

Johannes NOLLÉ*

BEITRÄGE ZUR KLEINASIATISCHEN MÜNZKUNDE UND GESCHICHTE 1–3

Abstract: Under the emperor Decius the Lydian town of Philadelphia used the foundation of its identity-establishing main cult by Orestes, Iphigenia and Pylades as the theme for one of its coins, which propagated its homonoia with Ephesos. The first article looks into the background to this homonoia connection based on the family relationship of the Philadelphian cult founders with the founder of the Ephesian sanctuary, Agamemnon. Dealing with Apollo Hikesios, who appears on coins from several Ephesian issues, the second article shows that the epiklesis aims to represent Apollo as the first suppliant seeking protection at the Ephesian asylum sanctuary and thus as the founder of the Ephesian asylum. The third article is concerned with a Lycian silver coin from Araxa dating from the early 4th century BC and sporting the bust of a godly queen with a diadem. Evidence is adduced which suggests a) that this is the picture of the Lycian Mother of Gods and not of Leto, whose cult was only being introduced at about that time by the Xanthian dynast Arbinas, and b) that the belief of Leto's delivery in Araxa, attested by evidence from the 3rd and 4th centuries AD, arose only in the High Hellenistic period during the heyday of Homeric philology at Alexandria and the Ptolemaic rule over Lycia.

1. Homonoia zwischen Philadelpheia und Ephesos – Ein Münzbild und die «Gemeinsamkeiten» zweier Städte

Meinem Freund Recep Meriç, dem Alaşehirli

In der Zeit des Kaisers Decius (249–251 n. Chr.) prägte die lydische Stadt Philadelpheia auf ihre Homonoia mit Ephesos eine Münze, auf deren Rückseite vor einem stilisierten Tempel drei Personen stehen – eine Frau mit einem Kultbild in der Hand und zwei nahezu unbedeckte Männer. Die Legende des Geldstücks lautet ΕΠΙ ΑΥΡ ΡΟΥΦΕΙΝΟΥ ΑΡΧ¹ | ΟΜΟΝΟΙΑ | ΦΙΛΑΔΕΛΦΕΩΝ Ν|ΕΩΚ ΕΦΕΣΙΩΝ.² νεωκ(όρων) ist so plaziert, daß es sowohl auf die Philadelphier als auch auf die Ephesier bezogen werden kann.

* Prof. Dr. Johannes Nollé; Kommission für Alte Geschichte und Epigraphik des DAI; Amalienstr. 73b; D-80799 München (nolle@aei.dainst.de).

¹ Auf weiteren Münzen, die unter ihm geprägt wurden, sind sein Name noch ausführlicher und sein Rang noch präziser angegeben, z.B. in SNG von Aulock 3085 (vgl. auch F. Imhoof-Blumer, Kleinasiatische Münzen, Wien 1901, 182 Nr. 10 mit Tafel VI 12): ΕΠΙ ΑΥΡ ΡΟΥΦΕΙΝΟΥ ΠΩΛΛ Β ΓΑΙΟΥ ΑΡΧ Α ΤΟ Β. Er war demnach der Sohn eines Pollion, Enkel eines Pollion und Urenkel eines Gaios. Unter Decius bekleidete er das Amt des Ersten Archon zum zweiten Male. Offensichtlich gehörte er zur ahnenstolzen Führungsriege der Honoratioren Philadelpheias.

² P.R. Franke – M.K. Nollé, Die Homonoia-Münzen Kleinasiens und der thrakischen Randgebiete. I. Katalog, Saarbrücken 1997, 175 Nr. 1729–1731. Dort sind die Personen als Tyche und zwei Heroen beschrieben.



Barbara Burrell³ hat in einem längeren Aufsatz in der kalifornischen Zeitschrift *«Classical Antiquity»* diese Prägung behandelt und ihr Reversbild überzeugend erklärt. Zweifellos richtig deutet sie die drei Personen als Iphigenie, ihren Bruder Orest und deren Vetter Pylades. Das Münzbild zeigt, wie kurz nach dem Trojanischen Krieg die drei Heroen aus der Atreïdenfamilien das Kultbild der Artemis, die in Philadelpheia als führende Gottheit verehrt wurde,⁴ in die Stadt brachten. Iphigenie trägt – als sollten damit zwei Verse der Ἰφιγένεια ἢ ἐν Τάυροις des Euripides illustriert werden⁵ – das hochheilige Götterbild, das die drei auf Geheiß des Apollon aus dem Taurerlande entführt hatten.

Zur Stützung ihrer Interpretation hat Frau Burrell eine Stelle aus dem Werk des Pausanias herangezogen, in der jener aus Magnesia am Sipylos stammende lydische⁶ Perieget beiläufig erzählt, daß «einige von den Lydern mit einem Heiligtum der Artemis Anaïtis» ähnlich wie gewisse Kappadoker und Bewohner der Schwarzmeerküsten behaupteten, jenes Götterbild der Artemis Tauropolos zu besitzen, das Iphigenie, Orest und Pylades einst den Taurern weggenommen hatten.⁷ Es gab mehrere lydische Städte, welche die auf die persische Vegetations-

³ B. Burrell, Iphigeneia in Philadelphia, *ClAnt* 24, 2005, 223–256. Die dort ausführlich begründete Deutung des Münzbildes hatte sie bereits in ihrer Monographie *Neokoroi. Greek Cities and Roman Emperors*, Leiden/Boston 2004, 129 vorgestellt.

⁴ Die Bedeutung der Artemis (Anaïtis) für Philadelpheia hatten bereits J. Keil – A. von Premerstein, Bericht über eine Reise in Lydien und der südlichen Aiolis, ausgeführt 1906 (Akademie der Wissenschaften Wien, Philosophisch-historische Klasse, Denkschriften 53, 2), Wien 1908, 25 herausgestellt; vgl. auch noch M. Paz de Hoz, Die lydischen Kulte im Lichte der griechischen Inschriften (*Asia Minor Studien* 36), Bonn 1999, 75; D. Salzmann, Göttin statt Füllhorn. Zu einer unedierten Münze der Faustina II. von Philadelpheia in Lydien, in: T. Mattern – D. Korol (Hrsg.), *Munus. Festschrift für H. Wiegartz*, Münster 2000, 275–283, der auf dem severischen Dekaprotensiegel aus Philadelpheia (H. Dedeoğlu – H. Malay, *A Dekaprotos at Philadelpheia in Lydia*, *EA* 8, 1986, 101f.) neben der Stadttyche richtig Artemis (Anaïtis) erkannt hat.

⁵ 1044f.: Orest: σὺ δ' ἢ τις ἄλλος ἐν χεροῖν οἴσει βρέτας; — Iphigenie: ἐγὼ· θιγεῖν γὰρ ὅσιόν ἐστ' ἐμοὶ μονή.

⁶ Zu seiner Heimat vgl. Ch.P. Jones, Pausanias and His Guides, in: S. Alcock – J.F. Cherry – J. Elsner (Hrsg.), *Pausanias: Travel and Memory in Roman Greece*, Oxford 2001, 33–33, bes. 33 und ders., *Multiple Identities in the Age of the Second Sophistic*, in: B.E. Borg (Hrsg.), *Paideia: The World of the Second Sophistic*, Berlin/New York 2004, 13–22, bes. 15f.

⁷ Pausanias III 16, 8: καίτοι διαμεμένηκεν ἔτι καὶ νῦν τηλικούτο ὄνομα τῇ Ταυρικῇ θεῶ, ὥστε ἀμφισβητοῦσι μὲν Καππάδοκες καὶ οἱ τὸν Εὐξείνιον οἰκοῦντες τὸ ἄγαλμα εἶναι παρὰ σφίσιν, ἀμφισβητοῦσι δὲ καὶ Λυδῶν οἷς ἐστὶν Ἀρτέμιδος ἱερὸν Ἀναίτιδος.

gottheit Anahita zurückgehende Artemis Anaïtis bzw. Artemis Persike verehrten.⁸ Zu ihnen gehörten, wie das Münzbild zeigt, auch die Philadelpheer.

Während bei den Bewohnern der Schwarzmeerküste und den Kappadokern der Anspruch, jenes hochberühmte Kultbild zu besitzen, mit Sicherheit insbesondere⁹ auf der geographischen Nähe zum Taurerland beruhte, dürfte im Falle der Lyder bzw. der Philadelpheer es eine Rolle gespielt haben, daß Lydien das Stammland der Tantaliden bzw. Pelopiden war,¹⁰ dem dessen Sprößlinge Iphigenie, Orest und Pylades bei ihrer Heimkehr aus dem Taurerlande einen Besuch abstatteten und ihre Reverenz erwiesen. Wie die Philadelpheer darauf kommen konnten, daß unter den Lydern gerade sie mit dem hochheiligen Kultbild beschenkt wurden, werden wir gleich sehen.

Noch ein weiteres Zeugnis der auf uns gekommenen literarischen Überlieferung scheint mir auf dieses Kultbild in Philadelphiea anzuspielen. Schüler und Verehrer des Philosophen Proklos nannten – wie der aus Philadelphiea stammende¹¹ Johannes Lydus mit sichtlichem Stolz berichtet – seine Heimatstadt «Klein–Athen»: ὅτι οἱ περὶ τὸν φιλόσοφον Πρόκλον μικρὰς Ἀθήνας ἐκάλουν τὴν Φιλαδέλφειαν διὰ τὸν πρὸς ἐκείνας ζῆλον διὰ <τε> τὰς ἐορτὰς καὶ τὰ ἱερὰ τῶν εἰδώλων.¹² Grundlage dieser ehrenvollen Benennung waren die große Begeisterung, die es in Philadelphiea für Athen gab, ferner die Feste der Stadt¹³ und schließlich die Heiligkeit der Kultbilder.¹⁴ Offensichtlich bezog sich letzteres insbesondere darauf, daß dem einen Strang mythischer Traditionen zufolge das hochheilige Bild der Artemis Tauropolos nach Athen – entweder nach Halai Araphenides¹⁵ oder Brauron¹⁶ – gelangt war, dem anderen zufolge aber nach Philadelphiea.

Ein weiteres Indiz für die Richtigkeit der Deutung Burrells könnte sein, daß ein Archon von Philadelphiea aus der Zeit des Commodus Orestinos heißt. Es ist sehr gut möglich, aber alles andere als gewiß, daß er nach dem städtischen Heros und Gründer seinen Namen hat.¹⁷

⁸ Eine Karte mit den Orten der Verbreitung dieses Kultes bei P. Debord, *Aspects sociaux et économiques de la vie religieuse dans l'Anatolie gréco-romaine*, Leiden 1982, 266.

⁹ Cumont, RE I 2, 1894, s.v. Anaitis, 2031 denkt daran, daß die Stieropfer für Artemis Anaïtis zu ihrer Identifikation mit der Artemis Tauropolos und dann mit der taurischen Artemis geführt hätten.

¹⁰ Vgl. Pausanias V 13, 7 und dazu L. Robert, *Monnaies grecques*, Genf / Paris 1967, 99f. wie auch Ch.P. Jones, *A Geographical Setting for the Baucis and Philemon Legend* (Ovid, *Metamorphoses*, 8.611-724), HSCPh 96, 1994, 205-223, bes. 207.

¹¹ Johannes Lydus, *De ostentiis* 53: τὴν καθ' ἡμᾶς Φιλαδέλφειαν; Johannes Lydus, *De magistratibus* 222: τὴν δ' ἐμὴν Φιλαδέλφειαν; Suda, s.v. Ἰωάννης Φιλαδελφεὺς Λυδός.

¹² Johannes Lydus, *De mensibus* IV 58.

¹³ Es ist mir nicht klar, ob damit gemeint ist, daß es in Philadelphiea so viele Feste wie in Athen gab, oder ob eher daran gedacht ist, daß die Feste ähnlich wie die in Athen waren.

¹⁴ Der in spätantiker Zeit schreibende Johannes Lydus verwendet den herabsetzenden christlichen Terminus εἴδωλα für die alten Kultbilder.

¹⁵ So Euripides, *Iphigenie bei den Taurern*, 1442–1461.

¹⁶ Pausanias (I 23, 7; 33, 1; III 16, 7–11; VIII 46, 3) berichtet, es gebe eine Tradition, daß das Bildnis der Artemis Tauropolos sich in Brauron befinde. Er selbst schenkt dieser Tradition aber keinen Glauben.

