν ἐπαύλια. Vgl. Alciphr. 3.13.3: οὐκ εἰς μακρὰν δὲ ὁ περίβλεπτος οὗτος καὶ αἰοιδίμος ἔσται γάμος Χαριτοῦς καὶ Λεωκράτους, μετὰ τὴν ἔτην καὶ νέαν τοῦ Πυανεψιδῶνος, εἰς ὃν πάντως ἡ παρὰ τὴν πρώτην ἡμέραν ἢ τοῖς ἐπαυλίαις κεκλήσομαι. Dazu LIDDELL – SCOTT – JONES, 182 s. v. ἀπαύλια mit Hinweis auf 611 s. v. ἐπαύλιον II.

³⁷⁶ Suid. s. v. Ἐπαύλια λέγεται, καθόσον ἐν τῇ τοῦ νυμφίου οἰκίᾳ ἡ νύμφη τότε πρῶτον ἐπηύλισται. καλεῖται δ' ἐπαύλια καὶ τὰ μετὰ τὴν ἐχόμενην ἡμέραν τῶν γάμων παρὰ τοῦ τῆς νύμφης πατρὸς δῶρα φερόμενα τῷ νυμφίῳ καὶ τῇ νύμφῃ ἐν πομπῆς σχήματι. ... οἱ δὲ φασιν ἐπαύλια τὴν δευτέραν μετὰ τοὺς γάμους ἡμέραν καλεῖσθαι, ἐν ἧ πρῶτον ἐπαυλίζεται τῷ νυμφίῳ ἡ νύμφη. Hsch. s. v. ἐπαύλια· ἡ [δὲ] δευτέρα τῶν γάμων ἡμέρα οὕτως καλεῖται, ἐν ἧ κομίζουσι δῶρα οἱ οἰκεῖοι τῷ γεγαμηκότῳ καὶ τῇ νύμφῃ. ἴσως ἀπὸ τοῦ ἐπαυλίζεσθαι τὴν

chen Bräuche und Rituale wieder; überdies stellen sie es in den Vordergrund, wie eng nachhochzeitliche Zeit und Koitus (zum Zweck der legitimen Nachkommenschaft) miteinander zusammenhängen.

Artemis ist auch nach der Hochzeit gegenwärtig, wie aus der Epiklese Epaulie herauszulesen ist. Scharf erfaßt wird in der Epiklese neben den nachhochzeitlichen Feierlichkeiten auch das zum ersten Mal Übernachten der Braut im Hause des Bräutigams, das die erste Liebesvereinigung anzeigt. Dabei ist auf eine weitere Epiklese der Artemis hinzuweisen: die Lysizonos (s. Kap. I. 1.10). Als Lysizonos steht Artemis dem Den-Gürtel-Lösen vor, das außer der Entbindung auch auf den ehelichen Geschlechtsakt Bezug nimmt. Zu der Epiklese Lysizonos gesellt sich nun die der Epaulie; freilich fällt Artemis als Epaulie Hekate *direkt* nach der Hochzeit der eigentliche Übertritt von Neuvermählten ins Erwachsenenalter zu, in dem deren biologische Rolle als Gebärende zentral steht. Diese Bestimmung der Artemis ist durch die thasische Inschrift aus Limenas bereits für die Mitte des 5. Jhs. v. Chr. ausgewiesen; sie stellt daher dem aktuellen Forschungsstand nach den frühesten epigraphischen Beleg für den Beistand dar, den Artemis Frauen bei dem Erwachsenen- und Mutterdasein gewährt.

Wenn Artemis am Vorabend der Hochzeit mit Voropfer bedacht wird und den Tag nach der Hochzeit als Epaulie gegenwärtig ist, so wird evident, daß sie wichtigen Stationen vor und nach der Hochzeit vorsteht; eine Verbindung indes mit dem eigentlichen Moment der Hochzeit ist nicht nachweisbar, wie der Quellenevidenz zu entnehmen ist. Das Hauptinteresse der Göttin gilt nicht der Hochzeit, sondern dem Davor und dem Danach, wie bereits W. Burkert ausdrücklich hervorhob³⁷⁷. Artemis gibt sich vor der Hochzeit als Beschützerin heranwachsender Mädchen beim Übertritt ins Erwachsenenleben zu erkennen; nach der Hochzeit begleitet sie die frisch vermählten Frauen in ihre Rolle als Geschlechtswesen und Gebälerin legitimer Nachkommen.

2.4. EUKLEIA

LITERARISCHE BELEGE: S. OT. 158–163 und Sch. S. OT. 161; Plu. Ar. 20.6.3–20.6.8; Paus. 9.17.1–2.

EPIGRAPHISCHE BELEGE: –

Der Chor im König Ödipus von Sophokles berichtet von dem Altar der Artemis Eukleia auf der Agora von Theben³⁷⁸. Bestätigt wird dies durch die Berichterstattung von Plutarch über den plataischen Läufer Euchidas, der im Heiligtum der Artemis Eukleia von Plataiai³⁷⁹

νόμφην. EM s. v. ἐπαύλια λέγεται, καθ' ὅσον ἐν τῇ τοῦ νυμφίου οἰκίᾳ ἡ νόμφη τότε πρῶτον ἐπηύλισται. Καλεῖται δ' ἐπαύλια καὶ τὰ μετὰ τὴν ἐχομένην ἡμέραν τῶν γάμων παρὰ τοῦ τῆς νόμφης πατρὸς δῶρα φερόμενα τῷ νυμφίῳ καὶ τῇ νόμφῃ ἐν πομπῆς σχήματι. Zu den Angaben der Lexikographen s. die Diskussion bei L. DEUBNER, ΕΠΙΑΥΛΙΑ, JdI 15, 1900, 144–154 Taf. 2 und hierzu 146–148. Dazu jüngst F. GHERCHANOC, Des cadeaux pour numpchai : dôra, anakaluptêria et epaulia, in: L. Bodiou – V. Mehl (Hrsg.), La religion des femmes en Grèce ancienne. Mythes, cultes et société (Rennes 2009) 207–223 und hierzu 218–222.

³⁷⁷ s. hier Kap. Einleitung – Forschungsstand.

³⁷⁸ S. OT. 158–163. Vgl. Sch. S. OT. 161: Εὐκλεία ἄρτεμις οὕτω παρὰ Βοιωτοῖς τιμᾶται.

³⁷⁹ Zum Kult s. A. SCHACHTER, Cults of Boiotia I. Acheloos to Hera, BICS Suppl. 38, 1 (London 1981) 102 mit Nennung zweier Inschriftenfunde, deren Verbindung mit Artemis Eukleia, wie A. Schachter zu Recht her-

bestattet wurde. Dabei weist Plutarch darauf hin, daß es in Lokrien und Bötien üblich ist, daß ein Altar der Artemis auf der Agora steht³⁸⁰. In Einklang damit steht ferner der Bericht von Pausanias³⁸¹ über den Kultplatz des Hermes Agoraios, den Pausanias unmittelbar nach dem Tempel der Artemis Eukleia von Theben erwähnt³⁸², in dem ein Bild der Artemis stand.

Über die Beziehung der Artemis zu Eukleia überliefert Plutarch, daß Eukleia mit Artemis gleichgesetzt wurde, während nach anderen Eukleia die Tochter von Herakles und Myrto ist. Ob Eukleia ursprünglich eine selbständige Gottheit³⁸³ darstellte³⁸⁴, die erst nachträglich mit Artemis gleichgesetzt und ihr Name zur Epiklese der Artemis wurde, oder ob Eukleia ein Epitheton der Artemis ist³⁸⁵, das sich verselbständigt hat, ist sich die Forschung hierüber nicht einig³⁸⁶. Für unseren Sachverhalt ist es von Bedeutung, daß Artemis Eukleia keinen ausschließlich frauenspezifischen Bezug zu weiblichen Lebensstationen aufweist; unter deren Obhut standen sowohl Mädchen als Jugendliche. Dies geht sowohl aus dem Bericht von Plutarch über das Grabmal von Eucheidas im platäischen Temenos der Artemis Eukleia (>Artemis des guten Rufes für patriotische Taten<) als auch aus der Tatsache hervor, daß laut Pausanias die Tochter des Antipoinos im Tempel der Artemis Eukleia von Theben bestattet wurden. Hieran schließt sich ferner das am Vorabend der Hochzeit von frisch Vermählten dargebrachte Voropfer an. Artemis weist eher einen staatlichen³⁸⁷ Aspekt auf, zumal aus den Belegen deutlich hervorgeht, daß sie in Bötien und Lokrien kultische Verehrung auf der Agora erfuhr.

vorhebt, fraglich ist.

³⁸⁰ Plu. Ar. 20.6.3–20.6.8: ἀγάμενοι δ' αὐτὸν οἱ Πλαταιεῖς ἔθαψαν ἐν τῷ ἱερῷ τῆς Εὐκλείας Ἀρτέμιδος, ἐπιγράψαντες τὸ τετράμετρον τοῦτο·

Εὐχίδας Πυθῶδε θρέξας ἦλθε <τᾶδ'> αὐθημερόν.

τὴν δ' Εὐκλειαν οἱ μὲν πολλοὶ καὶ καλοῦσι καὶ νομίζουσιν Ἄρτεμιν, ἔνιοι δὲ φασιν Ἡρακλέους μὲν θυγατέρα καὶ Μυρτοῦς γενέσθαι, τῆς Μενουτιίου θυγατρὸς, Πατρόκλου δ' ἀδελφῆς, τελευτήσασαν δὲ παρθένον ἔχειν παρά τε Βοιωτοῖς καὶ Λοκροῖς τιμᾶς. βωμὸς γὰρ αὐτῇ καὶ ἄγαλμα κατὰ πᾶσαν ἀγορὰν ἴδρυται, καὶ προθύουσιν αἱ τε γαμοῦμαι καὶ οἱ γαμοῦντες.

³⁸¹ Paus. 9.17.1 f.: πλησίον δὲ Ἀρτέμιδος ναὸς ἐστὶν Εὐκλείας· Σκόπα δὲ τὸ ἄγαλμα ἔργον. ταφῆναι δὲ ἐντὸς τοῦ ἱεροῦ θυγατέρας Ἀντιποίνου λέγουσιν Ἀνδρόκλειαν τε καὶ Ἀλκίδα. μελλούσης γὰρ πρὸς Ὀρχομενίους γίνεσθαι μάχης Θηβαίοις καὶ Ἡρακλεῖ, λόγιόν σφισιν ἦλθεν ... τιμᾶς ἀντὶ τούτων ἔχουσι. τοῦ ναοῦ δὲ τῆς Εὐκλείας Ἀρτέμιδος λέων ἐστὶν ἔμπροσθε λίθου πεποιημένος· ἀναθεῖναι δὲ ἐλέγετο Ἡρακλῆς Ὀρχομενίους καὶ τὸν βασιλέα αὐτῶν Ἐργῖνον τὸν Κλυμένου νικήσας τῇ μάχῃ. πλησίον δὲ Ἀπόλλων τέ ἐστιν ἐπίκλησιν Βοηδρόμιος καὶ Ἀγοραῖος Ἐρμῆς καλούμενος, Πινδάρου καὶ τοῦτο ἀνάθημα.

³⁸² Zum Kult der Artemis Eukleia in Theben s. A. SCHACHTER, *Cults of Boiotia I. Acheloos to Hera*, BICS Suppl. 38, 1 (London 1981) 104. 106.

³⁸³ Von dem Tempel der Eukleia als eigenständiger Gottheit auf der Agora von Athen berichtet Paus. 1.14.5. Vgl. den Hinweis von J. MYLONOPOULOS, EBGR 2000, 124 (=Kernos 16, 2003, 285) auf eine in IG-Korpora nicht aufgenommene Weihung an Eukleia, die aus dem Inschriftenkatalog von K. S. Pittakes stammt: Basisinschrift für Eukleia aus Athen (Aiolou- und Metropoleosstraße) bei G. MALOUCHEU-NTAÏLIANA, *Ἀρχεῖον τῶν Μνημείων τῶν Ἀθηνῶν καὶ τῆς Ἀττικῆς* 3, Βιβλιοθήκη τῆς ἐν Ἀθῆναις Ἀρχαιολογικῆς Ἐταιρείας 177 (Athen 1998) 90 (mit Anm. 70 f.) Nr. 410.

³⁸⁴ Als eigenständige Gottheit etwa bei R. HAMPE, *Eukleia und Eunomia*, AM 62, 1955, 107–123.

³⁸⁵ Als Epitheton der Artemis etwa bei NILSSON 1906, 237 f.; NILSSON 1955, 493 f.

³⁸⁶ Zu der Beziehung zwischen Göttinnen und Heroinnen s. die Diskussion bei D. LYONS, *Gender and Immortality. Heroines in Ancient Greek Myth and Cult* (Princeton 1997) 69–102, bes. 94–99.

³⁸⁷ GRAF 1985, 235 Anm. 139–143.

2.5. HORAIA

LITERARISCHE BELEGE: –

EPIGRAPHISCHE BELEGE: IG II² 4632 (=D. GUARISCO, *Alcune epiclesi di Artemide in Attica: Ereithos, Oinaia, Horaia, Simblos* 3, 2001, 148–155 [=SEG 51 236]); IG II² 2361 Z. 68 (=A. MILCHHOEFER – A. N. OIKONOMIDES, *Ancient Athens, Piraeus & Phaleron. Literary and Epigraphical Testimonia on Their Topography, Cults, Monuments, and Ekistic History. Schriftquellen zur Topographie von Athen* (Chicago 1977) 107 Z. 45–54); Y. MORIZOT, *Problèmes autour d'un sanctuaire rupestre péloponnésien*, in: C. Grandjean (Hrsg.), *Le Péloponnèse d'Épaminondas à Hadrien. Colloque de Tours 6-7 octobre 2005, Ausonius Éditions. Études 21* (Bordeaux 2008) 353–362 und hierzu 356 Anm. 10).

Aus Piräus stammt eine kleine Basis³⁸⁸, die mit einer Weihinschrift versehen ist. Die Weihinschrift wird in das 4. Jh. v. Chr. datiert und kündigt von der Weihung des Hieron (Ἱέρων) an Artemis Ὠραία. Aufmerksam machte 1891 A. Milchhoefer bei der Zusammenstellung der Schriftquellen für den Kult der Artemis Horaia in Piräus außer der Weihung des Hieron auch auf die inschriftlich bezeugte Priesterin der Oraia (*sic*), die auf Lebenszeit (Z. 68: ἱέρεια Ὠραίας διὰ βίου)³⁸⁹ amtierte. Der Name der Artemis ist hierin nicht aufgezeichnet; daß es sich allerdings dabei um den Kult der Artemis Horaia handelt, spricht dafür der FO des Inschriftenfundes, der ebenfalls aus Piräus stammt. Auf die zwei inschriftliche Zeugnisse verweist Y. Morizot³⁹⁰, während G. Guarisco, die sich in ihrem Aufsatz³⁹¹ aus dem Jahre 2001 u. a. auch der Epiklese Horaia widmet, nur die Weihung des Hieron kennt, weshalb sie zu dem Schluß kommt, daß diese »l'unica occorrenza finora nota in territorio attico.«

Die Epiklese³⁹² Ὠραία leitet sich von ὥρα (ἡ) ab, die auf die Jahreszeit Bezug nimmt. Analog hierzu sind τὰ ὥραϊα »alle (Feld)früchte, die die Jahreszeit reift, mit sich bringt«. Im übertragenen Sinn weist ὥρα auf »die rechte, angemessene Zeit, die passende Zeit«³⁹³ hin und in diesem Zusammenhang wird ὥρα mit der Hochzeit (ὥρα γάμου) und den heiratsfähigen Mädchen³⁹⁴ assoziiert. Diese Assoziation von ὥρα mit heiratsfähigen Mädchen heben S. G. Cole und Y. Morizot besonders hervor³⁹⁵. Nennenswert sind dabei die Horai (Ἥραι). Zu den Ob-

³⁸⁸ 4. Jh. v. Chr. Piräus, Archäologisches Mus.: IG II² 4632: Ἱέρων Ἀρτέμ[ιδι] | Ὠραία. – Zum FO s. MILCHHOEFER – OIKONOMIDES a. O. (s. o. **EpigrB**) 107 Z. 49 f.

³⁸⁹ IG II² 2361 Z. 68, 3. Jh. v. Chr. Zum FO s. MILCHHOEFER – OIKONOMIDES a. O. (s. o. **EpigrB**) 107 Z. 54.

³⁹⁰ MORIZOT a. O. (s. o. **EpigrB**) 356 Anm. 10.

³⁹¹ GUARISCO a. O. (s. o. **EpigrB**) 131–161 und 149 (mit dem Zitat).

³⁹² Bereits bei WERNICKE 1895, 1402.

³⁹³ PAPE 1914 II, 1412 f. s. v. ὥρα, ἡ; 1413 s. v. ὥραϊος (mit den Zitaten). Vgl. J. ROY, *Perceptions of the Arcadian Landscape*, in: P. N. Doukellis (Hrsg.), *Histoires du paysage, Archaïgnosia Suppl. 7* (Athènes 2007) 53 Anm. 24 mit Quellen zu τὰ ὥραϊα (saisonalen [Feld]früchten).

³⁹⁴ Bereits bei Hom. Od. 15.126 f.:

“δῶρόν τοι καὶ ἐγώ, τέκνον φίλε, τοῦτο δίδωμι,
μνήμη' Ἑλένης χειρῶν, πολυηράτου ἐς γάμου ὄρην, ...

³⁹⁵ COLE 2004, 194 Anm. 110 mit lit. Quellen zur Bedeutung von ὥραϊος; MORIZOT a. O. (s. o. **EpigrB**) 356 f.

liegenheiten der Horai als göttlicher Wesen des Zeitenwechsels gehören sowohl die blühende Natur als auch die Geburt, das Aufwachsen und die Hochzeit. Ikonographisch erscheinen die Horai wie die funktionsverwandten Nymphen, die im Mythos das Gefolge der Artemis bilden und im Kult mit der Göttin Zusammenverehrung (s. Kap. I. 1.9.2.2.1) genießen, oft zum Verwechseln ähnlich. Erwähnenswert ist zudem die Deutung der Epiklese durch O. Jessen³⁹⁶; ihm zufolge weist die Epiklese auf Göttern hin, »welche die Reife herbeiführen und als Opfer τὰ ὄραια ... erhalten.« Solch eine Deutung ist freilich einseitig und daher korrekturbedürftig, denn sie berücksichtigt weder den hochzeitlichen Kontext, der in ὄρα γάμου zum Ausdruck kommt, noch den Bezug der Artemis zu heranwachsenden Mädchen.

An dieser Stelle erweist sich als aufschlußreich für unseren Sachverhalt eine weitere Inschrift. Ans Licht kam die Inschrift im Zuge einer Versuchsgrabung bei der Ortschaft Kamari am westlichen Abhang des Megalovouni-Berges zwischen Argos und Nemea, die M. Th. Mitsos³⁹⁷ im Oktober 1934 unternahm. Untersucht wurde ein kleines ländliches Heiligtum. Neues über das Heiligtum berichtete 1995 Y. Pikoulas nach einer Autopsie des Fundplatzes vor Ort. Y. Pikoulas stellt klar, daß es sich dabei nicht um eine Felsenhöhle, sondern um einen Felsdach (βραχοσκεπή)³⁹⁸ handelt. Erwähnung verdienen unter den Funden die Tonstatuetten von Frauen und Tieren, während M. Th. Mitsos bei den Frauenstatuetten explizit auf die Figur einer schwangeren Frau hinweist. Daneben findet sich eine fragmentarisch erhaltene Weihinschrift der Symptomai³⁹⁹ an Artemis Horaia, die in das 3. Jh. v. Chr. zu datieren ist. Das Fundmaterial aus dem Heiligtum läßt Artemis, wie D. Guarisco zu Recht hervorhebt, als »protettrice della fecondità tout court« erscheinen⁴⁰⁰. In ihrem Heiligtum bei Kamari beaufsichtigt Artemis als Horaia das gedeihliche Aufwachsen sowohl von Tieren als auch von Menschen, wie der Abbildung der Schwangeren zu entnehmen ist.

In ihrer Hypostase als Horaia fällt Artemis die Sorge für heranwachsende Mädchen zu, die »reif für die Heirat« (ὄρα γάμου), d. h. heiratsfähig sind. Die Göttin beaufsichtigt den sozialen Reifungsprozeß junger Mädchen zur Übernahme der sozial vorgegebenen Rolle der Mutterschaft. Handelt es sich dabei auch um die geschlechtliche Reifung der Mädchen? Die Schrift *De virginum morbis* (Über die Krankheiten der Jungfrauen)⁴⁰¹ weist auf den Beistand

³⁹⁶ RE VIII 2 (1913) 2313 s. v. Horaios, Horaia (O. JESSEN).

³⁹⁷ M. TH. MITSOS, *Inscriptions of the Eastern Peloponnesus*, *Hesperia* 18, 1949, 73–77 Taf. 2 und zum Artemision 75 Taf. 2, 4 (=SEG 11, 218 Nr. 273a).

³⁹⁸ G. A. PIKOULAS, *Ὀδικὸ δίκτυο καὶ ἄμυνα. Ἀπὸ τὴν Κόρινθο στὸ Ἄργος καὶ τὴν Ἀρκαδία*, *Horos. Ἡ Μεγάλη Βιβλιοθήκη* 2 (Athen 1995) 367–372. 393–396 Abb. 119–127 liefert wichtige Hinweise für die aus dem Fels herausgeschnitten und in das Museum von Korinth gebrachten Frauenköpfe, die als verschollen galten.

³⁹⁹ Zur Präsenz von Symptomai im Heiligtum und deren Bezug zu Artemis Horaia s. MORIZOT a. O. (s. o. **EpigrB**) 357 f.

⁴⁰⁰ GUARISCO a. O. (s. o. **EpigrB**) 149 (Hervorhebung im Original).

⁴⁰¹ Hp. Virg. 1.10–37 (8.466–469 L): Αἰ δὲ παρθένου, ὀκόσησιν ὄρη γάμου, παρανδρούμεναι, τοῦτο μᾶλλον πάσχουσιν ἅμα τῇ καθόδῳ τῶν ἐπιμηνίων, πρότερον οὐ μάλα ταῦτα κακοπαθέουσαι· ὕστερον γὰρ τὸ αἷμα ζυλλεῖβεται ἐς τὰς μήτρας, ὡς ἀπορρέουσόμενον· ὀκόταν οὖν τὸ στόμα τῆς ἐξόδου μὴ ἦ ἀνεστομωμένον, τὸ δὲ αἷμα πλέον ἐπιρρέη διὰ τε τὰ σιτία καὶ τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος, τῆνικαῦτα οὐκ ἔχον τὸ αἷμα ἔκρουν ἀναίσει ὑπὸ πλήθεος ἐς τὴν καρδίην καὶ ἐς τὴν διάφραξιν· ... Ἐχόντων δὲ τουτέων ὧδε, ὑπὸ μὲν τῆς ὀξυφλεγμασίης μαινεται, ὑπὸ δὲ τῆς σηπεδόνοσ φονᾶ, ὑπὸ δὲ τοῦ ζοφεροῦ φοβέεται καὶ δέδοικεν, ὑπὸ δὲ τῆς περι τὴν καρδίην πῆξιος ἀγγχόνας κραινοῦσιν, ὑπὸ δὲ τῆς κακίης τοῦ αἵματος ἀλύων καὶ ἀδημονέων ὁ θυμὸς κακὸν ἐφέλκεται.

der Artemis beim Eintritt der Menarche hin und schildert von dem unmittelbar nach der Pubertät im Körper geschlechtsreifer Mädchen entstandenen Blutüberschuß. Beim Einsetzen der Menarche resorbierten die jetzt geschlechtsreif gewordenen Mädchen aus der täglichen Nahrung mehr Flüssigkeit, deren angesammelten Überschuß sie mit Hilfe der Menstruation wieder ausscheiden müßten. Der Gebärmuttermund sei aber verschlossen (ὀκόταν οὖν τὸ στόμα τῆς ἐξόδου μὴ ἦ ἀνεστομωμένον), denn die Parthenoi seien zwar reif für die Heirat (παρθένοι, ὀκόσησιν ὄρη γάμου), allerdings noch nicht geheiratet worden. Aus der Schrift geht deutlich hervor, daß heiratsfähige Mädchen geschlechtsreif für die reproduktiven Aufgaben und ihre Rolle als Gebälerin sind, wie aus den dargestellten Beschwerden beim Einsetzen der Menarche zu ersehen ist. Unter der Obhut der Artemis Horaia werden der Bedeutung der Epiklese zufolge Parthenoi ὄρη γάμου unterstellt, die medizinisch betrachtet, geschlechtsreif sind. Es wäre durchaus plausibel anzunehmen, daß Artemis ebenfalls als Horaia auch die Geschlechtsreife der Mädchen fördert, zumal die Schrift *De virginum morbis* (Über die Krankheiten der Jungfrauen) unwiderlegbaren Nachweis für den Beistand der Artemis bei den hierin ausgeführten Leiden liefert, die sich beim Einsetzen der Menarche einstellen. Diese Annahme wird durch einen weiteren Beleg erhärtet. Dabei handelt es sich um das Kap. 34 aus der Schrift *De Superfetatione* (Von der Überschwängerung)⁴⁰², »deren Titelthema nur im ersten Kapitel behandelt wird.«⁴⁰³ Berichtet wird darin über ein Parthenos und die Leiden, die sich einstellen, wenn die Menstruation ausbleibt, wie τὰ ὠραῖα⁴⁰⁴ zu entnehmen ist. Dabei macht L. A. Dean-Jones⁴⁰⁵ darauf aufmerksam, daß die hierin erörterten Leiden beim Ausbleiben der Regel große Ähnlichkeiten mit denen aufweisen, die der Autor der *De virginum morbis* (Über die Krankheiten der Jungfrauen) darstellt. Artemis Horaia leistet auch junge Mädchen, »reife für die Heirat« (ὄρη γάμου) bei der Retention der Menstruation (τὰ ὠραῖα) Beistand. Im Vergleich zu τὰ καταμήνια und τὰ ἐπιμήνια, in denen sich der monatlichen Rhythmus der Regel ausdrückt, stellt τὰ ὠραῖα die Geschlechtsreife von Parthenoi in den Vordergrund⁴⁰⁶. Hierfür steht Artemis als Horaia, wie aus ihrem Epitheton zu ersehen ist.

Nicht unerwähnt bleiben dürfen die von I. Solima in ihrer 2011 erschienenen Dissertation zu peloponnesischen Artemiskulten vorgebrachten Einwände gegen die Deutung von Horaia als Epitheton der Artemis. »Als Epitheton der Artemis wäre nämlich Horaia nur in dieser Inschrift aus Kamari belegt.«⁴⁰⁷ Es ist evident, daß I. Solima die Weihung des Hieron (Ἱέρων)

ἕτερον δὲ καὶ φοβερὰ ὀνομάζει· καὶ κελεύουσιν ἄλλεσθαι καὶ καταπίπτειν ἐς τὰ φρέατα καὶ ἄγγεσθαι, ἅτε ἀμείνονά τε ἔδοντα καὶ χρεῖην ἔχοντα παντοίην· ὀκότε δὲ ἄνευ φαντασμάτων, ἡδονή τις, ἀφ' ἧς ἐρᾷ τοῦ θανάτου ὡσπέρ τινος ἀγαθοῦ.

Hr. Superf. 34.1–6 (8.504–6 L): Περὶ παρθένου· παρθένω ὀκόταν, τὰ ὠραῖα μὴ γένηται, χολᾷ καὶ πυρεταίνει καὶ ὀδυνᾶται, διψῆ καὶ πεινῆ, καὶ ἐξεμεῖ, καὶ μαίνεται καὶ πάλιν σωφρονέει, κινέονται αἱ μήτραι, καὶ ὀκόταν μὲν πρὸς τὰ σπλάγγνα τράπωνται, ἐξεμεῖν καὶ πυρέσσειν καὶ παραφρονεῖν αὐτῇ ἔρχεται· ὅταν δὲ ἀπολίπωσιν, πεινῆ καὶ διψῆ, καὶ ἠπίαιλος πυρετὸς ἔχει.

⁴⁰³ W. GOLDBERGER, Hippokrates und das Corpus Hippocraticum. Eine Einführung für Philologen und Mediziner (Würzburg 2007) 86 (mit dem Zitat) f.

⁴⁰⁴ s. LIDDELL – SCOTT – JONES, 2036 s. v. ὠραῖος I. 2. τὰ ὠραῖα = τὰ καταμήνια.

⁴⁰⁵ L. A. DEAN-JONES, Women's Bodies in Classical Greek Science (Oxford 1994) 51–55.

⁴⁰⁶ KING 1998, 29.

⁴⁰⁷ SOLIMA 2011, 141 (mit dem Zitat) f.

für Artemis Horaia aus Piräus – auf die bereits 1913 O. Jessen im einschlägigen Lemma der RE über Artemis Horaia hinwies und die 2001 D. Guarisco in ihrem Aufsatz ausführlich erörterte – entgeht. Deshalb ist die geäußerte Skepsis nicht berechtigt.

2.6. KOUROTROPHOS, PAIDOTROPHOS

LITERARISCHE BELEGE: Diod. 5.73.5; Orph. H. 36.8. – Vgl. Sch. Hom. Od. 20.71.

EPIGRAPHISCHE BELEGE: S. RAPTOPOULOS, *Ανασκαφικές εργασίες. Περιοχή Αντίκυρας, ADelt 56–59, 2001–2004, Chron 445 f. Nr. 3 Abb. 70 (vgl. SEG 55, 584).*

In seinem DNP-Lemma⁴⁰⁸ über die Kourotrophos-Gottheiten erkannte zu Recht F. Graf Artemis in ihrer Eigenschaft als Kourotrophos große Bedeutung für die Kindheit und Jugend zu. Trotz dieser Bedeutung ist die Funktionsepiklese Kourotrophos selten für Artemis bezeugt. Dazu kommt noch die Tatsache, daß die Epiklese erst in der Kaiserzeit für Artemis bezeugt ist. Davon kündigt Diodor von Sizilien⁴⁰⁹, der Artemis als Kourotrophos bezeichnet. Auch in den Orphischen Hymnen wird Artemis als Kourotrophos angerufen. Von der Zusammenverehrung der Artemis Paidotrophos und des Asklepios in Korone (M2) berichtet Pausanias. Signifikant ist allerdings dabei, daß Artemis bereits bei Homer als Kourotrophos auftritt. Die Quellenstelle umschreibt das Epitheton in einem Satz. Dabei handelt es sich um die Töchter des Pandareos. Ihnen verleiht Artemis Größe (μῆκος) und fungiert sie demnach als Kourotrophos für die Mädchen. Darauf weist unmißverständlich ebenfalls der Scholiast⁴¹⁰ hin, der Artemis als Kourotrophos bezeichnet.

Besondere Erwähnung verdient an dieser Stelle der Neufund aus dem Felsenheiligtum der Artemis in Antikyra von Phokis. Die fragmentarisch erhaltene Felsinschrift scheint, wie S. Raptopoulos betont, eine Opfertabelle darzustellen. A. Chaniotis ist indes der Meinung, daß die Inschrift eine Liste von Epitheta der Artemis ist⁴¹¹. Es ist von signifikanz für unseren Sachverhalt, daß unter den aufgezeichneten Epitheta der Artemis, wie Eileithyia (s. Kap. I. 1.3.2.6.1) und Orthia (s. Kap. I. 1.13), auch das Epitheton Paidotrophos bezeugt ist. So gewinnen wir den ersten epigraphischen Beleg für das Epitheton Paidotrophos als Funktionsepiklese der Artemis. Eine Datierung liegt noch nicht vor. Aus Antikyra stammt eine weitere Weihinschrift an Artemis Eileithyia (s. Kap. I. 1.3.2.6.1), die F. Ntasios 1997 publizierte. Sie ist augenscheinlich mit dem Felsenheiligtum der Artemis zu verbinden und gehört in das 3.–2.

⁴⁰⁸ RE XI 2 (1922) 2215 f. s. v. Kurotrophos (B. PREHN); DNP VI (1999) 936 f. s. v. Kurotrophos (F. GRAF)

⁴⁰⁹ Diod. 5.73.5: ἼΑρτεμιν δέ φασιν εὐρεῖν τὴν τῶν νηπίων παιδίων θεραπείαν καὶ τροφάς τινας ἀρμόζουσας τῇ φύσει τῶν βρεφῶν· ἀφ' ἧς αἰτίας καὶ κουροτρόφον αὐτὴν ὀνομάζεσθαι. – Bereits bei WERNICKE 1895, 1391; WISE 2007, 45.

⁴¹⁰ Sch. Hom. Od. 20.71:

μῆκος δ' ἔπορε] κουροτρόφος γὰρ ἡ θεὸς ὁμοίως τῷ ἀδελφῷ Ἄπόλλωνι. V.

Auch bei Paus. 10.30.1: ἐφεξῆς δὲ τὰς Πανδάρω θυγατέρας ἔγραψεν ὁ Πολύγνωτος. Ὅμηρῳ δὲ ἐν Πηνελόπης λόγοις ἐστὶν ὡς ἀποθάνοιεν μὲν ταῖς παρθένους οἱ γεινόμενοι κατὰ μῆνιμα ἐκ θεῶν, αὐτὰς δὲ ὄρφανὰς τραφεῖναι μὲν ὑπὸ Ἄφροδίτης, λαβεῖν δὲ καὶ παρ' ἄλλων θεῶν, ἼΗρας μὲν φρονεῖν τε ἰκανὰς εἶναι καὶ εἶδος καλὰς, μῆκος δὲ τοῦ σώματος ἼΑρτεμίν φησιν αὐταῖς δωρήσασθαι, ἔργα δὲ γυναιξὶν ἀρμόζοντα ὑπὸ Ἄθηνᾶς διδασθῆναι.

⁴¹¹ SEG 55, 584.

Jh. v. Chr. Ist die Felsinschrift auch in die hellenistische Zeit zu datieren, so gewinnen wir nicht nur den ersten epigraphischen, sondern auch den frühesten Beleg überhaupt für das Epitheton Paidotrophos als Funktionsepiklese der Artemis.

Nicht unerwähnt bleiben dürfen abschließend die für Artemis literarisch überlieferte rituelle Praxis der Haar- und Spielzeugweihe; hierin kommt zwar der kourotropischen Aspekt der Artemis zum Ausdruck⁴¹², die Funktionsepiklese Kourotrophos ist jedoch nicht bezeugt. Aufgefaßt sind diese Weihungen, die junge Mädchen am Vorabend der Hochzeit vornehmen, als Proteleia; durch diese übergehen die Mädchen zur Erwachsenenwelt. Diese Weihungen richten sich zugleich an Artemis für ihren Beistand in der Kindheit, so daß die Mädchen den von ihr abgedeckten Lebensbereich nicht achtlos zu übergehen.

2.7. LIMNATIS

LITERARISCHE BELEGE: –

EPIGRAPHISCHE BELEGE: P. Cabanes – C. Neritan, *Corpus des inscriptions grecques d'Illyrie méridionale et d'Épire I 2. Inscriptions d'Épidamne-Dyrrhachion et d'Apollonia, Études épigraphiques 2* (Athènes 1997) 19 Nr. 16 (=SEG 47, 836).

Aus Apollonia⁴¹³ in Illyrien (Albanien) stammt eine beschriftete Statuenbasis⁴¹⁴, auf dem sich eine kopflose Statue erhebt. Es handelt sich dabei um die Weihung, die Myrto, die Tochter des Kiros in ihrer Funktion als Klakophoresasa (κλακοφορήσασα) vornahm. P. Cabanes macht bei der Deutung von κλακοφορήσασα auf Parallelen aus Messene und Korinthien aufmerksam, in denen κλακοφορήσασα inschriftlich bezeugt. Aufgefaßt wird κλακοφορήσασα (κλάξ, ἦ)⁴¹⁵ als der Dienst einer Priesterin. Dabei verweist P. Cabanes auf den ebenfalls inschriftlich gut bezeugten Kultdienst der Mädchenpriesterinnen zu Ehren der Artemis in Messene (M3). Was die Epiklese Limnatis anbelangt, assoziiert P. Cabanes die Limnatis von Apollonia mit dem Wäßrigen, das hierin zum Ausdruck kommt, und mit dem Tal von Aaos. So läßt P. Cabanes Artemis Limnatis von Apollonia als Beschützerin junger Mädchen und deren geschlechtsspezifischen Rolle der Mutterschaft erscheinen.

2.8. POLO

LITERARISCHE BELEGE: –

⁴¹² Haarweihe: Poll. 3.38; Suid. s. v. πλόκον. Dazu AP 6.276. 277. Vgl. den archäologischen Befund aus dem Artemisheiligtum von Lousoi: U. SINN, Der Kult der Aphaia auf Aegina, in: R. Hägg – N. Marinatos – G. Nordquist (Hrsg.), *Early Greek Cult Practice. Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26–29 June, 1986*, ActaAth Ser. 4, 37 (Stockholm 1988) 149–160 Abb. 1–14 und hierzu 158 Abb. 14; U. SINN, Aphaia und die ›Aegineten‹. Zur Rolle des Aphaiaheiligtums im religiösen und gesellschaftlichen Leben der Insel Aigina, AM 102, 1987, 131–167 Abb. 1–5 Taf. 12. 13 und hierzu 138–140 Abb. 3. – Spielzeugweihe: AP 6.280. Dazu ROUSE 1902, 249 f.

⁴¹³ Zum antiken Apollonia s. J. WILKES – T. FISCHER-HANSEN, Apollonia, in: HANSEN – HEINE NIELSEN 2004, 328 f.

⁴¹⁴ Ende 3. Jh. v. Chr. – Anfang 2. Jh. v. Chr. Apollonia, Mus. de Fieri, Inv. Nr. 149. Erstmals publiziert von P. CABANES, Nouvelles inscriptions d'Albanie Méridionale (Bouthrotos et Apollonia), ZPE 63, 1986, 137–155 Abb. 1 Taf. 4–7 und zur Artemis Limnatis 152 f. Taf. 7 (=SEG 36, 558).

⁴¹⁵ PAPE I 1914, 1446 s. v. κλάξ -ἀκόξ, ἦ, dor. = κλείς (Schlüssel).

EPIGRAPHISCHE BELEGE: IG XII Suppl. 382. 383. 202; IG XII 5, 229 (=W. D. FURLEY – J. M. BREMER, *Greek Hymns I. The Texts in Translation, Studien und Texte zu Antike und Christentum 9* [Tübingen 2001] 379–381 mit Übers.; W. D. FURLEY – J. M. BREMER, *Greek Hymns II. Greek Texts and Commentary, Studien und Texte zu Antike und Christentum 10* [Tübingen 2001] 385–390 mit Neuedition des Textes und Kommentar). – Vgl. IG XII 8, 359 (=J. POUILLOUX, *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos I. De la fondation de la cité à 196 av. J.-C., Études Thasiennes 3* [Athènes 1954] 328 f. Taf. 40, 1; H. DUCHÊNE, *La stèle du port. Fouilles du port I. Recherches sur une nouvelle inscription Thasienne, Études Thasiennes 14* [Athènes 1992] 123 f. Nr. 21 Taf. 16, 2).

2.8.1. LITERARISCHE UND EPIGRAPHISCHE BELEGE

Nachgewiesen ist die Epiklese Πωλώ für die hellenistische Zeit durch zwei Weihinschriften an Artemis (Ἀρτέμιδι Πωλοῖ) aus dem Artemision von Thasos. Ans Licht kamen die zwei Baseninschriften im Juli 1909 während der unter der Leitung von Th. Macridy ersten durchgeführten Ausgrabungen, die zur Entdeckung des ›Temenos der Artemis Polo‹ führten, das später mit dem Artemision archaischer Zeit identifiziert wurde⁴¹⁶. Schon bei deren Publikation⁴¹⁷ 1912 wies Th. Macridy zu Recht auf den Begriff πῶλος, Fohlen, hin, der bei den Dichtern in der Bedeutung von Parthenos vorkommt, und erkannte er folglich in der Epiklese Polo eine Schutzgottheit junger, unverheirateter Mädchen. Eine weitere Inschrift, die F. Hiller von Gaertringen 1939 vorlegte⁴¹⁸, bezeugt den Kult der Artemis Polo auf Paros und steht mithin als Zeugnis für die parallele Verehrung der Göttin in ihrer Eigenschaft als Polo in Mutterstadt und Kolonie. Demzufolge darf die frühere, von Ad.-J. Reinach aufgestellte Hypothese, daß in Artemis Polo ein Synkretismus zwischen der griechischen Göttin und »... une déesse cavaliè-

⁴¹⁶ Das ›Temenos der Artemis Polo‹ identifizierte mit dem bei Hippokrates erwähnten Artemision von Thasos klassischer Zeit erstmals POUILLOUX a. O. (s. o. **EpigrB**) 328 f. Nr. 124 *bis* unter Berücksichtigung der 1951 zu Tage gekommenen Inschrift, die Artemis ohne Epiklese aufzeichnet: Ende 4. Jh. v. Chr. Thasos, Archäologisches Mus., Inv. Nr. 1502. Erst die von 1957 bis 1960 von der École Française d'Athènes unter der Leitung von F. Salviat und N. Weill wieder aufgenommenen Grabungsarbeiten brachten das archaische Heiligtum als Vorgänger des klassischen und hellenistischen ans Licht und bestätigten diese These. Vgl. zuletzt das Graffito mit dem Artemisnamen auf einem Becherfragment, nach 480–470 v. Chr.: A. JACQUEMIN, Thasos. Artémision : secteur occidental, BCH 106, 1982, 660–669 Abb. 14–46 und hierzu 665 Anm. 10; 667 Abb. 40 (=SEG 32, 846). – Einen Überblick zur Geschichte der Ausgrabungen im Artemision mit kurzer Beschreibung des Areals bietet N. WEILL, La plastique archaïque de Thasos. Figurines et statues de terre cuite de l'Artémision I. Le haut archaïsme, Études Thasiennes 11 (Athènes 1985) 3–9 und 5 mit Anm. 2 zur Hippokrates-Stelle; zu den archäologischen Erforschungen des Artemision jüngst HUYSECOM-HAXHI 2009, 13–19 Taf. 2 (Stadtplan von antikem Thasos) und zur architektonischen Gestaltung des Heiligtums 15–17 Taf. 3. 4 (Pläne von Artemision).

⁴¹⁷ Baseninschriften angekündigt von TH. MACRIDY BEY, Archäologische Funde im Jahre 1909. Türkei (Kleinasien), AA 1910, Sp. 144 Nr. 3; ausführlich bei TH. MACRIDY, Un hiéron d'Artémis Πωλώ à Thasos. Fouilles du Musée impérial Ottoman, JdI 27, 1912, 1–17 Abb. 1–12 Taf. 1–4 und zu den Weihinschriften 8 f. Nr. 2 (=IG XII Suppl. 382, 2. – 1. Jh. v. Chr.). Nr. 3 (=IG XII Suppl. 383, 1. Jh. v. Chr.); zur Deutung der Epiklese 8. 10 f. Zudem LIDDELL – SCOTT – JONES, 1560 f. s. v. πῶλος I. 3 seltener in der Bedeutung von jungem Mann (mit Quellen); P. BRULÉ, Le langage des épicleses dans le polythéisme hellénique (l'exemple de quelques divinités féminines). Quelques pistes de recherche, Kernos 11, 1998, 13–34 und hierzu 25 Anm. 66 (Filles « sauvages »). Dagegen: NILSSON 1955, 483 Anm. 3 erkennt in Artemis Polo die Jagdgöttin; ihm folgt hierin RE XXI 2 (1952) 1423 s. v. Polo (B. GR. KRUSE).

⁴¹⁸ IG XII Suppl. 202, laut RE XVIII 2 (1942) 1851 Nr. 4 s. v. Paros (O. RUBENSOHN) in die augusteische Zeit zu datieren.

re ... adorée par les Thraco-Phrygiens ...« zu erkennen sei, als verworfen gelten⁴¹⁹, wie bereits N. Weill bei der Betrachtung des Wesens und der Prägung der Artemis im Artemision von Thasos hierzu vorbrachte⁴²⁰.

Von Relevanz für unseren Sachverhalt sind ferner die Ausführungen von F. Queyrel über die metrische Weihinschrift von Nikias aus Paros, die er 1981 in einem kurzen, aber aufschlußreichen Aufsatz vortrug. Unter Berücksichtigung zweier Abschriften der Inschrift, die M. Fourmont während seinem Aufenthalt im Jahre 1728 auf Paros anfertigte, liest F. Queyrel in der Inschrift Z. 8 (V. 15):

Μᾶλλον δ' ὦ Πωλοῖ, ...

»Ce passage a été corrigé par tout les éditeurs de l'inscription; ...«, hebt F. Queyrel dabei hervor⁴²¹. Er indes erkennt hierin zu Recht den Beinamen Polo und liefert somit ein weiteres Zeugnis für den Kult der Artemis Polo auf Paros und mithin für deren Verehrung überhaupt in Mutterstadt und Kolonie. Zu den insgesamt drei bisher bekannten Inschriftenfunden, zwei aus Thasos und einem aus Paros, gesellt sich nun mehr die metrische Weihinschrift aus Paros⁴²², deren Verfasser, Nikiades, ὄμνον nennt (Z. 12, V. 23 f.). Der an Artemis Polo adressierte Hymnos, den zuletzt W. D. Furley und J. M. Bremer in ihren Katalog zu griechischen Hymnen⁴²³ aufnahmen, erweist sich als besonders aussagekräftig für die Beurteilung des Wesens der Artemis Polo. Denn er verkündet die Renovierung des Tempels der Göttin sowie dessen Ausschmückung mit Statuen, die Nikias und seine Frau – deren Name im Text nicht erwähnt wird – aus eigenen Kosten übernahmen (Z. 3–5, V. 5–10). Aus der Überlieferung der Statuen erfahren wir, daß die Artemisstatue die Göttin mit zwei Fackeln darstellte (Z. 6, V. 12), einer in der Linken und einer in der Rechten. Analog hierzu spricht sie Nikiades am Ende des Hymnos (Z. 12, V. 23) als δαδοῦχε an. Die überlieferte Erscheinungsform nähert Artemis Po-

⁴¹⁹ AD.-J. REINACH, Les fouilles des Thasos (2e partie), CRAI 1912, 222–235, hierzu 230 (mit dem Zitat) und zu den Weihinschriften an Artemis Polo 226 f. Nr. 1 (=IG XII Suppl. 383) und 228 Nr. 5 (=IG XII Suppl. 382).

⁴²⁰ N. WEILL, Images d'Artémis à l'Artémision de Thasos, in: H. Metzger (Hrsg.), ΕΙΔΩΛΟΠΟΙΙΑ. Actes du colloque sur les problèmes de l'image dans le monde méditerranéen classique. Château de Lourmarin en Provence, 2–3 septembre 1982 (Roma 1985) 137–148 Abb. 1–15 und hierzu 146 Anm. 43. Erwähnt auch bei F. SALVIAT – N. WEILL, The Sanctuary of Artemis in Thasos, Archaeology 13.2, 1960, 97–104 Abb. 1–12 und hierzu 104.

