

Michael Kerschner (Hrsg.)

Der Kult der Meter/Kybele in Westanatolien und in der Ägäis

Akten des internationalen Symposions an der
Österreichischen Akademie der Wissenschaften
am 24. Oktober 2017



Michael Kerschner (Hrsg.)
Der Kult der Meter/Kybele in Westanatolien und in der Ägäis

Band 60

ÖAI
ÖSTERREICHISCHES
ARCHÄOLOGISCHES
INSTITUT

Sonderschriften Band 60
Wien 2020

ISSN 1998-8931
ISBN 978-3-903207-51-6



Made in Europe

H

HOLZHAUSEN
— Der Verlag —

ÖAW
ÖSTERREICHISCHE
AKADEMIE DER
WISSENSCHAFTEN

Der Kult der Meter/Kybele in Westanatolien und in der Ägäis

Akten des internationalen Symposions an der
Österreichischen Akademie der Wissenschaften am 24. Oktober 2017

MICHAEL KERSCHNER (HRSG.)

**DER KULT DER METER/KYBELE IN
WESTANATOLIEN UND IN DER ÄGÄIS**

Akten des internationalen Symposions an der
Österreichischen Akademie der Wissenschaften
am 24. Oktober 2017

ÖAI

Österreichisches Archäologisches Institut
Sonderschriften Band 60

Impressum

Herausgeber

Österreichisches Archäologisches Institut
Franz Klein-Gasse 1
A-1190 Wien
<www.oeaw.ac.at/oeai>

Das Österreichische Archäologische Institut ist eine Forschungseinrichtung der
Österreichischen Akademie der Wissenschaften



Scientific Board

Sabine Deschler-Erb, Universität Basel
Musa Kadioğlu, Universität Ankara
Gabriela Krist, Universität für angewandte Kunst Wien
Karl Reber, Universität Lausanne
Salvatore Ortisi, LMU München
Frank Vermeulen, Universität Gent

Eigentümer & Verleger

Verlag Holzhausen GmbH
Leberstraße 122
A-1110 Wien
<www.verlagholzhausen.at>
<https://shop.verlagholzhausen.at/de/buch-wissenschaft/archaeologia/oeai>

HOLZHAUSEN

— Der Verlag —

Redaktion und Lektorat: Barbara Beck-Brandt, Judith Kreuzer
Englisches und französisches Lektorat: Sarah Cormack, Elise Hofer
Satz und Layout: Andrea Sulzgruber
Umschlaggestaltung: Büro Pani; Andrea Sulzgruber
Abbildungsnachweis: Frühhellenistisches Weihrelief aus Marmor mit der Darstellung von Meter,
Hermes (?) und Zeus aus Ephesos (© ÖAW-ÖAI/N. Gail)

Alle Rechte vorbehalten.

1. Auflage 2020

Verlagsort: Wien – Herstellungsort: Wien – Printed in the EU

ISSN 1998-8931

ISBN 978-3-903207-51-6

© Verlag Holzhausen GmbH, 2020

Die verwendete Papiersorte ist aus chlorfrei gebleichtem Zellstoff hergestellt, frei von säurebildenden Bestandteilen und alterungsbeständig.

Bibliografische Informationen der Österreichischen Nationalbibliothek und der Deutschen Nationalbibliothek: Die ÖNB und die DNB verzeichnen diese Publikation in den Nationalbibliografien; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet abrufbar. Für die Österreichische Bibliothek: <http://onb.ac.at>, für die Deutsche Bibliothek: <http://dnb.ddb.de>

Alle Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie der Übersetzung, sind dem Verlag vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (durch Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme gespeichert, verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

www.verlagholzhausen.at

INHALT

Einleitung des Herausgebers <i>Michael Kerschner</i>	7
Kubaba, Kybele and Mater Magna: The Long March of Two Anatolian Goddesses to Rome <i>Jan N. Bremmer</i>	13
Phrygian Matar and Greek Kybele. Encounters and Transmissions <i>Susanne Berndt</i>	33
Der Fels als gemeinsames Haus der altanatolischen Muttergottheiten: die Bergmutter <i>Fahri Işık</i>	47
From Kuvava to Meter: Material Evidence of Religious Practice at Sardis <i>Frances Gallart Marqués</i>	89
Kultbilder für Meter im literarischen Diskurs der Griechen <i>Tanja S. Scheer</i>	101
The Cult Cave of the Mother Goddess near Metropolis in Ionia <i>Aygün Ekin Meriç</i>	131
Die Ausbreitung des Kults der phrygischen Göttin im archaischen und klassischen Griechenland. Synkretismus und Selbstständigkeit <i>Evgenia Vikela</i>	149
Les lions, entre Artémis et Cybèle <i>Antoine Hermay</i>	175
Les naïskoi archaïques avec femme assise: de Cybèle à Artémis? <i>Laura Rohaut</i>	187
From k u r ḡ a r r a to Kouretes, from gala to gallos. Cultic Transmissions from Mesopotamia to Greece? <i>Michèle L. Meijer</i>	205
Autorinnen und Autoren	223

EINLEITUNG DES HERAUSGEBERS

Zu dem eintägigen Symposium »Der Kult der Meter/Kybele in Westanatolien« im Theatersaal der Österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien fanden sich elf Forscherinnen und Forscher aus Deutschland, Frankreich, Griechenland, den Niederlanden, Österreich, Schweden, der Türkei und den USA ein, um religionsgeschichtliche und archäologische Fragen des Kults dieser Göttin zu diskutieren, die im antiken Anatolien und darüber hinaus eine wichtige Rolle spielte. Im Mittelpunkt standen die Frage nach den Wurzeln der Muttergöttin, nach den Elementen ihres Kults und nach der frühen Entwicklung ihrer Darstellungen, bevor sie in klassischer Zeit eine kanonische Ikonografie fanden.

Die Göttin Meter spielte in der Religionsgeschichte Anatoliens eine herausragende Rolle. Hier – genauer gesagt im ostanatolisch-nordsyrischen Raum – lagen auch ihre Wurzeln. In Keilschrifttexten aus dem kappadokischen Kanesch lässt sich im frühen 2. Jahrtausend v. Chr. erstmals die Verehrung einer Göttin Kubabat nachweisen. Im spätbronze- und früheisenzeitlichen Karkemisch am Euphrat wurde Kubaba als Stadtgöttin verehrt. In Phrygien war die wesensverwandte Matar (Kubilaya) die dominierende Gottheit. Sowohl Kubaba als auch Matar fanden ihren Weg nach Westanatolien, wo sie in Lydien und im griechischen Siedlungsbereich Ioniens und der Aiolis zu einer einzigen Göttin verschmolzen, die Meter, seltener Kybele genannt wurde. In der Ostägäis fand Meter Eingang in das griechische Pantheon. Im späten 3. Jahrhundert v. Chr. gelangte sie als Mater Magna nach Rom, und ihr Kult verbreitete sich im gesamten Imperium Romanum.

Den langen Weg der Göttin von ihren Wurzeln in Südostanatolien und Nordsyrien bis hin zu ihrem Einzug in Rom zeichnet Jan Bremmer in seinem religionsgeschichtlichen Beitrag nach. Er geht den Ursprüngen der wesensverwandten Gottheiten Kubaba, Kybebe, Kybebos, Matar, Kybele, Meter und Mater Magna nach, verfolgt ihre Wege von Osten nach Westen und beschreibt den Wandel, den die religiösen Vorstellungen und der Kult im Laufe der Zeit durchliefen. Es gelingt ihm dabei, zwei Stränge auseinander zu halten, die bislang in der Forschung häufig vermischt wurden: Kubaba und Matar (Kubilaya) waren in ihrem Ursprung unterschiedliche Gottheiten, deren Verschmelzung erst bei ihrer Übernahme im westanatolisch-ostgriechischen Raum vollzogen wurde. Durch eine 2016 in Kurupelit bei der milesischen Apoikie Amisos an der Südküste des Schwarzen Meeres entdeckte Inschrift lässt sich eine bislang unbekannte Göttin Kybebos nachweisen, deren Ursprung vermutlich ebenfalls in Nordsyrien liegt.

Das Vorstellung der Muttergöttin, wie sie bei den griechischen Autoren erscheint, ist bemerkenswert unscharf, wie sowohl Jan Bremmer als auch Tanja Scheer und Evgenia Vikela zeigen. Obwohl Meter theon – »Mutter der Götter« – genannt, hat sie in den Genealogien keinen festen Platz. Sie wird mit verschiedenen anderen Göttinnen gleichgesetzt. In Westanatolien wird Meter häufig mit bestimmten Bergen verbunden, die ihrem Namen hinzugefügt werden. Eine dieser Epiklesen geht auf die phrygische Matar Kubileya – die »Mutter vom Berg Kybela« – zurück und verselbstständigt sich als Kybele zu einem alternativen Namen der Meter. Kybele ist zwar bei den Dichtern Hipponax und Pindar sowie in einer Weihinschrift aus Lokroi Epizephyrioi schon früh belegt, bleibt allerdings als Kultname selten.

Die Suche nach den Wurzeln beginnt im Mesopotamien des 3. Jahrtausends v. Chr. Michèle Meijer geht der Frage nach möglichen Einflüssen der mesopotamischen Inanna – Ištar auf Meter nach. Sie zeigt, dass die Übernahme einzelner spezifischer Elemente des Kults und des Mythos wahrscheinlich ist, obwohl sich die vorderorientalische und die griechisch-römische Göttin in ihrem Charakter und in ihren Aufgabenbereichen grundlegend unterscheiden. Übertragen wurde hier also nicht die Vorstellung einer bestimmten Gottheit in ihrer Gesamtheit,

sondern übernommen wurden einzelne Versatzstücke, die in ihrem neuen Kontext manchmal unvermittelt auftauchen, so wie das Priesteramt der Galloi im 3. Jahrhundert v. Chr. Michèle Meijer analysiert die wahrscheinlichen Wege und Zeitpunkte der Übertragung und stellt dabei zwei Hauptlinien fest: Im 9.–8. Jahrhundert v. Chr. erreichten die ekstatischen Riten der mesopotamischen *kurgarrû* auf dem indirekten Weg über die Levante die Insel Kreta und wurden als *kouretes* zuerst in den Kult von Zeus und Rhea, später in den der Meter übernommen. Einen zweiten Strang datiert sie in den frühen Hellenismus, als in der Folge der Expansion des Alexanderreiches zahlreiche Griechen direkte Erfahrungen mit Babylonien und seinen Kulturen machten. Damals dürften die mesopotamischen *gala*, Priester der Ištar mit fluidem Geschlecht, als Galloi Eingang in den Kult der Meter gefunden haben, und auch einzelne Elemente aus dem Mythos der Ištar erschienen nun in Zusammenhang mit Meter.

Fahri Işık untersucht die Gestalt der Meter in ihrem anatolischen Kontext und spannt dazu einen weiten Bogen, der vom Neolithikum (Çatal Höyük, Latmos) bis in die römische Kaiserzeit (Antiocheia in Pisidien, Gerga) reicht. In einem strukturalistischen Ansatz sucht er morphologische Gemeinsamkeiten in zeitlich weit auseinanderliegenden Darstellungen von weiblichen, als mütterlich charakterisierten Gottheiten mit Bezug zu Fels und Berg. Er konzentriert sich dabei auf Anatolien mit dem Ziel, eine regionale Kontinuität herauszuarbeiten, die er vom Neolithikum über verschiedene bronzezeitliche (Hatti, Hethiter, Luwier, Minoer) und eisenzeitlichen Kulturen (Urartu, Phryger, Lykier, Karer) bis hin zu den ostgriechischen Poleis, den hellenistischen Königreichen und dem Imperium Romanum spannt. Dabei stützt er sich auf ikonografische Motive, architektonische Elemente, die Lage der Heiligtümer sowie auf die Bedeutung von Berg und Fels im Kult der Gottheiten. Ein Konzept von Clemens Bosch aufgreifend, der »spezialisierte Erscheinungsformen der Großen Mutter Altanatoliens« an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten postulierte, interpretiert Fahri Işık unter anderem die Artemis von Ephesos, die Hera von Samos, die Artemis von Xanthos, die Vanassa Preia von Perge und die im karischen Gerga verehrte Göttin als Emanationen ein und derselben uralten Gottesvorstellung.

Phrygien wurde bereits von Autoren des 5. Jahrhunderts v. Chr. als Heimat der griechischen Meter angesehen, die sie mit der dortigen Hauptgöttin Matar gleichsetzten. Unser Wissen über den Kult dieser Göttin im vorhellenistischen Phrygien ist jedoch sehr fragmentarisch. Noch weniger wissen wir über die tatsächlichen Vorstellungen der Phryger von Matar, da die eigenen Schriftzeugnisse kaum mehr als Namen und Epiklesen überliefern. Susanne Berndt trägt die archäologischen Belege aus dem phrygischen Kernland zusammen und untersucht sie nach Aussagen über das Wesen und die Verehrung der Muttergöttin. Bereits im 9. Jahrhundert v. Chr. findet sie Indizien für einen Kult der Göttin im Palastbezirk des Citadel Mound von Gordion. Musik spielte vermutlich schon damals eine wichtige Rolle in diesem Kult. Musikanten begleiten Matar auf einer der ältesten erhaltenen anthropomorphen Darstellungen, dem Kultrelief aus einem Torschrein in Boğazköy aus dem ausgehenden 7. Jahrhundert v. Chr. Sie spielen Doppelflöte und Leier. Das Tympanon hingegen, das so charakteristische Attribut der Meter auf klassischen und hellenistischen Weihreliefs, weist Susanne Berndt als griechisches Element nach. Das andere konstante Attribut in der griechischen Ikonografie – der kleinformatige, beigeordnete Löwe – lässt sich in Phrygien erst spät nachweisen. In Phrygien erscheint Matar in der ersten Hälfte des 1. Jahrtausends v. Chr. hauptsächlich als Beschützerin der Städte. In Stadttoren finden sich ihre Schreine. Auf Stelen und selbst auf Felsreliefs tritt sie stets in architektonischem Rahmen auf. Dieser ist auf die griechischen Naiskosreliefs übergegangen.

Lydien spielte eine entscheidende Rolle als kultureller Vermittler zwischen Zentralanatolien und den ostgriechischen Poleis der Ägäisküste. Auch religiöse Vorstellungen können über Lydien, wo die Muttergöttin den Namen Kuvava trug, nach Ionien und in die Aiolis gelangt sein. Frances Gallart-Marqués analysiert die archäologische Evidenz aus Sardeis, der Metropole und besterforschten Stadt des Lyderreiches. Das früheste epichorische Schriftzeugnis für den Kult der Kuvava stammt aus dem frühen 6. Jahrhundert v. Chr. Es ist eine Weihinschrift auf einem Tongefäß aus einem kleinen Heiligtum am Paktolos-Fluss, in dem sich ein Altar mit

vier Löwenskulpturen erhalten hat. Der Löwe steht hier in doppelter Funktion: er ist nicht nur Begleiter der Göttin, sondern auch königliches Symbol der Mermnadenherrscher. Zwei marmorne Reliefschreine des 6. Jahrhunderts v. Chr. stellen Kuvava in phrygischer Tradition stehend am Eingang ihres Tempels dar, dessen Architektur jedoch ionisch ist. Schlangen begleiten die Göttin. In der Ikonografie der lydischen Kuvava mischen sich autochthone Elemente mit phrygischen und ionischen.

Die bekannteste griechische Quelle ist Herodots (5, 102) Schilderung des ionischen Angriffs auf Sardeis 499 v. Chr., bei dem der Tempel der Göttin, die er Kybebe nennt, in Flammen aufging. Nach neuesten Forschungen ist der Tempel im Bereich der spätantiken Synagoge zu lokalisieren, wo sich nicht nur die beiden archaischen Reliefschreine, sondern auch zahlreiche Blöcke eines Tempels aus dem 4. oder frühen 3. Jahrhundert v. Chr. fanden.

Ein Komplex von mehr als einem Dutzend Terrakottafiguren aus dem beginnenden 3. Jahrhundert v. Chr. belegen eine kleine Kultstätte der Kuvava unter dem späteren Theater von Sardeis. Damit ist erstmals die Verehrung der Göttin im Zentrum der Stadt nachweisbar. Die Tonfiguren der thronenden Göttin entsprechen dem Darstellungsschema, das auf das verlorene Kultbild im Metroon auf der Athener Agora zurückgeht. Von Agorakritos (nach anderer Überlieferung von Pheidias) im hochklassischen Stil geschaffen, wirkte diese Sitzfigur typenprägend für eine große Anzahl von Terrakotten und Weihreliefs in der Ägäis und darüber hinaus. Das attische Vorbild veränderte nun auch die Darstellung der Göttin in Westanatolien, wo lokale Traditionen, die in Sardeis noch um 400 v. Chr. lebendig waren, aufgegeben werden. Hatte Athen die Göttin Meter und ihre Ikonografie einst aus der Ostägäis übernommen, so wirkte das dort geschaffene Bildschema nun auf die Herkunftsregion zurück.

An das lydische Kernland grenzte Metropolis, die »Stadt der Meter«, im binnenländischen Teil Ioniens gelegen. Aygün Ekin Meriç diskutiert die dortigen Belege für den Kult der eponymen Muttergöttin im nahen Gallesiongebirge, von dem sich die lokale Epiklese »Gallesia« ableitet. Dort wurde die Muttergöttin in zwei benachbarten Höhlen verehrt, wobei die größere vorwiegend im Hellenismus frequentiert wurde, die kleinere in der römischen Kaiserzeit. Im Hellenismus wurden der Meter mehr als vierhundert Terrakottafiguren geweiht. Sie zeigen den verbreiteten Typus der thronenden Göttin mit Tympanon, Schale und einem Löwen auf dem Schoß. Bemerkenswert ist die große Anzahl an Unguentaria. Die Terrakottaweihungen setzen sich nicht in die Kaiserzeit fort, wo nun Lampen unter den Funden überwiegen. Anhand des archäozoologischen Befundes lässt sich erschließen, dass der Meter Gallesia hauptsächlich Geflügel geopfert wurde, daneben Schafe und Ziegen. Astragale und deren Nachbildungen aus Glas interpretiert Aygün Ekin Meriç als Zeugnis für Orakel und Flagellationsriten. In einen der knöchernen Astragale ist der Name des Hermes eingeritzt. Hermes tritt auf den hellenistischen Weihreliefs aus Metropolis als Begleiter der Meter auf, zusammen mit einem bärtigen Älteren. Dieser Dreifigurentypus ist im nahen Ephesos vorherrschend. Auch in Athen ist Hermes neben Meter auf Weihreliefs zu finden.

So wie die Statue im Metroon auf der Athener Agora sind die meisten Kultbilder der Meter nur literarisch überliefert. Tanja Scheer befragt die Quellen nach Aussehen, Alter, Aufstellung und Verehrung. Wichtigster Gewährsmann ist dabei Pausanias. Die ältesten erhaltenen Zeugnisse bei antiken Autoren belegen schon für das 5. Jahrhundert v. Chr. Kultstatuen. Pindar soll ein marmornes Sitzbild der Meter Dindymene in ihr Heiligtum in Theben gestiftet haben. Thronend war auch die Meter Theon auf der Athener Agora dargestellt. In Athen spielte sie eine staatstragende Rolle im offiziellen Kult, war aber auch im Volk beliebt, wie die zahlreichen Kultvereine belegen.

Die meisten Statuen wurden aus Stein, in der Regel Marmor, geschaffen. Gelegentlich sind Kultbilder aus Gold und Elfenbein sowie aus Holz überliefert. Letzteren spricht man gerne hohes Alter zu. Seit frühhellenistischer Zeit entwickelt sich zwischen einzelnen Orten ein regelrechter Wettstreit um das höhere Alter ihrer Kultbilder, deren Entstehung im Rückentwurf eines mythischen Geschichtsverständnisses bis vor den Trojanischen Krieg zurückgereicht haben soll. Oft wurden die Kultbilder der Meter in Tempeln aufgestellt, sie konnten

aber auch im Freien stehen oder in Höhlen. Eine Sonderform stellen kleine Kultbilder dar, die am Körper getragen wurden.

Die antiken Autoren berichten auch von den Riten, die vor den Kultbildern ausgeführt wurden. Häufig fanden sie nachts statt. Musik spielte dabei eine wichtige Rolle: vom Flötenspiel und von Gesängen der Mädchen ist mehrfach die Rede. Nach der religiösen Vorstellung der Griechen konnte eine Gottheit in ihrem Kultbild für bestimmte Zeit anwesend sein und so den Zeremonien beiwohnen. Zur Beschwörung der göttlichen Präsenz wurden im Piräus zwei leere Throne rituell vorbereitet, auf denen Meter und ihr Gefährte Attis dann imaginativ Platz nehmen sollten. Der leere Thron, unter freiem Himmel und aus dem Fels gehauen, war schon in Phrygien ein wesentliches Element im Kult der Matar und findet sich auch in Westanatolien.

Evgenia Vikela untersucht die Ausbreitung des Meter-Kults im griechischen Kulturraum in der Ägäis, im zentralen Mittelmeer und am Schwarzen Meer. Die neue Göttin fand hier schnell Aufnahme. Bereits im 6. Jahrhundert v. Chr. wurde sie in den unterschiedlichen Siedlungsgebieten der Griechen verehrt. Die ostägäischen Poleis fungierten als Vermittler in der Verehrung der Muttergöttin, die im benachbarten Westanatolien bereits Fuß gefasst hatte. Von dort strahlte der neue Kult auf die Inseln der Ägäis (Amorgos, Thasos, Lemnos, Aigina, Kreta) und auf das griechische Festland aus, wo in Athen und Sparta frühe Heiligtümer nachgewiesen sind. Die in sich vernetzte Welt der griechischen Poleis förderte die rasche Weiterverbreitung in den griechischen Apoikien in Unteritalien, auf Sizilien und im südfranzösischen Massalia. Auch in den ionischen Gründungen am Pontos (Apollonia Pontike, Olbia) gibt es bereits in spätarchaischer Zeit Zeugnisse der Meter-Verehrung.

In Ionien spielte Meter als Polis- und Schwurgottheit eine Rolle im öffentlichen Leben, in Kolophon wurden in ihrem Heiligtum offizielle Urkunden aufgestellt. Eine solche staatstragende Funktion kam Meter auch in Athen zu; ihr Heiligtum auf der Agora war mit dem Staatsarchiv verbunden. Im 5. Jahrhundert v. Chr., als sich Athen im Zuge des Ionischen Aufstands und der Perserkriege als Mutterstadt und Beschützerin der ionischen Poleis inszenierte, war die hervorgehobene Stellung der Muttergöttin ein verbindendes Element, mit dem das gemeinsame Ionertum propagiert werden konnte.

Die Griechen nannten die Göttin meist nur Meter (»Mutter«) oder Meter theon (»Göttermutter«). Manchmal trat eine Epiklese hinzu. Der synonym verwendete Name Kybele findet sich selten. Die über Westanatolien neu angekommene phrygische Göttin wurde in das griechische Pantheon integriert, wobei die Eingliederung in bestehende Genealogien nicht ohne Widersprüche verlief. Meter wurde manchmal mit wesensverwandten Gottheiten gleichgesetzt, was leichtfiel, weil die phrygische Matar keine klar umrissene Gestalt war – zumindest in der Form, wie sie den Griechen bekannt wurde. Meter besaß in der griechischen Mythologie keine ausdifferenzierte Biografie. Sie wurde vor allem durch das Ambiente charakterisiert, in dem sie auftrat – Berg und Fels, wilde Tiere wie Löwen und Wölfe, schrille Musik, Tanz und nächtliche Riten. Eine Gleichsetzung mit den mütterlichen Gottheiten Rhea und Gaia, die beide im Kult nur eine geringe Rolle spielten, lag nahe. Die Identifizierung mit Demeter, wie sie Euripides vollzog, beruht auf der Zuständigkeit für Natur und Fruchtbarkeit, die beide Göttinnen teilen. Trotz dieser Synkretismen bleiben die einzelnen Göttinnen in ihrer Individualität fassbar. Gerade in den bildlichen Darstellungen lassen sie sich klar differenzieren.

Mit der Ikonografie der Meter in archaischer Zeit und ihrem Verhältnis zu verwandten Gottheiten, insbesondere zu Artemis, beschäftigen sich drei Beiträge. Antoine Hermary geht der Bedeutung des Löwen nach, der ab dem 5. Jahrhundert v. Chr. zum festen Begleiter der Muttergöttin und damit zu ihrem Erkennungszeichen wird. Im 7. und 6. Jahrhundert v. Chr. war die Ikonografie der weiblichen Gottheiten jedoch noch nicht so eindeutig festgelegt. Der Löwe kann unterschiedliche Göttinnen begleiten, deren furchtgebietende Macht er zum Ausdruck bringt.

Ursprünglich war der Löwe hauptsächlich mit Artemis verbunden, die Homer als Potnia theron, »Herrin der Tiere«, bezeichnete. Als solche wird sie allgemein in dem Bildschema der geflügelten Göttin erkannt, die in beiden Händen je einen Löwen oder ein anderes Wild-

tier hält. Löwendarstellungen unterschiedlicher Art finden sich unter den Votiven archaischer Artemisheiligtümer. Als Thronende mit einem kleinen Löwen auf dem Schoß wird Artemis in spätarchaischen Figuren aus Brauron dargestellt, denen vielleicht weitere von der Athener Akropolis anzuschließen sind. Das gleiche Bildschema kann aber auch für Aphrodite stehen, wie Terrakotten aus dem Heiligtum von Oikous bei Milet belegen. Zur selben Zeit wird es erstmals für Meter verwendet: die von Hipparete geweihte Marmorstatue einer Thronenden mit Löwen stammt aus einem kleinen Temenos im östlichen Piräus, das vermutlich dem nahen Meterheiligtum von Moschato vorausging. Ab der Mitte des 5. Jahrhunderts v. Chr. wird der Löwe, zusammen mit dem Tympanon, zum charakteristischen Attribut der Meter, wobei das Kultbild des Agorakritos (?) auf der Athener Agora prägend wirkte.

Eine zentrale Denkmälergruppe stellen kleinformatige Weihreliefs dar, die eine Göttin im Naiskos zeigen. Dieser Typus ist erstmals im zweiten Viertel des 6. Jahrhunderts v. Chr. in Milet fassbar und lässt sich bis an das Jahrhundertende verfolgen. Er verbreitete sich rasch in Ionien und der Aiolis und von dort in den ionischen Apoikien im zentralen Mittelmeer (Elea, Massalia) und am Pontos (Apollonia Pontike, Olbia). Der architektonische Rahmen mit Giebel geht auf phrygische Vorbilder zurück. Er ist eine schematische Verkleinerung der Felsfassaden und Stelen, die Matar »in ihrem Haus« zeigen, wie Fahri Işık bereits vor Längerem zeigte. In der Darstellung der Göttin weichen die ionischen Naiskoi allerdings von den phrygischen Reliefs ab. Statt des Polos trägt die Göttin einen Schleier. Trug Matar einen Falken, so wird die Göttin nun meist ohne Attribute dargestellt. Nur selten liegt ein kleiner Löwe auf ihrem Schoß, der in Phrygien in dieser Form nicht vorkommt. Neu ist bei den ionischen Naiskoi auch das Sitzmotiv. Daneben gibt es eine Variante mit ein oder zwei stehenden Koren, die nur in Milet auftritt.

Angesichts dieser deutlichen Veränderungen in der Ikonografie stellt sich die Frage, ob die dargestellte Göttin in Ionien (stets) die gleiche ist wie in Phrygien. In diesem Punkt gehen die Meinungen in diesem Band auseinander. Evgenia Vikela sieht, wie die Mehrheit der Forschung, in der architektonische Rahmung ein exklusives Darstellungsschema der Muttergöttin und hält daher die Sitzende im Naiskos in jedem Fall für Meter. Dagegen plädiert Laura Rohaut für eine polyvalente Interpretation, so wie sie für andere Figurentypen in archaischer Zeit belegt ist. Sie meint, dass die Naiskosreliefs nicht allein auf eine einzige Göttin festgelegt waren. Ihre Argumentation folgt einem kontextuellen Ansatz, der die genauen Fundumstände der Naiskoi an den einzelnen Orten untersucht. Dabei zeigt sich, dass kein einziges Exemplar nachweislich aus einem Temenos der Meter stammt. Gesichert ist die Herkunft dreier Naiskosstelen aus dem Heiligtum der Artemis Kithone in Milet, während ein formal etwas abweichendes Relief aus dem Athenaion in Syrakus stammt. Die einzige bekannte Naiskosstele mit Inschrift, ein Zweifigurenrelief aus Milet, ist den Nymphen geweiht. Daher konnten, so Laura Rohaut, die Naiskosreliefs je nach Aufstellungskontext Artemis, die Nymphen und vermutlich noch weitere Göttinnen darstellen. Hingegen erklärt Evgenia Vikela jene Naiskoi, die in Heiligtümern anderer Götter gefunden wurden, mit dem Phänomen der ›visting gods‹. In diesem Punkt wird, wie auch in manchen anderen, die auf dem Symposium besprochen wurden, die Diskussion weitergehen.

Das übergreifende Thema dieses Bandes ist die Dynamik der Gottesvorstellungen und -darstellungen in den Religionen des Mittelmeerraumes, untersucht am Beispiel einer Göttin, deren Verehrung in unterschiedlichen Kulturen über einen langen Zeitraum in diversen Manifestationen fassbar ist. Die Beiträge zeichnen den Weg nach, den die Muttergöttin vom Vorderen Orient über Anatolien in den Ägäisraum und weiter nach Rom nahm. Dabei wandelten sich die religiösen Vorstellungen und Praktiken ebenso wie die Darstellungen. Die Eigenschaften, die der Göttin zugeschrieben wurden, änderten sich in einem neuen Kontext: Gewichtungen verschoben sich, neue Aspekte kamen hinzu, alte traten in ihrer Bedeutung zurück. Ähnliche Gottheiten unterschiedlichen Ursprungs verschmolzen. Lokale Traditionen akzentuierten bestimmte Züge in ihrem Wesen, in ihrem Kult und in ihren Bildern, die so facettenreich

waren wie die Vorstellungen von der Göttin selbst. Neue Elemente kamen hinzu, bestanden neben älteren oder verdrängten diese. Manche blieben auf eine lokale Ausprägung der Göttin beschränkt, andere wurden auch andernorts übernommen. Wenn wir spezifische Merkmale des Rituals und der Ikonografie diachron verfolgen, so zeigt sich, dass der Verbreitungsweg von Ost nach West keine Einbahnstraße war. Einzelne Elemente wirkten zurück auf die Herkunftsregion oder wurden auf anderen Gottheiten übertragen. Über Jahrhunderte wurden die Vorstellungen vom Wesen der Muttergöttin in einem komplexen Diskurs weiterentwickelt, an dem unterschiedliche Kulturen der antiken Mittelmeerwelt beteiligt waren. Dieser Wandel und die Variationsbreite sind für uns in den schriftlichen Quellen, in der Ikonografie und in den Ritualen am deutlichsten fassbar.

Es gibt nicht die eine Muttergöttin, die allerorts und jederzeit dieselbe gewesen wäre. Ihre Gestalt wandelte sich mit dem kulturellen Umfeld, in dem sie verehrt wurde. In diesem Ergebnis liegt der Beitrag dieses Bandes zum strukturellen Verständnis religiöser Phänomene. Und darin liegt auch das Faszinosum dieser antiken Göttin bis auf den heutigen Tag.

*Michael Kerschner
Amsterdam, Juni 2020*

JAN N. BREMMER

KUBABA, KYBELE AND MATER MAGNA: THE LONG MARCH OF TWO ANATOLIAN GODDESSES TO ROME

A study of goddesses as against gods is no luxury, as a search on Google reveals 358 million hits for the women (goddess) but 3 billion 630 million hits for the males (god)¹. Moreover, the interest in goddesses seems to be rather varied: in the first pages of Google we find not only lists of Greek goddesses, but also Goddess as a brand of lingerie for the »full figured women«. Yet these findings do not help in understanding specific goddesses in antiquity, and that is what my contribution aims to do today. Goddesses are clearly a long standing part of the human tradition, witness the famous excavations of Çatal Hüyük, near Turkish Konya, which have given us many marvellous figurines of goddesses, quite a few of which already date back to the first half of the 6th millennium B.C.². The figurines demonstrate that the early Anatolians conceived of their divinities in an anthropomorphic form, and therefore it is not surprising that the early Indo-Europeans, the ancestors of the Greeks and Romans, also thought of their divinities in that manner.

Now according to Martin West (1937–2015), unlike the modern languages of today with their *déesses*, *goddesses*, *Göttinnen*, *godinnen* (Dutch), etc., the Indo-Europeans seemingly did not have a word for goddess³. Although this proves to be not true⁴, it is a fact that goddesses play only a minor role in Indo-European mythology, whereas goddesses occupied some of the most important positions in local pantheons among peoples and cities of the Mediterranean and Mesopotamia. One only needs to think of Ishtar, Athena, Juno or Kubaba. With the last mentioned name, however, we start to skate on thin ice. Many scholars have connected this particular Syrian goddess with Kybele, the famous Phrygian divinity. The problem, in a way, is that Orientalists usually concentrate on Kubaba, and classicists on Kybele. Moreover, specialists are usually either textual scholars or archaeologists, but rarely both. This is of course understandable, but it has resulted in the fact that, like East and West, the twain rarely meets in a satisfactory manner.

It is therefore the aim of my contribution to look again at the development and convergence of Kubaba and Kybele, but also to bring the history down to Rome where the Mater Magna unified these two Oriental goddesses and where she perhaps rose to greater importance than either of them ever had been independently. It is not my purpose, to be honest, to discuss the whole of the Roman evidence, which easily could fill a book, but I rather intend to look at some of the continuities from Anatolia to Rome. Now even though both goddesses have often been discussed, there has been a steady trickle of new material which has not yet been fully considered, and not all the older primary sources have yet been satisfactorily evaluated.

¹ Google was accessed on 23 September 2019.

² See the splendid catalogue *Gods and Goddesses* (Ankara 1992). For a wider survey, see Helck 1971.

³ West 2007, 139.

⁴ Cf. Norbert Oettinger (email 20.11.2017): goddess »lautete im Nominativ *deiwih2 und im Genitiv *diwyeh2-s. Der starke Stamm (sc. des Nominativs) ist in ai. *devi*., av. *daeiuii*: bewahrt und der schwache in gr. *di:a* (theaon)«.

Thus, with some hesitation as I am neither an Orientalist nor an Anatolian linguist nor an archaeologist, I will begin with Kubaba in Syria and Eastern Anatolia (§ 1), then take a look at Kubaba in Lydia and Ionia (§ 2), continue with Kybele in Phrygia and the Greek world (§ 3) and end with the Mater Magna in Rome (§ 4) and some conclusions.

KUBABA IN SYRIA AND EASTERN ANATOLIA

All research on Kubaba will have to start with the fundamental article of Emmanuel Laroche (1914–1991), one of the greatest hittitologists of our times, who was the first to collect the whole of the earlier dossier of Kubaba, showing her long life from the first decades of the 2nd millennium B.C. until the end of the Assyrian Empire⁵. Recently, Laroche's survey has been updated and somewhat corrected by Manfred Hutter⁶, and it is these two studies that constitute the basis for any investigation into the early history of the goddess, whose cult becomes first visible in Kanesh in Cappadocia. Here there was a colony of Assyrian merchants, living in a kind of tax-free zone⁷, from whose 22,500 tablets, dating to the 18th century B.C., we learn the existence of a priest of Kubabat, who is attested four times. We even read that an Assyrian paid for a sheep to be sacrificed to the goddess. Interestingly, the context of one of these tablets suggests that the priest was an Anatolian or North Syrian⁸.

The latter possibility is not unlikely, as our next evidence indeed points to Northern Syria, more precisely Alalah, the capital of a region the local kings called Mukish, probably the Bronze Age name for the Amuq Plain and surroundings, not far from modern Turkish Antakya, ancient Antioch⁹. Here, in the late 1930s, British excavations under Sir Leonard Woolley (1880–1960) unearthed two archives of about 550 cuneiform texts. In two layers of the city, these tablets contain names with Kubaba: in level VII (between the 18th and 16th c. B.C.) we find the name Alli-Kubaba, »Kubaba is the Lady«, and in level IV (15th c. B.C.) the names Kubabalanni and Kubabaduni, names of which the suffixes have not yet been deciphered. Hutter also assigns rituals deriving from Kizzuwatna, such as the so-called Allaiturahhi's ritual (ca. 1400 B.C.), eventually to Alalah¹⁰. This is interesting not only for the local popularity of Kubaba at Alalah as well as in Kizzuwatna, but also for the fluidity of her nature, as in these rituals the goddess is closely coupled with another divinity, Adamma, a female one, even though her name is related to the biblical Adam¹¹.

Progressing somewhat in time, we move to Ugarit, where in the 13th century B.C. we find the name of our goddess, but in a formulation we have not yet met before: »Lady Kubaba, Mistress of the Country of Carchemish«, a formula that is also found in a Hittite treaty between Suppiluliuma I. and his son Šarri-Kušuh of about 1340 B.C.¹². Although the goddess also occurs in a number of Hittite tablets from Hattusa and Comana¹³, these texts give no more details about the nature or function of the goddess.

Given the greater frequency of her occurrence in the texts from Kizzuwatna and Alalah, Manfred Hutter has concluded that the goddess actually travelled from there to Carchemish. However, that seems less likely, as none of these texts actually presents Kubaba in a prominent role. We even cannot isolate her function in a satisfactory manner. On the other hand, in

⁵ Laroche 1960, updated by Hawkins – Bittel 1980, respectively.

⁶ Hutter 2017.

⁷ Larsen 2015.

⁸ For the texts from Kanesh, see, with an update of Laroche: Kryszat 2006, 112 f.

⁹ For the city, see Casana 2009.

¹⁰ Bachvarova 2013 also assigns the ritual to Mukish; see also Miller 2005.

¹¹ Pedrucci 2008, and Pedrucci 2009, 90–92; Hutter – Hutter-Braunsar 2016.

¹² KUB 19.27 left edge 4 (CTH 50), cf. Laroche 1960, 117, followed, albeit with less caution, by Vermaseren 1987, 1 f.; Singer 2011, 335; note also Henrichs 1976, 283–286.

¹³ Laroche 1960, 117 f.; Posani 2014, 550 f.; Hutter 2017, 114 f.

Carchemish, Kubaba evidently occupied a very prominent position, mentioned already at the early 14th century B.C. and increasingly visible in the 1st millennium, where we have various new findings since Laroche's survey.

As Laroche has shown, it was only after the fall of the Hittite Empire that the worship of Carchemish's tutelary goddess began to spread outwards throughout the Syro-Hittite world and into Anatolia because the city had survived to become the leading Neo-Hittite centre. This expansion has been well charted by David Hawkins, who has given a detailed account of the inscriptions with Kubaba in Iron Age Carchemish and its surroundings¹⁴. These show that Kubaba was widely worshipped in Northern Syria and South-eastern Anatolia. Interestingly though, her influence must have extended much wider, as we find Kubaba as theophoric element in nearly 40 personal names in cuneiform Neo-Assyrian script in Nineveh, Kalhu and Assur, albeit with mostly Semitic predicates¹⁵. In addition, we now get a clearer idea of her iconography. Kubaba is represented both in a seated pose on a throne supported on a lion's back and standing, the latter either full front or in profile. She is typically dressed in »a long gown, frequently belted, and a high, elaborate headdress, often, as at Karkamiš, with a veil extending from the headdress down the back and sides of her gown«¹⁶.

Now we have three discoveries in the last half century that need to be mentioned here. First, in 2005 the Munich Orientalist Karen Radner published an important article in which she edited an early 7th-century contract written in Neo-Assyrian script that was found in Tell Shioukh Fawqani (ancient Būrmārīna, only 20 km south of Carchemish)¹⁷. In this cuneiform text the name of Kubaba is written with the logogram for »fish«, and Radner persuasively combines this appearance with the fish form of Adamma, with whom Kubaba is often paired, as we already saw. Moreover, she also points out that the names of both divinities could be written with or without the feminine suffix *-t*, which suggests a transgender quality¹⁸. Finally, she notices the connection of these »fishy« gods with the Dea Syria/Atargatis in Hierapolis (modern Manbij in Syria) so well-known through Lucian's *On the Syrian Goddess*¹⁹, which is also not that far from Carchemish.

Rather surprisingly, though, Radner does not mention the name of Kombabos, the founder of the temple of the Dea Syria. In interpreting the name, Jane Lightfoot, to whom we owe a learned commentary on Lucian's booklet, wavers between Kubaba and Humbaba, the monster in *Gilgamesh*, but eventually she comes down to seeing in Kombabos »the male companion of Kubaba«²⁰. However, our texts never mention such a companion. As we can see now, Kombabos is Kubaba in her male representation, even if in a sexually ambivalent position: a statue in the temple represents him/her »in the shape of a woman but he still has the clothing of a man« (chap. 26). The closeness of the name, the sexual ambivalence and the prominence of fishes in the temple complex leave no doubt for the identification. In fact, an exciting new inscription shows that the male form of Kubaba could also be found elsewhere (§ 2). Evidently, Kubaba incidentally survived into the Hellenistic and Roman period, even if in a transgender form.

The second discovery took place in late 2008, when an expedition from the University of Chicago found an inscribed basalt stele, dating to the third quarter of the 8th century, at the site of Zincirli in South-eastern Turkey, not far from the border with Syria²¹. The inscription

¹⁴ Hawkins 1981; Pedrucci 2009, 73–129; Posani 2014; Hutter 2017, 116 f.; Marchetti – Peker 2018.

¹⁵ Zadok 2010; with knowledge of Zadok, but slightly different, Younger 2009, 171–177.

¹⁶ Roller 1999, 47–49; see also Hawkins – Bittel 1980, 261–264; Naumann 1983, 17–38. 291–293.

¹⁷ Radner 2005.

¹⁸ See also Haas 1994, 407.

¹⁹ For the fish, see Lightfoot 2003, 65–72. For Atargatis, see now also Blömer – Nieswandt 2016, 1. 13–30 pl. 2 (pictures of the coin).

²⁰ Lightfoot 2003, 391–394, followed by Frahm 2016, 444.

²¹ For the *editio princeps*, see Pardee 2009; see also Pardee 2014 and Pardee 2017, 95 f.; Younger 2009.

on the funeral monument for a certain Kattumuwa is written in a dialect located typologically between Samalian, the language of the local kingdom Sam'al (ca. 920–713 B.C.)²², and standard Old Aramaic. It is a highly important text, as in line 5 it not only mentions »a ram for Kubaba«, but also »a ram for my ›soul‹ that (will be) in this stele«, the first time that we hear of the soul surviving by residing in a stele²³. The inscription is the second one found with the name of Kubaba in Sam'al and is one more testimony to the importance of the goddess in North Syria²⁴.

With the third, already older discovery, we move from Sam'al to adjacent Cilicia. Here, in flat Cilicia, in the summer of 1957 a basalt stele was discovered in Bahadırli, close to Karatepe in the Taurus Mountains, dating to the 5th or 4th century B.C. Its Aramaic text mentions a »city which Kubaba of PWŠD/R possesses at Castabala«. The latter town, also called Hierapolis in antiquity (modern Bodrumkale), was known for its temple of Artemis Perasia, who was most likely the local interpretation of Kubaba. As Strabo (12, 2, 7) had heard, the cult of this Artemis contained fire walking by the priestesses, a ritual well known in many places in the world, but perhaps best known from the Anastenaria in Greece²⁵. In his brilliant analysis of Strabo's notice, Louis Robert (1904–1985), comparing the Anastenaria, made the reasonable suggestions that this fire walking was performed at night and was accompanied by orgiastic dances. It is indeed in the context of ecstasy that Iamblichus (de myst. 3, 4) also mentions the priestess of Castabala²⁶.

It is time to conclude this first part. As we have seen, the worship of Kubaba expanded greatly in the 1st millennium²⁷, extending towards Assyria, North Syria, Cappadocia and even Cilicia. Although her function as goddess of the city is sometimes recognisable, she seems to have had a rather fluid nature (man, woman, fish), which therefore could easily be incorporated into local pantheons. It is only in Cilicia (Castabala) that we seem to find an orgiastic side to her nature. In none of these cases is there any sight of Kybele or a related Meter goddess. In fact, Meter was wholly absent from Cilicia²⁸, and she did not reach Syria before the Hellenistic period. It is important to stress this, as many scholars suggest an identity of the two goddesses²⁹. Even Robert Parker states: »Mother is absent from Cilicia in the Hellenistic and Roman periods, but was apparently attested as Kubaba in Aramaic at Castabala in the fifth century BC«³⁰, but there is nothing there that connects Kubaba with Meter, and her function as city goddess is perfectly traditional since Carchemish.

Before we finally move on to Lydia, we have to mention one more function of Kubaba. On a probably 9th-century stone bowl, originating from the region of Carchemish, whose donor Iyas is a servant of the god Santa, the curse formula on the bowl against the person who damages it reads as follows: »Against him [may] the gods Karhuha, Kubaba and Santa [bring harm ...]«³¹. In a dedicatory inscription of a servant of king Wasusarma of Tabal (about 740–730) found in Cappadocian Kayseri, the curse formula says of the evil-doer: »[him] Tarhunzas shall smite with his axe, for him may Maruwa-ean Nika[ruhas] ... [and him] Kubaba shall attack from behind«³². A more or less contemporary curse formula on a funerary stele

²² For the kingdom, see Schloen 2014; Younger 2016, 373–423.

²³ See Melchert 2010; Sanders 2013.

²⁴ For the other inscription, see Lemaire – Sass 2013; Brandl 2016; Herrmann et al. 2016; Younger 2016, 411–413.

²⁵ Rhomaïos 1949; Danforth 1989; Xygalatas 2012.

²⁶ Dupont-Sommer – Robert 1964.

²⁷ For a new example of this expansion, see Frahm 2015 (a statue at Tell'Ağāğa, ancient Šadikanni, demolished by ISIS, mentioning Samnuḥa and Kubaba, the divine couple in charge of the city).

²⁸ Meyer – Ziegler 2004, 118.

²⁹ Vermaseren 1987, which incorporates a number of early references to Kubaba, is only one example of this trend.

