



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Mykenische Tierbezeichnungen im religiösen Kontext
und mögliche Parallelen in der Ikonographie“

Verfasser

Michael Hirschler

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2013

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 314

Studienrichtung lt. Studienblatt: Diplomstudium Klassische Archäologie

Betreuerin: Univ.-Doz. Dr. Eva Alram

Meinen Eltern
Für den Weg, den ihr mir ermöglicht habt!

Parentibus carissimis
Gratias vobis ago!

Danksagung

Für die Betreuung dieser Diplomarbeit danke ich Frau Univ.-Doz. Dr. Eva Alram. Ohne Sie hätte ich mich diesem Arbeitsfeld nicht widmen können. Vielen Dank für die Bereitschaft, mich in meinem Vorhaben, eine Diplomarbeit zu Linear B zu schreiben, zu unterstützen. Ein großer Dank gebührt im Besonderen Herrn Dr. Jörg Weilhartner. Für die Anregung zur Bearbeitung dieses Themas, seine wertvollen Denkanstöße und Ratschläge sowie für seine konstruktive Kritik und Hilfestellung möchte ich mich herzlichst bedanken.

Herrn Richard Gemel, dem Generalsekretär der Österreichischen Gesellschaft für Herpetologie, danke ich für die hilfreichen Auskünfte und Informationen, die er mir, während meiner Recherchen zur Schlange, gegeben hatte.

Ein weiterer großer Dank gebührt meinen Eltern, Ottilia und Gerhard Hirschler, die mich in allen meinen Bestrebungen unterstützt und gefördert haben. Ihnen ist diese Diplomarbeit gewidmet. Doch sei hier auch meiner gesamten Familie, meinen Geschwistern, Großeltern, Tanten, Onkeln und Cousinen gedankt. *Prez vas ovo sve ne bi bilo moguće, lipa hvala.* Alle haben mir geholfen, meinen lang ersehnten Traum des Studiums der Klassischen Archäologie zu verwirklichen. Sie haben mich durch alle Lebenslagen begleitet, mich motiviert und unterstützt. Auch wenn es ihnen oft schwerfiel meine Studienwahl nachzuvollziehen, so konnte ich doch stets auf sie zählen. Namentlich möchte ich mich besonders bei meinem Onkel, Mag. Christian Halbwachs, für das Korrekturlesen dieser Arbeit bedanken. Mit seinen Anmerkungen und seiner Hilfestellung war er eine große Stütze während des Entstehungsprozesses dieser Arbeit. Christian, danke!

Doch dürfen auch meine guten FreundInnen und StudienkollegInnen hier nicht unerwähnt bleiben. Danke für Eure Unterstützung, für Eure Anregungen und Diskussionsbeiträge, durch welche diese Arbeit bereichert wurde. Besonders aber danke ich Euch für die schönen Ablenkungen.

Inhaltsverzeichnis

1.	Einleitung.....	9
2.	Die neuen Linear B-Tafeln aus Theben.....	14
3.	Mykenische Tierbezeichnungen im religiösen Kontext und mögliche Parallelen in der Ikonographie	17
3.1	<i>e-mi-jo-no-i</i>	17
3.1.1	Quellen	17
3.1.2	Untersuchung und Interpretation der Wortform.....	18
3.1.3	Archäologische Zeugnisse.....	24
3.2	<i>e-pe-to-i</i>	40
3.2.1	Quellen	40
3.2.2	Untersuchung und Interpretation der Wortform.....	41
3.2.3	Archäologische Zeugnisse.....	50
3.3	<i>i-qo</i>	75
3.3.1	Quellen	75
3.3.2	Untersuchung und Interpretation der Wortform.....	76
3.3.3	Archäologische Zeugnisse.....	90
3.4	<i>ka-no, ka-si</i>	98
3.4.1	Quellen	98
3.4.2	Untersuchung und Interpretation der Wortform.....	99
3.4.3	Archäologische Zeugnisse.....	106
3.5	<i>ke-re-na-i</i>	112
3.5.1	Quellen	112
3.5.2	Untersuchung und Interpretation der Wortform.....	113
3.5.3	Archäologische Zeugnisse.....	120
3.6	<i>ko-ro</i>	126
3.6.1	Quellen	126
3.6.2	Untersuchung und Interpretation der Wortform.....	128
3.6.3	Archäologische Zeugnisse.....	137
3.7	<i>ku-ne, ku-si, ku-no</i>	142
3.7.1	Quellen	142
3.7.2	Untersuchung und Interpretation der Wortform.....	145

3.7.3	Archäologische Zeugnisse.....	153
3.8	<i>o-ni-si</i>	166
3.8.1	Quellen	166
3.8.2	Untersuchung und Interpretation der Wortform.....	167
3.9	<i>pe-re-*82</i>	172
3.9.1	Quellen	172
3.9.2	Untersuchung und Interpretation der Wortform.....	173
3.10	<i>qo-we, qo-wi-ja</i>	180
3.10.1	Quellen	180
3.10.2	Untersuchung und Interpretation der Wortform.....	181
3.10.3	Archäologische Zeugnisse.....	188
4.	Conclusio	203
5.	Bibliographie	208
6.	Abbildungsverzeichnis.....	248
7.	Zusammenfassung	274
8.	Abstract.....	276
9.	Curriculum Vitae	277

1. Einleitung

Durch die Entzifferung der Linear B-Schrift im Jahre 1952 konnte der englische Architekt Michael Ventris ein mehr als 50jähriges Rätsel über die im spätbronzezeitlichen Griechenland verwendete Schrift lösen¹. Michael Ventris schaffte es dem Großteil der Silbenzeichen einen Lautwert zuzuordnen und bewies mit seiner Arbeit, dass mit Linear B eine frühe Form des Griechischen wiedergegeben wurde².

Mit der nun ermöglichten Lesung der Tontäfelchen erhoffte sich die Forschung einen ähnlichen Grad an literarischer Vielfalt in der mykenischen Epoche vorzufinden, wie es für die historische Zeit³ der Fall ist. Doch das sich aus ca. 90 Syllabogrammen⁴ und ca. 150 Ideogrammen zusammensetzende Schriftsystem wurde nur für administrative Zwecke innerhalb der Palastanlagen verwendet⁵. Zwar geben die listenartigen Aufstellungen über quantitative Zuteilungen von Personen, Tieren und Waren, Grundstücksbewirtschaftungen sowie Bestandsaufnahmen wertvolle Informationen über die Komplexität der Aufgaben eines mykenischen Palastes wieder, doch enthalten sie – aufgrund ihres buchhalterischen Charakters – weder Aufzeichnungen über historische Ereignisse, noch Königslisten oder juristische Texte, noch mythische Erzählungen, Gebete oder Lobgesänge⁶. Letztere Erkenntnis muss vor allem für die mykenische Religionsforschung als ernüchternd angesehen werden.

Trotz bislang fehlender Funde über konkrete Aufzeichnungen der Glaubensvorstellungen im spätbronzezeitlichen Griechenland, geben die Linear B-Tafeln dennoch auf indirekte Weise einen Einblick in die mykenische Religion. Ein großer Teil der Tontafeln nämlich enthält Aufzeichnungen über vom Palast ausgehende wirtschaftliche Vorgänge, die die Durchführung von kultischen Handlungen bzw. die Ermöglichung eben dieser betreffen. Diese Texte registrieren die Verteilung kleinerer Mengen an Opfern für bestimmte Gottheiten, Kultstätten oder Kultpersonal⁷. Jedoch endet der Informationsgehalt der Tafeln dort, wo er für religionswissenschaftliche Studien erst beginnen sollte. Denn die Gottheiten erscheinen nur als Empfänger von Opfern, ohne dass auf ihre Funktionen oder Eigenschaften innerhalb des my-

¹ Zur Entzifferung von Linear B s. u.a. Docs², 3–27; Chadwick 1959, 36–122; Hooker 1980, 19–34; Bartoněk 2003, 51–69.

² Vgl. u.a. Docs², 67–70; Ventris 1988, 133–333; Chadwick 1998, 25–28; Hooker 1980, 49–81.

³ Die Begriffe „historische Epoche“ und „historische Zeit“ beziehen sich in dieser Arbeit auf die Geschichte der griechischen Kultur ab dem Aufkommen der Epen Homers ab dem 8. Jahrhundert v. Chr.

⁴ Die Zahl der Syllabogramme schwankt zwischen 90, 89 (wenn das Zeichen Nr. 35 als eine Variante von Nr. 34 angesehen wird) und 87 Silbenzeichen (wenn die Nrn. 84 und 88 weggelassen werden), s. dazu Bartoněk 2003, 100.

⁵ Hiller-Panagl 1976, 60.

⁶ Palaima 2008, 343; Chadwick 1976, 88.

⁷ Weilhartner 2005, 19.

kenischen Pantheons hingewiesen wird. Obwohl viele Namen mit den Gottheiten der historischen Epoche ident sind, darf nicht zwangsläufig davon ausgegangen werden, dass auch tatsächlich dieselbe Gottheit damit gemeint ist⁸. Weiters sind auch Eigennamen überliefert, die aufgrund des Kontextes zwar als Götternamen gedeutet werden können, doch mit keiner Gottheit der späteren Zeit – zumindest von der Namensform her – vergleichbar sind⁹.

Doch neben bereits bekannten und weniger bekannten Götternamen sowie der Nennung kultischer Funktionäre¹⁰ scheinen auf einigen Tafeln, die dem religiösen Kontext zuzuordnen sind, auch Rezipienten auf, deren syllabische Schreibung allem Anschein nach als Tierbezeichnung zu transkribieren ist. Trotzdem muss auch bei jenen Lesungs- und Deutungsvorschlägen der lückenhafte Erhaltungszustand der Linear B-Tafeln sowie die schlechte Eignung der Silbenschrift zur Wiedergabe der griechischen Sprache berücksichtigt werden¹¹. Das führt u.a. dazu, dass viele Linear B-Ausdrücke zwei oder mehrere Bedeutungen haben können¹².

Die Menge an Tontafeln, die vermeintliche Erwähnungen von Tieren als Empfänger von Waren in einem kultischen Zusammenhang enthalten, beschränkte sich lange Zeit auf drei Linear B-Dokumente¹³. Diese veranlassten zwar die Forschung zu verschiedenen Überlegungen und Interpretationen, doch ohne befriedigende und weitgehend akzeptierte Lösungen hervorzubringen. Die zunächst von L. R. Palmer erhobene Verbindung der Tierbezeichnungen mit der Erwähnung von theriomorphen Göttern stieß innerhalb der mykenischen Religionsforschung auf breite Ablehnung¹⁴. Doch bereits in den 90er-Jahren des vorletzten Jahrhunderts

⁸ Castleden 2005, 143.

⁹ Weilhartner 2005, 20; Castleden 2005, 143; Hiller-Panagl 1976, 292.

¹⁰ Bei einer intensiveren Beschäftigung mit den religiösen Erwähnungen im mykenischen Wortschatz sei auf Gérard-Rousseau 1968 verwiesen, wo die Autorin alle bis in die 1960er-Jahre bekannten kultisch-religiösen Vokabeln, die in den Linear B-Texten vorkommen, gesammelt und lexikalisch geordnet sowie die verschiedenen Deutungs- und Interpretationsvorschläge dargelegt hat.

¹¹ Hiller-Panagl 1976, 75.

¹² So kann zum Beispiel mit der Linear B-Form *ka-ko* sowohl das griechische Hauptwort χαλκός („Erz“ bzw. „Bronze“) als auch das Adjektiv κακός („schlecht“) gemeint sein. Im selben Muster zeigt sich auch das syllabisch geschriebene Wort *pa-te*, mit dem u.a. πάντες („alle“) oder πατήρ („Vater“) wiedergegeben werden kann. Jedoch kann die Bedeutung eines Ausdruckes häufig durch den Kontext des Textes erschlossen werden. Vgl. dazu Bartoněk 2003, 63 f. Die als Tierbezeichnungen interpretierten Ausdrücke bestehen zum größten Teil nur aus zwei Silben, die eine eindeutige Transkription ins Griechische erschweren: Duhoux 2008, 377.

¹³ Diese Dokumente umfassen zwei Tafeln aus Pylos (**PY Fa 16** und **PY Tn 316**) und eine Tafel aus Mykene (**MY Fu 711**).

¹⁴ Palmer 1983a deutet die Tafel **MY Fu 711** als Opfergabentext und las die Empfänger u.a. als Stiergott (*qo-we*) und Hundegott (*ku-ne*). Zu dieser Behauptung äußerte sich vor allem Chadwick 1984, 198 f. kritisch, da die auf **MY Fu 711** erwähnten aromatischen Substanzen (CYP+O) nicht zwingend auf eine Gottheit als Empfänger schließen lassen können. Desweiteren würden auch die anderen auf der Tafel verzeichneten Termini nicht auf einen kultischen Inhalt schließen lassen. Vgl. auch Mylonas 1970 und Weilhartner 2005, 214 f.

hat A. B. Cook basierend auf archäologischen Funden in einem umfangreichen Artikel die Verehrung von Tieren im mykenischen Griechenland für wahrscheinlich erachtet¹⁵.

Diese Denkansätze erlebten in den 1990er-Jahren durch weitere Linear B-Funde einen neuen Aufschwung. Während einer Notgrabung auf der Οδος Πελοπίδου im Bereich der Kadmeia im boiotischen Theben, die von November 1993 bis März 1995 stattgefunden hat, konnte eine beachtliche Zahl an Tafelfragmenten gefunden werden, auf denen wieder vermeintliche Tierbezeichnungen als Empfänger von Waren interpretiert werden konnten¹⁶.

Dass Tiere in den Linear B-Texten vorkommen, ist keine Besonderheit, doch erscheinen sie in Form von Ideogrammen (OVIS, SUS, EQU) oder Abkürzungen (*we*, *ta?*) oder aber durch das Nebeneinander von Ideogramm und syllabischer Schreibung (vgl. *i-qo* EQU^f). Die vermeintlichen Tierbezeichnungen sind jedoch ausschließlich syllabisch geschrieben¹⁷. Weiters ist noch festzuhalten, dass Tiere in religiösen Kontexten stets als Opfergaben an verschiedene Gottheiten erscheinen und nie als Empfänger von Nahrungsmitteln verzeichnet sind. Das (domestizierte) Tier stellte, wie in allen frühen Hochkulturen, die Basis für eine funktionierende Gesellschaft dar. Neben ihrer Rolle als Nutztiere in der Landwirtschaft dienten Tiere als Nahrungsmittellieferanten, Transportmittel, Lastenträger und Statussymbole. Natürlich darf ihre große Bedeutung als Opfergabe an Gottheiten und als Geld- und Zahlungsmittel in stattfindenden Tauschgeschäften nicht außer Acht gelassen werden.

Die Quellenlage basiert vor allem auf ikonographischen Belegen, die in zahlreichen bildlichen Darstellungen die Rolle von Tieren in der mykenischen Welt deutlich zeigen. Eine große Anzahl an Siegelabdrücken, Schmuckstücken, Wandmalereien und Tonfiguren hat als zentrales Thema die Wiedergabe von Tieren im Mittelpunkt. Vor allem auf Siegelringen und Siegelabdrücken sind Tiere die am häufigsten dargestellten Objekte¹⁸. Hierbei ist das Spektrum der Darstellungsweise breit gefächert: Tiere finden sich als Opfergabe, Jagdobjekt bzw. Jagdtrophäe, Gehilfe im Ackerbau, Wegbegleiter oder als schlichte Ausschmückung eines Objektes zur Verminderung des *horroris vacui*.

Daneben machen auch die erhaltenen Linear B-Tafeln, aus ihrem ökonomischen Blickwinkel betrachtet, besonders die (land-)wirtschaftliche Bedeutung von Tieren in den Palastzentren sichtbar¹⁹. Dass im spätbronzezeitlichen Griechenland Tiergottheiten verehrt wurden,

¹⁵ Cook 1894.

¹⁶ Aravantinos 1999.

¹⁷ Neumann 2006, 127 Anm. 5; Weilhartner 2007, 343.

¹⁸ Younger 1988, xi, „The greatest number of seals ... carry animals.”

¹⁹ Abseits davon jedoch geben die mykenischen Texte durch ihren zumeist stichwortartigen Aufbau nur ein begrenztes Bild der domestizierten und wildlebenden Tiere im spätbronzezeitlichen Griechenland wieder, vgl. Docs², 129.

wie in Ägypten, ist weder den schriftlichen noch materiellen Quellen jener Zeit zu entnehmen²⁰.

Zu den bis dahin als Tiernennungen in einem religiösen Kontext vorgeschlagenen Bezeichnungen *qo-we*, *kune*, *i-qo* und gelegentlich auch *pe-re*-*82²¹, vergrößerten die thebanischen Textfunde den Datensatz um folgende Ausdrücke: *e-mi-jo-no-i*, *e-pe-to-i*, *ka-no/ka-si*, *ke-re-na-i*, *ko-ro*, *ku-ne/ku-si/ku-no* und *o-ni-si*²². Diese Rezipienten werden von V. Aravantinos, L. Godart und A. Sacconi, den Herausgebern der neuen thebanischen Linear B-Tafeln²³, als *animaux sacrés* verstanden²⁴.

Aufgrund dieser Wörter aus Theben ist die Diskussion innerhalb der mykenischen Religionsforschung über die Interpretation jener Linear B-Ausdrücke und ihres Kontextes wieder aufgeflammt. Während u.a. G. Neumann der Interpretation dieser Ausdrücke als Zoonyma zustimmt, diese aber als ζῷα σεβόμενα bezeichnet und sie weniger als heilige Tiere (*animaux sacrés*) als vielmehr Tiere, denen eine Aufwartung gemacht wird, ansieht²⁵, zeigen G. Ricciardelli²⁶ und J. Weilhartner²⁷ auf, dass mit den Termini nicht unbedingt reale Tiere gemeint sein müssten, sondern kultische Personengruppen, die ihre Bezeichnung von den Tieren herleiteten. Sie beziehen sich hierbei auf Parallelen der historischen Zeit, wo etwa die Priesterinnen der Artemis Brauronia als „Bärinnen“ (ἄρκτοι), die Priesterinnen des Zeus in Dodona als „Tauben“ (πελείαδες) und in Lakonien die Priesterinnen der Demeter und Kore als „Fohlen“ (πῶλοι) bezeichnet wurden.

²⁰ Rousioti 2001, 311: „The iconography and the archaeological finds from the Bronze Age Aegean do not support the argument that the animals in question were treated as divinities.”

²¹ Die Transliterationen wurden interpretiert als *qo-we/g^woweī?*/βοῦς (dt. Rind), *ku-ne/kunei*/κύων (dt. Hund), *i-qo/(h)ik^wk^wōi/ἵππος* (dt. Pferd), *pe-re*-*82/*pele**82?/πέλεια? (dt. Taube). Die phonologische Transkription erfolgte nach Bartoněk 2003, 533–620. Zu den lexikalischen Formen wird auf Aura Jorro 1985 und Aura Jorro 1999 verwiesen, wo auch umfangreiche Literaturangaben zu finden sind.

²² Diese Ausdrücke werden (u.a. von den Herausgebern der auf der Οδοῦ Πελοπίδου gefundenen Linear B-Tafeln, Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 319–321) mit folgenden Tierbezeichnungen im alphabetischen Griechisch synchronisiert: *e-mi-jo-no-i/(h)ēmionoi(h)i*/ἡμίονος (dt. Maultier), *e-pe-to-i/(h)erpetoi(h)i*/ἑρπετόν (dt. Kriechtier, Schlange), *ka-si*, *ka-no/khānos*, *khānsi*/χῆν (dt. Gans), *ke-re-na-i/gerēñā(h)i*/γέρανος (dt. Kranich), *ko-ro/khoirōi*/χοῖρος (dt. Schwein, Ferkel), *ku-si*, *ku-ne*, *ku-no/kunei*, *kunōn*, *kunsi*/κύων (dt. Hund), *o-ni-si/ornis(s)i*/ὄρνις (dt. Vogel). Die phonologische Transkription erfolgte nach Bartoněk 2006, 14–16.

²³ Mit dem Ausdruck „die neuen Linear B-Tafeln aus Theben“ bzw. die „thebanischen Linear B-Tafeln“ sind im Rahmen dieser Arbeit die Linear B-Texte gemeint, die bei den Grabungen auf der Οδοῦ Πελοπίδου in Theben zwischen November 1993 und März 1995 gefunden wurden. Diese Bezeichnung lehnt sich unmittelbar an den Titel des gedruckten Sammelbandes des internationalen Forschungskolloquiums an, welches zu den thebanischen Tafelfunden auf Einladung der Österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien vom 5. –6. Dezember 2002 abgehalten wurde. Mit dem Terminus *editio princeps* wird in vorliegender Arbeit das von V. Aravantinos, L. Godart und A. Sacconi herausgegebene Werk zu den neuen Linear B-Tafeln aus Theben bezeichnet, im angehängten Literaturverzeichnis unter Aravantinos – Godart – Sacconi 2001 zu finden.

²⁴ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 319–321.

²⁵ Neumann 2006.

²⁶ Ricciardelli 2006.

²⁷ Weilhartner 2005, 198; Weilhartner 2007.

Jedoch werden diese Wörter nicht von allen Forschern als Tierbezeichnungen angesehen. Hier sei besonders Y. Duhoux hervorgehoben, der sich gegen eine Auslegung der Termini als Zoonyma ausspricht. Er bringt mehrere Argumente vor, warum es sich hierbei um keine verzeichneten Tiere handeln kann²⁸:

- Sie seien weder gemeinsam auf einer Tafel verzeichnet, noch von einem einzigen Schreiber registriert worden, denn wenn es sich bei den Ausdrücken um heilige Tiere handelt, dann würde eine gemeinsame Auflistung zu erwarten sein.
- Aus grammatikalischer Sicht ändert sich die Deklinationsklasse der Wörter, sie stehen nämlich nicht nur im Dativ, sondern auch im Nominativ und Genitiv. Auch der Numerus schwankt zwischen Singular und Plural.
- Die zugeteilten Nahrungsmittel (u.a. Wein) können wohl schwer als Futter für Tiere angesehen werden.
- Viele der Wörter bestehen nur aus zwei Silbenzeichen, was eine eindeutige Transkription wesentlich erschwert.

Im Rahmen dieser Diplomarbeit werden jene oben erwähnten Linear B-Bezeichnungen systematisch untersucht und diskutiert sowie der aktuelle Stand der Forschung dargelegt. Dabei soll auch der Frage nachgegangen werden, ob es sich bei jenen syllabischen Formen tatsächlich um theriomorphe Götter oder heilige bzw. einer Gottheit geheiligte Tiere (*animaux sacrés*) handeln könnte, oder ob mit den Ausdrücken schlicht profane Tiere (im Sinne von gewöhnlichen Haustieren) oder gar anthropomorphe Eigennamen, die von Tiernamen hergeleitet werden, gemeint sind.

Dafür wird jede syllabisch geschriebene Tierbezeichnung *per se* in einem eigenen Kapitel behandelt werden. Hierbei sollen aber nicht nur die schriftlichen Zeugnisse der Linear B-Tafeln, sondern auch mögliche archäologische Parallelen, sowohl architektonischer als auch ikonographischer Natur, berücksichtigt werden. Auch die schriftlichen Belege aus historischer Zeit sollen in dieser Arbeit Verwendung finden, da ihre Aussagekraft für etwaige Überlegungen und mögliche Deutungsvorschläge sowie denkbare Rückschlüsse auf die mykenischen Glaubensvorstellungen nicht ganz außer Acht zu lassen ist.

²⁸ Für die oben folgende Auflistung s. Duhoux 2008b, 378 f.

2. Die neuen Linear B-Tafeln aus Theben

Unter den mykenischen Palastzentren zählt Theben nach Knossos und Pylos zum bedeutendsten Fundort von Linear B-Tafeln²⁹.

Bereits im Jahr 1921 wurden die ersten beschrifteten Vasenscherben im Bereich der Kadmeia gefunden³⁰. Die ersten Funde von Linear B-Tafeln stammen von Grabungen aus den 1960er-Jahren, wo in Rund 150 Meter südöstlicher Entfernung zur Kadmeia erstmals 24 fragmentierte Palmblatt-Tafeln zum Vorschein kamen³¹. 19 weitere Tontafeln kamen bei Grabungen 1970 zutage. Im Sommer 1982 wurden schließlich 56 mit Linear B-Zeichen beschriftete Tonsiegel gefunden³².

Mit dem Begriff „die neuen Linear B-Tafeln aus Theben“ werden jene Dokumente bezeichnet, die während der Ausgrabungen zwischen November 1993 und März 1995 im Bereich der Οδοῦ Πελοπίδου entdeckt wurden³³. Bei den durchgeführten Notgrabungen sind insgesamt rund 238 beschriftete und unbeschriftete Tafelfragmente gefunden worden³⁴. Datiert werden die Tafeln anhand ihres Fundkontextes an das Ende von SH IIIB³⁵.

Als Herausgeber dieser Linear B-Tafeln ordneten V. L. Aravantinos, L. Godart und A. Sacconi jene Dokumente anhand der auftretenden Ideogramme folgenden zwölf Serien zu: **Av** (VIR, MUL, GRA), **Ev** (GRA), **Fq** (HORD, FAR?), **Ft** (OLIV), **Gf** (Gewürze, wie *ka-/na-ko*), **Gp** (VIN, CYP+O, FAR?), **Ka** (VAS), **Lf** (TELA²+*po*), **Oh** (LANA), **Uo** (verschiedene Produkte), **V** (Einzelpersonen), **X** (unbestimmbar)³⁶. Die zahlenmäßig größte Menge von Tafelfragmenten kann der **TH Fq**-Serie zugeordnet werden (125 Texte), gefolgt von der **TH Gp**-Serie mit 54 Texten³⁷. Die Tafelserien **TH Av**, **Fq**, **Ft** und **Gp** können aufgrund ihrer „formalen und struk-

²⁹ Aus Knossos stammen rund 4149 Tontafeln, -etiketten und -plomben, vgl. CoMIK IV, 243–247; Bartoněk 2003, 70. Diesem folgt Pylos mit etwa 1087 Linear B-Zeugnissen, vgl. Bartoněk 2003, 70. Weitere Fundorte sind Mykene (85 Belege), Tiryns (68 Belege), Chania (32 Belege) und Mallia (3 Belege). Zudem sind noch aus Armeni, Mamelouko, Midea, Eleusis, Orchomenos, Gla, Kreusis und auch Olympia je ein Linear B-Dokument bekannt, s. dazu Bartoněk 2003, 70.

³⁰ Aravantinos 1999, 47.

³¹ Aravantinos 1999, 47.

³² Aravantinos 1999, 48.

³³ Aravantinos 1999, 49–52; Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 9–14. Bei der Begriffswahl lehnt sich der Verfasser an den Titel des Bandes zum Forschungskolloquium über die thebanischen Linear B-Funde an: S. Deger-Jalkotzy – O. Panagl (Hrsg.), Die neuen Linear B-Texte aus Theben. Ihr Aufschlusswert für die mykenische Sprache und Kultur, Akten des internationalen Forschungskolloquiums an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 5. – 6. Dezember 2002 (Wien 2006).

³⁴ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 9.

³⁵ Aravantinos 1999, 51; Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 16–19; Andrikou – Aravantinos – Godart – Sacconi – Vroom 2006, 235–257.

³⁶ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 20.157 f. Für die vor November 1993 gefundenen Tafeln und ihre Einteilung in die Serien **TH Of**, **Ug**, **Wu** und **X** wird auf Melena – Olivier 1991 verwiesen.

³⁷ Weilhartner 2007, 339.

turalen Ähnlichkeiten sowie dem wiederholten Auftreten einzelner Empfänger“ inhaltlich einer zusammengehörenden Textgruppe zugeordnet werden³⁸.

Die Herausgeber der *editio princeps* sprechen sich bei der Interpretation der verzeichneten Empfänger für die Deutung als Teilnehmer eines kultischen Festes aus³⁹. Unter den Festteilnehmern, die gemäß den Editoren der thebanischen Tafeln mit dem bloßen Eigennamen (vgl. *ke-wa-to*, *qe-re-ma-o*, *wa-do-ta*) oder in ihrer Kultfunktion⁴⁰ (vgl. *a-ke-ne-u-si*, *a-ko-ro-da-mo*, *e-re-u-te-ri*, etc.) verzeichnet sein können, finden sich auch Termini, die in ihrer Auslegung mit Gottheiten assoziiert werden⁴¹.

Besonders treten hierbei die Begriffe *ma-ka*, *o-po-re-i* und *ko-wa* hervor. Diese drei Wörter sind von den Editoren der neuen thebanischen Tafeln als Göttertrias gedeutet worden. Mit ihrer Interpretation als Demeter (*ma-ka*/*Mā(trei)* *Gai*/*Mǣ Γǣ*)⁴², Zeus (*o-po-re-i*/*Opōre(h)i*/**Οπωρεύς*) und Kore (*ko-wa*/*Korwāi*/*Κόρη*) und der damit verbundenen Anlehnung an die eleusinische Trias der historischen Zeit bilden sie die zentralen Gottheiten, um die der Inhalt der Tafeln von den Herausgebern rekonstruiert wird⁴³. Demnach seien die Tafeln Zeugnisse von mykenischen Thesmophorienfeiern, wodurch sich auch die vermeintliche Erwähnung von Tieren (*e-pe-to-i*, *ka-no/ka-si*, *ko-ro*, etc.), die zum Teil mit diesen im ersten Jahrtausend v. Chr. weit verbreiteten Fest der Demeter in Verbindung gebracht werden können, erklären lässt⁴⁴. Obwohl die Deutung von *o-po-re-i* und *ko-wa* als Theonyma stark umstritten ist⁴⁵, wird für *ma-ka* eine derartige Auslegung durchaus in Betracht gezogen⁴⁶.

J. T. Killen konnte im Rahmen seiner Untersuchung zur Funktion der neuen thebanischen Tafeln widerlegen, dass eine rein profane Interpretation für den Inhalt der Tafeln angenommen werden muss⁴⁷. Er hat mit seiner Analyse der Theben-Texte sowie deren Vergleich mit kultischen Texten aus anderen Fundorten (Pylos, Knossos) die Deutung des Inhalts der Tafeln als religiös für durchaus wahrscheinlich erachten lassen. Als Argumente dafür nennt er die Häufigkeit von Empfängern im Dativ als auch die Erwähnung von Allativen, des Weiteren auch die sowohl geringe Menge als auch Art der verzeichneten Nahrungsmittel in den Texten

³⁸ Weilhartner 2007, 339.

³⁹ Weilhartner 2007, 339.

⁴⁰ Zu den als Kultfunktionäre gedeuteten Termini s. Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 321–324.

⁴¹ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 317 f.

⁴² Zur Deutung von *ma-ka* als „Mutter Erde“ s. u.a. Ruijgh 1996; Lejeune 1997a; Godart 2001.

⁴³ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 188–194. S. auch Godart – Sacconi 1996a; Godart – Sacconi 1996b;

⁴⁴ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 319–321.

⁴⁵ Vgl. u.a. Killen 1999, 218; Palaima 2000–2001, 479; Duhoux 2002, 224–227; Weilhartner 2007, 341: „Gegen die Annahme einer thebanischen Göttertrias spricht [...] auch die Tatsache, dass im Gegensatz zu *di-we*, *e-ra* und *di-ri-mi-jo* auf **PY Tn 316** *ma-ka*, *o-po-re-i* und *ko-wa* auf keiner einzigen Tafel unmittelbar nebeneinander genannt werden.“

⁴⁶ Vgl. u.a. Godart – Sacconi 1996a; Godart – Sacconi 1996b; Lejeune 1997a; Weilhartner 2007, 339–342. s. dazu die Ausführungen im Kapitel *e-pe-to-i*.

⁴⁷ Palaima 2003a; Duhoux 2002; Duhoux 2005; Duhoux 2008a.

und die Erwähnung von Termini, die dem kultischen Bereich zugesprochen werden können (*ma-ka, tu-wo-te-to*, etc.)⁴⁸.

⁴⁸ Killen 2006; Weihartner 2007, 341.

3. Mykenische Tierbezeichnungen im religiösen Kontext und mögliche Parallelen in der Ikonographie

3.1 *e-mi-jo-no-i*

3.1.1 Quellen

Innerhalb der thebanischen **Gp**-Serie⁴⁹, zu der 54 Tafeln gezählt werden, die eine rationierte Zuteilung von Wein (VIN), Zyperngras (CYP+O) und Mehl (FAR⁵⁰) enthalten, gibt es zwei Dokumente, auf denen sich die Wortform *e-mi-jo-no-i* wiederfindet:

Gp 129

- .1 we-ka-ṣa[
- .2 e-mi-jo-no-i[

Gp 237

- .1 *63-te-ra[-de
- .2 e-mi[-jo-no-i

Wie aus der Transkription oben ersichtlich, ist auf keiner der zwei Tafeln der Terminus *e-mi-jo-no-i* vollständig erhalten. In beiden Fällen sind die Tontafeln gegen Ende oder inmitten des Wortes gebrochen, sodass die korrekte ursprüngliche Silbenfolge nicht mit Sicherheit wiedergegeben werden kann⁵¹. Ob bei **TH Gp 129.2** der Begriff tatsächlich nach dem Silbenzeichen für /i/ (𐀇) endet und damit *e-mi-jo-no-i* ergibt, wie es die Herausgeber der Anfang der

⁴⁹ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 369. Eine Untersuchung der thebanischen Gp-Serie findet sich bei Lejeune 1997b.

⁵⁰ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 353 transkribieren das Zeichen *129 als Ideogramm für FAR/Dinkel und lesen es auf 11 Tafeln der TH Fq-Serie sowie auf 7 Tafeln der TH Gp-Serie. T. G. Palaima (Palaima 2003a, 36–37; Palaima 2006, 139–148) jedoch meint, dass statt des Zeichens *129 das Syllabogramm *65 gelesen werden sollte. Der Lautwert von *65 sei mit ju /hu/ wiederzugeben und als Abkürzung für Sohn (víós) anzusehen.

⁵¹ Nach persönlicher Analyse der Texte anhand der gut publizierten Abbildungen bei Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 45. 95, würde ich persönlich nicht der Annahme zustimmen, dass *e-mi-jo-no-i* auf beiden Tafeln gestanden haben muss, da m. E. der Erhaltungszustand von **TH Gp 237** zwar die Lesung von *63-te-ra-de für wahrscheinlich erachten lässt, doch durch die geringen Zeichen in der zweiten Zeile nach /e/ (𐀅) eine Rekonstruktion (bei Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 95 wird das durch den Bruch der Tafel beschädigte Zeichen als ein /mi/ [𐀇] gelesen) als *e-mi-jo-no-i* nicht ausreichend stützen, was aber auch die Herausgeber durchaus mit einem „?“ vermerken (vgl. Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 300). Da jedoch innerhalb des Forschungsfaches diese Lesung zwar in Frage gestellt, aber doch übernommen wird (vgl. u.a. Duhoux 2008a, 239; Rousioti 2001, 308; Rougemont 2009, 115; Weihartner 2007, 342), habe ich mich entschlossen der Vollständigkeit halber auch jene Deutung in meiner oben erfolgten Transkription wiederzugeben und so beide Tafeln als Belege für *e-mi-jo-no-i* anzusehen.

1990er-Jahre gefundenen Linear B-Texte in Theben annehmen⁵², ist möglich, aber eventuell auch nicht als *endgültig* zu betrachten. Der Rekonstruktion der Editoren folgend, steht *e-mi-jo-no-i* auf beiden Tafeln stets am Beginn der zweiten Zeile. In der ersten Zeile stehen auf **TH Gp 129** *we-ka-ša* und auf **TH Gp 237** **63-te-ṛa* *-de* direkt über *e-mi-jo-no-i*, wobei *we-ka-ša* auf **TH Gp 129** in großformatigeren Silben geschrieben wurde, als der Begriff *e-mi-jo-no-i*.

Der Form nach sind beide Tafeln dem *palm leaves shape* zuzuordnen. Der Erhaltungszustand zeigt auch, dass beide Tafeln nicht mehr als zwei Zeilen umfasst haben. Die Maße der Tafelfragmente sind 3,8 x 2,7 x 0,8 cm für **TH Gp 129**⁵³ und 2,3 x 3,00 x 1,00 cm für **TH Gp 237**⁵⁴. Auf den Tafeln sind keine Spuren von Ideogrammen ersichtlich. Ob die Aufzeichnungen, wie der Großteil der thebanischen **Gp**-Serie, dem Schreiber 306 zugeordnet werden können, ist zweifelhaft⁵⁵.

3.1.2 Untersuchung und Interpretation der Wortform

Durch den schlechten Erhaltungszustand von **TH Gp 237** und der damit verbundenen äußerst unsicheren Rekonstruktion von *e-mi-jo-no-i* auf dieser Tafel, muss der Terminus im mykenischen Textkorpus als *ἄπαξ λεγόμενον* angesehen werden⁵⁶, da es außer auf **TH Gp 129.2** keine weiteren Belege für ein mögliches Aufscheinen des Wortes auf anderen Linear B-Tafeln gibt. Sollte es sich im Fall von **TH Gp 237.2** tatsächlich um *e-mi-jo-no-i* handeln, dann steht der Begriff auf beiden Tafeln jeweils zu Beginn der zweiten Zeile.

Wie oben erwähnt, sind auf den zwei Tafelfragmenten keinerlei Hinweise auf Ideogramme und die damit verbundene Aufzeichnung der an die möglichen Rezipienten verteilten Produkte und Mengen erhalten geblieben. Ob aufgrund der zweifelhaften Feststellung, dass der Inhalt der Tafeln vom Schreiber 306 aufgezeichnet wurde, ein Rückschluss darauf gezogen werden kann, dass auf den Fragmenten das Ideogramm VIN verzeichnet war⁵⁷, muss mit Vorsicht behandelt werden.

⁵² Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 45.

⁵³ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 45.

⁵⁴ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 95.

⁵⁵ Zwar werden in der *editio princeps* beide Tafeln mit dem Schreiber 306 in Verbindung gebracht, doch zeigen die Herausgeber durch das Hinzufügen eines Fragezeichens bei beiden Tafelnummern ihre Unsicherheit bei der Festlegung an den Schreiber. Vor allem bei **TH Gp 129** scheinen sie auch einen anderen Schreiber für möglich zu halten (vgl. Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 159).

⁵⁶ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 284.

⁵⁷ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001 sprechen von einer Zuteilung von Wein an *e-mi-jo-no-i*. So auch Aravantinos 1999, 68.

Mit deutlich größeren Zeichen geschrieben, tritt auf **TH Gp 129.1** der Terminus *we-ka-sa* auf. Ob das Wort nach dem Silbenzeichen *31 /sa/ endet oder noch weitergeht ist nicht festzustellen. Zwar gibt es noch einen Beleg dieses Wortes auf **KN Ai 1037.1**, doch bricht diese Tafel auch nach der Silbe *31 /sa/ ab. Die Deutungen dieses Begriffes sind aufgrund der Quellenlage schwierig⁵⁸. In *we-ka-sa* wurde sowohl ein weibliches Anthroponym⁵⁹ als auch die weibliche attische Form des Wortes ἐκών gesehen und demgemäß als ἐκοῦσα wiedergegeben⁶⁰ (demnach etymologisch *wekassa* < *wekntyə⁶¹). In beiden Fällen scheint eine Unsicherheit zu bestehen, da auch die Position des Wortes auf beiden Linear B-Tafeln eine andere ist. Während auf der thebanischen Tafel *we-ka-sa* zu Beginn steht, findet sich das Wort auf der knossischen Tafel scheinbar alleinstehend in der ersten Zeile mit einem deutlichen Abstand nach den Resten der Silbenzeichen *Je-ra*⁶². Aufgrund der Position des Wortes auf **TH Gp 129.1** interpretieren die Herausgeber der *editio princeps* den Terminus *we-ka-sa* als ein Anthroponym, das auf der Tafel als Empfänger einer Warenration (Wein?) aufscheint⁶³.

Wenn auch auf **TH Gp 237.2** die Erwähnung von *e-mi-jo-no-i* unsicher ist, scheint jedoch die Rekonstruktion von *63-*te-ra-de* in der ersten Zeile derselben Tafel durchaus zuzutreffen. Der Begriff, der durch das Suffix *-de* als Allativ verstanden werden kann⁶⁴, zählt zu den Wörtern, die in den Linear B-Tafeln aus Theben am häufigsten erwähnt sind. Es ist nur in der **TH Gp**-Serie zu finden und ist ebendort 15mal genannt⁶⁵. Wenn die stark fragmentierten Tafelstücke und die darauf erfolgten Rekonstruktionen der Herausgeber für wahrscheinlich erachtet werden, dann findet sich auf elf dieser 15 Tafeln *63-*te-ra-de* zu Beginn der ersten Zeile⁶⁶, was durchaus auf eine Sonderstellung dieses Terminus zurückgeführt werden kann⁶⁷. Eine sichere Deutung des Wortes ist aber durch den noch nicht bestimmbar Wortlaut des Zeichens *63 nicht möglich⁶⁸. Dass durch die Bezeichnung *63-*te-ra-de* ein Heiligtum oder

⁵⁸ Morpurgo 1963, 357 s.v. *we-ka-sa*; Aura Jorro 1999, 418 s.v. *we-ka-sa*.

⁵⁹ Lejeune 1971, 67 mit Anm. 13 (dort: *wekasa[doro]* = *Ἐρξ-αν[δρος]*).

⁶⁰ Lejeune 1958, 315. Ihm zustimmend auch Deroy – Gérard 1965, 117. In Docs² 590 s.v. *we-ka-sa* wird diese Deutung zwar für möglich aber nicht sinnhaft erachtet. Keine Anlehnung an *we-ka-sa* an ἐκοῦσα sieht Morpurgo 1963, 357: „... *idem esse quod gr. ἐκοῦσα ... verisimile non videtur*.“

⁶¹ Etymologie des Wortes nach Lejeune 1958, 315 Anm. 124 und Morpurgo 1963, 357 s.v. *we-ka-sa*. Zur Etymologie von ἐκών wird auf Beekes 2010, 400 s.v. ἐκών verwiesen.

⁶² Lejeune 1958, 315 ergänzt *Je-ra* zu *do- Je-ra* (vgl. Lejeune 1971, 67).

⁶³ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 284.

⁶⁴ Panagl 2006, 151.

⁶⁵ Bei der Zählung sind die nicht zur Gänze erhaltenen Erwähnungen des Wortes berücksichtigt: **TH Gp 107.[1], 109.1, 119.2.3, 122.[1], 127.2, 167.1, 168.1, 176.b, 178.2, 196.1, 197.1, 230.[1], 231.1, 233.[1], 237.[1]**.

⁶⁶ **TH Gp 107.[1], 109.1, 122.[1], 167.1, 168.1, 196.1, 197.1, 230.[1], 231.1, 233.[1], 237.[1]**.

⁶⁷ Lejeune 1997b, 290; Weilhartner 2005, 201.

⁶⁸ Bei Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 360 wurde aufgrund des geringen Materials nicht versucht dem Silbenzeichens *63 einen möglichen Lautwert zuzuteilen. Plath 2003 spricht sich nach strukturellen Vergleichen und Überlegungen der vorhandenen Belege für den Lautwert *63 /kra/ aus. Für Melena 2000, 31-34 hat das Zeichen *63 den Lautwert /zi/ (gemäß den Lauten /dzi/ und /fi/).

Kultplatz gemeint sein kann⁶⁹, würde einerseits der kultische Charakter der thebanischen Texte nahelegen⁷⁰, andererseits aber auch aufgrund von Vergleichen mit Inhalten anderer Tafelstücke als durchaus möglich erachtet werden⁷¹. Es sei noch angemerkt, dass auch **TH Gp 196** und **TH Gp 233** denselben äußerlichen Charakter aufweisen wie **TH Gp 237**: denn auf beiden Tafeln findet sich ebenfalls *63-*te-ra-de* in der ersten Zeile und direkt darunter steht mit *e-pe-to-i* eine ebenfalls vermeintlich zu deutende Tierbezeichnung, durchaus vergleichbar mit *e-mi-jo-no-i* auf **TH Gp 237**.⁷² Inwiefern jedoch das mögliche Heiligtum *63-*te-ra* mit den zu vermuteten *animaux sacrés* in Zusammenhang steht⁷³, kann dem fragmentarischen Erhaltungszustand sowie dem buchhalterischen Charakter der Tafeln nicht entnommen werden.

Mit seinen fünf Silben ist *e-mi-jo-no-i* das längste Wort innerhalb der vermutlich als Tierbezeichnungen zu verstehenden Linear B-Begriffe, die aus vier (*e-pe-to-i*, *ke-re-na-i*), drei (*o-ni-si*, *pe-re*-*82) oder lediglich zwei Silben (*i-qo*, *ka-si/ka-no*, *ko-ro*, *ku-si/ku-ne/ku-no*, *qo-we*) bestehen⁷⁴. Diese Tatsache schränkt das Spektrum für mögliche Transkriptionen von *e-mi-jo-no-i* ein⁷⁵. Demnach scheint die Lesung des Wortes *e-mi-jo-no-i* als ἡμιόνοις, wie es bei Aravantinos – Godart – Sacconi 2001 dargelegt wird, durchaus überzeugend zu sein⁷⁶. Für *e-mi-jo-no-i* eine Transkription als *(h)ēmionoi(h)i/ἡμιόνοις* anzunehmen, scheint nicht zuletzt auf der scheinbar verblüffenden Ähnlichkeit des in Silbenschrift geschriebenen Wortes mit jenen aus alphabetischer Zeit durchaus zutreffend zu sein. Zumal die mykenische Orthographie eine derartige Lesung des Wortes auch zulässt.

⁶⁹ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 277: „... est un allatif servant sans doute à désigner soit un sanctuaire soit un lieu de culte où l'on célébrait des fêtes religieuses ...“. Gegen eine Deutung der Ortsangabe *63-*te-ra-de* als Heiligtum spricht sich Duhoux 2008a, 238 aus, der zwar *63-*te-ra-de* durchaus als Toponym ansieht, jedoch ohne einen möglichen kultischen Hintergrund darin zu erkennen. Bei Palaima 2003b, 114 wird *63-*te-ra-de* lediglich als *specific location* angeführt.

⁷⁰ Killen 2006, 87 f.

⁷¹ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 277 verweisen bei der Deutung von *63-*te-ra-de* als Heiligtum auf **TH Av 104[+]**191, wo mehrere Allative (u.a. *po-to-a₂-ja-de*, *te-re-ja-de*) gemeinsam genannt sind, die sie ebenfalls als Bezeichnungen von Kultstätten deuten. Für Weilhartner 2007, 341 f. ist die Interpretation von *63-*te-ra-de* als Heiligtum durchaus für wahrscheinlich zu erachten, da auf **PY Fn 187** ebenfalls Heiligtümer (u. a. *po-si-da-i-jo-de*) als Empfänger von Waren genannt sind.

⁷² Zusammen mit *e-pe-to-i* erscheint *63-*te-ra-de* der *editio princeps* folgend auch auf **TH Gp 107**, doch ist dieser Vermutung aufgrund des schlechten Erhaltungszustandes der Tafel nicht mit Sicherheit zu folgen. Neben *e-mi-jo-no-i* und *e-pe-to-i* wird auch noch *ke-re-na-i* zusammen mit *63-*te-ra-de* genannt, doch hat die Tafel **TH Gp 176** einen anderen äußerlichen Charakter als die oben erwähnten, denn die Tafel hat keinen Mittelstrich zur Unterteilung der Zeilen und die Allativform ist am Beginn der unteren Tafelhälfte zu finden, während *ke-re-na-i* zusammen mit *56-*ru-we* die obere Hälfte einnimmt.

⁷³ Rougemont 2009, 110.

⁷⁴ Duhoux 2008a, 233.

⁷⁵ Killen 2006, 100 Anm. 61; Weilhartner 2007, 342.

⁷⁶ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 284. 320. 390 s.v. *e-mi-jo-no-i*. Zustimmung für diese Transkription findet sich bei u. a. Sacconi 2000, 190; Del Freo 2001, 83. 86; Rousioti 2001, 308; Palaima 2003b, 114; Iodice 2005, 12; Neumann 2006, 127; Killen 2006, 81. 100; Bartoněk 2006, 14; Weilhartner 2007, 342. Eine vorsichtige und deutlich distanziertere Haltung nimmt Fischer 2003, 190 (mit Anm. 72) ein, für den der fragmentarische Tafelzustand keine sichere Aussage über die Richtigkeit dieser Deutung zulässt, obwohl er es durchaus für nicht ausgeschlossen hält.

Obwohl sich die Bedeutung vieler Wörter durch die Lückenhaftigkeit von Linear B zur Wiedergabe der griechischen Sprache zumeist aus dem Kontext des Tafelinhaltes ergibt⁷⁷, dies aber – wie oben dargestellt wurde – wegen des fragmentarischen Charakter von **TH Gp 129** und **TH Gp 237** sowie allgemein des kurzen Schemas der thebanischen Tafeln in diesem Kontext schwer möglich ist, kann eine Deutung von *e-mi-jo-no-i* lediglich anhand von linguistischen Kriterien erfolgen. Die Endung erlaubt es auch das Wort als eine im *dativus commodi* stehende Pluralform anzusprechen. Demgemäß haben die Herausgeber der Theben-Texte *e-mi-jo-no-i* im Sinne von „für die Maultiere“ (pour les mulets) wiedergegeben⁷⁸. Dass mit *e-mi-jo-no-i* Maultiere gemeint sind, ist auch u.a. für D. Rousioti⁷⁹, M. Iodice⁸⁰ sowie G. Neumann⁸¹, J. Weihartner⁸² und G. Ricciardelli⁸³ sehr wahrscheinlich.

Dieser Interpretation folgend, würde nun mit *e-mi-jo-no-i* ein Beleg für das Maultier in den Linear B-Texten aufscheinen, was folglich auch das Vorhandensein jener Kreuzung von Esel und Pferd⁸⁴ in der mykenischen Zeit bestätigen würde. Doch ist dieser Terminus weder in der knossischen noch pyliischen C-Serie belegt. Anders als Pferd und Esel, die mit *i-qo* und *o-no* auf **KN Ca 895** sowohl in Silbenschrift als auch mit entsprechenden Ideogramm *105 EQU mit jeweils einer Auflistung von männlichen und weiblichen Tieren sowie Fohlen (*po-ro*) aufscheinen⁸⁵. Zwar ist die Tafel nicht vollständig erhalten, doch scheint es unwahrscheinlich zu sein, dass nach der Auflistung noch die Registrierung von Maultieren folgte. Wobei der Tafelinhalt geradezu prädestiniert wäre, neben Pferden und Eseln auch (wenn vorhanden) Maultiere zu erwähnen und zu registrieren, zumal der Tafeltext die Tiere im Rahmen der Auf-

⁷⁷ Bartoněk 2003, 63 f.

⁷⁸ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 284.

⁷⁹ Rousioti 2001, 311 unterstützt den Ausdruck „sacred animals“ (animaux sacrés) für die auf den Thebentafeln gedeuteten Tiernennungen, zu denen sie auch durchaus das Maultier zählt.

⁸⁰ Iodice 2005, 12. 16: „[...] i loro nomi [i.e. gli animali; d. V.] compagno al plurale e le testimonianze iconografiche e archeologiche confermano uno status privilegiato ma non comprovano altro.“

⁸¹ Neumann 2006, 127. 129. 134. Für G. Neumann scheint die Tatsache, dass Maultiere in den thebanischen Linear B-Texten genannt sind, nicht verwunderlich zu sein. Wie alle Tierbezeichnungen, die in den Texten aus Theben zu finden sind, zählt er die Maultiere ebenfalls zu den ζῷα σερβόμενα, da Maultiere nützliche und wichtige Helfer für Landwirtschaft und Transport sind (vgl. Neumann 2006, 129), denen dafür durchaus auch Aufwartungen gemacht werden können.

⁸² Weihartner 2007, 342: „Allerdings ist zu beachten, dass sich für *e-mi-jo-no-i* [...] kaum alternative Transkriptionen finden lassen, wodurch die Existenz von Tierbezeichnungen innerhalb dieser Serien als einigermassen gesichert erscheint [...]“.

⁸³ Ricciardelli 2006, 251.

⁸⁴ Das Maultier ist eine Züchtung aus der Paarung eines Eselhengstes mit einer Pferdestute. Zu Unterscheiden ist das Maultier vom Maulesel, der aus der Verbindung von Pferdehengst und Eselstute hervorkommt. Beide kommen in freier Wildbahn nicht vor. Sowohl Maultier als auch Maulesel sind fast immer unfruchtbar (vgl. Benecke 1994, 318–323).

⁸⁵ Morpurgo 1963, 210 s.v. *o-no II*; Docs² 210 f.; Bartoněk 2003, 507; Duhoux 2008, 254–256. Für *Equidae* in Linear B s. Duhoux 1997, 180–182. Zum Ideogramm *105 EQU s. auch Vandenabeele – Olivier 1979, 63–76.

zucht nennt⁸⁶. Was zur Frage führt, ob derartige Züchtungen im spätbronzezeitlichen Griechenland verbreitet waren? Wie weiter unten noch ausführlicher dargelegt wird, konnten durch osteoarchäologische Untersuchungen unter den Knochenresten von Equiden aus mykenischen Siedlungen auch Knochen von Maultieren nachgewiesen werden. Zwar ist eine eindeutige Zuteilung aufgrund der Ähnlichkeit von Esel-, Maultier- und Pferdeknochen nur schwer möglich, doch sind einige der Knochen zu klein für Pferdeknochen und zu groß für Eselknochen, sodass sie Maultieren zugerechnet werden können⁸⁷.

Was jedoch vom archäozoologischen und sprachwissenschaftlichen Standpunkt durchaus vertretbar und der Transkription gemäß plausibel erscheint (nämlich das Vorhandensein von Maultieren in mykenischer Zeit), wird vom religiösen Kontext der thebanischen Linear B-Tafeln⁸⁸ gesehen als wenig schlüssig angenommen. Warum hätten Maultiere den Status von – wie es die Editoren nennen⁸⁹ – *animaux sacrés* haben sollen⁹⁰?

C. J. Ruijgh weist auf die Unmöglichkeit hin, dass ein Maultier vergöttlichten Status gehabt haben könnte, zumal es ja kein reinrassiges Tier ist, sondern das Kreuzungsprodukt einer Pferdestute und eines Eselhengstes⁹¹. Y. Duhoux betont zudem die Absurdität, Maultieren Wein darzubringen⁹², wie es von den Herausgebern der thebanischen Linear B-Tafeln angenommen wird⁹³. Auch wenn die Silbenzeichenfolge eine Transkription als ἡμιόνοις zulässt, sieht Y. Duhoux mit dem Wort dennoch keine Tierbezeichnung wiedergegeben. Für ihn kann aus den zwei Tafeln keinesfalls darauf geschlossen werden, dass *e-mi-jo-no-i* Maultiere meint, sondern er versteht es viel mehr als Toponym, was sich seiner Meinung nach auch gut in die thebanische **Gp**-Serie einordnen lässt, wo sowohl Ethnika (vgl. *te-qa-jo-i*⁹⁴) als auch Toponyma (vgl. **63-te-ra-de*⁹⁵) zu finden sind. So spricht er sich bei *e-mi-jo-no-i* für eine Lesung als Dativ-Lokativ Plural mit einer möglichen Transkription als *Hermijonoih* aus und vergleicht es mit Ἐρμιών bzw. Ἐρμιόνη, einer Seestadt in klassischer Zeit an der Ostküste der Argolis⁹⁶. Die Einwände von Y. Duhoux zeigen zwar, dass es für *e-mi-jo-no-i* durchaus auch

⁸⁶ Weilhartner 2012, 64 Anm. 5.

⁸⁷ Driesch – Boessneck 1990, 92. 102.

⁸⁸ Killen 2006.

⁸⁹ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 319–321.

⁹⁰ Weilhartner 2005, 198.

⁹¹ Ruijgh 2003, 227: „... mulets divinisés sont impossible, le mulet étant un animal bâtard et stérile.“

⁹² Duhoux 2008b, 377: „... wine given to several living cranes, mules or snakes would be strange: none of them is likely to drink wine.“

⁹³ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 284. 320.

⁹⁴ **TH Gp 178.1.**

⁹⁵ **TH Gp 107.[1], 109.1, 119.2.3, 122.[1], 127.2, 167.1, 168.1, 176.b, 178.2, 196.1, 197.1, 230.[1], 231.1, 233.[1], 237.[1].**

⁹⁶ Duhoux 2002, 199 Anm. 202; Duhoux 2008a, 238. 245 f.; Duhoux 2008b, 380 f.; Duhoux 2010, 114.

andere Lesungen geben könnte, doch scheint es tatsächlich so abwegig zu sein diesen Terminus als Dativ Plural von ἡμίονος wiederzugeben?

Für eine Gleichsetzung des Begriffs *e-mi-jo-no-i* mit der alphabetischen Schreibung ἡμιόνους und der damit verbundenen Bedeutung „für die Maultiere“ (*pour les mulets*⁹⁷) sprechen sich u.a. auch G. Ricciardelli und J. Weilhartner aus, doch vertreten beide den Standpunkt, dass *e-mi-jo-no-i* in diesem Zusammenhang nicht im Sinne von realen Tieren, sondern als Bezeichnung für eine bestimmte Personengruppe, die sich als Maultiere bezeichnet, gesehen werden könnte⁹⁸. Ihre Überlegung stützen sie auf die Gegebenheit, dass aus historischer Zeit zahlreiche Kultfunktionäre belegt sind, die mit Tieren assoziiert wurden⁹⁹: So wurden als ἄρκτοι (Bärinnen) junge Mädchen im Dienst der Artemis Brauronia¹⁰⁰ und als μέλισσαι (Bienen) Priesterinnen der Demeter¹⁰¹ bezeichnet. In Lakonien wurden die Priesterinnen der Demeter und Kore πῶλοι (Fohlen) genannt¹⁰². Die Priesterinnen des Zeus in Dodona trugen die Bezeichnung πελείαδες (Tauben)¹⁰³ und die Vorsteher der Opfermahlzeiten zu Ehren der ephesischen Artemis sind mit ἐσσηνες (Bienenkönige) betitelt worden¹⁰⁴. Wenn dem so sei, dann würde sich auch die Zuteilung von Wein an *e-mi-jo-no-i* durchaus erklären lassen und erschiene um vieles verständlicher, als wenn es sich dabei um reale Tiere handelte. Doch gibt es vom hellenischen Kulturraum aus historischer Zeit sehr wohl schriftliche Belege, durch welche eine kultische Bedeutung des Esels nachwiesen werden kann¹⁰⁵. A. H. Krappe und M.

⁹⁷ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 284.

⁹⁸ Ricciardelli 2006, 242; Weilhartner 2005, 198; Weilhartner 2007, 343. Eine durchaus vergleichbare Deutung äußerte bereits A. B. Cook lange vor der Entdeckung bzw. Entzifferung der Linear B-Tafeln. Ein Freskofragment aus Mykene (s. dazu folgendes Kapitel) deutet A. B. Cook als Darstellung einer Kultzeremonie zu Ehren eines Esels, wobei die abgebildeten Gestalten seiner Meinung nach Kultteilnehmer sind, die sich jeweils als Esel verkleidet haben (vgl. Cook 1894, 81-84).

⁹⁹ De Visser 1903, 196–198; Nilsson 1941, 199 f.; Burkert 2011, 163 mit Anm. 45; Ricciardelli 2006, 242–250; Weilhartner 2007, 344.

¹⁰⁰ Ausführlich bei Suid. s. v. Ἄρκτος ἢ Βραυρωνίως: ἀρκευόμεναι γυναῖκες τῇ Ἀρτέμιδι ἐορτὴν ἐτέλουν, κροκωτὸν ἡμφιεσμέναι, οὔτε πρεσβύτεδες ἢ ἐτῶν, οὔτε ἐλάττους εἰ, ἀπομειλισσόμεναι τὴν θεόν ... Andere Erwähnungen finden sich bei Schol. Ar. Lys. 645; Lys. fr. 249; Eurip. fr. 767; Aristoph. fr. 386; Aristoph. Lys. 645.

¹⁰¹ Porph. De antr. nymph. 18: Καὶ τὰς Δήμητρος ἱερείας ὡς τῆς χθονίας θεᾶς μύστιδος μελίσσας οἱ παλαιοὶ ἐκάλουν αὐτὴν τε τὴν Κόρην μελιτώδη.

¹⁰² IG V, 1, 594; 1444; De Visser 1903, 198 verweist auch auf S. Wide (i.e. Wide 1893, 331), der in den πῶλοι der Leukippiden ebenfalls Priesterinnen sieht (vgl. Hesych. s. v. πωλία· χαλκοῦν πῆγμά τι. φέρει δὲ ἐπὶ τῶν ὤμων τὰς τῶν Λευκιππίδων πῶλους, δύο δὲ εἶναι παρθένους φασίν.)

¹⁰³ Hdt. II, 55-57. Paus. X, 12,10: Φαεννίς δὲ θυγάτηρ βασιλεύσαντος ἀνδρὸς ἐν Χάοσι καὶ αἱ Πέλειαι παρὰ Δωδωναίοις ἐμαντεύσαντο μὲν ἐκ θεοῦ καὶ αὐται, ...

¹⁰⁴ Paus. VIII 13,1: τοιαῦτα οἶδα ἕτερα ἐνιαυτὸν καὶ οὐ πρόσω Ἐφεσίων ἐπιτηδεύοντας τοὺς τῇ Ἀρτέμιδι ἱστιάτορας τῇ Ἐφεσίᾳ γινόμενους, καλουμένους δὲ ὑπὸ τῶν πολιτῶν Ἐσσηνας.

¹⁰⁵ So berichtet Pausanias, dass ein Esel die Einwohner von Nauplia das Beschneiden der Weinstöcke gelehrt hatte, woraufhin sie das Abbild des Esels in einen Felsen gemeißelt haben, Paus. II, 38,3: τὰ δὲ ὑπὸ τῶν ἐν Ναυπλίᾳ λεγόμενα ἐς τὸν ὄνον, ὡς ἐπιφαγὼν ἀμπέλου κλῆμα ἀφθονώτερον ἐς τὸ μέλλον ἀπέφηνε τὸν καρπὸν--καὶ ὄνος σφίσιν ἐν πέτρᾳ πεποιημένος διὰ τοῦτο ἐστίν ἅτε ἀμπέλων διδάζας τομὴν, παρήμι οὐκ ἀξιόλογα ἡγούμενος. Strabon merkt an, dass Esel auch als Pferdeersatz und als Opfertiere dienten, Str. XV, 2,14: χρῶνται δ' ὄνοις οἱ πολλοὶ καὶ πρὸς πόλεμον σπάνει τῶν ἵππων· ὄνον τε θύουσι τῷ Ἄρει, ὄνπερ

Vogel sehen sogar im großen olympischen Gott Apollon eine uralte Eselgottheit, der als Apollon Killaios¹⁰⁶ an der kleinasiatischen Küste verehrt wurde¹⁰⁷.

Ob allerdings das Maultier eine kultische Rolle im mykenischen Griechenland innehatte, um derartige Theorien bzgl. eines *animal sacré* oder einer Personengruppe „Maultiere“ zu festigen, kann den kurz gefassten und fragmentierten Linear B-Texten **TH Gp 129** und **TH Gp 237** nicht entnommen werden, was zur Frage nach möglichen archäologischen Quellen für das Maultier in den Kulturen der bronzezeitlichen Ägäis führt.

3.1.3 Archäologische Zeugnisse

Der Tatsache folgend, dass die Transkription von *e-mi-jo-no-i* als ἡμίονοις nachvollziehbar und den orthographischen Regeln der mykenischen Silbenschrift durchaus genehm zu sein erscheint, ist nun zu klären, inwieweit Maultiere eine kultische Rolle im bronzezeitlichen Griechenland innehatten. Da auf den Linear B-Tafeln kein Hinweis darüber gegeben wird, sind die archäologischen Quellen von unschätzbarem Wert, um sich einer möglichen Antwort annähern zu können.

Doch muss diesbezüglich schon vorweg hingewiesen werden, dass die naturgemäße Ähnlichkeit von Maultieren zu Eseln eine eindeutige Differenzierung und Bestimmung dieser bei-

σέβονται θεῶν μόνον, καὶ εἰσι πολέμισται ... Pindar berichtet, dass die Hyperboreer Eselopfer an Apollon darbrachten, Pind. Pyth. X, 31-36: Παρ' οἷς [i.e. Ὑπερβόρειοι; d. V.] Περσεὺς ἐδαίσατο λαγέτας δώματ' ἐδελθόν, κλειτὰς ὄνων ἐκατόμβας ἐπιτόσσαις θεῶν ῥέζοντας · ὧν θαλίαις ἔμπεδον εὐφαιμίαις τε μάλιστ' Ἀπόλλων χαίρει, γελᾷ θ' ὄρων ὕβριν ὀρθίαν κνωδάλων. Zur Opferung von Eseln s. auch Bodson 1978, 121 mit Anm. 4 und Vogel 1973, 188 f. Der Esel wird auch mit Dionysos in Verbindung gebracht, auf dessen Rücken der Gott zurück auf den Olymp gebracht wurde, Aristia. Dion. p. 49 ed. Dind.: καὶ μὴν καὶ τὴν Ἥραν λέγουσιν ὡς μόνος θεῶν τῷ υἱεὶ διήλλαξε κομίσας τὸν Ἥφαιστον ἄκοντα εἰς τὸν οὐρανόν, καὶ ταῦτά γε ἀναθεῖς ὄνῳ. Der Esel wurde auch als Lasttier in den eleusinischen Mysterien eingesetzt: vgl. Hesych. s. v. ὄνος ἄγει μυστήρια.. Cook 1894, 81-102 gibt einen umfangreichen Überblick über die Erwähnung des Esels in den literarischen Quellen, aus deren Untersuchung er dem Esel einen musikalischen, fruchtbaren und chthonischen Charakter zuschreibt, vgl. Cook 1894, 100: „We have seen the ass on Greek soil (1) as a musician, (2) as a servant of the harvest-gods with phallic aptitudes, and (3) as representing the waters of the underworld.“ Zum Eselskult s. auch den kurzen Eintrag in DNP 4 (1998) 135 s. v. Eselskult (Y. Domhardt), wo dargelegt wird, dass den Juden von römischer und ägyptischer Seite eine Verehrung des Esels nachgesagt wurde. Auch außerhalb des hellenischen Kulturkreises lassen sich Belege für eine religiöse Rolle des Esels finden: die Hethiter verehrten einen Eselsgott als Beschützer der Karawanen, die für den Warenhandel und -austausch zwischen Anatolien, der Levante und Mesopotamien wichtig waren (vgl. Bit-tel 1976, Abb. 87; Gunter 2002, 91). Der Esel war auch das Reittier der mesopotamische Dämonin Lamaš-tu, die Krankheit und Tod verursachte (vgl. Green 1995, 1844; Scurlock 2002, 362. 368). Zum Esel als Kulttier bei Völkern im Nahen Osten s. Gamkrelidze 1998. Von einer Eselin, der Gott/Jahwe die Fähigkeit gegeben hatte mit menschlicher Stimme zu sprechen, um sich vor Bileam zu rechtfertigen, berichtet das 4. Buch Mose: Num. 22, 21-30 (vgl. Borowski 2002a, 304 f.).

¹⁰⁶ Zu κίλλος als griechisches Wort für Esel, s. Hesych. s. v. κίλλος · ὄνος. καὶ τέττιξ πρῶτον δὲ ὑπὸ Κυπρίων.

¹⁰⁷ Krappe 1947; Vogel 1973, 13. 188 f.; Vogel 2003, 14. 54-70.

den Tierarten in der Ikonographie erschwert oder gar unmöglich macht. Vor allem bei der starken Stilisierung und Vereinfachung der mykenischen Tierkeramik ist eine Unterscheidung von Esel, Maultier und Pferd kaum möglich¹⁰⁸. Eine ähnliche Problematik ergibt sich bei einer genaueren Analyse von Tierknochen, die Einhufern (Equiden) zugeordnet werden können.

Wie oben bereits erwähnt wurde, kann durch osteoarchäologische Untersuchungen die Existenz von Maultieren in mykenischer Zeit als gesichert angesehen werden. Obwohl Knochen von Maultieren, selbst unter Berücksichtigung odontologischer und osteologischer Kriterien, schwer von Esel- und Pferdeknochen zu unterscheiden sind¹⁰⁹, ist es dennoch möglich zu sagen, dass sich unter den Knochenresten von Equiden, die in mykenischen Siedlungsstrukturen gefunden wurden (u.a. Tiryns, Lerna, Kastanas), auch Maultierreste befunden haben¹¹⁰, zumal es unter den Knochenfunden „Zwischengrößen“ gibt, die zu klein für Pferdeknochen und zu groß für Eselknochen sind¹¹¹.

In der Mitte oder am Ende des 3. Jahrtausends v. Chr. kam der domestizierte Esel¹¹² aus Kleinasien in die Ägäis¹¹³. Als Zeichen kommt der Eselskopf in der kretischen Hieroglyphenschrift vor¹¹⁴ und wohlmöglich erscheint ein Esel bereits auf einem Siegel aus FM II-III¹¹⁵. Aus Lerna stammen die frühesten Belege von Knochen von Equiden im ägäischen Kulturraum, die in FH II zu datieren sind¹¹⁶. In Tiryns treten Pferdeknochen erstmals in FH III-Schichten auf, Eselknochen hingegen erst in frühmykenischen Schichten¹¹⁷. Auch aus Kastanas in Mazedonien sind Knochen von Hauspferden und Hauseseln aus frühbronzezeitlichen Schichten bekannt¹¹⁸. Diese frühesten als spärlich zu bezeichnenden Knochenfunde werden erst ab dem Späthelladikum häufiger, so zeigt sich etwa aus Tiryns, dass erst für SH III B und SH III C vermehrt Knochen von Equiden vorliegen¹¹⁹, was sicherlich auf eine größer werdende Bedeutung der Tiere für die mykenische Gesellschaft zurückgeführt werden kann.

¹⁰⁸ Guggisberg 1996, 220 Anm. 956.

¹⁰⁹ DNP 7 (1999) 1044 s. v. Maultier (G. Raepsaet).

¹¹⁰ Driesch – Boessneck 1990, 92. 102.

¹¹¹ Driesch – Boessneck 1990, 102 f.

¹¹² Die Domestizierung des Wildesels (*equus africanus*) vollzog sich in der ersten Hälfte des 4. Jahrtausends v. Chr. in Ägypten, von wo die ältesten Hinweise auf Domestikation vorliegen, „Es sind Knochenfunde vom Esel aus der spätneolithischen Siedlung Maadi in Unterägypten.“ (vgl. Benecke 1994, 312). Vom Ende des 4. Jahrtausends v. Chr. stammt die Darstellung von Eseln mit anderen Haustieren auf der „Städte-Palette“ aus Abydos. Zur Geschichte der Eselverbreitung wird auf Benecke 1994, 310-318 verwiesen.

¹¹³ Brodie 2008, 300: „[...] the domestic donkey could have arrived in the Aegean any time between 3500 BC and 2400 BC, although the balance of probabilities does favour a mid to late third-millennium date.“

¹¹⁴ CHIC 328, Zeichen 014 (vgl. Brodie 2008, 299).

¹¹⁵ Vanschoonwinkel 1996, 361. 395 nr. 325. Doch könnte es sich bei dem abgebildeten Tier auch um ein Pferd handeln.

¹¹⁶ Driesch – Boessneck 1990, 92; Brodie 2008, 299.

¹¹⁷ Driesch – Boessneck 1990, 92.

¹¹⁸ Driesch – Boessneck 1990, 92.

¹¹⁹ Driesch – Boessneck 1990, 93 mit tabellarischer Auflistung der Knochenfunde beginnend von FH III bis SH III C-Spät.

Ob Maultiere allerdings im mykenischen Griechenland selbst gezüchtet¹²⁰ oder doch importiert wurden, ist m. E. aus den Knochenfunden allein nicht zu klären¹²¹, doch lässt es das Vorhandensein von Pferd und Esel (wie u.a. auf Tafel **KN Ca 895** belegt) vermuten, dass auch die Mykenen die Maultierzucht beherrscht haben. Das Kreuzen von Pferden und Eseln ist erstmals in Mesopotamien in der 1. Hälfte des 2. Jahrtausends v. Chr. nachweisbar¹²². Das Maultier war im gesamten ostmediterranen Raum verbreitet¹²³. In der 2. Hälfte des 2. Jahrtausends v. Chr. verbreitete sich vermutlich die Kunst der Maultierzucht von Kleinasien her auch im Ägäisraum¹²⁴.

Im Vergleich zu Esel oder Pferd hat das Maultier viele Vorteile: „Es war williger, ansehnlicher und größer als der Esel und daher belastungsfähiger, dabei trittsicher und ausdauernd wie dieser, aber weit genügsamer und weniger empfindlich als das Pferd.“¹²⁵ Zudem war es auch als Pflughtier schneller als der Ochse¹²⁶. Es konnte als Zug-, Reit- und Tragtier eingesetzt werden¹²⁷.

Demnach wäre das Maultier von der Bronzezeit angefangen als reines Wirtschafts- und Arbeitstier, scheinbar ohne jegliche Verbindung zu kultischen Aktivitäten oder Bedeutungen, anzusehen. Folglich hätte dann auch die vermeintliche Transkription von *e-mi-jo-no-i* zu ἡμιόνους auf **TH Gp 129** und **TH Gp 237** und die damit verbundene religiöse Auslegung keine berechtigte Grundlage. Auf Tafeln mit auf kultische Aktivitäten bezogenen Inhalt und in einem religiösen Kontext scheint eine rationierte Zuteilung von (vermutlich) Wein an reine Nutztiere widersprüchlich zu sein. Eine Interpretation von *e-mi-jo-no-i* als Opfertiere, wäre zwar aufgrund des schlechten Erhaltungszustandes beider oben besprochener Tafeln nicht

¹²⁰ Driesch – Boessneck 1990, 102; Benecke 1994, 322.

¹²¹ Eine derartige Frage findet sich auch bei DNP 7 (1990) 1044 s. v. Maultier (G. Raepsaet), wo allerdings auf die Maultierzucht im römischen Reich Bezug genommen wird. Doch scheint mir eine derartige Überlegung auch für das bronzezeitliche Griechenland angebracht und legitim zu sein.

¹²² Benecke 1994, 318 f.

¹²³ Für einen Überblick über die Verbreitung und Verwendung des Maultieres wird auf Benecke 1994, 318–323 verwiesen, wo ein Abriss über die Hybridenzucht von Pferd und Esel in Mesopotamien, Ägypten, dem Hethiterreich und der Levante gegeben wird.

¹²⁴ Dass die Hethiter Maultiere züchteten, zeigen neben Knochenfunden in der Unterstadt von Hattuša auch Wandbilder über die Schlacht bei Kadesch (vgl. Benecke 1994, 320). Keller 1909, 259 sieht den Ursprung der Maultierzucht im Hethiterreich, basierend auf der Erwähnung Homers, der den Enetern die Maultierzucht zuschreibt, Hom. Il. II, 851 f.: Παφλαγόνων δ' ἡγεῖτο Πυλαιμένεος λάσιον κῆρ ἐξ Ἐνετῶν, ὅθεν ἡμιόνων γένος ἀγροτεράων.

¹²⁵ Zitat nach Giebel 2003, 159.

¹²⁶ DNP 7 (1999) 1044 s. v. Maultier (G. Raepsaet). Vgl. Hom. Il. X, 351-353: ἀλλ' ὅτε δὴ ῥ' ἀπέην ὅσσόν τ' ἐπὶ οὔρα πέλονται ἡμιόνων· αἱ γάρ τε βοῶν προφερέστεραί εἰσιν ἐλκόμεναι νειοῖο βαθείης πηκτὸν ἄροτρον [...]

¹²⁷ Keller 1909, 262; DNP 7 (1999) 1044 s. v. Maultier (G. Raepsaet); Giebel 2003, 159 f.

auszuschließen, doch spricht einerseits der Charakter jener thebanischen Linear B-Tafeln¹²⁸, andererseits der doch gut rekonstruierbare Dativ Plural gegen diese Annahme.

Wie bereits bei der Darstellung der archäozoologischen Evidenzen oben aufgezeigt wurde, ist es auch in Hinblick auf die Ikonographie der archäologischen Zeugnisse schwer zwischen Pferd, Esel oder Maultier zu unterscheiden. Vor allem zeigt sich anhand der mykenischen Tierkeramik, dass eine Differenzierung zwischen jenen Equiden zumindest ikonographisch nicht möglich erscheint. Inwiefern jedoch die von M. A. Guggisberg in seinem umfassenden Werk vollzogene Vereinfachung der Klassifizierung der equidenförmigen Keramikfigurinen – nämlich sie allesamt als „Pferd“ zu bezeichnen¹²⁹ – übernommen werden kann, ist zu bezweifeln. Vor allem da er selbst eine durchaus korrekte Unterscheidung zwischen Esel und Maultier sowie Pferd anführt¹³⁰. Dass Pferde gesellschaftliche Prestigeobjekte gewesen sind, wird wohl kaum als Singularität der mykenischen Kultur angesehen werden. Während Pferde – einerseits wegen ihres hohen Symbolgehaltes in der Gesellschaft, andererseits wegen ihrer empfindlicheren körperlichen Konstitution – als Reit- und Zugtiere Verwendung fanden¹³¹, sind Esel und Maultier vermehrt als Last- und Tragtier eingesetzt worden¹³². Diese Interpretation würde auch in der Tierkeramik Entsprechungen finden, da die bekannten equidenfigürlichen Terrakotten sowohl Last- (mit Gefäßen am Rücken oder an der Seite, Abb. 1, 2) als auch Reittiere (mit einer applizierten hominiden Figur am Rücken) darstellen. Desweiteren gibt es auch einfache, stehende Equiden ohne jegliche Applikationen¹³³. Terrakotten von derartigen Last- und Tragtieren wurden mit wenigen Ausnahmen, von denen der Fundort nicht mehr eruierbar ist, in Gräberkontexten gefunden.

Da die Existenz von Esel, Maultier und Pferd in mykenischer Zeit durch osteoarchäologische Untersuchungen belegt ist, wäre doch anzunehmen, dass die mit Gefäßen dargestellten

¹²⁸ Auf jenen Linear B-Tafeln, die als Opfertexte angesehen werden können, erscheint das zu opfernde Tier stets als Ideogramm, was im Fall der thebanischen schriftlichen Evidenzen nicht zutrifft. Zum Tieropfer in den mykenischen Texten wird u.a. auf Godart 1999, Weilhartner 2005 und Weilhartner 2008 verwiesen.

¹²⁹ Guggisberg 1996, 220 Anm. 956.

¹³⁰ Guggisberg 1996, 220 Anm. 956.

¹³¹ Pferde wurden zum Ziehen des Streitwagens in der Schlacht verwendet und konnten auch im Kult oder beim Reisen als Zugtier eines Wagens eingesetzt werden, vgl. Wiesner 1968, 23–29.

¹³² Diese Interpretation kann nach Durchsicht der literarischen Quellen aus historischer Zeit nicht als *definitio sine contradictione* angesehen werden, da es sich zeigt, dass eine strenge Trennung zwischen der Verwendung von Maultieren/Eseln und Pferden nicht möglich ist. Zumal Maultiere und Esel in der Antike sehr wohl auch als Reittiere verwendet wurden (vgl. zu Esel: Artemid. IV, 13; Lucian. as. 44; Ps.-Oppian. cyn. IV, 256; zu Maultier: Hor. Sat. I,6; Mart. XIV, 197). In an das Mittelmeer angrenzenden Ländern werden Esel und Maultier auch heute noch als Reittiere verwendet. Doch zeigt sich dabei auch, dass es jene Tierart ist, die für das Tragen von schweren Lasten eingesetzt wird (im Gegensatz zum Pferd), womit die oben angeführte Unterscheidung – zum Zwecke der primären Trennung von Esel/Maultier und Pferd – doch als gerechtfertigt angesehen werden kann. Dass Pferde nie zum Tragen oder Ziehen von schweren Lasten herangezogen wurden und auch nie vor dem Pflug gespannt waren, sondern immer nur Esel, Maultiere oder Rinder, findet sich auch bei Wiesner 1968, 23. 79 und Brodie 2008, 301.

¹³³ Einen umfassenden typologischen Überblick gibt Guggisberg 1996, 220–228.

Figurinen durchaus die belastbareren Esel und/oder Maultiere wiedergeben¹³⁴. M. A. Guggisberg spricht sich gegen diese Auslegung der Terrakottafigurinen aus, da er eine derartige im Alltag doch häufig zu findende Szene, nämlich die eines lastentragenden Esels/Maultieres, für nicht wert befindet¹³⁵, dass sie in sepulkralen Kontexten wiedergegeben wird, sodass es sich, seiner Meinung nach, um nichts anderes als Pferde handeln müsse¹³⁶. Dass der Großteil dieser Gefäße tragenden Terrakotten einerseits aus Gräbern stammt, andererseits Räder an den Beinen montiert hatten, deutet M. A. Guggisberg „als Assoziation des Pferdes mit den Mächten der Unterwelt“¹³⁷. Doch ist eine, wie er korrekt anfügt, chthonische Bedeutung des Pferdes in mykenischer Zeit nicht nachweisbar, was wiederum eine derartige Auslegung der equiden Tierterrakotten nicht zulässig machen würde. Von einem Wandel in der Bedeutung des Pferdes von einem diesseitsorientierten Wesen im spätbronzezeitlichen Griechenland zu einer stärker dem Jenseits angehörenden Tier in geometrischer Zeit spricht auch J. L. Benson, der die Verbindung von Pferd und Unterwelt erst ab dem Ende des 9. Jhs. v. Chr. annimmt¹³⁸.

Wenn allerdings die zeitliche Komponente der equiden Tierterrakotten berücksichtigt wird – nämlich dass sie überwiegend erst ab SH III C nachgewiesen werden können¹³⁹ – wäre es durchaus möglich in ihnen den sich langsam abzeichnenden Übergang der Bedeutung des Pferdes in ein Tier mit chthonischem Symbolgehalt zu sehen. Doch inwieweit ist es praktisch nachvollziehbar, dass, wenn Pferde im mykenischen Alltag nicht als Packtiere eingesetzt wurden, sie in Gräber als ebensolche Lasttiere mitgegeben wurden? Könnte eine mit sechs Gefäßen und einem Reiter beladene Figur aus Attika tatsächlich ein Pferd dargestellt haben (Abb. 1)? Ist das Bild von beladenen Equiden nicht für einen Esel oder ein Maultier üblicher als für ein Pferd?¹⁴⁰

¹³⁴ Da eine mögliche kultische Bedeutung des Pferdes weiter unten besprochen wird, soll im Folgenden das Hauptaugenmerk auf Esel und Maultier liegen.

¹³⁵ Guggisberg 1996, 304 f.

¹³⁶ Als Beleg für seine Annahme führt Guggisberg 1996, 305 Anm. 1444 (mit Taf. 22 Abb. 289 und Abb. 291) zwei pferdeartige Tierterrakotten an, die zwar Gefäße am Rücken tragen, aber aufgrund der angefügten Räder eindeutig Pferde und nicht Esel oder Maultiere darstellen.

¹³⁷ Guggisberg 1996, 307.

¹³⁸ Benson 1970, 23; Guggisberg 1996, 307 f. Beide führen als Beleg für diese Assoziation eine spätgeometrische Pyxis aus Grab G 50 vom Kerameikos in Athen an, wo der Deckel mit vier Pferden und einer Schlange (als Symbol der Unterwelt) versehen ist (vgl. Kerameikos V,1, 27. 245 Taf. 60,3; 65,4; 67,4).

¹³⁹ Guggisberg 1996, 220.

¹⁴⁰ Die Unsicherheit und die damit verbundene Vorsicht bei der Interpretation equidenförmiger Terrakotten gibt auch Vanschoonwinkel 1996, 360 f. zu bedenken. Eine von ihm aufgezählte Terrakottafigur eines lastentragenden Equiden kann durchaus auch einen Esel darstellen (vgl. Vanschoonwinkel 1996, 361. 394 no. 313 (Abbildung u.a. bei Marinatos – Hirmer 1973, Abb. 140 oben). Marinatos – Hirmer 1973, 153 deuten die Figur als einen Esel, der mit Wasser gefüllte Krüge trägt.

Zwar sind die Jenseitsvorstellungen des bronzezeitlichen Griechenlands noch weitgehend unbekannt¹⁴¹, aber warum hätten die Menschen der mykenischen Zeit ihren Toten jene Tiere als Packtiere mit ins Grab gelegt, die im Alltagsleben, wenn überhaupt, nur begrenzt als Lasttiere eingesetzt wurden? Warum sollte es ein Widerspruch sein, wenn Esel oder Maultiere in Form von Figurinen mit ins Grab gegeben wurden?¹⁴² Zwar könnte es für den Esel stimmen, aber das Maultier hatte ein durchaus hohes Ansehen unter den Haustieren¹⁴³. So belegen etwa Tierknochen aus hethitischen Gräbern, dass Maultiere den Toten mit ins Grab gegeben wurden¹⁴⁴.

Trotzdem muss beachtet werden, dass, wenn es sich bei den Terrakotten tatsächlich um Maultiere handelt, diese „nur“ als vermeintliche Nutztiere wiedergegeben wurden – eben die die Last von Nahrungsmitteln, Holz, u.a. tragen. Dass in dieser Darstellungsform ein kultureller Status zu erkennen sein könnte, der den Begriff *e-mi-jo-no-i* in den thebanischen Texten als *mulets sacrés* rechtfertigt, kann jedoch m. E. nicht belegt werden. Dass heilige Tiere schwere Lasten tragen müssen, ist wohl mehr als unwahrscheinlich, sodass es sich vielmehr um die Wiedergabe einer im Alltag üblichen Verwendung des Maultieres handeln wird.

Desweiteren ist anzuführen, dass einige eben jener mit Gefäßen applizierten Tierterrakotten selbst als Gefäße zu charakterisieren sind: Die Miniaturgefäße am Rücken sind durch kleine Öffnungen am Boden als Eingüsse in den Tierrumpf zu verstehen, während eine weitere Öffnung in der Schnauze des Tieres als Ausguss gedient hat¹⁴⁵ (Abb. 2, 3 u. 4). Könnte es als Libationsgefäß gedient haben, wohlmöglich zur Ausschüttung von Wein? Eine Verbindung von Maultieren und Wein wird auch auf den beiden Linear B-Tafeln **TH Gp 129** und **TH Gp 237** angenommen. Zweifellos basiert diese Vermutung auf reiner Hypothese, aber wenn die archäologische Evidenz auf einen derartigen Nutzen der Terrakotten ausgelegt wird,

¹⁴¹ Zum Totenkult der Mykenen wird auf Gallou 2005 verwiesen, wo Bestattung und Tod im mykenischen Griechenland umfangreich behandelt werden.

¹⁴² Guggisberg 1996, 305 Anm. 1444: „Bei einigen der sorgfältiger ausgeführten Tierbilder [...] besteht indessen nur wenig Zweifel, dass Pferde und nicht Maultiere oder Esel gemeint sind. Dieser Umstand bestärkt die Vermutung, dass wir in den Packtieren keine Darstellungen aus dem Alltag vor uns haben.“. Aus hethitischen Grabkontexten ist bekannt, dass auch Maultiere zusammen mit den Toten bestattet wurden (vgl. Hout 1994, 55: „Sometimes complete animals were buried alongside: oxen, pigs, sheep and goats, or equids, mostly mules; often only their heads are found.“).

¹⁴³ RE VI,1 (1907) 655–664 s. v. Esel (F. Olck); Keller 1909, 262 f.; Richter 1968, 78–80; DNP 7 (1999) s. v. Maultier 1044 (G. Raepsaet); Giebel 2003, 159; Brodie 2008, 301.

¹⁴⁴ Hout 1994, 55: „Sometimes complete animals were buried alongside: oxen, pigs, sheep, goats, or equids, mostly mules [...]“. s. auch Collins 2002, 326 f.

¹⁴⁵ Guggisberg 1996, 222 f. sieht einen Zusammenhang zwischen Kernoien und den Tieren mit Miniaturgefäßen am Rücken und verweist auf die Studie von Muthmann 1987, der einen derartige Verbindung ebenfalls schon annimmt.

dann wäre eine Verbindung von Maultier und *libatio* im sepulkralen Bereich durchaus vorstellbar¹⁴⁶.

Auch wenn diese Überlegung ohne nennenswerte, eindeutige Belege als nicht standhaft angesehen werden muss, könnte dennoch eine Verbindung von Maultier und Wein bedacht werden. Vielleicht liegt darin auch der Sinn der in die Gräber deponierten Packtiere. Dass eine derartige hypothetische Annahme auch auf die Bedeutung des in den Tafeln genannten Begriffes *e-mi-jo-no-i* und deren rationierte Zuteilung von (vermutlich) Wein ausgelegt werden kann, ist m. E. nicht zu klären. Zumal die oben genannten Exemplare keineswegs von den großen Palastanlagen von u.a. Mykene, Theben oder Tiryns stammen, sondern größtenteils aus der östlichen Ägäis (u.a. Rhodos) stammen. Dennoch soll die Erwähnung der *libatio* nicht völlig verworfen werden, da, wie im Weiteren noch dargelegt wird, ihr durchaus eine Rolle im Zusammenhang mit Maultieren zugekommen sein könnte.

Zwar ist die Möglichkeit, dass in der mykenischen Tierkeramik Esel bzw. Maultiere wiedergegeben wurden, durchaus zutreffend, doch obwohl sie zumeist in sepulkralen Kontexten gefunden wurden, kann – wie oben dargelegt wurde – dennoch nicht auf eine kultische Bedeutung dieser Tiere geschlossen werden. Vielmehr scheinen sie in diesen Zusammenhängen als profane Nutztiere auf, die möglicherweise dem Verstorbenen Nahrungsmittel ins Jenseits tragen sollen. Eine religiöse Verehrung und der damit gerechtfertigten Äußerung in *e-mi-jo-no-i* Maultiere zu sehen, die Wein erhalten, kann demnach aus den Terrakottafiguren nicht abgeleitet werden.

Eine mögliche Lesung von *e-mi-jo-no-i* als ἡμιόνοις in einem religiösen Kontext ist dennoch nicht sofort abzulehnen, wie eine andere Deutung des Linear B-Wortes aufzeigt. Wie bereits oben kurz ausgeführt wurde, haben u.a. G. Ricciardelli und J. Weilhartner den Terminus jeweils in ihrer Interpretation mit der Möglichkeit verbunden, dass es sich bei *e-mi-jo-no-i* in diesem Zusammenhang nicht um reale Tiere handelt, sondern dass der Begriff als Bezeichnung für eine bestimmte Personengruppe, die sich als „Maultiere“ bezeichnet, angesehen werden könnte¹⁴⁷. Die Interpretation von *e-mi-jo-no-i* in einem derartigen Zusammenhang greift eine erstmals von A. B. Cook formulierte Theorie auf, in der er sich bereits im ausge-

¹⁴⁶ Zur Bedeutung der *libation* im sepulkralen Bereich aus archäologischer Sicht wird verwiesen auf Gallou 2005, 82-98.

¹⁴⁷ Weilhartner 2005, 198; Ricciardelli 2006, 242; Weilhartner 2007, 343. Mögliche Parallelen aus historischer Zeit, wo bestimmte Kultgruppen mit Tiernamen bezeichnet wurden, sind bereits oben aufgezählt worden. Verwiesen sei hier nochmals auf De Visser 1903, 196-198; Nilsson 1941, 199 f.; Burkert 2011, 163 mit Anm. 45; Ricciardelli 2006, 242–250; Weilhartner 2007, 344.

henden 19. Jahrhundert für die Existenz einer derartigen kultischen Personengruppe in mykenischer Zeit ausspricht¹⁴⁸.

Ausgehend von einem im Jahre 1886 in Mykene entdeckten Freskofragment¹⁴⁹ (Abb. 5) spricht sich A. B. Cook für einen Eselskult in der späten Bronzezeit aus, wobei er den erhaltenen Teil des Freskos als eine Kultzeremonie zu Ehren eines Esels deutet und die abgebildeten Gestalten seiner Meinung nach Kultteilnehmer sind, die sich jeweils mit Eselskopf und -fell verkleidet haben¹⁵⁰.

Zu sehen sind drei, in Fragmenten erhaltene, nach rechts schreitende Figuren, die hinter einander in einer Reihe gehen, wobei sie auf ihrer rechten Schulter ein langes Seil¹⁵¹ oder eine lange Stange¹⁵² tragen und mit der rechten Hand festhalten. Während die Oberkörper der beiden ersten Wesen gut erhalten sind, ist die dritte Gestalt nur noch teilweise erhalten, doch ist wohl unzweifelhaft anzunehmen, dass auch sie nach demselben Schema, wie die beiden vorangehenden, zu ergänzen ist. Die weißen Körper heben sich deutlich vom blauen Hintergrund ab, während der Rücken der Figuren von einem Umhang (?) oder Fell bedeckt und blau-gelb-rot-weiß bemalt ist. Desweiteren ist an der Taille noch ein Gürtel zu erkennen¹⁵³. Was am Kopf der ersten Gestalt nur noch stark fragmentarisch zu erkennen ist, zeigt die mittlere Figur sehr klar und deutlich: zwischen den zwei langen nach hinten gestreckten Ohren ist ein Gebilde zu erkennen, dass am ehesten einem Horn gleicht¹⁵⁴. Im Profil, scheinbar zwischen den Augen liegend, ist auch ein hakenähnliches Objekt, das ein Haar (?) darstellen könnte¹⁵⁵. Dass es sich beim Dargestellten um eine Kultszene handelt, ist unbestritten, wenn auch nicht erkennbar ist, was für eine Szene genau dargestellt wird¹⁵⁶.

¹⁴⁸ Cook 1894, 81–84.

¹⁴⁹ Tsountas 1887, 160 f. Taf. 10. Bei späteren, von G. Mylonas im Jahr 1970 durchgeführten Grabungen südlich des Tsountas Hauses sind Fragmente einer weiteren Geniendarstellung gefunden worden. Dargestellt sind ebenfalls „Genii“, die einen als Seil interpretierten Gegenstand halten. Obwohl diese Figuren in entgegengesetzte Richtung schreiten, als jene vom Fragment aus dem Tsountas Haus, wird dennoch eine Zugehörigkeit zur selben Bildkomposition angenommen, vgl. Immerwahr 1990, 121. 192, My. No. 8; Lurz 1994, 132; Morgan 2005, 169 f. Die Darstellung eines minoischen „Genius“ auf einem Freskofragment findet sich auch in Pylos, vgl. Gill 1970, 404.

¹⁵⁰ Cook 1894, 81–84. Dieser Deutung folgen auch u.a. Rocher, ML V (1916–1924) 949 s. v. Tierdämonen (R. Wunsch) und Herkenrath 1937, 421.

¹⁵¹ Cook 1894, 101; Nilsson 1968, 377; Ricciardelli 2006, 251.

¹⁵² Tsountas 1887, 160; De Visser 1903, 199; PM IV,2, 441 Anm. 4; Nilsson 1968, 377; Lurz 1994, 132.

¹⁵³ Lurz 1994, 132: „Über die Kleidung ist aufgrund des Freskoausschnitts nicht viel zu sagen. Anscheinend tragen alle ein langes, gegürtetes Gewand.“

¹⁵⁴ Vogel 2003, 84.

¹⁵⁵ Tsountas 1887, 160.

¹⁵⁶ Cook 1894, 83; Herkenrath 1937, 421; RE VI A,1 (1936) 875 s. v. Tierdämonen (S. Eitrem); Nilsson 1968, 377; Lurz 1994, 132; Trčková-Schulzová 1999, 87 Anm. 26; Ricciardelli 2006, 250 f.

Die Bezeichnung der Figuren als „eselsköpfig“ ist wohl nicht abwegig, ähneln doch die Köpfe auch m.E. tatsächlich jenen von Eseln¹⁵⁷. Für L. A. Milani sind die Köpfe nicht als jene von Eseln, sondern von Maultieren zu deuten¹⁵⁸. Diese Auslegung wäre in direktem Zusammenhang mit dem Verständnis von *e-mi-jo-no-i* als kultische Personengruppe, unter dem Synonym „Maultiere“, zu sehen¹⁵⁹.

Bei Besprechung und Untersuchung jener Freskodarstellung muss auch eine weitere Interpretation der abgebildeten Figuren berücksichtigt werden: demnach handelt es sich nicht um verkleidete Menschen, sondern um Darstellungen des sog. „minoischen Genius“¹⁶⁰ (Abb. 6-9). Dieses sich von der Gestalt her von der ägyptischen Göttin Taweret¹⁶¹ ableitendes Wesen¹⁶² ist ein bekanntes Motiv der minoischen Siegelglyptik¹⁶³. Es handelt sich um eine mischgestaltige Figur, die ein tierähnliches Aussehen besitzt und stets im menschlichen auf-

¹⁵⁷ Den equidenförmigen Kopf hat bereits Tsountas 1887, 161 angeführt („Αἱ κεφαλαὶ δὲν εἶναι ἵππων, ἀλλ’ ὄνων ...“). Weiters u.a. Cook 1894, 83; PM IV,2, 441; Herkenrath 1937, 421; Crouwel 1970, 26; Vermeule 1974, 50 f.; Lurz 1994, 132; Trčková-Schulzová 1999, 87 Anm. 26; Vogel 2003, 58 f.; Ricciardelli 2006, 251; Weihartner 2007, 346. Auch Risch 1966a, 65 weist bei seiner Deutung des Wortes *o-no-ka-ra-o-re* als „eselsköpfig“ auf die dargestellten Figuren am besagten Fresko von Mykene hin. Gegen eine Deutung von „eselsköpfig“ spricht sich u.a. Nilsson 1968, 377 aus („[...] this assertion is somewhat arbitrary.“) und auch Marinatos-Hirmer 1973, 182: „Ihr Entdecker Tsuntas hielt die Dargestellten zunächst für „eselsköpfige“ Wesen.“

¹⁵⁸ Milani 1902, 11. S. auch Ricciardelli 2006, 251.

¹⁵⁹ Ricciardelli 2006, 251; Weihartner 2007, 346.

¹⁶⁰ PM IV,2, 432. 441 f.; Gill, 1964, 12; Nilsson 1968, 377; Crouwel 1970, 26; Marinatos-Hirmer 1973, 182 LVIII; Burkert 2011, 62.

¹⁶¹ Der Name der Nilpferdgöttin kann mit verschiedenen Synonymen wiedergegeben werden: neben der griechischen Bezeichnung Toeris, findet sich die Bezeichnung der Göttin auch in den Varianten Taweret, Thoëris, Taueret, Tueris und Ta-urt wieder. Im Folgenden wird die Schreibweise Taweret bevorzugt, da sie die Transkription der Hieroglyphen wiedergibt.

¹⁶² Dass die Gestalt des „minoischen Genius“ von der ägyptischen Gottheit Taweret herrührt, hat bereits F. Winter in Sitzungsberichte der archäologischen Gesellschaft zu Berlin, AA 1890, 108 vorgelegt. Die Nilpferdgöttin Taweret ist in Ägypten seit dem Alten Reich belegt. Sie war eine apotropäische Gottheit und ihr oblag der Schutz von schwangeren Frauen. Die Nilpferdgöttin wird aufrechtstehend mit hängenden Brüsten und einem angeschwollenen Bauch (wie der einer Schwangeren) sowie oft auch mit löwenähnlichem Kopf dargestellt. Sie wurde auch häufig mit Isis oder Hathor gleichgesetzt (vgl. Wilkinson 2003, 185 f.). Klar ist, dass zwar die äußerliche Gestalt von Taweret für die Wiedergabe des „minoischen Genius“ (wenn auch in abgeänderter Form), nicht aber auch deren ursprüngliche Aufgaben übernommen wurden (vgl. Gill 1964, 6; Nilsson 1968, 380; Straten 1969, 110; Burkert 2011, 62). Wie und warum es zu dieser Übernahme kam, ist aber unklar. Für Gill 1964, 5 f. gelangte die Gestalt von Taweret über minoische Handelskontakte mit dem syrischen Kulturraum nach Kreta (genauso wie das Motiv des Greifen oder der Sphinx, vgl. Gill 1964, 6 mit Anm. 17). Demnach hätten ägyptische Händler und Diplomaten Statuetten und Amulette der Göttin, aufgrund ihrer apotropäischen Funktion, auf ihren Reisen nach Syrien mit sich getragen. „The conclusion must I think be that while Ta-wrt was not popular among the Syrians, it was at their hands that she was transformed, becoming less of a goddess and more of a protective ‘genius’ [...]“ (Gill 1964, 6). Gegen eine Übernahme des Taweret-Motivs vom syrischen Kulturraum spricht sich Weingarten 1991, 9 aus, die keine syrisch-anatolischen Hinweise in den „minoischen Genius“-Darstellungen erkennt, was für sie auf eine direkte minoische Übernahme dieses Motives von Ägypten hindeutet. Zu Taweret und „minoischer Genius“ wird desweiteren verwiesen auf u.a. PM IV,2, 431–441; Gill 1964, 2–6; Crowley 1989, 58–63; Nilsson 1968, 380 f. Die Umwandlung der ägyptischen Taweret zum „minoischen Genius“ wird bei Weingarten 1991 ausführlich behandelt und diskutiert.

¹⁶³ Eine katalogartige Auflistung der bekannten Genius-Darstellungen findet sich bei Gill 1964, 15–21, wo 54 Exemplare erfasst sind (sowohl minoische als auch mykenische Darstellungen). Rehak 1995a, 230 f. ergänzt diesen Katalog auf ca. 80 Stücke.

rechten Gang dargestellt wird. Der Kopf ähnelt jenem eines Flusspferdes¹⁶⁴, Ebers¹⁶⁵ oder Löwen¹⁶⁶, doch wird er – vor allem in der späten Bronzezeit – zunehmend equiden- oder gar eselsähnlicher¹⁶⁷. Doch sind auch aus mykenischer Zeit Darstellungen bekannt, auf denen der Kopf des „Genius“ löwenartige Züge besitzt¹⁶⁸. Während die Beine häufig als Tierpfoten wiedergegeben sind¹⁶⁹, können die Hände auch menschliche Züge annehmen. Der Rücken wird von einer Art Panzer bedeckt¹⁷⁰, der vom Kopf bis zum Boden reicht und am ehesten einem Umhang gleichkommt. Häufig hat der „minoische Genius“ auch eine Wespentaille¹⁷¹. Er scheint einzeln¹⁷², zu zweit¹⁷³ oder in einer Gruppe¹⁷⁴ auf, aber sich stets in einer rituellen Handlung befindend¹⁷⁵.

Die Tätigkeiten, in denen „minoische Genii“ dargestellt sein können, sind am ehesten mit jenen von PriesterInnen oder AdorantInnen gleichzusetzen¹⁷⁶: Sie tragen/halten Libationsgefäße¹⁷⁷ (Abb. 6 u. 7), sind Träger von toten Tieren (Abb. 8) oder führen lebende Tiere her¹⁷⁸, werden aber auch bei Tötungs- und Jagdszenen¹⁷⁹ dargestellt. Doch erscheint der „minoische Genius“ auch als Begleiter oder Diener von weiblichen (Abb. 7) und männlichen Gestalten (Abb. 9), die als Gottheiten gedeutet werden¹⁸⁰. Vor allem letztgenannte Darstellungsform, zusätzlich zum Fabelwesen-ähnlichen Aussehen, spricht dafür im „minoischen Genius“ eine Gestalt zu sehen, die sich zwischen der menschlichen und göttlichen Sphäre befindet¹⁸¹. Die

¹⁶⁴ Straten 1969, 110.

¹⁶⁵ Straten 1969, 110.

¹⁶⁶ Nilsson 1968, 376; Straten 1969, 110. Als hundeartig wird der Kopf u.a. bei Burkert 2011, 62 beschrieben: „... sie haben eine Art Hundeschnauze ...“.

¹⁶⁷ Crowley 1989, 61; Lurz 1994, 131.

¹⁶⁸ Angeführt sei hier die Elfenbeinschnitzerei aus Theben, wo minoische „Genii“ mit Löwenköpfen tote über ihre Schultern gelegte Rehe tragen, vgl. Symeonoglou 1973, 48-52 Taf. 70-75; Rehak 1995a, 218 f. Abb. 2; Steinhart 2002, 13 f. Abb. 11.

¹⁶⁹ Straten 1969, 110; Burkert 2011, 62.

¹⁷⁰ Burkert 2011, 62.

¹⁷¹ Straten 1969, 110.

¹⁷² CMS I, nr. 232; CMS V, 1, nr. 201.

¹⁷³ CMS I, nr. 231.

¹⁷⁴ Goldring aus Tiryns, CMS I, nr. 179.

¹⁷⁵ Burkert 2011, 62.

¹⁷⁶ Gill 1964, 7; Nilsson 1968, 377. 381; Straten 1969, 114.

¹⁷⁷ Straten 1969, 111–114; Nilsson 1968, 377; Rehak 1995a, 217–219. Die sich bei Burkert 2011, 62 findende Annahme, dass der „minoische Genius“ nicht nur beim Tragen, sondern auch beim Ausgießen der Flüssigkeit über Steine oder Kulthörner dargestellt wird, kann anhand der archäologischen Belege nicht nachvollzogen werden. Wie Gill 1964, 7 anführt, gibt es keine Darstellung des „minoischen Genius“, wo er die Flüssigkeit ausgießt, sondern nur das Libationsgefäß vertikal in den Händen hält (Gill 1964, 7: „... the ‚genius‘ is rarely shown in motion ... implying rather than stating its ritual function.“). Zum Ausgießen von Flüssigkeit auf Siegeln wird auf zwei Abbildungen bei PM IV, 2, 451 Abb. 376 a.b verwiesen.

¹⁷⁸ PM IV, 2, 441–444; Straten 1969, 114–116; Rehak 1995a, 219–221; Burkert 2011, 62.

¹⁷⁹ PM IV, 2, 462 f. Abb. 387; Rehak 1995a, 221–223.

¹⁸⁰ PM IV, 2, 460 f. Abb. 385. 465–467 Abb. 390–392; Gill 1964, 11; Nilsson 1968, 381–383; Rehak 1995a, 223–228.

¹⁸¹ Gill 1964, 7: „The Minoan ‚genius‘ has a share in both human and divine; its main function has developed from that of the human priesthood, but by nature it belongs with the gods.“ s. auch Nilsson 1968, 381 f.; Straten 1969, 117.

Bedeutung jener Gestalten wird in engem Zusammenhang mit Vegetation und Fruchtbarkeit gesehen¹⁸².

Ab SH II A sind die ersten „Genius“-Darstellungen auch in mykenischen Kontexten belegt¹⁸³. Anhand des erhaltenen Materials¹⁸⁴ kann durchaus angenommen werden, dass der „minoische Genius“ sowohl im Motiv als auch in seiner Funktion von den mykenischen Griechen übernommen wurde¹⁸⁵. Doch lassen Funde aus den großen Palastzentren von Mykene, Pylos, Tiryns und Theben darauf schließen, dass der „Genius“ eine wichtige Rolle innerhalb der Palastikonographie und -ideologie eingenommen hatte¹⁸⁶. Was sich auch darin zeigen könnte, dass nach der Zerstörung der großen Paläste am Ende von SH III B auch die „Genius“-Darstellungen verschwunden sind¹⁸⁷.

Aus historischer Zeit fehlen jegliche archäologische und literarische Belege, die ein Vorhandensein derartiger Wesen auch für das erste vorchristliche Jahrtausend bezeugen¹⁸⁸. Umso mehr stellt sich die Frage, wie jene Gestalten tatsächlich zu benennen sein könnten. S. Marinatos vermutet, dass die „Genii“, als offensichtliche Kultträger, auch auf Linear B-Tafeln verzeichnet sein könnten und identifiziert sie mit dem Terminus *di-pi-si-jo-i*¹⁸⁹. Dieser in der **PY Fr**-Serie¹⁹⁰ vorkommende Begriff kann als Dativ Plural *dipsioi(h)i* mit δίψοις, „für die Durstigen“ („*to the thirsty ones*“), ins Griechische transkribiert werden¹⁹¹. Seine Annahme stützt S. Marinatos auf die Darstellung der „Genii“ als Träger von Libationsgefäßen sowie auf Darstellungen, wo sie im Begriff sind, Pflanzen mit dem Inhalt jener Gefäße zu „bewässern“ – sie

¹⁸² Demnach werden „Genii“ in Kulthandlungen dargestellt, die für die Fruchtbarkeit des Landes sorgen sollen (vgl. Gill 1964, 9). Auch die Abbildung von Pflanzen in Zusammenhang mit dem „minoischen Genius“ wird als Hinweis auf Vegetations- und Fruchtbarkeitsritus angesehen, vgl. PM IV,2, 445 f. 452–455; Gill 1964, 9; Marinatos 1966, 265–267; Crouwel 1970, 24; Marinatos-Hirmer 1973, 182; Rehak 1995a, 215.

¹⁸³ Rehak 1995a, 216 nennt als früheste Belege Darstellungen des „minoischen Genius“ auf zwei Gemmen aus der Tholos von Vapheio (vgl. CMS I, Nr. 231 und CMS I, Nr. 232).

¹⁸⁴ Einen Überblick über den „minoischen Genius“ auf Siegeln aus mykenischer Zeit findet sich bei Rehak 1995a.

¹⁸⁵ Straten 1969, 119; Rehak 1995a, 215 f. 217. 229 f.

¹⁸⁶ Rehak 1995a, 229 f.

¹⁸⁷ Rehak 1995a, 216 f.: „Even on the mainland, the creature does not survive into the IIIC period, despite indications that earlier works, mainly glyptic, were occasionally rediscovered or remained in circulation for considerable periods of time.”

¹⁸⁸ Spuren der bronzezeitlichen Genii sehen u.a. Cook 1894, 83 und Herkenrath 1937, 422 f. in Kultbezeichnungen der historischen Zeit, wie die ἄρκτοι der Artemis Brauronia oder die ταῦροι des Dionysos in Milet. Doch meint Straten 1969, 119 Anm. 65: „All these supposed descendants are so entirely different from our genii that we are not justified in assuming a historical relation between them.”

¹⁸⁹ Marinatos 1966, 266.

¹⁹⁰ **PY Fr 1220.2, 1231.1, 1232, PY Xb 1338.**

¹⁹¹ Morpurgo 1963, 66 s. v. *di-pi-si-jo-i*; Bartoněk 2003, 192. Palmer 1963, 249–255 stimmt mit Guthrie 1959 überein, die Bedeutung des Wortes *di-pi-si-jo-i* als Synonym für „die Toten“ anzusehen, da Vergleiche aus historischer Zeit aufzeigen, dass Tote als „durstig“ angesehen wurden. Dieser Deutung stimmt auch Straten 1969, 120 f. zu. Hingegen sieht Crouwel 1970, 27 keinen Grund dafür, warum die mykenischen Griechen ihren Toten – falls sie auf Linear B-Tafeln verzeichnet wurden – als „Durstige“ bezeichnet hätten sollen und spricht sich gegen eine derartige Interpretation von *di-pi-si-jo-i* aus. Für einen Zusammenhang von *di-pi-si-jo-i* und Tod s. auch Gallou 2005, 97 f.

spenden also der durstigen Erde Wasser und machen sie fruchtbar¹⁹² (Abb. 6). Da aber der „minoische Genius“ nicht nur als Träger von Libationsgefäßen, sondern auch in anderen Funktionen (s. oben) aufscheint und demnach nicht immer das Land mit „Wasser tränkt“, spricht sich F. T. van Straten gegen die Meinung von S. Marinatos aus. Stattdessen sieht er die Bezeichnung der „Genii“ mit dem Begriff *a-pi-qo-ro-i/amphik^woloi(h)i/ἀμφίπολοις* („für die Diener“¹⁹³) auf einer Linear B-Tafel aus Pylos wiedergegeben¹⁹⁴. Eine andere Deutung kommt von G. R. Hart, der das Linear B-Wort *se-re-mo-ka-ra-o-i* bzw. *se-re-mo-ka-ra-o-re*¹⁹⁵ und *se-re-mo-ka-ra-a-pi*¹⁹⁶ mit dem „minoischen Genius“ in Verbindung bringt¹⁹⁷. Im Zusammenhang mit den als eselsköpfig gedeuteten Gestalten am Freskofragment von Mykene¹⁹⁸, ist ihre Interpretation vom Vorderglied *se-re-mo* von besonderem Interesse. G. R. Hart deutet *se-re-mo* nämlich als ein Lehnwort vom Akkadischen *sirrimu* oder *serremu*, was „Wildesel“ (lat. *Onager*) bedeutet¹⁹⁹. Mit ihrer Argumentation, im Hinterglied *-ka-ra-o-re* das Wort für „Kopf“ zu sehen²⁰⁰, spricht sie sich für eine Lesung des Wortes *se-re-mo-ka-ra-o-re* als „(creature with) onager’s head“ aus²⁰¹. G. R. Hart’s Ansicht weiterfolgend, ist dann auch das als Toponym gedeutete Wort *o-no-ka-ra-o-re*²⁰² als „creature with a donkey’s head“ wie-

¹⁹² Marinatos 1966, 266 f. Für diese Deutung bezieht sich Marinatos 1966, 266 auf Hom. Il. IV, 171: καὶ κεν ἐλέγχιστος πολυδίπλον Ἄργος ἰκοίμην [...]. Zum wasserspendenden „Genius“ s. auch PM IV,2, 452–455.

¹⁹³ Bei Homer erscheint das Wort stets nur in seiner weiblichen Form („Dienerin“), vgl. Hom. Il. XXIV, 302; Hom. Od. I, 191; Hom. Od. I, 331; Hom. Od. VI, 199; Morpurgo 1963, 28 s. v. *a-pi-qo-ro-i*.

¹⁹⁴ **PY Fr 1205.** Morpurgo 1963, 28 s. v. *a-pi-qo-ro-i*; Bartoněk 2003, 202. 372. Straten 1969, 121 betont, dass der Begriff in historischer Zeit stets in religiösen Kontexten gebraucht wird. Da auf **PY Fr 1205** neben *a-pi-qo-ro-i* auch andere göttliche (?) Empfänger genannt sind, ist für F. T. van Straten ein Hinweis, dass auch jene *a-pi-qo-ro-i* als göttliche oder halbgöttliche Diener zu verstehen sind. Desweiteren ist für ihn auch der Dativ Plural ein Anhaltspunkt, mit diesem Begriff die „Genii“ gleichzusetzen, da auch sie öfters in der Mehrzahl auftreten können. Für Crouwel 1970, 27 f. hingegen stellen die Termini auf **PY Fr 1205** keine Theonyma sondern Anthroponyma dar. Desweiteren bezweifelt J. H. Crouwel, dass die „Genii“ durch einen derartigen verallgemeinernden Begriff wie „Diener“ wiedergegeben wurden und stellt auch in Frage, ob „Genii“ tatsächlich auch Kultempfänger gewesen sind, denen eine rationierte Zuteilung von Öl zuteil wurde.

¹⁹⁵ **PY Ta 707.2, 714.2.** S. auch Morpurgo 1963, 307 s. v. *se-re-mo-ka-ra-o-i*.

¹⁹⁶ **PY Ta 708.2.** Dazu auch Morpurgo 1963, 306 f. s. v. *se-re-mo-ka-ra-a-pi*; Aura Jorro 1999, 287 s. v. *se-re-mo-ka-ra-a-pi* mit weiterführender Literatur.

¹⁹⁷ Dabei lehnt sich G. R. Hart an Risch 1966a, 65 an, der das Vorderglied *se-re-mo* als „mythische oder dämonische Wesen mit Stierköpfen und dergl., also Gestalten von Art des Minotauros“ deutet (vgl. Hart 1990-1991, 320).

¹⁹⁸ Cook 1894, 83; PM IV,2, 441; Herkenrath 1937, 421; Crouwel 1970, 26; Vermeule 1974, 50 f.; Lurz 1994, 132; Trčková-Schulzová 1999, 87 Anm. 26; Vogel 2003, 58 f.; Ricciardelli 2006, 251; Weihartner 2007, 346.

¹⁹⁹ Hart 1990-1991, 322; AHw II, 1038 s. v. *serrēmu*. Für die Lesung des ersten Keilschriftzeichens als /sir/ bzw. /ser/ anstelle von /pu/ hat sich erstmals Nougayrol 1948 ausgesprochen. Der Onager (*Equus hemionus*) ist eine Unterart des asiatischen Halbesels (vgl. Benecke 1994, 319 f.).

²⁰⁰ Hart 1990-1991, 322–327.

²⁰¹ Hart 1990-1991, 322.

²⁰² **PY Mn 1412.4. PY Na 1038.** S. auch Morpurgo 1963, 210 s. v. *o-no-ka-ra*; Aura Jorro 1999, 28 s. v. *o-no-ka-ra*.

derzugeben²⁰³. Ohne Zweifel wird leicht an die Freskodarstellung in Mykene gedacht werden (Abb. 5).

Dass durch die Entdeckung der thebanischen Linear B-Tafeln nun auch *e-mi-jo-no-i* als mögliche Bezeichnung für jene esels-/maultierköpfigen Gestalten angesehen werden könnte, wurde bereits oben erwähnt. Die soeben ausgeführte genaue Besprechung des „minoischen Genius“, dient als Basis für die mögliche Deutung von *e-mi-jo-no-i* als kultische Personen-
gruppe: es existiert eine rege Diskussion über die genaue Interpretation der „Genius“-Darstellungen. Geben die ikonographischen Belege mythische Gestalten wieder²⁰⁴ oder doch mit Tierfellen und Tiermasken verkleidete Menschen²⁰⁵? Belege, dass sich Kultteilnehmer verkleidet haben, sind sowohl aus dem hellenischen Kulturraum des 1. Jahrtausends v. Chr. als auch aus Anatolien und der Levante, einschließlich Zyperns, des 2. Jahrtausends v. Chr. bekannt²⁰⁶, jedoch fehlen sie für die mykenische Kultur²⁰⁷.

Ein wesentliches Argument gegen die Theorie in den „Genii“ am Freskofragment von Mykene (Abb. 5) verkleidete Menschen zu sehen, ist das Fehlen von eindeutigen menschlichen Zügen der Dargestellten, denn mit Ausnahme des aufrechten Gangs ist nichts Anthropomorphes zu erkennen; die dargestellten Körperteile seien mehr tierischer als menschlicher Natur²⁰⁸, was sich daran zeigt, dass die eselsköpfigen Gestalten am Fresko Tierpfoten, anstelle von menschlichen Händen besitzen²⁰⁹. Doch sind auch „Genius“-Darstellungen be-

²⁰³ Hart 1990–1991, 322. Davor schon Risch 1966a, 65.

²⁰⁴ De Visser 1903, 199; Nilsson 1968, 376 Anm. 22; Marinatos-Hirmer 1973, 182; Schlager 1989, bes. 239; Steinhart 2002, 10–16; Burkert 2011, 62.

²⁰⁵ Cook 1894, 81–84; Rocher, ML V (1916–1924) 949 s. v. Tierdämonen (R. Wünsch); Herkenrath 1937, 421; Vermeule 1974, 50. Ferner sei hier auch R. Hägg erwähnt, der sich für eine Verkleidung in minoischen Ritualen ausspricht, vgl. Hägg 1986, 46: „Der zweite Typus der Epiphanie besteht darin, dass ein Mensch in Kostüm und Rolle der Gottheit vor der Kultgemeinde auftritt, um sich als die leibhaft erscheinende Gottheit verehren zu lassen.“

²⁰⁶ Morris 1992, 184 f. mit Anm. 132; Steinhart 2002, 10; Weihartner 2007, 345; Burkert 2011, 163 f. bes. Anm. 45.

²⁰⁷ Weihartner 2007, 345. Steinhart 2002, 9–16 behandelt die Frage, ob es Tierverkleidungen im Griechenland des 2. Jahrtausends v. Chr. gegeben haben könnte, in Zusammenhang mit der Deutung des Fragments eines etwa lebensgroßen Stierkopfes aus Bronzeblech, das in Epidauros im Altarbereich des mykenischen Heiligtums, im späteren Kultbereich des Apollon Maleatas, gefunden wurde und als Maske oder Rhyton gedient haben könnte. Im Rahmen seiner Untersuchung kommt M. Steinhart zum Ergebnis im Bronze-fragment ein Stierkopfrhyton zu sehen, da es seiner Meinung nach keine Hinweise auf verkleidete Kultteilnehmer im bronzezeitlichen Griechenland gibt.

²⁰⁸ De Visser 1903, 199: „Hätten die Künstler verkleidete Menschen darstellen wollen, so hätten sie sich gewiss bemüht, das Menschliche überall klar hervortreten zu lassen.“ Younger 1988, 352 weist aber auf die Möglichkeit hin, dass nicht alle „Genius“-Darstellungen auch als Dämonen angesehen werden müssen, sondern dass sie auch mit Masken verkleidete Menschen sein könnten. Als möglichen Beleg für seine Annahme führt J. G. Younger ein Siegel an (CMS II,7, nr. 217), auf dem kreisartig um eine Rosette herum sechs Löwenköpfe wiedergegeben sind, die er als Abbildungen von Masken deutet, da bei jedem das Gesicht weggelassen wurde (Younger 1988, 352: „[...] lion heads with the faces omitted, as if cut out in order to function as masks ...“; vgl. Rehak 1995b, 453 Anm. 158). Doch könnte es sich bei jenen „Masken“ auch um Helme handeln, vgl. Steinhart 2002, 12; CMS II,7, nr. 217 mit weiterführender Bibliographie.

²⁰⁹ De Visser 1903, 199. Als weitere Beispiele für „Genii“ mit Tierpfoten seien angeführt u.a. CMS II,3, Nr. 105a und CMS XI, Nr. 208.

kennt, die sehr wohl menschliche Hände erkennen lassen²¹⁰. Eine Deutung der Figuren als mit Masken verkleidete Menschen ist ikonographisch schwer aufzuzeigen²¹¹. Welche Gestalt der Unterkörper der Wesen ursprünglich gehabt hat, ist dem erhaltenen Teil des Freskos nicht mehr zu entnehmen. Zwar könnten Tierpfoten vermutet werden, sind aber nicht zwingend anzunehmen, wie der Vergleich mit Siegelbildern zeigt²¹². Und auch wenn die Wesen Tierbeine gehabt hätten, könnte dies nicht als eindeutiges Argument gegen die Theorie sprechen, dass sich dahinter verkleidete Menschen verbergen. Dafür könnte als Beleg der Mantelsaum der marmornen Kultstatue im Heiligtum der Despoina von Lykosura in Arkadien aus historischer Zeit dienen²¹³ (Abb. 10 u. 11). Auf der marmornen Draperie sind tanzende und musizierende tiergestaltige Wesen zu sehen. Die Identifizierung der dargestellten Tiere ist nicht eindeutig, doch sind neben schaf- und schweineartigen, auch eselartige Gestalten zu erkennen²¹⁴. Wesentlich ist, dass die Figuren zoomorphe Köpfe und Gliedmaßen besitzen, jedoch menschliche Kleidung tragen. Vor allem durch die im Megaron des Tempels gefundenen anthropomorphen Terrakottafiguren, die Kuh-, Schaf- oder Widderköpfe besitzen²¹⁵, ist es möglich, dass die dargestellten Figuren am marmornen Mantelsaum keine Tiere oder Mischwesen, sondern verkleidete kultische Tänzer und Musiker sind²¹⁶. Das Vorhandensein der Tierextremitäten könnte sich daraus erklären lassen, dass es erwünscht war, in der Abbildung noch deutlicher den nachgeahmten tierischen Charakter der verkleideten Personen hervorzuheben. Doch gibt es auch andere Interpretationen²¹⁷.

²¹⁰ Vgl. u.a. CMS I, Nr. 379; CMS V Suppl. 1B, Nr. 153.

²¹¹ Die fehlende Angabe einer Maskierung behandelt auch Steinhart 2002, 11–16. Weilhartner 2007, 346 hält es von religionshistorischem Gesichtspunkt für durchaus wahrscheinlich, dass „Genii“ in der rituellen Praxis von maskierten Priestern dargestellt wurden. Für die Deutung der Köpfe als Masken haben sich u.a. Cook 1894 und Herkenrath 1937, 420–422 ausgesprochen. Zanaldi Baudo 1952 erkennt in den Bildern der minoischen „Genii“ durchwegs verkleidete Menschen, die an Kulthandlungen teilnehmen. Auch Ricciardelli 2006, 253 sieht in den Darstellungen Tiermasken tragende Priester.

²¹² Beispiele für minoische „Genii“ mit menschlichem Unterkörper auf u.a. CMS I, Nr. 77; CMS II 3, Nr. 10; CMS VII, Nr. 126; CMS XIII, Nr. 84. S. dazu auch Schlager 1989, 230–235.

²¹³ Zum Kult der Despoina von Lykosura s. Dickins 1906–1907; Nilsson 1941, 450; Stiglitz 1967, 30–46; Jost 2003, 157–163. Vgl. Paus. VIII, 37,1.

²¹⁴ Während Dickins 1906–1907, 394 drei Widder, zwei Füchse bzw. einen Bären und einen Wolf, einen Esel, ein Pferd, ein Schwein und einen Hund aufzählt, nennt Nilsson 1941, 450 ein Pferd, Esel (?), Hase oder Katze (?), Schaf und Schwein. Weilhartner 2007, 345 zeigt auf, dass eben jene esel-, schweine- und hundeartigen Figuren eine Parallele zu *e-mi-jo-no-i*, *ko-ro* und *ku-si* bilden könnten.

²¹⁵ Nilsson 1941, 219 mit Anm. 4. Jost 2003, 157 deutet sie als maskierte Priesterinnen und Priester, die an den *dromena* der Mysterienfeiern teilgenommen haben. Jost 2003, 157 nennt auch den Kult der Demeter Kidaria in Pheneos, in dem maskierte Priester im Dienst der Göttin standen, vgl. Paus. VIII, 15, 3: καὶ ἐπιθήματα ἐπ' αὐτῶν περιφερέες ἔστιν, ἔχον ἐντὸς Δήμητρος πρόσωπον Κιδαρίας; τοῦτο ὁ ἱερεὺς περιθέμενος τὸ πρόσωπον ἐν τῇ μείζονι καλουμένῃ τελετῇ ῥάβδοις κατὰ λόγον δὴ τινα τοὺς ὑποχθονίους παίζει.

²¹⁶ Nilsson 1941, 450; Jost 2003, 157–163; Weilhartner 2007, 345. Gegen eine Deutung der Tiergestalten als verkleidete Menschen spricht sich schon Dickins 1906–1907, 393 aus: „[...] beasts in human clothes, not human beings with animals' heads.“. Dieser Meinung schließt sich auch Stiglitz 1967, 38 an.

²¹⁷ Stiglitz 1967, 38: „[...] die dargestellten Wesen demnach als Tiere anzusehen, die durch das Anlegen des Kultgewandes zwar nicht von der Tiergestalt befreit, aber doch aus der Animalität gelöst erscheinen.“

Dass es die Praxis der Tierverkleidung auch bereits im mykenischen Griechenland gegeben haben könnte, bezeugt möglicherweise ein Freskofragment aus Tiryns (Abb. 12). Zu sehen ist eine dunkelrote nach rechts orientierte Figur mit leicht abgewinkelten Knien und vorgebeugtem Oberkörper. Zwar ist der Oberkörper nicht gänzlich erhalten²¹⁸, doch zeigt der erhaltene Teil der Figur etwas Wesentliches: sie besitzt neben menschlichen Beinen auch einen Tierschwanz. Direkt vor der Figur ist der Teil einer rechteckigen Form zu erkennen, die als Altar²¹⁹ oder Opfertisch²²⁰ gedeutet werden könnte. Unmittelbar hinter der Gestalt steht ein Objekt, das ein Gefäß darstellen könnte²²¹, und darüber sind Spuren eines aus horizontalen und vertikalen Linien bestehenden Gebildes zu erkennen, das keinen Kontakt zum Boden hat. Am linken Fragmentrand sind noch die Füße einer weiteren Person zu erkennen²²². Dass hier, trotz fehlender Vergleichsbeispiele, die Darstellung einer Kulthandlung wiedergegeben ist, kann wohl als gesichert angesehen werden²²³. Zwar ist die mit menschlichen Beinen und Tierschwanz gezeigte Figur als „göttliches Mischwesen“ (im Sinne des Minoischen „Genius“) gedeutet worden²²⁴, doch könnte es sich auch um einen mit einem Tierfell verkleideten Priester handeln, was in Kenntnis des archäologischen Materials durchaus zutreffend sein kann²²⁵.