¹⁷ Imhoof-Blumer, a.a.O. (Anm. 1), 181 Nr. 7: ἐπὶ Ορεστείνο-υ ἄρχον(τος) Φιλα-δε-φλ-έων (sic) und SNG von Aulock 3078. Der Name ist in der Onomastik Kleinasiens ausgesprochen selten und deshalb von einigem Zeugniswert. Allerdings ist zu berücksichtigen, daß er in einigen Fällen einen makedonischen Hintergrund haben kann (der in Philadelphiea anscheinend gegeben ist, vgl. die hellenistischen Bronzemünzen der Stadt mit make-

Nicht selten leiteten führende Familien einer Stadt ihren Ursprung von Gründerheroen ab und benannten ihre Mitglieder nach diesen Heroen.¹⁸

Philadelpheia war, wie man aus seinem Namen gefolgert hat, von dem Pergamenerkönig Attalos II. gegründet worden. Das tradiert Stephanos von Byzantion, s.v. Philadelpheia: Φιλαδέλφεια, πόλις Λυδίας, Ἀττάλου κτίσμα τοῦ Φιλαδέλφου.¹⁹ Mit der Kultlegende von der Überführung des berühmten Kultbildes durch Iphigenie, Orest und Pylades rekurierte Philadelpheia jedoch auf eine weitaus ältere Gründung und damit auf ein höheres Alter, das der Stadt die in der Kaiserzeit so prestigeträchtige ἀρχαιότης verschaffen konnte: Dem auf der Münze dargestellten Mythos nach gab es in Philadelpheia einen wichtigen, d.h. identitätsstiftenden Kult, der bereits in der Zeit kurz nach dem Trojanischen Krieg etabliert und von den umwohnenden Bewohnern des Landstrichs betrieben worden war. Die damit gewonnene Reputation eines hohen Alters konnte die Stadt in ihrer Konkurrenz mit dem uralten Sardeis, auf die Frau Burrell ausführlich eingegangen ist, argumentativ verwenden. In diesem Zusammenhang ist zu erwägen, daß Philadelpheia seinen Namen über seinen königlichen Gründer hinaus auch mit der geschwisterlichen Liebe von Orest und Iphigenie, d.h. ihrer φιλαδελφία, motivierte, d.h. mit der viel älteren Gründung in Verbindung brachte. Auf diese Tugend, die in der Tragödie des Euripides eine zentrale Rolle spielt, ging nämlich letztlich die Einrichtung dieses identitätsstiftenden und damit poliskonstituierenden Kultes zurück. Ist diese Überlegung richtig, so dürfte eine Neudeutung bzw. Umdeutung des Stadtnamens in der Zeit nach dem Ende des Pergamenerreiches von einem einfallsreichen Lokalmythographen oder Patriardichter in Angriff genommen worden sein, die sich von da an neben der historischen Gründungstradition behauptete bzw. mit ihr kombiniert wurde.

donischem Schild [SNG Kopenhagen, Lydia, 342–7 und dazu K. Liampi, *Der makedonische Schild*, Bonn 1998, 152f.; G.M. Cohen, *The Hellenistic Settlements in Europe, the Islands and Asia Minor*, Berkeley/Los Angeles/Oxford 1995, 228f.], ferner G. Pycha, *Philadelphia in Lydien*, Diss. masch. Wien 1947, 13; D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor*, Princeton 1950, 982f.). Zur Verbreitung des Namens Orest vgl. L. Robert, (Rezension zu P.M. Fraser, *Samothrace. The Inscriptions on Stone*), *Gnomon* 1963, 50–79, bes. 73 Anm. 7 (= ders., *OMS* 6, Amsterdam 1989, 589–618, bes. 612 Anm. 7) mit der richtigen Bemerkung: «Ailleurs ce nom sera à mettre dans un ensemble tout différent, ainsi en Lycaonie, Isaurie et Cappadoce.»; ebenso L. Jonnes – M. Riel, *A New Royal Inscription from Phrygia Paroreios: Eumenes II Grants Tyriaion the Status of a Polis*, *EA* 29, 1997, 1–29, bes. 12 mit Anm. 55. In Tyana, das von Orest gegründet worden sein soll, heißt, was kaum ein Zufall ist, ein Heiliger ebenfalls Orest; vgl. J. Nollé, in: D. Berges – ders., *Tyana. Archäologisch–historische Untersuchungen zum südwestlichen Kappadokien*, Bonn 2000, 330f. und 394ff.

¹⁸ Vgl. z.B. L. Robert, *Sur des inscriptions de Délos*, *BCH Suppl.* 1, 1973, 478–485, bes. 480 Anm. 10 mit weiterer Literatur. Der Fall einer Abstammung von den Atreiden ist für einen Arzt von Tenedos bezeugt, vgl. T.B. Mitford, *The Hellenistic Inscriptions of Old Paphos*, *ABSA* 56, 1961, 1–41, bes. 9 Nr. 16. Vgl. ferner Bilistiche, die argivische Geliebte Ptolemaios II., die ebenfalls atreidische Herkunft reklamierte (*Athenaios* XIII 596c).

¹⁹ Vgl. dazu J. Hopp, *Untersuchungen zur Geschichte der letzten Attaliden* (*Vestigia* 25), München 1977, 103 und W. Leschhorn, «Gründer der Stadt». *Studien zu einem politisch–religiösen Phänomen der griechischen Geschichte*, Stuttgart 1984, 251. Zu der Verehrung des attalidischen Gründers noch in römischer Zeit vgl. L. Robert, *Une inscription agonistique attribuée à Corycos de Cilicie*, *RPh* 1976, 181–192, bes. 184ff. (= ders., *OMS* 5, Amsterdam 1989, 335–346, bes. 338ff.). Johannes Lydus, *De mensibus* IV 58: ὅτι τὴν ἐν Λυδίᾳ Φιλαδέλφειαν Αἰγύπτιοι ἐπόλισαν spricht von einer ägyptischen Gründung Philadelpheias – zweifellos deswegen, weil er den Namen der Stadt irrig mit dem Beinamen eines der Ptolemäerkönige in Verbindung brachte (vgl. Pycha, a.a.O. [Anm. 17], 7 und Cohen, a.a.O. [Anm. 17], 228).

Nicht nur der Stadt, auch dem Kult selbst kamen sein hohes Alter und seine renommierten griechischen Gründer zustatten. Ein so alter Kult hatte als erprobt zu gelten, er war, wie Cicero es nennt, ein «ritus familiae patrumque»²⁰ und damit neueren religiösen Traditionen überlegen. Davon abgesehen überdeckte die Kultlegende von Iphigenie und Orest die zweifelsfrei persischen Ursprünge²¹ der Artemis Anaïtis, die in Philadelpheia nie Persike genannt,²² auf dem städtischen Geld entweder in griechischer Tradition als Jägerin²³ oder als anatolisches Xoanon – der ephesischen Artemis ähnlich²⁴ – dargestellt und mit der Kultepiklese einer Μητηρ²⁵ auch namentlich in kleinasiatische Traditionen gerückt wurde. So war denn der philadelphische Hauptkult von bekannten griechischen Heroen gegründet worden, die auf Befehl des griechischen Gottes Apollon bzw. seiner Schwester Artemis im Triumph ein Kultbild aus dem barbarischen Taurerland entführt hatten. In einer Zeit der ständigen Auseinandersetzungen mit dem neupersischen Reich, insbesondere aber nach dem von Kaiser Philippus von den Persern teuer erkauften Frieden²⁶ wurden solche Mythen lieber gehört als historische Traditionen, denen zufolge einst die Perser Herren des Landes am Kogamos gewesen waren und ihre Göttin Anahita dort eingeführt hatten.²⁷

Nach weitschweifigen Erörterungen, auf die ich hier nicht eingehe, stellt B. Burrell die entscheidende Frage, die es bei der Interpretation von Homonoiamünzen immer wieder zu beantworten gilt: «Why did Philadelphia choose to mint this particular coin type for its

²⁰ Cicero, *De legibus* II 7 und 27: iam «ritus familiae patrumque seruire», id est, quoniam antiquitas proxime accedit ad deos, a dis quasi traditam religionem tueri.

²¹ Vgl. etwa N.V. Sekunda, *Achaemenid Colonization in Lydia*, *REA* 87, 1985, 7-29.

²² Vgl. Paz de Hoz, a.a.O. (Anm. 4), 74.

²³ Aus hellenistischer Zeit stammen Bronzemünzen mit der drapierten Büste der Artemis (z.B. SNG von Aulock 3057ff.). In der Kaiserzeit wurden Münzen geprägt, die die Jägerin im Kampf mit einem Wildschwein (SNG von Aulock 3062) oder zusammen mit einem Jagdhund (SNG von Aulock 3070) zeigen. Auf einer Münze aus der Zeit des Antoninus Pius ist die Jägerin mit der Unterschrift ANEITIS (= Ἀναίτις, zur Form vgl. das Pausaniaszitat in Anm. 7) in einem stilisierten sechssäuligen Tempel plaziert (E.S.G. Robinson, *Greek Coins from the Dardanelles*, *NC* V 1, 1921, 21 Nr. 31 mit Tf. 1 Nr. 31; die Legende ist nicht in W. Leschhorn – P.R. Franke, *Lexikon der Aufschriften auf griechischen Münzen I*, Wien 2002 angeführt), was beweist, daß auch mit der Jägerin Artemis auf den philadelphischen Münzen Artemis Anaïtis gemeint ist.

²⁴ Alle Überlegungen, auf den Münzen von Philadelpheia jene Artemisdarstellungen, die von ihrem Aussehen her an Artemis Ephesia erinnern (vgl. etwa R. Fleischer, *Artemis von Ephesos und verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien*, Leiden 1973, 306) mit einem Filiationkult der Artemis Ephesia in Verbindung zu bringen (vgl. etwa M. Wörrle, *Inschriftenfunde von der Hallenstrassengrabung in Aizanoi 1992*, *AA* 1995, 719-727, bes. 723 mit Anm. 33), scheinen mir hinfällig zu sein. Das Argument, daß die Bezeichnung der philadelphischen Artemis in einer Inschrift (H. Malay, *Greek and Latin Inscriptions in the Manisa Museum*, Wien 1994, 39f. Nr. 46) als ἄγιωτάτη für ihre Identifikation mit der ephesischen Artemis, die häufig so bezeichnet wurde, spreche, ist nicht zwingend, da diese Götterepiklese nicht auf die Artemis von Ephesos beschränkt war, was schon L. Robert, *Trois oracles de la théosophie et un prophète d'Apollon*, *CRAI* 1968, 568-599, bes. 594 (= ders., *OMS* 5, Amsterdam 1989, 584-615, bes. 610) anmerkt.

²⁵ Vgl. Paz de Hoz, a.a.O. (Anm. 4), 148ff. Nr. 3.69, 3.70, 3.74-76.

²⁶ Ch. Körner, *Philippus Arabs. Ein Soldatenkaiser in der Tradition des antoninisch-severischen Prinzipats*, Berlin/New York 2002, 120-134.

²⁷ Vgl. jedoch auch den Aufsatz von Ch.P. Jones, *Multiple Identities in the Age of the Second Sophistic*, in: B.E. Borg (Hrsg.), *Paideia: The World of the Second Sophistic*, Berlin/New York 2004, 13-22, der herausstellt, daß in der Zweiten Sophistik in bestimmten Zusammenhängen auch «barbarische» Komponenten – persische, assyrische oder autochthone – städtischer Identität akzeptabel erschienen.

relationship to Ephesos?»²⁸ Die Antwort, die sie gibt, befriedigt nicht. Frau Burrell meint nämlich, daß es bei diesem Münzbild um die Ähnlichkeit der beiden Kultbilder gehe wie auch um die Gemeinsamkeit jener mythischen Tradition, daß beide Götterstatuen einst vom Himmel gefallen seien. Dem ist aber entgegenzuhalten, daß die einsichtigste Darstellungsweise jenes von Frau Burrell skizzierten Aspekts der Ähnlichkeit der beiden Kultbilder eine Gegenüberstellung von ihnen gewesen wäre. Von einer solchen ist aber auf dieser Münze nichts zu sehen. Das Kultbild, das Iphigenie hält, ist so klein, daß nur wenige Details von ihm zu erkennen sind. Nicht nachzuvollziehen ist die Annahme, daß es bei der Szenerie auf dem Münzbild um die Eigenschaft des διοπετής beider Kultbilder gehen könne, wenn dargestellt wird, wie die drei Flüchtlinge das Bildnis der taurischen Artemis nach Philadelpheia bringen. Die Homonoiamünze Philadelpheias entspricht demnach in keiner Weise der burrell'schen Konzeption von dieser Städtefreundschaft, da sie statt der Kultbilder von Philadelpheia und Ephesos Iphigenie, Orest und Pylades in den Vordergrund rückt. Es empfiehlt sich daher, noch einmal der Frage nachzugehen, wie sich mit der dargestellten Szenerie Brücken von Philadelpheia nach Ephesos schlagen lassen, denn es liegt auf der Hand, daß die Honoratioren von Philadelpheia, die über die Darstellungen auf den Münzen ihrer Stadt befanden, im Sinne hatten, mit einer solchen Prägung auf «Gemeinsamkeiten» Philadelpheias mit Ephesos hinzuweisen.