³⁰ Parker 2016, 86; a similar confusion between Kybele and Kybebe in Parker 1996, 191 n. 140. Henrichs 1976, 261 n. 24 equally calls the goddess Kybele.

³¹ Hawkins 2000, 1588 f.

³² Hawkins 2000, 1473.

for prince Panuni of Tabal found in Cappadocian Kululu says: »(He) who shall disturb me ... Let the dark deities (*marwainzi*) of Sanda step on his memorial«³³. From these examples, we can see that, in varying combinations, Kubaba, Santa and the ›Dark Gods‹ occur in cursing formulas, most recently in Cappadocian Tabal. It is with these results that we now turn to the question of Kubaba in Lydia and Ionia.

KUBABA IN LYDIA AND IONIA

In the Achaemenid period, Kubaba appears in a Lydian curse formula against a potential tomb violator: *fak=ml šāntas kufaw=k mariwda=k ēnslibb[i]d*, »Sandas and Kubaba and (the) Mariwda shall do harm to him«³⁴. The formula is most interesting as we find here precisely the divinities we have just seen in the curse formulas from Carchemish and Tabal. Sandas/Sandon is especially known as a god from Tarsus, where his worship lasted well into the Roman period³⁵, but he must also have been worshipped in Lydia at an early time, given the theophoric name Sandanis of a councillor of Croesus (Hdt. 1, 71). The *Mariwda* are Luwian gods whose name is cognate with English »murky« and literally means »the dark ones«³⁶. They are a terrifying heptad which also occurs in other Luwian and Hittite texts³⁷. Ian Rutherford has made the attractive suggestion that their name is still behind the hero Morrheus/Morrhenos, whose blackness is stressed by Nonnus (Dion. 33, 185–203), perhaps as a cult title of Sandon in Tarsus³⁸.

Finally, in the formula Kubaba appears as *Kufaw(s)*, but as *Kuwaw/* on a jug fragment from Sardis, dated before 570 B.C.³⁹. However, we here have to mention as well a relatively unknown Greek inscription. During excavations in Locri in Southern Italy in the 1950s, a 6th-century lead tablet was found with the name Q<u>baba (Q<v>βάβα). The name probably derives from Lydia, perhaps via Sparta, the early contacts of which both with Locri and Sardis are well attested, and shows an even closer reflection of the original name than Kuf(w)aw⁴⁰. Herodotus (5, 102) calls Kybebe an »indigenous goddess« of Sardis, but we do not know if Kybebe was already the normal name at his time instead of Kubaba/Kufaw or if this is Herodotus' interpretation.

In any case, it is clear that the name Kufaw was derived from a country with Luwian gods, as made clear by the accompanying Sandas and Mariwda in the curse formula. Diether Schürr has recently pointed to some other Lydian gods with Luwian names, such as (H)ipta (= Hebat), and Tiwda, a theophoric of the Luwian Sun-god⁴¹. He persuasively suggests that all these names were derived from Tabal⁴², which would fit the cursing formulas with which we ended the previous section. The question remains, how these gods reached Lydia, when Tabal was separated from Lydia by Phrygia: via merchants, mercenaries or Walter Burkert's

³³ Hawkins 2000, 1488 (transl. H. C. Melchert).

³⁴ Gusmani 1986, 148 (transl. H. C. Melchert); Högemann – Oettinger 2018, 75.

³⁵ Rutherford 2017.

³⁶ For the etymology, see Melchert 2008, but, taking into account the curse formulas cited in § 1, I would agree with Schürr (forthcoming), that we have to do here with a derivation of a Luwian theonym rather than a genuine Lydian word.

³⁷ Archi 2010; García Trabazo 2017.

³⁸ Rutherford 2017, 91.

³⁹ For the archaeological location of this fragment, see Berndt-Ersöz 2013.

⁴⁰ SEG 49, 1357, cf. Jordan 2000, 95 f. (origin from Lydia). Sparta and Lydia: Hdt. 1, 67–70. 82–83, although Herodotus perhaps overstates the ties, given the limited amount of Laconian pottery in Sardis, cf. Schaeffer et al. 1997, 134–137. Sparta and Locri: Malkin 2003, 62 f.; Pedrucci 2009, 37–40.

⁴¹ Schürr (forthcoming): ((H)ipta) and Tiwda); Melchert 2013, 36 (Tiwda). For Lydian personal names deriving from Luwian, see Yakubovich 2009, 45.

⁴² See also Hutter 2017, 118.

famous travelling charismatics⁴³? This question is hard to solve as we have very little information about Anatolian land routes. We know that there were contacts between Lydia and Assyria in the 7th century, but this is all we can say at the moment⁴⁴. In any case, it is clear that we should not confuse Kuwaw (Kubaba) with Kybele. The name of the latter does not occur in Greek inscriptions of Lydia; in fact, neither the name Meter nor names with the element Meter are attested before the Hellenistic period⁴⁵. This is important to note as even Fritz Graf speaks of Kybele as an »eng verwandten phrygischen Göttin«⁴⁶ with Kuwaw(s).

Let us now turn from Lydia to Ionia, as Kubaba/Kuwaw was not the only form in which the name of the Goddess Kubaba spread to the west. Although our evidence is limited, even here a new discovery changes our perspective. Dating to the middle of the 6th century, we find the first mention of Kybebe, but the references are very few in number. They start with Hipponax of Ionian Ephesos (F 125 [Degani²] = 127 [West²]), who calls her »daughter of Zeus«, and continue in the 5th century with Charon of Lampsacus (FGrHist 262 F5), a probably older contemporary of Herodotus⁴⁷, who states that »Aphrodite was called Kybebe by the Phrygians and Lydians«, and with Herodotus (5, 102), who, as we have seen (§ 1), called Kybebe an »indigenous goddess« of Sardis. All other passages with the name, starting with Callimachus (F 193, 35 [Pfeiffer]) and Strabo (10, 3, 15) use Kybebe as a poetic name for Kybele⁴⁸. As Hipponax was well acquainted with Lydia and uses several Lydian words in his poems⁴⁹, it seems likely that Kybebe is the Ionian appropriation of Kubaba/Kuwaw, the more so as Lampsacus also was an Ionian city. Might there even have been an in-between form of the name? Intriguingly, the erudite Eustathius (on Od. 2, 16) mentions a form Kubeba (Κυβήβα), but its unique mention might be a late invention. However that may be, the Greeks seem to have tried to integrate the goddess into their pantheon, but because of the absence of a supra-local authority or local tradition, any poet and author could put his own interpretation on the goddess.

What these early Lydian and Greek references do not tell us is anything about the cult of Kubaba/Kybebe except for a term that is found in a number of ancient authors from a very early moment onwards. In his learned lexicon, the Byzantine Bishop Photius has the following lemma: κύβηβος ὁ κατεχόμενος τῆ μητρὶ τῶν θεῶν, θεοφόρητος Χάρων δὲ ὁ Λαμψακηνὸς ἐν τῆ πρώτῃ τὴν Ἀφροδίτην ὑπὸ Φρυγῶν καὶ Λυδῶν Κυβήβην λέγεσθαι, »kybēbos: he who is possessed by the Mother of the gods, possessed by a god. And Charon of Lampsacus says in the first book that Aphrodite was called Kybebe by the Phrygians and Lydians«. It seems obvious that we here have two different explanations. The first one calls Kybebe Aphrodite, a goddess who was in no way connected with possession, but the other connects the *kybēbos* with possession. And indeed, the latter explanation was widespread in late antique and Byzantine lexica⁵⁰, but the term is much older.

We first find it in the, probably, later 7th-century poet Semonides (F 36 [West²])⁵¹, who came from Samos, but founded a colony on Amorgos, the easternmost of the Cyclades. He was still read by Hellenistic authors, but we only have the word with no context⁵². Photius connects the term with the ecstatic priests of Kybele, and possession also seems to be implied in the next mention, that is, in Cratinus' comedy *The Thracians* (F 87 [Kassel – Austin]),

⁴³ Burkert 1992, 41–87.

⁴⁴ Burkert 2003, 248–256; Fuchs 2010; van Dongen 2013, and van Dongen 2014.

⁴⁵ Berndt-Ersöz 2013, 154; LPGN Va, s. v. Μητρ-.

⁴⁶ Graf 1985, 112.

⁴⁷ Fowler 2013, 641–643.

⁴⁸ As well seen by Graf 1985, 112.

⁴⁹ Hipponax F 1 D² = 3 W²; 3.1 D² = 4.1 W²; 47.1 D² = 38.1 W²; 95 D² = 92 W²; 107.21 D² = 104.21 W².

⁵⁰ Suet. Blasph. β 124 (Taillardat); Ael. Dion. κ 41 (Erbse); Hesych. κ 4373 (Latte); Phot. κ 1145 (Theodoridis).

⁵¹ Although our source, Phot. κ 1147 (Theodoridis), actually calls the poet Simonides.

⁵² Burkert 1979, 189 n. 4, wonders whether fragment 10a also belongs in this context.

which was performed ca. 430. Once again, we only have the term, but we know that Hipponax already connected Kybebe with the Thracian goddess Bendis (F 125 D² = 127 W²), and Strabo (10, 3, 16–17) closely associates Thracian and Phrygian ecstatic rites and music. Indeed, the ecstatic element must have been prominent enough for Photius to also record a related verb: *κυβηβᾶν·μαίνεσθαι, ἐνθουσιᾶν*⁵³. But what does the word mean?

The common opinion is that *kybēbos* means »follower of Kybebe«⁵⁴. Lynn Roller expresses it even more precisely: »it seems likely that the masculine form of the word derives from the feminine theonym Kybebe«⁵⁵. And indeed, that is what everybody, me included, always thought. However, we clearly were all wrong, as surprising, if not sensational new inscriptions show. In 2016, Turkish colleagues published the result of an excavation in the vicinity of Amisos (modern Samsun) of a late Archaic sanctuary of a goddess. Four of the discovered inscriptions on vase paintings reveal the (sometimes partially preserved) name of a hitherto unknown goddess as well as a hitherto obscure name of the dedicant: ἀνέθηκε τῆι Κυβήβωι; Δρυμῶ τὸ ἀνέθηκε τῆι Κυβ[ηβωι];]λήμιο τῆγ κύλικά ἀνέθηκε τῆι Κυβηβωι and Μητρό[δωρος?] Κυβηβω[ι]⁵⁶. Here we have a goddess, as the article shows, called Kybēbos, surely the name giver of the human *kybēbos*. At the same time, the inscription proves that the goddess was connected with possession and ecstasy, as we have a pattern in Greece that the ancient lexicographers already recognised, witness Suetonius (Blasph. β 124 [Taillardat]): ≤Ο Κυβήβη κατεχόμενος ἦ καὶ ἄλλω δαίμονι καταχρηστικῶς κύβηβος ἐλέγετο·ὁ καὶ ≥ σάβος ≤καὶ σαβάζιος≥ καὶ βάκχος. In other words, the possessed was named after the god himself, as we can also see in the cases of Sabazius (Sabos, Sabazius)⁵⁷ and Dionysos (Bakchos)⁵⁸.

Now Amisos was a colony of Miletos⁵⁹, as is also shown by Drymon, the name of the dedicant: we have the dedication of a certain Drymon to Aphrodite at Oikous (the extra-urban sanctuary of the goddess, some 3 km west of Miletos), dating to the 6th century B.C. The dedicant – presumably a Milesian – offered to Aphrodite two Lydian vessels, omphalos bowls of the so-called Marble ware (pottery imitating marble)⁶⁰. Apparently, he had some direct connection with Lydia, perhaps as a merchant. If he was the same person who dedicated to Kybele in Amisos, we may trace his way even further north in Anatolia, but that is, of course, speculation. Given the name Drymon and the geographical spread of the other occurrences of Kybebe and *kybēbos*, it seems reasonable to suppose that the goddess Kybebos came from Miletos. The name obviously raises problems I cannot answer because of lack of evidence, but it seems to me that we here have a different manifestation of Kubaba, closer to that of transgender Kombabos of Hierapolis than to the city goddess of Carchemish. It is unclear how this variant of Kubaba reached Ionia. One might well think by ship, perhaps via Cilicia, as most likely also the title »Lady« (Δέσποινα) for goddesses eventually derived from North Syria⁶¹. We remember that the inscription from Castabala suggests a goddess in whose service ecstasy played a significant role. But that is as far as we can go. In any case, although most

⁵³ Phot. κ 1144 (with Theodoridis *ad loc.*) for all the other lexicographical references.

⁵⁴ See, for example, Burkert 1979, 102.

⁵⁵ Roller 1999, 134.

⁵⁶ Şirin – Kolağasioğlu 2016, 32–34. Unfortunately, the authors equate Kybēbos with Kybele, for which there is no indication whatsoever.

⁵⁷ Sabazios; see also Plut. mor. 671 f.

⁵⁸ Bakchos: Herakl. F 14 (Diels/Kranz); Eur. Herc. 1119; Plat. Phaid. 69c (= Orphicorum Fragmenta 576 [Bernabé]); numerous Bakchai since Alkm. F 7 (Davies).

⁵⁹ Summerer 2005, 129–165.

⁶⁰ Kerschner 2010; the graffito has been republished by Günther 2017, 209, where there is a shift in the lines: the name Drymon belongs to the line above: »Weihung einer lydischen Omphalosschale, 6. Jh. v. Chr. (Aphrodite in Oikos), Ined. Z056.125«. The name of the dedicant, Drymo, also occurs in Verg. georg. 4, 336 as the name of a nymph, but it is unclear where Vergil had the name from.

⁶¹ Henrichs 1976, 283–286. Unlike Henrichs, I would not derive such titles from Phrygia, as they are not attested there.

Ionians took over Kybebe from Lydian Kybaba, the goddess Kybebos seems to have arrived via a different route: perhaps via ship from Cilicia?

KYBELE IN PHRYGIA AND THE GREEK WORLD

Let us now turn to Kubaba's near namesake Kybele⁶², who has often been identified with Kubaba/Kybebe, as we have seen. Once again, it seems to be the best approach to start with the oldest certain witnesses to the goddess. From the corpus of, probably, 6th-century Old Phrygian texts, seven inscriptions mention only *Matar*, »Mother«⁶³, one a *Materan Areyastin*, perhaps a »Mother of the Mountain«⁶⁴, but two name a *Matar Kubileya* and a *Matar Kubeleya*, »Mother of Mt Kybela« (below); to these, a recent new inscription from the same period probably adds the third case: [*Mata*]r *Kubeley*[a]⁶⁵. The name is still recognisable in a fragment of Pindar as restored by Albert Henrichs (1942–2017): [δέσπ]οιν[αν] Κυβέ[λαν] ματ[έρα]⁶⁶. Given these texts, it seems hypercritical not to add here two late 4th-century dedications, one from Chios to Μητήρ Κυβελείη, and one from Thracian Mesambria (modern Bulgaria) to Μάτηρ Κυβελεία⁶⁷. I would also add here an Orphic Gold Leaf, found in Thuri in 1897, which is an enigmatic, also 4th-century text with, probably, a conscious alternation of meaningful words and meaningless letter groups. Its first line is: Πρωτογόνω(ι) ΘΗΜΑΙΤΙΕΘ Γᾶ Ματρί ΕΠΑ Κυβελεία(ι) Κόρρα(ι) ΟΣΕΝΤΑΙΗ Δήμητρος ΗΤ. The recent editors of this text, Alberto Bernabé and Fritz Graf & Sarah Johnston, combine Ge with Mother. However, although Ge is regularly called »Mother«⁶⁸, Kybeleia is clearly an adjective, which is never found alone as name of the goddess, and thus seems to better fit with Mother⁶⁹. These relatively early cases are the more important as we hardly find the combination Mother + Kybele any longer in later texts⁷⁰. Apparently, on the goddess' journey westwards at least three worshippers stuck to the original form of her name, but the others abbreviated her name into Kybele – the oldest witness strangely coming again from Locri in Southern Italy, where a terracotta potsherd of the first half of the 6th century mentions Κυβάλας⁷¹. Given the only slightly later appearance in the same town of Q<v>βάβα (§ 2), one may wonder if there had not been some interference with that name, as we do not find the form Kybala anywhere ever after.

The meaning of the name Kybele has been well illuminated by Claude Brixhe⁷². He showed that the name is based on the adjective Kubeleya of *Matar*, which he convincingly connects with the name Kybela of a Phrygian mountain. Hipponax (167 D² = 156 W²) seems to have preserved the local name in the garbled form Κύβηλις⁷³, and the obscure Hellenistic mythographer Peisandros, whose work was well documented enough to be consulted by Virgil⁷⁴, has the form Κυβελίς⁷⁵, a syncopated form of Κυβελίς, which was used by Nonnus, who was

⁶² The recent surveys by Simon 1997 and Ristow 2008 are not really satisfactory.

⁶³ Brixhe – Lejeune 1984, I.M-01c; M-01dI; M-01d I; M-01e; W-01b; W-03; W-06.

⁶⁴ Brixhe – Lejeune 1984, I.W-01a, cf. Yakubovich 2007, 143.

⁶⁵ Brixhe – Lejeune 1984, I.W-04; B-03; Brixhe – Vottéro 2016, 137.

⁶⁶ Pind. fr. 80 (Maehler), cf. Henrichs 1972, 84 f.

⁶⁷ I.Chios 59, cf. Graf 1985, 115 f.

⁶⁸ For texts and bibliography, see Kotwick 2017, 307.

⁶⁹ See Bernabé on Orphicorum Fragmenta 492 and Graf – Johnston 2013, 10 f.; Pedrucci 2009, 69–71.

⁷⁰ The exceptions are Eur. Bacch. 78–79, where the name is still remembered but already syncretised, and MAMA V 213 (below, n. 90).

⁷¹ SEG 35, 1820 = Arena 1998, no. 45; Pedrucci 2009, 37–40.

⁷² Brixhe 1979; see also Zgusta 1982; in general, Bøgh 2007; Pedrucci 2009, 12–16.

⁷³ Apparently, this form of the name was still known to Cratinus (F 66 K/A), whose ἀγερσικύβηλις plays with the double meaning of κύβηλις as »Kybele« and »axe«.

⁷⁴ Cameron 2004, 257–260.

⁷⁵ Cf. Steph. Byz. s. v. Κυβελεία; Billerbeck: ... καὶ Κύβελον ὄρος ἀπ' οὗ Κυβέλη ἢ Πέα λέγεται καὶ Κυβεληγενής καὶ Κυβελίς. Πείσανδρος δεκάτῳ (F 9 [Heitsch]).

very familiar with the mythology of Asia Minor⁷⁶. Now it is interesting that Hipponax identifies Κόβηλις with Rhea and situates her in the Phrygian town Kybela, according to Tzetzes (on Lycophron 1170). As the epic poet Eumelos, who lived around 600 B.C.⁷⁷, relates in his *Europia* (11 [Bernabé] = 27 [West]) that Rhea purified Dionysos at Mt. Kybela in Phrygia, Hipponax already must have known this myth. The connection of Kybele with Rhea also occurs in Peisandros, which therefore must have been fairly well known⁷⁸. Given that the places where the names Kybyleya and Kybeleya occur are found on mountainous rock façades some 200 km apart⁷⁹, one may wonder if the toponym did not occur at more than one place, as Hecataeus (FGrHist 1 F 230) and Strabo (14, 1, 33) knew of a hamlet Kybeleia not that far from Erythrae⁸⁰, and lexicographers mention a mountain called Kybelon (or Kybela)⁸¹.

From the approximately 20 sculptural Phrygian representations of Matar⁸², which start to appear in the 7th century, we get a good idea as to how the goddess was thought to look like: »as a mature woman, standing upright, with her head, body, and legs perfectly frontal. Her arms are usually bent across her body and holding various objects. Her figure is heavily draped« and she »normally wears a tall, tiered headdress, the so-called polos, from which a long veil extends to the hem of her skirt«. The costume was almost certainly modelled after that of women on Neo-Hittite relief sculpture in South-eastern Anatolia in the 9th and 8th centuries B.C.⁸³.

Even though we know how the Phrygian Mother looked like, we have surprisingly little information about her cult. There are many comparable »Mothers«⁸⁴, such as *Mater Idaia*, »Mother of Mt Ida«⁸⁵, *Meter Dindymene*, »Mother of Mt Dindymon/a«⁸⁶, and even *Mater Phrygia*⁸⁷, but cultic details are few and far between. If we may compare the ritual for the Mother of the Gods in Cyzicus, we can imagine a night festival and ecstatic dances, as Herodotus (4, 76) mentions a tambourine but also statuettes tied to the body (§ 4). Similar characteristics appear from Pindar's probably local Theban description, which mentions the rumbling of drums⁸⁸, the clacking of castanets and the scorching of torches (Pind. fr. 70b9 [Maehler]) as well as nightly dances (Pind. P. 3, 78–79)⁸⁹. But how often these rituals took place, how they were organised and who participated in which role, all that remains in the dark of these nightly rituals.

⁷⁶ Nonn. Dion. 10, 140; 12, 395; 13, 567; 14, 10; 16, 207, etc.

⁷⁷ West 2011, 390.

⁷⁸ Note also Apollod. 3, 5, 1, cf. Graf – Johnston 2013, 146 (F. Graf).

⁷⁹ Roller 1999, 68. For the rock monuments, see Berndt-Ersöz 2006.

⁸⁰ Note also I.Erythrai 211; SEG 37, 920 (Kybelleia).

⁸¹ Graf 1985, 110 n. 32 with full references. The topographical evidence invalidates the attempt to derive Kybele from Kubaba, even if perhaps theoretically possible, *contra* Munn 2008; see also the objections of Oreshko 2013, 82–86; Hutter 2017, 118.

⁸² Roller 1999, 71 n. 47: »the Phrygian representations of the goddess have been collected and studied by Naumann 1983, 39–100. To her catalogue on pp. 293–296 should be added the reliefs published by Mellink 1983, 349–360 at pl. 73, figs. 1 and 2, and the ivory figurine from Elmalı, Antalya Museum Catalogue (Ankara 1988) no. 42«; see also Işık 2008.

⁸³ Roller 1999, 71 f.

⁸⁴ For many examples, for which inscriptions continue to give new ones, see Chiaï 2009; Parker 2017, 86. 93 n. 70; 99 f.

⁸⁵ Eur. Or. 1453; for her cult on Ida see also Eur. Hel. 1323–1324 and F 586 (Kannicht), to be read with the observations on the text by S. Radt in: Harder et al. 2002, 439 f.; Varro Onos Iyras 358; Lucr. 2, 611; Strab. 10, 3, 12, 22; Verg. Aen. 9, 600–601 (with S. J. Harrison *ad loc.*); Ov. fast. 4, 182 (Bömer); Liv. 29, 10, 5; Stat. Theb. 10, 170; Hesych. 1 157 (Latte); Nauta 2005, 91 f.

⁸⁶ Hdt. 1, 80, 1 (Cyzicus); Strab. 14, 1, 40 and Plut. Themistocles 30, 6 (Magnesia); Arr. an. 5, 6, 4 (Dindyma; the plural also in Verg. Aen. 9, 618; Ov. fast. 4, 234).

⁸⁷ Graf 1985, 317.

⁸⁸ For Kybele/Meter and drums, see Piccioni 2016.

⁸⁹ Torches are often mentioned in connection with Kybele: Pind. fr. 70b10–11 (Maehler); Rhianus, AP 6, 173, 1; Thyillus, Anth. Pal. 7, 223; Cornutus, Nat. Deor. 6; Val. Fl. 8, 240.

In many ways, this is also the case for Greece, to which we now turn. Here we note that the name Kybele was fairly rare, both in literature and in inscriptions⁹⁰. Small naiskoi of the goddess, though, have been found widely in the Greek world. Although the oldest Greek representations still had a standing Kybele, from the middle of the 6th century these naiskoi changed, for obscure reasons, into seated figures with a tambourine and a phiale as well as often a lion in her lap or lions on either side of her throne, and they would mostly remain that way far into the Hellenistic period⁹¹. These naiskoi show the great popularity of the representation, yet they do not inform us about the rituals and religious experiences of her worshippers. In the end, despite her modern renown and early occurrence, it is surprising how little we know about the goddess, and therefore there remains something elusive about her cult.

There also seems to have been a certain resistance against the goddess, which would explain the rarity of her name. I see here at least two reasons: first, there was the nature of her cult. The ecstatic dancing, the roaring sound of the tambourine and the piercing din of flutes did not help to make the cult attractive, at least not in public festivals. In the end, Kybele, at least in Athens, was worshipped primarily in private associations⁹². Moreover, in Athens we can see what seems to have been another manifestation of the Kybele cult, although perhaps having its roots rather in the North Syrian tradition from Kybebos, given the derogatory term *kybēbos*, than in the Phrygian one. In the 5th century, we notice from Aeschylus' *Agamemnon* (1273, with Fraenkel *ad loc.*) onwards, a scornful attitude towards priest(esse)s who collect gifts for their gods. Even though in Aeschylus' play it is Cassandra who is scolded for being a begging priestess, in the background there probably is a reference to priests begging for Kybele, as we can see these slightly more clearly in Cratinus (F 66 K/A) and Aristotle (rhet. 1405a20); the latter even calls them explicitly a *métragyrtēs*, »Collector for the Mother«, which is perhaps also the title of a comedy by Antiphanes (note also his F 157.8 K/A)⁹³. Yet we should not end with the conclusion that the cult appealed especially to the lower classes. »The frequency, ubiquity, and varied quality of the fifth- and fourth-century Meter votives suggests, though, that the goddess's followers were a diverse group«, as Lynn Roller convincingly argues⁹⁴.

The second reason is the one most difficult to get to grips with. Once we are in Greece it seems that Kybele is split up into a number of goddesses: the Mother of the Gods, the Great Mother and the Mountain Mother⁹⁵, that is, if she was not assimilated to local goddesses. Her unstable identity also appears from the fact that in 5th-century poetry she was identified or closely associated with Demeter, Ge and Rhea. To a considerable extent, the lack of integration into the traditional mythology must have given poets a free hand to associate her with goddesses they thought she was related to⁹⁶. Given the local nature of Greek religion, it is improbable that these cults were all identical. We should rather think of Wittgensteinian family resemblances between them.

⁹⁰ Literature: Pind. fr. 80 (Maehler); Aristoph. Av. 876; Eur. Bacch. 79; Diog. TrGF 45 F1 (Snell); Theokr. 20, 43; its rarity in literature is noted by Henrichs 1976, 254 n. 3. Inscriptions: IG XII Suppl. 427 (Thasos); MAMA V 213 (ancient Nakoleia: interestingly, Μητρι Κυβέλη); I.Apameia 35; its rarity in inscriptions is noted by Graf 1985, 112 n. 48.

⁹¹ For the earliest Greek votive reliefs of Meter, see Naumann 1983, 110–117 (standing) and 117–149 (seated); for a readable survey of the archaeological evidence, see Roller 1999, 121–143 (Archaic period). 143–161 (Classical period); note also La Genière 1986; SEG 65, 59.

⁹² Parker 1996, 192–194; for Athens, see also Roller 1999, 162–169.

⁹³ See also Clearch. F 47 (Wehrli); Dion. Hal. ant. 2, 9, 4; 2, 19, 5; Plut. Agis 57, 7; Borgeaud 1996, 61–64; Eidinow 2017.

⁹⁴ Roller 1999, 182.

⁹⁵ For the evidence, see Henrichs 1976, 254 n. 3, although the epigraphical material has grown since considerably; Xagorari-Gleißner 2008, to be read with the reviews by Berndt-Ersöz 2011, and Pedrucci 2011; see also the new inscription published by Maddoli 2015.

⁹⁶ Allan 2004, 140–146.

Let me just mention two important differences in these cults. In several cities, but certainly not in all, the sanctuary of Mother, the Metroon, served as the local archive. We can see this not only in the most famous case, the Athenian Metroon⁹⁷, but also in Kolophon, Smyrna and Mesambria⁹⁸. It is hard to imagine those cults being connected with ecstatic dances. Moreover, in the case of Athens, one may wonder to what extent the heritage of the Mycenaean *Mater theia*, »Mother of the Gods« (PY Fr1202), still played a role in the appropriation of Kybele.

The second difference is the prominence of castration. We know of one case of castration in Athens in 415, although reported only by Plutarch (Nicias 13, 3–4), but the most famous case is of course Pessinous (§ 4). Yet the occurrence of other eunuch priests, such as those of Artemis in Ephesos⁹⁹, of Hekate in Lagina and of the Galli in Phrygian Hierapolis, suggests either a heritage of Hurrian traditions, as dimly visible in the *Song of Ullikummi*, or local versions of a pre-existing indigenous cult – possibly the same one that seems to have given us Apollo¹⁰⁰. Lack of data makes it impossible to go beyond speculative theories, however attractive it might be.

With these reflections we have come to the end of our discussion of Kybele in Phrygia and Greece. Evidently, much more could be said about Kybele herself and all the different related goddesses, both in Anatolia and the wider Greek world. However, that is not the aim of this contribution. Instead, we will now turn to Rome.

MATER MAGNA IN ROME

In 204 B.C. Kybele was introduced in Rome as *Mater Deum Magna Idaea* or, more briefly, *Mater Magna* – not *Magna Mater*, as most people still write¹⁰¹. The name of the Mother of the Gods and the mention of Ida in her title, the *dendrophori* (below), the Greek language of the cult songs (Serv. georg. 2, 394) and the iconography of the Roman votive figurines, all support Varro's notice that the goddess came from Pessinous via Pergamum¹⁰², and not straight from Pessinous as most sources tell us¹⁰³. Now what light does our Roman evidence throw on the Anatolian cult of Kybele? In other words, here I am not interested in the Roman appropriation of the cult as a whole, its practitioners, rituals and development over time¹⁰⁴, but I look for continuities from Phrygia into Rome.

To put the question this way, one immediately has to qualify the issue. When looking more closely at the Phrygian evidence, it becomes clear that the local cult in Pessinous as it appears in our sources is not an undiluted primitive Phrygian cult, but a dynamic cult that kept up with the times. This appears, for example, from the prominent position of Attis, who only emerges in our sources in the later 4th century, not in Phrygia but in Athens¹⁰⁵! Unlike what one might think, Attis is clearly not an original Phrygian god. Yet he was integrated in the local mythology in an aetiological myth, which we know from the Athenian Timotheus, who must have visited Pessinous around 300 B.C. or had well informed sources. His lurid

⁹⁷ Parker 1996, 188; Borgeaud 1996, 36–55.

⁹⁸ Kolophon: Graf 1985, 113 n. 54. Smyrna: I.Smyrna 573, 48; Ulp. Liber Singularis Regulorum 22, 6. Mesambria: SEG 60, 761.

⁹⁹ For his name, Megabyxus, see Bremmer 2008a, 353–356.

¹⁰⁰ Hurrian traditions: Burkert 1979, 110. Priests: Bremmer 2008b, 38–42. Apollo: Oettinger 2015.

¹⁰¹ Cf. Ziegler 1969; add I.Pessinous 146; but see now Belayche 2016. For the introduction of the cult, see Bremmer – Horsfall 1987, 105–111 (J. N. Bremmer); Gruen 1990, 5–33; Borgeaud 1996, 89–130; Nauta 2007.

¹⁰² Varro ling. 6, 15; cf. Kuiper 1902. Pergamene influence: Roller 1999, 212, 278; Erskine 2001, 205–225; Parodo 2018.

¹⁰³ Diod. 34, 33, 2; Strab. 12, 5, 3; Val. Max. 8, 15, 3; Sil. 17, 3; App. Hann. 56, 233; Herodian. 1, 11, 1.

¹⁰⁴ For special attention to the Roman appropriation, see Rieger 2007; in general, Dubosson-Sbriglione 2018; Van Haepelen 2019.

¹⁰⁵ Cf. Bremmer 2008a, 267–302 (»Attis«, first published in 2004) at 272–275. I freely make use of this earlier publication.

version is a mixture of ancient tradition, contemporary cult and local landmarks. For example, the birth of Agdistis through Zeus' copulation with a rock seems inspired by the beginning of the *Song of Ullikummi*, as Walter Burkert noted¹⁰⁶, but the mention of the Mother of the Gods and the Great Mother introduce Greek titles, not originally Phrygian ones, perhaps via Pergamum. On the other hand, the name of the mother of Attis, Nana, is epichoric¹⁰⁷, the name of her father, Sangarius¹⁰⁸, refers to the local homonymous river (modern Sakarya), which has persuasively been identified with the Sahiriya of the festivals of Istanuwa, dating to the middle of the 2nd millennium B.C.¹⁰⁹, and the name of king Gallus, the name giver of the local priests, is also the name of a local river¹¹⁰. It seems, then, that the local traditions had reworked some details from much earlier Hurrian or Hittite literature, but only fragmentarily and in wholly new configurations. In fact, this dynamic nature long remained a characteristic of the cult, as in Roman times aspects of the Roman temple of the Magna Mater were integrated in the temple in Pessinous¹¹¹!

Versions of the myth of Attis and the Mother of the Gods were known in Rome, witness Ovid (fast. 4, 221–246), who almost certainly drew on Hellenistic sources, but with the transfer of the goddess, part of her ritual migrated too. Naturally, I cannot go into depth here, so I will limit myself to a few observations.

First, we note that the Romans did not take over the full nomenclature of the Phrygian priests. In Pessinous, the most important priest was called Attis¹¹², which was not the case in Rome¹¹³, where Attis was worshipped as a god, presumably since the introduction of Kybele¹¹⁴. At the end of the 1st century B.C., Dionysius of Halicarnassus (ant. 2, 19, 4) mentions a Phrygian priest and a Phrygian priestess, the latter presumably also a function in Pessinous as women are also connected to the *galli* ritual¹¹⁵, but in the course of time the priestly system expanded in a great number of functions, ranging from the *archigallus* to the *cymbalistris*, a good twenty functions¹¹⁶! Moreover, the cult gained such a status that in the early Roman Empire the citizens could even become *archigallus* without the painful experience of castration¹¹⁷. However, this was not yet the case in the Late Republic when Varro, clearly in disgust, still refused to write about the *galli* and Attis¹¹⁸. The Roman *galli* were like their Anatolian counterparts in that they were not only castrated – a fact often discussed¹¹⁹ – but also earned a living by begging. Their mendicant activities are less commented upon¹²⁰, but these will have been part of the Pessinous ritual system as well, since we hear of (*archi*) *galloi* also elsewhere on Lesbos and in Asia Minor since the 2nd century B.C.¹²¹. As such, they evidently came very close to the Greek *métragyrtai* (§ 3). Finally, their music with tambourines, clappers and Phrygian *tibia* as well as their ecstatic dances with head tossing

¹⁰⁶ Burkert 1979, 197 f.; Burkert 2003, 87–95.

¹⁰⁷ Zgusta 1964, 347 f.; I.Pessinous 49 with J. Strubbe *ad loc.*

¹⁰⁸ For a Sangarios at Pessinous, see Robert 1963, 536 f. add the local Sagarios and Sagaria: SEG 41, 1152; I.Pessinous 81. 120. 172. 175a. b; note also the Galatian Sagaris (SEG 30, 1473).

¹⁰⁹ For example, Taylor 2008, 176.

¹¹⁰ Bremmer 2008a, 285 f.

¹¹¹ Rieger 2007, 114–118.

¹¹² Bremmer 2008a, 286 f.

¹¹³ Nauta 2005, 91 n. 13.

¹¹⁴ Rieger 2007, 101 f.; Pancotti 2013, 279–286; Pedrucci 2016, 217–226.

¹¹⁵ For Roman priestesses of Magna Mater, see Van Haepere 2014.

¹¹⁶ For these functions, see Van Haepere 2011; Sbriglione 2012.

¹¹⁷ Graillot 1912, 230–235; Sanders 1972, 1008–1014.

¹¹⁸ Varro apud Aug. civ. 7, 24–26 (cf. Varro ant. rer. div. F 267 [Cardauns]); Rolle 2017, 27–122. Varro was of course not unique in this respect, cf. Rauhala 2016.

¹¹⁹ See, most recently, with rich bibliography, D'Alessio 2013.

¹²⁰ But see Cic. leg. 2, 22. 40; Tib. 1, 4, 67–70; Ov. fast. 4, 350; Ov. Pont. 1, 1, 40; Petron. 117, 3; Nauta 2005, 108 f.

¹²¹ LSCG 124 (Lesbos); TAM III 1, 267. 578. 619; MAMA I 1; RECAM 2, 206 with S. Mitchell *ad loc.*, cf. Graf 2007, 108 f.; Sowa 2008, 76–79. Note now also the new Cappadocian Galloi: Kádas – Rodríguez Somolinos 2019.

must also have come from Pessinous as these were standard in the service of the Kybele¹²². The attested self-flagellation and self-mutilation by gashing their arms with knives is attested so often for Kybele's cult as well as for the followers of the Dea Syria, that perhaps we may see here an Anatolian element, too¹²³.

Second, what about their appearance? We are fortunate in that we have some recent detailed discussions which have illuminated the costumes of the *galli*¹²⁴. Dionysius (ant. 2, 19, 5) already had been struck by their ›spangled robe‹, but he also mentions their wearing of pectoral images (ant. 2, 19, 4), a custom already noted by Herodotus for the cult of the Mother in Cyzicus¹²⁵. Funerary monuments also show us the priests wearing a pointed hat, which was not unknown in Rome (Iuv. 6, 511–121) and *anaxyrides*, trousers¹²⁶. The latter element is rather surprising as trousers were not normal in Greek culture but belonged to the nomadic tribes of the Near East. Given that the Persians wore trousers, as becomes visible on Greek vases at the end of the 6th century B.C.¹²⁷, I am inclined to see here a Persian influence on the local priesthood in Pessinous. The funerary monuments also show the (*archi*) *galli* with lots of jewellery such as earrings and bracelets, some wearing an image of the goddess on her throne. Were these also already worn in Pessinous? It does seem possible, but certainty is hard to reach.

Third and finally, what about the prominent part played by a pine tree in the Roman cult? Can we relate this to Anatolia? Pausanias (7, 17, 11) mentions an almond tree in connection with the myth of Attis, and the Greek name of the *dendrophori*, the central actors of the Roman ritual of the *arbor intrat*¹²⁸, might suggest an Anatolian origin of the Roman pine. Now we know that a decorated tree was part of the Hittite New Year festival, the spring ^{EZEN}*purulliyas̄*, as symbol of the blessings desired for the coming new year¹²⁹. As Dionysius Scythobrachion's version of the Attis myth relates that the mourning was preceded by infertility of the land¹³⁰, we would expect that the ritual would end this desolate situation. The ritual of the tree, perhaps an almond tree, could fit such a new beginning, but there is only insufficient evidence rather than to be even reasonably certain in this case.

CONCLUSION

With the Roman evidence, we have covered nearly two millennia of the history of two Anatolian goddesses, Kubaba and Kybele, whose worship became intertwined in the middle of the 1st millennium B.C. Yet the two goddesses should be kept separate from one another. They clearly have different origins and they had, undoubtedly, different functions in the beginning. It was only in the Greek world that they gradually became identified. The reasons for this identification are not immediately clear. The closeness in name may have helped, and both divinities may have had orgiastic features when they came into contact with one another. Yet despite the clarification of their origins and functions, their merging is still only dimly visible. Moreover, outside Rome it is very hard to get a clearer idea of the average worshipper of

¹²² Music: Lightfoot 2003, 50; Bremmer 2008a, 295 n. 148; Molina 2014; Pavolini 2015. Ecstatic dances: Bremmer 2008a, 296; Nauta 2005, 99 n. 46. Note the new evidence for music and dances in a papyrus from Berenike: Ast – Lougovaya 2015.

¹²³ Lightfoot 2003, 50, but who on p. 501 doubts the occurrence of self-mutilation in Pessinous; Nauta 2005, 98 n. 44; see also the *flagellum* on funerary monuments of priests: Klöckner 2017, 356 (also *anaxyrides*).

¹²⁴ Rieger 2005; Sbriglione 2012, 165–174; Klöckner 2017; Van Haeperen 2018.

¹²⁵ Hdt. 4, 76; Polyb. 21, 6–7 and 37, 5; Sanders 1972, 1021 f.; Müller 2006.

¹²⁶ Klöckner 2017, 356.

¹²⁷ Cf. Shapiro 2009, 59 fig. 3, 1. Earliest textual reference: Hellanikos FGrHist 4 T7 (Atossa wore trousers). More general: Wagner – Tarasou 2018.

¹²⁸ Most recently, Rubio Rivera 1993; Liertz 2001; Van Haeperen 2010; Van Haeperen 2012.

¹²⁹ Haas 1994, 718 f. 742–747.

¹³⁰ Dionysius Scythobrachion (?) apud Diod. 3, 59, 7.

Kybele. Despite the noise of their roaring music and the hurting of the eyes by their gaudy clothes, these ancient worshippers and their gods still pose many problems, whatever modern people may think¹³¹.

BIBLIOGRAPHY

- Allan 2004 W. Allan, *Religious Syncretism: The New Gods of Greek Tragedy*, *HarvStClPhil* 102, 2004, 113–155.
- Archi 2010 A. Archi, *The Heptad in Anatolia*, *Hethitica* 16, 2010, 21–34.
- Arena 1998 R. Arena, *Iscrizioni greche arcaiche di Sicilia e Magna Grecia. Iscrizioni di Sicilia 5. Iscrizioni di Taranto, Locri Epizefiri, Velia e Siracusa* (Pisa 1998).
- Ast – Lougovaya 2015 R. Ast – J. Lougovaya, *Cybele on the Red Sea: New Verses from Berenike*, *GrRom-ByzSt* 55, 2015, 654–678.
- Bachvarova 2013 M. R. Bachvarova, *Adapting Mesopotamian Myth in Hurro-Hittite Rituals at Hattuša: IŠTAR, the Underworld, and the Legendary Kings*, in: B. J. Collins – P. Michalowski (eds.), *Beyond Hatti. A Tribute to Gary Beckman* (Atlanta, GA 2013) 23–44.
- Belayche 2016 N. Belayche, *La Mater Magna, Megalè Mètèr?*, in: C. Bonnet – V. Pirenne-Delforge – G. Pironti (eds.), *Dieux des Grecs, dieux des Romains. Panthéon en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie* (Brussels 2016) 45–59.
- Bernabé A. Bernabé, *Poeta Epici Graeci. Testimonia et fragmenta II. Orphicorum et Orphicis similibus testimonia et fragmenta* (Munich 2004).
- Berndt-Ersöz 2006 S. Berndt-Ersöz, *Phrygian Rock-cut Shrines: Structure, Function, and Cult Practice* (Leiden 2006).
- Berndt-Ersöz 2011 S. Berndt-Ersöz, *Rev. of M. Xagorari-Gleißner, Meter Theon: die Göttermutter bei den Griechen* (Mainz 2008), *Opuscula* 4, 2011, 159–161.
- Berndt-Ersöz 2013 S. Berndt-Ersöz, *Kubebe on Fire! The Significance of the Goddess in the Ionian Revolt*, in: A.-L. Schallin (ed.), *Perspectives on Ancient Greece* (Stockholm 2013) 153–171.
- Blömer – Nieswandt 2016 M. Blömer – H.-H. Nieswandt, *Atargatis und Alexander der Große. Ikonographische Überlegungen zu einer Münze aus Manbij/Hierapolis*, in: H. Schwarzer – H.-H. Nieswandt (eds.), *»Man kann es sich nicht prächtig genug vorstellen!« Festschrift Dieter Salzmann I. II* (Marsberg 2016) 13–30.
- Bøgh 2007 B. Bøgh, *The Phrygian Background of Kybele*, *Numen* 54, 2007, 304–339.
- Bömer F. Bömer, *Interpretationen zu den Fasti des Ovid*, *Gymnasium* 64, 1957, 112–135.
- Borgeaud 1996 P. Borgeaud, *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie* (Paris 1996).
- Brandl 2016 B. Brandl, *Rakib'il and »Kubaba of Aram« at Ordekburnu and Zincirli and New Observations on Kubaba at Zincirli, Carchemish and Ugarit*, in: I. Finkelstein – C. Robin – T. Römer (eds.), *Alphabets, Texts and Artifacts in the Ancient Near East. Studies presented to Benjamin Sass* (Paris 2016) 47–61.
- Bremmer 2008a J. N. Bremmer, *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East* (Leiden 2008).
- Bremmer 2008b J. N. Bremmer, *Cult Personnel of the Ephesian Artemision: Anatolian, Persian, Greek and Roman Aspects*, in: B. Dignas – K. Trampedach (eds.), *Practitioners of the Divine in Ancient Greece* (Cambridge, MA 2008) 37–53.
- Bremmer – Horsfall 1987 J. N. Bremmer – N. Horsfall, *Roman Myth and Mythography* (London 1987).
- Brixhe 1979 C. Brixhe, *Le nom de Cybèle*, *Die Sprache* 25, 1979, 40–45.
- Brixhe – Lejeune 1984 C. Brixhe – M. Lejeune, *Corpus des inscriptions paléo-phrygiennes I. II* (Paris 1984).
- Brixhe – Vottéro 2016 C. Brixhe – G. Vottéro, *Germanos/Soğukçam: nouvelle inscription paléo-phrygienne dans une aire culturelle remarquable*, *Kadmos* 55, 2016, 131–146.
- Burkert 1979 W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual* (Berkeley, CA 1979).
- Burkert 1992 W. Burkert, *The Orientalizing Period* (Cambridge, MA 1992).
- Burkert 2003 W. Burkert, *Kleine Schriften II: Orientalia* (Göttingen 2003).
- Cameron 2004 A. Cameron, *Greek Mythography in the Roman World* (Oxford 2004).

¹³¹ For information and comments, I am most grateful to Michael Kerschner, Craig Melchert, Norbert Oettinger, Ian Rutherford, Diether Schürr and audiences in Vienna (2017) and Madrid (2018). Charlotte von Schelling kindly corrected my English.