Wie aufgezeigt wurde, kann eine Tierverkleidung von Personen (Angehörige einer Priesterschaft?) in kultischen Rahmenhandlungen, trotz nur weniger archäologischer Belege, auch für die mykenische Kultur nicht völlig ausgeschlossen werden. Wenn auch diesbezüglich die Quellen keine eindeutige Aussage zulassen, ist doch die Kopfform der tierartigen Wesen mit gewisser Sicherheit zu bestimmen. Die Köpfe ähneln stark jenen von Eseln. Doch könnten auch Maultierköpfe dabei sein, da eine ikonographische Trennung jener beiden Tierrassen nicht zweifelsfrei möglich ist. Die zu Beginn angeführte Äußerung, dass es sehr unwahrscheinlich erscheint, warum Maultiere/Esel in religiösen Kontexten erscheinen sollten, kann

²¹⁸ Spuren von Armen sind nicht zu erkennen, was m. E. drauf schließen könnte, dass sie emporgehoben waren.

²¹⁹ Vermeule 1974, 50.

²²⁰ Lurz 1994, 129.

²²¹ Vermeule 1974, 50 bezeichnet es als „*Kalathos* oder *Korb*“.

²²² Rodenwaldt 1912, 16–18; Vermeule 1974, 50; Lurz 1994, 128 f.; Weilhartner 2007, 346.

²²³ Rodenwaldt 1912, 16–18; Lurz 1994, 129.; Weilhartner 2007, 346.

²²⁴ Rodenwaldt 1912, 16–18 schließt die Möglichkeit einer kultischen Verkleidung aus.

²²⁵ Vermeule 1974, 50 interpretiert die Figur nicht als Dämon, sondern als opfernden Priester. In diesem Zusammenhang scheint auch die Verbindung zum mykenischen Wort *di-pte-ra-po-ro/diphtherāphoros* („Fell-/bzw. Lederträger“, **PY Fn 50.6**, **Un 219.6**) erwähnenswert, das als kultisches Amt interpretiert wird und möglicherweise am Freskofragment aus Tiryns ein derartiger Würdenträger dargestellt ist, vgl. Olivier 1960, 122–125; Morpurgo 1963, 66 s. v. *di-pte-ra-po-ro*. Vermeule 1974, 50 Anm. 116. Für Weilhartner 2007, 346 ist die „Maskierung mit einem Tierfell“ durchaus vertretbar, da er auf die mimetische Art und Weise hinweist, mit welcher die Figur ins Tierfell mit langem Schwanz eingehüllt erscheint, was bei anderen Darstellungen von mit Tierfellen bekleideten Personen, etwa am Sarkophag von Hagia Triada oder auf einem Prozessionsfresko aus dem Palast von Pylos, nicht der Fall ist. Gemäß Lurz 1994, 129 ist keine Darstellung bekannt, die ein derartiges Mischwesen mit menschlichen Füßen und Tierkörper zeigt, was ihn dazu bewegt „[...] in der Darstellung eher einen mit einem Tierfell behängten Priester [...]“ zu vermuten.

durch die oben angeführten Beispiele entkräftet werden. Zwar ist aus ikonographischer Sicht keine genaue Interpretation über das Wesen der „Genius“-Darstellungen möglich, sodass offen bleiben muss, ob es sich um verkleidete Menschen oder mythische Wesen handelt, doch zeigt die Verwendung von Maultier- bzw. Eselsköpfen auf, dass diese Tiere sehr wohl in einen kultischen Kontext gesetzt werden müssen.

Zwar weisen die archäologischen Quellen darauf hin, dass Maultiere für die mykenische Gesellschaft einen hohen Stellenwert hatten, doch können meiner Meinung nach keine eindeutigen archäologischen Belege vorgebracht werden, die für eine Verehrung der Maultiere als reale Tiere sprechen könnten. Demgemäß muss eine Identifizierung des Wortes *e-mi-jo-no-i* mit *mulets sacrés* ausgeschlossen werden. Dennoch weisen die archäologischen Quellen aber darauf hin, dass die Bedeutung des Maultieres nicht nur in der Verwendung eines bloßen Arbeitstieres gelegen hat. Dass sie im mykenischen Alltagsleben eine wesentliche Rolle unter den Nutztieren eingenommen haben, zeigt sich m. E. dadurch, dass sie in Form von Tierterrakotten, die eher Maultiere oder Esel und keine Pferde wiedergeben sollen, auch als Grabbeigaben zu finden sind. Doch ist diese Bedeutung meiner Meinung nach nicht ausreichend, um den Tieren eine kultische Rolle zuzusprechen oder um sie gar mit dem Status eines heiligen Tieres (*animal sacré*) gleichzusetzen. Trotzdem scheint das Maultier aber ein bestimmtes Ansehen im religiösen Bereich gehabt zu haben, wie könnte es sich sonst erklären lassen, dass es unter den Motiven des „minoischen Genius“ auch solche mit starken eselsähnlichen Zügen gibt? Wie oben eingehend dargelegt wurde, ist der „minoische Genius“ in der Ausführung von Kulthandlungen dargestellt worden. Wie könnte sich die Darstellung mancher „Genien“ mit Esels-/Maultierköpfen erklären lassen, wenn nicht die Tiere eine gewisse Bedeutung bzgl. Kult und Religion gehabt haben könnten, über die uns die archäolinguistischen Quellen bislang noch keine Antwort geben konnten. Doch ist es aus religionshistorischer Sicht durchaus möglich, dass Personen in Rahmen von kultischen Handlungen – sei es im Rahmen von Toten- oder Fruchtbarkeitsritualen – jene Bedeutung und Funktionen dieser Tiere mit Verkleidungen symbolisch wiedergegeben haben und dass eben diese Maultiirmenschen als *e-mi-jo-no-i* tituiert wurden.

3.2 *e-pe-to-i*

3.2.1 Quellen

Die Wortform *e-pe-to-i* findet sich auf sieben Tafeln aus Theben, die der Gp-Serie²²⁶ zuzurechnen sind. Eine eindeutige Lesung dieses Wortes ist aber nur auf vier Tafeln gewährleistet. Die Transkription der syllabischen Zeichen auf diesen Täfelchen ergibt folgendes Bild:

Gp 164

- .1] . , VIN 2 S 2 V 2 e-pe-to-i S 1 V 1[
- .2]S 1 a-ko-ro-da-mo V 2 *56-ru-we V 4 to[

Unterseite:]1 to-ro-wo S 1

Gp 184

- .1]V 3 to-pa-po-ro-i , VIN S 1
- .2]*56-ru-we V 2 e-pe-to-i V 1

Gp 196

- .1 *63-te-ra-de [
- .2 e-pe-to-i V 1[

Gp 201

- .1] ma-ka V 1[
- .2]1 e-pe-to[-i

Bei Aravantinos – Godart – Sacconi 2001 findet sich noch auf drei weiteren Tafelfragmenten die Lesung *e-pe-to-i*. Aufgrund des schlechten Erhaltungszustandes dieser Täfelchen, ist auf keinem dieser drei Fragmente die Silbenzeichenfolge vollständig erhalten. Um die Vollständigkeit zu gewährleisten, sind auch diese Linear B-Tafeln nachfolgend transkribiert:

Gp 107 (?)

- .1 *63-te-ṛa[-de
- .2 ẹ-pe[-to-i

Oberseite: to-so-wə[

²²⁶ Eine Untersuchung der thebanischen Gp-Serie findet sich bei Lejeune 1997b.

Gp 181

- .1 e-pe]-to-i S 1
- .2]1

Gp 233

- .1 *63-te-]ra-de , .[
- .2 e-pe-]to-i[

Keine der sieben Tafeln ist vollständig erhalten, doch kann gesagt werden, dass alle Tafeln die Palmblatt-Form (*palm leaves shapes*) aufweisen und aus nicht mehr als zwei Zeilen bestanden haben. Auf **TH Gp 164** und **TH Gp 107** finden sich noch jeweils Wörter auf der Unter- bzw. Oberseite der Tafeln. Die Länge der Fragmente schwankt zwischen 2 cm (**TH Gp 107**) und 8,2 cm (**TH Gp 164**). Die Aufzeichnungen auf den Tafeln werden dem Schreiber 306 zugeordnet²²⁷.

3.2.2 Untersuchung und Interpretation der Wortform

Auf **TH Gp 164** und **TH Gp 184** ist das Ideogramm für Wein (VIN²²⁸) ersichtlich, sodass auf diesen beiden Tafeln von einer gesicherten Zuteilung von Wein in einer geringen Menge an die erwähnten Empfänger (*e-pe-to-i*, *a-ko-ro-da-mo*, **56-ru-we*, *to-pa-po-ro-i*) gesprochen werden kann. Welche Produkte (ebenfalls in geringer Menge) die auf **TH Gp 196** sowie auf **TH Gp 201** genannten Rezipienten (*e-pe-to-i*, *ma-ka*, **63-te-ra-de*) erhalten, muss aufgrund des fehlenden Ideogramms bzw. der fehlenden Ideogramme offen bleiben.

Zusammen mit den drei stark fragmentierten Tafeln, auf denen in der *editio princeps* ebenfalls *e-pe-to-i* rekonstruiert wurde²²⁹, kommt der Begriff siebenmal vor²³⁰. Ob diese Tatsache bereits als eine besondere Rolle dieser Empfänger gedeutet werden kann²³¹, ist fraglich, da bei solchen Überlegungen immer der stark fragmentierte Charakter der Tafeln berücksichtigt werden muss, der eine evtl. noch häufigere Erwähnung der anderen Begriffe nicht mehr nachvollziehen lässt. Auch lässt die Stellung von *e-pe-to-i* innerhalb der Aufzeichnungen das

²²⁷ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 158 f.

²²⁸ Zum Weinideogramm VIN s. Palmer 1994, 27–72; 171–186.

²²⁹ **TH Gp 107**, **Gp 181** und **Gp 233**, vgl. Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 376; 391 s.v. *e-pe-to-i*.

²³⁰ Auch wenn strenggenommen nur die vier Tafeln mit der vollständig erhaltenen Silbenfolge *e-pe-to-i* gezählt werden, kommt das Wort in der TH Gp-Serie häufiger vor, als andere Termini innerhalb dieser Serie, die nur ein-, zwei- oder dreimal belegt sind (u.a. *na-ne-mo*, *qe-te-jo*, *a-ki-to*).

²³¹ Weilhartner 2005, 201.

nicht vermuten, denn bis auf **TH Gp 164** (und im weiteren Sinne auch auf **TH Gp 181**) findet sich *e-pe-to-i* stets in der zweiten Zeile der Tafeln – und dort auch nur selten am Beginn²³².

Wie aus den oben abgedruckten Umschriften ersichtlich ist, treten auf den Tafeln **TH Gp 164**, **Gp 184**, **Gp 196** sowie **TH Gp 201** neben *e-pe-to-i* noch die Begriffe *a-ko-ro-da-mo*, **56-ru-we*, *to-pa-po-ro-i* und *ma-ka* auf. Mit **63-te-ra-de* findet sich auch ein Allativ in dieser Gruppe wieder. Daneben findet sich an der Unterseite der Tafel **TH Gp 164** noch *to-ro-wo*, was als Anthroponym gedeutet wird²³³ und an der Oberseite der Tafel **TH Gp 107** ist der Begriff *to-so-wo[* zu lesen. M. Lejeune ergänzt das abgebrochene Wort als *to-so-wo[-no* und transkribiert es mit τόσος Φοῖνος („so viel Wein“) als die Summe des unter die Empfänger verteilten Weines²³⁴. Diese Deutung des Wortes würde ein ursprüngliches Vorhandensein des Weinideogramms *131 VIN auf Tafel **TH Gp 107** implizieren. Doch auch die Lesung von *to-so-wo[* als Anthroponym wird nicht ausgeschlossen²³⁵.

Der durch das Suffix *-de* als Ortsangabe ersichtliche Begriff **63-te-ra-de* ist das am häufigsten belegte Wort in der TH Gp-Serie²³⁶ und ist zusammen mit *e-pe-to-i* (die Erwähnung auf den rekonstruierten Tafeln berücksichtigt) auf **TH Gp 107**, **Gp 196** und **Gp 233** zu finden. Auf allen drei Tafeln steht es jeweils am Beginn der ersten Zeile. Die Deutung des Terminus als Heiligtum oder Kultplatz, wie bei Aravantinos – Godart – Sacconi 2001 interpretiert, ist aufgrund des möglicherweise kultischen Kontextes dieser Theben-Tafeln in Betracht zu ziehen²³⁷.

Zweimal zusammen mit *e-pe-to-i* findet sich der Begriff **56-ru-we* (**TH Gp 164** und **TH Gp 184**), wobei er – als einziger von allen oben aufgezählten Wörtern – einmal neben *e-pe-to-i* zu finden ist (**TH Gp 184.2**). In den thebanischen Texten kommt das Wort 14mal vor (davon einmal in der Fq-Serie²³⁸ und 13mal in der Gp-Serie²³⁹). Da auf beiden Tafeln *e-pe-to-i* als Dativ Plural zu lesen ist, kann auch **56-ru-we* als Dativ verstanden werden. Die Deutung

²³² Wie bereits Neumann 2006, 127 richtig bemerkt hat, bezieht sich diese Tatsache auf alle bei Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 319–321 als *animaux sacrés* gedeuteten Linear B-Wörter.

²³³ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 290. Bereits belegt auf **KN Ag 89** als auch **PY AN 129.5** (als Nominativ) und auf **PY Vn 130.8** (als Dativ), vgl. Morpurgo 1963, 338 s.v. *to-ro-wo* und Aura Jorro 1999, 368 s.v. *to-ro-wo* mit Angabe von Literatur.

²³⁴ Lejeune 1997b, 287.

²³⁵ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 277.

²³⁶ Insgesamt 15mal belegt auf **TH Gp 107**.[1], **109.1**, **119.2.3**, **122**.[1], **127.2**, **167.1**, **168.1**, **176.b**, **178.2**, **196.1**, **197.1**, **230**.[1], **231.1**, **233**.[1], **237**.[1].

²³⁷ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 277 vergleichen **63-te-ra-de* mit anderen von ihnen als Heiligtümer verstandenen Allativen auf **TH Av 104** (vgl. *po-to-a₂-ja-de*, *te-re-ja-de*). S. auch Weilhartner 2007, 341 f., der diese Interpretation durch den Vergleich mit der Tafel **PY Fn 187**, auf der auch Heiligtümer im Allativ (vgl. *po-si-da-i-jo-de*) als Empfänger von Nahrungsmitteln auftreten, für durchaus wahrscheinlich hält. Für die Deutung des Lautwertes des Zeichens *63, welche von Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 360 wegen des zu geringen Materials nicht versucht wurde, s. Plath 2003, der für *63 den Lautwert /kra/ vorschlägt.

²³⁸ **TH Fq 205.4**.

²³⁹ **TH Gp 110**.[2], **112.2**, **114**.[1], **119**.[2], **157.1**, **158.2**, **164.2**, **170.2**, **176.a**, **184.2**, **186**.[2], **188.b**, **345**.

des Wortes ist aber aufgrund des noch bislang ungeklärten Lautwertes des Zeichens *56 schwierig²⁴⁰ und könnte durchaus sowohl als Anthroponym, als auch Theonym verstanden werden²⁴¹.

Neben *56-ru-we und e-pe-to-i erscheint auf **TH Gp 184** auch gut lesbar der Begriff to-pa-po-ro-i, der sich auch noch auf **TH AV 101.6b** und **TH Fq 341.1** wiederfindet. Das im Dativ Plural stehende Wort lässt sich als Kompositum bestehend aus to-pa und po-ro deuten. Als Hinterglied ist po-ro im mykenischen Textkorpus gut belegt (vgl. di-pte-ra-po-ro, ka-ra-wi-po-ro) und kann in diesem Zusammenhang mit -φόρος transkribiert werden, was als Berufs- oder Funktionsbezeichnung angesehen wird (demgemäß „Träger von to-pa“²⁴²). Der Begriff to-pa war bislang nur auf einer Tontafel aus Pylos belegt (**PY Ub 1318.3b**)²⁴³. Während L. R. Palmer die Lesung des Wortes als στοιβά (Polster)²⁴⁴ vorschlägt, sieht J. Chadwick darin die Entsprechung zum griechischen Wort τάρπη (Korb, Weidenkorb)²⁴⁵. Bei Aravantinos – Godart – Sacconi 2001 wird to-pa als eine Anlehnung an στορπάν = τὴν ἀστραπὴν (Blitz, Licht, Glanz) gedeutet und to-pa-po-ro-i als *στορπαφόροις „Lichtträger“ (les porteurs de lumière) interpretiert²⁴⁶. Diese Deutung als „rituelle Fackelträger“²⁴⁷ wird jedoch innerhalb der Forschung nicht geteilt²⁴⁸. Es ist demnach einfacher und wahrscheinlicher in to-pa-po-ro-i, gemäß der möglicheren Bedeutung von to-pa als großen Weidenkorb, *τορπαφόροι bzw. *ταρπηφόροι „Korbträger“ erwähnt zu sehen²⁴⁹.

²⁴⁰ Melena 1987 hat sich ausführlich mit dem Lautwert des Zeichens *56 beschäftigt und spricht sich, nach der Untersuchung aller mit *56 belegten Linear B-Wörter, für eine Lesung sowohl als *56/ma (*m^ba/) als auch *56/pa (*b^ma/) aus, wobei letztere Variante mehr dem alphabetischen φα oder βα als πα entspricht. Bereits Palmer 1954, Georgiev 1956 und Consani 1981 kamen zu ähnlichen Ergebnissen. Allen gemeinsam ist die Ansicht im Zeichen *56 eine Dublette zum bereits bekannten Zeichen *03/pa zu sehen, vgl. Kyriakidis 2007, 204. Eine andere Deutung schlagen Lejeune – Godart 1995 sowie Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 359 f. vor. Sie sehen in *56 zwar auch eine Dublette, jedoch im Sinne von ko₂ (zu *70/ko), basierend auf ihren Vergleich von *56-ru-we mit dem graphisch ähnlichen Wort ko-ru-we. Gegen diese Möglichkeit spricht sich Melena 2000 aus, da er keine Notwendigkeit für eine Dublette von *70/ko sieht und einen Wechsel des Zeichens bei ko-ru-we und *56-ru-we für nicht glaubhaft hält.

²⁴¹ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 207.

²⁴² Palaima 2003b, 115.

²⁴³ Aura Jorro 1999, 362 f. s.v. to-pa.

²⁴⁴ Palmer 1963, 459.

²⁴⁵ Docs², 491. 587.

²⁴⁶ In ihren Ausführungen beziehen sich Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 172 auf einen Eintrag bei Hesy-chius, der στορπά auf den kyprischen Dialekt von Paphos zurückführt.

²⁴⁷ Mit der Interpretation von to-pa-po-ro-i als „Lichtträger“ sehen die Editoren einen direkten Vergleich mit dem Amt des δαδοῦχος, der bei den eleusinischen Mysterien während der Opferfeier die Fackel hielt, vgl. Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 172.

²⁴⁸ Palaima 2003b, 115; Duhoux 2002, 197 f. sieht die Interpretation als *στορπαφόροις aus etymologischer Sicht als problematisch an, da „*στορπαφόρος implique une séquence *ok^w-, avec une labiovélaire assurée qui devrait être notée en LB mais ne le serait pas ici.“

²⁴⁹ Dieser Auffassung war auch Aravantinos 1999, 62, der in to-pa-po-ro-i zunächst „those who carry holy vessels“ sah und diese mit den Saframpflückerinnen am Fresko in Thera verglich, die mit großen Körben abgebildet sind, und deren Tätigkeit er als Teil einer religiösen Zeremonie deutet.

Die Form *a-ko-ro-da-mo* ist innerhalb des thebanischen Textkorpus zweimal belegt: neben der Tafel **TH Gp 164.2** findet sich der Ausdruck auch auf **TH Gp 215.2**. Die Schreibung des Begriffes kann gesichert als Dativ gedeutet werden, da (wie bereits *56-*ru-we*, s. oben) auf **TH Gp 164** *a-ko-ro-da-mo* eine bestimmte Menge Wein zugeteilt wird und sich mit *e-pe-to-i* eine eindeutige Dativform (im Plural) auf derselben Tafel wiederfindet²⁵⁰. Vor der Entdeckung der Linear B-Tafeln im Bereich der Οδοῦ Πελοπίδου in Theben war dieser Begriff nur als ἄπαξ λεγόμενον in Form des Genitivs *a-ko-ro-da-mo-jo* auf einer Tontafel aus Knossos (**KN B 1052.b**) bekannt, der als männlicher Personennamen *Ἀκρόδᾱμος bzw. *Ἀγρόδᾱμος gedeutet wird²⁵¹. Die Herausgeber der neu entdeckten Theben-Texte haben diese Deutung bei der Interpretation der Dativform nicht übernommen. Anstelle des Eigennamens interpretieren sie *a-ko-ro-da-mo* als die Bezeichnung eines Kultfunktionärs, im Sinne eines „Versammlers des Volkes“ (*rassembler le peuple*)²⁵².

Diese Auslegung des Linear B-Wortes ist sowohl aus sprachwissenschaftlicher²⁵³ als auch aus inhaltlicher²⁵⁴ Sicht weitgehend umstritten.

²⁵⁰ García Ramón 2006, 45.

²⁵¹ Zur älteren Forschungslage und Bibliographie s. Aura Jorro 1985, 48 f. s.v. *a-ko-ro-da-mo-jo*.

²⁵² In Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 170 f. wird *a-ko-ro-da-mo* als Kompositum, bestehend aus den Termini *a-ko-ro* und *da-mo*, gelesen. Dabei wird die traditionelle Lesung von *a-ko-ro* als ἄγρός („Acker“, „Feld“, „Land“, vgl. Docs² 530 s.v. *a-ko-ro*; Morpurgo 1963, 13 s. v. *a-ko-ro*; Aura Jorro 1985, s.v. *a-ko-ro*) nicht übernommen und gar als falsch interpretiert (Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 170: „Nous avons démontré que cette interprétation était décidément erronée [...]“; dazu auch Godart 1992, 269 f.). Stattdessen ziehen sie die Lesung von *a-ko-ro* als ἄγορος vor und deuten den Linear B-Begriff als die Bezeichnung eines Funktionsträgers im Dienste eines Heiligtums, mit der Aufgabe, das Volk anlässlich einer religiösen Zeremonie zu versammeln (le rassembleur du damos). Sie leiten das Wort vom etymologisch verwandten ἀγείρω ab. Ihrer Annahme stützen sie auf den Eintrag des spätantiken Lexikographen Hesychios von Alexandria, der innerhalb der eleusinischen Mysterien den ersten Tag als ἀγυρμός beschreibt, an welchem sich die angehenden Teilnehmer des Festes versammeln (Hesych. ἀγυρμός: ἐκκλησία. συγκρότησις. ἔστι δὲ πᾶν τὸ ἀγειρόμενον. καὶ τῶν μυστηρίων ἡμέρα πρώτη. Vgl. RE I,1 (1988) 914 s.v. Ἀγυρμός (F. Hiller von Gaertringen).

²⁵³ Gegen die Deutung und Transliteration von *a-ko-ro-da-mo* als */agoro-dāmos/* „rassembleur du peuple“ (Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 169-171.) spricht sich García Ramón 2006, 47 aus, der darauf hinweist, dass diese Kombinationsvariante die Regeln der griechischen Komposition bricht. Das bloße Erkennen der Elemente *a-ko-ro* und *da-mo* als Kompositum ist tückisch. Obwohl ἄγορος dreimal bei Euripides (Eur. Herc. 411.2; El. 721.2; Iph. Taur. 1094.6) belegt ist, „gäbe ein nominales Vorderglied */agoro°/* keinen Sinn, ein verbales mit -o-Stufe der Wurzel ist unvorstellbar“. Für die Bezeichnung „Sammler des Volkes“ („der den Damos versammelt“) müsste das erste Morphem */Agre°/* lauten, demnach **a-ke-re-da-mo/agere-dāmos/*. Bei einer Deutung des Wortes *a-ko-ro-da-mo* als aktiver Sachverhalt („der den Damos versammelt“) spricht sich auch Panagl 2006, 156 f. gegen die Verwendung von *agoro-* als Vorderglied aus. Jedoch sieht er in *a-ko-ro-da-mo* viel mehr ein „umgekehrtes Bahuvrihi“, anbetracht dessen er die Zusammensetzung der Substantiva ἄγορος („Versammlung“) und δᾱμός („Volk“) im Sinne von *a-ko-ro-da-mo/agoro-dāmos/* „der die Versammlung des damos hat“ für durchaus wahrscheinlich hält.

²⁵⁴ García Ramón 2006, 48 f. sieht in *a-ko-ro-da-mo* den Personennamen Ἀκρόδημος, der auf einer Inschrift aus dem 2. Jh. n. Chr. auf der Insel Tenos belegt ist (vgl. SEG XIV, 553), und versteht den Namen als Individualisierung von „τὸ ἄκρον δῆμον“ bzw. „τὸ ἄκρον τοῦ δήμου“. Auch für Duhoux 2008b, 365 verbirgt sich hinter dem Terminus *a-ko-ro-da-mo* ein gewöhnlicher Personennamen ohne jegliche religiöse bzw. kultische Bedeutung und Funktion („In fact *a-ko-ro-da-mo* is a certain and obvious MN [i.d. man’s name]“). Panagl 2006, 156 hingegen spricht sich (basierend auf seinen linguistischen Argumenten, vgl. Anm. 29) für einen Funktionsträger hinter der Bezeichnung *a-ko-ro-da-mo* aus.

Mit *ma-ka* ist *e-pe-to-i* auf Tafel **TH Gp 201** auch mit dem wohl am meisten diskutierten Terminus innerhalb der neu gefundenen Theben-Texte erwähnt²⁵⁵. Die Herausgeber transkribierten *ma-ka* als Dativ Singular mit $\tilde{M}\tilde{a} \tilde{\Gamma}\tilde{a}$ /*Mā(trei) Gai*/ „für die Mutter Erde“ (*pour la Mère Terre*)²⁵⁶. Die Auslegung von *ma-ka* als Bezeichnung für die griechische Göttin Demeter als „Erdmutter“ wird als Beleg für die Verehrung dieser Göttin in Theben des 2. Jahrtausends v. Chr. angesehen²⁵⁷, wodurch in diesem Zusammenhang die Tierbezeichnungen auf den Tafeln als Tiere im Kult der Demeter erklärt werden (im Rahmen „mykenischer“ Thesmophoria, in denen – wie auch in historischer Zeit²⁵⁸ – Tiere eine kultische Rolle spielten)²⁵⁹. Diese Verlinkung des Inhalts der thebanischen Linear B-Texte mit den Glaubensvorstellungen des klassischen Griechenlands ist stark umstritten.

Die doch breite Interpretationsmöglichkeit der sich mit *e-pe-to-i* zu findenden Termini, erleichtert keineswegs die Interpretation des Wortes selbst. Das im Dativ Plural stehende Wort wurde von den Herausgebern der neuen Theben-Texte mit $\epsilon\rho\pi\epsilon\tau\omicron\iota\varsigma$ ins Griechische transkribiert (*e-pe-to-i/(h)erpetoi(h)i* vom gr. $\epsilon\rho\pi\epsilon\tau\omicron\nu$) und im Sinne eines *dativus commodi* mit „für die Schlangen“ (*pour les serpents*) übersetzt²⁶⁰. Diese Transkription findet innerhalb der Forschung breite Zustimmung²⁶¹, nicht zuletzt da *e-pe-to-i* mit seinen vier Silben die Zahl

²⁵⁵ Der Terminus *ma-ka* findet sich auch auf **TH Fq 126.1, 130.1, 131.[1], 213.[1], 214.1, 229.1, 254[+]**255.2, **258.1, 263.1, 285.[1], 304.1, 357.[1]** und **TH X 152.1**.

²⁵⁶ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 188–190. Diese Interpretation von *ma-ka* hatte zuvor auch Ruijgh 1996, 454 vorgeschlagen. Aus sprachwissenschaftlicher Sicht ist diese Deutung des Wortes durchaus vorstellbar (vgl. Meier-Brügger 2006, 114). Die Transkription von *ma-ka* als $\tilde{M}\tilde{a} \tilde{\Gamma}\tilde{a}$ stützt sich auf eine Belegstelle bei Aischylos (Aischyl. Hik. 890-892). Beide sehen sich in ihrer Deutung des Wortes als Götternamen durch Tafel **KN F(1) 51** bestätigt, wo *ma-ka* neben *di-we* als Empfänger von HORD genannt ist, in ihrer den Begriff als Theonym zu deutenden Auslegung bestätigt. In den Textausgaben Chadwick – Killen – Olivier 1971 und CoMIK I sowie Killen – Olivier 1989 wird auf die Möglichkeit *ma-qe* als *ma-ka* zu lesen hingewiesen. Gegen diese Möglichkeit hat sich Duhoux 2008b, 367 f. ausgesprochen, der nach persönlicher Betrachtung der Tafel **KN F(1) 51** *in natura* keine Zeichen für die Lesung des Syllabogramms nach *ma-* als *77/ka erkennen konnte, sondern eindeutig als *78/qe deutet (die Hasten seien zu horizontal ausgerichtet, um gekreuzt zu werden). Unabhängig davon lehnen auch Chadwick 1996-97, 293 und Palaima 2003a, 35 die Interpretation von *ma-ka* als $\tilde{M}\tilde{a} \tilde{\Gamma}\tilde{a}$ ab.

²⁵⁷ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 192. Als Beleg für die kontinuierliche Verehrung von „Mutter Erde“ ($\tilde{M}\tilde{a} \tilde{\Gamma}\tilde{a}$) in Theben vom 2. bis ins 1. Jahrtausend v. Chr. nennt Aravantinos 2010, 61 die Erwähnung der Göttin Ga/Ge bzw. Demeter auf einer im Zentrum der Kadmeia gefundenen Inschrift (vgl. IG VII, 2452). Gegen eine Deutung von *ma-ka* als Theonym sind u.a. Y. Duhoux, J. L. Melena und T. G. Palaima. Während Duhoux 2002, bes. 235 f. (vgl. auch Duhoux 2005, bes. 16-18; Duhoux 2008b, 364–369) und Melena 2001, 49 f. *ma-ka* als ein Anthroponym deuten, wie *Máχā* (anthrop. fem.), *Máχās* (anthrop. masc., vgl. Duhoux 2002, 235) oder *Malkas*, *Margā*, *Makhā* (vgl. Melena 2001, 50), erkennt Palaima 2003a, 35 in *ma-ka* ein *nomen actionis* und versteht es (als /*magā*/ transkribiert) im Sinne von „kneten“. Diese Vermutung stützt er auf das Verständnis von (ebenfalls mit *ma-ka* auf **KN F(1) 51** zu findenden) *po-ro-de-qo-no*, das er als „preliminary meal“ (*prodeipnon*) auffasst und *ma-ka* mit der für das Mahl vorzubereitenden Gerste (HORD) in Verbindung bringt. Dagegen sieht Weilhartner 2005, 41 in *po-ro-de-qo-no* einen kultischen Titel und fasst auch *ma-ka* demnach eher als Theonym auf.

²⁵⁸ Zu den Thesmophorien in klassischer Zeit s. u.a. Burkert 2011, 364-370.

²⁵⁹ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 320 f.

²⁶⁰ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 276 f.

²⁶¹ Vgl. Sacconi 2000, 190; Rousioti 2001, 308; Ruijgh 2003, 227; Iodice 2005, 14; Neumann 2006, 128; Killen 2006, 81. 100; Bartoněk 2006, 14; Weilhartner 2007, 342.

alternativer, sinnvoller Transkriptionen sehr einschränkt – im Gegensatz zu anderen vermeintlich als Tierbezeichnungen gedeuteten Wörtern, die nur aus zwei Silben bestehen (vgl. *ka-si/ka-no*, *ko-ro*, *ku-si/ku-ne/ku-no*)²⁶². Jedoch werden die Übersetzung und Bedeutung des Ausdrucks, so wie sie in der *editio princeps* dargelegt wurden, innerhalb der Forschung nicht in gleicher Weise geteilt. Denn der griechische Ausdruck ἑρπετόν ist nicht leicht ohne weiteres ins Deutsche zu übersetzen. Das Substantiv wird vom Verb ἔρπω abgeleitet, das „kriechen“, „schleichen“ oder auch „auf allen Vieren gehen“ bedeuten kann²⁶³. Homer benutzt das Wort zur Bezeichnung der am Land lebenden Geschöpfe (im Gegensatz zu Meerestieren)²⁶⁴. Die u.a. von T. G. Palaima²⁶⁵ und auch G. Neumann²⁶⁶ geäußerte Vermutung, dass mit dem auf den Linear B-Tafeln verzeichneten Begriff *e-pe-to-i* und dessen Transkription als ἑρπετοῖς ganz generell Vierbeiner gemeint seien (also keine beinlosen Schlangen), kann durch eine Erwähnung des Begriffes ἑρπετόν bei Herodot revidiert werden, da jener sehr wohl auch Schlangen zu den ἑρπετά zählt²⁶⁷.

Den sich in den Texten des alphabetischen Griechisch auf alle Arten von Landlebewesen beziehende Terminus ἑρπετόν auch in den vorliegenden Tafeln als Sammelbegriff für „Landtiere“ zu sehen (wie etwa stellvertretend für *ku-si*, *ku-ne*, *ku-no* und *e-mi-jo-no-i*), sieht J. T. Killen zwar für möglich an²⁶⁸, doch kann er dieser Vermutung nicht viel abgewinnen, da er es dem Charakter der Linear B-Texte nicht für nachvollziehbar hält, einerseits vermutlich ganz konkret gemeinte Tierarten (vgl. *ku-ne*, *e-mi-jo-no-i*, *ko-ro*) zu verzeichnen, andererseits auch so einen weitgestreuten und undefinierbaren Begriff zu verwenden²⁶⁹. Zwar wäre es denkbar, dass Wein für alle „Landtiere“ gebraucht wurde (ungeachtet der Sinnhaftigkeit von Wein für Tiere) und deshalb ein Überbegriff zur Aufzeichnung der zugeteilten Mengen verwendet wurde (anstatt jedes einzelne Lebewesen separat zu nennen), doch kann dem entgegengehalten

²⁶² Killen 2006, 100 Anm. 61; Weilhartner 2007, 342.

²⁶³ Beekes 2010, 463 s.v. ἔρπω.

²⁶⁴ Hom. Od. IV, 417f.: πάντα δὲ γινόμενος πενήσεται, ὅσσ' ἐπὶ γαῖαν ἑρπετὰ γίνονται καὶ ὕδωρ καὶ θεσπιδὰς πῦρ. Dass auch der Mensch mit ἑρπετόν gemeint sein kann, zeigt eine Stelle in der Ilias, Hom. Il. XVII, 446f.: οὐ μὲν γάρ τί ποῦ ἐστὶν ὀϊζυρώτερον ἀνδρὸς πάντων, ὅσσά τε γαῖαν ἐπὶ πνέει τε καὶ ἔρπει. s. auch Neumann 2006, 128 f.

²⁶⁵ Palaima 2003b, 114; Palaima 2000–2001, 486.

²⁶⁶ Neumann 2006, 129.

²⁶⁷ Hdt. I,140: [...] κτείνοντες ὁμοίως μύρμηκας τε καὶ ὄφεις καὶ τᾶλλα ἑρπετὰ καὶ πετεινά. Die im gesamten klassischen Griechisch üblichere Bezeichnung für Schlange, ὄφις, glaubt L. R. Palmer auf einigen Tafeln der knossischen Od-Serie im Form des mykenischen *o-pi* gefunden zu haben und transkribierte es als ὄφις im Sinne einer Schlangengöttin (Palmer 1963, 103. 438 s.v. *o-pi* (II)). Doch lässt die mykenische Lautlehre eine derartig Transkription nicht zu, denn das Wort ὄφις enthält ein Labiovelar, dass als **o-qi* wiedergegeben werden müsste (Rougemont 2009, 121 Anm. 101), sodass für das in historischer Zeit weitaus gebräuchlichere Wort für Schlange noch keine Parallelen in den mykenischen Texten zu finden sind.

²⁶⁸ Killen 2006, 82 Anm. 7. Damit setzt er den Begriff *e-pe-to-i* mit dem von ihm ebenfalls als Sammelbezeichnung zu deutenden Wort *o-ni-si/ornis(s)i/ὄρνις* (Vogel) gleich, da es neben der Erwähnung von Vögeln im Allgemeinen, auch noch spezifischere Einträge gibt (vgl. *ka-si*, *ka-no/khānos*, *khānsi/χῆν* [Gans]).

²⁶⁹ Killen 2006, 82 Anm. 7.

werden, dass diese Art der Verallgemeinerung auf den anderen Tafelserien nicht zu finden ist (mit der Überlegung, dass zB HORD/Gerste auch für alle „Landtiere“ gebraucht wurde).

Um den Charakter des Wortes ἐρπετόν im Sinne eines Sammel- oder Überbegriffes zu wahren, könnte wahrscheinlich am ehesten die deutsche Bezeichnung „Kriechtier“ verwendet werden²⁷⁰, die einerseits die anderen vermeintlich als Tiere zu deutenden Begriffe ausklammert (was ihre Eigenständigkeit in den Tafeln erklären könnte), andererseits aber Schlangen durchaus berücksichtigen könnte. Zuletzt muss noch die Tatsache berücksichtigt werden, dass etymologisch betrachtet das thematische Wurzelpräsens ἔρπω identisch mit aind. *sárpāti* sowie lat. *serpō* ist und dass von diesem Verb verschiedene Sprachen das Wort für Schlange hergeleitet haben²⁷¹, was vielleicht für eine ursprüngliche Ur-Bedeutung des Wortes ἐρπετόν für die Schlange angesehen werden könnte.

Y. Duhoux spricht sich jedoch für eine völlig andere Deutung und Transkription des Wortes aus, da er keinen Anlass für eine Auslegung von *e-pe-to-i* als Tierbezeichnung sieht²⁷². Er plädiert dazu, in diesem Begriff eine Berufs- bzw. Funktionsbezeichnung oder ein Toponym zu sehen²⁷³. Für eine Berufs- bzw. Funktionsbezeichnung schlägt Y. Duhoux einerseits die Lesung als */empeltoihi/*ἐμπελτοῖη*, ein Kompositum von ἐν- und πέλτη (ein kleiner, leichter Lederschild), im Sinne von „für die Leute mit einem Schild“²⁷⁴, vor, oder aber andererseits als *ephetoïhi/*ἐφετοῖη* „für die Untergebenen“, angelehnt an das Wort ἐφέτης (Befehlshaber, Gebieter; Pl. ἐφῆται)²⁷⁵. Als eine zweite Möglichkeit *e-pe-to-i* zu deuten, nennt er die Interpretation als ein Toponym, vergleichbar mit der griechischen Form Ἐρβησσός²⁷⁶ (nur im Fall von *e-pe-to-i* mit dem Suffix auf -ητός)²⁷⁷. Beide Interpretationen würden sich in das Gesamtbild der thebanischen Gp-Serie einreihen lassen, da innerhalb dieser Serie sowohl Berufs- bzw. Funktionsträger (vgl. *te-ka-ta-si*²⁷⁸, *to-pa-po-ro-i*²⁷⁹) als auch Toponyma bzw. Ethnika (**63-te-ra-de*²⁸⁰, *i-si-wi-jo-i*²⁸¹) zu finden sind. Jedoch lässt sich dadurch die Deutung des Wortes als Tierbezeichnung nicht völlig entkräften, da – wie auf anderen Linear B-Tafeln

²⁷⁰ Weilhartner 2007, 342 Anm. 20.

²⁷¹ Frisk 1960, 565 s.v. ἔρπω. Beekes 2010, 463 f. s.v. ἔρπω.

²⁷² Die Einwände, die Y. Duhoux gegen eine Interpretation als Tierbezeichnungen nennt, wurden bereits in der Einleitung erwähnt.

²⁷³ Duhoux 2002, 199. Duhoux 2008a, 241. Duhoux 2008b, 381. Duhoux 2010, 114 f. Gegen die Deutung als Anthroponym spricht der Dativ Plural, vgl. Duhoux 2008a, 241.

²⁷⁴ Duhoux 2008b, 381. Duhoux 2010, 115.

²⁷⁵ Duhoux 2002, 199.

²⁷⁶ Städtchen in der Nähe von Akragas auf Sizilien, vgl. RE VIII,1 (1912) 530 s. v. Herbessos (K. Ziegler).

²⁷⁷ Duhoux 2002, 199. Duhoux 2008a, 249 f. Duhoux 2010, 114.

²⁷⁸ TH Gp 112.1, 114.2, 175.[2].

²⁷⁹ TH Gp 184.1.

²⁸⁰ TH Gp 107.[1], 109.1, 119.2.3, 122.[1], 127.2, 167.1, 168.1, 176.b, 178.2, 196.1, 197.1, 230.[1], 231.1, 233.[1], 237.[1].

²⁸¹ TH Gp 127.1.

schon lange bekannt – die einzelnen verzeichneten Begriffe in keinem bestimmten Verhältnis zu einander stehen müssen. Wobei doch zumindest eine Verbindung von *e-pe-to-i* mit *to-pa-po-ro-i* (**TH Gp 184**) als eventuelle Möglichkeit in Betracht gezogen werden könnte: wenn *to-pa-po-ro-i* tatsächlich „Korbträger“ (*τορπαφόροι, s. oben) meint, berücksichtigt, dass τάρπη einen großen Weidenkorb bezeichnet, dann ist die Überlegung von in großen Weidenkörben transportierten Schlangen (*e-pe-to-i*), die von den Korbträgern (*to-pa-po-ro-i*) getragen werden, durchaus zulässig.

Als einen der wesentlichsten Gründe in *e-pe-to-i* keine Tiere gemeint zu sehen, sieht Y Duhoux in der Art des zugewiesenen Nahrungsmittels, da er die Zuteilung von Wein an Schlangen für fragwürdig und seltsam hält²⁸². Tatsächlich bietet *e-pe-to-i* eine Auffälligkeit in Bezug auf die zugeteilten Mengen. Auf zwei Tafeln (**TH Gp 164** und **TH Gp 184**) kann durch das erhaltene Ideogramm *131 eine Zuteilung von Wein an *e-pe-to-i* belegt werden²⁸³. Während auf **TH Gp 184** 1,6 Liter an *e-pe-to-i* verteilt werden, verzeichnet hingegen **TH Gp 164** mit zugeteilten 11,2 Liter den bei weitem höchsten Anteil von allen auf dieser Tafel erwähnten Rezipienten. Mit dieser großen Menge an Wein auf **TH Gp 164** sticht dieser Empfänger im Vergleich zu (ebenfalls auf den Tafeln verzeichneten) *a-ko-ro-da-mo* mit 3,2 Litern und *56-*ru-we* mit 6,4 Litern bei weitem heraus. Weitere Mengenangaben finden sich auch auf **TH Gp 181** und **TH Gp 196**, doch fehlen auf beiden Tafeln die Ideogramme, die auf das verteilte Produkt hinweisen. Wenn es sich hierbei ebenfalls um Wein handeln sollte, dann wurden an *e-pe-to-i* auf **TH Gp 196** 1,6 Liter, auf **TH Gp 181** aber 9,6 Liter verteilt. Zwar muss diese sich ändernde Mengenzuteilung keinerlei Aussage über die Bedeutung von *e-pe-to-i* machen, da sich im Vergleich mit anderen Empfängern zeigt, dass die ihnen zugeteilten Mengen auch variieren können. Die höhere Zuteilung könnte mit der Tatsache begründet werden, dass hinter *e-pe-to-i* eine größere Anzahl von Empfängern steht, die dementsprechend mehr Zuteilungen benötigen, als eine Einzelperson, doch könnte gerade darin auch die Ursache dafür begründet sein. Vielleicht variiert die Menge mit der sich ändernden Anzahl der mit *e-pe-to-i* bezeichneten Subjekte.

Auch wenn auf den ersten Blick die Zuteilung von Wein an Schlangen für seltsam anmuten lässt, gibt es doch schriftliche Belege aus historischer Zeit, die aufzeigen, dass es durchaus üblich war Schlangen Wein vorzulegen (nicht nur im klassisch-griechischen, sondern auch im ägyptischen Kulturkreis). So überliefert Aelianus, dass die Ägypter den in ihren Häusern le-

²⁸² Duhoux 2002, 198 f. und Anm. 196. Duhoux 2008b, 377: „[...] wine given to several living cranes, mules or snakes would be strange: none of them is likely to drink wine.”.

²⁸³ Wenn der auf der Oberseite von **TH Gp 107** stehende Begriff *to-so-wo* [wie von Lejeune 1997b, 287 vorgeschlagen, als τόσος φοῖνος („so viel Wein“) zu verstehen ist, dann wäre auch auf dieser Tafel eine Zuteilung von Wein belegbar.

benden Schlangen mit Wein und Honig angerührten Gerstenbrei zum Fressen vorsetzten²⁸⁴. Auch ist die Darbringung von mit Honig versetzten Opferkuchen an Schlangen sehr gut belegt²⁸⁵, was auch – genauso wie der Wein – als Speise für die Reptilien (in unserem Verständnis) merkwürdig anmuten lässt. Die Häufigkeit jener Erwähnung in den Schriftquellen zeigt jedoch, dass jene Art der „Schlangenspeisung“ durchaus praktiziert wurde. Als Nahrung für Schlangen (ὄφινβοσίνη) sind auch pythischer Lorbeer und nemeischer Sellerie inschriftlich belegt²⁸⁶.

Ob allerdings die Reptilien all jene Gaben der Menschen auch tatsächlich gefressen haben, muss aus herpetologischer Sicht stark bezweifelt, wenn nicht sogar abgelehnt werden²⁸⁷, was jedoch die Zuteilung von Wein an Schlangen nicht sofort *ad absurdum* führen würde. Denn der auf den Tafeln zugeteilte Wein muss nicht als Nahrungsmittel gemeint sein, sondern könnte einen rein symbolischen Charakter im religiösen Sinn gehabt haben, dem auch der kultische Charakter der thebanischen Texte entsprechen würde²⁸⁸.

Vor allem im zeremoniellen und kultischen Rahmen ist der Wein als Bestandteil von Trankopfern nicht wegzudenken²⁸⁹ und dass das rituelle Flüssigkeitsopfer in Form der *libatio*

²⁸⁴ Ail. nat. XII, 5: Φύλαρχος ἐν τῇ δωδεκάτῃ ὑπὲρ τῶν Αἰγυπτίων ἀσπίδων ἄδει τοιαῦτα. [...] ἐπὶ γὰρ ἀπὸ δείπνου γέγονται, ἄλφιστα οἶνω καὶ μέλιτι ἀναδεύσαντες κατὰ τῆς τραπέζης τιθέασιν ἐφ’ ἧς ἔτυχον δεδειπνηκότες. [...] ἄρσσαι δὲ κεφαλὴν περιλιχμῶνται (sc. ἀσπίδες), καὶ ἡσυῇ καὶ κατ’ ὀλίγον ἐμπίπλυνται τῶν ἀλφίτων, καὶ καταναλίσκουσιν αὐτά.

²⁸⁵ In Athen, Hdt. VIII, 41: λέγουσι Ἀθηναῖοι ὅφιν μέγαν φύλακα τῆς ἀκροπόλιος ἐνδαιτᾶσθαι ἐν τῷ ἱρῷ. λέγουσί τε ταῦτα καὶ δὴ ὡς ἐόντι ἐπιμήνια ἐπιτελέουσι προτιθέντες· τὰ δ’ ἐπιμήνια μελιτόεσσα ἐστί. In Lebadeia, Schol. Ar. Nub. 508: ἐν Λεβαδεΐᾳ ἱερόν ἐστι Τροφωνίου ὅπου ὄφιν ἦν ὁ μαντευόμενος, ὃ οἱ κατοικοῦντες πλακοῦντας ἔβαλλον μέλιτι δεδευμένους.

²⁸⁶ Inscr. Cos 58.8. s. dazu auch Melena 2001, 51.

²⁸⁷ Im Gespräch mit Richard Gemel, Generalsekretär der Österreichischen Gesellschaft für Herpetologie, am 10. Jänner 2012, wurde mir erklärt, dass Schlangen aufgrund ihrer losen Kieferverbindung weder kauen, beißen noch schlucken können. Daher verschlingen sie ihre Beute als Ganzes. Als reine Fleischfresser würde eine vorgesetzte Schale Gerstenbrei oder Opferkuchen (Honigkuchen) Schlangen nicht anlocken, da ihr fein ausgeprägter Geruchssinn (basierend auf den Jacobsonschen Organen) auf derartige Nahrung nicht anschiessen würde. Ein freiwilliger, von den Tieren ausgehender Verzehr (wie von Aelianus oder Herodot berichtet), ist, Richard Gemel folgend, völlig ausgeschlossen. Die Fütterung der Tiere mit derartigen Nahrungsmitteln müsste unter Zwang erfolgen, indem die Speise in den Rachen des Tieres geschoben wird. Dasselbe gilt auch für Wein, den der Geruchssinn der Schlangen auch nicht wahrnehmen kann, sodass – wenn überhaupt – den Reptilien der Wein nur in den Rachen direkt eingeflößt werden müsste, damit sie die Flüssigkeit aufnehmen. Wobei mich Herr Richard Gemel darauf hingewiesen hat, dass der Magen von Schlangen für den durch den Wein hervorgerufenen Gärungsprozess nicht ausgerichtet ist, sodass der reine Verzehr von Wein auf längere Dauer gesehen zum Tod der Reptilien führt.

²⁸⁸ Killen 2006; Weilhartner 2007, 341.

²⁸⁹ Burkert 2011, 113–117; Graf 1980; RE VI A,2 (1937) 2131–2137 s. v. Trankopfer (K. Hanell). Eine Ausnahme bilden νηφάλια, die weinlosen Libationen, deren Ursprung noch auf eine Zeit zurückgeht, in der Wein noch unbekannt war, s. dazu Graf 1980, 211–217; RE XVI,2 (1935) 2481–2489 s. v. νηφάλια (L. Ziehen). Wein als wichtiger Bestandteil beim Trankopfer für die Toten (neben Honig und Wasser): Hom. Od. XI, 26–27: [...] ἀμφ’ αὐτῷ δὲ χοῖν χεόμεν πᾶσιν νεκύεσσι, πρῶτα μελικρήτω, μετέπειτα δὲ ἡδέϊ οἶνω, τὸ τρίτον αὖθ’ ὕδατι [...].

auch in minoischer und mykenischer Zeit üblich war²⁹⁰, belegen neben Darstellungen auf Siegelringen²⁹¹ und Fresken²⁹² auch viele Rhytha²⁹³. Doch auch die Schlange selbst ist ein häufiges Motiv sowie Bestandteil der ägäischen Kunst und Kultur, was zwar die Deutung der Wortform *e-pe-to-i* als ἔρπετοῖς auf den Tafeln nicht einfacher oder klarer, aber auch nicht völlig unvorstellbar macht.

3.2.3 Archäologische Zeugnisse

Wie oben dargelegt wurde, lassen sowohl die Lückenhaftigkeit von Linear B für die Wiedergabe der griechischen Sprache sowie der stichwortartige Charakter des Tafeltextes keine eindeutige linguistische Auslegung des Begriffes *e-pe-to-i* zu. Doch wurde auch versucht nachzuweisen, dass weder der Inhalt der Tafeln noch die mykenische Orthographie gegen eine Deutung des Wortes als Tierbezeichnung im Sinne von ἔρπετοῖς sprechen würden. Inwieweit mit dem doch mehrdeutigen Wort ἔρπετόν tatsächlich Schlangen gemeint sein können, wie es die Herausgeber der im Bereich der Οδοῦ Πελοπίδου gefundenen Linear B-Tafeln verstehen²⁹⁴, ist zwar im vorhergehenden Teil sowohl durch die Linear B-Tafeln selbst, als auch durch schriftliche Quellen aus historischer Zeit versucht worden zu eruieren, doch ist ein derartiges Verständnis des Wortes nicht gewährleistet. Was jedoch auch die sofortige Ablehnung dieser Interpretation nicht rechtfertigt. Dies zeigt sich vor allem, wenn zur Überlegung, ob die Schlange in einem religiösen Kontext vorkommen kann oder nicht, die archäologischen Quellen aus dem bronzezeitlichen Griechenland mit einbezogen werden. Denn in der Kunst des 2. Jahrtausends v. Chr. können sehr wohl Belege vorgebracht werden, die für eine besondere Rolle der Schlange innerhalb der Glaubensvorstellungen jener Zeit sprechen. Die sowohl zeitliche als auch räumliche Nähe der minoischen Kultur zu jener der mykenischen, ist auch Grund in dieser Arbeit nicht nur mögliche religiöse Aspekte der

²⁹⁰ Zur Rolle der Libation in der Ägäischen Bronzezeit wird auf Hägg 1990 und Konsolaki-Yannopoulou 2001 verwiesen.

²⁹¹ Als ein Beispiel sei hier der Goldring aus Tiryns genannt (CMS I, 179), wo eine als auf einem Thron sitzende weibliche Gottheit interpretierte Gestalt, mit ihrer linken Hand ein hohes konisches Gefäß erhebt und vier sog. *genii*, je eine Libationskanne in den Händen haltend, auf die sitzende Figur zugehen.

²⁹² Am Sarkophag von Hagia Triada ist auf einer der Längsseiten eine weibliche Gestalt in Libationsgestus dargestellt. Sie leert den flüssigen Inhalt eines Gefäßes in ein größeres Mischgefäß, das zwischen zwei mit Doppeläxten und Vögeln bekränzten Säulen auf einer Halterung steht. Da der Gefäßboden nicht direkt die Erde berührt, scheint das Gefäß wohl nach unten hin offen zu sein, damit die eingegossene Flüssigkeit (Stierblut) in die Erde hinein fließen kann. Dazu Nilsson 1968, 426–443. Pötscher 1990, 171–191. Marinatos – Hirmer 1973, 150 f. Taf. XXX-XXXIII.

²⁹³ Eine umfangreiche Untersuchung mit Katalog zu bronzezeitlichen Rhyta findet sich bei Koehl 2006.

²⁹⁴ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 277. 391 s. v. *e-pe-to-i*.

Schlange am spätbronzezeitlichem griechischem Festland, sondern auch in der bronzezeitlichen Kultur Kretas darzulegen.

Was nicht verwundern sollte, da die Schlange ein Tier ist, das seit frühesten Zeiten anfangen in fast allen Kulturkreisen eine besondere Rolle gespielt hat. Die Gründe dafür sind vielfältig: ihr Gift, ihre schnelle Reaktionsfähigkeit und ihr fast geräuschloses Heranschleichen machen sie zu einem gefürchteten Räuber und eine nicht zu unterschätzende Gefahr für den Menschen – was sie zum Symbol von Furcht und Tod avancieren lies. Doch durch ihre Fähigkeit der Häutung und der scheinbar damit verbundenen Erneuerung des Körpers galt sie auch als Tier des Lebens und der Unsterblichkeit.

Darstellungen von Schlangen (seien es naturalistische oder aber auch abstrakte Motive) zählen zu den ältesten und verbreitetsten Bildern überhaupt. Belege dafür reichen bis ins Paläolithikum zurück²⁹⁵ und zeigen nur allzu gut, welche Faszination dieses Tier bereits seit der Frühzeit auf den Menschen ausgeübt hat. Dass diesen bildlichen Wiedergaben jedoch ein religiöser Charakter zugrunde liegt, wird nicht angenommen, doch könnte von einer amulettartigen (d.h. apotropäischen) Bedeutung durchaus ausgegangen werden²⁹⁶.

Nachweisbare Belege, sowohl schriftlicher als auch archäologischer Art, die eine Verehrung von Schlangen deutlich machen, sind aus den Hochkulturen des Vorderen Orients²⁹⁷ und Ägyptens²⁹⁸ bekannt.

²⁹⁵ Küster 1913, 1.

²⁹⁶ Küster 1913, 4 Abb. 1 zeigt einen Knochenstab aus der Höhle von Montgaudier/Südfrankreich, auf dem zwei ausgestreckte Schlangen in naturnaher Darstellung wiedergegeben wurden.

²⁹⁷ Die verschiedenen Kulturen des Vorderen Orients weisen zahlreiche und eindeutige Belege für eine religiöse Bedeutung von Schlangen auf, sei es in nur rein mythologischen Kontexten oder als *in natura* verehrte göttliche Wesen. Bereits in Göbekli Tepe, der derzeit ältesten bekannten Tempelanlage der Welt, zählt die Schlange zum häufigsten gebrauchten Tiermotiv (Peters – Schmidt 2004, 183). Im syrisch-palästinensischen Raum bezeugen Keilschrifttexte die Verbindung der Schlange mit Fruchtbarkeitsvorstellungen (Buchholz 2000, 61). So auch in der hethitischen Religion, wo die Schlange Illuyanka wesentlich für den zweigeteilten Jahreszyklus verantwortlich ist: im Zweikampf nämlich besiegt sie den Wettergott und leitet so durch dessen Niederlage die Zeit der Getreidereife ein. Am Ende dieser Jahresperiode siegt allerdings wieder der Wettergott über die Schlange und bringt wieder den ersehnten Regen übers Land (Haas 1994aa, 103-105. 703-706). Auch das Alte Testament selbst gibt Hinweise auf Schlangenverehrung (vgl. Num. 21,8: „Da sprach der Herr zu Mose: Mache dir eine eherne Schlange und richte sie zum Zeichen auf; wer gebissen ist und sieht sie an, der soll leben.“). Weiters belegen archäologische Funde einen Schlangenkult im levantinischen Raum, die auch als Hinweise auf Schlangenhaltung in Heiligtümern angesehen werden können (so etwa spätbronzezeitliche Behältnisse aus Ton, die Tempelfassaden darstellen sollen, an denen plastische Schlangen empor kriechen, oder rundplastisch gegossene Kupferschlangen [vgl. Buchholz 2000, 62 f.]). In den Hochkulturen Mesopotamiens wurde die Schlange unmittelbar mit Vegetations- und Heilgottheiten verbunden, da sie als Symbol für erneuerbare und heilende Elemente sowie für die Fruchtbarkeit der Erde angesehen wurde. So wurden die sumerischen Gottheiten Tammuz/Dumuzi, der Hirten-gott, und Ningišzida, eine Unterwelts- und Heilgottheit, oft mit Schlangen oder als Schlangen selbst dargestellt. Eine zentrale Rolle spielt die Schlange auch im Gilgamesch-Epos, wo sie das „Kraut des ewigen Lebens“ verschlingt und so verhindert, dass Gilgamesch Unsterblichkeit erlangt (die Schlange jedoch häutete sich und erneuerte so ihren „alt-gewordenen“ Körper [vgl. Groneberg 2004, 191]). Für die Bedeutung der Schlange in der Levante und auf Zypern s. auch Buchholz 2000.

²⁹⁸ Die ägyptische Religion kennt viele verschiedene Schlangengottheiten, von denen welche Gutes, andere Böses verkörpern konnten. So wurde der Gott Apophis, der große Widersacher des Sonnengottes Re, in

Wenn auch die schriftliche Quellenlage keinesfalls mit jener der Völker des Alten Orients vergleichbar ist, kann jedoch durch archäologische Belege durchaus sowohl für die minoische als auch die mykenische Zeit eine religiöse Bedeutung dieses Reptils angenommen werden, da Schlangendarstellungen in Fundkomplexen gefunden wurden, die bestimmt als Heiligtümer oder zumindest sakrale Bereiche gedeutet werden können²⁹⁹. Zwar zeigen uns die archäologischen Funde, dass dieses Tier einen Platz im kultischen Rahmen jener Kulturen hatte, doch welche Rolle die Schlange tatsächlich innerhalb der bronzezeitlichen Glaubensvorstellungen wirklich gespielt hat, kann daraus nur indirekt abgeleitet werden.

Es kann nicht geleugnet werden, dass die wohl bekanntesten Objekte, die unmittelbar mit minoischer Religion assoziiert werden³⁰⁰, direkt auch mit Schlangen in Verbindung zu bringen sind. Es handelt sich um drei im Jahre 1903 von Sir Arthur J. Evans in den *Temple Repositories*³⁰¹ vom *Central Palace Sanctuary*³⁰² in Knossos gefundenen Frauen darstellende Fa-

Schlangengestalt darstellt und als Verkörperung der Auflösung, Finsternis und des Chaos gedacht, während andere, wie der den Re beschützende Schlangengott Mehen oder die im alten Theben hohe Verehrung als Schutzherrin des Tals der Könige genießende Meresger als überaus wohlwollende Gottheiten Eingang in das ägyptische Pantheon fanden. Dabei wurde die Schlange und die mit ihr assoziierte Gottheit sowohl mit dem Jenseits, wie der Schlangengott Neheb-kau, als auch mit der Welt der Lebenden (so die Kobragöttin Uto bzw. Wadjet) verbunden. Wilkinson 2003, 220-228 gibt einen kurzen prägnanten Abriss über die vielen verschiedenen Schlangengottheiten in der ägyptischen Religion.

²⁹⁹ Da im Rahmen dieser Arbeit der Frage nachgegangen werden soll, inwieweit eine religiöse Interpretation der vermeintlichen Tierbezeichnungen auf den Linear B-Tafeln für möglich erachtet werden kann, werden auch nur jene archäologischen Belege angeführt, die auf einen eindeutigen sakralen Kontext zurückgeführt werden können. Demgemäß werden Schlangendarstellungen als Verzierungen scheinbar profaner Keramikgefäße, Schmuckgegenstände und Siegeln in dieser Arbeit nicht behandelt. Hierfür sei auf Svoboda 2003 verwiesen, die sich im Rahmen ihrer Diplomarbeit mit der Schlange in minoischer und mykenischer Zeit – sowohl im sakralen als auch profanen Zusammenhang – beschäftigt.

³⁰⁰ Diese Behauptung basiert auf Durchsicht von populärwissenschaftlicher Literatur mit dem Schwerpunkt einen Überblick über archäologische Zeugnisse der verschiedensten Kulturen zu geben. Dabei kann bei Kapiteln über die minoische Kultur durchaus beobachtet werden, dass beim Thema Kult und Religion überwiegend die Statuetten der Schlangengöttin gezeigt werden. Mit jenem archäologischen Fund werden einer sehr breiten Masse an Personen die minoischen Glaubensvorstellungen dargelegt, was naturgemäß zu einer unweigerlichen Annahme führt, dass das Vorgestellte auch zugleich der Realität entspreche. In der Masse der populärwissenschaftlichen Literatur seien hier zwei Werke genannt: K. Benesch, *Auf den Spuren großer Kulturen. Das Abenteuer Archäologie* (Gütersloh 1979) 77; N. Constable, *Atlas der Archäologie* (Augsburg 1999) 64.

³⁰¹ Als *Temple Repositories* werden zwei große Steinkisten bezeichnet, die im Boden eines kleinen rechteckigen Raumes, der über den *Great Pithos Room* betreten wurde, eingelassen waren. Schon im Rahmen der ersten Ausgrabungskampagne 1901 wurde der Raum ausgegraben und bereits da kamen zwei kleinere und früher zu datierende Steinkisten zum Vorschein, die jedoch keine Funde enthielten (Evans 1900-1901, 27 [da noch als *Room of the Two Cists* bezeichnet]; Panagiotaki 1999, 215). Die *Temple Repositories* selbst wurden erst 1903 entdeckt (vgl. PM I 463-485). Zur Erforschung der westlichen Kiste musste die jünger zu datierende kleinere Kiste entfernt werden, da sie sich auf ihr befand (Evans 1902-1903, 44 f. Abb. 22. 23). S. auch PM I, 463-485; Panagiotaki 1999, 71-179.

³⁰² Das sich im Westflügel des Palastes befindende *Central Palace Sanctuary* ist ein rechteckiger Komplex, der neun Räume und einen Korridor umfasst: *the Lobby of the Stone Seat, the East and West Pillar Crypts, the Great Pithos Room, the Temple Repositories Room, the Vat Room, Room of the Niche* sowie einen engen Raum nördlich des *West Pillar Crypt*, einen großen Raum in Norden, einen Gang südlich des *Pillar Crypts* und den Raum zwischen dem *Central Court* und dem *Great Pithos Room* sowie dem *Temple Repositories Room*, der den nördlichen Flügel des *Tripartite Shrine* bildet. Zur Bezeichnung und Beschreibung des *Central Palace Sanctuary* s. Panagiotaki 1999, 181; Svoboda 2003, 51-53.

yencefiguren³⁰³, von denen zwei in unmittelbaren Kontakt mit Schlangen stehen³⁰⁴. Von der dritten und verhältnismäßig größten Statuette³⁰⁵ ist nur mehr der Unterkörper erhalten, an dem nichts auf mögliche Schlangenappliken hindeutet³⁰⁶. Eine mögliche Rekonstruktion des Oberkörpers, die sich wohlmöglich an den beiden besser erhaltenen Figurinen orientieren könnte, ist aufgrund der unterschiedlichen Darstellungsweise der beiden anderen Fayencen nicht möglich.

Die größere (34,2 cm³⁰⁷) der beiden Figuren ist mit einem langen robenhaften Gewand bekleidet, dessen enge Korsage um die Taille die großen und üppigen entblößten Brüste noch deutlicher hervorhebt (Abb. 13). Den Kopf schmückt eine große Tiara und um den Hals trägt sie eine Halskette³⁰⁸. Ihre beiden Arme sind, leicht gesenkt, nach vor gestreckt. Markant hervorgehoben sind die besonders großen Ohren³⁰⁹. Doch noch auffälliger sind die drei großen Schlangen, die am Oberkörper der Statuette in einer sich windenden Art wiedergegeben sind. Der Kopf der einen Schlange liegt in der rechten Hand der Fayence und ihr Körper erstreckt sich über den rechten Arm und Schulter sowie über den Rücken (Abb. 14), den linken Arm entlang bis zur linken Hand, die wiederum den Schwanz der Schlange hält.

Von den zwei weiteren Schlangen, deren lange Körper zusammengeflochten wie ein Gürtel samt Knoten um die Taille der Figur liegen, hat ein Tier, das mit seinem Schwanzende das rechte Ohr umwindet, den Kopf ruhend in der Mitte des Knotens dieses Schlangengürtels, während sich die Schlange andere über die linke Körperhälfte der Statuette bis zum oberen Ende der Tiara gewunden hat und – ähnlich der ägyptischen Uräus-Schlange auf der Krone des Pharaos – ihren Kopf leicht emporhebt³¹⁰. Die von ihm für diese Figur geprägte *nomenclatio* „Snake Goddess“ hat bis heute Bestand³¹¹ und wird innerhalb des minoischen Fachgebietes

³⁰³ Im Allgemeinen zu Fayencefiguren in der bronzezeitlichen Ägäis s. Foster 1979.

³⁰⁴ Evans 1902–1903, 74–87; PM I 500–506; Foster 1979, 70–78; Panagiotaki 1993, 54–59; Panagiotaki 1999, 96–101. Eine ebenfalls mit Schlangen dargestellte Gold-Elfenbein-Statuette unbekannter Herkunft befindet sich heute im Museum of Fine Arts in Boston und könnte eine Fälschung sein (vgl. PM III 439–443; Burkert 2011, 55 Anm. 111).

³⁰⁵ Panagiotaki 1993, 57.

³⁰⁶ Jedoch kann auf einem im selben Kontext gefundenen Armfragment (unter insgesamt drei Fragmenten) ein wellenartiges Band eventuell auch als Schlange gedeutet werden (Panagiotaki 1993, 59). Die Größe des Armes würde mit den Proportionen der stark fragmentierten Statuette übereinstimmen, wodurch diese Figur ebenfalls in Kontakt mit (zumindest) einer Schlange stehen würde (Panagiotaki 1993 58 f.; Panagiotaki 1999, 98 f.).

³⁰⁷ Evans 1902–1903, 76.

³⁰⁸ Evans 1902–1903, 76; PM I, 500; Panagiotaki 1999, 97.

³⁰⁹ Während A. J. Evans diese nur kurz erwähnt und weiters keine besondere Beachtung schenkt (vgl. PM I, 500), könnte für S. Marinatos eine Unabsichtlichkeit seitens des Künstlers die Ursache für die Überproportionierung sein (Marinatos – Hirmer 1973, 139, Nr. 70).

³¹⁰ PM I, 500; Nilsson 1968, 84 f.; Marinatos – Hirmer 1973, 139 Nr. 70; Panagiotaki 1999, 97.

³¹¹ PM I 500.

auch als gebräuchliche Bezeichnung für eben diesen Figurentyp, einer weiblichen Figur mit Schlangen, verwendet³¹².

Die andere 29,5 cm hohe Figur³¹³ (Abb. 15) weist zwar Ähnlichkeiten zur soeben dargestellten Statuette auf, doch werden die Unterschiede schon beim ersten Blick sichtbar. Auch die kleinere Figurine trägt ein langes bis zum Boden reichendes und die Füße verdeckendes Gewand, sie besitzt auch eine enge Taille und zeigt ihrem Betrachter ebenfalls pralle nackte Brüste. Dennoch ist das Gewand dieses Objektes von anderer Art als jenes zuvor. Das Kleid setzt sich aus sieben Ebenen zusammen, die eine nach der anderen von der Taille bis zum Saum verlaufen³¹⁴. Anders als die größere Figur sind beide Arme nach oben gestreckt, wobei die Oberarme mit den Schultern eine fast gerade Linie bilden und erst ab den Ellbogen die Unterarme leicht schräg nach oben gehalten werden. Sowohl der Kopf als auch der linke Arm sind rekonstruiert. In der rechten erhaltenen Hand hält die Figur eine kleine Schlange, was auch – in ähnlicher Weise – für die linke Seite angenommen werden kann³¹⁵ (Abb. 16). Das rechte Handgelenk zierte auch eine kleine Kette. Doch nicht nur die Zahl der Schlangen unterscheidet sich von jener der oben besprochenen Figur, sondern auch die Größe. Winden sich um die davor dargestellte Fayencefigur drei lange Schlangen, hält diese, im Vergleich dazu, äußerst bescheidene Exemplare des Reptils in den Händen. Obwohl der Kopf rekonstruiert ist, kann für diese Figurine doch sehr wahrscheinlich ein anderer Kopfschmuck angenommen werden. Teile einer Kopfbedeckung, wohlmöglich in Form einer Krone, sowie eine kleine sitzende Raubkatze wurden in der gleichen Steinkiste wie die Figurine gefunden³¹⁶ (Abb. 17).

Für Evans stellt die Figurine mit den nach vorgestreckten Armen und der großen sich nach oben verjüngenden zylindrischen Kopfbedeckung ein Abbild der minoischen Großen Göttin dar, die durch die Schlangen in ihrer Erscheinungsform als Unterweltsgottheit charakterisiert wird³¹⁷. Aufgrund der Haltung der zweiten Figur stellt diese für ihn eine Priesterin

³¹² Trčková-Flamee 2003, 128; Burkert 2011, 55.

³¹³ Bei Marinatos – Hirmer 1973, 139 Taf. XXV findet sich dieses Maß unter Berücksichtigung des rekonstruierten Kopfes (vgl. Panagiotaki 1999, 98: „[...] the head was never found, and the present head is a complete restoration, this hat could belong to another figurine”). Evans 1902–1903, 78 gibt die Höhe bis zum erhaltenen Nacken (ohne Kopf) mit 20 cm an.

³¹⁴ Panagiotaki 1999, 98. Zum Gewand dieser Fayencefigur s. Jones 2001, die sich mit der Art dieses Kleides unter Berücksichtigung bronzezeitlich-ägyptischer, vorderorientalischer und ägyptischer Parallelen beschäftigt.

³¹⁵ Evans 1902–1903, 78–80 Abb. 56 a-b. 57; PM I, 503 Abb. 361; Nilsson 1968, 85 f.

³¹⁶ PM I, 503 f. Auch Marinatos – Hirmer 1973, 139, Taf. XXV nehmen die Rekonstruktion mit der Raubkatze als Faktum an. Fragwürdiger behandelt Panagiotaki 1999, 98 die Rekonstruktion des Kopfes samt Kopfschmuck (vgl. Anm. 18).

³¹⁷ Evans 1902–1903, 85. PM I, 500. Evans' Meinung nach, charakterisieren die Schlangen den chthonischen Charakter der *Great Goddess*, während auf jenen weiblichen Statuetten mit Vogel- bzw. Taubenappliken ihre Eigenschaften als Himmelsgottheit dargestellt werden. Gegen einen chthonischen Charakter der Schlangengöttin spricht sich Burkert 1985, 40 aus, der keine Anhaltspunkte dafür finden kann, die Schlange in der minoischen Religion mit Jenseitsvorstellungen zu verbinden (vgl. Burkert 1985, 30). Auch Mari-

oder Verehrerin dieser Gottheit dar³¹⁸. Wobei Evans die Deutung, diese Fayencestatuette ebenfalls als Ebenbild der Großen Göttin zu sehen, für nicht ausgeschlossen erachtet³¹⁹. Die heutige *opinio communis* geht dahin, beide Fayencefiguren als *Snake Goddesses* anzusprechen³²⁰, auch wenn es innerhalb der Forschung stets zu Gegenstimmen gekommen ist, die sich für eine andere Deutung dieser Objekte aussprechen³²¹.

Nichtsdestotrotz kann jedoch nicht der kultische Hintergrund der Statuetten geleugnet werden, zumal der Typus einer weiblichen Schlangen haltenden Gestalt schon vor und auch nach MM III in sakralen Kontexten belegt ist. Das älteste bekannte Objekt stammt aus dem Grabareal D von Koumasa und datiert in FM II³²²: bei der in Form einer Frau gestaltete Vase könnte das um die Schultern liegende „Band“ als Schlange gedeutet werden (Abb. 18) und

natos – Hirmer 1973, 139 sehen die Figurinen als Abbildungen einer Göttin der Fruchtbarkeit und Mütterlichkeit, anstatt des Todes.

³¹⁸ Evans 1902-1903, 75 f.; PM I, 501.

³¹⁹ Obwohl Evans die Beschreibung der zweiten kleineren Statuette unter die Bezeichnung „*Her Votary or Double*“ setzt und vereinzelt auch beide Begriffe zugleich verwendet werden, tendiert Evans doch mehr zur Deutung die zweite Figurine als *Votary* statt *Goddess* zu benennen (vgl. PM I 501. 503.).

³²⁰ So auch schon Nilsson 1968, 311: „The second figure may also be that of a goddess, ...“. Gesell 1985, 87 stellt einen Altersunterschied zwischen den beiden Figuren fest und sieht in der kleineren der beiden Statuetten die Jüngere, was für eine Darstellung von Alt und Jung sprechen würde (vielleicht die Darstellung von Mutter und Tochter, in Anlehnung an Demeter und Persephone [vgl. Willetts 1962, 148–152, bes. 149]) S. dazu auch Panagiotaki 1999, 98.

³²¹ Hier sei auf Thiersch 1928, 371 verwiesen, der in den Fayencefiguren Frauen beim „Hantieren mit Schlangen“ sieht und dies als Sportart in der minoischen Kultur deutet. Gegen die Theorie des *snake-charmings* spricht sich Nilsson 1968, 312 Anm. 18 aus, da für ihn durch die kultische Kleidung der Figuren sowie durch Vergleiche mit anderen minoischen Idolen die Theorie des *snake-charmings* nicht haltbar ist. Doch auch Foster 1979, 72 deutet die Fayencefigurinen nicht als *Snake Goddess* oder *Mistress of Animals*, sondern als „a participant in the cult of snake handlers“. Marinatos – Hirmer 1973, 139 meinen, dass die Figurinen nichts anderes als Göttinnen darstellen müssen, da „für eine Sterbliche das Spiel mit drei Schlangen unvorstellbar wäre“. Dass mit dieser Behauptung die unvermeidliche Deutung, diese Statuetten gerade deshalb als Gottheit(en) anzusehen, nicht untermauert werden kann, zeigen uns noch Ereignisse aus heutiger Zeit: noch heute findet jedes Jahr im Mai im italienischen Dorf Cocullo in den Abruzzen eine Schlangenprozession in Gedenken an den heiligen Dominikus von Sora statt. Beim *rito dei serpari* wird die lebensgroße Holzstatue des Heiligen mit lebenden Schlangen, die von den Jugendlichen der Gemeinde in der Umgebung gefangen werden, behängt und in einer feierlichen Prozession durch das Dorf getragen. Auch hängen sich die Prozessionsteilnehmer lebende Schlangen um Hals und Arme (vgl. Renker 1966, 141–146; Über – Mondhe 2002, 44–52). Derartige Schlangenprozessionen sind auch aus Indien bekannt. So in Shirala/Maharashtra, wo ein hinduistisches Fest zu Ehren der heiligen Kobras (*nagas*) begangen wird (*Naga Panchami*) und an dem Prozessionsteilnehmer in unmittelbaren Kontakt mit den hochgiftigen Reptilien kommen (vgl. Über – Mondhe 2002, 18–27). Weiters sei darauf hingewiesen, dass Kreta keine Giftschlangen beheimatet (vgl. Engelmann – Obst 1981, 111) und mit der friedfertigen Äskulapnatter, die durchaus als „zahme“ Schlange gilt, auch große Schlangen auf der Insel zu finden sind (sodass wohlmöglich die großen Schlangen auf Armen und im Bauchbereich der größeren Fayencefigur auch als Äskulapnattern gedeutet werden könnten, s. oben). Damit soll aufgezeigt werden, dass es durchaus möglich wäre in den Statuetten sterbliche Priesterinnen oder Adorantinnen (wohlmöglich als Abbild einer Prozessionsteilnehmerin oder einer sich im Schlangentanz befindenden Frau) einer Gottheit zu sehen, was jedoch – wie oben bereits erwähnt – die Erscheinungsform sowie der Fundkontext der Statuetten und auch Vergleichsobjekte aus anderen minoischen Stätten, dies doch nicht für sehr wahrscheinlich annehmen lassen.

³²² PM IV, 163; Branigan 1969, 34.

würde demnach jener oben besprochenen Schlangengöttin, mit der um die Schultern gelegten Schlange, im Typus gleichen³²³. Aus späteren Perioden der minoischen Kultur stammen Terrakottafiguren, deren Typus als *goddesses with upraised arms* in die Fachwelt Eingang gefunden hat³²⁴. Diese auf der Töpferscheibe gefertigten mindestens 20 cm großen Figuren können allesamt dem weiblichen Geschlecht zugerechnet werden³²⁵. Ihr Unterkörper bildet eine zylindrische Form, die als Rock verstanden werden kann. Die erhobenen ab dem Ellbogen abgewinkelten Arme sind im Vergleich zum restlichen Körper verhältnismäßig größer, was auf die Hervorhebung dieses Gestus schließen lässt. Über ihre Bedeutung und Funktion sind mehrere Theorien geäußert worden, von denen zwar der sakrale Charakter dieser Figuren selbst nicht bestritten wird, aber doch die Rolle, welche ihnen in diesem zugefallen ist³²⁶.

Obwohl die Mehrheit dieser auf uns gekommenen Terrakotten die Arme und Handflächen leer hat, sind auch Figuren jenes Typus bekannt, die Schlangenappliken aufweisen und demnach auch mit der Bezeichnung *Snake Goddesses* versehen wurden. So winden sich auf einer Terrakottafigur aus Raum I der Villa von Chania³²⁷ zwei (stark fragmentierte) Schlangen um deren erhobene Arme. Den Kopf der Figurine schmückt ein gezackter kranzartiger Kopfschmuck, über dem sich kleine Schlangenköpfe erheben³²⁸ (Abb. 19). Dasselbe Kopfmotiv findet sich auch auf einer anderen Tonstatuette, die ebenfalls im Raum I der Villa von Chania gefunden wurde (Abb. 20).

Auch aus dem Schrein von Gournia³²⁹ sind mit Schlangen versehene Terrakotten bekannt³³⁰. Im Inventar des in SM IIIB zu datierenden Heiligtums findet sich eine fast zur Gän-

³²³ Branigan 1969, 34.

³²⁴ Als wichtiges Werk sei hier auf Alexiou 1958 verwiesen, der einen ausführlichen Überblick über die „Göttin mit erhobenen Armen“ gibt, ihre Formen und Ausprägungen bespricht sowie auf die Bedeutung der erhobenen Arme eingeht. Einen katalogartigen Überblick über die kretischen Fundorte der Terrakotten mit erhobenen Armen findet sich bei Gesell 2004, 145–148 und Schierhold 2008, 228 f.

³²⁵ Als Beleg dafür, dass sich der Gestus der erhobenen Arme in der ägäischen Bronzezeit nicht nur auf weibliche Figuren beschränkt, nennt Ruppenstein 2011, 262 die Darstellung einer ebenfalls mit erhobenen Armen gezeigten männlichen Figur auf der Schmalseite einer Larnax aus Vatheianos Kampos.

³²⁶ Evans interpretiert die Terrakottafiguren als ländliche Abbildungen der großen minoischen Göttin (vgl. PM IV, 159: „The great Minoan Goddess, of whom the anthropomorphic images now appear in a rustic shape, [...]“). Ruppenstein 2011, 267 sieht in den Terrakottafiguren Darstellungen von Priesterinnen und „ihre Funktion bestand wohl darin, in Vertretung realer Priesterinnen in den Heiligtümern ohne Unterlass Gebete an die Götter zu richten“. Für eine mehrdeutige Funktionalität der Figurinen spricht sich French 1971, 108 aus: „Thus the female figurines seem to be divine, though in some cases they may also represent the worshipper.“ Zwar bezieht sich ihre Überlegung nur auf mykenische Phi- und Psi-Idole, aber m. E. wäre diese Interpretation auch auf die großen Terrakottafiguren mit erhobenen Armen durchaus zutreffend.

³²⁷ In der minoischen Villa von Chania wurde ein Kultkomplex lokalisiert, der aus vier Räumen hat (Raum I, V, VI und XV) sowie einem Korridor bestanden (Raum XVIII, IIIA und IIIB) hat. Zwei der Räume können als Schreine gedeutet werden, während es sich bei den anderen Bereichen um Vorratsräume gehandelt haben könnte.

³²⁸ Marinatos – Hirmer 1973, 152; Alexiou 1958, 197; Gesell 2010, 135 f.

³²⁹ Williams 1908; Fotou 1993; Gesell 2010, 132–135.

³³⁰ Alexiou 1958, 158–187.

ze erhaltene Schlangengöttin mit erhobenen Armen³³¹, deren Unterkörper auch in zylindrischer Form gestaltet wurde (Abb. 21). Um den Körper der Figur winden sich zwei Schlangen, von denen eine ihren Kopf an der rechten Schulter gelehnt (Abb. 22) sich vom Rücken über die Taille windet und über die linke Körperhälfte vermutlich zur linken Schulter reicht. Die andere Schlange ist weit weniger gut erhalten, doch reicht sie von der rechten Rückenhälfte hinunter, über den rechten Oberarm bis zur Hand, wo noch Spuren von appliziertem Ton sichtbar sind³³². Während der Ausgrabungen wurden auch noch weitere Arm- und Kopffragmente von Tonfiguren gefunden, die ebenfalls Spuren von angebrachten Schlangen aufweisen und demnach mit zumindest noch zwei weiteren Terrakotten von Schlangengöttinnen in diesem Schrein zu rechnen ist³³³. Solche Armfragmente mit Schlangenappliken sind auch im Schrein von Prinias³³⁴ gefunden worden (Abb. 23), sodass auch für diesen Ort Terrakottafiguren mit erhobenen Armen und sich darum windenden Schlangen belegt sind³³⁵. Im 1937 ausgegrabenen Schrein von Karphi³³⁶ wurden Teile von zwei Göttinnen mit erhobenen Armen und Vögeln auf deren Tiaras sowie Reste von *snake tubes* entdeckt. G. C. Gesell hat auf einem stark fragmentierten Tontstück Überreste einer Schlange gefunden, die sich über die Brust der Figur windet (Abb. 24, links). Desweiteren sieht sie auch auf einem Henkelfragment von einem *snake tube* den Rest einer Schlange, die sich durch den Henkel ringelt (Abb. 24, rechts). Dadurch ist auch die Präsenz einer Schlangengöttin im Schrein von Karphi belegt³³⁷.

Zwei Fragmente von anthropomorphen Figuren (Abb. 25, 26a.b) aus dem Heiligtum von Amyklai in Lakonien, an denen Reste von möglichen Schlangenappliken zu erkennen sind, könnten ein Beleg dafür sein, dass auch auf dem mykenischen Festland derartige Schlangengöttinnen verbreitet waren³³⁸.

Dass der größte Teil dieser Tonstatuetten, genauso wie die Fayencefiguren aus Knossos, nur in als Haus- und Palastheiligtümer zu charakterisierenden Örtlichkeiten gefunden wurden, deutet M. P. Nilsson als sicheren Beleg dafür, den Kult jener weiblichen Gottheit als einen auf

³³¹ Es fehlen Teile des linken Unterarms, der linken Brust sowie beide Augen. Die Schlangen sind auch nur fragmentarisch erhalten. S. auch Gesell 2010, 134.

³³² Gesell 2010, 134.

³³³ Gesell 2004, 145; Gesell 2010, 132–134.

³³⁴ Gesell 2010, 136 f. Zu Prinias s. auch Rizza 1996.

³³⁵ Alexiou 1958, 181–185; Gesell 2010, 136 f.

³³⁶ Pendlebury – Money-Coutts – Pendlebury 1937–1938.

³³⁷ Gesell 2010, 138.

³³⁸ Buchholz – Karageorghis 1971, 103; Dimakopoulou 1982, 54–56; Guggisberg 1996, 58, 245. Bei den beiden Fragmenten könnte es sich ursprünglich auch um nur eine Figur handeln (vgl. Guggisberg 1996, 58). An dem einen Fragment, das zu einem Polos gehört hat, ist ein wellenartiges Band zu erkennen, das als Schlange gedeutet werden könnte. Das andere Stück ist ein Handfragment, das eine (stark fragmentierte) Kylix festhält. Am Handgelenk ist eine Applike zu erkennen, die den Rest einer Schlange zeigen könnte, die aus dem Gefäß trinkt.

den häuslichen Bereich bezogenen anzusehen³³⁹. Während demnach M. P. Nilsson die Gottheit als *Domestic Goddess* charakterisiert³⁴⁰, sieht Sir A. Evans in ihr die chthonische, der Unterwelt angehörige, Form der Großen Minoischen Göttin³⁴¹. Beide weisen jedoch auf eine Deutung der Schlange als Beschützerin und Wächterin des Hauses hin³⁴². Als οἰκουρὸς ὄφις ist sie von der Antike bis zur Gegenwart als glücks- und reichtumsspendender Hausgeist in verschiedenen Kulturkreisen nachweisbar³⁴³. Dass es auch im minoischen und mykenischen Kulturraum die das Heim beschützende Hausschlange gegeben haben könnte, ist demnach nicht auszuschließen und wird durch die archäologischen Funde mehr bestätigt als widerrufen.

In engen Zusammenhang mit den *goddesses with upraised arms* stehen noch andere Objekte, die ebenfalls in eine enge Beziehung mit Schlangen gestellt wurden und unter dem Begriff *snake tubes*³⁴⁴ zusammengefasst sind (Abb. 27). Diese nur aus Kreta bezugten röhrenartigen Tonobjekte sind an Ober- und Unterseite offen, können bis zu 80 cm lang sein³⁴⁵ und verdanken ihre Bezeichnung den an der Seite angebrachten sich wellenartig windenden Bändern (Henkel?), die als stilisierte Schlangen interpretiert wurden³⁴⁶. Minoische *snake tubes*

³³⁹ Nilsson 1968, 321: „[...] it can be stated that the cult of the goddess represented by the bell-shaped idols, often with snakes as her attribute, is a domestic cult carried on in houses and palaces.” Weiters Nilsson 1968, 329: „Whatever may have been the origin of the domestic snake cult, the Snake Goddess of Minoan Crete was a domestic goddess.” Dass die Tonfiguren aus den Haus- und Palastheiligtümern auch Vögel anstelle von Schlangen als Attribut tragen können, sieht M. P. Nilsson nicht als Widerspruch zu seiner Behauptung. Er deutet sowohl die Vögel als auch die Schlangen als Merkmale ein und derselben Gottheit (vgl. Nilsson 1968, 340, so auch bereits Sir A. Evans, vgl. PM I, 508: „[...] the Snake Goddess herself represents only another aspect of the Minoan Lady of the Dove [...]“).

³⁴⁰ Nilsson 1968, 321–329.

³⁴¹ PM I, 500. Gegen diese Deutung spricht sich u.a. neben Nilsson 1968, 329 Anm. 81 auch Burkert 2011, 56 aus, die keine archäologischen Anzeichen dafür finden können, diese Tonfiguren und die mit ihnen verbundene Schlange mit dem Jenseitsglauben in Verbindung zu bringen.

³⁴² PM I, 509; PM IV, 152–154; Nilsson 1968, 325–327.

³⁴³ Für Ägypten berichtet Aelianus folgendes: Φύλαρχος ἐν τῇ δωδεκάτῃ ὑπὲρ τῶν Αἰγυπτίων ἀσπίδων ἄδει τοιαῦτα. [...] ἐπὶ γὰρ ἀπὸ δαίμωνος γέγονται, ἅλφιστα οἶνον καὶ μέλιτι ἀναδεύσαντες κατὰ τῆς τραπέζης τιθέασιν ἐφ’ ἧς ἔτυχον δεδειπνηκότες. [...] ἄρασαι δὲ κεφαλὴν περιλιχμῶνται (sc. ἀσπίδες), καὶ ἡσυχὴ καὶ κατ’ ὀλίγον ἐμπίπλυνται τῶν ἀλφιδῶν, καὶ καταναλίσκουσιν αὐτά. (Ail. nat. XII, 5). In der griechischen Kultur konnte die Schlange Wächterin eines Heiligtums (Χρύσης πελασθεὶς φύλακος, ὃς τὸν ἀκαλυφῆ σηκὸν φυλάσσει κρύφιος οἰκουρῶν ὄφις. [Soph. Phil 1327]; ἔστι δὲ ἄνετον τῷ θεῷ ἄλσος, καὶ ἔχει κυκλῶ περίβολον, καὶ ἔνδον εἰσὶ δράκονες, καὶ τοῦ θεοῦ ἄθυρμα οὗτοί γε. [Ail. nat. XI,2]; λέγουσι Ἀθηναῖοι ὄφιν μέγαν φύλακα τῆς ἀκροπόλεως ἐνδιδαιτᾶσθαι ἐν τῷ ἱερῷ. [Hdt. VIII,41]) oder Quelle (τρέφουσι κρήνης φύλακα χωρίτην ὄφιν [Soph. fr. 226 RADT]) sein. In den römischen Lararien sind öfters unterhalb der Darstellung der Laren Schlangen, als Schutzgeister des Hauses, abgebildet worden (pinge duos angues: pueri, sacer est locus, extra Meiete; discedo. [Pers. I,113]). Aus jüngerer Zeit nennt Sir A. Evans Bräuche aus Serbien, Griechenland, Albanien und Makedonien, wo scheinbar zahmen Schlangen Futterschälchen mit Milch vorgesetzt wurden, als Dank dafür, dass sie das Haus der Familie beschützen (vgl. PM IV 153 f.). Ähnliches berichtet auch Nilsson 1968, 325 f. S. dazu auch RE II A,1 (1921) 508–520 s. v. Schlange (R. Hartmann); DNP 11 (2001) 181–184 s. v. Schlange (J. N. Bremmer). Für einen genaueren Überblick zur Wächterfunktion der Schlange in der griechischen Antike sei hier auf Melero 1992 verwiesen.

³⁴⁴ Dieser noch heute verwendete *terminus technicus* wurde von Sir Arthur Evans eingeführt (vgl. PM IV, 140–149).

³⁴⁵ Das größte gefundene *snake tube* stammt aus Koumasa (vgl. PM IV, 140 f.).

³⁴⁶ Wide 1901, 248.

datieren größtenteils in SM III³⁴⁷. Die Fundkontexte³⁴⁸, in welchen *snake tubes* gefunden wurden, sprechen für einen kultische Gebrauch dieser Objekte³⁴⁹, doch ist ihre Funktion und Bedeutung bis heute nicht geklärt³⁵⁰. Doch auch wenn ihre Bezeichnung nur auf eine Missinterpretation zurückzuführen ist, folglich die bogenförmigen Henkel keine stilisierten Schlangen darstellen sollen und sie auch nichts mit einem möglichen Schlangenkult zu tun haben³⁵¹, zeigen dennoch einige dieser tonröhrenartigen Objekte Spuren von Schlangenappliken³⁵² (Abb. 28, 29), was sicherlich für eine nicht nebensächliche Rolle des Reptils bei der einstigen Bedeutung dieses Gegenstandes spricht. Und dass die Wahl des Tieres nicht beliebig ausgefallen sein kann, muss durch die Tatsache aufgezeigt werden, dass auch „Kulthörner“ (sog. „Horns of consecration“) an *snake tubes* angebracht waren³⁵³.

Ein besonders von Sir Arthur Evans der Schlangengöttin bzw. dem Schlangenkult zugeordnetes Objekt, welches überwiegend von Siegeln aus SM I und SM IIIB bekannt ist, stellt der sog. *snake frame* dar³⁵⁴. Das meist aus zwei wellenartig-geschwungenen Linien bestehende Gebilde findet sich häufig auf oder über den Köpfen einer weiblichen Person, die von zwei Tieren flankiert wird (Abb. 30, 31), aber auch in Verbindung mit Horntieren (Abb. 32). Darstellungen von weiblichen Figuren mit dem *snake frame* finden sich sowohl am minoischen

³⁴⁷ Eine Ausnahme bilden die *snake tubes* aus Chania, die aufgrund der Zerstörungsschicht und der gefundenen Keramik bereits in SM IB zu datieren sein müssen (vgl. Gesell 1976, 255).

³⁴⁸ Die Fundorte sind Gazi, Gournia, Haghia Triada, Chania, Karphi, Katsamba, Kephala Khondrou, Koumasa und Prinias. *Snake tubes* wurden größtenteils in Räumen gefunden, denen sakraler Charakter zugesprochen wird. Gesell 1976, 247: „It is a characteristic of the Minoan room-sanctuary, the shrine of the goddess with up-raised hands.“ Bei Gesell 1976, 255-259 findet sich auch ein nach Fundorten geordneter Katalog mit allen erhaltenen *snake tubes* und bibliographischen Angaben zu jedem Objekt.

³⁴⁹ Gesell 1976, 247.

³⁵⁰ Wide 1901, 251 sieht in den *snake tubes* eine primitive Frühform der Terrakotten mit erhobenen Armen und deutet sie demnach als Kultidole. Williams 1908, 48 interpretiert diese als Ständer für Opferschalen. Zahn 1914, 26-34 und Nilsson 1968, 319 deuten die *snake tubes* als Libationsgefäße. Marinatos 1937, 286 will darin Blumentöpfe erkennen. Evans vergleicht sie mit levantinischen Objekten, wie dem *snake tube* aus Beth Shan, an dem Schlangen appliziert sind und sich durch kleine Öffnungen ins Innere der „Tonröhre“ schlängeln, sodass er sie als Schlangenbehausungen (*snake shelters*) deutet (vgl. PM IV, 167 Abb. 129; Gesell 1976, 255). Anders werden die *snake tubes* von Gesell 1976, 255 gedeutet: für sie ergibt weder die Interpretation als primitive anikonische Kultidole (aufgrund des gleichzeitigen Vorhandenseins der figuralen *Goddesses with upraised arms*) als auch die Deutung als Libationsgefäße (wegen der teilweise löchrigen Dekoration) keinen logischen Sinn und auch für Blumentöpfe sieht sie aufgrund des fehlenden Bodens an der Unterseite keine haltbaren Argumentationen. Für sie wäre eine Nutzung als Behälter für Weihrauch (für was auch ähnliche Objekte im Vorderen Orient genutzt wurden) denkbar, doch enthält sie sich einer festen Interpretation, außer, dass sie die Position der *snake tubes* in den Schreinen am Boden vor den auf Bänken aufgestellten Terrakottafiguren (*Goddesses with upraised arms*) festsetzt (vgl. Gesell 1976, 255).

³⁵¹ Für eine Verwendung im Schlangenkult spricht sich u.a. Pötscher 1990, 141 aus.

³⁵² Genannt seien hier u.a. ein *snake tube* aus Gournia (Archäologisches Museum Iraklio Inv. 1936) und ein Exemplar aus Prinias (Archäologisches Museum Florenz Inv. 97232).

³⁵³ Pötscher 1990, 141-142 sieht in der Darstellung von Schlange und Kulthorn die bildliche Kombination von Männlichem (Horn, sc. Stier) und Weiblichem (Schlange) und deutet die mit Schlangen und Kulthörnern versehenen *snake tubes* als Kultgefäße, deren Symbolhaftigkeit in der Verbindung der weiblichen Schlangengöttin mit dem männlichen Gott liegt.

³⁵⁴ PM IV, 168-171.

Kreta als auch am mykenischen Festland³⁵⁵. Während Evans darin präparierte Schlangenhäute im Kult der Großen Göttin sieht³⁵⁶, wird bereits lange innerhalb der Forschung von einer derartigen Interpretation dieses Kopfschmuckes (?) abgesehen und die Deutung der ‚Wellenlinien‘ als Schlangen entkräftet³⁵⁷.

Schlangen treten in der ägäischen Kunst überwiegend als Appliken auf weiblichen Figuren oder Gefäßen auf³⁵⁸. Auf die selteneren freiplastischen Darstellungen dieser Tiere wird weiter unten zwar noch eingegangen, doch sei an dieser Stelle der Goldring von Isopata³⁵⁹ (Abb. 33) genannt, auf dem wohlmöglich eine Schlange, ohne jegliche physische Bindung an einen Gegenstand oder Person, zu erkennen ist. Am Ring selbst sind 5 weibliche (?) Personen im freien Gelände (geennzeichnet durch lilienartige Pflanzen) dargestellt³⁶⁰. Die Deutung dieser Szene ist bis heute nicht einheitlich geklärt. Zum einen wird die Darstellung als Epiphanie einer³⁶¹, zwei³⁶² oder sogar drei³⁶³ Gottheiten in Anwesenheit von Adorantinnen angesehen, zum anderen als die Abbildung eines Rituals zwischen jungen Frauen³⁶⁴. Desweiteren befinden sich noch vier scheinbar in der Luft schwebende Objekte zu erkennen, von denen eines als Auge interpretiert werden kann³⁶⁵, während die anderen drei Motive wesent-

³⁵⁵ Trčková-Flamee 2006, 246 Abb. 6.

³⁵⁶ PM IV, 168.

³⁵⁷ Nilsson 1968, 360–368 stimmt mit Sir. A. Evans Theorie über die Schlangenhäute nicht überein, sondern spricht das Gebilde als *sacred bows* an. Gill 1969 zieht einen Vergleich mit den Vasendarstellungen auf einem Relief im Amon-Tempel von Karnak, auf denen sie das *snake frame* auf den Stierköpfen wiedererkennt, die auf den Gefäßen angebracht sind. Sie schließt daraus, dass das sog. snake frame nicht aus Schlangenhäuten – wie Sir. A. Evans gemeint hat – sondern sich aus Hörnern zusammengesetzt hat. Dieser Interpretation schließen sich auch Hägg – Lindau 1984 an, die auf die Häufigkeit der Darstellung des *Minoan frame* mit dem Motiv der Doppelaxt und gehörnten Tieren hinweisen.

³⁵⁸ Guggisberg 1996, 245.

³⁵⁹ CMS II, 3, Nr. 51, mit umfangreicher Bibliographie.

³⁶⁰ Nilsson 1968, 279; Rehak 2000, 270 f.: „The oval field of the bezel includes five anthropomorphic figures, four of them similar in scale and one much smaller. [...] Figure 1 is a standing, frontal woman wearing a skirt and apron; her arms are upraised [...] Figure 2, near the center at a higher level, is larger than the other women and appears nearly frontal. [...] Figures 3 and 4 stand near the edge of the bezel and nearly overlap, although 3 is set at a lower level than 4. These individuals are frontal [...] and raises her arms in front of the body, a gesture which seems directed either at figure 1 or figure 2. Above the outstretched arms of 3 and 4 is the smallest anthropomorphic figure on the ring, 5.”

³⁶¹ Niemeier 1989, 177 f. sieht zwei nacheinander folgende Geschehnisse im Ring vereint: er interpretiert nämlich die zentrale, höher gestellte Frau als Göttin, welche vor den drei Adorantinnen erschienen ist, nachdem sie sich in Form der im oberen rechten Bildrand befindende kleinere Gestalt vom Himmel herabschwebend genähert hatte (vgl. Niemeier 1990, 168). Für Nilsson 1968, 280 stellt die kleinste der Figuren die Göttin dar, welche vor den übrigen Frauen erscheint, während diese scheinbar im Tanzgestus die weibliche Gottheit anrufen (vgl. Matz 1958, 8–10).

³⁶² Gemäß Nilsson 1968, 279 f. wäre es auch denkbar sowohl in der zentralen, höher stehenden Figur als auch in der kleinen Gestalt, am rechten oberen Bildrand, Göttinnen zu sehen, die vor drei Adorantinnen erscheinen.

³⁶³ Neben der weiblichen, frontal dargestellten Gestalt, werden auch die in der Mitte des Ringes erhöhte Person sowie die am oberen rechten Bildrand erscheinende Figur als Göttinnen angesehen, während die beiden Frauen mit erhobenen Armen als die Gottheiten Anbetende zu verstehen sind (vgl. CMS II, 3, Nr. 51)

³⁶⁴ Rehak 2000, 276. Die kleine Gestalt wird von P. Rehak als junges Mädchen angesehen, das dem Ritual aus der Ferne zusieht (vgl. Rehak 2000, 275).

³⁶⁵ Nilsson 1968, 279 f.; Rehak 2000, 275.

lich schwerer zu benennen sind. Neben zwei gewellten Linien, die jeweils auf der rechten und linken Seite der offensichtlich im Mittelpunkt stehenden erhöhten Figur zu finden sind, befindet sich noch über der Wellenlinie auf der linken Bildseite eine dicke, segmentierte Linie. Neben der Auffassung der beiden gewellten Striche als Horizontlinien zur Abgrenzung der Landschaft³⁶⁶, ist vor allem die Linie auf der linken Bildseite, zwischen der Figur im Profilansicht und der scheinbar erhöhten Person, als mögliche Darstellung einer Schlange interpretiert worden³⁶⁷. Zumal am oberen Ende der Linie ein dicker Punkt zu sehen ist, der den Kopf der Schlange darstellen könnte. Inwieweit dies jedoch tatsächlich zutreffen könnte, muss unbeantwortet bleiben. Dass wellenartige Linien in der minoischen und mykenischen Glyptik zur Abgrenzung von Terrain verwendet wurden, ist auf einem Ring aus Tiryns³⁶⁸ sowie einem aus Mykene³⁶⁹ und Kalyvia³⁷⁰ ersichtlich. Doch auf den genannten Exemplaren sind die Wellenlinien immer ohne Unterbrechung gezogen worden, wo hingegen auf dem Goldring aus Isopata die vermeintliche Horizontlinie eine große Unterbrechung durch die zentral stehende Person sowie durch die erhobenen Arme der Adorantinnen (?) erfährt und erst wieder durch ein kurzes Stück am rechten oberen Bildrand, zwischen den erhobenen Armen der beiden weiblichen Figuren und dem Rock der kleinen Gestalt, scheinbar fortgeführt wird. Wenn es sich bei der einen Linie um eine Schlange halten könnte, warum nicht auch bei der zweiten? Hilfreiche Details sind, bedingt durch die Größe des Objektes, nicht anzutreffen, doch zeigen andere Siegel, wie etwa aus Platanos³⁷¹ (Abb. 34) und Kali Limiones³⁷² (Abb. 35), zwar größere Abbildungen von möglichen Schlangen, aber sie geben auch nicht mehr Details wieder³⁷³. Falls es sich bei diesen Linien am Isopata-Ring tatsächlich um eine Schlange (oder zwei?) handelt, wäre zu klären in welcher Beziehung sie zu den abgebildeten Individuen stehen. Auffällig wäre wieder, dass es sich um durchwegs weibliche Personen handelt, die in Zusammenhang mit der Schlange abgebildet sind. Eine interessante Interpretationsmöglichkeit würde sich auch mit der Deutung der Szene von W.-D. Niemeier ergeben (s. Anm. 361), der in der höher gestellten weiblichen Gestalt in der Mitte des Bildes sowie der kleinsten Figur am rechten Rand dieselbe Göttin sieht. Bei beiden befindet sich die gewellte Linie, wobei sie bei der kleinsten Figur auch kleiner und ferner erscheint, als bei jener in der Bildmitte. Wenn die

³⁶⁶ Younger 1988, 138.

³⁶⁷ PM III, 68 Abb. 38; Nilsson 1968, 279. Für Rehak 2000, 275 gibt es keine eindeutige Identifikation der Wellenlinie, doch bezeichnet sie auch als „schlangenartig“ (*snakelike*).

³⁶⁸ CMS I, Nr. 179.

³⁶⁹ CMS I, Nr. 17.

³⁷⁰ CMS II,3, Nr. 114.

³⁷¹ CMS II,1, Nr. 305.

³⁷² CMS IV, Nr. 54.

³⁷³ Svoboda 2003, 34.

Wellenlinie bei der kleinsten Gestalt ebenfalls eine Schlange wäre, ist anzunehmen, dass diese Gestalt, bereits mit der Schlange in Begleitung, von der Ferne her erscheint.

Doch werden nach diesen sehr hypothetischen Annahmen, nun wieder Tatsachen behandelt:

Den thebanischen Linear B-Tafeln und dem darin enthaltenen Begriff *e-pe-to-i* sowohl vom kulturellem wie auch chronologischem und geographischem Hintergrund näher, sind zweifelsohne ikonographisch eindeutige – wenn auch inhaltlich deshalb nicht einfacher zu deutende – freiplastische Darstellungen von Schlangen aus dem Tempelkomplex des Kultzentrums von Mykene³⁷⁴. Während der dortigen von Lord William Taylour, unter Generalleitung von Prof. George E. Mylonas, durchgeführten archäologischen Ausgrabungen in den Jahren 1968³⁷⁵ und 1969³⁷⁶, wurden im Tempelkomplex 17 Schlangenfiguren aus Ton entdeckt³⁷⁷. Davon wurden acht Exemplare in Raum 19 und sieben in dem in Raum 18 als Nische (*Alcove*) bezeichnenden Bereich gefunden; ein weiteres Stück befand sich auf den Stufen zu Raum 18 und ein Schlangenkopf wurde im Durchgang 34, zwischen dem Tempelkomplex und jenem Gebäude in dem sich der *Room with the Fresco* befindet, entdeckt³⁷⁸. Einige Fragmente von Tonschlangen wurden auch in der Verfüllung des Tempelbereiches sowie des Komplexes mit dem *Room with the Fresco* entdeckt. Ein Stück konnte ferner noch in der Verfüllung des Raumes 25, der an den *Room with the Fresco*-Komplex anschließt, sichergestellt werden³⁷⁹. Mit Ausnahme dieser Schlangen wurden keine weiteren Tierfiguren in diesem Bereich entdeckt³⁸⁰. Anhand des Fundkomplexes werden diese Schlangendarstellungen zwischen SH III A1 und SH III B datiert³⁸¹.

³⁷⁴ Das sog. Kultzentrum liegt im südwestlichen Bereich der Oberstadt und umfasst den sog. Tsountas-Hausschrein, das Megaron/Raum 2, den Tempelkomplex und den Gebäudekomplex mit dem sich dort befindenden *Room with the Fresco* (vgl. French 1981b, 44).

³⁷⁵ In der sechsten Grabungssaison von Lord William Taylour wurden grundlegende Belege für die Interpretation des ergrabenen Bereiches als Tempelkomplex ans Tageslicht gebracht. So wurden Teile des *Room with idols*, *Room with the platforms* (ab 1970 zu 'Temple' umbenannt), sowie des *Room of the ivories* und *Room with the fresco* angegraben. Neben einem gut erhaltenen Fresko kamen während dieser Kampagne auch schon Objekte aus Ton, im besonderen einige 50–60 cm große Tonidole sowie Fragmente von mindestens sechs Schlangenfiguren und zwei gänzlich erhaltenen Exemplare ebendieser, zum Vorschein (vgl. Taylour 1969).

³⁷⁶ Bei dieser siebenten und letzten von Lord William Taylour durchgeführten Ausgrabung in Mykene wurden die im Vorjahr 1968 unfertigen Arbeiten zu Ende geführt, wobei die Räume (vgl. Anm. 54) vollständig von Erde freigelegt wurden und wieder viele Tonidole sowie weitere Schlangenfiguren zu Tage kamen (vgl. Taylour 1970).

³⁷⁷ Moore 1988b, 164. Von Moore 1988b, 164 sowie später nochmals von Moore – Taylour 1999, 63 wird jedoch darauf hingewiesen, dass es auch vorstellbar sei, dass einige Exemplare dieselbe Schlange in unterschiedlichen Darstellungen zeigen, wodurch es sich letztendlich um nur 15 oder 16 verschiedene individuelle Figuren handeln könnte.

³⁷⁸ Moore 1988b, 164.

³⁷⁹ Moore 1988b, 164 f.

³⁸⁰ Moore – Taylour 1999, 63. Im Falle eines Fragmentes, dass in Raum 18 gefunden wurde, könnte es sich zwar um den Teil einer Figur eines Vierbeiners handeln, doch wäre auch die Zugehörigkeit des Stückes zu

Alle Modelle zeigen die Schlangen liegend in eingerollter, spiralförmiger Position, wobei das Schwanzende immer die Mitte der Form bildet; der Kopf hingegen kann entweder über dem Zentrum der Körperspirale oder aber am Außenrand des Körpers liegen³⁸². Der Großteil der Figuren liegt auf einer kreisrunden flachen Basis auf, deren Rand mit der äußersten Körperpartie des Tieres zu einer Einheit glattgestrichen wurde³⁸³. Alle Schlangen sind monochrom bemalt³⁸⁴, wobei keinerlei Schuppen am Körper angedeutet wurden³⁸⁵. Der Mund ist durch Ritzung angedeutet (mit Ausnahme der Exemplare von Gruppe 2 [s. unten]) und in einigen Fällen ist eine ausgestreckte Zunge appliziert worden³⁸⁶. Die kreisrunden, knolligen Augen können durch ein ausgespartes Loch in der Mitte des Auges oder durch eine runde Linie ringsherum hervorgehoben werden³⁸⁷.

Abgesehen davon teilt A. Moore die Schlangen nach Fertigung, Größe und Gestaltung in vier typologische Gruppen ein³⁸⁸:

Gruppe 1

Die vier Schlangen dieser Gruppe haben einen kurzen und dicken Körper sowie konische Köpfe mit einem engen eingeritzten Mund. Der Kopf befindet sich leicht erhoben am äußeren Rand der Körperspirale und ist leicht nach innen gedreht³⁸⁹ (Abb. 36).

Gruppe 2

Dazu werden sieben größere und längere Schlangen gezählt, deren Köpfe mehr gerundet und oval geformt sind als jene der Exemplare aus der ersten und dritten Gruppe. Drei Figuren

einer anthropomorphen Figur des Typs A vorstellbar (vgl. Moore 1988b, 164. 190. 192; Moore – Taylour 1999, 63).

³⁸¹ Moore 1988b, 172 datiert die Schlangenfiguren zeitgleich mit den anthropomorphen Figuren von Typ B basierend auf ihren Ähnlichkeiten in Art, Material und Farbe. So auch bei Moore – Taylour 1999, 66. Guggisberg 1996, 244 datiert die Schlangen mit einem *terminus ante quem* ans Ende von SH III B.

³⁸² Guggisberg 1996, 244 f.; Moore – Taylour 1999, 63.

³⁸³ Moore – Taylour 1999, 63.

³⁸⁴ Moore 1988b, 166; Moore – Taylour 1999, 64. Die Farbpalette reicht von rot bis dunkelbraun, abhängig davon wie dick die Farbe auf die einzelnen Figuren aufgetragen wurde.

³⁸⁵ Guggisberg 1996, 245 nimmt an, dass die über die Schlangenkörper in regelmäßigen Abständen verteilten Einstiche, die zugleich auch als Brennöffnungen verwendet wurden, Schuppen aufzeigen sollen. Als Ausgangsbasis für diese Überlegung nimmt M. A. Guggisberg Tonschlangen heran, deren Oberfläche dicht gepunktet ist, wodurch Schuppen nachgeahmt werden sollen. Vgl. Trčková-Flamee 2006, 241 f., die die Löcher als Befestigungen für Objekte [evtl. Räucherwerk; d. V.] während einer kultischen Zeremonie ansieht oder als Dekorationselement charakterisiert.

³⁸⁶ Moore – Taylour 1999, 63.

³⁸⁷ Moore – Taylour 1999, 63.

³⁸⁸ Moore 1988b, 167–172.

³⁸⁹ Moore 1988b, 167 f.

haben das Maul geöffnet. Der Kopf kann sich entweder am äußeren Körpertrand in leicht erhobener Position oder über der Mitte der Körperspirale befinden³⁹⁰ (Abb. 37).

Gruppe 3

Die Darstellung ähnelt sehr jener Schlangen der Gruppe 1, doch weisen die drei Stücke dieser Gruppe einen Tonkeil als Stütze zwischen dem leicht erhobenen Kopf und des eingewickelten Körpers auf³⁹¹ (Abb. 38).

Gruppe 4

In diese Gruppe zählen drei stark fragmentierte Schlangenfiguren, sodass nicht viel über ihre Form gesagt werden kann. Jedoch bestehen alle drei Tiere aus einem hohlen Körper, im Gegensatz zu den massiven Tonkörpern der Schlangen aus den anderen Gruppen³⁹² (Abb. 39).

Zusammen mit den Terrakotta-Schlangen wurden sowohl im Raum 18 sowie in der Nische von Raum 18, wie auch im Raum 19 anthropomorphe Terrakotta-Figuren gefunden³⁹³. Basierend auf Größe und Bemalung teilt sie E. French in Typ A und B ein³⁹⁴. Die als Typ B bezeichneten Figuren sind, ebenfalls wie die Schlangen, monochrom bemalt (Abb. 40, 41) und in derartiger Form bislang nur aus Mykene bekannt, anders als jene mit dekorativen Motiven bemalten³⁹⁵, kleineren Exemplare des Typs A (Abb. 42, 43, 44), die bereits in anderen mykenischen Stätten (u.a. Tiryns, Phylakopi) gefunden wurden³⁹⁶. Wesentlich komplexer ist die Frage nach der Bedeutung und Funktion dieser menschengestaltigen Terrakotten. Zwar werden sie in der *disputatio* stets mit einer eindeutigen kultischen Verbindung behaftet, doch bei der Frage ob Gottheit, Adorant oder Votivgabe teilt sich die *communis opinio* innerhalb des Forschungsgebietes.

Während u.a. W. Taylour³⁹⁷, C. Renfrew³⁹⁸, E. French³⁹⁹ und H. Whittaker⁴⁰⁰ durchaus sowohl in den Typ A- als auch in den Typ B-Figuren zu verehrende Götterbilder sehen⁴⁰¹,

³⁹⁰ Moore 1988b, 168 f.

³⁹¹ Moore 1988b, 170 f.

³⁹² Moore 1988b, 171 f.

³⁹³ Taylour 1970, 271 f.; Moore – Taylour 1999, 46 f.

³⁹⁴ French 1981a.

³⁹⁵ Schierhold 2008, 222: „Alle Figuren (i.e. die Figuren des Typs A) sind individuell bemalt. Manche zeigen Dekormotive, die denen auf der Gefäßkeramik entsprechen, wie Papyrusblüten, Ringe, Rauten, Rosetten sowie Zickzack- und Wellenmuster. Oft sind die Brüste durch Bemalung hervorgehoben; auffällig ist auch die Darstellung individuellen Hals- und größtenteils auch Armschmucks.“

³⁹⁶ Renfrew 1985, 413 f. Abb. 10.1; Moore – Taylour 1999, 46.

³⁹⁷ Taylour 1970, 277 f.

können u.a. A. Moore und K. Schierhold diese Ansichten nicht teilen und gehen von einer unterschiedlichen Bedeutung der beiden Figurentypen aus. Demgemäß stellen die beiden Figuren des Typs A Gottheiten dar, während hingegen die Typ B-Terrakotten Adoranten und Kultausüßer darstellen sollen⁴⁰². A. Moore zufolge ist der Tempelkomplex von Mykene einer göttlichen Trias geweiht worden, die aus einer älteren und jüngeren Frau sowie einem jungen Mann bestand, deren Kult auf den Aspekt der Fruchtbarkeit und Vegetation ausgerichtet war⁴⁰³.

³⁹⁸ Renfrew 1985, 415: „It is indeed possible, in the light of the small number of female figures found on the mainland, and the high proportion of them (Mycenae, Tiryns, Asine) associated with shrines, that all the large female figures in the Aegean originally served as cult figures in shrines.”

³⁹⁹ French 1981a, 174 verweist auf den Sarkophag von Hagia Triada, auf dem sie den Kultempfänger als geschlechtslose, bekleidete Typ B-Figur identifiziert.

⁴⁰⁰ Für Whittaker 2009 ist keine inhaltliche Unterscheidung zwischen den beiden Figurentypen anzunehmen, da sie davon ausgeht, dass die früher zu datierenden Typ A-Figuren (SH IIIA2/SH IIIB) von den späteren Terrakotten des Typs B (SH IIIB) ersetzt wurden und deshalb beide Typen als physische Abbilder von Gottheiten anzusehen sind. Auch die scheinbar fehlende Individualität sowie die fehlenden geschlechtsspezifischen Merkmale der Typ B-Figuren sprechen ihrer Meinung nach nicht gegen die Theorie, dass es sich hierbei um Götterdarstellungen handelt (anders hingegen Moore – Tylour 1999, 93–101). Demgemäß stellen die die Terrakotten Gottheiten dar, deren eigentliche Spezifizierung erst durch Hinzufügen von Kleidung, Schmuck und Waffen erfolgt war (im Gegenteil zu den Terrakotten des Typs A, denen Kleidung und Schmuck bereits aufgemalt sind, vgl. dazu auch French 1981a, 173 und Renfrew 1985, 408. 432).

⁴⁰¹ Aufgrund ihrer Größe wird u.a. von Mylonas 1972, 29 und Kilian 1981, 56, wie auch von Moore – Taylor 1999, 101.115 sowie von Hägg 2001, 146 und Whittaker 2009, 106–109 vermutet, dass die Terrakottafiguren in feierlichen Prozessionen mitgetragen wurden. Diese Annahme findet eine Bestätigung im Linear B-Ausdruck *te-o-po-ri-ja* (KN Ga 1058, KN Od 696), der mit hoher Wahrscheinlichkeit als „Fest, an dem die Gottheit getragen wird“ wiedergegeben werden kann (vgl. Hiller 1984) sowie in einem Freskofragment aus Tiryns, das eine umher getragene Figur des Typs A zeigt (vgl. Boulotis 1979). Zu Prozessionen im mykenischen Griechenland s. Hägg 2001.

⁴⁰² Für Moore – Tylour 1999, 89–101 spricht vor allem die fehlende Individualität der Typ B-Terrakotten gegen die Theorie in allen Figurentypen Gottheiten zusehen. Würde es sich um Götterbilder handeln, dann hätten die Terrakottafiguren genauer ausgearbeitete geschlechtsspezifische Merkmale und die einzelnen Stücke wären mit größerer Sorgfalt und Qualität gearbeitet worden. Desweiteren übersteigt auch die Anzahl der gefundenen Typ B-Figuren (17 gut erhaltene und 10 fragmentarische Stücke) bei weitem die der Figuren des Typs A (zwei gut erhaltene und ein fragmentarisches Stück), sodass angenommen werden muss, dass die Typ B-Stücke eine vereinheitlichte Gruppe anstelle von individuellen Charakteren darstellen sollen. Von dem ausgehend glauben Moore – Tylour 1999, 89–101 an eine zeitlich parallel-laufende Nutzung der beiden Figurentypen, wobei Typ A als Gottheiten und Typ B als Kultzelebanten anzusehen wären (anders Whittaker 2009). Dafür spricht ihrer Meinung nach auch die Armhaltung der Typ-B-Figuren, die von ihnen als Darbringungsgestus für Opfergaben interpretiert wird. Die im Raum 19 zusammen mit den Figuren gefundene Hammeraxt wird als Attribut der Figuren angesehen, die ihre Tätigkeit bzw. Haltung als Gruppe von Kulddienern verdeutlichen soll. Abgesehen davon sehen Moore – Tylour 1999, 98 in einer im Raum 18 *in situ* gefundenen Typ B-Terrakotta ihre Theorie auch bestätigt: denn die in der nordöstlichen Ecke des Raumes auf der Bank vor einer Opferschale aufgestellte Figur ist nicht zentral zum Raum hin gewendet, sondern sieht nach Westen in Richtung Opferschale und der Eintretende kann auch die Figur nicht gleich sehen, da sie von der nördlichsten Säule im Raum verdeckt wird, was auf eine nebensächliche Rolle der Figur hindeuten könnte. So sehen Moore – Tylour 1999, 98 den Sinn der Typ B-Figuren dahingehend, dass sie – stellvertretend für die eigentlichen realen Kulddiener – symbolisch für eine ständige, ununterbrochene Ausübung bestimmter Kultaktivitäten stehen sollen. s. auch Ruppenstein 2011, der eine ähnliche Bedeutung in den Figuren der Göttin mit erhobenen Armen sieht. Auch Schierhold 2008, 224 hält eine Interpretation der Typ B-Figuren als Gabenbringer oder Opfernde für wahrscheinlich, doch schließt sie eine Funktion der *in situ* gefundenen Typ B-Figur als Kultbild nicht aus, da diese nach der Versiegelung von Raum 19 als Einzige sichtbar blieb.

⁴⁰³ Für A. Moore stehen der *Temple Complex* und der *Room with the Frescoes* in engen Zusammenhang mit der Verehrung einer göttlichen Trias, die in den beiden Kulteinheiten zwei unterschiedliche Inhalte ihres

Um noch einmal auf die beiden Figurentypen im Kultzentrum von Mykene zurückzukommen: auch m. E. scheint eine Trennung der beiden Typen in Bezug auf ihre Bedeutung notwendig zu sein. Natürlich kann nicht ausgeschlossen werden, dass die fehlende Individualität der Typ B-Figuren vielleicht tatsächlich durch Bekleidung⁴⁰⁴ und Attribute aufgehoben wurde, doch sollte eine zeitlich parallel verlaufende Nutzung der Typ A- und B-Figuren durchaus angenommen werden, da auch aus SH III B Typ A-Figuren in anderen Kultstätten belegt sind⁴⁰⁵.

Dass Argument von A. Moore, die Typ B-Figuren können aufgrund ihrer hohen Anzahl keine Gottheiten darstellen⁴⁰⁶, wirkt bei genauerer Durchsicht der Quellenlage überraschend, da bereits an anderen Kultstätten ebenfalls viele Tonstatuen (jedoch dem Typ A zugehörig) auf engstem Raum gefunden wurden und auch die Theorie, dass verschiedene Gottheiten an einer einzigen Kultstätte verehrt wurden kann durch Belege aus historischer Zeit⁴⁰⁷ (möglicherweise auch aus mykenischer Zeit selbst⁴⁰⁸) belegt werden, doch – wenn es sich bei den Typ B-Terrakotten tatsächlich um Götterfiguren handeln sollte – mag es verwundern, warum bisher innerhalb des gesamten mykenischen Kulturraumes keine weiteren Parallelen dieses

Kultes widerspiegeln. Sowohl im Temple Complex als auch im Room with the Frescoes deutet A. Moore die Typ A-Figuren als Göttinnen. Die Annahme einer göttlichen Trias basiert für A. Moore am Fund eines kleinen männlichen Kopfes aus Elfenbein im *Room with the Frescoes* sowie eine kleine Elfenbeinfigurine, die im *Temple Complex* gefunden wurde. Während im *Room with the Frescoes* die ältere Gottheit, als Göttin des Lebens, des Todes und der Vegetation, im Mittelpunkt stand, soll im *Temple Complex* die jüngere Gottheit mit dem Aspekt auf Fruchtbarkeit und Mutterschaft verehrt worden sein. Diese göttliche Dreieit bringt A. Moore in Verbindung mit dem Kult der Demeter und Persephone, wo auch ein junger Mann eine Rolle spielt. In dieser Deutung sieht sich A. Moore durch die Tatsache bestätigt, dass auf einer im Korridor 4 gefundenen Linear B-Tafel *si-to-po-ti-ni-ja* Erwähnung findet (**MY Oi 701**), was als *Corn Mistress* oder mykenische Bezeichnung für die Göttin Demeter zu verstehen sein könnte (vgl. Moore 1988, 524–533).

⁴⁰⁴ Dass in mykenischer Zeit anthropomorphe Götterbilder bekleidet wurden, kann nach Hiller 1981, 121 aus dem Inhalt der Linear B-Tafeln hergeleitet werden: durch **PY Fr 1225** wird „Öl für (bzw. als) Salbe für die Kleider der *u-po-jo po-ti-ni-ja*“ registriert (vgl. Docs² 482 Nr. 310).

⁴⁰⁵ Im Kultzentrum von Tiryns wurden ebenfalls Typ A-Figuren gefunden, die in SH III B zu datieren sind (vgl. Kilian 1981, 53 f.). Schierhold 2008, 222: „Die Figuren des ‚Typ A‘ sind zwischen SH III A2 und SH III C (1370/1360-1065 v. Chr.) nachgewiesen; die meisten sind jedoch in SH III B-zeitlichen (1340/1330-1185/1180 v. Chr.) Zusammenhängen belegt.“

⁴⁰⁶ Moore 1988b, 292; Moore – Tylour 1999, 100. A. Moore stützt sich bei dieser Behauptung auf von Renfrew 1985, 22–24 aufgestellte Kriterien, durch die eine Figur als Götterbild angesprochen werden könnte.

⁴⁰⁷ Das Erechtheion auf der Akropolis in Athen war den Göttern Pallas Athene und Poseidon geweiht, doch wurden hier auch Zeus, Hephaistos sowie die mythischen Könige Attikas, Erechtheus, Kekrops und Boutos, verehrt (vgl. Paus. I, 26, 5; Gruben 1980, 193–206; Elderkin 1941).

⁴⁰⁸ Als Beispiel sei hier die Formulierung *pa-si-te-o-i* genannt, die sich u.a. auch auf **KN Fp 1.7** in Verbindung mit dem Heiligtum in *a-mi-ni-so* wiederfindet. Hiller 1981, 112 lässt offen, „ob mit ‚Allen Göttern‘ ein generelles Pantheon oder lediglich die ‚Gesamtheit der in Amnisos verehrten Götter‘ gemeint ist“, doch meint wiederum Hiller 1981, 120, dass mit Erwähnung von *pa-si-te-o-i* in Zusammenhang mit *a-mi-ni-so* (der Ausdruck *pa-si-te-o-i* ist zusammen mit *a-mi-ni-so* viermal belegt: **KN Fp 1.7**, **Fp 14.2**, **Fp 48.3**, **KN Gp 953.3**) sehr wohl andere Gottheiten neben *e-re-u-ti-ja* in eben diesem Heiligtum verehrt wurden.

Typs gefunden wurden. Anders als bei den Figuren des Typs A, die aus verschiedenen Fundorten belegt sind⁴⁰⁹.