⁴²¹ F. QUEYREL, Un hymne parien à Artémis Polo. IG, XII 5, 229, ZPE 44, 1981, 103–104 (=SEG 31, 747), bes. 103 (mit dem Zitat) Anm. 1 zu den Abschriften von M. Fourmont. Ihm folgen: SEG 31, 747; N. WEILL, Images d'Artémis à l'Artémision de Thasos, in: H. Metzger (Hrsg.), ΕΙΔΩΛΟΠΟΙΙΑ. Actes du colloque sur les problèmes de l'image dans le monde méditerranéen classique. Château de Lourmarin en Provence, 2–3 septembre 1982 (Roma 1985) 146 mit Anm. 44; N. WEILL, La plastique archaïque de Thasos. Figurines et statues de terre cuite de l'Artémision I. Le haut archaïsme, Études Thasiennes 11 (Athènes 1985) 3 Anm. 3; DUCHÊNE a. O. (s. o. **EpigrB**) 72 Anm. 101; D. BERRANGER, Recherches sur l'histoire et la prosopographie de Paros à l'époque archaïque, Faculté des Lettres et Sciences humaines de l'Université Blaise-Pascal, N. S. 36 (Clermont-Ferrand 1992) 199 Anm. 303; 199 f. zum Kult der Artemis Polo auf Thasos und Paros.

⁴²² Vgl. LIDDELL – SCOTT – JONES, Suppl. 268 s. v. Πωλώ (mit den drei IG-Inschriften aus Thasos und Paros), wo die metrische Weihinschrift von Nikias jedoch übersehen ist.

⁴²³ FURLEY – BREMER I a. O. (s. o. **EpigrB**) 379–381 mit Übers. und Dat. in 2. Jh. v. Chr. (?) sowie FURLEY – BREMER II a. O. (s. o. **EpigrB**) 385–390 mit Neuedition des Textes und Kommentar (=A. CHANIOTIS, EBGR 2004, 62 [Kernos 17, 2004, 208]).

lo der Hekate (s. Kap. I. 1.6) an und hebt ihre Rolle in transitorischen Momenten hervor. Abzulesen ist diese Rolle auch in der Bedeutung der Epiklese Polo. Unter dem Aspekt der Polo agiert Artemis als Beschützerin von Parthenoi, d. h. jungen, heiratsfähigen Mädchen bei deren Übertritt zum Erwachsenenendasein als Geschlechtswesen und Mutter. Und es ist meist gerade in diesem Zuständigkeitsbereich von Artemis insofern keine scharfe Trennung zwischen der Schutzgottheit von Parthenoi und der Geburtsgöttin möglich, als letztgenannte Eigenschaft auf die bevorstehende Rolle von Parthenoi als Gebärenden auf dem Weg zum Erwachsenwerden anspielt. Darauf weist ausdrücklich die Bitte hin, die Nikias und seine Frau an Artemis richten: Neben dem Wohlergehen der Polis und deren Jugend, geläufigem Motiv bei Hymnen⁴²⁴, beten sie insbesondere um das Heil deren Töchter und der Kinder ihrer Töchter, die später noch geboren werden (Z. 11, V. 21: καὶ πασιὶν παίδων, τοῖ [κεν] μετόπισθε γέ[v]ωνται). Sie stellen also unter die Obhut der Artemis Polo nicht nur ihre Töchter, sondern auch schon ab jetzt deren zukünftigen Nachwuchs und wenden sich hiermit zugleich an die Kourotrophos und die geburtshelfende Artemis. Darin artikuliert sich am ehesten der Beistand der Artemis in wichtigen Momenten der weiblichen Biographie: von der Kindheit der Mädchen und dem Übergang ins Erwachsenenendasein bis zu deren Gebären und der Kindesgeburt.

Ähnliches gibt der Kult der Artemis Polo im Artemision von Thasos zu erkennen. Scharf erfaßt wird in der für die hellenistische Zeit nachgewiesenen Epiklese Polo deren Bezug zu jungen Mädchen, die in absehbarer Zeit verheiratet und Mutter werden. Abzeichnen läßt sich Artemis in den Votivgaben, wie N. Weill dabei treffend bemerkt, als »... la protectrice des femmes, aux moments déterminants de leur existence.«⁴²⁵ Auf das Votivmaterial einzugehen, würde den Rahmen dieses Teils der Arbeit sprengen. Es genügt an dieser Stelle kurze Erwähnung charakteristischer Funde, die sich für den Sachverhalt als aussagekräftig erweisen. Von besonderer Bedeutung dabei ist die Nennung von S. Pingiatoglou der Tonstatuette einer nackten Schwangeren⁴²⁶, die Artemis in ihrer Bestimmung als geburtshelfende Göttin nahelegt⁴²⁷. Dabei verweisen jetzt I.-D. Papaikonou und St. Huysecom-Haxhi auf die Existenz einer oder zweier Tonstatuetten nackter Schwangeren unter dem unpublizierten Material aus dem

⁴²⁴ FURLEY – BREMER II a. O. (s. o. **EpigrB**) 387 f.

⁴²⁵ N. WEILL, Images d'Artémis à l'Artémision de Thasos, in: H. Metzger (Hrsg.), ΕΙΔΩΛΟΠΟΙΙΑ. Actes du colloque sur les problèmes de l'image dans le monde méditerranéen classique. Château de Lourmarin en Provence, 2–3 septembre 1982 (Roma 1985) 137–148 und hierzu 145 f. sowie 145 mit dem Zitat.

⁴²⁶ PINGIATOGLOU 1981, 119: Thasos, Archäologisches Mus., Inv. Nr. 2396 II, ohne weitere Angaben. Im Corpus der Tonstatuetten archaischer Zeit aus dem Artemision, die HUYSECOM-HAXHI 2009 jüngst vorlegte, erscheint dieser Typus nicht. Daraus ist zu folgern, daß er zum Repertoire klassisch-hellenistischer Terrakotten gehört. Die Publikationsvorbereitungen ihrer Corpus sind von A. MULLER, Thasos. Recherches sur la coroplastie thasienne (campagnes d'étude 1996–2002), BCH 126, 2002, 523–528 und hierzu 526 f. angekündigt.

⁴²⁷ Auf den geburtshelfenden Aspekt der Artemis von Thasos lassen laut I.-D. PAPAIKONOU – ST. HUYSECOM-HAXHI, Du placenta aux figues sèches : mobilier funéraire et votif à Thasos, Kernos 22, 2009, 133–158 Abb. 1–17 und hierzu 155 Abb. 16 mehrere, leider unpublizierte, kegelförmige Tonobjekte schließen, in denen sie den bei Hesych überlieferten Opferkuchen Lochia erkennen, der Artemis für die glücklich abgelaufene Geburt dargebracht wird. Zugleich gehen sie dabei einen Schritt weiter und sehen in den tönernen Objekten Darstellungen von Feigen, um abschließend auf die Parallelität von Feigendarstellungen zu den Darstellungen der Menschenplazenta (S. 140–146) zu verweisen und somit auf die Ambiguität von Feigen als Opfergaben aufmerksam zu machen. Sollte es sich dabei tatsächlich um Darstellungen von Feigen handeln, dann sind diese ziemlich unrealistisch modelliert.

Heiligtum⁴²⁸.

Auf die Geburtsgöttin deutet ferner eine 1958 in einem christlichen Grab unweit von Limenas sekundär aufgefundene Stele, in der vier Ehrendekrete für Ἡπίη, die Tochter des Dionysios, festgehalten sind⁴²⁹. Unser Interesse gilt dem ersten Ehrendekret (Z. 1–18); es steht als Zeugnis für die erste epigraphische Bezeugung des Artemision von Thasos (Z. 7. 10 f.), wobei das Thema des Dekrets Reparatur und Bau des Propylons von Artemision darstellt, die Epie aus eigenen Kosten übernahm. Artemis wird dabei mit der Epiklese Eileithyia angegeben (Z. 16–18: Ἡπίη Διονυσίου τὴν ἐπίσκε[υὴν καὶ] κατασκευὴν τοῦ προπύλου Ἀρτέμιδι Εἰλειθυί[ι καὶ τῶι δ]ήμῳ). So genoß Artemis im 1. Jh. v. Chr. im Artemision von Thasos, aus dem die Stele stammen muß, Verehrung nicht nur als Polo, sondern auch als Eileithyia. Analog hierzu sprechen Kinderstatuen aus dem 1. Jh. v. Chr., auf die schon S. Pingiatoglou aufmerksam machte⁴³⁰, Artemis zugleich als Beschützerin von Kindern und Geburtsgöttin an; man zeigt sich somit für die Geburt des Sohnes – von der die Fortsetzung und Erhaltung des Oikos abhing – dankbar und stellt den Nachwuchs unter göttliche Obhut für die behütete Kindheit, die bekanntermaßen nach der Geburt eine weitere kritische Zeit darstellte⁴³¹. In diesen Kontext reihen sich auch Tondarstellungen der Kourotrophos⁴³² mit Kleinkind ein, während die Epiklese Polo über den Aspekt der Artemis als Behüterin heranwachsender Mädchen in deren späten Kindheit aussagt.

Die Fürsorge für das neue Leben schlägt sich auch in den archaischen Tonstatuetten nieder, deren Publikation vor kurzem St. Huysecom-Haxhi vorlegte. Besonders hervorzuheben sind dabei die hockenden Kleinkinder mit spitzer Mütze, die zwar nackt dargestellt sind, deren Geschlecht allerdings aufgrund summarischer Modellierung der Statuetten nicht angegeben

⁴²⁸ PAPAICONOMOU – HUYSECOM-HAXHI a. O. (Anm. 101) 154 wie folgt: »La présence d'une ou deux figurines en terre cuite de femmes enceintes nues dans le matériel non publié du sanctuaire, ...«, ohne Hinweis auf die Angabe von PINGIATOGLOU 1981, 119.

⁴²⁹ Thasos, Archäologisches Mus., Inv. Nr. 1491: F. SALVIAT, Décrets pour Épié, fille de Dionysios : déesses et sanctuaires thasiens, BCH 83, 1959, 362–397 Abb. 1–5 Taf. 22, bes. 366 f. (mit Übers.). 371 f. (mit Dat. zwischen 1. Jh. v. Chr. – 1. Jh. n. Chr.) und 376–382 (zum Artemiskult) Abb. 1 Taf. 22 (=SEG 18, 343: 1. Jh. v. Chr. – 1. Jh. n. Chr.). Das Grab liegt in der Ortschaft Patargia (und unweit von modernem Friedhof) südöstlich von Limenas; PINGIATOGLOU 1981, 118. 164 E70; Y. GRANDJEAN – F. SALVIAT, Guide de Thasos, Sites et monuments 3² (Paris 2000) 89 f. mit Abb. 43.

⁴³⁰ PINGIATOGLOU 1981, 119 Anm. 321 mit Hinweis auf die Inschriftenbasen IG XII Supp. 386 (Weihung von Ailia für ihren Sohn, 1. [?] Jh. v. Chr.). 388 (Weihung von Hero für den Sohn ihrer Tochter, 1. Jh. v. Chr.), auf die sich Kinderstatuen erhoben.

⁴³¹ Daß in von Frauen vorgenommenen Weihungen, insbesondere aus hellenistischer Zeit, als Nebeneffekt auch die Selbstdarstellung der Familie zu erkennen ist, legte E. STAVRIANOPOULOU, „Gruppenbild mit Dame“. Untersuchungen zur rechtlichen und sozialen Stellung der Frau auf den Kykladen im Hellenismus und in der römischen Kaiserzeit, Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien 42 (Stuttgart 2006) 267. 276–279 für den insularen Kosmos der Kykladen überzeugend dar.

⁴³² PINGIATOGLOU 1981, 119 Anm. 320. Vgl. N. WEILL, Images d'Artémis à l'Artémision de Thasos, in: H. Metzger (Hrsg.), ΕΙΔΩΛΟΠΟΙΑ. Actes du colloque sur les problèmes de l'image dans le monde méditerranéen classique. Château de Lourmarin en Provence, 2–3 septembre 1982 (Roma 1985) 137–148 Abb. 1–15 und hierzu 146 Abb. 15 (Tonstatuette einer Kourotrophos) mit Anm. 42 verweist auf HADZISTELIOU PRICE 1978, 47 Nr. 450^a mit weiteren frühklassischen Exemplaren aus dem Artemision des Typus der Kourotrophos mit Kleinkind auf der Schulter. Zudem verzeichnet HADZISTELIOU PRICE 1978, 51 Nr. 546^a unter »Child held to her left« zwei weitere Exemplare sowie Fragmente hellenistischer Zeit.

wird⁴³³. Nacktheit und hockende Haltung sowie die Tatsache, daß die Figuren pausbäckig wiedergegeben sind, weisen ausdrücklich darauf hin, daß es sich dabei um Darstellungen von Kindern in den ersten Lebensjahren handelt. Deren Weihung richtet sich an die geburtshelfende Artemis als Dankesgabe für den glücklichen Ablauf der Geburt⁴³⁴, aber auch als Bittgabe an die Kourotrophos, unter deren Aspekt Kinder nach der Geburt untergestellt werden, während der Wunsch für erneute Hilfeleistung bei nächster Kindesgeburt hierbei mit einzubeziehen ist. Als aufschlußreich für unseren Sachverhalt erweisen sich ferner die Tonfiguren der Dickbauchdämonen, die, wie U. Sinn aufzeigte, auf den ägyptischen Zwerggott Bes zurückzuführen sind und als Sinnbild gedeihlichen Aufwachsens von Kleinkindern stehen⁴³⁵. Ähnlich spiegeln nackte, ithyphallisch dargestellte Silene Wachstum und Zeugungskraft wider und gelten ferner als Kinderbeschützer⁴³⁶. Nicht unerwähnt bleiben dürfen die Tonstatuetten von Affen, die im Artemision von Thasos mit insgesamt 15 Exemplaren reichlich bezeugt sind und wegen des Nachahmungstriebes des Tieres auf Kleinkinder Bezug nehmen⁴³⁷. Daraus wird ersichtlich, daß der Wirkungskreis der Artemis im Artemision nicht allein auf den sorgsam behüteten Übergang in das Erwachsenwerden fixiert war, wie dies aus der Epiklese Polo hervorgeht. Beistand leistet Artemis jungen Mädchen auch im nächsten Lebensabschnitt, bei Kindesgeburt und Kindheit, und begleitet sie somit diese bei der Erfüllung ihrer Rolle als Geschlechtswesen und Mütter. Artemis von Thasos ist gegenwärtig sowohl vor als auch nach der Hochzeit, die bedeutsamen Einschnitt im Leben heranwachsender Mädchen darstellt, und steht demnach wichtigen Passagen der weiblichen Biographie vor.

2.8.2. ARTEMIS EPAULIE HEKATE UND DEREN BEZUG ZU ARTEMIS POLO

Abschließend sei auf einen weiteren Inschriftenfund hingewiesen, dessen Aufschlußwert für das Wesen und die Bedeutung der Artemis von Thasos – und darüber hinaus für den Bezug der Artemis überhaupt zu Frauen – von Signifikanz ist. Der beschriftete Stein aus weißem Marmor wird heute im Louvre aufbewahrt und stammt leider aus einem archäologischen Fundkontext nicht. Als Fundort wird ein Haus von Limenas überliefert, jedoch fehlen präzise Angaben über die Lage des Hauses bzw. den Namen des Hausbesitzers. So ist es durchaus möglich, daß der Stein aus der antiken Stadt stammt, mit der das heutige Limenas identifiziert wird. Auf der anderen Seite ist es nicht auszuschließen, daß der Stein angesichts dessen Maße von andernorts hierher geschleppt wurde. Gefunden wurde der beschriftete Marmorstein Ende

⁴³³ HUYSECOM-HAXHI 2009, 218–222 Nr. 1447–1452 Taf. 30; 572; 600 f.

⁴³⁴ Größere Vorsicht wäre bei der Äußerung von HUYSECOM-HAXHI 2009, 601 geboten, daß die Terrakotten von Löwen Motivgaben von Schwangeren darstellen, die sie vor deren Entbindung der Artemis für den glücklichen Geburtsablauf darbringen, was an der physischen Kraft und der Courage, die Löwen verkörpern, abzulesen sei. Quellenbelege allerdings hierfür fehlen. Deshalb ist diese Meinung unhaltbar.

⁴³⁵ U. SINN, Zur Wirkung des ägyptischen ‚Bes‘ auf die griechische Volksreligion, in: D. Metzler – B. Otto – Ch. Müller-Wirth (Hrsg.), *Antidoron. Festschrift Jürgen Thimme* (Karlsruhe 1983) 87–94 Abb. 1–8. Dazu s. V. DASEN, *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece* (Oxford 1993) 200–204.

⁴³⁶ HUYSECOM-HAXHI 2009, 587 mit Tab. 3; Dickbauchdämonen: 266–280 Nr. 1559–1575 Taf. 40. 41; 588 f.; Silene: 281 f. Nr. 1576–1579 Taf. 41; 589.

⁴³⁷ HUYSECOM-HAXHI 2009, 296 Nr. 1613. 1614 Taf. 45; 557–559 Nr. 1978–1984 Taf. 88; 597. Dazu (E7).

Juli 1899 während des Aufenthaltes auf der Insel von M. Perdrizet und G. Mendel, die eine Kopie der Inschrift anfertigten. Die Publikation der Inschrift⁴³⁸ – zusammen mit weiteren Inschriftenfunden aus Limenas – vertraute M. Perdrizet dem G. Mendel, die er 1900 in einem Aufsatz vorlegte.

Aufgezeichnet ist in der Inschrift Artemis als Epaulie Hekate (s. Kap. I. 2.3)⁴³⁹. Unser Interesse gilt der Epiklese Epaulie, die den weiblichen Aspekt der Artemis nahelegt. Im Zusammenhang steht die Epiklese mit dem Epaulia (ἐπαυλία [sc. ἡμέραν], ἡ), dem Tag nach der Hochzeit. Außer den an diesem Tag an das Brautpaar übergebenen Geschenken Epaulia (τά ἐπαύλια) thematisieren die Quellen dabei die erste Übernachtung der Braut im Hause des Bräutigams, die sie dem Alleinschlafen des Bräutigams am Tag vor der Hochzeit gegenüberstellen. Als Epaulie steht Artemis nach der Hochzeit dem eigentlichen Übertritt frisch vermählter junger Mädchen ins Erwachsenenendasein und in deren Rolle als Gebärende vor. Den transitorischen Charakter der Artemis Epaulie stellt auch die Epiklese Hekate (s. Kap. I. 1.6) in den Vordergrund, die Zeugnis von der Assimilation der Artemis mit der Hekate ablegt. Im Gegensatz zu den Quellenbelegen, welche die Gegenwart der Artemis allgemein nach der Hochzeit unter dem Aspekt der Geburtsgöttin darstellen, leistet diesmal Artemis als Epaulie Hekate frisch Vermählten direkt nach der Hochzeit bei der ersten Liebesvereinigung Beistand, die der legitimen Nachkommenschaft dient. Somit deckt Artemis eine weitere Station der weiblichen Biographie ab⁴⁴⁰. Der Inschriftenfund aus Limenas belegt nicht nur die lokale Verehrung der Artemis als Epaulie auf Thasos; er stellt sich viel mehr – dem aktuellen Forschungsstand nach – als singulärer Beleg für die Bezeugung der Epiklese Epaulie heraus und liefert somit Nachweis für deren Assoziation mit dem Kult der Artemis Hekate. Angesichts der Datierung der Inschrift um 450 v. Chr. erweist sich ferner der Fund aus Limenas als die früheste epigraphische⁴⁴¹ Bezeugung für den Beistand, der Artemis Frauen bei deren repro-

⁴³⁸ Angekündigt von A. HÉRON DE VILLESFOSSE – E. MICHON, Erwerbungen des Louvre im Jahre 1899, AA 15, 1900, 155–160 und zur Inschrift 156 Nr. 23 mit dem kurzen Kommentar: »Inscription grecque gravée sur un chêneau; dédicace à Artémis: ... [sc. es folgt die Inschrift in Majuskelschrift, Anm. der Verf.]. Thasos.« Erstmals publiziert von G. MENDEL, Inscriptions de Thasos, BCH 24, 1900, 263–284 und zur Inschrift 268 f. Nr. 8, ohne Dat. und mit der Fundortangabe: »Dans une maison de Liména.« Er liest in der Inschrift – wie A. Héron de Villefosse und E. Michon in ihrem kurzen Bericht – die Epiklese ἐπαυγίη, gibt allerdings dabei zu, daß das Wort unbelegbar ist.

⁴³⁹ Zur Inschrift: IG XII 8, 359, um 450 v. Chr. Paris. Musée du Louvre, Inv. Nr. MA 4169: Ἀρτέμιδο[ς] | Ἐπαυλίης | Ἐκάτης. Auf die Neulesung ἐπαυλίη verweisen L. ROBERT, Dédicaces et reliefs votifs, Hellenica 10, 1955, 5–166 und hierzu 36 Anm. 9; GRAF 1985, 228 Anm. 92; LIDDELL – SCOTT – JONES, 611 s. v. ἐπαυλία (ionisch ἐπαυλίη); aufgelistet bei POUILLOUX a. O. (s. o. **EpigrB**) 440 in die Übersichtstabelle zur »évolution de l'écriture (jusqu'au II^e siècle avant J.-C.)« thasischer Inschriften; 328 Taf. 40, 1 mit Dat. um 450 v. Chr.; 329 Anm. 1 mit dem Hinweis: »IG XII, 8, 359, lieu de trouvaille inconnu; ...«; DUCHÈNE a. O. (s. o. **EpigrB**) 123 f. Nr. 21 Taf. 16, 2 schließt zwar eine Dat. um 480 – 470 v. Chr. nicht aus, gibt jedoch 72 f. eine Dat. um 450 v. Chr. wieder.

⁴⁴⁰ Auf diesen Abschnitt des weiblichen Lebens deutet auch die Epiklese Lysizonos (s. Kap. I. 1.10) hin; deren Bezug allerdings zum Geschlechtsakt in der Ehe zum Zweck der Nachwuchserzeugung ist literarisch belegt.

⁴⁴¹ Literarisch überliefert ist Artemis in dieser Funktion bereits bei A. Supp. 676 f.:

Ἄρτεμιν δ' ἐκάταν γυναι-
κῶν λόχους ἐφορεύειν.

Zur Dat. »der Schutzflehenden« zwischen 465–460 v. Chr., wohl im 463 v. Chr., s. DNP I (1996) 350–358 s. v. Aischylos und hierzu 352 (B. ZIMMERMANN).

duktiver Rolle gewährt. Demnach wären sicherlich für die nähere Betrachtung sowohl der lokalen Eigenart von Artemis auf Thasos, als auch der Funktionssphäre der Artemis in Bezug auf Frauen präzise Fundortangaben bzw. Fundumstände von Wichtigkeit gewesen. Ähnliches gilt auch für die Funktion des Inschriftenträgers, der vermutlich einen Horosstein⁴⁴² darstellt, der den Kultplatz der Artemis Epaulie Hekate vom Umfeld abgrenzte.

Zieht man den weiblichen Aspekt der Artemis Epaulie Hekate und deren Bezug zur Nachkommenschaft in Betracht, so stellt sich dabei die Frage, ob die Inschrift aus Limenas mit dem Artemision zu assoziieren wäre, wo bereits in archaischer Zeit Artemis als Behüterin der geschlechtspezifischen Rolle der Mutterschaft Verehrung genoß. Dies scheint plausibel – zumindest der Datierung der Inschrift um 450 v. Chr. und dem überlieferten Wesen nach zu urteilen. Festzuhalten ist ferner, daß die Assimilation der Artemis mit Hekate um diese Zeit ein weiteres epigraphisches Zeugnis aus Thasos nahelegt, dessen Verbindung mit dem archaischen Artemision angenommen wird. Es handelt sich dabei um die ›stèle du port‹, die im Juni 1984 im Zuge einer Unterwasser-Notgrabung aufgrund von Vertiefungsarbeiten am Hafen von Limenas ans Licht kam. Dokumentiert ist in letzter Zeile Artemis als Hekate (Z. 49: τῆι - Ἀρτ[έ]μιδι τῆι Ἐκάτῃ). Signifikant für unseren Sachverhalt ist die Bezeugung in der Stele der Hauptkulte von Herakles, Apollon Pythios und Chariten auf antikes Thasos⁴⁴³. Im Hinblick darauf geht H. Duchêne bei der Edition der Inschrift davon aus, daß die in der Stele aufgezeichnete Artemis Hekate mit dem Hauptkult der Artemis im Artemision archaischer Zeit zu assoziieren ist⁴⁴⁴. Dies führt zur Vermutung, daß der Grenzstein aus Limenas möglicherweise

⁴⁴² Über die Funktion des Inschriftenträgers sind in der Erstpublikation der Inschrift von G. Mendel keine Angaben überliefert. Den mitgeteilten Maßen des Steines sowie der Abbildung der Inschrift ist zu entnehmen, daß der Text auf der Kurzseite des Steins eingraviert ist. Dies läßt in Verbindung mit der Genitivformel (*genitivus possessivus*) den Schluß zu, daß es sich dabei um einen Horosstein handelt. Vgl. LIMC VI (1992) Add. 985 s. v. Hekate (H. SARIAN) mit Bezeichnung der Inschrift als Grenzstein, ohne Gründe hierfür zu nennen. LAZZARINI 1976, 121 f.; 247 Nr. 514 ohne Deutung der Funktion. Zu Horossteinen s. A. SEIFFERT, Der sakrale Schutz von Grenzen im antiken Griechenland – Formen und Ikonographie (Diss. Julius-Maximilians-Universität Würzburg 2006) 20–67.

⁴⁴³ Eingezeichnet sind ihrer Kultplätze in den Stadtplan von antikem Thasos bei HUYSECOM-HAXHI 2009, Taf. 2; Y. GRANDJEAN – F. SALVIAT, Guide de Thasos, Sites et monuments 3² (Paris 2000) 50 Abb. 12.

⁴⁴⁴ DUCHÊNE a. O. (s. o. **EpigrB**) 18–20 (mit dem Inschriftentext) Taf. 1–7; 109–131 zur Dat. um 470 – 460 v. Chr. (=SEG 42, 785). Dazu D. M. LEWIS, Keeping Roads Clean in Thasos. Rez. zu H. Duchêne, La stèle du port. Fouilles du port 1. Recherches sur une nouvelle inscription Thasienne, Études Thasiennes 14 (Athènes 1992), CIR (N.S.) 43, 1993, 402 f. mit englischer Übers. der Inschrift. – Größere Vorsicht wäre jedoch bei der Äußerung von H. Duchêne (S. 74 Anm. 115–123) geboten, daß – im Hinblick auf die epigraphische Bezeugung der Artemis Hekate auf der ›stèle du port‹ und deren Verbindung mit dem Artemision – in den archaischen Tonstatuetten der ›Dame mit Polos‹ aus dem thasischen Artemision die Artemis Hekate erkennbar sei. Dabei stützt er sich auf die Deutung von N. Weill archaischer Exemplare dieses Statuettentypus als Artemis. Schon A. MOUSTAKA, Rez. zu N. Weill, La plastique archaïque de Thasos. Figurines et statues de terre cuite de l'Artémision I. Le haut archaïsme, Études Thasiennes 11 (Athènes 1985), Gnomon 61, 1989, 231–235 bes. 234 stand der Deutung der sitzenden Frau mit Polos als Artemis mit Skepsis gegenüber und hielt sie für »... durchaus erwägenswert.« Diese Tonstatuetten kommen auch in Heiligtümern anderer weiblicher Gottheiten wie Demeter oder Hera vor. Demnach sind hierin statt Göttinnen eher Sterblichen zu erkennen. Hierzu ausführlich jetzt ST. HUYSECOM-HAXHI – A. MULLER, Déesses et/ou mortelles dans la plastique de terre cuite. Réponses actuelles à une question ancienne, Pallas 75, 2007, 231–247, bes. 237. 240–242 (zu sitzenden weiblichen Figuren mit Polos archaischer Zeit). 243–245 (allg. zur Deutung weiblicher Tonstatuetten); speziell zu den Funden dieses Typus aus dem Artemision s. HUYSECOM-HAXHI 2009, 573–580 bes. 575 Anm. 12. 15 mit Ablehnung der Deutung von N. Weill; 583–587 zur Deutung der Figuren als Sterbliche.

mit dem archaischen Artemiskult im Artemision in Verbindung steht⁴⁴⁵. Wichtigen Aufschluß dabei liefert der Hymnos von Nikiades, der, wie eingangs (s. Kap. I. 2.8.1) erläutert wurde, Zeugnis von der parallelen Verehrung der Artemis Polo in Mutterstadt und Kolonie ablegt. Die Angaben von Nikiades über die Statue der Artemis Polo von Paros weisen ausdrücklich darauf hin, daß diese die Göttin mit zwei Fackeln darstellte, und deuten folglich unmißverständlich auf die Annäherung von Artemis Polo an Hekate zumindest im 2. Jh. v. Chr. (?)⁴⁴⁶; ob diese Annäherung bereits in archaischer Zeit erfolgte, wäre zu prüfen. Die Wesensverwandtschaft allerdings der Artemis Polo Hekate auf Paros mit der Artemis Epaulie Hekate aus Limenas von Thasos ist nicht zu bezweifeln. Beide Inschriftenfunde belegen neben der Assimilation der Artemis mit Hekate den engen Bezug der Artemis zur reproduktiven Rolle der Frauen in Mutterstadt und Kolonie.

2.9. THROSIA

LITERARISCHE BELEGE: –

EPIGRAPHISCHE BELEGE: HATZOPOULOS 1994, 26–28 (=SEG 44, 453); 30 Nr. 59 (=SEG 44, 445); 30 Nr. 32 (=SEG 44, 445); 30 Nr. 62 (=SEG 44, 452).

Die Epiklese Θροσία ist bisher nur in Thessalien bezeugt und ausschließlich der Artemis eigen. Davon zeugen die einschlägigen epigraphischen Belege⁴⁴⁷, während literarische Belege hierfür fehlen. Dabei handelt es sich um insgesamt vier Inschriftenfunde: der eine (**A**) wurde bereits im Jahre 1931 von N. I. Giannopoulos⁴⁴⁸ in der *Archaiologike Ephemeris* publiziert, die übrigen drei Inschriftenfunde (**B**, **C** und **D**) veröffentlichte indes A. Tziafalias 1984 in dem *Thessaliko Hemerologio*⁴⁴⁹. Die von N. I. Giannopoulos bekannt gemachte Weihinschrift (**A**) an Artemis Throsia stammt aus Larisa. Was die übrigen drei Inschriften anbelangt, kommen zwei aus Atrax⁴⁵⁰ (**B**, **C**) und eine aus Kalochori (**D**) bei Larisa⁴⁵¹, wie A. Tziafalias mit-

⁴⁴⁵ Die Frage läßt sich insofern nicht endgültig entscheiden, als DUCHÈNE a. O. (s. o. **EpigrB**) 74 Anm. 121 eine Weihung an Phosphoros aus Thasos ohne weitere Angaben erwähnt, die leider unpubliziert ist. Zur Epiklese Phosphoros, die sowohl Artemis als auch Hekate gemeinsam ist, s. ausführlich GRAF 1985, 228–236.

⁴⁴⁶ Dat. laut FURLEY – BREMER I a. O. (s. o. **EpigrB**) 379.

⁴⁴⁷ Zur Epiklese Throsia: J. L. GARCÍA RAMÓN, *Onomastique grecque, dialectes grecs et grammaire compare*, in: C. Dobias-Lalou (Hrsg.), *Des dialectes grecs aux "Lois" de Gortyne* (Nancy 1999) 7–22 und hierzu 11–13.

⁴⁴⁸ (**A**) Mitte 2. Jh. v. Chr. Larisa, Archäologisches Mus., Inv. Nr. 580: N. I. GIANNOPOULOS, *Ἐπιγραφὰι Θεσσαλίας*, *AEphem* 1931, 175–180 und zur Inschrift 178 Nr. 18 Abb. 1. Dazu A. S. ARVANITOPOULOS, *Ἡ Θροσία Ἄρτεμις τῶν Λαρισαίων καὶ αἱ νεβεύσανσαι*, *Polemon* 1, 1929, 249–251 Abb. 82; P. CLEMENT, *New Evidence for the Origin of the Iphigeneia Legend*, *AntCl* 3, 1934, 393–409 und hierzu 401–405; HATZOPOULOS 1994, 26–28 (=SEG 44, 453); RAKATSANIS – TZIAFALIAS 1997, 25 Anm. 97; 26 f.; D. GRANINGER, *Studies in the Cult of Artemis Throsia*, *ZPE* 162, 2007, 152 Nr. 3.

⁴⁴⁹ Dabei handelt es sich um zwei Aufsätze: A. TZIAFALIAS, *Ανέκδοτες επιγραφές από την αρχαία θεσσαλική πόλη Ἄτραγα*, *ThessHem* 6, 1984, 177–208 und A. TZIAFALIAS, *Ανέκδοτες θεσσαλικές επιγραφές* (4^{ος} π. X. - 4^{ος} μ. X. αι.), *ThessHem* 7, 1984, 193–237.

⁴⁵⁰ (**B**) Mitte 2. Jh. v. Chr. Larisa, Archäologisches Mus., Inv. Nr. 78/37: A. TZIAFALIAS, *Ανέκδοτες επιγραφές από την αρχαία θεσσαλική πόλη Ἄτραγα*, *ThessHem* 6, 1984, 196 f. Nr. 59 mit Abb. (=SEG 34, 481); A. S. MACDEVITT, *Inscriptions From Thessaly. An Analytical Handlist and Bibliography* (Hildesheim 1970) 50 f. Nr. 360; HATZOPOULOS 1994, 30 Nr. 59 (=SEG 44, 445); RAKATSANIS – TZIAFALIAS 1997, 25 Anm. 97 Taf. 12; 67 Anm. 429; D. GRANINGER, *Studies in the Cult of Artemis Throsia*, *ZPE* 162, 2007, 152 Nr. 4. – (**C**) 1. Hälfte 3. Jh. v. Chr. Larisa, Archäologisches Mus., Inv. Nr. 77/36: A. TZIAFALIAS, *Ανέκδοτες θεσσαλικές επιγραφές* (4^{ος}

teilt.

Die von N. I. Giannopoulos bekannt gemachte Inschrift stellt die Weihung des Hippolochos an Artemis Throsia dar, die er ὑ[πέρ] Εὐβιοτείας νεβεύσανσας (Z. 2–3) vornimmt und die als λύτρα (Lösegeld) bezeichnet wird. Dabei ist auf die oben erörterte Weihung an Artemis Akraia (s. Kap. I. 2.1) aus dem thessalischen Triikka zu verweisen, die ebenfalls als λύτρον bezeichnet wird. Kurz nach der Veröffentlichung der Weihung des Hippolochos erschien der Aufsatz von P. Clement, der aus dem Partizip νεβεύσανσα, das auf die Eubioteia Bezug nimmt, ein Ritual in Analogie zu Arkteia rekonstruierte, in dem er νεβεύσανσα von νεβρός (Hirschkalb) ableitete. Mit Bezug darauf assoziierte P. Clement die Epiklese Throsia mit Verb θρώσκω (befruchten). So ließe nach P. Clement Artemis als »a fertility goddess« erscheinen und zog er ferner zum Sachverhalt die thessalischen Kulte der Artemis Genetaira (s. Kap. I. 1.5), Lochia (s. Kap. I. 1.9) und Eileithyia (s. Kap. I. 1.3) von Gonnoi heran⁴⁵², die Zeugnis von ihrer Bedeutung in Thessalien als Geburtsgöttin ablegen.

Solch eine Assoziation der Epiklese Throsia mit dem Arkteiaritual, dem Artemiskult von Brauron und den Artemiskulten von Gonnoi, die alle um die Fruchtbarkeit kreisen, ist insofern nicht legitim, als das Partizip νεβεύσανσα bzw. ἐπινεβεύσα(ν)σα nicht allein Artemis Throsia, sondern auch Artemis Pagasitis (s. Kap. I. 3.2) und Artemis (ohne Epiklese) beigelegt wird. Darauf machte M. B. Hatzopoulos in seiner Monographie zu makedonischen Übergangsritualen aufmerksam⁴⁵³. Er leitet νεβεύσανσα bzw. ἐπινεβεύσα(ν)σα von νέ(φ)α (jung) ab. In diesem Zusammenhang weist M. B. Hatzopoulos auf den in der Inschrift aus Kalochori (D) bezeugten Begriff τελέουμα hin, den er mit der τελείωσις, der Vollendung im Sinne von Körperentwicklung assoziiert⁴⁵⁴. Die Epiklese Θροσία leitet sich aus dem »abstrait *θρόσις« (θρώσκω »‘soutenir’«) ab. Dies stellten 2007 J. L. García Ramón und B. Helly ausführlich dar⁴⁵⁵, die sich den Ausführungen von M. B. Hatzopoulos anschließen. Artemis agiert als Göttin der Jugend, die dem Übergang in das Erwachsenenalter und die Heirat vorsteht, weshalb sie die Weihung als Lösegeld erhält.

Schlüssige Argumente gegen die 2007 von D. Graninger⁴⁵⁶ geäußerte Einwände, daß

π.Χ. - 4⁰⁵ μ.Χ. αι.), ThessHem 7, 1984, 199 Nr. 32 (=SEG 35, 500); HATZOPOULOS 1994, 30 Nr. 32 (=SEG 44, 445); RAKATSANIS – TZIAFALIAS 1997, 67 Anm. 429; D. GRANINGER, Studies in the Cult of Artemis Throsia, ZPE 162, 2007, 152 Nr. 1.

⁴⁵¹ (D) Anfang 2. Jh. v. Chr. Larisa, Archäologisches Mus., Inv. Nr. 81/5: A. TZIAFALIAS, Ανέκδοτες θεσσαλικές επιγραφές (4⁰⁵ π.Χ. - 4⁰⁵ μ.Χ. αι.), ThessHem 7, 1984, 206 Nr. 62 (=SEG 35, 615); HATZOPOULOS 1994, 30 Nr. 62 (=SEG 44, 452); RAKATSANIS – TZIAFALIAS 1997, 62 f. Anm. 404; D. GRANINGER, Studies in the Cult of Artemis Throsia, ZPE 162, 2007, 152 Nr. 2.

⁴⁵² P. CLEMENT, New Evidence for the Origin of the Iphigeneia Legend, AntCl 3, 1934, 393–409 und hierzu 401–405 und 403 mit dem Zitat. Ihm folgt hierin: C. A. FARAONE, Playing the Bear and Fawn for Artemis. Female Initiation or Substitute Sacrifice?, in: D. B. Dodd – C. A. Faraone (Hrsg.), Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives. New Critical Perspectives (London 2003) 43–68 und hierzu 58 Anm. 61.

⁴⁵³ HATZOPOULOS 1994, 33 f.; zu den weiteren epigraphischen Zeugnissen für Artemis 25–30.

⁴⁵⁴ HATZOPOULOS 1994, 39 f. mit Hinweis auf LIDDELL – SCOTT – JONES, 1770 s. v. τελείωσις; zustimmend: ThesCRA II (2004) 121 Nr. 252 s. v. Initiation (W. BURKERT).

⁴⁵⁵ J. L. GARCÍA RAMÓN – B. HELLY, ENNOΔΙΑ ΚΟΡΟΥΤΑΡΡΑ (« celle qui dote de nourriture, de croissance ») et autres divinités kourotrophes en Thessalie, RPhil 80, 2007, 291–312 und hierzu 305 f. Nr. 2.

⁴⁵⁶ D. GRANINGER, Studies in the Cult of Artemis Throsia, ZPE 162, 2007, 151–164.

Nachweise für das Alter der Dedikantinnen, die die Assoziation von νεβεύσανσα bzw. ἐπινεβεύσα(ν)σα mit νέ(φ)α (jung) berechtigten, nicht zu liefern sind, brachte bereits 2001 B. Helly⁴⁵⁷ vor. Er erläuterte in aller Ausführlichkeit, daß Eubioteia adoptierte Tochter von Alexippos ist und als Waise unter der Vormundschaft von Hippolochos als entferntem Verwandten stand. So darf als erwiesen gelten, daß es sich bei Eubioteia um ein unverheiratetes Mädchen handelt, das als νεβεύσανσα Kultdienst zu Ehren der Artemis vollzog und dadurch zum nächsten Status der Gyne übergeht, das die Heirat signalisiert.

Von Bedeutung für unseren Sachverhalt sind abschließend die Ausführungen von M. B. Hatzopoulos zum Begriff τελέουμα, der in der Weihung an Artemis Throsia von Kalochori (D) bei Larisa aufgezeichnet ist. Den Begriff bringt M. B. Hatzopoulos mit der τελείωσις (Vollendung) in Verbindung, die auf die Körperentwicklung Bezug nimmt⁴⁵⁸. Dabei geht er zu Recht von der Rolle der Artemis als Vorsteherin transitorischer Momente der weiblichen Biographie aus, die unter dem Aspekt der Throsia den Übergang in die Erwachsenenwelt als Ehegattin begleitet. So beschirmt Artemis in ihrer Eigenschaft als Throsia den sozialen Reifungsprozeß junger Mädchen. P. Brulé⁴⁵⁹ machte dabei auf die Möglichkeit aufmerksam, daß νεβεύσανσα »un état (biologique/sexuel/social)« darstellt, und bezog somit auch die geschlechtliche Reifung junger Mädchen mit ein. Aussagekräftig für den Sachverhalt ist die Weihung von τελέουμα für die Körperentwicklung. Die Schrift *De virginum morbis* (Über die Krankheiten der Jungfrauen) stellt die Leiden von Parthenoi (παρθένοι, ὀκόσησιν ὄρη γάμου) beim Einsetzen der Menarche und das den weiblichen Körper charakterisierende überschüssige Blut⁴⁶⁰ dar. Dabei berichtet der Autor von den physiologischen Veränderungen im Körper der Mädchen aufgrund der Körperentwicklung⁴⁶¹. So beginne der Körper unmittelbar nach der Pubertät »infolge der Nahrungszufuhr« (αἷμα πλέον ἐπιρρέη διά τε τὰ σιτία)– die bis zu diesem Zeitpunkt für das Körperwachstum (τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος) vollständig verbraucht worden sei – einen Blutüberschuß zu produzieren. Zudem hebt der Autor hervor, daß sich zu diesem Zeitpunkt die inneren Körperkanäle »infolge des Wachstums des Körpers« ausgedehnt

⁴⁵⁷ B. HELLY, Chapiteaux et consoles inscrits : deux exemples Thessaliens, in: P. Kalogerakou (Hrsg.), Το Ἔργο των Εφορειῶν Αρχαιοτήτων και Νεωτέρων Μνημείων του ΥΠ.ΠΟ. στη Θεσσαλία και στην ευρύτερη περιοχή της (1990–1998). 1η Επιστημονική Συνάντηση. Βόλος, Μάιος 1998 (Volos 2000) 151–171 und hierzu 155 f. (=SEG 53, 554). Dazu zuletzt in: Bulletin épigraphique (in: REG 121, 2008, 668) 297.

⁴⁵⁸ HATZOPOULOS 1994, 39 f.; zustimmend: ThesCRA II (2004) 121 Nr. 252 s. v. Initiation (W. Burkert).

⁴⁵⁹ P. BRULÉ, Rez. zu M. B. Hatzopoulos, Cultes et rites de passage en Macédoine, MELETHMATA 19 (Athènes 1994), Kernos 7, 1997, 319–330, bes. 324 f. (mit dem Zitat).

⁴⁶⁰ Über die hippokratische Theorie zur Physiologie des weiblichen Körpers s. hier Kap. Einleitung – Forschungsstand.

Hr. Virg. 1.10–37 (8.466–469 L): Αἱ δὲ παρθένοι, ὀκόσησιν ὄρη γάμου, παρανδρούμεναι, τοῦτο μᾶλλον πάσχουσιν ἅμα τῇ καθόδῳ τῶν ἐπιμηνίων, πρότερον οὐ μάλα ταῦτα κακοπαθεύουσαι· ὕστερον γὰρ τὸ αἷμα ξυλλεῖβεται ἐς τὰς μήτρας, ὡς ἀπορρέουσόμενον· ὀκόταν οὖν τὸ στόμα τῆς ἐξόδου μὴ ἦ ἀνεστομωμένον, τὸ δὲ αἷμα πλέον ἐπιρρέη διά τε τὰ σιτία καὶ τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος, τηνικαῦτα οὐκ ἔχον τὸ αἷμα ἔκρουν ἀνάισσει ὑπὸ πλήθεος ἐς τὴν καρδίην καὶ ἐς τὴν διάφραξιν· ... Ἐχόντων δὲ τουτέων ὧδε, ὑπὸ μὲν τῆς ὀξυφλεγμοσῆς μαινεται, ὑπὸ δὲ τῆς σηπεδόνοσ φονᾶ, ὑπὸ δὲ τοῦ ζοφεροῦ φοβέεται καὶ δέδοικεν, ὑπὸ δὲ τῆσ περὶ τὴν καρδίην πῆξιος ἀγγόνας κραινοῦσιν, ὑπὸ δὲ τῆσ κακίησ τοῦ αἵματοσ ἀλύων καὶ ἀδημονέων ὁ θυμόσ κακὸν ἐφέλκεται· ἕτερον δὲ καὶ φοβερά ὀνομάζει· καὶ κελεύουσιν ἄλλεσθαι καὶ καταπίπτειν ἐς τὰ φρέατα καὶ ἄγχεσθαι, ἅτε ἀμείνονά τε ἔοντα καὶ χρεῖην ἔχοντα παντοίην· ὀκότε δὲ ἄνευ φαντασμάτων, ἠδονή τισ, ἀφ' ἧσ ἐρᾶ τοῦ θανάτου ὧσπερ τινοσ ἀγαθοῦ.

hätten. So sei im Körper mehr Platz vorhanden und somit sammle sich darin mehr Blut, weshalb im Körper der Mädchen Blutüberschuß entstehe⁴⁶². Somit wird deutlich, daß der Körperentwicklung das Einsetzen der Menarche folgt, die nach dem Autor die Heirat anzeigt. Denn er gibt die Heirat und die Schwangerschaft als kurative Empfehlung für die an den Beschwerden der Menarche leidenden Mädchen an. So dürften wir davon ausgehen, daß bei der Körperentwicklung auch die geschlechtliche Reifung der Mädchen zu berücksichtigen ist, zumal in den Darstellungen der Leiden von Parthenoi eng miteinander assoziiert werden.

⁴⁶² Ausführlich hierzu L. A. DEAN-JONES, *Women's Bodies in Classical Greek Science* (Oxford 1994) 47–55.

3. ZUSAMMENFASSENDE AUSWERTUNG

Die durchgeführte Analyse führt den Beistand, den Artemis Frauen gewährt, deutlich vor Augen. Die Machtbereiche der Göttin kreisen um die reproduktive Rolle von Frauen zum Zweck der ehelichen Nachkommenschaft. Dies geht aus den Funktionsepiklesen hervor, die der Artemis beigelegt werden, wenn sie Frauen um Hilfe bitten. Die Epiklesen verdeutlichen, daß Frauen für das Geschlechtsleben besonderen göttlichen Beistandes bedürfen, und lassen sich zentralen Stationen der weiblichen Biographie zuordnen, die Zeugnis von dem gynäkologischen Aspekt der Artemis ablegen. Dabei wird deutlich, daß sich der Wirkungskreis der Artemis über die Kindesgeburt und das Aufwachsen bis zum späteren Kindesalter erstreckt. Überzeugend davon handelte H. King⁴⁶³. Anhand der in der Schrift *De virginum morbis* (Über die Krankheiten der Jungfrauen) überlieferten Gewandweihungen an Artemis zeigte H. King den Beistand auf, den Artemis heiratsfähigen Mädchen beim Einsetzen der Menarche leistet. Mit Bezug darauf ist es ihr gelungen, die Epiklese Apanchomene neu zu interpretieren. Analog hierzu erkannte H. King in der Epiklese Lysizone das Einwirken der Artemis auf den ersten Geschlechtsakt. Zu diesen Epiklesen gesellen sich jetzt einige weitere, wie es sich aus der im ersten Teil durchgeführten Analyse ergibt.