- Cardauns B. Cardauns (ed.), *M. Terentius Varro: Antiquitates Rerum Divinarum*, I. II (Wiesbaden 1976).
- Casana 2009 J. Casana, *Alalakh and the Archaeological Landscape of Mukish: The Political Geography and Population of a Late Bronze Age Kingdom*, *BASOR* 353, 2009, 7–37.
- Chiai 2009 G. F. Chiai, *Die Ortsgebundenheit des Religiösen: Das Paradigma der ländlichen Heiligtümer Phrygiens in der Kaiserzeit*, in: C. Auffahrt (ed.), *Religion auf dem Lande. Entstehung und Veränderung von Sakrallandschaften unter römischer Herrschaft* (Stuttgart 2009) 133–160.
- Collins – Bachvarova – Rutherford 2008 B. J. Collins – M. R. Bachvarova – I. C. Rutherford (eds.), *Anatolian Interfaces. Hittites, Greeks, and their Neighbours. Proceedings of an International Conference on Cross-Cultural Interaction*, September 17–19, 2004, Emory University, Atlanta, GA (Oxford 2008).
- CTH E. Laroche et al. (eds.), *Catalogue des textes hittites (1971–)* and <www.hethport.uni-wuerzburg.de/hetkonk/> (10.09.2020).
- Danforth 1989 L. M. Danforth, *Firewalking and Religious Healing: The Anastenaria of Greece and the American Firewalking Movement* (Princeton 1989).
- D’Alessio 2013 V. D’Alessio, *Ibunt semimares. I Galli di Cybele e l’etica sessuale romana*, *StMat-StorRel* 79, 2, 2013, 440–462.
- Davies M. Davies, *Poetarum melicorum Graecorum fragmenta I* (Oxford 1991).
- Degani E. Degani (ed.), *Hipponax: Testimonia et fragmenta* ²(Berlin 1992).
- Diels/Kranz W. Kranz (ed.), *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels*, I–III ⁶(Hildesheim 1951. 1952).
- van Dongen 2013 E. van Dongen, *The Overland Route: Intra-Anatolia Interaction ca. 1000–540 BC and the Transmission of the Alphabet*, *AncWestEast* 12, 2013, 47–70.
- van Dongen 2014 E. van Dongen, *The Extent and Interactions of the Phrygian Kingdom*, in: S. Gaspa et al. (eds.), *From Source to History. Studies on Ancient Near Eastern Worlds and Beyond. Dedicated to Giovanni Battista Lanfranchi*, *AOAT* 412 (Münster 2014) 697–711.
- Dubosson-Sbriglione 2018 L. Dubosson-Sbriglione, *Le culte de la Mère des dieux dans l’Empire romain* (Stuttgart 2018).
- Dupont-Sommer – Robert 1964 A. Dupont-Sommer – L. Robert, *La déesse de Hiérapolis Castabala (Cilicie)* (Paris 1964).
- Eidinow 2017 E. Eidinow, *In Search of the ›Beggar-priest‹*, in: R. L. Gordon – G. Petridou – J. Rüpke (eds.), *Beyond Priesthood. Religious Entrepreneurs and Innovators in the Roman Empire*, *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* 66 (Berlin 2017) 255–275.
- Erbse H. Erbse (ed.), *Untersuchungen zu den attischen Lexika* (Berlin 1950).
- Erskine 2001 A. Erskine, *Troy between Greece and Rome. Local Tradition and Imperial Power* (Oxford 2001).
- Fowler 2013 R. L. Fowler, *Early Greek Mythography II: Commentary* (Oxford 2013).
- Fraenkel E. Fraenkel, *Aeschylus: Agamemnon I–III* (Oxford 1950).
- Frahm 2015 E. Frahm, *›Whoever Destroys this Image‹: A Neo-Assyrian Statue from Tell Aġāġa (Šadikanni)*, *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 2015, 77–82.
- Frahm 2016 E. Frahm, *Of Doves, Fish, and Goddesses: Reflections on the Literary, Religious, and Historical Background of the Book of Jonah*, in: J. Baden et al. (eds.), *Sibyls, Scriptures, and Scrolls: John Collins at Seventy* (Leiden 2016) 432–450.
- Fuchs 2010 A. Fuchs, *Gyges, Assurbanipal und Dugdamme/Lygdamis: Absurde Kontakte zwischen Anatolien und Ninive*, in: R. Rollinger (ed.), *Interkulturalität in der Alten Welt: Vorderasien, Hellas, Ägypten und die vielfältigen Ebenen des Kontakts* (Wiesbaden 2010) 409–427.
- García Trabazo 2017 J. V. García Trabazo, *Über luw./heth. ^dMar(ku)waya – ›Dunkle Gottheit(en), Unterweltgottheit(en)‹ und ai. mṛgá ›Wildtier‹ als Reflexe schamanistischer idg. Vorstellungen*, *RSUH/RGGU Bulletin, Philology. Journal of Language Relationship* 1, 15, 2017, 43–50.
- Graf 1985 F. Graf, *Nordionische Kulte. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulturen von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia*, *Bibliotheca Helvetica Romana* 21 (Rome 1985).
- Graf 2007 F. Graf, *Religiöse Kathartik im Licht der Inschriften*, in: M. Vöhler – B. Seidensticker (eds.), *Katharsiskonzeptionen vor Aristoteles. Zum kulturellen Hintergrund des Tragödiensatzes* (Berlin 2007) 101–118.

- Graf – Johnston 2013 F. Graf – S. I. Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets* ²(London 2013).
- Graillot 1912 H. Graillot, *Le culte de Cybèle, mère des dieux: a Rome et dans l'empire romain* (Rome 1912).
- Gruen 1990 E. Gruen, *Studies in Greek Culture and Roman Policy* (Leiden 1990).
- Günther 2017 W. Günther, *Inschriften von Milet. Eine Prosopographie*, *Milet* 6, 4 (Berlin 2017).
- Gusmani 1986 R. Gusmani, *Lydisches Wörterbuch, Ergänzungsbd. Lieferung 3* (Heidelberg 1986).
- Haas 1994 V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion* (Leiden 1994).
- Harder et al. 2002 A. Harder et al. (eds.), *Noch einmal zu ... Kleine Schriften von Stefan Radt zu seinem 75. Geburtstag* (Leiden 2002).
- Hawkins 1981 J. D. Hawkins, *Kubaba at Karkamiš and Elsewhere*, *AnSt* 31, 1981, 147–176.
- Hawkins 2000 J. D. Hawkins, *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions I: Inscriptions of the Iron Age I–III* (Berlin 2000).
- Hawkins – Bittel 1980 J. D. Hawkins – K. Bittel, *Kubaba. A. Philologisch. B. Ikonographie*, in: *RIA VI* (1980) 257–261. 261–264.
- Helck 1971 W. Helck, *Betrachtungen zur Großen Göttin und den ihr verbundenen Gottheiten* (Munich 1971).
- Henrichs 1972 A. Henrichs, *Toward a New Edition of Philodemus' Treatise On Piety*, *GrRomByzSt* 13, 1972, 67–98.
- Henrichs 1976 A. Henrichs, *Despoina Kybele: ein Beitrag zur religiösen Namenkunde*, *HarvStClPhil* 80, 1976, 253–286.
- Herrmann et al. 2016 V. R. Herrmann – T. van den Hout – A. Beyazlar, *A New Hieroglyphic Luwian Inscription from Pancarlı Höyük: Language and Power in Early Iron Age Sam'al-Y'DY*, *JNES* 75, 1, 2016, 53–70.
- Högemann – Oettinger 2018 P. Högemann – N. Oettinger, *Lydien. Ein altanatolischer Staat zwischen Griechenland und dem Vorderen Orient* (Berlin 2018).
- Hutter 2017 M. Hutter, *Kubaba in the Hittite Empire and the Consequences for her Expansion to Western Anatolia*, in: A. Mouton (ed.), *Hittitology Today. Studies on Hittite and Neo-Hittite Anatolia in Honor of Emmanuel Laroche's 100th Birthday* (Istanbul 2017) 113–122.
- Hutter – Hutter-Braunsar 2016 M. Hutter – S. Hutter-Braunsar, *Kubaba im Hišuwu-Fest*, in: S. Erkut – Ö. S. Gavaz (eds.), *Studies in Honour of Ahmet Ünal/Ahmet Ünal Armağani* (Istanbul 2016) 293–302.
- I.Apameia T. Corsten, *Die Inschriften von Apameia*, *IK* 32 (Bonn 1987).
- I.Chios F. Graf, *Nordionische Kulte* (Rome 1985) 427–461.
- I.Erythrai H. Engelmann – R. Merkelbach, *Die Inschriften von Erythrai und Klazomenai*, *IK* 2 (Bonn 1973).
- I.Pessinous J. Strubbe, *The inscriptions of Pessinous*, *IK* 66 (Bonn 2005).
- I.Smyrna G. Petzl, *Die Inschriften von Smyrna*, *IK* 23–24, 2 (Bonn 1982–1990).
- Işik 2008 F. Işik, *Göttin mit Spindel. Zur Deutung und zum Stil der Kybelebilder aus dem phrygischen Randgebiet*, in: E. Winter (ed.), *Vom Euphrat bis zum Bosphorus. Kleinasien in der Antike. Festschrift Elmar Schwertheim* (Bonn 2008) I 325–334.
- Jordan 2000 D. Jordan, *Three Texts from Lokroi Epizephyrioi*, *ZPE* 130, 2000, 95–103.
- Kádas – Rodríguez Somolinos 2019 G. Kádas – J. Rodríguez Somolinos, *A New Mime Script (P. Matr. Inv. 44+119)*, *ZPE* 211, 2019, 79–85.
- Kannicht R. Kannicht, *Euripides. Helena* (Heidelberg 1969).
- Kassel – Austin R. Kassel – C. Austin (eds.), *Poetae comici Graeci (PCG) IV* (Berlin 1983).
- Kerschner 2010 M. Kerschner, *Catalogue No. 113. Marbled omphalos phiale from Miletus; No. 114. Fragment of a marbled omphalos phiale with graffito from Miletus; No. 115. ›Ephesian Ware‹ stemmed dish from Ephesus; No. 116. ›Ephesian Ware‹ omphalos phiale from Ephesus*, in: N. D. Cahill (ed.), *The Lydians and Their World. Lidyalılar ve Dünyaları. Ausstellungskatalog Yapı Kredi Vadet Nedim Tör Museum Istanbul February 19 – May 15, 2010* (Istanbul 2010) 492–495.
- Klöckner 2017 A. Klöckner, *Tertium genus? Representations of Religious Practitioners in the Cult of Magna Mater*, in: R. L. Gordon – G. Petridou – J. Rüpke (eds.), *Beyond Priesthood. Religious Entrepreneurs and Innovators in the Roman Empire*, *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* 66 (Berlin 2017) 343–384.
- Kotwick 2017 M. E. Kotwick, *Der Papyrus von Derveni* (Berlin 2017).

- Kryszat 2006 G. Kryszat, *Herrscher, Herrschaft und Kulttradition in Anatolien nach den Quellen aus den altassyrischen Handelskolonien*, II. Götter, Priester und Feste Altanatoliens, *AoF* 33, 2006, 102–124.
- KUB Keilschrifturkunden aus Boghazköi (Berlin 1921–1990).
- Kuiper 1902 K. Kuiper, *De Matre Magna Pergamenorum*, *Mnemosyne* N.S. 30, 1902, 277–306.
- La Genière 1986 J. de La Genière, *Le culte de la Mère des dieux dans le Péloponnèse*, *CRAI* 130/1, 1986, 29–48.
- Laroche 1960 E. Laroche, *Koubaba, déesse anatolienne, et le problème des origines de Cybèle*, in: R. D. Barnett et al., *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne* (Paris 1960) 113–128.
- Larsen 2015 M. T. Larsen, *Ancient Kanesh: A Merchant Colony in Bronze Age Anatolia* (Cambridge 2015).
- Latte K. Latte – P. A. Hansen, *Hesychii Alexadrini Lexicon* (Copenhagen 1953. 1966).
- Lemaire – Sass 2013 A. Lemaire – B. Sass, *The Mortuary Stele with Sam’alian Inscription from Ördekburnu near Zincirli*, *BASOR* 369, 2013, 57–136.
- Liertz 2001 V.-M. Liertz, *Die Dendrophoren aus Nida und Kaiserverehrung von Kultvereinen im Nordwesten des Imperium Romanum*, *Arctos* 35, 2001, 115–128.
- Lightfoot 2003 J. Lightfoot, *Lucian: On the Syrian Goddess* (Oxford 2003).
- LPGN Va T. Corsten (ed.), *A Lexicon of Greek Personal Names. Vol Va. Coastal Asia Minor Pontos to Ionia* (Oxford 2010).
- LSCG F. Sokolowski, *Lois sacrées des cites grecques*, *École Française d’Athènes* (Paris 1962).
- Maddoli 2015 G. Maddoli, *Iasos: Vendita del sacerdozio della madre degli dei*, *StCIOr* 61, 2, 2015, 101–118.
- Maehler B. Snell – H. Maehler (eds.), *Pindari Carmina cum Fragmentis I. II* ⁸(Leipzig 1987. 1989).
- Malkin 2003 I. Malkin, *Myth and Territory in the Spartan Mediterranean* (Cambridge 2003).
- Marchetti – Peker 2018 N. Marchetti – H. Peker, *The Stele of Kubaba by Kamani and the Kings of Karke-mish in the 9th Century BC*, *ZA* 108, 1, 2018, 81–99.
- Melchert 2008 H. C. Melchert, *Greek mólybdos as a Loanword from Lydian*, in: Collins – Bachvarova – Rutherford 2008, 153–157.
- Melchert 2010 H. C. Melchert, *Remarks on the Kuttamuwa Inscription, Kubaba 1*, 2010, 4–11.
- Melchert 2013 H. C. Melchert, *Naming Practices in Second- and First-Millennium Western Anatolia*, in: R. Parker (ed.), *Personal Names in Ancient Anatolia* (Oxford 2013) 31–49.
- Mellink 1983 M. Mellink, *Comments on a Cult Relief of Kybele from Gordion*, in: R. M. Boehmer – H. Hauptmann (eds.), *Beiträge zur Altertumskunde Kleinasien. Festschrift Kurt Bittel* (Mainz 1983) 349–360.
- Meyer – Ziegler 2004 M. Meyer – R. Ziegler (eds.), *Kulturbegegnung in einem Brückenland. Gottheiten als Indikatoren von Akkulturationsprozessen im Ebenen Kilikien*, *AMS* 53 (Bonn 2004).
- Miller 2005 J. L. Miller, *Von Syrien durch Kizzuwatna nach Hatti: Die Rituale der Allaiturabbi und Gizija*, in: D. Prechel (ed.), *Motivation und Mechanismen des Kulturkontaktes in der späten Bronzezeit* (Florence 2005) 129–144.
- Molina 2014 M. Molina, *Tympanum tuum Cybele: Pagan Use and Christian Transformation of a Cultic Greco-Roman Percussion Instrument*, in: J. Almirall (ed.), *Moysiké: La música en el món antic i el món antic en la música* (Barcelona 2014) 51–69.
- Müller 2006 F. M. Müller, *Überlegungen zum Brustschmuck der orientalischen Priester der Kybele*, in: G. Koiner (ed.), *Akten des 10. Österreichischen Archäologentages in Graz 7.–9. November 2003* (Vienna 2006) 661–668.
- Munn 2008 M. Munn, *Kybele as Kubaba in a Lydo-Phrygian Context*, in: Collins – Bachvarova – Rutherford 2008, 159–164.
- Naumann 1983 F. Naumann, *Die Ikonographie der Kybele in der phrygischen und der griechischen Kunst*, *IstMitt Beih.* 28 (Tübingen 1983).
- Nauta 2005 R. Nauta, *Catullus 63 in a Roman Context*, in: R. Nauta – A. Harder (eds.), *Catullus’ Poem on Attis* (Leiden 2005) 87–119.
- Nauta 2007 R. Nauta, *Phrygian Eunuchs and Roman Virtus: the cult of the Mater Magna and the Trojan origins of Rome in Virgil’s Aeneid*, in: G. Urso (ed.), *Tra Oriente e Occidente. Indigeni, Greci e Romani in Asia Minore* (Pisa 2007) 79–92.
- Oettinger 2015 N. Oettinger, *Apollo: indogermanisch oder nicht-indogermanisch?*, *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 69, 1, 2015, 123–143.

- Oreshko 2013 R. Oreshko, Hipponax and linguistic, ethnic and religious milieu of Western Anatolia. Some further notes on: Shane Hawkins, *The language of Hipponax*, 2013, *Hephaistos* 30, 2013, 79–104.
- Pancotti 2013 A. Pancotti, Breve nota sulle rare rappresentazioni di Attis nella monetazione romana repubblicana, in: P. G. van Alfen – R. B. Witschonke (eds.), *Essays in Honour of Roberto Russo* (Zurich 2013) 279–286.
- Pardee 2009 D. Pardee, A New Aramaic Inscription from Zincirli, *BASOR* 356, 2009, 51–71.
- Pardee 2014 D. Pardee, The Katumuwa Inscription, in: V. R. Herrmann – J. D. Schloen (eds.), *In Remembrance of Me: Feasting with the Dead in the Ancient Middle East* (Chicago 2014) 45–48.
- Pardee 2017 D. Pardee, The KTMW Inscription (4.23), in: K. L. Younger (ed.), *The Context of Scripture IV, Suppl.* (Leiden 2017) 95 f.
- Parker 1996 R. Parker, *Athenian Religion* (Oxford 1996).
- Parker 2016 R. Parker, Athena in Anatolia, *Pallas* 100, 2016, 73–90.
- Parker 2017 R. Parker, *Greek Gods Abroad* (Oakland 2017).
- Parodo 2018 C. Parodo, L'eredità regale della Μεγάλη Μητήρ. Il ruolo della Grande Madre nell'Altare di Pergamo e la legittimazione divina del potere degli Attalidi, *Gaia* 21, 2018, 1–22.
- Pavolini 2015 C. Pavolini, La musica e il culto di Cibele nell'Occidente Romano, *ArchCl* 66, 2015, 345–375.
- Pedrucci 2008 G. Pedrucci, Kubaba: presenze anatoliche e antecedenti siriani, *VicOr* 14, 2008, 141–159.
- Pedrucci 2009 G. Pedrucci, Cibele frigia e la Sicilia. I santuari rupestri nel culto della dea (Rome 2009).
- Pedrucci 2011 G. Pedrucci, Rev. of M. Xagorari-Gleißner, *Meter Theon: die Göttermutter bei den Griechen* (Mainz 2008), *Bryn Mawr Classical Review* 2011 <<https://bmcr.brynmawr.edu/2011/2011.06.37/>> (29.04.2020).
- Pedrucci 2016 G. Pedrucci, Cibele e Attis a Roma: un culto orientale fra patriottica accettazione e sospettoso rifiuto, in: I. Baglioni (ed.), *Saeculum Aureum. Tradizione e innovazione nella religione romana di epoca augustea* (Rome 2016) 217–226.
- Pfeiffer R. Pfeiffer (ed.), *Callimachus* (Oxford 1949–1953).
- Piccioni 2016 A. Piccioni, Cybele, the Drum, and the Role of Female Musicians, in: A. Bellia – C. Marconi (eds.), *Musicians in Ancient Coroplastic Art. Iconography, Ritual Context, and Functions* (Pisa 2016) 157–162.
- Posani 2014 C. Posani, La diffusione del culto di Kubaba in epoca neo-assira, in: S. Gaspa et al. (eds.), *From Source to History. Studies on Ancient Near Eastern Worlds and Beyond. Dedicated to Giovanni Battista Lanfranchi*, *AOAT* 412 (Münster 2014) 549–560.
- Radner 2005 K. Radner, Kubaba und die Fische. Bemerkungen zur Herrin von Karkemiš, in: R. Rollinger (ed.), *Von Sumer bis Homer. Festschrift Manfred Schretter*, *AOAT* 325 (Münster 2005) 543–556.
- Rauhala 2016 M. Rauhala, Obscena Galli Praesentia. Dehumanizing Cybele's Eunuch-Priests through Disgust, in: D. Lateiner – D. Spatharas (eds.), *The Ancient Emotion of Disgust* (Oxford 2016) 235–252.
- RECAM S. Mitchell, *Regional Epigraphic Catalogues of Asia Minor II. The Inscriptions of North Galatian. The Ankara District* (Oxford 1982).
- Rhomaïos 1949 K. Rhomaïos, *Cultes populaires de la Thrace: les Anasténaria, la cérémonie du Lundi Pur* (Athens 1949).
- Rieger 2005 A.-K. Rieger, Die Vielfalt eines Gottes. Überlegungen zum großen liegenden Attis aus Ostia, in: N. Sojc (ed.), *Neue Fragen, neue Antworten. Antike Kunst als Thema der Gender Studies* (Wiesbaden 2005) 141–154.
- Rieger 2007 A.-K. Rieger, Lokale Tradition versus überregionale Einheit: Der Kult der Magna Mater, *Mediterranea* 4, 2007, 89–120.
- Ristow 2008 *RAC* XXII (2008) 577–602 s. v. Kybele (G. Ristow).
- Robert 1963 L. Robert, *Noms indigènes dans l'Asie-Mineure gréco-romaine* (Paris 1963).
- Rolle 2017 A. Rolle, Dall'Oriente a Roma: Cibele, Iside e Serapide nell'opera di Varrone (Pisa 2017).
- Roller 1999 L. Roller, *In Search of God the Mother. The Cult of Anatolian Cybele* (Berkeley 1999).
- Rubio Rivera 1993 R. Rubio Rivera, *Collegium dendrophorum: corporación profesional y cofradía metróaca*, *Gerión* 11, 1993, 175–183.

- Rutherford 2017 I. Rutherford, Sandas in Translation, in: A Mouton (ed.), *Hittitology Today. Studies on Hittite and Neo-Hittite Anatolia in Honor of Emmanuel Laroche's 100th Birthday* (Istanbul 2017) 81–100.
- Sanders 1972 G. Sanders, Gallos, in: *RAC VIII* (1972) 984–1034.
- Sanders 2013 S. L. Sanders, The Appetites of the Dead: West Semitic Linguistic and Ritual Aspects of the Katumuwa Stele, *BASOR* 369, 2013, 35–55.
- Sbriglione 2012 L. Sbriglione, Galles, archigalles et prêtres de la Mère des dieux: entre textes et images, in: B. Andenmatten – P. Badinou – M. E. Fuchs – J.-C. Mühlenthaler (eds.), *Lieux de mémoire antiques et médiévaux. Texte, image, histoire: la question des sources* (Lausanne 2012) 157–176.
- Schaeffer et al. 1997 J. S. Schaeffer – N. H. Ramage – C. H. Greenewalt, Jr., *The Corinthian, Attic, and Lakonian Pottery from Sardis, Archaeological Exploration of Sardis Monograph 10* (Cambridge, MA 1997).
- Schloen 2014 J. D. Schloen, The City of Katumuwa: The Iron Age Kingdom of Sam'al and the Excavation of Zincirli, in: V. R. Herrmann – J. D. Schloen (eds.), *In Remembrance of Me: Feasting with the Dead in the Ancient Middle East* (Chicago, IL 2014) 27–38.
- Schürr (forthcoming) D. Schürr, Lefs: a Greek god in Lydian disguise – Ζεῦσις: a Lydian god in Greek disguise, and some Luwian gods too, in: E. Laflı – G. Kan Şahin (eds.), *Archaeology and History of Lydia from the early Lydian period to late Antiquity (8th century B.C.–6th century A.D.). An international symposium, May 17–18, 2017, Izmir, Turkey* (Izmir, forthcoming).
- Shapiro 2009 H. A. Shapiro, The Invention of Persia in Classical Athens, in: M. Eliav-Feldon – B. Isaac – J. Ziegler (eds.), *The Origins of Racism in the West* (Cambridge 2009) 57–87.
- Simon 1997 LIMC VIII 1 (1997) 744–766 s. v. Kybele (E. Simon).
- Şirin – Kolağasıoğlu 2016 O. A. Şirin – M. Kolağasıoğlu, *Çakalca-Karadoğan Höyüğü: Arkaik Dönemde Amisos ve Kybele kültü* (Samsun 2016).
- Singer 2011 I. Singer, *The Calm before the Storm: selected writings of Itamar Singer on the late Bronze Age in Anatolia and the Levant* (Atlanta, GA 2011).
- Sowa 2008 W. Sowa, *Studien zum Phrygischen* (Göttingen 2008).
- Summerer 2005 L. Summerer, Amisos. Eine griechische Polis im Land der Leukosyrer, in: D. Kacharava – M. Faudot – E. Geny (eds.), *Pont-Euxin et polis: polis hellenis et polis barbaron. Actes du X^e Symposium de Vani, 23–26 septembre 2002, Hommage à Otar Lordkipanidzé et Pierre Lévêque* (Besançon 2005) 129–165.
- Taillardat J. Taillardat, *Gaius Suetonius Tranquillus* (Paris 1967).
- Taylor 2008 P. Taylor, GALA and the Gallos, in: Collins – Bachvarova – Rutherford 2008, 173–180.
- Theodoridis Ch. Theodoridis (ed.), *Photii Patriarchae Lexicon* (Berlin 1982–).
- Van Haepere 2010 F. Van Haepere, Quelques réflexions sur les dendrophores de Pouzzoles, à partir de CIL, X 3699, *ZPE* 172, 2010, 259–266.
- Van Haepere 2011 F. Van Haepere, Les acteurs du culte de Magna Mater à Rome et dans les provinces occidentales de l'Empire, in: S. Benoist et al. (eds.), *Figures d'empire, fragments de mémoire. Pouvoirs et identités dans le monde romain impérial* (Villeneuve d'Ascq 2011) 467–484.
- Van Haepere 2012 F. Van Haepere, Collèges de dendrophores et autorités locales et romaines, in: M. Dondin-Payre – N. Tran (eds.), *Collegia. Le phénomène associatif dans l'Occident romain* (Bordeaux 2012) 47–63.
- Van Haepere 2014 F. Van Haepere, Les prêtresses de Mater Magna dans le monde romain occidental, in: G. Urso (ed.), *Sacerdos. Figure del sacro nella società romana* (Pisa 2014) 299–322.
- Van Haepere 2018 F. Van Haepere, Rappresentazioni dei ministri della Mater Magna a Roma e nelle province occidentali dell'Impero, in: F. Fontana – E. Murgia (eds.), *Sacrum facere. Atti del IV Seminario di Archeologia del Sacro, Palymnia. Studi di Archeologia* 9 (Trieste 2018) 241–262.
- Van Haepere 2019 F. Van Haepere, Étrangère et ancestrale. La Mère des dieux dans le monde romain (Paris 2019).
- Vermaseren 1987 M. J. Vermaseren, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque I. Asia Minor* (Leiden 1987).
- Wagner – Tarasou 2018 M. Wagner – P. Tarasou, *Die Erfindung der Hose* (Mainz 2018).
- Wehrli F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles, III 2. Klearchos* (Basel 1969).
- West² M. L. West, *Iambi et Elegi Graeci. Ante Alexandrum Cantati I. II* (Oxford 1989–1992).
- West 2007 M. L. West, *Indo-European Poetry and Myth* (Oxford 2007).

- West 2011 M. L. West, *Hellenica I* (Oxford 2011).
- Xagorari-Gleißner 2008 M. Xagorari-Gleißner, *Meter Theon. Die Göttermutter bei den Griechen* (Mainz 2008).
- Xygalatas 2012 D. Xygalatas, *The Burning Saints: Cognition and Culture in the Fire-Walking Rituals of the Anastenaria* (Durham 2012).
- Yakubovich 2007 I. Yakubovich, Rev. of H. Craig Melchert (ed.), *The Luwians*, *Handbook of Oriental Studies, Section One, The Near East and Middle East* 68 (Leiden 2003), *JNES* 66, 2007, 140–144.
- Yakubovich 2009 I. Yakubovich, Rev. of R. Gérard, *Phonétique et morphologie de la langue lydienne*, *Bibliothèque des Cahiers de l'Institut de Linguistique de Louvain* 114 (New Leuven 2005), *JNES* 68, 2009, 43–45.
- Younger 2009 K. L. Younger Jr., *Two Epigraphic Notes on the New Katumuwa Inscription from Zincirli*, *MAARAV* 16, 2009, 159–179.
- Younger 2016 K. L. Younger Jr., *A Political History of the Arameans: From Their Origins to the End of Their Polities* (Atlanta, GA 2016).
- Zadok 2010 R. Zadok, *Anatolians in Neo-Assyrian Documents*, in: Y. Cohen – A. Gilan – J. L. Miller (eds.), *Pax Hethitica. Studies on the Hittites and their Neighbours in Honour of Itamar Singer* (Wiesbaden 2010) 411–439.
- Zgusta 1964 L. Zgusta, *Kleinasiatische Personennamen* (Prague 1964).
- Zgusta 1982 L. Zgusta, *Weiteres zum Namen der Kybele*, *Die Sprache* 28, 1982, 171 f.
- Ziegler 1969 K. Ziegler, »Mater Magna« oder »Magna Mater«, in: J. Bibauw (ed.), *Hommages à Marcel Renard* (Brussels 1969) II, 845–855.

SUSANNE BERNDT

PHRYGIAN MATAR AND GREEK KYBELE**ENCOUNTERS AND TRANSMISSIONS*****INTRODUCTION**

The Phrygian Mother Goddess is generally considered as the archetype or forerunner of the Greek Kybele, which is to a large extent a concept inherited from the ancient literary sources. It is foremost the Greek sources that provide us with information about Kybele. The Classical Greek sources often emphasize her Phrygian background and describe her as Mother of the Gods, connected to mountains, wild animals, such as lions or leopards, ecstatic music (cymbals, tympana, pipes of reeds), and geographically with the mount Dindymos and the river Sangarios¹.

I will begin by examining the material evidence from Phrygia, in order to formulate and evaluate the nature of the Phrygian goddess. Then I will proceed to analyse how this image of the Phrygian goddess may correspond with the one transmitted by the ancient texts as well as the Greek and Lydian forms of the Mother Goddess.

MATAR DURING THE EARLY PHRYGIAN PERIOD

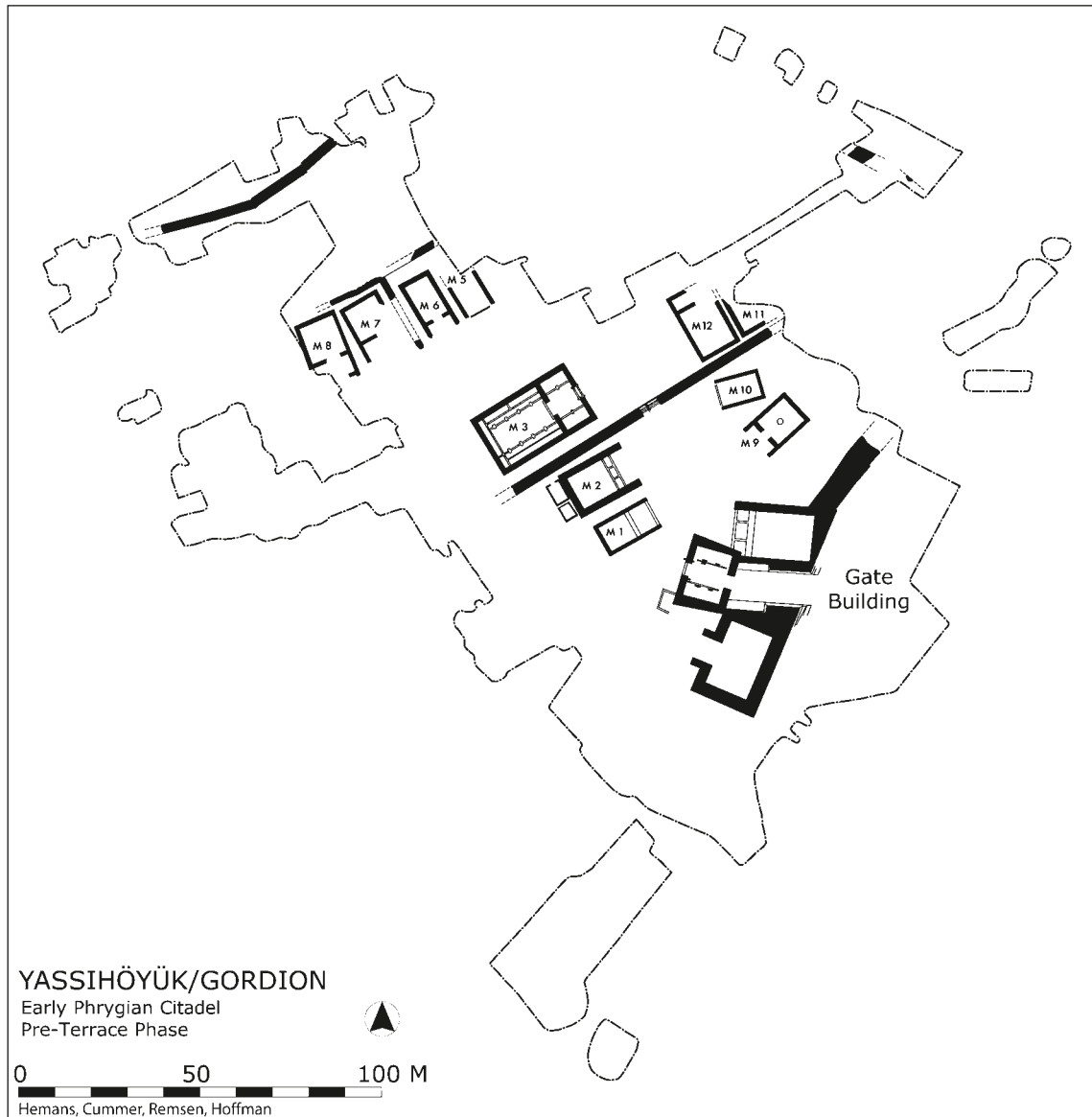
Basically the only settlement dating to the Early Phrygian period (ca. 950–800 B.C.) that has been excavated is Gordion and we are therefore somewhat limited in our material. Early Phrygian material is usually overlooked in discussions concerning the Phrygian Mother Goddess, since there is no evidence of this period that can definitely be connected with her. We lack both images of the goddess as well as inscriptions. However, that does not mean that she did not exist during this period, but rather that she is difficult to detect in the archaeological material. The earliest preserved Phrygian inscriptions date to the mid-8th century², and the goddess appeared not to have been depicted in anthropomorphic shape until the Middle Phrygian period. There are, however, other possible indications of her presence at Gordion.

One of the most prominent buildings excavated on the city mound at Gordion is Megaron 2 (fig. 1), and this building has also been connected with the Mother Goddess by earlier

* I am most grateful to Gareth Darbyshire and Ardeth Anderson at the Gordion Archives at Penn Museum for their help in improving some of the illustrations.

¹ See e.g. Hom. *h.* 14; *Hdt.* 4, 76; *Eur. Bacch.* 50–144; *Pind. Dith.* 2; *Pind. P.* 3, 77 f; *Soph. Phil.* 391–394. Earlier literary sources usually refer to the goddess as Kybebe (see Roller 1999, 123 f. with references, in addition to newly found inscriptions from Amisos mentioning Kybebos, Şirin – Kolağasıoğlu 2016, 32–36; Summerer 2018, 163 f.). Other aspects of her cult, such as Pessinous, the castrated galloi and Attis, are first attested in Hellenistic sources (see Roller 1999, 192 f. 228–232 with references).

² Brixhe 2008, 70 f.; see also van Dongen 2013, 60–65 for a discussion of the transmission of the Phrygian alphabet.



1 Plan of Gordion's Early Phrygian Citadel, pre-Terrace phase (© Courtesy of Penn Museum)

scholars, including myself. The megaron has been suggested to be a temple or a building where religious rituals were performed³.

The building had a well-preserved mosaic floor of natural pebbles in various colours, such as red, yellow, white, and dark blue⁴. This was not the only building at Gordion with a mosaic floor⁵, but the only one well enough preserved to be able to understand the design (fig. 2). Various geometric patterns are scattered over the floor without any apparent organization; the only indication of a conscious design is the carefully made rosette located exactly in the centre of the floor, and opposite the rosette across the hearth there is a four-footed animal.

³ Mellink 1981, 101; Mellink 1983, 357–359; Sams 1995, 1156 f.; Sams 1997, 241; Berndt 2015; cf. Roller 1999, 79 n. 84.

⁴ Salzmann 1982, 93; Young 1965.

⁵ Traces of Early Phrygian mosaics were also found in Megaron 9 and in the ante chamber of Megaron 1 (Salzmann 1982, 93).



2 Mosaic floor in main room of Megaron 2 at Gordion (© Courtesy of Penn Museum, drawing J. S. Last, 1956)

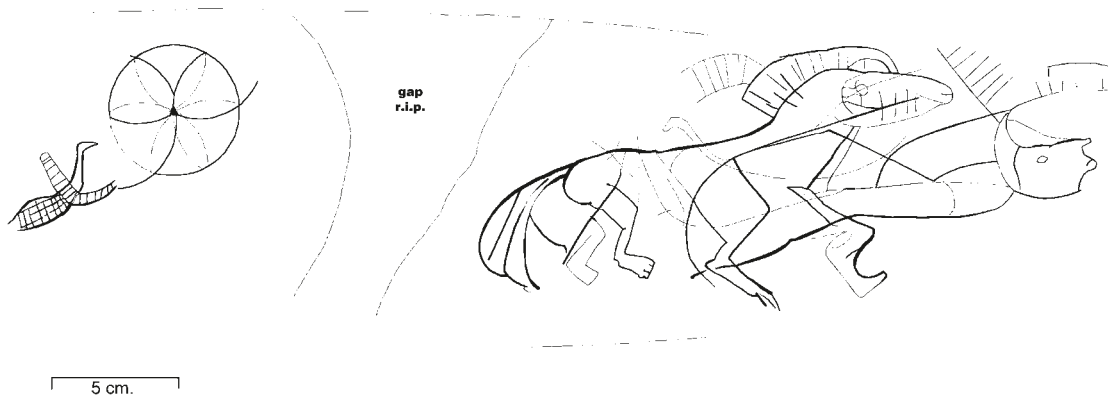
The large rosette with six petals is perhaps laid out with the help of a compass⁶. Similar rosettes drawn with a compass are found among the incised drawings on the exterior walls of the same building (fig. 3). They all had six petals as does the large rosette of the mosaic floor. Among the drawings of Megaron 2 are six more or less finished rosettes accompanied by various animals, such as birds, lions, at least one billy goat, and plausibly horses⁷.

The rosette has been interpreted as a representation of the Mother Goddess, in line with the fact that a rosette symbolized the Akkadian goddess Ishtar and her Sumerian counterpart Inanna⁸. I agree with this interpretation, and further evidence for the rosette also being connected with the Phrygian Mother Goddess is found in later images, such as rosettes depicted on her

⁶ Young 1965, 12.

⁷ Roller 2009, 17 cat. 10. 70. 72. 75. 82. 85. Circles: 34. 82 (several circles). 84. 94 (4 circles).

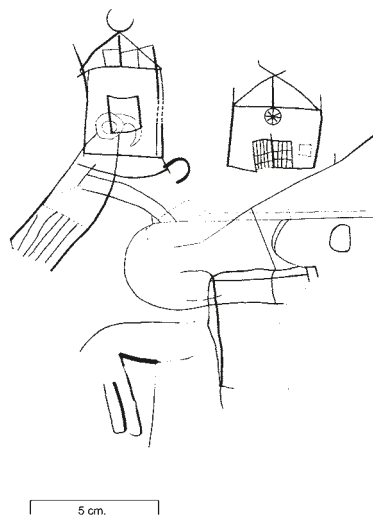
⁸ Berndt 2015, 102 f.; Simpson 1998, 637–649; Simpson 2010, 87–92. 95 f.; Simpson 2012, 153–155.



- 3 Incised drawing on stone block from Megaron 2 at Gordion, showing a bird, rosette, horse, and ibex (© Courtesy of Penn Museum, drawing L. Roller)



- 4 The Unfinished Monument at Midas City. There is one rosette in the centre of the akroterion while there two rosettes are in the pediment (Photo S. Berndt)



- 5 Incised drawing on stone block from Megaron 2 at Gordion, showing two buildings, a bird, and an animal (© Courtesy of Penn Museum, drawing L. Roller)

polos or on the rock-cut façades associated with her. Rosettes are for example located in the pediment as well as in the centre of the akroterion of the Areyastis façade and the Unfinished Monument (fig. 4)⁹. The rosette still accompanied the Mother Goddess in the 4th century B.C., as a golden ring from Gordion depicts her standing in the entrance of a building crowned with akroteria and a rosette in the pediment¹⁰. Among the incised drawings of Megaron 2 there are also some images of building façades, similar to those within which Matar is later depicted as standing¹¹. One of the drawings has a façade with a schematically drawn rosette in a similar position above the closed entrance (fig. 5). All of these drawn façades have an akroterion on top of the pediment, similar to the later known rock-cut façades. Connected to these drawn façades lions and birds can also be found. Unlike the rock-cut façades which had an anthropomorphic image of the goddess, these drawings of Megaron 2 either have the doors closed or display an empty niche.

There is another interesting symbol found among these drawings which has gone quite unnoticed among scholars, namely that of a labyrinth, of the type known from Bronze Age Greece and later periods¹². If and how this may relate to the Mother Goddess we do not know, and since I have treated this symbol in an earlier study I will therefore not address it again¹³, nevertheless, its existence at Gordion would indicate contacts with Greece and Western Anatolia at an early period.

In the rubble foundation of the Middle Phrygian building, Megaron G, which replaced the earlier Megaron 2, three interesting architectural elements were found, a pair of lion heads and an akroterion¹⁴. It has been suggested by earlier scholars that these elements may have been part of Megaron 2¹⁵, which I also found plausible. If so, the drawings inscribed on the walls of Megaron 2 may indeed have been intended as images of the very building they were inscribed on¹⁶. Based on these drawings, the prominent location, and the rosette of the mosaic floor, I would like to argue that Megaron 2 was used in connection with the worship of the Mother Goddess.

Megaron 2 was located in the outer courtyard next to the City Gate, and a few inscribed drawings also occurred on two stones built into the Gate Building (fig. 1)¹⁷. These drawings of a horse, a labyrinth and a bird, are similar to those from Megaron 2. It is, however, possible that these stones were inscribed prior to the construction of the gate¹⁸. Be that as it may, in addition to these drawings there is a series of partially preserved orthostats found in the clay filling and the rubble foundation of the rebuilding of Gordion after the disastrous fire of ca. 800 B.C., but these fragmentary orthostats all belonged to the Early Phrygian period. It has been suggested that they were originally located in the earlier city gate chamber, the so-called Polychrome house, but they had been dismantled before the fire broke out in ca. 800 B.C.¹⁹. Remains of ten orthostats exist, and among the motifs we encounter lions, griffins, a horse or a bull. There seems to be no image of the Mother Goddess, but there are a couple of fragments that are worthy of closer attention.

⁹ The polos on a head from Salmanköy is decorated with rosettes (Naumann 1983, 296 cat. 24 pl. 7, 2; Prayon 1987, 202 cat. 8 pl. 3 d–e), while rosettes are found on two rock-cut façades, the Areyastis façade and the Unfinished Monument (Berndt-Ersöz 2006, figs. 49, 56, here fig. 4).

¹⁰ Dusinger 2005, 76 f. cat. 74 fig. 84, inv. 3166 J 94.

¹¹ Roller 2009, 54–56 cat. 9a, 9b.

¹² Roller 2009, cat. 17, 37, 60, 94, 96 and 104.

¹³ Berndt 2015, 105–118.

¹⁴ Young 1956, 261 f. pls. 92, figs. 42, 43, 93, fig. 41; Sams 1994, 213 fig. 20, 2 pl. 20, 3, 4; Roller 2009, 5 figs. 16–18.

¹⁵ Sams 1994, 213 fig. 20, 2; Sams 2012, 67; Roller 2009, 5.

¹⁶ Sams 2012, 67.

¹⁷ Roller 2009, 100 cat. 104, 105.

¹⁸ Roller 2009, 42 f. 100.

¹⁹ Sams 1989; Sams 2012, 57 fig. 3.



6 Fragment of a corner orthostate showing seated figure from Gordion (inv. 7689-S-86) (© Courtesy of Penn Museum, photo G. Bieg)

figure we do not know, but the only known example of a seated figure flanking an entrance is Kubaba at Karkemish, as mentioned above. There are, however, no known images of the seated Phrygian Mother Goddess until much later periods (see below)²⁶, but as the preserved corpus of Phrygian images is small, this fact may perhaps not be too significant. We may instead note that two meander borders decorating the chair or perhaps rather the cushions of the Phrygian seated figure are of exactly the same type as the meander borders flanking Matar on the Bahçelievler stele from Ankara (fig. 7)²⁷.

A third fragmentary orthostat should also be mentioned here. Only parts of the frame, a feathered wing and probably the contour of the figure's head (fig. 8) are preserved²⁸. It has been suggested that it may represent part of a sphinx²⁹, a proposal which I find less convincing because there is hardly enough space for the body of a lion, and in addition to that there is no tail preserved. It is of course possible that it may be a sphinx standing on its hind legs.

One fragmentary orthostat displays a griffin with a raised arm²⁰, and this motif is found once together with the Mother Goddess in the Middle Phrygian period. A partly preserved relief from Etlik in Ankara shows a griffin standing next to the Mother Goddess²¹.

The second object of interest is a fragmentary corner orthostat (fig. 6)²². We may note a similarly located orthostat of a seated Kubaba from the sculptural program of Karkemish²³, and from the earlier Hittite sculptural program of Alaca Höyük where a supposedly supreme seated goddess is located at the corner of the city gate²⁴. Furthermore, another corner orthostat from Zincirli probably also depicts a representation of Kubaba, although she is not seated but standing²⁵. Seated figures in Syro-Hittite art may represent deities, rulers, or deified ancestors, in addition to those depicted in front of a table, as participants of a meal. Whether this figure from Gordion depicted a deity or another

²⁰ Sams 1989, 448 pl. 130, 1.

²¹ Naumann 1983, cat. 20 pl. 5, 4; Prayon 1987, cat. 27 pl. 9 b.

²² Sams 1989, 448. 450 pl. 130, 3.

²³ Orthmann 1971, 507 f., Karkemis F/7, pl. 29 d. f; Gilibert 2011, 183 cat. Carchemish 74.

²⁴ Bittel 1976, figs. 209. 216.