Trotz der bruchstückhaften und zerstreuten Überlieferung läßt sich, so glaube ich, in dieser Frage weiterkommen. Es gibt nämlich Hinweise darauf, daß die Familie der Atreiden, zu der Iphigenie, Orest und Pylades gehören, in der mythischen Vergangenheit von Philadelpheia wie auch von Ephesos eine wichtige Rolle spielte und Mitglieder dieser Familie in Ephesos und Philadelpheia bedeutende Heiligtümer gründeten. Orests und Iphigenies Vater, Agamemnon, nimmt in den mythischen Lokaltraditionen von Ephesos einen respektablen Platz ein. So verdankt das seit dem Synoikismos des Lysimachos²⁹ zu Ephesos gehörende³⁰ P(h)ygela einem Mythos nach, den Strabon und drei griechische Lexika tradieren,³¹ dem mykenischen

²⁸ A.a.O. 241.

²⁹ Vgl. dazu L. Robert, *Sur des inscriptions d'Éphèse. Fêtes, athlètes, empereurs, épigrammes*, RPh III 41, 1967, 7-84, bes. 36-40 (= ders., OMS 5, Amsterdam 1989, 347-424, bes. 376-380); L. und J. Robert, *Claros I. Décrets hellénistiques*, Paris 1989, 80f.; G. Ragonne, *Pygela/Phygela. Fra paretimologia e storia*, Athenaeum 84, 1996, 183-241 und 343-377, bes. 371f.

³⁰ Für die kultische Integration von Pygela in Ephesos vgl. IvEph 1408, wo die Rede davon ist, daß die ephesischen Neopoioi zu Opfern nach Pygela gingen: νεωποιῶν τῶν ἀποστελλομένων ὑπὸ τῆς πόλεως ἐπὶ τὰς θυσίας τὰς ἐμ Φυγέλοις und dazu L. Robert, a.a.O. (Anm. 29), 39: «C'est évidemment au sanctuaire d'Artémis Mounychia que venaient sacrifier les néopes d'Éphèse. Ce ne sont pas des «théores» qui sont venus; car il ne s'agit pas de sacrifices à l'étranger, mais dans un sanctuaire du territoire éphésien.»

³¹ Strabon XIV 1,20 (C 639): εἶτα Πύγελα πολίχνιον, ἱερὸν ἔχον Ἀρτέμιδος Μουνυχίας, ἴδρυμα Ἀγαμέμνονος, οἰκούμενον ὑπὸ μέρος τῶν ἐκείνου λαῶν· πυγαλγίας γάρ τινος καὶ γενέσθαι καὶ κληθῆναι, κάμνοντας δ' ὑπὸ τοῦ πάθους καταμείναι, καὶ τυχεῖν οἰκείου τοῦδε τοῦ ὀνόματος τὸν τόπον Πύγελα; Etymologicum Magnum, s.v. Πύγελα· πόλις περὶ τὴν Ἐφεσον οὐδετέρως λεγομένη τὰ Πύγελα. ὠνόμασται παρὰ τὰς πυγὰς, ἃς ἤλγησαν οἱ Ἀγαμέμνονος ἐρέται· κἀνταῦθα ἀπομείναντες τῆς συμφορᾶς ἐπώνυμον ἐποίησαν τὴν πόλιν; Hermokrates, der sich auf Theoromp beruft, s.v. Πύγελα· Λυσίας ἐν τῷ ὑπὲρ Βακχίου, εἰ γνήσιος. πόλις ἐστὶν ἐν τῇ Ἰωνίᾳ τὰ Πύγελα, ἣν Θεόπομπός φησιν ἐν β' λαβεῖν τοῦνομα ἐπειδὴ τῶν μετ' Ἀγαμέμνονός τινος διὰ νόσον τὴν περὶ τὰς πυγὰς ἐνταῦθα κατέμειναν und Suda, s.v. Πύγελα· πόλις ἐν τῇ Ἰωνίᾳ τὰ Πύγελα. λαβεῖν δὲ τὸ ὄνομα, ἐπειδὴ τῶν μετὰ Ἀγαμέμνονά τινος νοσήσαντες τὰς πυγὰς ἐνταῦθα κατέμειναν. Vgl. dazu Ragonne, a.a.O. (Anm. 29), 221f..

König Agamemnon seine Gründung. Der griechische Heros soll nämlich dort jenen Teil seiner Mannschaft, der unter einer Gesäßkrankheit litt, zurückgelassen und die nach diesem Vorfall benannte Stadt Pygela gegründet haben. Strabon schreibt dem Agamemnon in diesem Zusammenhang die Errichtung eines Tempels für Artemis Munichia³² zu. Sie war die führende Lokalgöttin Pygelas und ist dementsprechend auf den Münzen der autonomen Stadt abgebildet.³³ Bemerkenswert ist, daß es bei dem Kult der Artemis Munichia um die Ablösung eines vom Opfertod bedrohten Mädchens ging.³⁴ Insofern soll Agamemnon in Pygela einen Kult eingerichtet haben, der an die Vorgänge um die Opferung seiner Tochter Iphigenie erinnerte und damit an den Kult der taurischen Artemis. Die Parallelität der Kultgründungen in Pygela/Ephesos und Philadelpheia ist somit augenfällig: Atreiden, deren Familiengeschicke entscheidend von der Göttin Artemis bestimmt wurden, hatten sowohl im ephesischen Pygela als auch in Philadelpheia die führenden Artemiskulte gestiftet. Die Bedeutung der Agamemnontradition für das Selbstverständnis Pygelas wird durch eine Inschrift unterstrichen, die für die Zeit, als Pygela noch eine selbständige Polis war,³⁵ die Existenz einer Phyle namens Agamemnonis bezeugt.³⁶

Eine weitere Gründung des Agamemnon auf dem Territorium von Ephesos wird von Strabon an anderer Stelle erwähnt,³⁷ nämlich die eines Tempels für einen Βασιλεύς. Da es wenig sinnvoll ist, anzunehmen, daß Agamemnon mit der Gründung eines Tempels zu Ehren eines ephesischen Stadtgründers oder dessen Vorfahren – etwa des βασιλεύς Κόδρος – in Verbindung gebracht wurde, bleibt als einzige nachvollziehbare Erklärung, daß Agamemnon einen Tempel des (Ζεὺς) Βασιλεύς gegründet hat.³⁸ Er lag vor den Toren von Ephesos am Selenischen Sumpfsee, der zum Besitz der Artemis gehörte.

³² Ihr Heiligtum wird in auch in einem ephesischen Ehrenbeschluß für die Astypalaier (IG XII 3, Nr. 171; IvEph Nr. 5) erwähnt.

³³ Vgl. etwa K. Regling, Phygela, Klazomenai, Amphipolis, ZfN 33, 1922, 46-67, bes. 47.

³⁴ Für die Kultlegende vgl. etwa O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, München 1906, I 40 und dazu die Erörterungen von M.P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion (HAW V 2, 1), München³1967, 484.

³⁵ Vgl. dazu auch L. Rubinstein, in: M.H. Hansen – Th.H. Nielsen, An Inventory of Archaic Classical Polis, Oxford 2004, 1094, s.v. 863. Pygela, der aber der grundlegende Aufsatz von Ragone entgangen ist.

³⁶ IvEph 3111. Vgl. dazu N.F. Jones, Public Organization in Ancient Greece: A Documentary Study, Philadelphia 1987, 315.

³⁷ Strabon XIV 1, 26 (C 642): μετὰ δὲ τὴν ἐκβολὴν τοῦ Καύστρου λίμνη ἐστὶν ἐκ τοῦ πελάγους ἀναχαιομένη (καλεῖται δὲ Σελινουσία) καὶ ἐφεξῆς ἄλλη σύρρους αὐτῇ μεγάλας ἔχουσαι προσόδους, ἃς οἱ βασιλεῖς μὲν ἱεράς οὖσας ἀφείλοντο τὴν θεόν, Ῥωμαῖοι δ' ἀπέδοσαν· πάλιν δ' οἱ δημοσιῶναι βιασάμενοι περιέστησαν εἰς ἑαυτοὺς τὰ τέλη, πρεσβεύσας δὲ ὁ Ἄρτεμιδωρος, ὡς φησι, τὰς τε λίμνας ἀπέλαβε τῇ θεῷ καὶ τὴν Ἡρακλεῶτιν ἀφισταμένην ἐξενίκησε κριθεὶς ἐν Ῥώμῃ· ἀντὶ δὲ τούτων εἰκόνα χρυσοῦν ἀνέστησεν ἡ πόλις ἐν τῷ ἱερῷ. τῆς δὲ λίμνης ἐν τῷ κοιλοτάτῳ Βασιλέως ἐστὶν ἱερόν· φασὶ δ' Ἀγαμέμνονος ἴδρυμα. Vgl. zu dieser Stelle Ragone, a.a.O. (Anm. 29), 221 und P. Scherrer, Bemerkungen zur Siedlungsgeschichte von Ephesos vor Lysimachos, in: H. Friesinger – F. Krinzing (Hrsg.), 100 Jahre Österreichische Forschungen in Ephesos. Akten des Symposions Wien 1995, Wien 1999, 379-387, bes. 379f.; zur Zugehörigkeit zum Besitz der Artemis vgl. L. Boffo, I re ellenistici e i centri religiosi dell'Asia Minore, Florenz 1985, 159f.; K.J. Rigsby, Provincia Asia, TAPA 118, 1988, 123-153, bes. 126. In alter Zeit lag dieser Tempel an einer weiten und offenen Bucht; vgl. dazu die beiden Karten in F. Hueber, Ephesos. Gebaute Geschichte, Mainz 1997, 4ff.

³⁸ Das hat bereits Schwabl, RE Suppl. XV, 1978, s.v. Zeus II 1141 erwogen. Allgemein zur Verbreitung des Kultes des Zeus Basileus vgl. Jessen, RE III 1, 1899, s.v. Basileus 2, 82. Zu seiner Verehrung in Ionien vgl. F.

Für unsere Zwecke ist es unnötig, auf die komplizierte Frage einzugehen, wie die Mythen über Agamemnon Eingang in die Patriaüberlieferung von Ephesos gefunden haben.³⁹ Nur am Rande angemerkt sei, daß die ephesischen Traditionen nicht isoliert stehen, sondern Agamemnon auch in den Nachbarstädten Samos, Smyrna und Klazomenai mit bestimmten Plätzen und Kulturen in Verbindung gebracht wird.⁴⁰ Tatsächlich läßt sich anhand jener Stätten an der kleinasiatischen Westküste, die mit Agamemnon in Verbindung gebracht wurden, so etwas wie die mythische Route der Griechen auf ihrem Weg nach Troja rekonstruieren.⁴¹

Wenn also Philadelpheia mit dieser Münze aus der Zeit des Kaisers Decius auf die Herkunft und Heiligkeit seines Kultbildes der Artemis hinwies und dabei in den Vordergrund rückte, daß diese Kultgründung von den Kindern des Agamemnon vollzogen worden war, so lenkte es damit den Blick auf eine ‹Gemeinsamkeit›, die es mit Ephesos hatte, nämlich die Begründung von Heiligtümern durch die Familie der Atreiden. Während Agamemnon an der Schaffung der religiösen Identität von Ephesos beteiligt war, hatten seine Kinder Orest und Iphigenie einen der wichtigsten Kulte der lydischen Stadt Philadelpheia begründet. In den mythischen Traditionen der Städte spielten die Heiligtumsgründer eine ähnlich wichtige Rolle wie die eigentlichen Stadtgründer. Das läßt sich etwa am Prunkhof des Haupttors von Perge nachvollziehen, in dem in der Kaiserzeit die Statuen der Gründerheroen dieser Stadt standen. Unter ihnen finden sich nicht nur jene κτίσται, die neue Siedler in die Stadt am Kestros geführt hatten, sondern auch Gründer von Kulturen bzw. kultischen Begehungen wie Machaon oder Labos. Während ersterer der Inschrift auf seiner Statuenbasis nach das Heiligtum des Zeus Machaonios auf der Akropolis gegründet hatte,⁴² wird Labos auf seiner Basis als Stifter des Labeiafestes genannt.⁴³ Nach griechischem Denken standen beide aufgrund derartiger Heiligtums- bzw. Kultgründungen mit den Siedlungsgründern auf einer Stufe, da die Existenz einer Stadt ohne ihre Schutzgötter nicht möglich war. Aelius Aristides stellt im Falle von Pergamon die Kultgründung des Asklepieions sogar noch über die Stadtgründung, wenn er die Etablierung des Asklepioskultes in Pergamon als zeitlich spätere, aber bedeutendere und ehrwürdigere Gründung als die des Telephos bezeichnet,⁴⁴ obwohl es jener war, der einst arkadische Siedler vom griechischen Mutterland nach Kleinasien geführt hatte. Eine späte Ausprägung dieses Phänomens ist es, wenn römische Kaiser, die einer Stadt eine Neokorie verliehen, als κτίστης akklamiert wurden, wie z.B. in Philadelpheia Caracalla, der dieser Stadt

Graf, Nordionische Kulte. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulturen von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia, Rom 1985, 200f., der – meines Erachtens ohne gute Argumente – den βασιλεύς von Ephesos (und Priene) mit dem karischen βασιλεύς θεός zusammenziehen möchte. Vgl. schließlich noch Ragone, a.a.O. (Anm. 29), 221f. Anm. 29.