Es verdient zudem besondere Erwähnung, daß für Artemis und den hier erörterten Wirkungskreis der Göttin eine beachtliche Zahl von Epiklesen bezeugt ist, insbesondere wenn man dabei außer den funktionalen auch die von Toponymen abgeleiteten lokalen Epiklesen (s. Kap. I. 3.2) mit berücksichtigt. Diese große Zahl spricht augenscheinlich für den engen Bezug der Artemis zu Frauen und deren reproduktiven Aufgaben, denn die Göttin begleitet entscheidende Momente im Leben von Frauen, die im engen Zusammenhang mit einander stehen – von deren Geburt bis zur Mutterschaft. Somit erweist sich Artemis für das Leben von Frauen als unerläßlich. Zugleich geht die Zahl von Epitheta Hand in Hand mit der hohen gesellschaftlichen Bedeutung der Artemiskulte für das Weiterleben der Polis, deren Pflege in großem Ausmaß Frauen obliegt.

3.1. MENARCHE, EHELICHE LIEBESVEREINIGUNG

In ihrem thessalischen Heiligtum von Melitaia beherbergt Artemis Aspalis (s. Kap. I. 2.2) ›erhängte‹ Mädchen. Wie das Beispiel von Aspalis lehrt, greifen zum Selbstmord durch Erhängen insbesondere Parthenoi, um der Vergewaltigung zu entgehen. Dabei handelt es sich um den Gegensatz zwischen dem unblutigen Tod durch Erhängen und dem ›normalen‹ blutigen Tod durch Kindesgeburt. Erkennbar wird hierin die sozial vorgegebene Rolle von Frauen als Gattin und Mutter zum Zweck der Nachkommenschaft. Zugleich spielen ›erhängte‹ Mädchen auf die Leiden unverheirateter Mädchen bei der Menarche an. Genannt wird unter den Leiden das Erhängenssymptom. Dies wird wegen des den weiblichen Körper charakterisierenden Blutüberschusses hervorgerufen, der Druck auf lebenswichtige Körperorgane ausübt. Dabei leistet Artemis in ihrer Hypostase als Apanchomene wichtigen Beistand, weshalb sie

⁴⁶³ s. hier Kap. Einleitung – Forschungsstand.

die prächtigsten der weiblichen Gewänder als Dankesgabe empfängt, wie uns der medizinische Autor der Schrift *De virginum morbis* verrät⁴⁶⁴. So gibt sich Artemis Aspalis auch als Beschützerin auf biologisch-physiologischer Ebene der geschlechtlichen Reifung junger Mädchen deutlich zu erkennen. In diesem Zusammenhang verdient auch die Epiklese Chitone bzw. Kithone (s. Kap. I. 1.1) Erwähnung, in der die Praxis der Kleiderweihe scharf erfaßt wird; sie empfängt gewiß Gewandweihungen für ihren Beistand bei der Retention der Monatsflusses.

Hieran schließen sich ferner zwei weitere thessalische Epiklesen der Artemis an: Akraia und Throsia. Auf diese ging M. B. Hatzopoulos in seiner 1994 erschienenen Monographie zu makedonischen Übergangsriten in aller Ausführlichkeit ein. In Akraia (s. Kap. I. 2.1) erkennt M. B. Hatzopoulos den Höhepunkt (ἀκμή) der Blüte (»la fleur de l'âge«) junger Mädchen, der die Heirat anzeigt, und weist er dabei auf deren Übertritt zum Erwachsenenendasein hin. Somit stellt er zu Recht den sozialen Reifungsprozeß junger Mädchen in den Vordergrund, den Artemis bekanntlich in ihren Heiligtümern wie etwa im Heiligtum von Brauron beherbergt. Dies steht mit dem Wesen der Artemis als Vorsteherin transitorischer Momente der weiblichen Biographie in Einklang. Zudem zeigt der Vergleich mit den Ausführungen von H. King zu der Schrift *De virginum morbis*, daß die Menarche nach der hippokratischen Theorie zur Physiologie des weiblichen Körpers ebenfalls den Höhepunkt des Reifungsprozesses darstellt und die Heirat anzeigt. So dürfen wir dabei davon ausgehen, daß Artemis Akraia auch die geschlechtliche Reifung beschützt und jungen Mädchen Beistand dabei leistet.

Dies gilt möglicherweise auch für die Epiklese Throsia (s. Kap. I. 2.9), wie P. Brulé bereits erwähnte. Von Bedeutung dabei ist der Begriff τελέουμα, der in der Weihung an Artemis Throsia von Kalochori dokumentiert ist. Hierin erkennt M. B. Hatzopoulos die Körperentwicklung junger Mädchen (βεβέυσασαι) und erachtet Artemis Throsia (θρώσκω »‘soutenir’«) als Schützherrin junger Mädchen, deren Übergang in die Erwachsenenwelt sie vorsteht. Der medizinische Autor der Schrift *De virginum morbis* erläutert die physiologischen Veränderungen, von denen der Körper junger Mädchen aufgrund der Körperentwicklung beim Einsetzen der Menarche betroffen ist. So dürften wir davon ausgehen, daß bei der Körperentwicklung, für die sich die βεβέυσασαι bei der Göttin bedanken und dadurch rituell zum nächsten Status der erwachsenen Frau (Gyne) übergehen, auch die geschlechtliche Reifung mit einzubeziehen ist. Denn die geschlechtliche Reifung – d.h. der Blutüberschuß im Körper junger Mädchen – zeigt nach der hippokratischen Überzeugung ebenfalls die Heirat an. Zur Befreiung von Menstruationsbeschwerden, an denen in erster Linie heiratsfähige Mädchen (Parthenoi) leiden, wird in der Schrift die Heirat empfohlen.

Artemis Horaia (s. Kap. I. 2.5) steht als Sinnbild der Reife und des Aufwachsens aller Lebewesen. In diesem Zusammenhang weist ihr Epitheton Ὠραία auch auf ihren Bezug zu Parthenoi hin, die »reif für die Heirat« (ὥρα γάμου) sind. Dabei handelt es sich um die soziale Reifung und die Übernahme der Rolle der Mutterschaft. Das Kap. 34 aus der Schrift *De Su-*

⁴⁶⁴ Hp. Virg. 1.37–42 (8.468 f. L): Φρονησάσης δὲ τῆς ἀνθρώπου, τῇ Ἀρτέμιδι αἱ γυναῖκες ἄλλα τε πολλὰ, ἀλλὰ δὴ καὶ τὰ πούλυτελέστατα τῶν ἱματίων καθιεροῦσι τῶν γυναικείων, κελευόντων τῶν μάντεων, ἐξαπατεώμεναι. Ἡ δὲ τῆσδε ἀπαλλαγῆ, ὁκόταν τι μὴ ἐμποδίξῃ τοῦ αἵματος τὴν ἀπόρρυσιν. Κελεύω δ' ἔγωγε τὰς παρθένους, ὁκόταν τὸ τοιοῦτον πάσχωσιν, ὡς τάχιστα ξυνοικῆσαι ἀνδράσιν.

perfetatione (Von der Überschwängerung)⁴⁶⁵ erbringt wichtigen Hinweis für das Einwirken der Artemis auch auf die geschlechtliche Reifung. Dargestellt werden in der Schrift die Leiden, die sich einstellen, wenn die Menstruation bei der Parthenos ausbleibt, wie τὰ ὠραῖα zu entnehmen ist. Mit Bezug auf den in der Schrift *De virginum morbis* überlieferten Beistand der Artemis bei der Menarche, dürfen wir auch in Artemis Horaia den Beistand erkennen, den die Göttin Parthenoi bei der Retention von τὰ ὠραῖα, der Menstruation, gewährt.

Abschließend sind zwei weitere Epiklesen zu nennen, die Bezug auf die eheliche Vereinigung nehmen. Dabei handelt es sich um die Lysizone (s. Kap. I. 1.10), von der H. King handelte und deren Bezug zum ehelichen Koitus ausführlich darstellte. Wie aus der hier durchgeführten Analyse zu folgern ist, schließt sich jetzt hieran Artemis Hekate Epaulie (s. Kap. I. 2.3) an. Scharf erfaßt wird in Epaulie das erstmalige Übernachten der Braut im Haus des Bräutigams, das auf den ersten Geschlechtsakt anspielt. So läßt sich Artemis auch als Beschützerin des ehelichen Lagers erscheinen. Sie deckt unter dem Aspekt der Epaulie eine weitere kritische Lebensphase ab und gibt sich somit als Vorsteherin wichtiger Übergänge der weiblichen Biographie zu erkennen. Den transitorischen Aspekt stellt hier die Nähe der Artemis Epaulie zur Hekate (s. Kap. I. 1.6) deutlich in den Vordergrund.

3.2. ENTBINDUNG, WOCHENBETT, KINDESgebURT UND AUFWACHSEN

Von dem Bezug der Artemis zu der Kindesgeburt zeugt ihre Gleichsetzung mit Eileithyia, die erst um das Ende des 4. Jhs. v. Chr. (s. Kap. I. 3.2.2.5) chronologisch anzusetzen ist. Daneben finden sich die Epitheta Genetaira bzw. Geneteira (s. Kap. I. 1.5) und Mogostokos (s. Kap. I. 1.11), die nicht ausschließlich der Artemis eigen war, sondern auch für Eileithyia literarisch überliefert sind. Zum Ausdruck kommt zudem die entscheidende Rolle der Artemis beim Einsetzen der Geburtswehen. Dabei handelt es sich um die Epiklesen Praeiai (s. Kap. I. 1.14), Soodina (s. Kap. I. 1.15) und Volosia (s. Kap. I. 1.16). Letztgenannte Epiklese deutet auf die unerbittliche Seite der Göttin hin, die die Wehen mit ihrem Pfeil sendet. Die Epiklese stellt die Ambivalenz der Artemis in den Vordergrund, die Lebensspenderin und Todesbringerin zugleich ist. Die heitere Seite der Artemis drückt sich emphatisch in der Epiklese Euonymos (s. Kap. I. 1.4) aus, die ein *hapax* darstellt und lediglich in Gonnoi für Artemis bezeugt ist.

Den geburtshelfenden Charakter⁴⁶⁶ der Artemis stellen ferner die Epiklesen Chitone bzw.

⁴⁶⁵ Hp. Superf. 34.1–6 (8.504–507 L): Περὶ παρθένου· παρθένω ὀκόταν, τὰ ὠραῖα μὴ γένηται, χολᾶ καὶ πυρεταίνει καὶ ὀδονᾶται, διψῆ καὶ πεινῆ, καὶ ἐξεμεῖ, καὶ μαίνεται καὶ πάλιν σωφρονέει, κινέονται αἱ μήτραι, καὶ ὀκόταν μὲν πρὸς τὰ σπλάγχνα τράπωνται, ἐξεμεῖν καὶ πυρέσσειν καὶ παραφρονεῖν αὐτῇ ἔρχεται· ὅταν δὲ ἀπολίπωσιν, πεινῆ καὶ διψῆ, καὶ ἠπίαλος πυρετὸς ἔχει.

⁴⁶⁶ Die von P. BRULÉ, *Le langage des épicleses dans le polythéisme hellénique (l'exemple de quelques divinités féminines)*. Quelques pistes de recherche, Kernos 11, 1998, 13–34 und hierzu 25 (mit Anm. 60). 28 mit dem geburtshelfenden Charakter der Artemis assoziierten Epiklesen Tmolia (Τμωλία in der Bedeutung von »fendre«) und Oxychia (in der Bedeutung von »percer«) wären m. E. erwägenswert. Vgl. Artemis Tmolia bei Ath. 14.38.8–13 benannt nach der Stadt Tmolos in Lydia am Fuß des gleichnamigen Gebirgszuges Tmolos. s. DNP XII 1 (2002) 683 s. v. Tmolos (1) und (2) (H. KALETSCH). – Artemis Oxychia abgeleitet von Toponym Oxychos, s. St. ALEXIOU, *Αρχαιότητες καὶ μνημεῖα κεντρικῆς καὶ ἀνατολικῆς Κρήτης. Τυχαῖα εὐρήματα παραδοθέντα ὑπὸ ἰδιωτῶν*, ADelt 22, 1967, Chron 480–488 zur Statuenbasis einer Priesterin mit Weihinschrift an Artemis Oxychia aus Matala von Kreta 488 Taf. 361 β.

Kithone (s. Kap. I. 1.1) und Lysizonos (s. Kap. I. 1.10) dar. Sie deuten auf die rituelle Praxis der Kleider- und Gürtelweihe hin, die Frauen für die glücklich abgelaufene Geburt vornahmen. Dabei sind auch die Gefahren in der Postpartalzeit mit einzubeziehen. Denn bekanntlich leistet Artemis Beistand auch bei dem Wochenbett. Zeugnis von dem Beistand der Artemis bei dem Wochenbett legt die Assoziation der Epiklese Loch(e)ia bzw. Eulochia, Eulochos (s. Kap. I. 1.9) mit τὰ λοχεῖα ab. Wie im Falle von τὰ ὠραῖα (Monatsfluß) handelt es sich dabei um den Blutüberschuß im weiblichen Körper und die Retention diesmal des Wochenflusses in der Postpartalzeit. Dabei gewährt Artemis als Lochia Wöchnerinnen Beistand.

In diesem Zusammenhang ist ferner auf die Säuglingspflege hinzuweisen, die Artemis übernimmt, indem sie die Mutter bei dem Stillen assistiert. Scharf erfaßt wird diese Rolle der Artemis in der Epiklese Dynatera (s. Kap. I. 1.2) und der Weihung der Seteria, die sich an Artemis wendet und ihr ein Motivrelief mit einer weiblichen Brust darbringt. Hieran schließen sich weitere Weihungen weiblicher Brüste und Genitalia für Artemis als Kolainis Epekoos (s. Kap. I. 1.8) und Kalliste (s. Kap. I. 1.7) an, die den gynäkologischen Aspekt der Artemis vor Augen führen. Dabei verdient abschließend besondere Erwähnung die rituelle Praxis der Kleiderweihe an Artemis Kithone (s. Kap. I. 1.1). Diese Praxis stellt Anlaß nicht nur auf die glückliche Geburt des Kindes dar; zugleich bezieht sich die Kleiderweihe auch auf den unerläßlichen Beistand der Artemis Loch(e)ia bei dem Wochenbett, denn das Wochenbett wie die Entbindung eine weitere kritische Phase im Leben von Frauen darstellte. So steht Artemis im Hinblick auf die Kindesgeburt zweien entscheidenden Momenten vor: der Entbindung, und insbesondere dem Einsetzen der Wehen sowie dem Wochenbett.

Auf ihre Rolle in transitorischen Momenten der weiblichen Biographie weisen auch die Epiklesen Hegemone und Hekate (s. Kap. I. 1.6) hin. Als Übergangsgöttin begleitet Artemis ebenfalls junger, heiratsfähiger Mädchen bei deren Übertritt in das Erwachsenenalter. Hieran schließen sich Weihungen an, die die Eltern vornahmen und ihre Tochter als Priesterinnen der Artemis Opitais (s. Kap. I. 1.12.2), Aulideia (s. Kap. I. 3.2), Orthosia (s. Kap. I. 1.13), Akraia (s. Kap. I. 2.1), Limnatis (s. Kap. I. 2.7) und Throsia (s. Kap. I. 2.9) weihten. Nicht selten treten die jungen Mädchen als Priesterinnen auf und nehmen allein die Weihung vor.

Daneben sind noch einige weitere Epiklesen zu nennen. Dabei handelt es sich allerdings nicht um Funktionsepiklesen, die im diesen Teil der Arbeit den thematischen Schwerpunkt bilden, sondern um lokale, von dem Namen des Kultortes abgeleitete Epiklesen. Zu entnehmen ist der kourotropische Aspekt der Artemis dem Inhalt der Weihinschriften oder dem Motivmaterial. Die Rede ist von der Artemis Brauronia⁴⁶⁷, Mounychia⁴⁶⁸ (Piräus), Amarysi-

⁴⁶⁷ Einen Überblick über den Kult der Artemis Brauronia liefern: E. VIKELA, *The Worship of Artemis in Attica. Cult Places, Rites, Iconography*, in: N. Kaltsas (Hrsg.), *Worshiping Women. Ritual and Reality in Classical Athens*. Ausstellungskatalog New York (New York 2008) 78–88 und hierzu 78–85 mit weiterführender Lit.; C. CALAME, *Identities of Gods and Heroes: Athenian Garden Sanctuaries and Gendered Rites of Passage*, in: J. N. Bremmer – A. Erskine (Hrsg.), *The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations*, *Edinburgh Leventis Studies* 5 (Edinburgh 2010) 245–269 und hierzu 253–263.

⁴⁶⁸ Zum Kult der Artemis Mounychia s. die Monographie von L. PALAIOKRASSA, *Τὸ ἱερὸ τῆς Ἀρτέμιδος Μουνυχίας*, *Βιβλιοθήκη τῆς ἐν Ἀθῆναις Ἀρχαιολογικῆς Ἐταιρείας* 115 (Athen 1991) sowie L. PALAIOKRASSA, *Neue Befunde aus dem Heiligtum der Artemis Mounichia*, *AM* 104, 1989, 1–40. Dazu den kurzen Überblick von E. VIKELA, *The Worship of Artemis in Attica. Cult Places, Rites, Iconography*, in: N. Kaltsas (Hrsg.), *Worship-*

a⁴⁶⁹ (Euböa), Pagasitis (Παγασίτις)⁴⁷⁰ in Pagasai von Demetrias sowie der Artemis in Skia von Pherai (τ' Ἀρτάμυδι τῆ ἐν Σκιᾷ) in Thessalien⁴⁷¹. Erwähnung verdienen ferner zwei Baseninschriften aus Böotien, auf denen sich Statuen von Mädchen erhoben, die als Priesterinnen (θυγατέρα ἱερατεύσασαν) der Artemis Aulideia dienten⁴⁷².

Zu den ältesten Zeugnissen für den Bezug der Artemis zu Frauen und deren reproduktiven Aufgaben gehört der Grenzstein für das Heiligtum der Artemis Epaulie Hekate (s. Kap. I. 2.3), der in die Mitte des 5. Jhs. v. Chr. zu datieren ist. Aus dem Ende des 5. Jhs. v. Chr. stammt indes der Inschriftenfund aus dem antiken Demos Echelidai (s. Kap. I. 1.9.2.2.1), in dem Artemis Lochia neben dem Flußgott Kephisos und den ξυμβώμοις θεοῖς dokumentiert ist. Scharf erfaßt wird in der Epiklese Epaulie das Eingreifen der Artemis in die erste eheliche Vereinigung. Als Lochia leistet Artemis Wöchnerinnen wichtigen Beistand bei der Retention der Lochien, des Wochenflusses. Die frühesten Belege für den Bezug der Artemis zu Frauen und deren reproduktiver Rolle überhaupt führen den gynäkologischen Aspekt der Artemis deutlich vor Augen und legen Zeugnis von ihrem Beistand in wichtigen biologischen Ereignissen der weiblichen Biographie ab.

ing Women. Ritual and Reality in Classical Athens. Ausstellungskatalog New York (New York 2008) 78–88 und hierzu 85–88.

⁴⁶⁹ Zum Artemiskult in Amarynthos bei Eretria s. E. SAPOUNA-SAKELLARAKI, Un depot du temple et le sanctuaire d'Artemis Amarysia en Eubee, *Kernos* 5, 1992, 235–263 Abb. 1–16; E. SAPOUNA-SAKELLARAKI, Euboea. Historical and Archaeological Background, in: A. G. Vlachopoulos (Hrsg.), *Archaeology. Euboea & Central Greece* (Athens 2009) 44–55 und hierzu 50 Abb. 60; 51. 54 Abb. 65. Zu den neuen Grabungsarbeiten für die Lokalisierung des Artemision am Hang des Paleoekklisies-Hügels bei Amarynthos, die 2007 Überreste monumentalen Baus (mit zwei Bauphasen) ans Licht brachten: a) 2. Hälfte 4. Jh. v. Chr. und b) nach 260 v. Chr., wahrscheinlich nach Anfang 2. Jh. v. Chr.), s. S. FACHARD – TH. THEURILLAT, *Amarynthos 2007*, *AntK* 51, 2008, 154–159 Abb. 2–4 Taf. 27; D. KNOEPFLER, *Bilan et perspectives*, *AntK* 51, 2008, 165–171 Abb. 7 Taf. 27, 6. Vgl. ferner den Kult der Artemis Amarysia im antiken Demos Athmonon (heutigen Marousi) von Attika: PARKER 2005, 457 mit epigraphischen Belegen.

⁴⁷⁰ IG IX 2, 1123: HATZOPOULOS 1994, 25 (=SEG 44, 456); J. L. GARCÍA RAMÓN – B. HELLY, ENNOΔΙΑ ΚΟΡΟΥΤΑΡΡΑ (« celle qui dote de nourriture, de croissance ») et autres divinités kourotropes en Thessalie, *RPhil* 80, 2007, 291–312 und hierzu 306 f. Nr. 5.

⁴⁷¹ IG IX 2, 417: P. CHRYSOSTOMOU, Η θεσσαλική θεά Εν(ν)οδία ή Φεραία θεά, Υπουργείο Πολιτισμού, Δημοσιεύματα τοῦ Ἀρχαιολογικοῦ Δελτίου 64 (Athen 1998) 188–190 mit dem Inschriftentext; J. L. GARCÍA RAMÓN – B. HELLY, ENNOΔΙΑ ΚΟΡΟΥΤΑΡΡΑ (« celle qui dote de nourriture, de croissance ») et autres divinités kourotropes en Thessalie, *RPhil* 80, 2007, 291–312 und hierzu 304 Anm. 54 f.

⁴⁷² IG VII 565, ohne Dat. (Tanagra), verzeichnet schon WERNICKE 1895, 1381. – G. DAUX, *Chronique des fouilles en 1958*. Aulis, *BCH* 83, 1959, 683–687 Abb. 17–24 und zur Inschrift 684. 686 mit Abb. 22 (=SEG 25, 542), römisch (Aulis); zum Inschriftentext s. G. DAUX, *Chronique des fouilles en 1956*. Aulis, *BCH* 81, 1957, 586–588 und hierzu 588; ausführlich zum Kult: A. SCHACHTER, *Cults of Boiotia I. Acheloos to Hera*, *BICS Suppl.* 38, 1 (London 1981) 94–98 Jüngst A. CHARAMI, *Tanagra and the Tanagraike*, in: A. G. Vlachopoulos (Hrsg.), *Archaeology. Euboea & Central Greece* (Athens 2009) 228–233 und hierzu 228–230 Abb. 365 (beschriftete Statuenbasis). 366 (Tempel der Artemis Aulideia).

**II. BEISTAND DER ARTEMIS VON DER GEBURT BIS ZUR MUTTERSCHAFT:
KULTE AUF SÜDWESTPELOPONNES**

1. ELIS

1.1. ELIS. ARTEMIS ALPHEIONEIA, ALPHEIOUSA, ALPHEIOA (E1)

EPIKLESE: Alpheioneia, Alpheiousa, Alpheioa

LITERARISCHE BELEGE: Pi. P. 2.7 f.; Str. 8.3.12; Sch. Pi. P. 2.12a; Sch. Pi. N. 1.3.7–16 (DRACHMANN)

ARCHÄOLOGISCHE BELEGE: –

EPIGRAPHISCHE BELEGE: –

Strabon⁴⁷³ berichtet von einem Hain (ἄλσος⁴⁷⁴) der Artemis Alpheioneia oder Alpheiousa an der Alpheiosmündung⁴⁷⁵ gegen 80 Stadien (ca. 15 km) von Olympia entfernt. Dabei weist Strabon darauf hin, daß sich beide Namen der Göttin – Alpheioneia und Alpheiousa – finden: λέγεται γὰρ ἀμφοτέρως. Genannt wird Artemis nach dem Fluß Alpheios, dem Hauptfluß dieser Region. Dem Bericht Strabons ist zudem zu entnehmen, daß Artemis hier wie auch in Olympia (ταύτη δὲ τῆ θεῶ καὶ ἐν Ὀλυμπία κατ' ἔτος συντελεῖται πανήγυρις, καθάπερ καὶ τῆ Ἐλαφία καὶ τῆ Δαφνία.) ein jährliches Fest gewidmet war⁴⁷⁶. Näheres zum Fest liefert Strabon leider nicht.

Dieses Artemision kennt auch der spätantike Kommentar zu der 1. Nemeischen Ode⁴⁷⁷ Pindars (τοῦ πλησίον τῆς Ἥλειας Ἀρτεμισίου). Im Kommentar findet sich aber die leicht variierte Namensform Alpheioa (Ἀλφειώαν). Der antike Kommentator erklärt das Epitheton durch die Sage von der Liebe des Alpheios zu Artemis. Diese Erklärung gibt auch der Kommentar zu der 2. Pythischen Ode⁴⁷⁸ Pindars wieder. Pindar bezeichnet Ortygia als Wohnsitz

⁴⁷³ Str. 8.3.12: ὁ δ' Ἀλφειὸς παραλαβὸν τὸν τε Λάδωνα καὶ τὸν Ἐρύμανθον καὶ ἄλλους ἀσημοτέρους διὰ τῆς Φριξῆς καὶ τῆς Πισάτιδος καὶ Τριφυλίας ἐνεχθεὶς παρ' αὐτὴν τὴν Ὀλυμπίαν ἐπὶ θάλατταν τὴν Σικελικὴν ἐκπίπτει μεταξὺ Φειᾶς τε καὶ Ἐπιταλίου. πρὸς δὲ τῆ ἐκβολῇ τὸ τῆς Ἀλφειωνίας Ἀρτέμιδος ἢ Ἀλφειούσης ἄλσος ἐστὶ (λέγεται γὰρ ἀμφοτέρως), ἀπέχον τῆς Ὀλυμπίας εἰς ὀγδοήκοντα σταδίου. ταύτη δὲ τῆ θεῶ καὶ ἐν Ὀλυμπία κατ' ἔτος συντελεῖται πανήγυρις, καθάπερ καὶ τῆ Ἐλαφία καὶ τῆ Δαφνία. μεστὴ δ' ἐστὶν ἡ γῆ πᾶσα ἀρτεμισίων τε καὶ ἀφροδισίων καὶ νυμφαίων ἐν ἄλσεσιν ἀνθέων [πλέ]ως τὸ πολὺ διὰ τὴν εὐδρίαν, συχνὰ δὲ καὶ ἔρμεια ἐν ταῖς ὁδοῖς, ποσειδία δ' ἐπὶ ταῖς ἀκταῖς. ἐν δὲ τῷ τῆς Ἀλφειωνίας ἱερῷ γραφαὶ Κλεάνθους τε καὶ Ἀρήγοντος, ἀνδρῶν Κορινθίων, τοῦ μὲν Τροίας ἄλωσις καὶ Ἀθηνᾶς γοναί, τοῦ δ' Ἄρτεμις ἀναφερομένη ἐπὶ γρυπός, σφόδρα εὐδόκιμοι.

⁴⁷⁴ CH. JACOB, Paysage et bois sacré: ἄλσος dans la Périégèse de la Grèce de Pausanias, in: O. de Cazanove – J. Scheid (Hrsg.) Les Bois Sacrés. Actes du Colloque International organisé par le Centre Jean Bérard et l'École Pratique des Hautes Etudes (V^e section) Naples, 23–25 Novembre 1989, Collection du Centre Jean Bérard 10 (Naples 1993) 31–44; ThesCRA IV (2005) 12 f. (mit Lit.) s. v. 1.a. Kultorte (Alsos), gr. (U. SINN).

⁴⁷⁵ WERNICKE 1895, 1379; WENIGER 1907, 98. 103; NILSSON 1955, 492 Anm. 10.

⁴⁷⁶ WENIGER 1907, 103.

⁴⁷⁷ Sch. Pi. N. 1.3.7–16 (DRACHMANN):

τὸν γὰρ Ἀλφειὸν φασὶν ἔρωτι ἀλόντα τῆς Ἀρτέμιδος ἐπιδιώξει αὐτὴν ἄχρι Σικελίας· ... διὰ τοῦτο δὲ καὶ τὴν Ἄρτεμιν Ἀλφειώαν προσαγορεύεσθαι· καὶ ἐν Ὀλυμπία δὲ ὁ Ἀλφειὸς τῆ Ἀρτέμιδι συναφίδρυται· καὶ τὴν ποταμίαν δὲ Ἄρτεμιν εἶναι οἱ παρὰ τῷ Πινδάρῳ (P. II 7) ἀκούουσι διὰ τὸ ἐπ' αὐτῇ τοῦ Ἀλφειοῦ πάθος· εἶναι δὲ οἱ Ἀλφειώαν τὴν Ἄρτεμιν λέγουσι διὰ τὸν Ἀλφειὸν διὰ τοῦ πλησίον τῆς Ἥλειας Ἀρτεμισίου καταφέρεισθαι.

⁴⁷⁸ Pi. P. 2.7 f.:

ποταμίας ἔδος Ἀρτέμιδος, ἧς οὐκ ἄτερ
κεῖνας ἀγαναῖσιν ἐν χερσὶ ποικιλια-
νίου εἰδάμασσε πῶλους.

der Flußgöttin Artemis: ποταμίας ἔδος Ἀρτέμιδος. Der Kommentar zu dieser Textstelle Pindars setzt Artemis Potamia mit Artemis Alpheioa gleich⁴⁷⁹ und assoziiert das Epitheton Alpheioa mit der Legende über die Liebe des Alpheios zu der Göttin. Der antike Geograph Strabon geht dabei über die Legende hinaus und macht indes im Anschluß an die Nachricht über das Artemision⁴⁸⁰ bei Olympia darauf aufmerksam, daß die Gegend an der Mündung des Alpheios mit Heiligtümern der Artemis, Aphrodite und den Nymphen angefüllt ist. Als Grund für die rege Verehrung dieser Gottheiten, deren Zuständigkeitsbereich um die menschlich-biologische Fruchtbarkeit kreist, führt Strabon den Wasserreichtum⁴⁸¹ der Region an. Von dem Wasser im antiken Glauben als Symbol (σύμβολον) des gedeihlichen Wachstums aller Lebewesen (αὔξησις πάντων) berichtet der Kommentar zu der 4. Pythischen Ode Pindars, der dabei die rituelle Praxis der Haarweihe an Flußgötter in ihrer Eigenschaft als Kourotrophoi thematisiert⁴⁸². So gibt sich Artemis, deren Kult in Verbindung mit dem Flußgott Alpheios steht, als Schutzherrin des Aufwachsens aller Lebewesen zu erkennen. Daraus ist zu erschließen, daß Artemis als Alpheioneia, Alpheiousa, Alpheioa Bezug auch zu Frauen und deren reproduktiven Aufgaben haben muß.

Diese Annahme wird durch archäologische Funde erhärtet. Es handelt sich dabei um das Votivdepot, das zu Beginn der 50er Jahre am Ufer des Alpheios in Kambouli beim heutigen Dorf Makryisia ans Licht kam und in das 6. – 5. Jh. v. Chr. zu datieren ist. In seiner unmittelbaren Nähe waren Reste antiken Gebäudes archaischer Zeit sichtbar, das wohl mit dem Depot in Zusammenhang steht. Die Funde, die 1989 A. Moustaka⁴⁸³ publizierte, weisen auf die

Sch. Pi. P. 2.12a (DRACHMANN):

EFGQ ποταμίας ἔδος: τῆς Ἀλφειώας. φασὶ γὰρ τινες
Ἀλφειὸν ἐρασθέντα τῆς θεοῦ καὶ διώξαντα ἄχρι τῆς Ὀρτυγίας
FGQ παύσασθαι. ὅθεν Ἀλφειώας Ἀρτέμιδος ἐκεῖ φασιν εἶναι ἱε-
ρόν, ἦν νῦν ποταμίαν εἶπεν.

Sch. Pi. P. 2.12b (DRACHMANN):

DEFGQ ἄλλως: ἔδος Ἀρτέμιδος:
ἴδρυται γὰρ ἄγαλμα Ἀρτέμιδος ἐπὶ τῇ Ἀρεθούσῃ, ἣ δὲ Ἀρέ-
θουσα ἐξ Ἀλφειοῦ τοῦ ποταμοῦ δέχεται τὰ ρεύματα: ποτα-
μίαν οὖν [Ἀρτεμιν] αὐτὴν διὰ τοῦτο ὠνόμασεν.

⁴⁷⁹ NILSSON 1906, 214–216; NILSSON 1955, 492 Anm. 9.

⁴⁸⁰ Es ist nicht auszuschließen, daß das von Strabon überlieferte Artemision mit dem von Pausanias genannten bei Letrinoi (E4) identisch sein könnte, so laut R. BALADIÉ, *Le Péloponnèse de Strabon. Étude de géographie historique*, Collection d'études anciennes. Série grecque 71 (Paris 1980) 79. 225. Ihm folgen hierin: GUIDA VI, 374; SOLIMA 2011, 122.

⁴⁸¹ Zu dem Wasserreichtum der Region und der Ertragsfähigkeit des Bodens s. H-J. GEHRKE, *Jenseits von Athen und Sparta. Das Dritte Griechenland und seine Staatenwelt* (München 1986) 103 f.

⁴⁸² Sch. Pi. P. 4.145.5–10 (DRACHMANN):

καὶ παρ' Αἰσχύλῳ (Choeph. 6)
πλόκαμον Ἰνάχῳ θρεπτήριον,
τὸν δεῦτερον δὲ τόνδε πενθητήριον,
Ἵρέστης φησὶ τῷ Ἀγαμέμνονι. τὰς γὰρ πρώτας κόμας τοῖς
ποταμοῖς οἱ ἀρχαῖοι ἀπεκείροντο, σύμβολον τοῦ ἐξ ὕδατος
εἶναι πάντων τὴν αὔξησιν.

⁴⁸³ A. MOUSTAKA, *Λατρευτικός αποθέτης στις ὄχθες του Αλφειοῦ*, in: Πρακτικά του Β' τοπικού Συνεδρίου Ἡλειακῶν Σπουδῶν, Αμαλιάς, 13–15 Νοεμβρίου 1987, *Peloponnesiaka Suppl.* 15 (Athen 1989) 180–187 Abb. 1–5.

weibliche Sphäre hin. Es handelt sich dabei um Ohringe, Armreife, Frauenprotomen, Tonstatuetten sowie eine große Zahl elischer Lekythen⁴⁸⁴ und Miniaturvasen. Daneben findet sich ein Tonrelief, auf dem ein gelagerter Mann mit Phiale in der Rechten dargestellt ist – der einzige Fund aus dem Depot, das auf die männliche Sphäre hinweist. A. Moustaka hebt zu Recht die unmittelbare Nähe des Motivdepots an dem Alpheiosufer und den weiblichen Charakter der Votive hervor. Im Hinblick auf die Sonderstellung der Artemis in Olympia und Umgebung als Fruchtbarkeitsgöttin erkennt A. Moustaka Artemis als göttliche Adressantin der Votive. Im Fundmaterial spiegelt sich die Beziehung der Artemis zu Frauen wider, die den Kultplatz der Artemis am Alpheiosufer aufsuchen und die Göttin um Kindersegen und gedeihliches Wachstum bitten.

1.2. ELIS. ARTEMIS ORTHOSIA (E2)

EPIKLESE: ORTHOSIA

LITERARISCHE BELEGE: Sch. Pi. O. 3.54a–c (DRACHMANN)

ARCHÄOLOGISCHE BELEGE: –

EPIGRAPHISCHE BELEGE: –

In der 3. Olympischen Ode erzählt Pindar⁴⁸⁵ von der Taygette, die der Orthosia eine Hirschkuh mit goldenen Hörnern weihte. Der spätantike Kommentar zu der Textstelle Pindars erkennt hierin die Artemis Orthosia, deren Epitheton mit Gebärenden und Geborenen in Verbindung bringt. Dabei weist der Kommentar auf ein Heiligtum der Artemis Orthosia im Kerameikos hin, das augenscheinlich mit dem Heiligtum der Artemis Ariste unweit von dem Dipylontor zu identifizieren ist. Dafür spricht das Motivmaterial aus dem Heiligtum. Es handelt sich dabei um weibliche Brüste und Genitalien (s. Kap. I. 1.7), die Artemis als Beschützerin der reproduktiven Gesundheit von Frauen ausweisen. Artemis Orthosia leistet Beistand bei der Erfüllung der geschlechtsspezifischen Rolle der Mutterschaft und steht somit dem Übergang zum Erwachsenenleben vor.

In Einklang damit steht das epigraphische Material, das oben (s. Kap. I. 1.13) dargestellt wurde. Weihungen an Artemis Orthosia bzw. Orthia, die Eltern oder Mädchenpriesterinnen

⁴⁸⁴ Zu den elischen Lekythen s. die Studie von U. SINN, Das Heiligtum der Artemis Limnatis bei Kombothe-
kra. Elische Lekythen, AM 93 1978, 45–82 und bes. 53 g mit Hinweis auf das Material aus unserem Motivdepot.

⁴⁸⁵ Pi. O. 3.29 f.:

θήλειαν ἄζονθ', ἄν ποτε Ταῦγέτα

ἀντιθεῖσ' Ὀρθωσίας ἔγραψεν ἱεράν.

Vgl. Sch. Pi. O. 3.54a–c (DRACHMANN):

Α Ὀρθωσία: τῆ Ἀρτέμιδι. περὶ τῆς Ὀρθωσίας

Ἀρτέμιδος Ἀπολλόδωρος γράφει. Ὀρθωσία δὲ ὅτι ὀρθοῖ

εἰς σωτηρίαν· ἢ ὀρθοῖ τοὺς γεννωμένους. καὶ ἐν Ἀθήναις

ἴδρυται· τὸ ἱερόν δὲ ἐστὶν ἐν Κεραμεικῷ. καὶ παρ' Ἡλείοις

Ὀρθωσίας Ἀρτέμιδος ἱερόν, ὡς φησι Δίδυμος. 56

BCDEQ ἀντιθεῖσ' Ὀρθωσία: Ὀρθωσία ἢ Ἀρτεμις παρὰ

Ὀρθωσιεύσιν [ὅπερ ἐστὶν ὄρος Ἀρκαδικόν]. ἔστι δὲ καὶ

Ἀρκαδίας ὄρος Ὀρθιον, ἀφ' οὗ καὶ ἡ θεὸς Ὀρθία καὶ

Ὀρθωσία καλεῖται.

ἦτοι τῆ ὀρθούση τὰς γυναῖκας καὶ

εἰς σωτηρίαν ἐκ τῶν τοκετῶν ἀγούση.

vornehmen, legen Zeugnis davon ab, daß der Zuständigkeitsbereich der Artemis Orthosia um die Mutterschaft und den Kindersegen kreist. Nennenswert ist der Neufund aus dem Felsenheiligtum der Artemis in der Ortschaft Palatia bei Antikyra von Phokis (s. Kap. I. 1.13). Die fragmentarisch erhaltene Felsinschrift stellt sich inhaltlich als eine Liste von Epitheta der Artemis dar. Unter den aufgezeichneten Epitheta der Artemis, wie Paidotrophos (s. Kap. I. 1.7) und Eileithyia (s. Kap. I. 1.3.2.6), die auf die Geburt und das Aufwachsen des Nachkommen Bezug nehmen, ist auch das Epitheton Orthia bezeugt.

Von Bedeutung für unseren Sachverhalt ist, daß der antike Kommentator von einem Heiligtum der Artemis Orthosia bei den Eleiern berichtet (καὶ παρ' Ἠλείοις Ὀρθωσίας Ἀρτέμιδος ἱερὸν, ...). Dabei stützt er sich auf die Aussage von Didymos. Mit Bezug auf das epigraphische Material außerhalb der Peloponnes sowie auf den Kult der Orthia in Sparta, dürften wir annehmen, daß auch in der Artemis Orthosia von Elis eine Beschützerin der Frauen und ihrer Rolle als Gebälerin legitimer Nachkommen zu erkennen ist. Näheres zum Kult der Artemis Orthosia bei den Eleiern liefert der antike Kommentator nicht. L. Weniger⁴⁸⁶ assoziiert den Kult der Artemis Orthosia mit dem »Demos Orthia in Niederelis«.

1.3. KOMBOTHEKRA. ARTEMIS LIMNATIS (E3)

EPIKLESE: Limnatis

LITERARISCHE BELEGE: –

ARCHÄOLOGISCHE BELEGE: Keramik, Spiegel, Frauenprotomen, weibliche Tonfiguren: SINN 1981; H. GREGAREK, Das Heiligtum der Artemis Limnatis bei Kombothekra. IV. Die Terrakotten der archaischen und klassischen Zeit, AM 113, 1998, 75–102 Taf. 11–16..

EPIGRAPHISCHE BELEGE: SINN 1981, 29 f. mit Abb. 1; 65 f. (=SEG 31, 356a); 30 mit Abb. 2; 66; S. MINON, Les inscriptions éléennes dialectales (VI^e- II^e siècle avant J.-C.) I. Textes, École Pratique des Hautes Études, Sciences historiques et philologiques 3, Hautes Études du monde Gréco-Romain 38 (Droz 2007) 240 Nr. 41.

Zwischen Samikon und Platiana von Triphylien liegt beim heutigen Dorf Kombothekta im Lapithosgebirge das Heiligtum der Artemis Limnatis. Im Zuge einer in 1908 durchgeführten Grabungskampagne wurden die Fundamente eines Tempels früharchaischer Zeit und Teile der Temenosmauer freigelegt⁴⁸⁷. Das Fundspektrum aus dem Heiligtum reicht von geometrischer Zeit bis in den frühen Hellenismus (9 Jh. v. Chr. – 2. Jh. v. Chr.)⁴⁸⁸. Zu den ältesten Funden gehören Votive geometrischer Zeit aus Ton und Bronze, die Bezug sowohl auf die männliche als auch auf die weibliche Sphäre nehmen. Für unseren Sachverhalt sind die Bronzeschmuckstücke geometrischer und archaischer Zeit von Bedeutung⁴⁸⁹. Es handelt sich dabei um Gewandnadeln, Arm-, Finger-, Ohringe und Anhänger. Frauen bringen bekanntlich

⁴⁸⁶ WENIGER 1907, 111 (mit dem Zitat) f.

⁴⁸⁷ U. SINN, Das Heiligtum der Artemis Limnatis bei Kombothekra. Elische Lekythen, AM 93 1978, 45–49 (Forschungsgeschichte); SINN 1981, 26. 43–64 (Tempel); ThesCRA IV (2005) 91 Nr. 15 s. v. Kultorte. 1a. Tempel. Griechenland (C. LEYPOLD).

⁴⁸⁸ SINN 1981, 20. 64; GREGAREK a. O. (s. o. **ArchB**) 146.

⁴⁸⁹ SINN 1981, 64 a.

Schmuckstücke dar und zeigen sich dankbar für Beistand, der ihnen in kritischen Momenten ihres Lebens zuteil wird. Im Mittelpunkt steht dabei die Erfüllung der geschlechtsspezifischen Rolle der Mutterschaft. In diesen Kontext sind ferner die weiblichen Tonstatuetten stehender und sitzender Figuren sowie die Frauenprotomen zu stellen⁴⁹⁰; sie bringen den weiblichen Reiz in den Vordergrund, weshalb sie von Frauen anlässlich der Kindesgeburt, von jungen Mädchen im Hinblick auf die bevorstehende Hochzeit dargebracht werden⁴⁹¹. Zeugnis davon legt die Eigenschaft der Artemis Limnatis ab. Scharf erfaßt wird in ihrer Epiklese das Wäßrige, das Symbol gedeihlichen Wachstums aller Lebewesen. Artemis Limnatis zeichnet sich als Schutzherrin der vegetativen, animalischen und der menschlich-biologischen Fruchtbarkeit ab. Dies spiegelt sich in den Ton- und Bronzenvotiven anthropomorpher und zoomorpher Figuren wider⁴⁹². Davon zeugt ferner die Tonfigur einer Reiterin⁴⁹³, die den Fruchtbarkeitsaspekt der Artemis am ehesten zum Ausdruck bringt. Daß die Artemis Limnatis⁴⁹⁴ besonderen Bezug zu Frauen aufweist wird durch zwei epigraphischen Zeugnisse erhärtet, die Weihung eines Bronzenspiegels⁴⁹⁵ archaischer Zeit, die sich an Limnatis richtet, und die Weihung einer Bronzephiale⁴⁹⁶ aus dem frühen 4. Jh. v. Chr., die Polemarchis allein vornimmt.

1.4. LETRINOI. ARTEMIS ALPHEIAIA (E4)

EPIKLESE: Alpheiaia

LITERARISCHE BELEGE: Paus. 6.22.8–10.

ARCHÄOLOGISCHE BELEGE: –

EPIGRAPHISCHE BELEGE: –

Pausanias⁴⁹⁷ berichtet von dem Tempel der Artemis Alpheiaia in Letrinoi⁴⁹⁸ bei Elis, in

⁴⁹⁰ GREGAREK a. O. (s. o. **ArchB**) 77–85 Taf. 11–14; 91–95 Taf. 15. 16.

⁴⁹¹ ST. HUYSECOM-HAXHI – A. MULLER, Déesses et/ou mortelles dans la plastique de terre cuite. Réponses actuelles à une question ancienne, *Pallas* 75, 2007, 231–247. Dazu s. hier Kap. **I. 2.8**.

⁴⁹² SINN 1981, 38. 64 a. 67 f.; GREGAREK a. O. (s. o. **ArchB**) 88–90 Taf. 15, 1–4.

⁴⁹³ SINN 1981, 70 Nr. 119 Taf. 7, 5; GREGAREK a. O. (s. o. **ArchB**) 83 f. Nr. 13 Taf. 13,5; M. VOYATZIS, Votive Riders Seated Side-Saddle at Early Greek Sanctuaries, *BSA* 87, 1992, 259–279 bes. 272 (Zusammenstellung der Funde). Dazu s. jetzt: M. PETROPOULOS, Ἄνω Μαζαράκι (Ρακίτα), *ADelt* 51, 1996, Chron 237 f. Taf. 70 γ–ζ.

⁴⁹⁴ Y. MORIZOT, Artémis Limnatis. Sanctuaires et fonctions, in: R. F. Docter – E. M. Moormann (Hrsg.), *Proceedings of the XVth International Congress of Classical Archaeology*. Amsterdam, July 12 – 17, 1998. *Classical Archaeology towards the Third Millennium: Reflections and Perspectives*, Allard Pierson Series 12 (Amsterdam 1999) 270–272.

⁴⁹⁵ Zum Handspiegel: K. MÜLLER, Artemistempel bei Kombothekra. Vorläufiger Bericht, *AM* 33, 1908, 323–326; P. OBERLÄNDER, Griechische Handspiegel (Hamburg 1976) 43 Nr. 50; SINN 1981, 29 f. mit Abb. 1; 65 f. (=SEG 31, 356a); MINON a. O. (s. o. **EpigrB**) 240 Nr. 41 und Dat. um 500–475? mit Hinweis auf die Darlegungen von JEFFERY 1990, Suppl. 450 f. zu elischen Inschriften. Dazu s. die Bemerkungen von A. STRIANO, Remarques sur le prétendu sous-dialecte de la Triphylie, in A. D. Rizakis (Hrsg.), *Achaia und Elis in der Antike*. Akten des 1. internationalen Symposiums. Athen, 19.–21. Mai 1989, *MELETÉMATA* 13 (Athen 1991) 139–143 bes. 140 f.

⁴⁹⁶ SINN 1981, 30 mit Abb. 2; 60.