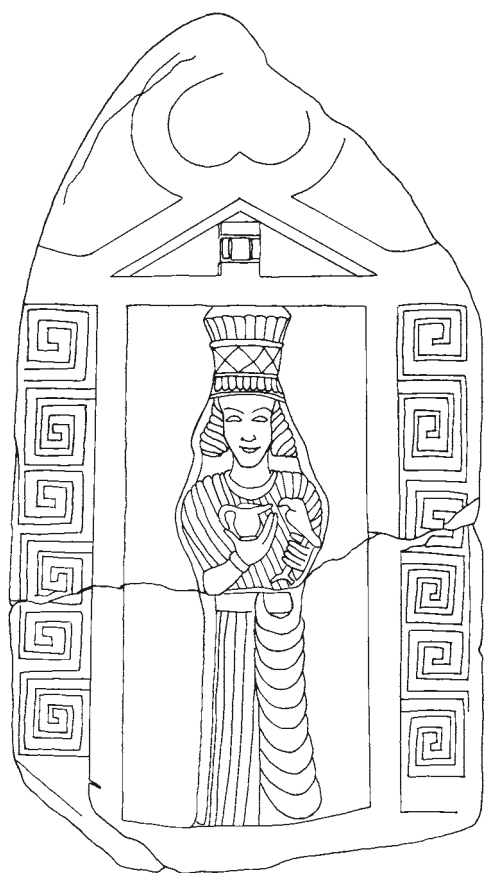
²⁵ Orthmann 1971, 541, Zincirli B/13b, pl. 58 e; Gilibert 2011, 199 Zincirli 25.

²⁶ The earliest preserved is probably the sculpture of the seated goddess from Takmaköy, close to Eskişehir (Naumann 1983, 300 cat. 47 pl. 15, 2. 3).

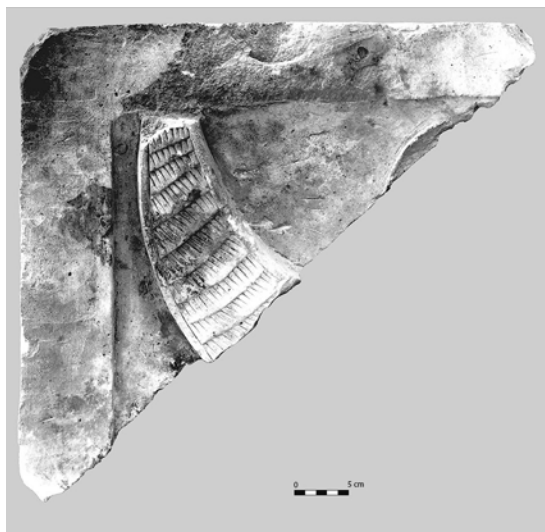
²⁷ Naumann 1983, 294 f. cat. 18 pl. 5, 2.

²⁸ Sams 1989, 448 pl. 130, 2.

²⁹ Sams 1989, 450.



7 Stele with the Mother Goddess, found in Bahçelievler, Ankara. Museum of Anatolian Civilizations, Ankara (Drawing S. Berndt after Akurgal 1961, fig. 22)



8 Fragment of a stone orthostate showing winged creature from Gordion (inv. 6749-S-67) (© Courtesy of Penn Museum, photo G. Bieg)

However, we should also consider other possibilities, and an alternative is that it belonged to a figure with human shaped body, such as a winged deity. A horse harness in ivory, probably an import from Northern Syria, found in the Terrace building on the Gordion citadel, depicts a winged naked goddess standing on the head of a bull, holding the tail of a sphinx in each hand³⁰. It is not possible to determine if the Gordion orthostat once had a similar figure as on the horse harness, but the latter

at least demonstrates that the Phrygians were familiar with such images.

A much later grave stele, dated to around 500 B.C. and coming from the Eskişehir region, depicts a goddess as *Potnia Theron*, i.e. with wings, holding a lion or lion cub in one hand³¹. Similar images are also known from Sardis and the Greek world of winged female deities holding lions³². There are a large number of winged female deities holding animals, often birds or lions, from the Archaic period (ca. 600 B.C.), and especially from the sanctuary of Artemis Orthia at Sparta³³. They are in addition sometimes also depicted with snakes under their arms, which may also be found in Ionia³⁴. At Sardis the goddess is flanked by snakes and stands within an architectural frame³⁵. Here, however, the goddess is not depicted with wings.

Let us turn back to Early Phrygian Gordion. There are unfortunately no inscriptions from this period, as the written documentation in Phrygian script did not seem to have begun until after the destruction of ca. 800 B.C. We therefore have to proceed without such evidence,

³⁰ Young 1962, 166 f. pl. 46; Prayon 1987, 185 fig. 30 pl. 44 c.

³¹ Naumann 1983, 297 cat. 31 pl. 12, 1.

³² See a terracotta relief (Naumann 1983, 297 cat. 32) and a seal from Sardis (Curtis 1925, pl. 11, 24). From the Artemision at Ephesos, see for example an ivory plaque (Hogarth 1908, 166 f. pl. 26, 6).

³³ Dawkins 1929, pls. 91, 1. 2; 92, 2; 99, 1–3. For a discussion on connections between Sparta and the Near East, see Kopanias 2009.

³⁴ From Sparta, see for example Dawkins 1929, pl. 93, 2, and a seal from Ephesos (Hogarth 1908, 168 pl. 27, 6).

³⁵ Hanfmann – Ramage 1978, 42–51, cat. 6–7 figs. 16. 17. 20. 27. 28.

but we may still conclude that the material provides us with a number of indications of the presence of the Mother Goddess. We cannot identify her in anthropomorphic shape with certainty, but the corner orthostat is a possible candidate for an image of a female deity. The archaeological material indicates that Matar was connected with both predatory birds and lions in the Early Phrygian period, as well as with architectural images of buildings/megara and plausibly also with city gates.

MATAR DURING THE MIDDLE PHRYGIAN PERIOD

The Middle Phrygian period is a long period, from ca. 800 to the Persian conquest of Asia Minor around 550 B.C., and it is from this period that we have the earliest preserved anthropomorphic images of Matar, from Gordion and Ankara in particular (fig. 7)³⁶. The ones from Gordion and Ankara are all from secondary contexts, and the various dates suggested for them are based on stylistic criteria, and usually dated to between the 7th and the 6th centuries B.C.³⁷. The sculpture group of Matar from Boğazköy was found *in situ* standing within a small shrine in the city gate, plausibly with a date of around 600 B.C.³⁸. Excavated material from the so-called Cappadocian City Gate at nearby Kerkenes Dağ proves the existence of a similar located statue, of which only fragments and a base are preserved³⁹. It seems very convincing that these fragments once belonged to a sculpture of the Mother Goddess, perhaps similar to the one at Boğazköy. Kerkenes was a Phrygian city with a rather short life span, not more than 100 years, but perhaps as little as 70 years. The city together with the gate was most certainly destroyed in the 540s, while the city was probably founded in the mid-7th century⁴⁰. Hence, we may suggest a date of around 600, not only for the statue but also for the idol on top of a built step monument likewise located within the Cappadocian City Gate. We may further note that images of several aniconic idols, perhaps imitating the one within the city gate, were inscribed on the city wall itself, close to the entrance passage⁴¹, and we may draw a parallel with the inscribed drawings of Megaron 2 where the megaron itself seems to have been imitated in the drawings.

Music appears to have been part of the cult of the Phrygian Mother Goddess at least from the Middle Phrygian period, but conceivably already in the Early Phrygian period. We have musicians flank the Mother Goddess at Boğazköy, and in addition to several other Phrygian images depict both the double flute and the lyre; furthermore, a small ivory fragment of an arm holding a bronze cymbal comes from the Early Phrygian period or around 800 B.C.⁴². Perhaps more conclusive are the finds of actual musical instruments, such as a double-pipe of bone and tortoise shells used as soundboxes for string instruments from Gordion, and bronze cymbals from Boğazköy⁴³.

³⁶ Naumann 1983, pls. 5, 2–4; 7. Berndt-Ersöz 2006, 207 f. figs. 116–118.

³⁷ Naumann 1983, 294 f. cat. 18–20; Berndt-Ersöz 2006, 116–118; cf. Işık 1987, who suggested a date in the latter part of the 8th c. B.C.

³⁸ The sculpture group was associated with pottery dated to the 6th c., while the city gate itself belonged to the latest-built parts of the city wall, dated to the end of the 7th c. and the early 6th c. (Bittel 1958, 63. 69–72). The relief group should be contemporary with the niche made for it within the gate: in other words, possibly around 600 B.C. See also Naumann 1983, 71–84. 295 cat. 23; Berndt-Ersöz 2006, 118.

³⁹ Osborne – Summers 2014, 295 fig. 5 c–d.

⁴⁰ Osborne – Summers 2014, 294.

⁴¹ Summers 2006, 648 pl. 2; Berndt (forthcoming).

⁴² The double flute and the lyre are depicted on wall paintings and on a dinos from Gordion (Lawergren 1985, 30 fig. 4; Kohler 1995, 68 cat. TumJ 36, frontispiece, fig. 27 d pl. 39 b), ivory arm holding a cymbal from Gordion (DeVries 1990, 383).

⁴³ Flutes/pipes (Alaner 2012, figs. 5. 6); tortoise shells/carapaces (Holzman 2014); cymbals (Bittel 1968; Boehmer 1972, 136 nos. 1239–1241; see also Berndt-Ersöz 2006, 169 n. 210).

In the Greek world the Mother Goddess is associated with music both in the written sources and in the iconography, but here it is the kettledrum or tympanon and cymbals she is connected with. The flute appeared later in the *Bacchae* 127–128 by Euripides (performed in 406 B.C.). The tympanon, however, is an instrument that is completely lacking in Phrygian iconography, but there is evidence for cymbals probably already in the Early Phrygian period. Hence it would seem that the tympanon is a Greek addition that is earliest mentioned in the Homeric Hymn to the Mother of the Gods (traditionally dated to the mid-6th or somewhat later). A tympanon accompanies the Mother Goddess on a stele from the Milesian colony Apollonia Pontica⁴⁴. This stele is suggested to be either a late 6th century work or perhaps rather an archaizing work belonging to a later period, similar to other East Greek examples of Kybele with a tympanon, from Ephesos, Thasos, and Phokaia, dated to the first half of the 5th century B.C.⁴⁵. Drums were associated with Rhea and the Curetes in Greek myth, but the drum was also at home in Syro-Hittite religious contexts, such as Karatepe, Karkemish and Zincirli⁴⁶. On the basis of present evidence we may suggest that the tympanon was not associated with the Phrygian goddess, but rather that the tympanon with which the East Greek Kybele was represented, was taken over or borrowed from another cultural sphere.

We may so far conclude that music was part of the Phrygian cult of the Mother Goddess from an early date, but probably not of the ecstatic type (represented by the drums) as the Greek sources claimed.

REFERENCES TO THE MOTHER GODDESS IN VARIOUS REGIONS

The Mother Goddess is simply referred to as Matar (Mother) in preserved Phrygian inscriptions⁴⁷, and in a few cases with an additional epithet. Matar Kubileya is attested in three inscriptions, once in the Köhnüş valley and twice at Germanos in Bithynia⁴⁸. The theonym Matar is known from rock-cut inscriptions in Western Phrygia and Bithynia, while Matar does not occur in the published inscriptions from elsewhere, such as Gordion, from where the largest corpus of Phrygian inscriptions originates. It may of course be a coincidence, but we should also consider another possibility, namely that she was not primarily called Matar in areas east of the Phrygian Highlands. She may have been referred to by another theonym as well, preferably also meaning Mother. Such a theonym may be Nana, a so-called Lallname for Mother⁴⁹. Arnobius referred to the Mother Goddess at Pessinous as Nana, who in his story is both the daughter of the river Sangarios and the mother of Attis⁵⁰. There was also an Armenian goddess Nanē⁵¹, which might be of some relevance since Herodotus (7, 73) claimed that the Armenians were settlers from Phrygia. The Armenian Nanē may, however be related with the Sumero-Akkadian goddess Nanaja/Nanâ⁵².

In 2007 four inscribed names, *Si†idos*, *Muksos*, *Urunis* and *Nana*, were discovered by chance in Tumulus MM at Gordion⁵³. This names were inscribed close to each other on a wooden

⁴⁴ Naumann 1983, 303 cat. 68; Vikela 2001, 90 pl. 17, 3. 4.

⁴⁵ Salviat 1964, figs. 3. 4. 8; Naumann 1983, 138 f. 153 cat. 64. 114. 116 fig. 20, 2; Bøgh 2007, 316 f.

⁴⁶ Orthmann 1971, cat. Karatepe A/27, B/1, pls. 17 f. 18 c; Karkemish F/7a, pl. 29 d; Zincirli F/6. F/7. F/8a pl. 63 f–g.

⁴⁷ Brixhe – Lejeune 1984, cat. M-01c. M-01d. M-01e. W-01a. W-01b. W-04. W-06, and B-01; Brixhe – Vottéro 2016.

⁴⁸ Brixhe – Lejeune 1984, cat. W-04. B-01; Brixhe – Vottéro 2016.

⁴⁹ Roscher, ML III 1 (1902) 4 s. v. Nana (R. Wagner).

⁵⁰ Arnob. 5, 5–7. Arnobius referred to Timotheos, an earlier author probably of Hellenistic date, as his source. Pausanias (7, 17, 9–12) who told another version of the story never mentioned the name of the daughter of Sangarios.

⁵¹ Russell 1986.

⁵² Azarpay 1976; Russell 1986; DNP VIII (2003) 701 f. s. v. Nanaja (T. Richter); DNP VIII (2003) 561–563 s. v. Mother goddesses (P. Borgeaud). During the Hellenistic period the Mesopotamian Nana became assimilated with Artemis in Syria (Azarpay 1976, 537), but there is also a dedication to Artemis Nana from the Metroon in Piraeus (IG II² 4696).

⁵³ Liebhart – Brixhe 2009.

beam, and at least two of the names may be associated with the religious and heroic sphere, *Siṫidos* and *Muksos*⁵⁴. The fourth name is more uncertain, being read as *Urunis*, *Gurunis* or *Kurunis*, and the name is not known from any other context⁵⁵. *Nana* occurs in a couple more inscriptions at Gordion⁵⁶. Worth mentioning here is a bowl, inscribed on the base, that was found together with some objects of ritual character, such as an ivory figurine⁵⁷, and a fragment inscribed with the name *Ates*⁵⁸.

It is therefore possible that the Mother Goddess, besides Matar was also referred to as *Nana*, and it would have been appropriate to describe the Mother Goddess at Gordion as the daughter of Sangarios, as Arnobius and Pausanias did, since Gordion is situated next to that river⁵⁹.

THE LYDIAN AND EAST GREEK IMAGE OF KYBELE

The East Greek image of Meter or Kybele began to appear during the 6th century B.C. She is standing or seated within a building or architectural frame, a so-called naiskos. Generally, she has a small lion on her lap, whereas the preserved earlier Phrygian images consistently depicted the goddess as standing within a building, and never holding a lion.

The Lydian images of the Mother Goddess depict her as standing within the entrance of a building, similar to the Phrygian ones⁶⁰. There is, however, a preserved female head from a marble sculpture from Sardis, stylistically dated to ca. 600 B.C., which may represent a seated goddess. She wears a polos and there are traces of a throne on each side of her head, hence she was seated. The identity of the goddess is uncertain, although it has been suggested that she is Kybele⁶¹. It may be a coincidence that we do not have any confirmed images of the Phrygian goddess in a seated position until around 500 B.C. when images of the seated goddess appeared in Phrygia (in Eskişehir, Konya, Zonguldak), i.e. almost contemporary with the East Greek images⁶². The concept of a seated deity was, however, present already in the earlier rock-cut stepped monuments of Phrygia. I have elsewhere argued that these should be interpreted as divine thrones rather than altars⁶³. These monuments have a representation of an unidentified deity, in the form of an aniconic idol at the backrest.

The Lydian Kybele was represented with lions, e.g. her altar near the Pactolus river had four lions on top⁶⁴, but the lion was also representative of the protection of Sardis, as Herodotus (1, 84) reported that King Meles carried a lion around the walls in order to protect the city. There are a few early Phrygian images of the Mother Goddess together with lions, but in these she is represented as their equal companion⁶⁵, rather than dominating them, as in the

⁵⁴ *Siṫidos* occurs in several inscriptions: once more from Tumulus MM (Brixhe – Lejeune 1984, 99 f. no. G-105; Berndt 2019), and in a slightly different spelling in three rock-cut inscriptions close to Çepni, in the Phrygian Highlands (Brixhe – Lejeune 1984, 50–55 nos. W-08. W-09. W-10). *Muksos* is most probably the Phrygian equivalent of the Greek anthroponym *Mopsos* and the Luwian *Muksus*. See Liebhart – Brixhe 2009, 147–151 for a discussion.

⁵⁵ Liebhart – Brixhe 2009, 151 f.

⁵⁶ Brixhe – Lejeune 1984, 163. 187 nos. G-195 (= inv. I 304); G-236. The latter inscription *Nanagata* or *Nanavata* may be two words, *Nana* followed by an adjective.

⁵⁷ Brixhe – Lejeune 1984, 163 no. G-195. They were found in a dump in the so-called South Cellar, together with Greek, local and Alişar IV pottery, bronze belts, fibulae, and an ivory figurine similar to those from a tumulus at Bayındır (DeVries 2005, 37–42; Young 1966, pl. 74, fig. 5).

⁵⁸ Brixhe – Lejeune 1984, 114 no. G-123.

⁵⁹ Also other authors mentioned Sangarios in connection with the goddess, e.g. *Ov. fast.* 4, 221–244.

⁶⁰ The earliest preserved ones are two house models of the mid-6th c. (Hanfmann – Ramage 1978, 42–51 cat. 6. 7).

⁶¹ Hanfmann – Ramage 1978, 40 f. cat. 3 figs. 9. 10.

⁶² Naumann 1983, 299 f. cat. 44–47 pl. 14, nos. 3–4; pl. 15.

⁶³ Berndt-Ersöz 2006, 173–175. 193–196; Berndt-Ersöz 2007.

⁶⁴ Berndt-Ersöz 2013.

⁶⁵ See e.g. Arslankaya (Berndt-Ersöz 2006, 222–224, cat. 16 figs. 27. 122) where the lions flanking her put their paws against her head.

East Greek images. The Phrygian Matar, as mentioned earlier, is not represented holding a lion until around 500 B.C., i.e. this feature appeared around the same time as the seated goddess. There are two examples from the Eskişehir region, the earlier mentioned grave stele of ca. 500 B.C. where she is depicted as Potnia Theron, and the sculpture from Takmaköy with a small lion seated next to her throne⁶⁶. The lion may have represented the protection of the city (and perhaps also the king), and was therefore part of the iconography of the Phrygian Mother Goddess, although the lion changed appearance from a fierce to a harmless lion.

CONCLUDING REMARKS

This paper began in the Early Phrygian period in search of the Mother Goddess, and there are several indications of her existence from this period, although there are today no anthropomorphic images that could be confirmed as representing her. In my opinion, such images plausibly existed, and the corner orthostat from Early Phrygian Gordion is an attractive candidate. The goddess acted as the protector of cities possibly already in the Early Phrygian period, perceivable in her presence at city gate shrines or from images representing her as standing within an entrance of a building.

We lack evidence for her connection to mountains in the Early Phrygian period, and when images of her were cut into outcrops of rocks, perhaps from the beginning of the 6th century, she was still represented within an architectural frame. That concept did not change, but remained one of her most important aspects throughout the periods. Her connection to mountains and ecstatic music is emphasized in the Greek sources, but the current Phrygian evidence does not confirm the use of drums, which is indicative of ecstatic music. In Phrygia the goddess was foremost a protector of the city, or of the civilized organized society, and was closely related with the ruling elite/kingdom.

The image of the Mother Goddess was not a uniform concept. Her image changed as a response to the various encounters her cult faced throughout time and space. The cults of Phrygian Matar and Greek Kybele were changeable concepts, interacting and responding with each other as well as with other cultures. Certain elements and aspects were more persistent, such as her role as a protector of the city, which survived into the Classical Greek period and beyond.

BIBLIOGRAPHY

- | | |
|----------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Akurgal 1961 | E. Akurgal, <i>Die Kunst Anatoliens von Homer bis Alexander</i> (Berlin 1961). |
| Alaner 2012 | A. B. Alaner, A Phrygian musical instrument (double-pipe) and the Phrygian mode, in: T. Tüfekçi – H. Sivas (eds.), <i>Phrygians: In the land of Midas, in the shadow of monuments/Frigler: Midas'ın ülkesinde, anıtların Gölgesinde</i> (Istanbul 2012) 378–387. |
| Azarpay 1976 | G. Azarpay, Nanâ, the Sumero-Akkadian goddess of Transoxiana, <i>JAOS</i> 96, 1976, 536–542. |
| Berndt 2015 | S. Berndt, Cutting the Gordian knot. The iconography of Megaron 2 at Gordion, <i>Opuscula</i> 8, 2015, 85–108. |
| Berndt 2019 | S. Berndt, To drink bull's blood. An analysis of the story of Midas, in: G. R. Tsetschladze (ed.), <i>Phrygia in Antiquity: From the Bronze age to the Byzantine period. Proceedings of an international conference »The Phrygian lands over time: From Prehistory to the middle of the 1st millennium AD«, held at Anadolu University, Eskişehir, Turkey, 2nd–8th November 2015, Colloquia Antiqua 24 (Leuven 2019) 93–108.</i> |
| Berndt (forthcoming) | S. Berndt, Blocks with graffiti, in: G. Summers with contributions by Y. S. Erdal – S. Berndt – E. Pişkin – Y. Özarslan – N. Siver – F. Summers – R. Tate – N. Baturayoğlu Yöney, <i>Kerkenes Final Reports 1. Excavations at the Cappadocia gate, OIP 142</i> (forthcoming). |

⁶⁶ Naumann 1983, 297. 300 cat. 31. 47 pls. 12, 1; 15, 2–3.

- Berndt-Ersöz 2006 S. Berndt-Ersöz, Phrygian rock-cut shrines: structure, function and cult practice, *Culture and history of the ancient Near East* 25 (Leiden 2006).
- Berndt-Ersöz 2007 S. Berndt-Ersöz, Phrygian rock-cut step monuments: an interpretation, in: A. Çilingiroğlu – A. Sagona (eds.), *Anatolian Iron Ages 6. The proceedings of the sixth Anatolian Iron Ages Colloquium held at Eskişehir-Turkey, 16–19 August 2004*, *AncNearEastSt Suppl.* 20 (Leuven 2007) 19–39.
- Berndt-Ersöz 2013 S. Berndt-Ersöz, Kybebe on fire! The significance of the Goddess in the Ionian revolt, in: A.-L. Schallin (ed.), *Perspectives on Ancient Greece. Papers presented in celebration of the 60th anniversary of the Swedish Institute at Athens*, *ActaAth* 80, 22 (Stockholm 2013) 153–171.
- Bittel 1958 K. Bittel, *Untersuchungen auf Büyükkale*, *MDOG* 91, 1958, 57–72.
- Bittel 1968 K. Bittel, Cymbeln für Kybele, in: *Festschrift Günther Wasmuth* (Tübingen 1968) 79–82.
- Bittel 1976 K. Bittel, *Die Hethiter: die Kunst Anatoliens vom Ende des 3. bis zum Anfang des 1. Jahrtausends vor Christus* (Munich 1976).
- Boehmer 1972 R. M. Boehmer, Die Kleinfunde von Boğazköy aus den Grabungskampagnen 1931–1939 und 1952–1969, *Boğazköy-Ḫattuša* 7, *WVDOG* 87 (Berlin 1972).
- Bøgh 2007 B. Bøgh, The Phrygian background of Kybele, *Numen* 54, 2007, 304–339.
- Brixhe 2008 C. Brixhe, Phrygian, in: R. D. Woodard (ed.), *The ancient languages of Asia Minor* (Cambridge 2008) 69–80.
- Brixhe – Lejeune 1984 C. Brixhe – M. Lejeune, *Corpus des inscriptions paléo-phrygiennes* (Paris 1984).
- Brixhe – Vottéro 2016 C. Brixhe – G. Vottéro, Germanos/Soğukçam: nouvelle inscription paléo-phrygienne dans une aire culturelle remarquable, *Kadmos* 55, 2016, 131–146.
- Curtis 1925 C. D. Curtis, *Sardis 13. Jewelry and gold work I* (Rome 1925).
- Dawkins 1929 R. M. Dawkins (ed.), *The sanctuary of Artemis Orthia at Sparta*, *The Society for the promotion of Hellenic studies Suppl.* 5 (London 1929).
- van Dongen 2013 E. van Dongen, The overland route: Intra-Anatolia interaction ca. 1000–540 BC and the transmission of the alphabet, *AncWestEast* 12, 2013, 47–70.
- DeVries 1990 K. DeVries, The Gordion excavation seasons of 1969–1973 and subsequent research, *AJA* 94, 1990, 371–406.
- DeVries 2005 K. DeVries, Greek pottery and Gordion chronology, in: L. Kealhofer (ed.), *The Archaeology of Midas and the Phrygians: recent work at Gordion* (Philadelphia 2005) 36–55.
- Dusinberre 2005 E. R. M. Dusinberre, Gordion seals and sealings: Individuals and society, *Gordion Special Studies* 3 (Philadelphia 2005).
- Gilibert 2011 A. Gilibert, Syro-Hittite monumental art and the archaeology of performance: The stone reliefs at Carchemish and Zinzirli in the earlier first millennium BCE (Berlin 2011).
- Hanfmann – Ramage 1978 G. M. A. Hanfmann – N. H. Ramage, *Sculpture from Sardis: the finds through 1975*, *Archaeological exploration at Sardis, Report 2* (Cambridge, MA 1978).
- Hogarth 1908 D. G. Hogarth, *Excavations at Ephesus. The Archaic Artemisia* (London 1908).
- Holzman 2014 S. Holzman, *The Gordion lyres* (MA-thesis University of Pennsylvania 2014).
- Işık 1987 F. Işık, Zur Entstehung phrygischer Felsdenkmäler, *AnSt* 37, 1987, 163–178.
- Kohler 1995 E. L. Kohler, *The Gordion excavations (1950–1973): final reports 2. The lesser Phrygian tumuli, I. The inhumations* (Philadelphia 1995).
- Kopanias 2009 K. Kopanias, Some ivories from the Geometric stratum at the sanctuary of Artemis Orthia, Sparta: interconnections between Sparta, Crete and the Orient during the late eighth century BC, in: W. G. Cavanagh – C. Gallou – M. Georgiadis (eds.), *Sparta and Laconia: from prehistory to pre-modern*, *British School at Athens Studies* 16 (Nottingham 2009) 123–131.
- Lawergren 1985 B. Lawergren, A lyre common to Etruria, Greece, and Anatolia: The cylinder kithara, *Acta Musicologica* 57, 1985, 25–33.
- Liebhart – Brixhe 2009 R. F. Liebhart – C. Brixhe, The recently discovered inscriptions from Tumulus MM at Gordion. A preliminary report, *Kadmos* 48, 2009, 141–156.
- Mellink 1981 M. J. Mellink, Temples and High Places in Phrygia, in: A. Biran (ed.), *Temples and high places in Biblical times. Proceedings of the colloquium in honor of the centennial of Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion, Jerusalem 14–16 March 1977* (Jerusalem 1981) 96–104.

- Mellink 1983 M. J. Mellink, Comments on a cult relief of Kybele from Gordion, in: R. M. Boehmer – H. Hauptmann, Beiträge zur Altertumskunde Kleinasien. Festschrift Kurt Bittel (Mainz 1983) 349–360.
- Naumann 1983 F. Naumann, Die Ikonographie der Kybele in der phrygischen und der griechischen Kunst, *IstMitt Beih.* 28 (Tübingen 1983).
- Orthmann 1971 W. Orthmann, Untersuchungen zur spätethitischen Kunst, *SaarBeitr* (Bonn 1971).
- Osborne – Summers 2014 J. F. Osborne – G. D. Summers, Visibility graph analysis and monumentality in the Iron Age city at Kerkenes in central Turkey, *JFieldA* 39, 2014, 292–309.
- Prayon 1987 F. Prayon, Phrygische Plastik: die früheisenzeitliche Bildkunst Zentral-Anatoliens und ihre Beziehungen zu Griechenland und zum Alten Orient, *Tübinger Studien zur Archäologie und Kunstgeschichte* 7 (Tübingen 1987).
- Roller 1999 L. E. Roller, In search of god the mother: the cult of Anatolian Cybele (Berkeley 1999).
- Roller 2009 L. E. Roller, The incised drawings from Early Phrygian Gordion, *Gordion Special Studies* 4 (Philadelphia 2009).
- Russel 1986 J. R. Russel, Armenia and Iran III. Armenian religion, in: *Encyclopaedia Iranica* <<http://iranicaonline.org/articles/armenia-iii>> (02.05.2019).
- Salzmann 1982 D. Salzmann, Untersuchungen zu den antiken Kieselmosaiken von den Anfängen bis zum Beginn der Tesseratechnik, *AF* 10 (Berlin 1982).
- Salviat 1964 F. Salviat, Stèles et naïskoi de Cybèle à Thassos, *BCH* 88, 1964, 239–251.
- Sams 1989 G. K. Sams, Sculpted orthostates at Gordion, in: K. Emre – B. Hrouda – M. Mellink – N. Özgüç (eds.), *Anatolia and the ancient Near East. Studies in honour of Tahsin Özgüç* (Ankara 1989) 447–454.
- Sams 1994 G. K. Sams, Aspects of Early Phrygian architecture at Gordion, in: A. Çilingiroğlu – D. H. French (eds.), *Anatolian Iron Ages 3. The proceedings of the third Anatolian Iron Ages colloquium held at Van, 6–12 August 1990*, British Institute of Archaeology at Ankara Monograph 16 (Ankara 1994) 211–220.
- Sams 1995 G. K. Sams, Midas of Gordion and the Anatolian Kingdom of Phrygia, in: J. M. Sasson, *Civilizations of the ancient Near East II* (New York 1995) 1147–1159.
- Sams 1997 G. K. Sams, Gordion and the kingdom of Phrygia, in: R. Gusmani – M. Salvini – P. Vannicelli (eds.), *Frigi e Frigio. Atti del 1o Simposio Internazionale Roma, 16–17 ottobre 1995* (Rome 1997) 239–248.
- Sams 2012 G. K. Sams, Gordion, the capital city of the Phrygians and its buildings, in: T. Tüfekçi – H. Sivas (eds.), *Phrygians: In the land of Midas, in the shadow of monuments/Frigler: Midas'ın ülkesinde, anıtların Gölgesinde* (Istanbul 2012) 52–75.
- Simpson 1998 E. Simpson, Symbols on the Gordion screens, in: H. Erkanal – V. Donbaz – A. Uğuroğlu (eds.), *XXXIVth International Assyriology Congress. 6–10/VII/1987 Istanbul* (Ankara 1998) 629–639.
- Simpson 2010 E. Simpson, The Gordion wooden objects 1. The furniture from Tumulus MM, *Culture and History of the ancient Near East* 32 (Leiden 2010).
- Simpson 2012 E. Simpson, Royal Phrygian furniture and fine wooden artifacts from Gordion, in: C. B. Rose (ed.), *The archaeology of Phrygian Gordon, royal city of Midas*, *Gordion Special Studies* 7 (Philadelphia 2012) 149–164.
- Şirin – Kolağasioğlu 2016 O. A. Şirin – M. Kolağasioğlu, *Çakalca-Karadoğan Höyüğü: Arkaik dönemde Amisos ve Kybele kültü* (Samsun 2016).
- Summerer 2018 L. Summerer, Votivterrakotten der ionischen Koinè aus einem spätarchaischen/frühklassischen Fundkontext in Amisos, in: A. Avram – L. Buzoianu – V. Lungu (eds.), *Koinè et mobilité artisanale entre la Méditerranée et la Mer Noire dans l'Antiquité. Hommage à Pierre Dupont*, *Pontica* 51, Suppl. 5 (Constanța 2018) 155–179.
- Summers 2006 G. D. Summers, Phrygian expansion to the East: Evidence of cult from Kerkenes Dağ, *BaM* 37, 2006, 647–656.
- Vikela 2001 E. Vikela, Bemerkungen zu Ikonographie und Bildtypologie der Meter-Kybelereiefs: vom phrygischen Vorbild zur griechischen Eigenständigkeit, *AM* 116, 2001, 67–123.
- Young 1956 R. S. Young, The campaign of 1955 at Gordion: Preliminary report, *AJA* 60, 1956, 249–266.
- Young 1962 R. S. Young, The 1961 campaign at Gordion, *AJA* 66, 1962, 153–168.
- Young 1965 R. S. Young, Early mosaics at Gordion, *Expedition* 7, 1965, 4–13.
- Young 1966 R. S. Young, The Gordion campaign of 1965, *AJA* 70, 1966, 267–278.

FAHRİ IŞIK

DER FELS ALS GEMEINSAMES HAUS DER ALTANATOLISCHEN MUTTERGOTTHEITEN: DIE BERGMUTTER

Im altanatolischen Glauben war der Berg Thron des Wettergottes und der Muttergöttin. In vorhethitischer Zeit stand an der Spitze des Pantheons des Hattireiches der Hauptgott Taru – hethitisch Tarhuna und luwisch Tarhunza –, »dessen Name das Element ›stark‹ enthält«¹. Bei ihm handelt es sich um den Gott des Stieres und des Berges. Sowohl der Begriff »Berg« als auch der Begriff »Stier« lassen sich von dem Namen des Tarhu ableiten², weswegen auch mit dem »Taurus« eine Bergkette und dem »Minotaurus« der minoische Stier fassbar ist. So ist in der Tradition von Hatti, wo Darstellungen von Stieren als vollplastische Kultstandarte oder als Standartenaufsätze beliebt sind³, auch bei den Hethitern das Bild dieses mächtigen Tieres an die Stelle des Berggottes getreten⁴. Dies bestätigt sich nicht zuletzt durch einen Vergleich des Siegels von Muwatalli II. mit der Kartusche von Tuthalia IV., und auf einem Felsrelief bei Hanyeri am Pass Gezbel im Antitaurus steht auf dem Berggott nicht der Wettergott, sondern ein Stier⁵. Auf der bekannten Zeremonialaxt aus Şarkışla scheint der Berggott sogar über einem dem Stierhorn ähnlichen Gegenstand zu stehen⁶.

Auch in Yazılıkaya dürfte der Fels schon vor den Hethitern in seiner natürlichen Gestalt den Hatti heilig gewesen sein, weil der als geheimnisvoll angesehene Fels als Wohnung der Berggottheiten »besondere Kräfte waltete«⁷. Dies kann an dem Hauptbild der erst im 13. Jahrhundert v. Chr. dort angebrachten Reliefbilder abgelesen werden: Hier steht Teşup auf den Berggöttern⁸, während seine Gattin Hepat ihm gegenüber auf einem Panther steht, der seine Pfoten wiederum auf vier Berggipfel gestellt hat⁹. Somit muss die als ›Bergmutter‹ charakterisierte hurritische Hepat ihre Herrschaft über die Berge mit ihrem Mann geteilt haben.

¹ Haas 1982, 23; Alparslan – Alparslan 2013, 410 (S. De Martino).

² Allgemein s. Haas 1982, 23 f. 72–84; Işık 2008, 40–47.

³ Vollplastischer Stier mit lyraförmigen Hörnern als Kultstandarte: Akurgal 1961, 10 f. Taf. 3–6 Farbt. 2; Bittel 1976, 34–38 Abb. 17. Standartenaufsatz als gegitterte Scheibe: Akurgal 1961, Taf. 8; Bittel 1976, Abb. 23.

⁴ Alacahöyük: Akurgal 1961, Taf. 92; Bittel 1976, Abb. 214; Darga 1992, 133 f. Abb. 138; Işkan 2004, 390 Taf. 12 b; Işık 2012a, 346 Abb. 355 a; Alparslan – Alparslan 2013, 416 Abb. 3. Auf dem reliefierten Gefäß von İnandık: Darga 1992, 62 f. Abb. 41–42; Akurgal 1995, Abb. 26 b; Işkan 2004, 390 Abb. 12 a; Alparslan – Alparslan 2013, 213 Abb. 6. Auf einem faustförmigen silbernen Rhyton in Boston: Akurgal 1995, Abb. 28; Alparslan – Alparslan 2013, 590 Abb. 5 (B. Dinçol). Zusammenfassend, Işkan 2004, 390. 396.

⁵ Siegel: Darga 1992, Abb. 204. Gezbel: Bittel 1976, Abb. 201; Haas 1982, 53. 80 Abb. 18; Darga 1992, 182 f. Abb. 186; Akurgal 1995, Abb. 63 b Taf. 60 b; 61; Işık 2012a, 346 Abb. 355; Alparslan – Alparslan 2013, 547 Abb. 16.

⁶ Bittel 1976, 299 Abb. 341; Darga 1992, 107–109 Abb. 110; Akurgal 1995, Taf. 69; Alparslan – Alparslan 2013, Abb. S. 405.

⁷ Bittel 1976, 208 Abb. 238: »Stimmt diese Vermutung, wäre Yazılıkaya schon vor der Mitte des 2. Jahrtausends als ein heiliger Ort, in dem besondere Kräfte walteten, empfunden worden.«; Naumann 1971, 447; Işık 2010a, 91.

⁸ Zu »Gestalt und Begriff der Berggötter« s. Haas 1982, 49–54 Abb. 11.

⁹ Akurgal 1961, Taf. 76. 77; Akurgal 1995, Abb. 44 Taf. 41; Bittel 1976, Abb. 239; Darga 1992, 163 f. Abb. 170; Işık 2008, 36 Taf. 16, 1; Alparslan – Alparslan 2013, 413 Abb. 2.

Eine in diesem Zusammenhang weitere Frage ist, ob eine Verbindung zwischen der Berggotttheit und dem Stier auch schon im spätneolithischen Çatalhöyük – vor den Hatti – zu beobachten ist, wo der Stier in Darstellungen unterschiedlicher Art zahlreich belegt ist¹⁰. James Mellaart möchte dort in einer Reihe von Gruppenbildern aus dem Leoparden-Schrein auf dem Stier einen bärtigen Gott erkennen, während Volkert Haas den Stier als Verkörperung der männlichen Fruchtbarkeit überhaupt mit dem Vatergott gleichsetzen möchte¹¹. Bei der Benennung dieses Tieres von Çatalhöyük als Stier und damit zusammenhängend der auf ihm sitzenden bärtigen Darstellung als Berggott¹² habe ich inzwischen – möglicherweise ein Exemplar ausgenommen¹³ – Bedenken, weil die Stiere nicht nur in Çatalhöyük selbst¹⁴, sondern auch in anderen Kunstlandschaften derselben Epoche mit eindeutig abstehenden Hörnern und gegliederten Körperteilen gestaltet sind¹⁵. Aus einem anderen Grund, nämlich »nach den Größenverhältnissen«, erkannte Clemens Lichter in diesen Tieren sogar »möglicherweise Schafe«¹⁶, was ikonografisch kaum zu erklären ist. Nicht nur diese, sondern auch das von Volkert Haas geschilderte Bild, nämlich »die in verschiedenen Kulträumen an die Wände angebrachte Stierköpfe und mit Stierhörnern versehene Herdstellen« dürften schwerlich mit dem »Bergherrscher«¹⁷ in Zusammenhang zu bringen sein. Eine in den Kulträumen derart ungewöhnlich deutliche Demonstration des Stierkults¹⁸ lässt zuerst an die Muttergöttin denken, da sie sonst neben dem Vatergott in den Hintergrund treten würde¹⁹, und das für eine Gemeinde, in der die Mutter die beherrschende Position innehatte, nahezu undenkbar wäre, zumal die Bedeutung der Muttergöttin für die Bewohner von Çatalhöyük unvergleichlich groß war²⁰. Sie herrschte dort über alles, vor allem über die Erde, die »den Menschen Leben schenkt und wieder zurück in ihren Schoß nimmt«²¹, wie es die bekannte Statuette, die auf der Vorderseite als schwangere Frau, auf der Rückseite als Skelett gestaltet ist, eindrucksvoll belegt²².

Auch wenn das bescheidene Werk aus demselben Hausschrein möglicherweise als einziges den Stier mit einem bärtigen Gott wiedergeben sollte²³, dürfte das nicht bedeuten, dass er mit dem an der nördlichen Wand des Hausschreins F.V.1 dargestellten verherrlichten Stier

¹⁰ Mellaart 2003, 76 f. Abb. 16; außerdem vor allem Abb. 30. 32–42; Schachermeyr 1967, 16 Abb. 8; Hodder 2006, 137–139 Abb. 56. 57; Ausstellung Karlsruhe 2007, Abb. S. 134.

¹¹ Mellaart 2003, 141 Abb. 93; Ausstellung Karlsruhe 2007, 327 Kat. 246. Haas 1982, 15: »Daß das durch den Wettergott vertretene Prinzip der männlichen Fruchtbarkeit und Potenz ursprünglich der Stier war, steht außer Frage.«

¹² Zur Interpretation der Stiere von Çatalhöyük als Symbol des Sturm- oder Wettergottes s. Işık 2000, 118–120; Işık 2008, 41; Işık 2010b, 77.

¹³ Mellaart 2003, Abb. 96.

¹⁴ Mellaart 2003, Abb. 22. 27. 68 r.; Çatalhöyük 2006, 131 m.; Hodder 2006, 157 f. Farbabb. 17. 19; Ausstellung Karlsruhe 2007, Abb. S. 126 f.

¹⁵ Ausstellung Karlsruhe 2007, 338 Kat. 286–288. Vgl. den sog. Stier von Çatalhöyük mit dem Stierbild in der Ausstellung Karlsruhe 2007, 274 Kat. 24 und den Sitztypus des Gottes mit Kat. 26 aus Göbeklitepe.

¹⁶ Ausstellung Karlsruhe 2007, 327 zu Kat. 246.

¹⁷ Haas 1982, 73.

¹⁸ Mellaart 2003, 53–100 Abb. 16 fig. 14 passim; Hodder 2006, 173 Abb. 70; Ausstellung Karlsruhe 2007, Abb. S. 134.

¹⁹ Zur Tatsache, dass die Darstellungen der Göttinnen im Gegensatz zu den Göttern an Zahl viel zahlreicher sind, s. Mellaart 2003, 139; Aydıngün 2005, 20.

²⁰ Mellaart 2003, 138–159.

²¹ Vermaseren 1979, 14.

²² Aydıngün 2005, 17 zu Abb. 1: »The figurine was interpreted rightfully by Ian Hodder, as a woman associated with death, or as death and life conjoined.« (zu Hodder s. Aydıngün 7–10 Abb. 1: »pregnant female statuette«); Çatalhöyük 2006, 109–111 Abb. 1 (L. Meskell – C. Nakamura); Hodder 2006, 159 Farbabb. 22: »eine Statuette aus Ton«; Ausstellung Karlsruhe 2007, 324 Kat. 238; Işık 2008, 33 f. Taf. 15, 1. – Der zwingende Beweis für die Verbindung der Stierhörner mit der Bergmutter wird unten durch die Hornakrotiere auf dem Giebel der phrygischen Felskultdenkmäler geführt.

²³ Mellaart 2003, 145 Abb. 96.



1 Wandgemälde eines Kultfestes in Çatalhöyük (aus Mellaart 2003)

(Abb. 1)²⁴, in dem ich früher ebenfalls den Berggott erkennen wollte²⁵, identisch wäre. Bei dieser bekannten Komposition scheint mir die – wie auf dem Felsbild aus der Höhle Göktepe im Latmos (Abb. 3)²⁶ wiedergegebene – große weibliche Figur unter dem Stier²⁷ für das Verständnis der Szene wichtig zu sein. Ihre ähnlich dem mächtigen Tier markante Besonderheit innerhalb des Gesamtbilds liegt darin, dass sie die einzige weibliche Gestalt unter den vielen menschlichen Figuren ist, die zudem größer als alle anderen ist und zugleich als einzige nicht an dem Geschehen teilnimmt; und das in einer souveränen, für eine schwangere Frau typischen Haltung. Damit dürfte die nicht zu trennende Verbindung der beiden Figuren miteinander bildlich dargelegt worden sein: nämlich der Stier als Symbol dieser weiblichen Figur, die nur die Muttergöttin meinen kann²⁸. Die mögliche Interpretation des Stiers, nämlich dass er die Bergherrscherin selbst verkörpern könnte, ist deswegen kaum zu vertreten, weil er nicht für sich allein steht, wie es später bei den Hethitern und in ihrer Tradition bei den früheisenzeitlichen Völkern Anatoliens der Fall sein wird²⁹, sondern in der mehrfigurigen Komposition des Gesamtbilds das Zentrum eines feierlichen Geschehens bildet.

Dass es sich bei dem Schauplatz in Abbildung 1, wie oft behauptet³⁰, nicht um eine Jagd handelt, sondern religiöse Handlungen rund um den göttlichen Stier Bildinhalt sind³¹, ist nicht zuletzt aus der Beschreibung des Gesamtbilds von James Mellaart zu schließen, indem tatsächlich »the men are armed, but in no single instance is any animal shot, wounded or killed and it is

²⁴ Mellaart 1966, 186–188 Taf. 54. 58; Mellaart 2003, 106 Abb. 66; 193–201 Abb. 9–24; Çatalhöyük 2006, 14 f. Abb. 4 (I. Hodder); Abb. S. 102 f.; Ausstellung Karlsruhe 2007, Abb. S. 130; Akurgal 1998, 5 Abb. 2; Işık 2010b, 77 Abb. 36.

²⁵ Işık 2010b, 77; Işık 2000, 118; Işık 2008, 41.

²⁶ Peschlow-Bindokat 1996, 18 Abb. 15; Peschlow-Bindokat 2005, 68 f. mit Abb.: »Die im Profil wiedergegebene weibliche Gestalt wirkt vor allem mit dem ausladenden Gesäß wie eine in die Malerei umgesetzte neolithische weibliche Figurine.«

²⁷ Mellaart 1966, 189 Taf. 56 b; Mellaart 2003, 215 Farbabb. 20; Hodder 2006, 156 Farbabb. 16: »eine wohl weibliche Figur ohne Kopf«; wohl mit Kopf: Mellaart 2003, 215. Zur Interpretation und dem Grund der menschlichen Darstellungen in Çatalhöyük ohne Kopf s. Mellaart 2003, 215; Hodder 2006, 146 f.

²⁸ Mellaart 2003, 215 Farbabb. 20: »schwangere Frau«; Aydıngün 2005, 23: »while a large woman stands with hand on heap observing the events, has lead Mellaart to interpret the scenes as »the Mother Goddess of Çatalhöyük observing the hunt««. Diese Bezeichnung der Figur von Mellaart ist mir nicht bekannt.