³⁹ Es gibt Versuche, Agamemnon als einen von den griechischen Zuwanderern nach Kleinasien gebrachten Heil- und Wassergott (Sakellariou, s.u.) zu deuten oder ihn als Übernahme aus der griechischen Epik, d.h. als Eposheroen zu verstehen (s.u. Graf).

⁴⁰ Vgl. etwa M.B. Sakellariou, La migration grecque en Ionie, Athen 1958, 116–123; Graf, a.a.O. (Anm. 38), 395f.

⁴¹ Vgl. Ragone, a.a.O. (Anm.29), 225 Anm. 35.

⁴² S. Şahin, IvPerge 104: [κτί]στης | [Μαχ]ίων Ἀσκλη|[πιού] Θεσσαλό[ς,] | [ἄ]φ' οὐ ἱερὸν Διὸς | Μαχαονίου ἐν τῇ | ἀκροπόλει.

⁴³ Ders., IvPerge 102: κ[τ]ί[σ]τ[η]ς | Λάβρος Δαεῖο[υ Δ]ελφός, | ἄφ' οὐ Λά[βεια].

⁴⁴ XXIII 15 καὶ γίγνεται τοῖς μὲν χρόνοις αὕτη δευτέρα τις ἀποικία δεῦρο ἐκ τῆς Ἑλλάδος μετὰ τὴν ἐξ Ἀρκαδίας τῶν ἄμα Τηλέφω, τῇ δὲ ἀξία καὶ τῇ δυνάμει πολὺν πρεσβυτάτη πασῶν ἀποικίων.

ihre erste Neokorie verlieh.⁴⁵ Heiligtumsgründer schufen die Voraussetzungen für den gesicherten Bestand einer Stadt und trugen entscheidend zu ihrer religiösen Identität bei, waren demnach Stadtgründer in vollem Sinne des Wortes.

Die Verwandtschaft der atreidischen Kultgründer von Ephesos und Philadelpheia erlaubte es Philadelpheia, die Existenz von verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen beiden Städten zu konstatieren, genauer gesagt eine *συγγένεια ἀπό τῶν ἡρώων*.⁴⁶ Die heroischen Gründer des philadelphhenischen Hauptheiligtums und ein wichtiger Gestalter der ephesischen Sakral-landschaft waren Blutsverwandte, standen in einem Vater-Kind-Verhältnis. Anlässlich der Einrichtung des ersten Kaisertempels in Ephesos im Zusammenhang mit der Verleihung der 1. Neokorie gratulierte im Jahre 85/86 n. Chr. Philadelpheia dem neuen Zentrum des Kaiserkults und stiftete eine Statue, die ein besonderes Nahverhältnis der lydischen Stadt am Kogamos zu der ionischen Metropole herausstellen sollte und von ihrer Intention her der hier behandelten Homonoiamünze entspricht. In der Inschrift, die auf der erhaltenen Basis dieser Statue steht, begründet Philadelpheia die Errichtung dieses Monuments neben seiner Verehrung für die Kaiser und neben einer schon seit langem bestehenden Freundschaft mit Ephesos auch mit der Verwandtschaft beider Städte: *διὰ τε τὴν εἰς τοὺς Σεβαστοὺς εὐσέβειαν καὶ τὴν πρὸς αὐτοὺς συγγένειαν καὶ ἐκ προγόνων φιλίαν*.⁴⁷ Diese spezifischen auf die atreidischen Tempelgründer zurückgehenden Verwandtschaftsbeziehungen zwischen Philadelpheia und Ephesos ergänzten eine unspezifischere und allgemeinere *συγγενεία* zwischen Ephesiern und Lydern, die dadurch gegeben war, daß um das von den Autochthonen Koresos und Ephesos gegründete Heiligtum der Artemis von Ephesos vor der Ankunft des Androklos, der sie verjagte, vor allem Lyder wohnten, wie der in Lydien gebürtige Pausanias mit einem gewissen ethnischen Stolz berichtet.⁴⁸ Das *«Etymologicum Magnum»* tradiert schließlich noch s.v. Ἐφεσος, daß es die Überlieferung gebe, Ephesos heiße «nach Ephesos, einer lydischen Amazone, die als erste Artemis verehrte und diese Ephesia nannte».⁴⁹

Die philadelphhenische Homonoiamünze aus der Zeit des Decius reiht sich damit in die lange Reihe vieler anderer Monumente Kleinasiens ein, die illustrieren, wie bedeutsam und lebendig die Patriaüberlieferung in den Städten des kaiserzeitlichen Kleinasiens war. Es ist nämlich auffällig, daß der für die Ausführung der Prägung zuständige Magistrat von Philadelpheia – eben jener in der Münzlegende erwähnte Aurelius Rufinus – es nicht für nötig

⁴⁵ F. Hiller von Gaertringen, Syll.³ Nr. 883; J.H. Oliver, Greek Constitutions of Early Roman Emperors from Inscriptions and Papyri, Philadelphia 1989, 510ff. Nr. 263. Der Text ist jetzt in der verbesserten Edition von J. Bartels – G. Petzl, Caracallas Brief zur Neokorie des lydischen Philadelpheia – Eine Revision, EA 32, 2000, 183–189 zu benutzen. Auf dem Epistyl des als Tempelfront stilisierten Inschriftensteins steht: Ἀνωγεινός σ' ἔκτιζε.

⁴⁶ Für diesen Begriff vgl. das xanthische Psephisma für die Kytenier (vgl. unten Anm. 90, Z. 22). Zur Bedeutung des Begriffes *συγγένεια* an dieser Stele vgl. die Diskussion von O. Curty, Un usage fort controversé: la parenté dans le langage diplomatique de l'époque hellénistique, AncSoc 35, 2005, 101-117.

⁴⁷ Ch. Börker – R. Merkelbach, Die Inschriften von Ephesos 2 (IK 12), Bonn 1979, 42f. Nr. 236; vgl. auch St.J. Friesen, Twice Neokoros, Leiden/New York/Köln 1993, 156ff. O. Curty, Les parentés légendaires entre cités grecques, Genf 1995 ist diese Verwandtschaftsbeziehung entgangen.

⁴⁸ VII 2, 8: Λέλεγες δὲ τοῦ Καρικοῦ μοῖρα καὶ Λυδῶν τὸ πολὺ οἱ νεμόμενοι τὴν χώραν ἦσαν. Vgl. dazu Ch.P. Jones, Multiple Identities in the Age of the Second Sophistic, in: B.E. Borg (Hrsg.), Paideia: The World of the Second Sophistic, Berlin/New York 2004, 13–22, bes. 17.

⁴⁹ ἢ ἀπὸ Ἐφέσου Λυδῆς Ἀμαζόνος, ἡ πρώτη Ἄρτεμιν ἐτίμησε καὶ ὠνόμασεν Ἐφεσίαν.

hielt, eine erklärende Beischrift auf die Münze zu setzen. Er konnte demnach sicher sein, daß die Bürger der Stadt die Darstellung sofort richtig deuten konnten. Möglicherweise gab es im öffentlichen Raum Philadelphias ein Gemälde, das die Szenerie der hier diskutierten Münze wiedergab⁵⁰ und den Philadelphern vertraut war. Es liegt auf der Hand, daß verwandtschaftliche Verbindungen von Philadelpheia mit Ephesos nicht erst mit dieser Münze propagiert wurden, sondern im Rahmen von größeren Feierlichkeiten⁵¹ ins Bewußtsein gerufen wurden. Sophisten, Rhetoren, Dichter und bildende Künstler, die sich immer wieder neu der Patria-überlieferung widmeten, werden in Reden, Lesungen oder Aufführungen die Verwandtschaft von Philadelpheia und Ephesos herausgestellt haben, so daß medaillonartige Münzen wie diese Bekanntes und Gewußtes ins Gedächtnis riefen und vor allem ein dauerhaftes Souvenir solcher Feiern und Bekundungen waren.

Die Herausstellung mythischer Lokaltraditionen dieser Art gerade in der Zeit des Kaisers Decius, als es zum ersten reichsweiten Konflikt mit dem in Kleinasien besonders stark entwickelten Christentum kam, scheint mir kein Zufall zu sein. Mit Münzen wie diesen konnten und wollten die städtischen Honoratioren, die eine Systemveränderung, insbesondere den Niedergang der traditionellen Religion, fürchten mußten, aufzeigen, wie Würde, Wertschätzung und Ansehen einer Stadt wie Philadelpheia an den alten Kulte und Traditionen hingen.⁵² Anscheinend hat der zu den *πρωτεύοντες* Philadelphias gehörende Aurelius Rufinus mit seinen Prägungen dies unterstreichen wollen. Von ihm gibt es noch eine weitere Münze, die einen anderen städtischen Mythos zur Darstellung bringt.⁵³ Eine andere während der Regierungszeit des Decius in Philadelpheia geprägte Münze mit der Büste des Deciussohnes Herennius auf der Vorderseite zeigt auf dem Obvers die sitzende Dea Roma, die das Kultbild der philadelphischen Artemis auf der vorgestreckten Rechten hält.⁵⁴ Die Münze kündete, daß Rom unter der Herrschaft des Decius hinter den alten Kulte stand, sie hochhielt und stützte. Ob das im Falle von Philadelpheia mit konkreten kaiserlichen Geschenken oder Privilegien geschah, was das Münzbild durchaus zum Ausdruck bringen könnte, wissen wir mangels weiterer Zeugnisse nicht.

Die neue, von Decius entschieden bekämpfte Religion drohte die Grundlagen dieser städtischen *«dignitas»* zu vernichten. In dieser weltgeschichtlich so bedeutsamen Auseinandersetzung wurden die städtischen Münzen, die seit dem Aufkommen der Münzprägung in den kleinasiatischen Poleis vor rund 900 Jahren Verkünder der politisch-religiösen Identität der Städte waren, mancherorts anscheinend gezielt dazu eingesetzt, das überkommene *«heid-*

⁵⁰ Die Existenz solcher Gemälde diskutierte M. Price, *Paintings as a Source of Inspiration for Ancient Engravers*, in: L. Casson – M. Price (Hrsg.), *Coins, Culture, and History in the Ancient World. Numismatic and other Studies in Honor of Bluma L. Trell*, Detroit 1981, 72f.

⁵¹ Auf die Frage der Homonoiafeierlichkeiten, an deren Existenz meine Frau und ich festhalten (vgl. M.K. und J. Nollé, *Vom feinen Spiel städtischer Diplomatie. Zu Zeremoniell und Sinn kaiserzeitlicher Homonoia-Feste*, ZPE, 102, 1994, 241-262), werde ich noch einmal gesondert eingehen.

⁵² Vgl. dazu ähnliche Beobachtungen, die R. Ziegler, *Aigeai, der Asklepioskult, das Kaiserhaus der Decier und das Christentum*, Tyche 9, 1994, 187-212, bes. 204 ebenfalls an Hand der städtischen Münzen für Kilikien gemacht hat.

⁵³ Imhoof-Blumer, a.a.O (Anm. 1), 182 Nr. 10 mit Tf. VI 12. Er ist bisher noch nicht gedeutet.

⁵⁴ Frau Burrell geht auf S. 239 auf sie ein und bildet sie Fig. 10 ab. Dieser Rückseitentypus wurde bereits unter Gordian III. geprägt (vgl. BMC Lydia 206 Nr. 103).

nische» Bild der sie prägenden Stadt zu propagieren. Zugespitzt könnte man es so formulieren, daß sie als «Kampfprägungen» eingesetzt wurden. Neben ökonomischen und administrativen Ursachen erklärt möglicherweise diese ideologische Verwendung der Münzen die dauerhafte Einstellung der städtischen Prägungen, da sie durch ihre überkommenen Götter- und Mythenbilder für die städtische Gesellschaft, in der die Christen allmählich allerorts die Mehrheit gewannen, untragbar geworden waren.