⁴⁹⁷ Paus. 6.22.8–10: εἰ δὲ ἐλθεῖν ἐς Ἴηλιν διὰ τοῦ πεδίου θελήσειας, σταδίου μὲν εἴκοσι καὶ ἑκατὸν ἐς Λετρίνους ἔξει, ὀδοήκοντα δὲ ἐκ Λετρίνων καὶ ἑκατὸν ἐπὶ Ἴηλιν. τὸ μὲν δὴ ἐξ ἀρχῆς πόλισμα ἦν οἱ Λετρίνοι, καὶ Λετρεὺς ὁ Πέλοπος ἐγγόνει σφίσιν οἰκιστῆς· ἐπ' ἐμοῦ δὲ οἰκῆματά τε ἐλείπετο ὀλίγα καὶ Ἀλφειαίας Ἀρτέμιδος ἄγαλμα ἐν ναῶ. γενέσθαι δὲ τὴν ἐπίκλησιν τῇ θεῶ λέγουσιν ἐπὶ λόγῳ τοιῶδε·

dem ein Bild der Artemis stand. Den Beinamen der Artemis führt Pausanias auf die Liebe des Alpheios zu der Göttin zurück. Auch bei der Nennung des Doppelaltars in der Altis (**E5**) erklärte Pausanias die Zusammenverehrung von Alpheios und Artemis durch die Sage von der Liebe des Flußgottes zu der Artemis und verwies zugleich auf die einschlägige Ode Pindars, der ebenfalls die Sage kennt (**E1**). Von Signifikanz in der hier von Pausanias geschilderten Legende über die Artemis Alphiaia in Letrinoi ist die Nennung der Nymphen als Gespielinnen der Göttin. Denn, als Alpheios einen nächtlichen Überfall plante, um die Göttin zu vergewaltigen, schließen sich Artemis und die Nymphen zusammen und helfen sich gegenseitig. Sie schmieren sich die Gesichter mit Lehm, so daß der Fluß Alpheios die Göttin von den Nymphen nicht unterscheiden konnte und unverrichteter Dinge wieder heimkehren mußte. Die ›Draußen‹ tanzenden Nymphen sind mythisches Abbild realer Chöre, die heranwachsende Mädchen im Hinblick auf die bevorstehende Hochzeit zu Ehren der Artemis aufführen und somit unter der Obhut der ›Herrin des Draußen‹ – nach der gängigen Formel von U. von Wilamowitz-Moellendorff⁴⁹⁹ – stehen⁵⁰⁰. Artemis steht dem Übertritt ins Erwachsenenalter vor und leistet Beistand bei der Übernahme ihrer Rolle als Geschlechtswesen und Mutter. Angesichts des Alters der tanzenden Mädchen und der sexuellen Reize, die dabei zum Ausdruck kommt, wäre plausibel anzunehmen, daß Artemis Alpheiaia als Beschützerin des geistlichen Aufwachsens neben der sozialen Reifung der Mädchen auch die geschlechtliche Reifung beaufsichtigt. Nähere Anhaltspunkte hierfür – wie im Falle von Artemis Akraia (s. Kap. I. 2.1), Artemis Aspalis (s. Kap. I. 2.2) und Artemis Horaia (s. Kap. I. 2.5) – lassen sich nicht liefern.

1.5. OLYMPIA. ALTÄRE DER ARTEMIS IN DER ALTIS (**E5**)

1.5.1. DOPPELALTAR DES ALPHEIOS UND DER ARTEMIS

EPIKLESE: –

LITERARISCHE BELEGE: *Apollod.* 2.7.2; *Paus.* 5.14.6; *Sch. Pi. N.* 1.3.7–16; *Sch. Pi. O.* 5.5.10a–c (DRACHMANN)

ARCHÄOLOGISCHE BELEGE: –

EPIGRAPHISCHE BELEGE: –

ἐρασθῆναι τῆς Ἀρτέμιδος τὸν Ἀλφειόν, ἐρασθέντα δέ, ὡς ἐπέγνω μὴ γενήσεσθαι οἱ διὰ πειθοῦς καὶ δεήσεως τὸν γάμον, ἐπιτολμᾶν ὡς βιασόμενον τὴν θεόν, καὶ αὐτὸν ἐς παννυχίδα ἐς Λετρίνους ἐλθεῖν ὑπὸ αὐτῆς τε ἀγομένην τῆς Ἀρτέμιδος καὶ νυμφῶν αἷς παίζουσα συνῆν [αὐτῆ]. τὴν δὲ—ἐν ὑπονοίᾳ γὰρ τοῦ Ἀλφειοῦ τὴν ἐπιβουλήν ἔχειν— ἀλείψασθαι τὸ πρόσωπον πηλῶ καὶ αὐτὴν καὶ ὅσαι τῶν νυμφῶν παρῆσαν, καὶ τὸν Ἀλφειόν, ὡς ἐσῆλθεν, οὐκ ἔχειν αὐτὸν ἀπὸ τῶν ἄλλων διακρίναι τὴν Ἄρτεμιν, ἅτε δὲ οὐ διαγινώσκοντα ἀπελθεῖν ἐπὶ ἀπράκτῳ τῷ ἐγχειρήματι. Λετριναῖοι μὲν δὴ Ἀλφειαίαν ἐκάλουν τὴν θεὸν ἐπὶ τοῦ Ἀλφειοῦ τῷ ἐς αὐτὴν ἔρωτι.

⁴⁹⁸ E. CURTIUS, Peloponnesos. Eine historisch-geographische Beschreibung der Halbinsel II (Gotha 1852) 73 f.; WERNICKE 1895, 1384; SOLIMA 2011, 126.

⁴⁹⁹ U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Der Glaube der Hellenen I² (Darmstadt 1955) 173–180.

⁵⁰⁰ MORIZOT 1994, 208; J. LARSON, Handmaidens of Artemis?, CIJ 92, 1997, 249–258 und hierzu 256–258; Calame 2001, 92 Anm. 9; W. B. INGALLS, Ritual Performance as Training for Daughters in Archaic Greece, Phoenix 54, 2000, 1–20, bes. 14 f.

Unter den insgesamt 70 Altären in und außerhalb der Altis, die Pausanias in seiner Darstellung über das Heiligtum von Olympia nennt, waren 7 der Artemis⁵⁰¹ geweiht. Einer dieser ist im Südosten des Heiligtums beim Hippodrom (**E7**) durch Grabungen freigelegt worden. Unter den von Pausanias genannten Altären finden sich sechs Doppelaltäre. Diese Doppelaltäre weihte, wie Herodoros⁵⁰² und Apollodoros⁵⁰³ überliefern, Herakles nach der Gründung des Heiligtums und der Einführung der Spiele. E. Curtius zeigte, daß diese Doppelaltäre gesonderte Altarblöcke waren und »zu den charakteristischen Eigenthümlichkeiten der Altis gehörten.«⁵⁰⁴ Pausanias⁵⁰⁵ berichtet von dem Doppelaltar des Alpheios und der Artemis, der in der Altis und im näheren Umkreis des Zeustempels stand. Für ihren gemeinsamen Kult verweist uns Pausanias sowohl auf seine Ausführungen für den Kult der Artemis in Letrinoi (**E4**) als auch auf eine Ode Pindars, ohne diese zu präzisieren. Es handelt sich dabei um die 1. Nemeischen Ode⁵⁰⁶ und die hierin überlieferte Sage von der Liebe des Alpheios zu der Artemis, die der antike Kommentator ausführlich darstellt (**E1**).

Wie wir oben für den Kult der Artemis Alpheionia-Alpheiousa (**E1**) an der Alpheiosmündung aufzeigten, handelt es sich dabei um die Eigenschaft der Artemis und des Alpheios als Beschützer des gedeihlichen Aufwachsens. Die monatliche Opferung, bei der an jedem der 70 Altäre geopfert wurde, vollzog sich an einem bestimmten Tag in zwei Abschnitten. Der erste Umgang bezieht sich auf Altäre innerhalb der Altis, der zweite Umgang indes auf diejenige innerhalb der Altis, an denen noch nicht geopfert worden war, sowie auf die Altäre außerhalb der Altis. Daß der Doppelaltar der Artemis und des Alpheios in der Altis stand und zum ersten Umgang gehörte, spricht für die besondere Bedeutung⁵⁰⁷ des Kultes der Artemis in

⁵⁰¹ SOLIMA 2011, 128–133.

⁵⁰² Sch. Pi. O. 5.5.10a–c (DRACHMANN):

Α βωμούς ἕξ: ἀφ' ἱστορίας τοῦτο εἴληφεν· ἱστορεῖ γὰρ περὶ τῶν ἕξ βωμῶν Ἡρόδωρος (FHG II, 36) γραμματικός· ἐλθὼν δὲ εἰς τὴν Ἥλιν τὸ ἐν Ὀλυμπίᾳ ἱερὸν ἰδρύσατο Διὸς Ὀλυμπίου καὶ Ὀλυμπίαν τοῦ θεοῦ ὁμώνυμον τὴν χώραν ἔθεντο. ἔθηκε δὲ αὐτῶ αὐτόθι καὶ ἄλλοις θεοῖς βωμούς ἕξ τῷ ἀριθμῷ σύμβολον τῶν ἰβ' θεῶν, καὶ πρῶτον τὸν τοῦ Διὸς τοῦ Ὀλυμπίου, ᾧ σύμβωμον ἐποίησε τὸν Ποσειδῶνα· δεῦτερον Ἥρας καὶ Ἀθηνᾶς· τρίτον Ἑρμοῦ καὶ Ἀπόλλωνος· τέταρτον Χαρίτων καὶ Διονύσου· πέμπτον Ἀρτέμιδος καὶ Ἀλφειοῦ· ἕκτον Κρόνου καὶ Ῥέας. καὶ ἐπὶ πέντε ἡμέρας ἦγον τὴν ἑορτὴν βουθυσίας ποιοῦντες καὶ ἀγῶνας ἐπιτελοῦντες. BCDEQ βωμούς ἕξ: Ἡρόδωρός φησι τὸν Ἡρακλέα ἐν Ὀλυμπίᾳ ἰδρύσασθαι δώδεκα θεῶν ἀγάλματα, συμβώμους δὲ αὐτοὺς ποιῆσαι ἕξ βωμούς κατασκευάσαντα. ἄλλως· Ὀλυμπίασι βωμοὶ εἰσὶν ἕξ δίδυμοι τοῖς δώδεκα θεοῖς ἀνιδρυμένοι, ἐνὸς ἐκάστου βωμοῦ δύο θεοὶς καθωσιωμένοι· πρῶτος Διὸς καὶ Ποσειδῶνος· δεῦτερος Ἥρας καὶ Ἀθηνᾶς· τρίτος Ἑρμοῦ καὶ Ἀπόλλωνος· τέταρτος Χαρίτων καὶ Διονύσου· πέμπτος Ἀρτέμιδος καὶ Ἀλφειοῦ· ἕκτος Κρόνου καὶ Ῥέας· ὡς φησὶν Ἡρόδωρος. 7bC.

⁵⁰³ Apollod. 2.7.2:

καὶ κτείνας [sc. ὁ Ἡρακλῆς] μετὰ τῶν παίδων Αὐγείαν κατήγαγε Φυλέα, καὶ τούτῳ τὴν βασιλείαν ἔδωκεν. ἔθηκε δὲ καὶ τὸν Ὀλυμπιακὸν ἀγῶνα, Πέλοπος τε βωμὸν ἰδρύσατο, καὶ θεῶν δώδεκα βωμούς ἕξ ἐδείματο.

⁵⁰⁴ E. CURTIUS, Die Altäre von Olympia (Berlin 1882) 8.

⁵⁰⁵ Paus. 5.14.6: μετὰ δὲ τοὺς κατελεγμένους Ἀλφειῶ καὶ Ἀρτέμιδι θύουσιν ἐπὶ ἐνὸς βωμοῦ· τὸ δὲ αἶτιον τούτου παρεδήλωσε μὲν Πίνδαρος ἐν ᾧδῃ, γράφομεν δὲ καὶ ἡμεῖς ἐν τοῖς λόγοις τοῖς Λετριναίοις.

⁵⁰⁶ Sch. Pi. N. 1.3.7–16 (DRACHMANN):

τὸν γὰρ Ἀλφειὸν φασὶν ἔρωτι ἀλόντα τῆς Ἀρτέμιδος ἐπιδιῶξαι αὐτὴν ἄχρι Σικελίας· ... διὰ τοῦτο δὲ καὶ τὴν Ἄρτεμιν Ἀλφειῶν προσαγορεύεσθαι· καὶ ἐν Ὀλυμπίᾳ δὲ ὁ Ἀλφειὸς τῇ Ἀρτέμιδι συναφίδρυται· καὶ τὴν ποταμίαν δὲ Ἄρτεμιν εἶναι οἱ παρὰ τῷ Πινδάρῳ (P. II 7) ἀκούουσι διὰ τὸ ἐπ' αὐτῇ τοῦ Ἀλφειοῦ πάθος· εἶναι δὲ οἱ Ἀλφειῶν τὴν Ἄρτεμιν λέγουσι διὰ τὸν Ἀλφειὸν διὰ τοῦ πλησίον τῆς Ἠλείας Ἀρτεμισίου καταφέρεσθαι.

⁵⁰⁷ WENIGER 1907, 108–110; L. WENIGER, Die monatliche Opferung in Olympia I. Die Opferordnung, Klio

Olympia in Verbindung mit dem Flußgott Alpheios. Ihr wird in Olympia, wie Strabo (**E1**) berichtet, alljährlich ein Fest abgehalten. Auf das hohe Alter von Doppelaltären spielt die Überlieferung des Herodoros an, der deren Weihung dem Herakles zuschreibt. In diesem Zusammenhang macht J. Mylonopoulos⁵⁰⁸ auf die Nennung der Doppelaltäre in der 5. Olympischen Ode Pindars für Psaumis, den Sieger in der 81. Olympiade, aufmerksam. Daraus ergibt sich das Datum 456 v. Chr. als *terminus ante quem* für das Vorhandensein der Doppelaltäre im Heiligtum von Olympia.

1.5.2. ALTÄRE DER ARTEMIS UND DES KLADEOS

EPIKLESE: –

LITERARISCHE BELEGE: Paus. 5.15.6–7.

ARCHÄOLOGISCHE BELEGE: –

EPIGRAPHISCHE BELEGE: –

Neben dem Artemis und Alpheios gemeinsamen Altar erwähnt Pausanias⁵⁰⁹ die Altäre der Artemis und des Flußgottes Kladeos – des zweiten nach dem Flußgott Alpheios wichtigen Flusses der Region – die hinter dem Heraion nebeneinander standen. Im Gegensatz zu dem Doppelaltar der Artemis und des Alpheios gehören die Altäre des Kladeos und Artemis im zweiten Umgang⁵¹⁰. Die Nachbarschaft beruht auf die Wesensverwandtschaft des Flußgottes Kladeos und Artemis, wie bereits E. Curtius⁵¹¹ betonte, und deren Zuständigkeitsbereich als Gottheiten des gedeihlichen Aufwachsens. So zeichnet sich Artemis als Beschützerin der Nachkommenschaft ab.

1.6. OLYMPIA. ARTEMIS DAPHNIA (**E6**)

EPIKLESE: *Daphnia*

LITERARISCHE BELEGE: Str. 8.3.12.

ARCHÄOLOGISCHE BELEGE: –

EPIGRAPHISCHE BELEGE: –

Daß der Artemis Daphnia – wie der Artemis Alpheionia und Alpheiousa (**E1**) – ein jährliches Fest (κατ' ἔτος συντελεῖται πανήγυρις) in Olympia gewidmet war, ist aus der Berichterstattung Strabons⁵¹² zu ersehen. Näheres über das Fest liefert Strabon nicht. In seiner Studie

9, 1909, 291–303; L. WENIGER, Die monatliche Opferung in Olympia II. Die Prozession, Klio 14, 1915, 398–446 und hierzu 406 f.: erster Umgang, Station V.

⁵⁰⁸ J. MYLONOPOULOS, Πελοπόννησος οικητήριον Ποσειδῶνος. Heiligtümer und Kulte des Poseidon auf der Peloponnes, Kernos Suppl. 13 (Liège 2003) 138 Anm. 34.

⁵⁰⁹ Paus. 5.15.6–7: ἀπὸ δὲ τῆς στοᾶς ἦν οἱ Ἥλεϊοι καλοῦσιν Ἀγνάπτου, τὸν ἀρχιτέκτονα ἐπονομάζοντες τῷ οἰκοδομήματι, ἀπὸ ταύτης ἐπανιόντι ἐστὶν ἐν δεξιᾷ βωμὸς Ἀρτέμιδος. ἐσελθόντων δὲ αὐθις διὰ τῆς πομπικῆς ἐς τὴν Ἄλτιν, εἰσὶν ὀπισθεν τοῦ Ἡραίου Κλαδέου τε τοῦ ποταμοῦ καὶ Ἀρτέμιδος βωμοί, ...

⁵¹⁰ WENIGER 1907, 99; L. WENIGER, Die monatliche Opferung in Olympia II. Die Prozession, Klio 14, 1915, 398–446 und hierzu 442 f.: zweiter Umgang, Station XXII.

⁵¹¹ E. CURTIUS, Die Altäre von Olympia (Berlin 1882) 8 f.

⁵¹² Str. 8.3.12: ὁ δ' Ἀλφειὸς παραλαβὼν τὸν τε Λάδωνα καὶ τὸν Ἐρύμανθον καὶ ἄλλους ἀσημοτέρους διὰ

zu Artemiskulten in Olympia weist L. Weniger⁵¹³ dabei auf die bei Pausanias überlieferte Legende⁵¹⁴ über Leukippos, den Sohn des Pisatenkönigs Oinomaos, hin, der sich in die schöne Daphne, die Tochter des Flußgottes Ladon, verliebte und sie entführen wollte. L. Weniger erkennt im Mythos Ähnlichkeiten mit der Legende über den Flußgott Alpheios, der sich in Artemis verliebte und sie verfolgte, und macht zugleich auf den Fruchtbarkeitsaspekt der Artemis aufmerksam. Erwähnung verdient in diesem Zusammenhang die Tatsache, daß außer der Artemis Daphnia in Olympia auch die Artemis als Daphnaia mit dem Heilgott Asklepios in Hypsoi von Lakonien (**L2**) zusammenverehrt wurde. Sonst ist für Artemis das Epitheton Daphnia bzw. Daphnaia nicht belegt. Darauf macht auch L. Weniger aufmerksam. Die Heilfunktion⁵¹⁵ der Artemis sowie der Fruchtbarkeitsaspekt, der sich in der mythischen Legende widerspiegelt, scheinen darauf zu deuten, daß Artemis Daphnia einen Bezug zu Frauen und deren Hauptanliegen, der Mutterschaft, haben könnte. Dies macht wahrscheinlich die Tatsache, daß ihr Epitheton auf den Lorbeerbaum Bezug nimmt.

Auf die Bedeutung des Lorbeerbaums (Δάφνη) für die Hippokratiker machte bereits 1824 J. H. Dierbach aufmerksam⁵¹⁶. Er betont, daß alle Teile der Pflanze als Arznei verwendet werden. Im Mittelpunkt stehen dabei die gynäkologischen Erkrankungen. Die Blätter dienten als adstringierendes Mittel bei Vorfällen der Gebärmutter. Man verwendete Lorbeerblätter zu Räucherung bei Frauenerkrankungen. Lorbeersalbe diente zur Förderung der Menstruation. Genannt wird ferner die Pflanze als Mittel gegen langsame und schwere Geburten. Daneben findet sich Lorbeer in Rezepturen für unfruchtbare Frauen⁵¹⁷. Artemis Daphnia nimmt in ihrer Eigenschaft als Heilgottheit auch auf Frauen und ihre geschlechtsspezifische, reproduktive Rolle Bezug und leistet Beistand in entscheidenden Momenten der weiblichen Biographie.

1.7. OLYMPIA. ARTEMIS AM HIPPODROM (**E7**)

EPIKLESE: –

LITERARISCHE BELEGE: Paus. 5.15.6–7.

ARCHÄOLOGISCHE BELEGE: zwei Altäre: E. KUNZE, *Ausgrabungen in Olympia 1962/63. Das Süd-Ost-Viertel, ADelt 18, 1963, Chron 107–110 Taf. 142–147; Schmuck, weibliche Tonfiguren, Frauenprotomen, zoomorphe Tonfiguren, Keramik: J. HEIDEN, Artemis-Altäre, in: W.-D. Heilmeyer – N.*

τῆς Φρίξης καὶ τῆς Πισάτιδος καὶ Τριφυλίας ἐνεχθεὶς παρ' αὐτὴν τὴν Ὀλυμπίαν ἐπὶ θάλατταν τὴν Σικελικὴν ἐκπίπτει μεταξὺ Φειᾶς τε καὶ Ἐπιταλίου. πρὸς δὲ τῇ ἐκβολῇ τὸ τῆς Ἀλφειωνίας Ἀρτέμιδος ἢ Ἀλφειούσης ἄλσος ἐστὶ (λέγεται γὰρ ἀμφοτέρως), ἀπέχον τῆς Ὀλυμπίας εἰς ὀγδοήκοντα σταδίους. ταύτη δὲ τῇ θεῷ καὶ ἐν Ὀλυμπίᾳ κατ' ἔτος συντελεῖται πανήγυρις, καθάπερ καὶ τῇ Ἐλαφίᾳ καὶ τῇ Δαφνίᾳ. μεστὴ δ' ἐστὶν ἡ γῆ πᾶσα ἀρτεμισίων τε καὶ ἀφροδισίων καὶ νυμφαίων ἐν ἄλσεσιν ἀνθέων [πλέ]φς τὸ πολὺ διὰ τὴν εὐδρίαν, συχνὰ δὲ καὶ ἔρμεια ἐν ταῖς ὁδοῖς, ποσεΐδια δ' ἐπὶ ταῖς ἀκταῖς. ἐν δὲ τῷ τῆς Ἀλφειωνίας ἱερῷ γραφαὶ Κλεάνθους τε καὶ Ἀρήγοντος, ἀνδρῶν Κορινθίων, τοῦ μὲν Τροίας ἄλωσις καὶ Ἀθηνᾶς γοναί, τοῦ δ' Ἄρτεμις ἀναφερομένη ἐπὶ γρυπός, σφόδρα εὐδόκιμοι.

⁵¹³ WENIGER 1907 110 f.; NILSSON 1906, 214–216; SOLIMA 2011, 134.

⁵¹⁴ Paus. 8.20.2; 10.7.8.

⁵¹⁵ SOLIMA 2011, 134 Anm. 896.

⁵¹⁶ J. H. DIERBACH, *Die Arzneimittel des Hippokrates. Versuch einer systematischen Aufzählung der in allen hippokratischen Schriften vorkommenden Medikamente* (Heidelberg 1824) 161 f.

⁵¹⁷ Hp. Mul. I. 74.62–68 (8.160.4–10 L); Hp. Steril. 30 (8.456 12–14 L); Hp. Mul. II. 206 (8.398.17–19 L); TOTELIN 2009, 53. 57. 270 (bei schweren Geburten). 272.

Kaltsas – H.-J. Gehrke – G. E. Xatzi – S. Bocher (Hrsg.), *Mythos Olympia. Kult und Spiele. Ausstellungskatalog Berlin (München 2012) 145 f. Abb. 1–4.*

EPIGRAPHISCHE BELEGE: Altarinschrift: KUNZE a. O. (s. o. **ArchB**) 107 Taf. 142b; H. KYRIELEIS, *Die Ausgrabungen 1962 bis 1966, OIBer 9, 1994, 10–13 Abb. 9–17. 19–21 (=SEG 46, 477).*

Im Südosten des Heiligtums beim Hippodrom ist im Zuge der 1962/1963 von E. Kunze unternommenen Grabungen ein kleiner rechteckiger Steinaltar aus Muschelkalkstein spätarchaischer Zeit freigelegt worden⁵¹⁸. An den vier Ecken sowie an den Schmalseiten ist der Altar von rechteckigen Pfeilern umgeben, die als Prellsteine gedient haben. Für zwei der Prellsteine wurden archaische Inschriften-Pfeiler wiederverwendet. Die starke Aufhöhung des Straßenniveaus zwang in der frühen Kaiserzeit zu einer Verlegung des Altares nach Norden. Es handelt sich also um zwei Altäre. Der jüngere Altar, ein Block aus dunklem Kalkstein, ist dank der rot aufgemalten Inschrift⁵¹⁹ mit dem Namen der Artemis auf dem Stucküberzug der Göttin zuzuweisen. Es muß sich dabei um den Altar der Artemis handeln, den Pausanias⁵²⁰ auf dem Rückweg vom Hippodrom zur Altis nennt.

Der spätarchaische Altar war von einer dicken Aschenschicht umgeben, wo Votivgaben gefunden wurden. Diese Schicht zeugt von der regen Opfertätigkeit am Altar. Laut J. Heiden läßt sich die Opferschicht auch unter dem Altar nachweisen⁵²¹. Dies legt Zeugnis davon ab, daß der Artemiskult an dieser Stelle älter als der spätarchaische Altar ist. Dafür sprechen auch die Bronzevotive geometrischer Zeit. Die 2002 von J. Heiden unternommenen Nachgrabungen in Bereichen, die die älteren Grabungen unberührt ließen, erbrachten neue Erkenntnisse zum Tieropfer am Altar. Der Knochenbefund legt nahe, daß der Artemis in erster Linie Haustiere geopfert wurden. Mit Bezug auf die Tatsache, daß die Oberschenkelknochen der Tiere völlig fehlen, kommt J. Heiden zu dem Schluß, daß diese als Götteranteil auf dem Altar geopfert und verbrannt wurden, weshalb sie sich nicht mehr nachweisen lassen⁵²².

Die in unmittelbarer Nähe des Altares zutage getretenen Funde reichen von der geometrischen Zeit bis in den frühen Hellenismus. Stark vertreten sind in geometrischer und archaischer Zeit die Bronzevotive. Außer Waffen und Gewichten sind auch Schmuckstücke bezeugt. Letztgenannte Votive weisen auf die weibliche Sphäre hin und legen Zeugnis von dem

⁵¹⁸ G. DAUX, *Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1962. Péloponnèse. Olympie, Fouilles allemandes*, BCH 87, 1963, 787–791 Abb. 1–3; KUNZE a. O. (s. o. **ArchB**) 107–110; A. MALLWITZ, *Olympia und seine Bauten* (München 1972) 200; H. GROPENGIESSER, *Two Altars of Artemis at Olympia* (Poster), in: HÄGG u. a. 1988, 125 f.; U. SINN, *Das antike Olympia. Götter, Spiel und Kunst* (München 2004) 87–89 Abb. 30; TH. VÖLLING, *Weihungen in griechischen Heiligtümern am Beispiel des Artemisheiligtums von Kombothekra und des Zeusheiligtums von Olympia*, in: L. Zemmer-Plank (Hrsg.), *Kult der Vorzeit in den Alpen. Opfergaben · Opferplätze · Opferbrauchtum. Culti nella preistoria delle Alpi. Le offerte · I santuari · I riti* (Bolzano 2002) 83–111 Abb. 1–14 und zum Altar 100 f. Abb. 12.

⁵¹⁹ KUNZE a. O. (s. o. **ArchB**) 107 Taf. 142b; KYRIELEIS a. O. (s. o. **EpigrB**) 10 Abb. 15.

⁵²⁰ Paus. 5.15.6–7: ἀπὸ δὲ τῆς στοᾶς ἦν οἱ Ἥλεῖοι καλοῦσιν Ἀγνάπτου, τὸν ἀρχιτέκτονα ἐπονομάζοντες τῷ οἰκοδομήματι, ἀπὸ ταύτης ἐπανιώντι ἐστὶν ἐν δεξιᾷ βωμὸς Ἀρτέμιδος.

⁵²¹ HEIDEN a. O. (s. o. **ArchB**) 146.

⁵²² HEIDEN a. O. (s. o. **ArchB**) 145 f. Abb. 1–4 mit Hinweis auf N. BENECKE, *Animal Sacrifice at the Late Archaic Artemision of Olympia*, in: U. Tecchiati – B. Sala (Hrsg.), *Archaeozoological Studies In honour of Alfredo Riedel* (Bolzano 2006) 153–160 zum Knochenbefund.

Bezug der Artemis zu Frauen ab. Es handelt sich dabei um Armreifen und Nadeln⁵²³, während die Armreifen die Hauptmasse unter ihnen bilden; sie stammen aus dem 6. – 5. Jh. v. Chr. und lassen sich in späterer Zeit⁵²⁴ nicht nachweisen. Schmuck trägt bekanntermaßen zum weiblichen Reiz wesentlich bei. Frauen weihen Schmuckstücke sowie Toilettengegenstände und zeigen sich somit dankbar für den Beistand, den ihnen in entscheidenden Momenten ihres Lebens zuteil wird. Im Mittelpunkt stehen dabei die Geburt und die Hochzeit. Hieran schließen sich ferner die Tonfiguren frühklassischer Zeit an. J. Heiden berichtet, daß weit über 1000 Fragmente weiblicher Protomen mit Schleier und Polos bezeugt sind. Diese Figuren bringen den weiblichen Reiz zum Ausdruck und stehen als Sinnbild der erwachsenen Frau, weshalb sie angemessene Votive darstellen, die sowohl von jungen Mädchen (Parthenoi) im Hinblick auf die Hochzeit als auch von erwachsenen Frauen (Gyne) für die Kindesgeburt dargebracht werden⁵²⁵. Daneben finden sich Terrakotten⁵²⁶ stehender und sitzender Figuren unterschiedlicher Größe und Qualität, die bis in das 2. Jh. v. Chr. zurückgehen und die von dem auf Frauen und deren Anliegen bezogenen Interesse der Göttin zeugen. Dazu kommt noch »die Figur eines hockenden Kindes im Mantel und mit spitzer Mütze, die in vielen Kourotrophos-Heiligtümern zu finden ist«. Die Figur zog N. Himmelmann⁵²⁷ bei der Betrachtung früher Weihgeschenke Olympias in Betracht und ist mit dem gedeihlichen Aufwachsen von Kindern zu assoziieren. Diese Funktion fiel Artemis zu und weist auf die Verbindung ihres Kultes in Olympia mit dem Flußgott Alpheios – (E1), (E4–5) und (E7) – hin.

Erwähnung verdient ferner die Tonfigur eines Affen mit Traube in der Rechten⁵²⁸, die unter den zoomorphen Tonstatuetten bezeugt ist⁵²⁹. Im Vergleich zu frühen Affendarstellungen in Sitz- und Hockhaltung, die, wie S. Langdon darlegte, als die Verkörperung von Fruchtbarkeit stehen, wird das Darstellungsrepertoire ab dem 7. Jh. v. Chr. erweitert⁵³⁰. Dargestellt werden jetzt Affen beim Ausüben verschiedener Aktivitäten, etwa beim Lesen und Musikspielen. Dabei wirkte gewiß der Nachahmungstrieb von Affen mit, für den Affen sehr beliebt waren. Dies thematisieren literarische Quellen. Ähnlich stellen Tonstatuetten von Affen sowie

⁵²³ H. PHILIPP, Bronzeschmuck aus Olympia, OF 13 (Berlin 1981) 23–30. 132. 162. 165. 222. 225.

⁵²⁴ H. PHILIPP, Bronzeschmuck aus Olympia, OF 13 (Berlin 1981) 24; 162 Nr. 588 Taf. 9: bezeugt ist allein ein Ring aus dem 4. Jh. v. Chr..

⁵²⁵ ST. HUYSECOM-HAXHI – A. MULLER, Déesses et/ou mortelles dans la plastique de terre cuite. Réponses actuelles à une question ancienne, Pallas 75, 2007, 231–247. Dazu s. hier Kap. I. 2.8.

⁵²⁶ KUNZE a. O. (s. o. ArchB) 108 Taf. 144 a. c; KYRIELEIS a. O. (s. o. EpigrB) 12 f. Abb. 19–21.

⁵²⁷ N. HIMMELMANN, Frühe Weihgeschenke in Olympia, in: KYRIELEIS 2002, 91–107 und hierzu 91; auch bei B. SCHMALTZ, Terrakotten aus dem Kabirenheiligtum bei Theben. Menschenähnliche Figuren, menschliche Figuren und Gerät, Das Kabirenheiligtum bei Theben 5 (Berlin 1974) 102 Anm. 493 (T 745). Dazu s. die Beispiele aus dem Artemision von Thasos: HUYSECOM-HAXHI 2009, 218–222 Nr. 1447–1452 Taf. 30; 572; 600 f. und hier Kap. I. 2.8.

⁵²⁸ Mündliche Mitteilung von Herrn Dr. J. Heiden, dem ich an dieser Stelle herzlich danke. Jetzt HEIDEN a. O. (s. o. ArchB) 146.

⁵²⁹ In der Kurzfassung des am 5.02.2002 bei der Sitzung der Archäologischen Gesellschaft zu Berlin gehaltenen Vortrages: J. HEIDEN, Artemis in Olympia. Kult und Altar, AA 2003.2, 122–124 und hierzu 124.

⁵³⁰ S. LANGDON, From Monkey to Man: The Evolution of a Geometric Sculptural Type, AJA 94, 1990, 407–424 Abb. 1–17 bes. 415–420 Abb. 15. 16; 422 f.

Vasendarstellungen vornehmlich in dem 6. und 5. Jh. v. Chr. das Amüsante in den Vordergrund und assoziieren Affen mit Kindern, die wie andere Tiere, etwa Vögel und Hunde, als deren Spielzeug und Spielgenosse erscheinen. Bezug nimmt die Darstellung des Affen mit Traube am Artemisaltar auf die Tatsache, daß Affen von Essen und Wein abgelenkt werden. Darauf deutet Athenaios an, der aus der Schrift von Aristoteles über die Trunkenheit (ἐν τῷ περὶ μέθης) zitiert. Überliefert wird hierin, daß Wein als Mittel dient, um Affen in die Falle zu locken⁵³¹. Analog hierzu bilden Terrakottadarstellungen Affen beim Essen und Trinken ab und auf der rotfigurigen Oinochoe G 241 im Louvre wird das Interesse des Affen von der Frucht erregt, daß ein Junge im Mantel, der vor dem Affen steht, in der linken Hand hält⁵³². Erkennbar ist in den Darstellungen der unterhaltsame Charakter des Tieres, das sich kindlich verhält. Bezeugt sind Affenstatuetten in Heiligtümern weiblicher Gottheiten⁵³³. Gemeinsam haben diesen Göttinnen der Aspekt der Fruchtbarkeit und deren Bezug zum gedeihlichen Wachstum. Somit wird deutlich, daß die Funde am Altar auch auf Frauen und ihre Rolle als Gebärerin Bezug nehmen.

⁵³¹ Ath. 10.34.9–23: Ἀριστοτέλης δ' ἐν τῷ περὶ μέθης (p. 118 R) φησὶν· ἔει ὁ οἶνος μετρίως ἀφεψηθεῖη, πινόμενος ἦπτον μεθύσκει· τὴν γὰρ δύναμιν ἀφεψηθέντος αὐτοῦ ἀσθενεστέραν γίνεσθαι· μεθύσκονταί τε, φησὶν, οἱ γεραίτεροι ... μεθύσκονται δὲ καὶ τοῖς ἀλόγοις ζῴοις ὕες μὲν σταφυλῆς στεμφύλων χορτασθέντες καὶ τὸ τῶν κοράκων καὶ τῶν κυνῶν γένος τὴν οἰνούτταν καλουμένην φαγόντα βοτάνην, πίθηκος δὲ καὶ ἔλεφας πίνοντες οἶνον. διὸ καὶ τὰς θήρας ποιοῦνται τῶν πιθήκων καὶ τῶν κοράκων μεθυσθέντων, τῶν μὲν οἶνω, τῶν δὲ τῇ οἰνούττῃ. Auf die Textstelle verweist F. LISSARRAGUE, L'homme, le signe et le satyre, in: B. Cassin – J.-L. Labarrière (Hrsg.), L'animal dans l'antiquité, sous la direction de G. R. Dherbey (Paris 1997) 455–472 Taf. 8–15 Abb. 1–25 und hierzu 461 Anm. 30.

⁵³² Zu den Tonstatuetten s. LISSARRAGUE a. O. (Anm. 531) 464 Anm. 46 f. Taf. 12 Abb. 11 (=R. A. HIGGINS, Catalogue of the Terracottas in the Department of Greek and Roman Antiquities British Museum I. Greek: 730–330 B.C. [London 1954] 260 Nr. 958 Taf. 135 aus Tanagra, Ende 5. Jh. v. Chr.). 12 (=F. WINTER, Die Typen der figürlichen Terrakotten, Die antiken Terrakotten 3,1 [Berlin 1903] 224 Nr. 6); sowie 464 Anm. 54 Taf. 13 Abb. 18; zur Oinochoe: 463 Anm. 43 Taf. 10 Abb. 8 (=ARV², 1648).

⁵³³ s. hier (L7) über Artemis Ortheia sowie Kap. II. 2.5 über Artemis Horaia auf dem Megalovouniberg mit Hinweisen auf weitere Heiligtümer weiblicher Gottheiten.

2. LAKONIEN

2.1. ALAGONIA. ARTEMIS (L1, M1)

EPIKLESE: –*LITERARISCHE BELEGE:* Paus. 3.26.11.*ARCHÄOLOGISCHE BELEGE:* –*EPIGRAPHISCHE BELEGE:* –

s. u. Kap. II. 3.1 (M1).

2.2. HYSOI. ARTEMIS DAPHNAIA (L2)

EPIKLESE: *Daphnaia*.*LITERARISCHE BELEGE:* Paus. 3.24.8.*ARCHÄOLOGISCHE BELEGE:* –*EPIGRAPHISCHE BELEGE:* –

Pausanias⁵³⁴ berichtet von einem ἱερόν in der Ortschaft Hypsoi (ἐν χωρίῳ Ὑψοῖς), die 30 Stadien (ca. 5,5 km)⁵³⁵ von Las entfernt lag; es war Asklepios und Artemis mit der Epiklese Daphnaia⁵³⁶ gemeinsam (ἱερόν Ἀσκληπιοῦ καὶ Ἀρτέμιδος ἐπίκλησιν Δαφναίας.) Die Lokalisierung von Hypsoi ist umstritten; gesichert ist allerdings dabei, daß diese Ortschaft unweit von Las lag und zu Lebzeiten von Pausanias zu den spartanischen Grenzen gehörte. Daß das Heiligtum beiden Gottheiten, Artemis und Asklepios, gemeinsam war, erlaubt uns zu erschließen, daß Artemis eine Heilfunktion⁵³⁷ besaß⁵³⁸. Eventuelle Funde, die Zeugnis von dem frauenspezifischen Heilaspekt (s. Kap. I. 1.2; 1.7–8) der Artemis Daphnaia ablegen könnten, lassen sich nicht nennen. Scharf erfaßt wird in der Epiklese Daphnaia der Bezug zu der Pflanzenwelt. Wie bei der Betrachtung des Wesens und der Bedeutung der Artemis Daphnia in Elis (E6) dargestellt wurde, wird der Lorbeer meist bei Frauenerkrankungen verwendet. Hervorzuheben ist dabei die menstruationsfördernde Wirkung. Nennenswert ist ferner die Verwendung bei schweren und langsamen Geburten. Somit wird deutlich, daß Artemis Daphnaia in ihrer Funktion als Heilgottheit auch Frauen bei der Erfüllung der Mutterrolle Beistand leistet. Die Lokalisierung des Heiligtums bleibt ungewiß⁵³⁹.

⁵³⁴ Paus. 3.24.8: ἀπὸ δὲ τοῦ Καρνείου σταδίου προελθόντι ὡς τριάκοντα, ἔστιν ἐν χωρίῳ Ὑψοῖς ἐν ὄροις ἤδη Σπαρτιατῶν ἱερόν Ἀσκληπιοῦ καὶ Ἀρτέμιδος ἐπίκλησιν Δαφναίας.

⁵³⁵ G. SHIPLEY, s. v. Las (Lacedaimon), in: HANSEN – HEINE NIELSEN 2004, 584.

⁵³⁶ Verzeichnet von WERNICKE 1895, 1382 mit Hinweis auf WIDE 1893, 122.

⁵³⁷ FORSÉN 1996, 137; SOLIMA 2011, 167 f.

⁵³⁸ Möglich ist auch, daß Artemis als Kourotrophos fungierte. Vgl. die Zusammenverehrung von Asklepios und Artemis Paidotrophos in Korone (M2). Es ist aber meist keine scharfe Trennung zwischen dem Heilaspekt und dem kourotrophischen Aspekt möglich, denn der Kourotrophos fiel die sorgsam behütete Kindheit zu.

⁵³⁹ BRULOTTE 1994, 172 f. Dazu: RIETHMÜLLER 2005 II, 130 f.

2.3. KARYAI. ARTEMIS KARYATIS⁵⁴⁰ (L3)*EPIKLESE: Karyatis.**LITERARISCHE BELEGE: Paus. 3.10.7.**ARCHÄOLOGISCHE BELEGE: –**EPIGRAPHISCHE BELEGE: –*

Das Heiligtum⁵⁴¹ der Artemis Karyatis lag nordöstlich von Sparta an den Grenzen zwischen Lakonien und Arkadien. Der Kult der Artemis Karyatis ist ausschließlich literarisch überliefert. Pausanias⁵⁴² berichtet, daß das Heiligtum der Artemis und den Nymphen geweiht war. Zu seiner Zeit stand das Artemisbild im Freien (ἐν ὑπαίθρῳ). Aus seiner Beschreibung geht deutlich hervor, daß es sich dabei um ein ländliches Heiligtum handelt. Was die Riten im Heiligtum anbelangt, hier führen jährlich Pausanias zufolge heranwachsende Mädchen (Parthenoi) Tänze auf: der Tanz ist »ein einheimischer« (ἐπιχώριος). Auf die kultische und soziale Funktion der Karaytiden geht C. Calame⁵⁴³ in aller Ausführlichkeit ein. C. Calame verwirft mit guten Gründen die Meinung von M. P. Nilsson⁵⁴⁴ auf, daß Mädchen aus Karyai an den Tänzen teilnehmen, was laut M. P. Nilsson aus ἐπιχώριος abzulesen sei. C. Calame erkennt indes hierin die Außenperspektive des Periegeten. Die Lage des Kultortes außerhalb dem Stadtbereich, die Tänze der Parthenoi, die sich an ein Fest anschloßen, sowie die Tatsache, daß das Heiligtum den Nymphen und Artemis gehörte, spielt auf die soziale Funktion dieser Tänze an. Die im Freien (»draußen«) tanzenden Mädchen stellen ihre Anmut zur Schau und übergehen dadurch in den nächsten Status der erwachsenen Frau. Diesen Übergang beaufsichtigt Artemis, die Göttin des »Draußen«, und die Nymphen, das mythische Abbild dieser realen Mädchentänze. Artemis steht dem Übergang in die Rolle der Gebärerin legitimen Nachkommen vor und leistet bei diesem kritischen Moment ihres Lebens Beistand. Vermutlich will Pausanias auf diesen kritischen Moment im Leben junger, heiratsfähiger Mädchen anspielen, wenn er erzählt, daß der messenische Held Aristomenes während des Festes in Karyai die Mädchen raubte⁵⁴⁵.

Junge Mädchen suchten das Heiligtum der Artemis in diesem abgelegenen Ort auf, um zu deren Ehren Tänze aufzuführen. Dies stellt deutlich vor Augen, was für eine besondere Bedeutung Artemis zum Leben von Frauen, insbesondere jungen Mädchen bei dem Übertritt zum

⁵⁴⁰ G.-M. DEMETRIADIS, *Θρησκευτικὲς ἐορτὲς καὶ ἀθλητικοὶ ἀγῶνες στὴν ἀρχαία Λακωνία*, *Lakonikai Spoudai* 12, 1994, 373–394 und hierzu »with very limited knowledge on the recent bibliography«, wie A. CHANIOTIS, *EBGR* 1994/1995, 100 (=Kernos 11, 1998, 302); J. DUCAT, *Spartan Education. Youth and Society in the Classical Period* (Swansea 2006) 244 f.; L. THOMAS, *Athéna à Sparte aux époques hellénistique et impériale*, in: C. Grandjean (Hrsg.), *Le Péloponnèse d'Épaminondas à Hadrien. Colloque de Tours 6–7 octobre 2005*, Ausonius Éditions. Études 21 (Bordeaux 2008) 317–333 und hierzu 327.

⁵⁴¹ Zur Lokalisierung des Heiligtums: BRULOTTE 1994, 173 f.; SOLIMA 2011, 171–173.

⁵⁴² Paus. 3.10.7: τρίτη δὲ ἐκ τῆς ὁδοῦ τῆς εὐθείας ἐκβολὴ κατὰ τὰ δεξιὰ ἐς Καρύας ἄγει καὶ ἐς τὸ ἱερὸν τῆς Ἀρτέμιδος. τὸ γὰρ χωρίον Ἀρτέμιδος καὶ Νυμφῶν ἐστὶν αἱ Κάρυαι καὶ ἄγαλμα ἔστηκεν Ἀρτέμιδος ἐν ὑπαίθρῳ Καρυάτιδος· χοροὺς δὲ ἐνταῦθα αἱ Λακεδαιμονίων παρθέναι κατὰ ἔτος ἰστᾶσι καὶ ἐπιχώριος αὐταῖς καθέστηκεν ὄρχησις.

⁵⁴³ CALAME 2001, 149–156.

⁵⁴⁴ NILSSON 1906, 196–199, bes. 197.

⁵⁴⁵ Paus. 4.16.9.

Erwachsenendasein hatte. Erkennbar wird zugleich die Souveränität der Stadt, die ihre Mädchen zu diesen Grenzlandschaften schickte und ihr Wohlergehen am ehesten zum Ausdruck stellte⁵⁴⁶. Von ihrem Wohlergehen zeugen die Parthenoi als potenzielle Mutter. In diesem Zusammenhang wäre plausibel anzunehmen, daß Artemis neben der sozialen Reifung der Mädchen auch die geschlechtliche Reifung in ihrem Heiligtum beherbergt, läßt sich aber nicht nachweisen.

2.4. SPARTA. ARTEMIS HEGEMONE (L4)

EPIKLESE: Hegemone.

LITERARISCHE BELEGE: 3.14.6.

ARCHÄOLOGISCHE BELEGE: –

EPIGRAPHISCHE BELEGE: –

Pausanias⁵⁴⁷ sah in der Nähe von Dromos ein Heiligtum der Eileithyia, das sie mit Apollon Karneios und Artemis Hegemone teilte⁵⁴⁸. Aus der Beschreibung des Periegeten geht der genaue Standort des Heiligtums nicht hervor. Lediglich der Dromos dient als Fixpunkt, um das Heiligtum zu lokalisieren. Dabei bereitet uns allerdings Schwierigkeiten die Tatsache, daß die Lage des Dromos nicht gesichert ist. Dies gilt für weitere Monumente Spartas, die zwar von Pausanias beschrieben werden, deren Lokalisierung jedoch im Wesentlichen von dem Rundgang in die Stadt abhängt, den der Perieget vornahm. Darüber aber sind sich die Spartaforscher immer noch nicht einig⁵⁴⁹, wie aus der zuletzt von G. D. R. Sanders aufgestellten Hypothese zur Lokalisierung des Dromos zu ersehen ist⁵⁵⁰.

In seiner umfangreichen Studie aus dem Jahre 1901 über die Eileithyia und deren Kultstätten erachtet P. Baur Artemis Hegemone aufgrund ihrer Verehrung »in ein und demselben Hei-

⁵⁴⁶ COLE 2004, 179–181; J. LARSON, *Ancient Greek Cults. A Guide* (London 2007) 106 f.

⁵⁴⁷ Paus. 3.14.6: προελθόντι δὲ ἀπὸ τοῦ Δρόμου Διοσκοῦρων ἱερὸν καὶ Χαρίτων, τὸ δὲ Εἰλειθυίας ἐστὶν Ἀπόλλωνός τε Καρνείου καὶ Ἀρτέμιδος Ἡγεμόνης: ...