²⁹ Işkan 2004, 390–396.

³⁰ Aydıngün 2005, 22 f.; Çatalhöyük 2006, 14 Abb. 4: »Painting from a house showing a large red bull being teased by small humans.« (J. Hodder); Hodder 2006, 94 Abb. 38; 141 f. 156 Farbabb. 15. 16; Ausstellung Karlsruhe 2007, 130 (M. Cutting).

³¹ Mellaart 1966, 191 zu Taf. 51 a; 54 a. b; Mellaart 2003, 104 zu Abb. 64; 212–218 zu Farbtaf. 14–23.



2 Reliefverzierte Keramik mit einem Kultfest aus Hüseyindede, Museum von Çorum (Foto © Museum von Çorum, Archiv)



3 Höhlenbild eines Kultfest aus Göktepe im Latmos (aus Peschlow-Bindokat 2005)

evident that no actual hunt is being portrayed. Instead, there is plenty of evidence for festivities, dancing and brandishing weapons, baiting and acrobatic feats.«³². Diese treffliche Interpretation bestätigt sich inzwischen durch die Stiersprungszene, die man an dem Bewegungsmotiv der kleinen Figur auf dem Rücken des mächtigen Stiers mit Gewissheit erkennen konnte³³. Die gleiche, bisher für Kreta³⁴ als charakteristisch geltende Szene tauchte vor Kurzem auch auf einem singulären Fund aus dem Hügel von Hüseyindede bei Çorum auf (Abb. 2)³⁵. Es handelt sich um die Darstellung auf einem um den Hals eines althethitischen Reliefgefäßes umlaufenden Bildfries, die eine Stiersprungszene mit drei Männern unter der Begleitung von Musikanten, Sängern und Tänzerinnen abbildet. Die Forschung ist sich einig, dass damit Kultfeierlichkeiten gemeint sind, deren Zeremonie innerhalb des Frieses nacheinander anschaulich erfasst werden kann. Laut Anneliese Peschlow-Bindokat hätten solche »Zeremonien mit Stieren in Anatolien bereits von der Jungsteinzeit ab an Bedeutung gewonnen«³⁶.

Wenngleich nicht mit einem Stier, so ist doch das »Fruchtbarkeits-« oder »Frühlingsfest« wohl in der etwa gleichen Zeitstufe des anatolischen Neolithikums auch das Hauptthema der latmischen Felsbilder³⁷. In dem Bild an der Innenwand der Höhle am Göktepe im Latmos (Abb. 3) sind »in der oberen Zone mehrere Einzelpaare, in der mittleren ein Kulttanz und in der unteren eine Kultnische« wiedergegeben³⁸. Diese bogenförmig gerahmte Nische trägt ein eigenes Bild, in dem vielleicht eine rituelle Paarung wohl mit dem schon aus Çatalhöyük und Hacilar in unterschiedlichen Kompositionen bekannten Thema³⁹, nämlich der »Heiligen Hochzeit«, dargestellt ist. Die althethitischen Darstellungen mit dieser Szene auf den relief-

³² Mellaart 1966, 188. 191.

³³ Sipahi 2000, 83; Sipahi 2005, 668 mit Lit.

³⁴ s. u. Anm 85.

³⁵ Sipahi 2000, 63–85 mit Abb.; Sipahi 2005, 661–675 mit Abb.; Alparslan – Alparslan 2013, 236 f. Abb. 10 a. b (T. Yıldırım); 588–590 Abb. 3 a–c (B. Dinçol).

³⁶ Sipahi 2000, 83; Sipahi 2005, 670 f.

³⁷ Peschlow-Bindokat 1996, 18 f.; Peschlow-Bindokat 2005, 64 f. 70.

³⁸ Peschlow-Bindokat 1996, 18 f. Abb. 14; Peschlow-Bindokat 2005, 65–70 Abb. S. 68.

³⁹ Ausstellung Istanbul 1993, Kat. A 24; Mellaart 2003, 117 Abb. 82; Çatalhöyük 2006, Abb. S. 178 (I. Hodder); Işık 2008, 47 f. Taf. 21, 3. In Hacilar ist das Götterpaar eng ineinander verschlungen, Mellaart 1961, 56 Taf. 10 a; Aydıngün 2005, 18 Abb. 9; Duru 2008, 96 Abb. 162; Işık 2012a, 355 Abb. 404.

verzierten Kultgefäßen aus Bitik, Inandik und Hüseyindede⁴⁰ stehen der ›rituellen Paarung‹ der Göktepe-Höhle kompositionell so nahe, dass eine analoge Deutung nicht auszuschließen ist. Wichtig ist dabei, dass das Hauptthema bei dieser hethitischen Gruppe genauso wie bei den Zeremonien mit Stiersprungszene auf dem zweiten Gefäß von Hüseyindede (Abb. 2) »the spring festival held at the beginning of the agricultural year« festhält⁴¹; so vermutet es Anneliese Peschlow-Bindokat auch für die Felsbilder des Latmos. Die Platzierung der ›Nische‹ in Göktepe mit der rituellen Paarung »im Mittelpunkt des gesamten Geschehens«, also des Frühlingsfestes, und der Eindruck, »als würden die Tänzer um die Nische tanzen«⁴², dürften wohl auf die Göttlichkeit des Paares hinweisen. Wohl deswegen »spielt der Bezirk des Göktepe unter den übrigen Fundstellen der Umgebung möglicherweise eine zentrale Rolle und war vielleicht das Hauptheiligtum dieser Region«⁴³. Und deswegen macht die in natürlicher Form einer Höhlenöffnung gestaltete ›Nische‹ mit göttlichem Bild den Eindruck, ähnlich wie später die Nische von Aslankaya mit dem Kybelebild⁴⁴, als würde das Götterpaar in seinem Haus – im Fels – wohnen. Und im Fels »vermählt sich das Weltelternpaar Himmel und Erde und erzeugt die Vegetation, die in der Gestalt des göttlichen Kindes personifiziert erscheint«⁴⁵.

Damit sei zugleich die Interpretation der Szene um den mächtigen Stier auf dem Wandbild von Çatalhöyük (Abb. 1) – ähnlich wie im Latmos – als Kultfest in Anwesenheit der Muttergöttin zweifach nachgewiesen. Der Unterschied zwischen den beiden hinsichtlich der Anwesenheit des Stiers identischen Darstellungen, nämlich dass man bei den Hethitern Zeremonien »für den Sturmgott abhielt«⁴⁶, nicht für die altanatolische Göttermutter als Bergherrscherin⁴⁷, liegt in der unterschiedlichen Glaubenslehre der jeweiligen Völker begründet.

Tatsächlich bekommen all diese Überlegungen durch ein anderes, in dieselbe Epoche wie die Göttin vom Latmos datierendes und ebenfalls an die Wand gemaltes Höhlenbild Unterstützung: Es sind die Darstellungen an den Innenwänden von Kızların Mağarası in Ostanatolien. Der Ort liegt in einer 2 500 m hohen Gebirgslandschaft, 76 km südöstlich von Van an einer Felswand westlich einer tief eingeschnittenen Schlucht und in Nähe des Dorfes Put, dessen Name im Türkischen »Abgott, Idol« bedeutet⁴⁸. An den Wänden einer 22 m tiefen, 7 m breiten und 4 m hohen zweiten Höhle sind unter den menschlichen Figuren ausschließlich die weiblichen mit nach oben gestreckten Armen im Epiphaniegestus dargestellt⁴⁹. Da diese Haltung von der einheimischen Bevölkerung mit Tanz und Hochzeit in Verbindung gebracht wird, ist der Raum als ›Mädchenhöhle‹ bekannt und gilt heute noch als ein heiliger Ort für kinderlose Frauen⁵⁰. Die Darstellungen sind in Vorderansicht wiedergegeben und erinnern in ihrer Formgebung der üppigen Körpergestaltung an in die Malerei umgesetzte zeitgenössische weibliche Statuetten von Çatalhöyük und aus der Burdur-Region⁵¹.

Wichtig für unser Thema ist ein auch in dieser Ansicht und mit gleicher Armhaltung wiedergegebenes weibliches Felsbild in der ›Mädchenhöhle‹, das in der Darstellungsweise der stark

⁴⁰ Bitik: Akurgal 1995, Taf. 30. 31. Inandik: Özgüç 1988, 102–104 Nr. 36. 37 Taf. 1, 5; 51, 1; Darga 1992, 56 Abb. 41. 42. Hüseyindede: Alparslan – Alparslan 2013, 235 f. Abb. 8 c (T. Yıldırım); 587 Abb. 4 c (B. Dinçol).

⁴¹ Alparslan – Alparslan 2013, 236 (T. Yıldırım); vgl. dort auch 587–590 (B. Dinçol).

⁴² Peschlow-Bindokat 1996, 18 f.

⁴³ Peschlow-Bindokat 2005, 70.

⁴⁴ s. auch u. mit Anm. 121.

⁴⁵ Haas 1982, 12.

⁴⁶ Sipahi 2000, 84; Sipahi 2005, 669; Alparslan – Alparslan 2013, 236 (T. Yıldırım).

⁴⁷ Nach Mellaart 1966, 191; Mellaart 2003, 104. 217, fanden in dem Hausschrein A III oder F V 1 einmaligerweise nur weibliche Bestattungen statt; unter dem Fußboden fanden sich keine männliche Skelette. Dieser besondere Fall dürfte die Beziehung dieser Szene mit der Göttin zusätzlich bestätigen.

⁴⁸ Belli 2001, 261 Abb. 1–3.

⁴⁹ Belli 2001, 263–265 Abb. 5. 7–10; Işık 2008, 35 Taf. 15, 3.

⁵⁰ Mündlich nach Oktay Belli. Eine aus vier Figuren bestehende Gruppe von Göttinnen mit Epiphaniegestus wird jedoch auch von Belli 2001, 263, als »Panel of the Dancers« genannt.

⁵¹ Belli 2001, 265. Vgl. Ausstellung Karlsruhe 2007, Abb. S. 197–205; Duru 2008, 93–105 mit Abb.



4 Höhlenbild der Bergmutter in der Kızların Mağarası (nach O. Belli)

gebauten Hüftpartie, der Arme und der Beine an die weiblichen Figuren Zentralanatoliens erinnert⁵². Die Figur steht auf einem Tier mit schmalen und lang gestrecktem Körper und nach oben hin leicht gebogenen und verschmälerten Hörnern (Abb. 4)⁵³. Einen ähnlichen Körperbau hat beispielsweise auch der ›Wildesel‹ auf einer fast zeitgleichen reliefverzierten Keramik aus Köşkhöyük⁵⁴, unterscheidet sich aber gerade in der Form der Ohren von dem Tier von Kızların Mağarası so deutlich, dass hier die Benennung des Tieres unter der Muttergöttin als Stier gerechtfertigt ist. Ein in seiner Form identisches, aber zarteres Tier unter den Füßen der nun Juno genannten Bergmutter von Antiocheia am Orontes bestätigt dies⁵⁵. Und der Stier auf dem Felsbild der ›Mädchenhöhle‹ dürfte die auf ihm stehende Göttin als Bergmutter charakterisieren, was auch zur Lage der Höhle, die sich am oberen Hang des 3 684 m hohen Bergs Başet befindet, gut passen würde. Eine

Felsplattform vor dem Höhleneingang dürfte mit der Höhle selbst als Kultplatz für religiöse Feste gedient haben.

Der Gipfel des Bergs Başet »is deemed as sacred by local people because of a holy gravesite situated on it; women and men visit the place separately on certain days and perform interesting cult ceremonies«⁵⁶. Auch der Latmos zählt zu den heiligen Bergen Anatoliens: Der altanatolische Stein- und Regenkult auf der Spitze des 1 375 m hohen Tekerlekdağ bestand ohne Unterbrechung bis ins Mittelalter⁵⁷. Die männlichen Felsbilder der spätleolithischen Karadere-Höhle dort sind von Anneliese Peschlow-Bindokat wegen ihres dem Horn ähnlichen T-förmigen Kopfputzes als »Berggötter des latmischen Pantheons«, die Höhle selbst wegen eines von Felsen eingefassten rechteckigen Hofbezirks, ähnlich der Fundstelle des Göktepe-Bildes, als Naturheiligtum verstanden worden⁵⁸. So dürfte auch Kızların Mağarası zu erklären sein, wo die weiblichen Felsbilder mit ihren erhobenen Armen mit den männlichen von Karadere identisch sind und in ihrem Wesen daher auch als Berggottheiten aufzufassen sind: im Osten Anatoliens als Bergherrin von Başet und im anatolischen Westen als Bergherr von Latmos. Hier und dort wohnen beide, die Göttin und der Gott, in der Höhle und im Fels. »Allein schon die Verbreitung – der Felsmalereien – rund um den Gipfel des Latmos lässt auf einen Bezug zur Bergspitze, der Kultstätte des Wettergottes, schließen.«⁵⁹. Entsprechend dürfte der heilige Gipfel des Berges Başet einen Bezug zur Bergmutter haben.

Die Personifikation des Berges mit der Bergmutter ist bei keinem anderen Kunstwerk so anschaulich geschildert wie bei der wiederum spätleolithischen Kalksteifigur von Çatalhöyük. Hier sind mit dem sich nach unten hin verbreiternden Körperteil ein Berg und mit seiner Gliederung durch Ausbuchtungen offensichtlich dessen Hügel gemeint; im oberen Bereich besteht diese abstrakte Darstellung aus einem menschlichen Haupt, das an den beiden schmalen,

⁵² Vgl. vor allem mit Yakar 1991, 333 Abb. 163.

⁵³ Yakar 1991, 116 f. Abb. 57; Işık 1999, 9 mit Umschlagbild; Belli 2001, 263 f. Abb. 10; Işık 2008, 41 Taf. 18, 1.

⁵⁴ Ausstellung Karlsruhe 2007, 347 f. Kat. 319.

⁵⁵ Işık 2012a, 346 f. Abb. 384.

⁵⁶ Belli 2001, 261.

⁵⁷ Peschlow-Bindokat 1996, 16 f. Abb. 9; Peschlow-Bindokat 2005, 46–50 Abb. S. 47. 49.

⁵⁸ Peschlow-Bindokat 1996, 19–21 Abb. 16. 17; Peschlow-Bindokat 2005, 70–76 Abb. S. 73. 74.

⁵⁹ Peschlow-Bindokat 2005, 53.



5 Kalksteinfigur der Bergmutter aus Çatalhöyük (aus Mellaart 2003)



6 Terrakottafigur der Bergmutter aus Patara (aus Işın 2007)

mandelförmigen Augen deutlich zu erkennen ist (Abb. 5)⁶⁰. Die Gestaltung des Berges wird durch eine spätklassische Terrakotta in Patara unverwechselbar tradiert, in der auf dem Gipfel die Herrin des wohl schon von Tuthaliya IV. als heilig erklärten Berges Patar platziert ist (Abb. 6)⁶¹. Außerdem ist die Angabe des Berges durch solche fischschuppenähnliche Motive schon früher durch Schöpfungen wie die reliefierten Bergkegeln von Yazılıkaya, auf denen der hethitische Gottkönig Tuthaliya IV. steht⁶², oder durch eine hurritische Landschaftszeichnung aus Nuzi oder eine neuhethitische halbovale Plakette von Tell Halaf nachzuweisen⁶³. Daraus lässt sich schließen, dass die Muttergöttin in Çatalhöyük als Berg selbst wiedergegeben oder mit dem Berg verschmolzen gleichgesetzt wird⁶⁴. Denn in anatolischer Vorstellung ist »die Bergherrin nur eine Erscheinungsform der Muttergöttin, die sich in der thronenden Würde des Berges manifestiert ... und die Erdmutter der Berg selbst oder auf dem Berge sitzende Göttin«⁶⁵.

Die aus dem ausgehenden Neolithikum stammende Steinfigur von Bademağacı erweist sich möglicherweise als Beleg dafür, dass sich dieses göttliche Gedankengut auch bildlich

⁶⁰ Mellaart 2003, 107 Abb. 67; Işık 2008, 41 Taf. 18, 2.

⁶¹ Işın 2007, 103 f. K66 Abb. 70. 84. Zu dem in der Hieroglyphenschrift von Yalburd erwähnten »Berg Patar« s. zuletzt Işkan – Dündar 2016, 82 (M. Gander).

⁶² Akurgal 1961, Farbtaf. 19; Akurgal 1995, Abb. 45 Taf. 42; Bittel 1976, Abb. 249; Alparslan – Alparslan 2013, 40 Abb. 8.

⁶³ Nuzzi: Haas 1982, 127 f. Abb. 32. Tell Halaf: Bittel 1976, 270 Abb. 308; Haas 1982, 53 Abb. 10.

⁶⁴ Nach Mellaart, 2003, 107: »Diese Gestalt verkörpert den unterirdischen, dunklen Charakter der Göttin.«

⁶⁵ Haas 1982, 94.

bis in den Burdur-Region verbreiterte⁶⁶: Sie scheint in dem in kugelige Form schematisierten Körper und nur in dem durch eine Eintiefung vom Körper gelösten Spitzkopf die Form eines Berges wiederzugeben, und zwar als eine vereinfachte Variante ihres mittelanatolischen Gegenstücks von Çatalhöyük. Ob mit Punktierungen auf dem ›zweizipfeligen Hasandağ‹ auf der Wand von Haus VII,14 Ausläufer oder Hügel des Berges gemeint ist⁶⁷, ist, wie u. a. auch der ›Thron‹ der Muttergöttin des anatolischen Hochlands, nicht auszuschließen; der Berg ist ja »in seiner drohenden Mächtigkeit selbst ein Gott«⁶⁸. Die Interpretation des Vulkans als »Leopardenfell« durch Marion Cutting scheint mir hingegen kaum möglich zu sein⁶⁹: Eine derartige Schematisierung der Formen spricht so sehr gegen die allgemein als naturalistisch zu bezeichnende Machart und den Stil von Çatalhöyük, dass der Berg in seiner Gesamtform auch nicht mit irgendeinem Wild in Verbindung gebracht werden kann.

Die Herrschaft der Muttergöttin in Çatalhöyük war auch in den folgenden Kunstepochen in der Gedankenwelt der chalkolithischen Anatolier dermaßen stark verankert, dass männliche Darstellungen bis in die Frühe Bronzezeit hinein fast völlig fehlen⁷⁰. Auch in Çatalhöyük selbst sollten nach der Schicht VI keine männliche Figuren zur Darstellung gelangt sein⁷¹, was zugleich bedeutet, dass der Vatergott im Spätneolithikum eine zweitrangige Rolle spielte und die Stiere von Çatalhöyük vornehmlich als Personifikation der Großen Göttin als Bergmutter zu verstehen sind.

Die Interpretation der abstrakten Figur von Çatalhöyük (Abb. 5) als Bergherrscherin in Gestalt eines Berges bestätigt sich mit der Darstellung auf einem bekannten Siegel aus Knossos (Abb. 7)⁷². Dabei handelt es sich um eine grundsätzlich mit der Berggöttin von Çatalhöyük identische Szene, in der zwei auf ihren Hinterläufen aufgebäumte Löwen den Berg bzw. die Göttin flankieren. Darüber, dass die minoische Muttergöttin hier als Bergherrscherin gemeint ist, besteht kein Zweifel⁷³, denn auf einem hurritischen Siegel stehen die Löwen um den Berggott auf Stieren⁷⁴; wie auch der Löwe unter den Füßen der hurritischen Hepat in Yazılıkaya auf den Berggipfeln steht, wodurch Stier und Berg gleichgesetzt sind. Der Vergleich der kretischen Darstellung mit der ›Bergmutter‹ von Çatalhöyük zeigt überzeugend, dass dieser durch das Chalkolithikum und die frühe Bronzezeit hindurch tradierte Gedanke wohl über Anatolien nach Kreta gelangte⁷⁵. Die Minoer verdanken das



7 Stempelsiegel mit der Bergmutter aus Knossos (aus Nilsson 1992)

⁶⁶ Duru 2008, 94 Abb. 153.

⁶⁷ Mellaart 2003, 103 Abb. 62. 63.

⁶⁸ Haas 1982, 47 mit Abb. 7.

⁶⁹ Ausstellung Karlsruhe 2007, 132 mit Abb.

⁷⁰ Aydıngün 2005, 24: »This fact can be seen as indication of the fact that the Mother Goddess with her reproductive and nurturing powers, continued to be the core of the belief system during the Chalcolithic period.« Vgl. die einzige marmorne männliche Statuette aus Canhasan (dort Abb. 14) mit einer ebenso plastisch wirkenden weiblichen in Abb. 19 aus demselben Ort.

⁷¹ Mellaart 2003, 139.

⁷² Vermaseren 1977, 14 f. Abb. 1; Nilsson 1992, 273 Taf. 18, 1; Alexiou 1991, 87 Abb. 27; Haas 1982, 94 f. Abb. 23; Işık 1999, 14 Abb. 33; Işık 2008, 36 f. Taf. 16, 2.

⁷³ Işık 2008, 36 f.

⁷⁴ Schachermeyr 1967, 55 Abb. 195, Siegelzylinder, »Fundort unbekannt« und »vom Stilcharakter her mitanisch«; Işık 2012a, 341 Abb. 453; Işık 2008, 36.

⁷⁵ Nilsson 1992, 298; Alexiou 1991, 88.

Wesen ihrer Muttergöttin deren ursprünglichem Heimatland⁷⁶, was der Grund ist, warum die minoische Bergmutter auch auf einem Tonsiegel in gleicher Haltung und mit gleichem Attribut in der Hand in der Tradition von Çatalhöyük neben einem laufenden Löwen steht⁷⁷: Sie war auf Kreta durch die Epochen hindurch ebenso souverän. Unter den tönernen Bildern der minoischen Göttinnen mit den Attributen der Muttergöttin⁷⁸, die mit dem Gestus der Epiphanie die Körperhaltung der Bergmutter von Kızların Mağarası und eines in der Frühbronzezeit in İkitzepe⁷⁹ reichlich belegten Idolentypus tradieren, trägt diejenige aus Karphi auf dem Kopf einen Hornaltar, der mit den auf dem genannten Siegel dargestellten Altären identisch ist. Ein sinnbildlicher Zusammenhang zwischen dieser Form und den in den Kulträumen von Çatalhöyük reichlich belegten Hörnern ist nicht zu verkennen⁸⁰.

Dass auch die minoische Berggöttin inhaltlich und bildlich in den anatolischen Gedanken verwurzelt ist, zeigt, wie erwähnt, nicht zuletzt das hurritische Siegel. Auf anatolische Wurzeln weisen auch die zeitgleichen Hausschreine von Beycesultan⁸¹ und Knossos⁸² mit ihren sehr ähnlichen – auch auf dem Kopf der Bergmutter von Karphi und Gazi getragenen – Hornaltären. Wie noch zur Sprache kommen wird, stehen wie auf einem Felskultplatz am Rand des Phaistos⁸³ schließlich die Felsschalen für Libationen der im Fels wohnenden anatolischen Bergmutter zu. Diese religiöse Handlung ist auf dem hethitischen Felsrelief von Fraktin, vor allem aber auf einem neuhethitischen Orthostatenrelief von Malatya bildlich erfasst⁸⁴. Nicht voneinander unabhängig zu interpretieren ist bei beiden Hochkulturen sogar auch die bisher als minoisch bezeichnete und von Kreta als Wandmalerei bekannte Stiersprungszene⁸⁵, deren Existenz im anatolischen Kult vor nicht allzu langer Zeit durch das reliefverzierte hethitische Gefäß des 16. Jahrhunderts v. Chr. aus Hüseyindede bei Çorum bestätigt werden konnte (Abb. 2)⁸⁶ und deren Ursprung sogar in das spätneolithische Çatalhöyük zurückgeführt werden sollte (Abb. 1)⁸⁷. Nicht nur im Land von Hatti, sondern auch auf Kreta dürfte das im Kern identische Motiv denselben Sinn wie die ursprünglichen Darstellungen um den göttlichen Stier auf dem spätneolithischen Wandbild von Çatalhöyük gehabt haben, nämlich eine feierliche Anbetung. Das wurde auf dem hethitischen Gefäß mit dem Zelebrieren des Frühlingfestes in der freien Natur in Verbindung gebracht⁸⁸, was vor allem in Çatalhöyük und Knossos zum Wesen der alleinherrschenden Großen Göttin als die Vegetation gebärende und gedeihen

⁷⁶ Vermaseren 1977, 14; Haas 1982, 94; Alexiou 1991, 88; Işık 1999, 14.

⁷⁷ Vermaseren 1977, 12 Abb. 2; Alexiou 1991, 89 Abb. 28.

⁷⁸ Mit Mohn auf dem Kopf: Marinatos 1959, 102 Taf. 130. 131; Nilsson 1992, 267 Taf. 14, 5 aus Gazi. Mit Hörnerpaar auf dem Kopf: Marinatos 1959, 103 Taf. 136. 137 aus Karphi; Nilsson 1992, 267 Taf. 14, 4. 5 aus Gazi.

⁷⁹ Ausstellung Istanbul 1993, 83 A 101 (E. Uzunoğlu); Aydingün 2005, 32 Abb. 25; Işık 2012a, 340 Abb. 423.

⁸⁰ Zu dem mit Hornaltären geschmückten minoischen Hausschrein als Wandgemälde im Palast von Knossos s. Alexiou 1991, 96–98 Abb. 34; Nilsson 1992, 273 Taf. 6. Vgl. unter den zahlreichen Kulträumen von Çatalhöyük z. B. mit Mellaart 2003, 92 Abb. 33; Ausstellung Karlsruhe 2007, Abb. S. 134.

⁸¹ Lloyd – Mellaart 1962, Abb. 15. 16 Taf. 10 a–c; Schachermeyr 1967, 16 f. Abb. 9; Alkım 1968, 120; Naumann 1971, 436 Abb. 576; Işık 1999, 11 Abb. 29.

⁸² Schachermeyr 1967, Abb. 11; Nilsson 1992, 264 Abb. 1.

⁸³ Işık 2012a, 341 Abb. 345. Vgl. u. Anm. 176.

⁸⁴ Fraktin: Akurgal 1961, Taf. 100. 101; Akurgal 1995, Taf. 56. 57; Bittel 1976, 176 f. Abb. 198; Darga 1992, 177 f. Abb. 181. 182; Alparslan – Alparslan 2013, 546 Abb. 14; 570 Abb. 3. Malatya: Orthmann 1971, Malatya A/9b Taf. 41 b; Akurgal 1961, Taf. 105, 3; Işık 2012a, Abb. 349.

⁸⁵ Wandgemälde aus dem Palast von Knossos, dem führenden Zentrum auf der damals schöpferisch mit den zeitgenössischen Hochkulturen konkurrierenden Insel, s. Marinatos 1959, 79 Farbt. 17: »Spätminoisch I, kurz nach 1500 v. Chr.«. Zu dem gleichen, von einem kretischen Künstler angefertigten Wandgemälde von Tell el-Dab'a in Ägypten s. Ausstellung Heraklion 2000, 278 f. Kat. 277a. Mir scheint die Formulierung von Kurt Bittel, wonach sich »die nicht erhalten gebliebenen hethitischen Wandmalereien in den Darstellungen auf den Reliefgefäßen widerspiegeln könnten«, Sipahi 2000, 67, auch für die kretischen Schöpfungen nicht auszuschließen zu sein.

⁸⁶ o. mit Anm. 35.

⁸⁷ Sipahi 2000, 83; Sipahi 2005, 668. Vgl. Mellaart 2003, 214 Abb. 16.

⁸⁸ T. Yıldırım in: Alparslan – Alparslan 2013, 236: »The main theme is the spring festival held at the beginning of the agricultural year.«

lassende Erdmutter gut passen würde⁸⁹. Der an dem Bild des althethitischen Kultgefäßes von Hüseyindede fassbare »Stierkult geht hauptsächlich auf hurritische und luwische Festtagszeremonien zurück«⁹⁰. Das Gefäß kam in einem »kleinen Tempel« ans Tageslicht, wo man »außerhalb von Hattuşa Zeremonien für den Sturmgott abhielt«⁹¹. Bei den Hethitern dominiert nun die Vorstellung einer gewaltigen männlichen Berggottheit.

Die Charakterisierung der anatolischen Bergmutter durch Stierhörner und dass diese im Spätneolithikum nicht den Vatergott symbolisieren, bestätigt sich vor allem dadurch, dass der Stier auch in allen Phasen der minoischen Kunst als Kultsymbol reichlich belegt ist; und bekanntlich herrschte dort über den Kult genauso wie in Çatalhöyük vor allem die Muttergöttin⁹². Dies scheint sich auch dadurch zu bewahrheiten, weil mir, trotz der Erklärung von Michael Rosenberg, wonach »Stiere und Hörner in der gesamten Region noch bis in die historische Zeit von Bedeutung« gewesen sein sollen⁹³, von der südöstlichen Region aus dem akeramischen Neolithikum aus der Forschungsliteratur nur wenige Exemplare davon bekannt sind. In Hallan Çemi ist in einem der öffentlichen Gebäude ein gewaltiges Horn in Form eines gehörnten Auerochschenschädels an der Wand gegenüber dem Eingang angebracht⁹⁴. Im patriarchalischen Frühneolithikum Anatoliens⁹⁵ entscheidend ist dabei vor allem, dass der Stier unter den zahlreichen Tierbildern dieser Epoche in Göbeklitepe nur zweimal, an Pfeiler 2 zusammen mit anderen Tieren und an Pfeiler 31 als ein kleines Bukranion, vorkommt, wobei das zukünftig andere göttliche Symbol, der Löwe, ebenfalls zweimal, jedoch alleine dargestellt ist⁹⁶. Dass aus den Grabungen von Körkiktepe, der bedeutenden akeramischen Siedlung der Region am oberen Tigris⁹⁷, »zahlreiche Hörner verschiedener Art ans Tageslicht kamen und diese mit dem Ritualen in Verbindung stünden«, ist mir durch die mündliche Mitteilung von Vecihi Özkaya bekannt. Wie auch immer es gewesen sein mag, dieses Symbol scheint in jener Zeit als kultische Gerätschaft weniger verbreitet gewesen zu sein, als es für eine vaterrechtliche Gemeinschaft zu erwarten wäre.

Die Beziehung zwischen dem Stier bzw. dem Berg und dem Vatergott scheint in Anatolien erst im frühbronzezeitlichen Hatti-Land unter den bronzenen Standartenaufsätzen als Horn oder als Stier selbst greifbar zu werden⁹⁸. Die Vorrangstellung der Muttergöttin gegenüber tradiert dann in der unmittelbar folgenden Epoche, während der hethitischen Großmacht, unverändert weiter. Die in ihrer Form mit den an den Wänden von Çatalhöyük die Bergmutter verkörpernden Bildformen identischen drei Stierprotomen auf einem Block im Südwesten des Quellbeckens von Eflatunpınar bieten dafür einen neuen Beleg⁹⁹. Volkert Haas beschreibt die diesbezüglichen Vorstellungen des Hatti-Landes folgendermaßen: »Auf dem Berg verbindet sich der vom Himmel herabsteigende Stier und in späterer Vorstellung der die Blitze schleudernde Wettergott in Hieros Gamos mit der Erdmutter, die der Berg selbst oder die auf dem

⁸⁹ Dagegen s. Sipahi 2000, 82 f.

⁹⁰ Zu dem mit dem Sprung über den Stier in Verbindung gebrachten luwischen »Lallupiya Ritual« s. Sipahi 2000, 83.

⁹¹ Sipahi 2000, 84.

⁹² Schachermeyr 1967, 16 f.; Nilsson 1992, 272–275; Alexiou 1991, 35. 50. 78.

⁹³ M. Rosenberg in: Ausstellung Karlsruhe 2007, 54.

⁹⁴ Ausstellung Karlsruhe 2007, Abb. S. 55 (M. Rosenberg). Zu den im Mesolithikum im sehr kleinen Format eingritzten Stierdarstellungen am Fels und auf Kieselsteinen der Öküzini-Höhle bei Antalya s. Duru 2008, 4 f. Abb. 6 a.

⁹⁵ Ausstellung Karlsruhe 2007, 67–82 (H. Hauptmann – K. Schmidt).

⁹⁶ Pfeiler 2: Ausstellung Karlsruhe 2007, Abb. S. 83 (mit Stier, Fuchs und Kranich); Pfeiler 31: Abb. S. 96 u. Zu den beiden Löwenpfeilern aus demselben Gebäude s. Abb. S. 84. 269 Kat. 6 (K. Schmidt).

⁹⁷ Ausstellung Karlsruhe 2007, 78.

⁹⁸ o. mit Anm. 3. Akurgal 1995, Taf. 2. 4. 5.

⁹⁹ Zu diesem bedeutenden neuen hethitischen Fund s. Erbil 2017, 192 Abb. 6. Die Träger der drei Stierprotomen mit den hornartig hochgehobenen Armen konnte ich anhand des kleinen Fotos mit dem ungünstigen Lichteffect nicht genau bestimmen. Ikonografisch würden sie zu den büstenförmig gebildeten Berggottheiten (?) passen, die – in Analogie mit der Darstellung von Hanyeri – hier den in Form einer Stierprotome dargestellten Sturmgott oder den Bergherrscher tragen dürften.

Berg sitzende Göttin ist und den Regen spendenden Gott empfängt.«¹⁰⁰. Dass diese »späte Vorstellung« ihre Wurzeln im Spätneolithikum hatte, ist schon durch die Darstellungen aus Çatalhöyük (Abb. 5) und wohl auch aus Bademağacı bildlich bestätigt, ihre Kontinuität in der Spätbronzezeit ist durch das Siegel aus Kreta belegt (Abb. 7).

An dem steilen Abhang des Sipylos, wo sich der Berg zu dem fruchtbaren Hermostal hin öffnet, und an seiner Sohle, wo ähnlich wie am Rand von Eflatunpınar¹⁰¹ eine Quelle entspringt, ist in den – dem Felsheiligtum von Yazılıkaya in Hattuša ähnlich – nischenartig vertieften Fels ein gewaltiges Reliefbild gearbeitet, das die sitzende Kubaba des hethitischen Anatoliens als Bergmutter darstellt¹⁰². »Weil der Berg der Thron ist, war im vorhethitischen, inneranatolischen Kulturkreis der Thron durch die hattische Göttin Hanwašuit verkörpert, die über die Gebirge herrscht.«¹⁰³. Dies bedeutet, dass der Stier nicht alleine in die Hände des Berggottes des Hatti-Landes, Taru oder Teşup, übergang und deswegen auch das kolonienzeitliche thronende Siegelbild der Bergherrscherin von Kaniş auf einem Stier mit einem für Kubaba bezeichnenden (Abb. 8. 9) Gefäß in der Rechten nicht überrascht (Abb. 10)¹⁰⁴. Es ist grundsätzlich das gleiche Bild, das vor 4 000 Jahren in der Höhle von Kızların Mağarası geschaffen worden war (Abb. 4), und daher ist es auch derselbe Gedanke, der im Glauben der frühbronzezeitlichen Gemeinde an die Göttin lebendig bleiben konnte. Hiermit muss unbedingt darauf hingewiesen werden, dass der Vatergott auf einem Stier in der hethitischen Bildkunst, wie im spätneolithischen Çatalhöyük, soweit ich weiß, nur einmal, und dann in der Kleinkunst belegt ist (Abb. 11)¹⁰⁵; wohl nicht zuletzt deswegen, weil der Stier selbst, wie früher die Bergmutter, nun den Sturmgott symbolisierte.

Das Bildmotiv des auf dem Stier stehenden Bergherrschers erscheint eigentlich erst unter semitisch-hurritischem Einfluss im früheisenzeitlichen Anatolien, bei den Neuhethitern als mit Taru und bei den Urartäern als mit Teşup identischen Sturmgöttern, nämlich Tarhunzas und Teişeba. So entstand auch das Bild des Zeus von Ida¹⁰⁶, und bis in die römische Epoche verkörpert der Stier auch den Göttervater Zeus¹⁰⁷. Die Verkörperung des olympischen Göttervaters in einem Kultbild in Form eines Felsens, wie auf dem Gipfel des Bergs Hazzi, wo sich einst »der strahlende Palast des Sturm- und Gewittergottes, des mächtigen Baal« befand und dann Teşup als Herr des Berges herrschte¹⁰⁸, liegt offenbar in seinem ursprünglich orientalischen,

¹⁰⁰ Haas 1982, 94. Zur Großen Mutter als Bergmutter s. auch Vermaseren 1977, 13–16; Işık 2008, 41 f. Zu den Darstellungen des sog. Hieros Gamos schon im spätneolithischen Çatalhöyük: Mellaart 2003, 117 Abb. 82; Ausstellung Istanbul 1993, Kat. A24; Işık 2008, Taf. 21, 3; im frühchalkolithischen Hacilar: Mellaart 1961, 56 Taf. 10 a; Duru 2008, 96 Abb. 162; Işık 2012a, 354 Abb. 404; im hethitischen İnandık: Darga 1992, 56 Abb. 41. 42; Akurgal 1995, Abb. 26; Alparslan – Alparslan 2013, Abb. 6; und Hüseyindede: Alparslan – Alparslan 2013, 235 Abb. 8 c.

¹⁰¹ Erbil 2017, 191–195 Abb. 3–5. 9 a.

¹⁰² Akurgal 1961, Farbtaf. 23; Akurgal 1995, Taf. 63; Bittel 1976, 188 Abb. 204. 205; Haas 1982, 69 f.; Naumann 1983, 20–22 Taf. 1, 1; Vermaseren 1987, 129 Kat. 440; Işık 2008, 42 Taf. 18, 3; Işık 2016, 415 Abb. 44; Alparslan – Alparslan 2013, 574 Abb. 6.

¹⁰³ Haas 1982, 96; Işık 2008, 42.

¹⁰⁴ Haas 1982, 94 Abb. 24; 96: Die Bergmutter Kubaba ist »in den älteren Namensform Kubabat mit dem semitischen femininen -t in den Texten der altassyrischen Handelskolonien belegt«; Işık 2000, 121 Abb. 3; Işık 2008, 47 Taf. 21, 2.

¹⁰⁵ Işık 2012a, 354 Abb. 352.

¹⁰⁶ Işık 2012a, 314 Abb. 356; Bol 2002, 48 f. Abb. 88 (M. Maass): »Es ist ein rundes Motivbild mit der Darstellung einer Göttererscheinung, einer Epiphanie.«

¹⁰⁷ Europa auf dem in einen Stier verwandelten Zeus: Nilsson 1992, 356 Anm. 1 Taf. 26, 7; Bol 2002, 217 f. Abb. 301 c. Zu den paphlagonischen Motivgaben in Form von Stierbildern als Zeus mit verschiedenen Beinamen s. Marek 2003, 105 f. Abb. 150. 151; zu ihren »spätarchaischen« Vorgängern s. Akurgal 1987, 62 Taf. 85. Zusammenfassend: Işık 2012a, 314 Abb. 359 a. b.

¹⁰⁸ Das Kultbild des Zeus als ein Felsblock in seinem Tempel auf dem Berg Hazzi s. Haas 1982, 115–118 Abb. 29: »Man könnte in dem kegelförmigen Stein aber auch ein Kultmal des Zeus vermuten«; Işık 2000, 129 Abb. 13. Zum Kultmal des Zeus Karios auf der heiligen Terrasse von Kaunos als ein gewaltiger schwarzer Meteorit in konischer Form s. Işık 2000, 123–129 Abb. 7–12; Işık 2008, 55; Ögün – Işık 2003, 91–97 Abb. 65–67: »anikonisches Kultbild des Basileus Kaunios« (A. Diler). Zur Gleichsetzung des Basileus Kaunios mit Zeus im Sinne des



8 Kubaba auf einem anatolischen Silberhyton (aus Akurgal 1995)



9 Naiskos mit Darstellung der Kybele aus Ankyra/Bahçelievler (aus Akurgal 1998)



10 Siegel mit Darstellung der Kubaba aus Kaniş (aus Haas 1982)



11 Terrakotta des Teşup aus Kilikien, Museum von Adana (Foto © Museum von Adana, Archiv)

darunter auch neuhethitischen Wesen¹⁰⁹. Denn »der Gipfel ist nicht mehr die Wohnstätte des Teşup oder des Baal, sondern des Wettergottes Zeus – geändert hat sich der Name des Gottes, nicht aber sein Wesen«¹¹⁰.

Und weil der Berg als Thron oder als Haus des Sturmgottes und gleichermaßen der Muttergöttin gedacht war, haben die Urartäer diesem Gedanken im 9. Jahrhundert v. Chr. mit der in den anstehenden Fels gehauenen Nische eine architektonische Gestaltung gegeben¹¹¹. Bei der Nische handelt es sich um ein zum Haus der Hauptgottheiten im Fels führendes symbolisches Tor, heute »kapı«, das in Meherkapı laut Inschrift als »Tor des Haldi«, des Nationalgottes, bezeichnet wird und in Hazinepiri Kapısı dem »Herrn« gewidmet ist¹¹². Mit dem »Herrn« dürfte der Berggott in Gestalt eines Stiers gemeint gewesen sein; aber nicht Şuini, der Sonnengott mit dem geflügelten Diskus¹¹³, sondern wohl Teişeba, der allmächtige hurritische Sturmgott des bronzezeitlichen Anatoliens¹¹⁴ – wohl deswegen, weil die Urartäer ein dem hurritischen eng verwandtes Volk waren und ein großer Teil der im Urartu-Land lebenden Bevölkerung aus dieser Urbevölkerung der südostanatolischen Kulturlandschaft bestand¹¹⁵.

Folglich glaube ich, dass die zwei nebeneinanderliegenden Nischen in Form eines Stierkopfs am Ufer des Vansees bei Gevaş für Teişeba bzw. den Bergherrscher der Urartäer als Haus gedient haben könnten (Abb. 12)¹¹⁶ – obwohl auch Şuini wie die Sonnengöttin von Arinna als Hapat über den Berg geherrscht haben könnte. So konnte der – für den Bildtypus dieses mächtigen urartäischen Sonnengottes auf dem Stier bezeichnende – geflügelte Sonnendiskus zugleich auch Symbol des neuhethitischen Sturmgottes gewesen sein¹¹⁷.

Trotz des andersartig gestalteten Pantheons, weil im östlichen Bergland hauptsächlich männliche Götter herrschten, im phrygischen Land dagegen eine Frau, nämlich Kybele allein die Macht hatte, verwundert es nicht, dass die Nischenmonumente in beiden Kulturlandschaften in Form offener Heiligtümer besonders beliebt waren, denn sie sind Tore zu der sich im Fels befindlichen Wohnung der Berggottheiten. Die Beziehungen zwischen den in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts v. Chr. als Großmacht in Ostanatolien erstarkenden Urartäern und den in



12 Kultnische in Gevaş (Foto F. Işık)

Wettergotts Altanatiens als Götterkönig s. Işık 2000, 126; nach Frei – Marek 1997, Anm. 227 aber, soll Basileus Kaunios mit Apollon gleichgesetzt werden: Diler 2000, 58.

¹⁰⁹ Işık 2008, 55; Işık 2012a, 362 f. vgl. Abb. 370 mit Abb. 371 und Abb. 372 mit Abb. 373.

¹¹⁰ Haas 1982, 117.

¹¹¹ Işık 1987a, 172–178; Işık 1995a, 5–20 mit Abb.; Işık 2008, 43.

¹¹² Meherkapı: Işık 1995a, 12 Kat. I, 7 Abb. 41–44; Çilingiroğlu 1997, 153–159; Belli 2005, Abb. S. 91. Hazinepiri Kapısı: Işık 1995a, 13 Kat. I, 8 Abb. 46. 47; Belli 2005, 90.

¹¹³ Sevin 2005, Abb. S. 96. Vor allem Belli 2004, 119–125 Abb. 3. 4.

¹¹⁴ Çilingiroğlu 1997, 161. Zu dem bekannten Bild des Teişeba aus Adilcevaz s. dort 140 Fig. 31 Abb. 138; Burney – Lawson 1958, 211–216 Abb. 1. 2 Taf. 33. Auf dem Schild von Zivistan, Belli 2004, 121 steht Teişeba vor Şuini deswegen auf dem heiligen Tier des Nationalgottes, nämlich auf einem Löwen, weil Haldi davor als Frontkämpfer zu Fuß dargestellt ist.

¹¹⁵ Çilingiroğlu 1997, 150 f. 161 f.

¹¹⁶ Işık 1995a, 16 f. Kat. I, 14 »Gevaş« Abb. 62. 63; Işık 1995/1996, 220 Taf. 12, 3. 4; Işık 2017b, 25 f. Abb. 1.

¹¹⁷ Bunnens 2006, 70–73 Abb. 7. 10; Kat. 2–8 Abb. 57–63.

der westlichen Nachbarschaft als ebenbürtiges, mächtiges Königtum herrschenden Phrygern stehen gerade in der Felsarchitektur außer Zweifel. Der Einfluss des Ostens ist – zusätzlich zu den Gräbern – auch in den inmitten der offenen Landschaft kultischen Zwecken dienenden Einrichtungen in Form von Nischen, Stufen- und Felsaltären einfachster Art, nämlich in Form von Zeichen, Schalen und Gruben, zeitlich und förmlich unverkennbar¹¹⁸. Dazu kommt, dass es in beiden Kulturen im Gegensatz zu den Felskultmälern nur wenige Tempel gab. Noch heute wird die Kultnische in Phrygien als »Kapıkaya/Felstor« bezeichnet, führte sie ja auch in der Vorstellungswelt der Phryger als Erbe der hethitischen Kubaba¹¹⁹ zu dem Haus der Muttergöttin im Fels. Nur gelegentlich war die Muttergöttin in ihrem Haus abgebildet zu sehen, zumal sie im Inneren des Felsens ohnehin wahrzunehmen war¹²⁰.