2. Apollon Hikesios von Ephesos – Eine verkannte Gottheit

Hin und wieder hielten die antiken Prägeherren der Städte es für notwendig, Personen oder Szenarien auf ihren Münzen durch Legenden zu erklären.⁵⁵ In der Zeit des Antoninus Pius emittierte Ephesos eine solche Münze mit erklärender Beischrift. Auf ihrem Reversbild ist Artemis als Jägerin in kurzem Chiton zu sehen. Sie ist auf der linken Seite der Münze, der Ehrenseite,⁵⁶ plaziert. In ihrer vorgestreckten Rechten hält sie als kennzeichnendes Attribut einen Bogen, in der gesenkten Linken einen Zweig. Sie hat – in einer für sie recht untypischen Haltung – das linke Bein vor das rechte gekreuzt. Vor ihr, auf der rechten Seite der Münze, steht ihr Zwillingbruder Apollon, dessen rechte Hand den Zweig anrührt; in seiner Linken hält auch er einen Bogen. Die Legende der Münze lautet ΑΠΟΛΛΩΝ ΙΚΕ-ΣΙΟΣ ΕΦΕΣΙΩΝ.⁵⁷



Ungefähr hundert Jahre später – in der Zeit der Samtherrschaft der Kaiser Valerian und Gallienus – wurde dieser Münztypus leicht variiert noch einmal emittiert.⁵⁸ Auf dieser Münze hält Artemis, die ihre Beine wiederum überkreuzt hat, einen Zweig in ihrer erhobenen Rechten und einen Bogen in der gesenkten Linken, während Apollon, der ihr gegenübersteht, einen Zweig in der gesenkten Rechten mit sich führt und seinen Bogen in der Rechten trägt. Dieses Mal wird die Darstellung nicht durch eine Legende erklärt. Offensichtlich ging man davon aus, daß die Darstellung des Münzbildes damals hinreichend bekannt war.

Es ist das Verdienst des großen englischen Numismatikers Barclay V. Head, die Legende dieser Münze zum ersten Mal richtig gelesen und die bis dahin kursierenden Fehllösungen

⁵⁵ Vgl. etwa V. Heuchert, *The Chronological Development of Roman Provincial Coin Iconography*, in: Ch. Howgego – ders. – A. Burnett (Hrsg.), *Coinage and Identity in the Roman Provinces*, Oxford 2005, 29-56, bes. 40: «However, there is a tendency to use explanatory coin inscriptions when new designs are being introduced. This reveals a wish on the part of those in charge of the coinage to have the images understood.»

⁵⁶ Vgl. dazu M.K. und J. Nollé, a.a.O. (Anm. 51), 241-262.

⁵⁷ Vs. Τ ΑΙΛΙΟΣ ΚΑΙΣΑΡ ΑΝΤΩΝΕΙΝΟΣ; drapierte Büste des Antoninus Pius mit Lorbeerkranz n. r. — Rs. s. o. (BMC Ionia 79 Nr. 238 mit Tf. XVIII 10; vgl. die Umzeichnung der Münze bei B.V. Head, *Apollo Hikesios*, JHS 10, 1889, 43-45, bes. 44).

⁵⁸ Vs. ΑΥΤ Κ ΠΟ ΛΙΚΙΝ ΒΑΛΕΡΙΑΝΟΣ; gepanzerte Büste des Valerian mit Lorbeerkranz n. r. — Rs. ΕΦΕΣΙΩΝ Δ ΝΕΟΚΟΡΩΝ; s.o. (BMC Ionia 102 Nr. 361; SNG Kopenhagen, Ionia, Nr. 503; SNG von Aulock, Nr. 1925. Sicher stempelgleich sind die Kopenhagener und die Aulock'sche Münze; wahrscheinlich aber auch die des British Museum).

korrigiert zu haben.⁵⁹ Head wagte auch eine Interpretation des sonst für Apollon nirgendwo belegten Epithetons und kam zu dem Schluß, daß der Gott nach einer ἰκετηρία (ῥάβδος) greift, die Artemis in der Hand hält. Bei der ἰκετηρία handelt es sich um einen Zweig vom heiligen Ölbaum, der mit weißer Wolle umwickelt und von Schutzflehenden auf dem Altar von asylgewährenden Gottheiten niedergelegt wurde. Head schloß aus diesem Münztyp, daß dem Apollon Hikesios in der Zeit des Antoninus Pius ein Tempel eingerichtet worden sei, der wie das Artemision Asylrecht besessen habe. Eine solche Interpretation hat bereits auf den ersten Blick wenig Wahrscheinlichkeit für sich, da der römischen Reichsadministration wie auch der Tempelverwaltung des Artemisions in der Kaiserzeit wenig daran gelegen war, weitere Asylstätten zu etablieren.⁶⁰

In seiner Übersicht über die ephesische Münzprägung lehnte Stefan Karwiese diese Deutung deshalb mit Recht ab und hielt es für wahrscheinlicher, «daß mit dem Typus die enge Verbindung der beiden Gottheiten ... neuerlich betont wird, dabei aber ganz deutlich auf das Asylrecht des Artemisions angespielt wird, für dessen Gewähr nun auch der Hikesios eintritt.»⁶¹

Louis Robert ist auf Karwieses wenig klare und sichtlich im dunkeln stochernde Interpretation nicht eingegangen, als er auf den Kult des Apollon in Ephesos zu sprechen kam. Er hat anscheinend eine andere Erklärung des Epithetons bzw. der Epiklese des Münzbildes erwogen, als er die Frage «Y a-t-il là une allusion à l'épidémie?»⁶² stellte. Dieter Knibbe ließ sich in seinem Aufsatz über die Kulte von Ephesos, die es neben dem der Artemis gab, auf eine Erörterung des Apollon Hikesios erst gar nicht ein.⁶³

Fast zwanzig Jahre später versuchte Helmut Engelmann, der zwar Karwieses Interpretation der Münze kannte, nicht aber die Roberts, eine neue Deutung.⁶⁴ Er meinte, der Kult des Apollon Hikesios sei in Ephesos eingerichtet worden, als in der Zeit des Antoninus Pius eine «anhaltende Serie von Erdstößen und Erdbeben» die ganze Provinz Asia in Angst und Schrecken versetzte. Damals wandten sich – wie Aelius Aristides es eindringlich schildert⁶⁵ – die Menschen hilfesuchend an die Götter, unter anderem auch an das Apollonorakel von Klaros, brachten Opfer dar und nahmen an Bittprozessionen teil, bei denen sie ἰκετηρία trugen. Engelmann verband das Münzbild mit den von Aristides geschilderten Vorgängen und kam zu dem Schluß: «Die Münze war wohl eine Gedenkprägung der Ephesier, die ihre Rettung dem Apoll Hikesios zuschreiben» und leitet aus seiner versuchten neuen Sinnstiftung

⁵⁹ Head, a.a.O. (Anm. 57), 43–45.

⁶⁰ Vgl. K.J. Rigsby, *Asyilia. Territorial Inviolability in the Hellenic World*, Berkeley/Los Angeles/London 1996, 29: «we can claim no certain addition to the list of inviolable places in imperial times».

⁶¹ RE Suppl. XII, 1970, s.v. Ephesos, 337.

⁶² L. Robert, *Sur des inscriptions de Délos*, BCH Suppl. 1 (Études Déliennes), Athen / Paris 1973, 435–489, bes. 476.

⁶³ Ephesos – nicht nur die Stadt der Artemis, in: *Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens*. Festschrift F.K. Dörner, Leiden 1978, II 489–503, bes. 494: Er erwähnt ohne weiteren Kommentar die Bezeugung der Epiklesen Ἰκέσιος und Ἐμβάσιοις auf ephesischen Münzen. Bei «Embasioi» handelt es sich um eine Fehlesung Vaillants, die bereits Head, a.a.O. (Anm. 57), 43 als eine solche erkannt hat.

⁶⁴ H. Engelmann, *Aelius Aristides und eine ephesische Prägung*, ZPE 89, 1991, 273f.

⁶⁵ Hieroi Logoi III 38.

des Münzbildes ab: «Wiederum zeigt sich, daß die singulären Darstellungen lokaler Prägungen oft nur deutbar werden, wenn andere antike Quellen zur Hand sind.» In letzterem ist ihm ohne Einschränkung zuzustimmen. Es stellt sich allerdings die Frage, ob er die richtige Textstelle mit dem Münzbild verbunden hat.

Problematisch an der Deutung des um die Epigraphik der Stadt am Kaÿster so verdienten Gelehrten ist, daß er mit keinem Wort darauf eingeht, weshalb in der Zeit der Samtherrschaft des Valerian und Gallienus erneut Münzen mit dieser Darstellung geprägt wurden. Anscheinend gibt es sogar noch eine dritte Emission dieses Typus mit den Porträts des Caracalla bzw. der Julia Domna.⁶⁶ Die mehrfache Prägung dieses Motivs ist zumindest ein Indiz gegen Engelmanns Annahme, daß das Münzbild auf ein ganz konkretes historisches Ereignis zu beziehen ist. Außerdem wird ganz und gar nicht klar, welche Rolle Artemis bei jenem Hintergrund, wie Engelmann ihn beschreibt, spielen soll, so daß ich aufgrund dieser Ungereimtheiten mich dieser Interpretation nicht anschließen kann und eine andere Deutung des Münzbildes vorschlage.

Wenn wir von dem sonst unbezeugten Beinamen des Apollon ausgehen, so ist zunächst zu bedenken, daß die Parallele des Zeus Hikesios, des Patrons aller Bittflehenden,⁶⁷ sehr leicht die Interpretation des Beinamens Hikesios auf eine bestimmte, aber, wie sich noch zeigen wird, falsche Bedeutung einengt. Erst kürzlich haben Wolfgang Leschhorn und Peter Robert Franke sich in ihrem Lexikon der Münzlegenden auf sie festgelegt.⁶⁸ *ἰκέσιος* hat jedoch neben «of or for suppliants» noch eine andere Bedeutung, nämlich die des «suppliant», d.h. des Bittstellers bzw. Asylsuchenden, für die das Lexikon von Liddell – Scott – Jones reichlich Beispiele gibt.⁶⁹ Obwohl es zunächst unwahrscheinlich klingt, nimmt die Epiklese Hikesios jenes ephesischen Apolls von letzterer Bedeutung ihren Ausgang. Apollon soll nämlich in mythischer Zeit als Schutzflehender an seinen Geburtsort im Hain von Ortygia bei Ephesos zurückgekehrt sein. Tacitus ist es, der uns – im Zusammenhang mit der von Kaiser Tiberius verordneten Untersuchung über die Asylrechte der griechischen Städte des Ostens im Jahre 22 n. Chr. – dieses kostbare Stück ephesischer Patriaüberlieferung bewahrt hat. Der römische Historiker gibt nämlich im 3. Buch seiner Annalen eine recht komprimierte Zusammenfassung der anscheinend weitschweifigen Argumente der Ephesier, die sie bei einer Anhörung über die Geschichte ihres Asylrechtes vortrugen. Als erster, der das Asylrecht für sich in Anspruch genommen habe, führten sie Apollon an, der nach der Tötung der Kyklopen⁷⁰ als

⁶⁶ Vgl. Karwiese, RE Suppl. XII 1970, s.v. Ephesos, 353. In der Boschkartei, die in der Kommission für Alte Geschichte und Epigraphik verwahrt wird, ist ein Stück aus Wien vermerkt.

⁶⁷ Vgl. Jessen, RE VIII 2, 1913, s.v. Hikesios, Hikesia, 1592f.

⁶⁸ Lexikon der Aufschriften auf griechischen Münzen 1, Wien 2002, 151: «(Apollon) Hikesios (Beschützer der <Schutzflehenden>, Beiname)».

⁶⁹ H.G. Liddell – R. Scott – H.St. Jones, A Greek–English Lexicon, Oxford 1973, s.v. *ἰκέσιος* 3. Beide Bedeutungen besitzt auch das Wort *ἰκέτης*.

⁷⁰ Apollon hatte die Kyklopen, die Verfertiger der Donnerkeile getötet, nachdem Zeus dessen Sohn Asklepios mit einer solchen Waffe erschlagen hatte; vgl. Servius VI 398, der diesen Mythos über Apollon tradiert, nichts aber von dem Asyl in Ortygia weiß: *nam Amphrysus fluvius est Thessaliae, circa quem Apollo spoliatus divinitate a love irato Admeti regis pavit armenta ideo, quia occiderat Cyclopas, fabricatores fulminum, quibus Aesculapius extinctus est, Apollinis filius, quia Hippolytum ab inferis herbarum potentia revocaverat.* Vgl. dazu O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, München 1906, I 121 (thessalische

Schutzflehender zu jenem in der Zwischenzeit geheiligten Hain zurückkehrte, in dem er geboren worden war: *primi omnium Ephesii adiere, memorantes non, ut vulgus crederet, Dianam atque Apollinem Delo genitos: esse apud se Cenchreum amnem, lucum Ortygiam, ubi Latonam partu gravidam et oleae, quae tum etiam maneat, adnisam edidisse ea numina, eorumque monitu sacratum nemus, atque ipsum illic Apollinem post interfectos Cyclopas Iovis iram vitavisse. mox Liberum patrem, bello victorem, supplicibus Amazonum, quae aram insederant, ignovisse. auctam hinc concessu Herculis, cum Lydia poteretur, caerimoniam templo, neque Persarum ditione deminutum ius; post Macedonas, dein nos servavisse.*⁷¹ Ein anderer Gott, Dionysos, hat schon wenig später das von Apollon begründete ephesische Asyl im heiligen Bezirk der Artemis anerkannt, als er akzeptierte, daß die von ihm verfolgten Amazonen auf dem Altar des Artemisions unantastbar waren.