⁵⁴⁸ D. Musti und M. Torelli (GUIDA III, 216) erkennen hierin ein Eileithyiaheiligtum und ein weiteres für die Geschwister Apollon und Artemis. G. D. R. SANDERS, *Platanistas, the Course and Carneus: their Places in the Topography of Sparta*, in: CAVANAGH u. a. 2009, 195–203 Abb. 20, 1–3 und hierzu 198 Tab. 20, 1 listet hingegen drei Heiligtümer auf, ohne Gründe hierfür zu nennen. Freilich leitet τὸ δὲ einen zweiten Satz ein, der durch Komma von dem ersten Satz getrennt wird und das Heiligtum von Eileithyia, Apollon Karneios und Artemis Hegemone thematisiert: τὸ δὲ (sc. ἱερὸν) Εἰλειθυίας ἐστὶν Ἀπόλλωνός τε Καρνείου καὶ Ἀρτέμιδος Ἡγεμόνης: Dazu s. J. G. FRAZER, *Pausanias' Description of Greece III*² (New York 1965) 334: Heiligtum von Eileithyia, Apollon Karneios und Artemis Hegemone.

⁵⁴⁹ Zur Lage des Dromos s. PAPACHATZIS II, 359 Anm. 7; C. M. STIBBE, *Beobachtungen zur Topographie des antiken Sparta*, *BaBesch* 64, 1989, 61–99 und hierzu 81–83 Abb. 3; BRULOTTE 1994, 185 Anm. 603; G. WAYWELL, *Sparta and its Topography*, *BICS* 43, 1999, 1–26 Taf. 1–16 befaßt sich in erster Linie mit dem Theater; GUIDA III, 217 f. und KOURINOU 2000, 145. 206 südlich der Akropolis in der Nähe von Arapissa und dem Gymnasium; N. RICHER, *The Religious System at Sparta*, in: D. Ogden (Hrsg.), *A Companion to Greek Religion* (Malden 2007) 236–252 in Stadtteil Mesoa, d. h. südwestlich des Theaters, wie dies zumindest der Karte auf S. 244 Abb. 15, 2 zu entnehmen ist.

⁵⁵⁰ G. D. R. SANDERS, *Platanistas, the Course and Carneus: their Places in the Topography of Sparta*, in: CAVANAGH u. a. 2009, 195–203 Abb. 20, 1–3, bes. 196–200 nordwestlich vom Theater und nahe dem Mousgfluß.

ligtum« mit Eileithyia und Apollon Karneios als Geburtsgöttin und Kourotrophos⁵⁵¹, ohne näher darauf einzugehen. Auf den kourotrophischen Aspekt weist ebenfalls U. von Wilamowitz-Moellendorff hin. Er erkennt in Ἀγερῶ, Ἥγεμόνη die Artemis, die den Reigen mit den Nymphen, ihrem Gefolge, in Wäldern, führt. Ihm folgt hierin M. P. Nilsson, der vermutet, daß die Epitheta Ἀγερῶ und Ἥγεμόνη Artemis als »Führerin der Nymphen« bezeichnen, die aufgrund ihrer nahen Verwandtschaft mit den Nymphen aus ihrer Schar als Führerin herausgehoben wurde⁵⁵². Dabei verweist ebenfalls M. P. Nilsson auf die Reigentänze, die junge Mädchen in Analogie zum Mythos zu Ehren der Göttin vielenorts aufführen. Beide rücken die geschlechtsspezifische Rolle der Artemis Hegemone in den Vordergrund und lassen sie als Beschützerin junger Mädchen erscheinen; sie beziehen sich allerdings dabei speziell auf die Pausanias-Stelle und das mit Apollon Karneios und Eileithyia gemeinsame Heiligtum der Artemis Hegemone von Sparta nicht. Schließt man sich dieser Meinung an, so weist Artemis Hegemone in Analogie zum Apollon Karneios – im Rahmen des zu dessen Ehren begangenen homonymen Festes Karneia⁵⁵³ junge Männer in die Wehrgemeinschaft der Erwachsenen aufgenommen werden – Bezug zu jungen Mädchen auf, die sie in ihre Rolle als Geschlechtswesen und Mutter überführt.

Demgegenüber kam K. Wernicke schon 1895 bei der Zusammenstellung der Quellen für das RE-Lemma über Artemis zu dem Schluß, daß Artemis in ihrer Hypostase als Hegemone »wichtigen Lebenslagen« vorsteht; je nach dem überlieferten Kontext nimmt sie auf Tätigkeitsbereiche sowohl von Männern wie auch von Frauen Bezug⁵⁵⁴. So zeigt sich Artemis in Krieg und Städtegründungen, aber auch in Hochzeit gegenwärtig. Für die Gegenwart der Artemis Hegemone in der Hochzeit stützte sich K. Wernicke auf die Ausführungen von Th. Schreiber. Letztgenannter erkannte irrtümlicherweise in Haarweihungen für Artemis und Gürtelweihungen für Artemis Lysizonos (s. o. Kap. I. 1.10) die Eigenschaft der Artemis als Hochzeitgöttin. Th. Schreiber übersah die Tatsache, daß es sich dabei um Weihungen handelt, die am Vorabend der Hochzeit erfolgen und sich an Artemis in ihrer Eigenschaft als Kourotrophos in der späten Kindheit richten, so daß die Weihenden den von ihr abgedeckten Lebensbereich nicht achtlos zu übergehen. Dabei geht Th. Schreiber einen Schritt weiter und vermutet, daß Artemis auch die Epiklese Hegemone »als Brautführerin mit Aphrodite« teilt⁵⁵⁵. Hierzu weist Th. Schreiber auf die Glosse von Hesych⁵⁵⁶ hin, in der die Epiklese sowohl für Artemis als auch für Aphrodite überliefert ist, und erkennt somit hierin Aphrodite als

⁵⁵¹ BAUR 1901, 468 f.

⁵⁵² U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Der Glaube der Hellenen I² (Darmstadt 1955) 176 und NILSSON 1955, 499. So auch PAPACHATZIS II, 360 Anm. 2.

⁵⁵³ Zum Fest liefert einen kürzen Überblick F. GRAF, Apollo, Gods and Heroes of the Ancient World (London 2009) 94–97. Dazu: N. RICHER, Les Karneia de Sparte (et la date bataille de Salamine), in: CAVANAGH u. a. 2009, 213–223; J. DUCAT, Spartan Education. Youth and Society in the Classical Period (Swansea 2006) 274–277. Ausführlich: M. PETERSSON, Cults of Apollo at Sparta. The Hyakinthia, the Gymnopaediai and the Karneia, ActaAth 8, 12 (Stockholm 1992) 57–123 und 134–137 (mit Auflistung der Quellenbelege).

⁵⁵⁴ WERNICKE 1895, 1386.

⁵⁵⁵ ROSCHER, ML, 558–608 und hierzu 574 s. v. Artemis (TH. SCHREIBER).

⁵⁵⁶ Hsch. s. v. Ἥγεμόνη· Ἄρτεμις· καὶ Ἀφροδίτη· καὶ ναῦς οὕτω καλεῖται.

Beschützerin der Frauensexualität und der Zeugung.

Einige Jahre später wies O. Jessen⁵⁵⁷ in seinem RE-Lemma über Aphrodite Hegemone mit Rücksicht auf die Hesychglosse auf den Bezug der Göttin als »Geleiterin der Schiffe« hin. Zugleich machte er dabei auf eine Inschrift aus Athen aufmerksam, die Aphrodite Hegemone alles andere als Göttin der Sexualität bezeugt. Diese Inschrift behandelte V. Pirenne-Delforge in ihrer Studie über das Wesen und die Bedeutung der Aphrodite, in der sie aufzeigt, daß Aphrodite in ihrer Hypostase als Hegemone eine politische Funktion ausübt. Dabei handelt es sich um die von der Boule vorgenommene Weihung eines Altars, die aus dem Ende des 3. Jhs. v. Chr. stammt und sich an die Aphrodite als Führerin des Volkes und die Chariten (IG II² 2798 Z. 2: Ἀφροδίτῃ ἡγεμόνῃ τοῦ δήμου καὶ Χάρισιν) richtet. Somit ist evident, daß sich Aphrodite Hegemone als Beschützerin des politischen Lebens⁵⁵⁸ zu erkennen gibt. Ähnlich wendete sich L. R. Farnell⁵⁵⁹ schon vor langem gegen die Ausführung von Th. Schreiber über Artemis als Hochzeitgöttin und bezeichnete die Assoziation der Epiklese Hegemone mit der Hochzeit »more than doubtful«, wobei er im Falle von Sparta aufgrund der Zusammenverehrung mit Eileithyia den Bezug der Artemis Hegemone zu Frauen nicht ausschloß.

Erwähnung verdient unter den Quellenbelegen⁵⁶⁰ Artemis Hegemone von Lykosoura, deren Tempel Pausanias⁵⁶¹ zufolge vor dem Peribolos des Despoinaheiligtums stand und über eine Bronzestatue mit Fackeln verfügte. Die topographische Lage des Artemistempels am Eingang zum Despoinaheiligtum steht mit der ihr beigelegten Epiklese Hegemone in der Bedeutung von Führerin, den Weg Weisender in Einklang, wie M. Jost betont⁵⁶². Daß die Statue Fackeln (δῶδας) trägt, nähert Artemis der Hekate (s. o. Kap. I. 1.6) an und weist auf ihre Rolle in transitorischen Momenten hin, in denen Artemis mit Fackel(n), dem gemeinsamen Attribut beider Gottheiten, als Lichtbringerin helfend eingreift. Von dieser Rolle der Artemis als Phosphoros handelte überzeugend F. Graf, der Artemis hierbei als Nothelferin vornehmlich für die staatliche Existenz darlegt, zugleich aber hierin auch den weiblichen Aspekt ihrer Bestimmung erkennt⁵⁶³. Zieht man die Quellenbelege für Artemis Hegemone in Betracht, so

⁵⁵⁷ RE VII 2 (1912) 2597 s. v. Hegemone 2. Aphrodite (O. JESSEN).

⁵⁵⁸ V. PIRENNE-DELFORGE, L'Aphrodite grecque. Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique, Kernos Suppl. 4 (Liège 1994) 38–40. 403 (mit Anm. 166 f.)–405.

⁵⁵⁹ FARNELL 1896 II, 462. Vgl. SOLIMA 2011, 178 Anm. 1258: referiert die Meinung von Th. Schreiber, ohne auf die Einwände von L. R. Farnell hinzuweisen.

⁵⁶⁰ Auflistung der Quellenbelege bei FARNELL 1896 II, 576 Anm. 67 a–i im vollen Wortlaut; dazu s. RE VII 2 (1912) 2596 f. s. v. Hegemone 1. Artemis (O. JESSEN) mit den Inschriftenfunden aus Thespiai, Tenos, Piräus (s. o. Kap. I. 1.6). – Im attischen Ephebeneind bei FARNELL 1896 II, 576 Anm. 67e (=ThesCRA III [2005] 242 Nr. 25 s. v. 6.f. Eid [F. GRAF]) handelt es sich bei der überlieferten Hegemone (ohne Götternamen) – mit Bezug auf die Thalo und die Auxo, die der Hegemone vorangestellt werden – um eine der Chariten oder Horen, vermutlich aber um die Aphrodite: V. PIRENNE-DELFORGE, L'Aphrodite grecque. Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique, Kernos Suppl. 4 (Liège 1994) 38 f.

⁵⁶¹ Paus. 8.37.1: ἀπὸ δὲ Ἀκακησίου τέσσαρας σταδίου ἀπέχει τὸ ἱερὸν τῆς Δεσποίνης. πρῶτα μὲν δὴ αὐτόθι Ἠγεμόνης ναός ἐστιν Ἀρτέμιδος καὶ χαλκοῦν ἄγαλμα ἔχον δῶδας —ποδῶν ἐξ εἶναι μάλιστα αὐτὸ εἰκάζομεν—, ἐντεῦθεν δὲ ἐς τὸν ἱερὸν περίβολον τῆς Δεσποίνης ἐστὶν ἔσοδος.

⁵⁶² M. JOST, Sanctuaires et cultes d'Arcadie, Etudes péloponnésienes 9 (Paris 1985) 417 f. assoziiert diese Rolle der Artemis mit den im Despoinaheiligtum gefeierten Mysterien.

⁵⁶³ Graf 1985, 228–236. 240 f.

zeigt sich auch Artemis Hegemone als Nothelferin, indem sie als Führerin den Weg weist und die Orchomenier aus der Tyrannis (Paus. 8.47.6), die Ambrakioten aus der Sklaverei rettet (Ant. Lib. 4) und die Kolonisten von Milet bei der Wahl des geeigneten Platzes für die Stadtgründung (s. o. Kap. I. 1.1) beispringt⁵⁶⁴. Somit kommen wir auf die eingangs vorgestellten Darlegungen von K. Wernicke zurück. Ihm zufolge steht Artemis in ihrer Hypostase als Hegemone wichtigen Lebenslagen vor, die sich je nach dem überlieferten Kontext variierten⁵⁶⁵. Dies hob auch M. Jost hervor⁵⁶⁶, die hierbei den Bezug der Artemis Hegemone zu den Nymphen als deren Führerin mit einbezieht und sich somit der Meinung von U. von Wilamowitz-Moellendorff anschließt.

Schlüssige Argumente für den Charakter der Artemis Hegemone als Beschützerin von Frauen und ihrer geschlechtsspezifischen Mutterrolle liefert allerdings ein Inschriftenfund aus Thespiai von Böotien. Zwar wurde der Fund 1891 bekannt gemacht – bevor K. Wernicke das RE-Lemma und S. Wide sowie L. R. Farnell ihre Studien vorlegen⁵⁶⁷. Wegen allerdings seiner Kurzerwähnung in BCH unter »Nouvelles et Correspondance« fand zunächst der Thespiai-Fund keine Beachtung. Erst 1912 wird von O. Jessen⁵⁶⁸ in seinem RE-Lemma über Artemis Hegemone verzeichnet. Auch in der vor kurzem erschienenen Dissertation von I. Solima⁵⁶⁹ über die Kulte der Artemis auf der Peloponnes blieb dieser bei der Behandlung des Kultes der Artemis Hegemone von Sparta unerwähnt, obwohl I. Solima auf das Lemma von O. Jessen hinweist.

Es handelt sich dabei um eine Votivstele, die mit einer vierzeiligen Weihinschrift an Ἀρτάμιδι Ἀγεμόνῃ (s. o. Kap. I. 1.6) versehen war⁵⁷⁰. Die Weihung nahm Theodota, die Tochter des Amphikrateis⁵⁷¹ (Θεοδότα Ἀμφικράτειος), vor, die als Priesterin – und zwar zwei Male – diente, wie das erläuternde ἱαρείᾶξασα δίς belegt. Die Stele wurde in der byzantinischen Festung (Kastro) in sekundärer Verwendung eingebaut aufgefunden. Von Signifikanz für unseren Sachverhalt ist die Tatsache, daß aus der byzantinischen Festung auch eine beträchtliche Anzahl von Weihinschriften – insgesamt 17 – stammt, die sich ebenfalls in Zweit-

⁵⁶⁴ Zu den genannten Quellen: FARNELL 1896 II, 576.

⁵⁶⁵ WERNICKE 1895, 1386; die bei ihm referierte Verbindung der Artemis Hegemone mit der Unterwelt in Anlehnung an WIDE 1893, 110–112, dem auch hierin RE VII 2 (1912) 2596 f. s. v. Hegemone 1. Artemis (O. JESSEN) und ZIEHEN 1929, 1462 f. folgen, ist nicht haltbar. Bereits PAPACHATZIS II, 360 Anm. 2 und jüngst SOLIMA 2011, 178 äußerten Zweifel an dieser Verbindung.

⁵⁶⁶ M. JOST, Sanctuaires et cultes d'Arcadie, Etudes péloponnésiennes 9 (Paris 1985) 417: »Assez fréquente pour Artémis, elle apparait rarement dans un contexte suffisamment précis pour permettre de définir sa tonalité exacte.«

⁵⁶⁷ Auf die genannten Arbeiten stützte sich L. Ziehen 1929 in seinem RE-Lemma zu Kulturen Spartas, weshalb er den Fund außer Betracht ließ.

⁵⁶⁸ RE VII 2 (1912) 2596 f. s. v. Hegemone 1. Artemis (O. JESSEN) mit Hinweis auf die Nennung der Inschrift bei Nouvelles et Correspondance. Thespias, BCH 15, 1891, 659.

⁵⁶⁹ SOLIMA 2011, 177–179.

⁵⁷⁰ IThesp. 235, Dat. 240–220 v. Chr. (=A. PLASSART, Fouilles de Thespias et de l'hieron des muses de l'Hélicon. Inscriptions: Dédicaces de caractère religieux ou honorifique, bornes de domaines sacrés, BCH 50, 1926, 383–462 zur Inschrift 409 f. Nr. 24).

⁵⁷¹ Gut bezeugt in Thespias nach LGPN III B (2000) 31 s. v. Ἀμφικράτεις (drei Male).

verwendung fanden. Die Weihungen richteten Eltern an Artemis Eileithyia (s. o. Kap. I. 1.3.2.2.5), eine weitere war für Artemis Eileithyia und Lochia (s. o. Kap. I. 9.2.3.1) bestimmt. Letztgenannte Weihung erfolgte von der Ameinokrateia in ihrer Eigenschaft als Priesterin, während unten den Weihinschriften an Artemis Eileithyia auch Weihungen von Priesterinnen – insgesamt 5 – bezeugt sind, wie aus dem jeweils dokumentierten Zusatz *ἱεραία*/*ἱεραία*/*ἱερατεύουσα* und *ἰάρεια* zu ersehen ist. Der Groß des Materials legt Zeugnis von einem Heiligtum der Artemis Eileithyia und Lochia ab, in dem die Inschriftenfunde aufgestellt waren.

Bei der Publikation der Votivstele an Artemis Hagemone von Thespiiai, die ebenfalls von Theodota in ihrer Funktion als Priesterin erfolgte, macht A. Plassart auf die inhaltliche Parallelität dieser Weihung zu denjenigen an Artemis Eileithyia und Lochia aufmerksam. Dabei wirft er wohlgedacht die Frage auf, ob die Stele aus dem Heiligtum der Artemis Eileithyia und Lochia stammt und somit Artemis Hagemone mit Artemis Eileithyia-Lochia im Heiligtum von Thespiiai kultische Verehrung genoß. Hierzu zieht A. Plassart die bei O. Jessen zusammengestellten Quellenbelege über Artemis Hegemone in Betracht, um das Wesen und die Bedeutung der Göttin zu erläutern. Dabei weist er auf die Pausanias-Stelle hin, in der »un sanctuaire commun d'Eileithyia, Apollon Karneios, Artémis Hégémonè« in Sparta überliefert ist⁵⁷² und läßt somit die zwei Kulte miteinander in Verbindung stehen. Analog hierzu verwies 1981 A. Schachter bei der Zusammenstellung der Zeugnisse über den Artemiskult von Thespiiai auf den Kult der Artemis als Eileithyia »with the related epithets Lochia and Hagemone«; er nahm ebenfalls dabei auf die Artemis Hegemone von Sparta und das mit Eileithyia und Apollon Karneios gemeinsame Heiligtum Bezug⁵⁷³.

Zudem berücksichtigt A. Plassart bei der Diskussion über das Wesen der Artemis Hagemone von Thespiiai und ihre Assoziation mit der Artemis Eileithyia-Lochia ein fragmentarisch erhaltenes Naiskosrelief hellenistischer Zeit aus Thespiiai⁵⁷⁴, das Artemis frontal und mit leichter Bewegung nach links darstellt. Die Göttin erscheint im hochgegürtetem Ärmelchiton und Mantel darauf. Von Interesse ist folgende Anmerkung von G. Korte⁵⁷⁵ zum Relief: »Beide Unterarme sind vom Körper abgestreckt und halten je eine lange Fackel.« G. Korte übersieht allerdings die über ihrer rechten Schulter noch erkennbare Köcherspitze – auf die Ch. Karouzos⁵⁷⁶ unmißverständlich hinweist – und bezeichnet irrtümlicherweise die Figur als Kore. A. Plassart betont diesmal die ikonographische Parallelität der Darstellung der Artemis auf dem Thespiiai-Relief zu der Bronzestatue der Artemis Hegemone in Lykosoura, die ebenfalls

⁵⁷² A. PLASSART, Fouilles de Thespies et de l'hiéron des muses de l'Hélicon. Inscriptions: Dédicaces de caractère religieux ou honorifique, bornes de domaines sacrés, BCH 50, 1926, 409 f.

⁵⁷³ A. SCHACHTER, Cults of Boiotia I. Acheloos to Hera, BICS Suppl. 38, 1 (London 1981) 105 (mit dem Zitat) Anm. 2 aus Versehen mit der Angabe: das »sanctuary of Eileithyiai, Apollon Karneios und Artemis Hegemone«. Es handelt sich dabei nicht um Eileithyiai (pluralisch belegt), sondern um Eileithyia.

⁵⁷⁴ A. PLASSART, Fouilles de Thespies et de l'hiéron des muses de l'Hélicon. Inscriptions: Dédicaces de caractère religieux ou honorifique, bornes de domaines sacrés, BCH 50, 1926, 410 Anm. 1.

⁵⁷⁵ G. KORTE, Die antiken Skulpturen aus Boeotien, AM 3, 1878, 301–422 und zum Relief 398 Nr. 179.

⁵⁷⁶ CH. KAROUZOS, Τὸ Μουσείο τῆς Θήβας. Ὀδηγός (Athen 1934) 35 Nr. 83: »... πίσω ἀπὸ τὸ δεξιὸν ὄμο φαίνεται ἡ κορφή τῆς φαρέτρας τῆς ...«.

Fackeln trägt, aber auch zu weiteren Kultstatuen sowohl der Artemis in ihrer Hypostase als Eileithyia als auch der selbständigen Geburtsgöttin Eileithyia⁵⁷⁷. Somit kommt A. Plassart zu dem Schluß, daß das Relief aus Thespiai ein Kultbild der Artemis in ihrer Bestimmung als Eileithyia oder Hagemone wiedergibt. Dieser Meinung schließt sich auch S. Pingiatoglou an⁵⁷⁸.

A. Schachter hingegen berücksichtigt zwar die Möglichkeit in Betracht, daß das Artemisrelief ein Kultbild darstellt, erkennt jedoch hierin mit Bezug auf den Köcher ihre Bestimmung als Agrotera, die in »the biform Artemis huntress and torchbearer« erscheint⁵⁷⁹. Freilich ist A. Schachter darin nur partiell zuzustimmen. Zwar weist der Köcher auf die Jägerin Artemis hin, diese Eigenschaft erstreckt sich aber auch auf Frauen. Artemis erscheint bereits in der Ilias als Todesgöttin, die Frauen plötzlichen Tod »mit ihren sanften Pfeilen«⁵⁸⁰ (ἀγανοῖσι βέλεσσιν) sendet; denn ihr machte Zeus zur Löwin für Frauen (λέοντα γυναιξὶ Ζεὺς θῆκεν) und »ihr gegeben hat, wen sie will zu töten«⁵⁸¹, wie wir von Hera erfahren. Dabei weisen M. P. Nilsson und D. Lyons auf ihre Bestimmung als Geburtsgöttin und auf den Tod im Kindbett hin. Der Köcher versinnbildlicht auf dem Naiskosrelief von Thespiai die Ambivalenz der Artemis als Geburtsgöttin. Im kritischen Moment der Geburt, als die Wehen einsetzen, erscheint Artemis entweder als Volosia (s. o. Kap. I. 1.16) und sendet die Wehen mit ihrem Pfeil, dem Velos, oder (pluralisch belegt) als Praeiai Artemides (s. o. Kap. I. 1.14) – wie die Eileithyiai – und lindert die Wehen. Und sogar als Soodina (s. o. Kap. I. 1.15) rettet Artemis aus den Wehen, um leichte, schmerzlose Niederkunft zu bewirken. Hingewiesen sei abschließend auf das Weihrelief für Artemis aus dem antiken Achinos (s. o. Kap. I. 1.1.2), wo Artemis mit Köcher am Rücken und Fackel in der Linken das Dankopfer einer jungen Mutter für die glücklich abgelaufene Mädchengeburt empfängt. So kann sich Artemis als Bringerin der Wehen oder sogar des Todes und als Schützende, insbesondere Wehenrettende und Entbindende zugleich zeigen. So dürfen wir davon ausgehen, daß das Naiskosrelief den transitorischen Charakter der Artemis wiedergibt, die mit Fackeln in der Hand wichtigen Momenten der weiblichen Biographie zur Erfüllung der Mutterrolle vorsteht. Dabei ist nicht nur die Entbindung und die Kindesgeburt, sondern auch das Wochenbett zu berücksichtigen, denn in ihrem Zuständigkeitsbereich fallen neben Kreißenden und Gebärenden auch Wöchnerinnen und Neugeborene zu.

⁵⁷⁷ Auf die Darstellungen der Artemis und der Eileithyia mit Fackel(n) als Geburtsgöttinnen geht PINGIATOGLOU 1981, 84–87 in aller Ausführlichkeit ein.

⁵⁷⁸ PINGIATOGLOU 1981, 104 f.

⁵⁷⁹ A. SCHACHTER, *Cults of Boiotia I. Acheloos to Hera*, BICS Suppl. 38, 1 (London 1981) 105 (mit dem Zitat) Anm. 1 (zum Kultbild) mit Hinweis auf H. BULLE, in: P. Arndt – W. Amelung (Hrsg.), *Photographische Einzelaufnahmen antiker Skulpturen 5* (München 1902) 42 Nr. 1303.

⁵⁸⁰ Bereits WERNICKE 1895, 1348 f.; NILSSON 1955, 482 Anm. 3; D. LYONS, *Gender and Immortality. Heroines in Ancient Greek Myth and Cult* (Princeton 1997) 98 (mit Quellen).

⁵⁸¹ Hom. II. 483–484:

τοξοφόρω περ' εὐόση, ἐπεὶ σὲ λέοντα γυναιξὶ
Ζεὺς θῆκεν, καὶ ἔδωκε κατακτάμεν ἦν κ' ἐθέλησθα.

Hierzu s. etwa U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Der Glaube der Hellenen I*² (Darmstadt 1955) 175; NILSSON 1955, 482 (mit dem Zitat); DNP I (1997) 53–58 und hierzu 53 s. v. Artemis (F. GRAF); I. PETROVIC, *Von den Toren des Hades zu den Hallen des Olymp. Artemiskult bei Theokrit und Kallimachos*, Mnemosyne Suppl. 281 (Leiden 2007) 60 f.

Kommen wir jetzt auf das gemeinsame Heiligtum der Eileithyia, der Artemis Hegemone und des Apollon Karneios von Sparta zurück, so ist in unserem Falle der Kontext weniger hilfreich, um zu präzisieren, ob die spartanische Artemis Hegemone Bezug auf Betätigungsbereiche von Männern oder Frauen nimmt. Denn hierüber liefert Pausanias explizit keine Angaben. Und im Gegensatz zu dem Heiligtum von Thespiai und dem reichen Inschriftenmaterial, das Zeugnis von einem vornehmlich von Frauen ausgestalteten Kult ablegt, ist das spartanische Heiligtum nur literarisch bezeugt. Die von dem Periegeten überlieferte Epiklese Karneios für Apollon erteilt wichtige Auskunft über den Bezug des Gottes zu jungen Männern und ihren zukünftigen Rolle als Kriegerern und weist somit implizit auf das männerbezogene Interesse des Heiligtums hin, das dem spartanischen Wesen der Artemis entspricht und Artemis Hegemone als Nothelferin in wichtigen Momenten für die staatliche Existenz erscheinen läßt. In dieser Hinsicht ist auch die topographische Lage des Heiligtums erwähnenswert, dessen Nähe zum Dromos einen agonistischen Kontext vermuten läßt. An diesen Kontext schließt sich das unserem Heiligtum benachbarte Heiligtum der Dioskouren und Chariten⁵⁸² an. Gerichtet wäre dementsprechend das Augenmerk der anderen Kultgenossin im spartanischen Heiligtum, der Eileithyia, auf den männlichen Nachwuchs und dessen starkes Aufwachsen. Hingewiesen sei an dieser Stelle auf den Kultplatz der Eileithyia am Kronoshügel von Olympia, den sie mit dem elischen Schlangendämon Sosipolis, dem Stadtreter, teilte. In einem doppelt gebauten Tempel erfuhren beide Gottheiten gemeinsame Verehrung: im vorderen Teil des Tempels stand ein Altar für Eileithyia, der innere Teil hingegen war dem Sosipolis gewidmet. Die von Pausanias⁵⁸³ überlieferte Kultlegende assoziiert Sosipolis mit der Schlacht zwischen Eleern und Arkadern, der als kleines Kind noch in eine Schlange verwandelt und die Arkader zurückschlug, weshalb er zusammen mit Eileithyia, die ihm als Kind pflegte, eine Kultstätte erhielt.

Geht man aber auf der anderen Seite von dem Wirkungsbereich der Eileithyia aus, die man zur Hilfe sowohl bei Knaben- als auch bei Mädchengeburt herbeiruft und die für das behütetes Aufwachsen beider sorgt, so käme auch für Artemis Hegemone ein gemischgeschlechtlicher Einflußbereich in Frage, der auch Frauen und deren Anliegen einschließt. Artemis stünde dann in ihrer Hypostase als Hegemone auch wichtigen Lebenslagen von Frauen vor: von ihrer Geburt und die ersten Lebensjahre an – wie dem Wesen und der Bedeutung der Eileithyia zu entnehmen ist – bis zu dem späteren Kindesalter und dem Erwachsenenwerden in Analogie zu dem Wirkungsbereich von Apollon Karneios. Aufschlußreich dabei könnte sich, wie bereits betont, der archäologische Befund erweisen; in unserem Falle allerdings ist das Heiligtum nur literarisch überliefert. Aus diesem Grunde läßt sich die Frage nicht endgültig entscheiden.

2.5. SPARTA. ARTEMIS KNAG(E)IA (L5)

⁵⁸² Paus. 3.14.6: προελθόντι δὲ ἀπὸ τοῦ Δρόμου Διοσκούρων ἱερὸν καὶ Χαρίτων, τὸ δὲ Εἰλειθυίας ἐστὶν Ἀπόλλωνός τε Καρνείου καὶ Ἀρτέμιδος Ἠγεμόνης·

⁵⁸³ Paus. 6.20.2–6 mit äußerst ausführlichen Angaben zur Kultpraxis. Zum Heiligtum: PINGIATOGLOU 1981, 40 Anm. 87 Abb. 2; R. KASTENHOLZ, Die Lokalisierung der Heiligtümer der Eileithyia, des Sosipolis und der Aphrodite Urania. Ein Beitrag zur Frühgeschichte Olympias, *Boreas* 19, 1996, 147–153; U. SINN, Das antike Olympia. Götter, Spiel und Kunst (München 2004) 84–86.

EPIKLESE: *Knag(e)ia*.

LITERARISCHE BELEGE: *Paus. 3.18.4–5*.

ARCHÄOLOGISCHE BELEGE: *gestempelte Dachziegel, A. M. WOODWARD, Excavations at Sparta, 1924–28: I. The Theatre: Architectural Remains, BSA 30, 1928/1929–1929/1930, 231. 234 Nr. 65A. 65B Taf. 25,2.*

EPIGRAPHISCHE BELEGE: *gestempelte Dachziegel, WOODWARD a. O. (s. o. ArchB) 234 Nr. 65A. 65B Taf. 25,2: Nr. 65A: Κναγείας | ἱεροί. Nr. 65B: [Ι]εροί | Κναγεία[ς.]*

Bevor Pausanias sich auf den Weg nach Amyklai macht und seinen langen Bericht über die Kultstätten Spartas abschließt, erwähnt er den Kult der Artemis Κναγία⁵⁸⁴. Der Legende zufolge, die Pausanias schildert, sei die Gründung des Kultes der Artemis Knagia dem Knageus, dem Kampfgenossen der Dioskouren, zuzuschreiben. Nach der Schlacht von Aphidna war Knageus nach Kreta verkauft worden; dort mußte er in einem Artemisheiligtum – das nicht näher spezifiziert wird – Sklavendienst verrichten, bis es ihm gelang, mit der Priesterin, die das Kultbild hatte, zu entfliehen. Die Legende von Knageus weist Ähnlichkeiten mit dem Mythos von Iphigenie und Orestes auf⁵⁸⁵. Iphigenie, die bekanntlich als Priesterin der Artemis im Taurerlande diente, wird von Orestes gerettet; beide fliehen nach Griechenland und führen das Bild der Artemis mit sich. Analog hierzu brachte die Parthenos, die ebenfalls als Priesterin (ἱερωμένην) im kretischen Artemisheiligtum diente, das Kultbild der Artemis wohl nach Anweisungen von Knageus aus Kreta nach Lakonien⁵⁸⁶. Der Mythos von Iphigenie ist Aition für eine Reihe von Artemiskulten und Ähnliches gilt für die Legende von Knageus, die das Aition für den lakonischen Kult der Artemis Knagia darstellt und einen Bezug zu dem gegenüberliegenden Kreta mit dem Artemisheiligtum herstellt. Die auffälligen Parallelen mögen ein Indiz für den Vollzug von Übergangsritualen zu Ehren der Artemis Knagia liefern.

In diese Richtung scheint ein weiterer Sachverhalt zu führen. Der Bezug von Knageus zu den Dioskouroi sowie seine Teilnahme an der Schlacht von Aphidna weisen – wenn auch implizit – auf die Sage von Helena⁵⁸⁷ hin. Theseus raubte bekanntlich Helena zusammen mit Peirithous, als er sie beim Tanzen im Heiligtum der Orthia sah (ἐν ἱερῷ Ἄρτεμιδος Ὀρθίας χορεύουσιν ἀρπάζσαντες ἔφυγον), und er brachte sie nach Aphidna von Attika. Dort vertraute Theseus Helena, die das Heiratsalter noch nicht erreicht hatte (οὐπω γάμων ὥραν ἔχουσιν), seiner Mutter, woraus die Dioskouroi zurückholten. Auch in diesem Falle wird Helena, die

⁵⁸⁴ Paus. 3.18.4: τὰ δὲ ἐς τὴν Κναγίαν Ἄρτεμιν ἐστὶν οὕτω λεγόμενα· Κναγέα ἄνδρα ἐπιχώριον στρατεῦσαι φασὶν ἐς Ἄφιδναν ὁμοῦ τοῖς Διοσκούροις, ληφθέντα δὲ αἰχμάλωτον ἐν τῇ μάχῃ καὶ παραθέντα ἐς Κρήτην δουλεύειν ἔνθα ἦν Ἄρτεμιδος τοῖς Κρησὶν ἱερόν, ἀνὰ χρόνον δὲ αὐτὸν τε ἀποδρᾶναι καὶ παρθένον τὴν ἱερωμένην ἔχοντα οἴχεσθαι τὸ ἄγαλμα ἀγομένην. ἐπὶ τούτῳ δὲ λέγουσιν ὀνομάζειν Κναγίαν Ἄρτεμιν· ...

⁵⁸⁵ So bereits WIDE 1893, 120.

⁵⁸⁶ Vgl. den Appendix über »Mythic Female Cult-Founders« von D. LYONS, *Gender and Immortality. Heroines in Ancient Greek Myth and Cult* (Princeton 1997) 169 f. und 169 s. v. Priestess of Knagian Artemis.

⁵⁸⁷ Plu. Thes. 31.2–3: ἦλθον μὲν εἰς Σπάρτην ἀμφοτέρω, καὶ τὴν κόρην ἐν ἱερῷ Ἄρτεμιδος Ὀρθίας χορεύουσιν ἀρπάζσαντες ἔφυγον. τῶν δὲ πεμφθέντων ἐπὶ τὴν διώξιν οὐ πορρωτέρω Τεγέας ἐπακολουθησάντων, ἐν ἀδείᾳ γενόμενοι καὶ διελθόντες τὴν Πελοπόννησον ἐποίησαντο συνθήκας, τὸν μὲν λαχόντα κλήρω τὴν Ἑλένην ἔχειν γυναῖκα, συμπράττειν δὲ θατέρῳ γάμον ἄλλον. ἐπὶ ταύταις δὲ κληρουμένων ταῖς ὁμολογίαις, ἔλαχε Θησεύς, καὶ παραλαβὼν τὴν παρθένον οὐπω γάμων ὥραν ἔχουσιν εἰς Ἄφιδνας ἐκόμισε, καὶ τὴν μητέρα καταστήσας μετ' αὐτῆς Ἀφίδνῳ παρέδωκεν ὄντι φίλῳ, διακελευσάμενος φυλάττειν καὶ λανθάνειν τοὺς ἄλλους.

das Vorbild der den Kultdienst für Artemis verrichteten Parthenos darstellt, von Dioskouroi gerettet. Interessanterweise erwähnt Pausanias Helena und ihr Verstecken in Aphidna nicht. Er berichtet lediglich von der Teilnahme des Knageus an der Aphidna-Schlacht, die in unserer Legende den Ausgangspunkt für die Gründung des Kultes bildet, und läßt somit Artemis Knagia mit den Initiativen von Knageus verbinden. Wie die Parallelen unserer Legende zu jener von Iphigenie so mag auch der Bezug von Knageus zur Rettung von Helena auf Initiationsriten andeuten.

Über die mythische Überlieferung zur Gründung des Kultes der Artemis Knagia hinaus setzt sich die Forschung mit der Herleitung der Epiklese Knagia auseinander; darüber ist sie sich aber nicht einig. In Verbindung gebracht wird *Κναγία* mit *κνήκων* (dorisches *κνάκων*, Bock), dessen Name auf die gelbliche Farbe (*κνηκός*, dorisches *κνακός*, gelblich, rotgelblich) Bezug nimmt. So ließe sich Artemis Knagia der Agrotera wesensverwandt erscheinen. Man verweist zugleich hiezu auf die arkadischen Epiklesen der Artemis *Κνακαλησία* in Kaphyai (Paus. 8.23.3) und *Κνακεῶτις* bei Tegea (Paus. 8.53.11)⁵⁸⁸, die ebenfalls von *κνήκων* bzw. *κνάκων* abgeleitet werden.

L. Preller und C. Robert⁵⁸⁹ machten hingegen darauf aufmerksam, daß in Analogie zu der Epiklese Knakalesia, die vom Berg Knakalos herzuleiten ist, auch die Epiklese Knagia mit dem Knakadion, einem niedrigen Gebirge auf der Taygetoshalbinsel, in Verbindung steht und als Lokalnamen aufzufassen ist. Daran schließt sich auch M. P. Nilsson an. Zwar erkennt er in der Epiklese die Farbenbezeichnung, die »wie so oft im Griechischen von einer Pflanze hergeleitet [sc. ist, Anm. der Verf.]«, dem *κνήκος*⁵⁹⁰; daß Artemis Knagia jedoch ihren Namen dem Gewächs zu verdanken hat, betrachtet M. P. Nilsson als »weniger wahrscheinlich« und betont, daß der Stamm des Namens öfters in Lokalnamen wie dem Berg Knakadion und dem Fluß Knakion erscheint⁵⁹¹. Analog hierzu lehnte S. Wide die Herleitung der Epiklese von *κνήκος*, dem Saflor, ab⁵⁹², die C. Bursian erstmals annahm, und – um seinen Standpunkt zu rechtfertigen – zitierte er hierzu die Ausführungen von J. Murr, daß »der sonst auf den *κνήκος* bezogene Saflor im alten Griechenland schwerlich vorkam.« Die unmittelbar vorangehende Vermutung von J. Murr⁵⁹³, nämlich daß der *κνήκος* am ehesten mit dem Benediktenkraut (*Cnicus benedictus* L.), einem im antiken Griechenland endemischen Frühlingsgewächs, zu verbinden ist, ließ freilich S. Wide unerwähnt. Diese Vermutung von J. Murr nimmt jetzt I.

⁵⁸⁸ WIDE 1893, 120; ZIEHEN 1929, 1464. PAPACHATZIS II, 381 Anm. 1; BRULOTTE 1994, 188 Anm. 608.

⁵⁸⁹ PRELLER – ROBERT 1894 I, 302 Anm. 4. Ihnen folgen hierin: RE XI 1 (1921) 906 s. v. Knagia (A. ADLER); RE XI 1 (1921) 906 s. v. Knakadion (B. GEIGER).

⁵⁹⁰ NILSSON 1906, 231 weist dabei unkorrekterweise – statt *κνήκος* – auf *κνηκόν*, eine Glosse von Hesych, hin; weder das Wort noch die Glosse existieren.

⁵⁹¹ NILSSON 1906, 231. Zum Fluß s. RE XI 1 (1921) 907 f. s. v. Knakadion (B. GEIGER).

⁵⁹² WIDE 1893, 120 Anm. 5 (zum Zitat) mit Hinweis auf C. BURSIAN, Geographie von Griechenland II. Peloponnesos und Inseln (Leipzig 1868–1872) 123 (mit Anm. 2) f.

⁵⁹³ J. MURR, Die Pflanzenwelt in der griechischen Mythologie (Innsbruck 1890, ND Groningen 1969) 208 wie folgt: »Der *κνήκος* dürfte am ehesten auf das zu den Frühlingsgewächsen Griechenlands gehörige *echte Benediktenkraut* (*Cnicus benedictus* L.), eine officinelle distelartige Pflanze zu deuten sein, da der sonst auf den *κνήκος* bezogene Saflor (*Carthamus tinctorius* L.) im alten Griechenland schwerlich vorkam.« (Hervorhebung im Original).

Solima⁵⁹⁴ an. Mit Bezug auf die Erwähnung von A. Carnoy in dem einschlägigen Lemma von seinem Lexikon über die Anwendung von Knekos »comme stomachiques« erkennt I. Solima hierin den heilenden Aspekt der Artemis Knagia. Diese ist allerdings, medizinisch betrachtet, die einzige Anwendung nicht, wie wir unten anhand der Quellenbelege aus dem CH für die Deutung des Wesens und der Bedeutung der Artemis Knagia aufzeigen werden.

Von Bedeutung für unseren Sachverhalt erweist sich die 2009 erschienene Studie von L. M. V. Totelin über die im CH überlieferten Rezepturen und ihre Bedeutung für die Übertragung pharmakologischer Kenntnisse. In dem Kapitel über die Nutzung von in den Rezepturen genannten Substanzen für die Arzneibereitung geht sie sowohl auf die exotischen Importwaren als auch auf die im antiken Griechenland endemischen Pflanzenarten ein. Unter den aus Süden importierten Substanzen subsumiert L. M. V. Totelin den Saflor (*Carthamus tinctorius* L.), eine distelartige Pflanzenart, die am meisten im Griechischen κνήκος genannt wird. Dabei stützt sich L. M. V. Totelin auf die von S. Amigues gründlich kommentierte Ausgabe der »Pflanzenkunde« von Theophrast⁵⁹⁵, die nicht nur zur Textgestaltung und -deutung wesentlich beiträgt; den großen Ertrag dieser Ausgabe, die mehrfach von der wissenschaftlichen Gemeinde gelobt wurde, stellt viel mehr die Identifikation der Pflanzennamen⁵⁹⁶ dar. Im Folgenden werden wir uns den Ausführungen von S. Amigues über den Knekos zuwenden.

Von den bei Theophrast überlieferten dreien Arten von Krokus⁵⁹⁷, nämlich dem wohlriechenden, dem weißen und dem dornigen (κρόκος ὁ ἀκανθώδης), identifiziert S. Amigues letztgenannten mit der Färberdistel, auch Saflor genannt (*Carthamus tinctorius* L.)⁵⁹⁸. Wie der wohlriechende Krokus, in dem der Safran (*Crocus sativus* L.) zu erkennen ist, wird auch der Saflor zum Färben von Speisen zwar eingesetzt, im Vergleich zum Safran jedoch nicht so hochgeschätzt⁵⁹⁹. Der Saflor wurde in Ägypten vor der Mitte des 2. Jts. v. Chr.⁶⁰⁰ kultiviert; meist bekannt ist er im Griechischen⁶⁰¹ mit dem Namen Knekos (κνήκος, ὁ und ἡ)⁶⁰². Neben

⁵⁹⁴ SOLIMA 2011, 180 Anm. 1278 (ohne Bezug auf die Annahmen von S. Wide und C. Bursian) und 1280 mit Hinweis auf A. CARNOY, Dictionnaire étymologique des noms grecs de plantes, Bibliothèque du Muséon 46 (Louvain 1959) 86 s. v. cnecos.

⁵⁹⁵ Im Kap. 4 von TOTELIN 2009, 145–164 (Exotic and Luxury Ingredients) und 164–171 (Greek Ingredients), bes. 154 f. zum Knekos und mit Hinweis ferner auf die Studie von s. A. DALBY, Food in the ancient world from A to Z (London 2003) 289 s. v. Safflower.

⁵⁹⁶ S. AMIGUES, Théophraste. Recherches sur les plantes I–V (Paris 1988–2006); zum Index der Pflanzennamen, s. Bd. V (Paris 2006) 263–350. Dazu s. B. HERZHOFF, Rez. zu S. Amigues, Théophraste. Recherches sur les plantes I. Livres I–II (Paris 1988) und II. Livres III–IV (Paris 1989), Gnomon 63, 1991, 293–300, bes. 277–299 zu den Neubestimmungen von Pflanzenarten; S. BYL, Rez. zu S. Amigues, Théophraste. Recherches sur les plantes V. Livre IX (Paris 2006), AntCl 76, 2007, 276–278.

⁵⁹⁷ Thphr. HP. 7.7.4: τὰ δὲ ἄλλα οὐ ποιεῖ τοῦτο, καθάπερ οὐδὲ ὁ κρόκος οὔτε ὁ εὔσομος οὔθ' ὁ λευκὸς οὔθ' ὁ ἀκανθώδης· οὗτοι δὲ ἄοσμοι.

⁵⁹⁸ Zu den drei Arten von Krokus: S. AMIGUES, Théophraste. Recherches sur les plantes IV (Paris 2003) 131; S. AMIGUES, Théophraste. Recherches sur les plantes V (Paris 2006) 304 s. v. κρόκος ὁ ἀκανθώδης.

⁵⁹⁹ M. GIUMAN, »Risplenda come un croco perduto in mezzo a un polveroso prato«. Corco e simbologia liminare nel rituale dell'arkteia di Brauron, in: B. Gentili – F. Perusino (Hrsg.), Le orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide (Pisa 2002) 79–101 und hierzu 83 Anm. 23; A. DALBY, Food in the ancient world from A to Z (London 2003) 289 s. v. Safflower.

⁶⁰⁰ S. AMIGUES, Théophraste. Recherches sur les plantes III (Paris 1993) 173 Anm. 19.