Zwar ist es eine Überlegung, die rein hypothetisch geführt wird, doch sollte angenommen werden, dass mykenische Gottheiten – zumal aus schriftlichen Quellen bekannt ist, dass ein einheitliches Pantheon besteht – nach einem einheitlichen Bild ihren Verehrern im Tempel gegenüberstehen. Dass gerade in der mächtigen Burg von Mykene andere Götterbilder (verkörpert durch die Typ B-Figuren) vorgeherrscht haben sollten als im restlichen mykenischen Kulturraum⁴¹⁰, muss stark bezweifelt werden. Desweiteren muss auch logisch betrachtet die Entwicklung der Typ B-Figuren hinterfragt werden. Archäologischen Belegen zufolge, befand sich die Mykene in SH III A und SH III B in ihrer wirtschaftlichen Blütezeit⁴¹¹. Wenn es einer Siedlung wirtschaftlich und vermutlich auch politisch gut geht, profitieren – wie uns die Geschichte lehrt – vor allem Heiligtümer und Kultstätten von dem wachsenden Wohlstand. Warum sollten gerade in dieser Phase die Kultobjekte/Götterbilder wie im Falle von den Typ B-Figuren verkleinert und in einer schlechteren Qualität ausgearbeitet werden⁴¹², als jene, die sie zu ersetzen haben (nämlich die Typ A-Figuren)? In diesem Sinne scheint eine Deutung der Typ B-Figuren im Sinne von symbolischen Kultzelebanten in der einer oder mehreren Gottheiten geweihten Kultstätte sinnvoll zu sein.

Doch welche Bedeutung und Rolle ist in diesem kultischen Kontext den Terrakotta-Schlangen zuzuschreiben? Gegen eine Interpretation als Darstellungen einer oder mehrerer Schlangengottheiten, spricht sich bereits Lord W. Taylour⁴¹³ aus. Dem schließen sich u.a. auch G. E. Mylonas, A. Moore⁴¹⁴ und D. Rousioti⁴¹⁵ an, die ebenfalls die Terrakotta-Schlangen nicht als Kultstatuen ansehen. Eine derartige Aussage kann wiederum durch die Gestaltung und die Anzahl der Figuren getroffen werden: wie oben besprochen sind alle Schlangenfiguren monochrom bemalt und – wenn auch typologisch zu unterscheiden (s. oben

⁴⁰⁹ Eine Zusammenstellung der Fundorte bzw. Fundstellen von Typ A-Figuren mit weiterführender Literatur findet sich bei Schierhold 2008, 227 f.

⁴¹⁰ Gegen diese Überlegung würde ein bekanntes Beispiel aus historischer Zeit sprechen: so entspricht das Kultbild der *Artemis Ephesia* so gar nicht den Vorstellungen einer jungfräulichen Jägerin, wie sie im griechischen Mythos charakterisiert wird. Mag dieses Kultbild den Zeitgenossen auch ohne Attribute wie Pfeil und Bogen Artemis gezeigt haben, wäre eine derartige Interpretation für uns, ohne die zahlreichen literarischen, epigraphischen, archäologischen und numismatischen Quellen, kaum (wenn nicht unmöglich) zu treffen gewesen. Doch ist in diesem Falle die Tatsache zu berücksichtigen, dass die in das Gebiet von Ephesos eingewanderten Hellenen den Kult einer vorherrschenden Fruchtbarkeitsgöttin mit ihrer griechischen Artemis gleichsetzten. Eine derartige Kultüberlagerung scheint im oben genannten Fall der Typ B-Figuren nicht zutreffend zu sein. Zum Kultbild der *Artemis Ephesia* wird u.a. auf Ehling 2009, Fleischer 1999 und Muss 1999 verwiesen.

⁴¹¹ Voutsaki 2010, 605: „This period represents the peak of palatial power and centralization [...]”

⁴¹² Moore – Taylour 1999, 98.

⁴¹³ Taylour 1970, 278.

⁴¹⁴ Moore – Taylour 1999, 104–107.

⁴¹⁵ Rousioti 2001, 309.

die Einteilung von A. Moore) – keine ist in ihrer Darstellungsweise von der anderen unterscheidbar⁴¹⁶. Mit den fast gänzlich erhaltenen Stücken und den gefundenen Fragmenten ist mit etwa fünfzehn oder sechzehn Schlangenfiguren im *Temple Complex* zu rechnen. Beinahe dieselbe Stückzahl wie sie bei den Typ B-Figuren zu finden ist⁴¹⁷. Zwar könnte dies als reiner Zufall angesehen werden, doch könnte auch auf eine mögliche Verbindung dieser beiden Figurengruppen geschlossen werden⁴¹⁸. In welchem Verhältnis diese zu einander gestanden sein könnten, ist aber aufgrund fehlender weiterer Hinweise nicht eruierbar⁴¹⁹.

Die Anwesenheit dieser Schlangenfiguren im mykenischen Heiligtum, wird von einigen Wissenschaftlern als Beleg für den Einfluss und die Übernahme minoischer Glaubensvorstellungen in die mykenische Religion angesehen⁴²⁰. Nicht zuletzt auch deshalb, weil die Schlange – wie oben dargelegt – in der minoischen Kultur eine wichtige und präzente Rolle gespielt hat⁴²¹. An dieser Stelle muss erinnert werden, dass – basierend auf der Interpretation des Figurentyps A als Darstellung einer Göttin, der A. Moore zufolge Kultbild darstellte (s. oben) – die Schlangen in diesem mykenischen Heiligtum in unmittelbarer Umgebung einer weiblichen Gottheit stehen⁴²². Eine Verbindung, die bereits vom minoischen Kreta bekannt ist⁴²³. Ob dadurch jedoch schon der gleiche Symbolgehalt der Schlange am mykenischen Festland wie im minoischen Kreta festgestellt werden kann, ist naheliegend, muss aber keineswegs zwingend sein⁴²⁴. Im Gegensatz zu den Objekten der minoischen Kultur, wo die Schlange stets in direktem Kontakt mit der weiblichen Figur steht und als ein Teil von dieser angesehen werden kann, begegnen die Schlangen vom Kultkomplex in Mykene als freiplastische Darstellungen ohne einen unmittelbar direkten Bezug zum Kultbild zu besitzen⁴²⁵. J. van Leuven⁴²⁶ und C. Renfrew⁴²⁷ sehen es für wichtig an, die minoischen Kultplätze von den mykenischen zu trennen, nicht zuletzt auch wegen des Fehlens minoischer Kultelemente in mykenischen Heiligtümern. Beide weisen daraufhin, dass ein möglicher minoischer Einfluss auf my-

⁴¹⁶ Für Moore – Taylour 1999, 104 sprechen fehlende Elemente an den Darstellungen der Schlangen, wie eine Macht symbolisierende Haltung oder Attribute, durch die die Stärke und Dominanz des Tieres verdeutlicht werden, gegen die Annahme, dass es sich hierbei um zu verehrende Gottheiten handelt.

⁴¹⁷ Taylour 1970, 278; Moore – Taylour 1999, 105.

⁴¹⁸ So bereits Taylour 1970, 278: „It is more probable that they were associated and perhaps displayed with the idols, ...”

⁴¹⁹ Moore – Taylour 1999, 105.

⁴²⁰ Hooker 1976, 203; Taylour 1970, 93; Warren 1975, 130. Für eine ähnliche Bedeutung der Schlange sowohl in der minoischen als auch mykenischen Religion deuten auch Bevan 1986, 250 und Guggisberg 1996, 350.

⁴²¹ Moore – Taylour 1999, 105; Trčková-Flamee 2003.

⁴²² Moore – Taylour 1999, 105.

⁴²³ Moore – Taylour 1999, 105.

⁴²⁴ Für Moore – Taylour 1999, 106 ist es möglich, dass die Schlange beziehungsweise auf die weibliche Gottheit dieselbe religiöse Bedeutung besaß, wie in der minoischen Kultur, da am mykenischen Festland vereinzelt auch Schlangendarstellungen in Verbindung mit Göttinnen (?) zu finden sind.

⁴²⁵ Moore – Taylour 1999, 105.

⁴²⁶ Hägg 1981, 40.

⁴²⁷ Renfrew 1981a, 28. 31.

kenische Heiligtümer und desweiteren auch auf mykenische Glaubensvorstellungen archäologisch wenig belegt sei⁴²⁸.

Abgesehen davon wurde bereits zu Beginn dieses Kapitels erwähnt, dass die Schlange in zahlreichen Kulturen geachtet und mit der göttlichen Sphäre in Verbindung gebracht worden ist, sodass nicht zwingend ein minoischer Einfluss auf diesem Gebiet vorgeherrscht haben muss. Ebenfalls von dieser Tatsache ausgehend, sieht R. Hägg die Anwesenheit der Schlangen weniger als speziell minoisches, als vielmehr allgemein ägäisches Element an, dass beiden Kulturen gleich war⁴²⁹. Die Schlange ist aber im kultischen Kontext sicherlich wesentlich häufiger auf Kreta zu finden, als am mykenischen Festland⁴³⁰.

Wenn auch die Terrakotta-Schlangen von Mykene ohne gleichgestellte Parallelen und sich die Interpretation dadurch schwierig und äußerst hypothetisch gestaltet, könnte sich die Bedeutung dieser Exemplare aus ihnen selbst ergeben. Wie schon erwähnt kann über die Position der Terrakotten im Heiligtum selbst aufgrund ihrer Fundsituation nichts genaueres mehr gesagt werden. Dennoch ist während der Ausgrabungen eine Schlangenfigur möglicherweise *in situ* gefunden worden – nämlich auf den Stufen im Raum 18 (*Temple*), die zum (versiegelten) Raum 19 (*Room with Idols*) hinaufführen⁴³¹. A. Moore deutet dies als möglicher Beleg für die apotropäische Funktion der Schlangenfiguren, da das *in situ* gefundene Stück zur Bewachung des Zuganges zum Raum 19 an jene Stelle platziert hätte sein können⁴³².

Dass diese Annahme zutreffen kann, könnte auch durch den äußerlichen Charakter der Schlangenterrakotten angenommen werden. Alle Exemplare zeigen liegende eingerollte Tiere (Abb. 36–39), deren scheinbar ruhender Gestus als „die Tätigkeiten im Tempel beobachtend“ anstatt „im Mittelpunkt stehend“ oder „am Geschehen aktiv teilnehmend“ gedeutet werden

⁴²⁸ Bei Renfrew 1981a, 31 sowie Renfrew 1981b, 79 wird auf das Fehlen von „typisch“ minoischen Symbolen wie Kulthörner („*horns of consecration*“), Doppelaxt oder Schlangen im mykenischen Heiligtum von Phylakopi/Melos hingewiesen, was nicht sofort – wie C. Renfrew auch richtig betont – zur Schlussfolgerung haben sollte, dass diese kultischen Merkmale überhaupt nicht in mykenischen Heiligtümern gebraucht worden wären, zumal minoische Elemente in mykenischen Heiligtümern äußerst selten zu finden sind (Einwand von J. van Leuven in der Diskussion bei Hägg 1981, 40). Zudem ist auch die Beobachtung von J. van Leuven zu nennen: „No case of a mainland sanctuary existed which was very similar to a Minoan one.“ (J. van Leuven in der Diskussion bei Hägg 1981, 40). So auch Hägg 1981a, 39 und Hägg 1981b, der im Heiligtum von Asine keine minoischen Elemente zu erkennen vermag (anders Nilsson 1968, 110–114, der das Heiligtum als erstes Exemplar eines minoischen Hausschreines am mykenischen Festland charakterisiert). Doch sind für J. van Leuven ähnliche Glaubensvorstellungen in der minoischen und mykenischen Kultur durchaus vorstellbar (vgl. „Sanctuaries developed separately in the mainland although there clearly common beliefs.“ von J. van Leuven in der Diskussion bei Hägg 1981, 40). Als Ausnahme sei hier der Tempel des Apollon Maleatas in Epidauros, wo Kultaktivitäten bereits in mykenischer Zeit zurückreichen und wo neben zahlreichen mykenischen Funden auch minoische Doppeläxte aus Bronze entdeckt wurden (vgl. Lambrinoudakis 1981).

⁴²⁹ Hägg – Marinatos 1981, 214.

⁴³⁰ Hägg – Marinatos 1981, 213 f.; Buchholz 2000, 92.

⁴³¹ Moore 1988b, 302. 307; Moore – Taylour 1999, 105.

⁴³² Moore 1988b, 302. 307; Moore – Taylour 1999, 105.

könnte. Das zeugen auch die weit geöffneten und deutlich hervorgehobenen Augen der Tiere, die die Anwesenden im Tempel ständig anstarrten und die Aktivitäten in eben diesem überwachten. Die Schlange als Wächterin eines Heiligtums oder Ortes spiegelt sich in zahlreichen griechischen Mythen wieder⁴³³: die Schlange Python war die Wächterin des Ortes, an dem Apollon später sein Orakel gründete⁴³⁴; ein Drache/eine Schlange lebte an jenem Ort, wo Kadmos die Stadt Theben erbaute; auch wurden das Goldene Vlies in Kolchis⁴³⁵ und die goldenen Äpfel der Hesperiden von einem Drachen/einer Schlange⁴³⁶ bewacht. Wesentlich mehr Historizität ergibt sich aus den literarischen⁴³⁷ und epigraphischen⁴³⁸ Quellen aus historischer Zeit, die bezeugen, dass in Heiligtümern Schlangen gehalten wurden. Auch ist die Schlange als Wächterin der Akropolis und ferner der ganzen Polis belegt, wie es Herodot für die Stadt Athen berichtet, die unter dem Schutz der Schlange der Athena Polias gestanden ist⁴³⁹.

Wenn mit dem Begriff *e-pe-to-i* tatsächlich Schlangen gemeint sind, dann wäre dies auch ein Beleg dafür, dass auch in mykenischen Heiligtümern (*63-te-ra-de?) lebende Schlangen gehalten wurden, denen Aufwartungen seitens des Palastes (nach Aussage der Linear B-Tafeln in Form von Wein) gemacht wurden. Ob sich dadurch sagen lassen kann, dass Schlangen in mykenischer Zeit ebenfalls als Wächterinnen der palatialen Zentren gegolten haben, muss im hypothetisch angenommenen Bereich behaftet bleiben.

Lord W. Taylour weist auf den chthonischen Charakter der Tiere⁴⁴⁰ hin und bringt die Terrakotta-Schlangen mit dem natürlichen, unbehauenen Fels, der in der Nische (*Alcove*) der nordwestlich Ecke im Raum 18 zutage tritt, in Verbindung⁴⁴¹. Für eine Assoziation der Schlange mit der Erdentiefe im bronzezeitlichen Griechenland spricht sich auch A. Trčková-

⁴³³ Guggisberg 1996, 350 f.

⁴³⁴ Älteste Fassung des Kampfes findet sich bei Hom. h. III, 300–374, s. auch DNP 10 (2001) 670 f. s. v. Python 1 (T. Junk). Dem Kampf des Apollon mit der Schlange wurde auch im Rahmen einer Zeremonie in Delphi, dem Stepterion, gedacht (vgl. Nilsson 1995, 150–157).

⁴³⁵ Apoll. Rhod. II, 1207–1209.: οὐ μὲν οὐδ' ἀπάνευθεν ἐλεῖν δέρος Αἰήταο ῥήϊδιον· τοῖός μιν ὄφιν περὶ τ' ἀμφὶ τ' ἔρπυτα ἀθάνατος καὶ ἄνθρωπος, [...]

⁴³⁶ Hes. Theog. 333–335: Κητῶ δ' ὀπλότατον Φόρκυι φιλόττηι μιγεῖσα γείνατο δεινὸν ὄφιν, ὃς ἐρεμνῆς κεύθεσι γαίης πείρασιν ἐν μεγάλης παγχρύσεια μῆλα φυλάσσει.

⁴³⁷ In Athen, Hdt. VIII, 41: λέγουσι Ἀθηναῖοι ὄφιν μέγαν φύλακα τῆς ἀκροπόλιος ἐνδαιτᾶσθαι ἐν τῷ ἱρῷ. In Epirus, Ail. nat. XI, 2: Ἔστι δὲ ἄνετον τῷ θεῷ ἄλσος, καὶ ἔχει κύκλῳ περίβολον καὶ ἔνδον εἰσὶ δράκοντες καὶ τοῦ θεοῦ ἄθυρμα οὗτοί γε. In Lebadeia, Schol. Ar. Nub. 508: ἐν Λεβαδείᾳ ἱερόν ἐστι Τροφωνίου, ὅπου ὄφιν ἦν ...

⁴³⁸ Inscr. Gr. Ant. 162: [Ο]φίεσσι ἡρωῖ Πτωί[οι].

⁴³⁹ Hdt. VIII, 41: λέγουσι Ἀθηναῖοι ὄφιν μέγαν φύλακα τῆς ἀκροπόλιος ἐνδαιτᾶσθαι ἐν τῷ ἱρῷ λέγουσιν τε ταῦτα καὶ δὴ ὥς ἐόντι ἐπιμήνια ἐπιτελέουσι προτιθέντες τὰ δ' ἐπιμήνια μελιτόεσσα ἐστί. αὕτη δὴ ἡ μελιτόεσσα ἐν τῷ πρόσθε αἰεὶ χρόνῳ ἀναισιμουμένη τότε ἦν ἄψαυστος. σημηνάσης δὲ ταῦτα τῆς ἱρείης, μᾶλλον τι οἱ Ἀθηναῖοι καὶ προθυμότερον ἐξέλιπον τὴν πόλιν, ὥς καὶ τῆς θεοῦ ἀπολελοιπυῖης τὴν ἀκρόπολιν.

⁴⁴⁰ RE II A,1 (1921) 508–520 s. v. Schlange (R. Hartmann); DNP 11 (2001) 181–184 s. v. Schlange (J. N. Bremmer); Küster 1913, 85–100.

⁴⁴¹ Taylour 1970, 278 sieht den Umstand, dass der Fels verdeckt war („the rock itself was protected from profane eyes“) und in unmittelbarer Nähe zu den Kultbänken lag, als Argument in ihm einen wichtigen Bestandteil des Kultes im Heiligtum anzusehen.

Flamee aus. Für sie stehen die Schlangendarstellungen aus mykenischer Zeit in engem Zusammenhang mit Bestattungsriten und Jenseitsvorstellungen. Die Schlange wurde demnach bereits im 2. Jahrtausend v. Chr. in enger Verbindung mit der Unterwelt und dem Tod angesehen⁴⁴².

Ob jedoch für die mykenische Zeit eine eindeutige Zuteilung der Schlange zu einem bestimmten Bereich des Lebens – sei es Schutz des Hauses und Eigentums oder Fruchtbarkeit und Tod – erwartet werden kann, muss bei Berücksichtigung der späteren historischen Zeit bezweifelt werden.

Hier gibt die gute Quellenlage des 1. Jts. v. Chr. gute Einblicke darauf, dass die Schlange sowohl Fruchtbarkeit und Segen als auch Schmerz und Tod verkörpern konnte. Die Wächterfunktion der Schlange wurde bereits oben erwähnt. Doch wird auch der Reichtum und Wohlstand spendende Ἀγαθὸς Δαίμων als Schlange dargestellt⁴⁴³. Ζεὺς Κτήσιος erscheint in Gestalt der Schlange, um Hof und Eigentum zu beschützen⁴⁴⁴. Auch wurde der Göttervater als Ζεὺς Μελίχιος in Schlangenform gedacht⁴⁴⁵. Andere griechische Gottheiten, die in enger Verbindung zur Schlange stehen, sind: Apollon, Artemis, Athene, Dionysos und Hekate sowie Demeter und Asklepios. Die Schlange als Fruchtbarkeitssymbol wird im Demeter-Kult sichtbar, denn während der Thesmophorien zu Ehren der Demeter spielen Schlangen eine wesentliche Rolle⁴⁴⁶. Als Tier des Gottes Asklepios steht die Schlange für Gesundheit und Heilung⁴⁴⁷. Doch war sie auch ein Tier, dem mantische Fähigkeiten zugeschrieben wurden. Als

⁴⁴² Trčková-Flamee 2006, 258. Die Schlange mit Tod und Unterwelt zu verbinden, schließt A. Trčková-Flamee vom Erscheinen des Tieres auf mykenischen Grabstelen (Schlange in Form eines Spiralmusters auf Grabstelen vom Gräberrund A in Mykene) oder Bestattungspithoi sowie auf weiteren Objekten, die auf Bestattungsriten hinweisen (die Autorin nennt u.a. eine Vase aus SH IIIC, die sich heute im archäologischem Museum auf Rhodos befindet, vgl. Trčková-Flamee 2006, 249, Abb. 9). Ähnliche Vorstellungen sieht die Autorin auch in der minoischen Kultur, wobei sie dort der Schlange mehr Symbolik auf Tod, Erneuerung des Lebens und Wiedergeburt sowie Unsterblichkeit zuschreibt (vgl. Trčková-Flamee 2003, bes. 148).

⁴⁴³ Burkert 2011, 278.

⁴⁴⁴ Küster 1913, 145; Nilsson 1995, 25 [genannt wird eine Stele aus Thespiai mit einer Schlange und der Inschrift Διὸς Κτησίου darüber; d. V.]; Burkert 2011, 204.

⁴⁴⁵ Küster 1913, 105 f.

⁴⁴⁶ Küster 1913, 141; Burkert 2011, 365. Die Thesmophorien waren ein Fruchtbarkeitsfest zu Ehren der Göttin Demeter, an welchem nur Frauen teilnehmen durften. Während des dreitägigen Festes werden lebende Ferkel in Höhlen geworfen und nach einiger Zeit wurden die verwesenen Tierkadaver von bestimmten Frauen heraufgeholt und auf Altäre gelegt. Wer davon nahm und es unter die Saatkörner mischte, so glaubte man, erzielte eine gute Ernte. In diesen Höhlen sollen Schlangen gelebt haben, die einen Teil der hinab geworfenen Ferkel gefressen haben (zu den Thesmophorienfeiern s. auch Nilsson 1995, 313–325).

⁴⁴⁷ Burkert 2011, 327; Küster 1913, 133–137. Der Gott Asklepios war auf das engste mit der Schlange verbunden. Der Heilgott wurde als Schlange verehrt, was darauf schließen lässt, dass Asklepios ursprünglich eine chthonische Gottheit gewesen war, die auch Orakel verkündete (vgl. RE II A,1 (1921) 511f. s. v. Schlange (R. Hartmann)). In seinen Heiligtümern wurden lebende Schlangen gehalten, durch die der Gott in Erscheinung trat und die Kranken gesund machte. Der Gott in Gestalt einer Schlange spielt auch bei der Errichtung seiner Heiligtümer eine wesentliche Rolle: Paus. II,10,3 (Sikyon): φασὶ δὲ σφισιν ἐξ Ἐπιδάουρου κομισθῆναι τὸν θεὸν ἐπὶ ζεύγους ἡμιόνων δράκοντι εἰκασμένον. Paus. III, 23,7 (Epidauros Limera): λέγουσι δὲ καὶ ὡς οἴκοθεν ἐκ τῆς Ἐπιδάουρου δράκοντα ἐπαγομένοις αὐτοῖς ἐξέφυγεν ἐκ τῆς νεῶς ὁ δράκων, ἐκφυγὼν δὲ οὐ πόρῳ κατέδυ θαλάσσης, καὶ σφισιν ὁμοῦ τῶν ὄνειράτων τῇ ὄψει καὶ ἀπὸ τοῦ

Totenschlange verkörperte sie die Unterwelt. So konnte nach Glauben der Griechen der Tote in Gestalt einer Schlange erscheinen⁴⁴⁸. Die Schlange wurde auch als Mittel der Götter verwendet, um die Sterblichen zu bestrafen⁴⁴⁹ – so ist die Schlange eine durchaus auch Angst erregende Kreatur, die todbringend sein kann⁴⁵⁰. Zuletzt sei hier noch auf wenige der zahlreichen „dunklen“ Wesen erinnert, die eine starke Assoziation und Verschmelzung mit der Schlange erfahren haben: die schlangenhaarige Medusa, die schlangenbeinigen Giganten sowie die Monster Echidna⁴⁵¹ und Typhon⁴⁵².

Eine Schwierigkeit bei der Interpretation der Schlangenterrakotten von Mykene stellt zweifellos ihre Einzigartigkeit innerhalb des minoisch-mykenischen Kulturbereiches dar⁴⁵³. Bislang sind keine Parallelen, die zu einem besseren Verständnis der Figuren beitragen könnten, bekannt. Freiplastische Darstellungen von Schlangen in der ägäischen Kunst sind sehr selten. In den minoischen Gipfelheiligtümern in Jouchtas⁴⁵⁴ (Abb. 45, 46) und Palaikastro⁴⁵⁵ (Abb. 47) sind wenige kleine, massive Schlangenfiguren gefunden worden. Auf dem mykenischen Festland könnte möglicherweise ein hohlgeformtes Kopffragment vom Nordabhang der Athener Akropolis (Abb. 48) auf eine Schlange, ähnlich jenen von Mykene, hindeuten⁴⁵⁶. Diese Funde zeigen zwar, dass es Schlangenfiguren in Heiligtümern gab, doch bleibt ihre Bedeutung weiterhin unklar, sodass auf mögliche weitere, aussagekräftigere Funde zu hoffen ist.

Im Vergleich zur minoischen Kultur, sind Schlangendarstellungen in der mykenischen Kunst wesentlich seltener anzutreffen. Ob die spiral- und wellenförmigen Verzierungen auf mykenischen Grabreliefs (Abb. 49) und Grabpithoi (Abb. 50) als Schlangen anzusehen

σημείου τοῦ κατὰ τὸν δράκοντα ἔδοξεν αὐτόθι καταμείναντας οἰκῆσαι. καὶ ἔνθα ὁ δράκων κατέδω, βομοὶ τὲ εἰσιν Ἀσκληπιοῦ καὶ ἐλαῖαι περὶ αὐτοὺς πεφύκασιν. Auch die Einführung des Asklepios-Kultes in Rom (293 v. Chr.) ist eng mit Schlangen verbunden, Liv. Epit. XI: *Cum pestilentia civitas laboraret, missi legati ut Aesculapi signum Romam ab Epidaurο transferrent, anguem, qui se in navem eorum contulerat in quo ipsum numen esse constabat, deportaverunt; eoque in insulam Tiberis egresso eodem loco aedis Aesculapio constituta est.*

⁴⁴⁸ Burkert 2011, 298. S. zur Schlange im Totenkult auch Küster 1913, 62–85. In diesem Zusammenhang ist auch die Schlange im Heroenkult zu nennen: der verstorbene Heros wird als Schlange gedacht, in deren Gestalt er unter die Lebenden tritt (vgl. Küster 1913, 72–85).

⁴⁴⁹ Küster 1913, 108.

⁴⁵⁰ Erinnert sei an Eurydike, die Gemahlin des Orpheus, die der Sage nach durch einen Schlangenbiss gestorben sei oder auch an den trojanischen Priester Laokoon, der von Poseidon (oder von Athena) geschickten Schlangen erwürgt wurde.

⁴⁵¹ Hes. Theog. 297–300: [...] Ἐχιδναν, ἥμισυ μὲν νύμφην ἐλικώπιδα καλλιπάρηον, ἥμισυ δ' αὖτε πέλωρον ὄφιν δεινόν τε μέγαν τε αἰόλον ὠμηστήν ζαθέης ὑπὸ κεῦθεσι γαίης.

⁴⁵² Hes. Theog 821–826: [...] Τυφωέα Γαῖα πελώρη Ταρτάρου ἐν φιλότῃ διὰ χρυσέην Ἀφροδίτην· οὗ χεῖρες μὲν ἔασιν ἐπ' ἰσχύι, ἔργματ' ἔχουσαι, καὶ πόδες ἀκάματοι κρατεροῦ θεοῦ· ἐκ δὲ οἱ ὤμων ἦν κατὸν κεφαλὰὶ ὄφις, δεινοῖο δράκοντος, γλώσσησιν δνοφερῇσι λελιχμότες, ...

⁴⁵³ Taylour 1970, 278; Guggisberg 1996, 244. 350; Moore – Taylour 1999, 104.

⁴⁵⁴ Karetsou 1974, bes. 237.

⁴⁵⁵ Myres 1902/1903, bes. 379.

⁴⁵⁶ Guggisberg 1996, 68: „Der zapfenförmige, massive Fortsatz unter dem hohlen Kopf und die Bruchstelle am Hinterkopf erinnern aber auch an die Schlangenköpfe von Mykene.“ Doch M. A. Guggisberg weist auch auf die schlechte Erhaltung des Stückes hin und ist bei einer möglichen Rekonstruktion des Fragmentes als Schlange auf Distanz (s. Guggisberg 1996, 244 Anm. 1132).

sind⁴⁵⁷, wäre zwar aufgrund des chthonischen Charakters der Tiere möglich, doch wegen der äußerst abstrakten Form der Linien nur sehr hypothetisch annehmbar. In einer wesentlich naturalistischen Form ist die Schlange auch auf Gefäßen als Applike oder Bemalung anzutreffen. Auf einer Kanne aus Rhodos⁴⁵⁸ (Abb. 51) ist nahe des Gefäßhalses auf jeder Seite je eine Schlange angebracht, die sich vom hinteren Teil des Gefäßes nach vor zur Ausgussöffnung schlängelt und mit dem Kopf in die Öffnung blickt, als ob sie scheinbar von der ausgießenden Flüssigkeit (Wein, Milch, Honig, Wasser?) trinken wollen.

Aus archäologischer Sicht betrachtet ist durch die dargelegten Funde sehr wohl anzunehmen, dass sowohl in der minoischen als auch mykenischen Kultur Schlangen eine bedeutende Rolle im kultischen Bereich eingenommen haben. Dass die Bedeutung dieses Reptils sowohl mit apotropäischen als auch chthonischen Aspekten gedeutet werden muss, ist m. E. die zutreffendste Erklärung, um die Symbolik dieses Reptils in den Glaubensvorstellungen der bronzezeitlichen Ägäis fassen zu können. Eine Bestätigung dafür würde sich auch in den thebanischen Linear B-Texten finden lassen, denn wie oben dargelegt wurde, ist vom Palast an *e-pe-to-i* Wein verteilt worden, der in diesem Zusammenhang durchaus für *libationes* verwendet worden sein könnte, was wiederum die Reminiszenz auf ein chthonisches Ritual wäre. Inwieweit jedoch von *heiligen Schlangen* gesprochen werden kann (sowie der Begriff *e-pe-to-i* von V. L. Aravantinos, L. Godart und A. Sacconi gedeutet wurde⁴⁵⁹), die in mykenischen Heiligtümern gehalten wurden, ist aufgrund der Quellenlage nicht mit Sicherheit zu beantworten. Sowohl die Linear B-Texte als auch die archäologischen Funde geben keine ausreichenden Belege dafür, dass in der bronzezeitlichen Ägäis eine Schlangengottheit verehrt wurde. Die Schlange tritt viel mehr als Attribut und Begleittier einer oder mehrerer Gottheiten auf, die – wie aus den archäologischen Kontexten zu folgern ist – gänzlich dem weiblichen Geschlecht zugeordnet werden können.

Dass im minoischen Kreta wie auch am mykenischen Festland Schlangen in menschlichen Siedlungen gehalten wurden, ist m. E. ebenfalls aus den materiellen Hinterlassenschaften jener Zeiten ersichtlich, wenn ursprünglich vielleicht auch aus rein praktischem Interesse: ist doch bekannt, dass Schlangen noch vor der Verbreitung der Hauskatze als „Mäusevertilger“ für die Dezimierung der Nagetiere, die eine Gefahr für die Getreidevorräte darstellten, für Menschen eine wesentliche Rolle gespielt haben⁴⁶⁰.

⁴⁵⁷ Trčková-Flamee 2006, 239 f. 243–246.

⁴⁵⁸ Trčková-Flamee 2006, 247 f. Abb. 7.

⁴⁵⁹ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 319–321.

⁴⁶⁰ Giebel 2003, 128.

Aufgrund der großen Anzahl und Verbreitung von Schlangenobjekten im ägäischen Kulturraum, wird sicherlich auch in Zukunft mit weiteren Stücken, die sich direkt oder indirekt auf Schlangen beziehen, zu rechnen sein und die der Wissenschaft mögliche weitere Anhaltspunkte für die tatsächliche Bedeutung von Schlangen in der bronzezeitlichen Ägäis geben werden.

Zahlzeichen die Größe oder der Ertrag des bebauten Landes angegeben ist⁴⁶⁶, setzt sich **PY Fa 16** nur aus dem Wort *i-qo* und dem Ideogramm für Zypergras (*125+O) sowie einer Mengenangabe zusammen.

Auf **PY Ea 59** ist *i-qo* in der Genitivform *i-qo-jo* (bedingt durch die vorangehende Präposition *e-ne-ka*) in Zeile 5 angeführt, wohingegen *i-qo* auf **PY Fa 16** primär als Dativ Singular verstanden werden kann.

Erstgenannte Tafel, **PY Ea 59**, kann wie einheitlich alle Tafeln der **PY Ea**-Serie dem Schreiber 43 zugeschrieben werden⁴⁶⁷. Hingegen ist **PY Fa 16** vom Schreiber 42 verfasst worden⁴⁶⁸.

3.3.2 Untersuchung und Interpretation der Wortform

Obwohl sich *i-qo* nur aus zwei Silbenzeichen zusammensetzt und diese Kürze bekanntlich mit der Schwierigkeit einer klaren Auslegung des kurzen syllabisch geschriebenen Ausdrucks verbunden sein kann, ist eine Transkription des Wortes als ἵππος (Pferd) bereits früh als gesichert angesehen worden⁴⁶⁹. Einen eindeutigen Beleg für diese Transkription bietet auch die Tafel **KN Ca 895**, auf der die verzeichneten Linear B-Termini (*i-qo*, *o-no*, *po-ro*) durch Bildzeichen (EQU^m, EQU^f) ergänzt werden. Durch die Verbindung von *i-qo* zum Ideogramm *105^m bzw. 105^f ist eine Lesung des Wortes als ἵππος bekräftigt, wodurch Zweifel an einer Fehllesung beseitigt werden können⁴⁷⁰.

Da aber die urindogermanische Bezeichnung für „Pferd“ durch linguistische Nachweise – u.a. im Indischen (ai. *aśva-*), Iranischen (awest. *aspa-*), Tocharischen (toch. B *yakwe*), Baltischen (alit. *ešva* bzw. *ašvā*), Venetischen (*ekvon* [Akk.]) und Lateinischen (*equus*) – als **ekḡuos* rekonstruiert werden kann⁴⁷¹, ist der griechische Reflex ἵππος nicht als „lautgesetz-

⁴⁶⁶ Bartoněk 2003, 87.

⁴⁶⁷ Bennett – Olivier 1976, 17 s. v. Hand 43; Palaima 1988, 105 f.

⁴⁶⁸ Bennett – Olivier 1976, 16 s. v. Hand 42; Palaima 1988, 103 f.

⁴⁶⁹ Ventris 1955, 123; Hester 1958, 25. So auch Aura Jorro 1985, 285 s. v. *i-qo*: “Se admite unánimemente su correspondencia con ἵππος ‘caballo’...”.

⁴⁷⁰ Chadwick 1955; Docs², 210 f.; Plath 1994, 103; Bartoněk 2003, 66 f. Anders hingegen noch Eckschmitt 1969, 107, wo der Inhalt der Tafel **KN Ca 895**, wenn sie mit der Ventrischen Entzifferung gelesen wird, als „pleonastisch“ und „ohne brauchbaren Mitteilungswert“ bezeichnet wurde. Durch zahlreiche eindeutige Vergleiche mit anderen Tafelinhalten, wo ebenfalls die syllabische Schreibung durch ein darauffolgendes Ideogramm ergänzt wird, kann diese Einschätzung als haltlos angesehen werden (vgl. u.a. Bartoněk 2003, 66 f.). Bereits A. J. Evans hat den Inhalt der Tafel **KN Ca 895** als Auflistung von Equiden richtig gedeutet, indem er die Silbenzeichen l> mit dem kretischen Syllabar verglich und es bereits als *po-lo* (später richtig *po-ro/pōlō*/πῶλος „Fohlen“) verstanden hat, doch dieser Deutung nicht weiter verfolgte, vgl. PM IV, 799 mit Anm. 3.

⁴⁷¹ Panagl 1985, 283; Pokorny 1989, 301 f. s. v. *ekḡuos*; Meid 1994, 54; Plath 1994, 103; Beekes 2010, 597 f. s. v. ἵππος.

lich“ anzusehen⁴⁷². Den grundsprachlichen Ansatz beachtend müsste das griechische Wort für „Pferd“ **epos* lauten⁴⁷³, doch davon hebt sich der lexikalische Terminus ἵππος durch drei Merkmale ab: die Aspiration am Wortanfang, durch die Vokalqualität /i/ anstelle von /e/ und durch die Doppelkonsonanz -ππ-⁴⁷⁴. Diese Besonderheiten finden sich auch teilweise im Linear B-Terminus *i-qo* wieder. Während aber die mykenische Orthographie den anlautenden Hauchlaut nicht wiedergibt⁴⁷⁵ und deshalb nicht mit Sicherheit gesagt werden kann, ob das Wort bereits in mykenischer Zeit mit einem aspirierten Vokal eingeleitet wurde⁴⁷⁶, hat sich die Konsonantenverdoppelung -ππ- im mykenischen *i-qo* zu einer Zwischenstufe -*kk*^w- entwickelt und ist – da Geminaten in der Linear B-Schrift nicht wiedergegeben werden⁴⁷⁷ – einem einfachen Labiovelar gleichgestellt⁴⁷⁸.

Durch diesen Labial ist auch, E. Risch folgend, die Vokalverengung von /e/ zu /i/ erklärbar, die er als eines der dialektdifferenzierenden Kennzeichen des Mykenischen ansieht. Der Übergang von /e/ zu /i/ ist vor und nach Labiallauten bezeugt, was er als Standardidiom der Palastverwaltung, *mycénien normal*, begründet und dies in Kontrast zur gesprochenen mykenischen Sprache, *mycénien spécial*, stellt, die sich ebenfalls vereinzelt auf Linear B-Tafeln wiederfindet und in der das /e/ vor und nach labialen Konsonanten bestehen bleibt (vgl. *a-ti-mi-te* [*mycénien normal*] – *a-te-mi-to* [*mycénien spécial*])⁴⁷⁹. Trotz des Untergangs der mykenischen Palastkultur hätte das *mycénien normal* durch einige kulturspezifische Wörter Eingang ins alphabetische Griechisch gefunden, so auch u.a. *i-qo* als ἵππος übernommen⁴⁸⁰. Demnach ist ἵππος als ein mykenisches Lehnwort im lexikalischen Griechisch anzusehen⁴⁸¹. Dieser linguistische Nachweis, dass *i-qo* mit dem lexikal-griechischen Wort ἵππος zu transkribieren ist, kann als gesichert angesehen werden und ist auch innerhalb des mykenischen Forschungsfaches anerkannt.

Die Kontexte aber, in welchen sich das Wort *i-qo* auf den Linear B-Tafeln wiederfindet, können nicht immer als eindeutig angesehen werden. Während auf zwei Tafeln die Deutung

⁴⁷² Pokorny 1989, 301 f. s. v. *ekúos*; Meid 1994, 54.

⁴⁷³ Meid 1994, 54. Beekes 2010, 597 f. s. v. ἵππος rekonstruiert das den Lautgesetzen entsprechende griechische Wort als *ἔππος.

⁴⁷⁴ Panagl 1985, 283; Meid 1994, 54; Plath 1994, 103 f.; Beekes 2010, 597 f. s. v. ἵππος. Hester 1958, 25 rekonstruiert die Wandlung von **ekúos* zu ἵππος wie folgt: „a possible development being **ekwos* > **ukwos* by assimilation, thence **hukwos* > **hikwos* > ἵππος“.

⁴⁷⁵ Docs², 43. 80; Bartoněk 2003, 108 f.

⁴⁷⁶ Panagl 1985, 283; Plath 1994, 104.

⁴⁷⁷ Bartoněk 2003, 109.

⁴⁷⁸ Lejeune 1958, 289 f.; Panagl 1985, 283; Plath 1994, 104; Duhoux 1997, 180 f.

⁴⁷⁹ Risch 1966b; Panagl 1975, 424–426; Panagl 1985, 284; Plath 1994, 104.

⁴⁸⁰ Panagl 1985, 284 führt als weiteres Beispiel für ein kulturspezifisches Wort vom *mycénien normal* noch ἀρπόζω (att. ἀρμόττω, „berädern; rüsten, ausstatten“) an, vgl. Risch 1966b, 157.

⁴⁸¹ Platz 1994, 104.

des Terminus keine Unsicherheit bereitet⁴⁸², ist die Bedeutung des Wortes auf zwei anderen Tafeln nicht eindeutig bestimmbar.

Wie aus der obigen Transkription ersichtlich ist, wird in der fünften Zeile von **PY Ea 59**, die Landbesitzverhältnisse verzeichnet⁴⁸³, *i-qo* (hier in der Genitivform *i-qo-jo*) wie folgt erwähnt:

ke-re-te-u , e-ke , e-ne-ka , i-qo-jo GRA 5
/Krē^hēus ek^hei (h)eneka (h)ikk^wojjo GRA(NUM) 600 l./

Der Aussage des Satzes folgend hat ein Mann namens *ke-re-te-u/Krē^hēus/Κρηθεύς*⁴⁸⁴ die Nutznießung für eine bestimmte Fläche Land in der Höhe von fünf großen Einheiten Korn (Saatgut) inne und zwar ἔνεκα ἵπποιο (*e-ne-ka i-qo-jo*) „wegen des/eines Pferdes“.

Hingegen ist *i-qo* auf **PY Fa 16** in einem für die Linear B-Tafeln nur allzu typischen stichwortartigeren Kontext als scheinbarer Empfänger von Zypergras registriert:

i-qo CYP+O 8 T 2 V 1 [[]]
/(h)ikk^wōi CYP(ERUS)+O 788,8 l./

Die Tafeln mit ihrem buchhalterischen Charakter geben keinerlei weitere Angaben wieder, die für ein genaueres Verständnis jener Inhalte, insbesondere auf *i-qo* bezogen, von wesentlicher Bedeutung sein könnten und eine klarere Interpretation ermöglichen würden. Wie genau also der Bedeutungsinhalt der beiden Tafeln interpretiert werden könnte, erweist sich als schwierig und unsicher. So wird *i-qo* auf beiden Tafeln (gemäß des Wortes) einerseits als gewöhnliches Zoonym angesehen⁴⁸⁵, andererseits auch als Eigenname im Sinne von Ἴππος oder Ἴππων⁴⁸⁶ gedeutet. L. R. Palmer hingegen spricht sich gegen eine profane Auslegungen des Wortes *i-qo* in den beiden pylischen Texten aus, da er den Begriff aufgrund des Inhaltes

⁴⁸² Auf **KN Ca 895.1** findet sich der Ausdruck *i-qo* auf einer eindeutigen Auflistung von Equiden wieder und auf **PY Ta 722.1** wird der Terminus verwendet, um zu beschreiben, dass ein Fußschemel u.a. mit einer oder mehreren Pferdedarstellungen (neben Mensch-, Oktopus- und Greifen-/Palmendarstellungen) dekoriert ist, vgl. Panagl 1985, 284 f.; Guidi 1988, 164 f. 178–181; Plath 1994, 104 f.

⁴⁸³ Plath 1994, 105.

⁴⁸⁴ Landau 1958, 68 s. v. *ke-re-te-u*.

⁴⁸⁵ Chirassi 1968, 975–979. 990; Docs², 259 f.; Deger-Jalkotzy 1988b, 113 f.; Killen 1992, 378 f.

⁴⁸⁶ Lejeune 1958, 289; Guidi 1988, 174; Rousioti 2001, 307. M. Guidi nennt als Vergleich für eine mögliche Deutung von *i-qo* als männlichen Personennamen den Terminus *i-qa-ro[* auf Tafel **KN Xd 7555**, den er als Anthroponym mit Ἴππαλος transkribiert, vgl. Guidi 1988, 174. Dennoch scheint es im gesamten mykenischen Textkorpus keinen Personennamen zu geben, der mit dem Element *i-qo* gebildet worden wäre, anders als im alphabetischen Griechisch u.a. Ἴππο-κρατής, Φίλ-Ἴππος, vgl. Panagl 1985, 290; Plath 1994, 106; Lorenz 2000, 84 f.

viel mehr der sakralen Sphäre zuordnet⁴⁸⁷. Ihm zufolge ist der Terminus *i-qo* auf den Tafeln **PY Ea 59.5** und **Fa 16** in einem kultischen Kontext zu sehen und als Theonym für einen Pferdegott namens Hippos anzusprechen⁴⁸⁸. Diese Interpretation begründet L. R. Palmer mit den hohen Mengenangaben, die für *i-qo* registriert sind. Für ein profanes Tier seien die verzeichneten Mengen sowohl auf **PY Ea 59.5** (GRA 5) als auch auf **PY Fa 16** (CYP+O 8 T 2 V 1) auszuschließen. Für L. R. Palmer bestätigt sich die Deutung in kultischem Zusammenhang auch durch die Art der an *i-qo* verzeichneten Produkte. Vor allem mit der Zuteilung von CYP+O auf **PY Fa 16** sei der göttliche Status von *i-qo* zu belegen, da jenes Ideogramm *125 ausschließlich in Zusammenhang mit kultischen Opfern genannt werde⁴⁸⁹. In diesem Ideogramm⁴⁹⁰ wird die zu den Zypergräsern gehörende Pflanzenart *Cyperus esculentus* L. (dt. Erdmandel) verstanden, deren runde, etwa 1 cm großen Knollen essbar sind und als Nahrungsmittel dienen⁴⁹¹.

Obwohl ein genauer Vergleich der Belegstellen zeigt, dass CYP+O nicht nur in kultischen Kontexten aufscheint, sondern auch auf inhaltlich profanen Texten verzeichnet ist⁴⁹², könnte aber die hohe Menge von knapp 800 l doch als Hinweis dafür angesehen werden, dass in **PY Fa 16** eine für kultische Zwecke registrierte Zuteilung an *i-qo* angegeben sein könnte⁴⁹³. Ba-

⁴⁸⁷ Noch vor L. R. Palmers geäußelter Annahme, ist auch S. Luria von einem Kult des „göttlichen Rosses“ in mykenischer Zeit ausgegangen, wobei er den Terminus *wo-no-qo-so* auf **KN Ch 897** als Pferdenamen *Οἶνοπος* interpretiert und darin „der als Zukost Wein erhält“ (i.e. adj. *οἶνοπος*) versteht. So hat S. Luria angenommen, dass das Trinken der als göttlich geltenden Pferde mit Wein als Beleg für einen übermenschlichen Status des Pferdes angesehen werden kann und verweist in diesem Zusammenhang auf Parallelen in der Ilias (vgl. Hom. Il. VIII, 185–189), s. Luria 1957, 49–52. Zustimmung findet diese Deutung u.a. von Sakellarakis 1970, 213 f. Jedoch basiert S. Lurias Deutung auf einer falschen Lesung von **KN Ch 897**, wo *wo-no-qo-so* keinen Pferdenamen, sondern – durch das Ideogramm *109 BOS klar zu deuten – einen Ochsenamen wiedergibt und vermutlich mit „rötlich“ als Anspielung auf die Fellfarbe zu übersetzen ist, vgl. Docs², 592 s. v. *wo-no-qo-so*; Hiller-Panagl 1976, 258; Aura Jorro 1993, 444 s. v. *wo-no-qo-so*.

⁴⁸⁸ Palmer 1961, 96: „The recipient I-qo was evidently the name of a god.“ Vgl. auch: Palmer 1961, 95 f. 130 f.; Palmer 1963, 220; Palmer 1966, 277 f.; Palmer 1981, 14 f.; Palmer 1983a, 284 f.

⁴⁸⁹ Palmer 1961, 96; Palmer 1966, 278; Palmer 1983a, 284 f.

⁴⁹⁰ Weitere Belege für CYP+O finden sich auf **KN F₍₁₎ 157**, **F 5079**, **PY Ua 434**, **Un 2 (?)**, **Un 47**, **TH Gp 290**, **MY Fu 711**, **Ue 652**. Das Zeichen PYC+O wird mit derselben Bedeutung interpretiert wie CYP+O und erscheint auf **KN F₍₂₎ 852**, **G 7509**, **TH Wu 71**, **Wu [81]**.

⁴⁹¹ Im Gegensatz dazu werden die syllabischen Schreibungen *ku-pa-ro*, *ku-pa-ro₂* und *ku-pa-ro-we* sowie die Ideogramme CYP/PYC, AROM+PYC, CYP+KU, PYC+QA als *Cyperus rotundus* L. gedeutet, das bei der Herstellung von parfümierten Ölen verwendet wurde. Diese Einteilung folgt Palmer 1999, 470–474. S. auch Melena 1974, 331 f. und Sarpaki 2001, 217–219. Fischer 2003, 185 Anm. 49 nimmt gegenüber Palmers Zweiteilung von *Cyperus* eine kritische Haltung ein und stellt eine derartige Klassifizierung in Frage. So auch Fortes Fortes 2000, 12, der sich bei CYP+O für eine Auflösung Zusatzzeichens O als **o-pi-ko-ri-jo*/**ὀπιχώριος*/-ov (hergeleitet vom Adjektiv *ἐπιχώριος* [„einheimisch, landesüblich“]).

⁴⁹² So Weilhartner 2005, 215, der darauf hinweist, dass CYP+O zwar an Heiligtümer (**KN G 7509**) gesandt und bei religiösen Festen (u.a. **PY Un 2 (?)**, **Un 47**, **TH Gp 290**) verzehrt wurde, doch es auch auf Tafeln profanen Inhalts registriert sein kann und es so „offensichtlich als Ergänzung zu den Grundnahrungsmitteln gedient hat“ (vgl. u.a. **KN F₍₁₎ 157**). Zu Deutung von CYP+O als ein Nahrungsmittel s. auch Palmer 1999, 470–474 und Fischer 2003, 185 mit Anm. 49.

⁴⁹³ Hiller – Panagl 1976, 296 f. Für Weilhartner 2005, 114 f. ist eine kultische Interpretation dieser Tafel durch die Zuteilung zu Schreiber 42 (s. oben) und die Erwähnung von CYP+O, das auch an Heiligtümer geliefert

sierend auf dieser Auslegung und in Anbetracht dessen, dass *i-qo* durch die Zuteilung von CYP+O in einen sakralen Kontext gestellt werden könnte⁴⁹⁴, wird von L. R. Palmer auch für den Wortlaut *e-ne-ka i-qo-jo* auf **PY Ea 59.5** dieselbe Deutung des Wortes als Theonym angenommen⁴⁹⁵. Doch meint er auch in der Präposition *e-ne-ka* einen Hinweis auf den kultischen Kontext des Textinhaltes zu finden, da er das Wort nach Vergleich mit anderen Belegstellen mit „im Dienste von“ („in the service of“) versteht⁴⁹⁶.

Der männliche Personenname *ke-re-te-u* ist häufig innerhalb der pylischen E-Serie belegt⁴⁹⁷, wo er als Nutznießer von *o-na-to ki-ti-me-na ko-to-na* und *o-na-to ke-ke-me-na ko-to-na*⁴⁹⁸, welches er von sowohl natürlichen⁴⁹⁹ als auch juristischen⁵⁰⁰ Personen pachtet, registriert ist. Dies zeigt sich auch deutlich auf **PY Ea 59**, deren Inhalt als eine Art Zusammenfassung angesehen werden könnte⁵⁰¹. Doch während in den ersten vier Zeilen der Tafel *ke-re-te-u*⁵⁰² als Pächter verschiedener Grundstücksarten aufscheint, hebt sich die bereits mehrfach erwähnte fünfte Zeile vom übrigen Tafelinhalt ab. In Zeile 5 ist nicht die genaue Form des verzeichneten Landes angeführt, sondern lediglich dessen Verwendungsart durch *e-ne-ka i-qo-jo* hervorgehoben. Doch auch aufgrund der Grundstücksgröße von 5 GRA hebt sich die Aufzeichnung deutlich von jenen in den restlichen Zeilen (mit Ausnahme der schlecht erhaltenen Zeile 1, wo noch eine Einheit von 6 GRA gelesen werden kann, jedoch ohne den genaueren Zeileninhalt verifizieren zu können) ab. Die Meinung von G. P. Caratelli, dass die Hohe Mengenangabe von Zeile 5 als Summe der beiden Einträge von der darüber liegenden Zeile 4 (GRA 3 und GRA 2) zu verstehen ist⁵⁰³, hat bereits J. Chadwick für unwahrscheinlich erachtet, da für ihn der Tafelcharakter keine Hinweise auf eine Addierung der Mengenangaben gibt, zumal auch nicht das zu erwartende Summenwort *to-so* („so viel“) aufscheint⁵⁰⁴. Für J.

und bei kultischen Festbanketten verwendet wurde, als zutreffend anzusehen. Demnach könnte das an *i-qo* zugeteilte Zypergras als Nahrungslieferung für das Kultpersonal angesehen werden.

⁴⁹⁴ Weilhartner 2005, 114.

⁴⁹⁵ Palmer 1961, 95 f.; Palmer 1963, 277 f.; Palmer 1966, 277 f.

⁴⁹⁶ Palmer 1963, 278.

⁴⁹⁷ Landau 1958, 68 s. v. *ke-re-te-u*; Morpurgo 1963, 143 s. v. *ke-re-te-u*.

⁴⁹⁸ Zur Unterscheidung von *ki-ti-me-na ko-to-na* (privater Grundbesitz) und *ke-ke-me-na ko-to-na* (kollektives Eigentum der lokalen Siedlungsgemeinde) wird auf Hiller – Panagl 1976, 142-151 sowie auf Dunkel 1981, Carpenter 1983, Deger-Jalkotzy 1988a und Deger-Jalkotzy 1988b, 103-105 verwiesen.

⁴⁹⁹ Als *o-na-to ki-ti-me-na ko-to-na* kann der Bodenbesitz auf **PY Ea 304**, **Ea 771** und **Ea 800** angesprochen werden.

⁵⁰⁰ Als juristische Person erscheint der *da-mo* in Form von *ke-ke-me-na ko-to-na pa-ro da-mo*, vgl. **PY Ea 59.4a**. S. dazu auch Hiller – Panagl 1976, 143 f. Ein *ke-ke-me-na ko-to-na* scheint aber auch in Besitz von Palastpersonal oder individuellen */dāmos/-*Mitgliedern gewesen sein zu können, vgl. **PY Ea 59.3.4b**, **Ea 305**, **Ea 809** (?).

⁵⁰¹ Deger-Jalkotzy 1988b, 100 f.

⁵⁰² Gemäß Landau 1958, 68 s. v. *ke-re-te-u* könnte *ke-re-u* in **PY Ea 59.2** als Schreibfehler zu *ke-re-te-u* angesehen werden, s. auch Guidi 1988, 172.

⁵⁰³ Carratelli 1954, 222: „Both the commune and the military authority have contributed for the horse provided by Kretheus.“ [englisches Zitat nach Docs², 260; d. V.].

⁵⁰⁴ Docs², 260.

Chadwick nämlich spricht die Größe des Grundstücks nicht gegen eine Deutung von *i-qo-jo* als gewöhnliches Zoonym. Doch ist seiner Meinung nach *i-qo* nicht als Singularform anzusehen, sondern als ein Begriff, der in einem kollektiven Gebrauch zu verstehen ist, nämlich im Sinne von ἡ ἵππος (die Reiterei)⁵⁰⁵, was auch die Größe des Grundstückes erklären würde. Trotz der genannten Möglichkeit, ist die *opinio communis* doch dahingehend aufzufassen, dass in der Genitivform *i-qo-jo* auch die tatsächliche Einzahlform zu verstehen ist⁵⁰⁶. Dennoch können aufgrund der geringen Textangaben keine sicheren Aussagen über das Besitzverhältnis des *ke-re-te-u* zu *i-qo* gemacht werden. Gehörte das Pferd dem Palast oder *ke-re-te-u* selbst oder aber ist es das Pferd des *ra-wa-ke-ta*, der darüber in Zeile 4b erwähnt ist? Für eine mögliche Klärung dieser Fragen, könnten Vergleiche mit Ägypten und Mesopotamien hilfreich sein, wo durch die Schriftquellen bezeugt ist, dass Pferde, die Eigentum des Königs waren, über den Winter bestimmten Personen zur Verpflegung mit in die Dörfer gegeben wurden und während den Feldzügen wieder beim Heer eingesetzt wurden⁵⁰⁷. Jedoch muss hierbei wiederum auf die Singularität jenes Linear B-Eintrages hingewiesen werden. Wenn nämlich jene private Pferdefürsorge innerhalb der mykenischen Gesellschaft üblich war, dann müssten doch mehrere derartige Einträge bestanden haben⁵⁰⁸. Zwar könnte dies auf die schlechte Quellenlage bzw. den Erhaltungszustand der Linear B-Tafeln selbst zurückzuführen sein, doch muss auch die Möglichkeit berücksichtigt werden, dass eine derartige Obsorge der Tiere nicht gebräuchlich war. Durch das Verzeichnis von Streitwagen und deren häufige Erwähnung auf den Täfelchen⁵⁰⁹, kann auf eine große Pferdepopulation am mykenischen Kreta sowie am Festland geschlossen werden⁵¹⁰, sodass doch auch mehrere derartige Einträge auf uns hätten kommen müssen. Desweiteren scheint es verwunderlich zu sein, warum *ke-re-te-u*,

⁵⁰⁵ Docs², 260.

⁵⁰⁶ Obwohl Deger-Jalkotzy 1988b den Eintrag von **PY Ea 59.5** auch im Zusammenhang mit der Pferdehaltung versteht, hält sie es dennoch für offen, ob ein oder mehrere Pferde, im Sinne von Pferdehaltung, gemeint sind. Doch zeigt sie mit dem Eintrag auf **KN Sc 226** deutlich auf, dass die Erwähnung eines einzelnen Pferdes nicht auszuschließen ist. Auch u.a. Chirassi 1968, 990 sowie Hiller – Panagl 1976, 150. 296 f. und Weilhartner 2005, 114 gehen von einem einzelnen Tier aus.

⁵⁰⁷ Docs², 260: Zitat nach A. H. Gardiner, *The Wilbour Papyrus II* (Oxford 1948) 78 (*non vidi*). Zu Parallelen aus Assyrien wird auf Postgate 1974 verwiesen. S. dazu auch Deger-Jalkotzy 1988b, 114, die ebenfalls diese Deutung für den Wortlaut auf **PY Ea 59.5** für plausibel erachtet. Dafür spricht ihrer Meinung nach auch die Möglichkeit, dass die pylische **Ea**-Serie neben Siedlungs- und Ackerland auch Weideland verzeichnet haben könnte, was S. Deger-Jalkotzy mit der hohen Nennung von „Hirten“ als Landbesitzer in den **PY Ea**-Tafeln begründet, vgl. Deger-Jalkotzy 1988b, 115. Auch Gschnitzer 1981, 23 deutet das Grundstück durch die Wendung *e-ne-ka i-qo-jo* als „ein Gut, das vom Staat zur Bestreitung der Kosten der Pferdehaltung vergeben“ wurde.

⁵⁰⁸ Darauf weist auch Weilhartner 2005, 114 deutlich hin, der sich u.a. wegen der singulären Eintragung *e-ne-ka i-qo-jo* gegen die Deutung eines gewöhnlichen Vermerks der palatialen Administration ausspricht.

⁵⁰⁹ Der Streitwagen erscheint auf den Linear B-Tafeln als Ideogramm *240 BIG, *241 CUR und *242 CAPS sowie in Silbenschrift als *i-qi-ja* oder *i-qi-jo*. Für die Belegstellen wird auf Vandenabeele – Olivier 1979, 76-139 sowie Aura Jorro 1985, 284 f. s. v. *i-qi-ja* verwiesen. Zum Streitwagen im bronzezeitlichen Griechenland wird auf Crouwel 1981 verwiesen.

⁵¹⁰ Crouwel 1981, 39.

dem durch die Erwähnung auf anderen Tafeln der E-Serie die Nutznießung von vielen Grundstücken nachgewiesen werden kann⁵¹¹, gerade nur ein einziges Pferd (*i-qo-jo*) auf einer Landgröße von GRA 5 gehalten haben soll. Eine Erklärung dafür würde sich finden, wenn *i-qo-jo* – wie oben bereits dargelegt wurde – kollektiv gebraucht worden wäre und *ke-re-te-u* demnach für die gesamte Reiterei zuständig gewesen wäre. Dass es eigene Stallknechte bzw. Pferdehirten gegeben hat, ist mit dem Terminus *i-qo-po-qo-i* auf thebanischen Linear B-Tafeln bezeugt⁵¹². Dieser Begriff findet sich auch auf einer Tafel aus Pylos als *i-po-po-qo-i* wieder⁵¹³, sodass ein derartiger Berufskreis auch für Pylos belegt ist. Wäre dann also ein „privater“ Pferdepfleger für den Palast notwendig gewesen?

Eine andere Deutung von *ke-re-te-u* legt M. Guidi vor, der in der erwähnten Person einen heiligen Sklaven sieht. Diese Erklärung stützt er auf der Tatsache, dass der Personenname *du-ni-jo*, der nach **PY Ea 59.7** ebenfalls ein *o-na-to* vom *da-mo* besitzt, auf zwei anderen Tafeln der E-Serie aus Pylos⁵¹⁴ als *te-o-jo do-e-ro* bezeichnet wird, sodass er *ke-re-te-u* – da er mit *du-ni-jo* auf derselben Tafel (nämlich **PY Ea 59**) Erwähnung findet – ebenfalls in dieser Funktion vermutet⁵¹⁵. Doch inwiefern diese Annahme zutreffen kann, muss offen bleiben. Festgehalten sei nur, dass *ke-re-te-u* trotz seiner häufigen Erwähnung auf keiner anderen Tafel explizit als *te-o-jo do-e-ro* genannt wird (wie es etwa bei *du-ni-jo* durchaus der Fall ist, vgl. **PY Ep 705.3**), was eine derartige Deutung doch schwieriger zu argumentieren macht. Doch sollte es sich um ein besonderes Pferd handeln, wird in *ke-re-te-u* sicherlich eine gesellschaftlich hoch angesehene Persönlichkeit verstanden werden müssen.

Trotz der Einmaligkeit des Inhaltes von **PY Ea 59.5** ist die Form der Aufzeichnung noch auf einer anderen Tafel aus Pylos belegt⁵¹⁶. Die Tafel **PY Ea 805** gibt folgenden Wortlaut wieder: *o-pe-te-re-u e-ne-ka a-no-qa-si-ja* GRA 2. Auch hierbei erhält ein gewisser *o-pe-te-re-u*⁵¹⁷ 2 Einheiten Korn und das wegen (*e-ne-ka*) *a-no-qa-si-ja*. Die Deutung der Genitivform *a-*

⁵¹¹ Eine kurze dem Überblick dienende Zusammenstellung der dem *ke-re-te-u* gehörenden Grundstücke gibt Gschnitzer 1981, 23 wieder. Im Rahmen dessen wird deutlich, dass jene Grundstücksgröße von GRA 5 auf **PY Ea 59** die höchste Einheit ist, die für *ke-re-te-u* verzeichnet wurde. S. auch Deroy – Gérard 1965, 90, die das Land von *ke-re-te-u* auf ca. 6,72 ha schätzen.

⁵¹² Die Form *i-qo-po-qo-i* findet sich auf **TH Fq 214.6**, **247.[2]**, **252.3**, **254[+]****255.6**, **272.3**, **276.8**, **305.4**, **367.[1]**. Desweiteren sind noch *Ji-qo-po-qo* (**TH Fq 198.3**) und *i-qo-po-qo[* (**TH Fq 247.2**) belegt. Das Kompositum kann als *ἰποπορβός* ins alphabetische Griechisch transkribiert werden, vgl. Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 202. 391 s. v. *Ji-qo-po-qo*; Fischer 2003, 177.

⁵¹³ **PY Fn 79.10**. In der thebanischen Form *i-qo-po-qo-i* könnte eine archaische Form zum pylischen *i-po-po-qo-i* vorliegen, vgl. Lejeune 1958, 302; Docs², 389. 399. 548 s. v. *i-po-po-qo-i(-qe)*; Aura Jorro 1985, 283 s. v. *i-po-po-qo-i-qe*; Duhoux 1997, 181; Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 202.

⁵¹⁴ **PY Eb 169.1**, **Ep 705.3**.

⁵¹⁵ Guidi 1988, 172 f.

⁵¹⁶ Auf die Ähnlichkeit der beiden Belegstellen weisen auch Deroy – Gérard 1965, 160 hin.

⁵¹⁷ Die Form *o-pe-te-re-u* ist weiters auch auf **PY 294.1** belegt. Eine grafische Variante desselben Wortes könnte auch in *o-pe-to-re-u* zu finden sein (**PY Ep 704.1**), vgl. Aura Jorro 1993, 36 s. v. *o-pe-te-re-u*. 37 s. v. *o-pe-to-re-u*. Deroy – Gérard 1965, 160-167 deuten *o-pe-te-re-u* als mykenisches Wort für „Seher“ („le

no-qa-si-ja ist nicht gesichert und wird verschiedentlich interpretiert. Ob allerdings in jener Wortform ein Theonym (**Anog^wasiā*) gesehen werden kann, wie L. R. Palmer meint und den Text damit in Verbindung zu seiner religiösen Auslegung von *e-ne-ka i-qa-jo* bringt, muss offen bleiben⁵¹⁸, da auch durchaus andere Deutungen des Wortes in Frage kommen können⁵¹⁹. Durch den Vergleich mit **PY Ea 805** zeigt sich deutlich, dass ein derartiger Eintrag aufgrund seiner zu geringen Aussagekraft nicht unbedingt dem kultischen Bereich zugeschrieben werden muss.

Doch eine weitere wesentliche Bekräftigung in *i-qa* eine Pferdegottheit namens Hippios zu sehen, glaubt L. R. Palmer im später bezeugten Kultnamen des Poseidon zu finden. In historischer Zeit nämlich wurde Poseidon an vielen Orten in Arkadien als Ποσειδῶν Ἰππιος verehrt⁵²⁰, dessen Epitheton sich ursprünglich von Ποσειδῶν Ἰππος abgeleitet haben soll⁵²¹. Pausanias berichtet, dass Poseidon diesen Beinamen in Arkadien erhalten habe, da er dem Mythos nach in Pferdegestalt die sich in eine Stute verwandelte Demeter vergewaltigt habe⁵²². Diesen Mythos deutend nimmt F. Schachermeyr an, dass Poseidon ursprünglich eine pferdegestaltige Gottheit gewesen war⁵²³. Ob dies jedoch zutreffend sein kann ist fraglich⁵²⁴, da m. E. dem-

devin“), da ihrer Meinung nach die beiden Bestandteile des Wortes zweifellos dafür sprechen, also *o-pe-* (*ὄπις, [„avenir, destin, tournure des événements à venir“]) und *-te-re-u* (von der Wurzel **ter-* [„observer des signes divinatoires“]).

⁵¹⁸ Palmer 1963, 278. 407.

⁵¹⁹ Deroy – Gérard 1965, 164-167 deuten den Terminus als „Fehlen von Gratifikationen oder Einkünften“. So auch Gérard-Rousseau 1968, 32-34 s. v. *a-no-qa-si-ja*. Zu einem ähnlichen Schluss kommt auch Lejeune 1971b, 28 Anm. 71 („absence de fourniture“). Als wenig plausibel werden diese Deutungen von Aura Jorro 1985, 69 s. v. *a-no-qa-si-ja* angesehen, die das Wort vielmehr als „expedición“ (vgl. u.a. Docs², 253. 388). Auch sie zweifelt, ob im Terminus ein Theonym verstanden werden könnte. Weitere Interpretationsmöglichkeiten sowie weiterführende Literatur findet sich zusammengestellt bei Aura Jorro 1985, 69 s. v. *a-no-qa-si-ja*.

⁵²⁰ Ἰππιος ist die für Poseidon am häufigsten Belegte Epiklese auf der Peloponnes (vgl. Mylonopoulos 2003, 381). Kulte für Ποσειδῶν Ἰππιος lassen sich für Lykosura (Paus. VIII, 37, 10), Methydriion (Paus. VIII, 36, 2), Mantinea (Paus. VIII, 10, 2-4), Pallantion (Dion. Hal. II, 33), Pheneos (Paus. VIII, 14, 5), Phigaleia (Paus. VIII, 42, 1-13) und Thelpousa (Paus. VIII, 25, 4-7) nachweisen, vgl. Schachermeyr 1950, 17; Jost 1985, 280. Poseidon wird durch dieses Epitheton als Schöpfer und Erzeuger des Pferdes verehrt. So zeugen er und Demeter in Gestalt von Pferden die Gottheit Despoina und das Pferd Areion (vgl. Paus. VIII, 25, 5-7). Allgemein zu Ποσειδῶν Ἰππιος in Arkadien s. Jost 1985, 284-292 und Mylonopoulos 2003, 104-106. 109-111. 115-118. 381 f. Zur Verehrung des Ποσειδῶν Ἰππιος in Olympia wird u.a. auf Mylonopoulos 2003, 138-140 verwiesen.

⁵²¹ Palmer 1963, 277. Schachermeyr 1950, 150 sieht in der Bezeichnung Ποσειδῶν Ἰππιος die Weiterentwicklung von einem theriomorphen (d.h. pferdegestaltigen) Poseidon (i.e. Ἰππος) zu einer anthropomorphen Gottheit.

⁵²² Paus. VIII, 25, 5-7.

⁵²³ Schachermeyr 1950, 150. Dieser Auslegung stimmen auch u.a. Vogel 1973, 185 und Bevan 1986, 200 zu.

⁵²⁴ Nach Burkert 2011, 104-107 haben sich die alten Griechen ihre Götter nie in Tiergestalt gedacht. Den in den Mythen erzählten Tierverwandlungen der Götter sieht er nicht als Beleg dafür an, dass die anthropomorphen Gottheiten einst als Tiere gedacht wurden, da u.a. kein Wesen des griechischen Pantheons auch nur metaphorisch beim Tiernamen angerufen oder genannt wurde, so wurden Zeus und Hera nie als „Stier“ oder „Kuh“ bezeichnet. Lediglich für Dionysos ist derartiges bezeugt. So wird der Gott im Kultlied von Elis als „Stier“ angerufen, vgl. Plut. qu. Gr. 299B; Eur. Bacch. 1017 f.

nach auch andere hippische Gottheiten⁵²⁵ der literarisch gut belegten historischen Zeit als ursprünglich ebenfalls hippomorphe Wesen angesehen werden müssten⁵²⁶. Doch könnte sich aus der Verbindung von Gottheit und Pferd die enge Bindung des Tieres an die göttliche bzw. sakrale Sphäre erkennen lassen. Desweiteren ist zu beachten, dass beide Begriffe, sowohl Poseidon⁵²⁷ als auch Hippos, im mykenischen Griechisch belegt sind, aber nie gemeinsam oder gar direkt nebeneinander auf einer Tafel zu finden sind. Die sich daraus ergebende Schlussfolgerung, in beiden Begriffen zwei selbstständige Gestalten zu sehen⁵²⁸, wobei Hippos nie in Kontexten mit anderen als Theonyma zu deutenden Termini steht, was doch zu vermuten wäre, wenn es eine wichtige Gottheit innerhalb des pylischen (?) Pantheon gewesen wäre.

Ist davon auszugehen, dass in den beiden pylischen Tafeln tatsächlich Belege für eine kultische Interpretation von *i-qo* vorliegen, dann muss im Rahmen dessen aber auch eine weitere Möglichkeit der religiösen Auslegung von *i-qo* besprochen werden. Eine in der Debatte um eine denkbare sakrale Bedeutung von *i-qo* bisher nicht erwähnte Deutung ist, dass in *i-qo* kein Theonym im Sinne eines Pferdegottes namens Hippos zu sehen ist, sondern ein „gewöhnliches“ Zoonym, also ein durchaus gewöhnliches Pferd, das aber als *animal sacré* einen durchaus kultischen Status genoss⁵²⁹. Dies könnte einerseits die hohe Landgröße von 5 GRA (**PY Ea 59.5**), andererseits aber auch die Zuteilung von CYP+O (**PY Fa 16**) erklären⁵³⁰, deren

⁵²⁵ Der Beiname Ἰππίος bzw. Ἰππία ist neben Poseidon auch noch für Athene (vgl. Paus. I,30,4. V,15,6; Yalouris 1950, 19–30.47–78; RE VIII,2 (1913) 1701 f. s. v. Hippias 2 (O. Jessen); Bevan 1986, 197 f.), Hera (vgl. Paus. V,15,5; Yalouris 1950, 78–88; RE VIII,2 (1913) 1702 s. v. Hippias 3 (O. Jessen); Bevan 1986, 199) und Ares (vgl. Paus. V,15,6; Tryphiod. 105; RE VIII,2 (1913) 1719 s. v. Hippias 2 (O. Jessen); Bevan 1986, 199) belegt. Weitere Beinamen von Gottheiten, die mit dem Pferd in Verbindung stehen, sind u.a. Πλήξιππος, Εὐρίππα, Δαμάσιππος, Ἀλκίππη sowie Ταράξιππος (vgl. Yalouris 1950, 83). Yalouris 1950, 89 Anm. 495 zählt unterschiedliche Gottheiten auf, mit denen die Griechen das Pferd in Zusammenhang gebracht haben, nämlich mit Windgottheiten (Boreas, Zephyros), Meer- und Flussgottheiten (Poseidon, Skamandros, u.a.), chthonischen Göttern (Poseidon, Demeter, u.a.), Lichtgöttern (Helios, Selene, Eros) und Kriegsgöttern (Athene, Hera, Ares).

⁵²⁶ So nimmt De Visser 1903, 43 an, dass sowohl Athene wie auch Hera, für welche beide der Beiname Ἰππία belegt ist, ursprünglich in Pferdegestalt verehrt worden sind. Doch einzig für Demeter Melaina ist eine hybride Kultstatue belegt, welche die Göttin in menschlicher Gestalt jedoch mit einem Pferdekopf zeigt, vgl. Paus. VIII, 42, 4: πεποιῆσθαι δὲ οὕτω σφίσι τὸ ἄγαλμα: καθέζεσθαι μὲν ἐπὶ πέτρῃ, γυναικὶ δὲ εὐοικεῖν τᾶλλα πλὴν κεφαλῇν: κεφαλῇν δὲ καὶ κόμην εἶχεν ἵππου [...] s. auch Aston 2008, 484 f.

⁵²⁷ Poseidon ist mehrfach innerhalb der mykenischen Texte belegt und findet sich in den Formen *po-se-da-o* (**KN X 5560** und **PY Es 653.1**), *po-se-da-o-no* (**PY Es 649.1** und **Eq 887a.6**), *po-se-da-o-ne* (**KN V 52.2**, **PY Es 645.1**, **646.1**, **647.1**, **648.1**, **651.1**, **652.1**, **703.1**, **726.1**, **727.1**, **728.1**, **729.1**, **Fr 343b**, **1219**, **1224b**, **Un 6**, **853.2**) und *po-se-da-o-ni* (**PY un 718.1**). Weitere Formen, denen der Name Poseidon zugrunde liegt sind *po-si-da-e-ja*, *po-si-da-i-je-u-si*, *po-si-da-i-jo*, *po-si-da-i-jo-de* (vgl. Morpurgo 1963, 258 f. s. v.).

⁵²⁸ Für Jost 1985, 284 Anm. 2 scheint es möglich, dass Poseidon und Hippos verbunden wurden und Poseidon an die Stelle des Hippos trat. Im Epitheton Hippios sieht sich noch den Rest jener Verbindung.

⁵²⁹ Dass auf **PY Fa 16** kein gewöhnliches Pferd genannt werden kann, meint auch Chirassi 1968, 975: “La brevità della notazione fa pensare che si tratti di un cavallo destinato al cochio del wanax, di un sacerdote, o al cochio che trasportava l’immagine del dio in una cerimonia religiosa, di un cavallo in qualche modo importante.”.

⁵³⁰ Weilhartner 2005, 114. 215 kann zwar nach Untersuchung der Tafelinhalte, in denen CYP+O aufscheint, eine Verwendung in überwiegend sakralen Kontexten feststellen, weist aber auch daraufhin, dass das Ideogramm *125+O auch auf Tafeln profanen Inhalts zu finden sei (vgl. **KN F₍₂₎ 852**). Durch die geringen verzeichneten Mengen deutet er CYP+O als Ergänzung zu den Grundnahrungsmitteln.

Zuteilungen wegen (*e-ne-ka i-qa-jo*) oder an ein Tier (*i-qa*) keine Parallelen im mykenischen Textkorpus aufweist. Doch ist Zypergras als Futtermittel für Pferde in historischer Zeit durchaus belegt⁵³¹.

Dafür, dass in *i-qa* ein heiliges Tier gesehen werden könnte, spricht m. E. auch der Fall, dass auf einer Tafel aus Pylos der Terminus *po-ti-ni-ja i-qa-ja* belegt ist (**PY An 1281.1**)⁵³². Dieser als Theonym⁵³³ aufzufassende Begriff findet sich zu Beginn einer Personenliste wieder⁵³⁴ und kann als Πόντια Ἰππεία ins alphabetische Griechisch transkribiert werden⁵³⁵. Die Übersetzung und das damit verbundene Verständnis dieser Bezeichnung sind aber noch weitgehend zweifelhaft, da sie sowohl als „Herrin der Pferde“⁵³⁶ (hergeleitet von ἵππειος „zum Pferd gehörig“) wie auch als „Herrin der Streitwagen“ (vom griech. ἡ ἵππεία) angesprochen werden kann⁵³⁷. Inwiefern welche Deutung die zutreffendere ist, muss im Rahmen dieser Arbeit weitgehend unbeachtet bleiben, da es für die Interpretation von *i-qa* nur sekundäre Bedeutung hat. Denn in beiden Fällen zeigt sich, dass das Pferd sicherlich einen besonderen Stellenwert in der mykenischen Kultur innehatte. Eine Parallele zur mykenischen *po-ti-ni-ja i-qa-ja* könnte sich im hethitischen finden lassen. In einigen hethitischen Keilschrifttexten wird nämlich eine „Gottheit des Pferdes“ bzw. „Gottheit der Pferde“ genannt, deren Identität aufgrund der Quellenlage auch nicht näher spezifiziert werden kann⁵³⁸. Obwohl es sich zwar deutlicher bei einer Übersetzung als „Herrin der Pferde“ zeigen würde, ist auch die zweite Übersetzungsvariante ein Hinweis für das hohe Ansehen des Pferdes, denn sicherlich wird

⁵³¹ Vgl. Hesych. s. v. κύπειρον· ἄνθος ἵπποις ἐδώδιμον. Homer zählt das Zypergras zu den Pflanzen, die gut für Pferdeweiden sind, vgl. Hom. Od. IV, 601-608: ἵππους δ' εἰς Ἰθάκην οὐκ ἄξομαι, ἀλλὰ σοὶ αὐτῷ ἐνθάδε λείψω ἄγαλμα· σὺ γὰρ πεδίῳ ἀνάσσεις εὐρέος, ᾧ ἐνὶ μὲν λωτὸς πολὺς, ἐν δὲ κύπειρον πυροὶ τε ζεῖαι τε ἰδ' εὐρυφυῆς κρὶ λευκόν. ἐν δ' Ἰθάκῃ οὐτ' ἄρ' ὁρόμοι εὐρέες οὔτε τι λειμών· αἰγίβοτος, καὶ μᾶλλον ἐπήρατος ἵπποβότοιο. οὐ γάρ τις νήσων ἱππύλατος οὐδ' εὐλείμων, αἶθ' ἄλῃ κεκλίεται· Ἰθάκῃ δέ τε καὶ περὶ πασέων.

⁵³² Die Ergänzung des ersten Silbenzeichens kann aufgrund des Vergleichsmaterials als gesichert angesehen werden. Ein weiterer Beleg könnte **PY Fn 867** sein, wo in der ersten Zeile noch *i-qa-* erhalten ist, was durch die Endung *-jo* oder *-ja* ergänzt werden könnte. Doch sieht Chirassi 1968, 977 Anm. 81 aufgrund des durchwegs profanen Inhalts von **PY Fn 867** von einer sakralen Bedeutung des ergänzten Wortes ab.

⁵³³ Die Silbenzeichenfolge *po-ti-ni-ja* wird als Πόντια ins alphabetische Griechisch transkribiert. Der Terminus ist innerhalb des mykenischen Textkorpus gut belegt und kann sowohl alleine oder in Verbindung mit einem Beinamen auf den Tafeln verzeichnet sein. Vgl. Morpurgo 1963, 261 s. v. *po-ti-ni-ja*; Gérard-Rousseau 1968, 188–190 s. v. *po-ti-ni-ja*; Rougemont 2005, 344–360. Bereits Chadwick 1957 erkannte in *po-ti-ni-ja* ein Theonym und deutet es als Bezeichnung einer Muttergottheit, die im mykenischen Kult verehrt wurde, s. dazu auch dieselbe Deutung von Baumbach 1979, 151. Hingegen deutet Olivier 1960, 133 den Terminus als Name einer Priesterin, s. auch Literaturangabe bei Aura Jorro 1985, 284 s. v. *i-qa-ja*. Nach Jasnik Tichoni 1980, 213 ist in *i-qa-ja* sogar ein Toponym zu sehen.

⁵³⁴ Zur Interpretation der mit Namen genannten Männer wird auf Weilhartner 2005, 170 f. verwiesen, der diese als Personen deutet, die „vermutlich im Rahmen der ‚Tempelwirtschaft‘ bestimmte Arbeiten durchzuführen hatten“. Desweiteren sei hier auf den kurzen Überblick der Tafel **PY An 1281** bei Rougemont 2005, 345 f.

⁵³⁵ Hiller – Panagl 1976, 299; Gérard-Rousseau 1968, 118-120 s. v. *i-qa-ja*; Docs², 483. 548 s. v. *i-qa-ja*; Leuven 1979, 118; Aura Jorro 1985, 284 s. v. *i-qa-ja*; Bartoněk 2003, 214; Rougemont 2005, 345 f.

⁵³⁶ Panagl 1985, 286; Chadwick 1988, 195. 198.

⁵³⁷ In *po-ti-ni-ja i-qa-ja* wurde auch eine pferdegestaltige Göttin vermutet, vgl. Hiller – Panagl 1976, 299; Aura Jorro 1985, 284 s. v. *i-qa-ja*; Weilhartner 2005, 171 Anm. 444.

⁵³⁸ Haas 1994a, 416 f.; Haas 1994b, 82 f.

unter dem Schutz dieser Göttin nicht nur der Streitwagen gestanden sein, sondern auch das Tier selbst⁵³⁹.

Dass aber nun, wie L. R. Palmer vermutet, in *i-qa* das männliche Pendant zur weiblichen *po-]ti-ni-ja i-qa-ja* zu verstehen ist, und er diese beiden in Zusammenhang mit einem ἵππος γάμος, muss m. E. doch stark als reine Hypothese ohne einen möglichen faktischen Zusammenhang angesehen werden⁵⁴⁰. Dass aber einer derartigen Gottheit wie der *po-]ti-ni-ja i-qa-ja* durchaus auch Pferde geweiht sein konnten, die als heilige Tiere gehalten wurden, wäre durchaus vorstellbar. So ist auch für die historische Zeit die Haltung von Pferden in Heiligtümern belegt⁵⁴¹, was darauf schließen lässt, dass in jenen Orten das Pferd und die Pferdezucht im speziellen unter göttlichem Schutz gestanden ist⁵⁴².

Die Deutung, dass das Pferd im mykenischen Griechenland kultische Achtung oder gar Verehrung genoss, scheint bei Heranziehung von Vergleichen aus anderen zeitgleichen Kulturkreisen sowie aus Griechenland in historischer Zeit nicht *ad absurdum* geführt werden zu können. Neben der bereits oben erwähnten „Gottheit des Pferdes/der Pferde“, sind im hethitischen Pantheon noch weitere Gottheiten bekannt, die in einer besonderen Beziehung zum Pferd stehen. Doch sind derartige Pferdegottheiten auf den südanatolisch-luwischen Raum beschränkt⁵⁴³. Neben den Göttinnen Kamrušepa⁵⁴⁴, Maliya⁵⁴⁵ und Pirinkir/Pirinkar⁵⁴⁶ ist auch

⁵³⁹ Weilhartner 2012, 64 Anm. 8.

⁵⁴⁰ Obwohl auch für Hiller – Panagl 1976, 299 f. ein ἵππος γάμος von pferdegestaltigen Gottheiten nicht auszuschließen wäre, nehmen sie aber dennoch eine distanzierte Haltung gegenüber L. R. Palmer's Interpretation ein.

⁵⁴¹ So wurden im Heiligtum des Poseidon in Pheneos/Arkadien Pferde gehalten, vgl. Paus. VIII, 14, 5-7; Burkert 2011, 215. Auch für den Hain der Hera in Argos ist die Haltung von heiligen Rossen bis in die Zeit Alexanders des Großen literarisch belegt, vgl. Diod. IV, 15, 4; Yalouris 1950, 79. 81. 87.

⁵⁴² Yalouris 1950, 87 bezieht diese Annahme nur auf Hera Hippias, in deren Heiligtum ebenfalls Pferde gehalten wurden. Doch wird m. E. diese Überlegung bzw. Funktionalität auch auf andere hippische Gottheiten auszuweiten sein.

⁵⁴³ Haas 1994b, 88: „Pferdegottheiten, Gottheiten mit Pferden und Wagen sowie Pferdekulte sind mit Ausnahme der überregionalen Göttinnen Ištar und Astarte geographisch auf Kappadokien und Südanatolien beschränkt.“

⁵⁴⁴ Kamrušepa ist als Herd- und Hausgöttin für das Wohl der Familie zuständig. Sie gehört zu den Hauptgottheiten von Kaniš und ist mit Ištar, Pirwa und Maliya in einem Heilungsritual verbunden, bei welchem sie mit ihrem von Pferden gezogenen Wagen einem erkrankten Kind zu Hilfe eilt. Die Verbindung der Göttin zum Pferd findet sich auch in einem luwischen Ritual wieder, vgl. Haas 1994a, 439–441; Haas 1994b, 77 f.

⁵⁴⁵ Die Gottheit Maliya ist die Göttin der Gärten. In einem Ritual für das Gedeihen der königlichen Weingärten wird sie auch „Mutter des Weines (und des) Getreides“ genannt, vgl. Haas 1994a, 410 f. Doch wird sie auch als Flußgöttin Maliya bezeichnet, Haas 1994b, 78. In ihrem Tempel findet während des südanatolischen (*h*)*išuwā*-Festivals die Zeremonie mit dem heiligen Pferd Erama statt, vgl. Haas 1994a, 411. 417. 855 f.

⁵⁴⁶ Die anfänglich in Anatolien fremde Göttin Pirinkir oder Pirinkar ist ihrem Wesen nach der Göttin Ištar nahestehend. Ursprünglich wurde sie wohl – ihrer Namensform her – im dritten Jahrtausend v. Chr. als die oberste Göttin des elamischen Pantheons verehrt, doch hat sie in späterer Zeit ihre Bedeutung verloren. In einem nur in Fragmenten erhaltenen Ritual für Pirinkir/Pirinkar scheinen Pferde der Göttin im Mittelpunkt der Festhandlungen gestanden zu haben. Auch wird die Göttin in einer rituellen Trainingsanweisung für Pferde in hurritischer Sprache angerufen, vgl. Haas 1994a, 415 f.; Haas 1994b, 82.

die Pferdegottheit Pirwa⁵⁴⁷ in den Keilschrifttexten genannt. In diesem Zusammenhang sei auf die Tatsache hingewiesen, dass jene aufgezählten Gottheiten nicht als pferdegestaltig gedacht wurden, sondern ihnen das Pferd – wie die ikonographischen Quellen aufzeigen⁵⁴⁸ – lediglich als Attribut gedient hat. Doch ist das Pferd als *animal sacré* in Anatolien belegt, was der Kult eines heiligen Pferdes, namens Erama, im Tempel der Göttin Maliya, das als Empfänger von Opfern genannt wird, bezeugt⁵⁴⁹.

Das Pferd als Attribut einer Gottheit ist auch aus dem syro-palästinischen Raum bekannt, wo es das Tier der ugaritischen Göttin Anat, der Göttin des Krieges, ist⁵⁵⁰. Genauso war es Symbol der mesopotamischen Götter Aššur, Marduk und Šamaš, in deren „weltlichen“ Besitz sich Pferdeherden befunden haben⁵⁵¹. Lediglich im sonst an Tierkulten reichen Ägypten mangelt es an Belegen für einen kultischen Status des Pferdes, was darauf zurückgeführt wird, dass bei Einführung des Pferdes in Ägypten durch die Hyksos⁵⁵² keine neuen Tiergottheiten mehr in das Pantheon aufgenommen worden sind⁵⁵³. Das Patronat über Pferd und Streitwagen hatten die westsemitischen Gottheiten Reschef und Astarte inne, die ebenfalls von den Hyksos in die ägyptische Götterwelt – jedoch in rein anthropomorpher Gestalt – eingeführt wurden⁵⁵⁴. Wie in Ägypten erfolgte die Einführung und Verwendung des Pferdes in den Kulturen des östlichen Mittelmeeres sowie Nahen Ostens im Lauf des dritten und zweiten Jahrtausends v. Chr.⁵⁵⁵, was für eine Vergöttlichung des Tieres als ein zu später Zeitpunkt angesehen werden

⁵⁴⁷ Das Geschlecht der Gottheit Pirwa ist unklar. Sie kann sowohl als Göttin, wie auch als Gott aufgefasst werden, sodass Pirwa (genauso wie Ištar) beiden Geschlechtern angehören kann. Die Wesenszüge der Gottheit sind unsicher, doch spielt das Pferd in ihrem Kult eine bedeutende Rolle. Ob Pirwa aber hauptsächlich und ursprünglich eine „Pferdegottheit“ war und erst mit diesem in Kleinasien erscheint, kann nicht beantwortet werden, vgl. Haussig 1965, 190 f. Dass das Pferd ihr attributives Tier war, ist als gesichert anzusehen. Das Pferd bzw. die Pferde der Gottheit Pirwa sind in mantischen Texten bezeugt, vgl. Haas 1994a, 412–415; Haas 1994b, 79–81.

⁵⁴⁸ Diese Deutung ergibt sich aus einem Vergleich der mir zu Verfügung stehenden ikonographischen sowie der bereits kurz erwähnten literarischen Belege. Die archäologischen Bildzeugnisse zeigen die Gottheiten auf einem Pferd reitend oder stehend. S. dazu auch die weiterführende Literatur bei Haas 1994a, 412–417.

⁵⁴⁹ Die Beopferung des Pferdes Erama ist einer der Höhepunkte des (*h*)išuwa-Festrituals, bei welchem Maliya (auch Ištar genannt) zu den sechs Hauptgottheiten zählt. Im Rahmen der Zeremonie geht der König in den Tempel der Maliya, verneigt sich im Hof vor dem Pferd Erama und reicht dem Pferd einen Liter Gerste, nachdem er eine Libation vollzogen hatte, vgl. Haas 1994a, 417. 856.

⁵⁵⁰ Borowski 2002b, 410.

⁵⁵¹ Scurlock 2002, 368. 370.

⁵⁵² Decker 1994, 260: „Alle Anzeichen deuten darauf hin, dass Pferd und Wagen in der Zweiten Zwischenzeit über den syrisch-palästinensischen Raum durch Vermittlung der Hyksos, der ersten Fremdherrscher in der Geschichte des pharaonischen Ägyptens, in das Niltal gelangten.“ So auch Benecke 1994, 298 f.; Lorenz 2000, 76

⁵⁵³ Lorenz 2000, 169: „Zur Zeit seines Imports [i.e. des Pferdes; d. V.] war die Zeit für die Neuschöpfung von Tiergottheiten anscheinend vorüber ...“

⁵⁵⁴ Für Kult, Ikonographie und Mythologie von Reschef und Astarte s. u. a. Wilkinson 2003, 126 f. 138 f.

⁵⁵⁵ Die Domestizierung des Pferdes erfolgte in verschiedenen Regionen seines eurasischen Verbreitungsgebietes seit dem späten Neolithikum (um ca. 4000 v. Chr.). Doch gilt der Zeitpunkt der Domestikation als umstritten, vgl. Lorenz 2000, 31. Genauso ist unklar, wann genau das Pferd in den mesopotamischen Raum gekommen war. Doch wird es wohl in der zweiten Hälfte des dritten Jahrtausends v. Chr. gewesen sein, wie aus Inschriften Naramsins von Akkad (ca. 2250 v. Chr.) sowie aus Texten über die Taten des Königs

könnte. Obwohl keine pferdegestaltige Gottheit mehr in die Panthea aufgenommen wurde, erhielt das Pferd als edles Tier dennoch einen Platz an der Seite wichtiger Götter, als ihr Attribut und Symbol.

Dass es auch im Griechenland der historischen Zeit keine Belege für pferdegestaltige Gottheiten gibt, ist bereits oben behandelt worden. Die hippischen Gottheiten Ares, Athene, Hera und Poseidon sowie ferner auch Demeter werden wohl m. E. nicht als Endstufen von ursprünglich hippomorphen Göttern angesehen werden können. Die erwähnten hippischen Epitheta sollen die enge Verbundenheit jener Gottheiten zum Pferd ausdrücken. Das Pferd als Tier selbst, aber auch der Pferdewagen (und die damit verbundenen hippischen Agone) werden unter den Schutz dieser Gottheiten gestellt. Der Meeresgott Poseidon gilt als Schöpfer bzw. Erzeuger des Pferdes⁵⁵⁶, doch während der Gott mit dem wilden und ungezügelter Pferd in Verbindung gebracht wird, gilt Athene als jene Gottheit, die Wagen und Zaumzeug erfunden hat und somit den Menschen ermöglichte das Pferd zu bändigen⁵⁵⁷. Das Pferd wird aufgrund seiner Schnelligkeit auch mit den Windgottheiten, wie Boreas und Zephyros⁵⁵⁸, und auch mit den Dioskuren⁵⁵⁹ sowie den Lichtgottheiten, Eos, Helios und Selene, assoziiert⁵⁶⁰. Auf einer attischen Inschrift aus dem 2. Jahrhundert n. Chr., das dem athenischen Kultverein

Šulgi von Ur (ca. 2000 v. Chr.) belegen, vgl. Lorenz 2000, 51. Bereits davor, zu Beginn des dritten Jahrtausends v. Chr., ist es in Ostanatolien eingeführt worden. Etwa in der Mitte des zweiten Jahrtausends v. Chr. wurde das Pferd von den Hyksos auch nach Ägypten gebracht. Aus dem 14. Jahrhundert v. Chr. stammt der hethitische Kikkuli-Text, die älteste hippologische Abfassung der Welt, das die Haltung und Pflege sowie das Training von Streitwagenpferden beschreibt, vgl. Kammenhuber 1960. Aus Griechenland stammen die frühesten archäozoologischen Belege aus Kastanas in Makedonien und datieren in die Mitte des dritten Jahrtausends v. Chr. Doch ist eine Verbreitung und vermehrte Nutzung des Pferdes erst ab dem Übergang der mittleren zur späten Bronzezeit nachweisbar (Mitte des zweiten Jahrtausends v. Chr.). Zur Domestizierung und Verbreitung des Pferdes wird auf Benecke 1994, 288-310 verwiesen.

⁵⁵⁶ Mylonopoulos 2003, 381. 365-369; Burkert 2011, 215 f. Poseidon ist der Vater des Pegasos, das aus dem Rumpf der Gorgo Medusa entsprang, nachdem Perseus ihr das Haupt abgeschlagen hatte, cf Hes. theog. 276-281. Nach der Verbindung Poseidons mit Demeter gebärt sie das Pferd Areion (s. oben). Dass der Meeresgott als Vater des Pferdes gilt, mag zunächst verwundern, doch zeigen sich im Mythos enge Verbindungen des Pferdes zum Wasser: so entstand durch den Hufschlag des Pegasos die Hippokrene („Pferdequelle“) auf dem Helikon, vgl. Schachermeyr 1950, 32. 40. 142; Bodson 1978, 157. Die Nähe von Pferden zum Meeresgott wird versucht durch die Deutung seines Namens als „Gatte der Erde“ zu erklären und die Beziehung zum Meer als sekundär anzusehen, doch scheint dies wenig überzeugend zu sein. Dass Poseidon in beiden Funktionen, sowohl als Bändiger der Pferde als auch Retter der Schiffe, zugleich angesehen wurde, zeigt u.a. Hom. Hymn. 22, 4 f.: διχθά τοι Ἐννοσίγαιε θεοὶ τιμὴν ἐδάσαντο, ἵππων τε δμητῆρ' ἔμεναι σωτήρα τε νηῶν. Auch in den Wellen der Meeresbrandung wurden die heranspringende, weißmähnige Pferde des Poseidons gedacht, vgl. Keller 1909, 249. Zum Aspekt des Wasser und Pferdes in Zusammenhang mit Poseidon s. u.a. Burkert 2011, 216. Mylonopoulos 2003, 368 sieht in der bekannten Naturgewalt des Poseidon (u.a. als „Erderschütterer“) einen Beleg dafür, warum der Gott mit dem Pferd verbunden wurde, das ebenfalls als wildes Tier erst gezähmt und für das Reiten oder Ziehen von Streitwagen dressiert werden muss: „Der Schutz durch Poseidon erfolgt m.E. vorwiegend, indem der Gläubige die Gottheit darum bittet, ihre zerstörerische Kraft nicht einzusetzen [...]“

⁵⁵⁷ Mylonopoulos 2003, 382; Burkert 2011, 219. Doch wird auch Poseidon gegebenenfalls als Erfinder und Lehrer der Reitkunst angesehen, vgl. Hom. Il. XXIII, 307 und Paus. VII, 21, 8.

⁵⁵⁸ Boreas, der Nordwind, zeugte mit den Stuten des Erichthonios wunderbare Fohlen. Der Westwind Zephyros ist der Vater der schnellen und sprechenden Pferde des Achilleus, vgl. Keller 1909, 247.

⁵⁵⁹ Hom. Hymn. 17, 5; Keller 1909, 248; Bodson 1978, 160.

⁵⁶⁰ Keller 1909, 247 f.

der Ἰοβάκχοι zuzuordnen ist, sind Kultfunktionäre mit der Bezeichnung ἵπποι belegt, die für einen ruhigen Zeremonienablauf gewährleisten sollen, indem sie mögliche Störenfriede ausstoßen haben⁵⁶¹. In Zusammenhang mit dem Pferd seien nur am Rand auch noch die griechischen Mischwesen wie Kentauren, Satyrn und Silenen angeführt, die das Pferd in seiner ungebändigten, wilden Natur widerspiegeln⁵⁶². Auch in der griechischen Religion der historischen Zeit ist das Pferd lediglich als Attribut oder Symbol einer Gottheit anzusehen ohne selbst einen besonderen göttlichen Status innezuhaben. Doch dass sie sehr wohl auch in Heiligtümern von Gottheiten gehalten wurden, ist bereits oben erwähnt worden.

Von den Römern wurde die keltische Pferdegöttin Epona verehrt, deren Kult in der römischen Kaiserzeit besonders ausgeprägt war. Sie war die Schutzgöttin der Pferde, Maultiere und Esel sowie der Ställe und der zugehörigen Personen. Doch auch sie wurde nicht pferdegestaltig verehrt, sondern als reitende, sitzende oder im Pferdewagen fahrende Matrone⁵⁶³. Zuletzt sei noch darauf hingewiesen, dass das Pferd, anders als Rind, Schaf, Schwein und Ziege, in vielen Kulturen nicht zu den gewöhnlichen Opfertieren gehörte⁵⁶⁴. Inwiefern das Pferdeopfer sowie die chthonische Bedeutung des Tieres bereits in mykenischer Zeit wurzelt und ob dies Hinweise auf eine mögliche kultische Rolle des Pferdes im spätbronzezeitlichen Griechenland geben kann, soll mitunter im folgenden Kapitel anhand der zooarchäologischen Quellen besprochen werden.

Die nun kurz dargelegten religionshistorischen Belege zeigen – trotz ihrer kulturellen, chronologischen und geographischen Diversität – dass das Pferd stets als Tier einer oder mehrerer bestimmter Gottheiten angesehen wurde und die jeweilige Gottheit es auch als Zug- oder Reittier verwendete. Eine eigenständige Pferdegottheit ist in den antiken Kulturen der östlichen Mittelmeerwelt nicht festzustellen, sondern es scheint vielmehr der Fall zu sein, dass das

⁵⁶¹ IG II², 1368 (in Zeile 144); RE IX,2 (1916) 1828–1832 s. v. Iobakchoi 1 (W. Kroll); Bodson 1978, 157 f.

⁵⁶² Keller 1909, 250 f.

⁵⁶³ Keller 1909, 251; RE VI,1 (1907) 228–243 s. v. Epona (J. B. Keune).

⁵⁶⁴ Burkert 2011, 29. Bei den Hethitern waren Pferdeopfer weitgehend unbekannt, vgl. Haas 1994a, 417 f. Doch ist das Opfern von Pferden im Rahmen des hethitischen Totenrituals belegt, vgl. Haas 1994a, 219 f. Auch im Totenritual der Assyrier wurden Pferde geopfert, vgl. Scurlock 2002, 392. Am Scheiterhaufen des Patroklos schlachtet Achilleus neben Rindern, Schafen und Hunden auch vier Pferde, vgl. Hom. Il. XXIII, 166–176. Von den hippischen Gottheiten sind Pferdeopfer nur für Poseidon belegt, vgl. Mylonopoulos 2003, 328–331. Paus. VIII, 7, 2 berichtet, dass dem Poseidon in der Nähe von Genesion in der Argolis in der Meeresquelle Dine Pferde ertränkt wurden. Doch auch dem Helios sind Pferde als Opfertiere dargebracht worden (vgl. Paus. III,20,4; Festus s. v. *October equus: Et Rhodi, qui quotannis quadrigas Soli consecratas in mare iaciunt [...]*; Bodson 1975, 151). Die Lakedaemonier sollen am Taygetos-Gebirge Pferde an die Winde geopfert haben, vgl. Festus s. v. *October equus: [...] Lacedaemoni, qui in monte Taygeto equum ventis immolant, ibidemque adolent, ut eorum flatu cinis eius per finis quam latissime differatur*. Desweiteren sind Pferdeopfer auch für die Perser (Hdt. VII, 113), Parther (Tac. ann. VI, 37) und Massageten (Hdt. I, 216) literarisch belegt, vgl. Keller 1909, 252–254; RE XIX,2 (1938) 1443 s. v. Pferd (A. Steier). Aus römischer Zeit ist die Opferung des Oktoberpferdes an Mars auf dem Marsfeld in Rom bezeugt, bei dem es sich um ein Erntedankritual gehandelt haben dürfte, vgl. Festus s. v. *October equus*; Hubbell 1928, 186–190. Zum Pferdeopfer bei weiteren eurasischen Völkern wird auf Vogel 1973, 185 f. verwiesen.

ziemlich spät domestizierte Pferd und die damit verbundenen Bereiche (u.a. Streitwagen) unter den Schutz bestehender Gottheiten gestellt wurde.

Die Erwähnung von *i-qo* auf den Linear B-Tafeln, **PY Ea 59** und **PY Fa 16**, bezeugt m. E. nicht die Existenz einer pferdegestaltigen Gottheit namens Hippos in mykenischer Zeit. Wenn durch die Zuteilung von CYP+O auf **PY Fa 16** von einem kultischen Inhalt der Tafeln auszugehen sein könnte, ist es meiner Meinung nach wesentlich wahrscheinlicher in *i-qo* ein privilegiertes, wenn nicht gar einer Gottheit geheiligtes Pferd zu sehen, das durchaus den Status eines *animal sacré* innegehabt haben könnte. Wie dargelegt wurde, würden sowohl die mykenischen Schriftquellen (*po-Jti-ni-ja i-qe-ja*) als auch die religionshistorischen Parallelen zu zeitgleichen oder späteren Kulturen der (östlichen) Mittelmeerwelt eine derartige Interpretation stützen.

3.3.3 Archäologische Zeugnisse

Die aus linguistischer wie aus religionshistorischer Sicht durchaus mögliche religiöse Interpretation von *i-qo* auf den beiden pyliischen Linear B-Tafeln **Ea 59** und **Fa 16** soll im folgenden versucht werden anhand von archäologischen Quellen – sowohl auf zooarchäologischen wie auch ikonographischen Grundlagen – zu bestätigen oder aber zu entkräften.

Dass das Pferd eine religiöse Rolle im mykenischen Griechenland innegehabt haben könnte, wäre zunächst durch die Tatsache begründet, dass es als wertvolles Tier angesehen wurde. Seiner physischen Konstitution wegen konnte es nicht als Arbeitstier – weder in der Landwirtschaft noch als Träger schwerer Lasten – eingesetzt werden⁵⁶⁵. Denn aufgrund der geringen körperlichen Stärke (anders als Rind oder Esel) und auch wegen der hohen finanziellen und zeitlichen Aufwände, mit denen die Haltung und Pflege eines Pferdes verbunden waren, war es der einfachen Bevölkerung nicht möglich das Pferd als Nutz- oder Haustier zu halten⁵⁶⁶. Im Gegenteil, die Kostspieligkeit des Tieres ließ es zu einem Prestigeobjekt der reichen Oberschicht werden⁵⁶⁷.

⁵⁶⁵ Wiesner 1968, 40; Lorenz 2000, 104.

⁵⁶⁶ Wiesner 1968, 40.

⁵⁶⁷ Wie Nilsson 1941, 383 anmerkt, war das *ἵπποτροφεῖν* immer ein Adelszeichen. S. ebenfalls Wiesner 1968, 29 f. und Guggisberg 1996, 303. Der hohe Stellenwert des Pferdes spiegelt sich auch in den Epen Homers wieder, vgl. u.a. Hom. Il. II 287. III 75. 258. IV 202. V 265 ff. 640 ff. 221 ff. XVII 612 ff. XXII 221 ff. Od. IV 601 ff. XVIII, 261 ff.

Ursprünglich war das Pferd kein in Griechenland heimisches Tier⁵⁶⁸. Erst ab den Beginn des zweiten Jahrtausends v. Chr. können Nachweise für die Existenz des Pferdes im ägäischen Raum erbracht werden, doch sind diese Belege aus vormykenischer Zeit sehr spärlich⁵⁶⁹. Die frühesten archäozoologischen Belege stammen aus frühbronzezeitlichen Schichten des Siedlungshügel von Kastanas in Makedonien und lassen sich durch die ¹⁴C-Methode um ±1890 v. Chr. datieren⁵⁷⁰. In Tiryns treten Pferdeknochen erstmals in FH III (ca. 2100 v. Chr.) auf⁵⁷¹. In die mittlere Bronzezeit sind die vereinzelteten Knochenfunde von Pferden aus Lerna⁵⁷², Nichoria und Thessalien zu datieren. Ein Anstieg der Pferdepopulation im ägäischen Raum lässt sich erst ab der Spätbronzezeit feststellen, denn erst mit dem Beginn der mykenischen Kultur sind Pferdeknochen gehäuft und regelmäßiger anzutreffen⁵⁷³. Doch lässt sich dies nur für das helladische Festland sowie Kreta nachweisen⁵⁷⁴, wohingegen auf den ägäischen Inseln das Pferd während der Bronzezeit weitgehend unbekannt ist⁵⁷⁵. Besonders in Tiryns zeigt sich ein deutlicher Zuwachs von Pferdeknochen in SH IIIB und C-Schichten. Untersuchungen der gefundenen Tierknochen zeigen auf, dass Pferdefleisch in der Spätbronzezeit auch verzehrt wurde⁵⁷⁶. Jedoch waren sie sicherlich keine primären Fleischlieferanten, da ihr Anteil unter den Haustieren nur etwa 5-6,6 % betragen hat⁵⁷⁷.

Eine bedeutendere Verwendung des Tieres kommt am Übergang vom Mittel- zum Späthelladikum und mit dem Einsatz des Streitwagens im helladischen Kulturraum auf. Damit ist sehr wahrscheinlich auch die Zunahme der Pferdehaltung zu begründen. Das Pferd dient nun als Zugtier jener Fahrzeuge, die zum Sinnbild der sich etabliert elitären Gesellschafts-

⁵⁶⁸ Das Pferd kam als Import in den ägäischen Raum, da es die Wildform in Griechenland nachweislich nie gegeben hat, vgl. Becker 1994, 156; Lorenz 2000, 32–34. 83.

⁵⁶⁹ Becker 1994, 156; Benecke 1994, 302 f.

⁵⁷⁰ Becker 1986, 79-84; Becker 1994, 156; Lorenz 2000, 83. Dieser Wert ergibt sich aus den kalibrierten ¹⁴C-Daten nach Willkomm 1989, 404 Tab. 4.

⁵⁷¹ Während Pferdeknochen in FH III-Schichten zu finden sind, können Eselknochen erst ab frühmykenischen Schichten nachgewiesen werden, vgl. Driesch – Boessneck 1990, 92 f. mit Tab. 5.

⁵⁷² Die ersten Knochenfunde des Hauspferdes (*Equus caballus* L.) stammen aus der Schicht Lerna V, vgl. Gejvall 1969, 34-37.

⁵⁷³ Benecke 1994, 303; Lorenz 2000, 84.

⁵⁷⁴ Gemäß Lorenz 2000, 84 wurde das Pferd „ähnlich wie das Rind, in einer gezielten Aktion eingeführt“. Becker 1994, 156 bezieht sich auf die Vermutung von S. Bökönyi, dass das Pferd erstmals um 1600 v. Chr. nach Kreta gebracht wurde. Dieser Datierung scheint auch Lorenz 2000, 84 zu folgen, wenn er die Einführung des Pferdes auf Kreta in MM III datiert.

⁵⁷⁵ Becker 1994, 156; Lorenz 2000, 84. Doch zeigt die Karte von C. Becker, dass auf den Inseln Melos und Chios Pferdeknochen nachgewiesen werden konnten, vgl. Becker 1994, 157 Abb. 3.

⁵⁷⁶ Pferdeknochen wurden unter den Speise- und Schlachtabfällen der Häuser gefunden, die Zerlegungsspuren aufweisen, wie die Knochen von Rind, Schaf und Schwein, vgl. Becker 1986, 80; Driesch – Boessneck 1990, 94; Becker 1994, 156; Lorenz 2000, 84; Fischer 2003, 190.

⁵⁷⁷ Dieser prozentuelle Wert bezieht sich auf die Knochenfunde von Equiden aus Tiryns in SH III C, vgl. Driesch – Boessneck 1990, 94 Tab. 6. Dies ist der höchste Anteil, den Equiden unter den Haustieren eingenommen haben. In SH III B2 betrug ihr Anteil nur knapp 4 %. Bei Driesch – Boessneck 1990, 94 Tab. 6 ist für Tiryns der Gesamtanteil von Pferd, Muli und Esel am Haustierbestand von FH III bis SH III C-Spät mit nur 3,6 % berechnet worden (als Vergleich: das Rind kommt insgesamt auf 56,5 %, Schaf und Ziege auf etwa 21,4 % des gesamten Haustierbestandes).

schicht geworden sind. Neben der häufigen Erwähnung von Pferden in Zusammenhang mit Streitwagen in Linear B-Texten, zeigen auch bildliche Darstellungen das Pferd fast ausschließlich in Verbindung mit dem Streitwagen in Jagd-, Kampf- und Kultszenen⁵⁷⁸. Das Reiten von Pferden hingegen war im bronzezeitlichen Griechenland nicht üblich⁵⁷⁹.

Mit der Erwähnung einer *po-ti-ni-ja i-qe-ja* auf **PY An 1281** (s. oben) kann ein Beleg erbracht werden, dass das Pferd unter dem Schutz einer Gottheit gestanden ist, was indirekt auch als Zeugnis seines hohen Stellenwertes in der mykenischen Kultur angesehen werden kann. Mit Sicherheit kann angenommen werden, dass die Mykenen nicht für jedes beliebige Tier eine Gottheit gehabt haben, sondern nur für jene, deren Sicherheit und Wohlempfinden für die Gesellschaft wichtig waren. Aber es ist unklar, ob jene *po-ti-ni-ja* eine spezielle, eigens für die Pferdehaltung zuständige Gottheit gewesen ist, oder es – ähnlich wie Athene oder Hera in historischer Zeit – eine von mehreren Funktionen/Aufgaben jener Göttin gewesen ist. Nichtsdestoweniger ist es m. E. nach unwahrscheinlich, dass es neben einer „Herrin der Pferde“ auch noch eine reine pferdegestaltige Gottheit im spätbronzezeitlichen Griechenland gegeben hat, zumal die archäologischen Quellen, wie unten noch näher ausgeführt wird, nicht dafür sprechen. Im Gegenteil, die Erwähnung der *po-ti-ni-ja i-qe-ja* lässt vielmehr vermuten, dass das Pferd als Attribut jener Gottheit angesehen werden könnte und dass ein Pferd (vielleicht stellvertretend für alle Pferde eines mykenischen Palastes) als „heiliges Tier der Göttin“ gehalten wurde.

Das archäologische Quellenmaterial ist aber, genauso wie das sprachliche der Linear B-Texte, stark ambivalent, wenn es sich um die Frage einer kultischen Rolle des Pferdes in der griechischen Spätbronzezeit handelt. Zwar sind Pferde nicht selten auf verschiedensten Mate-

⁵⁷⁸ Hier sei auf die Diplomarbeit von G. Burgholzer verwiesen (im Literaturverzeichnis unter Burgholzer 2000 zu finden), die im Rahmen ihrer Arbeit einen umfangreichen Überblick über die Pferdedarstellungen von der minoisch-mykenischen bis in die protogeometrische Zeit gibt. Desweiteren geht sie auch auf osteoarchäologische Befunde des Pferdes in der Ägäis ein.

⁵⁷⁹ Als Beispiele von berittenen Pferden können ein pferdegestaltiger PWP-Rhyton aus Zypern (Ashmolean Museum, Oxford, vgl. Guggisberg 1996, 221 Abb. 15a) und eine Terrakottafigurine aus Mykene (vgl. Crouwel 1981, T18, Taf. 42a–d) angeführt werden. Ein Krieger auf einem Pferd reitend wird auch auf einem Vasenbild aus Zypern (vgl. Crouwel 1981, V 149, Taf. 79) sowie auf einem Krater aus Kreta dargestellt (vgl. Crouwel 1981, V 57, Taf. 70). Weitere Darstellungen von Reitern stammen aus geometrischer Zeit, wie ein attisches Vasenbild eines berittenen Kriegers (vgl. Crouwel 1981, 48 Taf. 112). Anhand der archäologischen Quellen kann eine Etablierung des Reitens von Pferden in Griechenland erst ab archaischer Zeit festgestellt werden. Doch weist Crouwel 1981, 51 daraufhin, dass das Reiten von Pferden im zivilen Bereich auch bereits in mykenischer Zeit praktiziert worden ist, doch waren Esel und Maultier sicherlich immer die primären Reittiere. Dass der Streitwagen in der Schlacht noch im achten und siebenten Jahrhundert v. Chr. dem Reiten vorgezogen wurde, wird auch durch die literarischen Zeugnisse in der Ilias deutlich, vgl. u.a. Hom. Il. VIII, 81–90. XI, 150 f. Für weitere Belegstellen sowie zum Vergleichen von Pferd und Wagen im Mykenischen und bei Homer wird auf Plath 1994 verwiesen. In der Ilias wird nur an zwei Stellen die Verwendung des Pferdes als Reittier erwähnt, vgl. Hom. Il. XV, 679; Hom. Od. V, 371. Zum Reiten von Pferden in der späten Bronzezeit wird auf Crouwel 1981, 45–53 verwiesen, wo auch weiterführende Literatur zu finden ist. Zum Reiten im militärischen Bereich des frühen ersten Jahrtausends v. Chr. und in den Epen Homers s. u.a. Lorenz 2000, 104 f.

rialgattungen dargestellt⁵⁸⁰, doch kann ihre dortige Funktion als Zugtier des Streitwagens – wie bereits oben beschrieben – nicht als Indiz einer kultischen Verehrung des Tieres gedeutet werden. Im Gegenteil, vielmehr zeigt sich dadurch der zwar wertvolle, aber doch nur allzu praktische Status des Tieres. Das Pferd war „Mittel zum Zweck“, indem es Menschen transportierte – sowohl in der Schlacht, als auch bei der Jagd und bei Prozessionszügen. Unter Berücksichtigung dessen können nur wenige Darstellungen angeführt werden, bei denen eine mögliche Darstellung des Pferdes in einer kultischen Bedeutung verstanden werden könnte, wobei auch in solchen Fällen immer eine vorschnelle Interpretation im religiösen Sinne mitschwingt⁵⁸¹. Dies sollte ins Bewusstsein gerufen werden, wenn die Deutung L. R. Palmers herangezogen wird, der auf einem Siegelabdruck aus dem Kleinen Palast von Knossos⁵⁸², den Pferdegott Hippos (*i-qo*) zu erkennen glaubt⁵⁸³. Die überdimensionierte Abbildung des Pferdes deutet Palmer als Kennzeichen dafür, dass jenes Schiff unter dem Schutz des hippomorphen Gottes stand⁵⁸⁴. Das gut erhaltene Fragment des Siegelabdrucks zeigt ein auf einem Schiff stehendes Pferd in linker Profilansicht. Deutlich zu erkennen sind die gebüschelte Mähne und das Zaumzeug des Tieres. Auch die Oberkörper dreier Ruderer im Schiffsrumpf sind gut zu sichtbar (Abb. 52, 53).

Doch könnten die abgebildete Zäumung und Anbindung des Pferdes mehr dafür sprechen, dass nicht der Gott Hippos als Schützer eines Schiffes dargestellt ist, sondern dass es sich um ein Frachtschiff handelt, dass dem Pferdetransport dient⁵⁸⁵. Auch m. E. lässt sich aus dem Siegelabdruck nicht erkennen, dass das Tier tatsächlich einen göttlichen Status gehabt habe. Mag zwar auch auf den ersten Blick die Wiedergabe der Mähne in getrennten Haarbüscheln auf eine Besonderheit des Pferdes hindeuten⁵⁸⁶, so ist sie doch bei vielen anderen Pferdedarstellungen ebenfalls zu finden und kann als übliche Mähnenwiedergabe bei Pferden im

⁵⁸⁰ S. die Zusammenstellung bei Burgholzer 2000.

⁵⁸¹ Vor einer zu schnellen Interpretation im religiösen Sinne warnt besonders Chadwick 1988, bes. 198 f.

⁵⁸² Insgesamt wurden zwei Abdrücke desselben Siegels im *Room North of Shrine* im *Little Palace* von Knossos gefunden. Aufgrund des besseren Erhaltungszustandes beziehen sich im Folgenden alle Ausführungen auf das Exemplar mit der Inventar-Nr.: 417 im Museum von Iraklion. Für eine genaue Beschreibung der Siegelabdrücke und weiterführende Literatur wird auf CMS II, 8,1, Nr. 133 verwiesen.

⁵⁸³ Palmer 1961, 131. 175 Abb. 25.

⁵⁸⁴ Palmer 1961, 131: „The sealing I should interpret as a Mycenaean ‘Viking ship’ under the protection of Hippos.”

⁵⁸⁵ Hančar 1956, 493; Wiesner 1968, 36; Gray 1974, 19 Nr. 38. Auch A. Evans deutet den Siegelabdruck als Wiedergabe eines Pferdetransportes, aber für ihn stellte die Abbildung das erste Erscheinen des Pferdes auf Kreta dar, so u.a. bei PM II, 244; PM IV, 827. Für Luria 1957, 52 steht das Pferd aber nicht auf dem Schiff, sondern neben, sodass er annimmt, dass Pferd stehe am Ufer vor dem Schiff. Seine Deutung des Pferdes als Abbildung des Hölzernen Pferdes (*ἵππος δοῦρειος*) wie bei Hom. Od. VIII, 500–504 geschildert, ist jedoch nicht anzunehmen.

⁵⁸⁶ Palmer 1961, 174–176 mit Abb. 26.

spätbronzezeitlichen Griechenland angesehen werden⁵⁸⁷. Ob jedoch ein besonderes Pferd dargestellt ist oder ob die Darstellung eines Pferdes symbolisch für mehrere Pferde gedacht werden kann, ist nicht näher bestimmbar⁵⁸⁸.

Wenn jedoch die Einzeldarstellung des Pferdes auch tatsächlich auf ein einziges Pferd an Bord des Schiffes hindeutet, dann könnte es m. E. auch denkbar sein, dass das Pferd zwar keinen göttlichen aber doch kulturell-bedeutenden Status gehabt haben könnte: Sei es als Pferd des z.B. Herrschers bzw. Heerführers (*ra-wa-ke-si-jo*) oder als Streitwagenpferd, das sich im Kampf bewährt hat⁵⁸⁹, oder aber tatsächlich als ein *animal sacré*, dessen besonderer Transport mit dem Schiff auf dem Siegelabdruck wiedergegeben wurde. Doch ist dies eine rein hypothetische Annahme, die aber nicht belegbar ist. So könnte auch die Einzeldarstellung eines Pferdes auf zwei Siegeln aus dem Grabbezirk aus Archanes⁵⁹⁰, die Glieder eines 14teiligen amulettartigen Siegels aus Elfenbein sind⁵⁹¹, zur Deutung führen, dass auch hier die pferdegestaltige Gottheit Hippios zu sehen ist (Abb. 54 u. 55). Oder aber auch das heilige Tier einer Gottheit (*po-ti-ni-ja i-qi-ja?*). Wiederum eine denkbare Interpretation, aber keinesfalls eine zwingend mit kultischen Handlungen in Verbindung zu bringende Darstellung. Doch zeigen die zwölf Bestandteile des Siegels auch andere Vierfüßler (Ziegen⁵⁹², Wildziege⁵⁹³)

⁵⁸⁷ PM IV, 828 f.; Wiesner 1968, 58 f. Abb. 15 a.c; Crouwel 1981, 37 f. Eine solche Mähnenwiedergabe findet sich auf Wandfresken in Mykene und Tiryns sowie ferner – unter Berücksichtigung der Rekonstruktion – in Pylos und Knossos wieder, vgl. Immerwahr 1990, Taf. 64. 67. 68; Hood 2005, 70 Abb. 2.20. Auf dieselbe Weise ist auch die Mähne beim Pferdeideogramm *105 EQU wiedergegeben (vgl. **KN Sc 230**), s. dazu auch Vandenabeele – Olivier 1979, 67-76 und Weihartner 2012, 63 f. Auf den frühen Pferdedarstellungen fehlt eine derartige Mähnenfrisur, so findet sie sich weder u.a. auf den Pferdeabbildungen der Stelen aus den Schachtgräbern A und B, noch auf zwei Siegeln aus Vapheio (CMS I, nr. 229; CMS I, nr. 230). Die zu Haarbüscheln frisierte Mähne scheint nicht nur ein Charakteristikum von Pferden zu sein, die für zweispännige Streitwagen eingesetzt wurden, sondern auch eines der erwachsenen Tiere (im Gegensatz zu den Jungtieren, vgl. Crouwel 1981, 37, der dies aufgrund von **KN Ca 895** [s. oben] und der Abhandlung von Vandenabeele – Olivier 1979, 67-76 schließt).

⁵⁸⁸ Für Wiesner 1968, 36 spricht jedoch die Zäumung des Pferdes dafür, dass sich auf dem Schiff mehr als nur ein Pferd befunden habe, „zumal die Gurtung auf Wagenrosse deutet“. Bereits Hančar 1956, 493 sieht das abgebildete Pferd für den Einsatz am Streitwagen bestimmt und deutet den Siegelabdruck als Darstellung des Seehandels mit Streitwagenpferden.

⁵⁸⁹ Für Sakellarakis 1970, 212 ist auf dem Siegelabdruck keine kriegerische Szene abgebildet, da er die Verwendung des Pferdes auf dem minoischen Kreta von jener am („kriegerischen“) mykenischen Festland trennt, zumal die Natur der Insel für die Verwendung von Pferd und Wagen für kriegerische Zwecke nicht günstig ist. Der Pferdewagen wird auf Kreta wohl mehr religiösen als kriegerischen Zwecken gedient haben, vgl. Sakellarakis 1970, 213.

⁵⁹⁰ CMS II,1 nr. 391B; CMS II,1 nr. 391C. Das Siegel von Archanes gibt die früheste bekannte Darstellung eines Pferdes in der ägäischen Kunst wieder. Es wurde im Ossuarium (Gebäude ΣΤ') gefunden, dessen Nutzung von FM II bis MM IA angenommen werden kann, vgl. Sakellarakis 1967, 276; Sakellarakis 1970, 209. In dieselbe Zeit wird auch ein dreiseitiges Siegel in Oxford datiert, auf dem auf einer Seite ebenfalls ein Equide dargestellt ist. Während A. Evans darin einen Esel deutet, wird es sich doch wahrscheinlicher um ein Pferd handeln, vgl. PM I, 120 Abb. 89a; PM IV, 520 Abb. 462a; Sakellarakis 1970, 209 f.

⁵⁹¹ CMS II,1 nr. 391; Sakellarakis 1967, 277 Abb. 6; Sakellarakis 1970, 209 f. Abb. 11. 12.

⁵⁹² CMS II,1 nr. 391A. 391E.

⁵⁹³ CMS II,1 nr. 391N.

sowie Schriftzeichen⁵⁹⁴ und Feldkörbe (?)⁵⁹⁵, sodass auch die Annahme zutreffen könnte, dass das Siegel einst einem profanen Viehbesitzer gehört haben könnte.

Auf dieselbe Weise müssen auch die in zahlreichen Gräbern gefundenen Pferdeterrakotten auf ihre religiöse Bedeutung hin kritisch betrachtet werden. Die Problematik der Unterscheidung jener equidengestaltigen Tierkeramiken in Pferde, Esel und Maultiere ist bereits im vorangegangenen Kapitel behandelt worden, doch sei nochmals darauf hingewiesen, dass es m. E. durchaus denkbar wäre, dass jene Equidendarstellungen mit Gefäßen am Rücken keine Pferde, sondern Esel und Maultiere wiedergeben⁵⁹⁶. Mit Ausnahme eines Keramikfragmentes aus Tiryns, das wohlmöglich den Rumpf eines Pferdes zeigt⁵⁹⁷ (Abb. 56) und in SH IIIB zu datieren ist, stammen die Pferdeterrakotten aus SH IIIC-Kontexten⁵⁹⁸. Auch hier zeigt sich wieder dasselbe Bild wie von mykenischen Fresken und Siegelbildern bekannt ist: Pferde in Zusammenhang mit dem Streitwagen (Abb. 57), als Reittier (Abb. 58) oder in Einzeldarstellungen⁵⁹⁹ (Abb. 59). Dass mit dem Fund von Pferdedarstellungen in Gräbern auf einen chthonischen Charakter der Tiere geschlossen werden kann und diese „mit der Vorstellung von der Jenseitsreise der Seele“⁶⁰⁰ in Verbindung zu bringen sind, muss bezweifelt werden⁶⁰¹, zumal ein Zusammenhang von Jenseitsglauben und Pferd für die mykenische Zeit nicht eindeutig nachgewiesen werden kann. Ein derartiger Bezug trifft wohl erst ab dem Ende des 9. Jahrhunderts v. Chr. ein⁶⁰². Vielmehr wird durch diese Grabbeigaben der Prestigecharakter des Pferdes verdeutlicht, vermutlich handelte es sich bei den Verstorbenen um Angehörige der elitären Gesellschaft und um Besitzer von Pferden⁶⁰³, deren Besitz und Prestige im Diesseits durch die Deponierung von Pferdeterrakotten in den Gräbern auch für das Jenseits deutlich gemacht werden sollte.

⁵⁹⁴ Die vermeintlichen Schriftzeichen werden der kretischen Hieroglyphe zugeordnet, vgl. CMS II,1 nr. 391G. 391H. 391I. 391J. 391L.

⁵⁹⁵ CMS II,1 nr. 391F. 391K.

⁵⁹⁶ s. dazu das vorausgehende Kapitel zu *e-mi-jo-no-i*.

⁵⁹⁷ Berechtigte Vorsicht auch bei der Beschreibung bei Guggisberg 1996, 220: „[...] einem weder zoologisch noch funktional sicher klassifizierbaren Tier [...]“.

⁵⁹⁸ Guggisberg 1996, 220. Wie auch die oben bereits erwähnte zeitliche Einordnung der Keramikexemplare in SH IIIC, muss auch die geographische Entfernung der Pferdeterrakotten berücksichtigt werden. Außer aus Attika und Thessalien sowie Euboia und Kreta, stammen die Objekte von den ägäischen Inseln (u.a. Skyros, Chios und Rhodos) sowie Zypern – entfernt von den Fundplätzen von Linear B-Tafeln. Eine genaue Zusammenstellung sowie Beschreibung der Funde findet sich im Katalog von M. A. Guggisberg, vgl. Guggisberg 1996, 23-204.