Dieser ephesischen Tradition nach hatte Apollo in seiner Rolle als Schutzflehender, gr. Hikesios, das Asyl in Ephesos begründet.⁷² Es ist ein geläufiger Vorgang, daß Götter die Urheber von Sakralhandlungen sind und durch ihr Vorbild Menschen zu kultischen Handlungen anleiten. Für die Einsetzung des Opfers ist das besonders gut bezeugt, nicht zuletzt auf jenen städtischen Münzen, wo Götter vor einem Altar mit lodender Flamme mit einer Opferschale stehen. Erika Simon ist auf diese Szenerien schon vor mehr als einem halben Jahrhundert eingegangen,⁷³ so daß ich mir weitere Ausführungen dazu sparen kann. Als erster der Schutzflehenden im ephesischen Asylbezirk der Artemis und als der göttliche Bruder der Asylherrin blieb Apollon Hikesios kein einfacher Schutzflehender, sondern wurde zum Patron aller nach im kommenden *ικέσιοι*, so daß die Epiklese schließlich die beiden skizzierten Bedeutungen des Wortes in sich vereinte.

Die Münze aus antoninischer Zeit zeigt folglich, wie Apollons Schwester Artemis die *ικετηρία ῥάβδος*, mit der ihr Bruder in ihren heiligen Bezirk gekommen ist, entgegengenommen hat.⁷⁴ Damit gewährte sie ihm sogar vor dem Zorn ihres gemeinsamen Vaters Zeus, des Königs der Götter, Asyl. Bemerkenswert ist auf dieser Münze die markante Beinstellung der Artemis, die wahrscheinlich von der der römischen *Securitas* übernommen wurde⁷⁵ und deshalb vielleicht die Sicherheit des ephesischen Asyls propagieren sollte. Im Asyl der Artemis waren die Schutzflehenden frei von Sorgen, d.h. sicher.

Das Geldstück thematisiert also die Begründung der ephesischen Asylstätte der Artemis. Somit ist die Münze trotz ihrer auf Apollon bezogenen Legende – sie steht im Nominativ und ist folglich nur erklärend – weniger eine Reverenz für Apollon als eine für Artemis und deren Asylstätte. Sie fügt sich damit in den Rahmen der gesamten ephesischen Stadtprägung ein, in

Tradition), 283 (ephesische Tradition) und den Kommentar von E. Koestermann, Cornelius Tacitus, Annalen I 1–3, Heidelberg 1963, 538.

⁷¹ Ann. III 61.

⁷² Es waren nicht die Amazonen, wie Rigsby, a.a.O. (Anm. 60), 386 meint.

⁷³ E. Simon, *Opfernde Götter*, Berlin 1953.

⁷⁴ Vgl. dazu etwa das *Etymologicum Magnum*, s.v. Ephesos, wo es heißt: *ικεσία γὰρ ἡ θεός· στεφάνοις δὲ διὰ θαλλῶν τὰς ἱκεσίας ποιοῦσιν. ὅθεν οὐδὲ πρόβατα αὐτῇ θύουσι, διὰ τὸ τοὺς ἱκέτας μαλλοὺς προσφέρειν.*

⁷⁵ Vgl. dazu etwa U.W. Gottschall, *LIMC VIII 1*, 1997, s.v. *Securitas*, 1090–1093, bes. 1090: «Im Gegensatz zu anderen röm. Personifikationen basiert die Ikonographie der S. im wesentlichen auf ihrer Arm- bzw. Körperhaltung, ein charakteristisches Attribut besitzt sie nicht.»

deren Zentrum Artemis steht. Apollon Hikesios ist hingegen eine recht unbedeutende Gottheit, die lediglich im Zusammenhang mit der ephesischen Asylstätte eine gewisse Rolle spielte. Diese Münze, deren Bild damals vermutlich zum ersten Mal geprägt wurde, bedurfte noch der erklärenden Legende, um den Zeitgenossen das richtige Verständnis der Szenerie zu ermöglichen. Daraus ist zu schließen, daß dieses Münzbild in der Zeit des Antoninus Pius zum ersten Mal geprägt wurde, wahrscheinlich aus einem aktuellen Anlaß, der mit der Asylie des Artemisions zu tun hatte. Die genauen Hintergründe können wir, soweit ich sehe, nicht ermitteln. Denkbar ist, daß die Münze an eine positive kaiserliche Entscheidung zugunsten der Asylstätte oder an eine Weihung der Stadt oder eines ihrer Honoratioren an Apollon Hikesios erinnern sollte.⁷⁶

3. Eine Münze aus Araxa und die Niederkunft der Leto in Lykien

1977 versteigerte das Schweizer Auktionshaus Leu in seiner 18. Auktion⁷⁷ eine Silbermünze von 8,36 g Gewicht, die auf der Vorderseite einen Löwenkalp zeigt, auf der Rückseite aber in einem vertieften Rand mit Perlkreis den Kopf einer Göttin mit Strahlenkrone und Halskette von vorn («en face»). Um das Bild herum zieht sich in lykischer Schrift die Legende araθθihe. Mit historischen und stilistischen Argumenten ist diese Münze in das frühere 4. Jhdt. v. Chr. zu datieren.⁷⁸ Der Kopf der Göttin ist «von erstaunlicher Ausdruckskraft; er ist in der gesamten lykischen Münzprägung ohne Parallele.» Das Auktionshaus brachte die Münze mit der Stadt Araxa in Verbindung, die am Oberlauf des Xanthos liegt: «Bisher unbekannt war auch der Stadtname Araththihe, der mit grosser Wahrscheinlichkeit mit Araxa gleichzusetzen ist, das am Oberlauf des Flusses Xanthos lag.» Die Identifizierung von Araθθi⁷⁹ mit Araxa wurde ein Jahr später von Günther Neumann und Otto Mørkholm für möglich gehalten und in ihr Büchlein über die lykischen Münzlegenden aufgenommen.⁸⁰ Schließlich hat Onofrio Carruba⁸¹ die Identifikation mit linguistischen Argumenten untermauert. Er bringt das Toponym jener kleinen Stadt⁸² am Oberlauf des Xanthos und am Ausgang



⁷⁶ Wahrscheinlich gab es ein Heiligtum des Apollon Hikesios, das sich entweder im Temenos des Artemisions befand oder im Hain von Ortygia.

⁷⁷ Unter Nr. 226.

⁷⁸ Nach dem Auktionskatalog «um 380».

⁷⁹ -(i)he ist eine adjektivische Endung (vgl. H.C. Melchert, *A Dictionary of the Lycian Language*, Ann Arbor/New York 2004, x und 91), die die Münze als «Prägung von Araththi» bezeichnen soll.

⁸⁰ O. Mørkholm – G. Neumann, *Die lykischen Münzlegenden* (Nachr. Akad. Wiss. Göttingen, Phil.-hist. Kl. 1978, 1), Göttingen 1978, 31 mit Tf. IV 3.

⁸¹ *Dynasten und Städte. Sprachliche und sonstige Bemerkungen zu den Namen auf den lykischen Münzen*, in: J. Borchhardt – G. Dobesch (Hrsg.), *Akten des II. Internationalen Lykien-Symposiums*, Wien, 6.-12. Mai 1990, Wien 1993, Bd. 1, 11-25, bes. 15.

des eigentlichen lykischen Stammesgebietes mit luw. arha– bzw. heth. irha–, «Grenze» in Verbindung und erklärt Araθθi/Araxa folglich als «Stadt in der Grenzmark» Lykiens.

Eine Interpretation des Kopfes der dargestellten weiblichen Figur wurde bisher nicht unternommen. Im Katalog des Auktionshauses ist vom «Kopf einer Göttin mit Strahlenkrone und Halskette» die Rede. Es ist nicht daran zu zweifeln, daß auf dieser Münze tatsächlich der Kopf einer Göttin abgebildet ist,⁸³ doch stellt sich die Frage, um welche es sich handelt. Das Diadem – der Begriff der Strahlenkrone scheint mir abwegig zu sein – weist auf eine göttliche Herrin oder Königin hin.

Im Falle von Araxa liegt es nahe, bei dem Kopf der dargestellten Göttin an den der Leto zu denken. Die kleine Stadt Araxa war ihr heilig. Einer lokalen Tradition nach hatte Leto nämlich in Araxa ihre Zwillinge Apollon und Artemis geboren. Unser ältestes erhaltenes Zeugnis für sie ist jene in Sidyma gefundene Inschrift aus dem 3. Jhd. n. Chr., die uns Auszüge aus einer Prunkrede des Rhetors Hieron von Tlos (und Xanthos) über die mythologische Vergangenheit dieser kleinen Stadt im Xanthostal bewahrt hat. In diesem Festvortrag ist von «den Zwillingen der Leto, den himmlischen Lichtbringern, die in Araxa geboren worden waren, Artemis und Apollon» die Rede.⁸⁴ Weiteres erfahren wir schließen noch von Quintus von Smyrna, der im 3. oder 4. Jhd. n. Chr. im Rückgriff auf viel ältere Traditionen seine «Posthomerica» gedichtet hat. Er erzählt, der Fluß Xanthos sei entstanden, als Leto im Geburtsschmerz mit ihren Händen die felsige Erde des hochberühmten Lykiens aufbrach: ὄν ποτ' ἐριγδούποιο Διὸς δάμαρ ἀνθρώποισι | Λητώ δι' ἀνέφηνεν ἀναρρήξασα χέρεσσι | τρηχὺ πέδον Λυκίης ἐρικυδέος, ὀππὸθ' ἑοῖο | δάμναθ' ὑπ' ὠδίνεσσι πολυτλήτοισιν ἀνίη | θεσπεσίου τοκετοῖο, ὅσῃν ὠδίνες ἔγειρον.⁸⁵ Zweifellos wartet die Stelle mit einer volksetymologischen Deutung des Namens Araxa auf, der in diesen Versen mit dem griechischen Verb ἀναρρηγνύναι, «aufbrechen, hervorbrechen», verbunden wird. Bei Araxa durchbricht nämlich der Xanthos die Felsen, um in sein breites Tal einzuströmen. Deshalb hat bereits Ernst Kalinka den Namen des Ortes «von dem Durchbruch des Xanthosflusses» abgeleitet.⁸⁶ Der Xanthos, der Hauptfluß und Lebensspender des westlichen Lykiens ist, folgen wir diesem Mythos, bei der Niederkunft der Leto und der Geburt des Apollon und der Artemis entstanden. Das heißt nichts anderes, als daß in Lykien das Leben erst mit dieser göttlichen Epiphanie begann. Dieser Theologie nach ist Leto zweifellos die göttliche Urkönigin Lykiens. Es gibt allerdings berechtigte Zweifel, daß diese späte Mythentradition von der Niederkunft der Leto in Araxa so alt ist wie die eingangs erwähnte Münze. Von der Geburt des Apollon

⁸² Vgl. dazu zuletzt H. Hellenkemper – F. Hild, *Lykien und Pamphylien* (TIB 8), Wien 2004, s.v. Araxa, 448f.

⁸³ Von der Existenz von Dynastinnen ist uns bisher nichts bekannt, und es ist zweifelhaft, daß sie, wenn es sie denn gegeben hätte, auf einer Münze dargestellt worden wären.

⁸⁴ TAM II 174 (R. Merkelbach, *Der Glanz der Städte Lykiens*, EA 32, 2000, 115-125; R. Merkelbach – J. Stauber, *Steinepigramme aus dem griechischen Osten 4. Die Südküste Kleinasien, Syrien und Palaestina*, Leipzig 2002, 26-33, Z. 44ff.): τοῖς Λητοῦς διδύμοις φωστῆρσιν ἐπουρανίοις ἐν Ἀ[ρά]ξοις κηθεῖσιν, [Ἄ]ρτεμιν τε καὶ Ἀπόλλωνα. Vgl. auch F. Vian, *Recherches sur les Posthomerica*, Paris 1959, 137f.

⁸⁵ XI 20-26: Den Xanthos aber hatte die Gattin des stark donnernden Zeus | die göttliche Leto, den Menschen erscheinen lassen, als sie mit ihren Händen | die felsige Erde des hochberühmten Lykiens aufbrach, da sie | bezwungen wurde von schwerlastenden Wehen beim Schmerz | der göttlichen Geburt, den die Wehen weckten.