⁶⁰¹ Vermutlich seit mykenischer Zeit; davon zeugen die Tontafeln von Mykenai laut S. Amigues, Théophra-

dem angebauten Knekos (ή δ' ἡμερος κνήκος, *Carthamus tinctorius L.*)⁶⁰³ unterscheidet Theophrast⁶⁰⁴ zwei Wildarten (τῆς δ' ἀγρίας δύο εἶδη). Die eine Wildart ist dem angebauten Knekos sehr ähnlich, aber geradstengeliger (τὸ μὲν προσεμφερές σφόδρα τῷ ἡμέρω πλὴν εὐθυκαυλότερον)⁶⁰⁵. Den geraden Stengel verwendeten Frauen als Spindel (δι' ὃ καὶ πηνίους ἔναι τῶν ἀρχαίων ἐχρῶντο γυναικῶν), weshalb für diese Spezies von Knekos (*Carthamus latanus L.*) auch der Name ἀτρακτυλῖς⁶⁰⁶ (Spinnendistel) im Volksmund überliefert ist, den auch Dioskurides⁶⁰⁷ kennt⁶⁰⁸. Die andere Spezies von Knekos, die wild als distelartige Pflanze wächst, ist das Benediktenkraut (*Cnicus benedictus L.*)⁶⁰⁹. Im Gegensatz zu der Spinnendistel (*Carthamus latanus L.*) weist diese Wildart gekrümmten Stengel auf und ist dicht behaart (ή δ' ἑτέρα δασεῖα καὶ τοὺς καυλοὺς ἔχει σογκώδεις, ὥστε τρόπον τινὰ ἐπιγειόκαυλος γίνεται·)⁶¹⁰. Zu den im Lexikon von A. Carnoy⁶¹¹ genannten Spezies *Cnicus benedictus L.* und *Carthamus tinctorius L.* ist demnach noch *Carthamus latanus L.* zu ergänzen. Dagegen

ste. Recherches sur les plantes I (Paris 1988) 104 Anm. 10 mit Hinweis auf J. CHADWICK – L. BAUMBACH, The Mycenaean Greek Vocabulary, Glotta 41, 1963, 157–271 und hierzu 211 s. v. κνήκος. Dazu S. AMIGUES, Théophraste. Recherches sur les plantes III (Paris 1993) 168 f. Anm. 11; M. GIUMAN, “Risplenda come un croco perduto in mezzo a un polveroso prato”. Corco e simbologia liminare nel rituale dell’*arkteia* di Brauron, in: B. Gentili – F. Perusino (Hrsg.), Le orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide (Pisa 2002) 79–101 und hierzu 83 Anm. 25.

⁶⁰² Für κνήκος, ὁ und ἡ, s. LIDDELL – SCOTT – JONES, 964 s. v. κνήκος (mit Quellen); S. AMIGUES, Théophraste. Recherches sur les plantes V (Paris 2006) 299 s. v. κνήκος (ὁ, ἡ).

⁶⁰³ S. AMIGUES, Théophraste. Recherches sur les plantes V. Livre IX (Paris 2006) 299 s. v. κνήκος ἢ ἡμερος.

⁶⁰⁴ Thphr. HP. 6.4.5: Διαφοραὶ δὲ τῶν μὲν ἀκάνων οὐκ εἰσὶν, τῆς κνήκου δ' εἰσὶν· ἡ μὲν γὰρ ἀγρία ἢ δ' ἡμερος, τῆς δ' ἀγρίας δύο εἶδη, τὸ μὲν προσεμφερές σφόδρα τῷ ἡμέρω πλὴν εὐθυκαυλότερον, δι' ὃ καὶ πηνίους ἔναι τῶν ἀρχαίων ἐχρῶντο γυναικῶν. καρπὸν δὲ ἔχει μέλανα καὶ μέγαν καὶ πικρόν. ἢ δ' ἑτέρα δασεῖα καὶ τοὺς καυλοὺς ἔχει σογκώδεις, ὥστε τρόπον τινὰ ἐπιγειόκαυλος γίνεται· διὰ γὰρ μαλακότητα τῶν καυλῶν κατακλίνεται πρὸς τὰς ἀρούρας· καρπὸν δ' ἔχει μικρὸν πάγωνος· σπερματώδεις πᾶσαι, πλὴν μειζόσι καὶ πυκνοτέροις αἱ ἀγριαί. ἴδιον δὲ ἔχει πρὸς τὰ ἄλλα ἀγρια· τὰ μὲν γὰρ σκληρότερα καὶ ἀκανθωδέστερα τῶν ἡμέρων, αὐτὴ δὲ μαλακωτέρα καὶ λειοτέρα.

⁶⁰⁵ S. AMIGUES, Théophraste. Recherches sur les plantes III (Paris 1993) 171 Anm. 14.

⁶⁰⁶ Thphr. HP. 6.4.6: Ἡ δ' ἄκορνα προσεμφερέως ὡς ἀπλῶς εἰπεῖν κατὰ τὴν πρόσοψιν τῇ κνήκῳ τῇ ἡμέρω, χρῶμα δ' ἐπίξανθον ἔχει καὶ χυλὸν λιπαρόν. ἀτρακτυλῖς δὲ τις καλεῖται καὶ λευκότερα τούτων· ἴδιον δὲ ἔχει τὸ περὶ τὸ φύλλον, ὅτι ἀφαιρούμενον καὶ τῇ σαρκὶ προσφερόμενον αἱματώδη ποιεῖ τὸν χυλόν, δι' ὃ καὶ φόνον ἔναι καλοῦσι τὴν ἄκανθαν ταύτην· ἔχει δὲ καὶ τὴν ὀσμὴν δεινὴν καὶ φονώδη· ... Dazu Thphr. HP. 9.1.1 : Ἡ ὑγρότης οἰκεία τῶν φυτῶν, ἣν δὴ καλοῦσιν τινες ὀπὸν ὀνόματι κοινῶν προσαγορεύοντες· δύναμιν δὲ ἔχει δῆλον ὅτι τὴν καθ' αὐτὴν ἐκάστη, χυμὸς δὲ ... συμβαίνει δὲ τισὶ τῶν φυτῶν καὶ χροῦς ἰδίας ἔχειν· τοῖς μὲν λευκὰς οἷον τοῖς ὀπώδεσι, τοῖς δ' αἱματώδεις οἷον τῷ κενταυρίῳ καὶ τῇ ἀτρακτυλίδι καλουμένη ἀκάνθη, τοῖς δὲ χλωρόν, τοῖς δ' ἐν ἄλλῃ χροῦ. ἐνδηλα δὲ μᾶλλον ταῦτα ἐν τοῖς ἐπετείοις καὶ τοῖς ἐπετειοκαύλοις ἢ τοῖς δένδροις.

⁶⁰⁷ Dsc. 3.93: ἀτρακτυλῖς· οἱ δὲ κνήκον ἀγριον καλοῦσιν. ἄκανθά ἐστὶν εἰκουῖα κνήκῳ, μικρότερα δὲ πολλῶν φύλλα ἔχουσα ἐπ' ἄκρῳ τῷ ῥαβδίῳ· τὸ δὲ πλεῖον γυμνόν, ᾧ καὶ αἱ γυναῖκες χρῶνται ἀντὶ ἀτράκτου· ἔχει δὲ καὶ κόμην ἐπ' ἄκρου ἀκανθώδη, ἄνθος ὠχρόν· ῥίζα δὲ λεπτή, ἄχρηστος.

⁶⁰⁸ Zum Atraktylis: S. AMIGUES, Théophraste. Recherches sur les plantes III (Paris 1993) 172 Anm. 17 und 173 Anm. 21 mit Aufzählung moderner Varianten wie ἀτρακτύλι, ἀτραζύλι, ἀτράζυλο und die Periphrase τῆς γυναικῆς τ' ἀδράχτι.

⁶⁰⁹ S. AMIGUES, Théophraste. Recherches sur les plantes V (Paris 2006) 300 s. v. κνήκος ἢ ἀγρία.

⁶¹⁰ S. AMIGUES, Théophraste. Recherches sur les plantes III (Paris 1993) 168 f. Anm. 11.

⁶¹¹ A. CARNOY, Dictionnaire étymologique des noms grecs de plantes, Bibliothèque du Muséon 46 (Louvain 1959) 86 s. v. cnechos.

erwähnt A. Dalby⁶¹² lediglich die Spezies *Carthamus tinctorius L.* und *Carthamus latanus L.*, zu denen wiederum *Cnicus benedictus L.* noch hinzukommt.

Bevor wir auf die abschließenden Bemerkungen von Theophrast über die zwei Wildarten von Knekos eingehen, gilt an dieser Stelle unser Interesse der Darstellung der Spezies bei Theophrast. Zwar verdient der angebaute Knekos als Vergleichsbeispiel⁶¹³ an mehreren Stellen Erwähnung, er wird jedoch, wie S. Amigues hervorhebt, an keiner Stelle beschrieben⁶¹⁴. Die zwei Wildarten (*Carthamus latanus L.* und *Cnicus benedictus L.*) werden indes – in den bereits vorgestellten Abschnitten aus dem Kapitel 6 (Thphr. HP, 6.4.5–6) – eingehend beschrieben. Es ist naheliegend, daß diese zwei Spezies zu Lebzeiten von Theophrast im antiken Griechenland wachsen. Dies nahm bereits J. Murr für das Benediktenkraut (*Cnicus benedictus L.*) an⁶¹⁵. Dafür spricht außerdem der Volksname Atraktylis (*Carthamus latanus L.*) für die andere Wildart, in dem der Verwendungszweck scharf erfaßt wird. Überliefert ist noch für die Atraktylis bei Theophrast (Thphr. HP. 6.4.6) der Volksname φόνοϛ (Mord), den sie dem Blutroten der Distel (αἰματώδη ποιῆι) zu verdanken hat.

Besonders aussagekräftig für unseren Sachverhalt sind freilich die abschließenden Bemerkungen von Theophrast über die Wildarten von Knekos, die größere Samen aufweisen und von der Menge her überhaupt mehr Samen enthalten⁶¹⁶. Die Wildarten *Carthamus latanus L.* und *Cnicus benedictus L.* – anders als der angebaute Knekos *Carthamus tinctorius L.* – »ont des akènes à pappous développé«, wie S. Amigues⁶¹⁷ hierzu anmerkt. Dies sichert das Verstreuen der Samen und mithin die Vermehrung der Wildarten. Interessant dabei ist es, daß dies durch den Wind oder durch das Fell von Tieren geschieht, in dem die Samen hängen bleiben. Somit wird deutlich, daß sowohl der κνήκων (dorisch κνάκων, Bock) als auch die in der Hesychglosse⁶¹⁸ überlieferten κνηκίς (Hirsch) keine Tiernamen darstellen, wie M. P. Nilsson⁶¹⁹ bereits betonte, sondern Farbenbezeichnungen sind. Bei Tieren nehmen sie auf das Fell Bezug, in dem die Samen von Knekos bei der Weide der Hirschen und Böcken an Berghängen und Hügeln hängen bleiben. Bezeugt sind mit anderen Worten in der Bedeutung von κνήκων und κνηκίς Merkmale der Wildarten von Knekos (*Carthamus latanus L.* und *Cnicus benedictus L.*), wie dem botanischen Kommentar von S. Amigues zu entnehmen ist. Daran ist

⁶¹² s. A. DALBY, Food in the ancient world from A to Z (London 2003) 289 s. v. Safflower.

⁶¹³ So etwa Thphr. HP. 1.13.3; 6.1.3; 6.4.4; 6.4.6.

⁶¹⁴ S. AMIGUES, Théophraste. Recherches sur les plantes III (Paris 1993) 168 f. Anm. 11: »le carthame cultivé, κνήκος, fournit à Théophraste de nombreux points de comparaison, sans être nulle part décrit.«

⁶¹⁵ J. MURR, Die Pflanzenwelt in der griechischen Mythologie (Innsbruck 1890, ND Groningen 1969) 208.

⁶¹⁶ Thphr. HP. 6.4.5: Διαφοραὶ δὲ τῶν μὲν ἀκάνων οὐκ εἰσὶ, τῆς κνήκου δ' εἰσὶν· ἡ μὲν γὰρ ἀγρία ἢ δ' ἡμερος, τῆς δ' ἀγρίας δύο εἶδη, ... σπερματώδεις πᾶσαι, πλὴν μειζόσι καὶ πυκνοτέροις αἰ ἄγριαι.

⁶¹⁷ S. AMIGUES, Théophraste. Recherches sur les plantes III (Paris 1993) 173 Anm. 19: »les espèces sauvages *Carthamus latanus L.* et *Cnicus benedictus L.* ont des akènes à pappus développé qui assure la dispersion de la graine par le vent ou par les animaux qui la transportent accrochée à leur toison ; *Carthamus tinctorius*, ..., s'était déjà du temps de Théophraste adapté à sa propagation par l'homme : devenu inutile, le pappus s'était réduit, avant de disparaître complètement.«

⁶¹⁸ Hsch. s. v. κνηκίς· κνηκοειδῆς τοῦ ἀέρος κατάστασις γ. καὶ δέρρις λεπτή. ... καὶ ἔλαφος. s. PAPE 1914 I, 549 s. v. δέρρις, -εως, ἢ (Decke, Oberkleid).

⁶¹⁹ NILSSON 1906, 231.

abzulesen, daß Knekos im antiken Griechenland wild wächst. Hervorgehoben werden muß eine weitere Bedeutung von κνηκίς, die in der Hesychglosse zwar überliefert ist, die ihr gebührende Beachtung eigentümlicherweise bisher aber nicht fand. So versteht man unter κνηκίς den knekosähnlichen Zustand des Windes (κνηκοειδής τοῦ ἀέρου κατάστασις). Auch dabei handelt es sich um eine Farbenbezeichnung, die zugleich aber auf das Verstreuen der Samen durch den Wind andeutet und dem Kommentar von S. Amigues zu der Theophrast-Stelle (Thphr. HP. 6.4.5) über die Samen der Wildarten besonderes Gewicht verleiht.

Es ist sinnvoll an dieser Stelle auf die oben vorgestellten Ausführungen von L. M. V. Totelin zurückzukommen. In dem im CH belegten Namen κνηκος erkennt sie den Saflor (*Carthamus tinctorius* L.) und ordnet sie demnach den Knekos den aus Süden stammenden Importwaren zu⁶²⁰. Dabei handelt es sich allerdings um den angebauten Knekos (ἡ δ' ἡμερος κνηκος, *Carthamus tinctorius* L.), der in Ägypten kultiviert wird⁶²¹. In den insgesamt fünf Belegen⁶²² aus dem CH wird nicht spezifiziert, ob es dabei die Rede von der angebauten oder der wilden Spezies ist. Zieht man nun aber – im Gegensatz zu dem angebauten Knekos, der an keiner Stelle beschrieben wird – die ausführliche Darstellung bei Theophrast der zweien Wildarten, insbesondere aber die Ausführungen über ihre Samen in Betracht, so ist bei dem im CH überlieferten Namen κνηκος auch von *Carthamus latanus* L. und *Cnicus benedictus* L., den Wildarten, auszugehen⁶²³. Denn dem botanischen Kommentar von S. Amigues zufolge weisen die Merkmale der Samen auf ihre Verteilung durch den Wind und das Tierfell hin. Erhalten sind diese Merkmale in der Bedeutung der Namen κνηκων und κνηκίς, weshalb sie Zeugnis von den im antiken Griechenland endemischen Wildarten von Knekos ablegen. Außerdem scheint das CH in den Rezepturen konkretisieren zu wissen, sollte es sich um den in Ägypten kultivierten Knekos handeln. Überliefert ist im ersten Buch über die Frauenkrankheiten (*De mulierum affectibus I*) der ägyptische Krokus (κρόκος ὁ αἰγύπτιος)⁶²⁴, der durch das begleitende Adjektiv αἰγύπτιος für den angebauten Knekos nachweislich steht. Daß der ägyptische Krokus mit dem im Ägypten angebauten Knekos (Saflor, *Carthamus tinctorius* L.) zu assoziieren ist, haben wir eingangs durch den Bericht von Theophrast (Thphr. HP. 7.7.4 über die drei Krokusarten) aufgezeigt, der den dornigen Krokus (κρόκος ὁ ἀκανθώδης) überliefert, den S. Amigues mit dem Saflor identifiziert. Sein einmaliges Vorkommen im CH dürfte wohl darauf andeuten, daß man die einheimischen Wildarten verwendete.

Hochgeschätzt wird der Knekos für die purgierende Wirkung der Samen, von der auch Di-

⁶²⁰ TOTELIN 2009, 191 Tab. 1; 154 f.

⁶²¹ S. AMIGUES, Théophraste. Recherches sur les plantes V. Livre IX (Paris 2006) 299 s. v. κνηκος ἡ ἡμερος.

⁶²² Vgl. TOTELIN 2009, 191 Tab. 1: unter κνηκος sind aus Versehen vier Stellen aus dem CH eingetragen. Die fünf Belege aus dem CH werden hier in dem unmittelbar nachfolgenden Absatz eingehend dargestellt.

⁶²³ Für ähnliche Probleme bezüglich der geographischen Anordnung der in Erwägung gezogenen Pflanzenarten und der daraus gezogenen Schlüsse, s. M. DE HARO SANCHEZ, Rez. zu L. M. V. Totelin, Hippocratic Recipes. Oral and Written Transmission of Pharmacological Knowledge in Fifth- and Fourth-Century Greece, *Studies in Ancient Medicine* 34 (Leiden 2009), <<http://bmcr.brynmawr.edu/2009/2009-10-42.html>> (25.09.2010).

⁶²⁴ Hp. Mul. I. 78.151–153 (8.186 L): ἄλλο· χελώνης θαλασσίης τὸν ἐγκέφαλον καὶ αἰγύπτιον κρόκον καὶ ἄλλας αἰγύπτιον τρίψας καὶ ζυμίζας ποιέειν βάλανους, καὶ προστιθέσθω. Verzeichnet von TOTELIN 2009, 193 Tab. 2; 154 f.

oskurides berichtet⁶²⁵. So ist der Krankenberichterstattung über den Sohn des Python von Pel-la im 7. Buch von Epidemien zu entnehmen, daß zur Fortbewegung der Galle⁶²⁶ Knekos verordnet wurde. Von besonderer Bedeutung für unseren Sachverhalt ist, daß Knekos auch in den gynäkologischen Schriften als Abführmittel vorkommt. Bezeugt ist im ersten Buch über die Frauenkrankheiten (*De mulierum affectibus I*), das sich der Fortpflanzungsmedizin widmet, die Anwendung von Knekos bei schleimbedingten Problemen der Schwangerschaft⁶²⁷. Der stark reinigenden Wirkung von Knekos als Abführmittel, kommt noch die äußerliche Anwendung bei Frauenkrankheiten hinzu, die zu dem einschlägigen Lemma von A. Carnoy⁶²⁸ zu ergänzen ist. Darauf hatte bereits J. H. Dierbach aufmerksam gemacht⁶²⁹. Im zweiten Buch über die Frauenkrankheiten (*De mulierum affectibus II*), deren Schwerpunkt die Gynäkologie bildet, wird die äußerliche Anwendung von Knekos (lokale Pharmakotherapie)⁶³⁰ mit Wein empfohlen⁶³¹. So darf man davon ausgehen, daß Artemis Knagia in ihrer Eigenschaft als Heilgottheit auch auf Frauen und ihre geschlechtsspezifische, reproduktive Rolle Bezug nimmt. Frauen werden der Artemis Knagia zum Zweck der reproduktiven Gesundheit und mithin zur Erfüllung der Rolle der Mutterschaft unterstellt, die den Übertritt in das Erwachsenenalter signalisiert und von dem Übergangscharakter der Artemis zeugt. In der mythischen Überlieferung über die Gründung des Kultes der Artemis Knagia durch den Knageus hat sich der Übergangscharakter der Göttin in den Parallelen zu dem Mythos von Iphigenie und Orestes sowie dem Mythos von Helena erhalten.

Erwähnenswert ist hierbei die liminale Lage der Kultstätte am nordwestlichen Stadtrand von Sparta, die mit dem heilenden, auf die geschlechtsspezifische Mutterrolle der Frauen bezogenen Aspekt der Artemis Knagia in Einklang steht. Pausanias weist zwar ausdrücklich auf ein *ιερόν* nicht hin, er berichtet freilich von einem Bild der Göttin (*ἄγαλμα*), auf dessen Aussehen leider er nicht eingeht. Zugleich erzählt er über die Priesterin (*ιερωμένην*), die das Kultbild der Artemis wohl auf Geheiß von Kangeus von Kreta nach Sparta mit sich führte, und läßt er uns somit von einem Kultplatz ausgehen. Darauf weisen unmißverständlich Dachziegel aus dem 1. oder sogar dem 2. Jh. v. Chr. hin, die mit dem zweizeiligen Text *Κναγείας* |

⁶²⁵ Hp. Acut. 17.30 (2.364 L); Hp. Vict. 54.51 (6.562 L). Dazu Dsc. 4.188.

⁶²⁶ Hp. Epid. 7.1.118 (5.464 L). So auch Dsc. 4.189.

⁶²⁷ Hp. Mul. I. 29 (8.72–74 L): "Ἦν γονὴ ἐν γαστρὶ ἔχουσα φλεγματοῦδης ἦ, καὶ τὴν κεφαλὴν ἀλγῆ, καὶ πυρεταίνῃ ἄλλοτε καὶ ἄλλοτε, ἐν τῇ κεφαλῇ εἰλέεται τὸ φλέγμα, καὶ βάρος ἔχει καὶ ψύξις, καὶ ἐς τὸ σῶμα διαχωρέει καὶ ἐς τὰς φλέβας ὅταν ἡ κεφαλὴ ἦ πλήρης· ... Ταύτῃ χρῆ διδόναι φάρμακον, ὃ τι φλέγμα ἄγει, καὶ ἐπιπίνειν γάλα ἐφθὸν αἴγειον ζῆν μέλιτι· ἦν δὲ μὴ ἐσακούῃ, κάρδαμον ἢ κνήκον ἢ κνέωρον ἢ πουλυπόδιον ἢ ὀρρόν, ἢ τὸ ἀπὸ ἀλῶν ζυντιθέμενον διδόναι, καὶ ὅσα φλέγμα χαλᾷ καὶ ἄγει.

⁶²⁸ A. CARNOY, Dictionnaire étymologique des noms grecs de plantes, Bibliothèque du Muséon 46 (Louvain 1959) 86 s. v. *cnecos*.

⁶²⁹ J. H. DIERBACH, Die Arzneimittel des Hippokrates. Versuch einer systematischen Aufzählung der in allen hippokratischen Schriften vorkommenden Medikamente (Heidelberg 1824) 135 Anm. 65.

⁶³⁰ W. GOLDBERGER, Hippokrates und das Corpus Hippocraticum. Eine Einführung für Philologen und Mediziner (Würzburg 2007) 84.

⁶³¹ Hp. Mul. II. 196 (8.378–380 L): "Ῥόου ἐρυθροῦ προσθετά· σμύρνα καὶ βολβίον ζῆν μέλιτι τριφθὲν προσθετὸν ἄριστον. Ἡ ῥόδα ἐνήσας ἐν ὕδατι, καὶ τρίψας λεία ἐν μύρῳ ῥοδίνῳ, ἐν εἰρίῳ ἐλίξας, προστίθει. Ἡ τοῦ λωτοῦ τὸ ἄνθος ἐνήσας ἐν ὕδατι, κᾶπειτα τρίβειν ἐν ῥοδίνῳ μύρῳ, καὶ ἐν εἰρίῳ πρὸς τὸ στόμα τῆς ὑστέρης προσάγειν. ... Ἡ κνήκον ζῆν οἶνον τρίβων προστίθει ... – Zu προσθετά und προστίθει s. TOTELIN 2009, 66.

ἱεροί bzw. [Ι]εροί | Κναγεία[ς] gestempelt sind und nachweislich für die Existenz eines Gebäudes stehen. Die Ziegel stammen aus dem Theater und der Akropolis von Sparta, wobei ein fragmentiert erhaltenes Exemplar ein Oberflächefund aus der Klaraki-Anhöhe darstellt, die allerdings mit dem Issorion-Hügel (**L8**) identifiziert wird⁶³². A. M. Woodward lehnte zu Recht ab, daß die Fundstellen Hinweis für den einstigen Standort der Kultstätte auf der Akropolis, im Theater oder auf der Klaraki-Anhöhe an der äußersten nordwestlichen Ecke der Stadtmauer liefern, betonte er allerdings, daß sie Zeugnis von dem Standort im näheren Umkreis ablegen⁶³³. Dies steht mit der Berichterstattung von Pausanias in Einklang. Der Perieget erteilt zwar hierüber keine direkte Angabe; er erwähnt freilich den Kult der Knagia, nachdem er die Akropolis hinunterkam und sich auf den Weg nach dem Alp(e)ion⁶³⁴ machte.

2.6. SPARTA. ARTEMIS KYPARISSIA (**L6**)

EPIKLESE: Kyparissia.

LITERARISCHE BELEGE: –

ARCHÄOLOGISCHE BELEGE: 16 Gliederweihungen; 3 Weihreliefs, Tonabbildungen der Artemis: FORSÉN 1996, 84 f. Nr. 14.1–16; KOURINOU 2000, 167–185 (=SEG 50, 395–405); THESCRA I (2004) 313 NR. 196 s. v. 2.d. Dedications, Gr. Models of body parts (B. FORSÉN).

EPIGRAPHISCHE BELEGE: FORSÉN 1996, 84.

Im Zuge einer 1985 von E. Pikoula durchgeführten Rettungsgrabung im privaten Grundstück von G. Katses in Sparta kam eine Gruppe von neunzehn Marmorreliefs⁶³⁵ ans Licht. Dabei überwiegen die Abbildungen von Körperteilen und lediglich zwei Reliefs stellen Frauen dar. Sechzehn von insgesamt neunzehn Reliefs thematisieren Körperteile⁶³⁶: sechs mit weiblichen Becken-, fünf mit Händen- und weitere fünf mit Fußabbildungen. Sie wurden sekundär in römischen Häusern verbaut und befinden sich heute im Museum von Sparta. Versehen sind elf Marmorreliefs mit einer Weihinschrift⁶³⁷, die den Beinamen Κυφαρισσία oder Κυπαρισσία im Dativ enthält. Die Inschriften sind aufgrund der Buchstabenformen in die

⁶³² DNP V (1998) 1145 s. v. Issorion (E. OLSHAUSEN – C. LIENAU).

⁶³³ A. M. WOODWARD, Excavations at Sparta, 1924–28: I. The Theatre: Architectural Remains, BSA 30, 1928/1929–1929/1930, 151–240 und zu den Ziegeln 234 Nr. 65A. 65B Taf. 25, 2; 231 mit der Annahme eines Gebäudes im näheren Umkreis.

⁶³⁴ Paus. 3.18.2. – Die Lokalisierung der Alpeion-Anhöhe unweit von der Akropolis und am rechten Ufer von Mousga ist durch gestempelte Ziegel gesichert: A. J. B. WACE, Laconia. Excavations at Sparta 1907. The City-Walls, BSA 13, 1906/1907, 5–16 und hierzu 9 f. (mit Plan); PAPACHATZIS II, 341 (mit Plan). 380 Anm. 4. – Zum Mousga, s. jetzt G. D. R. SANDERS, Platanistas, the Course and Carneus: their Places in the Topography of Sparta, in: CAVANAGH u. a. 2009, 195–203 Abb. 20, 1–3 und hierzu 199 f. Abb. 20, 1. 3 (Identifizierung mit Platanistas).

⁶³⁵ Sparta, Archäologisches Mus., Inv. Nr. ΜΣ 6890–6908: E. KOURINOU, Επετίγραφα αναθηματικά ανάγλυφα από τη Σπάρτη, in: Πρακτικά του Δ' Διεθνούς Συνεδρίου Πελοποννησιακών Σπουδών. Κόρινθος, 9-16 Σεπτεμβρίου 1990 II. Αρχαιότητες και Βυζάντιον, Peloponnesiaka Suppl. 19 (Athen 1992/1993) 207 Anm. 1; FORSEN 1996, 84.

⁶³⁶ KOURINOU 2000, 168–72 Abb. 36 (Becken), 172–4 Abb. 37 (Hände), 174–7 Abb. 38–40 (Füße).

⁶³⁷ SEG 50, 2000, 126–8 Nr. 395–405.

Kaiserzeit (1. Jh. v. Chr. – 1. Jh. n. Chr.) zu datieren⁶³⁸.

Die Reliefs mit Darstellungen weiblicher Becken stellen Frauenweihungen dar, die Frauen vornahmen⁶³⁹. Dies gilt auch für die Hände, die ebenfalls mit einer Inschrift versehen sind. Sowohl E. Kourinou als auch B. Forsén schließen nicht aus, daß es sich bei den Händendarstellungen um die zum Gebet erhobenen Hände handelt. Zugleich aber stellen beide fest, daß einige Beispiele gespritzte Finger darstellen⁶⁴⁰. Abgesehen von dem stark beschädigten Weihrelief MΣ 6896 werden die Fußpaare bis zum Bein dargestellt. Bei zwei Weihungen (MΣ 6902 und 6908 a–b) sind Teile der Fußpaare rundplastisch dargestellt.

Auch die Weihreliefs sind mit einer Weihinschrift (Dativformel) versehen, die von dem Beinamen der verehrten Gottheit zeugt: Kyp(h)arisia. E. Kourinou erkennt hierin die Artemis⁶⁴¹. In Einklang damit stehen die Tonstatuetten, die im Zuge der Grabung zutage traten und Artemis wiedergeben. Die Statuetten wurden alle an dem nordöstlichen Teil der römischen Straße⁶⁴² in sekundärer Verwendung im Schutt einer Planierungsschicht zusammengefunden. Da an dieser Seite auch die Weihreliefs eingebaut waren, vermutet E. Kourinou, daß das Heiligtum nicht weit von dem Privatgrundstück gelegen haben muß.

Gerichtet ist unsere Aufmerksamkeit auf die Gliederweihungen, die den gynäkologischen Aspekt der Göttin in den Vordergrund stellen. Artemis zeichnet sich als Beschützerin der reproduktiven Gesundheit von Frauen ab, wie den weiblichen Becken zu entnehmen ist. Ähnliches dürfen wir für die Händen- und Füßendarstellungen annehmen. Von Schwangerschaftsödemen berichtet das erste Buch über die Frauenkrankheiten (*De mulierum affectibus I*), das sich der Fortpflanzungsmedizin widmet⁶⁴³. Schwellungen treten häufig an Füßen bei Fehlgeburten nach Verfaulen des Embryos in der Gebärmutter auf. Von Schwellungen der Glieder bei gynäkologischen Ausflüssen⁶⁴⁴ berichtet ebenfalls das zweite Buch über die Frauenkrankheiten (*De mulierum affectibus II*). Somit wird deutlich, daß die Gruppe der Körperteile auf die reproduktive Rolle von Frauen Bezug nimmt.

⁶³⁸ SOLIMA 2011, 177 ohne Nennung der Gliederweihungen. So auch WISE 2007, 263–272.

⁶³⁹ Während FORSÉN 1996, 84 über den Namen der Dedicantin Ξενοί (MΣ 6892) bemerkt: »Möglicherweise könnte es sich in diesem Fall um einen falschgeschriebenen Frauennamen handeln«, hat KOURINOY 2000, 169 Anm. 564–72 ein reiches Material von weiblichen Namen mit Endung –οί, die bei IG vorkommen, angeführt; über ähnliche sprachliche Probleme bei der Arbeit von Forsén, s. die Rezension von E. VOUTIRAS, Rez. zu B. Forsén, Griechische Gliederweihungen. Eine Untersuchung zu ihrer Typologie und ihrer religions- und sozialgeschichtlichen Bedeutung, Papers and Monographs of the Finnish Institute at Athens 4 (Helsinki 1996), Kernos 11, 1998, 423–4.

⁶⁴⁰ FORSÉN 1996, 110. Dazu C. ROEBUCK, The Asklepieion und Lerna, Corinth XIV (Princeton 1951) Taf. 40 Nr. 63: Handweihgabe einen Auswuchs oder ein Geschwür tragend.

⁶⁴¹ G. SHIPLEY, Rez. zu E. Kourinou, ΣΠΑΡΤΗ. Συμβολή στη μνημειακή τοπογραφία της, Horos. Ἡ Μεγάλη Βιβλιοθήκη 3 (Athen 2000), CIR 53, 2003, 131 f.

⁶⁴² KOURINOY 2000, 180 Anm. 601.

⁶⁴³ Hp. Mul. I. 31 (8.74 f. L); Hp. Mul. II. 113.9–12 (8. 242 L): καὶ δῆλος ἡ νοῦσος, καὶ τὰ κοῖλα ἐπανάσταται, καὶ οἱ πόδες οἰδέουσιν. Ἡ δὲ νοῦσος λάζεται ἐκ τόκου μάλιστα, ἢν τι ἐν αὐτῇ διακναισθὲν μὴ ἦ, ἀλλ' ἐνσαπῆ τε καὶ τρυχωθῆ τὸ ἔμβρυον.

⁶⁴⁴ Hp. Mul. II. 119.1–6 (8.258 f. L): ῥόος ἄλλος· καθαίρεται οἶόν περ ἐξ ὧοῦ ὠμοῦ, χλωρὸν ὑπόλευκον, καὶ ἔλκοι τὸ αἰδοῖον, καὶ οἰδίσκεται τοὺς τε πόδας καὶ τὰς κνήμας, καὶ τὰ κοῖλα τῶν ὀφθαλμῶν ἐπανοιδέει, καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ ὕγροὶ γλαυροὶ, καὶ ἦν βαδίζῃ, ἄσθμά μιν λαμβάνει, καὶ ἀσθνεῖν γίνεται.

2.7. SPARTA. ARTEMIS LYGOESMA, ORTHEIA (L7)

EPIKLESE: *Lygodesma, Ortheia*.

LITERARISCHE BELEGE: *Sch. Pi. O. 3.54a–c (DRACHMANN); Paus. 3.16.11–3.17.1.*

ARCHÄOLOGISCHE BELEGE: *H. J. ROSE, The Cult of Artemis Orthia, in: DAWKINS 1929, 399–407; D. Z. K. FALB, Das Artemis Orthia-Heiligtum in Sparta im 7. und 6. Jh. v. Chr., in: FISCHER-HANSEN – POULSEN 2009, 127–152 Abb. 1–16.*

EPIGRAPHISCHE BELEGE: *BRULOTTE 1994, 189–229.*

Das spätantike Scholion zu der Textstelle Pindars⁶⁴⁵ schreibt das Epitheton Orthosia der Artemis (s. Kap. I. 1.13) zu und erklärt es durch das Verb ὀρθόω (aufrichten). In diesem Zusammenhang steht Artemis Orthosia mit Geborenen (ὀρθοῖ τοὺς γεννωμένους) und Gebärenden (τῇ ὀρθούσῃ τὰς γυναῖκας καὶ εἰς σωτηρίαν ἐκ τῶν τοκετῶν ἀγούσῃ)⁶⁴⁶ in Verbindung, denen sie Beistand leistet⁶⁴⁷. Aus dem Orthiaheiligtum stammen Inschriften archaischer Zeit, die von dem leicht variierenden Namen Orthasia⁶⁴⁸ zeugen.

In diesen Kontext ist die Berichterstattung des Pausanias⁶⁴⁹ zu stellen, daß Orthia auch Lygodesma genannt wird. Unter den Pflanzen, die in der Antike als Therapeutika Verwendung fanden, läßt sich auch Lygos (*Agnus Castus L*) einreihen. Daß der Lygos in engem Zusammenhang mit der Frauenheilkunde stand, legt Zeugnis davon der Aufsatz von S. Byl ab. Von den insgesamt 16 Passagen aus dem CH, in denen Lygos erscheint, kommen die 11 in den gynäkologischen Schriften vor⁶⁵⁰. Medizinisch⁶⁵¹ verwendet wird Lygos als die Regel be-

⁶⁴⁵ Pi. O. 3.29 f.:

θήλειαν ἄξονθ', ἂν ποτε Ταυγέτα
ἀντιθεῖσ' Ὀρθωσίας ἔγραψεν ἱεράν.
Vgl. *Sch. Pi. O. 3.54 a–c (DRACHMANN)*:
Α Ὀρθωσία: τῇ Ἀρτέμιδι. περὶ τῆς Ὀρθωσίας
Ἀρτέμιδος Ἀπολλόδωρος γράφει. Ὀρθωσία δὲ ὅτι ὀρθοῖ
εἰς σωτηρίαν· ἢ ὀρθοῖ τοὺς γεννωμένους. καὶ ἐν Ἀθήναις
ἴδρυται· τὸ ἱερὸν δὲ ἐστὶν ἐν Κεραμεικῷ. καὶ παρ' Ἡλείοις
Ὀρθωσίας Ἀρτέμιδος ἱερὸν, ὡς φησι Δίδυμος. 56
BCDEQ ἀντιθεῖσ' Ὀρθωσία: Ὀρθωσία ἢ Ἄρτεμις παρὰ
Ὀρθωσιεῦσιν [ὅπερ ἐστὶν ὄρος Ἀρκαδικόν]. ἔστι δὲ καὶ
Ἀρκαδίας ὄρος Ὀρθιον, ἀπ' οὗ καὶ ἡ θεὸς Ὀρθία καὶ
Ὀρθωσία καλεῖται.

ἦτοι τῇ ὀρθούσῃ τὰς γυναῖκας καὶ
εἰς σωτηρίαν ἐκ τῶν τοκετῶν ἀγούσῃ.

⁶⁴⁶ Diese heilende und geburtshelfende Eigenschaft der Artemis kennt auch Call. Dian. 125–128:

κτήνεά φιν λοιμὸς καταβόσκειται, ἔργα δὲ πάχνη,
κείρονται δὲ γέροντες ἐφ' υἰάσιν, αἱ δὲ γυναῖκες
ἢ βληταὶ θνήσκουσι λεχωίδες ἢ ἐφυγοῦσαι
τίκτουσιν τῶν οὐδὲν ἐπὶ σφυρὸν ὀρθὸν ἀνέστη.

⁶⁴⁷ So auch BEVAN 1986, 24 mit Anm. 32 sowie BEVAN 1987, 21 mit Anm. 32; zuletzt auch N. RICHER, The Religious System at Sparta, in: D. Ogden (Hrsg.), A Companion to Greek Religion (Malden 2007) 236–252 Abb. 1–15 und hierzu 238 mit Hinweis auf CALAME 2001, 165–167.

⁶⁴⁸ IG V 1, 1572. 1588. Dazu: A. VEGAS SANSALVADOR, φορθασία, Ὀρθία γ' Ἄρτεμις Ὀρθία en Laconia, Emerita 64, 1996, 275–288 (=SEG 46, 393; A. CHANIOTIS, EBGR 1997, 388 [=Kernos 13, 2000, 230]).

⁶⁴⁹ Paus. 3.16.7: καλοῦσι δὲ οὐκ Ὀρθίαν μόνον ἀλλὰ καὶ Λυγοδέσμαν τὴν αὐτήν, ὅτι ἐν θάμνῳ λόγων εὐρέθη, περιειληθεῖσα δὲ ἡ λύγος ἐποίησε τὸ ἄγαλμα ὀρθόν. οὐ πόρρω δὲ τῆς Ὀρθίας ἐστὶν Εἰλειθυίας ἱερόν·

⁶⁵⁰ S. BYL, L'odeur végétale dans la thérapeutique gynécologique du Corpus hippocratique, RBelgPhilHist

schleunigende Heilpflanze. Bezug auf den Heilkräften der Pflanze bei Frauenerkrankungen nahm bereits 1893 Wide in seiner Monographie zu lakonischen Kulte und deutete Artemis Lygodesma als Geburtshelferin⁶⁵².

Nennenswert sind ferner die Bleiplaketten aus dem Heiligtum der Orthia. Die frühesten Exemplare stammen aus dem Ende des 8. Jhs. v. Chr. und stellen Nachahmungen von Schmuck dar⁶⁵³. Hieran schließen sich ferner Bleiplaketten an, in denen L. Foxhall und K. Stears Textilien und Webzubehör erkennen, die Frauen der Orthia darbrachten. Dabei weisen L. Foxhall und K. Stears auf einschlägige Beispiele hin, die in den Inventarlisten der Artemis Brauronia bezeugt sind, und assoziieren diese Motivgaben mit dem Beistand der Artemis in wichtigen Lebensstationen von Frauen⁶⁵⁴.

Hieran schließen sich der Würfel für Orthia und ein weiterer für Eileithyia⁶⁵⁵ an, die aus der 2. Hälfte des 7. Jhs. v. Chr. stammen. Pausanias⁶⁵⁶ berichtet, daß das Orthiaheiligtum in direkter Nachbarschaft zum Heiligtum der Eileithyia stand. Die nachbarschaftliche Lage ist wohl auf die kultische Verwandtschaft der zwei Göttinnen zurückzuführen. Würfel werden der Schicksalsgöttin Tyche geweiht, wie Pausanias⁶⁵⁷ überliefert. Daß auch die Geburtsgöttin Eileithyia Würfel empfängt, muß uns nicht verwundern, denn die kultische Verwandtschaft von Schicksalsgottheiten mit Eileithyia und Geburtsgottheiten überhaupt gut bezeugt ist. In diesen Kontext ist die Würfelweihe an Orthia einzureihen. Der mit der Weihinschrift an Orthia beschriftete Bronzewürfel weist auf deren Eigenschaft als Beschützerin auch der biologischen Fruchtbarkeit hin. Deshalb muß man sich nicht fragen, »warum die Artemis Würfel, ...« erhielt, wie F. Brommer hierzu bemerkt⁶⁵⁸.

Nennenswert ist ferner eine Kourotrophos Tonstatuette aus dem frühen 7. Jh. v. Chr., die R. M. Dawkins mit dem Kult der Eileithyia⁶⁵⁹ in Verbindung bringt. Seiner Meinung schließt sich Th. Hadzisteliou Price an. Diese Assoziation ist insofern in Frage zu stellen, als die Sta-

67, 1989, 53–64.

⁶⁵¹ H. VON STADEN, *Matière et signification. Rituel, sexe et pharmacologie dans le Corpus hippocratique*, AntCl 60, 1991, 42–61; RIETHMÜLLER 2005 II, 141.

⁶⁵² WIDE 1893, 113 f. Ihm folgt hierin Roscher, ML II, 2165 s. v. Lygodesma (O. HÖFER).

⁶⁵³ FALB a. O. (s. o. **ArchB**) 134.

⁶⁵⁴ L. FOXHALL – K. STEARS, *Redressing the Balance: Dedications of Clothing to Artemis and the Order of Life Stages*, in: M. Donald – L. Hurcombe (Hrsg.), *Gender and Material Culture in Historical Perspective, Studies in Gender and Material Culture* (Basingstoke 2000) 3–16 bes, 7–11.

⁶⁵⁵ I. KILIAN, *Weihungen an Eileithyia und Artemis Orthia*, ZPE 31, 1978, 219–222 Taf. 6–8; PINGIATOGLOU 1981, 56–59. 157 E29

⁶⁵⁶ Paus. 3.16.7: καλοῦσι δὲ οὐκ Ὀρθίαν μόνον ἀλλὰ καὶ Λυγοδέσμαν τὴν αὐτήν, ὅτι ἐν θάμνῳ λύγων εὐρέθη, περιειληθεῖσα δὲ ἡ λύγος ἐποίησε τὸ ἀγαλμα ὀρθόν. οὐ πόρρω δὲ τῆς Ὀρθίας ἐστὶν Εἰλειθυίας ἱερόν·

⁶⁵⁷ Paus. 2.20.3: πέραν δὲ τοῦ Νεμείου Διὸς Τύχης ἐστὶν ἐκ παλαιότητας ναός, εἰ δὴ Παλαμήδης κύβους εὐρὸν ἀνέθηκεν ἐς τοῦτον τὸν ναόν. – Zur Tyche: RE VII A 2 (1948) 1643–1689 s. v. Tyche (G. HERZOG-HAUSER); DNP XII 1 (2002) s. v. Tyche (N. JOHANNSEN).

⁶⁵⁸ F. BROMMER, *Griechische Weihgaben und Opfer in Listen* (Berlin 1985) S. VII mit dem Zitat; 13 Nr. 4 zur Würfelweihe an Artemis.

⁶⁵⁹ HADZISTELIOU PRICE 1978, 140 und zur Statuette 19 Nr. 26 (frühes 7. Jh. v. Chr.).

tuelle den Angaben von R. M. Dawkins zufolge aus den »debris« des archaischen Tempels⁶⁶⁰ der Ortheia stammt⁶⁶¹.

Von Signifikanz für unseren Sachverhalt sind ferner vierzehn Tonfiguren in Form einer Reiterin, die aus dem Heiligtum der Orthia stammen: eine ist in das 7. Jh. v. Chr. zu datieren, alle andere stammen aus dem 6. Jh. v. Chr.⁶⁶². Weibliche Reiterinnen sowohl aus Bronze als auch aus Ton sind in weiteren Artemisheiligtümern bezeugt – wie etwa in Limnatisheiligtum bei Kombothekra (**E3**). Sie legen Zeugnis von dem Fruchtbarkeitsaspekt der Göttin ab, die über die Natur waltet.

An den vorgestellten Funden läßt sich exemplarisch zeigen, daß der Wirkungskreis der Orthia auch auf die Frauenwelt Bezug nimmt und um den Kindersegen und die Nachkommenschaft kreist.

⁶⁶⁰ FALB a. O. (s. o. **ArchB**) 132–134.

⁶⁶¹ Zweifel äußerte hieran jüngst auch N. WAUGH, *Visualising Fertility at Artemis Orthia's Site*, in: CAVANAGH u. a. 2009, 159–167 Abb. 16, 1–9 und hierzu 160 Abb. 16, 1 mit Hinweis auf DAWKINS 1929, 50 (und mit Abb. 209 statt) Abb. 29.

⁶⁶² M. VOYATZIS, *Votive Riders Seated Side-Saddle at Early Greek Sanctuaries*, BSA 87, 1992, 259–279 bes. 272 mit Zusammenstellung der Funde.

3. MESSENIEN

3.1. ALAGONIA. ARTEMIS LIMNATIS (M1)

EPIKLESE: Limnatis.

LITERARISCHE BELEGE: Paus. 3.26.11.

ARCHÄOLOGISCHE BELEGE: –

EPIGRAPHISCHE BELEGE: IG V 1, 1431.

Pausanias⁶⁶³ berichtet von einem Heiligtum der Artemis in Alagonia bei Gerenia. Die Lokalisierung von Alagonia ist umstritten⁶⁶⁴, es lag aber auf der Westseite des Taygettos. Aus dieser Gegend stammt ein Grenzdekret (IG V 1, 1431: 78 n. Chr.). Erhalten sind in dem Dekret Angaben über die Grenzen Messeniens gegen Lakonien. Der Grenzverlauf sowie die Horossteine werden in der Inschrift überliefert. Der steile Gebirgskamm von Taygettos markierte im 1. Jh. n. Chr., wie die Inschrift kundtut, Teil der zwischenstaatlichen Grenze von Lakonien und Messenien und wurde mit Horossteinen gekennzeichnet. Von Bedeutung für unseren Sachverhalt ist die Nennung (IG V 1, 1431 Z. 38 f.⁶⁶⁵) eines Grenzheiligtums der Artemis Limnatis über dem Choireios-Gießbach (Z.38 f.: ὑπὲρ τὸν χειμάρρουν, ὃν προσονομάζουσιν Χοίρειον), der mit der heutigen Sandavaschlucht⁶⁶⁶ identisch ist⁶⁶⁷. Es ist naheliegend, daß an der Grenze Messeniens neben dem Limnatisheiligtum bei Volimos (M5) ein zweites Heiligtum für Artemis Limnatis existierte⁶⁶⁸. Eine in 2009 und 2010 von S. Koursoumis und D. Kosmopoulos durchgeführte Autopsie⁶⁶⁹ am Taygettoskamm zielte darauf ab, die durch Horoi gebildete Grenzlinie erneut zu dokumentieren. S. Koursoumis und D. Kosmopoulos kamen zu dem Schluß, daß der Choireios das Ende der Grenzlinie bildete. Dabei stellen sie ebenfalls

⁶⁶³ Paus. 3.26.11: Γερηνίας δὲ ὡς ἐς μεσόγαιαν ἄνω τριάκοντα ἀπέχει σταδίους Ἄλαγονία, καὶ τὸ πόλισμα κατηρίθησα ἤδη καὶ τοῦτο ἐν Ἐλευθερολάκωσι· θέας δὲ αὐτόθι ἄξια Διονύσου καὶ Ἀρτέμιδος ἐστὶν ἱερά.

⁶⁶⁴ BRULOTTE 1994, 165 f. mit Lit.; SOLIMA 2011, 158 f.