⁵⁹⁹ Der Begriff „Einzeldarstellung“ bezieht sich auf die Tatsache, dass die Tierfigurine keinerlei Spuren von Applikationen aufweist und so lediglich das Tier selbst dargestellt ist.

⁶⁰⁰ Guggisberg 1996, 303.

⁶⁰¹ Guggisberg 1996, 303–308; Benson 1970, 23.

⁶⁰² Benson 1970, 23 mit Anm. 30; Guggisberg 1996, 307 f. Beide führen als Beleg für diese Assoziation eine spätgeometrische Pyxis aus Grab G 50 vom Kerameikos in Athen an, wo der Deckel mit vier Pferden und einer Schlange (als Symbol der Unterwelt) versehen ist (vgl. Kerameikos V,1, 27. 245 Taf. 60,3; 65,4; 67,4).

⁶⁰³ Guggisberg 1996, 303 f.

Selbige Argumentation könnte auch auf die in Gräbern gefundenen Pferdeskelette zutreffen⁶⁰⁴, deren früheste Belege in mittelhelladische Kontexte zu datieren sind. Die Pferdebestattung war mit vorangehender Opferung des Tieres verbunden. Das getötete Pferd wurde als Grabbeigabe dem Verstorbenen mit ins Grab gegeben, um den hohen Stellenwert des Toten zu Lebzeiten zu verdeutlichen, zumal es nicht als „gewöhnliches“ Opfertier (wie Schaf, Rind, Ziege und Schwein) angesehen werden darf⁶⁰⁵. Die meisten Funde stammen aus der Argolis und datieren von SH I bis SH IIIB⁶⁰⁶. Jedoch ist die früheste Pferdebestattung aus Tumulus B von Dendra bezeugt (MH-SH I), wo zwei Pferde neben- und teilweise übereinander an der Längsseite des Grabes deponiert wurden⁶⁰⁷. Auch im Tumulus C von Dendra fanden sich zwei bestattete Pferde, die ebenfalls wie jene von Tumulus B männlichen Geschlechts sind. Ihre Bestattung wird in der Mitte des Mittelhelladikums angenommen⁶⁰⁸. Neben jenen Bestattungen aus Dendra und einer SH II-Pferdebestattung von Marathon, wo in einer Tholos Skelette von zwei Pferden zutage kamen, ist immer nur ein Pferd in Gräbern gefunden worden⁶⁰⁹. Obwohl am Festland Pferdeskelette nur in Gräbern von männlichen Toten zu finden sind⁶¹⁰, ist in der Nebenkammer des Tholos-Grabes A von Archanes auf Kreta eine Pferdebestattung im Rahmen einer Frauenbeisetzung belegt⁶¹¹. Daneben ist auch ein weiterer zoologischer Fund im selben Grab gefunden worden, nämlich ein Stieropfer. Die Bestattung wird in SM III datiert. Aufgrund der Beigaben und des für die Beisetzung der Toten stattgefunden Stieropfers bezeichnet J. A. Sakellarakis die Frau als Priesterin-Königin⁶¹². Dass die Tote zu Lebzeiten eine hohe gesellschaftliche Stellung gehabt hatte, wird auch durch die Opferung und Beisetzung des Pferdes bestätigt. Im Zusammenhang mit der Interpretation von J. A. Sakellarakis, die Tote als Priesterin anzusehen, könnte diese Theorie - in Bezug auf die Pferdebestattung - noch spezifizierter weiter ausgeführt werden. Trotz fehlender Parallelen und der damit verbundenen Singularität des Grabbefundes von Archanes, wäre es aber doch denkbar in der To-

⁶⁰⁴ Sakellarakis 1970, 204 f.

⁶⁰⁵ Burkert 2011, 29. Von der Opferung von Pferden erzählt auch die Ilias, wo Achilleus am Scheiterhaufen des Patroklos neben Schafen, Rindern und Hunden auch vier Pferde opferte, vgl. Hom. Il. XIII, 166-176.

⁶⁰⁶ Kosmetatou 1993, 31. Pferdebestattungen sind aus Grab IV des Tumulus A von Mykene (SH I), Schachtgrab 8 von Argos (SH IIIA), aus Lerna (SH), Nauplion (SH IIIA-B) und Aidonia/Nemea (SH?) bekannt. S. die Auflistung der Fundplätze mit weiterführender Literatur bei Kosmetatou 1993, 37 f. und der Ergänzung des Kataloges bei Reese 1995, 35-37. Ab geometrischer und früharchaischer Zeit sind Pferde in Grabkontexten auch auf Zypern belegt, vgl. Andronikos 1968, 85-87; Kosmetatou 1993, 34. 38-40 Kat.-Nr. 11-25; Reese 1995, 37-40; Burkert 2011, 294 mit Anm. 21.

⁶⁰⁷ Protonotariou-Deilaki 1990, 94-102; Kosmetatou 1993, 37 Kat.-Nr. 1; Burgholzer 2000, 11 f.

⁶⁰⁸ Protonotariou-Deilaki 1990, 94-102; Kosmetatou 1993, 37 Kat.-Nr. 2; Burgholzer 2000, 12.

⁶⁰⁹ Kosmetatou 1993, 31 f. Zur Pferdebestattung von Marathon s. Kosmetatou 1993, 37 Kat.-Nr. 4 mit weiterführender Literatur.

⁶¹⁰ Kosmetatou 1993, 31; Sakellarakis 1970, 208.

⁶¹¹ Sakellarakis 1967, 278-281; Sakellarakis 1970; Kosmetatou 1993, 32; Burkert 2011, 60.

⁶¹² Sakellarakis 1970, 156. 188.

ten eine Priesterin⁶¹³ der *po-ti-ni-ja i-qe-ja* zu sehen, die nach ihrem Tod als Zeichen ihrer irdischen Funktion das der Gottheit geheiligte Tier mit ins Grab bekommen hat⁶¹⁴. Dafür könnte auch die Tatsache sprechen, dass der Schädel des geopfert Stieres nicht im Grab selbst, sondern am Eingang zur Nebenkammer deponiert wurde und das Pferd in der Grabkammer der Toten aufgebahrt wurde. Unabhängig von dieser hypothetischen Annahme, erweist sich das Pferd auch in diesem Grabkontext zweifellos als Statussymbol einer gesellschaftlich hochangesehenen Persönlichkeit.

Die Untersuchung, ausgehend vom Terminus *i-qo*, zeigt m. E. deutlich, dass sowohl durch die schriftlichen als auch die materiellen Quellen der mykenischen Zeit dem Pferd ein hoher Stellenwert im spätbronzezeitlichen Griechenland zugesprochen werden kann. Das edle und anspruchsvolle Tier galt als Statussymbol der elitären Gesellschaft.

Doch belegen die archäologischen Zeugnisse weiters auch, dass nichts auf die Verehrung einer pferdegestaltigen Gottheit im mykenischen Griechenland hindeutet. Die wenigen Darstellungen, in denen eine kultische Bedeutung des Pferdes aufgezeigt werden könnte, erweisen sich bei näherer Betrachtung sowie Heranziehung historisch-soziologischer Aspekte und Überlegungen als Wiedergaben einer durchwegs profanen (aber doch prestigeartigen) Bedeutung des Pferdes. Dass der palatialen Verwaltung der Schutz und das Wohlergehen dieser prestigeträchtigen Tiere wichtig war, zeigt sich nicht nur durch die Erwähnung von eigenen Pferdeaufsehern (*i-qo-po-qo-i* bzw. *i-po-po-qo-i*), sondern vor allem dadurch, dass das Wohlbefinden der Tiere auch von göttlicher Seite her gewährleistet sein musste. Was durch die Erwähnung der *po-ti-ni-ja i-qe-ja* bestätigt wird. Dies wäre dann auch der mögliche Zugang dem Pferd einen kultischen Charakter zuzusprechen. Denn ausgehend davon, dass sich hinter der Bezeichnung *po-ti-ni-ja i-qe-ja* eine „Herrin der Pferde“ verbirgt, könnte angenommen werden, dass das Pferd auch als heiliges Tier (*animal sacré*) jener Göttin angesehen wurde. In Bezug auf die hippischen Gottheiten der historischen Zeit, insbesondere Poseidon und Athene, wäre eine derartige Reminiszenz auf die mykenische Epoche aus religionshistorischer Sicht anzunehmen.

⁶¹³ Die Linear B-Texte enthalten nicht nur die Termini *i-je-re-u* und *i-je-re-ja*, die allgemein als Priester und Priesterin übersetzt werden können, sondern lassen auch durch die Erwähnung von *po-si-da-i-je-u-si* (PY Fn 187.18), *di-wi-je-u-we* (PY An 656.9, Aq 218.2, Cn 3.2, Es-Serie) und *di-wi-je-ja* (KN Xd 97) sowie einer *a-ne-mo i-je-re-ja* (KN Fp 1.10, 13.3) auf eine nach Aufgaben differenzierte Priesterschaft schließen (vgl. Hiller-Panagl 1976, 306 f.). Zu Priestern und anderen Kultfunktionären in mykenischer Zeit wird auf Hooker 1990 und Aamont 2004 verwiesen. S. auch Gérard-Rousseau 1968, 108 f. s. v. *i-je-re-ja* und Gérard-Rousseau 1968, 109-111 s. v. *i-je-re-u* (*i-e-re-u*).

⁶¹⁴ Dass eine Priesterin das heilige Tier einer Gottheit nutzte und dadurch auch eine Nähe zur jeweiligen Gottheit symbolisierte, zeigt sich auch in historischer Zeit wieder. Beim Fest der Artemis Laphria in Patrai fährt die Priesterin auf einem von Hirschen gezogenen Wagen (vgl. Paus. VII,18,12) und die Herapriesterin von Argos fährt mit einem Rindergespann zum Heiligtum der Göttin (vgl. Hdt. I,31,2). S. auch Nilsson 1995, 43 und Burkert 2011, 155.

3.4 *ka-no, ka-si*

3.4.1 Quellen

Die beiden Termini *ka-no* und *ka-si* waren bis zur Entdeckung der Linear B-Tafeln im Bereich der Οδοῦ Πελοπίδου in Theben im mykenischen Textkorpus unbekannt. Der Ausdruck *ka-no* ist innerhalb der thebanischen Texte nur einmal in der **Ft**-Serie belegt:

Ft 217

.1 ka-pa OLIV T 2 V 4 a-ko-da-mo V 4 [
 .2 ka-no V 4 [

Hingegen erscheint *ka-si* auf einer Tafel der **Fq**- und auf acht Tafeln der **Ft**-Serie:

Fq 205

sup. mut.
.1 e-pi-ḏo[-ro-mo
.2 ku-ro₂[
.3 ku-no V 3[
.4]*56-ru-we V 1 ka-ṣi[

Ft 141

.1 ka-pa OLIV T 2 V 4 [
 .2 a-ko-da-mo V 4 ka-si V[

Ft 143

.1 ka-pa OLIV T[
 .2 ka-si [

Ft 151 (?)

.1 ka-pa OLIV T[
 .2 ka[-si
inf. mut.

Ft 219

.1 ka-pa , si-to , ko-ro-qe[
 .2 a-ko-da-mo V 2 ka-si[

Ft 220 [+] 248

.1 ka-pa / si-to OLIV T 3 V 4 // ko-ro T[] V 2
 .2 a-ko-da-mo V 4 ka-si₁ te-de-ne-o OLIV T 1

Ft 234

.1 ka-pa , ko-ro OLIV T 4 V[

.2 a-ko-da-mo V 4 ka-si T[

Ft 246⁶¹⁵

.0 sup. mut.

.1 a-ko-]ḍa-mo V 4 ḍa[-si

Ft 268

.1] ka-pa OLIV T 3 V 1 a-ko-da-mo[

.2 ka-si T 1 V 1 [

Mit Ausnahme von **TH Fq 205** weisen alle Tafeln die Palmblatt-Form (*palm leave shape*) auf. Auf allen Belegstellen erscheint *ka-no* bzw. *ka-si* in der zweiten Zeile - ausgenommen wieder **TH Fq 205**, wo der Terminus *ka-si* in der vierten Zeile verzeichnet ist. Die Stellung der zwei Wörter innerhalb der Zeile kann variieren, entweder leiten sie die Zeile ein oder aber sie stehen an zweiter Stelle. Wiederum tritt **TH Fq 205** aus der Norm, da abgesehen von dieser Tafel die beiden Termini stets mit dem Begriff *ka-pa*, der zu Beginn der ersten Zeile steht, registriert sind. Im selben Zusammenhang erscheint auch das Oliven-Ideogramm *122 OLIV auf den Tafeln, wobei auch hier wieder mit **Ft 219.1** und der singular belegten Wortfolge *ka-pa* , *si-to* , *ko-ro-qe*[eine Ausnahme genannt werden muss.

Neben **TH Ft 217** ist auch Tafel **TH Ft 220[+]****248** vollständig erhalten⁶¹⁶, während die übrigen Belegtexte nur teilweise erhalten geblieben sind. Alle hier transkribierten Tafeln der **TH Ft**-Serie werden dem Schreiber 311 zugeschrieben, Tafel **TH Fq 205** dem Schreiber 307⁶¹⁷.

3.4.2 Untersuchung und Interpretation der Wortform

Die Editoren der *editio princeps* deuten *ka-no* und *ka-si* als Alternanten ein und desselben Wortes. Eine Ansicht, die – zunächst unabhängig von ihrer möglichen Etymologie – anscheinend auch durch die Tafelinhalte gestützt wird. Aufgrund des guten Erhaltungszustandes der Tafeln aus der **Ft**-Serie – mit nur zwei Ausnahmen (vgl. **TH Ft 151** und **Ft 246**) – ist ersicht-

⁶¹⁵ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 273. 320. 392 s. v. *ka-no* zählen als Belegstelle auch **TH Ft 246** auf, wo sie in der vermeintlichen ersten Zeile nach a-ko-]ḍa-mo V 4 .[Reste eines Silbenzeichens erkennen, das zur Silbe /ka/ oder /qe/ ergänzt werden könnte. Die Editoren der *editio princeps* tendieren eher zur Lesung als /ka/ und verweisen auf eine Ergänzung als *ka-si* oder *ka-no*, sodass ihrer Meinung nach ein weiterer Beleg für eines der beiden Wörter vorliegt. Durch die zeilengleiche Nennung von *a-ko-da-mo* ist m. E. eine Lesung als *ka-si* vorzuziehen (siehe die gleiche Wortfolge auf **TH Ft 141**, **Ft 219**, **Ft 234**). Jedoch soll hierbei darauf hingewiesen werden, dass die Tafel zu fragmentarisch ist, um das genaue Silbenzeichen – wenn denn an der Bruchstelle eines gestanden hat - bestimmen zu können.

⁶¹⁶ Auch wenn diese Tafeln Bruchstellen aufweisen, behindern die vereinzelt abgebrochenen Stellen dennoch nicht bei der Lesung der verzeichneten Termini.

⁶¹⁷ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 159.

lich, dass beide Termini in denselben Kontexten aufscheinen. Wie bereits oben erwähnt, findet sich auf den Tafeln zusammen mit *ka-no* und *ka-si* durchwegs der Ausdruck *ka-pa* wieder. Insgesamt sechs- bzw. siebenmal (wenn **TH Ft 246** hinzugezählt wird) ist auch *a-ko-da-mo* genannt. Doch zeigt der Inhalt der Tafeln auch einen Formularcharakter. Unbeachtet der zuge teilten Mengen sind sowohl vom äußeren Bild als auch von der Wortfolge die Tafeln **TH Ft 217** und **Ft 268** identisch. Während jedoch auf **TH Ft 217.2** *ka-no* steht, ist auf **TH Ft 268.2** der Terminus *ka-si* verwendet worden. Übereinstimmung in der Wortstellung bzgl. der zweiten Zeile ist auch auf **TH Ft 141**, **Ft 220[+]248** und **Ft 234** zu erkennen. Selbiges gilt auch für **TH Ft 143**, **Ft 268** und womöglich auch **Ft 151**.

Bei der Deutung dieser beiden Termini diene den Herausgebern der *editio princeps* zweifellos die große Ähnlichkeit der Wörter mit dem für den dorischen Dialekt belegten Wort *χάν* (attisch-ionisch *χίν*). Basierend auf dem alphabetgriechischen Wort für „Gans“ kann in *ka-no* der Genitiv Singular *χανός* oder auch der Genitiv Plural *χανῶν* gelesen werden, während *ka-si* dem Dativ Plural *χασί* entspricht⁶¹⁸. Neben dem Hund (vgl. *ku-ne*, *ku-si* und *ku-no*) wäre also auch die Gans in verschiedenen Kasus belegt. Im Vergleich mit dem ebenfalls als Genitiv gedeuteten Wort *ku-no*, das als Pluralform verstanden wird⁶¹⁹, sprechen sich die Editoren bei der Lesung von *ka-no* für einen Genitiv Plural aus, der dann, genauso wie *ku-no*, auch als *genitivus partitivus* übersetzt werden kann⁶²⁰.

Wie die oben transkribierten Belege für *ka-no* und *ka-si* aufzeigen, zählen beide Termini, vorausgesetzt beide sind Deklinationen desselben Nominativs, zu den am häufigsten genannten Ausdrücken unter den als Tierbezeichnungen gedeuteten Wörtern⁶²¹.

Sich bei der Deutung von *ka-no* und *ka-si* an das alphabetische *χάν* anzulehnen, findet innerhalb der Forschung zwar breite Zustimmung, doch scheidet sich die *communis opinio* in der Interpretation der Wörter. V. L. Aravantinos, L. Godart und A. Sacconi fassen es nämlich als Zoonym im eigentlichen Sinne auf und zählen die Gans zur Gruppe der von ihnen gedeuteten *animaux sacrés*⁶²². Hingegen sieht Y. Duhoux die Termini zwar durchaus von *χάν* hergeleitet, doch spricht er sich dafür aus, in *ka-no* und *ka-si* keinen Genitiv bzw. Dativ Plural

⁶¹⁸ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 208.

⁶¹⁹ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 197; Panagl 2006, 152 f.

⁶²⁰ Diese Auslegung lehnt sich an das Verständnis von *ku-no* an, in dem Panagl 2006, 153 einen partitiven Genitiv sieht. O. Panagl bedient sich bei seinen Ausführungen des Französischen, indem er mit der Parallele zu *du vin*, das eine „Teilmenge vom gesamten Quantum des Kollektivums Wein (vin) unterscheidet“, auf die entsprechende Pluralform *des chiens* („etliche, einige Hunde“) – im Gegensatz zur „abstrakt indefiniten (*chiens*) und der konkret bestimmten Pluralform (*les chiens*)“ – verweist.

⁶²¹ Gefolgt von *ku-ne*, *ku-si* und *ku-no*, welche sich insgesamt auf acht Tafeln finden lassen, und *e-pe-to-i*, das auf sieben Tafeln belegt ist. Hingegen kommt der Terminus *e-mi-jo-no-i* lediglich zweimal innerhalb der thebanischen Texte vor.

⁶²² Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 320.

der „Gans“ als Tier zu verstehen. Stattdessen plädiert er dafür, die Ausdrücke als Toponyma zu deuten. So etwa als möglichen Ortsnamen *Xǎνες/*Khānes*⁶²³. In *ka-si* wäre dann, gemäß Y. Duhoux, ein Lokativ, im Sinne von „dans la localité de ...“, zu vermuten⁶²⁴.

Auch J. Fischer sieht in *ka-no* und *ka-si* keine Zoonyma. Er meint, dass *ka-no* keineswegs ein Genitiv Plural sein muss, sondern das Wort auch als Personennamen oder als eine Berufsbezeichnung verstanden werden kann⁶²⁵.

Der Kontext, in welchem sich *ka-no* und *ka-si* finden, ist – wie bereits oben dargelegt wurde – beinahe auf allen Tafeln identisch:

Durch die Deutung der thebanischen Tafeln als Opfergabentexte wird *ka-pa* mit σκάφη wiedergegeben und als „*réceptacle pour les offrandes*“ übersetzt⁶²⁶. Neben den drei Tafeln aus Theben ist der Ausdruck *ka-pa* auch auf Tafeln aus Knossos und Pylos zu finden⁶²⁷, wobei der Terminus größtenteils in Verbindung mit Oliven (*122 OLIV) zu finden ist⁶²⁸. Das Wort wurde verschiedentlich interpretiert⁶²⁹: Neben der Auslegung von *ka-pa* als σκάφη (Wanne, Trog, Schale), wird auch eine Transkription als *κάπα, *κήπη (Garten, hier: Gartenfrucht) vermutet⁶³⁰. Hinzu kommt ein dritter Interpretationsansatz, nämlich dass *ka-pa* auch als Kollektiv-Bildung zu *ka-po*/καπός verstanden werden kann und im Sinne von „als Ertrag, als Früchte“ wiederzugeben ist⁶³¹. Ob diese Interpretation anstelle von „*réceptacle pour les offrandes*“ auf den thebanischen Tafeln vorzuziehen ist, muss offen bleiben. Doch ist bei einem Vergleich mit den *ka-pa*-Belegen von Pylos⁶³², die letztgenannte Deutung wohl die wahrscheinlichere⁶³³. Allerdings muss nicht zwingend angenommen werden, dass *ka-pa* auf allen Tafeln stets in derselben Bedeutung verwendet wurde⁶³⁴.

⁶²³ Duhoux 2002, 192 f.; Duhoux 2008a, 249; Duhoux 2008b, 381; Duhoux 2010, 114.

⁶²⁴ Duhoux 2002, 193.

⁶²⁵ Fischer 2003, 191 Anm. 79. Auch für Y. Duhoux käme eine Deutung als Berufsbezeichnung in Frage, vgl. Duhoux 2008a, 239: „L’analyse de *ka-no* et *ka-si* comme des pluriels [...] exclut un anthroponyme mais admet un toponyme ou un nom de métier.“ Dennoch meint er, dass es wahrscheinlicher ist, dass die Termini Toponyma darstellen, vgl. Duhoux 2002, 193: „Il ne semble pas se présenter d’interprétation satisfaisante du mot comme nom du fonction [...]“

⁶²⁶ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 264–266.

⁶²⁷ **KN E (1) 71; PY Ua 9.1, Un 47.4(?), Un 138.5.**

⁶²⁸ Jedoch findet sich *ka-pa* neben den thebanischen Tafeln nur noch auf **PY Un 138.5** in derselben Zeile wie das Olivenideogramm. In indirekten Zusammenhang mit *122 OLIV steht *ka-pa* auf **PY Ua 9**, wo das Olivenideogramm in der zweiten Zeile wiedergegeben ist, während *ka-pa* am Ende der erhaltenen Zeile 1 ergänzt werden kann. Auf **TH Ft 219.1** und **PY Un 47.4** sind keine Oliven verzeichnet, doch ist es durchaus anzunehmen. Singulär dazu findet sich der Terminus auf **KN E (1) 71** auch in Verbindung mit dem Weizenideogramm *120 GRA.

⁶²⁹ Ein Überblick mit weiterführender Literatur findet sich bei Aura Jorro 1985, 315 s. v. *ka-pa*.

⁶³⁰ Weiterführende Literatur zu diesen Interpretationen findet sich bei Fischer 2004, 38.

⁶³¹ Meier-Brügger 2006, 116.

⁶³² Auf **KN E (1) 71** hingegen wird *ka-pa* als Toponym verstanden (vgl. das Ethnikon *ka-pa-jo* auf **KN B 5752**). Siehe dazu u.a. Docs², 550 s. v. *ka-pa*; Aura Jorro 1985, 315 s. v. *ka-pa*; Fischer 2004, 43.

⁶³³ Fischer 2004, 45; Weilhartner 2005, 199.

⁶³⁴ Morpurgo 1963, 128 s. v. *ka-pa*; Fischer 2004, 43.

Dreimal ist auf derselben Tafel wie *ka-si* auch der Ausdruck *ko-ro* verzeichnet, der in der *editio princeps* als Dativ Singular von χοῖρος transkribiert wird und als „heiliges Ferkel bzw. Schwein“ interpretiert wird⁶³⁵. Auf **TH Fq 205** scheint *ka-si* mit *ku-no* auf, dem vermeintlichen Genitiv Plural von „Hund“. Somit ist *ka-si* die einzige der gedeuteten Tierbezeichnungen, die gleich viermal mit anderen Tieren genannt ist⁶³⁶. Da sowohl *ko-ro* als auch *ku-no* im Rahmen dieser Arbeit in eigenen Kapiteln behandelt werden, wird hier auf eine Untersuchung der Wortformen verzichtet. Jedoch soll darauf hingewiesen werden, dass zwar die einzelnen Wörter in ihren Kontexten gesehen werden müssen, es jedoch keineswegs von den beiden gedeuteten Tierbezeichnungen *ko-ro* und *ku-no* abhängig ist, ob *ka-no* und *ka-si* ein Zoonym darstellen oder nicht. Zu beachten ist in diesem Zusammenhang auch, dass die Termini nie in derselben Zeile aufscheinen und im Falle von *ka-si* und *ku-no* auch nicht im selben Kasus verzeichnet sind⁶³⁷.

Ähnlich verhält es sich auch mit dem Terminus *si-to*, der zusammen mit *ka-si* auf **TH Ft 219** und **Ft 220[+]248** belegt ist. Die Annahme von V. L. Aravantinos, L. Godart und A. Sacconi, dass *si-to* ein Theonym darstellt und als Empfänger im Dativ zu transkribieren sei (i.e. Σιτῶ)⁶³⁸, ist jedoch unwahrscheinlich, da der Dativ von *si-to* entweder **si-to-je* oder *si-to-i* lauten müsste (siehe Kapitel *ko-ro*)⁶³⁹.

Fast so häufig wie *ka-pa*, findet sich auf den Tafeln zusammen mit *ka-si* und *ka-no* das Wort *a-ko-da-mo*. Es zählt sicherlich zu den am häufigsten diskutierten Wörtern innerhalb des durch die thebanischen Tafeln neu gewonnenen mykenischen Vokabulars. Aufgrund seiner Ähnlichkeit wird es als *scriptio defectiva* von ebenfalls in den thebanischen Texten vorkommenden *a-ko-ro-da-mo* gedeutet⁶⁴⁰. Dieses wird als Bezeichnung eines Kultfunktionärs angesehen und mit „Versammler des Volkes“ (*rassembler le peuple*) wiedergegeben⁶⁴¹. Die linguistischen und inhaltlichen Argumente gegen diese Auslegung sind im Kapitel *e-pe-to-i* bereits dargelegt worden. Hier sei noch, bezugnehmend auf *a-ko-da-mo*, angeführt, dass es wohl aufgrund seiner häufigen Erwähnung in den thebanischen Texten (22mal)⁶⁴² im Vergleich zum nur zweimal belegten *a-ko-ro-da-mo*⁶⁴³ nicht als Fehlschreibung angesehen werden kann,

⁶³⁵ s. Kapitel *ko-ro*.

⁶³⁶ Neumann 2006, 127.

⁶³⁷ Neumann 2006, 127.

⁶³⁸ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 271 f.

⁶³⁹ Palmer 1983b, 338.

⁶⁴⁰ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 389 s. v. *a-ko-da-mo*: “qualificatif personnel au datif singulier. Cfr. *a-ko-ro-da-mo*, *scriptio plena* de *a-ko-da-mo*.”

⁶⁴¹ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 170 f.

⁶⁴² **TH Av 101.4, Fq 117.[1], Fq 240.[1], Fq 241.1, Fq 253.1, Fq 254[+]255.2, Fq 257.1, Fq 258.[1], Fq 275.[1], Fq 307.[1], Fq 309.1, Fq 343.[1], Ft 141.2, Ft 148.2, Ft 193.[1], Ft 217.1, Ft 219.2, Ft 220[+]248.2, Ft 234.2, Ft 246.[1], Ft 268.1.**

⁶⁴³ **TH Gp 164.2, Gp 215.[2].**

zumal „Schnellsprechvarianten in Verwaltungstexten anders als akrophone Kürzungen kaum zu erwarten sind“⁶⁴⁴. So meint O. Panagl, dass der Terminus *a-ko-da-mo* eine Nebenform von *a-ko-ro-da-mo* sei. Während er Letztgenanntes als „umgekehrtes Bahuvrihi“ interpretiert (*agoro-dāmos*) und das Vorderglied als *Nomen acti*, im Sinne von *ágoros* „Versammlung“, nicht aktional (vgl. *rassembler le peuple*), sondern agentivisch versteht („der die Versammlung des *dāmos* hat“), könnte er sich vorstellen, dass *a-ko-da-mo* mit dem Vorderglied *agós*, „Führer, Leiter“, als volksetymologische Umdeutung angesehen werden kann⁶⁴⁵. Weniger komplex deuten hingegen u.a. Y. Duhoux und C. J. Ruijgh den Terminus *a-ko-da-mo*, genauso wie *a-ko-ro-da-mo*, als Personennamen (*Agodāmos* bzw. *Argodāmos*)⁶⁴⁶. Zwar ist eine endgültige Entscheidung vorerst nicht zu treffen, doch wird wohl kein Zweifel daran bestehen, dass *a-ko-da-mo* aufgrund seiner häufigen Erwähnung auf den Tafeln eine nicht zu kleine Rolle in der thebanischen Palastadministration innehatte. Ob und wenn ja, in welcher Beziehung aber *ka-si* bzw. auch *ka-no* zu *a-ko-da-mo* gestanden haben, lässt sich nach jetzigem Wissensstand der Forschung nicht klären.

Der Ausdruck *te-de-ne-o* ist zusammen mit *ka-si* einmal auf **TH Ft 220[+]**248.2 belegt. Wohl als Personenne im Genitiv zu verstehen⁶⁴⁷, bringen die Herausgeber der thebanischen Texte *te-de-ne-o* mit dem davorstehenden *ka-si* in Verbindung. Dies trifft auch insofern zu, da beide Termini direkt nebeneinander stehen, ohne etwa durch eine Mengenangabe getrennt zu sein. In welcher Verbindung der Terminus jedoch zu *ka-si* steht, ist nicht beantwortbar, vor allem da *te-de-ne-o* auf den anderen zwei Belegstellen, **TH Ft 211.[1]** und **TH Ft 218.[2]**, nicht vollständig erhalten ist und beide Tafeln in einem stark fragmentierten Zustand sind, dass ihr ursprünglicher Text nicht bekannt ist bzw. bis zu einer gewissen Art und Weise ergänzt werden könnte. Sollte *ka-si* tatsächlich ein Zoonym darstellen, könnte in *te-de-ne-o* durchaus der Besitzer bzw. der Verantwortliche für die (heiligen) Gänse vorzufinden sein⁶⁴⁸.

Einen Verantwortlichen für die Gänse (*celui qui s'occupe des oies*) sehen V. L. Aravantinos, L. Godart und A. Sacconi im Wort *ka-ne-jo* belegt⁶⁴⁹. Der Terminus ist in den thebanischen Texten nur einmal zu finden (**TH Fq 254[+]**255.3)⁶⁵⁰ und gilt auch im gesamten myke-

⁶⁴⁴ Panagl 2006, 156.

⁶⁴⁵ Panagl 2006, 155–157. Der Deutung als Possessivkompositum „der die Versammlung/Agora des Damos hat“ widerspricht jedoch García Ramón 2006, 48 Anm. 53, der darauf hinweist, dass ἄγορος eine Kunstbildung des Euripides sei, „die keinen ererbten Wortbildungstyp entspricht und nicht ernsthaft in mykenische Zeit zurückgeführt werden kann.“

⁶⁴⁶ Duhoux 2008a, 238; Duhoux 2008b, 365; Ruijgh 2011, 271.

⁶⁴⁷ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 396 s. v. *te-de-ne-o*; Ruijgh 2011, 269 (mit einer vorgeschlagenen Transkription als */Thesdēnehos/*).

⁶⁴⁸ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 272: “pour les oies de Tedeneo OLIVES T 1”

⁶⁴⁹ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 226. 392 s. v. *ka-ne-jo*.

⁶⁵⁰ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 226 weisen aber auch auf die fragmentarische Silbenfolge *ka-ṇe[* auf **TH Ft 182.2** hin, das möglicherweise zu *ka-ne-jo* ergänzt werden könnte.

nischen Textkorpus als ἄπαξ λεγόμενον. Doch wäre *ka-ne-jo* gemäß der Interpretation als „Gänsewächter“ neben *i-qo-po-qo-i* und *ku-na-ki-si* die dritte mit Tieren in Verbindung zu bringende Berufsbezeichnung in den thebanischen Texten. Die Deutung des Wortes ist jedoch sehr unsicher. Zumal die Form *e-jo/-eio/-ειος* im mykenischen nicht auf eine Funktionsbezeichnung zu beziehen ist, sondern mehr auf „pertinentifs ajoutés normalement à des noms propres, mais aussi à des appellatifs communs“⁶⁵¹. T. G. Palaima schlägt vor, *ka-ne-jo*, unter Berücksichtigung des Adjektivs *ka-ne-ja* (**PY Ub 318**) als deskriptiven Eigennamen (wie etwa „Mr. Reed“) zu verstehen⁶⁵². Eine Deutung, die durchaus geteilt wird⁶⁵³.

Eine schon erwähnte Ausnahme innerhalb der Belege von *ka-si* stellt **TH Fq 205** dar. Nicht nur die Form der Tafel auch deren Inhalt unterscheidet sich von den übrigen. Während die Termini *e-pi-do-ro-mo* und *ku-ro₂* als Anthroponyma gelesen werden⁶⁵⁴, ist der Sachverhalt von **56-ru-we* wesentlich unklarer⁶⁵⁵. Es wird sowohl als Anthroponym als auch als Theonym gedeutet⁶⁵⁶.

Auf den Tafeln der **Ft**-Serie erscheinen *ka-no* bzw. *ka-si* in Verbindung mit der Zuteilung von Oliven, nur auf **TH Ft 220[+]****248** und **TH Ft 246** ist das zu erwartende Olivenideogramm nicht erhalten. Mit der Menge von 11,2 l Oliven (T 1 v 1) erhält *ka-si* auf **TH Ft 268.2** im Vergleich zu seinen übrigen Zuteilungen den höchsten Anteil. Jedoch muss angemerkt werden, dass auf den wenigsten der Tafeln auch tatsächlich die Mengenangabe erhalten ist. Nur auf **TH Ft 217.2** (6,4 l) und **TH Ft 220[+]****248.2** (9,6 l) sind noch die zugeteilten Mengen an *ka-si* sicher abzulesen. Auf **TH Ft 141.2** und **TH Ft 234.2** sind noch die Hohlmaßzeichen des zweiten (T) bzw. dritten (V) Grades erhalten, doch keine Spuren ihrer Quantität. Wenn diese nur T 1 bzw. V 1 betragen haben, dann sind auf **TH Ft 141.2** eine Menge von 1,6 l und auf **TH Ft 234.2** von 9,6 l Oliven an *ka-si* registriert worden⁶⁵⁷.

⁶⁵¹ García Ramón 2010, 81.

⁶⁵² Palaima 2006, 141.

⁶⁵³ Weilhartner 2007, 343; García Ramón 2010, 81.

⁶⁵⁴ Zu *e-pi-do-ro-mo*: **TH Fq 118.**[2], **Fq 138.**[2], **Fq 171.**[3], **Fq 205.**[1], **Fq 254[+]****255.11**, **Fq 276.6**, **Fq 347.2**, **Fq 378.**[1]; Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 181. 391 s. v. *e-pi-do-ro-mo*; Weilhartner 2005, 197 Anm. 506; Duhoux 2008b, 389. Zu *ku-ro₂*: **KN As 603.3**, **B 822.1b**, **U 4478.17**, **PY Ea 814.a**, **TH Fq 120.2**, **Fq 138.3**, **Fq 205.2**; Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 182. 393 s. v. *ku-ro₂*.

⁶⁵⁵ Der Terminus **56-ru-we* findet sich mit **TH Fq 205.4** nur einmal in der **TH Fq**-Serie belegt. Wesentlich häufiger, insgesamt 13mal, kommt er in der **TH Gp**-Serie vor, vgl. **TH Gp 110.**[2], **112.2**, **114.**[1], **119.**[2], **157.1**, **158.2**, **164.2**, **170.2**, **176.a**, **184.2**, **186.**[2], **188.b**, **345**. Die Deutung des Wortes ist aufgrund des bislang noch ungeklärten Lautwertes des Zeichens **56* schwierig. Während Lejeune – Godart 1995 und Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 359 f. sich für eine Dublette von **70/ko* aussprechen (*ko₂*) und **56-ru-we* als alternative Schreibung zu *ko-ru-we* betrachten, äußert J. L. Melena Bedenken, ob tatsächlich eine Dublette von **70/ko* notwendig wäre. Vielmehr sieht er in **56-ru-we* einen von *ko-ru-we* unabhängigen Ausdruck und spricht sich in seiner Untersuchung für eine Transkription des Zeichens **56* als */pa2/* aus, vgl. Melena 1987, bes. 203–218; Melena 2000. Siehe dazu auch das Kapitel *e-pe-to-i* in dieser Arbeit.

⁶⁵⁶ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 207. 398 s. v. **56-ru-we*.

⁶⁵⁷ Für die zugeteilten Mengen siehe die Auflistung bei Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 341 f.

Welches Produkt an *ka-si* auf **TH Fq 205.4** zugeteilt wurde, ist aufgrund des fehlenden Ideogramms nicht sicher bestimmbar. Durch die Zuteilung des Tafelinhaltes in die **Fq**-Serie gehen die Editoren der thebanischen Tafeln jedoch von einer Registrierung von HORD/Gerste aus⁶⁵⁸.

Diese rationierte Zuteilung von Oliven und womöglich auch Gerste würde nicht primär gegen eine Deutung von *ka-no* und *ka-si* als Gänse sprechen⁶⁵⁹. Auch aus linguistischer Sicht können *ka-no* und *ka-si* der alphabetischen Form $\chi\acute{\alpha}\nu$ durchaus entsprechen. Weiters könnten Gänse durchaus als heilige Tiere aufgefasst werden, im Gegensatz zu auf den ersten Blick weniger für den sakralen Bereich geeigneten Tieren (vgl. *e-mi-jo-no-i*, *ko-ro*)⁶⁶⁰.

Aus historischer Zeit ist die Gans sehr häufig als Opfertier belegt. Vor allem wurde sie von der ärmeren Bevölkerungsschicht (zusammen mit Enten und anderem Geflügel) den Göttern geopfert⁶⁶¹. Besonders den ägyptischen Gottheiten Isis und Sarapis wurden Gänse dargebracht. Aber auch für Aphrodite, Apollon, Artemis, Leto und Asklepios sind Gänseopfer belegt⁶⁶². Die Gans wurde in Verbindung mit manchen Gottheiten auch als deren heiliges Tier angesehen. In diesem Zusammenhang wurden Gänse auch in Tempeln gehalten. Neben den bekannten heiligen Gänsen der Iuno am Kapitol in Rom⁶⁶³, sind auch aus dem helladischen Kulturraum sog. Tempelgänse literarisch und epigraphisch belegt. So wurden im Tempelbezirk der Leto auf Delos Gänseherden gehalten⁶⁶⁴ und im Asklepieion zu Epidauros ist von den dortigen im Tempel gehaltenen Gänsen überliefert, das sie kranke Menschen heilen konnten⁶⁶⁵. Bei all diesen Belegen, in denen die Gans in einen kultischen Kontext gestellt werden kann, handelt es sich jedoch um Evidenzen der hellenistischen bzw. römischen Zeit, die lediglich als Parallelen für eine mögliche Existenz von heiligen Gänsen in der mykenischen Perio-

⁶⁵⁸ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 207 f.

⁶⁵⁹ Anders als – wie Y. Duhoux behauptet – die Zuteilung von Wein an u.a. Schlangen, vgl. Duhoux 2008b, 377: „... wine given to several living cranes, mules or snakes would be strange: none of them is likely to drink wine.” Siehe dazu auch ausführlich das Kapitel *e-pe-to-i* in dieser Arbeit.

⁶⁶⁰ Weilhartner 2005, 198.

⁶⁶¹ RE VII,1 (1910) 722 s. v. Gans (F. Olck).

⁶⁶² RE VII,1 (1910) 722 f. s. v. Gans (F. Olck); Speyer 1973, 181.

⁶⁶³ Liv. V, 47, 4: *Namque Galli, seu uestigio notato humano qua nuntius a Veiis peruenerat seu sua sponte animaduerso ad Carmentis saxo in adscensum aequo, nocte sublustri cum primo inermem qui temptaret uiam praemisissent, tradentes inde arma ubi quid iniqui esset, alterni innixi subleuantesque in uicem et trahentes alii alios, prout postularet locus, tanto silentio in summum euasere ut non custodes solum fallerent, sed ne canes quidem, sollicitum animal ad nocturnos strepitus, excitarent. Anseres non fefellerent quibus sacris Iunonis in summa inopia cibi tamen abstinebatur. Quae res saluti fuit; namque clangore eorum alarumque crepitu excites [...] Siehe auch u. a. Ovid. Met. II, 538; Dionys. Hal. XIII, 7; Diod. XIV, 116. Giebel 2003, 140. So wird auch berichtet, dass am Jahrestag dieser Rettung eine Gans auf einem prächtigen Teppich in einer Sänfte getragen wurde, vgl. RE VII,1 (1910) 712 s. v. Gans (F. Olck).*

⁶⁶⁴ Die Priester der Leto hielten Gänseherden, die sie mit Gerste fütterten. Die Gänse als Eigentum der Gottheit konnten aber auch verkauft werden, vgl. IG XI 2, 287A 45; IG XI 2, 144A 23-25; IG XI 2, 161A 38; IG XI 2, 224A 29. Zur Haltung von Gänseherden in Heiligtümern vgl. auch Artemid. oneir. IV, 83:

⁶⁶⁵ Eine Gans heilt einen Gicht-Kranken durch den Biss in den Fuß, vgl. Herzog 1931, 24 f. Nr. 43. 107 f.

de dienen⁶⁶⁶. Wie die weiter unten dargelegten archäologischen Quellen aufzeigen, wurde die Gans auch in der Spätbronzezeit als Opfertier herangezogen.

Es mag erstaunen, dass unter den Gottheiten der historischen Zeit, die mit der Gans in Zusammenhang zu bringen sind, weder Demeter noch Kore vorkommen. Die Interpretation der *animaux sacrés* von den Editoren der neuen thebanischen Texte basiert auf der Annahme, dass der Tafelinhalt als Wiedergabe einer Feier im Rahmen mykenischer Thesmophorien angesehen wird, wo neben einer thebanischen Trias (*ma-ka*, *ko-wa* und *o-po-re-i*) auch heilige Tiere erwähnt sind bzw. diese als Teil des Festes angesehen werden⁶⁶⁷. Weder *ka-no* noch *ka-si* erscheinen jedoch auf Tafeln, die einen dieser drei vermeintlich als göttlich gedeuteten Empfänger nennen – anders als etwa *e-pe-to-i* oder *ku-si*, die auf Tafeln zusammen mit *ma-ka*, *ko-wa* oder *o-po-re-i* vorkommen⁶⁶⁸.

Jedoch besitzt die Gans eine besondere Eigenschaft, die womöglich auch in mykenischer Zeit von Menschen eingesetzt wurde. Gänse sind ideale Wächter von Haus und Hof⁶⁶⁹. Sie wurden auch gerne als Haustiere gehalten⁶⁷⁰. Mit ihrem Geschnatter und Geschrei reagieren Gänse auf alle unbekannten Personen, die sich ihnen nähern. Auch mit etwas Fressbarem lassen sie sich von Fremden nicht gefügig machen. Unter diesem Aspekt könnten Gänse auch in Heiligtümern gehalten worden sein, um diese zu bewachen. Diese Betrachtungsweise ist m. E. nicht außer Acht zu lassen, wenn daran gedacht wird, dass Gänse in historischer Zeit in Tempeln gehalten wurden. Dass Gänse in dieser Funktion auch in mykenischen Heiligtümern eingesetzt wurden, ist durchaus vorstellbar. Gut möglich, dass sie so in doppelter Form nützlich waren – als Wächter und gleichzeitig als Opfertiere, die in den Heiligtümern aufgezogen, gehalten und nach einer gewissen Zeit geopfert wurden.

3.4.3 Archäologische Zeugnisse

Die ältesten Belege für die Domestizierung der Gans stammen aus dem Alten Ägypten, wo die Haltung von Gänsen bereits für das Alte Reich nachweisbar ist. Die Gänse, neben der

⁶⁶⁶ An dieser Stelle sei auch der ägyptische Gott Gengen-wer erwähnt, der in Gestalt einer Gans verehrt wurde. Er wurde als Urgans angesehen, die durch ihr Geschrei die Schöpfung „geweckt“ habe. Doch die Gans konnte auch andere Gottheiten symbolisieren, wie Geb, Hapi und Harpokrates. Die Gans konnte auch als Symbol für den Gott Amun benutzt werden. So wurden im Großen Amun-Tempel in Karnak heilige Gänse gehalten. Siehe dazu Wilkinson 2003, 213.

⁶⁶⁷ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 319–321.

⁶⁶⁸ **TH Fq 130** (*ku-si*), **Fq 229** (*ku-ne*), **TH Gp 201** (*e-pe-to-i*).

⁶⁶⁹ Giebel 2003, 140.

⁶⁷⁰ Keller 1913, 221; Benecke 1994, 375. In der Odyssee berichtet Penelope von einem Traum, in dem sie zwanzig Gänse als Haustiere hielt, vgl. Hom. Od. XIX, 536 f.: *χῆνές μοι κατὰ οἶκον εἰκοσι πύρρον ἔδουσιν ἐξ ὕδατος, καὶ τέ σφιν ἰαίνομαι εἰσορόωσα*.

Graugans auch die Bläßgans, die Saatgans und die Nilgans, zählten zu den beliebtesten Speiseopfertieren⁶⁷¹. Auch für Mesopotamien wird angenommen, dass die Anfänge der Domestikation von Gänsen ins dritte Jahrtausend v. Chr. zurückreichen⁶⁷².

Für das spätbronzezeitliche Griechenland lassen sich Gänseknochen in Tiryns ab SH IIIB1 nachweisen⁶⁷³. Doch kann anhand des osteoarchäologischen Materials nicht entschieden werden, ob es sich um Knochen der Wildform oder der domestizierten Hausgans handelt. Wildgänse nämlich hätten die Feuchtgebiete an der Bucht als Winterquartier nutzen können⁶⁷⁴. Dennoch ist nicht auszuschließen, dass Gänse als zahme Tiere bereits in den Siedlungen gehalten wurden, zumal zu jener Zeit ihre Domestikation in Ägypten bereits in einer ersten großen Blüte stand⁶⁷⁵.

Aus archäologischer Sicht ist es schwierig Gänse unter den zahlreichen Vogeldarstellungen der minoischen und mykenischen Zeit sicher zu identifizieren. Während Schwalben⁶⁷⁶ oder Tauben⁶⁷⁷ aufgrund ihrer Darstellungsweise leicht zu erkennen sind, gestaltet sich eine derartige Benennung bei anderen Vögeln wesentlich schwieriger. Besonders auf Siegelbildern und in der ornitomorphen Tierkeramik⁶⁷⁸ ist oft eine Differenzierung der verschiedenen dargestellten Vogelarten nicht möglich, sodass innerhalb des archäologischen Forschungsfaches für ihre Beschreibung oft nur die Termini „Vogel“ oder – im Rahmen dieser Arbeit wesentlicher zu beachten – „Wasservogel“ benutzt werden. Es soll im Folgenden versucht werden, einzelne Darstellung von sog. Wasservögeln der Gans zuzuordnen, immer in Hinblick darauf, dass eine sichere Verifizierung nicht gewährleistet sein kann.

Leicht erkennbare Vogelarten aber finden sich auf Wandfresken. So könnte auf einem Freskofragment aus dem Alten Palast von Tiryns eine Gans abgebildet sein⁶⁷⁹. Wesentlich genauer lässt sich dies für Vogeldarstellungen auf theräischen Wandfresken sagen, denn unter den Miniaturfresken finden sich Darstellungen von Vögeln, die sicher als Gänse zu benennen sind: In der Wiedergabe der Flusslandschaft an der Ostwand des Raumes 5 im Westhaus von

⁶⁷¹ Benecke 1994, 374.

⁶⁷² Benecke 1994, 375.

⁶⁷³ Driesch – Boessneck 1990, 115 Tab. 13. In Lerna kann die Graugans für die Schicht Lerna IV (= FH III) nachgewiesen werden, vgl. Gejvall 1969, 55.

⁶⁷⁴ Driesch – Boessneck 1990, 114.

⁶⁷⁵ Driesch – Boessneck 1990, 114; Benecke 1994, 374: „Schriftlichen Aufzeichnungen zufolge sollen die ägyptischen Tempel zur Zeit Ramses III. (1193–1162 v. Chr.) innerhalb von 31 Jahren 514 968 Stück Großvieh und 680 714 Gänse bezogen haben.“ Dass die Gans bereits in mykenischer Zeit domestiziert war, könnte auch durch die Erwähnung bei Homer in Betracht gezogen werden. Während nämlich in der Odyssee die Gans als im Haus lebendes domestiziertes Tier erwähnt wird, fehlen andere Hausgeflügel wie Hühner und Enten in den homerischen Epen völlig, vgl. Richter 1968, 83 f.; Driesch – Boessneck 1990, 115 f.

⁶⁷⁶ Vgl. u. a. Vanschoonwinkel 1990, 339–341.

⁶⁷⁷ Vgl. u. a. Morgan 1988, 66 f.

⁶⁷⁸ Zu vogelartigen Tierfigurinen siehe den Katalog bei Guggisberg 1996, 246–266.

⁶⁷⁹ Rodenwaldt 19 f. Taf. 1 Abb. 5; Morgan 1988, 63.

Akrotiri finden sich nämlich drei Gänse⁶⁸⁰. Dieser Fries zeigt einen Fluss in dicht bewachsenem Gelände und an beiden Seiten des Flussufers bewegen sich Tiere. Neben der Darstellung eines Greifs, der ein Hirschkalb verfolgt, ist auch eine Wildkatze zu sehen, die Jagd auf zwei vor ihr befindliche Gänse macht. Von der scheinbar im Abflug befindlichen Gans ist zwar nur noch ein Stück des Flügels erhalten, doch ist die zweite umso besser zu erkennen. Mit zurückgedrehtem Hals putzt sie gerade ihr Gefieder⁶⁸¹. Noch eine weitere bereits im Flug dargestellte Gans ist in der linken unteren Ecke des Frieses zu finden. Im Falle dieser Darstellung werden die Tiere wohl keine domestizierten Gänse sein⁶⁸². Viele der auf den Fresken von Thera auftretenden Vögel sind in artgemäßer Umgebung und in natürlichem Verhalten wiedergegeben, sodass hier keine religiöse Bedeutung zugrunde liegen muss⁶⁸³.

Wohl auch als Gänse zu bezeichnen sind m. E. drei auf einer Schnurplombe dargestellte Vögel (Abb. 60)⁶⁸⁴. Die Bildfläche ist durch eine Horizontallinie zweigeteilt. Im oberen Bereich sind zwei Wasservögel abgebildet, wobei der vordere den Kopf zurückgedreht hat. Zwischen den beiden Tieren ist eine Papyruspflanze zu sehen. Der dritte Vogel befindet sich im unteren Feld. Er ist zwischen zwei Papyruspflanzen mit zurückgewandtem Kopf wiedergegeben. Zwar werden die abgebildeten Vögel aufgrund des Ringes um ihren Hals als Enten bzw. Stockenten angesprochen, doch zeigen auch die Gänse am oben erwähnten Landschaftsfries diesen Ring⁶⁸⁵, was also nicht unbedingt für eine Interpretation der Vögel am Siegelbild als Enten sprechen muss.

Wesentlich deutlicher in einen kultischen Kontext kann die Gans in einer Darstellung zusammen mit dem sog. „Herrn der Tiere“ (πότνιος θηρῶν) gebracht werden⁶⁸⁶, die aus dem Schatzfund von Ägina stammt und in MM II-III datiert werden kann (Abb. 61). Der kleine 6-cm-hohe Goldanhänger zeigt eine männliche Figur, die mit den Beinen in Profilsicht auf einem stilisierten, mit drei Lotusblüten verzierten Papyrusboot steht. Von den Knien aufwärts ist der Oberkörper des Mannes frontal wiedergegeben. Er trägt einen zylindrischen Kopfschmuck, zwei große, runde Ohringe und Armreifen an den Oberarmen und Handgelenken.

⁶⁸⁰ Weiterführende Literatur zum Landschaftsfries bei Immerwahr 1990, 187 Kat.-Nr. 12 Taf. XIV; Schmitz-Pillmann 2006, 56 Kat.-Nr. 28.

⁶⁸¹ Morgan 1988, 63 f.

⁶⁸² Morgan 1988, 63 identifiziert die dargestellten Gänse aufgrund der bläulichen Färbung des Gefieders sowie der weißen Unterseite der Flügel als Graugänse (*anser anser*) oder als Saatgänse (*anser fabalis*).

⁶⁸³ Schmitz-Pillmann 2006, 33: „Die Darstellungen von Vögeln scheinen, wie die anderer Tiere, teils durch das Interesse an Tieren in ihrem normalen Lebensraum, teils durch religiöse Bedeutung geprägt.“ Impliziert auch der dargestellte Greif auf dem oben erwähnten Landschaftsfries eine religiöse bzw. mythische Bedeutung für die Darstellung, so scheinen m. E. die Gänse auch nur als Charakteristikum einer Flusslandschaft auf, um die Umgebung näher zu verdeutlichen und womöglich authentischer zu gestalten.

⁶⁸⁴ CMS II,8 Nr. 172.

⁶⁸⁵ Morgan 1988, 64.

⁶⁸⁶ Zur Darstellung des Potnios Theron in der frühägäischen Kunst wird auf Buttinger 2009 verwiesen.

Als Bekleidung trägt er einen minoischen Schurz. Mit leicht abgewinkelten und auseinander gestreckten Armen hält in seinen Händen je eine Gans am Hals. Umrahmt wird der Vogelhaltgestus von einem doppelten *snake frame*⁶⁸⁷.

Das Motiv der von einer menschlichen Gestalt am Hals bzw. an den Flügeln gepackten Vögel, findet sich jedoch sonst nur in Verbindung mit einer weiblichen Figur, die als Gottheit bzw. „Herrin der Tiere“ (πότνια θηρῶν) bezeichnet wird (Abb. 62)⁶⁸⁸. Die dargestellten Vögel können einheitlich der Gruppe der Wasservögel zugeordnet werden, wenn auch eine genaue Bestimmung der Vogelart, etwa als Schwäne, Kraniche, Reiher, Gänse oder Enten, oft schwierig oder auch gar nicht möglich ist. Die Bedeutung des Motivs bleibt unklar. Die Verbindung mit Wasservögeln stellt die Göttin in unmittelbaren Zusammenhang mit dem nassen Element, was sicherlich mit Fruchtbarkeit zu assoziieren ist⁶⁸⁹. Womöglich könnte mit dem Festhalten bzw. Bezwingen der Wasservögel auch die Bändigung des Wassers durch die Gottheit gemeint sein. Die Vögel als Bewohner feuchter und wasserreicher Gebiete könnten als Indikatoren für das lebensspendende Wasser angesehen werden⁶⁹⁰. Als eine mögliche Bestätigung für diese Annahme könnte ein Siegelbild aus SM IIIA angesehen werden, auf dem die weibliche Gestalt zwei wegfliegende Vögel (Kraniche?) an den Flügeln packt. Als Standfläche der Figur sind (Wasser-)Wellen angegeben, die die Darstellung noch mehr dem Element Wasser zuordnen lassen⁶⁹¹.

Eine andere Kunstgattung, die unter den Darstellungen von Vögeln auch die Gans miteinschließt, ist die ornitomorphe Tierkeramik. Der größte Teil der Vogelplastiken und -gefäße setzt mit SH IIIB ein und lässt sich bis in die geometrische bzw. archaische Zeit belegen⁶⁹².

Obwohl zwar schon in spätgeometrische Zeit zu datieren, sei hier dennoch eine Vogel-darstellung genannt, die aufgrund ihres Aussehens m. E. wohl zurecht als Wiedergabe einer Gans bezeichnet werden kann (Abb. 63). Die Figur besitzt zwar einen Henkel quer zur Kör-

⁶⁸⁷ Higgins 1957, 45 Taf. 9 a–b; Morgan 1988, 63.

⁶⁸⁸ Dieser Typus findet sich auch in der archaischen Vasenmalerei wieder. So etwa auf einem rhodischen Teller vom Ende des 7. Jahrhunderts v. Chr., wo die als Artemis gedeutete gorgonenhäuptige und geflügelte Gottheit ebenfalls je einen Wasservogel mit den Händen am Hals gepackt hält, vgl. Nilsson 1955, 227.308 Taf. 30 Abb. 2; Christou 1968 137 f. 227 Kat.-Nr. 1. Zur Potnia Theron in Verbindung mit Vögeln in historischer Zeit wird auf Bevan 1986, 39–41 verwiesen. Weiters s. auch die Diplomarbeit von W. Buttinger, die eine Zusammenstellung der ikonographischen Belege der Potnia Theron enthält (s. Buttinger 2009).

⁶⁸⁹ Christou 1968, 188 f.; Guggisberg 1996, 313: „Das Vorherrschen von Wasservögeln in der frühgriechischen Bilderwelt ist so konstant, dass wir darin eine inhaltliche Aussage vermuten dürfen. [...] Sie (i.e. die Wasservögel) werden in diesem Zusammenhang gerne als Symbole für die allumfassende Herrschaft der grossen Natur- und Fruchtbarkeitsgöttin über Wasser und Luft betrachtet.“

⁶⁹⁰ Vgl. Christou 1968, 137, dessen Deutung des Motivs sich zwar auf die archaischen Darstellungen bezieht, die wohl auch für die minoischen gelten könnte: „Die Göttin mit Vögeln, und zwar immer mit Wasservögeln, stellte die Göttin als Herrin der Wasserwelt, als Göttin des Wassers dar.“

⁶⁹¹ CMS VII, Nr. 134.

⁶⁹² Bevan 1986, 42–44. Siehe die Zusammenstellung der Vogelterrakotten von der späthelladischen bis zur spätgeometrischen Zeit bei Guggisberg 1996, 246–266.

perachse, jedoch keine Öffnung, sodass hier kein Gefäß vorliegt⁶⁹³. Sie gehörte ursprünglich zu einem heute nicht mehr erhaltenen Sarkophag auf der Insel Kos, wobei sie nicht in den Sarkophag gelegt wurde, sondern außerhalb aufgestellt war⁶⁹⁴. Ornitomorphe Vogelterrakotten finden sich häufig in sepulkralen Kontexten, was auf die Bedeutung des Vogels in Totenglauben zurückgeführt wird (vgl. dazu Kapitel *o-ni-si*). Schließlich zieren Wasservögel auch eine Larnax aus Vasilika Anogeia, wo sie zusammen mit Fischen und Pflanzen dargestellt sind (Abb. 64)⁶⁹⁵.

Die Interpretation der Gans als „heiliges Tier“ ist nach den archäologischen Quellen nur schwer zu bestätigen. Zwar können anhand der Ikonographie Vogeldarstellungen genauer als Wasservögel kategorisiert werden und diese lassen sich auch in einen kultischen Kontext setzen, doch handelt es sich häufig um schematische Darstellungen der Tiere, sodass eine genaue Differenzierung in die einzelnen Vogelarten nicht oder nur schwer möglich ist. Weiters ist noch unsicher, ob die Gans tatsächlich schon im (spät-)bronzezeitlichen Griechenland als domestiziertes Tier gehalten wurde oder ob ihre Haushaltung erst mit Beginn der Eisenzeit einsetzte. Weder die osteoarchäologischen Funde noch die Ikonographie ermöglichen eine sichere Antwort. Dass Gänse im mykenischen Griechenland als Opfertiere verwendet wurden, lässt sich auch nicht mit Sicherheit feststellen, doch scheint es m. E. durchaus möglich. Tatsache ist zwar, dass sie nicht als Opfertiere in den Linear B-Dokumenten aufscheinen (anders als Schwein, Schaf, Rind, usw.), doch sollte dies nicht als Argument dafür dienen, dass Gänse deshalb nicht in der Spätbronzezeit in Griechenland gehalten bzw. den Göttern geopfert wurden. Bei derartigen Überlegungen muss nämlich immer der Hintergrund der Linear B-Texte als schriftliche Belege der palatialen Administration bedacht werden. Wie im Griechenland der historischen Zeit oder auch in anderen benachbarten Kulturkreisen galten Gänse (und allgemein Geflügel) als „billige“ Opfergaben für die Götter, die demnach von der einfachen bzw. armen Bevölkerungsschicht den Gottheiten geopfert wurden.

Sollten sie aber tatsächlich nicht geopfert worden sein, dann ist m. E. auch noch eine weitere Möglichkeit für eine mögliche kultische Bedeutung der Gans in Betracht zu ziehen. Als Erklärung für die Erwähnung von *ka-no* bzw. *ka-si* in den thebanischen Linear B-Tafeln und ihrer Deutung als „heilige Tiere“ ist es m. E. vorstellbar, dass Gänse – sollten sie denn im spätbronzezeitlichen Griechenland tatsächlich schon domestiziert gewesen sein – in den Tempeln selbst gehalten wurden und durch ihre Eigenschaft als „gefiederte Wachhunde“ einen

⁶⁹³ Guggisberg 1996, 124 f. Kat.-Nr. 428 Taf. 31 Abb. 3.

⁶⁹⁴ Vgl. die Anmerkung bei Guggisberg 1996, 125: „Da der Sarkophag mit seinem Inhalt im Krieg zerstört wurde, bevor ein komplettes Inventar erstellt war, sind heute nur noch die ursprünglich ausserhalb des Sarkophags aufgestellten Gefäße und Figuren erhalten.“

⁶⁹⁵ Vanschoonwinkel 1996, 369 Abb. 28.15.

Schutz vor möglichen Dieben boten. Dass die Gänse als Tempelbewohner bzw. -wächter im Rahmen von Kulthandlungen auch eine Rolle gespielt haben und ebenfalls Nahrungsmittelzuweisungen erhielten, ist keinesfalls auszuschließen.

3.5 *ke-re-na-i*

3.5.1 Quellen

Auf drei Tafeln der thebanischen **Fq**- und **Gp**-Serie findet sich der Terminus *ke-re-na-i*:

Fq 126

.1a
.1 o-te , tu-wo-te-to , ma-ka , HORD T 1 V[Z 1[
.2 o-po-re-i V 1 Z 2 ko-wa Z[
.3 ko-ru Z 2 ke-re-ṇa-i V[
.4 *inf. mut.*

Fq 169

.1]deest[
.2 o-po-re-]i V 2 ko-wa[
.3 ko-]ṛu-we Z 2 ke-re-ṇa[-i
.4 re-]wa-ko V 1 ka-ra-wi-ja[
.5]o-ni-si V 1 a-ke-ne-ṽ[-si
.6]do-re-ja Z 1 we-ro-te[
.7]-i Z 2 i-qṛ-pṛ[
inf. mut.

Gp 176

.a *56-ru-we V 3 ke-re-na-i [
.b *63-te-ra-de , VIN S 1 V[

Wesentlich fragmentarischer erhalten als die oberen drei transkribierten Tafeln ist **TH Fq 301**. Wie die folgende Umschrift zeigt, sind in der ersten Zeile die Silbe /ke/ und noch Reste der Silbe /re/ erhalten, was die Editoren der thebanischen Texte dazu veranlasste, hier ebenfalls einen Beleg für die Erwähnung von *ke-re-na-i* anzunehmen⁶⁹⁶.

Fq 301

.0 *sup. mut.*
.1 ke-ṛe[
.2 wa-do-ta[
.3 to-tu-no Z[
.4 *inf. mut.*

Zwar sind die Silbenzeichen auf **TH Fq 126.3** ebenfalls nur teilweise erhalten, doch kann anhand der erhaltenen Reste die Lesung des Wortes *ke-re-na-i* als gesichert angesehen wer-

⁶⁹⁶ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 238: *ke-ṛe[-na-i*.

den. Doch auch auf **TH Fq 169.3** sind nur die ersten beiden Silbenzeichen erhalten. Lediglich auf **TH Gp 176.a** ist der Ausdruck zur Gänze erhalten.

Mit Ausnahme der letztgenannten palmblattförmigen Tafel, erscheint *ke-re-na-i* auf mehrzeiligen Tafeln. Der Terminus ist auf **TH Fq 126**, **Fq 169** und **Gp 176** immer an zweiter Stelle genannt, wobei es auf **TH Fq 126** und **Fq 169** in der dritten und auf **Gp 176** in der ersten Zeile verzeichnet ist. Sollte *ke-re-na-i* ursprünglich auch auf **TH Fq 301.1** gestanden haben, dann ist es auf dieser Tafel nicht nur in der ersten Zeile, sondern auch an erster Stelle zu finden.

Die drei Tafeln der thebanischen **Fq**-Serie werden dem Schreiber 305 und zugewiesen. **TH Gp 176** hingegen wurde vom Schreiber 306 verfasst⁶⁹⁷. Der wohl die Singularform wiedergebende Begriff *ke-re-na* ist auf **KN M 719** belegt. Die Tafel wird dem Schreiber 140 zugeschrieben und ist eindeutig in einem kultischen Kontext zu verstehen⁶⁹⁸. Für die nachfolgende Untersuchung des Wortes *ke-re-na-i* ist auch dieser Terminus einzubeziehen:

KN M 719

- .1 a-mi-ni-so ke-re-na , re-ne , [
- .2 e-ne-si-da-o-ne , su-ja-to , *146 1[

3.5.2 Untersuchung und Interpretation der Wortform

Der Terminus *ke-re-na-i* findet sich sowohl auf **TH Fq 126** als auch **TH Fq 169** im Kontext mit *ma-ka*, *o-po-re-i* und *ko-wa* wieder. Wie bereits ausgeführt wurde, deuten die Editoren der neuen thebanischen Tafeln diese drei Begriffe als thebanische Göttertrias, in der sie Demeter (*ma-ka/Mā(trei) Gai/Mā Γᾱ*), Zeus (*o-po-re-i/Opōre(h)i/*Ὀπωρεύς*) und Kore (*ko-wa/Korwāi/Kóρη*) im Sinne der eleusinischen Trias der historischen Zeit erkennen. In der ersten Zeile von **TH Fq 126** wird durch *o-te* ein Temporalsatz eingeleitet. Das nachfolgende Wort *tu-wo-te-to* wird als Zusammensetzung von *θύος* und *τίθημι* angesehen und demnach mit der Darbringung eines Brandopfers in Zusammenhang gebracht⁶⁹⁹. Ein weiterer Ausdruck, der sich zusammen mit *ke-re-na-i* auf **TH Fq 126** findet, ist *ko-ru*⁷⁰⁰. Dieser findet sich

⁶⁹⁷ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 158 f.

⁶⁹⁸ Hiller 1982, 52 f.

⁶⁹⁹ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 185–188; Weilhartner 2005, 196 f.; Ruijgh 2006, 160–163. Die Transkription des Temporalsatzes wäre demnach *ὅτε θύος θέτο*, vgl. Ruijgh 2006, 160: „When he (: the priest) had placed the sacrifice (to be burnt on the altar)“.

⁷⁰⁰ Die Editoren geben in der *editio princeps* an, dass auf Tafel **TH Fq 126.3** anstelle des Terminus *ko-ru* anfangs *ko-ru-we* gestanden sei. Jedoch sei das Silbenzeichen /we/ getilgt worden und so aus dem Dativ ein Nominativ gebildet worden. Es mag wohl zunächst verwundern, dass bei einer Zuteilung von Nahrungsmitteln der Rezipient nicht im zu erwartenden *dativus commodi* (wie auch ursprünglich vom Schreiber ver-

insgesamt zweimal in den thebanischen Texten⁷⁰¹ und ist als Nominativ Singular zum ebenfalls belegten Dativ *ko-ru-we*⁷⁰² anzusehen. Ob darin jedoch ein Anthroponym oder Theonym zu verstehen ist, kann nicht bestimmt werden⁷⁰³.

Auf **TH Gp 176** ist *ke-re-na-i* in Verbindung mit der Zuteilung von Wein (VIN) registriert. Zusätzlich zu dem unsicher als Anthroponym oder Theonym zu deutenden Wort **56-ru-we*, findet sich auf der Tafel auch das Toponym **63-te-ra-de*. Neben *e-mi-jo-no-i* und *e-pe-to-i* ist *ke-re-na-i* die dritte vermutete Tierbezeichnung, die im selben Kontext wie der wohl ein Heiligtum bezeichnende Terminus **63-te-ra-de* aufscheint⁷⁰⁴.

Einen wesentlich umfangreicheren Inhalt in Bezug auf die Anzahl der genannten Empfänger stellt **TH Fq 169** dar. Der Ausdruck *ke-re-na-i* findet sich hier wieder mit den Termini *o-po-re-i*, *ko-wa* und *ko-ru-we*. Zusätzlich ist in der fünften Zeile mit dem Wort *o-ni-si/ornis(s)i/ὄρνις* (Dat. Pl. für „Vögel“) eine weitere vermeintliche Tierbezeichnung genannt (s. unten). Weiters sind noch Empfänger verzeichnet, die von den Herausgebern der neuen thebanischen Tafeln als Anthroponyma (*re-wa-ko*⁷⁰⁵, *do-re-ja*⁷⁰⁶, *we-ro-te*⁷⁰⁷) oder Funktionsbezeichnungen (*a-ke-ne-u-si*⁷⁰⁸, *i-qo-po*⁷⁰⁹) gedeutet werden. Für *ka-ra-wi-ja* nehmen sie eine Auslegung als Theonym an⁷¹⁰. Auf **TH Fq 301** finden sich mit *wa-do-ta* und *to-tu-no* zwei weitere als Personennamen gedeutete Termini mit *ke-re-na-i*.

fasst), sondern im bloßen Nominativ geschrieben wird, doch ist dieser Fall nicht das einzige Beispiel in den thebanischen Tafeln, wo ein Fallwechsel aufscheint, vgl. *ku-ne* als Nom. Pl. κῦνες auf **TH Fq 229.9** und **TH Fq 292.4**. S. Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 43.194.

⁷⁰¹ **TH Fq 126.3**, **Fq 254[+]**255.4.

⁷⁰² **TH Av 101.5**, **Fq 117.2**, **Fq 169.[3]**, **Fq 214.3**, **Fq 241.[3]**, **Fq 284.2**, **Fq 309.[3]**, **Fq 331.2**.

⁷⁰³ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 194. 392 f. s. v. *ko-ru*.

⁷⁰⁴ Für **63-te-ra-de* mit *e-mi-jo-no-i* vgl. **TH Gp 237**. Für *e-pe-to-i* vgl. **TH Gp 107**, **Gp 196**, **Gp 233**. Zu **63-te-ra-de* s. Kapitel *e-pe-to-i*.

⁷⁰⁵ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 196.396 s. v. *re-wa-ko*; García Ramón 2006, 44.

⁷⁰⁶ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 198. 390 s. v. *do-re-ja*.

⁷⁰⁷ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 202. 398 s. v. *we-ro-te*].

⁷⁰⁸ Die Interpretation von *a-ke-ne-u-si* als „die Reinen“ (*a-ke-ne-u-si/(h)agneusi/* von ἀγνεύω) und die damit verbundene Parallele des Badens der Mysteren im Meer im Rahmen der eleusinischen Mysterien ist sehr unsicher, vgl. Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 180. 321. 389 s. v. *a-ke-ne-u-si*. T. G. Palaima spricht sich nicht zuletzt wegen der Transkription mit einem vermeintlich einleitenden Hauchlaut gegen diese Deutung aus. Würde *a-ke-ne-u-si* nämlich mit einem /ha/ beginnen, wäre wohl das Silbenzeichen *a*₂ zu erwarten, vgl. Palaima 2000-2001, 482; Palaima 2003b, 115. Dem folgend auch Duhoux 2008b, 376: „The other suggestion, *akhneusi*, ‘to the winnowers (??)’ (cf. ἄχνη, ‘chaff coming off in winnowing’) seems more plausible.” Vgl. auch Duhoux 2002, 186-188.

⁷⁰⁹ Wohl sicher als *i-qo-po-qo-i* zu ergänzen. Zur Bedeutung vgl. Kapitel *i-qo* sowie u.a. Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 202. 391 s. v. *ji-qo-po-qo*; Fischer 2003, 177.

⁷¹⁰ Die Herausgeber der neuen thebanischen Tafeln vergleichen *ka-ra-wi-ja* mit dem Terminus *ka-ra-u-ja* auf **MY Fu 711**, der von Palmer 1983a, 283 f. als Theonym gedeutet wird. Als Transkription des Wortes *ka-ra-wi-ja* nehmen die Editoren Γραῖα an und beziehen sich damit auf Demeter, die in Gestalt einer alten Frau nach ihrer entführten Tochter Kore sucht, vgl. Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 201 f. 355. 392 s. v. *ka-ra-wi-ja*. Ob diese Auslegung jedoch zutreffen kann, muss bezweifelt werden. Demeter wird von V. L. Aravantinos, L. Godart und A. Sacconi bereits mit *ma-ka* und *si-to* identifiziert. Unabhängig von der Frage, inwiefern die Wörter tatsächlich die klassische Gottheit Demeter wiedergeben, ist es zu bezweifeln, dass ein und dieselbe Gottheit innerhalb der Texte auf drei verschiedene Arten (*ma-ka*, *si-to*, *ka-ra-wi-ja*) bezeichnet worden wäre. Auch lässt die Position von *ka-ra-wi-ja* auf **TH Fq 169** kaum auf ein Theonym

Als Singularform zu *ke-re-na-i* wird – nicht zuletzt aufgrund seiner morphologischen Ähnlichkeit – das Wort *ke-re-na* auf **KN M 719.1** zu deuten sein. Der kultische Kontext des Tafelinhaltes kann als gesichert anzunehmen sein, zumal mit dem Toponym *a-mi-ni-so* (klass. Ἀμνισός) ein Kultort identifiziert werden kann⁷¹¹ und mit *e-ne-si-da-o-ne* ein Theonym aufscheint⁷¹². Der Terminus *e-ne-si-da-o-ne* wird als */Enesidāōnei/* transkribiert⁷¹³ und mit den Formen Ἐννοσίδαι⁷¹⁴ bzw. Ἐνοσίχθων⁷¹⁵ gleichgesetzt. In beiden Fällen dient es als Epitheton des Poseidon⁷¹⁶. Ob allerdings auch in der Spätbronzezeit das Wort als Synonym für Poseidon gebraucht wurde, ist nicht sicher zu verifizieren. Dass *e-ne-si-da-o-ne* eine chthonische Gottheit gewesen sein könnte, ist aufgrund der zugrundeliegenden Wortform durchaus wahrscheinlich⁷¹⁷. Womöglich handelt es sich hierbei um eine in mykenischer Zeit noch eigenständige Gottheit, die dann im Lauf der *Dark Ages* – spätestens aber bis zur Abfassung der *Ilias* – mit Poseidon verschmolzen ist.

Das Wort *ke-re-na-i* findet sich in Kontexten mit Wörtern unterschiedlicher Deutung – mit Anthroponyma, Theonyma und einem Zoonym (*o-ni-si*). Zur Deutung des Wortes selbst ist zunächst anzumerken, dass der im Dativ Plural stehende Begriff *ke-re-na-i* eine Auslegung als Personennamen ausschließt. Aufgrund der Pluralform haben V. L. Aravantinos, L. Godart und A. Sacconi zunächst eine Deutung als Berufsbezeichnung vorgezogen und den Terminus *ke-re-na-i* auf den alphabetgriechischen Ausdruck κερνάς bezogen. Eine Bezeichnung für Priester, die den Kernos tragen, sodass die Herausgeber den Terminus *ke-re-na-i* zunächst als „le porteur de kernos“ wiedergegeben haben⁷¹⁸. Doch ist diese Auslegung aufgrund der mykenischen Orthographie nicht möglich, da κερνάς in Linear B als **ke-na* geschrieben werden müsste⁷¹⁹.

schließen, zumal es doch in den oberen Zeilen bei *o-po-re-i* und *ko-wa* zu erwarten wäre. Als weitere Deutung wäre auch die Auslegung als Ethnikon denkbar, direkt vergleichbar mit der nicht sicher zu identifizierenden Stadt Graia (Γραῖα) in Boiotien, vgl. Kühr 2006, 66. Doch da Ortsbezeichnungen in der **TH Fq**-Serie nicht sicher belegt sind, spricht sich u.a. Duhoux 2002, 191 f. für eine Deutung als Anthroponym aus. S. auch Ruijgh 2003, 225.

⁷¹¹ Gemäß der Untersuchung von Hiller 1982 ist der Ortsname Amnisos direkt oder als Ethnikon zumindest 37mal auf Linear B-Tafeln erwähnt, wobei sich der Terminus *a-mi-ni-so* bzw. der Allativ *a-mi-ni-so-de* elfmal in kultischen Kontexten wiederfindet, vgl. Hiller 1982, 49–54. Amnisos ist das einzige in den Linear B-Tafeln genannte Heiligtum, welches auch archäologisch identifiziert werden kann, vgl. Hiller 1981, 112.120.

⁷¹² Neben *e-ne-si-da-o-ne* werden auch *e-re-u-ti-ja/* Ἐλεύθια und *pa-si-te-o-i* in Amnisos verehrt, vgl. Hiller 1982, 49–54.

⁷¹³ Morpurgo 1963, 85 f. s. v. *e-ne-si-da-o-ne*.

⁷¹⁴ Pind. Pyth. IV, 33.

⁷¹⁵ Hom. Il. VII, 445.

⁷¹⁶ Chirassi 1968, 965.

⁷¹⁷ Chirassi 1968, 965.

⁷¹⁸ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 194. S. auch Aravantinos – Godart – Sacconi 1995, 837.

⁷¹⁹ Del Frio 1999, 300 f.; Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 194.

Aus grammatikalischer Sicht wesentlich zutreffender deutet M. Del Freo den Terminus und spricht sich für ein anderes Verständnis von *ke-re-na-i* aus. Er setzt den Terminus mit dem alphabetischen γέρανος gleich und sieht mit dem Linear B-Begriff „Kraniche“ gemeint⁷²⁰. Die morphologische Abweichung zwischen *ke-re-na-i* und γέρανος kann Del Freo mit dem bei Hesychios überlieferten Ausdruck γέρην, als Synonym für γέρανος, überzeugend darlegen⁷²¹.

Grundlegend anders hingegen interpretiert A. Sacconi das Linear B-Wort. Für sie stellt *ke-re-na-i* kein Zoonym dar, sondern, als /*Krenahi*/ transkribiert, den Dativ Plural des Wortes κρήνα (att. κρήνη, griech. „Quelle“)⁷²². Dass es sich bei *ke-re-na-i* um Kraniche handelt, schließt A. Sacconi aufgrund der gleichzeitigen Erwähnung von *o-ni-si* (ὄρνιθος, griech. Vogel) auf **TH Fq 169** aus. Ihr folgend ist es unwahrscheinlich, dass neben der allgemeinen Bezeichnung „Vögel“ auch noch eine spezielle Vogelart („Kraniche“) registriert worden sei, zumal auch beide Begriffe nicht in derselben Zeile aufgelistet, sondern mit einigem Abstand erwähnt werden⁷²³. So deutet sie die Quellen selbst als genannte Empfänger von Opfergaben (*pour les Sources*) oder aber, in starker Anlehnung an die Glaubensvorstellungen der historischen Zeit, Nymphen, die mit dem Terminus *ke-re-na-i* gemeint sind (*pour les nymphes des Sources*).

In direktem Zusammenhang bezieht sie sich auf das Wort *ke-re-na* auf der Tafel **KN M 719.1**. Der kultische Charakter des Tafelinhaltes ist bereits oben dargelegt worden. Dass der Terminus hier im gleichen Kontext wie *e-ne-si-da-o-ne* aufscheint, sieht A. Sacconi als Beleg dafür, für *ke-re-na* ebenfalls eine Auslegung als κρήνη anzunehmen⁷²⁴. Dies basiert auf der Deutung von *e-ne-si-da-o-ne* als eine andere Bezeichnung für Poseidon (*po-se-da-o-ne*), dem sie in der mykenischen Periode denselben Zuständigkeitsbereich zuschreibt wie in historischer Zeit, nämlich Gott des Meeres und der Erdbeben⁷²⁵. Quellen im Kult des Poseidon sind gut belegt⁷²⁶. Zur Festigung der Deutung von *ke-re-na* und im weiteren Sinne auch von *ke-re-*

⁷²⁰ Del Freo 1999, 301.

⁷²¹ Del Freo 1999, 301. Vgl. Hesych. s. v. γέρην· [ἐντιμος. οἱ δὲ] γέρανος. Neumann 2006, 128 gibt jedoch zu bedenken, dass bei der Deutung von *ke-re-na-i* als γέρανος sowohl der Wechsel zwischen [a] und [e] in der zweiten Silbe erklärt werden müsste, als auch eine ältere weibliche Form **gerenā* vorauszusetzen sei. So meint Neumann 2006, 128: „Beides ist möglich, doch liegt jedenfalls eine vollständige Entsprechung nicht vor. So bleibt schon auf der Seite des Formalen ein Rest von Zweifel. [...] Aber eine überzeugende alternative Transliteration dieser Silbengruppe ist bisher nicht vorgeschlagen worden.“

⁷²² Sacconi 2009, 211.

⁷²³ Sacconi 2009, 211.

⁷²⁴ So bereits Stella 1965, 237 Anm. 36; Chirassi 1968, 966.

⁷²⁵ Sacconi 2009, 211.

⁷²⁶ Poseidon besitzt enge Verbindungen zur Quelle Arne in Arkadien (vgl. Paus. VIII, 1), zur Dine-Quelle nahe Genethlion in der Argolis und zur Dirke nahe von Theben, s. auch Chirassi 1968, 966. Erinnt sei in diesem Zusammenhang auch an den Streit zwischen Athena und Poseidon um das attische Land, in wessen Rahmen Poseidon der Stadt Athen eine Salzwasserquelle stiftete, Athena jedoch den Ölbaum, vgl. u.a. Hdt.

na-i als syllabische Schreibungen für κρήνα bzw. κρήνη bezieht sich A. Sacconi auf den spätantiken Grammatiker Stephanos von Byzanz, der in Zusammenhang mit dem Ort Amnisos auch einen Fluss und Nymphen erwähnt⁷²⁷. Dieser Fluss, respektive diese Quelle, sei auch in der Wortfolge *a-mi-ni-so ke-re-na* (**KN M 719.1**) zu verstehen⁷²⁸.

M. Del Frio bezieht den Terminus *ke-re-na* jedoch ebenfalls auf γέρανος, wobei für ihn neben der Deutung als Zoonym auch die Interpretation als Bezeichnung eines Funktionsträgers (Priesterin) durchaus in Frage kommt⁷²⁹. Inwieweit diese Annahme zutreffen kann, ist nicht eruierbar. Doch scheint es m. E. schwer argumentierbar, dass in *a-mi-ni-so* eine Priesterin im Kult des *e-ne-si-da-o-ne* als „Kranich“ bezeichnet wurde, zumal auch weitere mögliche Vergleichsevidenzen fehlen. Auch konnte noch keine passende Bedeutung für das Wort *re-ne*, welches nach *ke-re-na* folgt, gefunden werden. Es zeigt sich jedoch, dass zwischen den verzeichneten Termini Worttrenner geschrieben wurden, aber zwischen *a-mi-ni-so* und *ke-re-na* ein derartiges Zeichen fehlt. Dies könnte zwar einerseits ein bloßes Versehen des Schreibers sein, andererseits aber doch eine gewisse Bedeutung in Bezug auf die beiden Begriffe haben. Letztere Überlegung ist gut mit der Gegebenheit zu verbinden, dass der vertikale Worttrennungsstrich wegfallen kann, wenn es sich um ein zweigliedriges Toponym handelt⁷³⁰. So wäre es durchaus denkbar, dass in *ke-re-na* auf **KN M 719.1** tatsächlich die Quelle gemeint sein kann, die für Amnisos aus späterer Zeit belegt ist (s. oben) und das durch die Einteilungsworte der ersten Zeile die Örtlichkeit näher definiert wird (*ke-re-na* als Dativ-Lokativ, etwa „In Amnisos an der Quelle“).

Ob jedoch für den thebanischen Terminus *ke-re-na-i* dieselbe Auslegung zutrifft, ist fraglich. Während auf **KN M 719** die vermeintliche Quelle als Ortsangabe gedeutet werden kann, sind im Wort *ke-re-na-i* die Quellen als Empfänger anzusehen. Die Annahme, dass unter der Bezeichnung „Quellen“ explizit Nymphen gemeint sein könnten, die die Opfer empfangen (s. oben), und somit eine Evidenz für die Verehrung von Personifikationen in mykenischer Zeit vorliegt, kann nicht ausgeschlossen werden, zumal es in Knossos einen Kult der Winde gege-

VIII, 55: ἔστι ἐν τῇ ἀκροπόλει ταύτῃ Ἑρεχθεὺς τοῦ γηγενέος λεγομένου εἶναι νηὸς, ἐν τῷ ἐλαίῃ τε καὶ θάλασσᾳ ἔνι, τὰ λόγος παρὰ Ἀθηναίων Ποσειδέωνά τε καὶ Ἀθηναίων ἐρίσαντας περὶ τῆς χώρας μαρτύρια θέσθαι.

⁷²⁷ Steph. Byz. s. v. Ἀμνισός· ποταμὸς Κρήτης. αἱ τοῦτου νύμφαι Ἀμνισιάδες καὶ Ἀμνισίδες.

⁷²⁸ Stella 1965, 237 Anm. 36; Chirassi 1968, 966 Anm. 57; Sacconi 2009, 211.

⁷²⁹ Hierbei stützt er sich auf die als πελειάδες („Tauben“) bezeichneten Priesterinnen in Dodona. Auch die Tatsache, dass in historischer Zeit auf Delos ein Tanz der Kraniche (γέρανος) belegt ist, bezieht M. Del Frio in seine Überlegung zur Deutung von *ke-re-na* mit ein, s. Del Frio 1999, 301 Anm. 28. Killen 2006, 86 f. hält es für denkbar, dass in *ke-re-na* auf **KN M 719** ein Empfänger von Opfergaben zu verstehen ist und der Terminus demnach als Theonym aufzufassen ist. Den Ausdruck *su-ja-to* in der zweiten Zeile interpretiert er als möglichen Namen des Opfernden.

⁷³⁰ Bartoněk 2003, 129 zählt als Beispiele für zweigliedrige Toponyma u.a. *ti-mi-to a-ke-e* („im Tal der Terpentinfälle“) und *ne-wo-ki-to wo-wi-ja* („Grenzgebiet“) auf.

ben hat, dessen Existenz indirekt durch das Amt der Priesterin, *a-ne-mo i-je-re-ja* (KN Fp₍₁₎ 1.10, Fp₍₁₎ 13.3), bezeugt ist.

Für Y. Duhoux kann *ke-re-na-i* sowohl eine weibliche Berufsbezeichnung als auch ein Toponym darstellen. Die Deutung als Berufsbezeichnung ist von der Transkription von *ke-re-na-i* abhängig: So können als */gerenāhi/* „Frauen, die Gerstenbrei herstellen“ („pour les femmes qui fabriquent du gruau d’orge“) bezeichnet worden sein⁷³¹; als */*kērēnāhi/* würde die Nennung von „Frauen, die Bienenwachs herstellen“ („pour les femmes travaillant la cire d’abeilles“) in Betracht kommen und mit der Auslegung als */*skelesnāhi/* könnten, gemäß Y. Duhoux, auch Arbeiterinnen gemeint sein, die „Beinbekleidung/Stulpen herstellen“ („pour les ouvrières fabriquant des jambières“) ⁷³². Als Toponym spricht er sich für eine Anlehnung an die in Messenien belegte Ortsbezeichnung Γέρηνα/Γερηνία/Γέρηνος aus⁷³³.

Der Tafelinhalt würde keine dieser oben erwähnten Deutungen unzulässig machen und es erscheint durchaus möglich, dass in *ke-re-na-i* sowohl (Natur-)Personifikationen als auch eine Berufsbezeichnung zu verstehen ist. Die Auslegung von *ke-re-na-i* als Zoonym kann aber dennoch nicht verworfen werden, zumal es sich in die Liste der von den Editoren der *editio princeps* postulierten *animaux sacrés* unmittelbar einbinden lässt⁷³⁴. Auch die registrierten Nahrungsmittel schließen die Deutung als Zoonym nicht aus, zumal Gerste (HORD) durchaus als „Futter“ für Kraniche angesehen werden kann und die Zuteilung von Wein auf TH Gp 176 auch im Verständnis eines Trankopfers zu interpretieren sein kann.

Der Kranich ist in der griechischen Religion der historischen Zeit sowohl im Kult der Demeter als auch in jenem des Apollon zu finden. Letztgenannte Gottheit kann mit dem Vogel durch den von der Insel Delos belegten Kranich-Tanz (γέρανος) in Verbindung gebracht werden⁷³⁵. Welche Bedeutung dieser Tanz genau hatte, ist noch nicht geklärt. Die Deutung als ein Fruchtbarkeitsritual ist aber naheliegend⁷³⁶. Vermutlich haben die männlichen und weiblichen Tänzer die Gestik von Kranichen nachgeahmt, die am Boden stolzierten und mit den

⁷³¹ Bei dieser Auslegung bezieht sich Duhoux 2008a, 248 auf die Glosse bei Hesychios, vgl. Hesych. s. v. γέρανος ὄρνειόν τι. καὶ <ποιὰ τις> ὄρχησις. καὶ ὄργανον ξύλινον, ἐν ᾧ κόπτουσιν οἱ ἀλφιτοποιοὶ τὰ ἄλφιστα. S. auch Duhoux 2008b, 381.

⁷³² Duhoux 2008a, 248; Duhoux 2008b, 371.

⁷³³ Duhoux 2008a, 248.

⁷³⁴ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 319–321.

⁷³⁵ Keller 1913, 185; Rubensohn 1937; Lawler 1942, 354 f.; Lawler 1946; Bevan 1989, 166; Nilsson 1995, 380–382; Calame 1997, 55–57.123–128; Ricciardelli 2006, 259; Burkert 2011, 162.

⁷³⁶ Bevan 1989, 166. Rubensohn 1937, 597 hingegen versteht den Tanz als „Gut-Wetter=Zauber, der am Altar der in Seenot hilfreichen Gottheiten von Delos ausgeübt wurde. Und der Tanz der Kraniche gab zu diesem Zaubertanz das Vorbild ab, weil die Kraniche durch ihr Verhalten auf ihren Wanderflügen dem Seefahrer sich als Wetterpropheten erwiesen.“ Calame 1997, 128 deutet den Tanz als Initiationsritus vom Jugend- zum Erwachsenenalter.

Flügeln schlugen⁷³⁷. Dabei hätten sie im Reigentanz auch labyrinthisch verschlungene Bewegungen vollzogen⁷³⁸. Ob die Teilnehmer auch als Kraniche verkleidet waren, d.h. sich etwa mit Federn besetzte Kleidung anlegten, kann nicht bestimmt werden. Nach Plutarch sei der Tanz von Theseus nach seiner Flucht aus Kreta zusammen mit Ariadne auf die Insel Delos gebracht worden⁷³⁹. Das deutet L. B. Lawler dahingehend, dass dies ein Hinweis darauf ist, dass der Tanz bereits im minoischen Kreta praktiziert wurde. Dabei hätten Priester einer Naturgottheit den Gang bzw. Flug von Kranichen nachgeahmt⁷⁴⁰.

Der Kranich gilt in historischer Zeit als heiliges Tier der Demeter⁷⁴¹. Auf verschiedenen Vasenbildern der archaischen und klassischen Zeit erscheint die Göttin in Begleitung dieses Vogels⁷⁴². Als möglicher Grund für die Verbindung von Demeter zum Kranich wird der Flug der Vögel angesehen, die im Herbst von ihren Nistplätzen in Europa nach Afrika zogen. Den Zeitpunkt der Wanderung der Vögel gibt Aristoteles im Monat Maimakterion an und die Bauern sahen es als Zeichen für die Bestellung ihrer Felder für die nächste Ernte an⁷⁴³. M. Del Freo setzt in seiner Auslegung von *ke-re-na-i* den Terminus *ma-ka* mit der Gottheit Demeter gleich und stimmt somit der Interpretation von V. L. Aravantinos, L. Godart und A. Sacconi zu⁷⁴⁴. Dass der Kranich im Kult der *ma-ka* eine Rolle gespielt hat, würde auch das Vorhandensein dieser beiden Begriffe auf zwei Tafeln bestätigen (**TH Fq 126, Fq 169**).

Kraniche dienten nicht nur als Speisevögel⁷⁴⁵, sondern konnten auch bei guter Aufzucht domestiziert und als Haustiere gehalten werden, wobei die Vögel sehr zutraulich sein konnten⁷⁴⁶. Vor allem diese Erkenntnis zeigt auf, dass es durchaus denkbar wäre, dass Kraniche auch in Heiligtümern gehalten wurden, wobei man den Tieren die Flügel stutzte und sie so flugunfähig machte.

⁷³⁷ Rubensohn 1937, 590; Lawler 1942, 355. In einer weiteren Untersuchung zum γέπαυος spricht sich L. B. Lawler dafür aus, den Tanz nicht mit dem gleichnamigen Vogel in Verbindung zu bringen, sondern den Namen des Tanzes auf die indoeuropäische Wurzel *ger- (drehen, wenden) zu beziehen. Der Name würde dann auf die Drehungen während des Tanzes hindeuten und als ein „Drehtanz“ zu verstehen sein, s. Lawler 1946.

⁷³⁸ Rubensohn 1937, 590; Burkert 2011, 162.

⁷³⁹ Plut. Thes. 21. Vgl. auch Pollux IV, 101; Burkert 2011, 162.

⁷⁴⁰ Lawler 1942, 354 f. lehnt sich hierbei an die Deutung von A. Evans und M. Nilsson an, die beide in der Figur der Ariadne eine ursprünglich kretische Naturgottheit sehen, sodass der Mythos, in welchem Theseus mit Ariadne nach Delos kam, darauf basiert, dass der Kult dieser frühägäischen Naturgottheit auf die Insel Delos gebracht wurde und der Kranich-Tanz eigentlich zu ihren Ehren veranstaltet wurde. Bevan 1989, 166 verbindet den „crane dance“ mit Leto, in der sie ebenfalls eine alte Mutter- und Naturgottheit (πρόνια θηρῶν) sieht.

⁷⁴¹ Keller 1913, 185; RE XI,2 (1922) 1576 s. v. Kranich (H. Gossen-Steier).

⁷⁴² S. die Belegstellen bei Del Freo 1999, 302.

⁷⁴³ Keller 1913, 185-187; Del Freo 1999, 303.

⁷⁴⁴ Del Freo 1999, 301: „Ma la presenza delle gru diventa del tutto naturale proprio se la si considera alla luce dell'identificazione di Mā Ġā con Demetra.“

⁷⁴⁵ Zum Kranichfleisch als Delikatesse s. Keller 1913, 191; RE XI,2 (1922) 1575 f. s. v. Kranich (H. Gossen-Steier).

⁷⁴⁶ Keller 1913, 186.

Dass der Ausdruck *ke-re-na-i* als Zoonym aufgefasst werden kann, ist sowohl aus sprachwissenschaftlicher als auch aus religionshistorischer Sicht durchaus denkbar⁷⁴⁷. In Anlehnung an die historische Zeit könnte das Tier bereits im bronzezeitlichen Griechenland mit Fruchtbarkeit und Vegetation assoziiert worden sein. Durch die Evidenz des Kranich-Tanzes auf Delos (γέρωνος) und seines möglichen Ursprungs auf Kreta wäre auch anzunehmen, dass ein solches Ritual in minoischer und wohl auch mykenischer Zeit praktiziert wurde. In diesem Sinne könnten die teilnehmenden Tänzer als *ke-re-na-i* bezeichnet worden sein. Zu dieser gesellschaftshistorischen Überlegung geben weder die schriftlichen noch materiellen Hinterlassenschaften ausreichend Informationen, sodass diese Annahme ohne weitere Evidenzen hypothetisch bleiben muss. Jedoch kann im Folgenden dargelegt werden, dass der Kranich in mykenischer Zeit durchaus in kultischen Kontexten zu finden ist, was auch die Deutung des Terminus *ke-re-na-i* als vermeintliches Zoonym und *animaux sacrés* nicht *ad absurdum* führt.

3.5.3 Archäologische Zeugnisse

Für die Untersuchung von archäologischen Quellen zum Kranich und seiner möglichen Verbindung zur religiösen Sphäre in der ägäischen Bronzezeit muss dieselbe Vorsicht gelten, die bereits bei der Darlegung der materiellen Quellen zur Gans aufgezeigt wurde (s. Kapitel *ka-no/ka-si*). Die oft zu schematische Darstellung von Vögeln innerhalb der minoischen und mykenischen Kunst macht eine eindeutige Benennung einzelner Vogelarten schwierig. In Wiedergaben, in denen der Kranich dargestellt sein könnte, werden die Vögel in der Fachliteratur zur Frühägäis fast ausschließlich mit der Allgemeinklassifizierung „Wasservogel“ bezeichnet.

Für eine mögliche Differenzierung innerhalb der dargestellten Wasservögel ist sicherlich das wichtigste, wenn auch nicht immer sicher anzuwendende Kriterium der Körperbau der wiedergegebenen Vögel selbst. Der Kranich ist ein großer Schreitvogel mit langen Beinen und einem langen Hals. Dies unterscheidet ihn von den kurzbeinigen Schwänen, Enten und Gänsen, die ebenfalls im Darstellungsrepertoire der Wasservögel innerhalb der frühägäischen Ikonographie vertreten sind.

Gleich zu Beginn muss grundlegend angemerkt werden, dass Kraniche in keiner Zeit im helladischen Kulturraum zum typischen Hausgeflügel (Gans, Huhn, Ente) gehörten. Kraniche

⁷⁴⁷ Bedenken äußert Fischer 2003, 191 Anm. 76: „Recht zweifelhaft ist die Interpretation des Begriffes *ke-re-na-i* auf **Th Fq 126.3** und **TH Gp 176.1** sowie möglicherweise auf **TH Fq 169.3**.“

sind Wildvögel, die aber dennoch vom Menschen gefangen⁷⁴⁸ und durch Stutzen der Flugfedern auch gehalten werden können. Ihr Fleisch diente als Nahrung und Medizin⁷⁴⁹. Von ägyptischen Wandmalereien ist bekannt, dass Kraniche zusammen mit Gänsen, Enten und Tauben in Gehegen gehalten und gemästet wurden⁷⁵⁰. Inwieweit die Haltung von Kranichen auch in der minoisch-mykenischen Kultur betrieben wurde, lässt sich aufgrund fehlender Quellen nicht sicher eruieren.

Vereinzelte Wiedergaben von Wasservögeln auf Siegelbildern könnten m. E. wohl als Kraniche interpretiert werden. Besonders wenn die oben festgesetzten Kriterien bzgl. langer Hals, Schnabel und lange Beine berücksichtigt werden. Ist es bei jenem sitzenden Vogel⁷⁵¹, der durch die wellenförmige Bodenlinie wie auch durch das über ihm befindliche Pflanzenmotiv noch verstärkt dem Element Wasser und der Kategorie Wasservogel zuzuordnen ist, in der Tat schwer eine konkrete Entscheidung über die Art zu treffen (Abb. 65), könnte auf einem weiteren Siegelbild womöglich tatsächlich ein Kranich abgebildet sein: Auf einem dreiseitigen Prisma aus graugrünem Steatit sind auf einer der Seiten drei übereinander nach links angeordnete Wasservögel zu sehen, von denen der oberste Vogel den Kopf zurückwendet (Abb. 66)⁷⁵². Die langen Hälse, die Beine und auch der Körperbau der Vögel lassen eine Interpretation als Kranich nicht unbegründet. Ein rotweißer Sardonyx-Lentoid zeigt in der Mitte des Bildes einen mit langem Hals und langen Beinen stehenden Wasservogel. Oberhalb des Tieres ist links ein Bukranion und rechts eine S-förmige Spirale zu sehen (Abb. 67)⁷⁵³. Wie bereits im Kapitel zur Gans (s. *ka-no*, *ka-si*) behandelt wurde, ist eine mögliche kultische Bedeutung von Wasservögeln am besten in Zusammenhang mit einer weiblichen Figur zu erwägen, von welcher die Vögel am Hals gepackt werden. Auf einem grünen Jaspis-Lentoid aus SM IIIA hält eine weibliche Gestalt zwei wegfliegende Vögel an den Flügeln fest. Als Standfläche der Figur sind (Wasser-)Wellen angegeben (Abb. 68)⁷⁵⁴.

Osteoarchäologische Quellen belegen, dass sich Kraniche in bzw. in der Nähe von mykenischen Siedlungen aufhielten. In Tiryns wurden in SH IIIB2-Fundschichten drei Knochen gefunden, die diesen Vögeln zuzuschreiben sind. Aus SH IIIC ist ein Kranich-Knochen

⁷⁴⁸ Pollard 1977, 105 f.; Lorenz 2000, 370.

⁷⁴⁹ Keller 1913, 191; RE XI,2 (1922) 1575 f. s. v. Kranich (H. Gossen-Steier).

⁷⁵⁰ Houlihan 2002, 110.114. Vgl. auch die Wandmalerei im Grab von Nebamun in Theben (18. Dynastie), wo eine Schilflandschaft mit verschiedenen Wasservögeln, u.a. Enten und Kranichen, dargestellt ist, s. Morgan 1988, Taf. 187.

⁷⁵¹ CMS II,8 Nr. 167.

⁷⁵² CMS V, Nr. 25c.

⁷⁵³ CMS XIII, Nr. 49.

⁷⁵⁴ CMS VII, Nr. 134: „Goddess standing on the waves with two swans in full flight as attendants.“ Zweifelsohne muss offen bleiben, ob die dargestellten Vögel tatsächlich Schwäne sind, oder aber Gänse oder doch Kraniche.

nachweisbar⁷⁵⁵. Die Tiere nutzen die Feuchtgebiete an der Bucht als Aufenthaltsgebiete während ihrer Wanderungen⁷⁵⁶.

In Anbetracht des oben erwähnten γέρωνος auf der Insel Delos ist von besonderem Interesse, dass in mykenischen Schichten unterhalb des Artemision verschiedene Figurinen aus Bronze und Gold gefunden wurden, die Wasservögel zeigen (Abb. 69)⁷⁵⁷. Derartige Objekte sind bereits von A. Evans auf Kreta gefunden worden⁷⁵⁸. Außerdem wurde im selben Fundkontext wie die Wasservogel-Darstellungen auch der Knochen eines Kranichs gefunden⁷⁵⁹, woraus gemäß E. Bevan geschlossen werden könnte, dass diese Vögel auf Delos in mykenischer Zeit geopfert wurden⁷⁶⁰. Könnte der Kranich-Tanz bereits auf ein frühägäisches Ritual zurückgehen? Diese Möglichkeit kann insofern in Erwägung gezogen werden, zumal der Sage nach Theseus zusammen mit Ariadne den Tanz von Kreta nach Delos brachte⁷⁶¹. Ob dieser Erzählung ein gewisser Wahrheitsgehalt zugesprochen werden darf, ist offen zu lassen, doch zeigen die archäologischen Quellen, dass sowohl eine kultische Bedeutung von Wasservögeln (respektive Kranichen) als auch Reigentänze, als was der γέρωνος in der antiken Literatur auch bezeichnet wird, für die ägäische Bronzezeit nachweisbar sind.

Um die Existenz von Tänzen in minoisch-mykenischer Zeit zu belegen, werden sowohl architektonische wie auch ikonographische Quellen herangezogen⁷⁶²: Neben gepflasterten Plätzen in Palästen, Villen und Siedlungen⁷⁶³ können auch Wandfresken und Siegelbilder als Indikatoren für das Vorhandensein von rituellen Tänzen im bronzezeitlichen Griechenland gedeutet werden⁷⁶⁴. Mögen auch gepflasterte Bereiche innerhalb von Siedlungsstrukturen keineswegs direkt auf Tänze schließen lassen, zeigt S. C. German auf, dass Wandfresken⁷⁶⁵ und verschiedene Siegelbilder⁷⁶⁶ tanzende Figuren doch häufig im Kontext von Bodenpflaste-

⁷⁵⁵ Vgl. Driesch – Boessneck 1990, 115 Tab. 13.

⁷⁵⁶ Driesch – Boessneck 1990, 114.

⁷⁵⁷ Gallet de Santerre – Tréheux 1947–1948, 210 f. Nr. 49(?).50(?).230 Nr. 77.78 Abb. 26; Bevan 1989, 168.

⁷⁵⁸ Evans 1901–1902, 39 Abb. 18.19; PM III, 412.

⁷⁵⁹ Vallois 1944, 13: „[...] il y a reconnu l’humérus d’un très gros oiseau, une grue dont l’espèce ne peut être définie.“

⁷⁶⁰ Bevan 1986, 41; Bevan 1989, 168.

⁷⁶¹ Lawler 1942, 354 f.; Bevan 1989, 166: „The legend may well have reflected the great age of the ritual, and perhaps its Cretan origin [...]“

⁷⁶² Zum Tanz im bronzezeitlichen Griechenland allgemein s. u.a. Mouratidis 1989; German 2005, 50–71; Liveri 2008. Zu Belegen für Tanzdarstellungen auf dem mykenischen Festland wird u. a. auf die Auflistung von Mouratidis 1989, 61 Anm. 86 hingewiesen.

⁷⁶³ So interpretiert P. Warren drei kreisrunde Architekturformen von unterschiedlicher Größe (SM II-SM II-IA2) im Nordbereich des Palastes von Knossos als Plattformen, die für die Ausübung von Reigentänzen vorgesehen waren, vgl. Warren 1984. S. auch German 2005, 50–53.

⁷⁶⁴ German 2005, 50.

⁷⁶⁵ Vgl. u. a. „Sacred Grove and Dance fresco“ in Knossos, s. PM III, Taf. XVIII; German 2005, 26–28.29 Abb. 20.

⁷⁶⁶ Als Wiedergaben von Tanz deutet German 2005, 56–68 u. a. CMS II 3, Nr. 17; CMS II 3, Nr. 236; CMS II 6, Nr. 13; CMS VS 1B, Nr. 115; CMS V 2, Nr. 728.

rungen und Architekturelementen darstellen⁷⁶⁷. Ob es sich auf den beiden letztgenannten Kunstgattungen, der Wandmalerei und der Siegelglyptik, um die Darstellung einer Tanzszene handelt, kann durch die Armgestik der dargestellten Figuren bestimmt werden⁷⁶⁸. Naturgemäß sind auf den vermeintlichen Tanzszenen die Tänzer bzw. Tänzerinnen immer nacheinander wiedergegeben, was mehr den Anschein einer Prozession bzw. „rhythmischen Bewegungen“ während einer Prozession hat⁷⁶⁹.

Als Beleg für einen Reigentanz jedoch wird eine Terrakotta-Gruppe aus Palaikastro angesehen, die in SM IIIA datiert wird (Abb. 70)⁷⁷⁰. Dargestellt sind vier Figuren, wobei drei davon mit ausgestreckten Armen einen halbrunden Kreis bilden ohne sich mit den Armen gegenseitig zu berühren, während die vierte Figur sich in der Mitte dieser Dreierformation befindet⁷⁷¹. Diese hält in ihren Armen einen gewellten Gegenstand, der zunächst als Schlange⁷⁷², später aber als Instrument (Lyra) gedeutet wurde. Letztere Interpretation gilt seit langem vermehrt als *communis opinio*⁷⁷³. Durch die Deutung des Objekts als Instrument und den Vergleich mit minoischen Darstellungen von Lyra-Spielern bezeichnet L. B. Lawler die mittlere Figur explizit als Mann⁷⁷⁴. Zusammen mit diesen Terrakottafiguren wurden auch sechs Terrakotta-Vögel gefunden⁷⁷⁵.

Eine m. E. sich an den Kranich-Tanz von Delos anlehrende Interpretation dieser figuralen Darstellungen stammt von L. B. Lawler, die in der Terrakotta-Gruppe die Wiedergabe eines rituellen Tanzes annimmt⁷⁷⁶. Demnach haben sich die sechs Vogeldarstellungen ursprünglich um bzw. zwischen den anthropomorphen Figuren befunden. Die Vögel nämlich hätten dazu dienen sollen, die Tänzer selbst als „Vögel“ zu kennzeichnen. Die ausgestreckten Arme der Figuren (Frauen?) sollen das Schlagen der Flügel versinnbildlichen. Demnach ge-

⁷⁶⁷ German 2005, 50: „Although the existence of these spaces does not necessarily indicate that dancing took place there, it does match contexts for illustrations of dance [...] and a number of seals which include details of paving and architecture.“ Zum Veranstaltungsort von Tänzen s. auch Liveri 2008, 23–25.

⁷⁶⁸ Zur schematischen Darstellung der Armgestik bei tanzenden Figuren s. German 2005, 56 Abb. 69.

⁷⁶⁹ Zur engen Verbindung von Tanz und Prozession s. German 2005, 50–71.

⁷⁷⁰ PM III, 72 f. Abb. 41; Marinatos – Hirmer 1973, Abb. 138 (*oben*); German 2005, 50.53 Abb. 66; Liveri 2008, 21–23 Taf. 4 Abb. 2. Ein Reigentanz könnte auch in der Terrakotta-Gruppe aus einem Grab aus Kamilaria dargestellt sein, s. Liveri 2008, 21 f. Taf. 4 Abb. 1.

⁷⁷¹ Liveri 2008, 22. Die einzelnen Figuren bei Dawkins 1903–1904, 217 Abb. 6 g–k wiedergegeben.

⁷⁷² Dawkins 1903–1904, 217.

⁷⁷³ PM III, 73; Lawler 1940, 106.

⁷⁷⁴ Lawler 1940, 106: „The central figure is a man, as is proved by a comparison with other Minoan representations of lyre-players.“ Für die Darstellung männlicher Musiker vgl. den Sarkophag von Hagia Triada (u. a. bei Marinatos – Hirmer 1973, Taf. XXXII oben) oder das Wandfresko im Thronraum von Pylos, das einen sitzenden Lyra-Spieler zeigt, s. Immerwahr 1990, 133 f. 198 Kat.-Nr. Py No. 14 Taf. XVIII. In PM III, 73 wird die zentrale Figur als Frau bezeichnet. So auch bei Liveri 2008, 22.

⁷⁷⁵ Dawkins 1903–1904, 217.219 f. Abb. 6 a–f.

⁷⁷⁶ Lawler 1940.

ben die dargestellten Figuren einen mimetischen Vogel-Tanz wieder⁷⁷⁷. Wohl ähnlich dem im Reigen tanzenden γέρανος auf Delos.

Doch abgesehen von der für die Frühägäis nicht zu belegenden Existenz von Tänzen, in welchen die Bewegungen von Tieren nachgeahmt werden, und die damit große Gefahr der zu starken Orientierung an der historischen Zeit, ergibt diese Art von Interpretation noch weitere Fragen: Da die Figuren Bemalung aufweisen, hätte diese doch Vogelfedern darstellen können, wenn die Figuren tatsächlich Vögel symbolisieren sollen. Die Praxis der Verkleidung mit Vogelfedern für die ägäische Bronzezeit könnte durch die Darstellung von „gefiederten“ anthropomorphen Figuren auf Siegelbildern nachweisbar sein⁷⁷⁸. Doch ist eine Verkleidung als Vogel für die Praktizierung eines derartigen Tanzes nicht unbedingt erforderlich⁷⁷⁹. Zumindest aus historischer Zeit liegen keine Belege vor, durch die erwiesen werden kann, dass sich die Teilnehmer beim Kranich-Tanz als Vögel verkleideten⁷⁸⁰. Die Bedeutung der Terrakotta-Vögel kann natürlich eine andere sein: Sie könnten entweder als Boten einer Gottheit oder als Zeichen ihrer Anwesenheit, d.h. Epiphanie, aufzufassen sein. Letztendlich gibt S. Marinatos auch die Möglichkeit zu bedenken, dass die Vogelterrakotten ursprünglich überhaupt nicht zu den anthropomorphen Figurinen dazugehörten⁷⁸¹.

Eine sichere Interpretation der Terrakotta-Gruppe ist also zum jetzigen Zeitpunkt offen zu lassen⁷⁸². Wenn aber die Vögel tatsächlich zu den Figurinen gezählt werden können, dann ist hier zumindest die Verbindung von Vogel und Tanz klar nachzuweisen.

Zuletzt sei noch auf eine Darstellung verwiesen, die m. E. gut mit dem Abbild eines Kranichs oder auch Reiheres gleichgesetzt werden kann: Der Vogel ist auf einer ca. 7 cm großen Elfenbeinplatte aus Palaikastro, datiert in SM IB, mit ausgebreiteten Flügeln im Profil dargestellt (Abb. 71)⁷⁸³. Jedoch sind sowohl beide Flügel- als auch beide Beinpaare des Tieres zu sehen. Deutlich erkennbar sind der lange Hals und der lange Schnabel. Der Vogel besitzt ei-

⁷⁷⁷ Lawler 1940, 106.

⁷⁷⁸ Vgl. CMS II,7 Nr. 139A.B. Insofern es sich hierbei um verkleidete Menschen und nicht etwa um Mischwesen handelt [d. V.].

⁷⁷⁹ Vgl. die Ausführungen zum von L. B. Lawler und A. E. Kober interpretierten „Thracian pig dance“ (Θράκιος κολαβρισμός), s. Kapitel *ko-ro*.

⁷⁸⁰ N. Russell und K. J. McGowan deuten einen in der neolithischen Siedlung von Çatalhöyük gefundenen Knochen vom Flügel eines Kranichs als Indiz dafür, dass bereits in der jungsteinzeitlichen Siedlung ein Kranich-Tanz aufgeführt wurde, bei dem sich die Teilnehmer als Kraniche verkleideten (s. Russell – McGowan 2003), vgl. Russell – McGowan 2003, 452: „We would suggest that the most probable use of the Çatalhöyük crane wing is as part of a costume worn during a crane dance.“

⁷⁸¹ Marinatos – Hirmer 1973, 153 Nr. 138 oben: „Die Zugehörigkeit eines mitgefundenen Vogels ist fraglich.“

⁷⁸² Die Unsicherheit drückt auch A. Liveri durch noch weitere Interpretationsmöglichkeiten aus, s. Liveri 2008, 22: „It is difficult to say if the figures in this model dance in honour of the deity, in honour of the idolized dead, or for their own amusement.“

⁷⁸³ Dawkins 1905–1906, 284 f. Abb. 14a; Marinatos – Hirmer 1973, Abb. 113 (*oben*); Vanschoonwinkel 1996, 367.375 Abb. 28.20.

nen langen Schwanz und zwei lange Kammfedern am Kopf⁷⁸⁴. Umrahmt wird das Tier von einem felsenhähnlichen Gebilde⁷⁸⁵. Der dargestellte Vogel wird als Pfau⁷⁸⁶, Reiher, eine Kombination von beiden⁷⁸⁷ oder auch als „Wundervogel“⁷⁸⁸ angesprochen. Die Elfenbeinplatte könnte Teil der Verzierung eines (Einrichtungs-)Gegenstandes gewesen sein⁷⁸⁹.

Wie bereits bei den archäologischen Zeugnissen für die Gans aufgezeigt wurde, ist es auch im Rahmen der Untersuchung zum Kranich nicht eindeutig zu belegen, dass ein dargestellter Wasservogel auch tatsächlich einen Kranich wiedergibt. Dennoch darf nicht ausgeschlossen werden, dass sich unter den erhaltenen Darstellungen von Wasservögeln auch Kraniche finden lassen. Die bestimmte kultische Bedeutung, die Wasservögel in der minoischen und mykenischen Kultur eingenommen haben, wird also auch auf den Kranich zu beziehen sein. Von besonderem Interesse ist dabei, dass die Wasservögel fast durchwegs in Zusammenhang mit weiblichen Personen zu finden sind, was auf ihre Verbindung zu Fruchtbarkeit und Vegetation schließen lassen kann. Der Fund von Kranich-Knochen und Figurinen in Form von Wasservögeln lassen jedoch eine mögliche kultische Bedeutung des Kranichs nicht unbegründet. In vielen verschiedenen Kulturen galten Kraniche als Symbole langen Lebens, Treue, Wachsamkeit, Weisheit und Weiblichkeit⁷⁹⁰.

Die Verbindung von Vogel und Tanz oder der vermeintliche bronzezeitliche Ursprung des in historischer Zeit belegten Kranich-Tanzes auf Delos wird durch die archäologischen Quellen zwar nicht sicher zu belegen sein, doch wurde aufgezeigt, dass die Ikonographie derartige Überlegungen nicht völlig ausschließen lässt.

Durch diese archäologische Quellenlage wird auch die Wortform *ke-re-na-i* auf den thebanischen Linear B-Tafeln und ihre Deutung als */gerenā(h)i/* (von γέρανος) nicht verworfen werden können, zumal auch aus linguistischer Sicht eine derartige Lesart des Wortes durchaus möglich ist. In Anbetracht der Deutung der dieser Arbeit zugrundeliegenden Termini von den Herausgebern der neuen Theben-Texte als *animaux sacrés*, ist sowohl aus sprachwissenschaftlicher wie auch archäologischer Beurteilung aufgezeigt worden, dass *ke-re-na-i* als vermeintlicher Linear B-Ausdruck für „Kranich“ ebenfalls unter diese Zoonyma gezählt werden kann.

⁷⁸⁴ Vanschoonwinkel 1996, 367.

⁷⁸⁵ Bei Marinatos – Hirmer 1973, 146 Nr. 113 oben wird die Rahmung als „Wolken und Felsen“ bezeichnet.

⁷⁸⁶ Dawkins 1905-1906, 284.

⁷⁸⁷ Vanschoonwinkel 1996, 367.

⁷⁸⁸ Marinatos – Hirmer 1973, 146 Nr. 113.

⁷⁸⁹ Vanschoonwinkel 1996, 367. Vgl. auch die Linear B-Termini *e-re-pa-te-ja*, *e-re-pa-te-ja-pi*, *e-re-pa-te-(j)o* und *e-re-pa-te-jo-pi*, die innerhalb der **PY Ta**-Serie bei der Beschreibung von Einrichtungsteilen (Tischen, Stühlen, usw.) zu finden sind und aufzeigen, dass diese Gegenstände aus Elfenbein waren bzw. mit Elfenbein verziert sind, s. Bartoněk 2003, 214; Bernabé – Luján 2008, 202.

⁷⁹⁰ Armstrong 1943; Treuenfels 1989, 22–32; Russel – McGowan 2003, 451.

3.6 *ko-ro*

3.6.1 Quellen

Zu den drei bekannten Belegstellen auf Tafeln von Knossos und Pylos sind mit der Auf-
findung der neuen thebanischen Texte drei weitere Dokumente hinzugekommen, auf denen
der Terminus *ko-ro* zu finden ist:

Ft 219

- .1 ka-pa , si-to , ko-ro-qe[
- .2 a-ko-da-mo V 2 ka-si[

Ft 220 [+] 248

- .1 ka-pa / si-to OLIV T 3 V 4 // ko-ro T[] V 2
- .2 a-ko-da-mo V 4 ka-si₁ te-de-ne-o OLIV T 1

Ft 234

- .1 ka-pa , ko-ro OLIV T 4 V[
- .2 a-ko-da-mo V 4 ka-si T[

Für die folgende Untersuchung der Wortform darf auch die Erwähnung von *ko-ro* auf der
knossischen und den beiden pylischen Tafeln nicht unbeachtet bleiben, sodass die Transkrip-
tion jener Tafeltexte nachstehend auch wiedergegeben ist:

KN De 1152

- .a we-we-si-jo-jo OVIS^m 46 OVIS^f 22
- .b ko-ro , / da-*22-to , o OVIS^m 12

PY Cn 131

- .1 pi-*82 , we-re-ke
- .2 pa-ro , pi-me-ta , x OVIS^m 200 pa-ro , o-ku-ka , OVIS^m (x) 1(3)0[
- .3 pa-ro , ku-pi-ri-jo, OVIS^m 50 x pa-ro , a-ka-ma-wo OVIS^m 120 x
- .4 pa-ro , ko-ru-no OVIS^m 100 x pa-ro , ne-ri-to OVIS^m 30 x
- .5 pa-ro , po-ro-u-te-we OVIS^m 90 x pa-ro , o-wa-ko OVIS^f 54 (x)
- .6 ma-ro-pi, to-ro-wi OVIS^m 130 x pa-ro ,a-no-po OVIS^m 130 x
- .7 pa-ro , ke-ro-wo OVIS^m 130 x pa-ro , ra-pa-sa-ko OVIS^m 91 x
- .8 pa-ro po-ke-we OVIS^f 27 x pa-ro , a-ri-wo-ne x OVIS^m 100

- .9 pa-ro , a-we-ke-se-we OVIS^m 170 x pa-ro , po-ko-ro OVIS^m 100 x
- .10 pa-ro , e-ti-ra-wo OVIS^m 100 x pa-ro , a-ta-ma-ne-we OVIS^m 140 x
- .11 pa-ro , se-no OVIS^f 44 x pa-ro , ko-ro OVIS^f 24 x
- .12 pa-ro , do-qo-no x OVIS^m 80 pa-ro , wo-ki-to x OVIS^m 73
- .13 pa-ro , me-te-we OVIS^m 163 x pa-ro , ke-sa-me-no OVIS^f 40 x
- .14](pa)-ro , pu-wi-no CAP^f 55
- .15 *vacat*

PY Eq 146

- .1 o-da-a₂ []te-re-ta , e-[
- .2 ko-ro , to-so-de , pe-mo [[GRA]] GRA [
- .3 o-da-a₂ , po-ro-te-u , e-ke , to-so-de , pe-mo GRA 1
- .4 o-da-a₂ , re-pi-ri-jo , e-ke , to-so-de , pe-mo GRA 1
- .5 o-da-a₂ , a-de-me-we , e-ke ,to-so-de pe-mo GRA 1 v 3
- .6 *vacat*
- .7]a₂ , []-me-no , i-ja-te , o-na-to ,
- .8](ke) , (to)-so-de[]pe-mo GRA 1
- .9 o-da-a₂ , a-si-wi-jo , (re)-(qo)-na-to-mo ,
- .10 o-(na)-(to) , (e)-(ke)[]so-de pe-mo GRA T 7
- .11 *vacat*
- .12]mo GRA (T) (3)

Das Wort *ko-ro* findet sich an allen drei Fundorten in unterschiedlichen Textserien wieder. In den thebanischen Tafeln kommt der Begriff innerhalb der **Ft**-Serie in Verbindung mit der Zuteilung von Oliven (*122 OLIV) vor. In Knossos und Pylos hingegen ist *ko-ro* in Herdenverzeichnissen der **KN De**- und **PY Cn**-Serie aufgelistet. Durch die Erwähnung von *ko-ro* in der pylischen **Eq**-Serie ist der Terminus auch im Rahmen der Zuteilung von Getreide (*120 GRA) verzeichnet.

Im Folgenden soll das Hauptaugenmerk auf den Erwähnungen des Wortes im thebanischen Textkorpus liegen, da, durch den Inhalt der Tafeln angeregt, die Editoren der thebanischen Texte von der Ὀδοῦ Πελοπίδου die Bedeutung der Wortform in einer kultischen Auslegung deuteten⁷⁹¹. Auf allen drei Tafeln wird *ko-ro* in der ersten Zeile genannt, entweder zweit- (**TH Ft 234.1**) oder drittgeriht (**TH Ft 219.1**, **TH Ft 220[+]248.1**). Ebenfalls mit *ko-ro* ist der Terminus *ka-pa* in der ersten Zeile auf allen drei Tafeln verzeichnet, wobei es stets zu Beginn der Zeile steht. Zusätzlich zu diesen zwei Termini findet sich auf **TH Ft 219.1** und **TH Ft 220[+]248.1** auch das Wort *si-to* wieder, wobei *ko-ro* auf **TH Ft 219.1** durch das enklitische *-qe* in Verbindung mit *si-to* gestellt wird. Weiters sind auf allen drei Tafeln auch die syllabischen Wortformen *a-ko-da-mo* und *ka-si*, jeweils in der zweiten Zeile, registriert.

⁷⁹¹ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 270 f. 320.

Durch das Fragment **TH Ft 248**, dessen Zugehörigkeit zu **TH Ft 220** als gesichert angesehen werden kann, ist auch der Terminus *te-de-ne-o* auf der Tafel genannt.

Die Tafeln weisen eine Palmblattform auf und werden dem Schreiber Nr. 311 zugeordnet⁷⁹². Obwohl alle drei Belege nicht zur Gänze erhalten sind, ist der Terminus *ko-ro* dennoch in allen Fällen gut und deutlich lesbar.

3.6.2 Untersuchung und Interpretation der Wortform

Mit dem Aufscheinen der Wortform *ko-ro* auf den thebanischen Tafeln und dessen Interpretation in Verbindung mit einem kultischen Hintergrund ist eine bislang für den Begriff nicht erwogene Bedeutungserklärung vorgelegt worden⁷⁹³. Sowohl auf **KN De 1152.b** und **PY Cn 131.11** ist *ko-ro* aus dem Kontext der Tafeln heraus als Anthroponym zu verstehen, dessen Transkription ins Alphabetgriechisch als Κόλος, Κῶρος, Χοῖλος, Χῶλος oder auch Χοῖρος gelesen werden kann⁷⁹⁴. In beiden Fällen ist das Wort mit der Registrierung von Schafherden genannt, sodass im Wort der Name eines knossischen bzw. pyliischen Hirten zu sehen ist.

In anderer Weise wird *ko-ro* auf **PY Eq 146.2** interpretiert. Der Formularcharakter, in welchem die Personennamen auf dieser Tafel erscheinen, zeigt die Sequenz von *o-da-a₂* [Anthroponym] *e-ke to-so-de pe-mo* GRA. Mit Ausnahme der zweiten Zeile, an deren Beginn *ko-ro* steht, werden die ersten fünf Zeilen dieser Tafel durch *o-da-a₂* eingeleitet. Dass es sich hierbei ebenfalls um einen Personennamen handelt, wie bei *po-ro-te-u*, *re-pi-ri-jo* oder *a-de-me-we*, wird durch die Anfangspositionierung des Wortes nicht angenommen⁷⁹⁵. Der Terminus *ko-ro* in der zweiten Zeile ist nicht in der Art und Weise verzeichnet, sondern nach dessen Nennung folgt sofort die Summenformulierung *to-so-de pe-mo* und das Ideogramm für Korn. Deshalb wird *ko-ro* in diesem Zusammenhang als Genitiv Plural von χῶρος gedeutet und als Kennzeichen für eine Art von Anbauland oder landwirtschaftlichen Besitz angesehen⁷⁹⁶.

⁷⁹² Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 159.

⁷⁹³ Bereits Deroy – Gérard 1965, 83 haben bei ihrer Auflistung der möglichen Lesungsvarianten von *ko-ro* auch χοῖρος (griech. Ferkel) berücksichtigt, doch ist diese Lesung aufgrund der eindeutigen Kontexte, in welchen sich das Wort auf der Tafel von Knossos und jenen von Pylos wiederfindet, nicht für plausibel zu erachten.

⁷⁹⁴ Landau 1958, 73 s. v. *Ko-ro*. 189; Morpurgo 1963, 158 s. v. *ko-ro*; Palmer 1963, 430 s. v. *ko-ro*; Deroy – Gérard 1965, 83 Anm. 18; Docs², 556 s. v. *ko-ro*²; Hiller – Panagl 1976, 247; Ilievski 1979, 144; Aura Jorro 1985, 383 f. s. v. *ko-ro* (mit weiterführender Literatur).

⁷⁹⁵ Anders hingegen Palmer 1963, 430 s. v. *ko-ro* (II), der auch auf dieser Tafel *ko-ro* als einen Personennamen interpretiert.

⁷⁹⁶ Deroy – Gérard 1965, 83. Docs², 556 s. v. *ko-ro*¹; Aura Jorro 1985, 384 s. v. *ko-ro* (mit weiterführender Literatur).