⁸⁶ Zur historischen Topographie Lykiens, *ÖJh* 3, 1900, Beibl. 37-68, bes. 40.

und der Artemis in Lykien wußte bereits um die Wende vom 3. zum 2. Jhd. v. Chr. der Perieget und Antiquar Semos von Delos in seiner «Delias».⁸⁷ Stephanos von Byzantion, s.v. Tegyra, benennt nämlich Semos als Gewährsmann, wenn er sagt, daß die einen Lykien, die anderen Delos und wieder andere Zoster in Attika oder Tegyra in Böotien für den Geburtsort des Apollon hielten: τὴν Ἀπόλλωνος γένεσιν οἱ μὲν ἐν Λυκία, οἱ δ' ἐν Δήλῳ, οἱ δ' ἐν Ζωστήρι τῆς Ἀττικῆς, οἱ δὲ ἐν Τεγύρα τῆς Βοιωτίας φασίν.⁸⁸ Bemerkenswert ist, daß Semos, der anscheinend nicht zuletzt aus patriotischen Gefühlen seine «Delias» geschrieben hat, als ersten Geburtsort Lykien nennt und seine Heimatinsel erst an zweiter Stelle anführt.⁸⁹ Diese Voranstellung Lykiens kann bedeuten, daß in dieser Zeit Lykien bereits zum favorisierten Platz für die Geburt des Apollon geworden war. Auf die Gründe dafür werden wir gleich zurückkommen. Wir können allerdings nicht sicher sein, daß Semos mit Lykien Araxa meinte, denn es hat möglicherweise einen tieferen Sinn, daß der delische Dichter generell von Lykien und nicht speziell von Araxa spricht. Es gab nämlich noch eine konkurrierende Überlieferung, derzufolge Leto bei Xanthos, wahrscheinlich also im heiligen Bezirk des Letoons niedergekommen ist. Diese Tradition ist uns erst seit kurzem faßbar. In einem xanthischen Volksbeschluß aus dem Jahr 206/205 v. Chr. betonen die Xanthier nämlich, daß Leto, die Begründerin ihrer Stadt, die göttlichen Zwillinge auf ihrem Territorium geboren habe: Λητοῦν γάρ, τὴν τῆς πόλεως ἀρχηγέτιν τῆς ἡμετέρας, γεννῆσαι Ἄρτεμιν τε καὶ Ἀπόλλωνα παρ' ἡμεῖν.⁹⁰ Die Formulierungen τὴν τῆς πόλεως ἀρχηγέτιν τῆς ἡμετέρας und παρ' ἡμεῖν wie auch der Zusammenhang, in dem sie stehen, sprechen dafür, daß eine Geburt in Xanthos bzw. auf dessen Territorium und nicht anderswo in Lykien, also etwa in Araxa, gemeint ist. Zwar hat Jean Bousquet, dem wir die Erstedition dieses Textes zu danken haben, geglaubt, die in dem xanthischen Dekret erwähnte Geburt des Apollon und der Artemis nach Araxa verlegen zu müssen,⁹¹ doch gibt es keinen Sinn, daß die Xanthier ihre Verwandtschaft mit den kyténischen Doriern mit der Geburt des Apollon und der Artemis in Araxa begründet haben sollen. Außerdem müßten wir, folgten wir der bousquet'schen Interpretation, unterstellen, daß in dem oben zitierten Satz aus dem xanthischen Psephisma das Wort ἡμετέρας auf Xanthos, ἡμεῖν aber auf die Lykier bezogen ist. Die Schwierigkeit einer solchen Konstruktion spricht gegen eine solche Deutung. Das Letoon mit den Tempeln von Leto, Artemis und Apollon

⁸⁷ Für seine Datierung vgl. etwa F. Jacoby, RE II A 3, 1921, s.v. Semos, 1357 und ders., FGrHist III B, 1955, S. 204. Ihn hat A.G. Keen, *Dynastic Lycia. A Political History of the Lycians and their Relations with Foreign Powers, c. 545-362 B.C.*, Leiden/Boston/Köln 1998, 197f. übersehen, wenn er behauptet, es gäbe vor dem 4. Jhd. n. Chr. keine Zeugnisse für eine Geburt des Apollon am Xanthos.

⁸⁸ FGrHist 396, Nr. 20. Zu dieser Stelle vergleiche auch D. Asheri, *Frau Ellenismo e Iranismo*, Bologna 1983, 141, der aber im folgenden zu einer ganz anderen Deutung kommt.

⁸⁹ Das ist bereits F. Jacoby, FGrHist III B, 1955, 207 aufgefallen, wenn er fragt: «Hat er sich selbst für Lykien entschieden?»

⁹⁰ J. Bousquet, *La stèle des Kyténiens au Létoon de Xanthos*, REG 101, 1988, 12-53, bes. 31f.; Curty, a.a.O. (Anm. 47), 183-191 Nr. 75 (mit der von der Editio princeps bis 1995 erschienenen Literatur); St. Lücke, *Syngeneia. Epigraphisch-historische Studien zu einem Phänomen der antiken griechischen Diplomatie*, Frankfurt am Main 2000, 31 und 43f., der die Sagenversion von der Geburt der beiden Götter in Lykien offensichtlich nicht kennt.

⁹¹ Bousquet, a.a.O. (Anm. 90), 31f. Ders., *Les inscriptions gréco-lyciennes*, in: *Fouilles de Xanthos* 9, 1, Paris 1992, 179 äußert sich schon vorsichtiger, indem er meint, das Kyténierdekret bezeichne den Geburtsort nicht genau. Selbst dem kann ich nicht zustimmen.

wurde demnach in der Zeit des xanthischen Kytenierpsephismas als Geburtsheiligtum angesehen.

Wesentlich älter als der erwähnte Volksbeschluß der Xanthier aus dem Jahre 206/205 v. Chr. ist die Tradition des Menekrates von Xanthos, der in seinen *Λυκιακά*⁹² in Einklang mit der griechischen Überlieferung tradierte, daß Leto Apollon und Artemis auf Delos geboren habe. Erst nach ihrer Niederkunft auf der wasserarmen Insel⁹³ soll die Göttin mit ihren neugeborenen Kindern an den Xanthos, wo später das Letoon errichtet wurde, geflohen sein, um zu trinken und sich und ihre Kinder zu waschen. Wir haben es bei Menekrates augenscheinlich mit einer frühen lykischen Adaption der griechischen Leto-Traditionen zu tun, der zufolge die drei griechischen Götter – etwas unmotiviert – nach Lykien kamen.

Menekrates von Xanthos wird aufgrund seines Dialektes in das ausgehende 5. bzw. 4. Jhdt. v. Chr. datiert.⁹⁴ Eine solche zeitliche Einordnung läßt es zu, ihn in die Nähe des xanthischen Tyrannen Arbinas zu rücken, der zwischen 390 und 380 v. Chr. über das westliche Lykien regierte. Wie aus den Inschriftenfunden im Letoon hervorgeht, hatte dieser Freude an griechischer Dichtung; an seinem Hof befand sich ein sonst unbekannter <Dichter> namens Symmachos von Pellana, der mehrere längere Gedichte auf Arbinas verfaßte.⁹⁵ Sie standen auf der Basis seiner Statue, die er in den von ihm der Leto geweihten Bezirk südlich von Xanthos weihte. Aus dem Text eines dieser Epigramme erfahren wir, daß Arbinas sich an das Orakel von Delphi gewandt⁹⁶ und dieses dem lykischen Tyrannen die Weihung von Denkmälern seiner Siege aufgetragen hatte.⁹⁷ In diesem Zusammenhang steht die Weihung seiner Statue an Leto. Offensichtlich hatte er aus Dank für die Göttin und ihre beiden Kinder, die, wie er glaubte, ihm eine Reihe von Erfolgen gebracht hatten, das alte pro-poleos-Heiligtum der Göttermutter südlich seiner Residenz in Xanthos in das <Letoon> umgewandelt⁹⁸ und für diese Trinitas drei Tempel in seinem Zentrum errichtet.⁹⁹ Die delphische Priesterschaft bzw. Arbinas hatten sich anscheinend deshalb für die Etablierung dieses recht

⁹² Jacoby 769 F 2; überliefert bei Antonius Liberalis, *Metamorphosen* 33

⁹³ V. Schoeffler, RE IV 2, 1901, s.v. Delos, 2463. Zur Illustration vgl. etwa das Graffito eines Sklaven, der sich nach dem wasserreichen Mäandertal zurücksehnt und den Flußgott Mäander anfleht (L. Robert, *Études anatoliennes*, Paris 1937, 416): ἦδ' ἐστὶν ἡ χθὼν Ἀντιόχεια, σῦκα καὶ ὕδρω πολὺ. Μαίανδρε Σωτήρ σῶζε καὶ ὕδρω δίδου.

⁹⁴ Göbel, RE XV 1, 1931, s.v. Menekrates 24; Jacoby, FGrHist III C Nr. 769 (S. 761): «s. IVa (nach 424)?»; aufgrund einer sorgfältigen sprachlichen Analyse der Fragmente D. Asheri, a.a.O. (Anm. 88), 132: «tra fine V e primi decenni del IV sec. A. C.»; K. Meister, DNP 7, 1999, s.v. Menekrates 4, 1229.

⁹⁵ J. Bousquet, *Les inscriptions gréco-lyciennes*, in: *Fouilles de Xanthos* 9, 1, Paris 1992, 155-187; R. Merkelbach – J. Stauber, *Steinepigramme aus dem griechischen Osten* 4. Die Südküste Kleinasiens, Syrien und Palaestina, Leipzig 2002, 51-54 Nr. mit der weiteren Literatur.

⁹⁶ Πυθῶι ἐρωτήσας. Vgl. dazu die Überlegungen von J. Bousquet, *Les inscriptions gréco-lyciennes*, in: *Fouilles de Xanthos* IX 1, Paris 1992, 166.

⁹⁷ τῶν μνημεῖα ἀνέθηκε θεοῦ φραδαὶ Ἀπόλλ[ωνος].

⁹⁸ Dazu ausführlich T.R. Bryce, *The arrival of the Goddess Leto in Lycia*, *Historia* 32, 1983, 1-13; ders., *The Lycians in Literary and Epigraphic sources*, Copenhagen 1986, 175-181; vgl. dazu auch die weiterführenden Überlegungen von Ch. Le Roy, *Aspects grecs et anatoliens des divinités vénérées au Létoon de Xanthos*, in: J. Borchhardt – G. Dobesch (Hrsg.), *Akten des II. Internationalen Lykien-Symposions*, Wien, 6.-12. Mai 1990 (ETAM 17), Wien 1993, 1, 241-247.

⁹⁹ Dazu zuletzt J. des Courtils, *The Guide to Xanthos and Letoon*, Istanbul 2003, 140-153.

ungewöhnlichen Kultes – und nicht für einen reinen Apollonkult – entschieden, weil der bis dahin in dem xanthischen pro-poleos-Heiligtum praktizierte lykische Kult der Göttermutter sich für das Aufpfropfen dieser griechischen Trinität geradezu anbot und die Existenz einer göttlichen Mutter ein fundamentales Bedürfnis der lykischen Bevölkerung darstellte. Wahrscheinlich war nämlich die lykische Göttermutter auch als die Mutter ungleichgeschlechtlicher Zwillinge verehrt worden.¹⁰⁰ Für einen lykischen Ursprung der Leto, von dem Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf noch ausgegangen war,¹⁰¹ spricht m.E. so gut wie nichts.

Mit dieser Kultreform des Arbinas hängt wahrscheinlich die mythische Fiktion des Menekrates von Xanthos zusammen, der in seinen *Lykiaka* Leto von Delos nach Lykien kommen läßt. Die einfachen Menschen des Landes, die durch die Jahrhunderte mit ihren alten Göttern und insbesondere mit der Göttermutter verbunden waren, wußten die Epiphanie der neuen griechischen Gottheit, der Arbinas seine Erfolge zuschrieb, jedoch nicht zu schätzen. Im Mythos hinderten sie Leto daran, ihre Kinder in der Quelle Melite zu waschen.¹⁰² In dieser Situation zeigten Wölfe der Göttin den Weg zum Xanthos, wo sie trinken und ihre göttlichen Kinder waschen konnte. Leto habe daraufhin den Fluß Xanthos dem Apollon geweiht und Lykien, das bis dahin Tremilis geheißen habe, nach den Wölfen benannt. Die Bauern wurden von der Göttin gestraft und in Frösche verwandelt. Ganz offensichtlich reflektiert der Mythos die Schwierigkeiten, die Arbinas hatte, den neuen Kult in Lykien durchzusetzen. Er spiegelt aber auch die Bestrebungen des Arbinas, das Land der Termilen in ein hellenisiertes Lykien mit hellenischen Göttern zu verwandeln. Der Kultgründung des Arbinas war Erfolg beschieden: Bereits im Jahre 338/7 v. Chr. werden Leto und ihre Kinder sowie die Nymphen, d.h. die Götter des Letoons,¹⁰³ als göttliche Schützer eines xanthischen Volksbeschlusses genannt. Die griechische Trinität hat die anatolische verdrängt bzw. ersetzt.