Von dieser religiösen Vorstellung legt die gewaltige Nische des eindrucksvoll gestalteten Felstempels Aslankaya ein anschauliches Zeugnis¹²¹: hier sind die beiden Türflügel an der Nischenwand im Relief dargestellt. Und die Platzierung des zu beiden Seiten von hochgestellten Löwen flankierten Kybelebildes in der Felsnische erweckt sogleich den Eindruck, als erschiene in der geöffneten Tempeltür das Kultbild der Göttin in ihrem Haus, nämlich im Fels. Hier öffnet sich das Tor zum Haus der »matarkubileya«, wie sie die Phryger wörtlich bezeichneten, nämlich zu der Bergmutter. Der Beiname »kubileya« bezieht sich entweder auf den Namen eines bestimmten Gebirges oder allgemein auf das phrygische Wort für Gebirge. Das Haus der Bergmutter steht im Gegensatz zu dem Felshaus des urartäischen Teişeba, der als Sturm- und Wettergott das Wesen der anatolischen Vatergottes verkörperte. Teişeba ist nicht nur namentlich mit dem mächtigsten Gott im hethitischen Pantheon und mit dem hurritischen Teşup nahezu identisch. Er wird wie dieser auch auf einem Stier stehend dargestellt.

Obwohl die phrygische Kybele nicht zuletzt wegen ihres Namens als eine Umbildung der hethitischen Kubaba zu verstehen ist, wurde ihre Wurzel im hethitisch-neuhethitischen Anatolien von Lynn Roller zu Unrecht bezweifelt, mit der Begründung, dass Kybele phrygisch als »kubeleya« nicht als ein Name, sondern als ein Adjektiv aufzufassen sei¹²². Der Übergang von der hethitischen Kubaba zur phrygischen Kybele bestätigt sich vor allem dadurch, dass der Stier auch in der Vorstellung der Phryger, ähnlich wie bei Hethitern und Neuhethitern, die Berggottheit personifiziert¹²³. Bezeugt wird das auch durch die Darstellungen der Göttin auf einem silbernen Hirschrhyton (Abb. 8)¹²⁴, die aber auch für eine männliche Gottheit gehalten wird¹²⁵, und auf dem Reliefblock von Kayalıpınar¹²⁶, in Bild und Wesen unzweideutig: nämlich durch das kurze, offene Haar, durch das Halten der gleichen Attribute, und zwar eines Gefäßes in der Rechten und eines Vogels in der Linken, wie auf den phrygischen Kybelereliefs (Abb. 9)¹²⁷. Das hethitische Terrakottabild einer Göttin mit Spitzmütze aus Kilikien sitzt

¹¹⁸ Işık 1987a, passim; Işık 1995a, passim.

¹¹⁹ Haas 1982, 96.

¹²⁰ Işık 1995a, 51–53.

¹²¹ Haspels 1971, 87–89 Abb. 186–191. 523; Tüfekçi Sivas 1999, 100–109 Abb. 22. 23 Taf. 58–69; Işık 2012a, 277. 305 f. 349 Abb. 269. 298. 322.

¹²² Roller 1999, 41–53. Dagegen Işık 2016, 416.

¹²³ Vgl. Işkan 2004, 390 Abb. 12 a. b (hethitisch); Abb. 11 b (neuhethitisch); 395 Abb. 19 (phrygisch).

¹²⁴ Akurgal 1995, Abb. 27 Taf. 64–68; Akurgal 1998, 135–140 Abb. 45–48; Işık 2008, 38 f. Taf. 17, 4. Das gleiche Bildmotiv wohl derselben Göttin auf einem Siegel aus Tarsus, s. Darga 1992, 70 Abb. 50 m. r.

¹²⁵ Bittel 1976, 166 f. Abb. 169; Darga 1992, 37–40 Abb. 16. Nach Akurgal 1995, Taf. 65, sollte diese Gottheit nur von Oscar W. Muscarella für weiblich erklärt worden sein.

¹²⁶ Müller-Karpe u. a. 2006, 218 Abb. 5. 6; Işık 2012a, 102 f. Abb. 172; Alparslan – Alparslan 2013, 284 f. Abb. 4 (V. und A. Müller-Karpe).

¹²⁷ Ankyra Bahçelievler: Naumann 1983, 62–64. 67–70 Kat. 18 Taf. 5, 2; Işık 1986/1987, 64–104 Abb. 21; Işık 2008, 43 f. Taf. 19, 2; Prayon 1987, 71–74 Kat. 26 Taf. 9 a; Vermaseren 1987, 16 Taf. 6 Kat. 38; Roller 1999, 48 Abb. 8. Die Form des Gefäßes und der Haare vgl. besonders mit dem Reliefbild der Göttin von Gordion: Naumann 1983, 64 f. 67–70 Kat. 19 Taf. 5, 3; Işık 1986/1987, 64–75. 80 Abb. 16; Işık 2008, 38 f. Taf. 17, 3; Prayon 1987, 52 f. Kat. 15 Taf. 5 c; Vermaseren 1987, 21 f. Taf. 6 Kat. 50; Roller 1999, 48 Abb. 7. Gordion, Halbplastik: Naumann

sogar auf dem Vogel¹²⁸. Und der eigentlich für männliche Gottheiten typische hohe, kegelförmig gespitzte Polos mit Hörnern, den in der Art der Großen Göttinnen des hethitischen Pantheons, Hapat und İřtar Őauřga¹²⁹, auch diese Kubaba-Bilder tragen, charakterisiert die Göttinnen offensichtlich als Bergherrscherinnen. Einen gesicherten Beleg dafür bieten die bekannten Bilder mit Hörnermütze aus Őamal, Birecik und Kargamiř, wo Kubaba seit dem 18. Jahrhundert v. Chr. als »Königin« hochverehrt war¹³⁰. Die verblüffende Ähnlichkeit des hohen Polos der Kubaba von Kargamiř mit dem der Kybele von Salmanköy selbst in den einzelnen dekorativen Elementen¹³¹ sollte nicht nur motivisch aufgefasst werden, sondern auch inhaltlich in dem identischen Wesen der Göttin gesucht werden. Denn auch aus Anatolien, »wo Berge und Muttergöttinnen stets besonders eng miteinander verbunden waren, wo der Kult der Großen Göttin in den Gebirgen – lange Zeit – lebendig geblieben ist, stammt die Berggöttin Kubaba, die spätere phrygische Göttermutter Kybele, deren Thronstätten in den Gebirgen und Felsen zu sehen ist«¹³².

So verhält es sich auch in Kilikien mit dem Felsrelief von Kebe¹³³, sonst könnte man ihre Existenz in einem abgelegenen Ort im Taurus über dem Nordufer des Kalykadnos in einer unerreichbar hoch liegenden Nische kaum verstehen. Es ist ein Werk, dessen ionisch geschulter Künstler hethitische und neuhethitische Tradition bildmotivisch mit der eigenen geschickt zu verbinden wusste. Aus dieser alten Tradition dürfte ihm zugleich das Hauptwesen der Kubaba oder der Kybele als Bergmutter gut bekannt gewesen sein; nämlich die Auswahl des Ortes, wo sie – wie auch die hethitische Kubaba am Sipylus – so einsam, aber souverän zu Hause war: am Berg.

Meine Ausführungen über den autochthonen anatolischen Charakter der früheisenzeitlichen Kubaba oder Kybele bestätigt sich durch das bisher früheste, in das beginnende 7. Jahrhundert v. Chr. zu datierende phrygische Kybelerelief aus Etlik bei Ankara, an dem der die erhaltene rechte Seitenwange verzierende, zur Göttin blickende Löwenmensch mit einer mit beiden Händen gehaltenen Flügelsonne hethitischen Ursprungs abgebildet ist¹³⁴. Wie es Kurt Bittel formuliert, ist »in der Gottheit der Übergang in die phrygische religiöse Vorstellungswelt zu greifen, wenn auch das Relief mit seinem Stil sich vollkommen innerhalb der späthethitischen

1983, 68 f. Kat. 22 Taf. 6, 1. 2; Iřık 1986/1987, 86 f. Abb. 27; Roller 1999, 75 Abb. 12; Iřık 2012a, Abb. 188. Zur Lit. s. Iřık 2012a, 143.

¹²⁸ Iřık 2012a, 102 f. Abb. 173.

¹²⁹ Hapat von Fraktin: Akurgal 1961, Taf. 101 u; Bittel 1976, 187 f. Abb. 196. 198; Darga 1992, 178 Abb. 181; Iřık 2004, 510 Abb. 4. İřtar Őauřga auf Yazılıkaya: Bittel 1976, 206 Abb. 235; Akurgal 1995, Abb. 42; Iřık 2004, 511 Abb. 7; Alparıslan – Alparıslan 2013, 424 Abb. 6 (hier nimmt die Göttin als einzige weibliche Gottheit vor dem Zug der männlichen Gottheiten einen besonderen Platz ein, Akurgal 1961, Taf. 79). İřtar auf einem Stempel: Akurgal 1961, Taf. 52 o; Bittel 1976, 212 Abb. 237; Iřık 2012a, 372 Abb. 473 (zwischen den Löwen).

¹³⁰ Iřık 2004, 514. Kargamiř: Orthmann 1971, »Karkemis C/3« Taf. 23 b; Naumann 1983, 30 Kat. 6 Taf. 2, 3; Iřık 1986/1987, 63 f. 104 Abb. 15; Iřık 2012a, 315 Abb. 174. Őamal: Orthmann 1971, »Zincirli B/13b« Taf. 58 e; Naumann 1983, 31 Kat. 7 Taf. 3, 1; Iřık 1986/1987, 104; Iřık 2012a, 332 Abb. 485. Birecik: Orthmann 1971, »Birecik 1« Taf. 5 c; Naumann 1983, Kat. 8 Taf. 3, 2; Iřık 2012a, 332 Abb. 183.

¹³¹ Iřık 1986/1987, 64 f. 103 f. Vgl. dort Kubaba von Kargamiř (Abb. 15) mit Kybele von Salmanköy (Abb. 36).

¹³² Haas 1982, 96. Bei dieser Gelegenheit möchte ich hier auf eine wegen der Beziehung der Kubaba zum Fels von mir oft zur Sprache gebrachte (zuletzt Iřık 2008, 42 f.), aus der Formulierung von Naumann 1983, 22 f. entnommene falsche Vorstellung über den »Kybeletempel von Kargamiř« hinweisen. Nun, nach dem Studium des Baus an der Hauptquelle (s. Woolley 1952, 212 f. Taf. 49–51) weiß ich, dass das Gebäude keineswegs ein »Festempel« sein kann; nicht, weil keine unterirdische Cella »tiefer liegend in einen festen Kern eingesenkt« ist und nicht, weil es »im Innern« keine als »Nische« zu bezeichnende Einrichtung gibt. Die Bezeichnung dieser höchstens als »Schrein« zu bezeichnenden kleinen, eigenartigen Anlage als »Kubabatempel« ist sogar nach Vermaseren 1987, 6, »no more than a hypothesis«.

¹³³ Mellink 1976, 267 Taf. 48, 10 (Königin, hethitisch); Akurgal 1995, Taf. 156 (Kybele, neuhethitisch); Iřık 2005a, 249–259 Abb. 1–3 (Kybele, ionisch).

¹³⁴ Naumann 1983, 65–70 Kat. 20 Taf. 5, 4; Iřık 1986/1987, 78–94 Abb. 23; Iřık 2012a, 104–107 Abb. 164; Iřık 2017b, 31 Abb. 3; Prayon 1987, 71–73 Kat. 27 Taf. 9 b; Roller 1999, 49 Abb. 9.



13 Kalksteinrelief der Kybele in Gordion (aus Roller 1999)

Kunst hält«¹³⁵. Auch der Stier, ein sicherer Beleg für die seit dem Spätneolithikum fassbare enge Beziehung zwischen der Muttergöttin und dem Berg, fehlt in Bezug auf die phrygische Kybele nicht (Abb. 13)¹³⁶. Ein kleiner Reliefblock aus der Erdauffüllung des Tumulus C von Gordion enthält ein durch einen Rahmen zweigeteiltes Bild, das links die stehende Muttergöttin Kybele mit hohem Polos, rechts einen nach rechts schreitenden Stier zeigt. Nach Machteld J. Mellink handelt es sich dabei um ein dekorativ bestimmtes Stück aus einem kleinen Schrein der Kybele, der sich im Dorfareal nordöstlich der Burg von Yassıhöyük befinden haben soll. Dass auch der Stier auf einem Orthostatenblock nördlich von Megaron 2 in Yassı Höyük als göttlich gedeutet werden darf¹³⁷, ist nicht völlig auszuschließen. Dass dieses Tier auch in der frühen Eisenzeit Anatoliens, der hethitischen Tradition folgend, weiterhin die Berggottheit personifizierte, konnte Havva İşkan anhand eines charakteristischen Merkmals auf der Kruppe einer bestimmten Gruppe von Stieren bei Phrygern, Neuhethitern und Lykiern nachweisen¹³⁸.

In diesem Zusammenhang ist die Interpretation der hörnerartigen Akrotere der phrygischen Kultdenkmäler von Bedeutung, weil dadurch die oben gezeigte Verbindung der Stierhörner in den Hausschreinen von Çatalhöyük mit der Muttergöttin ihre Bestätigung findet. Im phrygischen Lande herrschte ähnlich wie bei der Bevölkerung von Çatalhöyük Monotheismus, und ihre einzige Gottheit war die Bergmutter, die Matarkubileya.

Für die Interpretation des abstrakten Akroterschmucks der Felskultdenkmäler Phrygiens als ›Halbmond‹ oder ›Hörner‹ (Abb. 9. 31) ist der Vergleich mit dem gleichen Motiv an gleicher Stelle eines dynastischen Felsgrabes im lykischen Pinara (Abb. 15)¹³⁹ ausschlaggebend, wodurch Ekrem Akurgal zu dem folgenden Ergebnis kam: »Die halbmondförmigen oder hörnerartigen Akrotere, die die Giebelspitzen der phrygischen Felsdenkmäler schmücken, sind

¹³⁵ Bittel 1976, 297. Zu den unter dem neuhethitischen Einfluss entstandenen bekannten Schöpfungen Phrygiens gehören auch der bekannte Stier von Ankara: Akurgal 1955, 67 f.: »Die Orthostaten von Ankara sind Produkte späthethitischer Künstler.«; Bittel 1976, 293 Abb. 335; Prayon 1987, 67 f. Kat. 24 Taf. 8 a; İşkan 2004, 395 Abb. 19. Von Aslantaş: Akurgal 1955, 61 f. Taf. 36 a; Haspels 1971, 135 Abb. 131–132: »The Phrygian lions of the Arslan Taş are in the Hittite tradition ... To compare them with neighboring art in relief, like the orthostates found at and near Ankara ...«; Prayon 1987, 89 f.: »Die beiden Löwen ... von jeher als der späthethitisch und nord-syrischen Kunst besonders nahestehend empfunden«, Kat. 35 Taf. 13 a; Işık 1987a, 166 Taf. 27 b.

¹³⁶ Mellink 1983, 356 Taf. 73, 4; Vermaseren 1987, 22 Kat. 51 Taf. 7; Prayon 1987, 170 Kat. 184 Taf. 9 c; Roller 1999, 75 Abb. 13; İşkan 2004, 395 Anm. 152; Işık 2008, Taf. 20, 4.

¹³⁷ Prayon 1987, 48 f. Kat. 12 Taf. 4 d. Diese Interpretation scheint durch die mit ebenso halbfertigen Löwenbildern geschmückten weiteren Fragmente von Orthostaten als Symboltier der Muttergöttin aus derselben Fundstelle zu bestätigen zu sein, Prayon 1987, 48–51 Kat. 11 Taf. 4 a–c.

¹³⁸ İşkan 2004, 394–396 zu Abb. 15–19; Işık 2010b, 77 Abb. 37. 38. Das ähnlich wie auf dem Rücken dieser phrygischen bzw. lykischen Gottstiere gebildete Dreieck auf der Stirn einer urartäischen Stieratlasche eines Kultgefäßes: Çilingiroğlu 1997, 133 Abb. 87; Sevin 2005, Abb. S. 75, dürfte genauso wie das gleiche Zeichen auf dem hinteren Teil der Stiere aus Phrygien und Lykien oder auch der Neuhethiter als Symbol der Göttlichkeit dieses Tieres die treffliche Interpretation von H. İşkan bestätigen.

¹³⁹ Bean 1986, 75 Taf. 34; Işık 1995/1996, 228 Abb. 14, 2; Işık 2010b, 75 f. Abb. 23; Işık 2011, 214 f. Abb. 8.



14 Felsgrab mit abstraktem Hörnerpaar in Pinara (Foto M. Koçak)



15 Felsgrab mit naturalistischem Hörnerpaar in Pinara (Foto M. Koçak)

auch bei den lykischen Grabmonumenten vorhanden. Dass es sich nicht um einen Halbmond, sondern unzweideutig um Stierhörner handelt, geht aus einem lykischen Beispiel klar hervor, bei welchem sogar die Ohren des Stieres mit dargestellt sind.«¹⁴⁰.

Dieses Bildmotiv des Akroters in naturalistischer Form wie bei dem am Nordende des Burgfelsens befindlichen Grab von Pinara findet in Phrygien nichts Vergleichbares. Umgekehrt ist die im phrygischen Kulturkreis nur an Kultmälern aus Fels (Abb. 31)¹⁴¹ oder stelenartigen Kybelereliefs (Abb. 9)¹⁴² beliebte Darstellungsweise der schematisierten Form im lykischen Land nur durch ein einziges Exemplar, und zwar an einem Felsgrab ebenfalls in Pinara belegt (Abb. 14)¹⁴³. Die beiden Gräber sind in ihrer architektonischen Ausgestaltung gleich. Wegen der identischen Gesamtgestaltung ist wohl anzunehmen, dass auch das den Firstabschluss bekrönende und in seiner Form vergleichbare Detail ebenfalls im identischen Sinn zu erklären ist¹⁴⁴. Insofern ist Akurgals Feststellung zutreffend, seine Behauptung aber, »dass die lykischen Monumente den phrygischen Meistern als Vorbild gedient haben, und dass von Phrygern dieses Detail sinnentleert, nur als Schmuckelement verwandt worden«¹⁴⁵ sein sollte, ist nicht zu akzeptieren. Nicht zuzustimmen ist auch der Interpretation dieses Motivs durch George Bean, nämlich, dass »die Hörner sicher apotropäische Funktion haben«¹⁴⁶ sollten. Dass dieses Motiv u. a. auch als göttliches Symbol am Grab die Grabherrn als vergöttlicht symbolisiert, ist ein eigenes Thema¹⁴⁷. In Bezug auf unser Thema ist ja bekannt, dass die an den Felsen der offenen Kultdenkmäler Phrygiens gearbeiteten Nischen sich als Tore zum Haus der Matarkubileya, der Bergmutter, öffneten, die in altanatolischer Tradition vom spätneolithischen Çatalhöyük an sinnbildlich durch den Stier symbolisiert wurde. Daher dürfte der Stier, stilisiert durch die Hörner, als Bekrönung des sich zu den Felshäusern der Bergherrscherin öffnenden Tore in Phrygien am Platz richtig gewesen sein.

Daran, dass das stilisierte Akroterbild der Stierhörner am Felsgrab im lykischen Pinara unmittelbar von phrygischen Felskultdenkmälern abgeleitet wurde, besteht nicht zuletzt deswegen kein Zweifel, weil die Lykier die Entstehung ihrer Felsdenkmäler generell derselben Quelle verdanken¹⁴⁸. Es ist grundsätzlich der gleiche Vorgang wie bei der an der steilen Felswand

¹⁴⁰ Akurgal 1955, 91.

¹⁴¹ Haspels 1971, 82 Abb. 35. 518, 2; Tüfekçi Sivas 1999, 132 f. Taf. 94. 95; Berndt 2002, 53 Abb. 96; Işık 2008, 43 f. Abb. 18, 4. Zum Felskultdenkmal Arezastis s. u. mit Anm. 319.

¹⁴² s. zu dem gut erhaltenen Beispiel aus Ankyra/Bahçelievler o. Anm. 127.

¹⁴³ Işık 2010b, 76 Abb. 24; Işık, 2011, 214 f. Abb. 7. 12.

¹⁴⁴ Işık 2010b, 76; Işık 2011, 214 f.

¹⁴⁵ Akurgal 1955, 91.

¹⁴⁶ Bean 1986, 75.

¹⁴⁷ Işık 1995b; Işık 2001/2002; Işık 2003a.

¹⁴⁸ Işık 1996a.



16 Felsgrab mit Darstellung der Kybele in Terelik Kayası (Foto E. Dökü)

unerreichbar hoch liegenden Nische von Şeyhinşahkaya¹⁴⁹, die ebenfalls als einziges Exemplar in Paphlagonien mit einem ›halbmondförmigen‹ Akroter den Einfluss der phrygischen Kultfelsdenkmäler wie das ebenso hoch gelegene Beispiel in Midas-Stadt¹⁵⁰ belegt. Dass mit der durch die Stierhörner symbolisierten Gottheit am Grab – ähnlich wie in Lykien (Abb. 14. 15) – auch in Paphlagonien tatsächlich die Bergmutter Altanatoliens gemeint ist, findet durch eine bildliche Darstellung auf dem Giebel des Felstempelgrabes Terelik Kayası Bestätigung (Abb. 16)¹⁵¹: Das ähnlich wie ein frühbronzezeitliches Idol aus Kültepe in gekürzter Form thronend zu deutende¹⁵² weibliche Hochrelief über der linken Säule des Grabes tritt durch seine Bildform als Idolgöttin mit stierhornförmig nach oben geschwungenen Armstümpfen in Epiphaniegestus in Erscheinung¹⁵³. Diese charakteristische Formgebung der Arme ist auf

jeden Fall mit derselben Gedankenwelt zu erklären, die auch die Gestaltung der Akrotere der beiden Felsgräber von Pinara beeinflusste: Sie dienen eindeutig der Erhöhung der Grabinhaber in den göttlichen Rang.

Die Divinisierung der Großen von Phrygien und Lykien in ihren Gräbern konnte auch durch die Personifikation der Großen Gottheit in Gestalt des Stiers selbst symbolisiert werden. So ist die Identität des göttlichen Stiers auf dem Orthostaten aus der Umfassungsmauer eines phrygischen Tumulusgrabes von Ankara unmittelbar mit dem bildtypologisch identischen Stier in dem lykischen Temenosgrab von Phellos als Ergebnis desselben »sepulkralen Denkmodells« zu erklären¹⁵⁴. Ob dieses Symboltier bei beiden Völkerschaften sowohl in Form als auch in Deutung identisch zu erklären ist, insofern dass auch in Lykien die Bergmutter damit gemeint sei, ist nicht mit Sicherheit zu sagen; dort ist ja die Personifikation des Trqqas, des mächtigen altanatolischen Sturmgottes der Lykier, nicht auszuschließen¹⁵⁵.

Es ist derselbe altanatolische Glauben wie bei dem phrygischen Aslantaş, wo der im Giebelfeld des Grabes von Yapıldak¹⁵⁶ vergleichbare schematisierte Baum auf der Fassade an die Stelle der Großen Mutter in der Nische von Aslankaya tritt. An der sorgfältig geglätteten Fassade des ebenso in die Midaszeit zu datierenden dynastischen Felsgrabes Hamamkaya erscheint diesmal in einem gesonderten Rahmen rechts im Bild Kybele selbst, und zwar gemeinsam mit einem vor ihr stehenden Adoranten¹⁵⁷. Die Felsrinnen, in Form der im Urartu-Land bekannten Kulteinrichtungen wie auf dem Dach des Felsgrabes von Atabindi, am Fuß der Rückseite von Hamamkaya dienten Libationshandlungen¹⁵⁸. Denn laut der sich auf zahlreiche Inschriften beziehenden alten Theorie von William M. Ramsey »sei es in

¹⁴⁹ von Gall 1966, 65 f. Taf. 5, 4; Işık 2011, 213 Abb. 4; Işık 2016, 415 Abb. 46.

¹⁵⁰ Haspels 1971, 82 Abb. 35; Işık 1987a, 164 Taf. 26 b; Işık 2010b, 76 Abb. 25; Berndt 2002, 53 f. Nr. 79 Abb. 96.

¹⁵¹ von Gall 1966, 84 f. Abb. 11 b, Taf. 9; Işık 2012a, 340 Abb. 428.

¹⁵² Das Idol von Kültepe: Aydingün 2005, 38 Abb. 32 c; Işık 2008, 36 Taf. 15, 5; Işık 2012a, Abb. 377. Vgl. mit dem zeichnerischen Bild der Kybele von Terelik: von Gall 1966, 84 Abb. 11 b: »Der Körper endet unten an der Vorhallenkante in zwei gerundeten Gliedern, die sehr wahrscheinlich eine kaum noch wahrnehmbare Abkürzung der Beine darstellen«.

¹⁵³ Işık 2003a, 215 Anm. 97. Nach von Gall 1966, 84: »sichelförmig«.

¹⁵⁴ Işkan 2004, 394 f. Abb. 15. 16 (Phellos); Abb. 19 (Ankyra); Işık 1998a, 167 f.

¹⁵⁵ Işık 2010b, 77 zu Abb. 37 (Ankyra); Abb. 38 (Phellos). Vgl. Zeus als Stier in Paphlagonien o. Anm. 107.

¹⁵⁶ von Gall 1966, 79 f. Taf. 7, 3; Işık 2003a, 214 f. Abb. 13; Işık 2012a, 306 Abb. 299.

¹⁵⁷ Prayon 1987, 95 f. Abb. 18 Taf. 14 a–c; Işık 2003a, 205 Abb. 4.

¹⁵⁸ Vgl. Işık 2003a, 205 Abb. 2 (Atabindi); Abb. 3 (Hamamkaya).

Phrygien eine alte und verbreitete Sitte gewesen, die Toten zu vergöttlichen oder einer Gottheit, meistens der Großen Mutter, zu der sie eingegangen seien, und mit der sie sich vereinigt haben, anzugleichen«¹⁵⁹.

Auf dem Flachdach des Felstempelgrabes Aslantaş¹⁶⁰ befinden sich – ähnlich wie in Yapıldak im phrygischen Tal oder in Paphlagonien¹⁶¹ – Felseinrichtungen, die ihre Existenz in Bezug auf den Totenkult ideell ebenso den urartäischen Vorbildern wie in Atabindi bei Ağrı¹⁶² verdanken. Im phrygischen Land handelt es sich dabei um eine als Stufenaltar zu bezeichnende Kulteinrichtung, in der eine Treppe zu einer kleinen Felsplattform mit Felschale führte. Was der Berggottheit zustand, stand auch hier, wie in Hamamkaya, den vergöttlichten Großen des Landes zu. Denn unter diesen auch als Felsthron variierten Anlagen in Midas-Stadt führen die Stufen bei dem als ›Hauptaltar‹ bekannten Felsdenkmal zu den Doppelidolen¹⁶³; bei dem anderen aus einer Felswand herausgearbeiteten zu einer kleinen Felsnische¹⁶⁴. Letztlich führten die Stufen aber bei beiden zu dem Haus der Bergmutter: die Treppe zu ihrem oben auf dem Berg gedachten Thron und die Nische zu ihrem im Inneren des Felsens wahrgenommenen Haus. Bei einer anderen Variante in Fındık im phrygischen Tal¹⁶⁵ oder in Midas-Stadt (Abb. 17)¹⁶⁶ bildet der aus dem Felsen geformte – von den urartäischen wie dem in Pertek¹⁶⁷ abgeleitete – Altar selbst die verkleinerte Gestalt eines unabhängig von der Felswand gespitzten ›Berges‹ und vereint alle dem Kult dienenden Einrichtungen. Ähnlich wie im Osten Anatoliens sind auch bei dem Kultdenkmal von Fındık Felsschalen für das Trankopfer ausgearbeitet. Ebenso ist hier aber auch eine Nische eingetieft, die das gesamte Monument als Haus der Muttergöttin Phrygiens charakterisiert. Und das Bild der Herrin selbst ist bei beiden Altären ganz oben, wie auf dem Berggipfel, auf der Lehne des Throns wiedergegeben, wiederum als Zwillingssidol in abstrakter Form. So dürfte Volkert Haas Recht haben, wenn er meint, dass »die Vorstellung vom Götterthron auf dem Berggipfel in Kleinasien nach den Hethitern auch die Phryger übernommen haben«¹⁶⁸. Demnach dürfte die Bezeichnung dieses Typus von Felsmonumenten als Thron und die Herrin dieser Einrichtung als oben auf dem Berg auf ihrem Thron sitzende – anstelle des Sturmgottes – auch den Regen spendende Matarkubileya richtig sein.

Deswegen vermittelt kein anderes Denkmal den Eindruck eines natürlichen, offenen Bergtempels so anschaulich wie ein kegelförmiger Hügel am Südennde des Burgbergs in Midas-Stadt (Abb. 18)¹⁶⁹. Sein genaues Gegenstück befindet sich im urartäischen Bostankaya¹⁷⁰. Was dort wegen der andersartigen göttlichen Vorstellungen von Teişeba als Wetter- und Sturmgott zu erwarten war, war hier für Matarkubileya bestimmt und gibt insgesamt die gewaltige Form der hügelartigen Stufenaltäre wie von Fındık oder Midas-Stadt (Abb. 17)¹⁷¹ wieder. Er

¹⁵⁹ Işık 2003a, 197. 216.

¹⁶⁰ Haspels 1971, 118 f. Abb. 128. 534, 6; Işık 1995/1996, 234 Taf. 15, 2; Işık 2003a, 213–216 Abb. 12.

¹⁶¹ Işık 2011, 213 Abb. 1 (Yapıldak); Abb. 2 (Araç/Kastamonu).

¹⁶² Işık 1995a, 12. 67 Kat. I, 6 Abb. 151–153; Işık 2003a, 205 Abb. 2; Çevik 2000, 116 f. Taf. 22 b. d; 24 a.

¹⁶³ Haspels 1971, 93 Abb. 28; Naumann 1983, 96 Taf. 11 a; Tüfekçi Sivas 1999, 164 f. Kat. 10 Taf. 125. 126; Işık 1999, 7 Abb. 20; Roller 1999, 96 Abb. 32; Berndt 2002, 39 f. Nr. 58 Abb. 62. 63; Işık 2008, Taf. 23, 3; Işık 2017b, 33 Abb. 4.

¹⁶⁴ Haspels 1971, 97 Abb. 30; Tüfekçi Sivas 1999, Kat. 16 Taf. 133. 134; Işık 1999, 7 Abb. 19; Berndt 2002, 50 f. Nr. 72 Abb. 91; Işık 2008, Taf. 23, 4.

¹⁶⁵ Haspels 1971, 95 Abb. 230. 231; Naumann 1983, 96 Taf. 10 g; Tüfekçi Sivas 1999, 173 Kat. 3 Taf. 157. 158; Işık 1999, 7 Abb. 18.

¹⁶⁶ Berndt 2002, 62 Abb. 110.

¹⁶⁷ Işık 1987b, 526 Abb. 15. 46; Işık 1995a, 31 f. Kat. V, 1 Abb. 112. 113; Işık 1999, 7 Abb. 17.

¹⁶⁸ Haas 1982, 96.

¹⁶⁹ Berndt 2002, 24 Nr. 21 Abb. 32: »Heiliger (?) verwitterter Felsen«; Işık 2012a, 291 Abb. 348.

¹⁷⁰ Işık 1995a, 39 Abb. 137–139; Işık 2012a, 291 Abb. 347. Zu dem Gesamtbild der Felsen von Bostankaya als heiliger Ort s. Işık 1995a, 33 Kat. V, 3 mit Stufenaltar; 37 Kat. VI, 5 mit Felsschalen; und 46 Kat. VIII, 5 mit Felsrinnen.

¹⁷¹ s. o. Anm. 165 (Fındık); s. o. Anm. 166 (Midas-Stadt).



17 Felsstufenaltar in Midas-Stadt (aus Berndt 2002)

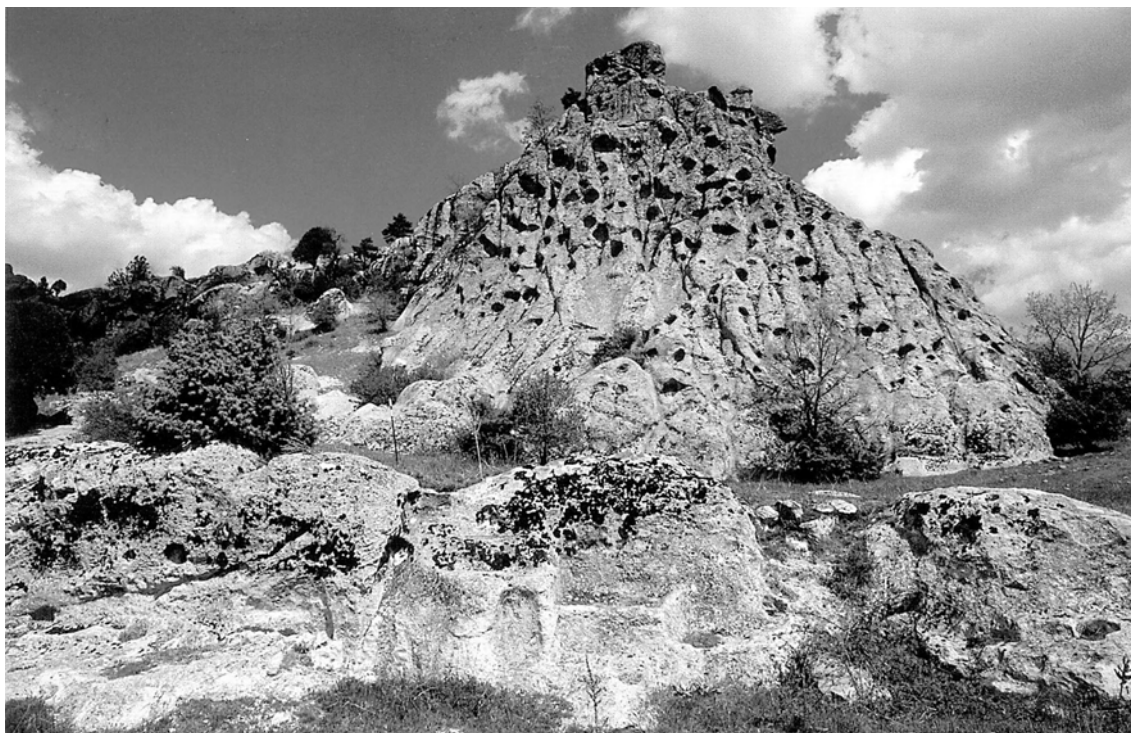
steigt in unmittelbarer Nähe der drei großen, in Felstunnel mündenden Treppenanlagen¹⁷², die der Wasserversorgung dienten, empor. Hier ist der Fels komplett mit kleinen – sei es natürlichen oder künstlichen – Opferschalen versehen, und diese sicherlich Libationen dienenden kultischen Einrichtungen wurden weiterhin in den Fels an den Zugängen der Treppenanlagen eingelassen¹⁷³. Das Gesamtbild ruft sogleich die das Wasser oder den Regen spendende Bergherrscherin, die im Fels lebende Kybele, ins Bewusstsein. Deswegen thront die hethitische Kubaba am Hang des Sipylos unmittelbar oberhalb der Quelle Akpınar allein und in Eflatunpınar, wie über den Schultern der Berggöttern, mit dem Wettergott gemeinsam und stellt auf diese Weise Ansprüche auf Berge und Wasser¹⁷⁴. So dürfte im ›Split rock‹ in Labraunda, im heiligen Ort der Karer mit Nationalheiligtum des Zeus Labrandeus, ohne göttliches Bild, aber mit Nische und Quelle, wohl das höchste Gottespaar, nämlich der mit Tarhunzas gleichgesetzte Zeus und die mit Kubaba, der Frau des Tarhunzas, gleichgesetzte Kybele, gemeinsam wohnen¹⁷⁵. Es ist dieselbe Glaubenslehre, wonach der auch in der Tiefe des Felsens wohnende und von dort Wasser hervorbringenden Gottheit in einfachster Art ein flüssiges Opfer dargebracht wird. Die Spuren dieser religiösen Handlungsweise scheinen in die anatolische Geschichte so tief wie in die Zeit von Yazılıkaya hinein zu verfolgen sein. Denn die frühesten datierbaren Beispiele von in die Felsoberfläche vertieften kleinen Felsschalen

¹⁷² Berndt 2002, 22–24 Nr. 16–18 Abb. 29–31.

¹⁷³ Berndt 2002, 23 Abb. 28.

¹⁷⁴ Sipylos: o. Anm. 102. Eflatunpınar: o. Anm. 101; Dinçol 2004, Abb. S. 43; Alparslan – Alparslan 2013, 343 Abb. 6.

¹⁷⁵ Zum »spring under the split rock« und zur Nische der Kybele auf der Westseite dieses heiligen Felsens von Labraunda s. Karlsson 2015, 76 f. Taf. 6, 3. Vgl. bezüglich des Felsheiligtums am Panayırdağ von Ephesos: Soykal-Alanyalı 2004, passim.



18 Heiliger ›Berg‹ in Midas-Stadt (Foto Ş. Aktaş)

befinden sich in Hattuša und Phaistos auf Kreta¹⁷⁶; dort dienten sie, wie später bei allen früheisenzeitlichen Kulturen Anatoliens¹⁷⁷, den Libationen im Götter- wie im Totenkult¹⁷⁸.

Wie durch zahllose Felsschalen (Abb. 18) und dann durch Stufen (Abb. 17) der heilige Charakter des ›Berges‹ in Midas-Stadt sachlich gezeigt wurde¹⁷⁹, ist dieser in Phokaia durch zahlreiche wahllos verteilte Felsnischen, ebenfalls eine kultisch bedingte Einrichtung, an der Wand eines ebenso gewaltig emporragenden Felsklotzes erreicht (Abb. 19)¹⁸⁰; daraus entstand das eindrucksvolle Bild eines offenen Bergheiligtums oder natürlichen Bergaltars. Ähnlich wie in Pertek, Harput und Kaleköy im Osten Anatoliens¹⁸¹ gibt es auch hier Felscellen in der Umgebung dieses imposanten Kultfelsens, die ebenfalls mit kleinen Nischen versehen sind, und Felsschalen vervollständigen das religiöse Bild in beispielloser Art. Am Rand des äolischen Landes diente es möglicherweise schon seit der Bronzezeit der einheimischen Bevölkerung des Seha-Flusslandes als offenes Felsheiligtum. Ob die Herrin dieser eindrucksvollen Kultanlage, deren Reliefbild in einigen wenigen Nischen zu sehen ist, Kybele hieß oder Meter, ist wie in Ephesos nicht vom Belang, weil Kybele und Meter miteinander gleichzusetzen sind. Dies gilt auch für eine zweite Anlage mit Nischen und Felsschalen unterhalb des Athenatempels von Phokaia, auf einem zum Meer hin abfallenden Fels¹⁸²: Der Glaube an die Muttergöttin und

¹⁷⁶ Neve 1977/1978, 61–72 mit Abb. von Osmankayası, Yazılıkaya, Kayıkkaya, Kızlarkayası, am Königstor, Westtor und Sphinxor; Işık 1986/1987, 178; Işık 2012a, 291 Abb. 344. Zum offenen Felskultplatz mit Felsschalen in Phaistos vgl. o. Anm. 83.

¹⁷⁷ Işık 1995a, 51–70; Işık 1999, passim.

¹⁷⁸ Neve 1977/1978, 70–72.

¹⁷⁹ Zur Interpretation des Hügels von Géza de Francovich als »eine natürlich entstandene Huldigung an die Göttin im Felsen« s. Berndt 2002, 24.

¹⁸⁰ Langlotz 1969, 377 passim Abb. 10. 11; Naumann 1983, 153–155 Plan S. 154 Taf. 20, 1–3; Işık 1999, 3. 20 Abb. 45.

¹⁸¹ Işık 1995a, Abb. 6–8 (Kaleköy bei Mazgirt); Abb. 51–55 (Harput) und Abb. 69; 111–116. 133. 134 (Pertek).

¹⁸² Işık 1999, 3 Abb. 3.



19 Heiliger Fels in Phokaia (<<http://arkeodenemeler.blogspot.com.tr/2013/06/phokaia-antik-kenti-iii-izmir-aiolis.html>>)

der Glaube an die anatolische Athena im Wesen der İřtar Sawořga scheinen hier miteinander verbunden zu sein¹⁸³.

Der sich am Nordostabhang des Panayırdağ in Ephesos über einen großen Bereich verbreiterte Kultfels¹⁸⁴ diente wie der von Phokaia der Verehrung derselben Göttin, deren thronendes Bild in zwei der zahlreichen kleinen Nischen mit Tympanon zu sehen ist¹⁸⁵; laut Inschrift nennt sie sich »Meter Phrygie« oder »Meter Oreia«. Daraus ist zu entnehmen, dass sie mit dem Namen, mit dem Glauben und mit ihrem Felshaus zusammen nach Ionien eingewandert ist. »In der Meter als Muttergöttin und gleichzeitig als Bergherrin am Panayırdağ reflektierte sich eine altanatolische Tradition. Aber auch ihre gemeinsame Verehrung mit Zeus im Felsheiligtum war Grundgedanke einer bäuerlichen Lebensform. Sie bildeten ein Paar: Himmel und Erde bzw. regenspendenden Wettergott und gebärende Erdmutter. Diese erzeugen die Vegetation in der Gestalt des göttlichen Kindes.«¹⁸⁶. Es ist eine Glaubenslehre, die, wie auch Feriřtah Soykal-Alanyalı trefflich anmerkt, so tief in die prähistorischen Zeiten Altanatoliens zurückreicht¹⁸⁷, als ob die ersten Anatolier in Apasas mit ihrer »Mutter« hier am Fels eingetroffen worden wären¹⁸⁸.

So wohnte die in Ionien mit Matarkubileya, Bergmutter, wesensgleiche Meter auch in ihrem mit Nischen versehenen Haus in Erythrai¹⁸⁹ und auf der ihm gegenüberliegenden Insel Chios¹⁹⁰; bei beiden offenen Felsheiligtümern bildete der durch die Felswand begrenzte Kultplatz eine Felscella. Auch in Äolien wohnte die Große Mutter der Berge in einer mit zahlreichen Flachnischen besetzten Kulthöhle in Kapıkaya, in der eine Quelle entsprang¹⁹¹. Auf Samos »gibt es im Bereich des Stadtberges vier separate Felsheiligtümer der Kybele, die ähnlich angelegt

¹⁸³ Zur anatolischen Athena s. Işık 2004, 507–518. Zum Beitrag über die »Bärtige Athena« unter dem Titel »Gedanken über ein dädalisches Gottesbild von Miletos: Bärtige Athena von Pedesa«, s. MarbWPr 2018/2019 (in Druck).

¹⁸⁴ Naumann 1983, 214–218 Taf. 32; Vemaseren 1987, 184 Kat. 612 Taf. 131. 132; Soykal-Alanyalı 2004, 701–709 Abb. 1–8; Işık 1999, 3 Abb. 2; Işık 2008, 44 f. Taf. 19, 1.

¹⁸⁵ Naumann 1983, 216 Taf. 32, 2; Işık 2016, 416 Abb. 45.

¹⁸⁶ Soykal-Alanyalı 2004, 703.

¹⁸⁷ Haas 1982, 12.

¹⁸⁸ Işık 1999, 3.

¹⁸⁹ Erythrai: Naumann 1983, 129 f.; Roller 1999, 198 f.; Işık 2013, 216 Abb. 39.

¹⁹⁰ Naumann 1983, 150 f. Kat. 119, eine wie ein kleines Haus gestaltete Felscella mit einem thronenden Kybelebild in einer flach eingetieften Nische.

¹⁹¹ Işık 1999, 4 f. Abb. 5; Nohlen – Radt 1978, 69 f. Taf. 4–7; Radt 1999, 244 Abb. 190; Ausstellung Berlin 2011, 177 f. Abb. 2. 3.

sind wie das von Ephesos, jedoch nicht so ausgedehnt sind und nicht so dicht beieinander liegende Nischen haben, wenngleich einige sehr viel größere Dimensionen aufweisen.«¹⁹².

Nicht nur die Kybele, sondern auch die Hera von Samos war eine Erscheinungsform der anatolischen Göttermutter¹⁹³ und gehörte daher zu den »Anatolischen Schwestern«¹⁹⁴. Darauf weisen nicht alleine die Art der im Heraion ans Tageslicht gebrachten Weihgaben wie Mohnköpfe und Granatapfel, worin sich die göttliche Macht über Vegetation und Fruchtbarkeit äußert, sondern dazu gehören auch die allgemein als Rind benannten Tierfiguren¹⁹⁵, die bedeutendsten Weihgaben an die Göttin also, die als Symbol der anatolischen Bergmutter wohl Stiere darstellen könnten. Sie hatte ja auch die Löwen wie über dem Tor von Mykene nicht nur in der Komposition, sondern auch im Sinn bezüglich des Baumkults – über die kretische Bergmutter (Abb. 7) – von dieser Urfrau geerbt¹⁹⁶, weil nicht zuletzt diese Torskulptur selbst eine kretische Arbeit ist und die Säule in »Idolform für verschiedene Gottheiten aus dem minoischen Kreta in das mykenische Hellas übernommen worden ist«¹⁹⁷. Auch der Epiphaniegestus setzt die samische Hera¹⁹⁸ mit den Göttinnen aus der spätneolithischen Kızların Mağarası Höhle (Abb. 4) oder der Kybele der Perserzeit (Abb. 16) gleich¹⁹⁹. Die Königin des Olymps kann vor allem auch deswegen nicht Schöpfung aus dem Gedankengut der mykenischen Griechen²⁰⁰ sein, weil ihr dem der Artemis Ephesia gleiches, ehrwürdiges Kultbild autochthone anatolische Formgebung hat, die durch die Epochen hindurch beibehalten wird²⁰¹. Und schließlich wohnte sie nach Vorstellung der Samier in anatolischer Tradition im Lygosbaum, der den Kern der Altäre des Heraions bildete²⁰².

In dem auch sonst wie üblich von der Stadt entfernt liegenden Haus im Fels des Panayırdağ blickte die Bergmutter einst zum nahe gelegenen Artemision, wo die Kultherrin von Beginn an grundsätzlich die Herrin der Berge gewesen zu sein scheint. Ob dieses ehrwürdige Haus in Ephesos, das in der Goldenen Epoche Ioniens als gewaltiger Dipteros für Artemis bestimmt war, zuvor, vor Kroisos also²⁰³, der Kybele, Demeter oder Leto gehörte²⁰⁴, ist nicht von entscheidender Bedeutung, weil auch sie »spezialisierte Erscheinungsformen der Großen Mutter Altanatoliens«²⁰⁵ waren, miteinander gleichzusetzen sind und – wie Artemis Ephesia – aus denselben Ursprüngen die Wesensart der Muttergöttin als Bergherrscherin übernommen haben. Aus diesem Grund kommen die die ephesische Artemis als Bergherrscherin charakterisierenden

¹⁹² Naumann 1983, 217; Işık 1999, 4 Abb. 4; Işık 2012a, 367 Abb. 333.