Zu diesen durchwegs – und den Kontexten sicherlich entsprechenden – profanen Auslegungen des Wortes *ko-ro* wird der Terminus auf den drei thebanischen Linear B-Tafeln von den Editoren der Texte nicht nur in einen kultischen Zusammenhang gestellt, sondern auch in einer bis dahin nicht erwogenen Transkription verstanden. Im Gegensatz zur Deutung als Personennamen (*Κόλος, Κῶρος, vel sim.*) oder geographischer Begriff (*χῶρος*), sprechen sich die Herausgeber der *editio princeps* für eine Auslegung als Zoonym aus. So wird *ko-ro* als Dativ Singular *χοῖρω* transkribiert und als ein „heiliges Schwein“ interpretiert⁷⁹⁷. Diese Lesung wird einerseits durch die Erwähnung von anderen vermeintlichen Tierbezeichnungen innerhalb der thebanischen Texte, andererseits auch durch die mit *ko-ro* verzeichneten Wörter *ka-pa* und *si-to* begründet⁷⁹⁸. Innerhalb der gedeuteten Tierbezeichnungen in Theben würde *ko-ro* den einzigen Beleg für ein Zoonym darstellen, das nicht im Plural verzeichnet ist⁷⁹⁹.

Durch die Deutung der thebanischen Tafeln als Opfergabentexte wird *ka-pa* mit *σκάφη* wiedergegeben und als „*réci-pient pour les offrandes*“ übersetzt⁸⁰⁰. Neben den drei Tafeln aus Theben ist der Ausdruck *ka-pa* auch auf Tafeln aus Knossos und Pylos zu finden⁸⁰¹, wobei der Terminus größtenteils in Verbindung mit Oliven (*122 OLIV) zu finden ist⁸⁰². Das Wort wurde verschiedentlich interpretiert⁸⁰³: Neben der Auslegung von *ka-pa* als *σκάφη* (Wanne, Trog, Schale) wird auch eine Transkription als **κάπα*, **κήπη* (Garten, hier: Gartenfrucht) vermutet⁸⁰⁴. Hinzu kommt ein dritter Interpretationsansatz, nämlich dass *ka-pa* auch als Kollektiv-Bildung zu *ka-po/καρπός* verstanden werden kann und im Sinne von „als Ertrag, als Früchte“ wiederzugeben ist⁸⁰⁵. Ob diese Interpretation anstelle von „*réci-pient pour les offrandes*“ auf den thebanischen Tafeln vorzuziehen ist, muss offen bleiben. Doch ist bei einem Vergleich mit den *ka-pa*-Belegen von Pylos⁸⁰⁶ die letztgenannte Deutung wohl die wahr-

⁷⁹⁷ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 270 f. 320. 392 s. v. *ko-ro*. S. dazu auch Neumann 2006, 127; Ricciardelli 2006, 260 f. Mit dem Wort *χοῖρος* wird zwar allgemein ein Ferkel bezeichnet, doch kann der Ausdruck auch generell auf das Schwein, unabhängig von dessen Alter, bezogen werden, vgl. Schaps 1991; Schaps 1996.

⁷⁹⁸ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 270–272.

⁷⁹⁹ Weihartner 2007, 342, Anm. 23. Zwar kann der Terminus *ku-ne* auch als Singular angesehen werden (von *kunei/κυνί*), doch ist das Wort innerhalb des thebanischen Textkorpus auch in den Pluralformen *ku-no* und *ku-si* belegt.

⁸⁰⁰ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 264–266.

⁸⁰¹ **KN E (1) 71; PY Ua 9.1, Un 47.4(?), Un 138.5.**

⁸⁰² Jedoch findet sich *ka-pa* neben den thebanischen Tafeln nur noch auf **PY Un 138.5** in derselben Zeile wie das Olivenideogramm. In indirekten Zusammenhang mit *122 OLIV steht *ka-pa* auf **PY Ua 9**, wo das Olivenideogramm in der zweiten Zeile wiedergegeben ist, während *ka-pa* am Ende der erhaltenen Zeile 1 ergänzt werden kann. Auf **TH Ft 219.1** und **PY Un 47.4** sind keine Oliven verzeichnet, doch kann durchaus angenommen werden, dass Oliven gemeint sind. Singulär dazu findet sich der Terminus auf **KN E (1) 71** auch in Verbindung mit dem Weizenideogramm *120 GRA.

⁸⁰³ Ein Überblick mit weiterführender Literatur findet sich bei Aura Jorro 1985, 315 s. v. *ka-pa*.

⁸⁰⁴ Weiterführende Literatur zu diesen Interpretationen findet sich bei Fischer 2004, 38.

⁸⁰⁵ Meier-Brügger 2006, 116.

⁸⁰⁶ Auf **KN E (1) 71** hingegen wird *ka-pa* als Toponym verstanden (vgl. das Ethnikon *ka-pa-jo* auf **KN B 5752**). S. dazu u.a. Docs², 550 s. v. *ka-pa*; Aura Jorro 1985, 315 s. v. *ka-pa*; Fischer 2004, 43.

scheinlichere⁸⁰⁷. Allerdings muss nicht zwingend angenommen werden, dass *ka-pa* auf allen Tafeln stets in derselben Bedeutung verwendet wurde⁸⁰⁸.

Der Terminus *si-to* ist neben den **TH Av 100.2.3**, **Av 101.6b**, **Ft 219.1** und **Ft 220[+]248.1** auch auf **KN Am 819.B** und **MY Au 658.4** belegt. Bei den beiden letztgenannten Tafeln wird das Wort als σῖτος (Getreide, Korn; Speise, Nahrung) transkribiert⁸⁰⁹. Anders hingegen wird *si-to* von V. Aravantinos, L. Godart und A. Sacconi auf den thebanischen Tafeln gedeutet. Diese interpretieren *si-to* als Empfänger und berufen sich dabei auf das enklitische *-qe* in der Wortfolge *ṣi-ṭo*, *ko-ro-qe*⁸¹⁰. Für die Deutung des Wortes beziehen sich die Editoren der thebanischen Tafeln zwar auf die Transkription als σῖτος, doch lesen sie es als Theonym Σιτώ (im Dativ als Σιτῶ) und sehen darin ein Epitheton, das für Demeter in historischer Zeit auf Sizilien belegt ist⁸¹¹. Den durch ihre Deutung angenommenen Sachverhalt, dass Demeter in den thebanischen Texten sowohl als *ma-ka* als auch als *si-to* auftritt, begründen Aravantinos, L. Godart und A. Sacconi mit den Verfassern der Tafeln. So hätten der Schreiber 305 *ma-ka* und der Schreiber 311 *si-to* präferiert, doch meinten beide dieselbe Gottheit⁸¹² – nämlich Demeter als Fruchtbarkeits- und Vegetationsgöttin⁸¹³. Durch die Deutung von *ko-ro* als χοῖρος sehen sich die Herausgeber in ihrer Deutung von *si-to* als Theonym durchaus bestätigt, da nach ihrem Verständnis hier Demeter in enger Verbindung (enklitisches *-qe*) mit ihrem heiligen Schwein genannt sei. Eine direkte Parallele zu den Thesmophorien in historischer Zeit (s. unten).

Doch wird die Interpretation des Wortes als Σιτῶ weitgehend abzulehnen sein, zumal diese Lesung auch aus grammatikalischer Sicht nicht zutreffend ist. Wie L. R. Palmer aufzeigt, müsse der Dativ von *si-to* in den Texten als **si-to-e*/**si-to-je* oder *si-to-i* aufscheinen⁸¹⁴.

⁸⁰⁷ Fischer 2004, 45; Weilhartner 2005, 199.

⁸⁰⁸ Morpurgo 1963, 128 s. v. *ka-pa*; Fischer 2004, 43.

⁸⁰⁹ Palmer 1963; 455 s. v. *si-to*; Docs², 582 s. v. *si-to*; Aura Jorro 1993, 298 s. v. *si-to* (mit weiterführender Literatur); Bartoněk 2003, 387. 397. 491; Fischer 2003, 178.

⁸¹⁰ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 271: „... indique que les deux termes (*si-to* et *ko-ro*) sont étroitement liés et servent tous deux à désigner des destinataires ...“

⁸¹¹ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 271. Als Beleg für die Verehrung der Δημήτηρ Σιτώ auf Sizilien s. Polemon, fr. 39 (ed. C. Muller, FHG III, 126): Τὰ πρὸς Τίμαιον, Πολέμων δ' ἐν πρώτῳ τῶν πρὸς Τίμαιον, παρὰ Σικελιώταις φησὶν Ἀδηφαγίας ἱερὸν εἶναι καὶ Σιτοῦς Δήμητρος ἄγαλμα ... Ael. VH I,27: Λέγεται δὲ καὶ ἐν Σικελίᾳ Ἀδηφαγίας ἱερὸν εἶναι καὶ Σιτοῦς ἄγαλμα Δήμητρος. Eustath., 265, 33 f.: καὶ ὡς παρὰ Συρακουσίοις ἐτιμᾶτο Δημήτηρ Σιτῶ διὰ τὴν, ὡς εἰκὸς, ἐπιμέλειαν καὶ εὐφορίαν ἐκεῖ τοῦ σίτου, συνιστορεῖ καὶ Ἀθήναιος.

⁸¹² Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 272.

⁸¹³ Der Name der Göttin Demeter kann bislang im mykenischen Textkorpus nicht belegt werden. Die Deutung von *da-ma-te* (**PY En 609.1**) als syllabische Schreibung von Δημήτηρ ist wohl als nicht zutreffend anzusehen. Vielmehr bezieht sich der Terminus, den Kontext der Tafel beachtend, auf das verzeichnete Landstück (*da-ma-te/damartes?* [Hausmitglied, Haushalt], **PY En 609.1**: *pa-ki-ja-ni-ja to-sa da-ma-te* DA 40), Bartoněk 2003, 229. 377; Duhoux 2008b, 307. 365.

⁸¹⁴ Palmer 1983b, 338. Dem folgend auch Fischer 2003, 178 Anm. 12; Fischer 2004, 45; Weilhartner 2005, 199 Anm. 520; Meier-Brügger 2006, 115 f.

Demnach ist auch *si-to* im Terminus *si-to-po-ti-ni-ja* auf **MY Oi 701.3** nicht als */Sitōi Potniāi/* „für die Herrin Sito“, sondern als Genitivform */Sītōn Potniāi/* „für die Herrin des Getreides“ zu transkribieren⁸¹⁵.

Aufgrund dieser Tatsache ist von *si-to* als Theonym abzusehen. Vielmehr wird dem Wort auf den thebanischen Tafeln dieselbe Bedeutung zugesprochen, die es auch in den Texten von Knossos und Pylos hat. J. Fischer sieht das Wort eng im Kontext der Tafeln und deutet es als nähere Charakterisierung der verzeichneten Oliven, durch welche die Früchte als „Nahrungsmittel“ bzw. „für den Verzehr“ gekennzeichnet werden (also σῖτος in der Bedeutung „Nahrung, Speise“)⁸¹⁶.

Durch diese durchaus nachvollziehbare und klar profane Auslegung von *si-to* muss auch die postulierte Bedeutung von *ko-ro* als Zoonym hinterfragt werden. Für J. Weilhartner kann aber die Bedeutungsänderung von *si-to* durchaus unabhängig von *ko-ro* beachtet werden, zumal auf **TH Ft 219.1** die Tafel nach *ko-ro-qe* abbricht und „der zu erwartende zweite Empfänger erst nach *ko-ro-qe* genannt ist“⁸¹⁷. Hingegen meint J. Fischer, dass sich *ko-ro*, genauso wie *si-to*, ebenfalls auf die registrierten Oliven beziehe, wobei die Bedeutung dieses vermeintlichen Kennzeichnungsbegriffes unklar bleiben muss⁸¹⁸. Anders wiederum deutet Y. Duhoux den Terminus und sieht darin ein Anthroponym (*Khoiros/ Xoῖρος, Khōlos/ Xῳλος*, usw.)⁸¹⁹, gleich wie auf **KN De 1152.b** und **PY Cn 131.11** (s. oben). Eine weitere Deutung des Wortes gibt J. L. García Ramón an, der für *ko-ro* die Lesung als κόρος (Sattheit, Übersättigung) in Betracht zieht⁸²⁰ und mit dem Wort die Registrierung von Tierfutter („*le fourrage pour des animaux*“) verbindet⁸²¹. Jedoch stellt er diese Auslegung selbst in Frage⁸²².

⁸¹⁵ Palmer 1983b, 338.

⁸¹⁶ Fischer 2004, 45. Fischer 2006, 64 sieht in *si-to* eine ähnliche Bedeutung wie im Begriff *po-qa*, der auf **PY Un 138.2** ebenfalls in Verbindung mit Oliven zu finden ist und mit φορβή (Speise, „zum Essen“, vgl. Bartoněk 2003, 382) transkribiert wird. Welcher Unterschied aber zwischen den Oliven besteht, die mit *si-to* bzw. mit *po-qa* registriert sind, ist nicht feststellbar. Für Fischer 2006, 64 ist ein regionaler Unterschied von den Oliven in Theben und jenen in Pylos denkbar.

⁸¹⁷ Weilhartner 2005, 199 Anm. 520 bezieht sich hierbei auf die Möglichkeit, dass der nach *ko-ro-qe* folgende zweite Empfänger ebenfalls mit einem enklitischen *-qe* geschrieben wurde und die sich ergebende Wortfolge *-qe ... -qe* im Sinne von „sowohl ... als auch“ zu verstehen ist, vgl. u.a. *e-ke-qe wo-ze-qe* (**PY Ep 617.6**), *qe-qi-no-me-na a-di-ri-ja-te-qe po-ti-pi-qe* (**PY Ta 707.2**) oder *pa-ta-i-jo-i-qe e-ke-si-qe ai-ka-sa-ma* (**PY Jn 829.3**), für weitere Belegstellen s. auch Vilborg 1960, 129 f.

⁸¹⁸ Fischer 2003, 191 Anm. 77: “[...] eine nähere Bestimmung der auf diesen Texten verzeichneten Oliven [...], eine bestimmte Sorte, eine bestimmte Stufe der Verarbeitung oder einen speziellen Verwendungszweck im Gegensatz zum ebenfalls ausgeführten *si-to*.“ s. auch Fischer 2004, 45; Fischer 2006, 64 mit Anm. 41.

⁸¹⁹ Duhoux 2008a, 239–241. 249; Duhoux 2008b, 381.

⁸²⁰ García Ramón 2010, 85.

⁸²¹ García Ramón 2010, 85 lehnt sich in seiner Interpretation an Stellen in der Ilias an, vgl. Hom. Il XI, 562: [...] σπουδῇ τ' ἐξήλασαν [i.e. παῖδες, d. V.], ἐπεὶ τ' ἐκορέσσατο [i.e. ὄνος, d. V.] φορβῆς [...] Hom. Il. XIII, 831 f.: [...] ἀτὰρ Τρώων κορέεις κύνας ἥδ' οἰωνοὺς δημῷ καὶ σάρκεσσι [...] Hom. Il. XIII, 634–636: [...] οὐδὲ δύνανται φυλόπιδος κορέσασθαι ὁμοίου πτολέμοιο. πάντων μὲν κόρος ἐστὶ καὶ ὕπνου καὶ φιλόητος [...]

Da das enklitische *-qe* mit dem alphabetischen $\tau\epsilon$ gleichzusetzen ist und demnach auch hier die Regel gelten wird, dass sich das Enklitikon auf das vorhergehende Wort bezieht und zur Erweiterung oder Vermehrung des vorausgehenden Begriffs dient, ist kaum davon auszugehen, dass sich *ko-ro* mit dem angehängten *-qe* nicht auf *si-to* bezieht, sondern, wie J. Weilhartner für möglich erachtet, mit einem – auf der abgebrochenen Tafel nicht erhaltenen – nachfolgenden Empfänger korrespondiert⁸²³. Die Wortfolge *ka-pa* , *si-to* , *ko-ro-qe*[bildet bisher einen singulären Beleg im mykenischen Textkorpus. Auf den anderen thebanischen Tafeln, **TH Ft 220[+]**248.1 und **TH Ft 234.1**, ist zwar *ko-ro* beide Male mit *ka-pa* und einmal mit *si-to* genannt, doch steht es in diesen Kontexten eigenständig.

Aufgrund seiner zwei Silben ist die Transkription von *ko-ro* nicht auf eine Lesart, die als wahrscheinlich angesehen werden kann, einzugrenzen⁸²⁴. Zwar erscheint es neben *a-ko-da-mo* auch mit *ka-si*, einem weiteren als Tierbezeichnung gedeuteten Begriff, und wäre somit der einzige Beleg, wo zwei Tiere gemeinsam auf einer Tafel genannt werden, doch ist durch die Erwähnung von beiden Begriffen auf derselben Tafel nicht zwangsläufig davon auszugehen, dass *ko-ro* dadurch als $\chi\omicron\rho\iota\varphi$ bestimmbar ist.

Mag es auch durchaus möglich erscheinen, dass Oliven zur Fütterung eines Schweines, respektive Ferkels, verzeichnet wurden, so ist die Deutung als „heiliges Schwein“ schwer vorstellbar⁸²⁵.

Schweine sind häufig in den Linear B-Texten verzeichnet, jedoch finden sie sich als landwirtschaftliche Nutztiere in der pylischen C- und U-Serie⁸²⁶ sowie der thebanischen **Wu**-Serie⁸²⁷ wieder. Hierbei werden Schweine stets im Form des Ideogramms SUS wiedergegeben, wobei zwischen männlichen und weiblichen Tieren unterschieden wird (SUS^m , SUS^f)⁸²⁸. Zusätzlich kann das Ideogramm noch mit einem Determinativ ergänzt sein und als SUS+SI oder SUS+KA aufscheinen⁸²⁹. Das syllabisch geschriebene Wort für „Schwein“ ist in den Linear B-Texten nicht zu finden. Indirekt ist es jedoch im Terminus *su-qo-ta* (Dat. Sg.) bzw. *su-qo-ta-o*

⁸²² García Ramón 2010, 85: „Cette interprétation n’est certes pas infirmée par le fait qu’en mycénien on a au moins un autre terme pour le fourrage animal, notamment *po-qa/p^horg^wā/(φορβή)*, qui n’est pas forcément un synonyme.“

⁸²³ Weilhartner 2005, 199 Anm. 520.

⁸²⁴ Weilhartner 2007, 342 mit Anm. 23.

⁸²⁵ Weilhartner 2005, 198.

⁸²⁶ **PY Cn 608.3.4.5.6.7.8.9.10.11**, **Ua 25.1**, **Un 2.6**, **Un 6.1.3.4**, **Un 138.4**, **Un 853.5**.

⁸²⁷ **TH Wu 52**, **Wu 68**.

⁸²⁸ Zum Ideogramm SUS wird auf Weilhartner 2012, 65 f. verwiesen.

⁸²⁹ Das Ideogramm SUS mit dem Silbenzeichen SI ist wohl als Abkürzung für *si-a₂-ro* (Mastschwein, s. oben) zu verstehen. Hingegen wird KA als Kurzform von $\kappa\acute{\alpha}\pi\rho\varsigma$ (Eber) gedeutet. s. dazu Duhoux 1997, 184; Kohl 2002, 35. 38; Fischer 2003, 189 mit Anm. 68.

(Gen. Sg.) belegt, was mit *συβότης/συβώτης* („Schweinehirte“) transkribiert wird⁸³⁰. Weiters ist in Silbenschrift der Terminus *si-a₂-ro* belegt, der dem alphabetischen *σίαλος* entspricht und als „Mastschwein“ zu übersetzen ist⁸³¹.

Innerhalb der pylischen **U**-Serie werden Schweine als Opfertiere verzeichnet. Auf **PY Un 6.1** und **PY Un 853.5** sind Schweine, *SUS*+KA und *SUS*^f, als Opfer für Poseidon registriert⁸³². Zusätzlich zu den Schweinen werden Poseidon auf **PY Un 6.1** auch Rind und Schaf geopfert, was als Beleg für ein *Suovetaurilien*opfer anzusehen ist⁸³³. Neben Poseidon sind auf derselben Tafel auch für eine weitere, diesmal weibliche, Gottheit *suovetaurilia* bestimmt. In der dritten und vierten Zeile finden sich zwei identische Einträge: Für *pe-re*-*82 sind neben einer Kuh und einem weiblichen Schaf, auch ein Eber und zwei Säue aufgelistet⁸³⁴. Neben diesen Tafeln finden sich Schweine auch in Kontexten von kultischen Festbanketten wieder. Hierzu werden die Inhalte von **PY Un 2** und **PY Un 138** gezählt, wo Schweine neben anderen Tieren (*OVIS*, *CAP*, *BOS*) und Nahrungsmitteln (*OLIV*, *VIN*) für die Ausrichtung religiöser Festbankette buchhalterisch vermerkt sind⁸³⁵.

Die auf der thebanischen **Wu**-Serie verzeichneten Schweine und anderen Tiere (Kühe, Schafe, Ziegen) dienten wahrscheinlich zum Verzehr im Rahmen eines zeremoniellen Banketts⁸³⁶. Im Rahmen dieser Arbeit ist vor allem die Registrierung auf **TH Wu 66** zu berücksichtigen. Es weist das Ideogramm für männliches Schwein (*SUS*^m) auf. Zusätzlich wird das Tier noch mit dem Vermerk *i-je-ro* als heilig charakterisiert⁸³⁷. Dass hier jedoch ein „heiliges Schwein“ gemeint sein soll, wird nicht angenommen, vielmehr wird der Terminus *i-je-ro* darauf bezogen, dass das Tier von einer Herde stammt, die einer Gottheit oder einem Heiligtum gehörte⁸³⁸.

Da etwa auf **PY Un 138.3** zwölf Schweine ohne Angabe ihres Geschlechts verzeichnet sind⁸³⁹, nahm M. Kohl zunächst an, dass es sich um Ferkel handeln könnte, „da bei sehr jungen Tieren das Geschlecht für bestimmte ‚kultische‘ Zwecke anscheinend nicht von allzu

⁸³⁰ **PY Ea 822**, **Ea 109**, **Ea 132**, **Ea 480**, **Ec 481.2**, **Eq 59.3**. Morpurgo 1963, 313 s. v. *su-qo-ta. su-qo-ta-o*; Docs², 583 s. v. *su-qo-ta. su-qo-ta-o*; Duhoux 1997, 183.

⁸³¹ **PY Cn 608.1**. Morpurgo 1963, 308, s. v. *si-a₂-ro*; Docs², 205 f. 582 s. v. *si-a₂-ro*; Duhoux 1997, 183.

⁸³² Kohl 2007, 15–17; Weihartner 2005, 161 f.

⁸³³ Vermeule 1974, 68; Weihartner 2005, 162; Burkert 2011, 79.

⁸³⁴ Weihartner 2005, 161 f.

⁸³⁵ Zum Inhalt und zur Deutung der beiden Tafeln s. Palmer 1994, 96–101. 105 f.; Weihartner 2005, 164; Bendall 2008, 78–80; Weihartner 2008b, 412 f.

⁸³⁶ Weihartner 2005, 210.

⁸³⁷ Auf dieselbe Weise werden auch ein männliches Schaf (**TH Wu 86**) und eine männliche Ziege (**TH Wu 87**) als *i-je-ro* bezeichnet. Auf **TH Wu 44** findet sich der Terminus *i-je-ra*, der jedoch als ein Kollektivum im Neutrum Plural zu verstehen ist. S. auch Nikoloudis 2001, 12; Weihartner 2005, 210 f.

⁸³⁸ Weihartner 2005, 210 f.

⁸³⁹ Das Ideogramm *SUS* ohne nähere Definierung des Geschlechts findet sich auch auf **PY Cc 665**, **TH Wu 58.α**, **KN Ce 113**, **Co 903.2**, **C(3) 905**, **C(3) 979**, **C(3) 1030**, **C(3) 7057**, **C(3) 7058**.

großer Bedeutung war“⁸⁴⁰. Jedoch revidiert sie diese Annahme wieder, da die Kennzeichnung von Jungtieren in den Linear B-Texten entweder durch ein als Abkürzung dienendes Silbenzeichen (*WE/we* für **wetalon* „Jährling“⁸⁴¹) oder das syllabisch geschriebene Wort selbst (vgl. *po-ro/πῶλος*/Fohlen⁸⁴²) erfolgen kann⁸⁴³. Wenn nun anzunehmen ist, dass mit *ko-ro* auf den thebanischen Tafeln das alphabetische *χοῖρος* gemeint ist und somit das Wort für „junges Schwein“ bzw. „Ferkel“ im mykenischen Textkorpus belegt ist, dann wäre doch bei der Nennung von *SUS* (ohne Geschlechtsunterscheidung) die Charaktersierung als Jungtier in Form des syllabischen *ko-ro* oder der möglichen Abkürzung **KO* hinzugefügt worden.

Auch wenn für das geschlechtsneutrale *SUS* wohl eine Interpretation als junges Tier nicht in Frage kommen wird, würde generell die Deutung, dass in mykenischer Zeit auch Ferkel als Opfertiere gebraucht wurden, nicht abwegig erscheinen⁸⁴⁴. Vor allem, wenn hierbei die Praktik des Ferkelopfers in historischer Zeit berücksichtigt wird. Besonders Demeter ist eng mit dem Schweine- bzw. Ferkelopfer verbunden. Im Rahmen der Thesmophorien, dem am weitesten verbreiteten Fest im Demeter-Kult, wurden Ferkel von den Festteilnehmerinnen in eine Kluft geworfen. Die verwesenen Tierkadaver wurden von Frauen (*ἀντλήτριαι*, „Schöpferinnen“) herausgeholt und auf Altäre gelegt. Diese verwesenen Reste sind mit dem Saatgut vermischt und bei der Aussaat auf den Feldern verstreut worden⁸⁴⁵.

Allgemein wurde das Schwein als Opfertier für alle Götter verwendet, besonders aber für jene, die mit Ackerbau in Beziehung standen⁸⁴⁶, neben Demeter und Kore ist hier auch Dionysos zu nennen⁸⁴⁷. Das Blut geopferter Ferkel diente auch als Reinigungs- und Sühneopfer⁸⁴⁸. Athenaeus berichtet, dass auf Kreta das Schwein heilig war und sein Fleisch nicht gegessen werden durfte⁸⁴⁹.

⁸⁴⁰ Kohl 2002, 37.

⁸⁴¹ Kohl 2007, 25. **KN C 7060[+]**8791.1, **DI 790.A, DI 791.A, DI 916.A, DI 934.A, DI 7072.A, DI 7076.A, DI 7086.A, DI 7092.A, D 411 + 511; PY Cn 418.4.8, Ua 17.2, Un 47.5, Un 138.3, Un 1185.4; TH Wu 64.α, Wu 74.α, Wu 78.β.**

⁸⁴² **KN Ca 895.**

⁸⁴³ Kohl 2007, 24–26.

⁸⁴⁴ Einen wichtigen Beleg für das Opfern von Ferkeln in mykenischer Zeit bilden die Knochenfunde im Raum A vom Heiligtum in Ayios Konstantinos auf der nordöstlichen Peloponnes. Die gefundenen Knochen weisen darauf hin, dass die Tiere im Feuer verbrannt wurden. Unter den Überresten von u.a. Schafen, Ziegen und Rindern dominieren die Schweineknochen mit ca. 54 % des gesamten Materials, wovon ein großer Teil auf Jungtiere fällt, vgl. Hamilakis – Konsolaki 2004.

⁸⁴⁵ Zu den Thesmophorien s. u.a. Burkert 2011, 364–370.

⁸⁴⁶ RE IIA,1 (1921) 811 s. v. Schwein (F. Orth). Zum Schweineopfer s. auch Keller 1909, 400 f.; Bodson 1978, 121 f. mit Anm. 7. 124 mit Anm. 24; Bevan 1986, 70 f.

⁸⁴⁷ Keller 1909, 400.

⁸⁴⁸ So wurden die Athener bei Volks- und Festversammlungen durch ein Ferkelopfer gereinigt, vgl. Schol. Aristoph. Eccl. 128. Vor Beginn großer Verhandlungen wurden die Versammlungsplätze mit Ferkelblut besprengt, um sie vor unreiner „Befleckung“ zu schützen. Epigraphisch ist auch die Reinigung des Theaters von Andania durch einen Priester belegt, der dafür drei Ferkel opferte, vgl. IG V¹ 1390, Z. 68. Auch die 16 Frauen, die die Heraien in Olympia leiteten, und die Kampfrichter (*Ελλανοδίκαι*) bei den olympischen

J. G. Frazer sieht das Schwein als Verkörperung des „Korn-Geistes“ an und interpretiert es als die Göttin Demeter in Tiergestalt⁸⁵⁰. Basierend auf dem Bericht des Athenaeus und der Deutung von J. G. Frazer spricht A. B. Cook sogar von einem „Cult of the Swine“ und sieht es als Reminiszenz auf die mykenische Zeit, wobei er sich hierbei auch auf ein kretisches Siegelbild stützt (s. unten)⁸⁵¹. Doch ist die kultische Verehrung eines Schweins bereits für die historische Zeit mehr als unsicher und mit Ausnahme von Kreta und der Erwähnung durch Athenaeus für keinen anderen Ort im hellenischen Kulturraum belegt⁸⁵². Mag es zwar als heiliges Tier der Demeter angesehen worden sein⁸⁵³, so ist es doch als Opfertier gehandhabt worden.

Als „pig dance“ interpretieren L. B. Lawler und A. E. Kober einen in Thrakien belegten Tanz, der als Θράκιος κολαβρισμός überliefert ist⁸⁵⁴. Beide deuten den Tanz als Fruchtbarkeitsritual, in dessen Rahmen von den Teilnehmern Ferkel mitgetragen wurden und/oder die Teilnehmer sich selbst mit Schweinsmasken verkleidet haben⁸⁵⁵. Als Beleg hierfür führen sie die Darstellungen am marmornen Mantelsaum der Kultstatue im Heiligtum der Despoina von Lykosura in Arkadien an⁸⁵⁶, wo sich unter den als Tiere maskierten Musikern auch eine schweinsköpfige Gestalt wiederfindet⁸⁵⁷. Die hybriden Musiker und Tänzer werden auf die

Spielen reinigten sich mit Ferkelblut, vgl. Paus. V, 16, 8. Bei der Einweihung in die eleusinischen Mysterien mussten die Anwärter ein Ferkelopfer darbringen, doch davor badeten sie zusammen mit den Ferkeln zur Vollziehung der Reinigung im Meer, vgl. Plut. Phok. 28,6; Clinton 2005, 176 f.; Burkert 2011, 426. Ferkel als Reinigungsopfer sind auch in der Mythologie bezeugt: Nach der Ermordung des Apsyrtos werden Medea und Jason von Kirke gereinigt, die das Blut eines geopfert Ferkels über die Hände der beiden Mörder fließen lässt. Durch Ferkelblut wurde auch Orestes vom Muttermord gereinigt, vgl. RE IIA,1 (1921) 812 s. v. Schwein (F. Orth). S. auch Clinton 2005, 168–178.

⁸⁴⁹ Athenaeus stützt sich hierbei auf Agathokles aus Babylon, der berichtet, dass die Praisier dem Schwein opferten, weil Zeus als Kleinkind von einer Sau gesäugt worden wäre, welche auch das Geschrei des Kindes mit ihrem Gurren übertönte, vgl. Athen. IV, 375 f–376 a; Nilsson 1955, 213.

⁸⁵⁰ Frazer 1955, 16–22.

⁸⁵¹ Cook 1894, 152–154.

⁸⁵² Das selbige gilt auch für die ägyptische und hethitische Kultur. In der ägyptischen Religion, die bekanntlich reich an zoomorphen Gottheiten ist, hatte das Schwein keinen Kult. Lediglich für die Frühzeit lässt sich eine gewisse religiöse Bedeutung als Verkörperung der Göttin Nut belegen (als „Himmelssau“), vgl. Lorenz 2000, 169; Wilkinson 2003, 162. Bei den Hethitern begegnen Schweine nur selten als Opfertiere (Haas 1994a, 647). Jedoch ist belegt, dass in einem hethitischen Ritual zu Ehren der ursprünglich sumerischen Gottheit Ningal Hunden und Ferkeln, die zu ihrem Kult gehörten, ein Futteropfer dargebracht wurde, vgl. Haas 1994a, 376. Aus römischer Zeit sei hier der Bericht des Tacitus erwähnt, der erwähnt, dass die Ästier (lat. Aestii, Baltische Stämme an der östlichen Ostsee; d. V.) die Göttermutter verehren und als Zeichen dieses Glaubens Eberbilder bei sich tragen, vgl. Tac. Germ. 45: *Matrem deum venerantur. Insigne superstitionis formas aprorum gestant [...]*

⁸⁵³ Sch. Aristoph. Acharn. 747; Frazer 1955, 16.

⁸⁵⁴ Athen. XIV, 629 d. Bei ihrer Deutung von κολαβρισμός als „Schweinetanz“ stützen sich Lawler – Kober 1945, 100 auf das Wort κόλαβρος, welches sowohl in der Suda s. v. κόλαβρος als auch bei Zonaras (Zon. 1230) als Terminus für ὁ μικρὸς χοῖρος erklärt wird.

⁸⁵⁵ Lawler – Kober 1945, 102. 106.

⁸⁵⁶ Lawler – Kober 1945, 103. Zum Kult der Despoina von Lykosura s. Dickins 1906–1907; Nilsson 1955, 478–481; Stiglitz 1967, 30–46; Jost 2003, 157–163. Vgl. Paus. VIII, 37,1.

⁸⁵⁷ Die Deutung der mit Tiermasken verkleideten Figuren als kultische Tänzer und Musiker ist bereits im Kapitel zu *e-mi-jo-no-i* besprochen worden.

Funktionen der Despoina bezogen, die auch als $\pi\acute{o}\tau\nu\iota\alpha \theta\eta\rho\omega\tilde{\nu}$ in Erscheinung tritt und in enger Verbindung mit Fruchtbarkeit und Vegetation steht⁸⁵⁸. Figuren, die Schweinsmasken tragen, finden sich auch in der Kleinplastik und Vasenmalerei wieder. Aufgrund fehlender Belege kann nicht gesagt werden, ob hinter diesen Maskenträgern eine Personengruppe vermutet werden kann, die als „Schweine“ (*ko-ro*) anzusprechen sind oder ob die Verkleidung auf eine ursprüngliche schweinsartige Gestalt bestimmter Gottheiten anspielen soll⁸⁵⁹.

Dass ihr Ursprung aber in mykenischer Zeit liegt, kann anhand der schriftlichen Quellenlage nicht bestätigt werden. Natürlich ist anzunehmen, dass das Schwein bereits im spätbronzezeitlichen Griechenland als Symbol für Fruchtbarkeit und Vegetation angesehen wurde⁸⁶⁰, doch muss diese Assoziierung keineswegs zwingend mit der Annahme einhergehen, dass es auch kultische Verehrung genossen hat. Wie aufgezeigt wurde, wurden Schweine in den Linear B-Texten durchwegs mit dem Ideogramm *108 SUS im Kontext mit ihrer Abgabe und Lieferung an den Palast⁸⁶¹ (vgl. u.a. *pa-ro du-ni-jo* auf **PY Un 138.1**), etwa für eine religiöse Zeremonie, oder aber in der Darbringung als Opfertier an eine bestimmte Gottheit (*po-se-da-o-ne*, *pe-re*-*82) verzeichnet. Ist das „Schwein“ zwar auch mit dem syllabischen *si-a₂-ro* als „Mastschwein“ belegt, kommt dieser Terminus doch nur als Ergänzung bzw. verstärkte Betonung des Ideogramms SUS+SI vor und nicht als möglicher Empfänger von vermeintlichen Opfergaben, wie das in den syllabisch geschriebenen Tierbezeichnungen auf den thebanischen Tafeln gedeutet wird.

Für den Terminus *ko-ro* ist aufgrund der Kontexte, in welchen sich das Wort wiederfindet, wohl eine Interpretation als Dativ Singular „für das Ferkel“ ($\chi\omicron\iota\rho\omega$) abzulehnen. Es kann aber nicht ausgeschlossen werden, dass sich *ko-ro* als Personennamen auf **KN De 1152.b** und **PY Cn 131.11** vom alphabetischen $\chi\omicron\iota\rho\omega$ herleitet⁸⁶². Wie oben dargelegt wurde, kann es sich bei *si-to* nicht um einen Dativ handeln, sodass die Wortfolge *si-to ko-ro-qe* nicht als $\Sigma\iota\tau\omega \chi\omicron\iota\rho\omega \tau\epsilon$ („für die Göttin Sito und für das Ferkel“) wiedergegeben werden kann. Dass es sich bei *ko-ro* um ein Schwein respektive (heiliges) Ferkel handeln könnte, ist auf rein linguisti-

⁸⁵⁸ Nilsson 1955, 479 f.; Lawler – Kober 1945, 103.

⁸⁵⁹ Cook 1894, 152–154; Lawler – Kober 1945, 104 f.: „The most prolific animal, the pig was used in the classical period in the worship of Demeter, Kore, Dionysus, Aphrodite, Adonis, Artemis, Apollo, Zeus and the Mother of the Gods ... It is possible that all of these divinities may have been worshiped in earlier times by votaries wearing pig masks or skins, [...]“ Zur schweinegestaltigen Demeter s. Frazer 1955, 16–21.

⁸⁶⁰ Die Assoziierung des Schweins mit Fruchtbarkeit und Vegetation lässt sich auf seine erdverbundene Lebensweise und Vermehrungsfähigkeit (bis zu 20 Ferkel pro Wurf) zurückführen, vgl. Bevan 1986, 78 f.; Guggisberg 1996, 347.

⁸⁶¹ Fischer 2003, 189.

⁸⁶² Von Tierbezeichnungen hergeleitete Personennamen finden sich nicht selten in den Linear B-Texten, vgl. u.a. *a-re-ku-tu-ro-wo* (von $\alpha\lambda\epsilon\kappa\tau\rho\omega\tilde{\nu}$ „Hahn“), *ko-ku* (von $\kappa\acute{o}\kappa\kappa\upsilon\zeta$ „Kuckuck“), *ru-ko* (von $\lambda\acute{o}\kappa\omicron\varsigma$ „Wolf“), *ta-u-ro* (von $\tau\alpha\upsilon\rho\omega\tilde{\varsigma}$ „Stier“), *ka-ka-po* (von $\kappa\alpha\kappa\kappa\acute{\alpha}\beta\eta$ „Rebhuhn“), s. Bartoněk 2003, 404; García Ramón 2011, 228.

scher Basis und durch die Existenz anderer Tierbezeichnungen innerhalb der thebanischen Tafeln nicht auszuschließen. Wird der sprachliche Aspekt jedoch weggelassen, so scheint es aufgrund des Kontextes in den Tafeln **TH Ft 219, Ft 220[+]248** und **Ft 234** wahrscheinlicher, dass der Terminus tatsächlich mit den verzeichneten Oliven in Verbindung steht, um diese näher zu definieren (s. *oben*)⁸⁶³.

3.6.3 Archäologische Zeugnisse

Unzweifelhaft diente und dient die Schweinhaltung primär der Fleisch- und Fettgewinnung⁸⁶⁴. Das Schwein gehört zu den ältesten Nutztieren des Menschen. Seine Domestikation erfolgte vermutlich ab dem 8. Jahrtausend v. Chr. in verschiedenen Gebieten Asiens⁸⁶⁵. Von dem Domestikationsgebiet in Vorderasien gelangte es wohl zusammen mit Rind, Schaf und Ziege nach Europa⁸⁶⁶. In Griechenland sind Knochen von Hausschweinen bereits in Schichten der Dimini-Kultur aus dem 4. Jahrtausend v. Chr. belegt⁸⁶⁷.

Wie u.a. aus dem Knochenmaterial von Pylos ersichtlich wird, wurden Hausschweine zumeist im Alter von zwei bis dreieinhalb Jahren geschlachtet⁸⁶⁸. Ein Alter, das für knapp 19,4 % der Schweine in Tiryns ebenfalls zutrifft, jedoch wurde dort der Großteil des Schweinebestandes (44,6 %) unter einem Jahr getötet⁸⁶⁹. Das Schlachten von jungen Tieren wird auf eine bevorzugte Fleischnutzung zurückgeführt⁸⁷⁰.

Dass neben Weidehaltung auch Stallhaltung betrieben wurde, ist nicht nur aus den Knochen von Schweinen, sondern auch indirekt durch den Linear B-Ausdruck *we-re-ke* belegt, der als „Schafhürde“, „Stall“ oder „Pferche“ interpretiert wird⁸⁷¹. Zwar erscheint der Terminus nur in Verbindung mit Schafen und Ziegen⁸⁷² (vgl. **PY Cn 131, Cn 285** und **Cn 328**),

⁸⁶³ Dies meint auch Hiller 2011, 191, der bei seinem Überblick über die vermeintlichen Tierbezeichnungen auf den thebanischen Tafeln *ko-ro* als Lesung für χοῖρος (Ferkel) völlig unbeachtet lässt.

⁸⁶⁴ Dass Schweine auch als landwirtschaftliche Arbeitstiere eingesetzt werden können, ist u.a. dem Bericht Herodots zu entnehmen, der erwähnt, dass im Ägypten der Spätzeit Schweine zum Eintreten der Saat in den Ackerboden verwendet wurden (vgl. Hdt. II, 14, 2). Wandmalereien belegen diese Praxis der Feldbestellung auch für die Zeit des Neuen Reiches, vgl. Benecke 1994, 253.

⁸⁶⁵ Benecke 1994, 248.

⁸⁶⁶ Benecke 1994, 252.

⁸⁶⁷ Benecke 1994, 256.

⁸⁶⁸ Ähnliche Verhältnisse finden sich auch in Lerna VI, wo anhand der Knochen ersichtlich wird, dass rund 37,1 % der Tiere bis zu einem Alter von zwei Jahren geschlachtet wurden. In Kastanas liegen Knochen von 36 Individuen vor (64,3 % des Materials), deren Schlachtung bis zu einem Alter von zwei Jahren erfolgte. Wesentlich höher sieht der Wert in der Magula Pevkakia/Thessalien aus, wo nur die Hälfte des Schweinebestandes älter als ein Jahr wurde. S. zu den Werten Nobis 1993, 155.

⁸⁶⁹ Driesch – Boessneck 1990, 97 Tab. 8.

⁸⁷⁰ Nobis 1993, 154.

⁸⁷¹ Bartoněk 2003, 232. 381 s. v. *we-re-ke* (vgl. *ἔργυ* – „einschließen“ und *ἔργυρα* „Hof, Gehege“).

⁸⁷² Kohl 2007, 64-70.

doch darf auch für die Haltung von Schweinen eine derartige Konstruktion angenommen werden⁸⁷³.

Schweineknochen finden sich auch in sepulkralen Kontexten wieder, wie etwa im Grab 505 in Mykene, wo sich im Dromos der Schädel eines Schweines, zusammen mit dem eines Hundes und eines Pferdes befand. In einem Kuppelgrab in Oxyolithos sowie im Tholosgrab von Katakalous auf Euboia lagen auf jedem Toten Knochen von Rindern, Schafen, Ziegen, Hunden und auch von Schweinen⁸⁷⁴.

In der figürlichen Keramik der ägäischen Bronzezeit spielen Schweine eine untergeordnete Rolle⁸⁷⁵. Aus Phaistos stammt ein Rhyton in Form eines Schweines (Abb. 72)⁸⁷⁶. Obwohl die Schnauze des Tieres nicht mehr erhalten ist, deutet die Eingussöffnung im Nacken doch daraufhin, dass die Schnauze mit einem Ausguss zu ergänzen sein wird⁸⁷⁷. Die genaue Fundstelle und somit der Kontext des Gefäßes sind nicht bekannt⁸⁷⁸. Stilistisch kann es in MM III datiert werden⁸⁷⁹. In SH III sind zwei fast identische, vermeintlich schweineförmigen Rhyta aus den Gräbern XI und XXI aus Prosymna zu datieren (Abb. 73, 74). Ob es sich allerdings tatsächlich um Schweine, und nicht etwa um die Darstellung von Igel handelt, ist aufgrund der starken stilisierten Gestaltung der Gefäße nicht sicher zu beantworten⁸⁸⁰. Das Vorhandensein von tierköpfigen Rhyta in Gräbern wird mit der Libation von Tierblut (in diesem Fall Schweineblut) zur Ehre des Toten in Verbindung gebracht⁸⁸¹. Auch wenn es sich hierbei um Schweine handelt, bleiben diese Tiere in der figürlichen Keramik eine Seltenheit. Mit Ausnahme eines unsicheren Beleges aus Troja (Abb. 75), der in SH IIIB zu datieren ist⁸⁸², sind

⁸⁷³ Driesch – Boessneck 1990, 102 weisen bei der Untersuchung der Schweineknochen von Tiryns darauf hin, dass einige der Schweineknochen Frakturen aufweisen, die von Unfällen herrühren. Vernalbte Kalotten zeigen an, dass die Tiere „in engen Kufen gehalten wurden, wo sie sich gegenseitig behinderten, was zu Aggressivität führte“. Archäologische konnten bislang noch keine Stallungen nachgewiesen werden (so Deger-Jalkotzy 1988b, 114). Shaw 1978, 246-248 interpretiert sechs nebeneinander gebaute „Pferchen“ im nordöstlichen Bereich des Palastes von Knossos als Stallungen für Schweine. Hingegen spricht sich Hood 1985 dafür aus, darin Lagerplätze für Getreide zu sehen, da besonders durch die Lage dieser Architekturkonstruktion, „in the heart of what must have been one of the most frequented parts of the palace“ (Hood 1985, 311), eine Deutung als Behausung für Schweine abzulehnen sei.

⁸⁷⁴ Andronikos 1968, 87 f.

⁸⁷⁵ Guggisberg 1996, 233.

⁸⁷⁶ Miller 1984, 49. 80. 374 f. TC 56 Taf. 76; Guggisberg 1996, 173 f. 233. Taf. 45 Abb. 2.

⁸⁷⁷ Guggisberg 1996, 233.

⁸⁷⁸ Guggisberg 1996, 174: „Das Schwein [...] kam bei Bauarbeiten an der Zufahrtsstraße nordöstlich des Palastes von Phaistos zum Vorschein.“

⁸⁷⁹ Guggisberg 1996, 174: „In seiner stilistischen Ausführung kann sich das Tier jedoch ohne weiteres mit den naturnahen Stieren der Neupalastzeit messen.“ Unsicher bleibt aber, ob das Schweine-Rhyton in MM IIIA oder MM IIIB einzuordnen ist.

⁸⁸⁰ Blegen 1937, 453 f. Abb. 725 deutet die zwei Rhyta als „Igel“ („hedgehogs“), so auch Guggisberg 1996, 43 f. Nr. 99. 101 Taf. 7 Abb. 2. 3. Gallou 2005, 101 hingegen deutet sie kommentarlos als Darstellungen von Schweinen.

⁸⁸¹ Gallou 2005, 101.

⁸⁸² Buchholz - Karageorghis 1971, 103 f. Abb. 1250; Guggisberg 1996, 132 Nr. 448. Taf. 34 Abb. 7. Guggisberg 1996, 132 spricht sich bei diesem Tier für eine Deutung als Igel und nicht als Schwein aus, jedoch be-

Schweine in der mykenischen Tierkeramik so gut wie unbekannt⁸⁸³. Erst aus subminoischer oder frühprotogeometrischer Zeit stammt ein Kopffragment vom Heiligtum am Jouchtas, das A. Karetsou einem Schwein zuordnet⁸⁸⁴.

Dass Schweine bzw. Ferkel als Opfertiere dienten, wird nicht nur aus den Linear B-Texten ersichtlich, sondern ist auch archäologisch nachweisbar. In einem mutmaßlich kultisch genutzten Gebäude in Ayios Konstantinos, das in spätmikenische Zeit datiert (SH IIIA-B), wurden sowohl im Raum A⁸⁸⁵ als auch im Raum B Knochen von Schweinen gefunden, von denen der größte Teil Verbrennungsspuren aufweist, was auf Brandopfer schließen lässt⁸⁸⁶. Besonders in Raum A fanden sich in den Ascheschichten eines kleinen Herdes in der südöstlichen Ecke des Raumes verbrannte Tierknochen⁸⁸⁷. Dem Knochenmaterial zufolge stammt der überwiegende Teil von jungen Schweinen (ca. 54 % der gefundenen Knochen), gefolgt von Ziegen- und Schafsknochen (ca. 34 %) ⁸⁸⁸. Um den Herd fanden sich auch Kochgeschirr, Trinkgefäße und ein Tierkopfrhyton, das einem Schwein ähnelt⁸⁸⁹. An einigen Knochen zeigen Zerlegspuren (*chopmarks and cutmarks*), dass das Fleisch vorher entfernt wurde, bevor sie ins Feuer geworfen wurden⁸⁹⁰, was – in Kombination mit den genannten Gefäßen – auf einen Verzehr des Fleisches im Rahmen kultischer Zeremonien hinweist⁸⁹¹.

Neben den osteoarchäologischen Evidenzen finden sich auch Belege in der minoisch-mykenischen Siegelglyptik, die das Schwein als Opfertier zeigen. Das zu opfernde Tier wird

tont er auch die Unsicherheit in der Bestimmung des Tieres: „Am ehesten dürfte der Töpfer an einen Igel gedacht haben, doch ist auch die Deutung als Schwein nicht ganz auszuschließen.“
⁸⁸³ Guggisberg 1996, 233.

⁸⁸⁴ Karetsou 1976, 414 f. Taf. 230,4; Guggisberg 1996, 152 Nr. 531. Als Beleg für die Darstellung des Schweines in der figürlichen Keramik führt Guggisberg 1996, 233 noch zwei scheibengedrehte Schweine bzw. Eber aus dem Demeter-Heiligtum in Knossos und einen großen, massiven Kopf aus dem Hafenheiligtum von Emporio auf Chios auf, die aber ins späte 8. bzw. frühe 7. Jahrhundert v. Chr. datieren.

⁸⁸⁵ Hamilakis – Konsolaki 2004, 136 f. deuten Raum A als Kultraum, da sowohl charakteristische architektonische Merkmale als auch der Fund von 150 Tonidolen für einen kultischen Hintergrund des Raumes sprechen.

⁸⁸⁶ Hamilakis – Konsolaki 2004, u. a. 144: „It (i.e. the evidence; d. V.) also offers the first zooarchaeological evidence for burnt animal sacrifices in a sanctuary during the Mycenaean period“. Verbrannte Tierknochen fanden sich auch im Kultzentrum von Mykene und in Pylos, vgl. Isaakidou – Halstead – Davis – Stocker 2002, *passim*. Womöglich sind auch die verbrannten Knochen aus dem Bereich des Megaron B in Eleusis als Brandopfer zu interpretieren, vgl. Cosmopoulos 2003, 17 mit Anm. 10; Weilhartner 2008a, 811. J. Weilhartner nennt als sprachliche Parallele für diese Opferpraxis die Wortfolge *di-wo-nu-so-jo*, *e-ka-ra*-auf **PY Ea 102 + Ea 107**, was als *ΔιΦωνύσοιο ἐσχάρα bzw. ἐσχάρᾱ transkribiert wird. Die Deutung des Ausdrucks *e-ka-ra* als „Altar für Brandopfer“ (gemäß der Bedeutung des Wortes in klassischer Zeit als „Feuerstätte“) gilt durch die gleichzeitige Erwähnung des Theonyms Dionysos als naheliegend, vgl. Weilhartner 2008a, 811. s. auch Weilhartner 2004 (zu Linear B bes. 25–27).

⁸⁸⁷ Hamilakis – Konsolaki 2004, 136–138 Abb. 3.

⁸⁸⁸ Hamilakis – Konsolaki 2004, 138–143 Tab. 3.

⁸⁸⁹ Hamilakis – Konsolaki 2004, 138.

⁸⁹⁰ Hamilakis – Konsolaki 2004, 143; Weilhartner 2004, 25.

⁸⁹¹ Weilhartner 2004, 25.

liegend auf einem Opfertisch (Abb. 76 u. 77⁸⁹²) dargestellt. Zwar sind Schweine in der Ikonographie, im Vergleich zu Opferszenen mit Rindern, Schafen oder Ziegen, stark unterrepräsentiert, aber dass sie deshalb keine bevorzugten Opfertiere waren, sollte nicht angenommen werden⁸⁹³. Wo die ikonographischen Quellen wenig Aussagekraft besitzen, helfen die Linear B-Texte weiter. Wie bereits oben dargelegt wurden, werden Schweine oft in Kontexten registriert, die als kultische Handlungen gedeutet werden können⁸⁹⁴.

Hingegen finden sich Schweine verhältnismäßig häufig auf Siegeln wieder, die keine Opferszene darstellen. Die Tiere werden alleine⁸⁹⁵ oder in Gruppen⁸⁹⁶ abgebildet. Doch können diese Szenen keineswegs mit einem kultischen Hintergrund in Verbindung gebracht werden.

Als Indiz für einen Schweinekult in der Frühägäis deutet A. B. Cook ein Siegel, auf dem ein Genius ein Rind an den Hörnern gepackt hält (Abb. 78). Der Kopf des Mischwesens wird als Eberköpfig beschrieben⁸⁹⁷. A. B. Cook sieht darin einen Menschen mit einem Schweinskostüm verkleidet⁸⁹⁸. Als ebenfalls schweinsköpfig wird ein Genius auf einem Hämatitentoid aus Zypern angesehen, der von zwei Hunden flankiert wird⁸⁹⁹. Die weitläufige Diskussion, ob die Genius-Darstellungen mythische Gestalten oder doch mit Tierfellen und Tiermasken verkleidete Menschen wiedergeben, ist im Kapitel *e-mi-jo-no-i* bereits besprochen worden. Auch auf die Belege aus dem 1. Jahrtausend v. Chr., wo sich Kultteilnehmer verkleidet haben, wurde hingewiesen. Doch unter den bekannten Kultgruppen, wie jene der ἄρκτοι, πῶλοι oder πελειαδες, findet sich kein Hinweis auf die Existenz einer als „Schweine“ respektive „Ferkel“ bezeichneten Personengruppe. Lediglich der Θράκιος κολαβρισμός und die Darstellung eines schweinsköpfigen Wesens am marmornen Mantelsaum der Despoina (s. oben, Abb. 10, 11) sowie einzelne Terrakotta-Figuren lassen indirekt vermuten, dass die Maskierung als Schwein in historischer Zeit praktiziert wurde. Diese Annahme jedoch auf die vermeintlich als

⁸⁹² Während PM IV, 41 f. Abb. 25 das Tier noch als ein Rind deutet (so auch Speciale 1999, 292 Abb. 1,1), interpretiert es Marinatos 1986, 12 Anm. 8 nach persönlicher Begutachtung des Siegels als Schwein.

⁸⁹³ Marinatos 1986, 14 schließt aus der Untersuchung der Tierknochen des Demeter-Heiligtums in Knossos, wo im 8. und 7. Jahrhundert v. Chr. lediglich 16 % der Knochen Schweinen zugerechnet werden können und erst ab dem 4. Jahrhundert v. Chr. die Opferung von Schweinen mit 91 % Anteil am Knochenmaterial deutlich zunimmt, dass Schweine erst in klassischer Zeit als Opfertiere gebräuchlich wurden, vgl. auch Guggisberg 1996, 348; Hägg 1998, 50–52 Abb. 1 a–d.

⁸⁹⁴ Godart 1999, 251: “Il est évident qu’outre la série Ch de Cnossos et Cn 418 de Pylos, certaines des tablettes des séries Un de Pylos (Un 2, Un 6, Un 718, Un 853[+J869]) enregistrent des animaux destinés à être offerts en sacrifice aux dieux.” S. auch Godart 1999, 253 f.; Kohl 2002; Palaima 2004, 228; Weilhartner 2005, 152 f. Schweineopfer für Poseidon vgl. **PY Un 6.1**; **PY Un 853.5**. Schwein als Opfertier für *pe-re*-*82 vgl. **PY Un 6.3.4** (s. oben).

⁸⁹⁵ Vgl. u.a. CMS I Nr. 436a.; CMS II,7 Nr. 201; CMS VS 1B Nr. 60. Auch die Eberjagd ist auf Siegeln dargestellt, so etwa CMS I Nr. 227; CMS II,8 Nr. 238; CMS XI Nr. 32.

⁸⁹⁶ Vgl. u.a. CMS II,6 Nr. 232; CMS V Nr. 666; CMS IX Nr. 136.

⁸⁹⁷ CMS VI Nr. 305.

⁸⁹⁸ Cook 1894, 152–154.

⁸⁹⁹ CMS VII Nr. 126. s. dazu auch das Kapitel *ku-ne, ku-si, ku-no*.

schweinsköpfig zu benennenden Genius-Darstellungen umzulegen und darin einen „Vorläufer“ jener Praxis zu sehen⁹⁰⁰, muss aufgrund fehlender Quellen reine Hypothese bleiben.

In Anbetracht dessen, dass der Terminus *ko-ro* wenig wahrscheinlich als χοῖρος wiederzugeben ist und demnach auch die Interpretation eines *porcelet sacré* nicht zutrifft und auch die archäologischen Quellen die Deutung eines kultischen Charakters des Schweines nicht hinreichend stützen, ist m. E. eine Verehrung des Schweines bzw. Ferkels als *animal sacré* im spätbronzezeitlichen Griechenland zu verneinen. Wie dargelegt wurde, liegt die kultische Verwendung des Schweines in der Opferung des Tieres, sei es an Gottheiten (*po-se-da-o-ne*, *pe-re*-*82) oder im Rahmen von Festbanketten bzw. Totenmahlen.

Weder archäologische, noch linguistische Quellen zeigen auf, dass das Schwein das Attribut einer bestimmten Gottheit gewesen ist. Der auf den thebanischen Tafeln (**TH Ft 219.1**, **TH Ft 220[+]**248.1, **TH Ft 234.1**) als Theonym gedeutete Ausdruck *si-to* ist aus grammatikalischen Gründen nicht als Bezeichnung einer Gottheit anzusehen. Da auf einer Tafel aus Mykene das Theonym *si-to-po-ti-ni-ja* belegt ist, scheint es verwunderlich, warum beim vermeintlichen *si-to* auf die Nennung als *po-ti-ni-ja* verzichtet wurde, wenn es sich nun tatsächlich um eine Göttin handeln sollte. Vielmehr ist *si-to* in seiner profanen Auslegung als σῖτος zu deuten, was nahelegt auch in *ko-ro* einen profanen Terminus zu sehen, der nicht als χοῖρος/Ferkel wiederzugeben ist.

⁹⁰⁰ Lawler – Kober 1945, 103-106.

3.7 *ku-ne, ku-si, ku-no*

3.7.1 Quellen

Lange Zeit war der Terminus *ku-ne* nur als ἄπαξ λεγόμενον von einer Linear B-Tafel aus Mykene bekannt⁹⁰¹. Die beidseitig beschriebene Tafel **MY Fu 711** ist fragmentarisch erhalten und gibt folgenden Text wieder:

Fu 711

```
.1                ]   v [
.2                ]HORD   v 2
.3                ]5   HORD T 7 v 3
.4                ]   HORD   v 2
.5-6              ]   vacant
.7 ] Z 2   ku-ne , FAR Z 2
.8 ]1   ka-ra-u-ja FAR Z 1 NI Z 1
.9      ]V 3 a-re-ke-se-[ . ] [ . ] T 2[
.10      ]3 z 1           CYP + O T 1 [[ 5 ]]
.11      ] z 2
```

→

```
v. .1  ʃe-wo-[
    .2  to-wo-ṇa[
    .3  a-re-ke-ʃe[
    .4  qo-we           [
```

Mit der Entdeckung neuer Linear B-Tafeln in Theben konnten nicht nur zwei weitere Tafeln mit der Erwähnung von *ku-ne* vorgelegt werden, sondern es traten auch die Formen *ku-si* und *ku-no* auf, die als Alternanten jenes Wortes gedeutet werden. Die drei Termini finden sich unabhängig voneinander auf insgesamt sieben Linear B-Tafeln wieder:

Fq 130

```
.1 o-te , o-je-ke-te-to ma-ka HORD T 2[
.2 o-po-re-i   V 2   ko-wa Z 2[
.3 ka-wi-jo FAR V 1   re-wa-ko a-me[ -ro
.4 ]a-ke-ne-u-si V 2   ku-si   V 2[
.5              ]vestigia[
                  inf. mut.
```

⁹⁰¹ Diese Tafel **MY Fu 711** wurde 1968 während Grabungen am nordöstlichen Hang der Akropolis von Mykene in der Verfüllung eines spätbronzezeitlichen Lagerraumes entdeckt, vgl. Mylonas 1970; Olivier – Godart – Seydel – Sourvinou 1973, 114 s. v. *ku-ne*; CIM 85.

Fq 205

sup. mut.

- .1 e-pi-ḍo[-ro-mo
- .2 ku-ro₂[
- .3 ku-no V 3[
- .4]*56-ru-we V 1 ka-ṣi[

Fq 229

- .1 ma-ḵa[
- .2 o-po-re-i [
- .3 a-pu-wa Z 2 ko-wa[
- .4 ra-ke-da-mi-ni-jo FAR [
- .5 qe-re-ma-o V 1 Z 2 ma[
- .6 a-me-ro V1 ka-wi-jo V 1[
- .7 o-ti-ri-ja-i V 1 me-to-re[-i
- .8 o-u-ko-we-i Z 1 ḍo-ro-jo Z 1[
- .9 ku-ne Z 2 wa-ḍo-ta Z 1 po-[
- .10 to-tu-no V 1 e-pi-quo-i Z
- .11 pi-ra-ko-ro Z 1 de-u-ke-we Z 1[
- .12 do-ra-a₂-ja Z 1 e-pi-ni-ja Z[
- .13 *vacat*
- .14 ku-su[-to-]ro-qa HORD[

Fq 236

.0 *sup. mut.*

- .1 wa-ḍo-ta [
- .2 a-nu-to Z[
- .3 to-tu-no Z 1[
- .4 pi-ra-ko-ro Z 1[
- .5 ku-no FAR[
- .6 a-mo-ta-ro-ko [
- .7 qe-re-ma-o [
- .8 to-so-ku[

Fq 292

sup. mut.

- .1]V 1 qe[
- .2 me-to-re-i[
- .3 do-ro-jo Z 2 ka[
- .4 ku-ne Z 2[
- .5]vest.[

inf. mut.

Gp 150

- .1 qe-da-do-ṛo[
- .2 ku-no V 1 [

Gf 163

- sup. mut.*
- .1 ku-ṇo V 1[
- .2 we-na-ko-jo M[
- .3 *63[
- inf. mut.*

Mit Ausnahme der länglichen zweizeiligen Palmblattform von **TH Gp 150** handelt es sich bei allen anderen Tafeln um Seitentafeln besseren (**TH Fq 130**, **Fq 205**, **Fq 229**, **Fq 236**, **MY Fu 711**) oder schlechteren (**TH Gf 163**, **Fq 292**) Erhaltungszustandes. Fünf Tafeln werden den Schreibern 305 (**TH Fq 130**, **Fq 229**, **Gp 150?**), 307 (**TH Fq 205**) und 310 (**TH Fq 236**) zugeordnet⁹⁰², während **TH Gf 163** und **MY Fu 711** keinen Schreibern zuzuordnen sind. Das Textbild aller Tafeln zeigt außerdem, dass *ku-si*, *ku-ne* und *ku-no* vorwiegend inmitten des Tafelinhaltes stehen. Doch finden sich die Begriffe, mit Ausnahme von **MY Fu 711.7** und **TH Fq 130.4**, stets am Beginn der Zeile.

Auf allen Tafeln sind die Formen *ku-si*, *ku-ne* und *ku-no* vollständig erhalten und gut lesbar – ausgenommen **TH Gf 163**, wo durch die Beschädigung der ersten Zeile nur die unteren Reste der jeweiligen Silbenzeichenfolge als *ku-no* rekonstruiert werden können.

Die Termini *ku-ne*, *ku-si* und *ku-no* sind auf einem Großteil der oben transkribierten Tafeln in Verbindung mit der Zuteilung von FAR (Dinkel⁹⁰³) verzeichnet. Nach Annahme der Herausgeber der thebanischen Tafeln ist der Begriff *ku-no* auf **TH Gp 150** auch in Kontext mit einer Zuteilung von VIN (Wein) zu finden⁹⁰⁴. Lediglich die Tafel **TH Gf 163** lässt keine genauere Bestimmung des zugeteilten Produktes zu⁹⁰⁵.

⁹⁰² Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 158 f.

⁹⁰³ Duhoux 2008b, 346 weist auf die häufig auftretende falsche Transkription des Ideogramms FAR hin. Es wird häufig als Abkürzung für *FAR(ina)*, lat. Mehl, verstanden, so u.a. bei Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, passim (bes. 353); Fischer 2003, 179 f. mit Anm. 19; Weihartner 2005, 30; Weihartner 2007, 339. 343; Palmer 2008, 621, doch soll mit dem transkribierten Zeichen tatsächlich das lateinische Wort *far* (Dinkel, Schrot) wiedergegeben werden.

⁹⁰⁴ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 286 f. 338. 369.

⁹⁰⁵ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 371.

3.7.2 Untersuchung und Interpretation der Wortform

Wie aus den oben erfolgten Transkriptionen der Belegstellen für *ku-ne*, *ku-si* und *ku-no* ersichtlich ist, treten alle drei Wörter auf Tafeln der mykenischen und thebanischen **F**-Serie auf (eine Ausnahme bilden hier nur die beiden Tafeln der thebanischen **G**-Serie), deren Inhalte als umfangreiche Auflistungen verschiedener anderer Linear B-Termini angesehen werden können. Die Bedeutung der verzeichneten Wörter wird unterschiedlich gedeutet, denn neben vermuteten Theonyma (*ma-ka*, *o-po-re-i*, *ko-wa*, *a-pu-wa*) sind auf den Tafeln auch Anthroponyma und Ethnika (*ra-ke-da-mi-ni-jo*) aufgelistet⁹⁰⁶. Auf **TH Fq 130.1** wird durch *o-te* ein Temporalsatz eingeleitet. Doch was mit *o-je-ke-te-to* ausgedrückt werden soll, bleibt unklar. Womöglich könnte es sich um einen parallelen Ausdruck zu *tu-wo-te-to* (**TH Fq 126.1**) handeln⁹⁰⁷, das vermutlich ein Brandopfer bezeichnet⁹⁰⁸. Auf **TH Fq 205** ist *ku-no* mit *ka-si*, das als Dativ Plural von griech. *χῆν* (Gans) verstanden wird, auch mit einer weiteren Tierbezeichnung verzeichnet⁹⁰⁹.

Für die Deutung der drei Begriffe soll zunächst *ku-ne* genauer besprochen werden: Das Wort findet sich neben der Tafel **MY Fu 711** auch noch auf **TH Fq 229.9** und **TH Fq 292.4**. Für die Lesung und das Verständnis des Wortes haben sich innerhalb der Forschung zwei Richtungen herausgebildet. Dass aus dem Kontext hervorgeht, dass das Wort einen Dativ darstellt⁹¹⁰, ist gesichert, doch wird es zum einen als Personennamen⁹¹¹ (*/Kunēs/Kύνης*) und zum anderen als Zoonym⁹¹² (von gr. κύων [Hund]⁹¹³, *ku-ne/kunei/κυνί*) gedeutet. Letztere Interpretation geht auf L. R. Palmer zurück, der **MY Fu 711** als einen Opfertext versteht und in *ku-ne* eine Hundegottheit (*dog-god*) deutet⁹¹⁴. Als Beleg für den kultischen Inhalt dieser my-

⁹⁰⁶ Diese Diversität ist keine Seltenheit und findet sich auch auf zahlreichen anderen Linear B-Dokumenten wieder, vgl. **PY Fn**-Serie *passim*.

⁹⁰⁷ Weihartner 2005, 196.

⁹⁰⁸ Aravantinos 1999, 66 f.; Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 185-188; Weihartner 2005, 196; Bartoněk 2006, 18 s. v. *tu-wo(-te-to)*.

⁹⁰⁹ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 207 f.

⁹¹⁰ Risch 1987, 287 Anm. 23 zieht auch in Betracht, dass es sich bei *ku-ne* (und auch *qo-we*) um einen Nom. Pl. handeln könnte. Doch scheint dies aufgrund des Charakters des Tafelinhaltes, wo eine Zuteilung verzeichnet ist, nicht zutreffend zu sein, vgl. Palmer 1983a, 287; Weihartner 2005, 214 f.

⁹¹¹ Docs², 557 s. v. *ku-ne*; Aura Jorro 1985 402 s. v. *ku-ne*; Risch 1987, 287; Chadwick 1988, 198 f.; Duhoux 2008a, 236. 248; Duhoux 2008b, 376. 381

⁹¹² Palmer 1983a, 287; Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 196 f. 393 s. v. *ku-ne*; Killen 2004, 220 f.; Iodice 2005, 13 f.; Weihartner 2005, 198; Neumann 2006, 127; Panagl 2006, 152 f.; García Ramón 2011, 228 Anm. 45.

⁹¹³ Aus sprachhistorischer Sicht stammt das griechische Wort für Hund (κύων) von der urindogermanischen Form **kūon* ab (vgl. lat. *canis*), s. dazu auch Hamp 1980.

⁹¹⁴ Palmer 1983a, 283–287. Neben einer Hundegottheit (*ku-ne*) vermutet L. R. Palmer auch einen Stiergott (*qo-we*), eine Schildgottheit (*a-re-ke-se-l*) und eine göttliche, alte Frau (*ka-ra-u-ja*), die als Empfänger von Opfertöpfen auf der mykenischen Tafel **Fu 711** verzeichnet sind. Doch werden die auf der Tafel genannten Rezipienten auch als Anthroponyma gelesen, die Nahrungsmittel zugeteilt bekommen, vgl. Weihartner 2005, 214 f.

kenischen Tafel spricht für Palmer das Ideogramm *125 CYP+O, das seiner Meinung nach nur in Verbindung mit kultischen Opfern genannt wird⁹¹⁵. Zwar ist diese Behauptung Palmers zu revidieren, da das mit dem Ideogramm *125 verzeichnete Zyperngras sehr wohl auch in profanen Kontexten auf Linear B-Tafeln zu finden ist⁹¹⁶, doch macht es die Tatsache, dass auf derselben Tafel vier verschiedene Konsumgüter in kleinen Mengen verzeichnet sind, durchaus möglich auch an einen Text mit kultischem Inhalt zu denken. Zumal es innerhalb des mykenischen Textkorpus an Parallelen fehlt, die mehrere Konsumgüter in kleinen Mengen auf ein und derselben Tafel für profane Zwecke aufzeigen⁹¹⁷. Doch gerade aufgrund fehlender Vergleiche und der Singularität der verzeichneten Empfänger⁹¹⁸ kann die Profanität des Inhaltes nicht ausgeschlossen werden⁹¹⁹.

Vor der Entdeckung von **MY Fu 711** und des Terminus *ku-ne*, war der Hund auf den Linear B-Tafeln nur indirekt durch das Wort *ku-na-ke-ta-i* belegt. Dieser auf **PY Na 248.b** belegte Begriff findet mit κυνηγέτης (Hundeführer, Jäger) seine Entsprechung im alphabetischen Griechisch wieder⁹²⁰. Mit Entdeckung der thebanischen Tafeln auf der Οδός Πελοπίδου ist scheinbar auch das Femininum mit *ku-na-ki-si* (Dativ Plural für Hundeführerin, Jägerin) belegt⁹²¹. Doch könnte letztere Form auch mit γυναῖζι (für die Frauen) transkribiert werden und somit nichts mit Hunden zu tun haben⁹²².

⁹¹⁵ Palmer 1983a, 284–286.

⁹¹⁶ Weilhartner 2005, 215 zeigt auf, dass mit **KN F₍₂₎ 852** und **KN F₍₁₎ 157** CYP+O bzw. PYC+O durchaus auch auf Tafeln profanen Inhalts zu finden ist. Zwar findet es sich auch in Zusammenhängen mit Heiligtümern (**KN G 7509**) und religiösen Festen (**PY Un 2 (?)**, **47**, **TH Gp 290**, **Wu 71**, [81]) wieder, doch kann dadurch nicht mit Sicherheit belegt werden, dass CYP+O auch tatsächlich als Opfergabe verwendet wurde. Vielmehr kann in CYP+O ein Nahrungsmittel gesehen werden, das gemäß J. Weilhartner „stets in vergleichsweise geringen Mengen verzeichnet worden ist und somit offensichtlich als Ergänzung zu den Grundnahrungsmitteln gedient hat“. Zu Deutung von CYP+O als ein Nahrungsmittel s. auch Palmer 1999, 470–474 und Fischer 2003, 185 mit Anm. 49.

⁹¹⁷ Weilhartner 2005, 215.

⁹¹⁸ Mit Ausnahme von *ku-ne*, das auf **TH Fq 229.9** und **TH Fq 292.4** belegt ist, und dem Terminus *ka-ra-u-ja*, das als Äquivalent zu *ka-ra-wi-ja* (**TH Fq 169.4**, **207.[1]**, **228.2**) gedeutet wird, handelt es sich bei den Empfängern um ἀπαζ λεγόμενα, vgl. Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 196 f. 201; Weilhartner 2005, 214.

⁹¹⁹ Weilhartner 2005, 215. Für Chadwick 1988, 198 f. gibt die Tafel **MY Fu 711** keinen kultischen Inhalt wieder, da keiner der Einträge auf eine Gottheit als Empfänger hindeutet. So auch Risch 1987, 287 Anm. 23.

⁹²⁰ Docs², 299. 557 s. v. *ku-na-ke-ta-i*; Aura Jorro 1985, 402 s. v. *ku-na-ke-ta-i*; Waanders 1996, 536; Bartoněk 2003, 184. 366. S. dazu auch Hiller 1998, der in seinem Aufsatz ausführlich den Begriff der *ku-na-ke-ta-i* behandelt. S. Hiller deutet den Terminus wörtlich als „Hundeführer“ und unterscheidet diese vom eigentlichen Jäger. Während die „Hundeführer“ als Berufsgruppe anzusehen sind und Begleiter bei der Jagd gewesen sind, waren die eigentlichen Jäger im mykenischen Griechenland von aristokratischer Abstammung.

⁹²¹ **TH Av 100.2**, **Fq 200.2**. Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 167.

⁹²² Palaima 2000–2001, 478 f.; Melena 2001, 30; Weilhartner 2007, 343. Diese Lesung wird auch bei Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 167 berücksichtigt, doch sprechen sich die Editoren der *editio princeps* aufgrund des Vorhandenseins des Hundes in Form von *ku-ne*, *ku-si* und *ku-no* sowie das Vorkommen der *i-qo-po-qo-i* („Pferdefütterer“) für eine Deutung von *ku-na-ki-si* als „Jägerinnen“ bzw. „Hundeführerinnen“ aus. Zudem drückt die Lesung von *ku-na-ki-si* als „Frauen“ m. E. eine zu starke Verallgemeinerung aus, die innerhalb des thebanischen Textkorpus ohne Parallelen ist. Neben den explizit aufgelisteten Personennamen und Funktionsbezeichnungen scheint es wohl nicht zutreffend zu sein in *ku-na-ki-si* eine undefinierte Re-

Der Hund findet sich auch im syllabischen Schriftsystem des mykenischen Griechisch wieder, denn als Kopf eines Hundes wird das Zeichen *85 mit dem Wortlaut /au/ angesehen, das Parallelen auch in der kretischen Hieroglyphe besitzt⁹²³.

Als Beleg dafür, dass *ku-ne* in der Tat als syllabische Schreibung für das Wort „Hund“ – entweder als Nominativ Plural (κύνες) oder Dativ Singular (κυνί) – angesehen werden kann, werden die auf den thebanischen Tafeln belegten Wortformen *ku-no* und *ku-si* angesehen⁹²⁴. Beide Termini werden als Alternanten von *ku-ne* gedeutet. Während *ku-no* den Genitiv Singular (κυνός) oder Plural (κυνῶν) von κύων wiedergibt, stellt *ku-si* den Dativ Plural (κυσί) dar⁹²⁵. Durch diese Belege wird der Hund ebenfalls von den Editoren der neuesten thebanischen Linear B-Tafeln unter die *animaux sacrés* gezählt⁹²⁶. Während aber andere vermutlich als Tierbezeichnungen zu deutenden Termini auf den thebanischen Tafeln größtenteils nur im Dativ Plural vorkommen (vgl. *e-mi-jo-no-i*, *e-pe-to-i*, *o-ni-si*), ist das Wort für Hund – allem Anschein nach – gleich in drei verschiedenen Kasus vorhanden. Doch stellt es innerhalb der Tiergruppe kein singuläres Phänomen dar, zumal auch – der Interpretation der Editoren folgend⁹²⁷ – die Gans in zwei Kasusformen erwähnt wird, nämlich *ka-no* (Genitiv Singular) und *ka-si* (Dativ Plural). Um *ku-no* als Genitiv am Zeilenanfang (ohne Bezugswort) zu erklären, meint O. Panagl, dass die Form als *genitivus partitivus* zu verstehen sei und mit „etliche, einige Hunde“ wiedergegeben werden kann⁹²⁸.

gistrierung „für die Frauen“ zu sehen. Außerdem darf nicht ausgeschlossen werden, dass die Jagd nur eine rein von Männern beherrschte Domäne gewesen ist. In Form einer rituellen Handlung haben allerdings auch Frauen an Jagden teilnehmen können. Auch das Jagdfresco im Palast von Tiryns zeigt Frauen auf einem Wagen. Sie tragen eine Tunika, was für eine aktive Teilnahme an der Jagd sprechen könnte, vgl. Immerwahr 1990, 129 f. Taf. 69; Whittaker 2007, 9. Und nicht selten finden sich weibliche Jägerinnen auch in der Mythologie der historischen Zeit wieder (vgl. Atalante) und auch die griechische Gottheit der Jagd, Artemis, ist weiblichen Geschlechts. Doch muss auch die Doppeldeutigkeit vom griech. κυνηγέτις beachtet werden, sodass nicht unweigerlich Jägerinnen gemeint sein müssen, sondern tatsächlich der wörtlichen Bedeutung nach „Hundeführerinnen“, die für die (heiligen) Hunde verantwortlich waren (vgl. Kopaka 2001, 21), was auch Entsprechungen in der frühägäischen Siegelglyptik findet (vgl. Frau hält einen Hund an der Leine, CMS VS 1B Nr. 58, s. unten). Anders jedoch Melena 2001, 30: „La presencia del logograma MUL invita a interpretar *ku-na-ki-si* como el dativo *gunaiksi* ‘par las mujeres’ del establecimiento o taller de Ponto.”

⁹²³ Ilievski 1968, 43-45; CHIC 392, nr. 017. nr. 018.

⁹²⁴ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 196 f.; Killen 2004, 220 f.; Panagl 2006, 152 f.

⁹²⁵ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 196 f.

⁹²⁶ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 320. Dass jedoch dadurch auch die *ku-na-ki-si*, in der Deutung als „Hundeführerinnen“, eine kultische Rolle einnehmen könnten, ist wohl nicht anzunehmen, vgl. Weilharter 2007, 343.

⁹²⁷ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 208.

⁹²⁸ Panagl 2006, 153 bedient sich bei seinen Ausführungen des Französischen, indem er mit der Parallele zu *du vin*, das eine „Teilmenge vom gesamten Quantum des Kollektivums Wein (vin) unterscheidet“, auf die entsprechende Pluralform *des chiens* („etliche, einige Hunde“) – im Gegensatz zur „abstrakt indefiniten (*chiens*) und der konkret bestimmten Pluralform (*les chiens*)“ – verweist. Dass die Übersetzung der Form als bloßer Genitiv („der Hunde“) wenig überzeugend ist, merkt auch Bartoněk 2006, 15 s. v. *ku-no* an, indem er seine Übersetzung „der Hunde“ mit einem Fragezeichen vermerkt

Trotz der Zweideutigkeit von *ku-ne* und *ku-no* in Bezug auf die Frage, ob sie als Singular- oder Pluralwörter zu verstehen sind, könnte bei einem Vergleich mit den anderen vermeintlichen Tierbezeichnungen auf den thebanischen Linear B-Tafeln die Deutung als Pluralformen vorzuziehen sein⁹²⁹.

Doch wenn *ku-ne* im Nominativ Plural stehen sollte, erscheint es m. E. wenig plausibel zu sein, warum in den Kontexten, in welchen das Wort auf den thebanischen Tafeln **Fq 229.9** und **Fq 292.4** zu finden ist, der Nom. Pl. *ku-ne* inmitten von Dativen (*me-to-re-i*, *do-ro-jo*, *maka*, *o-po-re-i*, *o-ti-ri-ja-i*, etc.) stehen sollte? Auch in Hinblick auf die zugeteilte Menge, scheint es m. E. wahrscheinlicher zu sein, dass in *ku-ne* doch ein Dativ Singular zu sehen ist. Denn während *ku-ne* sowohl auf den Tafeln aus Theben als auch aus jener von Mykene eine Zuteilung mit der Mengenangabe *z* erhält, haben *ku-no* und *ku-si* (soweit die Tafeln die Lesung zulassen) das Mengenmaß *v* angegeben. Im Vergleich mit den anderen beiden Termini erhält *ku-ne* die geringste Menge zugeteilt. Auf allen drei Tafeln ist *ku-ne* als Empfänger von jeweils 0,8 l FAR verzeichnet. Auf **TH Fq 130.4** sind für *ku-si* 3,2 l FAR registriert. Welches Produkt an *ku-no* in der Menge von 4,8 l auf **TH Fq 205.3** registriert wurde, ist nicht mehr rekonstruierbar. Hingegen sind an den auf derselben Tafel stehenden Terminus **56-ru-we* lediglich 1,6 l verzeichnet. Neben dem Ideogramm FAR findet sich *ku-no* auf **TH Gp 150.2** auch in Verbindung mit der Zuteilung von Wein, dessen Quantität mit 1,6 l angegeben wird.

Doch kann das Zeichen  nicht nur für das Ideogramm *129, sondern auch für das Syllabogramm *65 verwendet werden⁹³⁰. Ergibt sich die Bedeutung des Zeichens als Bild- oder Silbenzeichen zumeist aus dem Tafelkontext wieder⁹³¹, zeigen die thebanischen Linear B-Tafeln, dass der Inhalt der Tafeln nicht immer eine eindeutige Zuteilung jenes Zeichens, ob *129 oder *65, ermöglicht. Die oben angeführten Mengen basieren auf der Interpretation der Editoren der neuen thebanischen Linear B-Tafeln, die jede Verwendung des Zeichens auf den Tafeln der thebanischen **Fq**- und **Gp**-Serie eindeutig als Ideogramm *129/FAR deuten⁹³². Doch kann diese Auslegung der Tafelinhalte nicht als *opinio communis* angesehen

⁹²⁹ Dafür spricht sich Panagl 2006, 152 f. aus, der in seiner (morpho-)syntaktischen Deutung der Termini *ku-ne*, *ku-no* und *ku-si*, diese als Pluralformen erkennt. Bereits Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 197 deuten die Begriffe als Pluralwörter.

⁹³⁰ Bartoněk 2003, 117 f.; Duhoux 2008b, 346; Palmer 2008, 621. 627. So kann u.a. auch das Zeichen *23 als Syllabogramm mit dem Lautwert /mu/ als auch als Ideogramm für BOS (Rind) verwendet werden oder auch *30 /ni/ als Bildzeichen für *175 FIC (Feige). Für weitere Beispiele einer solchen Ambivalenz wird auf Bartoněk 2003, 118 verwiesen.

⁹³¹ Für eine Interpretation als Ideogramm *129 können u.a. als Beispiele angeführt werden: **PY Un 718.10** (hier: Kombination von *me-re-u-ro/meleuon/μέλερον* und *129/FAR), **KN Fs 25.b**, **KN Fs 26.2**, **MY Fu 711.7.8**. Hingegen wird durch die Position des Zeichens in Wörtern wie u.a. *a-*65-ma-na-ke*, *e-pi-*65-ko* oder *ri-*65-no* (vgl. Aura Jorro 1985 s. v.; Aura Jorro 1993 s. v.) durch die Stellung in der Wortmitte klar ersichtlich, dass es sich hierbei um das Syllabogramm *65 handelt.

⁹³² Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, bes. 353.

werden. Besonders T. G. Palaima meint, dass anstelle des Ideogramms *129 das Syllabogramm *65 zu lesen ist, wobei er den Lautwert des Zeichens *65 mit *ju/hu/* wiedergibt und dies als Abkürzung für *viós* (Sohn) ansieht⁹³³.

Auch wenn diese Leseart auf einige Tafeln innerhalb des thebanischen Textkorpus zutreffen kann, ist es nicht möglich, dies auf den Inhalt aller Tafeln mit dem Zeichen *65/*129 auszuweiten⁹³⁴. So wird es wohl als wahrscheinlich anzusehen sein, dass FAR an *ku-ne*, *ku-si* und *ku-no* ausgegeben wurde⁹³⁵.

Da aber gerade die Zuteilung von Getreide (bzw. Mehl) an Hunde fragwürdig und seltsam erscheint⁹³⁶, wird innerhalb des Forschungsbereiches versucht andere Interpretationsmöglichkeiten zu finden. Besonders Y. Duhoux spricht sich dafür aus, in den Termini gewöhnliche Personennamen zu verstehen, die in zwei Fällen (*ku-ne* und *ku-no*) zwar etymologisch auf das Wort für „Hund“ zurückgeführt werden können, aber ansonsten nichts mit dem Tier selbst zu tun haben. Während er in *ku-ne* und *ku-no* zwei unterschiedliche Deklinationsfälle des Anthroponyms *Kuōn* annimmt, ist *ku-si* möglicherweise als Personennamen *Kursis* wiederzugeben (gemäß dem alphabetgriechischen Personennamen *Κύρσαμος* oder *Κυρσίλος*)⁹³⁷.

Dennoch darf nicht unbeachtet bleiben, dass aus philologischer Sicht nichts gegen die Verbindung von *ku-ne*, *ku-si* und *ku-no* zu *κύων* spricht. Diese Tatsache führte auch zur Überlegung, die vermeintlichen Tierbezeichnungen nicht als Hunde im Sinne von realen Tieren zu

⁹³³ Gegen eine Lesung des Zeichens *65/*129 als FAR sprechen für T. G. Palaima u.a. das Worttrennungszeichen auf TH Gp 124, das zwischen FAR und VIN steht (wenn das Zeichen *65/*129 ein Ideogramm wäre, dann wäre der Worttrenner nicht notwendig) sowie die Tatsache, dass auf Tafeln mit HORD und FAR in der letzten Zeile (wo vorhanden) nach dem Summenbegriff *ku-su-to-ro-qa* nur HORD verzeichnet ist, denn würde FAR ein Ideogramm sein, dann müsste es ebenfalls als Summe zusammengefasst sein, vgl. Palaima 2003a, 36 f.; Palaima 2006, 145–148. S. dazu auch Duhoux 2008b, 353–356.

⁹³⁴ So sieht J. T. Killen die Tatsache, dass in der letzten Zeile nach *ku-su-to-ro-qa* nur HORD verzeichnet ist, nicht unbedingt als Beleg dafür, dass anstelle von *129/FAR das Silbenzeichen *65 auf der Tafel zu lesen ist. Zumal unter dem summierten HORD sowohl das ungemahlene wie das gemahlene Getreide zusammengefasst sein kann. Weiters ist für Killen auch die Behauptung T. G. Palaimas, dass der Abstand zwischen dem syllabischen Terminus und dem vermeintlichen Ideogramm *129 zu gering ist und deshalb auch als Silbenzeichen gelesen werden muss, nicht überzeugend, da es durchaus Parallelen innerhalb der thebanischen Tafeln gibt, die zeigen, dass ein kurzer Abstand nicht unmittelbar als Hinweis für ein Silbenzeichen angesehen werden darf, vgl. Killen 2006, 103–106. Auch für Weilhartner 2007, 339 Anm. 2 (basierend auf der Untersuchung von Killen 2006, 103–106) ist es nicht abzulehnen, dass in einigen Fällen das Zeichen *65/*129 als Ideogramm anzusehen ist.

⁹³⁵ Killen 2006, 105 stimmt mit Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, überein, dass die Bedeutung aller drei Termini vom griechischen Wort *κύων* herzuleiten ist und damit Hunde gemeint sind. Hingegen deutet Lejeune 1997b, 290 den Terminus *ku-no* nicht als Genitiv des Wortes *κύων*, sondern sieht darin mehr ein Anthroponym im Dativ. Gegen diese Behauptung führt Killen 2006, 105 das Argument an, dass innerhalb der thebanischen Linear B-Tafeln auch noch eine weitere vermeintliche Tierbezeichnung im Genitiv zu finden ist (vgl. *ka-no*), sodass *ku-no* durchaus auch den Genitiv des griechischen Wortes für „Hund“ widerspiegeln kann. Weiters spricht dagegen, dass, wenn das Zeichen *65/*129 als Syllabogramm verstanden wird (gemäß der Deutung des Lautwertes als */ju/*) und *ku-no* somit als *ku-no-ju* gelesen wird, der Wortlaut des Rezipienten als „Sohn der Hunde“ nicht ernsthaft anzunehmen sei, vgl. Killen 2006, 105.

⁹³⁶ Fischer 2003, 191 Anm. 78; Weilhartner 2007, 343.

⁹³⁷ Duhoux 2008a, 248; Duhoux 2008b, 376. 381.

deuten, sondern als Anthroponyma zu verstehen und diese wiederum als kultische Personen-
gruppe, die mit dem Synonym „Hunde“ bezeichnet wurden, zu deuten⁹³⁸. Zwar ist aus histori-
scher Zeit eine derartige Personengruppe in den literarischen Quellen nicht belegt⁹³⁹, doch
zeigen sich am Mantelsaum der marmornen Kultstatue im Heiligtum der Despoina von Lyko-
sura in Arkadien⁹⁴⁰ tanzende und musizierende tiergestaltige Wesen, unter denen auch eine
Gestalt mit hundeartigem Kopf zu finden ist⁹⁴¹. Dass es sich bei jenen Figuren um kultische
Tänzer und Musiker handeln könnte, ist bereits oben dargelegt worden (vgl. Kapitel *e-mi-jo-
no-i*). Die Darstellung von hundeköpfigen Personen in einem scheinbar kultischen Kontext,
lässt die Vermutung zu, dass es sich auch bei jenen Linear B-Termini um ebensolche verklei-
deten Kultteilnehmer handeln könnte⁹⁴². Eine mögliche Parallele findet sich in den Hunde-
maskenträgern, die häufig als Teilnehmer hethitischer Rituale bezeugt sind⁹⁴³.

Sollte in Verbindung mit *ku-ne*, *ku-si* und *ku-no* das Zeichen *65/*129 für das Ideo-
gramm FAR stehen und somit tatsächlich Mehl an Hunde auf den Tafeln registriert worden
sein, wäre diese – auf den ersten Blick seltsame – Nahrungszuteilung aber kein Widerspruch
für eine Interpretation der Termini als Zoonyma. Tatsächlich enthält der Inhalt der Tafeln
keinerlei Anmerkungen zur Verwendung der registrierten Produkte. Zwar mag es merkwürdig
erscheinen, dass Hunden Mehl zugeteilt wird, aber muss die Registrierung von Mehl an Hun-
de zugleich auch die direkte Verteilung des gemahlenen Getreides an jene miteinschließen?
Könnte es nicht viel mehr als bloße buchhalterische Maßnahme betrachtet werden? Dies im
Sinne von, dass das Mehl zwar für die Hunde bestimmt ist und deshalb in der palatialen Ad-
ministration gesondert auf den buchhalterischen Posten „Hunde“ verbucht wird, aber nicht als
Futtermittel an sich, sondern als weiterzuverarbeitendes Produkt, z. B. könnte es als Grund-
substanz für die Erzeugung von Backwerken (sic. Opferkuchen) dienen. Eine direkte Parallele
zu dieser Überlegung findet sich in einem Ritual zu Ehren der ursprünglich sumerischen Göt-
tin Ningal (bzw. Nikkal) in Hattuša wieder: Den im Tempel gehaltenen Hunden wird zu Fü-

⁹³⁸ Weilhartner 2005, 198; Weilhartner 2007, *passim*.

⁹³⁹ Aus dieser Behauptung auszunehmen sind die philosophische Richtung des Kynismus sowie deren Anhän-
ger, die Kyniker, vgl. RE XII,1 (1924) s. v. 3-24 Kynismus (R. Helm).

⁹⁴⁰ Zum Kult der Despoina von Lykosura s. Dickins 1906-1907; Nilsson 1941, 450; Stiglitz 1967, 30-46; Jost
2003, 157-163. Vgl. Paus. VIII, 37,1.

⁹⁴¹ Während Dickins 1906-1907, 394 drei Widder, zwei Füchse bzw. einen Bären und einen Wolf, einen Esel,
ein Pferd, ein Schwein und einen Hund aufzählt, nennt Nilsson 1941, 450 ein Pferd, Esel (?), Hase oder
Katze (?), Schaf und Schwein.

⁹⁴² Weilhartner 2007, 345.

⁹⁴³ Bei den Hundemaskenträgern handelt es sich um einen Jägerbund im Kult der Hirschgottheit, vgl. Haas
1994a, 64 und *passim*. Aus römischer Zeit erzählt Ovid, dass die Lares praestites, die Schutzgeister des
Hauses, mit Hundefellen bekleidet waren und so die Rolle des Hundes und dessen Wächterfunktion symbo-
lisierten, vgl. Keller 1909, 139; RE VIII,2 (1913) 2575 s. v. Hund (F. Orth); Ov. fast. V, 139-142: *servat
uterque domum, domino quoque fidus uterque: compita grata deo, compita grata cani. exagitant et Lar et
turba Diania fures: pervigilantque Lares, pervigilantque canes.*

ßen des Opfertisches ein Brot in Form eines Schiffchens, welches mit Blut und Fettstücken eines Schafes gefüllt ist, zum Fressen hingestellt⁹⁴⁴. Weiters erhalten sie Fettkuchen, Gerstenbrei, Grütze und ein zerbröckeltes ḥaršpant-Brot vorgesetzt⁹⁴⁵.

Doch ist auch aus Griechenland der historischen Zeit belegt, dass Hunden Getreideprodukte dargereicht wurden: Aus dem frühen vierten Jahrhundert v. Chr. ist eine Inschrift vom Piräus erhalten⁹⁴⁶, die als *lex sacra* den dortigen Asklepioskult begründet⁹⁴⁷. In der Inschrift ist ein Voropfer (προθύεσθαι) festgelegt, bei dem jeweils 3 Kuchen (πόπανα τρία⁹⁴⁸) an Ma-leates, Apollon, Hermes, Iaso, Akeso und Panakeia dargebracht werden sollen. Nach der Aufzählung dieser göttlichen Empfänger wird aber auch die Darbringung von je drei Opferkuchen an Hunde und Hundeführer/Jäger angeordnet (κυσὶν πόπανα τρία · κυνηγέταις πόπανα τρία). Besonders die Erwähnung der beiden letztgenannten Rezipienten wurde in der Forschung bislang unterschiedlich interpretiert: Neben der Auffassung, es handle sich bei den κύνες um Dämonen⁹⁴⁹ und bei den κυνηγέται um Heroen⁹⁵⁰, sind in den Termini auch Statuen⁹⁵¹ und verkleidete Kultteilnehmer⁹⁵² gedeutet worden. Doch werden in den κύνες und κυνηγέται auch tatsächlich – ihrer Wortbedeutung gemäß – lebende Hunde und Hundeführer verstanden⁹⁵³. Auch m. E. scheint es zutreffend zu sein, wenn in den Hunden lebende Tiere gesehen werden, zumal einerseits für die Darbringung von Opferkuchen an Tiere Parallelen genannt werden können (s. oben)⁹⁵⁴, andererseits belegt ist, dass heilige Hunde in den Heiligtümern des Asklepios gehalten wurden⁹⁵⁵. Dass neben den in den Asklepieia verehrten Gottheiten auch sterbliche Hunde und Hundeführer Opfer erhielten, mag zunächst verwundern. Doch könnte dieser Vorgang auf alte Opferriten zurückzuführen sein, die noch aus Zeiten stammen,

⁹⁴⁴ Haas 1994a, 376. 644.

⁹⁴⁵ Haas 1994a, 376.

⁹⁴⁶ IG II², 4962.

⁹⁴⁷ Lawler 1954, 25; Neumann 2006, 131.

⁹⁴⁸ Als πόπανον kann einerseits das normale Backwerk (Kuchen, Nachtsch), andererseits aber auch ein Opferkuchen gemeint sein. Letztere Bedeutung findet sich vor allem auf Inschriften wieder. Dabei können diese Opferkuchen stellvertretend für Tieropfer dargebracht werden, vgl. RE XXII,1 (1954) 49 f. s. v. Popanon 1 (G. Herzog-Hauser).

⁹⁴⁹ Judeich 1931, 441,4.

⁹⁵⁰ Farnell 1921, 261; Lorenz 2004, 340 f.

⁹⁵¹ Burkert 1992, 75–79.

⁹⁵² Lawler 1954.

⁹⁵³ Walton 1935, 182–187; Scholz 1937, 49 Anm. 47; Sokolowski 1969, 51 Anm. 2; Neumann 2006, 131 f. Farnell 1921, 261 deutet nur die Hunde als lebende Tiere, in den Hundeführern sieht er Heroen und nennt als Interpretationsmöglichkeit die Asklepios-Söhne Machaon und Podaleirios. So auch Lorenz 2004, 340 f.

⁹⁵⁴ Für Schlangen: In Athen, Hdt. VIII, 41: λέγουσι Ἀθηναῖοι ὄφιν μέγαν φύλακα τῆς ἀκροπόλιος ἐνδαιτᾶσθαι ἐν τῷ ἱερῷ. λέγουσιν τε ταῦτα καὶ δὴ ὡς ἐόντι ἐπιμήνια ἐπιτελέουσι προτιθέντες· τὰ δ' ἐπιμήνια μελιτόεσσα ἐστὶ. In Lebadeia, Schol. Ar. Nub. 508: ἐν Λεβαδείᾳ ἱερόν ἐστι Τροφωνίου ὅπου ὄφις ἦν ὁ μαντευόμενος, ὃ οἱ κατοικοῦντες πλακοῦντας ἔβαλλον μέλιτι δεδευμένους. Für Mäuse: Ail. nat. XII,5

⁹⁵⁵ Lorenz 2000, 211 f.; Lorenz 2004, 341 f. Neben Epidauros (Hunde mit Heilkräften, vgl. IG IV²,1, 122 XXVI; IG IV²,1, 121 XX; Herzog 1931, 16 f. 18 f. 91. 96) sind Tempelhunde auch noch für die Heiligtümer des Asklepios in Athen (vgl. Ail. nat. VII, 13), in Lebena auf Kreta (vgl. Scholz 1937, 48) und auf der Tiberinsel in Rom (vgl. Scholz 1937, 48; Lorenz 2004, 341) belegt.

bevor sich der Asklepios-Kult in Epidauros etabliert hat und möglicherweise mit dem ebenfalls auf der Inschrift aus Piräus genannten Maleates zusammenhängen⁹⁵⁶.

Doch ist Asklepios nicht die einzige Gottheit, die mit Hunden in Verbindung zu bringen ist⁹⁵⁷. Besonders Hekate hat eine enge Bindung zu Hunden⁹⁵⁸. Aber auch Apollon, Ares, Artemis, Hades und Pan werden von Hunden begleitet⁹⁵⁹. Hunde wurden nicht nur in den Asklepieia, sondern auch in Heiligtümern anderer Gottheiten gehalten⁹⁶⁰.

Hunde als Begleiter von Gottheiten und als Wächter in Tempeln begegnen aber auch in den Kulturen Ägyptens⁹⁶¹ und des Vorderen Orients⁹⁶².

Dass derartige „Tempelhunde“ in mykenischen Heiligtümern gehalten wurden und als Wächter fungierten, wäre unter Berücksichtigung des Grundnutzens der Hund-Mensch-Beziehung (nämlich der Hund als treuer Begleiter, Freund und Beschützer des Menschen) durchaus möglich. Dennoch findet sich keiner dieser Termini zusammen mit Toponyma (vgl. *63-te-ra-de) auf den Linear B-Tafeln wieder, was die Interpretation als Hunde, die im Tempeln gehalten und denen Backwerke dargereicht wurden, schwierig erscheinen lässt. Dass *ku-ne* auf **TH Fq 229** und *ku-si* auf **TH Fq 130** zusammen mit dem als Theonym gedeuteten Begriff *ma-ka* erwähnt sind, könnte zwar als möglicher Hinweis für eine Beziehung der Hunde zur *ma-ka* angesehen werden und dazu auf den (in späterer Zeit belegten) chthonischen

⁹⁵⁶ Maleates war ursprünglich eine Jagd- und Heilgottheit, dem Hunde heilig gewesen sind. In späterer Zeit wurde der Gott mit Apollon zum Apollon Maleatas verbunden. Durch die Verschmelzung von Apollon Maleatas mit Asklepios ist auch der Hund als Attribut übernommen worden (das heilige Tier des Asklepios ist eigentlich die Schlange), vgl. Scholz 1937, 51-54; Lawler 1954, 25. Die enge Beziehung zum Hund findet sich auch im Namen des Heiligtums in Epidauros wieder: es wurde κύων genannt und der Hügel, auf dem es stand heißt Κυνότριον (Lawler 1954, 25; Lorenz 2000, 212). An derselben Stelle sind Reste eines früheren Heiligtums aus mykenischer Zeit gefunden worden, vgl. Lambrinudakis 1981.

⁹⁵⁷ Zum Aspekt des Hundes als chthonisches Wesen, das mit Heilkraft und Magie in Verbindung zu bringen ist, wird auf Scholz 1937 verwiesen.

⁹⁵⁸ Scholz 1937, 40–43.

⁹⁵⁹ Scholz 1937, 44–55 beschreibt neben den oben erwähnten Gottheiten auch noch weitere Götter und Göttinnen, die eine Verbindung zum Hund aufweisen (u.a. Adranos, Dionysos und Hermes). s. auch die Abhandlung in RE VIII,2 (1913) 2574–2581 s. v. Hund (F. Orth).

⁹⁶⁰ Tempelhunde können u.a. für die sizilische Lokalgottheit Adranos, der dem griechischen Hephaistos entspricht, nachgewiesen werden (vgl. Ail. nat. XI, 20). Weiters sind Hunde belegt im Heiligtum der kretischen Diktynna, im Zeus-Tempel von Olympia sowie im Athena-Tempel in Apulien, vgl. Keller 1909, 139. Auch kann angenommen werden, dass in Delphi Hunde im Heiligtum gehalten wurden (vgl. Scholz 1937, 44).

⁹⁶¹ Die ägyptische Kultur kannte eine Reihe von Canidengottheiten, die häufig dem Wolf, Schakal oder aber Hund gleichen konnten. Diese hundegestaltigen Gottheiten waren eng mit Tod, Begräbnis und Leben nach dem Tod verbunden. Neben dem schakals- oder auch hundeköpfigen Anubis, dem Gott der Einbalsamierer, sind auch Sed, Input und Upuaut (Wep-wawet) zu den Canidengottheiten zu zählen. Anubis war die Hauptgottheit des 17. Oberägyptischen Gaus in Mittelägypten und dessen Hauptstadt, namens Kynopolis („Hundestadt“), vgl. Wilkinson 2003, 186–192. Die Ägypter mumifizierten auch ihre Hunde, vgl. Lorenz 2000, 299; Hdt. II, 66 f. Zum Hund in Ägypten s. auch Zahradnik 2009.

⁹⁶² Der Hund war das Symboltier der mesopotamischen Heilgöttin Gula, in deren Tempeln Hunde gehalten wurden (vgl. Scurlock 2002, 369; Lorenz 2004, 342 f.). Auch für die sumerische Gottheit Ningal und den hethitischen Kriegs- und Seuchengott Jarri ist belegt, dass sich in ihren Heiligtümern Hunde befanden, Haas 1994a, 369. 376 mit Anm. 483.

Charakter der Tiere hindeuten, aber muss dies aufgrund der zu geringen Aussagekraft der Linear B-Tafeln als bloße Hypothese angesehen werden. Ist auch die Deutung von *ku-ne*, *ku-si* und *ku-no* nicht mit Sicherheit auf „Hund“ festzulegen, würden weder die philologischen Argumente, noch die Zuteilung von FAR (wie durch Vergleiche aus anderen Kulturstufen ersichtlich wird) dagegen sprechen.

3.7.3 Archäologische Zeugnisse

Der Hund ist das älteste Haustier des Menschen⁹⁶³. Der Vorfahre des domestizierten Hundes ist der Wolf (*canis lupus*), dessen erste Zähmung durch den Menschen bereits im mittleren Jungpaläolithikum (ca. 25.000 bis 18.000 v. Chr.) stattgefunden hat⁹⁶⁴. Die ersten Belege für den Haushund (*canis familiaris*) stammen aus dem Übergang vom Spätpleistozän zum Frühholozän (ca. 13000 bis 7000 v. Chr.)⁹⁶⁵. Der Hund ist nicht nur ein treues Haustier und ein Freund des Menschen, sondern seine Rolle ist weit vielfältiger: von Begleiter und Helfer bei der Jagd, über Wachhund bis hin zu Hüte- und Treibhund, ferner auch Schlittenhund⁹⁶⁶.

Durch osteoarchäologische Untersuchungen lassen sich Hundeknochen in Tiryns bereits in FH II-Schichten nachweisen, wobei der größte Teil der dort gefundenen 510 Canidenknochen von SH IIIB2 bis SH IIIC zu datieren ist⁹⁶⁷. Die Schulterhöhe der Tiere dürfte zwischen 50 bis 55 cm betragen haben⁹⁶⁸.

Ein ähnliches Bild ergibt sich für die Knochen von Hunden aus dem Palast von Pylos. Hier zeigt sich durch die erhaltenen Knochen von nur etwa zehn Individuen, dass der Hund unter den pylischen Haustieren offenbar eine untergeordnete Rolle eingenommen hat⁹⁶⁹. Die Hunde von Pylos variierten in ihren Größen, sodass von kleinen und mittelgroßen auch große

⁹⁶³ Benecke 1994, 208; Lorenz 2000, 23.

⁹⁶⁴ Benecke 1994, 210.

⁹⁶⁵ Benecke 210 f. und Lorenz 2000, 23 nennen als bislang ältesten bekannten Nachweis für den domestizierten Hund ein Doppelgrab in Oberkassel bei Bonn (D), das in den Zeitraum um 12000 v. Chr. datiert. Neben den Knochen eines etwa fünfzigjährigen Mannes und einer zwanzig bis fünfundzwanzig Jahre alten Frau wurden auch Teile eines Hundeskelettes gefunden, wo der Schädel des Tieres zwar kleine Reißzähne aufweist, aber die Vorderbackenzähne fehlen. Dieser „Zahnschwund“ ist als Domestikationszeichen anzusehen (s. auch Lorenz 2000, 20 f.).

⁹⁶⁶ Benecke 1994, 208.

⁹⁶⁷ Driesch – Boessneck 1990, 93 Tab. 5.

⁹⁶⁸ Driesch – Boessneck 1990, 103.

⁹⁶⁹ Nobis 1993, 162. Den größten Anteil der Haustiere, der anhand der Knochenreste zu ermitteln ist, nehmen Schafe und Ziegen mit 187 Individuenzahlen ein, gefolgt vom Schwein (111 Individuen) und Rind (40 Individuen). Nur 0,3 % am Haustieranteil nimmt das Pferd ein, von denen die 6 gefundenen Knochenreste lassen auf nur ein Individuum rückschließen. S. dazu Nobis 1993, 153 Tab. 2.

Tiere gehalten wurden, was auf eine unterschiedliche Funktion der Hunde, als Wach-, Jagd- und Hütehund bis hin zum Schoßhündchen hindeutet⁹⁷⁰.

Auf einigen Hundeknochen aus Lerna konnten Schnittspuren nachgewiesen werden, die N.-G. Gejvall als Belege dafür deutet, dass auch Hundefleisch gegessen wurde⁹⁷¹. Doch wird der Hund sicherlich niemals zu den primären Fleischlieferanten gezählt haben⁹⁷².

Ab SH III finden sich am helladischen Festland die ersten Hundeknochen auch in sepulkralen Kontexten⁹⁷³. Aus verschiedenen mykenischen Siedlungen sind Kammergräber und Tholoi bekannt, in denen Knochen eines oder mehrere Hundeindividuen zusammen mit menschlichen Knochen und gegebenenfalls auch jenen von anderen Tieren gefunden wurden⁹⁷⁴. Zu den frühesten nachweisbaren Hundebestattungen am Festland gehört jene im königlichen Tholosgrab von Dendra, die in SH IIIA1 datiert werden kann. Dort wurden in Grube Nr. 2, gegenüber dem Eingang, unverbrannte menschliche und tierische Knochen gefunden, unter denen sich auch ein gut erhaltener Hundeschädel befunden hat. Weiters lagen im selben Grab drei Hundezähne verstreut am Boden. In den Kammergräbern 505 und 533 vom Kalkani Friedhof in Mykene sind ebenfalls Reste von Hundeknochen gefunden worden, die SH IIIA-B (Kammergrab 533) bzw. SH IIIA2 (Kammergrab 503) datieren. In Theben ist das Skelett eines Hundes in der Füllung des Dromos zu Kammergrab 6 vom Kolonaki Friedhof entdeckt worden, das aufgrund des Materials und des Fundkontextes nur grob ins Späthelladikum datiert werden kann. Weitere Gräber mit Hundeknochen wurden in Oxylythos auf Euboia (SH IIIA2), Asine (SH IIIA2), Vapheio (SH II) und in Perati in Attika (SH IIIC1) gefunden. Zwei Hundeskelette wurden auch im Kammergrab von Galatas in der nordöstlichen Peloponnes (SH IIB-SH IIIC früh) entdeckt⁹⁷⁵. Auf Kreta lassen sich die Knochen von Hunden in Gräbern erst ab SM III nachweisen, was dafür spricht, dass jene vermeintliche Bestattungssitte erst mit

⁹⁷⁰ Nobis 1993, 162.

⁹⁷¹ Gejvall 1969, 14–18, bes. 17 f. Bei den 625 Knochen, die Caniden zugeordnet werden konnten, befinden sich 40 Stück, die Schnitte aufweisen (ca. 6,4 % der Hundeknochen), vgl. Payne 1985, 226 f. Tab. 4. Den Verzehr von Hundefleisch in verschiedenen Kulturen der Bronze- und Eisenzeit hat Danner 2003 untersucht und zeigt auf, dass Hundefleisch bereits in der Altsteinzeit von den Menschen gegessen wurde, doch nie als primärer Fleischlieferant gedient hat, sondern das Essen von Hundefleisch immer von den ökonomischen Bedingungen abhing.

⁹⁷² Danner 2003, 80–91. 93. Zum Hundefleisch als Nahrungsmittel und die Analyse der Hundeknochen in Lerna und Kastro betreffend wird auf Snyder – Klippel 2003 verwiesen.

⁹⁷³ Day 1984, 26. 31. Vermutlich lässt sich die älteste Hundebestattung bereits in SH II datieren, was der Fund von Hundezähnen im Tholosgrab von Vapheio zeigt. Die Zähne stammen von unterschiedlichen Individuen, die zugehörigen Skelette wurden nicht gefunden. Dies könnte auch dafür sprechen, dass nur die Zähne selbst dem Verstorbenen ins Grab gelegt wurden, was nicht für eine Hundebestattung im eigentlichen Sinne sprechen würde, vgl. Day 1984, 24 Nr. 20.

⁹⁷⁴ Die nachfolgende Auflistung von Hundebestattungen folgt dem Katalog von Day 1984, 23–25. Einen kurzen Überblick über die Zusammenstellung von L. P. Day sowie eine Ergänzung der seit 1984 gefundenen Hundeknochen in Grabkontexten gibt Hamilakis 1996, 162 Tab. 4 wieder. Einen Überblick über den Fund von Hundeknochen in mykenischen Gräbern findet sich auch bei Andronikos 1968, 87.

⁹⁷⁵ Hamilakis 1996, 153–161.

der Machtergreifung der mykenischen Kulturträger auf der Insel gebräuchlich wurde⁹⁷⁶. Zwar gibt es für Kreta wesentlich weniger Belege für Hundeknochen in Gräbern, doch zeigt sich auch hier, dass die Knochen sowohl in Kammer- als auch in Tholosgräbern zu finden sind. Knochenfunde von Hunden sind für Knossos, Archanes, Gournes und Karphi wie möglicherweise auch für Praisos belegt⁹⁷⁷.

Die Knochen von Hunden lassen sich vereinzelt noch in Gräbern der geometrischen Epoche belegen⁹⁷⁸, doch ist bereits ein deutlicher Rückgang bemerkbar. Für die historische Zeit können Hundeknochen in derartigen sepulkralen Kontexten wie in der mykenischen Epoche nicht mehr nachgewiesen werden⁹⁷⁹.

Welche Bedeutung die Beisetzung von Hunden in den Gräbern hatte, kann nicht sicher beantwortet werden. Die Linear B-Texte enthalten keinerlei Aussagen über mykenische Bestattungsriten und die Fundkontexte sind oftmals zu unklar⁹⁸⁰. Die Hunde⁹⁸¹ konnten in ihrer bloßen Funktion als treue Tiere, die ihren Herrn bzw. ihrer Herrin mit ins Jenseits begleiten, getötet⁹⁸², oder aber in Verbindung mit anderen Tieren, wie Rindern und Schafen, im Rahmen der Totenfeier geopfert worden sein⁹⁸³. Die Opferung verschiedener Tiere und ihre Beigabe ins Grab könnten aus dem Glauben heraus erfolgen, dass der Tote im Jenseits in derselben Umgebung leben solle wie im Diesseits⁹⁸⁴.

Für ein anderes Verständnis der Hundebeisetzungen hat sich Y. Hamilakis ausgesprochen. Er weist vor allem darauf hin, dass es sich bei den Hundeknochen nicht um die *Bestattung* eines Hundes, sondern um dessen *Deponierung* im Grab handelt, was ihn als Teil der

⁹⁷⁶ Day 1984, 29 f.

⁹⁷⁷ Day 1984, 23 f. Kat.-Nr. 5–8. 25 Kat.-Nr. 23–25.

⁹⁷⁸ Day 1984, 30 f.

⁹⁷⁹ Day 1984, 31. Ein wesentlicher Grund dafür wird wohl in den geänderten Bestattungsbräuchen zu finden sein. Während in der mykenischen Epoche die Körperbestattung üblich war, ist für das 1. Jahrtausend v. Chr. die Brandbestattung vorherrschend. Beim Begräbnis des Patroklos werden zusammen mit dem Toten neben toten Trojanern, Schafen, Rindern und Pferden auch zwei Hunde verbrannt, vgl. Hom. Il. XXIII, 161–177. Doch scheint ein derartiges Opfer von verschiedenen Tieren mit der Zeit zu verschwinden. Beim Begräbnis des Achilleus werden keine Menschen, Pferde und Hunde mehr erwähnt, vgl. Hom. Od. XXIV, 65–70; Scholz 1937, 38. Unabhängig davon sind die einzelnen Hundebestattungen zu betrachten, die ab dem vierten Jahrhundert v. Chr. durch Grabinschriften belegt sind. Gemäß den Inschriften handelt es sich hierbei um geliebte Haustiere, deren Ableben sehr betrauert wurde, vgl. Day 1984, 31; Herrlinger 1930, passim.

⁹⁸⁰ Day 1984, 26.

⁹⁸¹ Die beiden folgenden Interpretationsmöglichkeiten sind bereits von Day 1984, 27 und Hamilakis 1996, 161 unterschieden worden.

⁹⁸² Scholz 1937, 37 deutet die toten Hunde als Wachhunde des Grabes und vergleicht sie direkt mit den Schakal- und Hundedarstellungen in altägyptischen Gräbern. Kurtz – Boardman 1971, 66 meinen, dass in den mitbestatteten Hunden die Haustiere der jeweiligen Verstorbenen zu sehen sind, die den Toten als treue Gefährten für das Jenseits mitgegeben wurden.

⁹⁸³ Mylonas 1966, 72 f.; Andronikos 1968, 85; Vermeule 1979, 61; Guggisberg 1996, 301.

⁹⁸⁴ Guggisberg 1996, 303.

Grabbeigaben profiliert⁹⁸⁵. Der ins Grab gelegte Hund soll also den gesellschaftlichen Status des Toten näher charakterisieren. In diesem Zusammenhang verbindet er die Hundedeponierungen als ein elitäres Statussymbol mit der Jagd. Sie diene nicht nur der Nahrungsbeschaffung, sondern kann auch als Prestige der mykenischen Oberschicht angesehen werden⁹⁸⁶. Die Jagd diene sicherlich auch zum körperlichen und mentalen Training für mögliche Kriegseinsätze, da sowohl das Jagen als auch der Kampf in der Schlacht gute physische Kondition, Geschicklichkeit, Tapferkeit, taktisches Geschick, Entschlusskraft, Selbstvertrauen und Mut erfordern⁹⁸⁷. Dass die Jagd einen hohen sozialen Stellenwert in der mykenischen Gesellschaft hatte, zeigt sich nicht zuletzt auch in den Wandfresken der mykenischen Paläste von Orchomenos, Pylos und Tiryns, wo Jagdszenen die Wände des Megaron geschmückt haben⁹⁸⁸. Ein zentrales Element in diesen Darstellungen spielen (Jagd-) Hunde, die das zu erlegende Tier (Wildschweineber oder Hirsche) hetzen und verfolgen. Diese Verbindung könnte insofern zutreffend sein, als die Jagdszenen in dieselbe Zeitstufe datieren, wie die Hundebestattungen⁹⁸⁹. Beides kann also in einem engen Zusammenhang gesehen werden⁹⁹⁰.

Auf einen kultischen, d.h. den Hund verehrenden, Status aber weisen die Hundebestattungen nicht hin. Vielmehr zeigen sie die enge Bindung zwischen Mensch und Hund sowie die hohe Bedeutung des Hundes – wenn auch nicht auf sentimentaler so doch auf wirtschaftlich-nützlicher Ebene.

Ob der Hund bereits in mykenischer Zeit als Sühnetier⁹⁹¹ oder chthonisches Wesen mit der Unterwelt⁹⁹² verbunden wurde und ihm auch die Heilung von Krankheiten zugesprochen

⁹⁸⁵ Hamilakis 1996, 161.

⁹⁸⁶ Morris 1990; Castleden 2005, 111–113.

⁹⁸⁷ Morris 1990, 150.

⁹⁸⁸ Hamilakis 1996, 163. Immerwahr 1990, 129–133. Zum Jagdfresko von Tiryns (SH IIIB): Immerwahr 1990, 129 f. 202 f. Nr. 6 (= Ti No. 6). Taf. 68. 70. Pylos (SH IIIB2): Immerwahr 1990, 132 f. 197 Nr. 11 (= PY No 11). Taf. 73 f. Orchomenos (SH IIIB): Immerwahr 1990, 132. 165. Der bei der Jagd hilfreiche Hund ist auch häufig in der Siegelglyptik zu finden, vgl. CMS I, Nr. 294; CMS I, Nr. 363; IV, CMS IV, Nr. 259; CMS V, Nr. 602.

⁹⁸⁹ Day 1984, 27.

⁹⁹⁰ Doch hat L. P. Day bereits darauf hingewiesen, dass mit Ausnahme der Tholosgräber von Dendra und Oxythos die Hundeknochen in Gräbern gefunden wurden, die nicht der aristokratischen Oberschicht angehörten. Auch sind die Hunde in Gräbern gefunden worden, die keinen männlichen Erwachsenen beherbergen, sondern Frauen und Kinder, vgl. Day 1984, 26. Für Hamilakis 1996, 165 handelt es sich sehr wohl um Gräber der elitären Oberschicht, wie er durch die Aufzählung von Grabbeigaben (Gold- und Silberobjekte in Asine, usw.) belegt.

⁹⁹¹ Scholz 1937, 12–23; Day 1984, 27 f.; Lorenz 2000, 203–205; Lorenz 2004, 348–350. Als Reinigungsoffer ist die Praxis des makedonischen Heeres zu verstehen, das einen Hund in der Mitte durchschneidet und zwischen den beiden Teilen hindurch marschiert, vgl. Curt. X,9,12; Liv. XL,6. Dasselbe ist auch über Boiotien berichtet, vgl. Plut. qu. R. 111. Wohl ebenfalls zum Schutz vor bedrohlichen Mächten opferten spartanische Epheben dem Enyalios/Ares einen jungen Hund und in Kolophon/Ionien wurde ein schwarzer Hund der Enodia/Hekate geopfert, vgl. Paus. III,14,9. Dass der Hund als Ersatzopfer anstelle des Menschen die bösen Geister fernhalten soll, kann aus der Opferung von Welpen gedeutet werden, die bei Entbindungen der Geburtsgöttin Eileithyia in Argos dargebracht wurden, vgl. Scholz 1937, 14 f.

wurde⁹⁹³, kann aufgrund fehlender Schriftzeugnisse nicht gesagt werden. Dass er jedoch einen apotropäischen Charakter gehabt haben könnte, würde sich einerseits durch dessen Verwendung als Wachhund im Alltagsleben, andererseits auch durch die Deponierung von (getöteten) Hunden in der Dromos (d.h. im Zugangskorridor) einiger Gräber⁹⁹⁴ erklären lassen.

Hunde finden sich auch in plastischen Darstellungen aus Ton⁹⁹⁵ oder Bronze⁹⁹⁶ wieder, doch ist ihr möglicher kultischer Charakter aufgrund der unzureichenden Kontexte schwer bis gar nicht nachweisbar. Drei Hundefigurinen aus Gold⁹⁹⁷, Terrakotta⁹⁹⁸ und Steatit⁹⁹⁹ wurden im Bergheiligtum von Jouchtas gefunden¹⁰⁰⁰, jedoch ist ihre Bestimmung als Hunde nicht eindeutig¹⁰⁰¹. Drei Fragmente von Hundefigurinen sind im „Unexplored Mansion“ in Knossos gefunden worden¹⁰⁰², doch sind sie, wie weitere Tierfigurinen und -gefäße, in nicht spezifizierten Schutt- und Planierungsschichten gefunden worden, wodurch keinerlei Aussagen über ihren ursprünglichen Verwendungsort gemacht werden können und demnach auch unsicher ist, ob sie tatsächlich im „Unexplored Mansion“ verwendet wurden oder aber erst sekundär dorthin geschafft wurden¹⁰⁰³. Dass Hundefigurinen anstelle von realen Hunden in Gräber weniger wohlhabender Menschen gelegt wurden, um symbolisch denselben Zweck zu erfüllen wie echte getötete Hunde, könnte in Betracht gezogen werden¹⁰⁰⁴.

Das Motiv des Hundes ist auf drei Exemplaren von spätbronzezeitlichen Gefäßen, die eine hundekopffartige Form aufweisen, zu finden. Derartige Gefäßformen finden sich sowohl in

⁹⁹² Scholz 1937, 25–38. Die kulturell und historisch breitgestreute Untersuchung von Lurker 1983 zeigt den Hund „als dem Tode nahestehendes Tier, sei es auf ihn hinweisend, ihn verursachend, ihn verkörpernd, sein Reich bewachend oder beherrschend“ (vgl. Lurker 1983, 144). Für Lurker 1983 sind es vor allem bestimmte Eigenschaften, die den Hund zu einem Symboltier des Jenseits machen: sein feiner Spürsinn, die Beobachtung, wie Hunde „andere Tiere zu Tode hetzten und selbst vor dem Verzehr von Aas nicht zurückschrecken“ oder auch, dass das Tier Menschen, die ihm nahestehen, beleckt, da dem Speichel heilsame Wirkung zugesprochen wird.

⁹⁹³ Scholz 1937, 23 f.; Lorenz 2004, *passim*. Vor allem dem Speichel der Hunde wurde besondere Heilkraft zugesprochen, Lurker 1983, 140 f. Als Medizin diente auch das Fleisch der Hunde, vgl. Danner 2003, 91–93.

⁹⁹⁴ So etwa in den Gräbern von Gournes (Kammergrab 1), Mykene (Kammergrab 505/Kalkani Friedhof), Theben (Kammergrab 6/Kolonaki Friedhof) und Archanes (Tholos B), vgl. Day 1984, 23 f.; Hamilakis 1996, 162 Tab. 4.

⁹⁹⁵ Auf Kreta: Myres 1902/1903, 377 Taf. 13,55; Schachermeyr 1964, 51 Abb. 12; Higgins 1984, 199. 202 Taf. 194, 2. 4. 7. Am Festland: French 1971, 160 f. Abb. 12 f. Taf. 24b (Inv. 39-349). 26b (Inv. 55-26); Weber-Hiden 1990, 83 f. Taf. 51 Abb. 175; Taf. 52 Abb. 175. Weiters wird auf die Zusammenstellung von plastischen Hundedarstellungen bei Schlag 1995, 20–25 verwiesen.

⁹⁹⁶ Pilali-Papasteriou 1985, 92 f. Nr. 229-231.

⁹⁹⁷ Vanschoonwinkel 1996, 394 Nr. 300.

⁹⁹⁸ Vanschoonwinkel 1996, 394 Nr. 301.

⁹⁹⁹ Vanschoonwinkel 1996, 394 Nr. 310.

¹⁰⁰⁰ Karetso 1974, 237.

¹⁰⁰¹ Karetso 1974, 237: „... ὁμοίωμα κυνὸς ἢ σκύμνου ...“

¹⁰⁰² Higgins 1984, 199. 202 Taf. 194, 2. 4. 7.

¹⁰⁰³ Guggisberg 1996, 165.

¹⁰⁰⁴ Guggisberg 1996, 302 f.

Griechenland¹⁰⁰⁵ als auch auf Zypern¹⁰⁰⁶ wieder. Gefäße in Form von Tieren bzw. Tierköpfen sind in großer Zahl bekannt und haben die Form u.a. von Rindern, Vögeln, Löwen, Katzen, Fischen und auch Igel¹⁰⁰⁷. Aufgrund dieser großen Bandbreite von Tierarten ist wohl dem Hund keine besondere Stellung zuzuschreiben. Im Gegenteil, lässt doch die geringe Anzahl an Exemplaren (im Vergleich zu wesentlich häufiger vorkommenden rinder-, vogel- oder igelförmigen Gefäßen) auf eine eher marginale Bedeutung des Hundes in der Gefäßkeramik schließen¹⁰⁰⁸. Von keinen der drei als hundeköpfig zu benennenden Gefäße ist der genaue Fundkontext bekannt, was ihre Deutung als mögliche Kultgegenstände erschwert. Für das Rhyton aus Tiryns¹⁰⁰⁹ (Abb. 79) nimmt E. B. Miller an, dass es aufgrund des guten Erhaltungszustandes aus einem Grabkontext stammen könnte¹⁰¹⁰.

Gerade weil die meisten zoomorphen Gefäße aus Gräbern stammen und ihre Funktion in kultischen Kontexten nicht eindeutig aufscheint¹⁰¹¹, ist für E. B. Miller eine profane Verwendung wahrscheinlicher¹⁰¹². Doch schließt sie es nicht aus, dass zoomorphe Gefäße, die aus hochwertigeren Materialien gefertigt wurden, für rituelle bzw. kultische Handlungen verwendet wurden¹⁰¹³, zumal E. B. Miller doch auch eine Änderung in der Nutzung der Gefäße beobachtet und am ehesten einen kultischen Gebrauch in der kretischen Neupalastzeit für möglich erachtet¹⁰¹⁴. Doch ist die Verwendung tierköpfiger Rhyta in der Bildwelt der bronzezeitlichen Ägäis nicht dargestellt¹⁰¹⁵.

¹⁰⁰⁵ Tiryns (?): Dumas 1968, 384 f. Abb. 19 (C. Dumas deutet allerdings die vermeintliche Kopfform des Hundes als jene eines Fuchses); Buchholz - Karageorghis 1971, 102 Abb. 1240; Miller 1984, 244. 449 f. Taf. 356. Nauplia (ebenda erworben): Laffineur 1973; Miller 1984, 347 Taf. 502 a.b.

¹⁰⁰⁶ Larnaka: Karageorghis 1965, 225. 227 Abb. 52.1; Guggisberg 1996, 234.