Es ist so gut wie ausgeschlossen, daß in der Zeit, als Menekrates den Mythos von Leto und den lykischen Bauern in seine *Lykiaka* aufnahm, schon eine Tradition existierte, die die Niederkunft der Leto direkt nach Lykien verlegte. Diese kann erst später mit fortschreitender Hellenisierung und der Ausbreitung des Letokultes aufgekommen sein.¹⁰⁴ Dabei dürften zwei Gegebenheiten eine Rolle gespielt haben: Zum einen gab es vermutlich schon vor der Etablierung des Letokultes lykische Lokaltraditionen von der Niederkunft der Göttermutter mit zwei

¹⁰⁰ Vgl. dazu die Überlegungen von Le Roy, a.a.O. (Anm. 98), 246f., der besonders auf die Elfenbeinstatuee einer Göttin mit zwei Kindern eingeht, die Kayhan Dörtlük in Elmalı freigelegt hat (vgl. zu ihr jetzt F. Işık, Die Statuetten vom Tumulus D bei Elmalı, *Lykia* 5, 2000, Farbtafel 2–8 mit guten Abbildungen, aber einem arg wirren Text).

¹⁰¹ U. Wilamowitz-Möllendorff, *Apollon*, *Hermes* 38, 1903, 575–586, bes. 583: «Bei Leto nun ist es ganz einleuchtend, dass sie wirklich eine Lykierin ist.»

¹⁰² Die im Mythos erwähnte Quelle Melite kann mit der Quelle des Letoons, die in unmittelbarer Nähe des Xanthos lag, nicht identisch sein.

¹⁰³ Vgl. dazu H. Metzger, *L'inscription grecque*, in: *Fouilles de Xanthos VI. La stèle trilingue du Létôn*, Paris 1979, 40f.

¹⁰⁴ Das hat schon Chr. Le Roy, *Aspects grec et anatoliens des divinités vénérées au Létôn de Xanthos*, in: J. Borchardt – G. Dobesch (Hrsg.), *Akten des II. Internationalen Lykien-Symposiums*, Wien, 6.-12. Mai 1990, Wien 1993, 241–247, bes. 243 betont.

Kindern in Lykien; zum anderen wird Apollons Beiname Λυκηγενής in der Ilias¹⁰⁵ Spekulation über seine Geburt in Lykien genährt haben.

Obwohl es nicht sicher ist, daß Homer das von ihm verwendete Epitheton Λυκηγενής als «Lykiengeborener» verstanden hat,¹⁰⁶ haben seit frühhellenistischer Zeit antike Philologen es in diesem Sinne gedeutet. Sie haben es so nachdrücklich getan, daß noch Wilamowitz die Ansicht vertrat, Apollon sei ein lykischer Gott.¹⁰⁷ In einem von Hartmut Erbse¹⁰⁸ edierten Homerscholion zu Ilias IV 10 heißt es: Λυκηγενεΐ· ἐν Λυκίᾳ γενομένῳ. Ausführlicher ist eine Notiz der von Erbse ausgelassenen D-Scholien, die vielleicht auf den «Mythographicus homericus» zurückgehen¹⁰⁹ und somit frühe wie auch zuverlässige Überlieferung bewahren. In diesem Scholion steht, daß Leto, die sich vor Heras Eifersucht verstecken mußte, nach Lykien geflohen sei und dort Apollon geboren habe: φασι γὰρ, ὅτι λαθεῖν σπουδάζουσα ἢ Λητῶ τὴν Ἥρας ζηλοτυπίαν, εἰς Λυκίαν ἀπιούσα, ἐγέννησεν ἐκεῖ τὸν Ἀπόλλωνα.¹¹⁰ Es ist offensichtlich die nach der Gründung der alexandrinischen Bibliothek sich rasch entwickelnde Scholienliteratur des 3. Jhdts. v. Chr., die mit ihren Kommentaren zu dem homerischen Epitheton «Lykegenes» den Anspruch der Lykier, daß auf ihrem Territorium Apollon geboren worden sei, bestärkt hat. In Lykien, das unter der Herrschaft der Ptolemäer stand, dürfte deren Ergebnisse von Gelehrten wie auch Wortkünstlern¹¹¹ rasch und willig rezipiert worden sein. Mit dem tatsächlichen oder vermeintlichen Zeugnis Homers besaßen die Lykier ein gutes Argument für die Geburt des Apollon in ihrem Land. Homers Testat galt mehr als jede andere Tradition. Noch im 3. Jhd. n. Chr. rät Menander Rhetor, der sich in seiner Anleitung zu einer «Sminthischen Rede» länger mit dem Problem der Geburt des Apollons entweder auf Delos oder in Lykien auseinandersetzt, dem Redner, sich auf die Autorität Homers zu berufen und für Lykien zu plädieren: Der Redner solle argumentieren, es gäbe für die Lykienversion einen verlässlichen Zeugen, nämlich «den Dichter», d.h. Homer: ἐπειδὴ δὲ τὰ κατὰ τὸν τόπον τῆς γενέσεως τοῦ θεοῦ ζητεῖται, τῶν μὲν λεγόντων ὅτι ἐν Δήλῳ, τῶν δὲ ὅτι ἐν Λυκίᾳ, κατασκευάσεις ὅτι ἀξιόπιστος μάρτυς ὁ ποιητὴς πρὸς τὸ σαυτῷ συμφέρον, ὅτι Λυκηγενῆ αὐτὸν εἶωθεν καλεῖν.¹¹² Die Autorität dieser gelehrten Auslegungen ist noch in Tacitus, Annalen III 61 fass-

¹⁰⁵ IV 101 und 119. Vgl. dazu den Kommentar von G.S. Kirk, *The Iliad: A Commentary I: books 1–4*, Cambridge etc. 1985, 340f.

¹⁰⁶ Vgl. etwa Kruse, RE XIII 2, 1927, s.v. Lykeios 1, 2269: «Daß Homer hier schon «den in Lykien Geborenen» verstanden habe, scheint mir nicht wahrscheinlich. Hernach ist das freilich die gewöhnliche Deutung, wie ja auch Lykios, Lycius oft so gefaßt wurde.»

¹⁰⁷ Wilamowitz-Möllendorff, a.a.O. (Anm. 101), 575–586. Vgl. dazu die Kritik von M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion 1* (HAW V 2, 1), München ³1967, 558 und W. Burkert, *Apellai und Apollon*, RhM 1975, 1–35.

¹⁰⁸ I 464.

¹⁰⁹ Vgl. dazu G. Nagy, *Homeric Scholia*, in: I. Morris – B. Powell (Hrsg.), *A New Companion to Homer*, Leiden/New York/Köln 1997, 101–122, bes. 118: «Finally, the D-scholia tradition preserves another important component of scholarly heritage stemming from the period of Alexandrian Homer scholarship, drawing on the scholarly genre of the mythological historia; the chief source is a «complex» known as the Mythographicus Homericus.» mit weiterer Literatur.

¹¹⁰ *Scholia Graeca in Homeri Iliadem*, ed. W. Dindorf, Oxford 1877, 201f.

¹¹¹ Vgl. dazu S. Barbantini, *Goddess of Love and Mistress of the Sea. Notes on a Hellenistic Hymn to Arsinoe–Aphrodite* (P. Lit. Goodop. 2,I-IV), *Anc Soc* 35, 2005, 135–165, bes. 160 mit älterer Literatur.

¹¹² Menander 439 (= ed. Russell – Wilson p. 210f.).

bar, wo die Ephesier die Ansicht, Apollon und Artemis seien auf Delos geboren worden, als *ut vulgus crederet* bezeichnen. Offensichtlich war es der antiken Philologie gelungen, die Niederkunft der Leto auf Delos als bloßen Volksglauben abzutun und andere mythische Konstrukte ins Spiel zu bringen.

Hinter dieser Verlegung des Geburtsplatzes von Delos nach Lykien steckt eine Emanzipation des in frühhellenistischer Zeit noch weitgehend «barbarischen» Landes. Es begann aber schon bald, dem griechischen Mutterland auf religiösem Gebiet alte und liebgewordene Ansprüche streitig zu machen, und läßt damit neue Mentalitäten des Hellenismus sichtbar werden. Es ist nicht auszuschließen, daß es sogar so etwas wie ein ptolemäisches Interesse gab, die eigenen Herrschaftsgebiete kulturell und religiös gegenüber dem Mutterland zu emanzipieren. Dazu waren Mythen tauglich, die eine frühe Heiligung des Landes durch griechische Götter tradierten und von der Geburt zweier wichtiger griechischer Gottheiten auf ptolemäischem Staatsgebiet wußten.

Mit dem philologisch gestützten Verständnis von «Lykegenes» als «in Lykien Geborener» kam die Frage nach dem genauen Geburtsort des Apollon in Lykien auf. Es bedarf keiner weiteren Erörterung, daß sich das Letoheiligtum bei Xanthos als Geburtsplatz von Artemis und Apollon geradezu für diese Rolle anbot. Es war offensichtlich der älteste und bedeutendste Kultplatz der Leto in Lykien. Möglicherweise ist aber schon in dieser Zeit auch Araxa ins Spiel gekommen. Indiz dafür könnte das bereits zitierte Zeugnis des Semos von Delos sein. Es nennt als mögliche Geburtsorte des Apollon Lykien, die Insel Delos, Zoster in Attika und Tegyra in Bötien. Auffällig ist, daß Semos für den ersten Fall keine präzise Ortsangabe macht. Grund dafür könnte sein, daß es in Lykien mehrere, wenigstens aber zwei Orte gab, die Anspruch darauf erhoben, Geburtsort des Apollon zu sein, nämlich Xanthos und Araxa. In Araxa, das den lykischen Monumenten nach schon in klassischer Zeit ein bedeutender Ort war, dürfte der Letokult und die Geschichte von ihrer Niederkunft wie in Xanthos an den Kult der lykischen Göttermutter angeknüpft haben. Insofern ist Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff zuzustimmen, wenn er meint: «In Lykien, in Araxa, sitzt eine alte trotz ihrer späten Bezeugung sehr ursprünglich anmuthende Localisation der Geburt der Zwillinge»,¹¹³ doch wurde allem Anschein nach in lykischer Zeit dort nicht die Niederkunft der Leto mit Apollon und Artemis lokalisiert, sondern die der Göttermutter.

Die Untersuchung hat gezeigt, daß die eingangs diskutierte Münze mit ziemlicher Sicherheit nicht Leto abbildet und es naheliegt, den weiblichen Kopf auf der Münze als Bild der lykischen Göttermutter, der *êni mahanahí* zu interpretieren.

¹¹³ Wilamowitz-Möllendorff, a.a.O. (Anm. 101), 585.

ÖZET

Küçükasya Nüsmatığı Üzerine İncelemeler 1-3

Bu yeni dizide Anadolu kentlerinin darp ettiği sikkeler üzerine yorumlar getirilmektedir. İmparator Decius döneminde, bir Lydia kenti olan Philadelphia, Efes ile homonoia ilişkisini vurgulayan sikkelerinden birisinin teması olarak kendisinin Orestes, Iphigenia ve Pylades kaynaklı kimlik oluşturucu ana kültürünün kuruluşunu kullanmıştır. İlk makale, Philadelphia kült kurucularının Efes tapınak kurucusu Agamemnon'la olan aile ilişkisi üzerinde temellenen bu homonoia bağlantısının arka plânını incelemektedir. Çeşitli Efes basımlarından olan sikkeler üzerinde görünen Apollo Hikesios'tan bahseden ikinci makale epiklesisin Apollon'u Efes asyl tapınağında ilk yalvarıcı arayan korumayı betimlediğini ve böylece de Efes asylum kurucusu olduğunu göstermektedir. Üçüncü makale ise Araxa menşeli İ.Ö. 4. yy'a giden ve diademli tanrısal bir kraliçeyi gösteren gümüş bir Likya sikkesi ile ilgilidir. Şunlar ileri sürülebilir: a) Bu, kültü o dönemlerde Xanthos dinastı Arbinas tarafından getirilen Leto'nun değil, Likya tanrılar anasının bir resmidir ve b) İ.S. 3. ve 4. yy'dan olan belgelerde sabit olan Leto'nun doğumunu Araxa'da yaptığı inancı sadece Homerik filolojinin altın çağı olan ve Likya'nın Ptolemaioslar egemenliği altındaki yüksek Helenistik dönemde ortaya çıkmıştır.