⁶⁶⁵ IG V 1, 1431 (=SEG 11, 1036): G. A. PIKOULAS, Ἡ Δευθαλιᾶτις καὶ τὸ ὀδικό της δίκτυο, in: T. A. Gritsopoulos (Hrsg.), Πρακτικὰ τοῦ Γ΄ Τοπικοῦ Συνεδρίου Μεσσηνιακῶν Σπουδῶν (Φιλιατρὰ–Γαργαλιᾶνοι 24–26 Νοεμβρίου 1989), Peloponnesiaka Suppl. 18 (Athen 1991) 279–288 (=SEG 41, 329); G. A. PIKOULAS, Τερμῶνισμοὶ Πελοποννήσου, Horos 10–12 (1992–1998) 313–325 und hierzu 322 Nr. 20 (mit Lit.); T. ELLIOTT, Epigraphic Evidence for Boundary Disputes in the Roman Empire (Diss. University of North Carolina at Chapel Hill 2004) 13. 25 f. 54 f. und ausführlich (mit Übers.) 74–79.

⁶⁶⁶ J. F. LAZENBY – R. HOPE SIMPSON, Greco-Roman Times: Literary Tradition and Topographical Commentary, in: W. A. McDonald – G. R. Rapp, The Minnesota Messenia Expedition. Reconstructing a Bronze Age Regional Environment (Minneapolis 1972) 81–99 und hierzu 96. 99 mit Anm. 129; ZUNINO 1997, 37 T18; DNP VII (1997) 236 s. v. Limnai 2 (Y. LAFOND).

⁶⁶⁷ W. KOLBE, Die Grenzen Messeniens in der ersten Kaiserzeit, AM 29, 1904, 364–378.

⁶⁶⁸ Nach RE Suppl. XV (1978) 155–289 s. v. Messenien und hierzu 179 f. (E. MEYER) ist dieses Heiligtum mit jenem der Artemis Limnatis bei Volimos von Artemisia (M5) nicht identisch. Ihm folgen: DNP VII (1997) 236 s. v. Limnai 2 (Y. LAFOND); zuletzt G. SHIPLEY, s. v. Limnai (Messenia), in: HANSEN – HEINE NIELSEN 2004, 551. Dagegen RE XIII 1 (1926) 705 f. s. v. Limnai (F. GEIGER).

⁶⁶⁹ S. S. KOURSOU MIS, Ἐν Δέραις καλουμένης τῆς σφετέρας: Αναζητώντας μία αρχαία θέση καὶ ἓνα ἱερό στην βόρεια Μεσσηνία, Tekmeria 11 (2012) 1–16 Abb. 1–3 mit Hinweis auf S. S. KOURSOU MIS – D. KOSMOPOULOS, Ager Denthaliatis: Παλαιὰ καὶ νέα ὄροσημα στην κορυφογραμμὴ τοῦ Ταυγέτου, AEpheM 152, 2013 (im Druck).

fest, daß ein zweites Heiligtum der Artemis Limnatis an der Grenze zu Lakonien stand, das von demjenigen bei Volimos zu unterscheiden ist. Zieht man die Bedeutung des Volimos-Heiligtums (**M7**) und die hierin von Parthenoi durchgeführten Rituale beim Übergang zum Erwachsenenwerden in Betracht, so ist durchaus plausibel anzunehmen, daß auch in diesem Heiligtum ähnliche Rituale praktiziert wurden. Weder die Inschrift, noch Pausanias liefern hierüber Angaben.

3.2. KORONE. ARTEMIS PAIDOTROPHOS (**M2**)

EPIKLESE: Paidotrophos

LITERARISCHE BELEGE: Paus. 4.34.6.

ARCHÄOLOGISCHE BELEGE: –

EPIGRAPHISCHE BELEGE:–

Während Artemis in ihrer Funktion als Kindernährerin bzw. Kinderbeschützerin im archäologischen Fundgut und in der dazugehörigen Kultpraxis hinlänglich bezeugt ist, findet sich die Funktionsepiklese Kourotrophos erst in der Kaiserzeit bei Diodor von Sizilien. Ähnliches gilt für die leicht variiierende Epiklese Paidotrophos, die von Pausanias⁶⁷⁰ überliefert ist. In diesem Zusammenhang ist auf den Neufund aus dem Felsenheiligtum der Artemis in Antikyra von Phokis hinzuweisen. Die fragmentarisch erhaltene Felsinschrift, eine Liste der Epitheta der Artemis (s. Kap. **I. 2.6**), kündigt von dem Epitheton Paidotrophos und stellt den ersten epigraphischen Beleg überhaupt dar. Im Vergleich zu der Artemis Korythalia von Lakonien, der die Ammen die Kinder männlichen Geschlechtes (τὰ ἄρρενα παιδιά) bei den Tithenidia-Fest (τοῖς Τιθηνιδίοις) anvertrauen, handelt es sich bei Paidotrophos um Kinder beider Geschlechter. Dies gilt auch für Kourotrophos, wie der Stelle Diodors (s. Kap. **I. 2.6**) zu entnehmen ist. Dieser zufolge ist Artemis Kourotrophos sowohl für Säuglinge als auch für Kleinkinder zuständig.

Pausanias berichtet von einem Tempel⁶⁷¹ der Artemis Paidotrophos⁶⁷², des Asklepios und des Dionysos. Da Artemis als Paidotrophos für das gedeihliche Wachstum und die sorgsam behütete Kindheit steht, ist durchaus plausibel, daß sie neben dem Heilgott Asklepios auftritt. Ein Parallelbeispiel hierfür stellt der Kult der Artemis Daphnaia und des Asklepios (**L2**) von Hypsoi in Lakonien dar.

3.3. MESSENE. ARTEMIS ORTHEIA, OUPE(I)SIA, PHOSPHOROS (**M3**)

EPIKLESE: Ortheia, Oupe(i)sia, Phosphoros.

LITERARISCHE BELEGE: Paus. 4.31.10.

*ARCHÄOLOGISCHE BELEGE: Tempel der Ortheia: Votivbasen, Pfeiler, Tonstatuetten der Artemis, weibliche und männliche Tonfiguren, A. K. ORLANDOS, *Ανασκαφή Μεσσήνης*, Prakt 1962, 102–112;*

⁶⁷⁰ Paus. 4.34.6: θεῶν δέ ἐστιν ἐνταῦθα Ἄρτεμιδος τε καλουμένης Παιδοτρόφου καὶ Διονύσου καὶ Ἀσκληπιοῦ ναός· τῷ μὲν δὴ Ἀσκληπιῷ καὶ Διονύσῳ λίθου, Διὸς δὲ Σωτήρος χαλκοῦν ἄγαλμα ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς πεποιήται.

⁶⁷¹ Der Tempel ist nicht lokalisierbar: BRULOTTE 1994, 232 f.; SOLIMA 2011, 197.

⁶⁷² WERNICKE 1895, 1395; NILSSON 1955, 493 Anm. 7;

THEMELIS 1994, 101–107.

Oikos K: Fragmente marmorner Artemisstatue, Opferstock, weibliche Statuen, Statuenbasen und Fragmente von Statuenbasen, Inschriftstele, THEMELIS 1994, 107–122.

EPIGRAPHISCHE BELEGE: *Tempel der Ortheia: Pfeiler mit Weihinschrift für Artemis Ortheia, THEMELIS 1994, 101 f.*

Oikos K: beschriftete Statuenbasen und Fragmente von Statuenbasen, Ehrenstele, THEMELIS 1994, 107–122.

Das Heiligtum der Ortheia⁶⁷³ wurde 1991/1992 im NW des Asklepieions durch Grabungen freigelegt. Unter den Basen – vermutlich von Inschriftenstelen und Votiven – stellt ein schlanker Pfeiler mit der vierzeiligen Inschrift aus der 2. Hälfte des 3. Jhs. v. Chr. das Weihgeschenk des Dioskouridas⁶⁷⁴ für Artemis Ortheia dar. Durch die Inschrift ist das Heiligtum für Artemis Ortheia gesichert. Einige Tonstatuetten von Frauen mit Gaben⁶⁷⁵ kamen ebenfalls ans Licht.

Nach der Errichtung des Asklepieions wurde das Heiligtum aufgegeben und der Kult in den Oikos K des Westflügels des Komplexes verlegt, nämlich in das jüngere Artemision, das A. Orlandos in den Jahren 1962–1963 freilegte. Dieses Artemision kennt Pausanias. Folgt man die von Pausanias überlieferte Beschreibung der Statuen im Westflügel des Asklepieions, so befindet sich im Oikos K die Statue der Artemis Phosphoros, ein Werk des Damophon.

Ans Licht kamen im Artemision ein Thesaurus (Opferstock) mit kastenförmiger Münzaufnahme⁶⁷⁶ und die Fragmente der Phosphoros-Statue des Damophon. Unsere Aufmerksamkeit gilt aber den weiblichen Statuen und den Inschriftenbasen. Es handelt sich dabei um acht weibliche Statuen und fünf Inschriftenbasen, auf dem sich Statuen von Frauen und Mädchen erhoben. Diese waren in der Cella so plaziert, daß sie einen Kreis bilden. Daneben finden sich zwei weitere aber größere Statuenbasen, die mit Inschriften versehen waren. Dazu kommen noch vier Fragmenten von Inschriftenbasen. Zu der starken weiblichen Präsenz im Heiligtum gesellt sich noch eine Ehreninschrift für Mnasistratos⁶⁷⁷ aus dem 42 n. Chr.

Drei von den Statuenbasen stammen aus der römischen Zeit (2. und 3. Jh. n. Chr.) und weisen zylindrischen Basen auf. Dabei handelt es sich um Statuen von Priesterinnen der Artemis: der Eirana des Nymphodotos⁶⁷⁸, der Kallis des Aristokleous⁶⁷⁹ und der Klaudia Site-

⁶⁷³ THEMELIS 2003, 85–87 Abb. 72–74.

⁶⁷⁴ P. G. THEMELIS, Μεσσήνη, Ergon 38, 1991, 28–30 mit dem Inschriftentext (=SEG 41, 365: versehentlich Dat. – statt ins 3. Jh. v. Chr. – ins 3. Jh. n. Chr.); zur Beschreibung des Weihgeschenktes s. P. G. THEMELIS, Ανασκαφή Μεσσήνης, Prakt 146, 1991, 89 f. (=SEG 43, 149).

⁶⁷⁵ THEMELIS 1994, 106.

⁶⁷⁶ THEMELIS 1994, 111 Anm. 14 Abb. 16; zuletzt ThesCRA IV (2005) 123–125 mit weiteren Beispielen und zum Thesaurus von Messene 124 Nr. 7 s. v. 1 a Kultorte. Thesaurus II (Opferstock), Gr. (U. SINN) mit Lit.

⁶⁷⁷ Inv. Nr. 1013: ORLANDOS a. O. (s. o. ArchB) 102 (=SEG 23, 208); G. DAUX, Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1962. Messène, BCH 87, 1963, 768 f.; THEMELIS 1994, 115 Anm. 18.

⁶⁷⁸ Inv. Nr. 1031: ORLANDOS a. O. (s. o. ArchB) 112 α. β. Nr. 5 Abb. 10 Taf. 120 β (=SEG 23, 215); THEMELIS 1994, 111 Anm. 15; PIOLOT 2005, 123 Nr. 2.

⁶⁷⁹ Inv. Nr. 1027: ORLANDOS a. O. (s. o. ArchB) 112 β. γ Nr. 6 (=SEG 23, 216); THEMELIS 1994, 111 Anm. 16; PIOLOT 2005, 124 Nr. 3.

ris⁶⁸⁰. Nachweislich für ihre Funktion als Priesterinnen stehen *ἱέρειαν* und *ἱερατεύσασαν* – letztgenanntes ist lediglich für die Priesterin Kallida bezeugt. Die Weihung nahmen »die heiligen Geronten der Oupesia« vor und erfolgte erst nach Abschluß des Kultdienstes, wie dem *ἱερατεύσασαν* zu entnehmen ist.

Erhalten sind zudem – wenn auch fragmentarisch – zwei Inschriftenbasen, die von Statuen von Priesterinnen der Artemis zeugen, deren Weihung aber die Stadt vornahm. Der Inschriftentext der einen Base ist sehr fragmentarisch⁶⁸¹; bei der anderen Inschrift, die nördlich vom Artemision zutage trat, verweist P. Themelis⁶⁸² aus Versehen auf IG V 1, 1458, die Zeugnis von der Priesterin der Artemis Limnatis ablegt und dem Inschriftenmaterial des Heiligtums der Artemis Limnatis in Spelouza auf Ithome gehört, wie bereits Ph. Le Bas zeigte. Vermutlich handelt es sich dabei um IG V 1, 1457, die Inschriftenbasis für die Statue der -strata, der Tochter des Teisarchos, welche die Polis stiftete.

Eine weitere Stiftungsinschrift an einer Base läßt uns wissen, daß auch Damophon (*Δαμοφών Ξενοφίλου*) die Statue seiner Frau – *τὴν γυναῖκα* – Theophaneia, Tochter des Philonidas (*Θεοφάνειαν Φιλωνίδα*)⁶⁸³, im Artemision aufstellte. Die beschriftete Statuenbase ist im Nordraum *in situ* erhalten und legt somit nahe, daß auch die Frau des Damophon vermutlich als Priesterin diente. Von der Inschrift an einer rechteckigen Base in der Cella ist lediglich der Name des Bildhauers Demetrios von Alexandria (1. Jh. v. Chr. – 1. Jh. n. Chr.) erhalten⁶⁸⁴, der die Statue anfertigte.

Bezeugt sind ferner unter den Inschriftenfunden aus dem Artemision auch Weihungen von Mädchenstatuen, die Eltern der Artemis richteten. Gesichert ist die Verwandtschaft durch den Bezug *τὴν θυγατέρα* bzw. *θυγατέρα*. Nur in einer von den insgesamt drei Baseninschriften ist Artemis als Parthenos, Potnia und Ortheia festgehalten: in der Baseninschrift für die Statue der Mego⁶⁸⁵. Bei den übrigen zweien Inschriften ist die eine fragmentarisch erhalten⁶⁸⁶ und liefert keinen Aufschluß hierüber, während in der Statuenbase der Timareta⁶⁸⁷ Artemis ohne Epiklese belegt ist.

⁶⁸⁰ Inv. Nr. 1033: ORLANDOS a. O. (s. o. **ArchB**) 112 γ Nr. 7 (=SEG 23, 217); THEMELIS 1994, 111 Anm. 17; PIOLOT 2005, 123 Nr. 1.

⁶⁸¹ Inv. Nr. 975: ORLANDOS a. O. (s. o. **ArchB**) 112 β Nr. 10 (=SEG 23, 223); THEMELIS 1994, 115 Anm. 19.

⁶⁸² THEMELIS 1994, 115 Anm. 20.

⁶⁸³ Inv. Nr. 1028: ORLANDOS a. O. (s. o. **ArchB**) 111 f. Nr. 2 Taf. 113 α und A. K. ORLANDOS, *Μεσσήνη*, *Ergon* 10, 1963, 130 sowie G. DAUX, *Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1962*. Messène, BCH 87, 1963, 774 Abb. 11 (=SEG 23, 219); THEMELIS 1994, 114 mit Abb. 17; 115 Anm. 21; PIOLOT 2005, 124 Nr. 4.

⁶⁸⁴ Inv. Nr. 1030: ORLANDOS a. O. (s. o. **ArchB**) 112 Nr. 4 Taf. 112 α und A. K. ORLANDOS, *Μεσσήνη*, *Ergon* 10, 1963, 130 (=SEG 23, 225); G. DAUX, *Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1962*. Messène, BCH 87, 1963, 773; THEMELIS 1994, 115 Anm. 22.

⁶⁸⁵ Inv. Nr. 1032: a. O. (s. o. **ArchB**) 110 f. und A. K. ORLANDOS, *Μεσσήνη*, *Ergon* 10, 1963, 127 f. sowie G. DAUX, *Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1962*. Messène, BCH 87, 1963, 773 (=SEG 23, 220); THEMELIS 1994, 114 Abb. 18; 115 Anm. 23; PIOLOT 2005, 125 Nr. 7.

⁶⁸⁶ Inv. Nr. 194: ORLANDOS a. O. (s. o. **ArchB**) Taf. 112 γ (=SEG 23, 222: Kaiserzeit); THEMELIS 1994, 115 Anm. 25; PIOLOT 2005, 124 Nr. 6.

⁶⁸⁷ Inv. Nr. 1034: ORLANDOS a. O. (s. o. **ArchB**) 112 (=SEG 23, 221: Dat. 1.–2. Jh. n. Chr.); THEMELIS 1994, 115 Anm. 24 mit Dat. ins 1. Jh. v. Chr.; PIOLOT 2005, 124 Nr. 5.

Angesichts des Priestertums der Artemis Phosphoros in Erythrai ging F. Graf auf das Wesen und die Bedeutung der Göttin mit der Epiklese Phosphoros überhaupt ein. Er zeigte auf, daß Artemis Phosphoros »in besonders für die staatliche Existenz entscheidenden Situationen« beispringt und aus einer Krise rettet⁶⁸⁸. Durch ihr rettendes Eingreifen beendet Artemis einen unheimlichen Zustand, der die bisher geltende Ordnung aufgelöst hatte, und signalisiert sie somit den Neuanfang. Diese Hilfe der Göttin zeigt sich im Mythos in himmlischen Lichtphänomenen, im Ritual durch das Lichttragen. Dabei machte F. Graf auf die bereits in der Ilias und bis in die Spätantike geläufige Assoziation von Licht (φῶς) mit Rettung, Heil aufmerksam⁶⁸⁹. Von Bedeutung für unseren Sachverhalt ist, daß F. Graf zwar den politischen Aspekt der Göttin als Phosphoros deutlich dem Vorzug gab, er allerdings dabei den Bezug der Artemis Phosphoros zur Frauenwelt als Beschützerin wichtiger Passagen nicht ausschloß. Vielmehr hielt F. Graf Artemis Phosphoros als Vorsteherin der Passage vom Mädchen zur Frau. L. Piolot zeigte auf, daß die Epiklese Phosphoros für Artemis im Asklepieion nur bei Pausanias überliefert ist⁶⁹⁰ und wohl auf das Kultbild der Göttin Bezug nimmt, die Fackel(n) trug. So zeigt sich Artemis im Asklepieion als Beschützerin von jungen Mädchen und Frauen. In Einklang damit steht die Epiklese Oupesia (s. Kap. I. 1.12.1), die Bezug auf Gebärende und Geborene nimmt⁶⁹¹.

3.4. THOURIA. ARTEMIS OUPISIA (M4)

EPIKLESE: Oupisia.

LITERARISCHE BELEGE: –

ARCHÄOLOGISCHE BELEGE: –

EPIGRAPHISCHE BELEGE: M. N. VALMIN, Inscriptions de la Messénie, Bulletin de la Société royale des Lettres de Lund 4, 1928–1929 (Lund 1929) 108–123 Nr. 1 Taf. 17 (=SEG 11, 972).

Bezeugt ist inschriftlich in Thouria die leicht variierende Namensform Οὐπισία. Es handelt sich dabei um ein Dekret aus dem 2. Jh. v. Chr. zwischen Thouria und Megalopolis. Das Dekret zeugt von den σύνεδροι der Οὐπισία (SEG 11, 972 Z. 9), die uns an οἱ γέροντες τῆς Οὐπησίας von Messene (M5) erinnert. Die Ratsmitgliedern waren für den Tempel der Artemis Oupesia in Asklepieion von Messene zuständig. Es ist plausibel anzunehmen, daß auch die σύνεδροι der Οὐπισία mit ähnlichen Aufgaben versehen waren. Nähere Informationen hierfür liefert das Dekret nicht. Durch die Inschrift darf als gesichert gelten, daß Artemis als Oupisia auch im benachbarten Thouria kultische Verehrung genoß. Münzen aus der Zeit der Julia Domna (3. Jh. n. Chr.) bilden Artemis⁶⁹² langgewandt und mit je einer langen Fackel in

⁶⁸⁸ GRAF 1985, 228–236 und 231 mit dem Zitat.

⁶⁸⁹ Zur Assoziation s. GRAF 1985, 232 Anm. 121 mit Belegen.

⁶⁹⁰ L. PILOLOT, Nom d'une Artémis! À propos de l'Artémis Phosphoros de Messène, Kernos 18, 2005, 113–140

⁶⁹¹ WISE 2007, 62 f.

⁶⁹² BRULOTTE 1994, 257 erkennt in den Münzen den Artemiskult in Thouria, berücksichtigt aber den Inschriftenfund nicht. Bei SOLIMA 2011, 196–212 (Messeniern) hingegen bleibt der Kult der Artemis in Thouria unerwähnt.

den Händen. Die Fackeln verweisen uns auf die Oupisia die Pausanias Phosphoros nennt.

3.5. VOLIM(N)OS. ARTEMIS LIMNATIS (M5)

EPIKLESE: Limnatis.

LITERARISCHE BELEGE: Paus. 4.31.3.

ARCHÄOLOGISCHE BELEGE:

EPIGRAPHISCHE BELEGE: IG V 1, 1373–1378.

Von dem Heiligtum der Artemis bei Volim(n)os⁶⁹³ von Artemisia nordöstlich von Kalamata bei der Kirche Panagia Volimniotissa berichtet L. Ross⁶⁹⁴. In der Kirche wurden Inschriften, die aus dem Heiligtum der Limnatis stammen, sekundär verbaut⁶⁹⁵. Das Heiligtum bei Volimos ist mit dem Heiligtum der Artemis Limnatis in Limnai bei Thouria⁶⁹⁶ zu identifizieren, das Pausanias überliefert⁶⁹⁷, und mit dem Raub der spartanischen Mädchen zu assoziieren⁶⁹⁸. Es handelt sich also um das berühmte Grenzheiligtum in Limnai, das laut Strabo⁶⁹⁹ seinen Namen dem Limnaion von Sparta verlieh.

Von dem Heiligtum zeugen außer den Inschriften einige wenige architektonische Reste, meist römischer Zeit⁷⁰⁰. Dazu kommen noch Oberflächenfunde, deren Spektrum von der protogeometrischen bis in die römische reicht⁷⁰¹. Durch die IG V 1, 1373–1378, die den Namen Limnatis erhalten, ist das Heiligtum für Artemis Limnatis gesichert. Zu diesen gesellt sich

⁶⁹³ Die Namensform Volimnos ist meist in der Forschungsliteratur anzutreffen, in der Karte von der Hellenic Military Geographical Service (Γεωγραφική Υπηρεσία Στρατού oder Γ.Υ.Σ) hingegen kommt die Form Volimos vor: LURAGHI 2008, 24 Anm. 35.

⁶⁹⁴ L. ROSS, Reisen und Reiserouten durch Griechenland I. Reisen im Peloponnes (Berlin 1841) 157–159.

⁶⁹⁵ IG V, 1 1375–1377: G. SHIPLEY, s. v. Limnai (Messenien), in: HANSEN – HEINE NIELSEN 2004, 551.

⁶⁹⁶ Paus. 4.31.3: ἔστι δὲ ἐν τῇ μεσογαίῳ κώμῃ Καλάμαι καὶ Λίμναι χωρίον· ἐν δὲ αὐτῷ Λιμνάτιδος ἱερὸν ἔστιν Ἀρτέμιδος, ἔνθα Τηλέκλω βασιλεύοντι ἐν Σπάρτῃ τὴν τελευταίην συμβῆναι λέγουσιν.

⁶⁹⁷ Paus. 4.4.2–3: ἔστιν ἐπὶ τοῖς ὄροις τῆς Μεσσηνίας ἱερὸν Ἀρτέμιδος καλουμένης Λιμνάτιδος, μετεῖχον δὲ αὐτοῦ μόνοι Δωριέων οἱ τε Μεσσηνιοὶ καὶ οἱ Λακεδαιμόνιοι. Λακεδαιμόνιοι μὲν δὴ φασιν ὡς παρθένους αὐτῶν παραγενομένας ἐς τὴν ἑορτὴν αὐτὰς τε βιάσαιντο ἄνδρες τῶν Μεσσηνίων καὶ τὸν βασιλέα σφῶν ἀποντείναιεν πειρώμενον κωλύειν, Τηλέκλον Ἀρχελάου τοῦ Ἀγησιλάου τοῦ Δορύσσου τοῦ Λαβῶτα τοῦ Ἐχεστράτου τοῦ Ἄγιδος, πρὸς τε δὴ τούτοις τὰς βιασθείσας τῶν παρθένων διεργάσασθαι λέγουσιν αὐτὰς ὑπὸ αἰσχύνης· Μεσσηνιοὶ δὲ τοῖς ἐλθοῦσι σφῶν ἐς τὸ ἱερὸν πρωτεύουσιν ἐν Μεσσηνίῃ κατὰ ἀξίωμα, τούτοις φασὶν ἐπιβουλεύσαι Τηλέκλον, αἴτιον δὲ εἶναι τῆς χώρας τῆς Μεσσηνίας τὴν ἀρετὴν, ἐπιβουλεύοντα δὲ ἐπιλέξαι Σπαρτιατῶν ὀπόσοι πω γένεια οὐκ εἶχον, τούτους δὲ ἐσθῆτι καὶ κόσμῳ τῷ λοιπῷ σκεύασαντα ὡς παρθένους ἀναπαυομένοις τοῖς Μεσσηνίοις ἐπεισαγαγεῖν, δόντα ἐγχειρίδια· καὶ τοὺς Μεσσηνίους ἀμυνομένους τοὺς τε ἀγενεῖους νεανίσκους καὶ αὐτὸν ἀποκτεῖναι Τηλέκλον, Λακεδαιμόνιους δὲ—οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ κοινοῦ ταῦτα βουλεύσαι σφῶν τὸν βασιλέα—συνειδότας ὡς ἄρξαιεν ἀδικίας, τοῦ φόνου σφῶς τοῦ Τηλέκλου δίκας οὐκ ἀπαιτήσαι. ταῦτα μὲν ἑκάτεροι λέγουσι, πειθέσθω δὲ ὡς ἔχει τις ἐς τοὺς ἑτέρους σπουδῆς.

⁶⁹⁸ R. HOPE SIMPSON, The Seven Cities Offered by Agamemnon to Achilles, BSA 61, 1966, 113–131 und zum Heiligtum der Limnatis 115 f. 121

⁶⁹⁹ Str. 8.4.9.

⁷⁰⁰ E. PAPAΚONSTANTINOY, Ζ' Εφορεία Προϊστορικών και Κλασικών Αρχαιοτήτων. Νομός Μεσσηνίας. Αρτεμισία, ADelt 37, 1982, Chron 136.

⁷⁰¹ L. PARLAMA, Αρχαιότητες και μνημεῖα Μεσσηνίας 1973. Τυχαῖα εὑρήματα, ADelt 29, 1973/1974, Chron 315 Anm. 8 unter Anlehnung an die Studie von R. HOPE SIMPSON, The Seven Cities Offered by Agamemnon to Achilles, BSA 61, 1966, 113–131 und hierzu 121 Anm. 51.

jetzt die IG V 1, 1378, in der jetzt O. Gengler⁷⁰² den Namen Λιμνᾶτις liest. In römischer Zeit wird Artemis als Limnatis und Ortheia genannt, wie die IG V 1, 1376 davon kündigt.

Archäologisch faßbar ist die weibliche Präsenz im Heiligtum bereits in der geometrischen Zeit, wie Nadeln nahelegen. Daneben findet sich eine intakte Handspiegel⁷⁰³ archaischer Zeit – Streufund – die mit einer Weihinschrift an Limnatis versehen⁷⁰⁴ ist. Erhalten ist ferner von einem weiteren Handspiegel, der aus diesem Gebiet stammt, nur der Handgriff⁷⁰⁵. Die Bronzesirene, die an einer Fibel angebracht worden ist⁷⁰⁶, stellt den ältesten Fund unter den archaischen Funden aus dem Heiligtum dar und legt Zeugnis von der weiblichen Präsenz im Heiligtum auch in archaischer Zeit ab. Höchstwahrscheinlich stammen aus dem Heiligtum von Volimos weitere Bronzefunde, auf die jüngst N. Luraghi aufmerksam machte⁷⁰⁷. Es handelt sich dabei um die drei Kymbala IG V 1, 225, 226 und 1497⁷⁰⁸ unbekannter Provenienz und um einen weiteren Spiegel⁷⁰⁹. Von Bedeutung ist allerdings dabei, daß die IG V 1, 226 eine Nadel darstellt, wie O. Gengler⁷¹⁰ aufzeigte. Zu dieser gesellen sich noch neue Nadeln, die I. Kilian-Dirlmeier⁷¹¹ in ihrem Standardwerk über die Nadeln von der Peloponnes vorlegte. Aus den bisher bekannten Funden geht hervor, daß Frauen das Heiligtum aufsuchen und um Beistand bitten.

⁷⁰² O. GENGLER, Lost in Transcription. A new Dedication for Limnatis, Spring Meeting of the British Epigraphy Society: Epigraphy and Religion, Vienna. Saturday, 4th May 2013 (Poster).

⁷⁰³ Erstmals publiziert von L. PARLAMA, *ADelt* 29, 1973/74, Chron 315 Taf. 198 α (=SEG 29, 395). Aufgelistet auch bei ZUNINO 1997, 36 T11.

⁷⁰⁴ N. LURAGHI, *Becoming Messenian*, *JHS* 122, 2002, 45–69 und zum Spiegel 54 Anm. 49 (=SEG 53, 384) und kürzlich LURAGHI 2008, 123 Anm. 74. Vgl. die Lesung von S. S. KOURSOMIS, *Κάτοπτρο από το ιερό της Αρτέμιδος Λιμνάτιδος στον Ταύγετο*, *Horos* 17–21, 2004–2009, 317–320 Abb. 1, 2; und jetzt im Katalog von A. ΜΑΚΡΙ – Μ. ΔΙΑΚΟΥΜΑΚΟΥ, *Οι επιγραφές της έκθεσης του Αρχαιολογικού Μουσείου Μεσσηνίας, Συνοπτικός Κατάλογος* (Athen 2013) 9 Nr. 20 (mit Abb.), unter: <<http://www.greekepigraphicsociety.org.gr/default.aspx?menu=9#>> (12.07.2013).

⁷⁰⁵ Erstmals publiziert von G. P. PAPATHANASOPOULOS, *Αρχαιότητες και Μνημεία Μεσσηνίας*, *ADelt* 17, 1961/1962, Chron 96 Abb. 4 (ohne Dat.). Dazu s. P. OBERLÄNDER, *Griechische Handspiegel* (Hamburg 1976) 32–34 Nr. 40; C. M. STIBBE, *Das andere Sparta, Kulturgeschichte des antiken Welt* 65 (Mainz 1996) 151 f. (um 570–560 v. Chr.) Anm. 55 Abb. 78; N. LURAGHI, *Becoming Messenian*, *JHS* 122, 2002, 45–69 und hierzu 54 Anm. 48 (Mitte 6. Jh. v. Chr.) und LURAGHI 2008, 123 Anm. 73.

⁷⁰⁶ HERFORT-KOCH 1986, 121 Nr. K 156 (mit Lit.) Taf. 21, 10 (um 590–580 v. Chr.). Das Volimos als FO liefert s. G. DAUX, *Chronique des fouilles en Grèce en 1958*, *BCH* 83, 1959, 640 und 641 mit Abb. 21, 22 und verweist auf den Bezug des Fundes mit dem Heiligtum der Artemis Limnatis; so auch N. LURAGHI, *Becoming Messenian*, *JHS* 122, 2002, 45–69 und zur Fibel 54 Anm. 47 (frühes 6. Jh. v. Chr.) und neulich LURAGHI 2008, 123 Anm. 72.

⁷⁰⁷ N. LURAGHI, *Becoming Messenian*, *JHS* 122, 2002, 45–69 und hierzu 54 Anm. 49; und LURAGHI 2008, 123 Anm. 74.

⁷⁰⁸ Schon WIDE 1893, 103 f. in Verbindung mit dem Heiligtum der Limnatis an der Grenze zwischen Messenien und Lakonien.

⁷⁰⁹ P. OBERLÄNDER, *Griechische Handspiegel* (Hamburg 1976) 44 unbekannter Provenienz; C. M. STIBBE, *Das andere Sparta, Kulturgeschichte des antiken Welt* 65 (Mainz 1996) Taf. 12.

⁷¹⁰ O. GENGLER, *Une épingle pour Artémis Limnatis*, *RA* 2009, 53–68

⁷¹¹ I. KILIAN-DIRLMEIER, *Nadeln der frühhelladischen bis archaischen Zeit von der Peloponnes*, *PBF* 13, 8 (München 1984) Register Alagonia. Auf sie verweist jetzt auch LURAGHI 2008, 114 Anm. 31.

4. ZUSAMMENFASSENDER AUSWERTUNG

4.1. MENARCHE, EHELICHE LIEBESVEREINIGUNG

Aus der im ersten Teil der Arbeit durchgeführten Analyse zu Funktionsepiklesen der Artemis, in denen das auf Frauen und deren reproduktive Aufgaben bezogene Interesse der Göttin zum Ausdruck kommt, geht deutlich hervor, daß Artemis wichtigen Momenten der weiblichen Biographie vorsteht, die den gynäkologischen Aspekt in den Vordergrund stellen. Neben den Epiklesen Apanchomene, Lysizone und Lygodesma, die H. King zum Sachverhalt heranzog, zeigt unsere Untersuchung, daß sich weitere Epiklese für Artemis bezeugen lassen, die auf die Menarche bzw. die Menstruation sowie die eheliche Vereinigung Bezug nehmen. Dabei handelt es sich um die Artemis Akraia (s. Kap. I. 2.1), Horaia (s. Kap. I. 2.5), Aspalis (s. Kap. I. 2.2), Epaulie (s. Kap. I. 2.3) und möglicherweise auch um die Artemis Throsia (s. Kap. I. 2.9). Diese Epiklesen lassen sich in Südwestpeloponnes nicht nachweisen. Daß Artemis freilich bei der Retention der Menstruation Beistand leistet, ist der Verwendung des Lorbeers zu erschließen, die bei den Hippokratikern als Mittel zur Förderung der Menstruation diente. Hierfür steht Artemis als Daphnia in Olympia (E6); und in diesem Zusammenhang ist Artemis Daphnaia in Hypsoi von Lakonien (L2) zu nennen, die Zusammenverehrung mit dem Heilgott Asklepios erfuhr. Daneben findet sich im Hinblick auf die Pflanze Lygos als menstruationsförderndes Mittel auch die Artemis Lygodesma (L7). Ähnliches dürften wir für den Kult der Artemis der Alpheiaia (E4) in Letrinoi und Alpheioneia-Alpheiousa (E1) annehmen. In dem Beinamen Alpheiaia kommt der Bezug der Artemis zu dem Flußgott Alpheios zum Ausdruck, weshalb sie als Sinnbild des Gedeihens und des Wachstums gilt. Im Mythos zeigt sich Artemis als Behüterin heranwachsender Mädchen beim Übergang ins Erwachsenwerden. Daß Artemis Alpheiaia neben der sozialen Reifung auch die Körperentwicklung und somit die geschlechtliche Reifung junger Mädchen in ihrem Heiligtum in Letrinoi beherbergte, scheint plausibel anzunehmen, läßt sich allerdings nicht nachweisen.

Erwähnung verdient abschließend die Stelle aus der Schrift *De virginum morbis*, die von dem Beistand der Artemis beim Ausbleiben der Menarche zeugt. Aus der heftigen Kritik des Autors an der rituellen Praxis der Kleiderweihe⁷¹² an Artemis, die Frauen nach Befreiung von den Leiden auf Geheiß der Wahrsager vornehmen, geht deutlich hervor, daß neben der Geburt und der Hochzeit auch die Menarche Anlaß darstellte. Der Autor berichtet, daß die Frauen viele andere Sache (ἄλλα τε πολλὰ), insbesondere aber die prächtigsten ihrer Gewänder der Artemis hierzu weihen (τῇ Ἀρτέμιδι αἱ γυναῖκες ἄλλα τε πολλὰ, ἀλλὰ δὴ καὶ τὰ πολυτελέστατα τῶν ἱματίων καθιεροῦσι τῶν γυναικείων, κελευόντων τῶν μάντεων, ...). Dies bedeutet, daß etwa auch Schmuck und Toilettengegenstände als Dankesgabe für den Beistand bei der Menarche dargebracht werden könnten, zumal diese sowohl in den Inventarlisten der Artemis Brauronia aufgezeichnet sind als auch archäologisch in Artemisheiligtümern bezeugt sind. Darauf spielt ferner die Tatsache an, daß Schmuck und Toilettengegenstände im Vergleich zu den in den Inventarlisten aufgelisteten Gewändern nicht so häufig vorkommen. Dies

⁷¹² s. hier Kap. I. 1.1 und 1.10.

steht mit der Aussage des Autors in Einklang, daß Frauen nach der Heilung in erster Linie ihre Gewänder darbringen. Dies eröffnet uns die Möglichkeit, auch im archäologischen Fundgut aus Artemisheiligtümern diesen Aspekt der Artemis, der sonst in einigen wenigen Epiklesen scharf erfaßt wird, zu erkennen.

4.2. ENTBINDUNG, WOCHENBETT, KINDESgebURT UND AUFWACHSEN

An erster Stelle ist die Artemis Kyparissia (**L6**) zu nennen. Die ihr dargebrachten Körperteile und insbesondere die weiblichen Becken stellen den Beistand der Artemis bei den reproduktiven Aufgaben von Frauen deutlich vor Augen. Dazu kommt noch die Artemis Knageia (**L5**); denn die Anwendung des Knekos bei schleimbedingten Problemen der Schwangerschaft im CH bezeugt ist. Darüber hinaus stand in den gynäkologischen Schriften der Knekos mit der Fortpflanzung in enger Verbindung. Auch die Artemis Orthosia (**E2**) scheint auch in der Stadt Elis als Beschützerin von Gebärenden und Geborenen zu fungieren. Daneben finden sich die Kulte der Artemis, die mit dem Flußgott Alpheios in Verbindung stehen: die Artemis Alpheionia und Alpheiousa bei Olympia (**E1**) und die Artemis Alpheiaia in Letrinoi (**E4**) sowie der Artemis und Alpheios gemeinsame Altar in der Altis und die nebeneinander liegenden Altäre der Artemis und des Kladeos (**E5**). Die Kulte zeugen von dem gedeihlichen Wachstum aller Lebewesen. Im Hinblick auf die menschliche Nachkommenschaft ist keine scharfe Trennung zwischen dem Gedeihen von Geborenen, Kleinkindern und Kindern bis zum späteren Kindesalter möglich. Auch im Fundgut aus dem Artemisaltar am Hippodrom (**E7**) kommt die Rolle junger Mädchen als Gebälerin und deren Übertritt in das Erwachsenenwerden zum Ausdruck.

Wie im ersten Teil der Arbeit (s. Kap. **I. 1.9.1–7**) ausführlich dargestellt wurde, ist Artemis als Loch(e)ia, Eulochia bzw. Eulochos außerhalb der Peloponnes gut bezeugt. Anders verhält es sich für Artemis auf der Südwestpeloponnes. Für die Göttin ist die Epiklese nicht belegt. Besondere Erwähnung verdient dabei ein Inschriftenfund aus Boiai von Lakonien. Überliefert ist bei Pausanias⁷¹³ der Kult der Artemis in Boiai, aber mit der Epiklese Soteira. Das von Pausanias erzählte Aition führt die Gründung des Kultes der Artemis Soteira von Boiai auf das Mitwirken der Göttin bei der Gründung der Stadt zurück und läßt Artemis als Stadtgöttin erscheinen. Anzusetzen ist antikes Boiai an der Westküste der Paronhalbinsel an der Bucht von Vatika bei heutigem Neapolis, aus dem unser Inschriftenfund, eine beschriftete Platte aus weißem Marmor, stammt⁷¹⁴. Die ausführliche Darstellung der Inschrift, die eine Skizze der Marmorplatte und die Transkription des Textes enthält, legte im Jahre 1887 E. A. Gardner⁷¹⁵

⁷¹³ Paus. 3.22.12–13: τὴν τρίτην δὲ κληθῆναι τῶν πόλεων λέγουσιν ἀπὸ τῆς Δαναοῦ Σίδης. ἀπὸ δὲ τούτων τῶν πόλεων ἀναστάντες ἐζήτουν ἔνθα οἰκῆσαι σφᾶς χρεῶν εἶη· καὶ τι καὶ μάντευμα ἦν αὐτοῖς Ἄρτεμιν ἔνθα οἰκήσουσιν ἐπιδείξειν. ὡς οὖν ἐκβᾶσιν ἐς τὴν γῆν λαγῶς ἐπιφαίνεται, τὸν λαγῶν ἐποιήσαντο ἡγεμόνα τῆς ὁδοῦ· καταδύντος δὲ ἐς μυρσίνην πόλιν τε οἰκίζουσιν ἐνταῦθα, οὐπὲρ ἡ μυρσίνη ἦν, καὶ τὸ δένδρον ἔτι ἐκείνην σέβουσι τὴν μυρσίνην καὶ Ἄρτεμιν ὀνομάζουσι Σώτειραν. καὶ Ἀπόλλωνος ναὸς ἐν τῇ Βοιατῶν ἀγορᾷ ἐστὶ καὶ ἐτέρωθι Ἀσκληπιοῦ καὶ Σαράπιδος τε καὶ Ἴσιδος.

⁷¹⁴ Erstmals publiziert von F. DÜRRBACH, *Inscriptions du Péloponnèse*, BCH 9, 1885, 510–519 und zur Inschrift 518 f. Nr. 10 (ohne Dat.).

vor. Zu verdanken hatte er die Möglichkeit der Autopsie des Inschriftenträgers Rev. H. J. Bidder, der die beschriftete Platte in Boiai erworben hatte. Aufgrund der Buchstabenformen datierte E. A. Gardner die Inschrift in das 2. – 3. Jh. n. Chr.

Aufgezeichnet ist in der IG V 1, 960 (Z. 10: Ἀρτέμιτος καλῆς τοξοφόρου λοχίης) Artemis als schöne, pfeiltragende und Lochie. E. Brulotte macht dabei darauf aufmerksam, daß die Inschrift vielleicht mit dem bei Pausanias überlieferten Kult der Artemis Soteira von Boiai zu assoziieren ist. I. Solima hingegen bezeichnet die auf der Platte festgehaltene Inschrift als »Votivinschrift« und bringt sie diese mit dem Artemisheiligtum von Boiai in Verbindung⁷¹⁶. Bei der Inschrift handelt es sich allerdings um das Grabgedicht für Areskousa, deren Name sich in das letzte Distichon (V. 15–16) nicht leicht einfügen ließ und zu metrischer Unzulänglichkeit des Pentameters führte:

σὴν ἀρετὴν τεὰ τ' ἔργα σαοφροσύνην τε π[οθοῦντες]
εἶδος τε ἠγάθειον, Ἀρέσκουσα κλυτή.

Darauf wies bereits E. A. Gardner⁷¹⁷ bei der Publikation der Inschrift hin. Analog hierzu machte A. Wilhelm⁷¹⁸ metrische Anmerkungen zu den beiden letzten Distichen und zog dabei weitere Grabepigramme in Betracht. Mit anderen Worten handelt es sich bei der IG V 1, 960 nicht um Kultepiklesen, die auf den Kultcharakter der Artemis von Boiai Bezug nehmen, sondern um beschreibende Beiwörter des wohlwollenden Aspekts der Artemis, die zugleich aber auf die grollende Artemis andeuten und die geradezu überhäuft ihr beigelegt werden. Somit darf als gesichert gelten, daß – anders als im übrigen Griechenland – Artemis Loch(e)ia, Eulochia bzw. Eulochos auf Südwestpeloponnes nicht belegt ist. Ähnliches gilt auch für die Epiklese Eileithyia, die Zeugnis von der Gleichsetzung der Artemis mit der selbstständigen Geburtsgöttin Eileithyia um das Ende des 4. Jhs. v. Chr. (s. Kap. I. 1.3.2.2.5) ablegt. Daraus ist ferner zu folgern, daß auch die Doppelnennung Eileithyia und Loch(e)ia, die für das übrige Griechenland zuweilen dokumentiert ist, hier nicht vorkommt. Ähnliches gilt für den Beistand der Göttin bei der Retention des Wochenbettflusses, der zwar anzunehmen ist, in ihren Kulturen jedoch auf der Südwestpeloponnes nicht erkennbar wird.

Artemis Orthosia in der Stadt Elis (**E2**) dürfte als Beschützerin von Gebärenden und Geborenen Kindersegen verleihen und sich als Kourotrophos zeigen. Hieran schließen sich die Kulte der Artemis an, die in Verbindung mit dem Flußgott Alpheios stehen und den kourotrophischen Aspekt der Göttin in den Vordergrund stellen. Dabei handelt es sich um die Artemis Alpheionia und Alpheiousa bei Olympia (**E1**) und die Artemis Alpheiaia in Letrinoi (**E4**). Dazu kommen noch der Doppelaltar der Artemis und des Alpheios in der Altis sowie die

⁷¹⁵ E. A. GARDNER, An Inscription from Boeae, JHS 8, 1887, 214 f. (=IG V 1, 960): genauer FO ist unbekannt.

⁷¹⁶ BRULOTTE 1994, 169 f. und SOLIMA 2011, 163 Anm. 1095.

⁷¹⁷ E. A. GARDNER, An Inscription from Boeae, JHS 8, 1887, 215.

⁷¹⁸ A. WILHELM, Das Epithalamion in Lukianos' Συμπόσιον ἢ Λαπίθαι, WSt 56, 1938, 54–89 (=A. WILHELM, Kleine Schriften II. Abhandlungen und Beiträge zur griechischen Inschriftenkunde Teil V, SBWien 707 [Wien 2003] 386–421) und zum Epigramm 59 f. (=SEG 11, 898).

nebeneinander liegenden Altäre der Artemis und des Kladeos (**E5**). Zu diesen gesellt sich noch der spätarchaische Artemisaltar beim Hippodrom (**E7**). Die Funde reichen bis in den frühen Hellenismus und nehmen nicht nur auf die männliche, sondern auch auf die weibliche Sphäre Bezug. Dabei wird um Kindersegen und gedeihliches Wachstum gebeten. Dies gilt auch für den Kult der Artemis Limnatis bei Kombothekra (**E3**), in deren Epiklese nicht nur die vegetative und animalische, sondern auch die menschlich-biologische Fruchtbarkeit zum Zweck der Nachkommenschaft scharf erfaßt wird. Die Rolle der Artemis überhaupt bei transitorischen Momenten der weiblichen Biographie zeigt sich in der Epiklese Hegemone (**L4**). Artemis Karyatis (**L3**), zu deren Ehren Tänze im Freien aufgeführt werden, steht indes dem Übertritt in das Erwachsenenleben vor und mit ihren Gespielinnen, den Nymphen, wacht über die Erfüllung ihrer Rolle als Geschlechtswesen zum Zweck der ehelichen Nachkommenschaft.