¹⁹³ Fleischer 1973, 202–223 mit Taf. Zu ihrem anatolischen Wesen s. zusammenfassend, Işık 1999, 27 f.; Işık 2008, 58 f.

¹⁹⁴ Zu dieser trefflichen Bezeichnung für die von der Großen Mutter Anatoliens »geborenen« Olympischen Göttinnen s. Fleischer 1973, 12. 132. 139. 393.

¹⁹⁵ Simon 1980, Abb. 55: »Stater mit Löwenkalp und Rind der Hera«, obwohl die beiden als Symboltiere der altanatolischen Göttermutter seit dem Spätneolithikum bekannt sind; Kyrieleis 1981, 14 Abb. 3. 4. 8. Die Bezeichnung des Tieres als »Rind« auch bei Jarosch 1994, 5–11, scheint vielmehr darin zu liegen, dass Hera im griechischen Mythos als »Herrin der Rinderherden« gilt.

¹⁹⁶ Zusammenfassend, Işık 2008, 58 f. Dagegen »argivisch«: Simon 1980, 61–64 Abb. 61. Zum Baumkult in minoisch-mykenischer Kultur s. Nilsson 1992, 278–284.

¹⁹⁷ Simon 1980, 63 Abb. 58–60. Vgl. Nilsson 1992, 279 Taf. 12. 13.

¹⁹⁸ Jarosch 1994, Nr. 485 Taf. 34; Işık 2016, 407 Abb. 22.

¹⁹⁹ Als Zwischenstufe sei hier die frühbronzezeitliche Göttin von İkiztepe zitiert: Ausstellung Istanbul 1993, Kat. A 101; Işık 2012a, 340 Abb. 423.

²⁰⁰ Zu dieser in der Forschung allgemein gültigen Ansicht s. z. B. Kyrieleis 1981, 13–15.

²⁰¹ Kyrieleis 1981, 17 Abb. 5; Simon 1980, 54 Abb. 48; Işık 2012a, Abb. 457.

²⁰² Gruben 1986, 325. Zum Baum- und Pfeilerkult in Anatolien und auf Kreta s. Alkim 1968, 120; von Gall 1966, 79–81. Folglich ist der Baum oder die Säule als Symbol der Hera als Kultbild aus dem minoischen Kreta in das mykenische Griechenland übernommen worden, Simon 1980, 63 f. Abb. 58–61; Nilsson 1992, 209–212 Taf. 12. 13. Zum Baumkult in Lykien bezüglich der Artemis Eleuthera s. Fleischer 1973, 231 f. Taf. 95; Işık 2010b, 76 Abb. 29.

²⁰³ Bammer – Muss 1996, 33–36 Abb. 30–38; Işık 2005b, 21 f. 24 Abb. 3. 9; Işık 2013, 219 Abb. 54. 56.

²⁰⁴ Muss 1994, 48. 54.

²⁰⁵ Bosch 1937, 6.



20 Kultbild der Artemis Ephesia, Efes Müzesi Selçuk (© ÖAW-ÖAI, Archiv)



21 Basaltrelief, Karhuha mit Kubaba, aus Malatya (aus Prayon 1987)

Eigenschaften an keinem anderen Werk so dominant zum Vorschein wie an ihrer bekannten ephesischen Kultstatue²⁰⁶ (Abb. 20), in dem sie keinem anderen Werk so sehr gleicht wie der von dem Weihrelief in Tegea bekannten Kultstatue²⁰⁷ des karischen Bergherrschers Zeus Labrandeus, auch in den an den Handgelenken herunterhängenden Wollbinden²⁰⁸. Bei den Kultbildern dieser beiden über Berge herrschenden altanatolischen Gottheiten ist der Stier durch die brustähnlichen Objekte symbolisch zu erfassen, bei denen es sich um die Wiedergabe von Stierhoden handelt. Gérard Seiterle vertritt zwar auch diese Ansicht, verbindet die Stierhoden aber nicht mit dem Wesen der Berggottheiten, sondern argumentiert wegen der gleichen Darstellungsweise beim karischen Zeus, dass das Stieropfer »im Kulte der Göttin eine zentrale Rolle spiele«²⁰⁹.

So wie der Stier das Fruchtbarkeits- und Machtsymbol für den hattisch-hethitischen Bergherrscher werden konnte, und diese Eigenschaften sodann über den neuhethitischen Tarhunzas auf den karischen Berggott Zeus übergangen, so ist es auch nicht überraschend, dass Wesenszüge der anatolischen Bergmutter Kubaba von Kargamış über die früheisenzeitliche Kubaba oder Kybele auf die Artemis von Ephesos übergangen. Auf einem späthethitischen Relief aus Malatya (Abb. 21)²¹⁰ ist Karhuha oder Teşup bildmotivisch einem späteren griechischen Zeusbild so

²⁰⁶ Fleischer 1973, 1–137 Taf. 1–57; Bammer – Muss 1996, 71–78 Abb. 83. 84; Işık 1999, 23 f. Abb. 52; Işık 2000, 120 Abb. 5; Işık 2008, 46. 56 Taf. 19, 3; Işık 2012a, 363 Abb. 480; Işık 2016, 415 Abb. 47.

²⁰⁷ Nilsson 1992, 276 f.; Fleischer 1973, 310–324 Taf. 137–144; Işık 2000, 119 f. Abb. 4; Işık 2008, 45. 54 f. Taf. 20, 1; Işık 2017b, 39 Abb. 6.

²⁰⁸ Işık 2012a, 363 Abb. 366.

²⁰⁹ Seiterle 1979, 9.

²¹⁰ Orthmann 1971, »Malatya B/4« Taf. 42 f.; Akurgal 1995, Taf. 89; Işık 2008, Taf. 21, 1; Prayon 1987, 43 Abb. 5 c.

gleich²¹¹, und auf demselben Relief wird deswegen die Kubaba auf einem mit Löwenpranken verzierten Thron²¹² sitzend dargestellt, der wiederum – ähnlich wie die Löwen auf dem hurritischen Siegel²¹³ – über einem Stier ruht. Ihre göttliche Urkraft als Bergherrscherin wurde hier zusätzlich durch die Verzierung ihres Polos mit dem uns schon von Yazılıkaya unter den Füßen von Tuthaliya bekannten Bergmuster in vier Reihen betont²¹⁴. Nach Lars Karlsson wurde im Nationalheiligtum der Karer in Labraunda möglicherweise die im Wesen mit Kubaba gleichzusetzende Kybele gemeinsam mit dem im Wesen dem Tarhunzas gleichzusetzenden Zeus in Form eines Hieros Gamos verehrt²¹⁵. Die Tradition von Kubaba und Tarhunzas setzt sich ikonografisch und wohl auch hermeneutisch bis in die römische Zeit hinein als Juno und Jupiter fast unverändert fort; und zwar beide auf Stieren stehend²¹⁶.

Ein aus der spätbronzezeitlichen Schicht des Tempels von Apasas stammendes Stieridol und eine Doppelaxt²¹⁷ waren zwar Kultsymbole der minoischen Bergherrscherin²¹⁸, dürften aber auch, wie aus dem im Gegensatz zu den stilisierten minoisch-mykenischen Schöpfungen naturnahen Stil des Stiers in hethitischer Tradition hervorgeht²¹⁹, genauso gut als Symbole für die anatolischen Bergmutter hergestellt worden sein²²⁰ – weil die Kultstätte als die von Çatalhöyük tradierten Hausschreine in Beycesultan und Knossos in der Einrichtung miteinander identisch sind und weil die minoische Göttin eine Erscheinungsform der anatolischen Großen Mutter war (Abb. 7)²²¹. Dies bedeutet, dass die Wesensart der Herrinnen des Artemisions als Bergmütter offensichtlich schon lange bevor der Stier und die Doppelaxt für die Göttin geweiht worden waren, herausgebildet gewesen sein dürfte. Denn die Wahrscheinlichkeit, dass sie von Geburt an Ephesierin war, ist sehr groß. Die Wurzel ihres Namens Artemis wird ja etymologisch im Luwischen »ariyatti-mi« gesucht, was mit »ariya/Berg« gut zu dem Charakter der bergbewohnenden Göttin passt. So hieß die Göttin luwisch möglicherweise »Artami«²²². Apasas war die Residenz der luwischen Arzawa-Länder und von Mira, auch ihr mythischer Geburtsort Ortygia liegt ganz in der Nähe von Ephesos²²³. Artemis' Bruder Apollon ist namentlich mit dem hethitisch-luwischen Gott »apaliunas« gleichzusetzen, der Name ihrer Mutter lautet im Lykischen »lada«, was »Frau« bedeutet; »Artemis war ursprünglich selbständig«²²⁴.

²¹¹ Işık 2012a, 362; vgl. Abb. 370 mit Abb. 371. Zu dem Zeusbild mit welligem Blitzbündel auf dem Deckel eines Pithos aus der Zeit »um 700 v. Chr.« auf Kreta s. Simon 1980, 26 Abb. 14.

²¹² Vgl. den Thron der Kubaba von Malatya mit dem der hethitischen Muttergöttin mit Kind: Bittel 1976, Abb. 173; Darga 1992, Abb. 103; Akurgal 1995, Taf. 79; Işık 2008, 36 Taf. 15, 6; Alparslan – Alparslan 2013, 420 Abb. 4.

²¹³ o. mit Anm. 74.

²¹⁴ Vgl. die Bilder der neuhethitischen Kubaba (hier Abb. 21) mit dem der hethitischen Tuthaliya, Akurgal 1995, Abb. 45, oder mit dem der neuhethitischen Bergmutter auf dem Relief von Işpekçür, Prayon 1987, 82 Abb. 15.

²¹⁵ Karlsson 2015, 76 f.

²¹⁶ Işık 2008, 47 mit Anm. 124. Vgl. die Bilder des neuhethitischen göttlichen Ehepaars von Malatya (o. Anm. 210) mit ihren römischen Nachfolgern: Işık 2012a, Abb. 357 (Jupiter) und Abb. 384 (Juno) aus Kırıcıoğlu bei Antiocheia am Orontes. Vgl. auch die Bilder von Tarhunt und Kubaba: Işık 2012a, Abb. 483, 485 mit Jupiter und Juno aus Doliche: Işık 2012a, Abb. 484. Der Unterschied in der Formgebung der Köpfe und der Hörner bei den Stieren von beiden Gottheiten aus Kırıcıoğlu liegt wohl daran, dass das Tier der Juno in Profilansicht wiedergegeben ist; ein anderes Symboltier in dieser Gestaltung kann ja für die Muttergöttin nicht infrage kommen.

²¹⁷ Bammer – Muss 1996, 27 Abb. 22, 24; Işık 2012a, 351 f. Abb. 398, 399; Işık 2016, 414 f. Abb. 28 (Stier).

²¹⁸ Nilsson 1992, 272–278 Taf. 6–9.

²¹⁹ Işık 2016, 406 f.

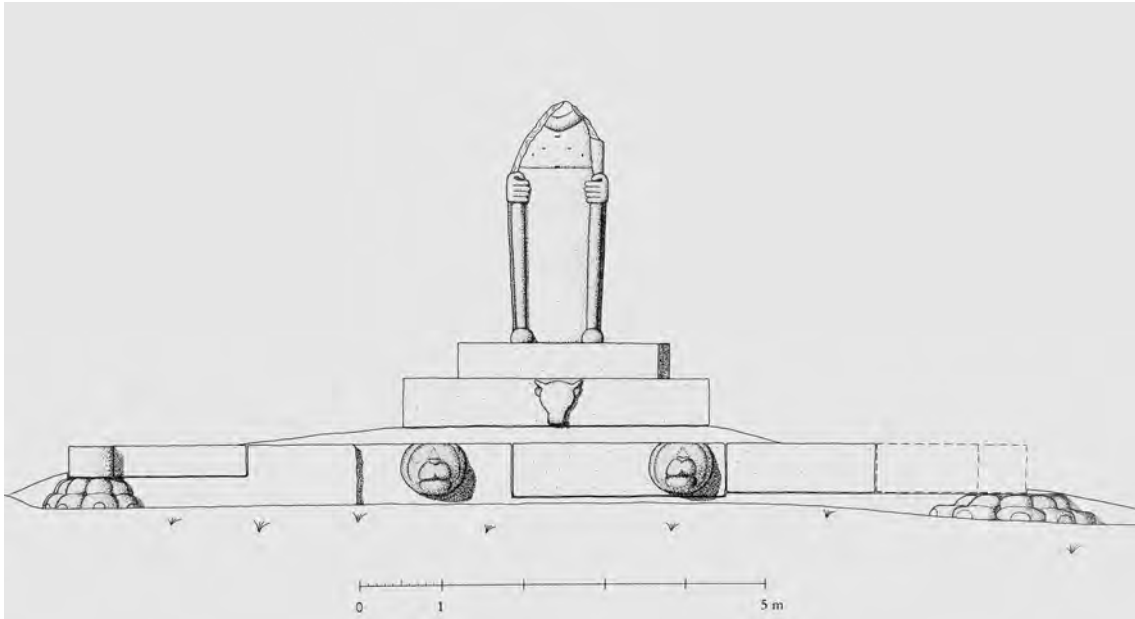
²²⁰ Nach Bammer – Muss 1996, 27, »... geben diese Funde – zusammen mit mykenischer Keramik – Hinweise darauf, dass es sich bei den Resten mykenischer Bebauung unterhalb des Artemisions um eine mykenische Kultstätte handelt.«

²²¹ Işık 2008, 42 mit Anm. 83. Vgl. die von Çatalhöyük tradierten, Işık 2012a, 347 Abb. 189, Hausschreine der beiden Kulturen, Işık 2012a, 347 Abb. 189, 387 (Beycesultan) mit Abb. 388 (Knossos).

²²² Raimond 2017, 74 Anm. 16 und s. Tab. S. 72; S. 64 (R. Lebrund folgend): »Luwian gods have clearly retained a dominant presence in this region.«

²²³ Muss 1994, 48–53.

²²⁴ Apaliunas: Korfmann 1998, 475 f. mit Lit. Lada/lata: s. R. Gusmani und G. Neumann in: Bryce 1986, 175 f. Nach Nilsson 1992, 500, waren Artemis und Apollon ursprünglich nicht Zwillinge. Dies bestätigt sich bildlich durch die



22 Kolossale Kultstatue der Bergmutter aus Gerga (aus Held 2008)

Die Entwicklung vom spätbronzezeitlichen Mira zum eisenzeitlichen Ionia ist in geistigen wie materiellen Hinterlassenschaften ohne Unterbrechung zu verfolgen. Nicht nur deswegen, weil die sog. Dunkle Epoche nach der Ägäischen Wanderung inzwischen erhellt ist²²⁵, sondern auch dadurch, dass das Tradieren der ionischen Bildkunst unmittelbar von der hethitischen²²⁶, genauso wie die religiöse Vorstellung von der Bergmutter also, anhand der verblüffenden Ähnlichkeit in den Beispielen der Koroplastik aus Kültepe, Alişar oder Hattuşa mit denen aus Apasas und Samos zweifellos nachzuweisen ist²²⁷. Im Gegensatz dazu sind die frühesten geometrischen Statuetten aus Olympia von der minoisch-mykenischen Kunsttradition geprägt²²⁸.

In diesem Zusammenhang ist unbedingt noch eine andere Schöpfung zu erwähnen. Es handelt sich um die Statue der Muttergöttin, die sich in dem Ort Gerga inmitten einer male-ri-sch reizvollen Gebirgslandschaft südöstlich des Flusses Marsyas befindet²²⁹. Die Heiligkeit des Orts tritt vor allem mit dem die Holzarchitektur beispielhaft imitierenden Steinmgaron hervor²³⁰. Die in der Forschung durch eine im Jahr 1899 an ihrem Originalstandort angefer-tigte Zeichnung von G. Cousin bekannte Statue wurde vor Kurzem von Winfried Held neu bearbeitet (Abb. 22)²³¹. Die schon längst von ihrer Basis gestürzte Statue²³² misst oberhalb der Basis ca. 4,40–4,50 m; der unterste, 12,90 m lange Teil ist eine Bank, die an beiden Seiten in Löwenpranken endet, ähnlich wie der Thron der goldenen hethitischen Muttergöttin²³³ oder

ephesische Elfenbeinstatue der Letoiden aus Elmalı, wo Artemis im Vergleich zu ihrem Bruder älter dargestellt ist, s. Işık 2003b. Damit sei das durch den Mythos entstandene Hindernis, wonach Delos Geburtsort von Artemis und Apollon als Zwillinge sein sollte, beseitigt. Zusammenfassend s. Işık 2008, 55–58.

²²⁵ Zuletzt Işık 2016, passim.

²²⁶ Işık 2012b; Işık 2017b, 47 Abb. 10.

²²⁷ Zuletzt Işık 2016, 404–408 vgl. Abb. 9–30.

²²⁸ Işık 2012b; vgl. Kyrieleis 1989, 11–21.

²²⁹ Held 2008, passim.

²³⁰ Bean 1985, 213 Abb. 32; Işık 1999, 33 Abb. 62; Held 2008, 21–32 Abb. 17–34.

²³¹ Zu der alten Zeichnung von Cousin s. Bean 1985, 215 Abb. 33; Işık 2000, 122 Abb. 6; Işık 2008, Taf. 20, 2. Zu der neuen, revidierten Rekonstruktion der Statue s. Held 2008, 65–76 »Statue A« Abb. 99–105 (hier Abb. 22).

²³² Işık 2012a, Abb. 395 b. c; Held 2008, 71 f. Abb. 106–115.

²³³ Bittel 1976, Abb. 173; Darga 1992, Abb. 103; Akurgal 1995, Taf. 79; Işık 2008, 36 Taf. 15, 6; Alparslan – Alparslan 2013, 420 Abb. 4.

der neuhethitischen Kubaba von Malatya (Abb. 21)²³⁴. Zwischen diesen befinden sich zwei Löwenköpfe, die die Statue ebenso als Muttergöttin Anatoliens wie als Kubaba/Kybele/Meter charakterisieren. Von der zweistufigen Basis über der Bank ist die untere an ihrer Vorderseite mit einem Stierkopf geschmückt, der genau in der Achse der Statue sowie zwischen den beiden Löwenköpfen darunter liegt – wohl als Betonung des Wesens der Göttermutter²³⁵ – und damit den ersten Hinweis darauf gibt, dass es sich um die Bergmutter handeln dürfte. Die Identität der Göttin bekräftigen auch Reste von Löchern auf ihrer Brust, weil diese für die Befestigung einer Platte mit Einlassungen von Stierhoden bestimmt gewesen sein könnten²³⁶. Die sich daraus ergebende Identität der Göttin als Artemis Ephesia (Abb. 20) oder Zeus Karios ist darüber hinaus auch an den von den Handgelenken herunterhängenden Objekten abzulesen, denn bei dieser einheimischen Bergherrscherin können damit nur die geknoteten Wollbinden der ephesischen Göttin gemeint gewesen sein²³⁷.

Und schließlich treten Löwe und Stier auch als Hauptsymbole der Artemis bei einer »frühen und altertümlich wirkenden« Nachbildung ihres Kultbilds, bei der der Löwe hinter ihrer rechten und der Stier hinter ihrer linken Schulter angebracht ist²³⁸, eindringlich vor Augen. Die Tatsache, dass die beiden göttlichen Tiere der altanatolischen Muttergöttin seit dem Spätneolithikum in der Eisenzeit auch zu Attributen der Kybele und zugleich der Artemis Ephesia wurden, liegt eindeutig darin, dass diese miteinander gleichzusetzende »Anatolischen Schwestern« sind²³⁹; einen festen Beleg dafür liefert tatsächlich die als Kybele benannte Statue aus Pergamon, die – ähnlich wie die Göttin von Gerga – ihre Löwen von Kybele und »eine Art Latz auf ihrer Brust« mit Stierhoden von Artemis Ephesia übernommen hat²⁴⁰. Wenn das Kultbild von Gerga (Abb. 22) »zwar Kybele darstellt, aber ikonographisch an Artemis Ephesia angeglichen ist«²⁴¹, kann das ihre Gleichsetzung nur bestätigen und die Benennung dieser Gottheit als Bergmutter²⁴² rechtfertigen. Auch deswegen, denn »Gergakome steht in einer alten anatolischen Tradition, wo sich schon bei hethitischen und phrygischen Bauten eine »Lithomanie« in der Verfertigung von Felsfassaden und -reliefs sowie im Versatz von Riesensteinen äußert. Rudolf Naumann verbindet dieses Phänomen mit religiösen Vorstellungen, insbesondere der Verehrung von Berggöttern, in deren Tradition auch die »meter oreia« Kybele steht, welcher der Kult in Gergakome galt«²⁴³.

Tatsächlich kann ein Ort inmitten einer geheimnisvollen felsigen Landschaft mit Schöpfungen sakralen Charakters nur ein Bergheiligtum sein. Die Beweise dafür liefern vor allem die gewaltigen Stelen²⁴⁴, die das Bild der Gottheit von Göbeklitepe²⁴⁵ anfangs in abstrakter Form wiedergeben²⁴⁶, oder zwei weitere kolossale göttliche Statuen²⁴⁷, die offensichtlich mit der Bergmutter gemeinsam – wie die Stele – als Kultbilder in der freien Natur fungierten²⁴⁸.

²³⁴ Orthmann 1971, »Malatya B 4« Taf. 42; Akurgal 1995, Taf. 89; Işık 2008, Taf. 21, 1 (u. Anm. 285).

²³⁵ Nach Held 2008, 134, »weist das Bukephalion das Rind als bevorzugtes Opfertier aus«.

²³⁶ Dagegen s. Held 2008, 132 f.

²³⁷ Zu dem mit Artemis Ephesia und Zeus Karios identischen Bildtypus der Muttergöttin von Gerga s. Işık 2008, 45 Taf. 20, 2. Zu dem Zeusbild mit geknoteten Wollbinden s. Işık 2012a, Abb. 366.

²³⁸ Fleischer 1973, Taf. 33; Bammer – Muss 1996, 9 Abb. 3.

²³⁹ Dagegen s. Held 134 f.: »Artemis und Kybele sind nicht identisch und wurden kultisch sowie ikonographisch klar voneinander unterscheiden.«

²⁴⁰ Held 2008, 135. Zu diesem hellenistischen Bild der Bergmutter aus Pergamon s. Fleischer 1973, 84–84 Taf. 58; Naumann 1983, 258. 260 Kat. 604 Taf. 45, 1; Vermaseren 1987, 114 Kat. 364 Taf. 81.

²⁴¹ Held 2008, 154.

²⁴² Işık 1999, 33.

²⁴³ Held 2008, 121; Naumann 1971, 40 mit Anm. 18.

²⁴⁴ Işık 1999, 33 Abb. 63; Held 2008, 86–91 »Plattenstelen« Abb. 133–139.

²⁴⁵ Işık 2012a, Abb. 429–434; Ausstellung Karlsruhe 2007, 74 f. 79–96 mit Abb. 268 f. Kat. 2–7.

²⁴⁶ Işık 1999, 33; Işık 2008, 50–53. Zur möglichen Verbindung der Stele mit dem Kybelekult s. Held 2008, 142.

²⁴⁷ Held 2008, 76–89 Abb. 117–132.

²⁴⁸ Diese zwei Kultstatuen, Statue B und C, sind von Held 2008, 136–139, als Apollon und Dionysos identifiziert worden.

Und der eigenartige Grundriss des Steinmegarons mit einem nischenartig gestalteten Eingang und einer tiefen Nische in der Rückwand²⁴⁹ – mit oder ohne Kultbild²⁵⁰ – erlaubt, den kleinen Tempel als ›Nischenhaus der Kybele‹ mit den Felskultdenkmälern Phrygiens zu vergleichen, und zwar als eine Ableitung von den altphrygischen Nischenmonumenten oder als ihre ländliche Umformung in ein Megaron²⁵¹. Ein Vergleich mit Bahşış, ohne Kultbild²⁵², oder mit Kumcaboğaz Kapıkaya, mit Bild, unterstreicht zudem noch ihre symbolische Besonderheit inmitten einer einsamen Landschaft²⁵³. Der Name Gerga, der in griechischen Buchstaben überall am heiligen Ort begegnet und meist in die natürlichen Felsoberflächen sowie in den Giebel des Tempels gemeißelt ist²⁵⁴, erweckt den Eindruck, als ob dieser geheimnisvolle Name das Bergheiligtum und zugleich seine Herrin als Bergmutter bezeichnen würde. Sie scheint schon lange dort zu Hause gewesen zu sein, bevor noch ihr ›altehrwürdiges‹ Reich im Herzen eines einsamen Berglands durch das ca. 4,50 m hohe und annähernd 10 t schwere, mächtige Kultbild überwacht wurde. Sie scheint schon längst anwesend gewesen zu sein, ehe ihr uralter Name überall eingetragen wurde, und Gerga in Karien genauso wie Yazılıkaya bei Hattuşa vor Bau, Bild und Schrift »als ein heiliger Ort, in dem besondere Kräfte walteten, empfunden wurde«²⁵⁵.

Denn auch im Nationalheiligtum der Lykier, des den Luwiern am engsten verwandten Volks, hat es sich so verhalten: Ertemi, die lykische Artemis, lebte in Letoon, in der Stadt ihrer Mutter, im Fels, denn ihre Eigenschaften sind – wie die der Artemis Ephesia – mit denen der Kybele gleich. Zu ihrem Hauptwesen passend, wurde hier singular in die Cella ihres Tempels ein Felsblock miteinbezogen²⁵⁶. Ertemi wohnte offenbar dort im Fels, bevor ihr in klassischer Zeit ein kleiner Tempel errichtet wurde, in dem die Cella nur so groß wie der heilige Fels sein musste. Deswegen blieb ihr Tempel zwischen den beiden anderen, jenem für Leto und jenem für Apollon, recht klein²⁵⁷.

In Lykien taucht ihr abstraktes Erscheinungsbild bei der Eleuthera von Myra in einer ursprünglich von Stelen abgeleiteten Form auf²⁵⁸ und hatte auch hier schon eine lange, im Neolithikum verwurzelte Tradition²⁵⁹. Die lykische Göttin bildet wie ihre ›Schwestern‹, Vanassa von Perge und Artemis von Kaunos, zugleich eine Variante der Artemis Ephesia, während das abstrakte Bild der Kybele auf dem Hausaltar von Hattuşa seiner ursprünglichen Stelenform verhafteter blieb²⁶⁰. Im Vergleich zu ihren Münzbildern variiert ihr reliefiertes Bild in einer in die Rückwand des Diazomas des Theaters von Myra eingelassenen Nische (Abb. 23)²⁶¹, und auch ikonografisch unterscheidet sie sich von ihren Schwestern, indem sie mit ihrer einfachen Gestaltung dem Archetypus näher bleibt. Zudem dürfte hier mit dem den Unterkörper beiderseits stangenartig rahmenden Gebilden die von Handgelenken herunterhängenden geknoteten Wollbinden gemeint sein; ein Vergleich des Schleiers mit dem eines am oberen Teil gut erhaltenen Exemplars auf einem Hausaltärchen von Limyra²⁶² bestätigt dies. Dazu kommt noch die leicht gewölbte Formgebung der schematisierten ›Wollbinden‹, wodurch die Göttin von Myra auch

²⁴⁹ Zum Grundriss des Tempels s. Bean 1985, 213 Abb. 32; Held 2008, 21 f. Abb. 17.

²⁵⁰ Işık 1987a, 174.

²⁵¹ Işık 1999, 33.

²⁵² Akurgal 1955, Taf. 39 b; Haspels 1971, Abb. 124; Tüfekçi Sivas 1999, Taf. 30; Işık 1999, 33.

²⁵³ Held 2008, Abb. 11 mit Bahşış (ebenda) oder Kumcaboğaz Kapıkaya: Akurgal 1955, Taf. 38 b; Haspels 1971, Abb. 159; Tüfekçi Sivas 1999, Taf. 99–101; oder Held 2008, Abb. 23 mit Haspels 1971, Abb. 125. 189.

²⁵⁴ Held 2008, 107–115.

²⁵⁵ In Bezug auf Yazılıkaya: Bittel 1976, 208.

²⁵⁶ Işık 1999, 32 Abb. 48; Işık 2001, 146 f. Abb. 6; Işık 2008, 56 f.; Işkan – DüNDAR 2016, 197 f. Abb. 5 (S. Atik).

²⁵⁷ Işkan – DüNDAR 2016, 193–201 Abb. 1. 3 (S. Atik).

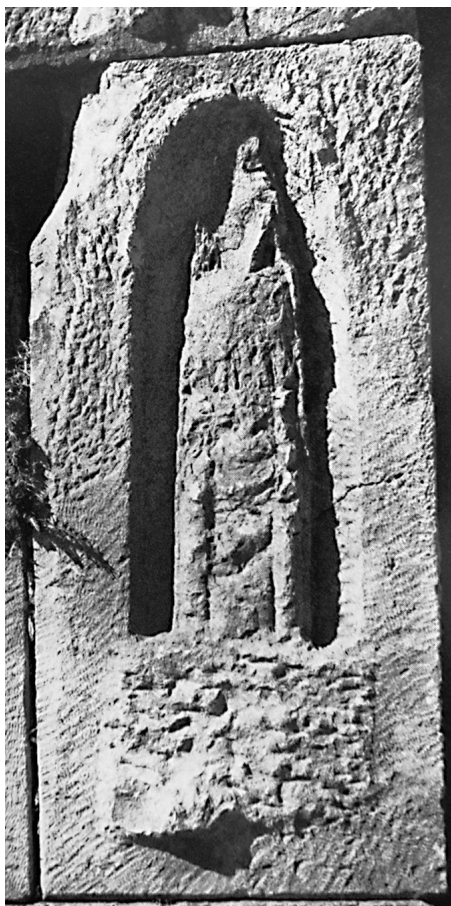
²⁵⁸ Fleischer 1973, 229–233 Taf. 92–95.

²⁵⁹ Dazu s. Işık 1999, 7–10. 19 Abb. 44; Işık 2008, 56 Taf. 26, 1.

²⁶⁰ Işık 2008, 55–57. Zu diesen typologisch verwandten Gottheiten, nämlich der Kybele von Hattuşa, Vanassa von Perge und Artemis von Kaunos s. Işık 2012a, 364 Abb. 429–437.

²⁶¹ Borchhardt 1975, 58 Taf. 23 D.

²⁶² Ausstellung Schallaburg 1990, 133 Kat. 25 mit Abb.



23 Nische mit Artemis Eleuthera in Myra (aus Borchhardt 1975)

mit der Berggöttin von Gerga (Abb. 22) in enger Verbindung steht. Ihre Verbindung mit der Muttergöttin Anatoliens überhaupt ist an ihrer Beziehung zu dem Baumkult ablesbar, die durch ihre Erscheinung in der Astgabel eines Baumes bildlich zum Vorschein kommt²⁶³. »Wasser und Baum als Kultobjekte im Felsheiligtum am Panayırdağ« war der Titel eines Beitrags von Feriştah Soykal-Alanyalı, der Kennerin des Meterkults in Ephesos²⁶⁴.

Auch deswegen beschreibt Wolfram Martini die Grotten der Vanassa Preiia als »wasserspendend« und bezeichnet das Heiligtum oberhalb der Grotten auf der Akropolis als das der »die Quelle schützenden, Leben spendenden« Königin von Perge²⁶⁵. Diese ehrwürdige anatolische Göttin wohnte also auch hier im Fels, sowohl bevor ein Tempel für sie errichtet wurde als auch danach. Die Höhlen am oberen Südbhang der Akropolis waren offenbar ihr ewiges Haus. Die Heiligkeit des Orts wurde durch die Anbringung zahlreicher Nische an der Felswand über den breiten Höhlenöffnungen, den zu ihrem Haus im Fels führenden Toren, eindrucksvoll betont²⁶⁶. Die Einwirkung der altanatolischen Vorstellungen der Bergmutter ist hier so tief verwurzelt, dass ihre symbolische Erscheinung in den Felsnischen in der Spätzeit nicht überrascht. Auf den Münzen ist sie in ihrem Tempel mit einem Kultbild in der ursprünglich auf die anikonischen Kultbilder von Göbeklitepe und Nevalı Çori zurückzuführenden Stelenform gezeigt²⁶⁷. So hat sie auch

bildlich als Sonderform der großen anatolischen Göttin ihren einheimischen Charakter bis in die römische Zeit hinein ununterbrochen bewahren können²⁶⁸; und daher auch im Gedächtnis ihrer Gläubigen den wegen des luwischen Ursprungs wohl auf die Bronzezeit zurückgehenden altehrwürdigen Urnamen Vanassa²⁶⁹.

Die Überlegungen bezüglich des Tradierens des Kults der Bergmutter in der Eisenzeit durch die bronzezeitliche Kubaba, die Herrin und Königin von Kargamış, auch in Ionien bestätigen sich mit einer in der Forschung kaum beachteten Schöpfung aus Kolophon (Abb. 24)²⁷⁰. Diese blieb auch bei Friederike Naumann, die zwei einander sehr ähnliche Reliefs der Kybele auf einem Löwenwagen auf dem Deckel einer silbernen Toilettenbüchse aus Olynth und auf einem goldenen Medaillon aus dem Kunsthandel bekannt machte, bezüglich des seltenen Bildtypus unerwähnt²⁷¹. Es handelt sich bei dem Fund von Kolophon um ein kleines Bronzeblech, auf dem zwei antithetisch stehende Stiere von einer im Hintergrund zwischen ihnen angebrachten

²⁶³ Fleischer 1973, 231 f. Taf. 95; Işık 2010b, 76 Abb. 29.

²⁶⁴ Soykal-Alanyalı 2004, 701–709.

²⁶⁵ Martini 2004, 479. 486.

²⁶⁶ Işık 1996b, 31 f. Abb. 8; Işık 1998b, Abb. 13.

²⁶⁷ Fleischer 1973, 233–254 Taf. 96–106 a; Işık 1999, 18 f. Abb. 43. Zu den Stelen als Kultbild s. Işık 2008, 50–53; Işık 2012a, Abb. 429–437.

²⁶⁸ Fleischer 1973, 251; Bean 1985, 37–39 Abb. 5.

²⁶⁹ Onurkan 1969/1970, 290 Anm. 6; Fleischer 1973, 241 Anm. 9.

²⁷⁰ Lehmann-Hartleben 1939, 669–671 Abb. 1.

²⁷¹ Naumann 1983, 229–232 Kat. 524 Taf. 39, 2.



24 Bronzeblech mit Kybele auf Stierwagen aus Kolophon (aus Lehmann-Hartleben 1939)

gehaltenen Tympanon²⁷³. Ein zweites, in Form und Darstellung dem von Kolophon zwillingshaft ähnliches Bronzeblech im Museum von Kandia²⁷⁴ überrascht auch inhaltlich nicht, weil die minoische Bergmutter, wie bereits oben mehrmals angesprochen, schon in der Frühzeit bildlich und gedanklich von Anatolien nach Kreta ausgewandert war. Der Bildtypus der Kybele auf dem Stierwagen als Berggöttin geht, wie Karl Lehmann-Hartleben Charles Picard folgend richtig gesehen hat, auf einen direkten Einfluss des »anatolischen Hinterlands« zurück²⁷⁵, wo bekanntlich die heiligen Zwillingstiere Serri und Hurri auch den Wagen des Sturmgottes ziehen²⁷⁶. Tatsächlich zeigen Beispiele wie das Felsrelief von İmamkulu oder ein Siegel von Murşili III. den hethitischen Sturmgott im stierbespannten Wagen²⁷⁷. Der Bildtypus tradiert unmittelbar danach, in der Übergangszeit zur neuhethitischen Kunst, durch Orthostatenreliefs aus Malatya und Aleppo, dann aus Kargamış²⁷⁸.

Auch die Götter sind in Anatolien unter Einfluss des semitisch-hurritischen Kulturraumes wie im Osten des Urartu-Landes und Südosten bei den Neuhethitern »häufig nach hethitischer Art auf dem Rücken von Tieren stehend dargestellt«²⁷⁹. Das Bildmotiv kann zwar hurritisch sein, aber die Darstellung eines Vatergottes auf dem mit dem Stier gleichzusetzenden Objekten geht zweifelsohne auf hethitische Einflüsse zurück. In diesem bei den Hethitern nur einmal in der Kleinkunst belegten Typus (Abb. 12)²⁸⁰ standen in der frühen Eisenzeit die östlichen Bergherrscher wie Tarhunzas und Teişeba oder Şuini auf einem Stier²⁸¹. Daraus wurde auch der Typus der Zwillingstiere als Basis für das Standbild der entsprechenden neuhethitische

weiblichen Gewandfigur an Zügeln geführt werden. Karl Lehmann-Hartleben hält das Werk für »dädalisch« und interpretiert die Szene als Darstellung einer Göttin auf dem Stierwagen. Im Vergleich mit der bekannten Szene im Nordfries des Siphnier-Schatzhauses²⁷², wo Kybele an dem Kampf der Götter gegen die Giganten auf dem von Löwen gezogenen Wagen teilnimmt, dürfte die Göttermutter Ioniens auch auf dem Stierwagen zu erwarten sein, und zwar diesmal als Bergherrscherin. Eine in der Haltung der Figuren abweichende, »klassische« Terrakottagruppe dieses Typus aus Eretria bestätigt die Benennung durch das in der Linken

²⁷² Vermaseren 1977, 36 Abb. 25. 26; Naumann 1983, 155–158 Kat. 121 Taf. 21, 2; Işık 1999, 31 f. Abb. 59; Işık 2008, 57.

²⁷³ Lehmann-Hartleben 1939, 670 Abb. 3.

²⁷⁴ Lehmann-Hartleben 1939, 669–671 Abb. 2.

²⁷⁵ Lehmann-Hartleben 1939, 669.

²⁷⁶ Akurgal 1995, Taf. 8 b. Zu diesem göttliche Stierpaar s. Bittel 1976, Abb. 156; Darga 1992, 42 Abb. 18. 21.

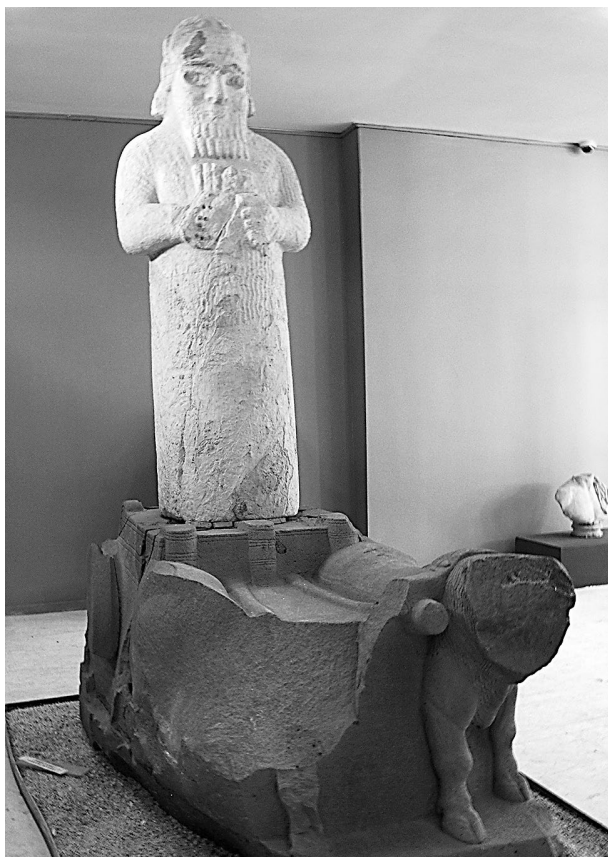
²⁷⁷ İmamkulu: Bittel 1976, 186 Abb. 203; Darga 1992, 179–181 Abb. 183; Akurgal 1995, Abb. 62 Taf. 59 a; Alparslan – Alparslan 2013, 578 Abb. 10. Siegel: Akurgal 1998, 87 Abb. 32; Işık – Atıcı – Tekoğlu 2011, 4 Taf. 6, 2.

²⁷⁸ Malatya: Orthmann 1971, »Malatya A/11« Taf. 41 f.; Akurgal 1961, Taf. 105 o; Akurgal 1995, Abb. 66 Taf. 87 a; Bunnens 2006, 128 Kat. 45 Abb. 102. Aleppo: Bunnens 2006, 127 Kat. 43 Abb. 100. Kargamış: Orthmann 1971, »Karkemis Aa/4« Taf. 20 d; Bunnens 2006, 127 Kat. 44 Abb. 101.

²⁷⁹ Woolley 1961, 124 f. Abb. 36. In derselben Tradition stehen auch die hurritischen Gottheiten auf der Hauptszene von Yazılıkaya bei Hattuşa über den Tieren bzw. Berggötter, s. o. Anm. 9. Die in Kızların Mağarası über dem Stier stehende Bergmutter (Abb. 4) setzte darin keine Tradition fort.

²⁸⁰ Işık 2012a, Abb. 352.

²⁸¹ Neuhethitisch: Vor dem Eingang des Tempel-Palastes von Tell Halaf, Akurgal 1966, 110 Abb. 23 a; Bunnens 2006, passim, Abb. 7. 8 (Sturmgott/Tarhunt); zu den zeitgenössischen bildtypologischen Verwandten s. dort 116 f.



25 Statue des Tarhunzas auf dem Stierwagen (Foto H. İşkan)

Gottheit, des Tarhunzas²⁸², und zugleich der Typus des Wagenanspanners derselben neuhethitischen Gottheit aus Çineköy geschaffen (Abb. 25)²⁸³. Denn die beiden sind von gleichem Typus mit denselben Zwillingsstieren, stammen aus derselben Landschaft, Kilikien, und aus derselben Zeit, dem späten 8. Jahrhundert v. Chr., und stellen dieselbe Gottheit, Tarhunzas, als Bergherrscher dar. Als Vatergott und Göttermutter sind der neuhethitische Tarhunzas und die ionische Kybele oder Kubaba auf den Stierwagen aus Çineköy und Kolophon typologisch, zeitlich und sinnbildlich miteinander nahe verwandt. Folglich dürften kaum Zweifel daran bestehen, dass der Bildtypus auf dem ionischen Bronzeblech unmittelbar von solchen neuhethitischen Schöpfungen wie der auch zeitlich nahestehenden vollplastischen kilikischen abgeleitet wurde und daher zugleich als Archetypus für die kretische Schöpfung in Kandia gedient hat²⁸⁴. Dass dieses Hauptgötterpaar, Tarhunzas und Kubaba, wie in der Hethiterzeit Teşup und Hepat, gemeinsam über die Berge herrschte, bestätigt

sich durch den Tausch ihrer Attribute auf einem Relief aus Malatya (Abb. 21)²⁸⁵. Hier ist die Kubaba über dem Stier ihres Ehemanns dargestellt; Karhuha, ein Tarhunzas entsprechender Sturmgott von Kargamiş, steht ihr gegenüber, aber umgekehrterweise auf dem Löwen seiner Ehefrau²⁸⁶. Die stilisierte Wiedergabe des Berges auf dem hohen Polos der Kubaba beseitigt, wie oben gesagt, alle Zweifel über ihre Herrschaft über Berge.

Dass die ›griechischen‹ Göttinnen in Anatolien nicht aus Hellas eingewandert, sondern alle aus derselben Urgöttin, der Großen Göttermutter, hervorgegangen sind, also ›Anatolische Schwestern‹ sind, bedeutet zugleich, dass die indigene Bevölkerung der Westküste Altanatoliens gedanklich unabhängig vom Hellenentum war. Zu diesen ›Schwestern‹ gehörten auch Kybele, Demeter und Leto²⁸⁷. Das identische Wesen der drei Göttinnen lässt sich auch in der Gestaltung ihrer Häuser nachweisen: Die Cella des geometrischen Peripteros in Ephesos, der der

Kat. 14–16 Abb. 71–73; 119 Kat. 20. 21. 23 Abb. 78. 79. 81; 133 f. Kat. 60–65 Abb. 117–122. Urartäisch: Belli 2005, Abb. S. 75 (Teişeba), Abb. S. 96 (Şuini).

²⁸² Aus Karatepe: Çambel – Özyar 2003, 138 Taf. 218–220; Bunnens 2006, 120 Kat. 23 Abb. 81; Işık 2012a, 298 Abb. 295. Eine ähnliche Basis mit Zwillingstieren aus Kargamiş, Akurgal 1961, 94 Taf. 108, dürfte ebenso für die Statue desselben Sturmgotts bestimmt gewesen sein.

²⁸³ Aus Çineköy: Bunnens 2006, 128 Kat. 46 Abb. 103; Işık 2012a, 298. 313 Abb. 368.

²⁸⁴ Zu dieser Frage s. Lehmann-Hartleben 1939, 670 f.

²⁸⁵ o. Anm. 210.

²⁸⁶ Zu diesem Motiv s. die bekannten Statuen aus Fasillar, wo der Sturmgott links wie die Göttermutter rechts zwischen den Löwen auf einem Berggott steht, Akurgal 1995, Abb. 61 Taf. 58 a; Erbil 2017, 191–195 Abb. 2. 8; Alparslan – Alparslan 2013, 560 Abb. 31; und den Sturmgott auf dem Löwen auf der Zeremonialaxt bei Bittel 1976, 299 Abb. 341; Akurgal 1995, Taf. 69.

²⁸⁷ Muss 1994, 48. 54.



26
Felsheiligtum der
›Leto‹ in Aklar
am Xanthostal
(aus Işık 2010a)

Demeter oder Leto oder auch der Kybele zuzuschreiben ist²⁸⁸, ist ein bescheidener Oikos mit der durch umknickende Vorsprünge geschlossenen Front. Dies bildet auch die Grundform der Tempelanlagen in Selinunt für Demeter, in Aklar am Xanthostal für ›Leto‹ und in Gordion für Kybele²⁸⁹. Das Artemision des Kroisos hatte wie die zweite Phase des Tempels für Demeter Malophoros dann an der Rückseite wohl ein geschlossenes Adyton²⁹⁰. Der späte Kybeletempel in Pessinus, wo das nach Rom geführte Kultbild aus einem Meteorstein, der dem Fels gleich das Wesen der Göttin beschrieb, stand, bewahrte zugleich die in sich geschlossene Form des sizilischen Demetertempels in der Front²⁹¹. Der altertümliche Plan als ein einzelliges Haus mit geschlossener Front wurde auch bei dem Tempel der Kybele in Rom beibehalten²⁹². Im Gegensatz zu der dorischen Ordnung ist die Bildung der Rückseite ohne Opisthodom allen dieses Tempelanlagen Anatoliens gemeinsam.