¹⁰⁰⁷ Zu diesen und weiteren Tieren in der Gefäßplastik (wie Pferd, Schwein und Katze) s. den Katalog bei Miller 1984, 348–502.

¹⁰⁰⁸ Selbiges findet sich auch bei Guggisberg 1996, 233 in Bezug auf die Ganztierkeramik. Doch können die auf uns gekommenen zoomorphen Gefäße auch täuschen, denn die Zahl der hundeköpfigen Gefäße und deren Bedeutung dürften eine größere gewesen sein. Dies wird ersichtlich durch die sog. Keftiu-Wandmalereien in Ägypten. Während nur ein löwenköpfiges Gefäß dargestellt ist, sind gleich sechs canidenköpfige abgebildet, vgl. Vercoutter 1956, 315–317; Miller 1984, 326. 327 f.

¹⁰⁰⁹ Ob das Rhyton, welches sich heute im Ashmolean Museum (Oxford, AE 298) befindet, tatsächlich aus Tiryns stammt, kann nicht mit Sicherheit gesagt werden. A. Evans erwarb es in Athen von einem anonymen Händler, der behauptete, dass das Gefäß aus Tiryns stamme, vgl. Miller 1984, 244 mit Anm. 44.

¹⁰¹⁰ Miller 1984, 244.

¹⁰¹¹ So bleibt unklar, ob die in Schreinen gefundenen zoomorphen Gefäße für kultische Handlungen verwendet wurden oder lediglich als profane Opfergaben zu betrachten sind, vgl. Miller 1984, 333. 335.

¹⁰¹² Miller 1984, 331–337. 334: „A survey of the shrines discussed by Rutkowski and Gesell indicates that zoomorphic vases do not appear with goddesses, double axes, or most of the other material customarily interpreted as part of the cult furnishings.”

¹⁰¹³ Miller 1984, 333 f. Demnach müssten die aus Ton gefertigten canidenköpfigen Gefäße dem profanen Bereich zugeordnet werden [d. V.].

¹⁰¹⁴ Miller 1984, 334 f. Mit Beginn der kretischen Neupalastzeit können keine zoomorphen Gefäße in Gräbern mehr nachgewiesen werden, sondern nur „in domestic contexts“. Die Gefäße scheinen jetzt in Palästen auf (etwa in Knossos und Kato Zakros). Zwar sind sie nicht in Räumen mit eindeutig kultischer Funktion zu finden, aber ihr Einsatz im Palast könnte auf ihre Verwendung im Palastkult schließen lassen. Ihre Bedeutung im palatialen Bereich ist auch dadurch ersichtlich, dass die zoomorphen Gefäße mit dem Untergang der minoischen Paläste auch deutlich in ihrer Anzahl abnehmen und sich ihre Präsenz wieder mehr in se-

Eine nicht-kultische Deutung kann zwar für den Großteil der Gefäße angenommen werden, doch für ein Rhyton ist ein profaner (alltäglicher) Gebrauch schwer zu begründen. Sollte E. B. Millers Vermutung zutreffen und jenes hundeköpfige Rhyton aus Tiryns aus einem Grab stammen, dann könnte womöglich das Gefäß für eine *libatio* am Grab des Toten verwendet¹⁰¹⁶ und anschließend dem Verstorbenen mitgegeben worden sein¹⁰¹⁷.

Als „Hunde in kultischen Kontexten“¹⁰¹⁸ sind bestimmte Canidendarstellungen auf Siegeln und Siegelabdrücken gedeutet worden. Doch fällt es auch hierbei schwer, den profanen Inhalt vom sakralen sicher zu trennen. Hunde sind in der Siegelglyptik sowohl einzeln¹⁰¹⁹ als auch als Begleiter von männlichen und weiblichen Figuren¹⁰²⁰ sowie in Jagdszenen¹⁰²¹ zu finden.

„Heilige Hunde“ (*sacred dogs*) meint A. Evans auf drei Siegeln bzw. Siegelabdrücken abgebildet zu sehen¹⁰²². Auf einem in SM IA zu datierenden Siegelabdruck¹⁰²³ wird eine männliche, halbnackte Gestalt von je einem Hund flankiert (Abb. 80). Zwar ist nur knapp die Hälfte des Siegelabdruckes erhalten, doch kann aus der Haltung der Hunde abgelesen werden, dass sie sitzend abgebildet waren. Beide Tiere haben ihre Köpfe hochgestreckt und ihre Ohren dicht angelegt, ganz als ob sie heulend dargestellt werden sollten. A. Evans deutete das Dargestellte als jungen Gott, der von zwei Wachhunden flankiert wird¹⁰²⁴. Die Hunde sind angeleint und die jeweiligen Leinenenden hält der Mann in jeweils einer Hand, wobei seine Arme abgewinkelt sind. Ob jedoch aufgrund der Größe der Hunde sowie ihrer Haltung die männliche Gestalt in der Mitte tatsächlich als Gottheit bezeichnet werden kann und der Siegelabdruck einen kultischen Inhalt wiedergibt¹⁰²⁵, ist wohl mehr als fraglich und keinesfalls zwingend anzunehmen. A. Evans sieht auch den religiösen Charakter des Siegelabdruckes darin, dass die von ihm beschriebene „*heraldic position*“ der Figuren auch auf anderen Siegelbil-

pulkrallen Kontexten nachweisen lässt, denn mit dem Beginn der mykenischen Herrschaft auf Kreta sind tiergestaltige Gefäße wieder vermehrt in Gräbern zu finden.

¹⁰¹⁵ Nilsson 1968, 142 ff.; Tuchelt 1962, 39. Vermeintliche Libationsszenen in der Siegelglyptik oder Wandmalerei zeigen nur trichterförmige Rhyta, vgl. CMS I Nr. 179 oder das sog. „Cup-bearer-fresco“ in Knossos, vgl. Marinatos – Hirmer 1973, 122 f. Taf. XV; Immerwahr 1990, 88 f. 174 f. Kat.-Nr.: Kn No 22 Taf. 38. Als Preziosen sind tierköpfige Gefäße (hunde-, katzen-, löwen-, rinderköpfig) in den sog. Keftiu-Malereien dargestellt, vgl. Vercoutter 1956, *passim*; Miller 1984, 325-328.

¹⁰¹⁶ Zur *libatio* im Totenkult s. Hägg 1990, 183; Gallou 2005, 83-85.

¹⁰¹⁷ Miller 1984, 337: „*Perhaps all the vases in the tombs were part of some funerary libation ritual.*“

¹⁰¹⁸ Schlag 1995, 93. 111.

¹⁰¹⁹ Vgl. u.a. CMS V Nr. 487; CMS II,6 Nr. 76; CMS II,8 Nr. 287; CMS III Nr. 68; CMS III Nr. 506; CMS XI Nr. 122c.

¹⁰²⁰ Vgl. u.a. CMS II,8 Nr. 236; CMS VS 1B Nr. 58.

¹⁰²¹ Vgl. u.a. CMS I Nr. 412; CMS VI Nr. 401; CMS XI Nr. 33.

¹⁰²² PM II, 765 f. Abb. 493-496.

¹⁰²³ CMS II,8 Nr. 248.

¹⁰²⁴ PM II, 765 mit Abb. 495; PM IV 580 f. Abb. 566.

¹⁰²⁵ PM II, 765: „... we have a distinct indication of the sacral character of the animals.“ Dieser Behauptung stimmt auch u.a. Schlag 1995, 94 bei.

dern zu finden ist. Doch ist es da zumeist eine weibliche Gestalt die von Löwen flankiert wird¹⁰²⁶. Anders als die nur mit einem Schurz bekleidete männliche Figur wird die weibliche Figur auf den Siegeln und Siegelabdrücken nicht nur durch Löwen, sondern auch durch kultische Symbole der sakralen Sphäre zuzuordnen sein¹⁰²⁷. So könnte lediglich die anmutige, gehorsame Haltung der Hunde auf eine kultische Auslegung des Siegelabdruckes schließen lassen. Es sieht so aus, als ob die Tiere die männliche Gestalt auf ihre Art anbeten würden. Doch ist dies nicht die einzige Auslegung, die zutreffen kann, denn der Siegelabdruck könnte auch die Wiedergabe eines *ku-na-ke-ta (vgl. *ku-na-ke-ta-i*, **PY Na 248.b**), im Sinne von Hundeführer, sein. Die gehorsame Haltung der Hunde sowie die Leinen zeigen seine Kontrolle über die Tiere an¹⁰²⁸. Ähnliches muss auch für einen Siegelabdruck aus dem Felskammergrab 1 in Asine angenommen werden¹⁰²⁹ (Abb. 81). Eine weibliche Gestalt mit langem Rock und Schuhen hält einen hinter ihr stehenden Hund am Halsband fest. Das Tier ist durch die Wiedergabe von Zitzen als Hündin zu benennen. Desweiteren ist auch die erstaunliche Größe des Tieres nicht zu missachten. Die Hündin hat ihren Kopf zur weiblichen Gestalt hingedreht. Auch hier wiederum kann die Größe des Hundes zu einer religiösen Auslegung der Szene führen. Die weibliche Gottheit führt ihren Hund¹⁰³⁰. Dennoch könnte es sich aber auch um eine Angehörige der *ku-na-ki-si* handeln und ein möglicher profaner Inhalt dem Siegelbild zugrunde liegen. Die Darstellung der festlich gekleidete Frau und der Hündin kann als die verkürzte Wiedergabe einer kultischen Feier angesehen werden¹⁰³¹, in welcher die Frau mit der Hündin in einer Prozession daher schreitet.

Eine Verehrung des Hundes, ganz im Sinne der Interpretation als *animal sacré*, ist auf einem Hämatitlentoid aus Kreta gedeutet worden¹⁰³² (Abb. 82). Der abgebildete Canide steht auf einer doppelten Linie, die als eine Basis verstanden wurde¹⁰³³. Vor dem Hund ist ein Vogel dargestellt, der den offenen Flügeln zufolge im Begriff ist, sich gerade in die Lüfte zu erheben. Über dem Hund ist ein dreizackähnliches Gebilde angegeben, dass als religiöses Sym-

¹⁰²⁶ Vgl. u.a. CMS I Nr. 145; CMS VI Nr. 315; CMS X Nr. 242; CMS XI Nr. 112.

¹⁰²⁷ So wird die von Löwen flankierte weibliche Figur oft mit dem sog. *snake frame* dargestellt, vgl. CMS I Nr. 145; CMS X Nr. 242; CMS XI Nr. 112; CMS VI Nr. 316.

¹⁰²⁸ Angeleinte Tiere finden sich auch auf CMS I Nr. 128; CMS VS 1B Nr. 58; CMS VS 1B Nr. 77; CMS IX Nr. 114.

¹⁰²⁹ CMS VS 1B Nr. 58.

¹⁰³⁰ Ebenfalls als Göttin gedeutet wurde die weibliche mit einem Volantrock bekleidete Figur auf einer Schnurplombe (CMS II,8 Nr. 239). Sie sitzt auf einer Felsformation und ihr gegenüber steht, ebenfalls auf einer Steinformation, ein Vierfüßler, der als Hund oder aber auch als Löwe gedeutet wird. Das Bildthema in ähnlicher Form findet sich auch auf CMS V Nr. 253.

¹⁰³¹ Schlag 1995, 111.

¹⁰³² PM IV, 581 f. Abb. 568; Schlag 1995, 95 Abb. 101.

¹⁰³³ So zuerst A. Evans, der das Siegelbild als „Hound on base“ titulierte, vgl. PM IV, 581 f. Abb. 568.

bol gesehen wurde¹⁰³⁴. Basierend darauf und auf dem abgebildeten Vogel wurde dem Siegelbild ein sakraler Charakter zugeteilt. Dass aber hier die kultische Verehrung eines Hundes abgelesen werden kann¹⁰³⁵, ist m. E. wohl sehr zu bezweifeln. Denn möglicherweise ist auch hier eine Jagdszene wiedergegeben. Die doppelt ausgeführte Linie kann zur Angabe des Bodens dienen und der Vogel könnte die erlegte Beute sein, die vor dem Jagdhund auf dem Boden liegt.

Mit dem Hund wird auch die Gestalt des Kynokephalos in Verbindung gebracht. Als Kynokephaloi werden jene Mischwesen verstanden, „die Tierleib, zoomorphen Kopf und Schwanz miteinander kombinieren“¹⁰³⁶, doch durch ihre Haltung, Funktion und Tätigkeit sind menschlich anmutend¹⁰³⁷. Dass es sich beim Kynokephalos aber tatsächlich um ein „hundeköpfiges“ Wesen handelt, ist umstritten¹⁰³⁸.

Der Typus des Kynokephalos findet sich auf mehreren Siegeln und Siegelabdrücken aus Kreta und dem griechischen Festland wieder¹⁰³⁹. Zwei Siegelabdrücke aus Knossos zeigen jenes Mischwesen wie es auf einem Klappstuhl sitzt und die Vorderarme erhoben hat¹⁰⁴⁰ (Abb. 83, 83). Direkt vor ihm sind eine baumartige Pflanze und sechs ovale Objekte dargestellt. Zu Füßen des Mischwesens ist noch ein „gelapptes, kurvenförmiges“¹⁰⁴¹ Gebilde zu sehen. Gegenüber dem Kynokephalos steht eine menschliche Gestalt¹⁰⁴² mit leicht gebeugtem Oberkörper und am Boden liegend ist noch der Vorderteil eines Schafes oder Widders zu erkennen¹⁰⁴³. Die singuläre Darstellung führt zu zwei unterschiedlichen Deutungen: der sitzende Kynokephalos kann von dem vor ihm stehenden Adoranten angebetet werden und das Schaf stellt das Opfertier dar, oder aber das Mischwesen betet eben die menschliche Figur an, da seine Vorderarme den bekannten Adorationsgestus wiedergeben¹⁰⁴⁴. Doch könnte die Tatsache, dass der Kynokephalos auf dem Klappstuhl sitzt, dafür sprechen, dass er der Angebetete ist¹⁰⁴⁵. Es bleibt aber unklar, welche Bedeutung der Kynokephalos allgemein gehabt hat.

¹⁰³⁴ PM IV, 582: „... with the impaled triangle – certainly a religious symbol – above.”

¹⁰³⁵ PM IV, 582: „The sacral associations of the Minoan greyhound are clear.”

¹⁰³⁶ Definition nach Schlager 1981, 168, jedoch deutet N. Schlager den Kynokephalos in seiner Definition gleich als Wesen mit „hundeeähnlichen Tierkopf“.

¹⁰³⁷ Schlager 1981, 168.

¹⁰³⁸ Die Deutungen als Kalb, Schakal, Wolf oder Hund sind bei Schlager 1989 kurz zusammengefasst.

¹⁰³⁹ Schlager 1981, 168–187 Kat.-Nr. 57–81.

¹⁰⁴⁰ CMS II,8 Nr. 262.

¹⁰⁴¹ Schlager 1981, 170.

¹⁰⁴² Wingerath 1995, 76: „... vermutlich männlich ...“

¹⁰⁴³ PM II, 763 Abb. 491; Schlager 1981, 169–171. Wingerath 1995, 76 sieht in dem liegenden Tier einen Stier. Für Younger 1995a, 181 f. Nr. 185 könnte es ein Kalb oder auch Hund sein. CMS II,8 Nr. 262 beschreibt es allgemein als Vierfüßler.

¹⁰⁴⁴ Wingerath 1995, 76.

¹⁰⁴⁵ Marinatos 1987, 127. Wingerath 229 Anm. 460 vergleicht das Siegelbild mit einem Abdruck aus Knossos, wo eine weibliche Figur (Priesterin oder Göttin?) ebenfalls auf einem Klappstuhl sitzt und von einer männlichen Person ein Speiseopfer entgegennimmt, vgl. PM IV,387 Abb. 322.

Während er auf diesem Siegelabdruck als Kultempfänger gedeutet werden könnte, ist er auf anderen Siegelbildern wohl in der Funktion eines Kultdieners einer oder mehrerer Gottheiten dargestellt¹⁰⁴⁶. Weiters ist fraglich, was für Wesen diese Kynokephaloi darstellen sollten. Auch wenn der Schwanz wohl keine verkleidete Person vermuten lassen würde, so könnte doch durch den Gürtel an der Hüfte auf eine Tierverkleidung geschlossen werden¹⁰⁴⁷. Doch kann die Angabe einer Gürtung auch öfters fehlen, was wohl gegen eine „Figur in Tierversummung“ spricht¹⁰⁴⁸. Die Bedeutung des Hundes beim Typus des Kynokephalos wird wohl marginal gewesen sein, denn viele der Darstellungen erinnern mehr an einen affenähnlichen Körperbau, als jenen eines Hundes¹⁰⁴⁹.

Wesentlich eindeutiger in ihrer Auslegung als kultisch scheinen die beiden folgenden Siegelbilder interpretiert werden zu können: In beiden Fällen ist eine Säule das zentrale Bildelement. Am minoischen Siegel¹⁰⁵⁰ wird eine Säule von zwei canidenartigen Wesen flankiert (Abb. 85). Die Darstellungsart der Tiere ermöglicht aber keine eindeutige Identifizierung als Hunde, sondern es könnte sich auch um Löwen handeln, da die Linienverzierung im Halsbereich als Mähne aufzufassen sein kann¹⁰⁵¹. Beide Tiere haben ihre Köpfe von der Säule abgewandt und nach hinten gedreht. Das Motiv der von je einem Tier flankierten Säule ist ein bekannter Bildtypus in der frühägäischen Siegelglyptik¹⁰⁵² und findet sich auch am berühmten Löwentor von Mykene¹⁰⁵³ wieder. Wird zwar der kultische Charakter derartiger Bildkompositionen nicht bezweifelt, ist jedoch die genaue Bedeutung der Säule weiterhin fraglich¹⁰⁵⁴. Mitunter ist auch die Säule als verkürzte Darstellung eines Heiligtums in Erwägung gezogen worden¹⁰⁵⁵, wobei die beiden vermeintlichen Hunde als Wächter des Heiligtums aufgefasst werden könnten¹⁰⁵⁶. Die Kombination von Säule und Hund findet sich auch auf einem myke-

¹⁰⁴⁶ Wingerath 1995, 76.

¹⁰⁴⁷ Eine Figur, die womöglich in Tierfell mit Schwanz gekleidet ist, kann auf einem Freskofragment aus Tiryns gedeutet werden, vgl. *e-mi-jo-no-i*.

¹⁰⁴⁸ Brandt 1965, 5 f.; Schlager 1989, 228.

¹⁰⁴⁹ N. Marinatos deutet den Affen als Vermittler zwischen Mensch und Gottheit, vgl. Marinatos 1987, 132: „... the privileged servants of the divinity were animals who operated as intermediaries.“ Aufgrund der Körperhaltung des Wesens und der Haltung seiner Arme sieht Marinatos 1987, 127 im sitzenden Kynokephalos am Siegel von Knossos (CMS II,8 Nr. 262) einen Affen und vergleicht ihn mit den Affendarstellungen auf den Wandmalereien von Akrotiri auf Thera sowie auf Siegeln aus Phaistos (CMS IS Nr. 114), Kato Zakros (PM II Abb. 492a) oder Kalyvia (CMS II,3 Nr. 103). S. dazu auch Wingerath 1995, 76.

¹⁰⁵⁰ CMS II,3 Nr. 306.

¹⁰⁵¹ Die Streifen am Hals werden auch als Halsbänder interpretiert, wodurch die Identifizierung der Tiere als Hunde begründet wird, vgl. CMS II,3 Nr. 306.

¹⁰⁵² Vgl. u.a. CMS I Nr. 19; CMS I Nr. 218; CMS II,4 Nr. 203; CMS VII Nr. 187; CMS XI Nr. 196.

¹⁰⁵³ Aström – Blomé 1964; Hiller 1973; Shaw 1986; Blakolmer 2011.

¹⁰⁵⁴ Für die verschiedenen Deutungen der Säule und ihrer Bedeutung sei hier auf Aström – Blomé 1964, 160–176 verwiesen, wo zwar die Forschungsgeschichte des Löwentors wiedergegeben wird, aber die Interpretation der Säule am Löwentor nicht weit von jenen auf den Siegelbildern abweicht.

¹⁰⁵⁵ Matz 1958, 40–43; Wesenberg 1971, 19; Eichinger 2004, 124.

¹⁰⁵⁶ Eichinger 2004, 124.

nischen schwarzen Marmorlentoid aus Melos¹⁰⁵⁷ (Abb. 86). Zu sehen ist eine Säule in der Bildmitte und ein davorstehender Hund, der seinen Kopf zurückgewandt hat. Trotz der stark abgeriebenen Oberfläche des Siegels ist das Perlenhalsband des Caniden zu erkennen, was auf eine vornehme Haltung des Hundes schließen lässt. Auch hierbei könnte die Säule für die abgekürzte Wiedergabe eines Heiligtums stehen¹⁰⁵⁸ und der Hund als dessen Beschützer bzw. Bewacher angesehen werden¹⁰⁵⁹. Zumal seine Darstellung *vor* der Säule und sein *zu ihr* zugewandter Blick eine mögliche Wächterfunktion des Hundes stützen können¹⁰⁶⁰.

Als Wachhund wird jener große Hund auf einem Goldsiegel aus einem in den Felsen gehauenen Grab aus Poros bei Herakleion gedeutet¹⁰⁶¹ (Abb. 87). Das in MM IIIA datierte Objekt¹⁰⁶² zeigt den Caniden mit geöffnetem Mund und herabhängenden Ohren. Mit seinem breiten Nacken und dem muskulöser Körperbau macht das Tier einen bedrohlichen Eindruck. Während die Vorderbeine horizontal ausgestreckt sind, hat er die Hinterbeine zum Körper gezogen. In dieser Haltung überspannt das Tier den eingetieften Bereich eines unter ihm befindlichen architektonischen Elements, das eine isodome Konstruktionstechnik aufweist und als verkürzte Darstellung einer Mauer zu deuten sein kann. Die in einer Reihe verlaufenden kreisförmigen und ovalen Gebilde unterhalb der Mauer sollen den steinigen Untergrund und damit eine extra urbane Landschaft anzeigen¹⁰⁶³. Zentral hinter dem Hund ist ein floraler Gegenstand, wohl ein Baum, zu sehen, der innerhalb des von der Mauer umfassten Bereiches wächst. Das wertvolle Material des Siegels und die qualitativ-hochwertige Ausarbeitung sowie der Fundkontext lassen auf die hohe soziale Stellung des Besitzers schließen. Wie N. Dimopoulou annimmt, wird die Bedeutung des Hundes für den Eigentümer eine wichtige gewesen sein. Der Hund bewacht den Privatgrund seines Herrn, in dem sich – wahrscheinlich durch den Baum angezeigt – wertvolle Pflanzen befinden und deshalb vor fremdem Eindringen geschützt werden muss¹⁰⁶⁴. Eine kultische Interpretation des Dargestellten schließt sie aus, da durch das Fehlen von religiösen Symbolen (wie Kulthörnern oder einem Altar) und

¹⁰⁵⁷ CMS VII Nr. 155.

¹⁰⁵⁸ Matz 1958, 40–43; Wesenberg 1971, 19.

¹⁰⁵⁹ Eichinger 2004, 124.

¹⁰⁶⁰ Ein ähnliches Motiv findet sich auch auf zwei spätminoischen Siegeln, wo allerdings vor einer Säule ein gehörntes Schaf steht. Anders jedoch als der Hund, blickt das Schaf auf keinen der beiden Siegel zur Säule hin, vgl. Kenna 1960, 59 Abb. 125. 126. Bei Kenna 1960, 59 Abb. 126 ist deutlich zu erkennen, dass das männliche Schaf an der Säule angebunden ist.

¹⁰⁶¹ Dimopoulou 2010.

¹⁰⁶² Zur Datierung anhand des Fundkontextes s. Dimopoulou 2010, 89. 93.

¹⁰⁶³ Dimopoulou 2010, 99.

¹⁰⁶⁴ Dimopoulou 2010, 98 f.

der Absenz von anthropomorphen Figuren nichts auf eine sakrale Auslegung des Siegelbildes hindeuten würde¹⁰⁶⁵.

Ein aus Zypern stammender Hämatitentoid zeigt einen Dämon, der von zwei Hunden flankiert wird¹⁰⁶⁶ (Abb. 88). Der nach links laufende Dämon hat einen theriomorphen Oberkörper mit dem Kopf eines Esels und einen anthropomorphen Unterkörper. Von den beiden Hunden wird jeweils nur der vordere Teil des Körpers dargestellt. Ihre Köpfe haben sie hochgehoben und zurückgewandt. Um den Hals tragen beide Hunde ein Halsband und scheinen, wie die Fortführung des Bandes zum Siegelrand nahelegt, auch an je einer Leine zu hängen. Der sakrale Charakter des Siegels kann durch das Beisein des Dämons angenommen werden.

Nach Untersuchung der archäologischen Quellen ist aber m. E. eine kultische Verehrung von Hunden im (spät-)bronzezeitlichen Griechenland nicht nachweisbar. Anhand des Quellenmaterials wird ersichtlich, dass der Hund aber eine nicht zu unterschätzende Rolle in der mykenischen Kultur innehatte. Wie dargelegt wurde, sind Hunde vor allem mit der Jagd in Verbindung zu bringen, die nicht nur für die Gewinnung von Nahrung, sondern auch aus Prestigezwecken praktiziert wurde. Somit wird auch dem Hund, der als treuer, schneller und hilfreicher Gefährte dem Jäger zur Seite stand, eine besondere Würde zuteil, wie Darstellungen auf Siegelbildern und in der palatialen Wandmalerei nahelegen. Nur indirekt ist aus dem archäologischen Material die Wächterfunktion des Hundes erschließbar. Die Deponierung von getöteten Hunden in der Dromos einiger Gräber könnte auf eine apotropäische bzw. bewachende Funktion des Tieres hinweisen. Siegelbilder mit Einzeldarstellungen von Caniden könnten auch Wachhunde darstellen, doch ohne ikonographische Angaben der Lokalität, welche sie bewachen könnten, kann diese Deutung nur hypothetisch angenommen werden. Doch wird aus kulturhistorischer Sicht und der bereits seit der Altsteinzeit nachweisbaren engen Verbindung von Mensch und Hund als dessen Begleiter und Beschützer, die Nutzung des Hundes als Wächter von Haus und Hof sicherlich auch auf die mykenische Epoche zutreffen. In derartiger Sichtweise ist m. E. auch die vermeintliche Rolle des Hundes im Kult zu deuten:

¹⁰⁶⁵ Auch m. E. ist eine kultische Auslegung des Dargestellten nur schwer belegbar. Altar und Kulthörner sind zwar starke Indizien für Kult, aber nicht zwingend darzustellen, zumal bei diesem Siegelbild der Fokus klar auf den großen Hund, den Baum und die Mauer gelegt ist. Der Deutung als Wachhund wird man wohl m. E. zustimmen können. Zwar wäre die Auslegung des Siegelbildes als Darstellung eines Hundes, der einen Temenos bewacht, allzu hypothetisch und wenig stichhaltig, aber nicht völlig auszuschließen. Ob der Baum jedoch tatsächlich als Objekt des Kults gedient hat, den es zu bewachen galt, ist fraglich. Als Beispiel der kultischen Interpretation einer Szene, wo ein Baum hinter einer Mauer dargestellt ist, kann ein Steatitfragment aus Knossos genannt werden. Vor dem Baum und der Mauer ist ein mit Kulthörnern versehener Altar dargestellt sowie zwei menschliche Figuren, deren Bewegung als Tanzen interpretiert wird. Zur Deutung als heiliger Baum innerhalb einer Temenos-Mauer und die davor durch Tanz eine Gottheit anrufenden Priester s. Rutkowski 1984, 160 Abb. 3. Doch ist es durchaus auch möglich die Sicht der Darstellungsinterpretation umzudrehen und den Altar mit den tanzenden (?) Figuren innerhalb der Mauer zu deuten und den Baum als Kennzeichnung der Landschaft außerhalb der Umfriedung.

¹⁰⁶⁶ CMS VII Nr. 126.

Zum Schutz des Kultinventars könnten Wachhunde in Heiligtümern gehalten worden sein¹⁰⁶⁷. Womöglich sind sie in dieser Funktion auch in Rahmen von Kultfeierlichkeiten, etwa bei Prozessionen, an der Leine mitgeführt worden¹⁰⁶⁸. Durch die beiden Linear B-Termini, *ku-na-ke-ta-i* und *ku-na-ki-si*, könnten die für diese Hunde verantwortlichen Funktionäre gemeint gewesen sein.

Wie außerdem versucht wurde darzulegen, ist auch die Interpretation der Linear B-Termini *ku-ne*, *ku-si* und *ku-no* als syllabische Schreibformen des alphabetgriechischen Wortes κύων aus linguistischer Sicht durchaus möglich. Auch die merkwürdig anmutende Zuteilung von FAR an Hunde kann m. E. aufgrund kulturhistorischer Parallelen erklärt werden und so nicht als eindeutiges Indiz gegen eine Auslegung als Zoonym verwendet werden. Doch ist dadurch nicht die Behauptung einer expliziten Verehrung von Hunden zu festigen. Weiters sind auch keine Belege zu finden, die auf eine Hundegottheit schließen lassen. Dass er allerdings Attribut einer Gottheit gewesen sein könnte bzw. dessen Begleiter war, ist nicht abzulehnen.

So werden m. E. die Eigenschaften des Hundes vom Menschen zu Nutzen gemacht und durchaus auch auf den sakralen Bereich übertragen. Der Hund als Begleiter und Wächter des Menschen und seines Besitzes sowie Statussymbol einer elitären mykenischen Oberschicht wird auch wohl im Dienst einer oder mehrerer Gottheiten gestanden haben.

¹⁰⁶⁷ Dass mykenische Heiligtümer geschlossene Kultbauten gewesen sind, ist neben archäologischen Belegen auch aus den Linear B-Tafeln zu erschließen, wo neben einer „Schlüsselträgerin“ (*ka-ra-wi-po-ro*, vgl. **PY Ed 317.1**), „heiligem Gold“ (*e-ne-ka i-je-ro-jo ku-ru-so-jo*, vgl. **PY Ae 303**) und „Tempelbronze“ (*ka-ko na-wi-jo*, vgl. **PY Jn 829.3**) auch Goldgefäße genannt, die explizit als Opfer- bzw. Weihgaben in die Heiligtümer verschiedener Gottheiten getragen werden (vgl. **PY Tn 316**). s. dazu auch Hiller 1979; Hiller 1981, 120 f.

¹⁰⁶⁸ Eine derartige Interpretation könnte für die männlichen und weiblichen Figuren zutreffen, die auf Siegelbildern Hunde an der Leine halten, vgl. u.a. CMS VS 1B Nr. 58. Aus historischer Zeit ist für Ephesos ein Festumzug zu Ehren der Artemis belegt, an dem auch Hunde teilnahmen, vgl. Scholz 1937, 46; Bevan 1986, 115 und Xenoph. Ephes. I,2,4: Παρήσαν δὲ κατὰ στίχον οἱ πομπεύοντες: πρῶτα μὲν τὰ ἱερὰ καὶ δῶδες καὶ κανῶ καὶ θυμιάματα: ἐπὶ τούτοις ἵπποι καὶ κύνες καὶ σκεύη κυνηγετικά ὧδε πολεμικά, τὰ δὲ πλεῖστα εἰρηνικά. ἑκάστη δὲ αὐτῶν οὕτως ὥς πρὸς ἐραστὴν ἐκεκόσμητο.

3.8 *o-ni-si*

3.8.1 Quellen

Für den Terminus *o-ni-si* gibt es innerhalb der thebanischen Tafeln drei Belegstellen, die alle der **TH Fq**-Serie zuordenbar sind:

Fq 123

sup. mut.
.1 ka-wi-jo FAR v [
.2 o-ni-si v [
.3]ṇa-ko v 2 [
inf. mut.

Fq 169

.1]deest[
.2 o-po-re-]i v 2 ko-wa[
.3 ko-]ṛu-we z 2 ke-re-ṇa[-i
.4 re-]wa-ko v 1 ka-ra-wi-ja[
.5]ṇi-si v 1 a-ke-ne-ṽ[-si
.6]do-re-ja z 1 we-ro-te[
.7]-i z 2 i-qṇ-po[
inf. mut.

Fq 342

sup. mut.
.1]wā[
.2]ka-wi-jo FAR v [
.3]ṇi-si[
.4 *inf. mut.*

Von den drei fragmentarischen Seitentafeln findet sich lediglich auf **TH Fq 123.2** der vollständige Wortlaut von *o-ni-si* wieder. Doch lassen sich auf **TH Fq 169.5** noch Reste des Vokals /o/ und auf **TH Fq 342.3** noch Teile von /o/ und der Silbe /si/ erkennen, sodass auch bei diesen beiden Tafeln eine Ergänzung zu *o-ni-si* als gesichert angesehen werden kann.

Die Registrierung von *o-ni-si* variiert zwischen der zweiten (**TH Fq 123**), dritten (**TH Fq 342**) und fünften (**TH Fq 169**) Zeile. Aufgrund des bruchstückhaften Charakters der Schriftträger ist es nicht möglich, die genaue Position des Wortes innerhalb der Zeile zu bestimmen. Nur für **TH Fq 123.2** kann gesagt werden, dass *o-ni-si* zu Beginn der zweiten Zeile steht. Die restlichen beiden Tafeln lassen nicht erkennen, ob der Terminus ebenfalls die jeweilige Zeile einleitet oder inmitten der Zeile steht. Jedoch deutet ein Vergleich mit **TH Fq 123** daraufhin,

dass *o-ni-si* auf **TH Fq 342** ebenfalls am Beginn der Zeile gestanden ist, zumal auf beiden Tafeln *ka-wi-jo* und *o-ni-si* verzeichnet sind und auf **TH Fq 123** jeweils die erste bzw. zweite Zeile einleiten.

Alle drei oben transkribierten Tafeln können dem Schreiber 305 zugeordnet werden¹⁰⁶⁹.

3.8.2 Untersuchung und Interpretation der Wortform

Der Terminus *o-ni-si* erscheint auf den oben transkribierten Tafeln mit verschiedenen anderen Wörtern, deren Deutungen teilweise bereits andernorts in dieser Arbeit besprochen wurden: So findet sich *o-ni-si* auf **TH Fq 169** zusammen mit den in der *editio princeps* als Theonyma gedeuteten Begriffen, *o-po-re-i*, *ko-wa* und *ka-ra-wi-ja* sowie einem vermeintlichen Zoonym, *ke-re-na-i*, Funktionsträgern (*a-ke-ne-u-si*, *i-qa-po[-qa-i]*) und Anthroponyma (*re-wa-ko*, *do-re-ja*, *we-ro-te*)¹⁰⁷⁰.

Sowohl auf **TH Fq 123** als auch auf **TH Fq 342** ist der Ausdruck direkt unterhalb von *ka-wi-jo* verzeichnet. Das Wort findet sich sowohl im thebanischen als auch pylischen Textkorpus wieder¹⁰⁷¹. Die Editoren der neuen thebanischen Tafeln beziehen sich bei der Deutung dieses Wortes auf C. J. Ruijgh, der als grundlegendes Wort für die Interpretation von *ka-wi-jo* γᾱᾱ annimmt, wobei er daraus die Wörter γᾱ und ᾱᾱ extrahiert. Letzteres Wort würde sich von der vorhellenischen Form *ᾱῖFα herleiten. Basierend auf dieser Etymologie des Wortes, sehen V. L. Aravantinos, L. Godart und A. Sacconi in *ka-wi-jo* eine Funktionsbezeichnung im Dativ, die mit „der Priester der Erde“ (*le desservant de la Terre*) wiederzugeben sei¹⁰⁷². Y. Duhoux hingegen meint, dass eine rein profane Deutung von *ka-wi-jo* zu bevorzugen sei. So sieht er darin ein Anthroponym, welches er als *Skaiwijō im Genitiv Singular interpretiert, wobei er sich hierbei auf die Deutung von T. G. Palaima bezieht und im vermeintlichen Ideogramm FAR das Silbenzeichen *65 /ju/ bzw. /hu/ liest, sodass der Wortlaut eigentlich *ka-wi-jo-ju*² lauten müsste und als „Sohn des Skaiwios“ zu übersetzen sei¹⁰⁷³.

¹⁰⁶⁹ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 158 f.

¹⁰⁷⁰ Zu den einzelnen Termini auf Tafel **TH Fq 169** wird auf das Kapitel *ke-re-na-i* verwiesen.

¹⁰⁷¹ **TH Fq 123.1**, **Fq 130.3**, **Fq 229.6**, **Fq 247.2**, **Fq 254[+]**255.6, **Fq 258.5**, **Fq 276.*9**, **Fq 342.2**, **Fq 120.1**, **Fq 261.1**. Für Pylos ist der Ausdruck auf **PY An 192.14** belegt. In Knossos wird *ka-wi-ja* (**KN Uf 79**) als die weibliche Form von *ka-wi-jo* gedeutet, vgl. Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 182.

¹⁰⁷² Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 182.

¹⁰⁷³ Duhoux 2008b, 357 f. 375. Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 353 transkribieren das Zeichen *129 als Ideogramm für FAR/Mehl und lesen es auf 11 Tafeln der **TH Fq**-Serie sowie auf 7 Tafeln der **TH Gp**-Serie. T. G. Palaima (Palaima 2003, 36-37; Palaima 2006, 139-148) jedoch meint, dass statt des Zeichens *129 das Syllabogramm *65 gelesen werden sollte. Der Lautwert von *65 sei mit ju /hu/ wiederzugeben und als Abkürzung für Sohn (υῖός) anzusehen.

Wenn aber *ka-wi-jo* tatsächlich mit dem Alphabetgriechischen γᾱῖα zu verbinden ist, dann wäre dies ein indirekter Beleg dafür, dass *o-ni-si* auch mit dem Kult einer Erd- bzw. Naturgottheit (*ma-ka*) in Zusammenhang zu bringen ist – ähnlich wie die mit *ma-ka* verzeichneten und als Zoonyma gedeuteten Termini *e-pe-to-i* und *ke-re-na-i* sowie *ku-si* und *ku-ne*.

Das als Dativ Plural gedeutete Wort *o-ni-si* wird von den Herausgebern der thebanischen Tafeln als ὄρνισι (*o-ni-si/ornis(s)i*) vom griech. ὄρνις transkribiert. Die sich daraus ergebende Wiedergabe des *Dativus commodi* lautet „für die Vögel“ (*pour les oiseaux*)¹⁰⁷⁴. Für diese Transkription von *o-ni-si* beziehen sich die Editoren auf das im Instrumental stehende Wort *o-ni-ti-ja-pi* auf **PY Ta 707.1b**, welches mit dem alphabetgriechischen Adjektiv ὀρνίθειος („Vogel-“) gleichgesetzt wird¹⁰⁷⁵. Auf dieser pylischen Inventarliste ist ein Stuhl (*to-no*) verzeichnet, dessen Rückenlehne (?) mit Gold und Vögeln verziert gewesen ist (*ku-ru-sa-pi o-pi-ke-re-mi-ni-ja-pi o-ni-ti-ja-pi*)¹⁰⁷⁶. Dieser Vergleich mit *o-ni-ti-ja-pi* macht m. E. *o-ni-si* als syllabische Schreibung von ὄρνισι und dessen Interpretation als Zoonym durchaus plausibel¹⁰⁷⁷.

Mit *o-ni-si* findet sich also in den thebanischen Linear B-Texten neben den vermutlich konkret eine Vogelart bezeichnenden Begriffen *ka-no/ka-si* (Gans) und *ke-re-na-i* (Kranich) eine Sammelbezeichnung, unter der scheinbar alle diese Vögel zusammengefasst wurden¹⁰⁷⁸. Dabei meint das Griechische ὄρνις in historischer Zeit sowohl Wildvögel (vgl. *ke-re-na-i*) als auch das „zahme“ Hausgeflügel (vgl. *ka-no/ka-si*)¹⁰⁷⁹.

So wird der Terminus *o-ni-si* auf **TH Fq 169** zusammen mit *ke-re-na-i* erwähnt. Doch kommen gerade bei dieser Auflistung Zweifel auf, ob diese beiden Begriffe tatsächlich als Zoonyma aufzufassen sind¹⁰⁸⁰. Wenn *o-ni-si* nämlich das Wort für „Vögel“ *per se* darstellt, warum steht es dann nicht unmittelbar vor *ke-re-na-i*, das als syllabische Schreibung für Kraniche gedeutet wird (s. Kapitel *ke-re-na-i*)? Wäre nicht zu erwarten, dass der Überbegriff *o-ni-si* vor der konkreten Vogelart steht, anstatt zwei Zeilen darunter? Und vor allem, warum ist *ke-re-na-i* gesondert in der zweiten Zeile nach *ko-Jru-we* aufgelistet und zusätzlich *o-ni-si*

¹⁰⁷⁴ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 183.394 s. v. *o-ni-si*. Diese Deutung findet eine breite Zustimmung, vgl. u.a. Sacconi 2000, 190; Rousioti 2001, 308.310; Fischer 2003, 191; Bartoněk 2006, 16; Killen 2006, 82; Neumann 2006, 128; Sacconi 2009, 211.

¹⁰⁷⁵ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 183. Zur Transkription von *o-ni-ti-ja-pi* vgl. Bartoněk 2003, 216 s. v. *o-ni-ti-ja-pi*.

¹⁰⁷⁶ Palmer 1963, 348 f.; Bernabé – Luján 2008, 204.

¹⁰⁷⁷ Dieser Auffassung ist auch Fischer 2003, 191 Anm. 76.

¹⁰⁷⁸ Neumann 2006, 128. Zur von Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 309.361 mit der Taube in Verbindung gebrachten Funktionsbezeichnung *pe-re-wi-jo* und einen damit postulierten Taubenkult für Theben wird auf das nachfolgende Kapitel *pe-re-*82* verwiesen.

¹⁰⁷⁹ Neumann 2006, 128.

¹⁰⁸⁰ Sacconi 2009, 211 sieht die Gegebenheit, dass *ke-re-na-i* unabhängig und zwei Zeilen über *o-ni-si* steht, als Argument dafür, dass mit *ke-re-na-i* keine Kraniche (also eine spezielle Vogelart) gemeint sein können, vgl. Kapitel *ke-re-na-i*.

ebenfalls registriert? Wie schon öfters in dieser Arbeit aufgezeigt wurde, gibt der stichwortartige Charakter der Tafeln keine Antworten auf diese Fragen.

Als Parallele zur gleichzeitigen Nennung eines Sammelbegriffes und einzelner Komponenten, kann m. E. wohl die Wortfolge *pa-si-te-o-i/pansi the(h)oi(h)i/πᾱσι θεοῖσι* angeführt werden¹⁰⁸¹. Sie kommt ausschließlich auf Tafeln aus Knossos vor und findet sich 15mal innerhalb drei verschiedener Serien belegt¹⁰⁸². Da *pa-si-te-o-i* nur auf knossischen Tafeln belegt ist, weist wohl darauf hin, „daß mit dem Ausdruck ‚an alle Götter‘ sicher gestellt werden sollte, daß auch die einheimischen, minoischen Gottheiten in die kultische Verehrung der mykenischen Griechen eingebunden waren“¹⁰⁸³.

Der Terminus *pa-si-te-o-i* findet sich auf den Tafeln vor oder nach als Theonyma gedeuteten Begriffen, sodass deutlich wird, dass aus der Gesamtheit „aller Götter“ bestimmte, besondere Gottheiten herausgenommen und als gesonderte Buchungsposten registriert werden¹⁰⁸⁴. Ein Grund dafür könnte sein, dass die gesonderten Gottheiten eigene Altäre oder gar Heiligtümer hatten und deshalb separate Opfergaben erhielten. So hätten auch die *ke-re-na-i* unabhängig von *o-ni-si* verzeichnet sein können, um ihre besondere Rolle im Rahmen der Zuteilungen auf **TH Fq 169** zu unterstreichen.

Demnach kann aus Sicht der Linear B-Forschung die von V. L. Aravantinos, L. Godart und A. Sacconi angesehene Interpretation von *o-ni-si* als (heilige) Vögel durchaus akzeptiert werden. Auch Y. Duhoux meint, dass der Ausdruck in Zusammenhang mit Vögeln zu bringen ist, jedoch plädiert er dafür, den Terminus *o-ni-si* entweder als Personennamen oder aber als eine Ortsbezeichnung aufzufassen, die sich von der Bezeichnung „Vogel“ herleiten. So gibt er als Vorschlag zur Transkription der syllabischen Form **Ornisis* an, wobei er sich hierbei an den Terminus Ὀρνιθῆς anlehnt¹⁰⁸⁵. Zur Deutung als Toponym sieht er die Form *o-ni-si* als Dativ-Lokativ Plural an. Als Parallel dazu verweist Y. Duhoux auf einen in der Nähe von Korinth bezeugten Ort namens Ὀρνις¹⁰⁸⁶. Da die thebanische **Fq**-Serie aber keine Toponyma zu enthalten scheint, ist für Y. Duhoux eine Auslegung als Anthroponym wahrscheinlicher¹⁰⁸⁷.

Die Vorstellung von heiligen Vögeln und ihre Erwähnung im Rahmen von Nahrungszuteilungen sind aber keineswegs vorweg abzulehnen, zumal sowohl in der minoischen als auch der mykenischen Kultur Vögel mit kultischen Kontexten in Verbindung gebracht werden

¹⁰⁸¹ Morpurgo 1963, 234 s. v. *pa-si-te-o-i*; Palmer 1963, 442 s. v. *pa-si-te-o-i*; Gérard-Rousseau 1968, 170-172 s. v. *pasiteoi*.

¹⁰⁸² Weihartner 2005, 100.

¹⁰⁸³ Zitat nach Weihartner 2005, 100.

¹⁰⁸⁴ So werden neben den *pa-si-te-o-i* noch zusätzlich u. a. *e-ne-si-da-o-ne*, *e-re-u-ti-ja*, *qe-ra-si-ja* oder *di-ka-ta-jo di-we* genannt. Zu den Belegen s. Hiller-Panagl 1976, 292 f.; Weihartner 2005, 21-25.100.

¹⁰⁸⁵ Duhoux 2002, 196; Duhoux 2008a, 249; Duhoux 2010, 114.

¹⁰⁸⁶ Duhoux 2002, 196; Duhoux 2008a, 249 mit Anm. 80; Duhoux 2010, 115.

¹⁰⁸⁷ Duhoux 2008a, 249.

können¹⁰⁸⁸. In der Siegelglyptik, der Wandmalerei oder in Terrakotta-Gruppen erscheinen Vögel sowohl gemeinsam mit religiösen Objekten, wie Doppeläxten¹⁰⁸⁹, „Horns of Consecration“¹⁰⁹⁰ und Pfeilern¹⁰⁹¹ als auch mit anthropomorphen Figuren, welche teils als betende Gläubige, teils als Gottheiten selbst gedeutet werden¹⁰⁹². Die Vögel werden dabei wohl nicht ausschließlich als bloße Landschaftselemente anzusehen sein¹⁰⁹³, sondern eine spezielle Bedeutung beigemessen bekommen haben. Die Tiere werden als Erscheinungsformen einer (weiblichen) Gottheit¹⁰⁹⁴ oder als ihr Attribut¹⁰⁹⁵ gedeutet.

Die enge Verbindung von Vögeln jeglicher Art zu Göttern ist in historischer Zeit ebenfalls deutlich erkennbar. Zeus und der Adler, Athene und die Eule, Apollon und der Schwan, Aphrodite und die Taube, Hera und der Pfau sind nur einige der Beispiele, die in Zusammenhang mit Gottheiten und Vögeln aufgezählt werden können¹⁰⁹⁶.

Doch nicht nur im helladischen Kulturraum, sondern auch in Ägypten¹⁰⁹⁷, Anatolien¹⁰⁹⁸, der Levante¹⁰⁹⁹ und Mesopotamien¹¹⁰⁰ sind Vögeln in kultischen Kontexten zu finden.

¹⁰⁸⁸ Pollard 1977, 149. Zur Bedeutung und Darstellung des Vogels in der minoischen Religion wird auf die Diplomarbeit von S. Adrakta verwiesen, die eine gute Zusammenstellung der Vogeldarstellungen in kulturellen Kontexten bietet, s. Adratka 1994.

¹⁰⁸⁹ Pötscher 1990, 151–153.

¹⁰⁹⁰ Pötscher 1990, 133–138.

¹⁰⁹¹ Vgl. dazu die Terrakotta-Gruppe aus Knossos, wo auf drei Säulen je eine Taube sitzt, s. Aström – Blomé 1964, 184. Abb. 13; Marinatos – Hirmer 1973, 160.

¹⁰⁹² CMS I, 191; CMS VS1B, 353; Pötscher 1990, 140.

¹⁰⁹³ Zu Vögeln als Landschaftselemente in der Wandmalerei wird auf Schmitz-Pillmann 2006, 32–33 verwiesen. Zu beachten besonders Schmitz-Pillmann 2006, 33: „Die Darstellungen von Vögeln scheinen, wie die anderer Tiere, teils durch das Interesse an Tieren in ihrem normalen Lebensraum, teils durch religiöse Bedeutung geprägt.“

¹⁰⁹⁴ Nilsson 1955, 290–292; Matz 1958, 17 f.

¹⁰⁹⁵ Vögel finden sich als Begleiter der *πότνια θηρῶν* wieder. Die meisten Darstellungen zeigen Wasservögel, die entweder an den Halsen oder an den Flügeln gepackt werden. Christou 1968, 64: „Die Vögel sind als Zeichen, nicht als bloße faktische Momente verwendet, sie sind als Andeutungen über ihr Wesen anzusehen.“ s. dazu Buttinger 2009, 42.64 f.; Christou 1968, 61–77. Vgl. auch u.a. CMS I, Nr. 233; CMS IX, Nr. 154; CMS VII, Nr. 134.

¹⁰⁹⁶ Über das Verhältnis der Götter zu Vögeln s. Pollard 1977, 141–148.155–161; Bodson 1978, 93–119; Bevan 1986, 35–66. Die enge Verbindung von Gottheiten und Vögeln ist auch in der Ilias und der Odyssee erkennbar, wo verschiedene Götter bei ihrem Erscheinen bzw. Verschwinden mit Vögeln gleichgesetzt werden. Zur Diskussion über die Frage, ob es sich dabei um in Vögel verwandelte Götter oder nur um bloße Vergleiche handelt, wird auf Bannert 1978 und Erbse 1980 verwiesen.

¹⁰⁹⁷ Zu den wichtigsten Vogelarten, die im Alten Ägypten Gottheiten symbolisierten, gehören der Falke, der Reiher, die Gans, der Geier und der Ibis. Der Flug der Vögel und die Nähe zum Himmel und damit zur Sphäre der Götter könnte als einer der Gründe für die enge Verbindung der Tiere mit wichtigen Gottheiten anzusehen sein. Eine der frühesten und zweifellos auch wichtigsten Gottheiten ist der Falkengott Horus. Er war Himmels- und Sonnengott sowie Gott des Königtums. Weitere mit Falken identifizierte Gottheiten sind der Sonnengott Re, der Fährmann Nemti oder die Jenseitsgottheit Sokar. Weitere Vogelgottheiten waren die Geier- und Muttergöttin Nechbet und Gengen-wer, der in Gestalt einer Gans verehrt wurde. Zu den wohl bekanntesten ägyptischen Gottheiten aber zählt Toth, der Gott der Schreiber und des Wissens, der in Form des Ibis Verehrung genoss. Zu diesen und weiteren ägyptischen Vogelgottheiten wird auf Wilkinson 2003, 200–217 verwiesen.

¹⁰⁹⁸ In Phrygien erscheinen Vögel in Zusammenhang mit der Großen Muttergottheit, vgl. Collins 2002, 332. Im hethitischen Kulturraum finden sich Vögel als Opfertiere in syrischen und südanatolischen Ritualen wieder, vgl. dazu ausführlich Haas 1994a, 658–661.

Dass Vögel im Griechenland des 2. Jahrtausends v. Chr. nicht nur in sakralen, sondern auch sepulkralen Bereichen eine Rolle spielten¹¹⁰¹, kann einerseits aus den zahlreichen ornithomorphen Terrakotten in Gräbern¹¹⁰², andererseits aus dem Vorhandensein von Vögeln auf Gefäßen, die dem Verstorbenen mit ins Grab gelegt wurden, sowie aus ihrer Darstellung auf Sarkophagen¹¹⁰³ geschlossen werden.

Da jedoch im Rahmen dieser Arbeit von den Linear B-Termini ausgegangen wird, soll hier vom Terminus *o-ni-si* kein eigenes Kapitel zum archäologischen Quellenmaterial erarbeitet werden, da durch die Wörter *ka-no* bzw. *ka-si* und *ke-re-na-i* zwei mögliche zu deutende Vogelarten ebenfalls in den thebanischen Texten vorkommen und wie bereits ausgeführt wurde, *o-ni-si* als Überbegriff dieser anderen ornithologischen Ausdrücke gedeutet werden kann. Demnach basiert die Annäherung zur Frage nach möglichen heiligen Vögeln in Theben auf der archäologischen Evidenz der Gänse und Kraniche in kultischen Kontexten und nicht auf der Präsenz von Vögeln *per se*.

¹⁰⁹⁹ Im syro-palästinischen Raum begegnen Vögel häufig in Verbindung mit Schlangen, deren Widersacher sie darstellen. Symbolhaft wird der Kampf der himmlischen gegen die irdischen Mächte dargestellt, vgl. Caubet 2002, 225 f.; Borowski 2002b, 422.

¹¹⁰⁰ Vögel waren heilige Tiere der Götter: So ist der Falke mit Marduk oder die Taube mit der mesopotamischen Ištar bzw. der westsemitischen Astarte zu verbinden, vgl. Scurlock 2002, 368 f. Sie begegnen auch häufig als Opfertiere zu Ehren der Götter oder in sepulkralen Kontexten, wo sie als Opfer für die Totengeister den Verstorbenen mit ins Grab gelegt wurden (Scurlock 2002, 402). Der Vogel als mächtiges Wesen erscheint in der Gestalt des Anzu. Dieses vogelartige Geschöpf erscheint im sumerischen Mythos vom Weltenbaum, der von der Göttin Inanna vom Ufer des Euphrats in ihren Garten verpflanzt wurde, damit sich die Göttin aus dessen Holz einen Thron und ein Bett fertigen lassen konnte. Eine Schlange, die Göttin Lilith und der Anzu-Vogel aber nisteten sich in den Baum ein, sodass Inanna ihn nicht fällen konnte und ihren Bruder um Hilfe bitten musste. Utu, der Sonnengott, tötete die Schlange, vertrieb Lilith und den Anzu-Vogel und fällte den Weltenbaum für seine Schwester, vgl. Haas 1994a, 144–147.

¹¹⁰¹ Bereits Evans 1901, 105 deutet die Darstellungen von Vögeln in sepulkralen Kontexten als den Glauben, dass die Seelen der Verstorbenen in Gestalt eines Vogels ihren toten Körper verlassen. In Anbetracht dessen, dass Vögel mit der Epiphanie einer Gottheit in Verbindung gebracht werden (s. u.a. Nilsson 1955, 290–292), knüpft Guggisberg 1996, 312 an diese Vorstellung an und meint, „dass auch das Auftreten von Vögeln im Grab mit der erhofften Präsenz der Gottheit zusammenhängt, die den Schutz des Verstorbenen garantieren sollte.“ Vgl. auch Benson 1970, 26–31; Guggisberg 1996, 311–313.

¹¹⁰² Zu den vogelgestaltigen Terrakotten s. Guggisberg 1996, 246–266.

¹¹⁰³ In diesem Zusammenhang zu erwähnen ist der Sarkophag von Hagia Triada. Am Sarkophag ist auf einer der Längsseiten eine weibliche Gestalt in Libationsgestus dargestellt. Sie leert den flüssigen Inhalt eines Gefäßes in ein größeres Mischgefäß, das zwischen zwei mit Doppeläxten und Vögeln bekränzten Säulen auf einer Halterung steht, s. dazu Nilsson 1968, 426–443. Pötscher 1990, 171–191. Marinatos – Hirmer 1973, 150 f. Taf. XXX–XXXIII. W. Pötscher deutet die Vögel am Sarkophag von Hagia Triada als Erscheinungsformen einer Göttin und sieht die Kombination von Doppelaxt und Vogel als Darstellung des *ἱερός γάμος*. Wobei er für diese Interpretation den Vogel als Verkörperung der weiblichen und die Doppelaxt als Verkörperung der männlichen Gottheit ansieht, s. Pötscher 1990, 151–153.180. Die Verbindung von Doppelaxt und Vogel zeigt auch eine Larnax aus Mallia, vgl. BCH 52, 1928 Taf. 9).

3.9 *pe-re*-*82

3.9.1 Quellen

Auf zwei Tafeln aus Pylos findet sich die Silbenfolge *pe-re*-*82. Der Terminus scheint dabei einmal in der **Tn**- und einmal in der **Un**-Serie auf:

Tn 316

- .1 po-ro-wi-to-jo ,
- .2 { i-je-to-qe , pa-ki-ja-si , do-ra-qe , pe-re , po-re-na-qe
- .3 pu-ro { a-ke , po-ti-ni-ja AUR *215^{VAS} 1 MUL 1
- .4 ma-na-sa , AUR *213^{VAS} 1 MUL 1 po-si-da-e-ja AUR *213^{VAS} 1 MUL 1
- .5 ti-ri-se-ro-e , AUR *216^{VAS} 1 do-po-ta AUR *215^{VAS} 1
- .6 vacat
- .7 { vacat
- .8 { vacat
- .9 { vacat
- .10 pu-ro { vacat

reliqua pars sine regulis

→

- v.1 { i-je-to-qe , po-si-da-i-jo , a-ke-qe , wa-tu
- v.2 { do-ra-qe , pe-re , po-re-na-qe , a-ke
- v.3a { -ja
- v.3b pu-ro { AUR *215^{VAS} 1 MUL 2 qo-wi-ja , ṇa-[] , ko-ma-we-te-
- v.4 { i-je-to-qe , pe-re-*82-jo , i-pe-me-de-ja-qe di-u-ja-jo-qe
- v.5 { do-ṛa-qe , pe-re-po-re-na-qe , a , pe-re-*82 AUR *213^{VAS} 1 MUL 1
- v.6 { i-pe-me-de-ja AUR *213^{VAS} 1 di-u-ja AUR *213^{VAS} 1 MUL 1
- v.7 pu-ro { e-ma-a₂ , a-re-ja aur *216^{VAS} 1 VIR 1
- v.8 { i-je-to-qe , di-u-jo , do-ra-qe , pe-re , po-re-na-qe a-ke
- v.9 { di-we AUR *213^{VAS} 1 VIR 1 e-ra AUR *213^{VAS} 1 MUL 1
- v.10 { di-ri-mi-jo di-wo , i-je-we , AUR *213^{VAS} 1 [] vacat
- v.11 pu-ro {
- v.12 vacat
- v.13 { vacat
- v.14 { vacat
- v.15 { vacat
- v.16 pu-ro { vacat

reliqua pars sine regulis

Un 6

- .1 po-si-da[-o-ne] BQŠ^f [] QVİŠ^f [] SUS+KA 1 SUS^f 2
- .2 vacat
- .3 pe-re-*82 BQŠ^f 1 QVİŠ^f 1 SUS+KA 1 SUS^f 2
- .4 pe-re-*82 BQŠ^f 1 QVİŠ^f 1 SUS+KA 1 SUS^f 2
- .5 vacat
- .6 *146 37 *166+WĒ[]LANA 5

.7	AREPA S 1 V 1[	
.8	BOS ^m 2 BOS ^f 2 QV!S ^x [	
↗		
v.1	]i-je-re-ja	TELA+TE[
v.2	ka-]ra-wi-po-ro	TELA+TE[

Mit der Erwähnung von *pe-re*-*82 auf **PY Tn 316.v5** erscheint der Ausdruck auf der umfangreichsten Linear B-Tafel, die mit kultischen Belangen zu assoziieren ist¹¹⁰⁴. Der Terminus ist auf der Rückseite der beidseitig beschriebenen Tafel in Zusammenhang mit der Zuteilung eines Goldgefäßes (AUR *213^{VAS}) und einer Frau (MUL) verzeichnet. Mit der Silbenfolge *pe-re*-*82-jo auf **PY Tn 316.v4** ist ein mit *pe-re*-*82 in Verbindung zu bringendes Heiligtum registriert.

Ebenfalls als Opfergabentext anzusehen ist Tafel **PY Un 6**, auf welcher sich *pe-re*-*82 in gleich zwei aufeinander folgenden Zeilen identischen Inhalts. Die nachfolgenden Ideogramme von Rind (BOS^f), Schaf (OVIS^f) und Schweinen (SUS+KA, SUS^f) sind als Suovetaurilienopfer an *pe-re*-*82 anzusehen¹¹⁰⁵.

Während das Wort auf **PY Tn 316** nur eines von vielen anderen verzeichneten Termini ist, besitzt es auf **PY Un 6** mit seiner Registrierung in der dritten und vierten Zeile der Tafel eine wesentlich prominentere Position. Auf allen beiden Tafeln jedoch ist die Wortfolge vollständig erhalten und deutlich lesbar.

Tafel **PY Tn 316** wird dem Schreiber 44 und **PY Un 6** dem Schreiber 6 zugewiesen.

3.9.2 Untersuchung und Interpretation der Wortform

Die Tafel **PY Tn 316** stellt ein Dokument dar, das in Form und Inhalt ein Unikum innerhalb des mykenischen Textkorpus bildet. Der religiöse Charakter des Textes ist unbestritten¹¹⁰⁶. Der gesamte Tafelinhalt gliedert sich in vier Abschnitte, die von einem mit großen Buchstaben geschriebenen *pu-ro*/Πύλος eingeleitet werden¹¹⁰⁷.

¹¹⁰⁴ Hooker 1980, 157.

¹¹⁰⁵ Vermeule 1974, 68; Weilhartner 2005, 162; Burkert 2011, 79.

¹¹⁰⁶ Unter den vielen Beiträgen, die zur pylischen Tafel **Tn 316** erschienen sind, s. besonders Gérard-Rousseau 1971, 141–146; Docs², 284–289; Bennett 1979; Hooker 1980, 157–162; Sacconi 1987; Palaima 1999; Weilhartner 2005, 140–144. Vgl. auch Hiller – Panagl 1976, 290: „Eine Ausnahmestellung nimmt die sehr bedeutende Tafel PY Tn 316 ein, die ausschließlich kultischen Belangen gewidmet ist und beinahe als ein gekürzter Abriß des mykenischen Pantheons gelten kann.“; Hooker 1980, 157: „[...] the most important single Mycenaean document to give evidence of cult-practices.”

¹¹⁰⁷ Weilhartner 2005, 141.

Die Vorderseite der Tafel (*recto*) wird durch den im Genitiv stehenden Terminus *po-ro-wi-to-jo* eingeleitet, der als Monatsname interpretiert wird¹¹⁰⁸. Darunter folgt die Wortsequenz *i-je-to-qe pa-ki-ja-si do-ra-qe pe-re po-re-na-qe a-ke*. Obwohl die genaue Bedeutung unbekannt ist, kann mit der Verbalform *i-je-to* eine religiöse Handlung (womöglich eine Prozession) angegeben werden¹¹⁰⁹, ist bei der Deutung des Wortes sowohl eine Interpretation als Form von ἵημι („senden“) als auch von ἱερός („eine religiöse Handlung vollziehen, opfern“) möglich¹¹¹⁰. Mit *pa-ki-ja-si* ist der Ort der Tätigkeit im Lokativ angegeben¹¹¹¹, womit das Heiligtum von *pa-ki-ja-ne* identifiziert wird¹¹¹². Das nachfolgende *do-ra-qe pe-re po-re-na-qe a-ke* macht deutlich, dass verschiedene Opfergaben/Geschenke (*do-ra*, *po-re-na*) in Form von Goldgefäßen¹¹¹³ sowie Frauen und Männern überbracht werden (*pe-re*/φέρω, *a-ke*/ἄγω)¹¹¹⁴. Ob mit dem Terminus *po-re-na* die durch Ideogramme verzeichneten Personen als Menschenopfer bezeichnet wurden¹¹¹⁵ oder ob dem Wort eine andere Bedeutung zugrunde liegt¹¹¹⁶, ist noch nicht geklärt¹¹¹⁷.

¹¹⁰⁸ Dass der Ausdruck *me-no* (Monat) wegfallen kann, zeigt sich durch einen Vergleich mit den Tafeln **KN Fp(1) 6** und **KN V(2) 280**, s. Palmer 1955, 11; Weihartner 2002, 156 Anm. 3. Palmer 1955, 11 transkribiert *po-ro-wi-to-jo* als *Πλωριστός und sieht darin jenen Monat, in dem die Seefahrt – nach der Winterzeit – im Frühjahr wieder aufgenommen wurde (März/April), vgl. auch Palaima 1999, 443 mit Anm. 25. Hingegen deutet Weihartner 2002, 156–161 den Begriff als eine im Genitiv stehende Gottheit, welche die Funktion einer Monatsangabe übernommen hat, anstelle des zu erwartenden **po-ro-wi-to-jo-jo* (*me-no*).

¹¹⁰⁹ Sacconi 1987, 553–555; Weihartner 2005, 142.

¹¹¹⁰ Zur Diskussion über die Bedeutung des Terminus *i-je-to* wird auf García Ramon 1996 und Hajnal 1996 verwiesen. I. Hajnal aber kommt zum Ergebnis, dass das Wort auf *hijēmi* „senden“ zu beziehen ist, vgl. Hajnal 1996, 283: „Zu übersetzen wäre jeweils ‚man (die Stadt Pylos, die Pylier) setzt sich im Heiligtum X in Bewegung = hält eine Prozession ab‘ [...]“ Anders hingegen J. L. García Ramon, der *i-je-to* wiederum mit ἱερός verbindet und es als „se pone en procesión en (Loc.)“ oder „se oficia una ceremonia en (Loc.)“ wiedergibt, vgl. bes. García Ramon 1996, 266–268. Bei Bartoněk 2003, 525 f. findet sich für *i-je-to-qe* die Übersetzung „und opfert (?)“.

¹¹¹¹ Hajnal 1996, 272.

¹¹¹² Gérard-Rousseau 1968, 166–169 s. v. *pa-ki-ja-na*.

¹¹¹³ Zu den Ideogrammen *213^{VAS}, *215^{VAS} und *216^{VAS} wird auf Vandenabeele – Olivier 1979, 183–185 (*213^{VAS}).210–212 (*215^{VAS}).212–216 (*216^{VAS}) verwiesen.

¹¹¹⁴ Weihartner 2005, 141.

¹¹¹⁵ Chadwick 1976, 92; Buck 1989; Castleden 2005, 155–157. Zum Beleg des Menschenopfers im antiken Griechenland wird auf Hughes 1991 verwiesen.

¹¹¹⁶ Neben der Deutung als Bezeichnung für ein Menschenopfer wurde in *po-re-na* und den damit verbundenen Ideogrammen VIR und MUL auch Figuren von Menschen angenommen, die, genauso wie die Goldgefäße, bei der Kulthandlung mitgeführt wurden, vgl. Docs², 284. Weiters werden in den Männern und Frauen die Träger der verzeichneten Gefäße gesehen („cupbearer“), vgl. Docs², 284. A. Sacconi entkräftet letztere Deutung durch den Hinweis, dass auf der Tafel mehr Gefäße verzeichnet seien als vermeintliche Träger. Sie nimmt viel mehr an, dass es sich bei *po-re-na* um einen Terminus für kultische Funktionsträger handelt und die registrierten Personen als „Priester und Priesterinnen“ aufzufassen sind, s. Sacconi 1987, bes. 554 f. Letztere Deutung findet positiven Anklang, vgl. Hajnal 1996, 270 f.; Palaima 1999, 445. S. dazu auch Hughes 1991, 199–202, der ebenfalls keinen Anlass sieht, die Tafel **PY Tn 316** als einen Beleg für Menschenopfer im mykenischen Griechenland anzusehen.

¹¹¹⁷ Zudem sprechen sich sowohl G. Nagy als auch A. Willi aufgrund von Parallelen in den homerischen Epen (s. Nagy 1994–1995) und sprachliche Vergleiche im Indo-Europäischen (s. Willi 1994–1995) für eine Deutung von *po-re-na* als infinites Verb φορῆναι aus und sehen *do-ra* (δῶρα) als einziges Objekt, auf welches sich sowohl *pe-re* als auch *a-ke* beziehen. Dadurch wird die Interpretation von *po-re-na* als Objekt im Akkusativ Plural, durch welches die durch Ideogramme verzeichneten Männer und Frauen bezeichnet werden, widerlegt. Doch macht T. G. Palaima in seiner Untersuchung zu *po-re-na* deutlich, dass ein Vergleich mit

Diese Darbringungen jedenfalls finden sich in der unterhalb befindlichen Auflistung, in welcher neben *po-ti-ni-ja*, noch *ma-na-sa*¹¹¹⁸, *po-si-da-e-ja*¹¹¹⁹, *ti-ri-se-ro-e*¹¹²⁰ und *do-po-ta*¹¹²¹ als Empfänger genannt sind. Während für *po-ti-ni-ja*, *ma-na-sa* und *po-si-da-e-ja* je ein Goldgefäß (*213^{VAS} bzw. *215^{VAS}) und eine Frau (MUL) verzeichnet sind, erhalten *ti-ri-se-ro-e* und *do-po-ta* je ein Goldgefäß (*215^{VAS} bzw. *216^{VAS}).

Auf der *verso*-Seite der Tafel wird die erste Zeile wieder mit *i-je-to* eingeleitet. Danach zeigt die Wortfolge *po-si-da-i-jo a-ke-qe wa-tu* an, dass sich das erwähnte Poseidonheiligtum¹¹²² (*po-si-da-i-jo*) in der zum Palast von Pylos gehörenden Unterstadt (*wa-tu/ᾠστῦ*) befand¹¹²³. Wieder erscheint, wie bereits am *recto* der Tafel, die Sequenz *do-ra-qe pe-re po-re-na-qe a-ke*, gefolgt von einer weiteren Auflistung von Gottheiten und Heiligtümern. Anders als im Fall von *po-si-da-i-jo*, wo nur das Heiligtum, nicht aber die Gottheit selbst (nämlich Poseidon, *po-se-da-o*) erwähnt wird, finden sich in der vierten Zeile weitere Heiligtümer, *pe-re-82-jo*, *i-pe-me-di-ja*¹¹²⁴, *di-u-ja-jo*, die mit den darunter aufgezählten Theonyma *pe-re-82*, *i-pe-me-de-ja* und *di-u-ja* direkt zu verbinden sind¹¹²⁵. Neben den noch nicht genau zu deutenden Theonyma *qo-wi-ja*¹¹²⁶ und *ko-ma-we-te-ja*¹¹²⁷ (PY Tn 316.v3b), kann mit *e-ma-a₂*

-
- anderen Linear B-Texten eine Auslegung des Wortes als Akkusativ Plural (womöglich von einem Nominativ Singular wie *φορήν) wahrscheinlicher macht, als eine Deutung der Wortsequenz im Sinne von δῶπά τε φέρει φορῆναι τε ἄγει (G. Nagy u. A. Willi), s. zur Argumentation Palaima 1996–1997, bes. 310 f.
- ¹¹¹⁸ Gérard-Rousseau 1968, 136 f. s. v. *ma-na-sa*. G. H. Knutzen kommt nach einer persönlichen Autopsie der Tafel PY Tn 316 zum Schluss, dass statt dem angenommenen *ma-na-sa* eigentlich *ma-te-ne-sa* zu lesen ist, da es sich nicht um das Silbenzeichen /na/ handelt, sondern um die zwei eng beieinander geschriebenen Silben /te/ und /ne/. Den Terminus *ma-te-ne-sa* deutet er als Dativ Sg. Fem. des Partizips Präsens des aiolischen Verbs *μάττημι, wobei er das Linear B-Wort als *ma-te-ne-sa/matensāi* „der Suchenden“ transkribiert. Den Namen Matensa „Suchende“ sieht G. H. Knutzen als Beleg für die älteste Erwähnung der nach ihrer Tochter Persephone „suchenden“ Demeter, s. Knutzen 1995, 56–62; Knutzen 1998.
- ¹¹¹⁹ Gérard-Rousseau 1968, 184 f. s. v. *po-se-da-o*.
- ¹¹²⁰ Gérard-Rousseau 1968, 222–224 s. v. *ti-ri-se-ro-e*. Zur Deutung von *ti-ri-se-ro-e* als „Erzheros“ s. Pötscher 2001, 8. S. auch Duhoux 2008b, 365: „*ti-ri-se-ro-e*, *Trishērōhei* (?), to the triple hero‘ [...] word whose interpretation is obvious.“
- ¹¹²¹ Gérard-Rousseau 1968, 78 f. s. v. *do-po-ta*.
- ¹¹²² Hiller 1981, 110.
- ¹¹²³ Weilhartner 2000, 218: „Bei dieser Auflistung von Spenden bildet die Konstellation *pu-ro wa-tu*, d. h. „die Stadt von Pylos“, offensichtlich einen Kontrast zu dem mit *pu-ro* bezeichneten Palast von Pylos.“ Vgl. auch Weilhartner 2005, 141.
- ¹¹²⁴ Es ist nicht ausgeschlossen, dass in *i-pe-me-de-ja-qe* keine Verschreibung des eigentlich zu erwartenden *i-pe-me-da-ja-jo-qe* vorliegt. Die Gottheit *i-pe-me-de-ja* hätte somit kein eigenes Heiligtum besessen, sondern womöglich gemeinsam mit *pe-re-82* im vorangehenden *pe-re-82-jo* verehrt worden. Dafür, dass *i-pe-me-de-ja* eine „niedere Gottheit“ gewesen ist, könnte auch die Tatsache sprechen, dass sie als einzige unter den drei genannten Gottheiten (*i-pe-me-de-ja*, *pe-re-82*, *di-u-ja*) keine Frau zugewiesen bekommt, sondern lediglich ein Goldgefäß, vgl. Palaima 1999, 452 Anm. 47. Zur Deutung des Wortes *i-pe-me-de-ja* und seiner Transkription als Iphimédeia s. Gérard-Rousseau 1968, 116–118 s. v. *i-pe-me-de-ja*; Mühlestein 1979; Neumann 1985; Burkert 2011, 76 mit Anm. 245.
- ¹¹²⁵ Hiller 1981, 111.
- ¹¹²⁶ Aura Jorro 1993, 211 f. s. v. *qo-wi-ja*. Zu *qo-wi-ja* s. auch das Kapitel *qo-we*.
- ¹¹²⁷ Aura Jorro 1985, 375 s. v. *ko-ma-we-te-ja*. Zur Transkription von *ko-ma-we-te-ja* als *Komāwenteiā* und zu deren Deutung als Tochter bzw. Gemahlin des Poseidon mit dessen Epiklese /*Komāwens*/ s. Del Frio 1996–1997. Da zwischen *qo-wi-ja* und *ko-ma-we-te-ja* noch weitere Silbenzeichen (*na*[...]) gestanden sind,

a-re-ja in der Zeile sieben die Gottheit Hermes identifiziert werden¹¹²⁸. Nach der Erwähnung eines Zeusheiligtums¹¹²⁹ (*di-u-jo*) sind als dort verehrte Empfänger der Gaben noch Zeus (*di-we*), Hera (*e-ra*) und *di-ri-mi-jo*, ein nicht näher zu bestimmender „Sohn des Zeus“ (*di-wo i-je-we*)¹¹³⁰, genannt¹¹³¹.

Bei genauer Untersuchung der göttlichen Empfänger, ihrer erhaltenen Opfergaben und ihrer Position im Text ist eine mögliche hierarchische Reihung zu erkennen. So wird der auf der Vorderseite an erster Stelle erwähnten *po-ti-ni-ja* eine größere Bedeutung zuzumessen sein¹¹³², als den im letzten Abschnitt auf der Rückseite erwähnten *di-we*, *e-ra* und *di-ri-mi-jo*¹¹³³.

Weiters wird auch deutlich, dass bei den Gottheiten *ti-ri-se-ro-e*, *do-po-ta*, *i-pe-me-de-ja* und *di-ri-mi-jo* zwar Goldgefäße, aber keine Männer bzw. Frauen verzeichnet sind¹¹³⁴. Hingegen zeigt sich bei den restlichen Empfängern, dass männlichen Gottheiten (*di-we*, *e-ma-a₂*, *a-re-ja*) Männer und weiblichen Gottheiten (*po-ti-ni-ja*, *ma-na-sa*, *po-si-da-e-ja*, *pe-re-*82*, *di-u-ja*) Frauen zugewiesen wurden¹¹³⁵.

Die Reihung im Tafeltext, das an sie zugewiesene Goldgefäß und die zugeteilte Frau sowie die Tatsache, dass die Gottheit ein eigenes Heiligtum (*pe-ṛe-*82-jo*) besaß, sprechen sicherlich dafür, in *pe-re-*82* eine in Pylos nicht unbedeutende Gottheit zu sehen. Dass es sich bei *pe-re-*82* um eine Göttin handelt wird auch durch die an sie verzeichnete Zuteilung von Rind, Schaf und Schwein auf **PY Un 6.3.4** ersichtlich. Neben diesem Suovetaurilienopfer an *pe-re-*82*, erscheint in der ersten Zeile derselben Tafel auch Poseidon (*po-se-ḏa[-o-ne]*), der dieselben Opfertiere erhält. Warum jedoch der Eintrag von *pe-re-*82* sich zweimal auf der Tafel wiederfindet, muss aufgrund des Fehlens weiterer Angaben offen gelassen werden¹¹³⁶.

Die Interpretationen des Wortes *pe-re-*82* hat sich bislang sehr variantenreich manifestiert, denn die Auslegung des Terminus ist abhängig von der jeweiligen Deutung des ungeklärten Zeichens *82, dem seit der Entzifferung der Linear B-Schrift verschiedene Lautwerte

wird angenommen, dass *qo-wi-ja* als die untergeordnete Gottheit von *ko-ma-we-te-ja* angesehen werden kann, vgl. Palaima 1999, 452 Anm. 46; Weilhartner 2005, 142.

¹¹²⁸ Heubeck 1970, 812; Burkert 2011, 76 Anm. 246. Vgl. Palaima 1999, 454: „[...] Hermes [...] has the epithet *Areias* which places Hermes here in the sphere of war and martial prowess.”

¹¹²⁹ Hiller 1981, 110.

¹¹³⁰ Aura Jorro 1985, 178 s. v. *di-ri-mi-jo*.

¹¹³¹ Burkert 2011, 75.

¹¹³² Palaima 1999, 453: „The listings make sense as a ceremony in a particular month in which *po-ti-ni-ja* in *pa-ki-ja-ne* and other female deities are central.”

¹¹³³ Palaima 1999, 453 mit Anm. 50.

¹¹³⁴ Palaima 1999, 448. Weilhartner 2005, 144 nimmt durch die Einsetzung von <MUL 1> die Registrierung einer Frau für *i-pe-me-de-ja* in Betracht, doch versieht er diese Möglichkeit mit einem Fragezeichen.

¹¹³⁵ Weilhartner 2005, 141.

¹¹³⁶ Weilhartner 2005, 161–163.

zugesprochen wurden¹¹³⁷. Aufgrund des Kontextes, in welchem *pe-re*-*82 auf **PY Tn 316** steht, nämlich in unmittelbarer Nähe zu den Feminina *i-pe-me-de-ja* und *di-u-ja*, wird auch für diesen Terminus eine weibliche Endung angenommen und das Silbenzeichen *82 somit auf *-a* enden¹¹³⁸.

Mit der Lesung von *82 als **sa*₂ wird der Terminus als **Brḥσ(σ)α*¹¹³⁹ oder auch **Πέρσα* gedeutet, wobei letztere Variante als mykenische Vorform der Persephone gesehen wird¹¹⁴⁰.

Eine andere für das Verständnis von *pe-re*-*82 weitreichendere Interpretation stammt von L. R. Palmer. Dieser spricht sich gegen die zuvor genannte Gleichsetzung des Zeichens *82 mit **sa*₂ aus und sieht stattdessen den Lautwert **ja*₂ (/jai/) wiedergegeben. Darauf basierend liest er in *pe-re*-*82 die Form **Πελειᾱ* (vgl. *Πελειᾱ*) und deutet es als syllabische Schreibung für die Bezeichnung der Taube bzw. der Taubengöttin¹¹⁴¹.

Mit dieser Deutung schließt er an eine lange Forschungstradition an, in welcher für die minoische (aber auch für die mykenische) Kultur anhand ikonographischer Quellen eine Taubengöttin angenommen wurde. Die Deutung des Kultes einer Taubengöttin geht auf A. Evans zurück¹¹⁴². Er verbindet die Taube (wie allgemein die Vögel) nicht nur mit einem heiligen Tier, das auf Kultgegenständen sitzend „the descent of the divinity into the possessed object“ anzeigt¹¹⁴³, sondern stellt sie in direkten Zusammenhang mit einer weiblichen Person¹¹⁴⁴. Archäologisch betrachtet finden sich Vögel, insbesondere die gut zu identifizierenden Tauben¹¹⁴⁵, häufig in kultischen Kontexten, wobei auch die enge Verbindung zu weiblichen Figuren deutlich wird: Aus dem Schachtgrab III in Mykene stammen zwei Goldanhänger, die eine nackte Frau zeigen: In einem Fall sitzt auf dem Kopf der Frau eine Taube, im anderen ist

¹¹³⁷ Zu den einzelnen, teilweise oben ausgeführten, Interpretationen von *pe-re*-*82 s. Aura Jorro 1993, 108 f. s. v. *pe-re*-*82. Hingewiesen wird auch auf Gérard-Rousseau 1968, 172–174 s. v. *Pere*82.

¹¹³⁸ Palmer 1963, 20: „The vocalic component was guessed as *a* because *pe-re*-*82 is grouped with two other goddesses whose names end in *-a*“.

¹¹³⁹ Angelehnt an das für Dionysos belegte Epitheton *Brḥσαγενής*. Deutung nach G. Pugliese Carratelli, vgl. Aura Jorro 1993 108 f. s. v. *pe-re*-*82.

¹¹⁴⁰ Pugliese Carratelli 1958; Petersmann 1986, 303 f.; Burkert 2011, 79 Anm. 270. Neben der Deutung als Persephone meint Stella 1965, 235 mit Anm. 29, dass mit dem Terminus *pe-re*-*sa*₂ auch die Himmelsgotttheit Perse, die später mit Selene, Hekate oder auch Artemis Perseia gleichgesetzt wurde, zu identifizieren ist. Obwohl sich J. Chadwick für einen anderen Lautwert als *sa*₂ ausspricht, kommt er bei seiner Deutung des Wortes *pe-re*-*82 zum selben Ergebnis, vgl. Docs², 411: „[...] it is tempting to reconstruct the name as *Preswā* and to compare this with *Πέρση* and the first element of the compound *Περσεφόνη*.“ Gegen die Transkription als **Πέρσα* spricht sich aber Gérard-Rousseau 1968, 173 aus, da ein *pe-re*-*sa*₂ nach der mykenischen Orthographie als **Πρέσα* wiedergegeben werden muss.

¹¹⁴¹ Palmer 1955, 2; Palmer 1961, 121; Palmer 1963, 20. 27. 103. 262 f. 444 s.v. *pe-re*-*82.

¹¹⁴² Evans 1901, 105; PM I, 222–224.

¹¹⁴³ PM I, 223.

¹¹⁴⁴ PM I, 223 f.; Nilsson 1968, 397. Demgemäß auch Pötscher 1990, 104: „Jedenfalls kann die (oder eine) Göttin in der Vorstellungswelt der minoischen Religion als Taube erscheinen; die Taube ist eine theriomorphe Erscheinungsform der Göttin [...]. Sie kann in dieser Weise erscheinen (Epiphanie), aber auch kultisch verehrt werden als personales Objekt des Gebets und des Opfers.“

¹¹⁴⁵ Vgl. Gesell 1985, 3: „The species of the individual birds is usually impossible to recognize, although some resemble doves.“

ebenfalls eine Taube auf dem Kopf zu sehen, doch zusätzlich befindet sich noch je eine Taube an den Ellenbögen der weiblichen Figur¹¹⁴⁶. Für den Palast von Knossos sei sogar ein eigener „Schrein der Taubengöttin“ identifizierbar¹¹⁴⁷. Als Fassade eines Kultbaues kann die Darstellung auf einem Goldblech aus dem mykenischen Schachtgrab IV angesprochen werden, nicht zuletzt weil darauf auch die „horns of consecration“ zu sehen sind. Dieser wird von Tauben flankiert¹¹⁴⁸, was ebenfalls für eine kultische Rolle dieses Tieres spricht¹¹⁴⁹.

Dieser Auslegung von *pe-re*-*82 als Taubengöttin folgen auch die Herausgeber der neuen Linear B-Tafeln aus Theben, die im einmalig belegten Terminus *pe-re-wi-jo* auf **TH X 105.3** einen im Dienst der Taubengöttin stehenden Funktionsträger („*desservant du sanctuaire de pe-re*-*82“) sehen¹¹⁵⁰. Damit sei auch für Theben der Kult der Taubengöttin nachweisbar¹¹⁵¹.

Dass mit *pe-re*-*82 aber tatsächlich eine Taubengöttin gemeint ist, wird vermehrt angezweifelt. Zwar wird der göttliche Charakter von *pe-re*-*82 aufgrund der Kontexte, in welchen das Wort zu finden ist, nicht abzuerkennen sein, doch ist die Interpretation als Theonym, das mit einer Taube in Verbindung steht, nicht als *communis opinio* anzusehen, zumal für das Silbenzeichen *82 und dessen Lautwertbestimmung weitere Deutungsvorschläge vorgelegt wurden.

Für einen anderen Lautwert spricht sich u.a. J. Chadwick aus, der für das Zeichen *82 die Transkription als **swa* postuliert und *pe-re*-*82 als **Πρέσφα/Preswa*/ wiedergibt¹¹⁵². Dieser Deutung folgend, interpretiert A. Quattordio-Moreschini den Terminus *pe-re*-*82/*preswa*/ als *πρέσβα*¹¹⁵³, wobei sie einen Austausch von /w/ zu /b/ für ein nicht indoeuropäisches Wort mit sonorantischen bilabialen /w/ annimmt¹¹⁵⁴.

J. L. Melena lehnt sich zwar an die Auslegung von J. Chadwick an, doch spricht er sich für eine Lesung als **twa* aus. In seiner Untersuchung zum Lautwert des Silbenzeichens *86, in welcher er dieses mit **dwa* gleichsetzt¹¹⁵⁵, korrigiert er den vorgeschlagenen Lautwert von

¹¹⁴⁶ PM I, 224 Abb. 169; Marinatos – Hirmer 1973, 177 Abb. 227 (unten links und unten rechts); Pötscher 1990, 102 Abb. 1.2.

¹¹⁴⁷ Zu diesem „Schrein“ wird auch eine in Knossos gefundene Terrakotta-Gruppe gezählt, wo drei Säulen auf einer gemeinsamen Basis stehen und auf den Säulen je eine Taube sitzt, vgl. Aström – Blomé 1964 Abb. 13; Nilsson 1968, 88; Rutkowski 1986, 128 f.; Pötscher 1990, 91.

¹¹⁴⁸ Marinatos – Hirmer 1973, 177 Abb. 227 (Mitte).

¹¹⁴⁹ Evans 1901, 185-192 mit Abb. 65; Nilsson 1955, 270.

¹¹⁵⁰ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 309.395 s. v. *pe-re-wi-jo*. Doch sprechen sich die Editoren der *editio princeps* beim Zeichen *82 für den Lautwert **wja* aus, s. Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 309.361.

¹¹⁵¹ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 309.361.

¹¹⁵² Chadwick 1968, 64 f.; Docs², 411. 463. 570 s. v. *pe-re*-*82.

¹¹⁵³ Quattordio Moreschini 1987, 394–404.

¹¹⁵⁴ Quattordio Moreschini 1987, 401 f. Zum linguistischen Ausdruck Sonorant vgl. Hall 2000, 22: „Im Gegensatz dazu (i.e. Obstruenten) kann der Luftstrom bei den Sonoranten ungehindert ausströmen. Sonoranten umfassen Nasale, Vibranten, geschlagene Laute, laterale Approximanten, zentrale Approximanten und auch Vokale.“

¹¹⁵⁵ Melena 1983, 255–262.

Chadwick (*swa) mit der Auffassung, dass sich die -sw-Wörter durch Assibilierung (Wandlung eines Lautes in einen Zischlaut) aus -t(h)w- entwickelt haben, sodass jenes Ergebnis von J. Chadwick durch *twa zu ersetzen sei¹¹⁵⁶. Für die Transkription des nun gewonnenen *pe-re-twa* bezieht sich J. L. Melena auf eine phonetische Tatsache, die wiederum J. Chadwick aufgezeigt hat¹¹⁵⁷: In seinem Artikel zur -sw-Gruppe im Mykenischen gibt J. Chadwick nämlich an, dass es durchaus möglich wäre, dass eine dialektale Tendenz geherrscht haben könnte, bei welcher ein -kw-Laut durch einen -tw-Laut ersetzt wird, zumal neben einem *o-da-ke-we-ta* und einem *o-da-ku-we-ta* auch ein *o-da-tu-we-ta* belegt ist¹¹⁵⁸. Sodass seiner Meinung nach *pe-re-twa* eine alternative Schreibung für ein denkbare ***pe-re-ku-wa/Presgwa/* darstellt (basierend auf einen Vergleich mit dem Ethnikon *pe-re-*82-ta* auf **KN As 602.4**¹¹⁵⁹), welches mit dem Epitheton Πρέσβα („die Erhabene“ bzw. „die Ehrwürdige“) gleichgesetzt werden kann¹¹⁶⁰. Demnach gibt J. L. Melena den Wortlaut von **PY Tn 316.v5** (*do-ṛa-qe pe-re-po-re-na-qe a pe-re-*82 AUR *213^{VAS} 1 MUL 1*) mit der Schreibung von *pe-re-*82* als *pe-re-twa* als „se portan presentes se con<ducen> víctimas: para la Venerable: VASO DE ORO 1, MUJER 1“ wieder¹¹⁶¹.

Dass *pe-re-*82* als Πελαία wiederzugeben ist und eine frühägäische Taubengöttin bezeichnet, ist besonders durch die Untersuchungen von J. Chadwick und J. L. Melena und dem wohl mit großer Wahrscheinlichkeit für das Zeichen *82 zutreffenden Lautwert *twa auszuschließen. Inwieweit jedoch zutrifft, dass zwischen den namentlich erwähnten Gottheiten, wie *i-pe-me-ḏe-ja*, *di-u-ja*, *di-we* oder *e-ra*, auch eine Göttin lediglich mit einem „Titel“ bezeichnet wird (nämlich „die Erhabene“) muss offen gelassen werden.

¹¹⁵⁶ Melena 1983, 263 f.; Melena 2000, 43–45. Dem zustimmend auch Bartoněk 1987, 48: „It might be useful to recall that the original [...] value of *82 is /twa/ which then could evolve to secondary /swa/ [...]”

¹¹⁵⁷ Melena 1983, 266.

¹¹⁵⁸ Chadwick 1968, 62.

¹¹⁵⁹ Aura Jorro 1993, 109 s. v. *pe-re-*82-ta* mit weiterführender Literatur.

¹¹⁶⁰ Melena 1983, 266. Zum Terminus Πρέσβα als Bezeichnung für Hera vgl. Hom. Il. V, 721. VIII, 383.

¹¹⁶¹ Melena 2001, 69.

3.10 *qo-we, qo-wi-ja*

3.10.1 Quellen

Sowohl *qo-we* als auch *qo-wi-ja* sind im mykenischen Textkorpus je einmal belegt. Beide Termini stammen aus unterschiedlichen Palastarchiven.

Der Ausdruck *qo-we* ist aus Mykene bekannt:

MY Fu 711

```
.1                ]    v [
.2                ]HORD    v 2
.3                ]5    HORD T 7 v 3
.4                ]    HORD    v 2
.5-6              ]    vacant
.7 ] Z 2    ku-ne , FAR Z 2
.8 ]1    ka-ra-u-ja FAR Z 1 NI Z 1
.9        ]V 3 a-re-ke-se-[ . ] [ . ] T 2[
.10        ]3 Z 1    CYP + O T 1 [[ 5 ]]
.11        ] Z 2
```

→

```
v.    .1  şe-wø-[
      .2  to-wo-ṇa[
      .3  a-re-ke-şe[
      .4  qo-we                [
```

Die Wortform *qo-wi-ja* hingegen ist auf einer pylischen Tafel belegt:

PY Tn 316

```
.1 po-ro-wi-to-jo ,
.2 { i-je-to-qe , pa-ki-ja-si , do-ra-qe , pe-re , po-re-na-qe
.3 pu-ro { a-ke , po-ti-ni-ja AUR *215VAS 1 MUL 1
.4 ma-na-sa , AUR *213VAS 1 MUL 1 po-si-da-e-ja AUR *213VAS 1 MUL 1
.5 ti-ri-se-ro-e , AUR *216VAS 1 do-po-ta AUR *215VAS 1
.6          vacat
.7          { vacat
.8          { vacat
.9          { vacat
.10 pu-ro    { vacat
```

reliqua pars sine regulis

→

```
v.1    { i-je-to-qe , po-si-da-i-jo , a-ke-qe , wa-tu
```

v.2	{	do-ra-qe , pe-re , po-re-na-qe , a-ke	
v.3a	{		-ja
v.3b	pu-ro {	AUR *215 ^{VAS} 1 MUL 2 qo-wi-ja , ṇa-[] , ko-ma-we-te-	
v.4	{	i-je-to-qe , pe-re-*82-jo , i-pe-me-de-ja-qe di-u-ja-jo-qe	
v.5	{	do-ṛa-qe , pe-re-po-re-na-qe , a , pe-re-*82 AUR *213 ^{VAS} 1 MUL 1	
v.6	{	i-pe-me-de-ja AUR *213 ^{VAS} 1 di-u-ja AUR *213 ^{VAS} 1 MUL 1	
v.7	pu-ro {	e-ma-a ₂ , a-re-ja aur *216 ^{VAS} 1 VIR 1	
v.8	{	i-je-to-qe , di-u-jo , do-ra-qe , pe-re , po-re-na-qe a-ke	
v.9	{	di-we AUR *213 ^{VAS} 1 VIR 1 e-ra AUR *213 ^{VAS} 1 MUL 1	
v.10	{	di-ri-mi-jo di-wo , i-je-we , AUR *213 ^{VAS} 1 [] vacat	
v.11	pu-ro {		
v.12		vacat	
v.13	{	vacat	
v.14	{	vacat	
v.15	{	vacat	
v.16	pu-ro {	vacat	

reliqua pars sine regulis

Auf **MY Fu 711** findet sich der Ausdruck *qo-we* auf der Rückseite der Tafel. Es ist das einzige registrierte Wort in der vierten Zeile. Auf der Vorderseite verzeichnet die Tafel die Zuteilung von Gerste (HORD), Mehl (FAR) und Zypergras (CYP+O).

Wesentlich komplexer und umfangreicher ist die Tafel **PY Tn 316**, auf welcher der Terminus *qo-wi-ja* auf der Rückseite der beidseitig beschriebenen Tafel verzeichnet ist. Das Wort steht in der dritten Zeile zwischen dem Ideogramm für Frau (MUL) und der Silbe /na/, die den Beginn eines nicht mehr erhaltenen Wortes bildet. Danach folgt der Eintrag *ko-ma-we-te-ja*.

3.10.2 Untersuchung und Interpretation der Wortform

Über die Kontexte, in welchen sowohl *qo-we* als auch *qo-wi-ja* zu finden sind, wurde bereits an anderer Stelle eingegangen, sodass im Folgenden auf jene oben dargelegten Untersuchungen verwiesen wird.

So wurde bereits auf eine mögliche kultische Interpretation von **MY Fu 711** hingewiesen¹¹⁶². Der Terminus *qo-we* findet sich in der letzten Zeile auf der Rückseite dieser mykenischen Tafel. In den darüber liegenden drei Zeilen sind die Ausdrücke *ṣe-wo-[*, *to-wo-ṇa[* und *a-re-ke-se[* verzeichnet. Ihre Deutung erweist sich als schwierig, zumal sie nicht im vollen Wortlaut erhalten sind. Mit Ausnahme von *a-re-ke-se[* sind sie auch bislang auf keiner weiteren Linear B-Tafel belegt. So werden sowohl *ṣe-wo-[* als auch *to-wo-ṇa[* als Reste von mögli-

¹¹⁶² s. Kapitel *ku-ne*, *ku-si*, *ku-no*. Vgl. auch Weilhartner 2005, 215.

chen Personennamen gedeutet¹¹⁶³. Das Wort *a-re-ke-se[* ist neben der Rückseite auch auf der Vorderseite derselben Tafel registriert und wird mit dem Anthroponym *a-re-ke-se-u* auf **KN Da 1156.B** in Verbindung gebracht, was als *Ἀλεξεύς, eine Kurzform von Ἀλέξανδρος, wiedergegeben wird¹¹⁶⁴.

Auch für *qo-we* wird eine Deutung als männlicher Personenneamen angenommen¹¹⁶⁵. Eine andere Sicht auf den Terminus hat L. R. Palmer postuliert, der **MY Fu 711** als Tafel kultischen Inhalts deutet und in dem Ausdruck eine Gottheit verzeichnet meint. Er spricht sich bei *qo-we* für eine Lesung als /g^wowei/ aus und bringt den Terminus mit dem Rind bzw. Stier in Verbindung. Mit der Bezeichnung *qo-we* ist demnach der Stiergott verzeichnet¹¹⁶⁶.

Im Zusammenhang mit seiner Deutung von *qo-we* als Theonym sieht L. R. Palmer in dem Terminus *a-re-ke-se[* zwar ebenfalls den Personennamen *a-re-ke-se-u* in seiner Dativform **a-re-ke-se-we* verzeichnet, doch versteht er den Begriff nicht als Anthroponym, sondern ebenfalls als ein Theonym. Für diese Interpretation bezieht er sich auf die grundlegende Bedeutung des Wortes Ἀλέξανδρος im Sinne von „Beschützer“ oder „Wächter“. Basierend auf dieser Auslegung und ikonographischen Belegen auf minoisch-mykenischen Siegelbildern deutet L. R. Palmer *a-re-ke-se[* als eine „Schildgottheit“¹¹⁶⁷.

Aus grammatikalischer Sicht spricht nichts gegen eine Lesung von *qo-we* als /g^wowei/¹¹⁶⁸. Eine Parallele zu *qo-we* und die Auslegung des Wortes als „Stier“ ist auch im Terminus *qo-o* zu finden¹¹⁶⁹. Mit *qo-o*/*γ^woũς (vgl. βοũς) werden nämlich die nachfolgenden Rinder auf **PY Cn 3.2** bezeichnet¹¹⁷⁰. Das Wort *γ^woũς bildet auch das erste Glied in Komposita, die als Funktionsbezeichnungen wiedergegeben werden können. So ist mit den Termini *qo-qo-ta-o*/βουβότης und *qo-u-ko-ro*/βουκόλος¹¹⁷¹ bzw. *qo-u-ko-ro-jo* der Rinderhirte in den Tafeltex-ten genannt¹¹⁷².

Dennoch ist die Deutung von L. R. Palmer nicht zur *communis opinio* avanciert, sondern es überwiegt die Meinung, in *qo-we* ein Anthroponym zu sehen. Dieses könnte sich zwar durchaus vom Wort für „Stier“ bzw. „Rind“ herleiten, aber dahinter sei keine theriomorphe

¹¹⁶³ Für *ḫe-wə-[* s. Aura Jorro 1993, 289 s. v. *ḫe-wə-[*. Für *to-wo-ḫa[* s. Aura Jorro 1993, 373 s. v. *to-wo-ḫa[*.

¹¹⁶⁴ Aura Jorro 1985, 98 s. v. *a-re-ke-se-u* mit weiterführender Literatur.

¹¹⁶⁵ Docs², 578 s. v. *qo-we*; Risch 1987, 287 Anm. 23; Aura Jorro 1993, 211 s. v. *qo-we*.

¹¹⁶⁶ Palmer 1983a, 286 f.

¹¹⁶⁷ Palmer 1983a, 287.

¹¹⁶⁸ Vgl. g^w > b. S. auch Beekes 2010, 232 f. s. v. βοũς.

¹¹⁶⁹ Vgl. etwa Bartoněk 2003, 293, der *qo-o* und *qo-we* zusammen unter der Deutung als Rind zusammenfasst.

¹¹⁷⁰ Morpurgo 1963, 279 s. v. *qo-o*; Docs², 206 f. 577 s. v. *qo-o*; Aura Jorro 1993, 207 s. v. *qo-o*; Bartoněk 2003, 293.

¹¹⁷¹ Aura Jorro 1993, 210 f. s. v. *qo-u-ko-ro*.

¹¹⁷² **PY Ea 270.2, Ea 305.1, Ea 757.1, Ea 781.2, Ea 802.1, Ea 819**; Morpurgo 1963, 281 s. v. *qo-qo-ta-o*; Duhoux 1997, 176; Bartoněk 2003, 293.

Gottheit zu verstehen¹¹⁷³. Eine weitere Überlegung bietet sich in Anlehnung an die thebanischen Tafeln und die in ihnen gedeuteten Tierbezeichnungen: Demgemäß könnte *qo-we* durchaus als Zoonym gedeutet werden, jedoch nicht als theriomorphe Gottheit aufzufassen, sondern – wie auf den neuen Linear B-Tafeln aus Theben angenommen – als *animal sacré* zu verstehen sein¹¹⁷⁴.

Ein wesentlich komplexeres Bild im Kontext wie auch in den Deutungsmöglichkeiten bietet der Terminus *qo-wi-ja*, welcher mit der Transkription als *γ^wōFyā ebenfalls mit dem „Rind“ in Verbindung gebracht wird¹¹⁷⁵.

Auffällig auf **PY Tn 316.v3b** ist zweifellos die unübliche Auflistung der Opfertgaben und Empfänger: Während nämlich in den übrigen Zeilen zuerst der Empfänger genannt ist und dann das zugeteilte Gefäß bzw. das Personenideogramm folgt, findet sich in der Zeile von *qo-wi-ja* die Registrierung eines Goldgefäßes (AUR *215^{VAS}) und zweier Frauen (MUL) gleich zu Beginn der Zeile und erst danach folgt die Wortsequenz *qo-wi-ja ṇa[...]* *ko-ma-we-te-ja*. Dass sich das verzeichnete Goldgefäß und die Frauen auf einen möglicherweise zu ergänzenden Poseidon (*po-se-da-o-ne*) beziehen, der durch die Erwähnung eines städtischen Poseidon-Heiligtums in der ersten Zeile (*i-je-to-qe po-si-da-i-jo a-ke-qe wa-tu*) als Empfänger angesehen werden könnte, ist nicht anzunehmen, da – wie das zugrundeliegende Formular der Tafel einheitlich aufzeigt – männliche Gottheiten einen Mann und weibliche Gottheiten eine Frau zugeordnet bekommen. So sind das Goldgefäß und die Frauen mit der dritten Zeile in Verbindung zu bringen¹¹⁷⁶. Wie bereits aufgezeigt wurde, können die auf dieser pyliischen Tafel registrierten Empfänger als Gottheiten angesprochen werden (s. Kapitel *pe-re-*82*). Für *qo-wi-ja* sind mitunter auch andere Deutungen vorgelegt worden: So ist der Ausdruck neben der Deutung als Adjektiv, mit welchem das Goldgefäß¹¹⁷⁷ oder die beiden Frauen¹¹⁷⁸ näher beschrieben werden, auch als Bezeichnung für die Darbringung von Rinderhaut interpretiert worden¹¹⁷⁹. L. Godart spricht sich auch dafür aus in *qo-wi-ja* und im nachfolgenden *na[ti-qe*

¹¹⁷³ Vgl. als Personennamen im alphabetischen Griechisch, die von der Wurzel hergeleitet sind, u. a. Βοῖος, Βοῖώ, Βοῖων, Βοῖσκος, s. Del Frio 1996–1997, 152 Anm. 35. Vgl. von Tierbezeichnungen hergeleitete Personennamen im mykenischen Griechisch bei Bartoněk 2003, 404; García Ramón 2011, 228. S. auch Kapitel *ko-ro*.

¹¹⁷⁴ Vgl. Weilhartner 2005, 215 Anm. 560.

¹¹⁷⁵ Aura Jorro 1993, 211 s. v. *qo-wi-ja*. Vgl. auch Duhoux 1997, 176.

¹¹⁷⁶ Weilhartner 2005, 141 f.

¹¹⁷⁷ Palmer 1957, 75; Palmer 1963, 267.362.451 s. v. *qo-wi-ja*: „decorated with bull(s)”; Hooker 1980, 161.

¹¹⁷⁸ s. die Deutungen von H. Mühlestein („Frauen [Tempelsklavinen]“) oder von M. Ventris u. J. Chadwick („acrobats for the bull games?“) bei Aura Jorro 1993, 212 s. v. *qo-wi-ja*.

¹¹⁷⁹ Stella 1965, 181 Anm. 45.

die Namen jener mit Ideogramm verzeichneten zwei Frauen zu sehen. Während er *ko-ma-we-te-ja* als deren „Familiennamen“ deutet¹¹⁸⁰.

Die Deutung des Wortes als Theonym findet jedoch auch breite Zustimmung¹¹⁸¹. Mit der zugrundegelegten Transkription von * γ^w óFyā wird *qo-wi-ja* als Βοία ins alphabetische Griechisch übertragen¹¹⁸². Trotz der Anlehnung des Namens an das griechische βοῦς, wird die folgende Interpretation von L. R. Palmer dennoch weitgehend abgelehnt. Dieser nämlich spricht sich dafür aus, in *qo-wi-ja* eine theriomorphe Gottheit im Sinne einer „Kuh-Göttin“ (Cow Goddess) zu sehen. Sie wäre demnach das weibliche Pendant zu *qo-we*¹¹⁸³. R. A. Sucharski greift die Interpretation von L. R. Palmer auf und bringt die vermeintliche „Kuh-Göttin“ *qo-wi-ja* in Zusammenhang mit dem indirekt durch sein Heiligtum belegten Poseidon und *ko-ma-we-te-ja*, wobei er darin eine göttliche Trias deutet. Da Poseidon auch in historischer Zeit mit dem Stier in Verbindung gebracht werden kann (s. unten), mit *qo-wi-ja*, der „Kuh-Göttin“, somit dessen Gemahlin verzeichnet ist, deutet er *ko-ma-we-te-ja* als deren gemeinsame Tochter¹¹⁸⁴. Eine Bestätigung für diese Göttertrias sieht er in der Auflistung einer weiteren Triade im letzten Abschnitt der Tafel, wo neben Zeus (*di-we*) und Hera (*e-ra*) auch noch ein *di-ri-mi-jo*, ein Sohn des Zeus (*di-wo i-je-we*), genannt sind¹¹⁸⁵.

Auch T. G. Palaima nimmt eine Verbindung von *qo-wi-ja* und *ko-ma-we-te-ja* zu Poseidon an, jedoch nur in Bezug auf die Tatsache, dass beide Göttinnen im oben genannten Heiligtum des Poseidon verehrt wurden¹¹⁸⁶. Für den bereits erwähnten Wortrest *na[* zwischen *qo-wi-ja* und *ko-ma-we-te-ja* kann sich Palaima eine Ergänzung zu *na[-qe]* vorstellen und in diesem Ausdruck den Namen einer dritten Göttin sehen, die durch das enklitische *-qe* mit *qo-wi-ja* in engerer Verbindung steht als mit jener durch einen Worttrenner separierten *ko-ma-we-te-*

¹¹⁸⁰ Godart 2009, 110 f. Vgl. Godart 2009, 111: „[...] lo scriba ha aggiunto i nomi delle due donne da associare al santuario di Posidone *qo-wi-ja*, *na-ti-‘qe’* e l’indicazione della casata a cui appartenevano: *ko-ma-we-te-ja*.”

¹¹⁸¹ Vgl. die Literaturverweise bei Aura Jorro 1993, 211 s. v. *qo-wi-ja*. S. auch u. a. Weihartner 2005, 141 f.; Duhoux 2008b, 334; Hiller 2011, 189.194.

¹¹⁸² Aura Jorro 1993, 211 s. v. *qo-wi-ja*; Duhoux 2008b, 334. Vgl. auch den griech. Personennamen Βοία und das Toponym Βοταί (s. Paus. III, 22, 11).

¹¹⁸³ Palmer 1983a, 286 f. Weitere Beispiele für ein männliches und ein weibliches Gegenstück in den Linear B-Texten wären *po-se-da-o-ne* und *po-si-da-e-ja*, *a-pa-to[-re]* und *a-pe-ti-ra₂*, *qe-ra-si-jo* und *qe-ra-si-ja*, s. Hiller 2011, 189.

¹¹⁸⁴ Sucharski 1993, 179–181.

¹¹⁸⁵ Sucharski 1993, 181.

¹¹⁸⁶ Palaima 1999, 452. Vgl. auch Gérard-Rousseau 1968, 136 s. v. *ko-ma-we-te-ja*: „En supposant que l’ennemi se serait déjà emparé d’une partie du royaume, elle imagine que certains dieux dépossédés de leur sanctuaire local auraient été „recueillis“ par d’autres. Für die Ergänzung als **na-ti-qe* bzw. *[[na-[-ti]]* s. Bennett 1979, 227 f. Für Y. Duhoux wäre es auch denkbar, dass anstelle des *na[* auch ein *di[* gestanden haben könnte, sodass er eine Ergänzung zu *di[-ka]* für möglich erachtet und darin einen Beleg für die Göttin Δίκη sieht. Doch Y. Duhoux macht auch die große Unsicherheit in der Interpretation deutlich, s. Duhoux 2008b, 334: „[...] this sounds too attractive to be right and the reading is *extremely* difficult.“ Zur Lesung als **na-ti-qe* s. Godart 2009, 110 f.

ja. Daher könnte in Betracht gezogen werden, *qo-wi-ja* und *na[-qe]* als Gottheiten zu interpretieren, die der *ko-ma-we-te-ja* untergeordnet gewesen sind¹¹⁸⁷.

Inwiefern letztere Sichtweise zutreffen kann, ist nicht zu bestimmen. Dass jedoch die zwei bzw. drei Göttinnen zusammen mit Poseidon in dessen Heiligtum als mögliche θεοὶ συννόοι verehrt wurden, lässt das Formular von **PY Tn 316** durchaus annehmen, wo nach der Nennung eines oder mehrerer Heiligtümer die dazugehörige Gottheit verzeichnet ist. Die Verbindung des Namens *qo-wi-ja* mit dem Alphabetgriechischen βοῦς spricht m. E. zwar nicht zwingend für die Annahme einer theriomorphen „Kuh-Gottheit“¹¹⁸⁸, aber doch für eine mit Kühen bzw. Rindern zu assoziierende Göttin.

Das Rind zählt, neben dem in dieser Arbeit behandelten Ferkel/Schwein (s. *ko-ro*) und dem Pferd (s. *i-qo*), zu jenen Tieren, die sonst in Form eines Ideogramms in den Linear B-Texten registriert sind. Als BOS findet es sich auf Tafeln der knossischen und pylischen C-Serie sowie innerhalb der pylischen U-Serie und der thebanischen Wu-Serie verzeichnet. Auf der bereits erwähnten Tafel **PY Un 6** findet sich das Rind als Opfertier. Das Ideogramm BOS^f ist mit OVIS^f, SUS+KA und SUS^f als Opfer für Poseidon und die weibliche Gottheit *pe-re-*82* verzeichnet (s. Kapitel *ko-ro* und *pe-re-*82*). Doch werden auch jene Rinder, die auf **PY Cn 3** verzeichnet sind, mit einer Opferhandlung in Verbindung gebracht¹¹⁸⁹. Wie etwa auch auf **KN C 902**¹¹⁹⁰, **KN C 394**¹¹⁹¹, **PY Cn 418**¹¹⁹² und **PY Un 1177**¹¹⁹³ werden die in geringen Stückzahlen (ein oder zwei Exemplare) verzeichneten Rinder als Tiere, die für ein kultisches Festopfer bereitgestellt werden, angesehen.

Mit dem Ideogramm BOS+SI sind auf **PY Cn 418** auch Ochsen registriert. Die Ligatur *SI* wird wohl für die Kennzeichnung von Mastrindern zu deuten sein. Ähnlich wie bei Schweinen sind nämlich auch Ochsen besser zur Mast geeignet als unkastrierte Rinder¹¹⁹⁴. Die für die Festmahlzeiten bestimmten Rinder werden auf den hier aufgezählten Tafeln von Einzelpersonen (vgl. u. a. *we-u-da-ne-we* auf **PY Cn 418.1**) oder Verbänden (vgl. u. a. *i-wa-si-jo-ta* auf **PY Cn 3.5**) bereitgestellt. Als Arbeitstiere hingegen sind die innerhalb der **KN Ch**-Serie

¹¹⁸⁷ Palaima 1999, 452, Anm. 46; Weihartner 2005, 142. Den Begriff *ko-ma-we-te-ja* als Theonym zu deuten könnte auch durch ihre Erwähnung auf Tafel **TH Of 35.1** bekräftigt werden. Diese wird in Zusammenhang mit der Zuteilung von Wolle genannt, welche womöglich als Lieferung an eine Tempelwerkstatt zu verstehen ist, als deren Besitzerin die Göttin *ko-ma-we-te-ja* genannt wird, vgl. Weihartner 2005, 201–203.

¹¹⁸⁸ Vgl. Hiller 2011, 194: „[...] the existence of a Bull God and a Cow Goddess [...] once more it must be stated that this is a plausible and attractive hypothesis (at least in this author's eye [i.e. L. R. Palmer; d. V.]) [...]“

¹¹⁸⁹ Godart 1999, 250 f.; Weihartner 2005, 149 f.; Nikoloudis 2008.

¹¹⁹⁰ Godart 1999, 251 f.; Weihartner 2005, 78 f.

¹¹⁹¹ Weihartner 2005, 79 f.

¹¹⁹² Weihartner 2005, 151 f.

¹¹⁹³ Weihartner 2005, 168.

¹¹⁹⁴ Kohl 2007, 19.

verzeichneten Rinder zu deuten¹¹⁹⁵. Die nach den Rindern folgende Abbraviatur *ZE*, die als **ze-u-ko/ζεῦχος*/Joch zu deuten ist, zeichnet die Rinder als Pflugtiere (Ochsengespann) aus¹¹⁹⁶. Zusätzlich werden die Ochsen noch mit als Farbbezeichnungen wiederzugebenden Adjektiva näher beschrieben, die als Eigennamen bzw. zur näheren Beschreibung der Rinder dienen¹¹⁹⁷.

Für die historische Zeit ist das Rind, neben der Funktion als Arbeitstier, als das kostbarste Opfertier belegt¹¹⁹⁸. Während Stiere dem Zeus, Apollon, Dionysos und Poseidon dargebracht wurden, sind Kühe u. a. den Göttinnen Hera, Athene, Demeter und Artemis geopfert worden¹¹⁹⁹. Unter diesen Gottheiten nimmt Poseidon eine besondere Rolle in Bezug auf den Stier ein¹²⁰⁰. Bereits auf der pylischen Tafel **Un 6.1** erscheint *po-se-da[-o-ne]* als Empfänger eines Rinderopfers. Dieser Beleg erscheint insofern erwähnenswert, da auch in der Odyssee von Stieropfern an Poseidon in Pylos berichtet wird, wo Nestor gemeinsam mit den Pyliern am Strand dem Gott schwarze Stiere opfert¹²⁰¹. Zu Ehren des Poseidon wurden in Ephesos die Ταύρια gefeiert und seine ephesischen Priester sind als ταῦροι bezeichnet worden¹²⁰². Weiters wurde der Gott auch als Ταύρειος bezeichnet¹²⁰³.

In der Ilias wird die Gemahlin des Zeus als βοῶπις πότνια Ἥρη bezeichnet¹²⁰⁴. Die Priesterin der Hera wird beim Fest der Heraia in einem von Rindern gezogenen Wagen von Argos zum Heraion geleitet¹²⁰⁵. Ebenfalls mit dem Stier zu assoziieren ist die Göttin Artemis, welche in Amphipolis (Thrakien), Halai (Attika) oder Komana (Kappadokien) als Ἄρτεμις

¹¹⁹⁵ Für die Belegstellen s. die Zusammenstellung bei Weilhartner 2005, 87 f.

¹¹⁹⁶ Weilhartner 2005, 88–90. Godart 1999, 249 f. spricht sich für eine kultische Verwendung der Tiere aus. Hingegen zeigt Weilhartner 2005, 89 f. auf, dass es sich hierbei um Arbeitsochsen handelt, da die Abbraviatur *ZE* für eine paarweise Registrierung des Tieres spricht, die sonst in als Opfertexte zu interpretierenden Tafelinhalten bei der Nennung von zwei Rindern nicht zu finden ist (vgl. **PY Ua 25.1**, **Un 6.8**, **Un 138.4**, **Cn 418.2**). Weiters zeigt auch die Verwendung von *ZE* in Verbindung mit den Wörtern *we-ka-ta-e* (**KN C 1044**) bzw. *we]-ka-ta* (**KN C 5734**) auf, dass „es sich im Fall der Rinder nur um Arbeitstiere gehandelt haben kann.“

¹¹⁹⁷ Hiller – Panagl 1976, 257–260; Weilhartner 2005, 89; Kohl 2007, 19. Vgl. u. a. *a₃-wo-ro/αιόλος* (scheckig), *ke-ra-no/κελαινός* (schwarz), *po-da-ko/πόδαργος* (rötlich), s. Hiller – Panagl 1976, 258.

¹¹⁹⁸ Bevan 1986, 82: „[...] the largest and most valuable kind of animal sacrifice [...]“.

¹¹⁹⁹ Bodson 1978, 144–151; Bevan 1986, 82.

¹²⁰⁰ Bodson 1978, 145.

¹²⁰¹ Hom. Od. III, 5 f.: τοὶ δ' ἐπὶ θινὶ θαλάσσης ἱερὰ ῥέζον, ταύρους παμμέλανας, ἐνοσίχθονι κυανοχαίτη. Weitere Belege für Stieropfer an Poseidon s. Hom. Il. XX, 403–406; Hom. Od. I, 25.III, 178–182.XI, 131.XIII, 181 f.

¹²⁰² Hesych. s. v. Ταύρια: ἐορτὴ τις ἀγομένη Ποσειδῶνος. Zu den als ταῦροι bezeichneten Priestern s. Athen. X, 425C. De Visser 1903, 42; Nilsson 1955, 449 f.; Bevan 1986, 84; Nilsson 1995, 80.

¹²⁰³ Hesych. s. v. ταῦρος; Nilsson 1955, 449; Bevan 1986, 84.

¹²⁰⁴ Hom. Il. I, 551.

¹²⁰⁵ Nilsson 1995, 42 f. Vgl. die Erzählung von Kleobis und Biton, die sich vor den Wagen spannten und ihre Mutter, die Hera-Priesterin, zum Heiligtum ziehen, da das Rindergespann nicht rechtzeitig eintraf, s. Hdt. I, 31.

Ταυροπόλος verehrt wurde¹²⁰⁶. Eine weitere Gottheit, die besonders eng mit dem Stier verbunden werden kann, ist Dionysos. Dieser Gott wurde auch in Stierform verehrt¹²⁰⁷: Aus Elis ist ein Kultlied überliefert, in welchem Dionysos als „Stier“ angerufen wird¹²⁰⁸. Er wird auch mit Stierhörnern dargestellt und in Kyzikos wurde ihm ein stiergestaltiges Kultbild geweiht¹²⁰⁹. Weiters wird Dionysos in einer Inschrift aus Thespiiai als „Gott Stier“ (Θεοῦ|Ταύρου) angesprochen¹²¹⁰. Auch die Flussgötter, allen voran Acheloos, wurden in Stiergestalt dargestellt¹²¹¹. Selbst die Mondgöttin Selene ist mit dem Stier in Verbindung zu bringen¹²¹².

Doch der Stier ist genauso im Mythos fassbar und darin im Speziellen eng mit der Insel Kreta verbunden: So entführt Zeus in Gestalt eines Stieres Europa von Phönizien nach Kreta und zeugt mit ihr Minos. Als Minos Poseidon um ein Opfertier bat, schickte der Gott ihm einen herrlichen Stier. Das prächtige Tier wollte Minos nicht opfern und tötete an dessen Stelle einen anderen Stier für den Gott. Der zornige Poseidon rächte sich an Minos, indem er bewirkte, dass sich des Minos Gattin, Pasiphaë, in den Stier verliebte. Diese beauftragte daraufhin den athenischen Künstler Daidalos ihr eine hohle Kuh zu bauen, in der sie sich versteckte und die der Stier dann bestieg. Aus dieser Vereinigung ging der Minotauros hervor.

Aus Eifersucht wird Io von Hera in eine Kuh verwandelt, vom hundertäugigen Wächter Argos bewacht und von einer Bremse geplagt durch die Welt gejagt. Schließlich aber von Zeus in Ägypten geschwängert¹²¹³.

Einige der Götter besaßen auch Rinderherden: So sollen im Heraion von Argos „heilige Rinderherden“ der Hera gehalten worden sein¹²¹⁴. Die Rinder des Apollon wurden vom jungen Hermes geraubt und Helios bestrafte die Gefährten des Odysseus, nachdem diese seine heiligen Rinder geschlachtet und verspeist hatten¹²¹⁵.

Dass die beiden Linear B-Termini *qo-we* und *qo-wi-ja* aus linguistischer Sicht durchaus mit dem alphabetgriechischen Wort βοῦς verbunden werden können, ist oben erörtert worden. Weiters ist es m. E. nicht auszuschließen, in *qo-wi-ja* eine weibliche Gottheit zu deuten, die

¹²⁰⁶ Bevan 1986, 84. Neben Amphipolis (Liv. XLIV, 44), Halai (Strab. IX, 1, 22) und Komana (Strab. XII, 2, 3) ist der Kult der Ἀρτεμις Ταυροπόλος auch für Ikaros (Strab. XIV, 1, 9), Aricia (Strab. V, 3, 12) und Kastabala (Strab. XII, 2, 7) belegt.

¹²⁰⁷ Plut. mor. 364F; Bevan 1986, 83.

¹²⁰⁸ Plut. qu. Gr. 299B; De Visser 1903, 179; Nilsson 1955, 571.573; Burkert 2011, 105.

¹²⁰⁹ Athen. XI, 51; De Visser 1903, 39.179.217; Burkert 2011, 105.

¹²¹⁰ IG VII 1787; Nilsson 1955, 571.

¹²¹¹ De Visser 1903, 190; Nilsson 1955, 238 f. Zum „wie ein Stier brüllenden“ Flussgott Skamandros s. Hom. Il. XXI, 235–239. Zum Stieropfer an Skamandros vgl. Hom. Il. XXI, 131.248.

¹²¹² Vgl. Paus. VI, 24, 6: ἐτέρωθι δὲ Ἡλίῳ πεποιήται καὶ Σελήνῃ λίθου τὰ ἀγάλματα, καὶ τῆς μὲν κέρατα ἐκ τῆς κεφαλῆς, τοῦ δὲ αἱ ἀκτῖνες ἀνέχουσιν. s. auch De Visser 1903, 35.

¹²¹³ Vgl. u. a. Burkert 2011, 105.

¹²¹⁴ Burkert 1972, 187; Nilsson 1995, 42 f.

¹²¹⁵ Hom. Od. XI, 127–139. XII, 261–402.

mit Rindern zu verbinden ist. Wie anhand des kurzen Auszuges zur Bedeutung des Rindes in historischer Zeit dargelegt wurde, ist es ein Tier, das in starkem Zusammenhang mit einer Reihe von Gottheiten steht, die mit Kraft und Fruchtbarkeit assoziiert werden. Es findet sich nicht nur in Verbindung mit männlichen, sondern auch mit weiblichen Gottheiten. Dass *qo-wi-ja* jedoch als kuhgestaltig gedacht wurde, ist den schriftlichen Quellen nicht zu entnehmen und ist nach Untersuchung der archäologischen Evidenzen wohl auszuschließen (s. unten). Für den Ausdruck *qo-we* ist zwar anhand des Tafelkontextes keine sichere Interpretation als Anthroponym, Theonym oder Zoonym möglich, doch denkbar, *qo-we* in Vergleich mit den vermeintlichen Tierbezeichnungen auf den neuen thebanischen Linear B-Tafeln als Zoonym aufzufassen, zumal sich auf der Vorderseite derselben Tafel (**MY Fu 711**) mit *ku-ne* ein weitere vermeintliche Tierbezeichnung findet.

3.10.3 Archäologische Zeugnisse

Rinder zählen zu den ältesten Haustieren des Menschen. Als Arbeitstier, Fleisch- und Milchlieferant liegt ihnen eine große ökonomische Bedeutung zugrunde¹²¹⁶. Zugleich sind sie auch die am weitesten verbreiteten Symboltiere für Macht und Fruchtbarkeit¹²¹⁷. Dies manifestiert sich auch darin, dass das Rind schon frühzeitig eine bedeutende Rolle im Kult eingenommen hat, wie etwa aus einer Kultstätte in der neolithischen Siedlung von Çatal Hüyük in Anatolien bekannt ist, wo etwa Nachbildungen von Stierprotomen oder gemalte Stierbilder an den Innenwänden gefunden wurden¹²¹⁸. Obwohl die ältesten Knochenfunde von domestizierten Rindern aus der präkeramischen Siedlung Argissa Magula in Thessalien stammen, wird doch angenommen, dass die Rinderhaltung ihren Ursprung im Gebiet des fruchtbaren Halbmondes hatte¹²¹⁹.

Untersuchungen zu Resten von Rinderknochen liegen u. a. für die mykenischen Siedlungen von Lerna, Magula Pevkakia, Kastanas, Pylos¹²²⁰ und Tiryns¹²²¹ vor. Für Tiryns sind Rinderknochen aber der Phase FH II belegt, wobei sie zu jener Zeit noch den dritten Platz

¹²¹⁶ Benecke 1994, 260–288.

¹²¹⁷ Guggisberg 1996, 342. Vgl. Malten 1928, 91: „Das heilige Tier der vorindogermanischen Völker ist vorzugsweise der Stier. Er repräsentiert die agrarische Kultur schon seßhaft gewordener Völker; seine Fruchtbarkeit, seine gewaltige Gestalt, seine Stärke und Wildheit, sein Brüllen laufen ein in entsprechende religiöse Bilder.“ So auch Keller 1909, 367: „Weiterhin sind Stier und Kuh die selbstverständlichsten Symbole für Ackerbau und Zivilisation überhaupt. Mit dem vom Rind gezogenen Pflug beginnt erst die wahre Kultur.“

¹²¹⁸ Benecke 1994, 266 f. Abb. 148; Guggisberg 1996, 342.

¹²¹⁹ Benecke 1994, 264–265.

¹²²⁰ Nobis 1993, 158.

¹²²¹ Driesch – Boessneck 1990, 99 f.

nach Schafen und Ziegen sowie Schweinen innerhalb der Haustiere einnahmen. Den größten Anteil am Haustierbestand (im Durchschnitt rund 40 %) erreichten Rinder in SH IIIB2 und SH IIIC¹²²². Für Pylos sind Knochenreste von mindestens 40 Individuen bekannt¹²²³. Anhand der Hornzapfenreste ist festzustellen, dass neben Bullen auch Kühe und Ochsen geschlachtet wurden. Die Größe der Tiere variierte zwischen knapp 97,5 und 112 cm Widerristhöhe¹²²⁴. Ähnliche Werte sind auch bei jenen Rindern aus Tiryns festgestellt worden¹²²⁵. Die Hausrinder in den mykenischen Siedlungen von Pylos und Tiryns waren recht klein¹²²⁶. Für Kreta liegen Knochenfunde aus Knossos vor, die aufzeigen, dass die dortigen Rinder eine Widerristhöhe zwischen 1,20 und 130 m hatten¹²²⁷. Diese Großwüchsigkeit der kretischen Rinder aus minoischer Zeit erklärt G. Nobis durch die Kreuzung von Wild- und Hausrindern. Wildlebende Ure (Auerochsen) wurden sowohl gejagt als auch eingefangen und in die Hausrinderbestände integriert, um Inzucht zu vermeiden¹²²⁸.