Nicht unerwähnt bleiben darf in Bezug auf den heilenden Aspekt der lakonischen Artemis die Aussage von Clemens von Alexandria über die Kulte der Artemis Chelytis (Χελύτις) und Artemis Podagra (Ποδάγρα) in Lakonien. Artemis Chelytis erhielt, so nach Clemens von Alexandria⁷¹⁹, kultische Verehrung bei den Spartanern. Clemens leitet den Beinamen von χελύττειν ab, was bei den Spartanern βήττειν (husten) bedeuten soll, und läßt somit Artemis Chelytis als Heilgottheit erscheinen. Dagegen hält S. Wide zwar die Ableitung des Beinamens von χέλυς (Schildkröte) für sinnvoller, seine Verbindung aber mit dem musischen Aspekt der Göttin nicht für überzeugend⁷²⁰, weshalb er hierin die Auffassung der Artemis als Erdgöttin erkennt⁷²¹. Analog hierzu geht auch E. Bevan von dem »tortoise-derived title« der Artemis Chelytis aus⁷²². Dabei berücksichtigt er Darstellungen des Tieres, die meist aus Heiligtümern nicht des Apollon – wie man im Hinblick auf den engen Bezug des Gottes im Mythos mit der Schildkröte und der (von Hermes aus dem Panzer des Tieres angefertigten) Leier erwartet hätte – sondern der Athena und Artemis stammen. Mit Bezug auf die Artemis Chelytis, die laut Clemens von Alexandria in Sparta verehrt wurde, und die ältesten Schildkrötendarstellungen, die im Limnaion von Sparta bezeugt sind, erkennt E. Bevan in dem Tier und in seiner Verbindung als Amphibie mit dem Wäßrigen⁷²³ ein Symbol gedeihlichen Wachstums aller Lebewe-

⁷¹⁹ Clem. Al. Protr.: 2.38.5 (Chelytis): ... καὶ Χελύτιδα δὲ Ἄρτεμιν Σπαρτιᾶται σέβουσιν· ἐπεὶ τὸ βήττειν χελύττειν καλοῦσιν. Verzeichnet auch bei LIDDELL – SCOTT – JONES, 1987 s. v. Χελύτις.

⁷²⁰ Dagegen erkennt FARNELL 1896 II, 472 hierin die Verbindung der Artemis Chelytis mit der Leier und der Musik.

⁷²¹ WIDE 1893, 129 und 130 mit Anm. 1; ihm folgt WERNICKE 1895, 1401. RE III 2 (1899) 2231 f. s. v. Chelytis (O. JESSEN) referiert die gängigen Meinungen; so auch BRULOTTE 1994, 176. Vgl. ZIEHEN 1929, 1470 f.: er hält sowohl die Deutung als Erdgöttin wie auch den Bezug zur Musik für unwahrscheinlich. Ähnlich erachtet jetzt SOLIMA 2011, 190 beide Interpretationen als »zu unbestimmt«, sie berücksichtigt allerdings dabei die Ausführungen von BEVAN 1986, 160–165 nicht.

⁷²² So auch P. BRULÉ, Le langage des épicleses dans le polythéisme hellénique (l'exemple de quelques divinités féminines). Quelques pistes de recherche, Kernos 11, 1998, 13–34 und hierzu 23 Anm. 30 (»Faune : ... animaux sauvages«).

⁷²³ O. KELLER, Die Antike Tierwelt II (Leipzig 1913) 247–250 (und 249 mit dem Zitat) zur symbolischen Funktion der See- und Sumpfschildkröte als Vertreterin des feuchten Elementes und der Fruchtbarkeit, »so daß schließlich überhaupt die Schildkröte für solche Symbolik eintrat.«

sen und der Fruchtbarkeit⁷²⁴. So läßt E. Bevan Artemis als lebensfördernde Gottheit erscheinen.

Wie der Kult der Artemis Chelytis, so auch dieser der Artemis Podagra ist singulär bei Clemens von Alexandria überliefert⁷²⁵. Dabei beruft sich Clemens auf Sosibios und schreibt Artemis Podagra ein Heiligtum in Lakonien (ἐν τῇ Λακωνικῇ ἱερὸν) zu, ohne allerdings nähere topographische Angaben hierüber zu liefern⁷²⁶. Wie bei der heilspezifischen Erklärung des Beinamens Chelytis, hatte er vermutlich auch dabei an ποδάγρα (Fußgicht) gedacht⁷²⁷. S. Wide vermutet indes, daß »ποδάγρα „die an den Füßen gefesselte“ bedeutet« und erkennt hierin »eine Eigentümlichkeit des Kultbildes« analog zu dem Falle von Lygodesma – was plausibel scheint; er schließt allerdings dabei nicht aus, daß »ποδάγρα „die Fufsfallen stellende“, d. h. die Jägerin ist.«⁷²⁸ So scheinen die von Clemens von Alexandria überlieferten Kulte der Artemis Chelytis und Podagra wenig mit dem heilenden Aspekt der Göttin zu haben. Angesichts allerdings der Tatsache, daß beide Kulte singulär bei Clemens von Alexandria belegt sind, ist möglich – wie schon L. Ziehen dabei annahm – daß Clemens nicht auf öffentliche Kulte der Artemis Bezug nimmt, sondern daß es sich dabei um ein ἄγαλμα oder einen Altar handelt, »dessen Stiftung auf irgendeinen privaten Einfall zurückging.«⁷²⁹

⁷²⁴ BEVAN 1986, 160 (zum Zitat)–163 (mit Hinweis auf C. CHRISTOU, Potnia Theron. Eine Untersuchung über Ursprung, Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt einer Gottheit [Thessaloniki 1968] 119–121). 406 f. (Auflistung der Funde in Heiligtümern) und E. BEVAN, Ancient Deities and Tortoise-Representations in Sanctuaries, BSA 83, 1988, 1–6; so auch vor kurzem HUYSECOM-HAXHI 2009, 596 Anm. 162 bezüglich der archaischen Exemplaren aus dem Artemision von Thasos; 587 Tab. 3 mit Übersicht über das Material – mindestens 9 Tonstatuetten von Schildkröten, deren Anzahl dem Katalog von BEVAN 1986, 406 f. und E. BEVAN, Ancient Deities and Tortoise-Representations in Sanctuaries, BSA 83, 1988, 1 Anm. 2 hinzuzufügen ist. Somit ist nun mehr im Artemision von Thasos – und nicht im Limnaion von Sparta (BEVAN 1986, 161 f.; E. BEVAN, Ancient Deities and Tortoise-Representations in Sanctuaries, BSA 83, 1988, 5) – die höchste Anzahl von Schildkrötendarstellungen bezeugt. – Zum Kult der Artemis im Heiligtum von Thasos s. Kap. I. 2.10.

⁷²⁵ Clem. Al. Protr.: 2.38.3 (Podagra): Ἔστι δὲ καὶ Ποδάγρας ἄλλης Ἀρτέμιδος ἐν τῇ Λακωνικῇ ἱερὸν, ὡς φησι Σωσίβιος. Vgl. LIDDELL – SCOTT – JONES, 1987 s. v. ποδάγρα, ohne unsere Quelle, die hierzu zu ergänzen ist.

⁷²⁶ Zusammenfassend: ZIEHEN 1929, 1470; RE XXI 1 (1951) 1130 f. s. v. Podagra (B. GR. KRUSE); SOLIMA 2011, 190 f.

⁷²⁷ WIDE 1893, 129; ZIEHEN 1929, 1470.

⁷²⁸ WIDE 1893, 129 mit den Zitaten; so auch zuletzt P. BRULÉ, Le langage des épicleses dans le polythéisme hellénique (l'exemple de quelques divinités féminines). Quelques pistes de recherche, Kernos 11, 1998, 13–34 und hierzu 24 Anm. 50. Vgl. WERNICKE 1895, 1397: »Bezeichnet wohl die Jagdgöttin (ποδάγρα=Fussangel). Vielleicht auch die *λυγοδέσμα* gemeint; ...«. Als Jagdgöttin bei PRELLER – ROBERT 1894 I, 308 Anm. 1. BRULOTTE 1994, 176 übersetzt »swiftfooted« (schnellfüßig), ohne Gründe hiefür zu nennen.

⁷²⁹ ZIEHEN 1929, 1471.

BIBLIOGRAPHIE (IN AUSWAHL)

- ALROTH, B., Greek Gods and Figurines. Aspects of the Anthropomorphic Dedications, *BoreasUpps* 18 (Uppsala 1989)
- AMUNDSEN, D. W., – DIERS, C. J., The Age of Menarche in Classical Greece and Rome, *Human Biology* 41, 1969, 125–132
- AUBERT, J.-J., Threatened Wombs: Aspects of Ancient Uterine Magic, *GrRomByzSt* 30, 1989, 421–449
- BALADIÉ, R., Le Péloponnèse de Strabon. Étude de géographie historique, Collection d'études anciennes. Série grecque 71 (Paris 1980)
- BERTIER, J., Enfants malades et maladies des enfants dans le *Corpus hippocratique*, in: P. Potter – G. Maloney – J. Desautels (Hrsg.), La maladie et les maladies dans la Collection hippocratique. Actes du VI^e colloque international hippocratique, Québec du 28 septembre au 3 octobre 1987 (Québec 1990) 209–220
- BEVAN, E., Respresentations of Animals in Sanctuaries of Artemis and other Olympian Deities, *BARIntSer* 315 (Oxford 1986)
- BEVAN, E., The Goddess Artemis, and the Dedication of Bears in Sanctuaries, *BSA* 82, 1987, 17–21
- BEVAN, E., Ancient Deities and Tortoise-Representations in Sanctuaries, *BSA* 83, 1988, 1–6
- BOSANQUET, R. C., The Cult of Orthia as Illustrated by the Finds, *BSA* 12, 1905/1906, 331–343
- BOSS, M., Lakonische Votivgaben aus Blei (Würzburg 2000)
- BREMMER, J. N., Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland. Autorisierte Übers. von K. Brodersen (Darmstadt 1996)
- BROMMER, F., Gott oder Mensch, *JdI* 101, 1986, 37–53
- BROMMER, F., Griechische Weihgaben und Opfer in Listen (Berlin 1985)
- BRUIT ZAIDMAN, L., – SCHMITT PANTEL, P., Die Religion der Griechen. Kult und Mythos. Aus dem Französischen übertragen von A. Wittenburg (München 1994)
- BRULÉ, P., La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société, Centre de Recherches d'Histoire Ancienne 76=Annales Littéraires de l'Université de Besançon 363 (Paris 1987)
- BRULÉ, P., Le langage des épiclèses dans le polythéisme hellénique (l'exemple de quelques divinités féminines). Quelques pistes de recherche, *Kernos* 11, 1998, 13–34
- BRULÉ, P., Rez. zu M. B. Hatzopoulos, Cultes et rites de passage en Macédoine, *MELETHMATA* 19 (Athènes 1994), *Kernos* 7, 1997, 319–330
- BRULOTTE, E. L., The Placement of Votive Offerings and Dedications in the Peloponnesian Sanctuaries of Artemis (Diss. Univerity of Minnesota 1994)
- BRULOTTE, E. L., Artemis: Her Peloponnesian Abodes and Cults, in: R. Hägg (Hrsg.), Peloponnesian Sanctuaries and Cults. Proceedings of the Ninth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 11–13 June 1994, *ActaAth*, Ser. 4, 48 (Stockholm 2002) 179–182
- BURKERT, W., Die griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, *Die Religionen der Menschheit* 15 (Stuttgart 1977)
- BYL, S., – DE RANTER, A.-F., L'étiologie de la stérilité féminine dans le *Corpus hippocratique*, in: P. Potter – G. Maloney – J. Desautels (Hrsg.), La maladie et les maladies dans la Collection hippocratique. Actes du VI^e colloque international hippocratique, Québec du 28 septembre au 3 octobre 1987 (Québec 1990) 303–322
- CABANES, P., Nouvelles inscriptions d'Albanie Méridionale (Bouthrotos et Apollonia), *ZPE* 63, 1986, 137–155

- CALAME, C., *Choruses of Young Women in Ancient Greece. Their Morphology, Religious Role, and Social Function*²(Lanham 2001)
- CALAME, C., *Offrandes à Artémis Braurônia sur l'Acropole: Rites de puberté?*, in: B. Gentili – F. Perusino (Hrsg.), *Le orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide* (Pisa 2002) 43–64
- CALAME, C., *Identities of Gods and Heroes: Athenian Garden Sanctuaries and Gendered Rites of Passage*, in: J. N. Bremmer – A. Erskine (Hrsg.), *The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations*, *Edinburgh Leventis Studies* 5 (Edinburgh 2010) 245–269
- CANTARELLI, F. (Hrsg.), *Acaia Ftiotide I. Indagini geostoriche, storiografiche, topografiche e archeologiche* (Soveria Mannelli 2008)
- CHIRASSI, I., *Miti e culti arcaici di Artemis nel Peloponneso e Crezia centrale*, *Istituto di Storia Antica* 3 (Trieste 1964)
- CHRYSOSTOMOU, P., *Η θεσσαλική θεά Εν(ν)οδία ή Φεραία θεά, Δημοσιεύματα του Αρχαιολογικού Δελτίου* 64 (Athen 1998)
- CLELAND, L., *The Brauron Clothing Catalogues. Text, Analysis, Glossary and Translation*, *BARIntSer* 1428 (Oxford 2005)
- CLEMENT, P., *New Evidence for the Origin of the Iphigeneia Legend*, *AntCl* 3, 1934, 393–409
- COLE, S. G., *Domesticating Artemis*, in: S. Blundell – M. Williamson (Hrsg.), *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece* (London 1998) 27–43
- COLE, S. G., *Landscapes, Gender, and Ritual Space. The Ancient Greek Experience* (Berkeley 2004)
- CURTIUS, E., *Die Altäre von Olympia* (1882)
- CURTIUS, E., *Peloponnesos. Eine historisch-geographische Beschreibung der Halbinsel II* (Gotha 1852)
- DARMEZIN, L., *Les Affranchissements par consécration en Béotie et dans le monde grec hellénistique*, *Études Anciennes* 22 (Nancy 1999)
- DAKORONIA, F., – GOUNAROPOULOU, L., *Artemiskult auf einem neuen Weihrelief aus Achinos bei Lamia*, *AM* 107, 1992, 217–227
- DAKORONIA, F., *Άρτεμις – Ασπαλίζ*, in: A. Alexandri – I. Leventi (Hrsg.), *Καλλίστευμα. Μελέτες προς τιμήν της Ολγα Τζάχου-Αλεξανδρή* (Athen 2001) 403–410
- DAWKINS, R. M., *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta. Excavated and Described by Members of the British School at Athens 1906–1910*, *JHS Suppl.* 5 (London 1929)
- DEAN-JONES, L. A., *Women's Bodies in Classical Greek Science* (Oxford 1994)
- DEMAND, N., *Birth, Death, and Motherhood in Classical Greece* (Baltimore 1994)
- DIERBACH, J. H., *Die Arzneimittel des Hippokrates. Versuch einer systematischen Aufzählung der in allen hippokratischen Schriften vorkommenden Medikamente* (Heidelberg 1824)
- DILLON, M., *Girls and Women in Classical Greek Religion* (London 2002)
- DUDENHAUSEN, J. W., – PSCHYREMBEL, W., (Hrsg.), *Praktische Geburtshilfe. Mit geburtshilflichen Operationen*²¹(Berlin 2011)
- EICHINGER, W., *Der Bär und seine Darstellung in der Antike*, *ANTIQUITATES* 32 (Hamburg 2005)
- FALB, D. Z. K., *Das Artemis Orthia-Heiligtum in Sparta im 7. und 6. Jh. v. Chr.*, in: T. Fischer-Hansen – B. Poulsen, (Hrsg.), *From Artemis to Diana. The Goddess of Man and Beast*, *ActaHyp* 12 (Copenhagen 2009) 127–152
- FARAONE, C. A., *Playing the Bear and Fawn for Artemis. Female Initiation or Substitute Sacrifice?*, in: D. B. Dodd – C. A. Faraone (Hrsg.), *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives. New Critical Perspectives* (London 2003) 43–68

- FARNELL, L. R., *The Cults of the Greek States II* (Oxford 1896, ND Chicago 1971)
- FELTEN, F., Heiligtümer oder Märkte?, *AntK* 26, 1983, 84–105 Abb. 1–16
- FORSÉN, B., Griechische Gliederweihungen. Eine Untersuchung zu ihrer Typologie und ihrer religions- und sozialgeschichtlichen Bedeutung, *Papers and monographs of the Finnish Institute at Athens* 4 (Helsinki 1996)
- FOXHALL, L. – STEARS, K., Redressing the Balance: Dedications of Clothing to Artemis and the Order of Life Stages, in: M. Donald – L. Hurcombe (Hrsg.), *Gender and Material Culture in Historical Perspective, Studies in Gender and Material Culture* (Basingstoke 2000) 3–16
- FRASER, P. M., – MATTHEWS, E. (Hrsg.), *A Lexicon of Greek Personal Names I. The Aegean Islands, Cyprus, Cyrenaica* (Oxford 1987)
- FRASER, P. M., – MATTHEWS, E. (Hrsg.), *A Lexicon of Greek Personal Names III A. The Peloponnese, Western Greece, Sicily and Magna Graecia* (Oxford 1997)
- FRASER, P. M., – MATTHEWS, E. (Hrsg.), *A Lexicon of Greek Personal Names III B. Central Greece from the Megarid to Thessaly* (Oxford 2000)
- GARCÍA RAMÓN, J. L., – HELLY, B., ENNOΔΙΑ ΚΟΡΟΥΤΑΡΡΑ (« celle qui dote de nourriture, de croissance ») et autres divinités kourotropes en Thessalie, *RPhil* 80, 2007, 291–312
- GEHRKE, H.-J., *Jenseits von Athen und Sparta. Das Dritte Griechenland und seine Staatenwelt* (München 1986)
- GENGLER, O., Une épingle pour Artémis Limnatis, *RA* 2009, 53–68
- GIUMAN, M., Metamorfosi di una dea: da Artemide ad Iside in un santuario di Dion, *Ostraka* 8, 1999, 427–446
- GIUMAN, M., “Risplenda come un croco perduto in mezzo a un polveroso prato”. Croco e simbologia liminare nel rituale dell’*arkteia* di Brauron, in: B. Gentili – F. Perusino (Hrsg.), *Le orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide* (Pisa 2002) 79–101
- GOLDER, W., *Hippokrates und das Corpus Hippocraticum. Eine Einführung für Philologen und Mediziner* (Würzburg 2007)
- GRAF, F., Nordionische Kulte. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulturen von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia, *Bibliotheca Helvetica Romana* 21 (Rom 1985)
- GRAF, F., *Namen von Göttern im klassischen Altertum*, in: E. Eichler – G. Hilty – H. Löffler – H. Steger – L. Zgusta (Hrsg.), *Namenforschung. Ein internationales Handbuch zur Onomastik II, Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft* 11, 2 (Berlin 1996) 1823–1837
- GRAF, F., Griechische Religion, in: H.-G. Nesselrath (Hrsg.), *Einleitung in die griechische Philologie* (Stuttgart 1997) 457–504
- GRAF, F., in: *DNP I* (1997) 53–58 s. v. Artemis
- GRAF, F., Gods in Greek Inscriptions: Some methodological Questions, in: J. N. Bremmer – A. Erskine (Hrsg.), *The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations, Edinburgh Leventis Studies* 5 (Edinburgh 2010) 55–80
- GRANINGER, D., Studies in the Cult of Artemis Throsia, *ZPE* 162, 2007, 151–164
- GROPENGIESSER, H., Two Altars of Artemis at Olympia (Poster), in: R. Hägg – N. Marinatos – G. Nordquist (Hrsg.), *Early Greek Cult Practice. Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26–29 June, 1986, ActaAth, Ser. 4, 37* (Stockholm 1988) 125 f.
- GUARISCO, D., Alcune epiclesi di Artemide in Attica: Ereithos, Oinaia, Horaia, *Simblos* 3, 2001, 131–161
- GÜNTHER, W., «Vieux et inutilisable» dans un inventaire inédit de Milet, in: D. Knoepfler (Hrsg.), *Comptes et inventaires dans la cité grecque. Actes du colloque international*

d'épigraphie tenu à Neuchâtel du 23 au 26 septembre 1986 en l'honneur de Jacques Tréheux (Neuchâtel 1988) 215–237

HADZISTELIOU PRICE, TH., Kourotrophos. Cults and Representations of the Greek Nursing Deities, *Studies of the Dutch Archaeological and Historical Society* 8 (Leiden 1978)

HANSEN, M. H. – HEINE NIELSEN, TH. (Hrsg.), *An Inventory of Archaic and Classical Poleis. An Investigation Conducted by the Copenhagen Polis Centre for the Danish National Research Foundation* (Oxford 2004)

HANSON, A. E., Diseases of Women in the Epidemics, in: G. Baader – R. Winau (Hrsg.), *Die Hippokratischen Epidemien. Theorie – Praxis – Tradition. Verhandlungen des V^e colloque international hippocratique*, 10.–15. 9. 1984, *Sudhoffs Archiv – Beihefte*, Heft 27 (Stuttgart 1989) 38–51

HATZOPOULOS, M. B., Cultes et rites de passage en Macédoine, *MELETEMATA* 19 (Athènes 1994)

HEIDEN, J., Artemis in Olympia. Kult und Altar, *AA* 2003.2, 122–124

HEIDEN, J., Artemis-Altäre, in: W.-D. Heilmeyer – N. Kaltsas – H.-J. Gehrke – G. E. Xatzi – S. Bocher (Hrsg.), *Mythos Olympia. Kult und Spiele. Ausstellungskatalog Berlin* (München 2012) 145 f.

HEILMEYER, W.-D., Frühe olympische Tonfiguren, *OF* 7 (Berlin 1972)

HEINE NIELSEN, TH., Tripyllia, in: M. H. Hansen – Th. Heine Nielsen, (Hrsg.), *An Inventory of Archaic and Classical Poleis. An Investigation Conducted by the Copenhagen Polis Centre for the Danish National Research Foundation* (Oxford 2004) 540–546

HELLY, B., Gonnoi I. La cite et son histoire, II. Les inscriptions (Amsterdam 1973)

HERBILLON, J., Les cultes de Patras. Avec une prosopographie patréenne, *The John Hopkins University Studies in Archaeology* 5 (Baltimore 1929)

HERFORT-KOCH, M., Archaische Bronzeplastik Lakoniens, *Boreas Beih.* 4 (Münster 1986)

HIMMELMANN, N., Frühe Weihgeschenke in Olympia, in: H. Kyrieleis (Hrsg.), *Olympia 1875–2000. 125 Jahre Deutsche Ausgrabungen. Internationales Symposium Berlin*, 9.–11. November 2000 (Mainz 2002) 91–107

HOESSLY, F., Katharsis: Reinigung als Heilverfahren. Studien zum Ritual der archaischen und klassischen Zeit sowie zum Corpus Hippocraticum, *Hypomnemata* 135 (Göttingen 2001)

HUYSECOM-HAXHI, ST., – MULLER, A., Déesses et/ou mortelles dans la plastique de terre cuite. Réponses actuelles à une question ancienne, *Pallas* 75, 2007, 231–247

HUYSECOM-HAXHI, ST., Les figurines en terre cuite de l'Artémision de Thasos. Artisanat et piété populaire à l'époque de l'archaïsme mûr et récent I. Texte, II. Planches, *Études Thasiennes* 21 (Athènes 2009)

INGALLS, W. B., Ritual Performance as Training for Daughters in Archaic Greece, *Phoenix* 54, 2000, 1–20

JOST, M., Sanctuaires et cultes d'Arcadie, *Études péloponnésiennes* 9 (Paris 1985)

JOST, M., Quelques épiclèses divines en Arcadie: typologie et cas particuliers, in: N. Belayche – P. Brulé – G. Freyburger (Hrsg.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, *Recherches sur les rhétoriques religieuses* 5 (Turnhout 2005) 389–400

KILIAN, I., Weihungen an Eileithyia und Artemis Orthia, *ZPE* 31, 1978, 219–222

KILIAN-DIRLMEIER, I., Nadeln der frühhelladischen bis archaischen Zeit von der Peloponnes, *PBF* 13, 8 (München 1984)

KING, H., Bound to Bleed: Artemis and Greek Women, in: A. Cameron – A. Kuhrt (Hrsg.), *Images of Women in Antiquity* (Beckenham 1983) 109–127. Neuabdruck in: L. K. McClure

- (Hrsg.): *Sexuality and Gender in the Classical World. Readings and Sources*, Oxford 2002, 77–101
- KING, H., *Producing Woman: Hippocratic Gynaecology*, in: L. J. Archer – S. Fischler – M. Wyke (Hrsg.), *Women in Ancient Societies. An Illusion of the Night* (Houndmills 1994) 102–114
- KING, H., *Hippocrates' Woman. Reading the Female Body in Ancient Greece* (London 1998)
- KING, H., in: DNP IV (1998) 637–639 s. v. Frau. F) Medizin
- KING, H., in: DNP V (1998) 29–34 s. v. Gynäkologie
- KING, H., in: DNP VII (1999) 1263–1266 s. v. Menstruation
- KLÖCKNER, A., *Women's Affairs? On a Group of Attic Votive Reliefs with Unusual Decoration*, in: J. Dijkstra – J. Kroesen – Y. Kuiper (Hrsg.), *Myths, Martyrs, and Modernity. Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*, *Studies in the History of Religions* 127 (Leiden 2010) 179–191
- KOURINOU, E., ΣΠΑΡΤΗ. Συμβολή στη μνημειακή τοπογραφία της, *Horos. Ἡ Μεγάλη Βιβλιοθήκη* 3 (Athen 2000)
- KOURSOU MIS, S. S., *Κάτοπτρο από το ιερό της Αρτέμιδος Λιμνάτιδος στον Ταύγετο*, *Horos* 17–21, 2004–2009, 317–320
- KOURSOU MIS, S. S., *Ἐν Δέραις καλουμέναις τῆς σφετέρας: Αναζητώντας μία αρχαία θέση και ένα ιερό στην βόρεια Μεσσηνία*, *Tekmeria* 11 (2012) 1–16
- KOURSOU MIS S. S., – KOSMOPOULOS, D., *Ager Denthaliatis: Παλαιὰ καὶ νέα ὀρόσημα στὴν κορυφογραμμὴ τοῦ Ταῦγέτου*, *AEphem* 152, 2013 (im Druck)
- KRON, U., *Priesthoods, Dedications and Euergetism. What Part did Religion Play in the Political and Social Status of Greek Women?*, in: P. Hellström – B. Alroth (Hrsg.), *Religion and Power in the Ancient Greek World. Proceedings of the Uppsala Symposium 1993*, *BoreasUpps* 24 (Uppsala 1996) 139–182
- LANGDON, S., *From Monkey to Man: The Evolution of a Geometric Sculptural Type*, *AJA* 94, 1990, 407–424
- LARSON, J., *Greek Heroine Cults* (Madison 1995)
- LARSON, J., *Ancient Greek Cults. A Guide* (London 2007)
- LAZZARINI, M. L., *Le formule delle dediche votive nella Grecia arcaica*, *MemLinc* 19.2, 1976, 47–354
- LINDERS, T., *Studies in the Treasure Records of Artemis Brauronia found in Athens*, *Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Athen* 19 (Stockholm 1972)
- LISSARRAGUE, F., *L'homme, le signe et le satyre*, in: B. Cassin – J.-L. Labarrière (Hrsg.), *L'animal dans l'antiquité, sous la direction de G. R. Dherbey* (Paris 1997) 455–472
- LORAUX, N., *Tragische Weisen, eine Frau zu töten. Aus dem Französischen von E. Moldenhauer mit einem Nachwort von P. Krumme*, *Edition Pandora* 11 (Frankfurt 1993)
- LURAGHI, N., *Becoming Messenian*, *JHS* 122, 2002, 45–69
- LURAGHI, N., *The Ancient Messenians. Constructions of Ethnicity and Memory* (Cambridge 2008)
- LYONS, D., *Gender and Immortality. Heroines in Ancient Greek Myth and Cult* (Princeton 1997)
- MADDOLI, G. – SALADINO, V. (Hrsg.), *Pausania. Guida della Grecia V. L' Elide e Olimpia* (Mailand 1995)
- MADDOLI, G. – NAFISSI, M. – SALADINO, V. (Hrsg.), *Pausania. Guida della Grecia VI. L' Elide e Olimpia* (Mailand 1999)
- MARANGOU, L. I., *Lakonische Elfenbein- und Beinschnitzereien* (Tübingen 1969)
- MATZ, F., *Arge und Opis*, *MarbWPr* 1948, 3–7

- MICHALAKI-KOLLIA, M., Un ensemble exceptionnel d'enchytrismes de nouveau-nés, de foetus et de nourrissons découvert dans l'île d'Astypalée, en Grèce : cimetière de bébés ou sanctuaire?, in: A.-M. Guimier-Sorbets – Y. Morizot (Hrsg.), *L'enfant et la mort dans l'Antiquité I. Nouvelles recherches dans les nécropoles grecques. Le signalement des tombes d'enfants. Actes de la table ronde internationale organisée à Athènes, École Française d'Athènes, 29–30 mai 2008, Travaux de la Maison René-Ginouvés 12 (Paris 2010) 161–205*
- MICHALAKI-KOLLIA, M., Dédicaces à Artemis Lochia et à Eileithyia à Astypalée. Rapport avec les 2750 enchytrismes des nouveau-nés?, in: A. Inglese (Hrsg.), *EPIGRAMMATA. Iscrizioni greche e comunicazione letteraria in ricordo di Giancarlo Susini. Atti del convegno di Roma. Roma, 1–2 ottobre 2009, Themata 7 (Tivoli 2010) 279–298*
- MOMMSEN, A., Ῥάκος auf attischen Inschriften, *Philologus* 58, 1899, 343–347
- MORIZOT, Y., Artémis, l'eau et la vie humaine, in: R. Ginouvès – A.-M. Guimier-Sorbets – J. Jouanna – L. Villard (Hrsg.), *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec. Actes du colloque organisé à Paris (CNRS et Fondation Singer-Polignac) du 25 au 27 novembre 1992 par le Centre de recherche «Archéologie et systèmes d'information» et par l'URA 1255 «Médecine grecque», BCH Suppl. 28 (Athènes 1994) 201–216*
- MORIZOT, Y., Artémis Limnatis. Sanctuaires et fonctions, in: R. F. Docter – E. M. Moormann (Hrsg.), *Proceedings of the XVth International Congress of Classical Archaeology. Amsterdam, July 12 – 17, 1998. Classical Archaeology towards the Third Millennium: Reflections and Perspectives, Allard Pierson Series 12 (Amsterdam 1999) 270–272*
- MORIZOT, Y., Offrandes à Artémis pour une naissance. Autour du relief d'Achinos, in: V. Dassen (Hrsg.), *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité. Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre – 1 décembre 2001, Orbis Biblicus et Orientalis 203 (Fribourg 2004) 159–170*
- MORIZOT, Y., Problèmes autour d'un sanctuaire rupestre péloponnésien, in: C. Grandjean (Hrsg.), *Le Péloponnèse d'Épaminondas à Hadrien. Colloque de Tours 6-7 octobre 2005, Ausonius Éditions. Études 21 (Bordeaux 2008) 353–362*
- MOUSTAKA, A., Λατρευτικός αποθέτης στις όχθες του Αλφειού, in: Πρακτικά του Β' τοπικού Συνεδρίου Ηλειακών Σπουδών, Αμαλιάς, 13–15 Νοεμβρίου 1987, *Peloponnesiaka Suppl.* 15 (Athen 1989) 180–187
- MUSTI, D. – TORELLI, M. (Hrsg.), *Pausania. Guida della Grecia III. La Laconia, IV. La Messenia (Milano 1991)*
- MYLONOPOULOS, J., Πελοπόννησος οικητήριον Ποσειδῶνος. Heiligtümer und Kulte des Poseidon auf der Peloponnes, *Kernos Suppl.* 13 (Liège 2003)
- NILSSON, M. P., *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluß der Attischen (Leipzig 1906)*
- NILSSON, M. P., *Geschichte der griechischen Religion I. Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft, HAW 5, 2, 1²(München 1955)*
- OAKLEY, J. H., – SINOS, R. H., *The Wedding in Ancient Athens (Madison 1993)*
- OBERLÄNDER, P., *Griechische Handspiegel (Hamburg 1976)*
- PAPACHATZIS, N. D., Πausανίου Ἑλλάδος Περιήγησις II. Κορινθιακὰ – Λακωνικὰ, III. Μεσσηνιακὰ – Ἡλιακὰ (Athen 1976–1991)
- PAPACHATZIS, N. D., «Μογοστόκοι Εὐλείθυσια» και κουροτρόφοι θεότητες, *ADelt* 33, 1978, Chron 1–23
- PAPAGEORGIU, I., Eine reitende Kourotrophos-Göttin geometrischer Zeit im Benaki-Museum, *AM* 120, 2005, 1–34
- PAPAICONOMOU I.-D., – HUYSECOM-HAXHI, ST., Du placenta aux figues sèches : mobilier funéraire et votif à Thasos, *Kernos* 22, 2009, 133–158

- PARKER, R., *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion* (Oxford 1983)
- PARKER, R., The Problem of the Greek Cult Epithet, *OpAth* 28, 2003, 173–183
- PARKER, R., *Artémis Ilithye et autres. Le problème du nom divin utilisé comme épiclèse*, in: N. Belayche – P. Brulé – G. Freyburger (Hrsg.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, *Recherches sur les rhétoriques religieuses* 5 (Turnhout 2005) 219–226
- PARKER, R., *Polytheism and Society at Athens* (Oxford 2005)
- PERUSINO, F., Le orse di Brauron nella Lisistrata di Aristofane, in: B. Gentili – F. Perusino (Hrsg.), *Le orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide* (Pisa 2002) 167–174
- PETROVIC, I., Von den Toren des Hades zu den Hallen des Olymp. Artemiskult bei Theokrit und Kallimachos, *Mnemosyne Suppl.* 281 (Leiden 2007)
- PETROVIC, I., Transforming Artemis: from the Goddess of the Outdoors to City Goddess, in: J. N. Bremmer – A. Erskine (Hrsg.), *The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations*, *Edinburgh Leventis Studies* 5 (Edinburgh 2010) 209–227
- PHILIPP, H., *Bronzeschmuck aus Olympia*, *OF* 13 (Berlin 1981)
- PIKOULAS, G. A., Η ανατολική ακτή του Μαλέα. Κόλπος Μονεμβασίας, *Lakonikai Spoudai* 9, 1988, 277–285
- PIKOULAS, G. A., Η Δενθραλιᾶτις καὶ τὸ ὀδικό της δίκτυο, in: T. A. Gritsopoulos (Hrsg.), *Πρακτικὰ τοῦ Γ' Τοπικοῦ Συνεδρίου Μεσσηνιακῶν Σπουδῶν (Φιλιατρά–Γαργαλιᾶνοι 24–26 Νοεμβρίου 1989)*, *Πελοποννησιακά Suppl.* 18 (Athen 1991) 279–288
- PIKOULAS, G. A., Τερμονισμοὶ Πελοποννήσου, *Horos* 10–12 (1992–1998) 313–325
- PINGIATOGLOU, S., *Eileithyia* (Würzburg 1981)
- PILOT, L., Nom d'une Artémis! À propos de l'Artémis Phosphoros de Messène, *Kernos* 18, 2005, 113–140
- PIRENNE-DELFORGE, V., L'Aphrodite grecque. Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique, *Kernos Suppl.* 4 (Liège 1994)
- POUILLOUX, J., *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos I. De la fondation de la cité à 196 av. J.-C.*, *Études Thasiennes* 3 (Athènes 1954)
- PURVIS, A., *Singular Dedications. Founders and Innovators of Private Cults in Classical Greece*, *Studies in Classics: Outstanding Dissertations* 1 (New York 2003)
- QUANTIN, F., Artémis à Apollonia aux époques hellénistique et romaine, in: P. Cabanes – J.-L. Lambolley (Hrsg.), *L'Illyrie méridionale et l'Épire dans l'Antiquité IV. Actes du IV^e colloque international de Grenoble, 10–12 octobre 2002* (Paris 2004) 595–608
- QUEYREL, F., Un hymne parien à Artémis Polo. *IG, XII* 5, 229, *ZPE* 44, 1981, 103–104
- RAKATSANIS, K., – TZIAFALIAS, A., *Λατρείες και ιερά στην αρχαία Θεσσαλία. Α' Πελασγιώτις*, *Dodone Παράρτημα* 63 (Ioannina 1997)
- RAKATSANIS, K., – TZIAFALIAS, A., *Λατρείες και ιερά στην αρχαία Θεσσαλία. Β' Περραιβία*, *Dodone Παράρτημα* 71 (Ioannina 2004)
- RICHER, N., The Religious System at Sparta, in: D. Ogden (Hrsg.), *A Companion to Greek Religion* (Malden 2007) 236–252
- RICHER, N., Les Karneia de Sparte (et la date bataille de Salamine), in: W. G. Cavanagh – C. Gallou – M. Georgiadis (Hrsg.), *Sparta and Laconia. From Prehistory to Pre-Modern. Proceedings of the Conference held in Sparta, Organised by the British School at Athens, the University of Nottingham, the 5th Ephoreia of Prehistoric and Classical Antiquities and the 5th Ephoreia of Byzantine Antiquities 17–20 March 2005*, *BSA Studies* 16 (London 2009) 213–223
- ROESCH P., – FOSSEY, J. M., Neuf actes d'affranchissement de Chéronée, *ZPE* 29, 123–137

- ROUSE, W. H. D., *The Greek Votive Offerings* (Hildesheim 1976, ND Cambridge 1902)
- SABETAI, V., Birth, Childhood, and Marriage. Women's Ritual Roles in the Cycle of Life, in: N. Kaltsas (Hrsg.), *Worshipping Women. Ritual and Reality in Classical Athens*. Ausstellungskatalog New York (New York 2008) 289–297
- SANDERS, G. D. R., Platanistas, the Course and Carneus: their Places in the Topography of Sparta, in: W. G. Cavanagh – C. Gallou – M. Georgiadis (Hrsg.), *Sparta and Laconia. From Prehistory to Pre-Modern*. Proceedings of the Conference held in Sparta, organised by the British School at Athens, the University of Nottingham, the 5th Ephoreia of Prehistoric and Classical Antiquities and the 5th Ephoreia of Byzantine Antiquities 17–20 March 2005, *BSA Studies* 16 (London 2009) 195–203
- SCHACHTER, A., Cults of Boiotia I. Acheloos to Hera, *BICS Suppl* 38, 1 (London 1981)
- SHIPLEY, G., Messenia, in: M. H. Hansen – Th. Heine Nielsen, (Hrsg.), *An Inventory of Archaic and Classical Poleis. An Investigation Conducted by the Copenhagen Polis Centre for the Danish National Research Foundation* (Oxford 2004) 547–568
- SHIPLEY, G., Lacedaimon, in: M. H. Hansen – Th. Heine Nielsen, (Hrsg.), *An Inventory of Archaic and Classical Poleis. An Investigation Conducted by the Copenhagen Polis Centre for the Danish National Research Foundation* (Oxford 2004) 569–598
- SIMON, CH. G., *The Archaic Votive Offerings and Cults of Ionia* (Diss. University of California, Berkeley 1986)
- SIMON, E., *Die Götter der Griechen* ⁴(München 1998)
- SINN, U., Das Heiligtum der Artemis Limnatis bei Kombothekra. Elische Lekythen, *AM* 93 1978, 45–82
- SINN, U., Das Heiligtum der Artemis Limnatis bei Kombothekra, *AM* 96, 1981, 25–71
- SINN, U., Aphaia und die ›Aegineten‹. Zur Rolle des Aphaiaheiligtums im religiösen und gesellschaftlichen Leben der Insel Aigina, *AM* 102, 1987, 131–167
- SINN, U., Der Kult der Aphaia auf Aegina, in: R. Hägg – N. Marinatos – G. Nordguist (Hrsg.), *Early Greek Cult Practice*. Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26–29 June, 1986, *ActaAth*, Ser. 4, 37 (Stockholm 1988) 149–160
- SINN, U., The Influence of Greek Sanctuaries on the Consolidation of Economic Power, in: P. Hellström – B. Alroth (Hrsg.), *Religion and Power in the Ancient Greek World*. Proceedings of the Uppsala Symposium 1993, *BoreasUpps* 24 (Uppsala 1996) 67–74
- SINN, U., Weihrelief einer jungen Mutter an Artemis, in: U. Sinn, *Einführung in die Klassische Archäologie* (München 2000) 109–114
- SINN, U., *Das antike Olympia. Götter, Spiel und Kunst* (München 2004)
- SOKOLOWSKI, F., *Lois sacrées de l'Asie mineure*, *TravMem* 5 (Paris 1955)
- SOKOLOWSKI, F., *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*, *TravMem* 11 (Paris 1962)
- SOKOLOWSKI, F., *Lois sacrées des cités grecques* *TravMem* 18 (Paris 1969)
- SOLIMA, I., *Heiligtümer der Artemis auf der Peloponnes*, *Studien zu Antiken Heiligtümern* 4 (Heidelberg 2011)
- STEIN, M., Die Frau in den gynäkologischen Schriften des „Corpus Hippocraticum“, in: M. H. Dettenhoffer (Hrsg.), *Reine Männersache? Frauen in Männerdomänen der antiken Welt* (München 1996) 69–95
- STIBBE, C. B., Exceptional Shapes and Decorations in Laconian Pottery, in: W. G. Cavanagh – S. E. C. Walker (Hrsg.), *Sparta in Laconia*. Proceedings of the 19th British Museum Classical Colloquium held with the British School at Athens and King's and University Colleges, London 6–8 December 1995, *British School at Athens Studies* 4 (London 1998) 64–74
- THEMELIS, P. G., Artemis Ortheia at Messene. The Epigraphical and Archaeological Evidence, in: R. Hägg (Hrsg.), *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence*. Proceed-

ings of the Second International Seminar on Ancient Greek Cult, Organized by the Swedish Institute at Athens, 22–24 November 1991, *ActaAth*, Ser. 8, 13 (Stockholm 1994) 101–122

THEMELIS, P. G., *Das antike Messene* (Athen 2003)

THEMELIS, P., *Cults on Mount Ithome*, *Kernos* 17, 2004, 143–154

THEMELIS, P. G., – BOURBOU CH., *Child Burials at Ancient Messene*, in: A.-M. Guimier-Sorbets – Y. Morizot (Hrsg.), *L'enfant et la mort dans l'Antiquité I. Nouvelles recherches dans les nécropoles grecques. Le signalement des tombes d'enfants. Actes de la table ronde internationale organisée à Athènes, École Française d'Athènes, 29–30 mai 2008*, *Travaux de la Maison René-Ginouvès* 12 (Paris 2010) 111–128

TOTELIN, L. M. V., *Hippocratic Recipes. Oral and Written Transmission of Pharmacological Knowledge in Fifth- and Fourth-Century Greece*, *Studies in Ancient Medicine* 34 (Leiden 2009)

TRACHY, C. L., *The Mythology of Artemis and her Role in Greek Popular Religion* (Diss. Florida State University 1977)

TRIPPÉ, N., *Les épiclèses d'Artémis à Milet-Didymes : quelles offrandes et quels donateurs pour les différentes facettes de la déesse ?*, in: C. Prêtre (Hrsg.), *Le donateur, l'offrande et la déesse. Systèmes votifs dans les sanctuaires de déesses du monde grec*, *Kernos Suppl.* 23 (Liège 2009) 273–285

VALMIN, M. N., *Études topographiques sur la Messénie ancienne* (Lund 1930)

VAN STRATEN, F. T., *Gifts for the Gods*, in: H. S. Versnel (Hrsg.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, *Studies in Greek and Roman Religions* 2 (Leiden 1981) 65–151

VAN STRATEN, F. T., *Hiera Kalá. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*, *Religions in the Graeco-Roman World* 127 (Leiden 1995)

VERNANT, J.-P., *The Figure and Functions of Artemis in Myth and Cult*, in: F. I. Zeitlin (Hrsg.), *J.-P. Vernant. Mortals and Immortals. Collected Essays* (Princeton 1991) 195–206

VERNANT, J.-P., *Artemis and Rites of Sacrifice, Initiation, Marriage*, in: F. I. Zeitlin (Hrsg.), *J.-P. Vernant. Mortals and Immortals. Collected Essays* (Princeton 1991) 207–219

VERSNEL, H. S., *Religious Mentality in Ancient Prayer*, in: H. S. Versnel (Hrsg.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, *Studies in Greek and Roman Religions* 2 (Leiden 1981) 1–64

VIKELA, E., *Healer Gods and Healing Sanctuaries in Attica: Similarities and Differences*, *ArchRel* 8, 2006, 41–62

VIKELA, E., *The Worship of Artemis in Attica. Cult Places, Rites, Iconography*, in: N. Kaltsas (Hrsg.), *Worshiping Women. Ritual and Reality in Classical Athens*. *Ausstellungskatalog New York* (New York 2008) 78–88

VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U., *Der Glaube der Hellenen I–II*² (Darmstadt 1955)

VOUTIRAS, E., *Φροντίσματα: Το ανάγλυφο της Ξενοκράτειας και το ιερό του Κηφισού στο Νέο Φάληρο*, in: A. Delivorrias (Hrsg.), *ΕΠΙΑΙΝΟΣ Luigi Beschi, MusBenaki Παράρτημα 7* (Athen 2011) 49–58

VOYATZIS, M. E., *Votive Riders Seated Side-Saddle at Early Greek Sanctuaries*, *BSA* 87, 1992, 259–279

VOYATZIS, M. E., *Geometric Arcadia*, in: C. Morris (Hrsg.), *Klados. Essays in Honour of J. N. Coldstream*, *BICS Suppl.* 63 (London 1995) 271–283

VOYATZIS, M. E., *An Analysis of Votive Types Recently Found at Tegea*, in: R. Hägg (Hrsg.), *Peloponnesian Sanctuaries and Cults. Proceedings of the Ninth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 11–13 June 1994*, *ActaAth*, Ser. 4, 48 (Stockholm 2002) 159–168

- WALDNER, K., Kulträume von Frauen in Athen: Das Beispiel der Artemis Brauronia, in: T. Späth – B. Wagner-Hasel (Hrsg.), *Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis* (Darmstadt 2000) 53–81
- WAUGH, N., Visualising Fertility at Artemis Orthia's Site, in: W. G. Cavanagh – C. Gallou – M. Georgiadis (Hrsg.), *Sparta and Laconia. From Prehistory to Pre-Modern. Proceedings of the Conference held in Sparta, Organised by the British School at Athens, the University of Nottingham, the 5th Ephoreia of Prehistoric and Classical Antiquities and the 5th Ephoreia of Byzantine Antiquities 17–20 March 2005*, BSA Studies 16 (London 2009) 159–167
- WEBER, M., Lumpen für Artemis Brauronia? Zum Wortgebrauch von ἡμωφές, κτενωτός, καινόν, ῥάκος in den Inschriftentafeln des Brauronions auf der Akropolis in Athen, *Thetis* 16/17, 2010, 39–42
- WEILL, N., Images d'Artémis à l'Artémision de Thasos, in: H. Metzger (Hrsg.), *ΕΙΔΩΛΟΠΟΙΙΑ. Actes du colloque sur les problèmes de l'image dans le monde méditerranéen classique. Château de Lourmarin en Provence, 2–3 septembre 1982* (Roma 1985) 137–148
- WEINRACH, O., Θεοὶ ἐπήκοοι, *AM* 37, 1912, 1–68
- WENIGER, L., Die monatliche Opferung in Olympia I. Die Opferordnung, *Klio* 9, 1909, 291–303
- WENIGER, L., Die monatliche Opferung in Olympia II. Die Prozession, *Klio* 14, 1915, 398–446
- WENIGER, L., Der Artemisdienst in Olympia und Umgegend, *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum. Geschichte und deutsche Literatur* 10, 1907, 96–114
- WIDE, S., *Lakonische Kulte* (Leipzig 1893)
- WISE, S., *Childbirth Votives and Rituals in Ancient Greece* (Diss. University of Cincinnati 2007), <http://etd.ohiolink.edu/view.cgi?acc_num=ucin1186592935> (27.11.2008)
- WITTKÉ, S. W., *Wöchnerinnen in griechischen Weihepigrammen. Eine Studie auf der Grundlage der Anthologia Palatina* (Diss. Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg 1973).
- ZUNINO, M. L., *Hiera Messeniaka. La storia religiosa della Messenia dall'età micenea all'età ellenistica, Fonti e Testi. Raccolta di Storia e Filologia* (Udine 1997)