Rinderknochen finden sich auch in sepulkralen Kontexten wieder: Neben dem Kuppelgrab in Oxyolithos auf Euboia, dem SH III-Kuppelgrab von Katakalous und einem Grab in Prosymna, ebenfalls aus SH III, sind Knochen von Rindern u. a. auch aus Mykene, dem Kammergrab 2 von Dendra sowie aus einem Grab in Karphi auf Kreta belegt¹²²⁹. Neben der Pferdebestattung in der Nebenkammer des Tholosgrabes A von Archanes wurde der Schädel eines Stieres im Eingang zur Nebenkammer gefunden (s. Kapitel *i-qo*)¹²³⁰. Zwei Stierschädel fanden sich auch im „Haus der geopfert Rinder“ in Knossos wieder, welche sich in den Räumen 5 und 6 befunden haben. Während der eine Schädel in der nordwestlichen Ecke des Raumes gefunden wurde, befand sich der zweite in der südöstlichen Ecke¹²³¹. Beide Schädel waren so ausgerichtet, dass die Mäuler nach außen hin zur Wand gerichtet waren¹²³².

Als Stieropfer im sepulkralen Kontext wird die Darstellung auf einer der Längsseiten des Sarkophags von Hagia Triada angesehen (Abb. 89)¹²³³. Das Tier liegt mit überkreuzten, zusammengebundenen Beinen auf einem Opfertisch. Sein Schädel ist in Frontalansicht wiedergegeben. Das Blut des getöteten Stieres fließt in ein am Boden vor dem Tisch stehendes Ge-

¹²²² Driesch – Boessneck 1990, 93 Tab. 5.

¹²²³ Nobis 1993, 153 Tab. 2.

¹²²⁴ Nobis 1993, 158.

¹²²⁵ Driesch – Boessneck 1990, 100 mit Tab. 11: „Die Widerristhöhe der späthelladischen Tirynther Kühe reichte von knapp 1 bis gut 1,15 m, die der Stiere von 1,10 bis über 1,20 m.“

¹²²⁶ Driesch – Boessneck 1990, 100; Nobis 1993, 158.

¹²²⁷ Nobis 1989, 219.

¹²²⁸ Nobis 1989, 219; Nobis 1993, 160.

¹²²⁹ Für diese und weitere Stieropfer in sepulkralen Kontexten s. die Auflistung bei Andronikos 1968, 87 f. Weiters auch die Zusammenstellung bei Sakellarakis 1970, 158–166.

¹²³⁰ Sakellarakis 1970, 157 f.

¹²³¹ Sakellarakis 1970, 162.

¹²³² Sakellarakis 1970, 162 f. Abb. 7.

¹²³³ Long 1974, 61–71; Marinatos – Hirmer 1986, 150 f. Taf. XXXI.

fäß, in welchem es gesammelt wird. Das Motiv des am Opfertisch liegenden Stieres findet sich auch häufig auf Siegelbildern wieder (s. unten). Unterhalb des Opfertisches finden sich zwei Wildziegen, die wohl als nächstes geopfert werden sollen. Die Opferung des Stieres ist von weiteren dargestellten Aktivitäten umrahmt. Der hinter dem Stieropfer dargestellte Musiker begleitet mit den Tönen seiner Doppel-Flöte die Kulthandlung¹²³⁴. Rechts vom Opfertisch ist eine mit Fellrock bekleidete Frau zu sehen, die ein unblutiges Opfer auf einem Altar darbringt, das als Voropfer gesehen werden kann¹²³⁵. Hinter dem geopfertem Stier steht eine weitere weibliche Person. Ihre Arme sind ausgestreckt und leicht gesenkt zum Stier gerichtet. Nachfolgend sind zwei Frauenpaare abgebildet, die auf eine feierliche Prozession hindeuten¹²³⁶.

Der Stier als Opfertier wird auch auf einem Wandfresko in der Vorhalle des Palastes von Pylos gedeutet (Abb. 90). Der im Vergleich zu den gezeigten Männern und Frauen überdimensional dargestellte Stier wird im Rahmen einer Prozession zur Opferung geführt¹²³⁷. Das Tier steht dabei im Zentrum der Darstellung. Die wesentlich kleineren männlichen und weiblichen Prozessionsteilnehmer sind in zwei Reihen übereinander angeordnet. Dass der große Stier eine Gottheit (*qo-we*) sein könnte, wird aufgrund der oben dargelegten Untersuchungen nicht angenommen. Die prominente Platzierung des Wandfreskos aber zeigt die große Bedeutung des Stieropfers für die palatale Gesellschaft an.

Das hohe Ansehen des Tieres spiegelt sich auch darin wieder, dass es sich in allen Kunstgattungen wiederfindet: sei es in der Wand- und Vasenmalerei oder Siegelglyptik, sei es in Form von Miniaturarbeiten aus Elfenbein oder vollplastischen Werken, wie etwa Bronzestatuetten. Darstellungen von Stierhörnern (sog. „Horns of Consecration“) finden sich als architektonische Elemente als Bekrönungen von u. a. Mauern oder Gebäuden. Weiters begegnet das Rind auch in Reliefform auf Metallgefäßen (vgl. Vapheio-Becher) oder bildet selbst die Grundlage für die Form eines Gefäßes (vgl. Stierkopfrhyta)¹²³⁸. Durch diese kurze, nicht auf Vollständigkeit beruhende Aufzählung wird bereits deutlich, wie groß das Darstellungsspektrum des Rindes in der minoisch-mykenischen Kultur ist. Im nachfolgenden soll daher selektiv auf jene Kunstgattungen Bezug genommen werden, innerhalb welcher das Rind mit einem kultischen Hintergrund in Verbindung gebracht werden kann.

¹²³⁴ Sakellarakis 1970, 182.

¹²³⁵ Sakellarakis 1970, 178; Burkert 2011, 64.

¹²³⁶ Vgl. dazu Burkert 2011, 64: „Hier scheinen fast alle Elemente des späteren griechischen Opferrituals bereits gegenwärtig: Pompé, Altar, Voropfer, Flötenbegleitung, Auffangen des Bluts.“

¹²³⁷ Deger-Jalkotzy 2004, 212 f.

¹²³⁸ Da es in Rahmen dieser Arbeit nicht möglich ist auf jede einzelne Kunstgattungen einzugehen, wird u. a. auf die Diplomarbeit von K. Schodl verwiesen, die eine Vertiefung in das ikonographische Repertoire an Rinderdarstellungen ermöglicht, s. Schodl 1987.

Als Wiedergabe kultischen Charakters ist wohl jenes SH IIIB-Siegelbild aus Mykene zu deuten, auf welchem ein zentrierter Pfeiler mit aufgesetzten „Kulthörnern“ von zwei Rindern (Stieren) flankiert wird (Abb. 91)¹²³⁹. Über den liegenden Rindern findet sich noch jeweils ein Vogel dargestellt. Welche Bedeutung diesem Motiv zugesprochen werden kann, bleibt unklar (s. Kapitel *ku-ne*, *ku-si*, *ku-no*). Doch antithetisch angeordnete Rinder sind nicht nur mit der zentral ausgerichteten Säule belegt, sondern finden sich auch in Verbindung mit einer Palme (Abb. 92)¹²⁴⁰.

Ein weiterer kultisch-ritueller Aspekt, ist die Darstellung des Rindes auf Siegelbildern als Opfertier. Das Tier liegt mit zumeist überkreuzt wiedergegebenen Beinen auf einem Opfertisch (Abb. 93)¹²⁴¹. Es kann aber auch mit allen vier Beinen am Tisch liegen (Abb. 94)¹²⁴² oder am Rücken liegend mit den Beinen nach oben gezeigt werden (Abb. 95)¹²⁴³. Nur auf wenigen Siegelbildern lässt sich mit Sicherheit bestimmen, ob sie das noch lebende oder bereits getötete Tier wiedergeben. Es ist anzunehmen, dass die Rinder vorher mit einem Schlag betäubt wurden, um ihnen die Beine zu fesseln und sie auf den Opfertisch zu heben¹²⁴⁴. Auch die von Dämonen getragenen Stiere sind als Opfertiere zu verstehen (Abb. 96)¹²⁴⁵. Als Rind, das vor der Opferstätte (Schrein) dargestellt wird, deutet M. Nilsson die Wiedergabe auf einem Siegelbild aus Theben (Abb. 97)¹²⁴⁶.

Unbeantwortet muss die Frage bleiben, inwiefern sich jene Bildmotive dem kultischen Bereich zuordnen lassen, in denen die Tiere alleine¹²⁴⁷, zu zweit¹²⁴⁸ oder in einer Herde auftreten¹²⁴⁹. Auf Siegelbildern wird aber auch das bekannte Motiv des Stierspringens wiedergegeben¹²⁵⁰.

Dem Stierspringen wird zwar mehr ein ritueller als kultischer Charakter zugeschrieben¹²⁵¹, doch soll er aufgrund seiner Signifikanz, besonders in der minoischen Ikonographie,

¹²³⁹ CMS I, Nr. 19; Nilsson 1968, 174, Abb. 78; Younger 1985, 57 f.

¹²⁴⁰ Evans 1901, 156 Abb. 34.

¹²⁴¹ Marinatos 1986, 23 Abb. 11; CMS I, Nr. 203; CMS II,8 Nr. 481.

¹²⁴² Vgl. u. a. CMS II,8 Nr. 482; CMS XI, Nr. 52.

¹²⁴³ CMS I, Nr. 264.

¹²⁴⁴ Marinatos 1986, 22.

¹²⁴⁵ CMS V, Nr. 209; Matz 1961–1962, 215.

¹²⁴⁶ CMS V, Nr. 198. s. Nilsson 1968, 178.179.229 Abb. 82; Younger 1995b, 535: „leashed in the temenos“.

¹²⁴⁷ Vgl. u. a. CMS I, Nr. 88; CMS I, Nr. 52; CMS II,8 Nr. 410; CMS II,8 Nr. 413; CMS V, Nr. 157; CMS VS1A, Nr. 197.

¹²⁴⁸ Vgl. u. a. CMS IS, Nr. 28; CMS II,3 Nr. 62; CMS XIII, Nr. 11.

¹²⁴⁹ Vgl. u. a. CMS I, Nr. 74; CMS V, Nr. 597.

¹²⁵⁰ Vgl. u. a. CMS I, Nr. 152; CMS I, Nr. 517; CMS IS, Nr. 35; Für weitere Belege wird auf Younger 1995b, 539–542 verwiesen.

¹²⁵¹ Dass der akrobatische Sprung über den Stier ein Ritual war, fasst Panagiotopoulos 2006, 126 mit folgenden Begründungen zusammen: „Die ikonographischen Zeugnisse unterstreichen die Förmlichkeit der dargestellten Handlung, die vor einem Publikum zu einem bestimmten feierlichen Anlass und offensichtlich nach einer stereotypen Sequenz stattfand. An der dramatischen Begegnung zwischen Mensch und Stier, an dem

in dieser Abhandlung nicht außer Acht gelassen werden¹²⁵². Allein im Palast von Knossos können im gesamten Palastareal 20 bemalte Stuckreliefs und neun Fresken gezählt werden, die Stiersprung- bzw. Stierfangszenen darstellen¹²⁵³. Daneben findet sich das Motiv des Stierspringens auf verschiedenen anderen Bildmedien mit Prestigecharakter, wie Goldringen, Siegeln, Steingefäßen oder Bronze- und Elfenbeinstatuetten¹²⁵⁴. Die Häufigkeit der Darstellung dieses Rituals und die Wahl der Bildträger zeigen deutlich¹²⁵⁵, dass das Stierspringen eine besondere Stellung innerhalb der minoischen Gesellschaft innehatte¹²⁵⁶. Durch die Wiedergabe des Stierspringens an den Wänden palatialer Bauten (Abb. 98) sowie auf den wohl hohen Beamten gehörenden Goldringen (Abb. 99a.b) kann gesehen werden, dass sich die elitäre Schicht der minoischen Gesellschaft mit dem Stierspringen identifizierte¹²⁵⁷. Als Akteure sind durchwegs athletische, eng taillierte Jugendliche dargestellt, was die Interpretation des Stierspringens als ein Initiationsritual nahelegt¹²⁵⁸.

Darstellungen des Stiersprunges finden sich nicht nur im minoischen Kreta wieder¹²⁵⁹, sondern auch am mykenischen Festland¹²⁶⁰, etwa in Mykene¹²⁶¹ oder Tiryns¹²⁶².

Dass das Ende des Rituals darin bestanden hatte, den Stier zu opfern, kann zwar vermutet, aber aufgrund fehlender Zeugnisse keineswegs bestätigt werden¹²⁶³. Dass im Tier jedoch eine Gottheit gesehen wurde, die durch das Ritual Verehrung empfing, ist wenig glaubhaft.

erwarteten Triumph des menschlichen Geschicks über die rohe animalische Kraft, schließlich am tödlichen Ernst des Spiels haftet etwas Transzendentes.“

¹²⁵² Unter der zahlreichen Literatur zum Stiersprung in minoischer und mykenischer Zeit, s. u. a. PM III, 209–232; Schodl 1987, 77–87; Marinatos 1989; Hallager 1995; Younger 1995b; Rice 1998, 198–219; German 2005, 33–49; Panagiotopoulos 2006.

¹²⁵³ Panagiotopoulos 2006, 127.

¹²⁵⁴ Panagiotopoulos 2006, 127.

¹²⁵⁵ Für Darstellungen des Stierspringens s. die Auflistung bei Younger 1995b, 524–545.

¹²⁵⁶ Panagiotopoulos 2006, 127.

¹²⁵⁷ Panagiotopoulos 2006, 127 f. Mit den oben erwähnten Goldringen sind die zehn sog. „Knossian Replica Rings“ gemeint, von denen sechs das Stiersprung-Motiv wiedergeben, vgl. Panagiotopoulos 2006, 127: „Die quantitative Überlegenheit des Motivs ist hier mehr als offenkundig. Wir haben es also mit einer Gruppe von Beamten an der Spitze der administrativen Hierarchie zu tun, die sich mehrheitlich mit dem Bildthema des Stiersprungs identifizieren ließ.“ s. Panagiotopoulos 2006, 134 Abb. 1.

¹²⁵⁸ Marinatos 1989, 26; Panagiotopoulos 2006, 128. Es ist wohl nicht zutreffend, dass es sich bei den teilnehmenden Jugendlichen nur um jene männlichen Geschlechts handelt, s. Panagiotopoulos 2006, 128 mit weiterführenden Verweisen. Wie F. Blakolmer am Taureador-Fresco in Knossos aufzeigt, handelt es sich bei den beiden weißhäutigen Figuren nicht etwa um die Darstellung der Phasen vor bzw. nach dem Stiersprung, sondern wohl tatsächlich um junge Frauen. Als „klare Indizien für das weibliche Geschlecht der weißhäutigen Athletinnen“ nennt F. Blakolmer die eingeschriebene ovale Brustwarze der rechten Figur sowie einen roten Streifen in den Ohrmuscheln beider Figuren. Dieser Auftrag von roter Farbe ist als Schmuck aufzufassen, der von Frauen in religiösen oder festlichen Kontexten getragen wurde, s. Blakolmer 1993, 11–14.

¹²⁵⁹ Vgl. den sog. Taureador-Zyklus im Palast von Knossos. Weiters s. auch PM III, 209–232; Younger 1995b.

¹²⁶⁰ Mouratidis 1989, 61; Younger 1995b.

¹²⁶¹ Im Rampenhaus von Mykene, s. Shaw 1996.

¹²⁶² Rodenwaldt 1912, 162 ff. Taf. 18; Mouratidis 1989, 61.

¹²⁶³ Rice 1998, 204. Anders hingegen Younger 1995b, 518: „I imagine that sacrificing the bull would have formed a fitting close to the bull-games.“

Auf keinem der Stiersprungdarstellungen weist etwas auf die religiöse bzw. kultische Sphäre hin, weder Doppelaxt, noch sog. „Horns of Consecration“, oder gar ein möglicher Adorationsgestus der dargestellten Akrobaten sind wiedergegeben¹²⁶⁴.

Den wohl am stärksten dem kultischen Bereich zugesprochenen Gegenstand innerhalb der minoischen Kultur bilden, neben der Doppelaxt, die sog. „Horns of Consecration“¹²⁶⁵. Mit diesem auf die Wortwahl von A. Evans zurückgehenden Terminus¹²⁶⁶ wird ein Objekt/Motiv bezeichnet, dass zwei an den Enden von einer horizontalen Basis senkrecht nach oben ragende, sich nach oben hin verjüngende „Spitzen“ zeigt, die in ihrer Form stilisierten (Stier-) Hörnern gleichgesetzt werden¹²⁶⁷. In Verbindung mit den sog. „Horns of Consecration“ erscheint der Stier zumeist direkt oder indirekt in Form einer Opferszene: So etwa auf einem Siegelbild, das auf der einen Seite einen von einem Speer getroffenen Stier zeigt und auf der anderen Seite ein Libationsgefäß, das in „Kulthörnern“ steht (Abb. **100a.b**)¹²⁶⁸. N. Marinatos sieht darin einen Beleg, dass über den „Kulthörnern“ das Blut der geopfert Tiere (Rinder) ausgegossen wurde. Als Beleg für das Ausgießen von Blut über den sog. „Horns of Consecration“ nennt N. Marinatos die Wandmalerei an der Ostwand des Raumes 3a in Xeste 3 in Akrotiri, auf welcher ein mit Spiralmustern versehenes Tor wiedergegeben ist, das von einem großen Paar von „Kulthörnern“ bekrönt ist (Abb. **101**). An den „Kulthörnern“ ist rote Farbe zu erkennen, die als hinab tropfendes Blut gedeutet wird, was auf eine kurz zuvor vollzogene Blutlibation schließen lässt¹²⁶⁹. Die Kombination von *libatio* und sog. „Horns of Consecration“ findet sich auf einem Siegelbild aus Knossos, wo eine sitzende weibliche Gestalt die Flüssigkeit von einem Gefäß ins nächste leert, wobei unter dem die Flüssigkeit auffangenden Gefäß „Kulthörner“ zu sehen sind (Abb. **102**)¹²⁷⁰.

Neben Libationsgefäßen finden sich sog. „Horns of Consecration“ auch in Verbindung mit Vögeln, Pflanzen oder Pfeilern wieder¹²⁷¹. Weiters begegnen sie ab dem Spätminoikum in Kombination mit der Doppelaxt¹²⁷². Dieses Motiv findet sich auch in ähnlicher Form in Ver-

¹²⁶⁴ Burkert 2011, 69. Das Ritual des Stierspringens könnte als Weiterentwicklung der Stierjagd oder des Stierfangs in der Wildnis angesehen werden.

¹²⁶⁵ Unter der zahlreichen Literatur sei besonders verwiesen auf Nilsson 1968, 165–193; Rutkowski 1981, 75–90; Gesell 1985, 3; Marinatos 1993, 5; Petrovito 2007, 7; Cromarty 2008, 14. Im Folgenden auch mit dem deutschen Terminus „Kulthörner“ bezeichnet.

¹²⁶⁶ Evans 1899–1900, 11; Evans 1901, 135–138.

¹²⁶⁷ Vgl. Petrovito 2007, 9.

¹²⁶⁸ CMS VII, Nr. 65. s. Marinatos 1986, 29 Abb. 18.

¹²⁶⁹ Marinatos 1986, 27–29 Abb. 17. Dazu kritisch Gesell 1997.

¹²⁷⁰ PM IV, 451 Abb. 376b; Marinatos 1986, 28 Abb. 16.

¹²⁷¹ Vgl. u. a. Pötscher 1990, 114–138.

¹²⁷² Petrovito 2007, 19.

bindung von Doppelaxt und Stier: Auch hierbei befindet sich in die Doppelaxt zwischen dem Hörnerpaar des Tieres (Abb. 103)¹²⁷³.

Aufgrund der starken Präsenz der „Horns of Consecration“ als architektonische Elemente sowohl in der Palastarchitektur als auch auf Altären und Tempelfassaden, werden ihnen ein kultischer, politischer, sozialgesellschaftlicher und wirtschaftlicher Symbolgehalt zugesprochen¹²⁷⁴. Ihre eigentliche Bedeutung aber ist weiterhin unklar¹²⁷⁵. Besonders wird die Affinität der sog. „Horns of Consecration“ mit dem Stier in Frage gestellt. Während u.a. A. Evans die Objekte als Darstellungen von Hörnern geopferter Stiere deutet¹²⁷⁶, sieht mitunter W. Pötscher das Motiv als *pars pro toto* für den ganzen Stier an und deutet die sog. „Horns of Consecration“ als Sinnbild für die Erscheinungsform eines männlichen (Stier-)Gottes¹²⁷⁷. Eine andere Deutungsmöglichkeit entfernt sich grundlegend von der Interpretation des Gebildes als stilisierte Hörner. Stattdessen wird darin ein stilisiertes Boot bzw. eine Barke gesehen und als Symbol des Übergangs vom Diesseits zum Jenseits gedeutet¹²⁷⁸. Neben den Vergleichen mit ähnlichen Darstellungen in nahöstlichen Kulturen¹²⁷⁹ basiert diese Interpretation auch auf Funden von Bootmodellen in minoischen Gräbern, was als Beleg dafür angesehen wird, dass die Minoer an eine „Reise“ ins Totenreich glaubten¹²⁸⁰. Andererseits legt auch aus die große Bedeutung der Schifffahrt für die minoische Kultur im Allgemeinen diese Interpretation nahe¹²⁸¹.

Inwiefern letztere Deutung tatsächlich zutreffen kann, muss im Rahmen dieser Arbeit offen gelassen werden, doch macht m. E. die hohe Präsenz der sog. „Horns of Consecration“ in unterschiedlichen Kontexten diese Auslegung wenig überzeugend. Wäre dieses Motiv tatsächlich mit dem Tod und der Jenseitsfahrt assoziiert gewesen, dann wäre der Gedanke an den Tod in Form der in vielen Kontexten zu findenden sog. „Horns of Consecration“ innerhalb der minoischen Kultur „allgegenwärtig“ sichtbar gewesen. Weiters ist auch die Interpretation als stilisiertes Boot m. E. nicht leicht zu akzeptieren. Mag auch die minoische Kultur stark von

¹²⁷³ Vgl. u. a. CMS VS1A, Nr. 141. s. auch PM I, 435 Abb. 312c.

¹²⁷⁴ Petrovito 2007, 7. Vgl. u. a. für die sog. „Horns of Consecration“ als Architekturelemente: PM III, 65 Abb. 37; PM III, 463 Abb. 323; Marinatos – Hirmer 1986, 145 Abb. 20; CMS I, Nr. 108; CMS II,3, Nr. 7; CMS VS1A, Nr. 75.

¹²⁷⁵ Dazu passend bereits Nilsson 1968, 190: „What the origin of the horns of consecration is must remain uncertain, but their use and significance in the cult is well established.“

¹²⁷⁶ s. dazu Cromarty 2008, 14.

¹²⁷⁷ Pötscher 1990, 67–79.

¹²⁷⁸ s. die Ausführungen von Petrovito 2007 und Cromarty 2008, 14. Vgl. auch Rutkowski 1981, 88 f. Weitere Deutungsansätze der sog. „Horns of Consecration“ sind u. a. bei Nilsson 1968, 165–193 und bei Bäuml 2009, 52–60 zusammengefasst.

¹²⁷⁹ Petrovito 2007, 22 f.; Cromarty 2008, 14 Abb. 18.

¹²⁸⁰ Vgl. mitunter die Darstellung eines Schiffsmodells am Sarkophag von Hagia Triada, das als Grabbeigabe für den Toten interpretiert wird, s. Marinatos – Hirmer 1986, 150 f. Taf. XXXII oben.

¹²⁸¹ Petrovito 2007, 29.

Schifffahrt geprägt gewesen sein und der Bereich auch eine wesentliche Rolle in der Gesellschaft gespielt haben, so findet sich das Motiv der „Kulthörner“ doch auch in Zusammenhängen, die keineswegs auf eine Interpretation als Boot hindeuten, sei es etwa als Bekrönung von Architekturelementen in (vom Meer und der Küste entfernten) Bergheiligtümern oder auf Siegelbildern, die ebenfalls keine Assoziierung mit einem Boot aufzeigen. Was jedoch zutrifft ist, dass sich die sog. „Horns of Consecration“ auf einer Larnax aus Palaikastro¹²⁸² und als Aufsätze am Schrein/Altar (?) am Sarkophag von Hagia Triada wiederfinden (Abb. 89)¹²⁸³.

Mag auch die Interpretation der sog. „Horns of Consecration“ als stilisierte Hörner von Stieren respektive Kühen stark von der Deutung von A. Evans geprägt sein, so kann eine solche Verbindung aufgrund ikonographischer Belege nicht völlig ausgeschlossen werden¹²⁸⁴. Es wäre möglich, dass die sog. „Horns of Consecration“ ein Symbol der Abwehr und des Schutzes gewesen sind, ähnlich den Hörnern von Stieren, die sich ebenfalls mit ihnen verteidigen. Der Stier war das stärkste Tier, das den Minoern bekannt war. Die Anbringung bzw. Aufstellung der „Kulthörner“ an Gebäudefassaden und über Eingangsbereichen von Architekturformen¹²⁸⁵, die dem sakralen Bereich zuzurechnen sind, bietet eine gute Ausgangslage für eine derartige Deutung als „Schutzfunktion“¹²⁸⁶. Dass die sog. „Horns of Consecration“ in diesem Zusammenhang auch gleichzeitig einen kultischen Hintergrund besaßen, kann kaum geleugnet werden. Die oben erwähnte Kombination der sog. „Horns of Consecration“ mit Libationsgefäßen, Doppeläxten, Vögeln, Pflanzen oder Pfeilern sowie ihre Fundkontexte in Heiligtümern würden ebenfalls nicht dem angenommenen apotropäischen Sinngehalt widersprechen. Die Verbindung der sog. „Horns of Consecration“ mit jenen Objekten sowie auch ihr Vorhandensein auf Altären könnte deutlich machen, dass der Wirkungszweck jenes Gegenstandes in eine sakrale Sphäre gehoben wird. Auch ihre Wiedergabe als Kopfschmuck von Terrakotta-Figurinen könnte in derartiger Weise verstanden werden (Abb. 104)¹²⁸⁷. Wie bereits ausge-

¹²⁸² Nilsson 1968, 170 Abb. 71.

¹²⁸³ Marinatos – Hirmer 1986, 150 f. Taf. XXXI.

¹²⁸⁴ Gesell 1985, 3, Rice 1998, 205 f. Abb. 13.3. Vgl. Marinatos 1993, 5: „The symbolic meaning of the horns is unknown, although the similarity with bulls' horns cannot be entirely fortuitous.“

¹²⁸⁵ Vgl. etwa die Kulthörner über dem Tor in der Wandmalerei von der Ostwand im Raum 3a in Xeste 3 in Akrotiri (s. Marinatos 1986, 28 Abb. 17) oder die Darstellung einer Kultfassade auf dem Fragment eines Steatitgefäßes aus Knossos (s. Nilsson 1968, 183 Abb. 87).

¹²⁸⁶ Den apotropäischen Charakter von Tierhörnern betont auch Deonna 1940, vgl. bes. Deonna 1940, 115: „des talismans qui protègent contre le mal et qui déterminent la prospérité, l'abondance ; des instruments de rites magiques. Les cornes de chèvres, comme celles de tout autre animal, jouissent de ces propriétés.“

¹²⁸⁷ Nicht nur die Stirnzier auf einigen weiblichen Terrakotta-Figurinen, sondern auch die Armhaltung der sog. „Goddesses with uprised arms“ korrespondiert gut mit der Form der sog. „Horns of Consecration“. Eine ähnliche oder sogar gleiche Bedeutung kann nicht ausgeschlossen werden. B. Williams vergleicht die „Kulthörner“ sogar mit der Armhaltung einer prädynastischen ägyptischen Figur und hält es für möglich, dass auf Kreta, wie in Ägypten, die große Muttergöttin in Gestalt einer Kuh verehrt wurde. Hingegen glaubt R. Zahn, dass die sog. „Horns of Consecration“ auf die Armhaltung der „goddesses with uprised

führt wurde, ist eine Deutung dieser Statuetten sehr ambivalent. Es ist daher offen zu lassen, ob es sich um die Darstellung von Gottheiten, Priesterinnen oder Adorantinnen handelt.

Dass die „Kulthörner“ die Erscheinungsform eines Gottes widerspiegeln, ist wohl zu revidieren. Nicht zuletzt deshalb, weil sich dieses Motiv auch im Zusammenhang mit ikonographischen Evidenzen wiederfindet, die wohl kaum mit einer männlichen Gottheit in Verbindung gebracht werden können. Auch macht es m. E. die Darstellung von „Kulthörnern“ als Kopfschmuck von weiblichen Terrakotta-Figurinen unwahrscheinlich, dass dadurch auf eine männliche Gottheit geschlossen werden kann.

Eine sichere Verbindung der sog. „Horns of Consecration“ mit dem Stier ist nach jetzigem Kenntnisstand nicht zu treffen.

Ebenfalls mit der *libatio* in Zusammenhang zu bringen ist jene folgende Gefäßform, die mitunter auch mit Stieren verbunden werden kann. Unter den verschiedenen Varianten von frühägäischen Rhyta finden sich u. a. neben kugelförmigen und konischen Gefäßen auch solche in Form von Tieren. Diese können die Gestalt des ganzen Tieres oder nur den Tierkopf wiedergeben. Besonders innerhalb dieser letztgenannten Tierkopfrhyta, welche etwa die Köpfe von Ebern, Hunden (vgl. Kapitel *ku-ne*, *ku-si*, *ku-no*), Katzen, Löwen, Ziegen oder auch Greifen darstellen, ist der Stier in prominenter Zahl vertreten¹²⁸⁸. Stierkopfrhyta sind im minoischen Kreta erstmals ab MM IIB nachweisbar¹²⁸⁹. Sie können aus unterschiedlichen Materialien gemacht sein, sei es aus Ton, Metall oder weichem Stein¹²⁹⁰.

In der mykenischen Periode weisen jene Exemplare aus Ton reiche Bemalung auf, die sich aus Linien, geometrischen Mustern und „malteserkreuzförmigen“ Motiven zusammensetzt¹²⁹¹. Ein solches in SM IIIA2 zu datierendes Stierkopfrhyton kommt aus Karpathos (Abb. 105)¹²⁹². Als enge Parallele dazu ist ein weiteres Stierkopfrhyton aus SH IIIB anzusehen, das aus Raum 12 der Nordostecke des Gebäudes 7 in Palaikastro stammt¹²⁹³, oder ein weiteres Exemplar aus dem „Little Palace“ von Knossos, das zwischen SM II und SM IIIA datiert¹²⁹⁴.

arms“ zurückgehen und eine verkürzte Darstellung jenes Armgestus sind („an abbreviated cult symbol“), s. Nilsson 1968, 186.

¹²⁸⁸ Steinhardt 2002, 17.

¹²⁸⁹ Als frühestes Stierkopfrhyton ist ein Exemplar aus der Phase Ib aus Phaistos anzusehen, das aufgrund seiner kurzen Hörner als Kalb interpretiert wird, s. Koehl 2006, 41 f. 126 f. Kat.-Nr. 349 Taf. 28 Abb. 349. Ebenfalls in MM IIB wird ein weiteres Stierkopfrhyton aus Kommos datiert, welches durch Wiedergabe langer Hörner ein ausgewachsenes Tier darstellt, s. Koehl 2006, 42.127 Kat.-Nr. 350 Taf. 28 Abb. 350.

¹²⁹⁰ Rehak 1995b, 445–450; Steinhardt 2002, 17.

¹²⁹¹ Steinhardt 2002, 18 f.

¹²⁹² Dumas 1968, 381 Abb. 10; Steinhardt 2002, 19 mit Anm. 87 Abb. 18; Koehl 2006, 128 Kat.-Nr. 356 Taf. 29 Abb. 356.

¹²⁹³ Koehl 2006, 128 Kat.-Nr. 355 Taf. 29 Abb. 355.

¹²⁹⁴ PM II, 2, 538 Abb. 342a; Koehl 2006, 120 Kat.-Nr. 322 Taf. 25 Abb. 322.

Zu den wohl künstlerisch kostbarsten Stierkopfrhyta zählen jene Objekte aus Stein, die zwischen MM III und SM IB gefertigt wurden¹²⁹⁵. Für ihre Fertigung wurde ein weicher Stein, wie Steatit oder Serpentin, verwendet. Ein aus schwarzem Steatit gefertigter Stierkopf wurde im „Little Palace“ in Knossos gefunden (Abb. **106**). Bei diesem Rhyton ist auch der Deckel erhalten geblieben, der das ausgehöhlte Innere des Gefäßes verschließt. Die Eingussöffnung befindet sich am Nacken des Stierkopfes, während sich der Ausguss am Maul befindet. Zwar sind die Hörner nicht mehr erhalten, doch werden sie aus Goldblech gearbeitet gewesen sein. Den Kopf des Tieres zieren eingeritzte Muster. Die gekräuselten Haare zwischen den Hörnern sind in Relief gearbeitet¹²⁹⁶.

Das einzige aus Metall gefertigte Stierkopfrhyton, das bislang bekannt ist, stammt aus dem Schachtgrab IV in Mykene (Abb. **107**)¹²⁹⁷. Der Kopf des Tieres ist vollständig aus Silber gearbeitet, die Hörner und der Nasen- bzw. Ausgussbereich bestehen aus Gold, wobei die (ergänzten) Hörner ursprünglich aus Holz gefertigt sein konnten und mit Goldplättchen überzogen waren. Auf seiner Stirn ist eine goldene Rosette angebracht. Aufgrund seiner Fertigung und seiner großen Ähnlichkeit zu den minoischen Exemplaren aus Ton und Stein wird dieses Stierkopfrhyton einem minoischen Künstler zuzuschreiben sein¹²⁹⁸.

Zur Gänze erhaltene mykenische Stierkopfrhyta aus Metall sind zwar bislang nicht belegt¹²⁹⁹, doch wird ein Bronzefragment aus Epidauros, das das rechte Ohr und den anschließenden Kopfbereich eines lebensgroßen Stierkopfes wiedergibt und im mykenischen Bergheiligtum des späteren Apollon Maleatas gefunden wurde, als ursprüngliches Stierkopfrhyton gedeutet¹³⁰⁰.

Welche Funktion die Stierkopfrhyta im speziellen hatten, ist nicht sicher zu beantworten. Ikonographisch gibt es keinen Beleg, der die Verwendung eines Stierkopfrhytons zeigt. Stierkopfrhyta werden einerseits mit kultischen und andererseits auch mit profanen Zwecken in Zusammenhang gebracht¹³⁰¹. Eine ihrer Verwendungsmöglichkeiten wird dahingehend ge-

¹²⁹⁵ Rehak 1995b, 448.

¹²⁹⁶ PM II,2, 527–533 Abb. 330–332; Marinatos – Hirmer 1986, 143 Abb. 98; Koehl 2006, 118 Kat.-Nr. 307 Taf. 24 Abb. 307.

¹²⁹⁷ PM II,2, 530–533; Marinatos – Hirmer 1986, 173 Abb. 197; Davis 1977, 187–190; Rehak 1995b, 447 f.; Koehl 2006, 33 f. 115 Kat.-Nr. 294 Taf. 22 Abb. 294.

¹²⁹⁸ Vgl. u. a. PM II,2, 531; Davis 1977, 189: „The sumptuous mixture of metals, and originally other substances, accords with the Minoan taste for rich color effects [...] The similarity of the rhyton to Minoan examples in stone and clay [...] indicates that the silver rhyton is an especially masterful example of a traditional Minoan product.“

¹²⁹⁹ Steinhardt 2002, 19.

¹³⁰⁰ Steinhardt 2002, bes. 16–20. Vgl. auch Steinhardt 2002, 19, der als Parallele zum Bronzefragment von Epidauros auch noch „ein ganz kleines Bronzeohr mit Resten der Vergoldung aus Palaikastro“ anführt, das ebenfalls von einem Rhyton stammen sollte.

¹³⁰¹ Koehl 1981, 181–187. R. B. Koehl zeigt zwei Verwendungsmöglichkeiten von Rhyta auf: einerseits konnten sie als Trichter dienen, durch welche eine Flüssigkeit in ein anderes Gefäß gegossen wird, andererseits

deutet, dass mit ihnen – nach der Opferung eines Stieres – das Blut des toten Tieres rituell vergossen wurde¹³⁰². In dieser Verwendung werden auch jene Exemplare gedeutet, die in Gräbern gefunden wurden¹³⁰³. Angelehnt an die Bildszene am Sarkophag von Hagia Triada, in welcher die Opferung eines Stieres dargestellt ist, besteht die Möglichkeit, dass mit den in Gräbern gefundenen Stierkopfrhyta eine *libatio* des Stierblutes zu Ehren des Toten durchgeführt wurde¹³⁰⁴.

In ägyptischen Wandmalereien in den Gräbern des Rehmire, Useramen und Menkheperresonb in Theben finden sich zwar Darstellungen, in denen frühägäische Stierkopfrhyta wiedergegeben werden, doch werden sie hierbei als minoische Präziosen präsentiert und nicht im Rahmen ihrer möglichen Verwendung gezeigt¹³⁰⁵.

Das Stierkopfrhyton findet sich auch zweimal als Ideogramm *227^{VAS} auf einer Linear B-Tafel aus Knossos wieder (**KN K 872.1.2**)¹³⁰⁶. Hierbei handelt es sich wohl um die Zusammenstellung einer Inventarliste. Vor dem Rhyton-Ideogramm in der ersten Zeile findet sich der Terminus *ke-ra-a*, der mit *κέρας* (Horn) transkribiert wird¹³⁰⁷. Welche genaue Bedeutung dem im Instrumental wiedergegebenen Ausdruck *ne-qa-sa-pi*, der vor dem zweiten Stierkopfrhyton-Ideogramm in der zweiten Zeile steht, zukommt, ist aber noch nicht geklärt¹³⁰⁸.

Auch innerhalb der frühägäischen zoomorphen Tierkeramik ist das Rind eines der am häufigst dargestellten Lebewesen. Anders jedoch als bei den Tiergefäßen und -terrakotten in Pferde- oder Vogelgestalt sind bovidenförmige Gefäße bzw. Terrakotten bislang nicht in sepulkralen Kontexten gefunden worden¹³⁰⁹. Im Gegenteil, Figurinen in Form von Rindern stammen größtenteils aus Orten, die aufgrund ihrer Kontexte als Heiligtümer anzusprechen

konnten sie mit ihrer unteren Öffnung in einen großen mit Flüssigkeit gefüllten Behälter (Pithos, u. a.) gehalten werden. Durch das anschließende Verschließen der oberen Öffnung durch den Daumen oder die Handfläche bleibt die im Rhyton befindliche Flüssigkeit drinnen ohne herauszufließen. Wird der z.B. Daumen von der oberen Öffnung wieder entfernt, fließt die Flüssigkeit aus der Ausgussöffnung unten wieder heraus, s. Koehl 1981, 181–183 Abb. 4. Dass eine derartige Nutzung auch für die (u. a. steinernen) Stierkopfrhyta angenommen werden kann, schließt P. Rehak nicht aufgrund der Form dieser Gefäßtypen, sondern auch aufgrund ihres Gewichts (ca. 6 kg, wenn mit Flüssigkeit befüllt) aus. Vielmehr waren für die Nutzung jener Gefäße zwei Personen notwendig: eine Person, die das Stierkopfrhyton hält, die andere, die die Flüssigkeit bei der oberen Öffnung eingießt, s. Rehak 1995b, 443 f.

¹³⁰² Long 1974, 47. Gallou 2005, 101. Vgl. auch Marinatos 1986, 31: „The animal and animal head rhyta are, then, appropriate vessels for libations in connection with sacrifice.”

¹³⁰³ Stierkopfrhyta in sepulkralen Kontexten sind aus Karpathos, Knossos, Ligortynos, Mykene und Enkomi bekannt, für weiterführende Literatur s. Long 1974, 52 Anm. 43.

¹³⁰⁴ Long 1974, 47; Marinatos 1986, 25 f.

¹³⁰⁵ PM II, 2, 533–538 Abb. 337–340; Wachsmann 1987, 56 f.; Rehak 1995b, 444 f. Taf. 52 Abb a–c. Zu den sog. Keftiu-Darstellungen s. Wachsmann 1987.

¹³⁰⁶ PM II, 2 533 Abb. 336; Docs², 330; Vandenabeele – Olivier 1979, 268–270.

¹³⁰⁷ Morpurgo 1963, 141 s. v. *Jke-ra-a*: „[...] *Fortasse vasis nomen.*”

¹³⁰⁸ Aura Jorro 1985, 469 f. s. v. *ne-qa-sa-pi*.

¹³⁰⁹ Guggisberg 1996, 316.

sind¹³¹⁰. Während sich im minoischen Kreta hohle Rinderfiguren in sakralen Bereichen mindestens bis in die Mittelbronzezeit zurückverfolgen lassen, sind bovide Gefäße und Figuren auf dem griechischen Festland und den ägäischen Inseln erst ab SH III zu finden¹³¹¹.

Die frühesten Belege stammen aus dem Heiligtum von Phylakopi, die zwischen SH IIIA2 und SH IIIB1 datieren¹³¹². Die Funde aus Phylakopi umfassen viele fast vollständig erhaltene Rinderterrakotten¹³¹³. Unter diesen ist besonders das zwischen SH IIIB und SH IIIC zu datierende rinderförmige Gefäß zu beachten (Abb. 108): Es besitzt auf der Rückenmitte einen Einguss in Form eines kleinen, zweihenkeligen Gefäßes (Miniaturskyphos). Die darin eingefüllte Flüssigkeit kann durch die beiden durchbohrten Nasenlöcher wieder austreten¹³¹⁴. Mit einer derartigen Eingussöffnung steht diese Rinderfigur singulär im ägäischen Raum dar. Zwar lassen sich auf Tierfigurinen aus Knossos und Ialysos auf Rhodos ebenfalls solche Miniaturgefäße am Rücken finden, doch handelt es sich bei diesen zoomorphen Gefäßen wohl nicht um Rinder¹³¹⁵. Aufgrund der unsicheren Parallelen aus der Ägäis sieht M. A. Guggisberg die Vorläufer von Ringgefäß und Rind im Vorderen Orient verankert¹³¹⁶.

Wesentlich mehr frühägäische Parallelen können für ein gut erhaltenes, naturnah geformtes Stierrhyton aus Akrotiri vorgelegt werden (Abb. 109). Das in SM IA datierte Exemplar wurde im Westraum 2 im Sektor der Nordmagazine gefunden¹³¹⁷. Es weist eine große Eingussöffnung im Nacken und eine kleine Ausgussöffnung in der Schnauze auf. Verziert ist das Gefäß mit einem doppelt gesäumten Netzmuster, das sich über den Rücken des Tieres erstreckt. Derartig naturgetreue Nachbildungen von Rindern sind auch aus Mochlos¹³¹⁸ auf Kreta oder aus Pseira (Abb. 110)¹³¹⁹ bekannt.

¹³¹⁰ Guggisberg 1996, 319: „[...] es scheint, als gehörten sie (i.e. Rindergefäße und -figuren) [...] zum festen Bestand nahezu aller Heiligtümer, in denen hohle Tiere überhaupt eine Rolle gespielt haben.“ Doch zählt M. A. Guggisberg auch jene Heiligtümer auf, in denen keine Rinderfiguren gefunden wurden: das „House with the Idols“ in Mykene, das Athena-Heiligtum in Milet und die „Spring Chamber“ von Knossos, s. Guggisberg 1996, 319 Anm. 1552.

¹³¹¹ Guggisberg 1996, 319 f.

¹³¹² Guggisberg 1996, 320.

¹³¹³ Renfrew 1985, 236–252.

¹³¹⁴ Renfrew 1985, 248 Kat.-Nr. SF 2689 Abb. 6–21; Guggisberg 1996, 113 Kat.-Nr. 389 Taf. 27 Abb. 4.5.

¹³¹⁵ Guggisberg 1996, 214. Vgl. auch Guggisberg 1996, 165 Kat.-Nr. 577 Taf. 42 Abb. 7 (Knossos). 128 Kat.-Nr. 438 Taf. 33 Abb. 1 (Ialysos).

¹³¹⁶ Guggisberg 1996, 214 f. sieht eine Parallele für die Kombination von Rind und Miniaturgefäß in den „im Nahen Osten und auf Zypern populären Kernos mit Rinderprotomen und Miniaturaufsätzen.“ So kommt Guggisberg 1996, 214 zur Folgerung: „Auch wenn die formale Ähnlichkeit zwischen dem Rind [...] von Phylakopi und den potentiellen Prototypen des Vorderen Orients nicht gross genug ist, um eine direkte Ähnlichkeit zu beweisen, spricht einiges dafür, dass die Kombination von Tier und Miniaturgefäß auf eine Anregung aus dem Nahen Osten zurückgeht.“

¹³¹⁷ Guggisberg 1996, 119 Kat.-Nr. 415 Taf. 29 Abb. 9 mit Verweis auf ältere Literatur.

¹³¹⁸ Guggisberg 1996, 139 Kat.-Nr. 471 Taf. 36 Abb. 5.

¹³¹⁹ Guggisberg 1996, 139 f. Kat.-Nr. 473 Taf. 36 Abb. 6. Kat.-Nr. 475 Taf. 37 Abb. 1.2; Koehl 2006, 75 Kat.-Nr. 24 Taf. 3 Abb. 24.

Am helladischen Festland treten hohle Rinderfiguren in sakralen Kontexten erst in SH IIIB auf¹³²⁰. In diese Zeit kann ein mit unregelmäßigen Wellenlinien verzierter Rinderkopf aus Mykene datiert werden, der aus der Terrassenauffüllung des sog. „House of Sphinxes“ stammt (Abb. 111)¹³²¹. Im bereits oben erwähnten Heiligtum von Amyklai sind mehrere Rinderfiguren zutage getreten¹³²², wie etwa ein naturnah geformtes Rind aus der Mitte von SH IIIC, das aufgrund seiner großen Öffnung am Halsansatz auch als Rhyton zu bezeichnen ist¹³²³. In die submykenische Phase datiert eine andere bovide Figur, die an ihrer Brust eine große Öffnung aufweist (Abb. 112)¹³²⁴.

Wie das letztgenannte Exemplar aufzeigt, reicht eine mögliche kultische Verwendung der Rinderfiguren in Amyklai bis in die submykenische Zeit. Damit stellt der Fundort eine Singularität am helladischen Festland dar, wo sonst die Nutzung von hohlen Rindern in anderen sakralen Fundorten bis SH IIIC bezeugt ist¹³²⁵.

Aus kulturhistorischer Sicht ist zu sagen, dass das Rind respektive der Stier eine große Bedeutung in der minoischen wie mykenischen Kultur innehatte. Zwar zeigt dieser knappe Überblick zu den archäologischen Evidenzen für Darstellungen des Stieres in einem möglichen kultischen Kontext wie mannigfach der Stier in den verschiedensten Kunstgattungen erscheint, doch macht es die Deutung des Tieres als Kulträger schwierig. Mag auch der kultische Hintergrund bei den archäologischen Zeugnissen nicht zu leugnen sein, ist nicht mit Sicherheit zu sagen, welche Rolle der Stier selbst darin eingenommen hat. So kann etwa anhand der minoischen Stierkopfrhyta keine besondere Stellung des Stieres innerhalb von kultischen Aktivitäten angenommen werden, da kopfförmige Rhyta nicht nur in Form des Stieres, sondern auch in Form von anderen Tieren belegt sind¹³²⁶, denn neben etwa fisch- und hundeköpfigen Rhyta¹³²⁷ sind auch jene in Gestalt von Löwenköpfen¹³²⁸ bekannt.

Ein wesentlicher Aspekt, in welchem sich das Rind in der Frühägäis in Zusammenhang mit Kult wiederfindet, ist jener als Opfertier. Dies zeigen nicht nur die Knochen von Rindern in Gräbern, sondern etwa auch die zahlreichen Belege innerhalb der Siegelglyptik deutlich auf. So werden auch die zahlreichen Rinderterrakotten in den Heiligtümern nicht als Hinweise

¹³²⁰ Guggisberg 1996, 320.

¹³²¹ Guggisberg 1996, 41 Kat.-Nr. 95 Taf. 6 Abb. 6.

¹³²² Zusammenstellung der sicheren und unsicheren Funde bei Guggisberg 1996, 54–57.

¹³²³ Guggisberg 1996, 54 Kat.-Nr. 156 Taf. 10 Abb. 1.2.

¹³²⁴ Guggisberg 1996, 56 Kat.-Nr. 169 Taf. 11 Abb. 2.

¹³²⁵ Guggisberg 1996, 320.

¹³²⁶ Matz 1961–1962, 217 f.: „Ein Beweis für die Existenz eines Stiergottes kann also aus den Stierkopfrhyta nicht abgeleitet werden, weil die anderen Rhyta nicht göttliche, sondern daimonische, den Göttern zugeordnete Wesen wiedergeben.“

¹³²⁷ Zu fischköpfigen Rhyta s. Koehl 2006, 131 Taf. 30 Abb. 369. Zu hundeköpfigen Rhyta s. Doumas 1968, 385 Abb. 19.

¹³²⁸ Koehl 2006, 121–123 Taf. 25 Abb. 328. Taf. 26 Abb. 329–334.

auf einen Rinder- bzw. Stierkult, sondern als Ersatz für ein (nicht *in realiter* zu vollziehendes) Rinderopfer anzusehen sein¹³²⁹.

Wie F. Matz, angelehnt an M. P. Nilsson¹³³⁰, in seiner Untersuchung zum minoischen Stiergott aufzeigt, lässt sich aber durch die archäologischen Zeugnisse die Annahme eines Stiergottes oder Stierkultes für die minoisch-mykenische Kultur nicht bestätigen¹³³¹.

Wesentlich anders präsentiert sich das Bild in benachbarten Kulturkreisen. Sowohl bei den Ägyptern¹³³² wie auch etwa bei den Hethitern¹³³³ ist durch literarische und auch archäologische Quellen die Existenz eines Stierkultes nachweisbar. Zwar ist das Rind bzw. der Stier in der Frühägäis ein häufig dargestelltes Tier und auch in Kontexten wiedergegeben, die diesem eine große Bedeutung zukommen lassen, doch lassen die archäologischen Belege keine sichere Interpretation zu, dass der Stier selbst tatsächlich einen göttlichen Status besaß. Es fehlen jene Darstellungen, die diesbezüglich Klarheit geben könnten, denn solche, die zeigen, dass sich der Adorationsgestus oder eine kultische Prozession auf einen Stier richtet, sind nicht bekannt¹³³⁴.

Lediglich die griechischen Mythen der historischen Zeit lassen im ersten Blick auf einen (kretischen) Stierkult schließen¹³³⁵. Doch bei genauerer Betrachtung der Rolle, welche der Stier in jenen mythischen Erzählungen einnimmt, ist zu sehen, dass das Tier mehr als Vermittler zwischen der göttlichen und menschlichen Sphäre fungiert. Der Stier, auf dessen Rücken Europa nach Kreta entführt wird, mag zwar Zeus in Tiergestalt sein, aber er verband sich

¹³²⁹ Lorenz 2000, 83.

¹³³⁰ Nilsson 1955, 297: „Es gibt nichts in den minoischen Denkmälern, das auf einen Stiergott oder Stierkult deutet.“ s. auch Nilsson 1968, 231 f. 373.

¹³³¹ Matz 1961–1962.

¹³³² Das ägyptische Pantheon kennt eine Reihe von Rindergottheiten, die sowohl männliche als auch weibliche Gottheiten repräsentieren können. Wilkinson 2003, 170: „Ägyptens Rindergottheiten zählten zu den wichtigsten von all ihren Göttern.“ Der Stier als Gott ist am besten in der Stiergottheit Apis fassbar, dessen Kultzentrum in Memphis lag. Apis wurde immer von einem Stier repräsentiert, der nach bestimmten Kriterien ausgewählt wurde: Ein schwarzer Stier mit einem besonderen Zeichen in Form eines weißen Dreiecks an seiner Stirn. Das Tier empfing göttliche Verehrung, wurde in einer besonderen Unterkunft in Memphis gehalten und ist nach seinem Tod nach umfangreichen Bestattungszeremonien beigesetzt worden, wobei im ganzen Land Staatstrauer angeordnet wurde (s. Lorenz 2000, 167; Wilkinson 2003, 170–172). Ähnlich dem Apis-Stier wurde auch der Gott Mnevis (Mer-wer) als göttlicher Stier in Heliopolis verehrt. Als weitere Rindergottheiten können mitunter die Kuhgöttinnen Bat, Hesat oder Mehet-weret genannt werden. Letztere war besonders eng mit dem Sonnengott Re verbunden und sogar als dessen Mutter anzusehen, vgl. Wilkinson 2003, 174: „Als eine alte Kuhgöttin [...] war Mehet-weret angeblich dem Urgewässer entstiegen und hatte den Sonnengott Re geboren, den sie als Sonnenscheibe zwischen ihren Hörnern platzierte.“ Zu jenen und weiteren ägyptischen Rindergottheiten s. Wilkinson 2003, 170–175.

¹³³³ Der Stierkult kann in Anatolien bis in neolithische Zeit zurückverfolgt werden. So lässt sich für die Siedlung Çatal Hüyük ein Kultraum nachweisen, dessen Wände und Herdbänke mit Stierhörnern und Stierprotomen ausgestattet waren, vgl. Haas 1994a, 315. Bei den Hethitern lässt sich ein Stierkult in Verbindung mit der Verehrung des Wettergottes nachweisen. Im Gegensatz etwa zur minoischen bzw. mykenischen Kultur sind nicht nur hethitische Keilschriften-Texte, sondern auch ikonographische Zeugnisse bekannt, die einen Stierkult aufzeigen. So etwa ist auf der althethitischen Kultvase von Inandiktepe der auf einem Postament stehende Stiergott zu sehen, dem ein Stier geopfert wird, s. Haas 1994a, 318 Abb. 94a–b.

¹³³⁴ Burkert 2011, 69.

¹³³⁵ Burkert 2011, 69.

mit ihr keineswegs als Stier und zeugte so den Minos, sondern er nahm wieder seine göttliche, anthropomorphe Gestalt an. Auch jener Stier, von dem Pasiphaë den Minotauros empfangt, sollte im selben Blickwinkel betrachtet werden. Das ursprünglich bestimmte Opfertier wird von Poseidon als Mittel zum Zweck verwendet, um sich an Minos zu rächen. Darin eine Reminiszenz auf einen alten kretischen Stierkult zu sehen, ist wohl nicht zutreffend¹³³⁶.

Um der Bedeutung des Stiers in der minoisch-mykenischen Kultur näherzukommen, wird er in der Sicht des Opfertieres gedeutet, das sich durch seine Größe und Stärke von den anderen Opfertieren (Schwein, Ziege, Schaf) abhebt und so der göttlichen Sphäre deutlich näher steht. Zu diesem Schluss kommt u. a. F. Matz, wenn er schreibt: „Als vornehmstes Opfertier drückt der Stier die göttliche Macht aus, ohne selber kultische Verehrung zu genießen.“¹³³⁷

Dieses geheiligte, zum Opfer bestimmte Tier¹³³⁸ ist also nur sofern in einen kultischen Kontext zu setzen, als durch ihn und seine Opferung „die Macht und Gegenwart des ‚Stärkeren‘, des Gottes erfahren“ werden¹³³⁹.

Doch wäre, aus religionshistorischer Sicht betrachtet, zudem die Deutung des Tieres auch als Attribut einer oder sogar mehrerer Gottheiten nicht auszuschließen. Vor allem das Theonym *qo-wi-ja* könnte auf eine Göttin hinweisen, die mit Rindern in enger Verbindung steht. Die ikonographischen Quellen geben keine eindeutigen Hinweise auf die Frage, ob Rinder mit einer männlichen oder einer weiblichen Gottheit assoziiert werden können. Wie jedoch ein Vergleich mit anderen zeitgleichen Kulturkreisen sowie den griechischen Glaubensvorstellungen in der historischen Zeit deutlich macht, ist das Rind als Attribut oder Opfertier keineswegs nur an eine bestimmte Göttin bzw. einen bestimmten Gott gebunden. Dies könnte auch für die minoisch-mykenische Kultur anzunehmen sein, was durch die Tafel **PY Un 6** und der Registrierung einer Kuh an Poseidon und an *pe-re-*82* zeigen.

Liefern auch die archäologischen Evidenzen keine Bestätigung für einen Stierkult bzw. Stiergott, so würde, zumindest aus linguistischer und religionshistorischer Sicht, nichts gegen die Annahme eines „heiligen Stieres“ sprechen. Im Gegensatz zur negierten Hypothese der Existenz eines Stiergottes ist in der Deutung von *qo-we* als Zoonym nicht zugleich die Verehrung des Stieres selbst impliziert. Er war nicht Träger eines Kultes, sondern als *animal sacré* vielmehr das Attribut einer Gottheit (*qo-wi-ja*).

¹³³⁶ Vgl. die prägnante Aussage von W. Burkert nach seiner Aufzählung der möglichen Verbindungen zur griechischen Mythologie und der minoisch-mykenischen Bilderwelt, Burkert 2011, 46: „Nichts weist auf einen Stiergott.“

¹³³⁷ Matz 1961–1962, 222.

¹³³⁸ Burkert 2011, 105.

¹³³⁹ Burkert 2011, 106.

4. Conclusio

Nach der sprachwissenschaftlichen, religionshistorischen und archäologischen Abhandlung der einzelnen, mit Tieren assoziierten, Linear B-Termini, werden im folgenden Teil die Ergebnisse dargelegt, zusammengefasst und ausgewertet.

Aufgrund der durch die Silbenschrift ungeeigneten Wiedergabe der griechischen Sprache kann keine sichere Entscheidung über die Transkription der behandelten Linear B-Begriffe getroffen werden. Besonders Y. Duhoux zeigt in seinen Abhandlungen und Beiträgen auf, dass in den Wörtern nicht nur Tierbezeichnungen verstanden werden können, sondern auch Personennamen sowie Funktions- und Ortsbezeichnungen¹³⁴⁰. Doch bestehen selbst bei diesen Deutungen Zweifel, besonders wenn es sich um rekonstruierte, durch entsprechende im alphabetischen Griechisch nicht zu belegende Formen handelt, die zwar aus linguistischer Sicht korrekt sein mögen, aber für ein sicheres Verständnis der Ausdrücke ebenfalls keine sichere Basis bieten.

In Anbetracht dessen, dass sich für jene Termini, die aus mehreren Silben bestehen, gute Entsprechungen im alphabetischen Griechisch finden lassen und so für *e-mi-jo-no-i*, *e-pe-to-i* oder *o-ni-si* doch deutliche Parallelen zu ἡμιόνοις, ἔρπετοῖς und ὄρνισι bestehen, kann die Existenz von Tierbezeichnungen wohl kaum geleugnet werden und ist somit doch als durchaus sicher anzusehen¹³⁴¹. Basierend darauf ist es durchaus möglich, dass auch die anderen, wesentlich kürzeren Begriffe mit Tieren in Verbindung gebracht werden können (vgl. u. a. *ko-ro*, *ku-ne*, *ku-si*, *ku-no*). Auch die linguistische Untersuchung steht dieser Deutung nicht entgegen¹³⁴². Lediglich das mit dem griechischen πέλεια gleichgesetzte Wort *pe-re*-*82 kann durch die Untersuchung von J. L. Melena und der sich daraus ergebenden Lesung des Zeichens *82 als /*twa*/ aus dem Repertoire der syllabischen Tierbezeichnungen ausgeschlossen werden¹³⁴³. Auch für die Wortform *ko-ro* und dessen Interpretation als χοῖρος/Ferkel lassen sich zwar inhaltliche Zweifel anführen, aber aus rein linguistischer Sicht spricht nichts gegen eine Deutung als Tierbezeichnung.

Was aber bedeuten diese Tierbezeichnungen? Der Charakter der thebanischen Tafeln lässt darauf schließen, dass für den Inhalt der Texte eine kultische Festmahlzeit anzunehmen

¹³⁴⁰ Neben den in den Kapiteln behandelten Einzelaspekten sei an dieser Stelle an folgende Arbeiten von Y. Duhoux im Allgemeinen hingewiesen: Duhoux 2002; Duhoux 2005; Duhoux 2006; Duhoux 2008a; Duhoux 2008b, 376–381; Duhoux 2010, 113–116.

¹³⁴¹ Weilhartner 2007, 342.

¹³⁴² Weilhartner 2007, 342.

¹³⁴³ s. Kapitel *pe-re*-*82.

ist, für welche die Teilnehmer bestimmte Mengen von Nahrungsmitteln zugeteilt bekommen. Da jedoch diese Mengen sowohl unter den Tierbezeichnungen selbst als auch zwischen den Tierbezeichnungen und den anderen Festteilnehmern oft identisch sind und die Art der Nahrungsmittel (Wein, Gerste, Mehl) eine Zuteilung an reale Tiere als nicht „sinnvoll“ erscheinen lässt, werden die Termini als Bezeichnungen von bestimmten Personengruppen angesehen¹³⁴⁴. Dieser Schluss lehnt sich an Belege der historischen Zeit an, für welche die Existenz von Amtsträgern bekannt ist, deren Benennungen von Tieren hergeleitet sind (ἄρκτοι/Bärinnen, πῶλοι/Fohlen, ταῦροι/Stiere, ἐσσήνες/Bienen, u. a.)¹³⁴⁵. Auch die Praxis der Tierverkleidung kann für die mykenische Zeit Griechenlands nicht ausgeschlossen werden, wie anhand von Siegelbildern und Wandfresken dargelegt wurde.

Bei dieser Annahme aber ergeben sich durch den Inhalt der thebanischen Texte und der Tierbezeichnungen selbst Fragen, die eine derartige Interpretation als Bezeichnungen von Personengruppen m. E. nur schwer favorisieren lassen. Neben den Bezeichnungen *ka-no*, *ka-si*/Gans und *ke-re-na-i*/Kranich, die an und für sich gut als Termini für kultische Personengruppen interpretiert werden können, findet sich auf den Tafeln auch noch der Ausdruck *o-ni-si*/Vögel. Hätte es neben zwei Personengruppen, die sich nach spezifischen Vogelarten nennen, auch noch eine dritte geben können, die sich allgemein „die Vögel“ nennt? Wäre es anzunehmen, dass die Gänse- wie auch die Kranichgruppe gemeinsam unter den Terminus „Vögel“ gefasst werden? Zwar ist die Deutung von *ka-ne-jo* und der Zusammenhang des Wortes zu *ka-no* bzw. *ka-si* unsicher, aber wenn darin tatsächlich der „Gänsewächter“ zu verstehen ist, dann ist natürlich auch dieser Terminus schwer mit der Deutung als Personengruppe in Einklang zu bringen. Sollte damit der Vorsteher der Personengruppe „Gänse“ gemeint sein? Diese Überlegung betrifft auch den ebenfalls unsicher zu deutenden Begriff *ku-na-ke-ta-i*. Könnte der Begriff die Vorsteherinnen der Personengruppe „Hunde“ meinen?

Selbiges Problem stellt sich bei der Interpretation der Wortform *e-pe-to-i*. Zwar wurden oben Argumentationen dargelegt, die diesen Terminus mit der „Schlange“ verbinden und diese Deutung auch im Rahmen dieser Arbeit präferieren, doch ist zugleich erwähnt worden, dass mit *e-pe-to-i* auch allgemein „Vierfüßler“ verstanden werden könnten. Bei letzterer Deutung stellt sich dieselbe Schwierigkeit wie bei *o-ni-si*: Wären wirklich einzelne Personengruppen, wie „die Maultiere“ oder „die Hunde“, auf bestimmten Tafeln mit dem unspezifischen Wort „Vierfüßler“ verzeichnet worden und hätten dabei stets Wein zugeteilt bekommen?

¹³⁴⁴ Weilhartner 2005, 198; Ricciardelli 2006; Weilhartner 2007. J. Weilhartner führt als Beleg, dass in den Tierbezeichnungen eine Gruppe unterschiedlicher Musiker und Tänzer gedeutet werden kann, die Erwähnung von zwei Leierspielern (*ru-ra-ta-e*/*λυραστής) auf Tafel **TH Av 106** an, s. Weilhartner 2007, 345 f.

¹³⁴⁵ De Visser 1903, 196–198; Nilsson 1941, 199 f.; Burkert 2011, 163 mit Anm. 45; Ricciardelli 2006, 242–250; Weilhartner 2007, 344.

Natürlich sind bei der unsicheren Quellenlage derartige Möglichkeiten nicht auszuschließen, aber sie zeigen m. E. auch auf, dass der Deutung der Termini als Bezeichnungen von realen Tieren nicht weniger Beachtung dargebracht werden muss. Wie aus der Untersuchung hervorgeht, schließen die Einwände, dass die zugeteilten Nahrungsmittel, wie Wein (VIN), Gerste (HORD) oder Mehl (FAR), für Tiere ungeeignet erscheinen¹³⁴⁶, eine Interpretation als Tiere nicht aus, da durch die aufgezeigten Vergleiche von Belegen aus anderen zeitgleichen Kulturkreisen oder der historischen Zeit es durchaus üblich war, Tieren Wein oder Getreide als Futter darzureichen.

Wie G. Neumann ausführt, fehlen innerhalb der Tierbezeichnungen etwa jene für Wolf, Bär, Löwe, Hirsch oder Adler. Vielmehr handelt es sich bei den dargelegten Tieren um „die nützlichen und vertrauten Tiere, die zu Haus und Hof, Garten und Feld eines Bauern, zu seiner alltäglichen Umwelt gehören“¹³⁴⁷. So spricht er sich mehr für ein Verständnis der Termini als ‘ζῷα σερβόμενα’ aus¹³⁴⁸. In Anbetracht der Tatsache, dass die Linear B-Texte die Administration von palatialen Vorgängen wiedergeben, könnte auch die Bedeutung der Tiere ein größere gewesen sein, als ihnen lediglich eine „Aufwartung“ zu machen¹³⁴⁹. Die Tiere erscheinen auch zusammen mit als Theonyma zu deutenden Termini, sodass wohl auch eine Verbindung zur kultischen Sphäre anzunehmen ist. Der von den Herausgebern der neuen thebanischen Tafeln postulierte Begriff der *animaux sacrés* ist m. E. demnach nicht zu revidieren¹³⁵⁰.

Die Untersuchung der archäologischen Zeugnisse macht deutlich, dass sich diese Tiere auch in den materiellen Hinterlassenschaften der minoisch-mykenischen Kultur nachweisen lassen. So sind sie nicht nur in rein archäologischen, sondern auch osteoarchäologischen Belegen fassbar. Die in den Linear B-Texten belegten Tiere finden sich sowohl in sepulkralen wie auch sakralen Kontexten. Sie finden sich auf Siegelringen, in Form von Terrakotta-Figurinen und Gefäßen oder auch in der Wandmalerei wieder. Mit Sicherheit haben sie keinen rein dekorativen Charakter gehabt, sondern ihrer Darstellungswürdigkeit wird eine Bedeutung zugrunde liegen. Welche dies war, lässt sich anhand der Quellenlage nicht ermitteln. Da die ikonographische Deutung von bestimmten Tieren (u. a. Gans, Kranich, Maultier) schwierig ist, kann nur mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit deren Identität in den archäologischen Quellen nachgewiesen werden. Bei all den präsentierten Belegen muss aber auch angemerkt

¹³⁴⁶ Duhoux 2008b, 377; Weilhartner 2007, 343.

¹³⁴⁷ Neumann 2006, 129.

¹³⁴⁸ Neumann 2006, 134.

¹³⁴⁹ Neumann 2006, 134: „Die Tiere werden geachtet; dass ihnen gelegentlich ‚aufgewartet‘ wird, dürfte auf einem aus schlichter Frömmigkeit (εὐ-σέβ-εια) erwachsenen Usus beruhen.“

¹³⁵⁰ Aravantinos – Godart – Sacconi 2001, 319–321; Zu diesem Schluss kommt auch u. a. Rousioti 2001, 311.

werden, dass die Termini in einem mykenischen Kontext vorkommen und die kultische Rolle der Tiere in der minoischen Kultur eine wesentlich differenziertere gewesen sein könnte.

Eine Möglichkeit wäre natürlich, dass die Tiere als Vermittler zwischen der göttlichen und menschlichen Sphäre fungiert haben. Unter Beachtung der Problematik, welche für die ikonographische und schriftliche Identifizierung von Gottheiten in der minoisch-mykenischen Kultur besteht, ist aufgezeigt worden, dass die Tiere durchaus auch mit männlichen und weiblichen Figuren – seien es Gottheiten oder Priester – in Verbindung stehen. Eine solche Bindung zu Gottheiten ist wohl auch mit den Linear B-Texten nachzuweisen, wo mitunter neben einer *po-ti-ni-ja i-qe-ja* (vgl. *i-qo*) auch eine *qo-wi-ja* (vgl. *qo-we*) aufscheint. Dass die Tiere Attribute von Gottheiten sein könnten, ist nicht zu leugnen. Das in den thebanischen Texten aufscheinende Theonym *ma-ka* könnte mit diesen Tieren in engen Zusammenhang stehen, doch wird der Terminus nicht in Verbindung mit allen Tierbezeichnungen genannt.

Ganz wesentlich ist auch ihre Bedeutung als Opfertiere. Doch könnte in Betracht gezogen werden, jene syllabisch geschriebenen Tierbezeichnungen nicht mit Tieropfern in Verbindung zu bringen, da Opfertiere auf den Linear B-Tafeln mit Ideogrammen wiedergegeben werden¹³⁵¹. Diese Tatsache könnte womöglich auf eine auserwählte Gruppe innerhalb der Tierart schließen lassen, die einen besonderen Status genoss. Dabei müssen sie keineswegs als anbetungswürdige Lebewesen im Sinne von theriomorphen Gottheiten angesehen worden sein, sondern als Tiere, die im Besitz der Gottheit stehen und womöglich auch eine gewisse Rolle in ihrem Kult einnehmen.

In diesem Zusammenhang ist ein Aspekt zu beachten, der die *animaux sacrés* betrifft und im Rahmen dieser Arbeit nicht unbeachtet blieb – nämlich dass diese Tiere in Heiligtümern gehalten werden konnten. Hierbei könne auch eine mögliche Antwort zur Frage geboten werden, warum Wölfe, Bären, Löwen¹³⁵² u. a. in den Texten nicht aufscheinen. Als Wildtiere stellten sie eine nicht bis kaum zu bändigende Gefahr für den Menschen dar. Sie konnten zwar durchaus auch mit Gottheiten assoziiert werden, aber für ihre Haltung in Heiligtümern und ihre mögliche Beteiligung am Kult stellten sie doch mehr die wilde Natur dar, als das zahme Lebewesen. Zwar bieten die archäologischen Zeugnisse nur vage Belege für diese Annahme, aber aus religions- und kulturhistorischer Sicht wäre diese Auslegung durchaus denkbar. Auch die Linear B-Texte würden jener Deutung m. E. nicht widersprechen, zumal in Zusammenhang mit einigen Zoonyma auch Allative verzeichnet sind, die als Heiligtümer interpretiert werden (vgl. **63-te-ra-de*).

¹³⁵¹ s. u. a. Godart 1999; Weihartner 2005.

¹³⁵² Zu diesen Tieren in historischer Zeit s. Bevan 1986, 18–27.231–245.

Die Tiere könnten für kultische Aktivitäten wichtig gewesen sein¹³⁵³ oder zum Gefallen der Gottheit in ihrem Temenos gehalten werden. Die Haltung von Tieren in Heiligtümern könnte womöglich auch mit durchaus praktischem Nutzen verbunden gewesen sein. So könnten zum Schutz des Kultinventars etwa Hunde (*ku-ne*, *ku-si*, *ku-no*) und Gänse (*ka-no*, *ka-si*) als tierische Wächter eingesetzt worden sein¹³⁵⁴. Auch die Schlange hätte durchaus eine Schutzfunktion innegehabt haben können¹³⁵⁵.

Dass es in der minoisch-mykenischen Kultur Tiere gab, die nicht nur primär ihres wirtschaftlichen Nutzens wegen gehalten wurden, ist zwar durch die begrenzte Quellenlage nur schwer nachweisbar, aber gewisse Anhaltspunkte bestehen. So nimmt E. F. Bloedow für die Darstellung am sog. „Sanctuary Rhyton“ aus Kato Zakros an, dass hierbei nicht ein Höhenheiligtum mit Wildziegen (*Agrimi*) wiedergegeben ist, sondern die Ansicht eines Palastes (vermutlich von Kato Zakros), auf dessen Gelände die Wildziegen gehalten werden. Neben der Parallele zur Wildtierhaltung in Mesopotamien stützt er sich auch auf ikonographische Belege, auf denen *Agrimi* in engem Kontakt zu Menschen gezeigt werden¹³⁵⁶.

Mag auch eine endgültige Entscheidung über die Tierbezeichnungen in den Linear B-Texten anhand der Quellenlage nicht zu treffen sein, so ist doch im Rahmen dieser Arbeit ersichtlich geworden, dass sowohl die schriftlichen wie auch archäologischen Quellen einer Deutung jener Termini als *animaux sacrés* nicht widersprechen. Der Glaube an eine enge Verbindung von Tieren und Gottheiten ist auch für die minoisch-mykenische Zeit anzunehmen. Die Tiere werden durch ihre wertvollen, hilfreichen, aber auch gefährlichen und unheimlichen Eigenschaften als Bindeglied zu den Gottheiten angesehen¹³⁵⁷. Dass sich Menschen dieser Stellung ebenfalls befähigten, wird aus der Entwicklung der Tierverkleidung und von Tierbezeichnungen herleitenden Funktionsträgern zu schließen sein. Für die in Silbenschrift erwähnten Schlangen, Hunde, Maultiere, Kraniche, Gänse und Pferde sowie das Ferkel und das Rind ist ein heiliger, den Gottheiten gehöriger Status nicht auszuschließen.

Dennoch bleibt auf weitere archäologische und schriftliche Funde in Form von Linear B-Tafeln zu hoffen, die weitere Facetten zu diesem Forschungsfeld liefern könnten.

¹³⁵³ Aufgrund der ungenügenden Quellenlage sei hier auf eine mögliche hethitische Parallele verwiesen, wo bei einem Festritual der Göttin Pirinkir ihre Pferde im Mittelpunkt der Festhandlungen standen, s. Haas 1994a, 416. Pferde und Maultiere konnten auch zum Ziehen von einem Wagen während eines Festrituals bzw. einer Prozession zu Ehren einer Gottheit eingesetzt worden sein.

¹³⁵⁴ Vgl. Anm. 1067.

¹³⁵⁵ s. Kapitel *e-pe-to-i*; Bevan 1986, 261 f.

¹³⁵⁶ Bloedow 1990; Forstenpointner 2000, 51.

¹³⁵⁷ Vgl. Müller-Karpe 1983, 95: „Gegenüber dieser neolithisch-archaischen Form stellt die während der Kupfer- und Bronzezeit in Erscheinung tretende Art der symbolischen und mythischen Bedeutung von Tieren [...] insofern etwas Neues dar, als hier die Tiere nicht von ihrem Verhältnis zum Menschen her beurteilt wurden, sondern in einer vorgestellten (geglaubten) Relation zu personifizierten Gottheiten als dem Menschen im praktischen Leben und im Kult gegenüberstehenden Mächten.“

5. *Bibliographie*

- Aamont 2004 C. Aamont, Priests and priestesses in the Mycenaean period, in: D.-C. Naoum – G. Muskett – M. Georgiadis (Hrsg.), *Cult and Death. Proceedings of the Third Annual Meeting of Postgraduate Researchers, The University of Liverpool, May 2002*, BAR International Series 1282 (Oxford 2004) 49–55.
- Adratka 1994 S. Adratka, *Der Vogel in der minoischen Religion* (ungedr. Dipl.-Arbeit, Salzburg 1994).
- AHw W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch. Unter Benutzung des lexikalischen Nachlasses von Bruno Meissner (1868–1947)*, Bd. I–III (Wiesbaden 1965–1981).
- Alexiou 1958 S. Alexiou, Η μυνοϊκή θεά μεθ' υψωμένων χειρῶν, *KretChron* 12, 1958, 179–299.
- Andrikou – Aravantinos – Godart – Sacconi – Vroom 2006 E. Andrikou – V. Aravantinos – L. Godart – A. Sacconi – J. Vroom, Thèbes. Fouilles de la Cadmée II, 2. Les tablettes en linéaire B de la Odos Pelopidou. Le contexte archéologique ; la céramique de la "Odos Pelopidou" et la chronologie du linéaire B (Pisa 2006).
- Andronikos 1968 M. Andronikos, Totenkult, *ArchHom* III W (Göttingen 1968).
- Aravantinos 1987 V. Aravantinos, Mycenaean inscribed sealings from Thebes, in: P. H. Ilievski – L. Crepajac (Hrsg.), *Tractata Mycenaea. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Mycenaean Studies, held in Ohrid, 15–20 September 1985* (Skopje 1987) 13–27.
- Aravantinos 1990 V. Aravantinos, The Mycenaean inscribed sealings from Thebes. Problems of Content and Function, in: T. G. Palaima (Hrsg.), *Aegean seals, sealings and administration. Proceedings of the NEH–Dickson Conference of the program in Aegean scripts and prehistory of the Department of Classics, University of Texas at Austin, January 11–13, 1989* (Austin 1990) 149–174.
- Aravantinos 1996 V. Aravantinos, Tebe micenea. Recenti scoperte epigrafiche ed archeologiche (1993–1995), *SMEA* 38, 1996, 179–190.
- Aravantinos 1999 V. Aravantinos, Mycenaean Texts and Context at Thebes. The Discovery of the New Linear B Archives on the Kadmeia, in: S. Deger-Jalkotzy – S. Hiller – O. Panagl (Hrsg.), *Florentia studia Mycenaea. Akten des X. Internationalen Mykenologischen Colloquiums in Salzburg vom 1.–5. Mai 1995* (Wien 1999) 45–78.
- Aravantinos 2010 V. Aravantinos, Mycenaean Thebes. Old questions, new answers, in: I. Boehm – S. Müller-Celka (Hrsg.), *Espace civil, espace religieux en Égée durant la période Mycénienne. Approches épigraphique, linguistique et archéologique. Actes des journées d'archéologie et de philologie mycénienne tenues à la Maison de l'Orient et de la Méditerranée – Jean Pouilloux, les 1^{er} février 2006 et 1^{er} mars 2007* (Lyon 2010) 51–72.

- Aravantinos – Godart – Sacconi 1995 V. Aravantinos – L. Godart – A. Sacconi, Sui nuovi testi del Palazzo di Cadmo a Tebe, *Rend. Mor. Acc. Lincei*, s. 9, v. 6, 1995, 809–845.
- Aravantinos – Godart – Sacconi 2001 V. Aravantinos – L. Godart – A. Sacconi, Thèbes. Fouilles de la Cadmée I. Les tablettes en linéaire B de la Odos Pelopidou. Édition et commentaire (Pisa 2001).
- Aravantinos – Godart – Sacconi 2002 V. Aravantinos – L. Godart – A. Sacconi, Thèbes. Fouilles de la Cadmée III. Corpus des documents d'archives en linéaire B de Thèbes (Pisa 2002).
- Aravantinos – Godart – Sacconi 2003 V. Aravantinos – L. Godart – A. Sacconi, En marge des nouvelles tablettes en linéaire B de Thèbes, *Kadmos* 42, 2003, 15–30.
- Aravantinos – Del Freo – Godart – Sacconi 2005 V. Aravantinos – M. Del Freo – L. Godart – A. Sacconi, Thèbes. Fouilles de la Cadmée IV. Les textes de Thèbes (Pisa 2005).
- Aravantinos – Godart – Sacconi 2006 V. Aravantinos – L. Godart – A. Sacconi, Commentaires aux nouveaux textes insérés dans le corpus de Thèbes, in: S. Deger-Jalkotzy – O. Panagl (Hrsg.), *Die neuen Linear-B-Texte aus Theben. Ihr Aufschlusswert für die mykenische Sprache und Kultur ; Akten des internationalen Forschungskolloquiums an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 5.–6. Dezember 2002* (Wien 2006) 1–10.
- Armstrong 1943 E. A. Armstrong, The Crane Dance in East and West, *Antiquity* 17, 1943, 71–76.
- Aston 2008 E. Aston, Hybrid cult images in Ancient Greece: Animal, Human, God, in: A. Alexandridis – M. Wild – L. Winkler-Horacek (Hrsg.), *Mensch und Tier in der Antike. Grenzziehung und Grenzüberschreitung, Symposium vom 7. bis 9. April 2005 in Rostock* (Wiesbaden 2008) 481–502.
- Aström – Blomé 1964 P. Aström – B. Blomé, A reconstruction of the Lion relief at Mycenae, *OpAth* 5, 1964, 159–167.
- Aura Jorro 1985 F. Aura Jorro, *Diccionario micénico*, Vol. I (Madrid 1985).
- Aura Jorro 1993 F. Aura Jorro, *Diccionario micénico*, Vol. II (Madrid 1993).
- Bäbler – Nesselrath 2007 B. Bäbler – H.-G. Nesselrath, Der Stoff, aus dem die Götter sind. Zum Material griechisch-römischer Götterbilder und seiner ideellen Bedeutung, in: B. Groneberg – H. Spieckermann (Hrsg.), *Die Welt der Götterbilder, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Band 376 (Berlin 2007) 145–168.
- Bannert 1978 H. Bannert, Zur Vogelgestalt der Götter bei Homer, *WSt* 91, 1978, 29–42.
- Bartoněk 1987 A. Bartoněk, On the sources of juxtavocalic S in Mycenaean, in: P. H. Iljevski – L. Crepajac (Hrsg.), *Tractata Mycenaea. Proceedings of the eighth international colloquium on Mycenaean studies, held in Ohrid, 15–20 september 1985* (Skopje 1987) 41–48.

- Bartoněk 2003 A. Bartoněk, Handbuch des mykenischen Griechisch (Heidelberg 2003).
- Bartoněk 2006 A. Bartoněk, Aspekte des Lexikons der neuesten Theben-Texte, in: S. Deger-Jalkotzy – O. Panagl (Hrsg.), Die neuen Linear-B-Texte aus Theben. Ihr Aufschlusswert für die mykenische Sprache und Kultur ; Akten des internationalen Forschungskolloquiums an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 5. – 6. Dezember 2002 (Wien 2006) 11–18.
- Baumbach 1979 L. Baumbach, The Mycenaean contribution to the study of Greek religion in the Bronze Age, SMEA XX, 1979, 143–160.
- Bäumel 2009 L. Bäumel, Symbole und Embleme im minoischen Kreta und ihre Parallelen im Vorderen Orient und Ägypten. Doppelaxt, Kulthörner und Baumotive (ungedr. Dipl.-Arbeit, Wien 2009).
- Beattie 1956 A. J. Beattie, Mr. Ventris' decipherment of the Minoan Linear B script. Reprinted from the Journal of Hellenic Studies, Vol. LXXVI (London 1956).
- Becker 1986 C. Becker, Die Tierknochenfunde, Kastanas. Ausgrabungen in einem Siedlungshügel der Bronze- und Eisenzeit Makedoniens 1975–1979, Prähistorische Archäologie in Südosteuropa Band 5. Herausgegeben von Bernhard Hänsel (Berlin 1986).
- Becker 1994 C. Becker, Zur Problematik früher Pferdenachweise im östlichen Mittelmeergebiet, in: B. Hänsel – S. Zimmer et alii (Hrsg.), Die Indogermanen und das Pferd. Akten des Internationalen interdisziplinären Kolloquiums. Freie Universität Berlin, 1.–3. Juli 1992. Bernfried Schlerath zum 70. Geburtstag gewidmet (Budapest 1994) 145–177.
- Beekes 2010 R. Beekes – L. v. Beek, Etymological dictionary of Greek, Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series 10 (Leiden 2010).
- Bendall 2008 L. M. Bendall, How much makes a feast? Amounts of banqueting foodstuffs in the Linear B records of Pylos, in: L. Godart – A. Sacconi (Hrsg.), Colloquium Romanum. Atti del XII colloquio internazionale di micenologia, Roma, 20–25 febbraio 2006, a cura di A. Sacconi, M. del Freo, L. Godart, M. Negri. Pasiphae I,1 (Pisa 2008) 77–101.
- Benecke 1994 N. Benecke, Der Mensch und seine Haustiere. Die Geschichte einer jahrtausendealten Beziehung (Stuttgart 1994).
- Bennet 1998 J. Bennet, The Linear B Archives and the Kingdom of Nestor, in: J. L. Davies (Hrsg.), Sandy Pylos. From Nestor to Navarino (Austin 1998) 111–133.
- Bennett 1951 E. L. Bennett, Jr., The Pylos Tablets. A Preliminary Transcription (Princeton 1951).
- Bennett 1955 E. L. Bennett, Jr., The Pylos Tablets. Texts of the inscriptions found 1939–1954 (Princeton 1955).

- Bennett 1979 E. L. Bennett Jr., *pu-ro vacant* (Py Tn 316.7–10, v. 13–16), in: E. Risch – H. Mühlestein (Hrsg.), *Colloquium Mycenaeanum. Actes du xxième colloque international sur les textes mycéniens et égéens tenu à Chauxmont sur Neuchâtel du 7 au 13 septembre 1975* (Neuchâtel 1979) 221–234.
- Bennett – Olivier 1973 E. L. Bennett, Jr. – J.-P. Olivier, *The Pylos tablets transcribed. Part I: Texts and notes*, *Incunabula Graeca* LI (Rom 1973).
- Bennett – Olivier 1976 E. L. Bennett, Jr. – J.-P. Olivier, *The Pylos tablets transcribed. Part II: Hands, concordances, indices*, *Incunabula Graeca* LIX (Rom 1976).
- Benson 1970 J. L. Benson, *Horse, bird and man. The origins of Greek painting* (Amherst 1970).
- Bernabé – Luján 2008 A. Bernabé – E. R. Luján, *Mycenaean technology*, in: Y. Duhoux – A. Morpurgo Davies (Hrsg.), *A companion to Linear B. Mycenaean Greek Texts and their World. Volume 1* (Louvain-la-Neuve 2008) 201–233.
- Betancourt 1985 P. P. Betancourt, *The history of Minoan Pottery* (Princeton 1985).
- Bevan 1986 E. Bevan, *Representations of animals in sanctuaries of Artemis and other Olympian deities*, *BAR International Series* 315 (Oxford 1986).
- Bevan 1987 E. Bevan, *The goddess Artemis, and the dedication of bears in sanctuaries*, *BSA* 82, 1987, 17–21.
- Bevan 1989 E. Bevan, *Water-birds and the Olympian gods*, *BSA* 84, 1989, 163–169.
- Bittel 1976 K. Bittel, *Die Hethiter. Die Kunst Anatoliens vom Ende des 3. bis zum Anfang des 1. Jahrtausends vor Christus* (München 1976).
- Blakolmer 1993 F. Blakolmer, *Überlegungen zur Inkarnatsfarbe in der frühägäischen Malerei*, *ÖJh* 62, 1993, 5–18.
- Blakolmer 2011 F. Blakolmer, *Vom Thronraum in Knossos zum Löwentor von Mykene. Kontinuitäten in Bildkunst und Palastideologie*, in: F. Blakolmer – C. Reinholdt – J. Weilhartner – G. Nightingale (Hrsg.), *Österreichische Forschungen zur Ägäischen Bronzezeit 2009. Akten der Tagung vom 6. bis 7. März 2009 am Fachbereich Altertumswissenschaften der Universität Salzburg* (Wien 2011) 63–80.
- Blänkle 1985 P. H. Blänkle, *Der heilige Hund*, *AW* 16,4, 1985, 54–55.
- Blegen 1937 C. W. Blegen, *Prosymna. The Helladic settlement preceding the Argive Heraeum* (Cambridge 1937).
- Blegen – Rawson 1966 C. W. Blegen – M. Rawson, *The Palace of Nestor at Pylos in Western Messenia I. The Buildings and Their Contents* (Princeton 1966).
- Bloedow 1990 E. F. Bloedow, *The “Sanctuary Rhyton” from Zakros. What do the goats mean?*, *Aegaeum* 6, 1990, 59–78.

- Bodson 1978 L. Bodson, 'IEPA ΖΩΙΑ. Contribution à l'étude de la place l'animal dans la religion grecque ancienne, Académie Royale de Belgique. Mémoires de la Classe des Lettres. Collection in-8°, Sér. 2, T. LXIII, fasc. 2 (Brüssel 1978).
- Boëlle 2010 C. Boëlle, *Po-ti-ni-ja* ... dans tous ses États, in: I. Boehm – S. Müller–Celka (Hrsg.), *Espace civil, espace religieux en Égée durant la période Mycénienne. Approches épigraphique, linguistique et archéologique. Actes des journées d'archéologie et de philologie mycéniennes tenues à la Maison de l'Orient et de la Méditerranée – Jean Pouilloux, les 1^{er} février 2006 et 1^{er} mars 2007* (Lyon 2010) 35–48.
- Borowski 2002a O. Borowski, *Animals in the literatures of Syria-Palestine*, in: B. J. Collins (Hrsg.), *A history of the animal world in the ancient Near East, Handbook of Oriental Studies. Handbuch der Orientalistik. Sect. 1, The Near and Middle East*, vol. 64 (Leiden 2002) 289–306.
- Borowski 2002b O. Borowski, *Animals in the religions of Syria-Palestine*, in: B. J. Collins (Hrsg.), *A history of the animal world in the ancient Near East, Handbook of Oriental Studies. Handbuch der Orientalistik. Sect. 1, The Near and Middle East*, vol. 64 (Leiden 2002) 405–424.
- Boulotis 1979 C. Boulotis, *Zur Deutung des Freskofragmentes Nr. 103 aus der Tirynter Frauenprozession*, *AKorrBl* 9, 1979, 59–67.
- Brandt 1965 E. Brandt, *Gruß und Gebet. Eine Studie zu Gebärden in der minoisch-mykenischen und frühgriechischen Kunst* (Waldsassen/Bayern 1965).
- Branigan 1969 K. Branigan, *The genesis of the Household Goddess*, *SMEA* 8, 1969, 28–38.
- Brodie 2008 N. Brodie, *The donkey. An appropriate technology for Early Bronze Age land transport and traction*, in: N. Brodie – J. Doole – G. Gavalas – C. Renfrew (Hrsg.), *Horizon. A colloquium on the prehistory of the Cyclades* (Cambridge 2008) 299–304.
- Buchholz – Karageorghis 1971 H.-G. Buchholz – B. Karageorghis, *Altägäis und Altkypros* (Tübingen 1971).
- Buchholz 1995 H.-G. Buchholz, *Zur religiösen Bedeutung mykenischer Igel*, *JPrehistRel* 9, 1995, 8–14.
- Buchholz 2000 H.-G. Buchholz, *Furcht vor Schlangen und Umgang mit Schlangen in Altsyrien, Altkypros und dem Umfeld*, *UF* 32, 2000, 37–168.
- Buck 1989 R. J. Buck, *Mycenaean human sacrifice*, *Minos* 24, 1989, 131–137.
- Burgholzer 2000 G. Burgholzer, *Das Pferd in der minoisch-mykenischen Kultur. Archäologische Funde und bildliche Darstellungen bis in protogeometrische Zeit* (ungedr. Dipl.-Arbeit, Salzburg 2000).
- Burkert 1972 W. Burkert, *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, *RGVV* 32 (Berlin 1972).
- Burkert 1985 W. Burkert, *Greek religion* (Harvard 1985).

- Burkert 1992 W. Burkert, *The orientalizing revolution. Near Eastern influence on Greek culture in the Early Archaic age* (Cambridge 1992).
- Burkert 2011 W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* ²(Stuttgart 2011).
- Buttinger 2009 W. Buttinger, *Potnios und Potnia Theron* (ungedr. Dipl.-Arbeit, Salzburg 2009).
- Cain 2001 C. D. Cain, *Dancing in the dark. Deconstructing a narrative of epiphany on the Isopata Ring*, *AJA*, 105, 1, 2001, 27–49.
- Calame 1997 C. Calame, *Choruses of young women in ancient Greece. Their morphology, religious role, and social function* (Lanham 1997).
- Carpenter 1983 M. Carpenter, *Ki-ti-me-na and ke-ke-me-na at Pylos*, *Minos* 18, 1983, 81–88.
- Carstens 2005 A. M. Carstens, *To bury a ruler. The meaning of the horse in aristocratic burials*, in: V. Karageorghis – H. Matthäus – S. Rogge (Hrsg.), *Cyprus. Religion and society from the Late Bronze Age to the end of the Archaic period. Proceedings of an International Symposium on Cypriote Archaeology, Erlangen, 23–24 July 2004* (Möhnesee-Wamel 2005) 57–76.
- Castleden 2005 R. Castleden, *Mycenaeans* (London 2005).
- Caubet 2002 A. Caubet, *Animals in Syro-Palestinian art*, in: B. J. Collins (Hrsg.), *A history of the animal world in the ancient Near East, Handbook of Oriental Studies. Handbuch der Orientalistik. Sect. 1, The Near and Middle East*, vol. 64 (Leiden 2002) 211–234.
- Chadwick 1955 J. Chadwick, *The Knossos horse and foal tablet* (Ca 895), *BICS* 2, 1955, 1–3.
- Chadwick 1957 J. Chadwick, *Potnia*, *Minos* 5, 1957, 117–129.
- Chadwick 1959 J. Chadwick, *Linear B. Die Entzifferung der Mykenischen Schrift* (Göttingen 1959).
- Chadwick 1968 J. Chadwick, *The group sw in Mycenaean*, *Minos* 9, 1968, 62–65.
- Chadwick 1969 J. Chadwick, *Linear B Tablets from Thebes*, *Minos* 10, 1969, 115–137.
- Chadwick 1976 J. Chadwick, *The Mycenaean World* (Cambridge 1976).
- Chadwick 1988 J. Chadwick, *What Do We Know about Mycenaean Religion?*, in: A. Morpurgo-Davies (Hrsg.), *Linear B. A 1984 survey. Proceedings of the Mycenaean Colloquium of the VIIIth Congress of the International Federation of the Societies of Classical Studies, Dublin, 27 August – 1st September 1984* (Louvain-la-Neuve 1988) 191–202.
- Chadwick 1996–97 J. Chadwick, *Three temporal clauses*, *Minos* 31–32, 1996–97, 293–301.
- Chadwick 1998 J. Chadwick, *The Greekness of Mycenaean*, *Aevum* 72, 1998, 25–28.

Chadwick – Killen – Olivier 1971	J. Chadwick – J. T. Killen – J.-P. Olivier, <i>The Knossos Tablets</i> ⁴ (Cambridge 1971).
Chadwick – Spyropoulos 1975	J. Chadwick – Th. G. Spyropoulos, <i>The Thebes Tablets II, Suplementos a Minos</i> 4 (Salamanca 1975).
CHIC	J.-P. Olivier – L. Godart, <i>Corpus hieroglyphicarum inscriptionum Cretae</i> (Athen 1996).
Chirassi 1968	I. Chirassi, Poseidaon – Enesidaon nel pantheon miceneo, in: <i>Atti e memorie del 1° congresso internazionale di micenologia. Roma 27 settembre–3 ottobre 1967, Incunabula Graeca</i> XXV,2 (Rom 1968) 945–991.
Christou 1968	C. A. Christou, <i>Potnia Theron</i> (Thessaloniki 1968).
CIM	A. Sacconi, <i>Corpus delle iscrizioni in Lineare B di Micene, Incunabula Graeca</i> LVIII (Rom 1974).
Clinton 2005	K. Clinton, Pigs in Greek rituals, in: R. Hägg – B. Alroth (Hrsg.), <i>Greek sacrificial ritual, Olympian and Chthonian. Proceedings of the Sixth International Seminar on ancient Greek cult, organized by the Department of Classical Archaeology and Ancient History, Göteborg University, 25–27 April 1997, ActAth</i> 8°, 18 (Stockholm 2005) 167–179.
Collins 2002	B. J. Collins, Animals in the religions of Ancient Anatolia, in: B. J. Collins (Hrsg.), <i>A history of the animal world in the ancient Near East, Handbook of Oriental Studies. Handbuch der Orientalistik. Sect. 1, The Near and Middle East, vol. 64</i> (Leiden 2002) 309–334.
CoMIK	J. Chadwick – L. Godart – J. T. Killen – J.-P. Olivier – A. Sacconi – I. A. Sakellarakis, <i>Corpus of Mycenaean inscriptions from Knossos. Volumes I–V</i> (Cambridge 1988–1998).
Consani 1981	C. Consani, Per la definizione del valore fonetico del syllabograma *56 nel sillabario Lineare B, <i>RendLinc</i> 36, 1981, 9–18.
Cook 1894	A. B. Cook, Animal worship in the Mycenaean age, <i>JHS</i> 14, 1894, 81–169.
Cosmopoulos 2003	M. B. Cosmopoulos, Mycenaean religion at Eleusis. The architecture and stratigraphy of Megaron B, in: M. B. Cosmopoulos (Hrsg.), <i>Greek mysteries. The archaeology and ritual of Ancient Greek secret cults</i> (London 2003) 1–24.
Cromarty 2008	R. J. Cromarty, Burning bulls, broken bones. Sacrificial ritual in the context of palace period Minoan religion, <i>BAR International Series</i> 1792 (Oxford 2008).
Crouwel 1970	J. H. Crouwel, The Minoan Genius in Mycenaean Greece. A review, <i>Talanta</i> 2, 1970, 23–31.
Crouwel 1981	J. H. Crouwel, Chariots and other means of land transport in Bronze Age Greece, <i>Allard Pierson Series</i> 3 (Amsterdam 1981).

- Crowley 1989 J. L. Crowley, The Aegean and the East. An investigation in to the transference of artistic motifs between the Aegean, Egypt, and the Near East in the Bronze Age, SMEA Pocket-book 51 (Jonsered 1989).
- Crowley 2010 J. L. Crowley, The Aegean Master of animals. The evidence of the seals, signets and sealings, in: D. B. Counts – B. Arnold (Hrsg.), The Master of animals in Old World iconography, Archaeolingua 24 (Budapest 2010) 75–91.
- Danner 2003 P. Danner, Kynophagie. Der Verzehr von Hundefleisch in Vorgeschichte und Antike, Laverna 14, 2003, 65–97.
- Davis 1953 S. Davis, The snake cult in Greece and the oracle of Apollo, Scientia XLVII, 88, 1953, 83–86.
- Davis 1977 E. N. Davis, The Vapheio cups and Aegean gold and silver ware (Diss., New York 1977).
- Dawkins 1903–1904 R. M. Dawkins, Excavations at Palaikastro III, BSA 10, 1903–1904, 192–226.
- Dawkins 1905–1906 R. M. Dawkins, Excavations at Palaikastro IV, BSA 11, 1905–1906, 258–292.
- Day 1984 L. P. Day, Dog burials in the Greek world, AJA 88, 1984, 21–32.
- Decker 1994 W. Decker, Pferd und Wagen im Alten Ägypten, in: B. Hänsel – S. Zimmer et alii (Hrsg.), Die Indogermanen und das Pferd. Akten des Internationalen interdisziplinären Kolloquiums. Freie Universität Berlin, 1.–3. Juli 1992. Bernfried Schlerath zum 70. Geburtstag gewidmet (Budapest 1994) 259–270.
- Deger-Jalkotzy 1988a S. Deger-Jalkotzy, Landbesitz und Sozialstruktur im mykenischen Staat von Pylos, in: M. Heltzer – E. Lipinski (Hrsg.), Society and economy in the Eastern Mediterranean (c. 1500–1000 B.C.). Proceedings of the international symposium held at the University of Haifa from the 28th of April to the 2nd of May 1985 (Leuven 1988)
- Deger-Jalkotzy 1988b S. Deger-Jalkotzy, Noch einmal zur Ea-Serie von Pylos, in: J.–P. Olivier – T. G. Palaima (Hrsg.), Texts, tablets and scribes. Studies in Mycenaean epigraphy and economy offered to Emmett L. Bennett Jr., Minos Suppl. 10 (Salamanca 1988) 97–122.
- Deger-Jalkotzy 2004 S. Deger-Jalkotzy, Lesarten mykenischer Kontexte. Deutungsmuster für das Verständnis einer frühgriechischen Hochkultur, in: O. Panagl – R. Wodak (Hrsg.), Text und Kontext. Theoriemodelle und methodische Verfahren im transdisziplinären Vergleich (Würzburg 2004) 205–218.
- Del Frio 1996–1997 M. del Frio, Osservazioni su miceneo *ko-ma-we-te-ja*, Minos 31–32, 1996–1997, 145–158.
- Del Frio 1999 M. del Frio, Mic. *ke-re-na-i* nei nuovi testi in Lineare B di Tebe, in: V. La Rosa – D. Palermo – L. Vagnetti, Ἐπὶ πόντον πλαζόμενοι. Simposio italiano di studi egei dedicato a Luigi Bernabò Brea e Giovanni Pugliese Carratelli, Roma 18–20 febbraio 1998 (Rom 1999) 299–304.

- Del Freo 2001 M. del Freo, Rezension zu V. Aravantinos – L. Godart – A. Sacconi, Thèbes. Fouilles de la Cadmée I. Les tablettes en linéaire B de la Odos Pelopidou. Édition et commentaire (Pisa 2001), RFil 129, 2001, 78–91.
- Deonna 1940 W. Deonna, Les cornes gauches des autels de Dréros et de Délos, REA 42, 1940, 111–126.
- Deroy – Gérard 1965 L. Deroy – M. Gérard, Le cadastre mycénien de Pylos, Incunabula Graeca X (Rom 1965).
- De Visser 1903 M. W. De Visser, Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen (Leiden 1903).
- Dickins 1906–1907 G. Dickins, Damophon of Messene II, BSA 13, 1906–1907, 357–404.
- Dimakopoulou 1982 K. Dimakopoulou, Το μυκηναϊκό ιερό στο Αμυκλαίο και η YE III Γ περίοδος στη Λακωνία (Diss., Athen 1982).
- Dimopoulou 2010 N. Dimopoulou, A gold discoid from Poros, Herakleion. The guard dog and the garden, in: O. Krzyszkowska (Hrsg.), Cretan offerings. Studies in honour of Peter Warren, BSA 18 (London 2010) 89–100.
- Docs² M. Ventris – J. Chadwick, Documents in Mycenaean Greek² (Cambridge 1973).
- Doumas 1968 C. Doumas, A Mycenaean rhyton from Naxos, AA 83, 1968, 374–389.
- Driesch – Boessneck 1990 A. v. d. Driesch – J. Boessneck, Die Tierreste von der mykenischen Burg Tiryns bei Nauplion/Peloponnes, in: K. Killian (Hrsg.), Tiryns. Forschungen und Berichte, Band XI (1990) 87–164.
- Duhoux 1997 Y. Duhoux, Aux sources du bestiaire grec: les zoonymes mycéniens, in: S. Mellet (Hrsg.), Les zoonymes. Actes du colloque international tenu à Nice les 23, 24 et 25 janvier 1997 sous la responsabilité scientifique de J.–Ph. Dalbera, C. Kircher, S. Mellet et R. Nicolaï, Publications de la Faculté des Lettres et Arts et Sciences Humaines de Nice 38 (Nizza 1997) 173–202.
- Duhoux 2002 Y. Duhoux, Dieux ou humains? Qui sont *ma-ka*, *o-po-re-i* et *ko-wa* dans les tablettes linéaire B de Thèbes?, Minos 37–38, 2002–2003, 173–253.
- Duhoux 2005 Y. Duhoux, Les nouvelles tablettes en linéaire B de Thèbes et la religion grecque, AC 74, 2005, 1–19.
- Duhoux 2006 Y. Duhoux, Adieu au *ma-ka* cnoisien. Une nouvelle lecture en KN F 51 et ses conséquences pour les tablettes linéaire B de Thèbes, Kadmos 45, 2006, 1–19.
- Duhoux 2008a Y. Duhoux, Animaux ou humains? Réflexions sur les tablettes Aravantinos de Thèbes, in: L. Godart – A. Sacconi (Hrsg.), Colloquium Romanum. Atti del XII colloquio internazionale di micenologia, Roma, 20–25 febbraio 2006, a cura di A. Sacconi, M. del Freo, L. Godart, M. Negri. Pasiphae I,1 (Pisa–Rom 2008) 231–250.

- Duhoux 2008b Y. Duhoux, Mycenaean anthology, in: Y. Duhoux – A. Morpurgo Davies (Hrsg.), A companion to Linear B. Mycenaean Greek Texts and their World. Volume 1 (Louvain-la-Neuve 2008) 243–393.
- Duhoux 2010 Y. Duhoux, Espace civil ou espace religieux en linéaire B? Comment les départager?, in: I. Boehm – S. Müller-Celka (Hrsg.), Espace civil, espace religieux en Égée durant la période Mycénienne. Approches épigraphique, linguistique et archéologique. Actes des journées d’archéologie et de philologie mycéniennes tenues à la Maison de l’Orient et de la Méditerranée – Jean Pouilloux, les 1^{er} février 2006 et 1^{er} mars 2007 (Lyon 2010) 103–117.
- Dunkel 1981 G. Dunkel, Mycenaean *ke-ke-me-na*, *ki-ti-me-na*, Minos 17, 1981, 18–29.
- Ehling 2009 K. Ehling, Μεγάλη ἡ Ἄρτεμις Ἐφεσίων – „Groß ist die Artemis der Epheser!“, in: G. Uerscheln (Hrsg.), „Vielleicht ist die Wahrheit ein Weib ...“. Frauengestalten des Mythos im Zwielicht (Köln 2009) 30–41.
- Eichinger 2004 W. Eichinger, Die minoisch–mykenische Säule. Form und Verwendung eines Bauglieds der ägäischen Bronzezeit, Antiquitates. Archäologische Forschungsergebnisse 27 (Hamburg 2004).
- Ekschmitt 1969 W. Ekschmitt, Die Kontroverse um Linear B (München 1969).
- Elderkin 1941 G. W. Elderkin, The cults of the Erechtheion, Hesperia 10, 1941, 113–124.
- Engelmann – Obst 1981 W.-E. Engelmann – F. J. Obst, Mit gespaltener Zunge. Aus der Biologie und Kulturgeschichte der Schlangen (Leipzig 1981).
- Erbse 1980 H. Erbse, Homerische Götter in Vogelgestalt, Hermes 108, 1980, 259–274.
- Evans 1899–1900 A. J. Evans, Knossos. Summary report of the excavations in 1900, BSA 6, 1899–1900, 3–70.
- Evans 1900–1901 A. J. Evans, The Palace of Knossos, BSA 7, 1900–1901, 1–120.
- Evans 1901 A. J. Evans, Mycenaean tree and pillar cult and its Mediterranean relations, JHS 21, 1901, 99–204.
- Evans 1901–1902 A. J. Evans, The Palace of Knossos, BSA 8, 1901–1902, 1–124.
- Evans 1902–1903 A. J. Evans, The Palace of Knossos, BSA 9, 1902–1903, 1–153.
- Evans 1909 A. J. Evans, Scripta Minoa, Vol. I (Oxford 1909).
- Evans – Myres 1952 A. J. Evans – J. L. Myres, Scripta Minoa, Vol. II (Oxford 1952).
- Farnell 1921 L. R. Farnell, Greek hero cults and ideas of immortality (Oxford 1921).
- Fidio 2008 P. de Fidio, Mycenaean history, in: Y. Duhoux – A. Morpurgo Davies (Hrsg.), A companion to Linear B. Mycenaean Greek Texts and their World. Volume 1 (Louvain-la-Neuve – Dudley, MA 2008) 81–114.

- Fischer 2003 J. Fischer, Nahrungsmittel in den Linear B-Texten, *Chiron* 33, 2003, 175–194.
- Fischer 2004 J. Fischer. Bemerkungen zur Bedeutung dreier Linear B-Begriffe: ka-pa, ka-po, KAPO, Diomedes. Schriftenreihe des Instituts für Alte Geschichte und Altertumskunde der Universität Salzburg, Heft 3, 2004, S. 37–47.
- Fischer 2006 J. Fischer, Gartenbau im spätbronzezeitlichen Griechenland, in: M. Frass – K. Genser – H. Graßl – G. Nightingale (Hrsg.), Akten des 10. Österreichischen Althistorikertages. Salzburg 11.11.–13.11.2004, Diomedes Sonderband (Wien 2006) 61–71.
- Fitton – Meeks – Joyner 2009 J. L. Fitton – N. Meeks – L. Joyner, The Aigina Treasure. Catalogue and technical report, in: J. L. Fitton (Hrsg.), The Aigina Treasure. Aegean Bronze Age jewellery and a mystery revisited (London 2009) 17–31.
- Fleischer 1999 R. Fleischer, Neues zum Kultbild der Artemis von Ephesos, in: H. Friesinger – F. Krinzinger (Hrsg.), 100 Jahre österreichische Forschungen in Ephesos. Akten des Symposions, Wien 1995, Archäologische Forschungen 1 (Wien 1999) 605–609.
- Forstenpointner 2000 G. Forstenpointner, Stierspiel oder Bocksgesang? Archäozoologische Aspekte zur Interpretation des Hornviehs als Opfertier in der Ägäis, in: F. Blakolmer (Hrsg.), Österreichische Forschungen zur ägäischen Bronzezeit 1998. Akten der Tagung am Institut für Klassische Archäologie der Universität Wien 2.–3. Mai 1998, Wiener Forschungen zur Archäologie 3 (Wien 2000) 51–65.
- Fortes Fortes 2000 J. Fortes Fortes, Micénico *ku-pa-ro* = PYC/CYP y los determinativos O, KU, PA y QA, *Faventia* 22,2, 2000, 7–12.
- Foster 1979 K. P. Foster, Aegean faience of the Bronze Age (New Haven 1979).
- Fotou 1993 V. Fotou, New light on Gournia. Unknown documents of the excavation at Gournia and other sites on the Isthmus of Ierapetra by Harriet Ann Boyd. *Aegaeum* 9 (Liège 1993).
- Frazer 1955 J. G. Frazer, Spirits of the corn and of the wild II, *The Golden Bough. A Study in magic and religion* V³ (London 1912, Nachdruck 1955).
- French 1971 E. French, The development of Mycenaean terracotta figurines, *BSA* 66, 1971, 101–187.
- French 1981a E. French, Mycenaean figures and figurines. Their typology and function, in: R. Hägg – N. Marinatos (Hrsg.), Sanctuaries and Cults in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the First International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 12–13 May, 1980 (Stockholm 1981) 173–178.
- French 1981b E. French, Cult places at Mycenae, in: R. Hägg – N. Marinatos (Hrsg.), Sanctuaries and Cults in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the First International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 12–13 May, 1980 (Stockholm 1981) 41–48.

- French – Taylour 2007 E. B. French – W. D. Taylour, The service areas of the Cult Centre, Well built Mycenae. The Helleno–British excavations within the Citadel at Mycenae, 1959–1969, 13 (Oxford 2007).
- Frisk 1960 H. Frisk, Griechisches etymologisches Wörterbuch, 2 Bände (Heidelberg 1960).
- Gallagher 1988 W. R. Gallagher, A reconsideration of *o-no* in Mycenaean Greek, *Minos* 23, 1988, 85–106.
- Gallavotti 1957 C. Gallavotti, Demetra micenea, *PP* 12, 1957, 241–249.
- Gallavotti 1958 C. Gallavotti, Le nom du cheval et les labiovélares en mycénien, *Athenaeum* 46, 1958, 369–382.
- Gallavotti 1961 C. Gallavotti (Hrsg.), Inscriptiones Pyliae ad Mycenaeam aetatem pertinentes, *Incunabula Graeca* I (Rom 1961).
- Gallet de Santerre – Tréheux 1947–1948 H. Gallet de Santerre – J. Tréheux, Rapport sur le dépôt égéen et géométrique de l’Artémision à Délos, *BCH* 71–72, 1947–1948, 148–254.
- Gallou 2005 C. Gallou, The Mycenaean cult of the dead, *BAR International Series* 1372 (Oxford 2005).
- Gamkrelidze 1998 T. V. Gamkrelidze, The Indo–European term for „donkey“ and its Near Eastern origins, in: P. Anreiter – L. Bartosiewicz – E. Jerem – W. Meid (Hrsg.), *Man and the animal world. Studies in Archaeozoology, Archaeology, Anthropology and Palaeolinguistics in memoriam Sándor Bökönyi*, *Archaeolingua* 8 (Budapest 1998) 611 f.
- García Ramon 1996 J. L. García Ramon, Sobre la tablilla PY Tn 316 y el pretendido presente radical *i-je-to*, in: E. De Miro – L. Godart – A. Sacconi (Hrsg.), *Atti e memorie del secondo congresso internazionale di micenologia III. Roma–Napoli, 14–20 ottobre 1991*, *Incunabula Graeca* XCVIII,1 (Rom 1996) 261–268.
- García Ramón 2006 J. L. García Ramón, Zu den Personennamen der neuen Texte aus Theben, in: S. Deger-Jalkotzy – O. Panagl (Hrsg.), *Die neuen Linear B-Texte aus Theben. Ihr Aufschlusswert für die mykenische Sprache und Kultur ; Akten des internationalen Forschungskolloquiums an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 5. – 6. Dezember 2002* (Wien 2006) 37–52.
- García Ramón 2010 J. L. García Ramón, Espace religieux, théonymes, épiclèses. À propos des nouveaux textes thébains, in: I. Boehm – S. Müller–Celka (Hrsg.), *Espace civil, espace religieux en Égée durant la période Mycénienne. Approches épigraphique, linguistique et archéologique. Actes des journées d’archéologie et de philologie mycéniennes tenues à la Maison de l’Orient et de la Méditerranée – Jean Pouilloux, les 1^{er} février 2006 et 1^{er} mars 2007* (Lyon 2010) 73–92.
- García Ramón 2011 J. L. García Ramón, Mycenaean onomastics, in: Y. Duhoux – A. Morpurgo Davis (Hrsg.), *A companion to Linear B. Mycenaean Greek texts and their world, Volume 2* (Louvain-la-Neuve 2011) 213–251.

- Gejvall 1969 N.-G. Gejvall, The fauna, Lerna. A preclassical site in the Argolid. Results of excavations conducted by the American School of Classical Studies at Athens, Volume I (Princeton 1969).
- Georgiev 1956 V. Georgiev, La valeur phonétique de quelques signes du syllabaire créto-mycénien B, in: M. Lejeune (Hrsg.), Études mycéniennes. Actes du colloque international sur les textes mycéniens, Gif-sur-Yvette, 3–7 avril 1956 (Paris 1956) 51–81.
- Gérard-Rousseau 1968 M. Gérard-Rousseau, Les mentions religieuses dans les tablettes mycéniennes, *Incunabula Graeca* XXIX (Rom 1968).
- Gérard-Rousseau 1971 M. Gérard-Rousseau, Les sacrifices à Pylos, *SMEA* 13, 1971, 139–146.
- German 2005 S. C. German, Performance, power and the art of the Aegean Bronze Age, *BAR International Series* 1347 (Oxford 2005).
- Gesell 1976 G. C. Gesell, The Minoan Snake Tube. A survey and catalogue, *AJA* 80,3, 1976, 247–259 Taf. 41–45.
- Gesell 1985 G. C. Gesell, Town, palace and house cult in Minoan Crete, *SIMA* 67 (Göteborg 1985).
- Gesell 1997 G. C. Gesell, Blood on the Horns of Consecration?, in: S. Sherratt (Hrsg.), The Wall Paintings of Thera. Proceedings of the first international symposium, Petros M. Nomikos conference centre Thera, Hellas, 30 August – 4 September 1997 2 (Athen 2000) 947–957.
- Gesell 2004 G. C. Gesell, From Knossos to Kavousi. The popularizing of the Minoan Palace Goddess, in: A. P. Chapin (Hrsg.), *XAPIΣ. Essays in honor of Sara A. Immerwahr*, *Hesperia Supplement* 33 (Princeton 2004) 131–150.
- Gesell 2010 G. C. Gesell, The snake goddesses of the LM IIIB and LM IIIC periods, in: O. Krzyszkowska (Hrsg.), Cretan offerings. Studies in honour of Peter Warren, *BSA* 18 (London 2010) 131–139.
- Geus 2000 K. Geus, “... beim Hund”, *Gymnasium* 107, 2000, 97–107.
- Giebel 2003 M. Giebel, Tiere in der Antike. Von Fabelwesen, Opfertieren und treuen Begleitern (Darmstadt 2003).
- Gilhus 2006 I. S. Gilhus, Animals, gods and humans. Changing attitudes to animals in Greek, Roman and Early Christian ideas (London 2006).
- Gill 1964 M. A. V. Gill, The Minoan “Genius”, *AM* 79, 1964, 1–21.
- Gill 1969 M. A. V. Gill, The Minoan “frame” on an Egyptian relief, *Kadmos* 8, 1969, 85–102.
- Gill 1970 M. A. V. Gill, Apropos the Minoan “Genius”, *AJA* 74, 1970, 404–406.

- Godart 1992 L. Godart, Les collecteurs dans le monde Égéen, in: J.-P. Olivier, Mykenaiika. Actes du IX^e Colloque international sur les textes mycéniens et égéens organisé par le Centre de l'Antiquité Grecque et Romaine de la Fondation Hellénique des Recherches Scientifique et l'École française d'Athènes (Athènes, 2–6 octobre 1990), Bulletin de correspondance hellénique, Supplément XXV (Athen 1992) 257–283.
- Godart 1997 L. Godart – A. Sacconi, Les archives de Thèbes et le monde mycénien, CRAI 3, 1997, 889–906.
- Godart 1999 L. Godart, Les sacrifices d'animaux dans les texts mycéniens, in: S. Deger-Jalkotzy – S. Hiller – O. Panagl (Hrsg.), Floreant studia Mycenaea. Akten des X. Internationalen Mykenologischen Colloquiums in Salzburg vom 1.–5. Mai 1995 (Wien 1999) 249–254.
- Godart 2001 L. Godart, La Terre Mère et le monde égéen, in: in: R. Laffineur – R. Hägg (Hrsg.), Potnia, Deities and Religion in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 8th International Aegean Conference (Liège 2001) 463–466.
- Godart 2009 L. Godart, I due scribi della tavoletta Tn 316, Pasiphae. Rivista di filologia e antichità egee 3, 2009, 99–115.
- Godart – Sacconi 1978 L. Godart – A. Sacconi, Les tablettes en linéaire B de Thèbes (Rom 1978).
- Godart – Sacconi 1996a L. Godart – A. Sacconi, La triade tebana nei documenti in lineare B del palazzo di Cadmo, Rend. Mor. Acc. Lincei, s. 9, v. 7, 1996, 283–285.
- Godart – Sacconi 1996b L. Godart – A. Sacconi, Les dieux thébains dans les archives mycéniennes, CRAI, 1996, 99–113.
- Godart – Sacconi 1998 L. Godart – A. Sacconi, Les archives de Thèbes et le monde mycénien, CRAI, 1998, 898.
- Gourevitch 1968 D. Gourevitch, Le chien, de la therapeutique populaire aux cultes sanitaires, MEFRA 80, 1968, 247–281.
- Graf 1980 F. Graf, Milch, Honig und Wein. Zum Verständnis der Libation im griechischen Ritual, in: Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich. Promossi dalla Cattedra di Religioni del mondo classico dell'Università degli Studi di Roma (Rom 1980) 209–221.
- Green 1995 A. Green, Ancient Mesopotamien religious iconography, in: J. M. Sasson (Hrsg.), Civilizations of the Ancient Near East 3 (New York 1995) 1837–1855.
- Groneberg 2004 B. Groneberg, Die Götter des Zweistromlandes. Kulte, Mythen, Epen (Düsseldorf 2004).
- Gruben 1980 G. Gruben, Die Tempel der Griechen³ (München 1980).
- Gschnitzer 1981 F. Gschnitzer, Griechische Sozialgeschichte von der mykenischen bis zum Ausgang der klassischen Zeit, Wissenschaftliche Paperbacks 16. Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Herausgegeben von Hans Pohl (Wiesbaden 1981).

- Guggisberg 1996 M. A. Guggisberg, Frühgriechische Tierkeramik. Zur Entwicklung und Bedeutung der Tiergefäße und der hohlen Tierfiguren in der späten Bronze- und frühen Eisenzeit (Mainz 1996).
- Guidi 1988 M. Guidi, Miceneo *i-qa*, = greco ἵππος, *Minos* 23, 1988, 163–182.
- Guilleux 2010 N. Guilleux, La religion dans les nouvelles tablettes de Thèbes. Réflexions complémentaires, in: I. Boehm – S. Müller-Celka (Hrsg.), *Espace civil, espace religieux en Égée durant la période Mycénienne. Approches épigraphique, linguistique et archéologique. Actes des journées d'archéologie et de philologie mycéniennes tenues à la Maison de l'Orient et de la Méditerranée – Jean Pouilloux, les 1^{er} février 2006 et 1^{er} mars 2007 (Lyon 2010)* 93–102.
- Gunter 2002 A. C. Gunter, Animals in Anatolian art, in: B. J. Collins (Hrsg.), *A history of the animal world in the ancient Near East, Handbook of Oriental Studies. Handbuch der Orientalistik. Sect. 1, The Near and Middle East*, vol. 64 (Leiden 2002) 79–96.
- Guthrie 1959 W. K. C. Guthrie, Early Greek religion in the light of the decipherment of Linear B, *BICS* VI, 1959, 35–46.
- Haas 1994a V. Haas, Geschichte der hethitischen Religion, *Handbuch der Orientalistik*, 1. Abt. Der Nahe und Mittlere Osten, Herausgegeben von H. Altenmüller, B. Hrouda, B. A. Levine, K. R. Veenhof, Band 15 (Leiden 1994).
- Haas 1994b V. Haas, Das Pferd in der hethitischen religiösen Überlieferung, in: B. Hänsel – S. Zimmer et alii (Hrsg.), *Die Indogermanen und das Pferd. Akten des Internationalen interdisziplinären Kolloquiums. Freie Universität Berlin, 1.–3. Juli 1992. Bernfried Schlerath zum 70. Geburtstag gewidmet (Budapest 1994)* 77–90.
- Hägg 1981a R. Hägg, Official and popular cult in Mycenaean Greece, in: R. Hägg – N. Marinatos (Hrsg.), *Sanctuaries and Cults in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the First International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 12–13 May, 1980 (Stockholm 1981)* 35–40.
- Hägg 1981b R. Hägg, The house sanctuary at Asine revisited, in: R. Hägg – N. Marinatos (Hrsg.), *Sanctuaries and Cults in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the First International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 12–13 May, 1980 (Stockholm 1981)* 91–94.
- Hägg 1986 R. Hägg, Die göttliche Epiphanie im minoischen Ritual, *AM* 101, 1986, 41–62.
- Hägg 1990 R. Hägg, The role of libations in Mycenaean ceremony and cult, in: R. Hägg – G. C. Nordquist (Hrsg.), *Celebrations of death and divinity in the Bronze Age Argolid. Proceedings of the Sixth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 11–13 June 1988, ActaAth 4°*, 40 (Stockholm 1990) 177–184.

- Hägg 1998 R. Hägg, Osteology and Greek sacrificial practice, in: R. Hägg (Hrsg.), Ancient Greek cult practice from the archaeological evidence. Proceedings of the Fourth International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Swedish Institute at Athens, 22–24 October 1993, ActaAth 8°, 15 (Stockholm 1998) 49–56.
- Hägg 2001 R. Hägg, Religious processions in Mycenaean Greece, in: P. M. Fischer (Hrsg.), Contributions to the archaeology and history of the Bronze and Iron Ages in the Eastern Mediterranean. Studies in honour of Paul Åström, Österreichisches Archäologisches Institut, Sonderschriften Band 39 (Wien 2001) 143–147.
- Hägg – Lindau 1984 R. Hägg – Y. Lindau, The Minoan „snake frame“ reconsidered, OpusAth XV,6, 1984, 67–77.
- Hägg – Marinatos 1981 R. Hägg – N. Marinatos, Conclusions and prospects, in: R. Hägg – N. Marinatos (Hrsg.), Sanctuaries and Cults in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the First International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 12–13 May, 1980 (Stockholm 1981) 213–217.
- Hajnal 1996 I. Hajnal, Mykenisch *i-je-to*, *i-je-ro* und Verwandtes, in: E. De Miro – L. Godart – A. Sacconi (Hrsg.), Atti e memorie del secondo congresso internazionale di micenologia III. Roma-Napoli, 14–20 ottobre 1991, Incunabula Graeca XCVIII,1 (Rom 1996) 269–288.
- Hall 2000 T. A. Hall, Phonologie. Eine Einführung, deGruyter Studienbuch (Berlin 2000).
- Hallager 1995 B. P. Hallager – E. Hallager, The Knossian bull. Political propaganda in Neo-Palatial Crete?, in: R. Laffineur – W.-D. Niemeier (Hrsg.), Politeia. Society and state in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 5th International Aegean Conference/5^e Rencontre égéenne internationale, University of Heidelberg, Archäologisches Institut, 10–13 April 1994, Aegaeum 12 (Liège 1995) 547–559.
- Hallager 2001 B. P. Hallager, The ram in cultic context?, in: R. Laffineur – R. Hägg (Hrsg.), Potnia, Deities and Religion in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 8th International Aegean Conference (Liège 2001) 315–321.
- Halstead 1987 P. Halstead, Man and other animals in Later Greek Prehistory, BSA 82, 1987, 71–83.
- Halstead 2003 P. Halstead, Texts and bones. Contrasting Linear B and archaeozoological evidence for animal exploitation in Mycenaean southern Greece, in: E. Kotjabopoulou – Y. Hamilakis – P. Halstead – C. Gamble – P. Elefanti (Hrsg.), Zooarchaeology in Greece. Recent advances, BSA Studies 9 (London 2003) 257–261.
- Hamilakis 1996 Y. Hamilakis, A footnote on the archaeology of power. Animal bones from a Mycenaean chamber tomb at Galatas, NE Peloponnese, BSA 91, 1996, 153–166.
- Hamilakis – Konsolaki 2004 Y. Hamilakis – E. Konsolaki, Pigs for the gods. Burnt animal sacrifices as embodied rituals at a Mycenaean sanctuary, OxfJA 23,2, 2004, 135–151.

- Hamp 1980 E. P. Hamp, IE **(/)kūon-* ‘dog’, IF 85, 1980, 35–42.
- Hančar 1956 F. Hančar, Das Pferd in prähistorischer und früher historischer Zeit (Wien 1956).
- Hart 1990–1991 G. R. Hart, Mycenaean *se-re-mo-ka-ra-a-pi* and *se-re-mo-ka-ra-o-re*, Minos 25–26, 1990–1991, 319–329.
- Haussig 1965 H. W. Haussig (Hrsg.), Götter und Mythen im Vorderen Orient, Wörterbuch der Mythologie. Unter Mitarbeit zahlreicher Fachgelehrter herausgegeben von H. W. Haussig. Erste Abteilung: Die Alten Kulturvölker, Band I (Stuttgart 1965).
- Herkenrath 1937 E. Herkenrath, Mykenische Kultszenen, AJA 41, 1937, 411–423.
- Herrlinger 1930 G. Herrlinger, Totenklage um Tiere in der antiken Dichtung. Mit einem Anhang byzantinischer, mittellateinischer und neuhochdeutscher Tierepikeden, Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 8 (Stuttgart 1930).
- Herzog 1931 R. Herzog, Die Wunderheilungen von Epidauros. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion (Leipzig 1931).
- Hester 1958 D. A. Hester, The i/e alternation in Mycenaean Greek, Minos 6, 1958, 24–36.
- Heubeck 1970 A. Heubeck, Rezension zu M. Gérard-Rousseau, Les mentions religieuses dans les tablettes mycéniennes, Incunabula Graeca XXIX (Rom 1968), Gnomon 42, 1970, 810–814.
- Higgins 1957 R. A. Higgins, The Aegina treasure reconsidered, BSA 52, 1957, 42–57.
- Higgins 1984 R. A. Higgins, Terracotta figurines, in: M. R. Popham, The Minoan Unexplored Mansion at Knossos, BSA Suppl. 17 (Athen 1984) 197–202.
- Hiller 1973 S. Hiller, Das Löwentor von Mykene, AW 4,4, 1973, 21–30.
- Hiller 1979 S. Hiller, *ka-ko na-wi-jo*. Notes on interdependences of temple and bronze in the Aegean Bronze Age, in: E. Risch – H. Mühlestein (Hrsg.), Colloquium Mycenaeanum. Actes du xxième colloque international sur les textes mycéniens et égéens tenu à Chaumont sur Neuchâtel du 7 au 13 septembre 1975 (Neuchâtel 1979) 189–195.
- Hiller 1981 S. Hiller, Mykenische Heiligtümer. Das Zeugnis der Linear B-Texte, in: R. Hägg – N. Marinatos (Hrsg.), Sanctuaries and Cults in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the First International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 12–13 May, 1980 (Stockholm 1981) 95–126.
- Hiller 1982 S. Hiller, Amnisos in den mykenischen Texten, Kadmos 21, 1982, 33–63.

- Hiller 1984 S. Hiller, *Te-o-po-ri-ja*, in: Centre G. Glotz (Hrsg.), *Aux origines de l'Hellénisme. La Crète et la Grèce. Hommage à Henri Van Effenterre*, Publications de la Sorbonne. Histoire ancienne et médiévale, 15 (Paris 1984) 139–150.
- Hiller 1998 S. Hiller, *Ku-na-ke-ta*, in: J. Bennet – J. Driessen (Hrsg.), *A-NA-QO-TA. Studies presented to J. T. Killen* (Salamanca 1998) 191–196.
- Hiller 2001 S. Hiller, *Potnia/Potnios Aigon. On the Religious Aspects of Goats in the Aegean Late Bronze Age*, in: in: R. Laffineur – R. Hägg (Hrsg.), *Potnia, Deities and Religion in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 8th International Aegean Conference* (Liège 2001) 293–304.
- Hiller 2011 S. Hiller, *Mycenaean religion and cult*, in: Y. Duhoux – A. Morpurgo Davis (Hrsg.), *A companion to Linear B. Mycenaean Greek texts and their world*, Volume 2 (Louvain-la-Neuve 2011) 169–211.
- Hiller – Panagl 1976 S. Hiller – O. Panagl, *Die frühgriechischen Texte aus mykenischer Zeit. Zur Erforschung der Linear B-Tafeln*, *Erträge der Forschung* Band 49 (Darmstadt 1976).
- Hood 1985 S. Hood, *Pigs or pulse? The pens at Knossos*, *AJA* 89, 1985, 308–313.
- Hood 2005 S. Hood, *Dating the Knossos frescoes*, in: L. Morgan (Hrsg.), *Aegean wall painting. A tribute to Mark Cameron*, *BSA Studies* 13 (London 2005) 45–81.
- Hooker 1980 J. T. Hooker, *Linear B. An Introduction* (Bristol 1980).
- Hooker 1990 J. Hooker, *Cult-personnel in the Linear B texts from Pylos*, in: M. Beard – J. North (Hrsg.), *Pagan priests. Religion and power in the Ancient World* (London 1990) 157–174.
- Houlihan 2002 P. F. Houlihan, *Animals in Egyptian art and hieroglyphs*, in: in: B. J. Collins (Hrsg.), *A history of the animal world in the ancient Near East*, *Handbook of Oriental Studies. Handbuch der Orientalistik. Sect. 1, The Near and Middle East*, vol. 64 (Leiden 2002) 97–143.
- Hout 1994 T. P. J. van den Hout, *Death as a privilege. The Hittite royal funerary ritual*, in: J. M. Bremer – T. P. J. van den Hout – R. Peters (Hrsg.), *Hidden futures. Death and immortality in Ancient-Egypt, Anatolia, the Classical Biblical and Arabic-Islamic world* (Amsterdam 1994) 37–75.
- Hubbell 1928 H. M. Hubbell, *Horse sacrifice in antiquity*, *YaleClSt* 1, 1928, 181–192.
- Hughes 1991 D. D. Hughes, *Human sacrifice in ancient Greece* (London 1991).
- Hyland 2003 A. Hyland, *The horse in the ancient world* (Westport, Conn. 2003).
- Ilievski 1968 P. H. Ilievski, *Some observations on Mycenaean epigraphy*, *Klio* 50, 1968, 39–52.

- Ilievski 1979 P. H. Ilievski, Vocabulary words from the Mycenaean personal names, in: E. Risch – H. Mühlestein (Hrsg.), *Colloquium Mycenaeanum. Actes du sxième colloque international sur les texts mycéniens et égéens tenu à Chaumont sur Neuchâtel du 7 au 13 septembre 1975* (Neuchâtel 1979) 135–146.
- Immerwahr 1990 S. A. Immerwahr, *Aegean painting in the Bronze Age* (Pennsylvania 1990).
- Iodice 2005 M. Iodice, Nomi di animali nei testi micenei di Tebe, *Aevum* 79, 2005, 9–16.
- Isager 1992 S. Isager, Sacred animals in Classic and Hellenistic Greece, in: T. Linders (Hrsg.), *Economics of cult in the ancient Greek world. Proceedings of the Uppsala Symposium 1990* (Uppsala 1992) 15–20.
- Isaakidou – Halstead – Davis – Stocker 2002 V. Isaakidou – P. Halstead – J. Davis – S. Stocker, Burnt animal sacrifice at the Mycenaean ‘Palace of Nestor’, *Pylos, Antiquity* 76, 2002, 86–92.
- James 2002 S. A. James, The Thebes tablets and the Fq series. A contextual analysis, *Minos* 37–38, 2002–2003, 397–417.
- Jasnik Ticchioni 1980 A. M. Jasnik Ticchioni, Contributi micenei, *SMEA XXI*, 1980, 205–245.
- Jessen 1974 H. B. Jessen, Göttertiere, *Mansel’e armağan* (Ankara 1974) 619–635.
- Johnson 1988 B. Johnson, *Lady of the beasts. Ancient images of the goddess and her sacred animals* (San Francisco 1988).
- Johnston 2004 S. I. Johnston (Hrsg.), *Religions of the Ancient World. A Guide* (Cambridge 2004).
- Jones 2001 B. Jones, The Minoan “Snake Goddess”. New interpretation of her costume and identity, in: R. Laffineur – R. Hägg (Hrsg.), *Potnia, Deities and Religion in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 8th International Aegean Conference (Liège 2001)* 259–264 Taf. LXXXV–LXXXVIII.
- Jost 1985 M. Jost, Sanctuaires et cultes d’Arcadie, *Études péloponnésienes IX* (Paris 1985).
- Jost 2003 M. Jost, Mystery cults in Arcadia, in: M. B. Cosmopoulos (Hrsg.), *Greek Mysteries. The archaeology and ritual of Ancient Greek secret cults* (London 2003) 143–168.
- Judeich 1931 W. Judeich, *Topographie von Athen*, HAW III,2,2 (München 1931).
- Kammenhuber 1960 A. Kammenhuber, *Hippologia Hethitica* (Wiesbaden 1960).
- Karageorghis 1965 V. Karageorghis, Nouveaux documents pour l’étude du bronze récent a Chypre. Recueil critique et commenté, *Études chypriotes III* (Paris 1965).
- Karetsou 1974 A. Karetsou, Ἱερὸν κορυφῆς Γιούχτα, *Prakt* 1974, 228–239.

- Karetsou 1976 A. Karetsou, Τὸ ἱερὸ κορυφῆς Γιούχτα, Prakt. 1976, 408–418.
- Keller 1909 O. Keller, Die antike Tierwelt. Erster Band: Säugetiere (Leipzig 1909).
- Keller 1913 O. Keller, Die antike Tierwelt. Zweiter Band: Vögel, Reptilien, Fische, Insekten, Spinnentiere, Tausendfüßler, Krebstiere, Würmer, Weichtiere, Stachelhäuter, Schlauchtiere (Leipzig 1913).
- Kenna 1960 V. E. G. Kenna, Cretan seals. With a catalogue of the Minoan gems in the Ashmolean Museum (Oxford 1960).
- Kenna 1968 V. E. G. Kenna, Studies of Birds on Seals of the Aegean and Eastern Mediterranean in the Bronze Age, OpusAth VIII, 1968, 23–38.
- Kerameikos V,1 K. Kübler, Die Nekropole des 10. Und 8. Jahrhunderts, Kerameikos. Ergebnisse der Ausgrabungen V,1 (1954).
- Kilian 1981 K. Kilian, Zeugnisse mykenischer Kultausübung in Tiryns, in: R. Hägg – N. Marinatos (Hrsg.), Sanctuaries and Cults in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the First International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 12–13 May, 1980 (Stockholm 1981) 49–58.
- Kilian 1987 K. Kilian, Zur Funktion der mykenischen Residenzen auf dem griechischen Festland, in: R. Hägg – N. Marinatos (Hrsg.), The Function of the Minoan Palaces. Proceedings of the Fourth International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 10–16 June, 1984 (Stockholm 1987) 21–38.
- Killen 1992 J. T. Killen, Observations on the Thebes Sealings, in: J.-P. Olivier (Hrsg.), Mykenaiika. Actes du IXe Colloque international sur les textes mycéniens et égéens organisé par le Centre de l’Antiquité Grecque et Romaine de la Fondation Hellénique des Recherches Scientifiques et l’École française d’Athènes, Athènes, 2 – 6 octobre 1990, BCH Suppl. 25 (Paris 1992) 365–380.
- Killen 1999 J. T. Killen, Some observations on the new Thebes tablets, BICS 43, 1999, 217–219.
- Killen 2004 J. Killen, Names in -e and -e-u in Mycenaean Greek, in: J. H. W. Penney (Hrsg.), Indo-European perspectives. Studies in honour of Anna Morpurgo Davies (Oxford 2004) 217–235.
- Killen 2006 J. T. Killen, Thoughts on the functions of the new Thebes tablets, in: S. Deger-Jalkotzy – O. Panagl (Hrsg.), Die neuen Linear-B-Texte aus Theben. Ihr Aufschlusswert für die mykenische Sprache und Kultur ; Akten des internationalen Forschungskolloquiums an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 5. – 6. Dezember 2002 (Wien 2006) 79–110.
- Killen 2008 J. T. Killen, Mycenaean economy, in: Y. Duhoux – A. Morpurgo Davies (Hrsg.), A companion to Linear B. Mycenaean Greek Texts and their World. Volume 1 (Louvain-la-Neuve 2008) 159–200.
- Killen – Olivier 1989 J. T. Killen – J.-P. Olivier, The Knossos Tablets. A transliteration⁵ (Salamanca 1989) = Suplementos a Minos 11.

- Knutzen 1995 G. H. Knutzen, PY Tn 316, recto 4: *ma-te-ne-sa*, nicht *ma-na-sa*, Kadmos 34, 1995, 53–62.
- Knutzen 1998 G. H. Knutzen, Matensa ‘Suchende’ der mykenische Name der späteren Demeter, ZPE 120, 1998, 39–44.
- Koch 1717 M. J. C. Koch, De cultu serpentum apud antiquos (Leipzig 1717).
- Koehl 1981 R. B. Koehl, The functions of Aegean Bronze Age rhyta, in: : R. Hägg – N. Marinatos (Hrsg.), Sanctuaries and Cults in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the First International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 12–13 May, 1980 (Stockholm 1981) 179–188.
- Koehl 2006 R. B. Koehl, Aegean Bronze Age Rhyta (Philadelphia 2006).
- Kohl 2002 M. Kohl, Schweine als Opfertiere in Linear B, Diomedes. Schriftenreihe des Instituts für Alte Geschichte und Altertumskunde der Universität Salzburg, Heft 2, 2002, 35–40.
- Kohl 2007 M. Kohl, Tierhaltung im mykenischen Reich von Pylos. Die Cn-Serie der Linear B-Texte, AnzWien 142, 2007, 5–77.
- Konsolaki–Yannopoulou 2001 E. Konsolaki-Yannopoulou, New evidence for the practice of libations in the Aegean Bronze Age, in: R. Laffineur – R. Hägg (Hrsg.), Potnia, Deities and Religion in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 8th International Aegean Conference (Liège 2001) 213–220.
- Kopaka 2001 K. Kopaka, A day in Potnia’s life. Aspects of Potnia and reflected “mistress” activities in the Aegean Bronze Age, in: R. Laffineur – R. Hägg (Hrsg.), Potnia, Deities and Religion in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 8th International Aegean Conference (Liège 2001) 15–27.
- Kophou 1990 A. Kophou, Kreta. Sämtliche Museen und archäologische Stätten (Freiburg 1999).
- Kosmetatou 1993 E. Kosmetatou, Horse sacrifices in Greece and Cyprus, JPrehistRel 7, 1993, 31–41.
- Krappe 1947 A. H. Krappe, Ἀπόλλων Ὄνοϋς, ClPhil 42, 1947, 223–234.
- Kühr 2006 A. Kühr, Als Kadmos nach Boiotien kam. Polis und Ethnos im Spiegel thebanischer Gründungsmythen, Hermes Einzelschriften 98 (Stuttgart 2006).
- Küster 1913 E. Küster, Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion, RGVV XIII, 2 (Gießen 1913).
- Kurtz – Boardman 1971 D. Kurtz – J. Boardman, Greek burial customs (London 1971).
- Kyriakidis 2007 E. Kyriakidis, Phonetic attributions of undeciphered characters: the case of sign *56 in Linear B, CCJ 53, 2007, 202–228.

- Lambrinudakis 1981 V. Lambrinudakis, Remains of the Mycenaean period in the sanctuary of Apollon Maleatas, in: R. Hägg – N. Marinatos (Hrsg.), Sanctuaries and Cults in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the First International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 12–13 May, 1980 (Stockholm 1981) 59–65.
- Landau 1958 O. Landau, Mykenisch-griechische Personennamen (Göteborg 1958).
- Lang 1969 M. L. Lang, The Palace of Nestor at Pylos in Western Messenia II. The frescoes (Princeton 1969).
- Lapatin 2002 K. Lapatin, Mysteries of the Snake Goddess. Art, desire and the forging of history (Boston 2002).
- Lawler 1940 L. B. Lawler, The dancing figures from Palaikastro. A new interpretation, *AJA* 44, 1940, 106 f.
- Lawler 1942 L. B. Lawler, The dance of the holy birds, *CIJ* 37,6, 1942, 351–361.
- Lawler 1946 L. B. Lawler, The Geranos Dance. A new interpretation, *TransactAmPhilAss* 77, 1946, 112–130.
- Lawler 1948 L. B. Lawler, Snake dances, *Archaeology* I, 1948, 110–113.
- Lawler 1954 L. B. Lawler, “Three cakes for the Dogs”, *The Classical Bulletin* 30,3, 1954, 25–28.
- Lawler – Kober 1945 L. B. Lawler – A. E. Kober, The “Thracian pig dance”, *CIPhil*, 40, 2, 98–107.
- Lejeune 1958 M. Lejeune, Sur les labiovélaires mycéniennes, in: M. Lejeune, Mémoires de philologie mycénienne. Première série (1955–1957), Éditions du centre national de la recherche scientifique (Paris 1958) 285–317..
- Lejeune 1971a M. Lejeune, Textes mycéniens relatifs aux esclaves, in: M. Lejeune, Mémoires de philologie mycénienne. Deuxième série (1958–1963), *Incunabula Graeca* XLII (Rom 1971) 65–81.
- Lejeune 1971b M. Lejeune, Les adjectifs mycéniens a suffixe **-went-*, in: M. Lejeune, Mémoires de philologie mycénienne. Deuxième série (1958–1963), *Incunabula Graeca* XLII (Rom 1971) 13–33.
- Lejeune 1997a M. Lejeune, Sur les offrandes thébaines à Mère Terre, in: M. Lejeune, Mémoires de philologie mycénienne IV., *Incunabula Graeca* 99 (Rom 1997) 279–281.
- Lejeune 1997b M. Lejeune, Anatomie de la série thébaine Gp, in: M. Lejeune, Mémoires de Philologie Mycénienne IV., *Incunabula Graeca* 99 (Rome 1997) 285–292.
- Lejeune – Godart 1995 M. Lejeune – L. Godart, Le syllabogramme *56 dans le Linéaire B Thébain, *RFil* 123, 1995, 272–277.
- Leuven 1979 J. C. van Leuven, Mycenaean goddesses called *Potnia*, *Kadmos* 18, 1979, 112–129.

- Levi 1959 D. Levi, Immagini di culto minoiche, PP XIV, 1959, 377–391.
- Liveri 2008 A. Liveri, Representations and interpretations of dance in the Aegean Bronze Age. Ritual dances in Cycladic and Minoan religions, AM 123, 2008, 1–38.
- Long 1974 C. R. Long, The Ayia Triadha Sarcophagus. A study of late Minoan and Mycenaean funerary practices and beliefs, SIMA 41 (Göteborg 1974).
- Lorenz 2000 G. Lorenz, Tiere im Leben der alten Kulturen. Schriftlose Kulturen, Alter Orient, Ägypten, Griechenland und Rom, Alltag und Kultur im Altertum. Herausgegeben von R. Bichler, H. Graßl und I. Weiler, Band 5 (Wien 2000).
- Lorenz 2004 G. Lorenz, Asklepios, der Heiler mit dem Hund, und der Orient, in: R. Rollinger – C. Ulf (Hrsg.), Griechische Archaik. Interne Entwicklungen – Externe Impulse (Berlin 2004) 335–365.
- Lupack 2008 S. M. Lupack, The role of the religious sector in the economy of Late Bronze Age Mycenaean Greece, BAR International Series 1858 (Oxford 2008.)
- Luria 1957 S. Luria, Vorgriechische Kulte in den griechischen Inschriften mykenischer Zeit, Minos 5, 1957, 41–52.
- Lurker 1983 M. Lurker, Der Hund als Symboltier für den Übergang vom Diesseits in das Jenseits, ZRGG 35,1, 1983, 132–144.
- Lurz 1994 N. Lurz, Der Einfluss Ägyptens, Vorderasiens und Kretas auf die Mykenischen Fresken. Studien zum Ursprung der Frühgriechischen Wandmalerei, Europäische Hochschulschriften, Reihe XXXVIII Archäologie (Frankfurt am Main 1994).
- Malten 1928 L. Malten, Der Stier in Kult und mythischem Bild, JdI 43, 1928, 90–139.
- Marangou 1992 C. Marangou, Eidolia. Figurines et miniatures du Néolithique récent et du Bronze ancien en Grèce (Oxford 1992).
- Marinatos 1937 S. Marinatos, Αἱ μινωϊκαὶ θεαὶ τοῦ Γάζι, ArchEph (1937) 278–291. (*non vidi*)
- Marinatos 1966 S. Marinatos, Πολυδίψιον Ἄργος, in: L. R. Palmer – J. Chadwick (Hrsg.), Proceedings of the Cambridge Colloquium on Mycenaean studies (Cambridge 1966) 265–274.
- Marinatos 1968 S. Marinatos, Die Eulengöttin von Pylos, AM 83, 1968, 167–174.
- Marinatos 1986 N. Marinatos, Minoan sacrificial ritual. Cult practice and symbolism, ActaAth 8°, 9 (Stockholm 1986).

- Marinatos 1987 N. Marinatos, An offering of saffron to the Minoan goddess of nature. The role of the monkey and the importance of saffron, in: T. Linders – G. Nordquist (Hrsg.), Gifts to the gods. Proceedings of the Uppsala Symposium 1985, Boreas. Uppsala studies in ancient Mediterranean and Near Eastern civilizations 15 (Uppsala 1987) 123–132.
- Marinatos 1989 N. Marinatos, The bull as an adversary. Some observations on bull-hunting and bull-leaping, in: Αφιέρωμα στο Στυλιανό Αλεξίου, Ariadne 5 (Rethymnon 1989), 23–32.
- Marinatos 1993 N. Marinatos, Minoan religion. Ritual, image, and symbol (Columbia, SC 1993).
- Marinatos 2000 N. Marinatos, The goddess and the warrior. The naked goddess and mistress of animals in early Greek religion (London–Routledge 2000).
- Marinatos – Hirmer 1986 S. Marinatos – M. Hirmer, Kreta, Thera und das mykenische Hellas² (München 1986).
- Martina 2006 A. Martina, Ka–pa. Γῆς παῖς, AION(filol) 28, 2006, 9–14.
- Masetti 2003 M: Masetti, Taxonomic and behavioural aspects of the representation of mammals in Aegean Bronze Age art, in: E. Kotjabopoulou – Y. Hamilakis – P. Halstead – C. Gamble – P. Elefanti (Hrsg.), Zooarchaeology in Greece. Recent advances, BSA Studies 9 (London 2003) 273–281.
- Matz 1958 F. Matz, Götterscheinung und Kultbild im minoischen Kreta, Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse 1958,7 (Wiesbaden 1958).
- Matz 1961–1962 F. Matz, Minoischer Stiergott?, KretChron 15–16, 1961–1962, 215–223.
- Meid 1994 W. Meid, Die Terminologie von Pferd und Wagen im Indogermanischen, in: B. Hänsel – S. Zimmer et alii (Hrsg.), Die Indogermanen und das Pferd. Akten des Internationalen interdisziplinären Kolloquiums. Freie Universität Berlin, 1.–3. Juli 1992. Bernfried Schlerath zum 70. Geburtstag gewidmet (Budapest 1994) 53–65.
- Meid 1998 W. Meid, Über Tierbezeichnungen im Indogermanischen, in: P. Anreiter – L. Bartosiewicz – E. Jerem – W. Meid (Hrsg.), Man and the animal world. Studies in Archaeozoology, Archaeology, Anthropology and Palaeolinguistics in memoriam Sándor Bökönyi, Archaeolingua 8 (Budapest 1998) 623–639.
- Meier-Brügger 2006 M. Meier-Brügger, Sprachliche Beobachtungen, in: : S. Deger-Jalkotzy – O. Panagl (Hrsg.), Die neuen Linear-B-Texte aus Theben. Ihr Aufschlusswert für die mykenische Sprache und Kultur ; Akten des internationalen Forschungskolloquiums an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 5. – 6. Dezember 2002 (Wien 2006) 111–118.
- Melena 1974 J. L. Melena, Ku-pa-ro en las tablillas de Cnoso, Emerita 42, 1974, 307–336.

- Melena 1983 J. L. Melena, Notas de filología micénica, III. El silabograma *86, *Emerita* 51, 1983, 255–267.
- Melena 1987 J. L. Melena, On untransliterated syllabograms *56 and *22, in: P. H. Iljevski – L. Crepajac (Hrsg.), *Tractata Mycenaea*. Proceedings of the eighth international colloquium on Mycenaean studies, held in Ohrid, 15–20 september 1985 (Skopje 1987) 203–232.
- Melena 2000 J. L. Melena, J. Melena, On the structure of the Mycenaean Linear B syllabary. The untransliterated syllabograms (preliminary report), in: *Proceedings of the 11th International Colloquium on Mycenaean Studies* (Austin, Texas, 7th–12th may 2000).
- Melena 2001 J. L. Melena, *Textos griegos micénicos comentados* (Vitoria–Gasteiz 2001).
- Melena – Olivier 1991 J. L. Melena – J.–P. Olivier, *TITHEMY*. The Tablets and Nodules in Linear B from Tiryns, Thebes and Mycenae, *Suplementos a Minos* 12 (Salamanca 1991).
- Melero 1992 R. L. Melero, La serpiente guardiana en la Antigua Grecia. Mito y realidad, in: J. Alvar – C. Blázquez – C. G. Wagner (Hrsg.), *Héroes, semidioses y daimones*. Primer Encuentro-Coloquio de ARYS, Jaramilla de la Vera, Diciembre de 1989 (Madrid 1992) 11–31.
- Mellink 1987 M. J. Mellink, Anatolian libation pourers and the Minoan Genius, in: A. E. Farkas – P. O. Harper – E. B. Harrison (Hrsg.), *Monsters and demons in the ancient and medieval worlds*. Papers presented in honor of Edith Porada (Mainz am Rhein 1987) 65–72.
- Merlingen 1958 W. Merlingen, Deux observations concernant Pylos Tn 316, *Athenaeum* 46, 1958, 383–388.
- Milani 1902 L. A. Milani, L’arte e la religione preellenica alla luce dei bronzi dell’antro Ideo cretese e dei monumenti hetei, in: L. A. Milani (Hrsg.), *Studi e materiali di archeologia e numismatica II* (Florenz 1902) 1–96.
- Milani 2005 C. Milani, *Varia Mycenaea* (Mailand 2005).
- Miller 1984 E. B. Miller, *Zoomorphic vases in the Bronze Age Aegean* (Diss., New York 1984).
- Moore 1988a A. Moore, The large monochrome terracotta figures from Mycenae. The problem of interpretation, in: E. B. French – K. A. Wardle (Hrsg.), *Problems in Greek prehistory*. Papers presented at the Centenary Conference of the British School of Archaeology at Athens, Manchester April 1986 (Bristol 1988) 219–228.
- Moore 1988b A. Moore, The cult rooms of the “Citadel House” excavations at Mycenae (Diss., Manchester 1988).
- Moore – Taylour 1999 A. D. Moore – W. D. Taylour, *The Temple Complex, Well built Mycenae*. The Helleno–British excavations within the Citadel at Mycenae, 1959–1969, 10 (Oxford 1999).

- Morgan 1988 L. Morgan, The miniature wall paintings of Thera. A study in Aegean culture and iconography (Cambridge 1988).
- Morgan 2005 L. Morgan, The Cult Centre at Mycenae and the duality of life and death, in: L. Morgan (Hrsg.), Aegean wall painting. A tribute to Mark Cameron, BSA Studies 13 (London 2005) 159–171.
- Morpurgo 1963 A. Morpurgo, Mycenaeae Graecitatis Lexicon, Incunabula Graeca III (Rom 1963).
- Morris 1990 C. E. Morris, In pursuit of the white tusked boar. Aspects of hunting in Mycenaean society, in: R. Hägg – G. C. Nordquist (Hrsg.), Celebrations of death and divinity in the Bronze Age Argolid. Proceedings of the Sixth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 11–13 June 1988, Acta instituti Atheniensis regni Sueciae, series in 4°, XL (Stockholm 1990) 149–156.
- Morris 1992 S. P. Morris, Daidalos and the origins of Greek art (Princeton 1992).
- Moss 2005 M. L. Moss, The Minoan Pantheon. Towards and understanding of its nature and extent, BAR International Series 1343 (Oxford 2005).
- Mouratidis 1989 J. Mouratidis, Are there Minoan influences on Mycenaean sports, games and dances?, Nikephoros 2, 1989, 43–63.
- Mühlestein 1979 H. Mühlestein, *i-pe-me-de-ja* et Iphimédéia, in: E. Risch – H. Mühlestein (Hrsg.), Colloquium Mycenaum. Actes du sxième colloque international sur les texts mycéniens et égéens tenu à Chaumont sur Neuchâtel du 7 au 13 septembre 1975 (Neuchâtel 1979) 235–237.
- Müller-Karpe 1983 H. Müller-Karpe, Das Tier in der Kunst und Religion des 3. und 2. Jahrtausends v. Chr. im Vorderen Orient und in Europa, in: H. Müller-Karpe (Hrsg.), Zur frühen Mensch-Tier-Symbiose, Kolloquien zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie 4 (München 1983) 59–97.
- Mundkur 1983 B. Mundkur, The Cult of the serpent. An interdisciplinary survey of its manifestations and origins (New York 1983).
- Muss 1999 U. Muss, Zur Dialektik von Kultstatue und Statuetten im Artemision von Ephesos, in: H. Friesinger – F. Krinzinger (Hrsg.), 100 Jahre österreichische Forschungen in Ephesos. Akten des Symposions, Wien 1995, Archäologische Forschungen 1 (Wien 1999) 597–603.
- Muthmann 1987 H. O. Muthmann, Mehrfachgefäße in ur- und frühgeschichtlicher Zeit (Diss., Freiburg i. Br. 1985 [1987]).
- Mylonas 1966 G. Mylonas, Mycenae and the Mycenaean age (Princeton 1966).
- Mylonas 1970 G. Mylonas, A new tablet from Mycenae, MY Fu 711, Kadmos 9, 1970, 48–50.
- Mylonas 1972 G. Mylonas, Τὸ Θρησκευτικὸν Κέντρον τῶν Μυκηνῶν. The Cult Centre of Mycenae (Athen 1972).

- Mylonopoulos 2003 J. Mylonopoulos, Πελοπόννησος οικήτηριον Ποσειδῶνος. Heiligtümer und Kulte des Poseidon auf der Peloponnes, Kernos Supplément 13 (Liège 2003).
- Myres 1902/1903 J. L. Myres, Excavations at Palaikastro II, BSA 9, 1902/1903, 274–387.
- Nagy 1994–1995 G. Nagy, A Mycenaean reflex in Homer: ΦΟΡΗΝΑΙ, Minos 29–30, 1994–1995, 171–175.
- Neumann 1985 G. Neumann, *i-pe-me-de-ja*, eine mykenische Göttin, MünchStSprWiss 46, 1985, 165–171.
- Neumann 2006 G. Neumann, „... Gans und Hund und ihresgleichen ...“, in: S. Deger-Jalkotzy – O. Panagl (Hrsg.), Die neuen Linear B-Texte aus Theben. Ihr Aufschlusswert für die mykenische Sprache und Kultur ; Akten des internationalen Forschungskolloquiums an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 5. – 6. Dezember 2002 (Wien 2006) 125–138.
- Niemeier 1989 W.–D. Niemeier, Zur Ikonographie von Gottheiten und Adoranten in den Kultszenen auf minoischen und mykenischen Siegeln, in: W. Müller (Hrsg.), Fragen und Probleme der bronzezeitlichen ägäischen Glyptik. Beiträge zum 3. Internationalen Marburger Siegel-Symposium, 5. – 7. September 1985, CMS Beiheft 3 (Berlin 1989) 163–184.
- Niemeier 1990 W.–D. Niemeier, Cult scenes on gold rings from the Argolid, in: R. Hägg – G. C. Nordquist (Hrsg.), Celebrations of death and divinity in the Bronze Age Argolid. Proceedings of the Sixth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 11–13 June 1988, Acta instituti Atheniensis regni Sueciae, series in 4°, XL (Stockholm 1990) 165–170.
- Nikoloudis 2001 S. Nikoloudis, Animal sacrifice in the Mycenaean world, JPrehistRel 15, 2001, 11–31.
- Nikoloudis 2008 S. Nikoloudis, Bulls and belonging. Another look at PY Cn 3, in: L. A. Hitchcock – R. Laffineur – J. Crowley (Hrsg.), DAIS. The Aegean feast. Proceedings of the 12th International Aegean Conference, University of Melbourne, Centre for Classics and Archaeology, 25–29 March 2008, Aegaeum 29 (Liège 2008) 377–382.
- Nilsson 1955 M. P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion. Erster Band bis zur griechischen Weltherrschaft, HdA 5,2,1 ²(München 1955).
- Nilsson 1968 M. P. Nilsson, The Minoan-Mycenaean religion and its survival in Greek religion ²(Lund 1968).
- Nilsson 1995 M. P. Nilsson, Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen ²(Leipzig 1995).
- Nobis 1989 G. Nobis, Tierreste aus Knossos auf Kreta, AInf 12, 2, 1989, 216–223.
- Nobis 1993 G. Nobis, Archäozoologische Untersuchungen von Tierresten aus dem „Palast des Nestor“ bei Pylos in Messenien/SW-Peloponnes, ZfA 27,1, 1993, 151–173.

Nougayrol 1948	J. Nougayrol, <i>Sirrimu</i> (non * <i>purîmu</i>) ‘âne sauvage’, JCS 2, 1948, 203–208.
Olivier 1960	J.–P. Olivier, A propos d’une „liste“ de desservants de sanctuaire dans les documents en linéaire B de Pylos (Brüssel 1960).
Olivier – Godart – Seydel – Sourvinou 1973	J.–P. Olivier – L. Godart – C. Seydel – C. Sourvinou, Index généraux du linéaire B, <i>Incunabula Graeca</i> LII (Rom 1973).
Palaima 1988	T. G. Palaima, The scribes of Pylos, <i>Incunabula Graeca</i> LXXXVII (Rom 1988).
Palaima 1996–1997	T. G. Palaima, <i>po-re-na</i> . A Mycenaean reflex in Homer? An I–E figure in Mycenaean?, <i>Minos</i> 31–32, 1996–1997, 303–312.
Palaima 1999	T. G. Palaima, “Kn 02 – Tn 316”, in: . Deger-Jalkotzy – S. Hiller – O. Panagl (Hrsg.), <i>Florent studia Mycenaea. Akten des X. Internationalen Mykenologischen Colloquiums in Salzburg vom 1.–5. Mai 1995</i> (Wien 1999) 437–461.
Palaima 2000–2001	T. G. Palaima, Rezension zu Thèbes. Fouilles de la Cadmée I. Les tablettes en linéaire B de la Odos Pelopidou. Édition et commentaire, by V. L. Aravantinos, L. Godart and A. Sacconi, <i>Minos</i> 35–36, 2000–2001, 475–486.
Palaima 2003a	T. G. Palaima, Reviewing in the new linear B tablets from Thebes, <i>Kadmos</i> 42, 2003, 31–38.
Palaima 2003b	T. G. Palaima, Review of Thèbes. Fouilles de la Cadmée I. Les tablettes en linéaire B de la Odos Pelopidou. Édition et commentaire, by V. L. Aravantinos, L. Godart and A. Sacconi, <i>AJA</i> 107, 2003, 113–115.
Palaima 2004	T. G. Palaima, Sacrificial feasting in the Linear B documents, <i>Hesperia</i> 73, 2004, 217–246.
Palaima 2008	T. G. Palaima, Mycenaean Religion, in: C. W. Shelmerdine (Hrsg.), <i>The Cambridge Companion to the Aegean Bronze Age</i> (Cambridge 2008).
Palaima 2006	T. G. Palaima, *65 = FAR? or <i>ju</i> ? and other interpretative conundra in the new Thebes tablets, in: in: S. Deger-Jalkotzy – O. Panagl (Hrsg.), <i>Die neuen Linear B-Texte aus Theben. Ihr Aufschlusswert für die mykenische Sprache und Kultur ; Akten des internationalen Forschungskolloquiums an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 5. – 6. Dezember 2002</i> (Wien 2006) 139–148.
Palaima 2011	T. G. Palaima, Scribes, scribal hands and palaeography, in: in: Y. Duhoux – A. Morpurgo Davis (Hrsg.), <i>A companion to Linear B. Mycenaean Greek texts and their world, Volume 2</i> (Louvain-la-Neuve 2011) 33–136.
Palmer 1955	L. R. Palmer, A Mycenaean calendar of offerings (PY Kn 02), <i>Eranos</i> 53, 1955, 1–13.
Palmer 1957	L. R. Palmer, A Mycenaean tomb inventory, <i>Minos</i> 5, 1957, 58–92.

- Palmer 1961 L. R. Palmer, *Mycenaeans and Minoans. Aegean prehistory in the light of the Linear B tablets* (London 1961).
- Palmer 1963 L. R. Palmer, *The interpretation of Mycenaean Greek texts* (Oxford 1963).
- Palmer 1966 L. R. Palmer, Some points for discussion, in: L. R. Palmer – J. Chadwick (Hrsg.), *Proceedings of the Cambridge Colloquium on Mycenaean studies* (Cambridge 1966) 275–284.
- Palmer 1981 L. R. Palmer, Some new Minoan-Mycenaean gods, *Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft* 26, 1981, 5–21.
- Palmer 1983a L. R. Palmer, Studies in Mycenaean religion, in: P. Händel (Hrsg.), *Festschrift für Robert Muth. Zum 65. Geburtstag am 1. Januar 1981 ; dargebracht von Freunden und Kollegen* (Innsbruck 1983) 283–296.
- Palmer 1983b L. R. Palmer, Mycenaean religion. Methodological choices, in: A. Heubeck – G. Neumann (Hrsg.), *Res Mycenaeae. Akten des VII. Internationalen Mykenologischen Colloquiums in Nürnberg vom 6.–10. April 1981* (Göttingen 1983) 338–366.
- Palmer 1994 R. Palmer, Wine in the Mycenaean palace economy, *Aegaeum* 10 (Liège 1994).
- Palmer 1999 R. Palmer, Perishable goods in Mycenaean texts, in: S. Deger-Jalkotzy – S. Hiller – O. Panagl (Hrsg.), *Florent studia Mycenaea. Akten des X. Internationalen Mykenologischen Colloquiums in Salzburg vom 1.–5. Mai 1995* (Wien 1999) 463–485.
- Palmer 2008 R. Palmer, Wheat and barley in Mycenaean society 15 years later, in: L. Godart – A. Sacconi (Hrsg.), *Colloquium Romanum. Atti del XII colloquio internazionale di micenologia, Roma, 20–25 febbraio 2006, a cura di A. Sacconi, M. del Freo, L. Godart, M. Negri. Pasiphae I,2* (Pisa 2008) 621–639.
- Panagiotaki 1993 M. Panagiotaki, The Temple Repositories of Knossos. New information from the unpublished notes of Sir Arthur Evans, *BSA* 88, 1993, 49–91.
- Panagiotaki 1999 M. Panagiotaki, The Central Palace Sanctuary at Knossos, *BSA Suppl.* 31 (London 1999).
- Panagiotopoulos 2006 D. Panagiotopoulos, Das minoische Stierspringen. Zur Performanz und Darstellung eines altägäischen Rituals, in: J. Mylonopoulos – H. Roeder (Hrsg.), *Archäologie und Ritual. Auf der Suche nach der rituellen Handlung in den antiken Kulturen Ägyptens und Griechenlands* (Wien 2006) 125–138.
- Panagl 1975 O. Panagl, Methoden der modernen Linguistik und ihre Anwendung in der Mykenologie, *ŽivaAnt* 25, 1975, 422–431.

- Panagl 1985 O Panagl, *Hippologica mycenaea*, in: H. M. Ölberg – G. Schmidt – H. Bothien (Hrsg.), *Sprachwissenschaftliche Forschungen. Festschrift für Johann Knobloch. Zum 65. Geburtstag am 5. Januar 1984 dargebracht von Freunden und Kollegen*, Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, Band 23 (Innsbruck 1985) 283–292.
- Panagl 2006 O. Panagl, Notizen zur Syntax der neuen thebanischen Linear B-Tafeln, in: S. Deger-Jalkotzy – O. Panagl (Hrsg.), *Die neuen Linear B-Texte aus Theben. Ihr Aufschlusswert für die mykenische Sprache und Kultur ; Akten des internationalen Forschungskolloquiums an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 5. – 6. Dezember 2002* (Wien 2006) 149–157.
- Parker 1996 R. Parker, *Athenian religion. A history* (Oxford 1996).
- Payne 1985 S. Payne, Zoo-Archaeology in Greece. A reader's guide, in: N. C. Wilkie – W. D. E. Coulson (Hrsg.), *Contributions to Aegean archaeology. Studies in honor to William A. McDonald* (Minneapolis 1985) 211–244.
- Pendlebury – Money–
Coutts – Pendlebury
1937–1938 J. D. S. Pendlebury – M. B. Money–Coutts – H. W. Pendlebury, Excavations in the plain of Lasithi III. Karphi. A city of refuge of the Early Iron Age in Crete. Excavated by students of the British School of Archaeology at Athens, 1937–39, *BSA* 38, 1937–1938, 57–145.
- Perpillou 2001 J.–L. Perpillou, Les nouvelles tablettes de Thèbes, *RPh* 75, 2001, 307–315.
- Peters – Schmidt 2004 J. Peters – K. Schmidt, Animals in the symbolic world of Pre–Pottery Neolithic Göbekli Tepe, south eastern Turkey. A preliminary assessment, *Antropozoologica* 39,1, 2004, 179–218.
- Petersmann 1986 H. Petersmann, Persephone im Lichte des altorientalischen Mythos. Eine etymologisch-religionsgeschichtliche Untersuchung, *Die Sprache. Zeitschrift für Sprachwissenschaft* 32, 1986, 286–307.
- Petrovito 2007 M. Petrovito, The Minoan „Horns of Consecration“ and „Double Axe“ as metaphors of passage, *JPrehistRel* 21, 2007, 7–32.
- Plath 1994 R. Plath, Pferd und Wagen im Mykenischen und bei Homer, in: B. Hänsel – S. Zimmer et alii (Hrsg.), *Die Indogermanen und das Pferd. Akten des Internationalen interdisziplinären Kolloquiums. Freie Universität Berlin, 1.–3. Juli 1992. Bernfried Schlerath zum 70. Geburtstag gewidmet* (Budapest 1994) 103–114.
- Plath 2003 R. Plath, Zum Lautwert des Zeichens *63 in der Linear B-Schrift, *Kadmos* 42, 2003, 1–14.
- PM A. Evans, *The Palace of Minos. A Comparative Account of the Successive Stages of the Early Cretan Civilization as Illustrated by the Discoveries at Knossos, Volumes I–V* (London 1921–1936).
- Pötscher 1990 W. Pötscher, *Aspekte und Probleme der minoischen Religion* (Hildesheim 1990).

- Pötscher 1997 W. Pötscher, Die Bedeutung des Wortes ΓΛΑΥΚΩΠΙΣ, *Philologus* 141,1, 1997, 3–20.
- Pötscher 2001 W. Pötscher, Tritogeneia und das Gebet der Athener, *ActaAnthHung* 41, 2001, 3–8.
- Pokorny 1989 J. Pokorny, Indogermanisches etymologisches Wörterbuch, 2 Bd. (Bern 1989).
- Pollard 1977 J. Pollard, Birds in Greek life and myth, *Aspects of Greek and Roman life* (London 1977).
- Pope 2008 M. Pope, The decipherment of Linear B, in: Y. Duhoux – A. Morpurgo Davies (Hrsg.), *A companion to Linear B. Mycenaean Greek Texts and their World*, Volume 1 (Louvain-la-Neuve 2008) 1–23.
- Postgate 1974 J. N. Postgate, Taxation and conscription in the Assyrian Empire (Rom 1974).
- Prieur 1988 J. Prieur, Gli animali sacri nell'antichità. Arte e religione nel mondo mediterraneo (Genf 1991).
- Protonotariou–Deilaki 1990 E. Protonotariou–Deilaki, The Tumuli of Mycenae and Dendra, in: R. Hägg – G. C. Nordquist (Hrsg.), *Celebrations of death and divinity in the Bronze Age Argolid. Proceedings of the Sixth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 11–13 June 1988*, *Acta instituti Atheniensis regni Sueciae*, series in 4°, XL (Stockholm 1990) 85–106.
- Pugliese Carratelli 1958 G. Pugliese Carratelli, La dea micenea Per(e)sa e Persefone, *StClOr* 7, 1958, 20–26.
- Quattordio Moreschini 1987 A. Quattordio Moreschini, Il miceneo *pe-re*-*82 e la famiglia lessicale di ΠΙΠΕΣΒΥΣ, *StClOr* 37, 1987, 385–405.
- Raulwing 1992 P. Raulwing, Die Haustierhaltung in Pylos/Messenien am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr. nach den Aussagen der frühgriechischen Linear B–Tafeln, in: *Tier und Museum. Mitteilungen der Gesellschaft der Freunde und Förderer des Museums Alexander König* 3,2, 1992/1993, 48–61.
- Reese 1995 D. S. Reese, Equid sacrifices/burials in Greece and Cyprus. An Addendum, *JPrehistRel* 9, 1995, 35–42.
- Rehak 1995a P. Rehak, The “Genius” in Late Bronze Age Gylptic. The Later Evolution of an Aegean Cult Figure, in: W. Müller (Hrsg.), *Sceaux Minoens et Mycéniens, CMS Beiheft 5* (Berlin 1995) 215–231.
- Rehak 1995b P. Rehak The use and destruction of Minoan stone bull’s head rhyta, in: R. Laffineur – W.–D. Niemeier (Hrsg.), *Politeia. Society and state in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 5th International Aegean Conference/5^e Rencontre égéenne internationale*, University of Heidelberg, Archäologisches Institut, 10–13 April 1994, *Aegaeum* 12 (Liège 1995) 435–460.

- Rehak 2000 P. Rehak, The Isopata ring and the question of narrative in Neopalatial glyptic, in: W. Müller (Hrsg.), *Minoisch–mykenische Glyptik. Stil, Ikonographie, Funktion*, V. Internationales Siegel-Symposium, Marburg, 23. – 25. September 1999, CMS Beiheft 6 (Berlin 2000) 269–276.
- Renfrew 1981a C. Renfrew, Questions of Minoan and Mycenaean cult, in: R. Hägg – N. Marinatos (Hrsg.), *Sanctuaries and Cults in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the First International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 12–13 May, 1980* (Stockholm 1981) 27–33.
- Renfrew 1981b C. Renfrew, The sanctuary of Phylakopi, in: R. Hägg – N. Marinatos (Hrsg.), *Sanctuaries and Cults in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the First International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 12–13 May, 1980* (Stockholm 1981) 67–80.
- Renfrew 1985 C. Renfrew, The archaeology of cult. The sanctuary of Phylakopi, BSA Suppl. 18 (London 1985).
- Renker 1966 G. Renker, *Verkanntes Schlangenvolk. Abenteuer und Erfahrungen* (Hannover 1966).
- Rethemiotakis 2001 G. Rethemiotakis, Minoan clay figures and figurines. From the neopalatial to the subminoan period (Athen 2001).
- Ricciardelli 2006 G. Ricciardelli, I nomi di animali delle tavolette di Tebe. Una nuova ipotesi, PP 61, N° 349, 2006, 241–263.
- Rice 1998 M. Rice, *The power of the bull* (London 1998).
- Richards–Mantzoulinou 1979 E. Richards–Mantzoulinou, *Μελίσσα Πορνία*, AAA 12, 1979, 72–92.
- Richter 1968 W. Richter, Die Landwirtschaft im homerischen Zeitalter, ArchHom II H (Göttingen 1968).
- Risch 1966a E. Risch, Mykenisch *se-re-mo-ka-ra-o-i* oder *se-re-mo-ka-ra-o-re?*, SMEA 1, 1966, 53–66.
- Risch 1966b E. Risch, Les différences dialectales dans le mycénien, in: L. R. Palmer – J. Chadwick (Hrsg.), *Proceedings of the Cambridge Colloquium on Mycenaean studies* (Cambridge 1966) 150–157.
- Risch 1987 E. Risch, Die mykenischen Personennamen auf *-e*, in: P. H. Ilievski – L. Crepajac (Hrsg.), *Tractata Mycenaea. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Mycenaean Studies, held in Ohrid, 15–20 September 1985* (Skopje 1987) 281–298.
- Rizza 1996 G. Rizza, Priniàs in età micenea, in: E. De Miro – L. Godart – A. Sacconi (Hrsg.), *Atti e memorie del secondo congresso internazionale di micenologia III. Roma-Napoli, 14–20 ottobre 1991*, Incunabula Graeca XCVIII,1 (Rom 1996) 1101–1110.
- Robinson 2002 A. Robinson, *The man who deciphered Linear B. The Story of Michael Ventris* (London 2002).

- Rocchi 1978 M. Rocchi, *Po-ti-ni-ja* e Demeter Thesmophoros a Tebe, *SMEA* 19, 1978, 63–67.
- Rodenwaldt 1912 G. Rodenwaldt, Die Fresken des Palastes, Tiryns. Die Ergebnisse der Ausgrabungen des Instituts II (Athen 1912).
- Rougemont 2005 F. Rougemont, Les noms des dieux dans les tablettes inscrites en linéaire B, in: N. Belayche – P. Brulé – G. Freyburger – Y. Lehmann – L. Pernot – F. Prost (Hrsg.), *Nommer les Dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité* (Brepols 2005) 325–388.
- Rougemont 2009 F. Rougemont, Comment interpréter les mentions d'animaux dans les nouveaux textes mycéniens de Thèbes?, *Ktema* 34, 2009, 103–126.
- Rousioti 2001 D. Rousioti, Did the Mycenaeans Believe in Theriomorphic Divinities?, in: R. Laffineur – R. Hägg (Hrsg.), *Potnia, Deities and Religion in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 8th International Aegean Conference* (Liège 2001) 305–311.
- Rubensohn 1937 O. Rubensohn, Ἡ Γέρανος, *AEphem* 1937, 2, 590–598.
- Ruijgh 1996 C. J. Ruijgh, La “déesse mère” dans les teste mycéniens, in: E. De Miro – L. Godart – A. Sacconi (Hrsg.), *Atti e memorie del secondo congresso internazionale di micenologia I. Roma–Napoli, 14–20 ottobre 1991*, *Incunabula Graeca* XCVIII,1 (Rom 1996) 453–457.
- Ruijgh 2003 C. J. Ruijgh, Rezension zu V. Aravantinos – L. Godart – A. Sacconi, *Thèbes. Fouilles de la Cadmée I. Les tablettes en linéaire B de la Odos Pelopidou. Édition et commentaire* (Pisa – Rom 2001), *Mnemosyne* 56,2, 2003, 219–227.
- Ruijgh, 2004 C. J. Ruijgh, À propos des nouvelles tablettes de Thèbes. Les trios divinités “ma-ka”, “o-po-re-i” et “ko-wa” et les trois subordonnées temporelles dans la série Fq, *Mnemosyne* 2004, 1–44.
- Ruijgh 2006 C. J. Ruijgh, The three temporal clause (TH Fq 126; 130; 254), in: S. Deger-Jalkotzy – O. Panagl (Hrsg.), *Die neuen Linear B-Texte aus Theben. Ihr Aufschlusswert für die mykenische Sprache und Kultur ; Akten des internationalen Forschungskolloquiums an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 5.–6. Dezember 2002* (Wien 2006) 159–169.
- Ruijgh 2011 C. J. Ruijgh, Mycenaean and Homeric language, in: Y. Duhoux – A. Morpurgo Davis (Hrsg.), *A companion to Linear B. Mycenaean Greek texts and their world, Volume 2* (Louvain-la-Neuve 2011) 253–298.
- Ruppenstein 2011 F. Ruppenstein, Zur Bedeutung und Funktion der mykenischen und minoischen Terrakottafiguren mit erhobenen Armen, in: F. Blakolmer – C. Reinholdt – J. Weilhartner – G. Nightingale (Hrsg.), *Österreichische Forschungen zur Ägäischen Bronzezeit 2009. Akten der Tagung vom 6. Bis 7. März 2009 am Fachbereich Altertumswissenschaften der Universität Salzburg* (Wien 2011) 253–270.
- Russell – McGowan 2003 N. Russell – K. J. McGowan, Dance of the Cranes. Crane symbolism at Çatalhöyük and beyond, *Antiquity* 77, n° 297, 2003, 445–455.

- Rutkowski 1981 B. Rutkowski, Frühgriechische Kultdarstellungen, AM Beiheft 8 (Berlin 1981).
- Rutkowski 1984 B. Rutkowski, Der Baumkult in der Ägäis, VisRel 3, 1984, 159–171.
- Rutkowski 1986 B. Rutkowski, The cult places of the Aegean (New Haven 1986).
- Sacconi 1987 A. Sacconi, La tavoletta di Pilo Tn 316. Una registrazione di carattere eccezionale?, in: J. T. Killen – J. L. Melena – J.-P. Olivier (Hrsg.), Studies in Mycenaean and Classical Greek presented to John Chadwick, Minos 20–22 (Salamanca 1987) 551–555.
- Sacconi 2000 A. Sacconi, Il culto degli animali nel mondo minoico–miceneo, Πεπραγμένα Η'. Διεθνούς Κρητολογικού, Τόμος Α3, 2000, 189–191.
- Sacconi 2005 A. Sacconi, Il significato del termine “o-no” nei documenti in lineare B, RAL 2005 Ser. 9a, 16 (1), 135–150.
- Sacconi 2009 A. Sacconi, Les cultes du *Ptoion* dans les tablettes en lineaire B de Thèbes, ASAtene 87, Ser. 3, 9, 1, 209–214.
- Sakellarakis 1967 J. A. Sakellarakis, Minoan cemeteries at Arkhanes, Archaeology 20, 1967, 276–281.
- Sakellarakis 1970 J. A. Sakellarakis, Das Kuppelgrab A von Archanes und das kretisch–mykenische Tieropferitual, PZ 45, 1970, 135–218.
- Sansone 1988 D. Sansone, The survival of the Bronze-Age Demon, IllinClSt 13,1, 1988, 1–17.
- Sarpaki 2001 A. Sarpaki, Condiments, perfume and dye plants in Linear B. A look at the textual and archaeobotanical evidence, in: A. Michailidou (Hrsg.), Manufacture and measurement. Counting, measuring and recording craft items in early Aegean Societies. Edited with the assistance of P. Kalogerakou & K. Voutsas, Meletemata 33 (Athen 2001) 194–265.
- Schachermeyr 1950 F. Schachermeyr, Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens (Salzburg 1950).
- Schachermeyr 1964 F. Schachermeyr, Die minoische Kultur des alten Kreta (Stuttgart 1964).
- Schachter 1996 A. Schachter, Evidence for cult and continuity from Linear B documents at Thebes, in: E. De Miro – L. Godart – A. Sacconi, Atti e memorie del secondo congresso internazionale di micenologia, Roma–Napoli, 14–20 ottobre 1991 (Rom 1996) 891–899.
- Schaps 1991 D. Schaps, When is a piglet not a piglet?, JHS 111, 1991, 208 f.
- Schaps 1996 D. Schaps, Piglets again, JHS 116, 1996, 169–171.

- Schierhold 2008 K. Schierhold, Die Arme zu den Göttern erhoben? Großformatige anthropomorphe Terrakotten der ägäischen Bronzezeit, in: F. Verse – B. Knoche – J. Graefe – M. Hohlbein – K. Schierhold – C. Siemann – M. Uckelmann – G. Woltermann (Hrsg.), *Durch die Zeiten ... Festschrift für Albrecht Jockenhövel zum 65. Geburtstag*, Internationale Archäologie. Studia honoraria 28 (Rahden 2008) 221–232.
- Schlag 1995 B. Schlag, *Der Hund im bronzezeitlichen Griechenland* (ungedr. Dipl.–Arbeit, Salzburg 1995).
- Schlag 2000 B. Schlag, Thematische Bindungen der Hundedarstellungen im bronzezeitlichen Griechenland, in: F. Blakolmer (Hrsg.), *Österreichische Forschungen zur ägäischen Bronzezeit 1998. Akten der Tagung am Institut für Klassische Archäologie der Universität Wien 2.–3. Mai 1998*, Wiener Forschungen zur Archäologie 3 (Wien 2000) 137–142.
- Schlager 1981 N. Schlager, *Dämonendarstellungen in der minoischen und mykenischen Glyptik* (Diss., Wien 1981).
- Schlager 1989 N. Schlager, Minotauros in der ägäischen Glyptik?, in: W. Müller (Hrsg.), *Fragen und Probleme der bronzezeitlichen ägäischen Glyptik. Beiträge zum 3. Internationalen Marburger Siegel-Symposium*, 5.–7. September 1985, CMS Beiheft 3 (Berlin 1989) 225–239.
- Schmitz–Pillmann 2006 P. Schmitz–Pillmann, *Landschaftselemente in der minoisch–mykenischen Wandmalerei*, Winckelmann-Institut der Humboldt–Universität zu Berlin 6 (Berlin 2006).
- Schodl 1987 K. Schodl, *Das Rind in Relief und Malerei der minoischen und mykenischen Kultur* (ungedr. Dipl.–Arbeit, Wien 1987).
- Scholz 1937 H. Scholz, *Der Hund in der griechisch–römischen Magie und Religion* (Berlin 1937).
- Scurlock 2002 J. Scurlock, Animals in Ancient Mesopotamian religion, in: B. J. Collins (Hrsg.), *A history of the animal world in the ancient Near East, Handbook of Oriental Studies. Handbuch der Orientalistik. Sect. 1, The Near and Middle East*, vol. 64 (Leiden 2002) 361–387.
- Shaw 1978 J. W. Shaw, Sliding panels at Knossos, *BSA* 73, 1978, 235–248.
- Shaw 1986 M.C. Shaw, The Lion Gate relief of Mycenae reconsidered, in: Filia Epi eis Georgion E. Mylonan I (Athen 1986) 108–123.
- Shaw 1996 M. C. Shaw, The bull-leaping fresco from below the Ramp House at Mycenae. A study in iconography and artistic transmission, *BSA* 91, 1996, 167–190.
- Shelmerdine 2008 C. W. Shelmerdine, Mycenaean society, in: Y. Duhoux – A. Morpurgo Davies (Hrsg.), *A companion to Linear B. Mycenaean Greek Texts and their World. Volume 1* (Louvain-la-Neuve – Dudley, MA 2008) 115–158.
- Simon 2006 E. Simon, *Pferde in Mythos und Kunst der Antike* (Ruhpolding 2006).

- Snyder – Klippel 2003 L. M. Snyder – W. E. Klippel, From Lerna to Kastro. Further thoughts on dogs as food in ancient Greece; perceptions, prejudices and reinvestigations, in: E. Kotjabopoulou – Y. Hamilakis – P. Halstead – C. Gamble – P. Elefanti (Hrsg.), *Zooarchaeology in Greece. Recent advances*, BSA Studies 9 (London 2003) 221–231.
- Sokolowski 1969 F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques* (Paris 1969).
- Speciale 1999 M. S. Speciale, La tavoletta PY Ta 716 e i sacrifici di animali, in: V. La Rosa – D. Palermo – L. Vagnetti, *Ἐπὶ πόντον πλαζόμενοι*. Simposio italiano di studi egei dedicato a Luigi Bernabò Brea e Giovanni Pugliese Carratelli, Roma 18–20 febbraio 1998 (Rom 1999) 291–297.
- Speyer 1973 W. Speyer, Gans, *JbAC* 16, 1973, 178–189.
- Steinhardt 2002 M. Steinhardt, Kultmaske oder Rhyton? Zur Frage der Rekonstruktion des mykenischen Stierkopffragments von Epidauros, *Thetis* 9, 2002, 5–20.
- Stella 1965 L. A. Stella, La civiltà micenea nei documenti contemporanei, *Incunabula Graeca* VI (Rom 1965).
- Stiglitz 1967 R. Stiglitz, Die Großen Göttinnen Arkadiens. Der Kulname ΜΕΓΑΛΑΙ ΘΕΑΙ und seine Grundlagen, *Sonderschriften des ÖAI* XV (Wien 1967).
- Straten 1969 F. T. van Straten, The Minoan “Genius” in Mycenaean Greece, *BABesch* 44, 1969, 110–121.
- Straten 1970 F. T. van Straten, A reaction upon „The Minoan Genius in Mycenaean Greece. A review”, *Talanta* 2, 1970, 33–35.
- Strong 2010 A. K. Strong, Mules in Herodotus. The destiny of half-breeds, *CW* 103,4, 2010, 455–464.
- Sucharski 1993 R. A. Sucharski, *ko-ma-we-te-ja*, *Eos* 81, 1993, 177–181.
- Svoboda 2003 D.–F. Svoboda, Die Schlange in minoischer und mykenischer Zeit (ungedr. Dipl.–Arbeit, Wien 2003).
- Symeonoglou 1973 S. Symeonoglou, Kadmeia I. Mycenaean finds from Thebes, Greece. Excavation at 14 Oedipus St., *SIMA XXXV* (Göteborg 1973).
- Taylour 1969 W. D. Taylour, Mycenae, 1969, *Antiquity* XLIII, 1969, 91–97.
- Taylour 1970 W. D. Taylour, New light on Mycenaean religion, *Antiquity* XLIV, 1970, 270–280.
- Trčková-Schulzová 1999 A. Trčková-Schulzová, Mycenaean religious iconography, *Eirene* XXXV, 1999, 79–94.
- Trčková-Flamee 2003 A. Trčková-Flamee, Motif of the snake and its meanings in the Minoan iconography. The relation between Crete, Egypt and Near East, *Eirene* XXXIX, 2003, 119–149.

- Trčková-Flamee 2006 A. Trčková-Flamee, Motif of the snake in the Mycenaean iconography, *Eirene* XLII, 2006, 235–258.
- Treuenfels 1989 C.-A. v. Treuenfels, Kraniche. Vögel des Glücks (Hamburg 1989).
- Trümpy 2004 C. Trümpy, Die Thesmophoria, Brimo, Deo und das Anaktoron. Beobachtungen zur Vorgeschichte des Demeterkults, *Kernos* 17, 2004, 13–42.
- Tsountas 1887 C. Tsountas, Αρχαιότητες ἐκ Μυκηνῶν, *Εφημερίς αρχαιολογική* 3, 1887, 155–172.
- Tuchelt 1962 K. Tuchelt, Tiergefäße in Kopf- und Protomengestalt. Untersuchungen zur Formengeschichte tierförmiger Gießgefäße, *Istanbuler Forschungen* Band 22 (Berlin 1962).
- Über – Mondhe 2002 H. Über – P. P. Mondhe, Weltschlangen, Schlangenwelten. Auf den Spuren eines Reptils durch Mythos und Magie (München 2002).
- Vandenabeele – Olivier 1979 F. Vandenabeele – J.-P. Olivier, Les idéogrammes archéologiques du linéaire B (Paris 1979).
- Vanschoonwinkel 1990 J. Vanschoonwinkel, Animal representations in Thera and other Aegean arts, in: D. A. Hardy – C. G. Doumas – J. A. Sakellarakis – P. M. Warren (Hrsg.), *Thera and the Aegean world III. Volume One Archaeology. Proceedings of the third international congress, Santorini, Greece, 3–9 september 1989* (London 1990) 327–347.
- Vanschoonwinkel 1996 J. Vanschoonwinkel, Les animaux dans l'art Minoen, in: D. S. Reese (Hrsg.), *Pleistocene and Holocene fauna of Crete and its first settlers, Monographs in World Archaeology* no. 28 (Madison 1996) 351–412.
- Ventris 1955 M. Ventris, Mycenaean furniture on the Pylos tablets, *Eranos* 53, 1955, 109–124.
- Ventris 1988 M. Ventris, *Work Notes on Minoan Language Research and Other Unedited Papers*. Ed. by A. Sacconi (Rom 1988).
- Vercoutter 1956 J. Vercoutter, L'Égypte et le monde égéen préhellénique. Étude critique des sources égyptiennes (Du début de la XVIIIe à la fin de la XIXe dynastie), *Institut français d'archéologie orientale. Bibliothèque d'étude*, T. XXII (Kairo 1956).
- Vermeule 1974 E. T. Vermeule, Götterkult, *ArchHom* III,5 (Göttingen 1974).
- Vermeule 1979 E. Vermeule, *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry* (Berkeley 1979).
- Vilborg 1960 E. Vilborg, A tentative grammar of Mycenaean Greek, *Studia Graeca et Latina Gothoburgensia* IX (Göteborg 1960).
- Vogel 1973 M. Vogel, ὄνος λύρας. Der Esel mit der Leier, Band 13 der Orpheus-Schriftenreihe zu Grundfragen der Musik. Herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der systematischen Musikwissenschaft, 2 Bd. (Düsseldorf 1973).

- Vogel 2003 M. Vogel, Ἀπόλλων Ὅνοος, Band 102 der Orpheus-Schriftenreihe zu Grundfragen der Musik. Herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der systematischen Musikwissenschaft (Bonn 2003).
- Voutsaki 2010 S. Voutsaki, Argolid, in: E. H. Cline (Hrsg.), The Oxford handbook of the Bronze Age Aegean (ca. 3000–1000 BC) (Oxford 2010) 599–613.
- Waanders 1996 F. M. J. Waanders, Compounds in Mycenaean Greek, in: E. De Miro – L. Godart – A. Sacconi (Hrsg.), Atti e memorie del secondo congresso internazionale di micenologia I. Roma–Napoli, 14–20 ottobre 1991, Incunabula Graeca XCVIII,1 (Rom 1996) 531–539.
- Wachsmann 1987 S. Wachsmann, Aegeans in the Theban tombs, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 20 (Leuven 1987).
- Walton 1935 F. R. Walton, A problem in the *Ichneutai* of Sophocles, *HarvStClPhil* 46, 1935, 167–189.
- Warren 1975 P. Warren, Die ägäischen Kulturen (Luzern 1975).
- Warren 1984 P. Warren, Circular platforms at Minoan Knossos, *BSA* 79, 1984, 307–323.
- Weber–Hiden 1990 I. Weber-Hiden, Die mykenischen Terrakottafigurinen aus den Syringes von Tiryns, in: K. Killian (Hrsg.), Tiryns. Forschungen und Berichte, Band XI (1990) 35–85.
- Weilhartner 2000 J. Weilhartner, ἄστυ und πόλις im spätbronzezeitlichen Griechenland und bei Homer, in: F. Blakolmer (Hrsg.), Österreichische Forschungen zur ägäischen Bronzezeit 1998. Akten der Tagung am Institut für Klassische Archäologie der Universität Wien 2.–3. Mai 1998, Wiener Forschungen zur Archäologie 3 (Wien 2000) 217–223.
- Weilhartner 2002 J. Weilhartner, Überlegungen zu dem mykenischen Begriff *po-ro-wi-to-jo* auf PY Tn 316, *Kadmos* 41, 2002, 155–161.
- Weilhartner 2004 J. Weilhartner, Neue Hinweise für die Existenz mykenischer Brandopfer, *JPrehistRel* 18, 2004, 21–31.
- Weilhartner 2005 J. Weilhartner, Mykenische Opfergaben nach Aussage der Linear B-Texte, *Mykenische Studien* 18 (Wien 2005).
- Weilhartner 2007 J. Weilhartner, Die Tierbezeichnungen auf den neuen Linear B-Texten aus Theben, in: E. Alram-Stern (Hrsg.), Keimelion. Elitenbildung und elitärer Konsum von der mykenischen Palastzeit bis zur homerischen Epoche. Akten des internationalen Kongresses vom 3. bis 5. Februar 2005 in Salzburg (Wien 2007) 339–351.
- Weilhartner 2008a J. Weilhartner, Zu den Opfertieren innerhalb der Linear B-Texte. Mögliche Hinweise für Brand- und Schlachtopfer, in: L. Godart – A. Sacconi (Hrsg.), Colloquium Romanum. Atti del XII colloquio internazionale di micenologia, Roma, 20–25 febbraio 2006, a cura di A. Sacconi, M. del Freo, L. Godart, M. Negri. *Pasiphae* I,2 (Pisa 2008) 807–824.

- Weilhartner 2008b J. Weilhartner, Some observations on the commodities in the Linear B tablets referring to sacrificial banquets, in: L. A. Hitchcock – R. Laffineur – J. Crowley (Hrsg.), DAIS. The Aegean feast. Proceedings of the 12th International Aegean Conference, University of Melbourne, Centre for Classics and Archaeology, 25–29 March 2008, Aegaeum 29 (Liège 2008) 411–426.
- Weilhartner 2012 J. Weilhartner, Die graphische Gestaltung der Tierlogogramme auf den Linear B-Tafeln, in: C. Reinholdt – W. Wohlmayr (Hrsg.), Akten des 13. Österreichischen Archäologentages. Klassische und Frühägäische Archäologie, Paris–Lodron–Universität Salzburg, vom 25. bis 27. Februar 2010 (Wien 2012) 63–73.
- Weingarten 1991 J. Weingarten, The transformation of Egyptian Taweret into the Minoan Genius. A study in cultural transmission in the Middle Bronze Age, SIMA 88 (Partille 1991).
- Wesenberg 1971 B. Wesenberg, Kapitelle und Basen. Beobachtungen zur Entstehung der griechischen Säulenformen, Beihefte der Bonner Jahrbücher Band 32 (Düsseldorf 1971).
- Whittaker 2007 H. Whittaker, Reflections on the social status of Mycenaean women, in: L. Larsson Lovén – A. Strömberg (Hrsg.), Public roles and personal status. Men and women in antiquity. Proceedings of the third Nordic symposium on gender and women's history in antiquity (Sävedalen 2007) 3–18.
- Whittaker 2009 H. Whittaker, The cultic function of Mycenaean anthropomorphic terracotta figures, in: A.–L. Schallin – P. Pakkanen, Encounters with Mycenaean figures and figurines. Papers presented at a seminar at the Swedish Institute at Athens, 27–29 April 2001, ActaAth, 8, 20 (Stockholm 2009) 99–111.
- Wide 1893 S. Wide, Lakonische Kulte (Leipzig 1893).
- Wide 1901 S. Wide, Mykenische Götterbilder und Idole, AM 26, 1901, 247–257.
- Wiesner 1968 J. Wiesner, Fahren und Reiten, ArchHom I F (Göttingen 1968).
- Wilkinson 2003 R. H. Wilkinson, Die Welt der Götter im alten Ägypten. Glaube, Macht, Mythologie (Stuttgart 2003).
- Willi 1994–1995 A. Willi, *do-ra-qe pe-re po-re-na-qe a-ke*. An Indo–European figure in Mycenaean, Minos 29–30, 1994–1995, 177–185.
- Willetts 1962 R. F. Willetts, Cretan cults and festivals (London 1962).
- Williams 1908 B. E. Williams, Cult objects, in: H. B. Hawes (Hrsg.), Gournia, Vasiliki and other prehistoric sites on the isthmus of Hierapetra, Crete. Excavations of the Wells–Houston–Cramp expeditions, 1901, 1903, 1904 (Philadelphia 1908, *non vidi*).

- Willkomm 1989 H. Willkomm, Radiokohlenstoffdatierung des Siedlungshügels Kastanas, in: B. Hänsel (Hrsg.), Ausgrabungen in einem Siedlungshügel der Bronze- und Eisenzeit Makedoniens 1975–1979. Die Grabung und der Baubefund. *Prähist. Archäologie in Südosteuropa* 7,2 (Berlin 1989) 395–411.
- Windekens 1975 A. J. van Windekens, Les termes „chien” et „cheval“ en indo-européen, *IF* 80, 1975, 62–65.
- Wingerath 1995 H. Wingerath, Studien zur Darstellung des Menschen in der minoischen Kunst der älteren und jüngeren Palastzeit (Marburg 1995).
- Witton 1958 W. F. Witton, The word *o-pe-te-re-u*, *AJPh* 79, 1958, 414 f.
- Wohlfeil 1997 J. B. Wohlfeil, Die Bildersprache minoischer und mykenischer Siegel (Oxford 1997).
- Yalouris 1950 N. Yalouris, Athena als Herrin der Pferde, *MusHelv* 7, 1950, 19–101.
- Younger 1985 J. G. Younger, Aegean seals of the Late Bronze Age. Stylistic groups IV. Almond- and Dot-eye groups of the fifteenth century B.C., *Kadmos* 24, 1985, 34–73.
- Younger 1988 J. G. Younger, The iconography of late Minoan and Mycenaean sealstones and finger rings (Bristol 1988).
- Younger 1995a J. G. Younger, The iconography of rulership in the Aegean. A conspectus, in: P. Rehak (Hrsg.), The role of the ruler in the prehistoric Aegean. Proceedings of a panel discussion presented at the annual meeting of the Archaeological Institute of America, New Orleans, Louisiana 28 december 1992, *Aegaeum* 11 (Liège 1995) 151–211.
- Younger 1995b J. G. Younger, Bronze Age representations of Aegean bull-games, III, in: R. Laffineur – W.-D. Niemeier (Hrsg.), *Politeia. Society and state in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 5th International Aegean Conference/5^e Rencontre égéenne internationale*, University of Heidelberg, Archäologisches Institut, 10–13 April 1994, *Aegaeum* 12 (Liège 1995) 507–545.
- Zahn 1914 R. Zahn, Kultgerät aus Rhodos, in: K. F. Kinch (Hrsg.), *Vroulia* (Berlin 1914) 26–34. (*non vidi*)
- Zahradnik 2009 E. Zahradnik, Der Hund als geliebtes Haustier im Alten Ägypten anhand von bildlichen, schriftlichen und archäologischen Quellen. *Altes und Mittleres Reich* (Berlin 2009).
- Zimmer 1994 S. Zimmer, Die Indogermanen und das Pferd. Befunde und Probleme, in: B. Hänsel – S. Zimmer et alii (Hrsg.), Die Indogermanen und das Pferd. Akten des Internationalen interdisziplinären Kolloquiums. Freie Universität Berlin, 1.–3. Juli 1992. Bernfried Schlerath zum 70. Geburtstag gewidmet (Budapest 1994) 29–35.

6. *Abbildungsverzeichnis*

<i>Esel/Maultier</i>	Abb. 1	Equidenterrakotta (Pferd?) mit 5 Amphoren und einem Reiter, aus Attika, nach: Guggisberg 1996, Taf. 19 Abb. 2.
	Abb. 2	Equidenterrakotta (Pferd?), Rhyton, aus Phaistos, nach: Guggisberg 1996, Taf. 45 Abb. 1.
	Abb. 3	Equidenterrakotta (Pferd?), aus Ialysos (Kammergrab 73), nach: Guggisberg 1996, Taf. 34 Abb. 2.
	Abb. 4	Draufsicht auf Abb. 3, nach: Guggisberg 1996, Taf. 34, Abb. 1.
	Abb. 5	Freskofragment aus Mykene, nach: Marinatos-Hirmer 1973, Taf. LVIII unten.
	Abb. 6	„Minoische Genii“, nach: CMS I, Nr. 231.
	Abb. 7	„Minoische Genii“, goldener Siegelring aus Tiryns, nach: CMS I, Nr. 179.
	Abb. 8	„Minoischer Genius“, nach: CMS XI, Nr. 37.
	Abb. 9	„Minoischer Genius“, nach CMS V, Nr. 201.
	Abb. 10	Gewandfragment der Kultstatue im Heiligtum der Despoina von Lykosura, Arkadien, nach: EAA III, 80 Abb. 107.
	Abb. 11	Mantelsaum der Kultstatue im Heiligtum der Despoina von Lykosura in Arkadien (Umzeichnung), nach: Nilsson 1955, Taf. 31 Abb. 2.
	Abb. 12	Freskofragment aus Tiryns, nach: Vermeule 1974, Abb. 13a.
<i>Schlange</i>	Abb. 13	Schlangengöttin aus den Temple Repositories von Knossos, Vorder- und Seitenansicht, nach: PM I, Titelbild.
	Abb. 14	Schlangengöttin aus den Temple Repositories von Knossos, Rückenansicht, nach: PM I, 501 Abb. 359.
	Abb. 15	Schlangengöttin aus den Temple Repositories von Knossos, nach: Kophou 1990, 51 Abb. 45.
	Abb. 16	Schlangengöttin aus den Temple Repositories von Knossos, nach: PM I, 503 Abb. 361.
	Abb. 17	Schlangengöttin aus den Temple Repositories von Knossos (Rekonstruktion des Kopfes), nach: PM I, 504 Abb. 362.
	Abb. 18	Gefäß mit weiblichen Zügen. Das Band um die Schultern ist wohlmöglich als Schlange zu deuten (Schlangengöttin?), nach: Betancourt 1985, 42 Abb. 23.
	Abb. 19	Göttin mit erhobenen Armen, Chania, nach: Marinatos 2000, 121 Abb. 6.9.
	Abb. 20	Kopf einer Göttin mit erhobenen Armen, Chania, nach: Rethemiotakis 2001, 19 Abb. 23a (links).
	Abb. 21	Schlangengöttin, Gournia, nach: Rethemiotakis 2001, 26 Abb. 30.
	Abb. 22	Schulteransicht von Abb. 22, Gournia, nach: Gesell 2010, 133 Abb. 13.2.
	Abb. 23	Armfragmente der Figur einer Schlangengöttin aus Prinias, nach: Gesell 2010, 137 Abb. 13.7.
	Abb. 24	Schlangenreste auf einer weiblichen Brust (links) und einem snake tube-

- Fragment, Karphi, nach: Gesell 2010, 137 Abb. 13.9. 13.10.
- Abb. 25** Fragmente eines Polos, Amyklai, nach: Dimakopoulou 1982, Taf. 25 Abb. 67.
- Abb. 26** Handfragment mit fragmentierter Kylix (a) mit Rest einer Schlange (b), Amyklai, nach: Dimakopoulou 1982, Taf. 26 Abb. 68a. 68b.
- Abb. 27** snake tube, Prinias (links), Koumasa (Mitte), Chania (rechts) , nach: Gesell 1976, Taf. 44 Abb. 19.
- Abb. 28** snake tube mit Schlangenappliken, Gournia, nach: Gesell 1976, Taf. 41 Abb. 3 (rechts).
- Abb. 29** snake tube mit Schlangenappliken, Prinias, nach: Gesell 1976, Taf. 44 Abb. 20 (rechts).
- Abb. 30** snake frame, Mykene, nach: PM IV, 170 Abb. 133b.
- Abb. 31** snake frame, Knossos, nach: Hägg – Lindau 1984, 69 Abb. 1.1.
- Abb. 32** snake frame mit Horntieren, Dendra, nach: PM IV, 170 Abb. 134.
- Abb. 33** Goldring, Isopata, nach: CMS II,3, Nr. 51 (Umzeichnung).
- Abb. 34** Wellenlinien (Schlangen?), Platanos, nach: CMS II,1, Nr. 305 (Umzeichnung)..
- Abb. 35** Wellenlinie (Schlangen?), Kali Limiones, nach: CMS IV, Nr. 54 (Umzeichnung).
- Abb. 36** Terrakotta-Schlange, Typ I, Mykene, nach: Moore – Tylour 1999, 69 Taf. 25a.
- Abb. 37** Terrakotta-Schlange, Typ II, Mykene, nach: Moore – Tylour 1999, 67 Taf. 23b.
- Abb. 38** Terrakotta-Schlange, Typ III, Mykene, nach: Moore – Tylour 1999, 67 Taf. 23a.
- Abb. 39** Terrakotta-Schlange, Typ IV, Mykene, nach: Moore 1988b, Taf. 3.30b.
- Abb. 40** anthropomorphe Terrakotta-Figuren, Typ B, Mykene, nach: Tylour 1969, Taf. 12a-d.
- Abb. 41** anthropomorphe Terrakotta-Figuren, Typ B, Mykene, nach: Tylour 1969, Taf. 13a.b.
- Abb. 42** anthropomorphe Terrakotta-Figur, Typ A, Mykene, nach: Moore – Tylour 1999, 52 Taf. 12a.
- Abb. 43** anthropomorphe Terrakotta-Figur, Typ A, Mykene, nach: Moore – Tylour 1999, 52 Taf. 12b.
- Abb. 44** anthropomorphe Terrakotta-Figuren, Typ A, Mykene: Moore – Tylour 1999, 51 Taf. 11b. 11c.
- Abb. 45** Schlangenfigur aus Ton, Jouchtas, nach: Karetso 1974, 237 Taf. 176d.
- Abb. 46** schlangenförmige Figur aus Ton, Jouchtas, nach: Karetso 1974, 237 Taf. 176d.
- Abb. 47** schlangenförmige Figur, Palaikastro, nach: Myres 1902/1903, Taf. 13,74.
- Abb. 48** hohler, handgeformter Kopf eines unbest. Tieres (Schlange?), Athen, nach: Guggisberg 1996, Taf. 14 Abb. 7.
- Abb. 49** Relief auf einer Stele von Gräberrund A, Mykene, nach: Marinatos – Hirmer 1973, Abb. 169 (Ausschnitt).
- Abb. 50** Bestattungspithos (Ausschnitt), Mykene: Trčková-Flamee 2006, 245 Abb. 5.

Pferd	Abb. 51	Gefäß mit Schlangenappliken, Ialysos/Rhodos: PM IV,1, 164 Abb. 122.
	Abb. 52	Siegelabdruck aus dem Little Palace in Knossos, nach: CMS II,8 Nr. 133.
	Abb. 53	Rekonstruktion von Abb. 53, nach: Wiesner 1968, 37 Abb. 5a.
	Abb. 54	Siegel aus Archanes, nach: CMS II,1 Nr. 391B (Umzeichnung).
	Abb. 55	Siegel aus Archanes, nach: CMS II,1 Nr. 391C (Umzeichnung).
	Abb. 56	Rumpf eines Vierbeiners (Pferd?) aus Tiryns, nach: Guggisberg 1996, Taf. 7 Abb. 6.
	Abb. 57	Wagengespann mit zwei Pferden, nach: Guggisberg 1996, Taf. 20 Abb. 6.
	Abb. 58	The Bomford Horse-and-Rider (Umzeichnung), nach: Guggisberg 1996, 221 Abb. 15a.
Gans	Abb. 59	Pferd auf beweglichen Rädern, nach: Guggisberg 1996, Taf. 19 Abb. 1.
	Abb. 60	Gänse (?), nach: CMS II, 8 Nr. 172 (Umzeichnung).
	Abb. 61	Potnios Theron mit an den Hälsen gepackten Gänsen (?), Goldanhänger aus dem Schatzfund von Ägina, nach: Fitton – Meeks – Joyner 2009, 70 Abb. 11.
	Abb. 62	Potnia Theron mit an den Hälsen gepackten Wasservögeln, nach: CMS I, 233b (Umzeichnung).
Kranich	Abb. 63	Ornitomorphe Terrakottafigurine (Gans?), nach: Guggisberg 1996, Taf. 31 Abb. 3.
	Abb. 64	Larnax aus Vasilika Anogeia, nach: Marinatos – Hirmer 1973, Abb. 130 unten.
	Abb. 65	Wasservogel (Kranich?), nach: CMS II 8 Nr. 167 (Umzeichnung).
	Abb. 66	Drei übereinander angeordnete Wasservögel (Kraniche?), nach: CMS V Nr. 25c (Umzeichnung).
	Abb. 67	Wasservogel (Kranich?), nach: CMS XIII, Nr. 49 (Umzeichnung).
	Abb. 68	Potnia Theron mit Wasservögeln (Kraniche?), nach: CMS VII, Nr. 134 (Umzeichnung).
	Abb. 69	Vogelfigurine aus Delos, nach: Gallet de Santerre – Tréheux 1947-1948, 230 Abb. 26.
	Abb. 70	Terrakotta-Gruppe aus Palaikastro, nach: PM III, 72 Abb. 41.
	Abb. 71	Elfenbeinplatte aus Palaikastro, nach: Marinatos – Hirmer 1973, Abb. 113 (oben).
	Abb. 72	Rhyton (?) in Gestalt eines Schweines, nach: Guggisberg 1996, Taf. 45 Abb. 2.
Schwein/ Ferkel	Abb. 73	Schweineförmiges (?) Rhyton, nach: Guggisberg 1996, Taf. 7 Abb. 2.
	Abb. 74	Schweineförmiges (?) Rhyton, nach: Gallou 2005, 235 Abb. 82.
	Abb. 75	Schweineförmiges (?) Gefäß, nach: Guggisberg 1996, Taf. 34 Abb. 7.
	Abb. 76	Opferszene, nach: CMS I Nr. 80 (Umzeichnung).
	Abb. 77	Opferszene, nach: PM IV, 41 Abb. 25.
	Abb. 78	Schweinsköpfiger (?) Dämon mit Rind, nach: CMS VI Nr. 305 (Umzeichnung).
Hund	Abb. 79	Bemaltes Rhyton in Form eines Hundekopfes, nach: Doumas 1968, 385 Abb. 19.
	Abb. 80	Männliche Figur von zwei Hunden flankiert, nach: CMS II,8 Nr. 248 (Umzeichnung).
	Abb. 81	Weibliche Figur mit großem Hund, nach: CMS VS 1B Nr. 58 (Umzeichnung).

	Abb. 82	Hund auf Basis (?), nach: PM IV, 581 Abb. 568.
	Abb. 83	Kynokephalos, nach: CMS II,8 Nr. 262 (Umzeichnung).
	Abb. 84	Kynokephalos („The young minotaur“), nach: PM II 763 Abb. 491 (Umzeichnung).
	Abb. 85	Von zwei Hunden flankierte Säule, nach: CMS II,3 Nr. 306 (Umzeichnung).
	Abb. 86	Hund vor einer Säule, nach: CMS VII Nr. 155 (Umzeichnung).
	Abb. 87	Hund auf einer Mauer (?), nach: Dimopoulou 2010, 91 Abb. 9.1.
	Abb. 88	Von zwei Hunden flankierter Dämon, nach: CMS VII Nr. 126 (Umzeichnung).
Rind/Stier	Abb. 89	Darstellung eines Stieropfers am Sarkophag von Hagia Triada, nach: Marinatos – Hirmer 1986, Taf. XXXI.
	Abb. 90	Wandfresko aus dem Palast von Pylos, nach: Lang 1969, Taf. 119 oben.
	Abb. 91	Von zwei Stieren flankierte Säule, nach: CMS I, Nr. 19 (Umzeichnung).
	Abb. 92	Von zwei Stieren flankierter Baum, nach: Evans 1901, 156 Abb. 34.
	Abb. 93	Stieropferszene, nach: CMS I, Nr. 203 (Umzeichnung).
	Abb. 94	Stieropferszene, nach: CMS II,8 Nr. 482 (Umzeichnung).
	Abb. 95	Stieropferszene, nach: CMS I, Nr. 264 (Umzeichnung).
	Abb. 96	„Minoischer Genius“ mit Stier über den Schultern, nach: CMS V, Nr. 209 (Umzeichnung).
	Abb. 97	Nach rechts vor einer Architektur gelagerter Stier, nach: CMS V, Nr. 198 (Umzeichnung).
	Abb. 98	Stierspringer-Fresko aus dem Palast von Knossos, nach: Marinatos – Hirmer 1986, Taf. XVII.
	Abb. 99a	Einer der sog. „Knossian Replica Rings“, nach: Panagiotopoulos 2006 Abb. 1 (HT 145).
	Abb. 99b	Einer der sog. „Knossian Replica Rings“, nach: Panagiotopoulos 2006 Abb. 1 (SKL 4).
	Abb. 100a	Libationsgefäß auf „Kulthörnern“ platziert, nach: Marinatos 1986, 29 Abb. 18a.
	Abb. 100b	Von einem Speer getroffener Stier, nach: Marinatos 1986, 29 Abb. 18b.
	Abb. 101	Architektur mit „Kulthörnern“, Fresko aus Xeste 3 (Akrotiri/Thera), nach: Marinatos 1986, 28 Abb. 17.
	Abb. 102	Libationsszene mit einer sitzenden (weiblichen) Figur, nach: Marinatos 1986, 28 Abb. 16.
	Abb. 103	In Frontalansicht dargestellter Rinderkopf mit „Kulthörnern“ und einer Doppelaxt zwischen dessen Hörnern, nach: CMS VS1A, Nr. 141 (Umzeichnung).
	Abb. 104	„Göttin mit erhobenen Armen“, nach: Marinatos – Hirmer 1986, Abb. 135.
	Abb. 105	Stierkopfrhyton aus Karpathos, nach: Doumas 1968, 381 Abb. 10.
	Abb. 106	Stierkopfrhyton aus Knossos (Little Palace), nach: Koehl 2006, Taf. 24 Abb. 307.
	Abb. 107	Stierkopfrhyton aus Mykene (Schachtgrab IV), nach: Warren 1975, 8.
	Abb. 108	Bovidenförmiges Gefäß (Phylakopi), nach: Guggisberg 1996, 27 Abb. 4.5 (links).
	Abb. 109	Gefäß in Stiergestalt (Akrotiri), nach: Guggisberg 1996, Taf. 29 Abb. 9.
	Abb. 110	Kopf eines Rindes (Mykene), nach: Guggisberg 1996, Taf. 6 Abb. 6.

- Abb. 111** Gefäß in Stiergestalt (Pseira), nach: Koehl 2006, Taf. 3 Abb. 24.
- Abb. 112** Bovidenförmiges Gefäß (Amyklai), nach: Guggisberg 1996, Taf. 11 Abb. 2.



Abb. 1



Abb. 2



Abb. 3



Abb. 4

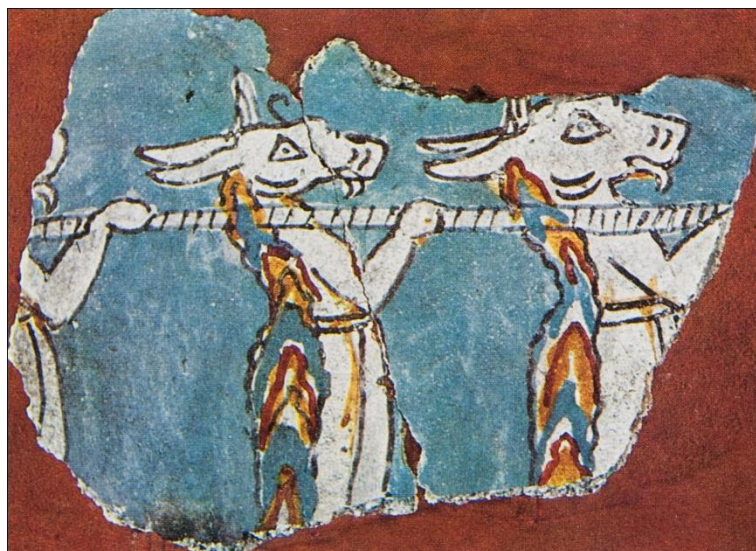


Abb. 5



Abb. 6



Abb. 7



Abb. 8



Abb. 9



Abb. 10

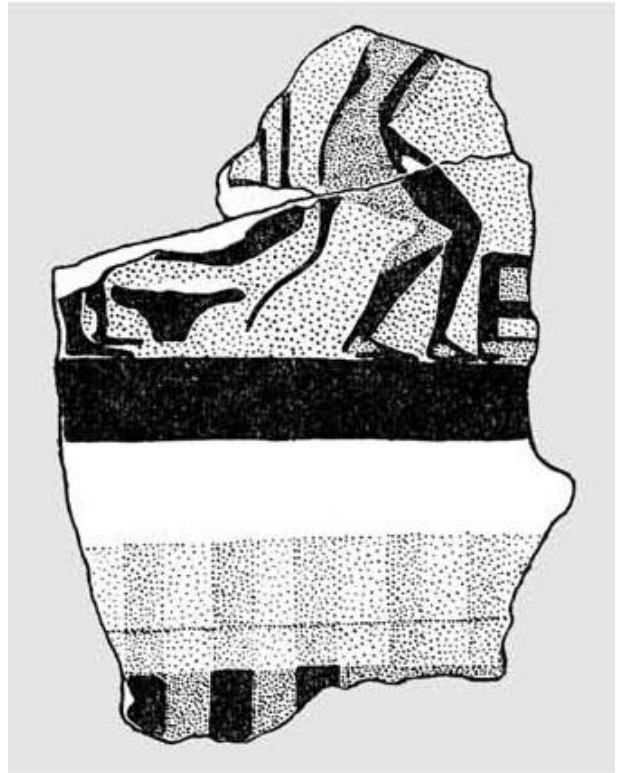


Abb. 12

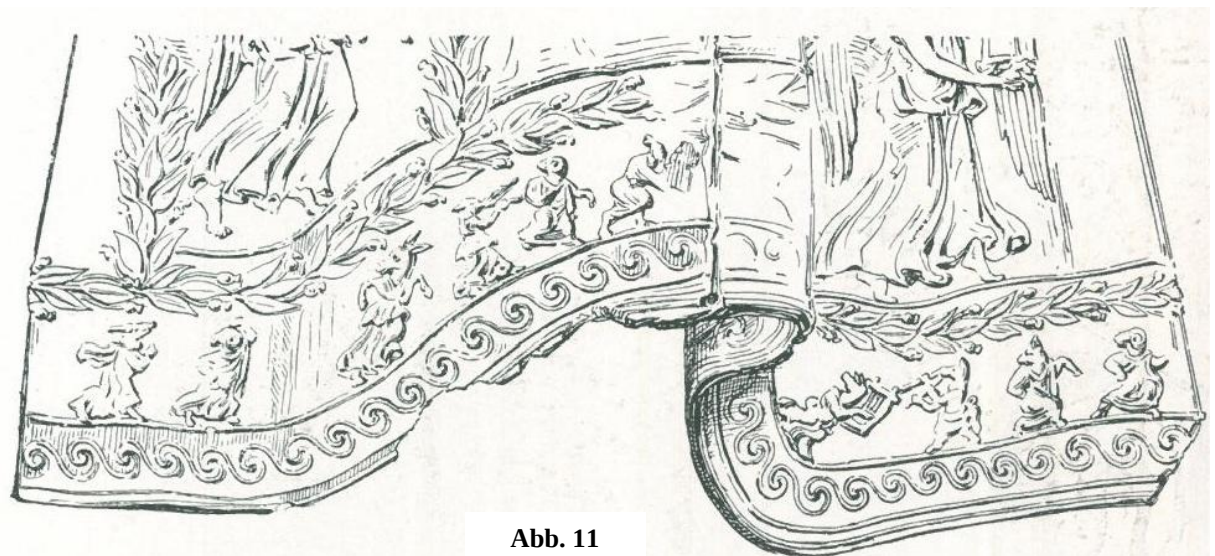


Abb. 11



Abb. 13



Abb. 14



Abb. 15

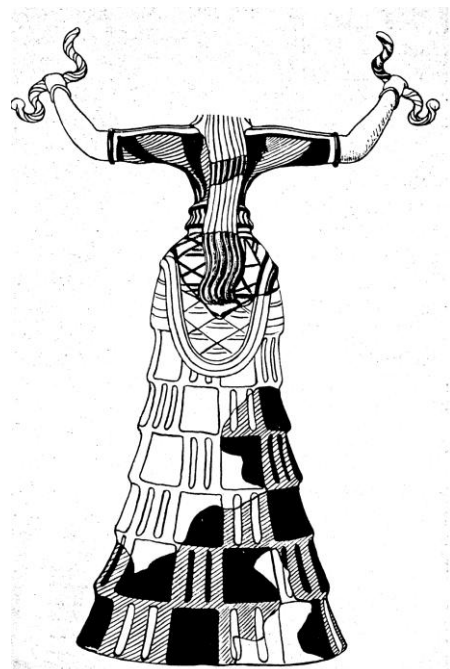


Abb. 16

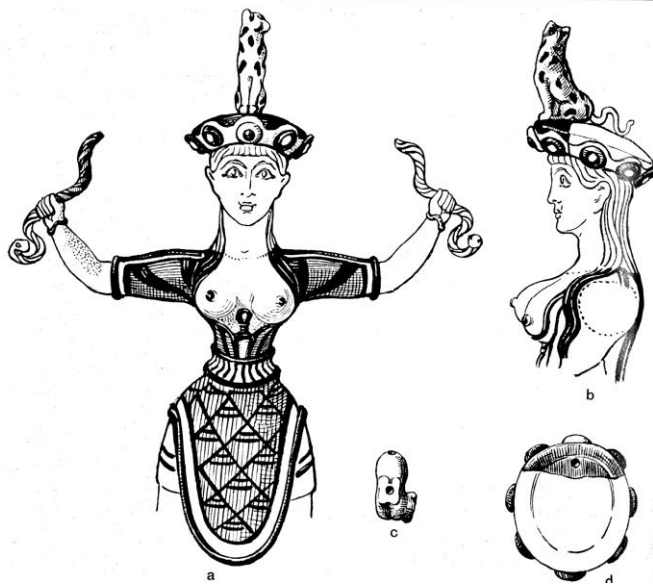


Abb. 17

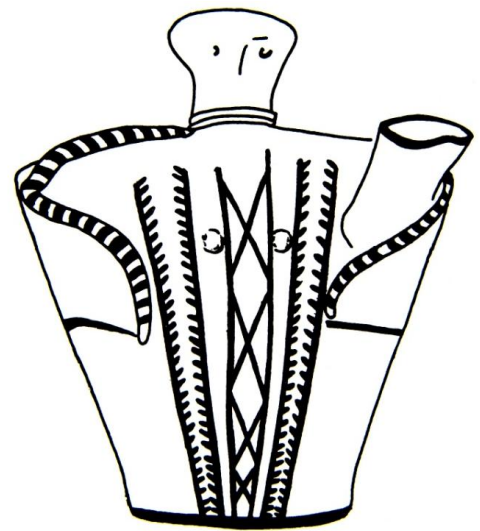


Abb. 18



Abb. 19



Abb. 20



Abb. 21



Abb. 22

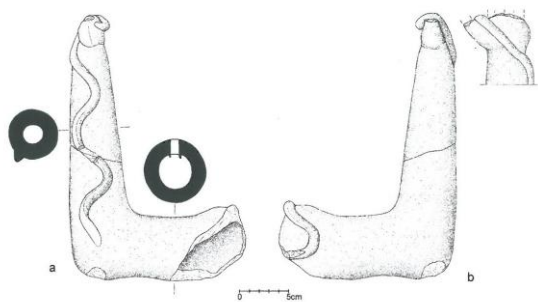


Abb. 23

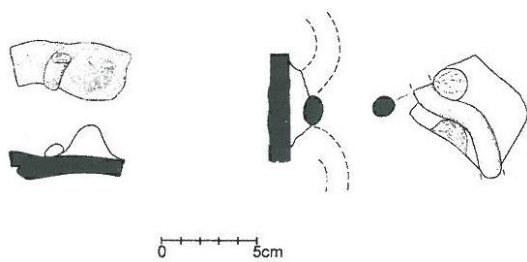


Abb. 24

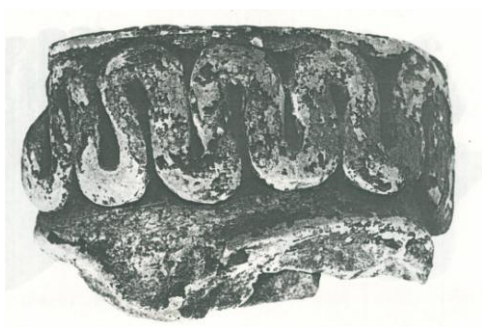


Abb. 25



Abb. 26a



Abb. 26b



Abb. 27

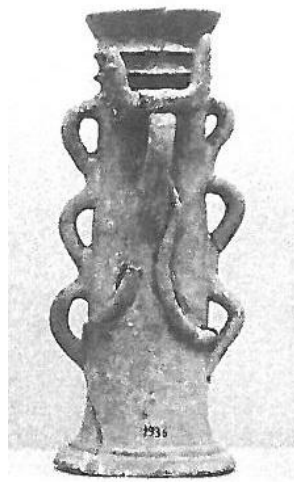


Abb. 28

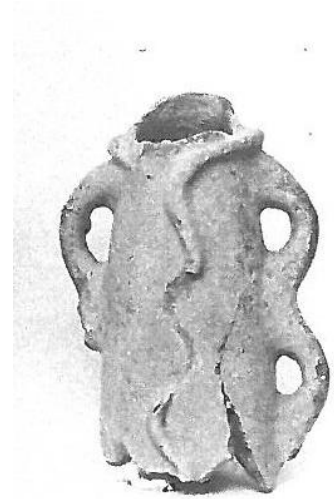


Abb. 29



Abb. 30



Abb. 31

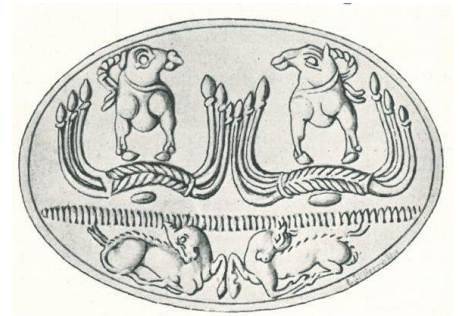


Abb. 32

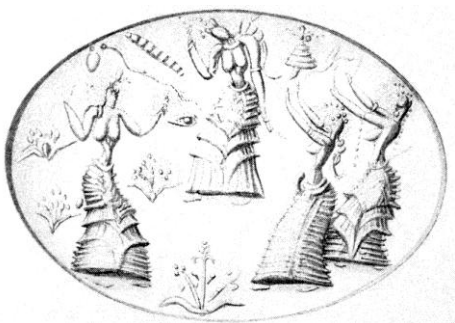


Abb. 33

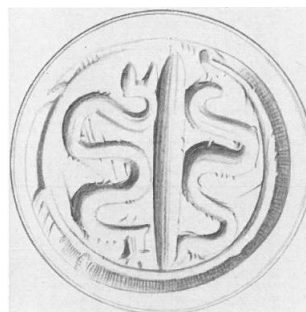


Abb. 34

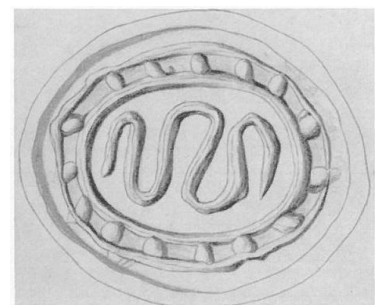


Abb. 35



Abb. 36



Abb. 37



Abb. 38



Abb. 39



Abb. 40



See pp. 91-7]

[Photos: Lord William Taylour

Abb. 41



Abb. 42



Abb. 43

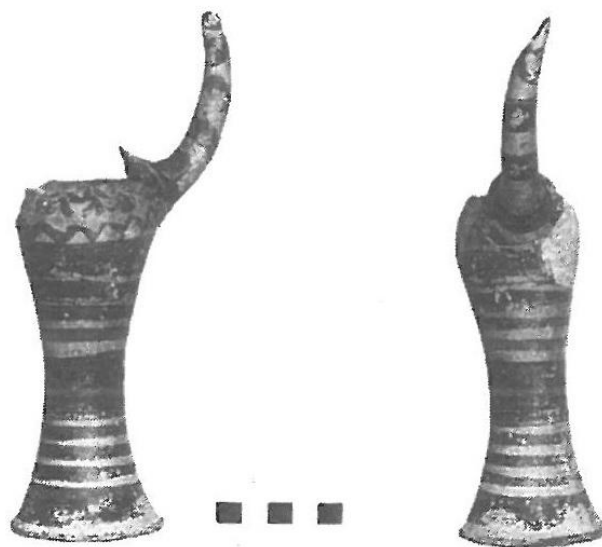


Abb. 44



Abb. 45



Abb. 46



Abb. 47



Abb. 48



Abb. 49



Abb. 50

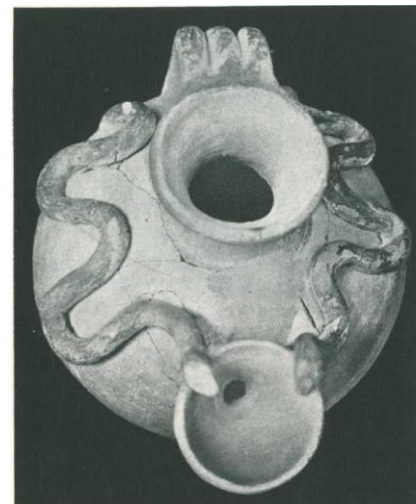


Abb. 51



Abb. 52

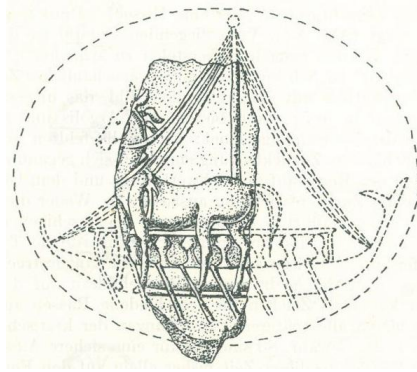


Abb. 53



Abb. 54



Abb. 55

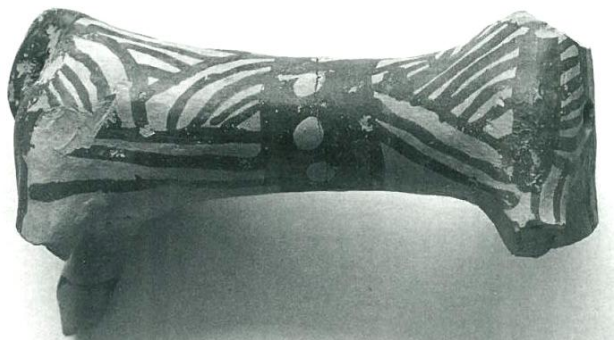


Abb. 56



Abb. 58



Abb. 57



Abb. 59

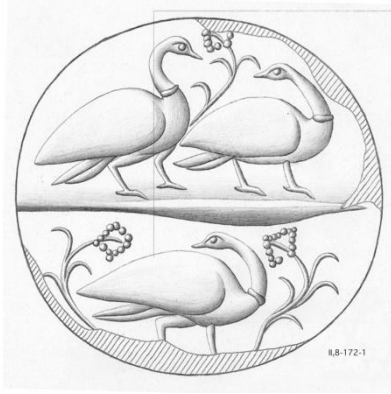


Abb. 60



Abb. 61



Abb. 62



Abb. 63



Abb. 64

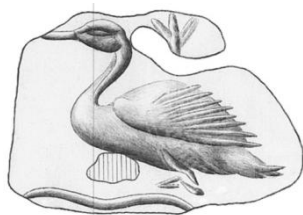


Abb. 65



Abb. 66

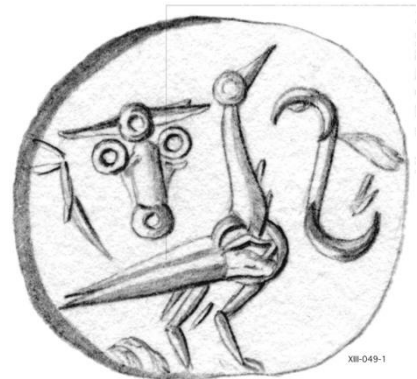


Abb. 67



Abb. 68



Abb. 69



Abb. 70



Abb. 71



Abb. 72



Abb. 73



Abb. 74

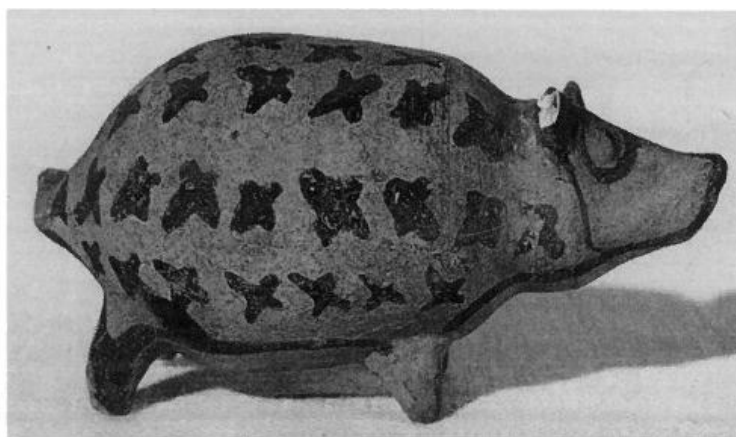


Abb. 75

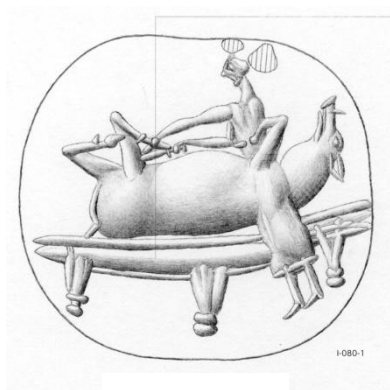


Abb. 76



Abb. 77



Abb. 78

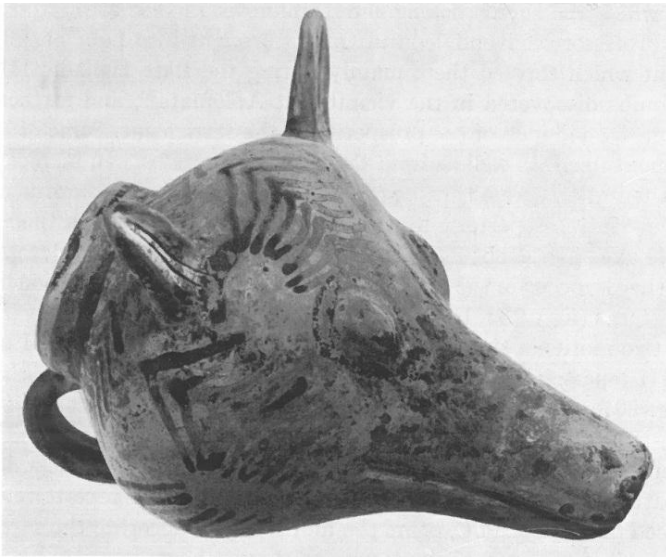


Abb. 79

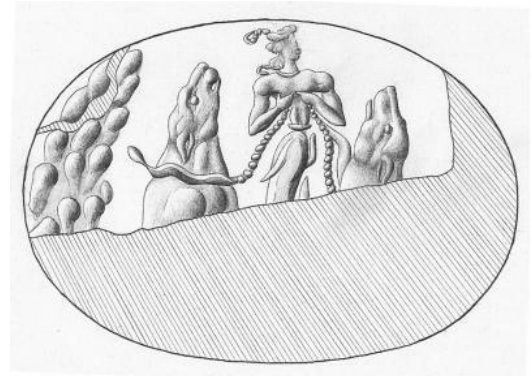


Abb. 80



Abb. 81



Abb. 82



Abb. 83

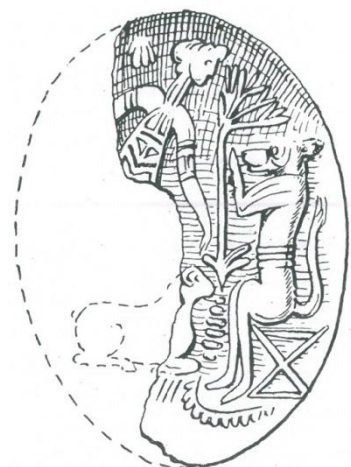


Abb. 84



Abb. 85

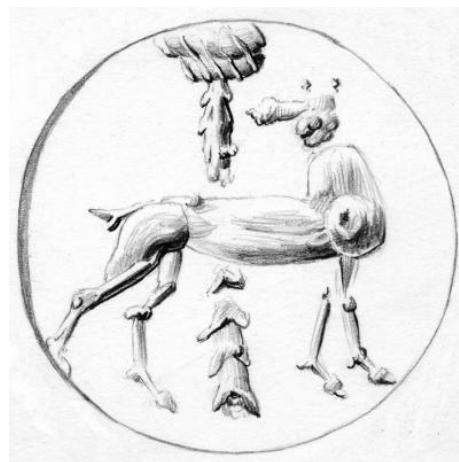


Abb. 86



Abb. 87



Abb. 88

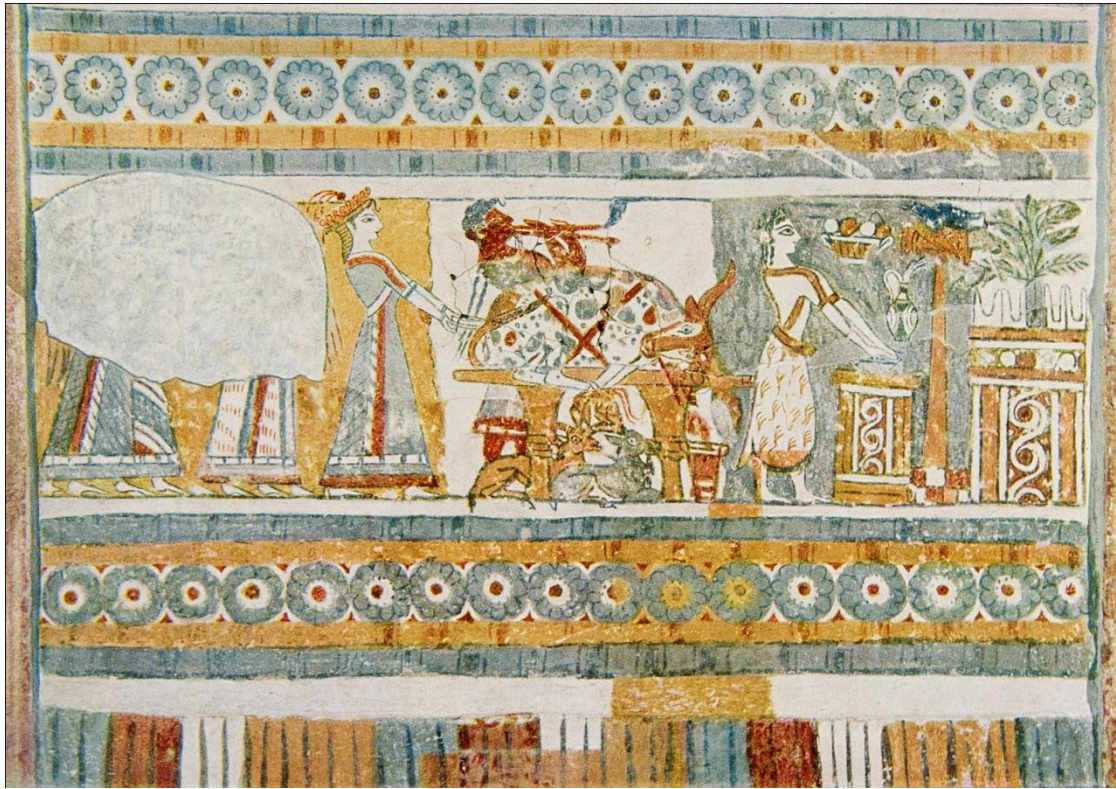


Abb. 89

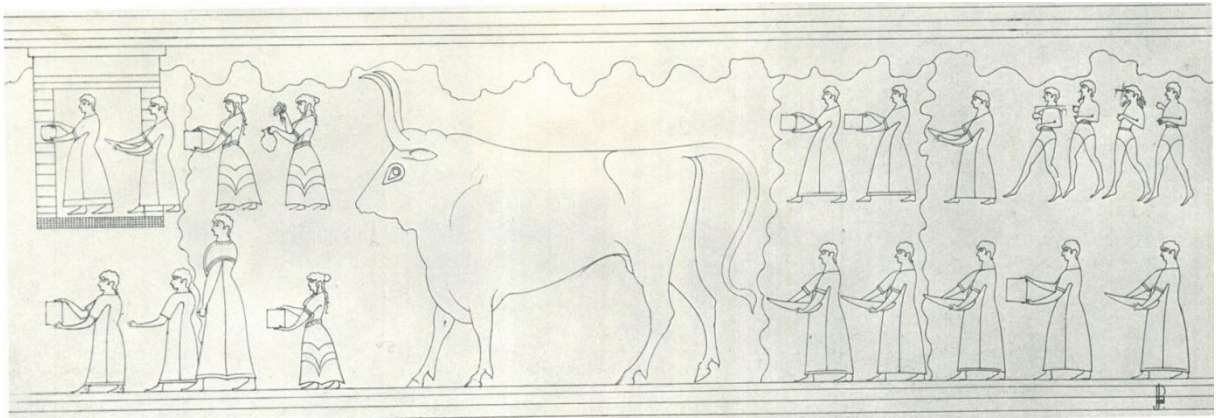


Abb. 90

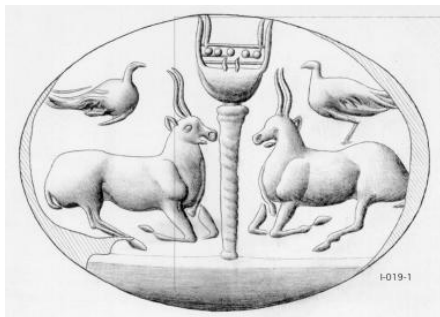


Abb. 91

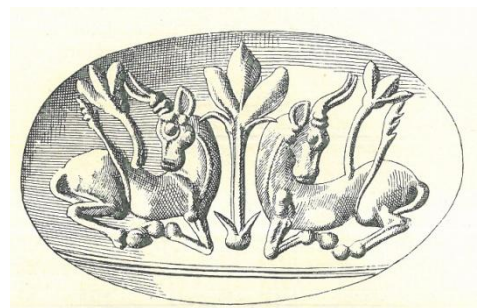


Abb. 92

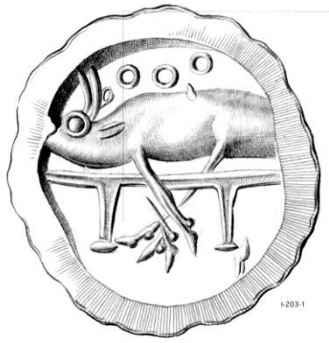


Abb. 93



Abb. 94



Abb. 95



Abb. 96



Abb. 97



Abb. 98

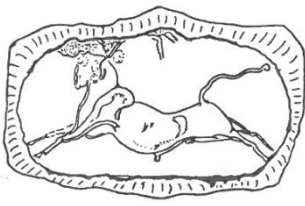


Abb. 99a

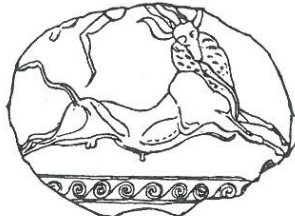


Abb. 99b



Abb. 100a



Abb. 100b

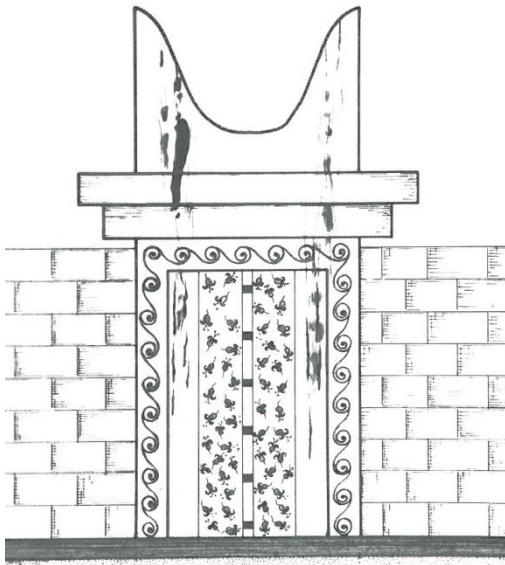


Abb. 101



Abb. 102



Abb. 104



Abb. 103



Abb. 105



Abb. 106



Abb. 107



Abb. 108



Abb. 109



Abb. 110

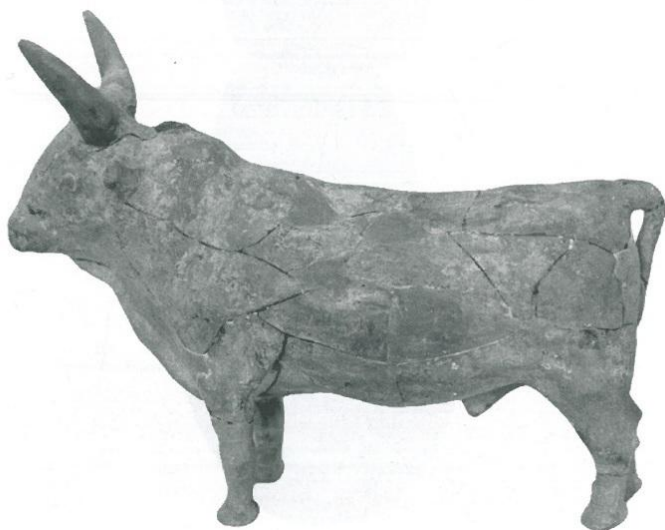


Abb. 111



Abb. 112

7. Zusammenfassung

Mit der Entdeckung von neuen Linear B-Tafeln in Theben in den 1990er-Jahren ist der mykenische Wortschatz um zahlreiche neue Termini bereichert worden. Innerhalb jener thebanischen Texte finden sich Wortformen, die aufgrund ihrer Silbenschrift als Bezeichnungen von Tieren gedeutet werden. Diese vermeintlichen Tiere, die als Empfänger von Waren registriert sind, namentlich Ferkel, Gänse, Hunde, Kraniche, Maultiere, Schlangen und Vögel im allgemeinen, werden aufgrund des kultischen Kontextes der thebanischen Tafeln als „heilige Tiere“ angesprochen. Mit dieser Deutung ist auf eine bereits kurz nach der Entzifferung der Linear B-Schrift einsetzenden Forschungsmeinung angeknüpft worden. In diesem Zusammenhang ist besonders L. R. Palmer hervorzuheben, der in den bis dahin bekannten Texten neben einer Kuh-, Schlangen- und Taubengöttin auch einen Hunde-, Pferde- und Stiergott identifiziert. Diese neuen und alten Deutungen und ihre Reminiszenz an einen möglichen ursprünglichen Tierkult in der frühgriechischen Geschichte, bildeten in den letzten Jahren den Gegenstand zahlreicher religionshistorischer und sprachwissenschaftlicher Diskussionen sowie Untersuchungen innerhalb des mykenologischen Fachgebietes.

Im Rahmen dieser Diplomarbeit werden jene zehn Linear B-Termini mit besonderer Berücksichtigung der archäologischen Quellen untersucht, wobei nach einem sprachwissenschaftlichen und religionshistorischen Abschnitt, in welchen die Wörter sowohl in ihrer Wortform als auch ihrem Kontext genau besprochen werden, archäologische Zeugnisse für oder gegen die Hypothese von diesen göttlichen bzw. vergöttlichten Tieren dargelegt werden.

Auch wenn die Existenz eines Tierkultes für die mykenische Zeit ausgeschlossen werden kann, zeigen die archäologischen Quellen dennoch eine starke Präsenz von Tieren in kultischen Kontexten. Wie durch diese Arbeit aufgezeigt wird, erscheinen die untersuchten Tiere nicht nur als Opfer, sondern finden sich auch als Begleiter oder Attribut von Personen, die dem göttlich-kultischen Bereich zugeteilt werden können (Gottheiten, Priester, usw.). Ihre Präsenz zeigt sich aber auch im sepulkralen Bereich, wo die Tiere entweder in Form von real geopfertem Lebewesen oder Tiersubstituten den Toten mit ins Grab gelegt wurden.

Auch die Deutung der Termini als Bezeichnungen für bestimmte kultische Personengruppen kann in Anbetracht dessen, dass die Tiere mit kultischen Aktivitäten in Verbindung zu bringen sind, nicht ausgeschlossen werden. Wie in dieser Arbeit aber auch dargelegt wird, ist es durchaus möglich, dass es sich bei jenen Tierbezeichnungen um reale Tiere handelt, die

in Heiligtümern gehalten werden konnten, sei es aus Gründen der Bewachung oder der Assoziierung mit den im Heiligtum durchgeführten Kulturen.

8. *Abstract*

Through the discovery of new Linear B-tablets during excavations in Boiotian Thebes in the 1990'-s the Mycenaean vocabulary has been enriched with new syllabic expressions that until then had been known. Some of these terms refer to names or appellations of animals, including birds, cranes, dogs, geese, mules, a piglet and snakes. All these animal names appear in a religious context as recipients of offerings, so they are taken to be "sacred animals".

This interpretation refers to older studies based on Linear B-texts. L. R. Palmer in particular assumed the existence of theriomorphic divinities in the Mycenaean age. In addition to a Cow, a Dove and a Snake Goddess he suggested the cult of a Dog, a Horse and a Bull God as well. These old and new understandings and their similarity to an original animal cult in early Greek history have in recent years formed the subject of a large amount of religious and historical-linguistic research and discussions within Mycenological studies.

In this thesis, the ten Linear B-terms are investigated with particular reference to archaeological sources. I first present a linguistic and religious historical analysis of the words themselves, discussing in detail their word form and their context. Based on archaeological evidence, I then consider the hypothesis that these were "sacred" or "divine" animals.

Even if the existence of an animal cult in the Mycenaean period can be excluded, the archaeological evidence shows a strong presence of those animals in cultic contexts. As will be demonstrated in this work, the named animals appear not just as offerings, but also as companions or attributes of persons that can be assigned to a divine-cultic sphere (e. g. deities or priests). The presence of these animals is also reflected in the funeral area where they were deposited either as real sacrificed creatures or in form of small animal substitutes in the tomb.

In view of the fact that these animals can be connected with cultic activities, it is also possible to interpret the terms as names of certain cultic groups of people. However, as presented in this work, it is also possible to see in those expressions real animals that could be kept in sanctuaries, e.g. for reasons of security against thefts and irruptions or in association with the cultic activities within the cult places.

9. Curriculum Vitae

GEBURTSDATEN:	24. Februar 1987, Wien
STAATSBÜRGERSCHAFT:	Österreich
AUSBILDUNG:	<i>Seit Oktober 2007</i> Studium der Klassischen Archäologie sowie Alten Geschichte und Altertumskunde an der Universität Wien <i>2001-2006</i> private Handelsakademie der Wiener Kaufmannschaft HAK I, Vienna Business School Akademiestraße 12, 1010 Wien
ZUSÄTZLICHE ANGABEN:	<i>September 2010 bis Juni 2011</i> Erasmus-Auslandsjahr in London (Studium der Klassischen Archäologie mit Fächerkombination Alte Geschichte/Klassische Philologie am University College London - UCL) <i>September 2010</i> Teilnahme an einer Summer School zur Lateinischen Epigraphik in Rom unter Leitung von Univ.-Prof. Dr. Fritz Mitthof <i>Februar 2010</i> Erfolgreicher Abschluss der Ausbildung zum ehrenamtlichen Bibliothekar (gefördert vom bm:ukk). Titel der Projektarbeit: „<i>Wo die Sprache zu Wort kommt. Beitrag der zweisprachigen Bibliothek der Jungen Initiative Kroatisch Minihof zur Erhaltung und Festigung der burgenlandkroatischen Sprache im Dorf</i>“ <i>Juni 2009 bis Juni 2011</i> Mitglied der Studienrichtungsvertretung für Alte Geschichte und Altertumskunde
GRABUNGSTÄTIGKEIT:	<i>September 2012</i> Mitarbeit an der Ausgrabung in Nemcsó/Ungarn unter Leitung von Univ.-Doz. Mag. Dr. Stefan Groh (Österreichisches Archäologisches Institut) <i>August 2011</i> Mitarbeit an einer Ausgrabung in Engelhartstetten/Niederösterreich unter Leitung von Univ.-Doz. Mag. Dr. Stefan Groh (Österreichisches Archäologisches Institut) <i>September 2009</i> Mitarbeit an einer Ausgrabung in Frankenu-Strebersdorf/Burgenland unter Leitung von Univ.-Doz. Mag. Dr. Stefan Groh (Österreichisches Archäologisches Institut) <i>Juli 2009</i> Lehrgrabung in Petronell-Carnuntum/Niederösterreich unter Leitung von Mag. Franz Hummer

PROJEKTMITARBEIT:

September 2008

Mitarbeit an der Ausgrabung einer römischen Siedlung in Unterlaa/Wien unter Leitung von Mag. Martin Penz (Stadtarchäologie Wien)

Juli 2008

Teilnahme an der Ausgrabung eines awarischen Gräberfeldes in Sigleß/Burgenland unter Leitung von Dr. Dorothea Talaa

September 2009 bis August 2010

Mitarbeit am Projekt „Canabae legionis von Carnuntum“: Oberflächensurvey und Datenbearbeitung, unter Leitung von Dr. Christian Gugl (Österreichische Akademie der Wissenschaften – Institut für Kulturgeschichte der Antike)

Oktober 2008 bis Juni 2010

Mitarbeit an verschiedenen geophysikalischen Prospektionen in Österreich und Slowenien unter Leitung von Univ.-Doz. Mag. Dr. Stefan Groh (Österreichisches Archäologisches Institut)

VORTRÄGE

„Ausgewählte griechische Inschriften aus der Sammlung des Instituts für Alte Geschichte und Altertumskunde, Papyrologie und Epigraphik der Universität Wien“, gehalten im Rahmen des 14. Gesamtösterreichischen Althistorikertages und 2. Österreichischen Papyrologentages, von 16. bis 18. November 2012 an der Universität Klagenfurt

SPRACHKENNTNISSE:

- ◆ Englisch
- ◆ Burgenlandkroatisch/Kroatisch
- ◆ Französisch
- ◆ Italienisch
- ◆ Latein
- ◆ Altgriechisch

WEITERE TÄTIGKEITEN:

seit September 2011 studentische Hilfskraft an der Fachbereichsbibliothek des Instituts für Alte Geschichte und Altertumskunde, Papyrologie und Epigraphik der Universität Wien

Dezember 2011 bis Dezember 2012 Vorsitzender des burgenlandkroatischen Akademikerklubs/Hrvatski akademski klub

2009 bis 2011 stellvertretender Vorsitzender des burgenlandkroatischen Akademikerklubs/Hrvatski akademski klub

Dezember 2008 bis Dezember 2009 Redakteur des burgenlandkroatischen Jugendmagazins *Novi Glas*

seit Oktober 2005 ehrenamtlicher Bibliothekar in der Zweisprachigen Bibliothek der Jungen Initiative Kroatisch Minihof/Mjenovo (Burgenland)