Aufgrund dieser ineinander verflochtenen Wesensgleichheit der drei Muttergöttinnen war auch der Fels ihr gemeinsames Haus. Das Felshaus der ›Leto‹ in Aklar (Abb. 26)²⁹³ ist am Hang des Kragos an einer prominenten Stelle platziert, wo sich der Blick auf eine faszinierende Landschaft zwischen Pinara und Patara öffnet. Der Fels mit Stufen, Schalen und Gruben diente dem bescheidenen Oikos unmittelbar dahinter am Rand des heiligen Platzes als Altar. Ein am Rand des Temenos des delphischen Apollons befindlicher kleiner Fels wird als Leto-Felsen bezeichnet²⁹⁴, da der Fels als Haus zusammen mit dem Kult der Leto von Lykien nach Hellas übertragen worden war²⁹⁵. In diesem Sinn sind ja auch die Löwen, wiederum als gemeinsames Symbol mit der Göttermutter Altanatoliens, an der heiligen Straße zu ihrem Temenos auf Delos – ebenso als einzige in Griechenland – zu interpretieren²⁹⁶. Insofern scheint es mir

²⁸⁸ Muss 1994, 48. 54; Bammer – Muss 1996, 41.

²⁸⁹ Bammer – Muss 1996, 33–38 Abb. 32 (Ephesos); Işık 2010a, 94–97. 105 f. Abb. 29 (Asarcık); Abb. 41 (Ephesos); Abb. 43 (Delos); Işık 2013, 219 f. Abb. 54 (Ephesos); Abb. 55 (Selinunt); Abb. 59 (Gordion).

²⁹⁰ Işık 2005b, 24 Abb. 9; Işık 2013, 219 f. Abb. 56 (Artemision); Abb. 57 (Demeter Malophoros).

²⁹¹ Işık 2013, 220 Abb. 60 (Pessinus); Abb. 57. 58. 61 (Sizilien).

²⁹² Vermaseren 1977, 62 Abb. 23.

²⁹³ Işık 2010a, 87–100. 105 Abb. 11–19. 26–30.

²⁹⁴ Işık 2008, 57; Işık 2012a, 366 Abb. 441.

²⁹⁵ Işık 2017b, 42.

²⁹⁶ Işık 2010b, 77 f. Abb. 41.

gut möglich zu sein, wenn Kybele im Löwenwagen auf dem Nordfries des Siphnier-Schatzhauses mit Leto gleichzusetzen ist²⁹⁷.

Wegen dieser ineinander verflochtenen Wesensgleichheit der drei Muttergöttinnen dürfte auch auf eine enge Verbindung zwischen Fels und den ›Demeteres‹, nämlich der Demeter und Kore²⁹⁸, zu erwarten sein. Der gespaltete Fels ist im anatolischen Glauben wie der Erdschlund des Hades in Griechenland²⁹⁹ gedacht und wurde als Scheintor für die dramatische Rückkehr der Kore aus der Unterwelt wahrgenommen. Und ein Fels als Megaron oder eine Grotte war das Haus der Demeter, in das sich die Göttin wegen des Raubes ihrer Tochter durch Hades schwarz gekleidet zurückgezogen haben soll³⁰⁰. Der von Feriştah Soykal-Alanyalı der Demeter richtig zugeschriebene Felsspalttempel in Ephesos³⁰¹ bietet dafür ein anschauliches Bild (Abb. 27)³⁰²: Ein tiefer gehender Felsspalt auf dem felsigen Untergrund nordwestlich des Panayırdağ zieht sich am hinteren Teil des Platzes wie ein gewaltiger, durch Erdbeben entstandener Schlitz durch³⁰³. Nahe dem nördlichen Ende befindet sich eine aus dem Felsgrund herausgearbeitete Grube, und ein von Süden zur Grube führender Felskanal kann mit der Opferzeremonie in Verbindung gebracht werden. Alles hier vermittelt einen individuellen, mythischen Eindruck, als ob Kore jeden Moment aus dieser Spalte aus der Unterwelt emporsteigen würde.



27 Felsspalttempel der Demeter in Ephesos (Foto M. Büyükkolancı)

Auch der sich etwa im mittleren Teil des Nordwesthangs der Kleinen Akropolis von Kaunos befindliche anstehende Fels weist an verschiedenen Stellen ähnlich wie in Ephesos natürliche Spalten auf³⁰⁴. Ein gerade in die Terrassenfüllung hineinführender Eingang soll sich nach Cengiz Işık vermutlich zu einer unterhalb der Felsspalte liegenden Grotte öffnen, dem Haus der Demeter also. Ein aus Kaunos stammendes Gruppenbild klassischer Zeit³⁰⁵ mit zwei in der Gestaltung einander sehr ähnlichen weiblichen Tonfiguren unter einem gemeinsamen Mantel kann nur die Herrinnen dieses Felstempels, die göttliche Mutter und ihre Tochter, darstellen: namentlich die ›Demeteres‹.

Fünf der zahlreichen phrygischen Felsheiligtümer der Kybele verfügen über je einen tiefen Schacht, der dicht hinter der Fassade senkrecht in den Fels führt und bis zum Bodenniveau der Kultnische hinabreicht, wo er durch ein Loch mit der Nische verbunden ist. Die Ähnlichkeit zwischen dem Schacht hinter dem Scheintor dieser Felstempel von Deliklitaş, Maltaş, Bahşış,

²⁹⁷ Naumann 1983, 155–158.

²⁹⁸ Simon 1980, 91: »Demeter und Kore wurden in vielen Kulturen als Dual mit einem gemeinsamen Namen zusammengefasst. Sie konnten sogar Demeteres heißen.«

²⁹⁹ Simon 1980, 102 Abb. 94; Işık 2013, 213 Abb. 22.

³⁰⁰ Nilsson 1992, 479.

³⁰¹ Soykal-Alanyalı 2005, 319–326.

³⁰² Işık 2013, 214 f. Abb. 31–35.

³⁰³ Işık 2017a, 38 Abb. 25; Işık 2012a, 374 Abb. 463.

³⁰⁴ Işık 2013, 214 Abb. 26–30; Işık 2017a, 38 Abb. 24; Işık 2012a, 374 Abb. 462. Zur ›Demeterterrasse‹ allgemein s. Ögün – Işık 2003, 157–161.

³⁰⁵ Ögün – Işık 2003, 159 Abb. 116 o. r.; Işık 2013, 210 Abb. 8.



28 Felskultnischen am Demeterheiligtum in Knidos (Foto E. Doksanaltı)

Değirmen und Fındık in Phrygien³⁰⁶ und dem Felsspaltempel von Ephesos in Ionien³⁰⁷ in ihrer Gestaltung und Platzierung ist so verblüffend, dass sich dadurch auch funktionell an den identischen religiösen Zweck denken lässt. Im hethitischen Anatolien waren solche, nur grundsätzlich vergleichbare Gruben die Wohnungen der unterirdischen Götter³⁰⁸. Der chthonische Charakter auch der Demeter ist wie der von Kybele ja ausreichend bekannt.

Dies ist nicht alles, was diese beiden im Wesen verwandten und daher im Fels ›wohnenden‹ Muttergöttinnen Altanatoliens, Kybele und Demeter, miteinander verbindet. In den Felskultorten wie am Panayırdağ sind auch unerreichbar hohen Nischen zur Verehrung der Meter angelegt. Unmittelbar am Rand des Demeterheiligtums von Knidos sind an der steilen, bis zum Boden des Abgrunds tief herabfallenden, glatten Wand des Burgbergs für die Göttin drei Nischen geöffnet (Abb. 28)³⁰⁹, welche die enge

Beziehung auch der Karer in der religiösen Vorstellung mit der altanatolischen, unmittelbar mit der phrygischen Auffassung förmlich und sinnlich belegen, wie es auch bei den Ioniern der Fall war. Diese Nischen sind wie zumeist ohne Götterbild, weil die Gläubigen die göttliche Kraft der Demeter genauso wie die der Kybele in der altherkömmlichen Tradition durch den Fels wahrgenommen haben. Auch hier in Karien wurde die Nische als Tor, der Fels als das Haus der Göttin wahrgenommen. Sie liegen, wie es überall in Anatolien zu beobachten ist³¹⁰, so unerreichbar hoch in der Felswand, dass sie tatsächlich nur symbolisch gedacht sein konnten.

Das ebenfalls für das Frauenfest bestimmte Heiligtum der Demeter in Priene liegt wie jenes in Knidos am Rand der Stadt auf einer Felsterrasse am Fuß des imposanten Burg-

³⁰⁶ Deliklitaş: Haspels 1971, 76 f. Abb. 211. 512; Tüfekçi Sivas 1999, 110–114 Taf. 76. 78. 79; Işık 2013, 218 Abb. 51. Maltaş: Haspels 1971, 85 f. Taf. 157. 520; Tüfekçi Sivas 1999, 86–97 Abb. 52–54; Roller 1999, 96 f. Abb. 29; Işık 2013, 218 Abb. 52; Işık 2017a, 38 f. Abb. 28. Bahşiş: Haspels 1971, 81 Abb. 124. 516; Tüfekçi Sivas 1999, 71–79 Abb. 38–41; Roller 1999, 96 f. Abb. 31; Işık 2017a, 39 Abb. 29. Değirmen: Haspels 1971, 86 f. Abb. 163. 520, 4; Tüfekçi Sivas 1999, 80–85 Abb. 45–47. Fındık: Haspels 1971, 100 Abb. 221. 527, 4; Roller 1999, 96 f. Abb. 33; Işık 1999, 21 Abb. 47.

³⁰⁷ Işık 2013, 218 Abb. 35. 53; Işık 2017a, 38 f. Abb. 27; vgl. dies z. B. mit dem phrygischen Schacht von Maltaş in Abb. 52.

³⁰⁸ Gonnet-Bağana 1986, 277; Gonnet-Bağana 1993, 119 f. Zur Interpretation der phrygischen Schächte in diesem Zusammenhang s. Işık 1995a, 59 f.; Işık 1999, 21.

³⁰⁹ Işık 2008, 64 f. Taf. 28, 2; Işık 2013, 217, Abb. 40–43.

³¹⁰ Zu den ursprünglichen Schöpfungen im Urartu-Land s. Işık 1995a, Abb. 51–55. 100 (Harput); 66–68 (Tuşpa); 69. 90 (Pertek); 70 (Divriği).

massivs³¹¹; zur Stadt hin tritt ein Felssporn mit einer kleinen Kulturnische hervor³¹², die hier genauso wie in Knidos offenbar dem Kult der Demeter diente. Die Nische oberhalb des Akropolisfelsens aber, in dem kleinen, offenen Felsheiligtum an der Treppe, diente wie in den anderen ionischen Städten wohl dem Kult der Meter/Kybele als Haus. Alle Göttinnen wohnen in dem gleichen Haus, nämlich im Fels.



29 ›Demeter‹ am Pfeilertempelgrab des Kuprlli in Xanthos (aus Işkan – Dündar 2016)

Im Zusammenhang mit der Felsspalte als Tor und Weg zur Unterwelt möchte ich hier kurz auf die Türöffnung der Grabkammer des Pfeilertempelgrabes des vergöttlichten Dynasten Kuprlli in Xanthos kommen (Abb. 29)³¹³. Hier, an der Westwand des fälschlich als ›Harpyienmonument‹ bekannten Grabes ist an der Kante links und rechts der Szene je eine thronende Frau dargestellt, in dem Bild links vor der Tür eine matronenhaft alte und rechts eine mädchenhaft junge Frau. Ernst Berger vermutet, dass die links vor der Grabtür isoliert thronende Frau mit einem – von Kubaba oder Kybele übernommenen – Gefäß in der Rechten Demeter, die ihr gegenüber Thronende dann ihre Tochter Kore darstellen könnte³¹⁴. Inhalt der Szene wäre dann die jährliche Wiederkehr der Kore aus der Unterwelt. Somit erhält die Grabtür, vor der die Mutter wartet, den Charakter des Hadestors, als ob die Tochter jederzeit durch diese Öffnung in Erscheinung treten könnte. So dürfte der Eingang hier am Tempelgrab in Form eines Pfeilers wohl das ›Hadestor‹ symbolisieren, in dem die Epiphanie oder Rückkehr des vergöttlichten Dynastenpaares, Kuprlli und seiner Frau, aus der Unterwelt gedacht war. Die Gleichsetzung dieser Öffnung mit dem Erdschlund oder der Felsspalte der Demeterheiligtümer (Abb. 27) ist somit logisch; auch die Gleichsetzung mit Nischen (Abb. 28), die sich ja zum Haus der Göttin in der Felstiefe öffnen, ist gerechtfertigt. Wie oben gezeigt, ist diese Vorstellung durch den phrygischen Felstempel Aslankaya mit seiner bildlichen Wiedergabe der geöffneten Türflügel an den Wänden und der Erscheinung der Göttin dazwischen in ihrem Haus anschaulich geschildert.

Die Vorstellung der Epiphanie einer göttlichen Tochter anstelle des Dynasten durch die Grabtür in Xanthos und eines Großen des Landes durch die Tür im Giebfeld seines Tempelgrabes wie in Kaunos oder Ta Marmara bei Didyma dürfte identisch sein³¹⁵. Die Identität der Letzteren mit der Giebeltür des Tempels des vergöttlichten Augustus in Antiocheia von Pisidia (Abb. 30)³¹⁶, der auf der Felscella des Kybeleheiligtums fundamementiert wurde³¹⁷ und insofern wohl dessen Giebelform tradierte, bestätigt dies. Denn das Wesen der Bergherrscherin Altanatoliens regte die Ionier an, die anatolische Artemis von Ephesos und Magnesia auch mit der Gestaltung des Tympanons ihres Tempels mit Giebeltüren vor den Augen der Gläubigen

³¹¹ Işık 2013, Abb. 44 (Fels, zwischen den ersten beiden Säulen).

³¹² Işık 2013, 217 Abb. 45. 46.

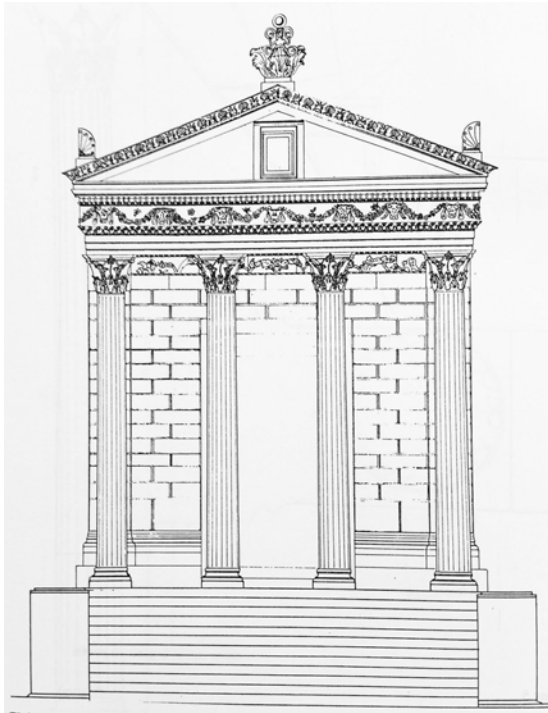
³¹³ Işık 2013, 212 f. Abb. 20. 21; Işık 2017a, 38 f. Abb. 26.

³¹⁴ Berger 1970, 138–141 Abb. 149. 154.

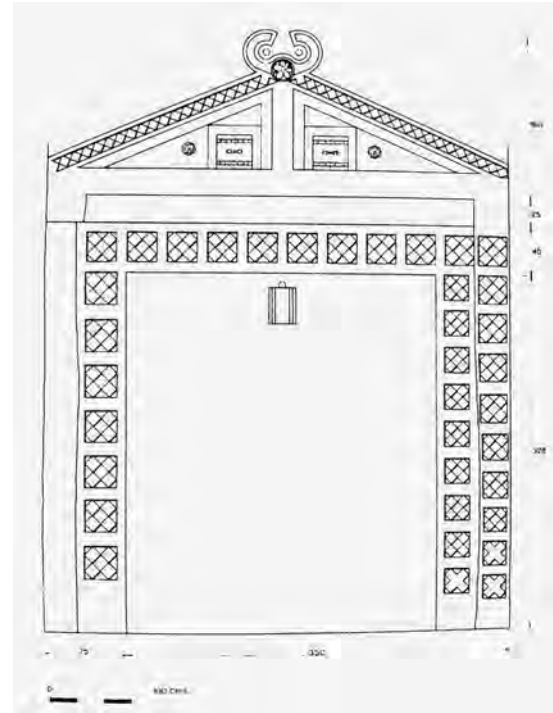
³¹⁵ Kaunos: Roos 1972, Kat. B2. B10; Işık 2017a, 35–37 Abb. 15. 16. Ta Marmara: Cormack 2004, 26 Abb. 5 a. b; Işık, 2017a, 36 f. Abb. 14.

³¹⁶ Işık 2017a, 36 Abb. 13.

³¹⁷ Zur Felscella der Kybele darunter s. Işık 1999, 20 f. Abb. 49; Işık 2012a, 365 Abb. 403.



30 Kybele-/Augustus-Tempel in Antiocheia in Pisidien
(Rekonstruktion M. Taşlıalan)



31 Felskultdenkmal von Arezastis (aus Haspels 1971)

greifbar erstehen lassen³¹⁸. Die eigenartige Gestalt des flachen Dreiecks der Giebelwand in der Westfront des Kybeletempels in Antiocheia und der genannten Artemisheiligtümer mit Türen ist bereits bei einigen Felstempel Phrygiens, etwa in Arezastis mit hölzernen Klappen im Relief, in grundsätzlich ähnlicher Art zu finden (Abb. 31)³¹⁹. Dabei dürfte im Sinne der Epiphanie auch eine funktionelle Beeinflussung der Kybeletempel zu erwarten sein. Hier in Phrygien offenbarte sich die im Berg wohnende Göttin aus dem Felstor in Form einer Nische heraus ihren Gläubigen; dort in Ionien erscheint die Göttin in der Tür im Tympanon des Artemisions während ihres Festes ihrer Gemeinde.

Ein religionsgeschichtlich unvergleichliches Traditionsbewusstsein der Altanatolier in Bezug auf die Bergmutter manifestiert sich also auch hier als Frucht einer vom Neolithikum an kontinuierlichen Entwicklung. Dabei kann kein einziges Wesenselement auf einen von anderen Kulturlandschaften stammenden Einfluss zurückgeführt werden. Bei der Gestaltung der Felskultplätze für die Göttermutter Altanatoliens und den mit ihr gleichzusetzenden ›Anatolischen Schwestern‹ sind künstlerisch und gedanklich die einheimische anatolische Kultur und der indigene Glauben entscheidend. Auch kann von einer Akkulturation im Sinne der von Hellas eingeführten fremden Formen- und Gedankenlehre nicht die Rede sein. Deswegen nicht, weil die unmittelbar nach der dorischen Invasion kurz nach 1200 v. Chr. zu erwartende Wanderung vom Westen der Ägäis eben keine kulturelle Annexion der Hellenen in Anatolien war³²⁰.

³¹⁸ Ephesos: Fleischer 1973, 67 f. Taf. 55 b; 410 Anm. 67; Bammer – Muss 1996, 55 f. Abb. 70; Işık 2008, 45 f. Taf. 20, 3 b; Işık 2017a, 34 f. Abb. 12. Magnesia: Fleischer 1973, 140; Bingöl 1998, 31–35 Abb. 26. 28. 43 (die Realisierung der Epiphanie jedoch durch Vollmondlicht); Işık 2017a, 34 f. Abb. 7.

³¹⁹ Haspels 1971, 79 f. Taf. 514; Tüfekçi Sivas 1999, 46 f. Abb. 3; Işık 2008, 45 Taf. 20, 3; Işık 2017a, 34 f. Abb. 8.

³²⁰ Dazu s. zuletzt Işık 2016, passim.

ABGEKÜRZT ZITIERTE LITERATUR

- Akurgal 1955 E. Akurgal, Phrygische Kunst (Ankara 1955).
 Akurgal 1961 E. Akurgal, Die Kunst der Hethiter (München 1961).
 Akurgal 1966 E. Akurgal, Orient und Okzident. Die Geburt der griechischen Kunst (Baden-Baden 1966).
 Akurgal 1987 E. Akurgal, Griechische und römische Kunst in der Türkei (München 1987).
 Akurgal 1995 E. Akurgal, Hatti ve Hitit Uygarlıkları (Izmir 1995).
 Akurgal 1998 E. Akurgal, Anadolu Kültür Tarihi (Ankara 1998).
 Alexiou 1991 S. Alexiou, Mınos Uygarlığı (Istanbul 1991) = Minoische Kultur (Göttingen 1976) (Übersetzung E. T. Tulunay).
 Alkım 1968 U. B. Alkım, Anatolien I (Genf 1968).
 Alparslan – Alparslan 2013 M. D. Alparslan – M. Alparslan (Hrsg.), Hittites. An Anatolian Empire (Istanbul 2013).
 Ausstellung Berlin 2011 R. Güßinger (Hrsg.), Pergamon. Panorama der antiken Metropole. Ausstellungskatalog Berlin (Petersberg 2011).
 Ausstellung Heraklion 2000 A. Karetsoy (Hrsg.), Kriti-Aigypnos. Politismikoi desmoi trion chiletion. Ausstellungskatalog Heraklion (Heraklion 2000).
 Ausstellung Istanbul 1993 G. Renda (Hrsg.), Woman in Anatolia. 9000 Years of the Anatolian Woman. Ausstellungskatalog Istanbul (Istanbul 1993).
 Ausstellung Karlsruhe 2007 Badisches Landesmuseum Karlsruhe (Hrsg.), Vor 12 000 Jahren in Anatolien. Die ältesten Monumente der Menschheit. Ausstellungskatalog Karlsruhe (Stuttgart 2007).
 Ausstellung Schallaburg 1990 Götter, Heroen, Herrscher in Lykien. Ausstellungskatalog Schloss Schallaburg (Wien 1990).
 Aydingün 2005 Ş. Aydingün (Hrsg.), Mysterious Women of the Bronze Age. Ausstellungskatalog Istanbul (Istanbul 2005).
 Bammer – Muss 1996 A. Bammer – U. Muss, Das Artemision von Ephesos. Das Weltwunder Ioniens in archaischer und klassischer Zeit (Mainz 1996).
 Bean 1985 G. E. Bean, Kleinasien. Ein Kunst- und Reiseführer zu den kleinasiatischen Städten III. Jenseits des Mäander. Karien mit dem Vilayet Muğla (Stuttgart 1985).
 Bean 1986 G. E. Bean, Kleinasien. Ein Kunst- und Reiseführer zu den kleinasiatischen Städten IV. Lykien (Stuttgart 1986).
 Belli 2001 O. Belli, The Discovery of Cave Paintings in the Van Region, in: O. Belli (Hrsg.), Istanbul University's Contributions to Archaeology in Turkey, 1932–2000 (Istanbul 2001) 261–265.
 Belli 2005 O. Belli, Anıtsal Kaya Kapıları, Arkeo Atlas 4, 2005, 90.
 Belli 2004 O. Belli, Yukarı Anzaf Kalesi'nde Bulunan Bronz Disk Üzerindeki Tanrı Şiüini Betimi, in: T. Korkut (Hrsg.), Anadolu'da Doğdu. Festschrift Fahri Işık (Istanbul 2004) 119–125.
 Berger 1970 E. Berger, Das Basler Arztrelief. Studien zum griechischen Grab- und Votivrelief um 500 v. Chr. und zur vorhippokratischen Medizin (Mainz 1970).
 Berndt 2002 D. Berndt, Midasstadt in Phrygien. Eine sagenumwobene Stätte im anatolischen Hochland (Mainz 2002).
 Bingöl 1998 O. Bingöl, Magnesia ad Maeandrum (Ankara 1998).
 Bittel 1976 K. Bittel, Die Hethiter. Die Kunst Anatoliens vom Ende des 3. bis zum Anfang des 1. Jahrtausends v. Chr. (München 1976).
 Bol 2002 P. Bol (Hrsg.), Die Geschichte der antiken Bildhauerkunst I. Frühgriechische Plastik (Mainz 2002).
 Borchhardt 1975 J. Borchhardt (Hrsg.), Myra. Eine lykische Metropole in antiker und byzantinischer Zeit, IstForsch 30 (Berlin 1975).
 Bosch 1937 C. Bosch, Das Anatolische in der Geschichte II. Türkischer Geschichtskongress (Istanbul 1937).
 Bryce 1986 T. R. Bryce, The Lycians. A Study of Lycian History and Civilisation to the Conquest of Alexander the Great I. The Lycians in literary and epigraphic Sources (Kopenhagen 1986).
 Bunnens 2006 G. Bunnens, Tell Ahmar 2. A New Luwian Stele and the Cult of the Storm-God at Til Barsib-Masuwari (Leuven 2006).
 Burney – Lawson 1958 C. A. Burney – G. R. J. Lawson, Urartian Reliefs at Adilcevaz, on Lake Van, and a Rock Relief from the Karasu, near Birecik, AnSt 8, 1958, 211–218.
 Çambel – Özyar 2003 H. Çambel – A. Özyar, Karatepe-Aslantaş: Azatiwataya. Die Bildwerke (Mainz 2003).

- Çatalhöyük 2006 M. Haydaroglu (Hrsg.), From Earth to Eternity. Çatalhöyük. Ausstellungskatalog Istanbul (Istanbul 2006).
- Çevik 2000 N. Çevik, Urartu Kaya Mezarları ve Ölü Gömme Gelenekleri (Ankara 2000).
- Çilingiroğlu 1997 A. Çilingiroğlu, Urartu Krallığı. Tarihi ve Sanatı (Izmir 1997).
- Cormack 2004 S. Cormack, The Space of Death in Roman Asia Minor, WFOorsch 6 (Wien 2004).
- Darga 1992 A. M. Darga, Hitit Sanatı (Istanbul 1992).
- Diler 2000 A. Diler, Sacred Stone Cult in Caria, in: C. Isık (Hrsg.), Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens und des ägäischen Bereiches. Festschrift Baki Öğün, AMS 39 (Bonn 2000) 53–77.
- Dinçol 2004 A. Dinçol, Hititler, Son Tunç Çağı, Arkeo Atlas 3, 2004, 22–59.
- Duru 2008 R. Duru, MÖ 8000'den MÖ 2000'e Burdur-Antalya Bölgesi'nin Altıbin Yılı (Istanbul 2008).
- Erbil 2017 Y. Erbil, Preliminary Report of the Fasillar Survey, in: A. Mouton (Hrsg.), Hittology Today: Studies on Hittite and Neo-Hittite Anatolia in Honor of Emmanuel Laroche's 100th Birthday, Istanbul 21–22 november 2014 (Istanbul 2017) 191–200.
- Fleischer 1973 R. Fleischer, Artemis von Ephesos und verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien (Leiden 1973).
- Frei – Marek 1997 P. Frei – C. Marek, Die Karisch-Griechische Bilingue von Kaunos. Eine zweisprachige Staatsurkunde des 4. Jh.s v. Chr., Kadmos 36, 1997, 1–89.
- von Gall 1966 H. von Gall, Die paphlagonischen Felsgräber. Eine Studie zur kleinasiatischen Kunstgeschichte, IstMitt Beih. 1 (Tübingen 1966).
- Gonnet-Bağana 1986 H. Gonnet-Bağana, Frikya'da Geç Bronz Çağına Tarihlenebilecek Bazı Kaya Eserleri Üzerine Gözlemler, in: IX. Türk Tarih Kongresi, Ankara 21–25 Eylül 1981, Kongreye Sunulan Bildiriler, I (Ankara 1986) 273–287.
- Gonnet-Bağana 1993 H. Gonnet-Bağana, Systèmes de cupules, de vasques et de rigoles rupestres dans la région de Beyköy en Phrygie, in: M. Mellink – E. Porada – T. Özgüç (Hrsg.), Nimet Özgüç'e Armağan. Aspects of Art and Iconography: Anatolia and Neighbors. Studies in Honor of Nimet Özgüç (Ankara 1993) 215–224.
- Gruben 1986 G. Gruben, Die Tempel der Griechen (Darmstadt 1986).
- Haas 1982 V. Haas, Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen. Riten, Kulte und Mythen (Mainz 1982).
- Haspels 1971 C. H. E. Haspels, The Highlands of Phrygia. Sites and Monuments I (Princeton, NJ 1971).
- Held 2008 W. Held, Gergakome. Ein ›altehrwürdiges‹ Heiligtum im kaiserzeitlichen Karien, IstForsch 49 (Tübingen 2008).
- Hodder 2006 I. Hodder, Çatalhöyük. Leopardın Öyküsü (Istanbul 2006) = I. Hodder, Çatalhöyük – The Leopard's Tale (London 2006) (Übersetzung D. Şendil).
- Işık 1986/1987 F. Işık, Die Entstehung der frühen Kybelebilder Phrygiens und ihre Einwirkung auf die ionische Plastik, ÖJh 57, 1986/1987, Beibl. 41–107.
- Işık 1987a F. Işık, Zur Entstehung phrygischer Felsdenkmäler, AnSt 37, 1987, 163–178.
- Işık 1987b F. Işık, Şirinlikale. Eine unbekannte urartäische Burg und Beobachtungen zu den Felsdenkmälern eines schöpferischen Bergvolks Ostanatoliens, Belleten 200, 1987, 499–533.
- Işık 1995a F. Işık, Die offenen Felsheiligtümer Urartus und ihre Beziehungen zu denen der Hethiter und Phryger, Documenta Asiana 2 (Rom 1995).
- Işık 1995b F. Işık, Tempelgräber von Patara und ihre anatolischen Wurzeln, Lykia 2, 1995, 160–186.
- Işık 1995/1996 F. Işık, Das Felsgrab von Köseoğlu und Totentempel Urartus, AMI 28, 1995/1996, 211–234.
- Işık 1996a F. Işık, Zum Ursprung lykischer Felsheiligtümer, in: F. Blakolmer – K. R. Krieger – F. Krinzinger – A. Landskron-Dinstl – H. D. Szemethy – K. Zhuber-Okrog (Hrsg.), Fremde Zeiten. Festschrift Jürgen Borchhardt (Wien 1996) I, 51–64.
- Işık 1996b F. Işık, Pamfilya ve Anadolu Gercegi, Adalya 1, 1996, 23–44.
- Işık 1998a F. Işık, Zum Typus des Temenosgrabes in Lykien, IstMitt 48, 1998, 157–172.
- Işık 1998b F. Işık, Ein phrygisch-ionischer Torso der Muttergöttin in Alanya, in: G. Arsebük – M. Mellink – W. Schirmer (Hrsg.), Light on Top of the Black Hill. Festschrift Halet Çambel (Istanbul 1998) 435–449.
- Işık 1999 F. Işık, Doğa Ana Kubaba. Tanrıçaların Ege'de Buluşması (Istanbul 1999).

- Işık 2000 F. Işık, Der karische Bergherrscher und sein heiliger Stein in Kbide, in: C. Isık (Hrsg.), Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens und des ägäischen Bereiches. Festschrift Baki Ögün, AMS 39 (Bonn 2000) 117–134.
- Işık 2001 F. Işık, Die anthropomorphe Halbstatue der »Eni Mahanahi« aus Letoon, in: N. Birkle (Hrsg.), *Macellum. Culinaria Archaeologica*. Festschrift Robert Fleischer (Mainz 2001) 147 f.
- Işık 2001/2002 F. Işık, Die Vergöttlichung der lykischen Dynasten im Lichte ihrer Gräber, in: H. İskan (Hrsg.), Grabtypen und Totenkult im südwestlichen Kleinasien. Internationales Kolloquium, Antalya, 4.–8. Oktober 1999, *Lykia* 6 (Antalya 2001/2002) 107–124.
- Işık 2003a F. Işık, Die Vergöttlichung der phrygischen Dynasten im Lichte ihrer Gräber, *IstMitt* 53, 2003, 197–222.
- Işık 2003b F. Işık, Die Statuetten vom Tumulus D bei Elmali. Ionisierung der neuhethitisch-phrygischen Bildformen in Anatolien, *Lykia* 5 (Antalya 2003).
- Işık 2004 F. Işık, Zur anatolischen Athena im Lichte der Athena Ergane von Ilion und der Athena Nikephoros von Pergamon, *IstMitt* 54, 2004, 507–518.
- Işık 2005a F. Işık, Zur hethitisch-ionischen Synthese am Felsrelief von Keven, in: B. Brandt – V. Gassner – S. Ladstätter (Hrsg.), *Synergia*. Festschrift Friedrich Krinzinger (Wien 2005) II, 249–259.
- Işık 2005b F. Işık, Zu den Anfängen ionischer Architektur, in: E. Schwertheim – E. Winter (Hrsg.), *Neue Forschungen zu Ionien*. Festschrift Fahri Işık, AMS 54 (Bonn 2005) 21–42.
- Işık 2008 F. Işık, Die anatolisch-altphrygische Muttergottheit vom Neolithikum bis zur Klassik, in: E. Schwertheim – E. Winter (Hrsg.), *Neue Funde und Forschungen in Phrygien*, AMS 61 (Bonn 2008).
- Işık 2010a F. Işık, Das Leto-Heiligtum in Asarcık am Xanthostal. Zur sog. Akkulturation in Lykien anhand seiner frühen Tempelbauten, *IstMitt* 60, 2010, 81–115.
- Işık 2010b F. Işık, Anadolu-Lykia Uygurluğu. Lykia'nın »Hellenleşmesi« Görüşüne Eleştirel Bir Yaklaşım, *Anadolu/Anatolia* 36, 2010, 65–125.
- Işık 2011 F. Işık, Hilal ya da Yalınlaştırılmış Boğa Boynuzu. Pınara Mezarları Işığında Kybele Anıtları Tepe Akroterinin Yorumu Üzerine, in: H. Şahin – E. Konyar – G. Ergin (Hrsg.), *Özsait Armağanı*. Studies Presented to Mehmet and Nesrin Özsait (Istanbul 2011) 213–220.
- Işık 2012a F. Işık, *Uygurluk Anadolu'dan Doğdu* (Istanbul 2012).
- Işık 2012b F. Işık, *Klasığı İonia'da Hazırlayan Biçem ve Biçim Gelişiminin Anadolu-Hitit Kökeni Üzerine*, in: B. Söğüt (Hrsg.), *From Stratonikeia to Lagina*. Festschrift Ahmet Adil Tırpan (Istanbul 2012) 325–352.
- Işık 2013 F. Işık, Zur anatolischen Demeter, in: G. Kökdemir (Hrsg.), *Orhan Bingöl'e 67. Yaş Armağanı*. Festschrift Orhan Bingöl (Istanbul 2013) 207–235.
- Işık 2016 F. Işık, Über den anti-anatolischen Reflex. Zur Lokalisierung von Groß-Ionien und Datierung der Königsstele von Karakuyu: Luwische Existenz im früheisenzeitlichen Kaystrostal, in: E. Dündar – Ş. Aktaş – M. Koçak – S. Erkoç (Hrsg.), *LYKIARK-HISSA*. Havva İşkan'a Armağan. Festschrift Havva İşkan (Istanbul 2016) 395–430.
- Işık 2017a F. Işık, Kaunos Kaya Tapınak Mezarları Alınlık Kapıları ve Epiphanie, in: A. Diler u. a. (Hrsg.), *Basileus*. 50. Yılında Kaunos/kbid. Festschrift Memet Cengiz Işık (Ankara 2017) 31–58.
- Işık 2017b F. Işık, *Anatolia Before the Persians*, in: K. İren – Ç. Karaöz – Ö. Kasar (Hrsg.), *The Persians. Power and Glory in Anatolia* (Istanbul 2017) 24–49.
- Işık – Atıcı – Tekoğlu 2011 F. Işık – M. Atıcı – R. Tekoğlu, Die nachhethitische Kontinuität vom bronzezeitlichen Mira zum eisenzeitlichen İonia, AMS 66 (Bonn 2011).
- Işın 2007 G. Işın, Patara Terrakottaları. Hellenistik ve Erken Roma Dönemleri, *Patara* 5, 1 (Istanbul 2007).
- İşkan 2004 H. İşkan, Zum Totenkult in Lykien II: Schlachtopfer an lykischen Gräbern, in: T. Korkut (Hrsg.), *Anadolu'da Doğdu*. Festschrift Fahri Işık (Istanbul 2004) 379–417.
- İşkan – Dündar 2016 H. İşkan – E. Dündar (Hrsg.), *From Lukka to Lycia. The Land of Sarpedon and St. Nicholas* (Istanbul 2016).
- Jarosch 1994 V. Jarosch, Samische Tonfiguren des 10. bis 7. Jahrhunderts v. Chr. aus dem Heraion von Samos, *Samos* 18 (Bonn 1994).
- Karlsson 2015 L. Karlsson, The Sanctuary of Zeus with the Double Axe at Labraunda. From Nature Sanctuary to Persian Paradeisos, in: E. Winter – K. Zimmermann (Hrsg.), *Zwischen Satrapen und Dynasten. Kleinasien im 4. Jahrhundert v. Chr.*, AMS 76 (Bonn 2015) 75–82.

- Korfmann 1998 M. O. Korfmann, Stelen vor den Toren Trojas: Apaliunas-Apollo in Truisa-Wilusa?, in: G. Arsebük – M. Mellink – W. Schirmer (Hrsg.), *Light on Top of the Black Hill. Festschrift Halet Çambel* (Istanbul 1998) 471–488.
- Kyrieleis 1981 H. Kyrieleis, *Führer durch das Heraion von Samos* (Athen 1981).
- Kyrieleis 1989 H. Kyrieleis, Eine mykenische Elfenbeinfigur aus dem Heraion von Samos, in: H.-U. Cain (Hrsg.), *Beiträge zur Ikonografie und Hermeneutik. Festschrift Nikolaus Himmelmann* (Mainz 1989).
- Langlotz 1969 E. Langlotz, *Beobachtungen in Phokaia*, AA 84, 1969, 377–385.
- Lehmann-Hartleben 1939 K. Lehmann-Hartleben, Note on the Potnia Taurôn, *AJA* 43/4, 1939, 669–671.
- Lloyd – Mellaart 1962 S. Lloyd – J. Mellaart, *Beycesultan 1. The Chalcolithic and Early Bronze Age Levels* (London 1962).
- Marek 2003 C. Marek, *Pontus et Bithynia. Die römischen Provinzen im Norden Kleinasiens. Orbis Provinciarum* (Mainz 2003).
- Marinatos 1959 S. Marinatos, *Kreta und das mykenische Hellas* (München 1959).
- Martini 2004 W. Martini, Zur Lage des Artemis-Heiligtums von Perge, in: T. Korkut (Hrsg.), *Anadolu'da Doğdu. Festschrift Fahri Işık* (Istanbul 2004) 479–492.
- Mellaart 1961 J. Mellaart, *Excavations at Hacilar. Fourth Preliminary Report, 1960*, AnSt 11, 1961, 39–75.
- Mellaart 1966 J. Mellaart, *Excavations at Çatal Hüyük, 1965. Fourth Preliminary Report*, AnSt 16, 1966, 165–191.
- Mellaart 2003 J. Mellaart, *Çatalhöyük. Anadolu'da Bir Neolitik Kent* (Istanbul 2003) = J. Mellaart, *Çatalhöyük. A Neolithic Town in Anatolia* (London 1967) (Übersetzung G. B. Yazıcıoğlu).
- Mellink 1976 M. J. Mellink, *Archaeology in Asia Minor*, *AJA* 80/3, 1976, 261–289.
- Mellink 1983 M. J. Mellink, Comments on a Cult Relief of Kybele from Gordion, in: R. M. Boehmer – H. Hauptmann (Hrsg.), *Beiträge zur Altertumskunde Kleinasiens. Festschrift Kurt Bittel* (Mainz 1983) 349–360.
- Müller-Karpe u. a. 2006 V. Müller-Karpe – A. Müller-Karpe – E. Rieken – W. Sommerfeld – G. Wilhelm – M. Zeiler, *Untersuchungen in Kayalipinar 2005*, MDOG 138, 2006, 211–247.
- Muss 1994 U. Muss, Die Bauplastik des archaischen Artemisions von Ephesos, *SoSchrÖAI* 25 (Wien 1994).
- Naumann 1971 R. Naumann, *Architektur Kleinasiens. Von ihren Anfängen bis zum Ende der hethitischen Zeit* (Tübingen 1971).
- Naumann 1983 F. Naumann, Die Ikonographie der Kybele in der phrygischen und der griechischen Kunst, *IstMitt Beih.* 28 (Tübingen 1983).
- Neve 1977/1978 P. Neve, Schalensteine und Schalenfelsen in Bogazköy-Hattuša, *IstMitt* 27/28, 1977/1978, 61–72.
- Nilsson 1992 M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion 1. Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft* (München 1992).
- Nohlen – Radt 1978 K. Nohlen – W. Radt, *Kapıkaya. Ein Felsheiligtum bei Pergamon*, AvP 12 (Berlin 1978).
- Onurkan 1969/1970 S. Onurkan, *Artemis Pergaia*, *IstMitt* 19/20, 1969/1970, 289–298.
- Orthmann 1971 W. Orthmann, *Untersuchungen zur späthethitischen Kunst* (Bonn 1971).
- Öğün – Işık 2003 B. Öğün – C. Işık (Hrsg.), *Kaunos – Kbid. The Results of 35 Years of Research 1966–2001* (Izmir 2003).
- Özgüç 1988 T. Özgüç, *İnandıktepe. Eski Hitit Çağında Önemli Bir Kült Merkezi. An important cult center in the old Hittite period* (Ankara 1988).
- Peschlow-Bindokat 1996 A. Peschlow-Bindokat, *Der Latmos. Eine unbekannte Gebirgslandschaft an der türkischen Westküste* (Mainz 1996).
- Peschlow-Bindokat 2005 A. Peschlow-Bindokat, *Herakleia am Latmos. Eine karische Gebirgslandschaft. Stadt und Umgebung* (Istanbul 2005).
- Prayon 1987 F. Prayon, *Phrygische Plastik. Die früheisenzeitliche Bildkunst Zentral-Anatoliens und ihre Beziehungen zu Griechenland und zum Alten Orient* (Tübingen 1987).
- Radt 1999 W. Radt, *Pergamon. Geschichte und Bauten einer antiken Metropole* (Darmstadt 1999).
- Raimond 2017 E. A. Raimond, Gods and Peoples in Persian Anatolia. The Case of Lycian Deities, in: K. İren – Ç. Karaöz – Ö. Kasar (Hrsg.), *The Persians. Power and Glory in Anatolia* (Istanbul 2017) 66–77.
- Roller 1999 L. E. Roller, *In Search of God The Mother. The Cult of Anatolian Cybele* (Berkeley, CA 1999).
- Roos 1972 P. Roos, *The Rock-Tombs of Caunus I. The Architecture* (Göteborg 1972).

- Schachermeyr 1967 F. Schachermeyr, *Ägäis und Orient. Die überseeischen Kulturbeziehungen von Kreta und Mykenai mit Ägypten, der Levante und Kleinasien, unter besonderer Berücksichtigung des 2. Jahrtausends v. Chr.* (Wien 1967).
- Seiterle 1979 G. Seiterle, Artemis – Die Große Göttin von Ephesos, *AW* 10, 3, 1979, 3–16.
- Sevin 2005 V. Sevin, *Urartu Devleti*, *Arkeo Atlas* 4, 2005, 64–94.
- Simon 1980 E. Simon, *Die Götter der Griechen* (München 1980).
- Sipahi 2000 T. Sipahi, Eine hethitische Reliefvase vom Hüseyindede Tepesi, *IstMitt* 50, 2000, 63–85.
- Sipahi 2005 T. Sipahi, Hüseyindede'den Hitit Tasvir Sanatı İçin Yeni Bir Sahne, in: A. Süel (Hrsg.), *Acts of the Vth International Congress of Hittitology* (Ankara 2005) 661–678.
- Soykal-Alanyalı 2004 F. Soykal-Alanyalı, Wasser und Baum als Kultobjekte im Felsheiligtum am Panayırdağ, in: T. Korkut (Hrsg.), *Anadolu'da Doğdu. Festschrift Fahri Işık* (Istanbul 2004) 701–709.
- Soykal-Alanyalı 2005 F. Soykal-Alanyalı, Überlegungen zu dem Kult von Demeter und Kore im sogenannten Felsspalttempel in Ephesos, in: B. Brandt – V. Gassner – S. Ladstätter (Hrsg.), *Synergia. Festschrift Friedrich Krinzing* (2005) I, 319–326.
- Tüfekçi Sivas 1999 T. Tüfekçi Sivas, *Eskişehir – Afyonkarahisar – Kütahya. İl Sınırları İçindeki Phryg Kaya Anıtları* (Eskişehir 1999).
- Vermaseren 1977 M. J. Vermaseren, *Cybele and Attis. The Myth and the Cult* (London 1977).
- Vermaseren 1979 M. J. Vermaseren, *Der Kult der Kybele und des Attis im römischen Germanien* (Stuttgart 1979).
- Vermaseren 1987 M. J. Vermaseren, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque I. Asia Minor* (Leiden 1987).
- Woolley 1952 L. Woolley, *Carchemish. Report on the Excavations at Jerablus on Behalf of the British Museum 3. The Excavations in the Inner Town* (London 1952).
- Woolley 1961 L. Woolley, *Mesopotamien und Vorderasien. Die Kunst des mittleren Ostens* (Baden-Baden 1961).
- Yakar 1991 J. Yakar, *Prehistoric Anatolia. The Neolithic Transformation and the Early Chalcolithic Period* (Tel Aviv 1991).

FRANCES GALLART MARQUÉS

FROM KUVAVA TO METER: MATERIAL EVIDENCE OF RELIGIOUS PRACTICE AT SARDIS

»Not unreasonably, early travelers used to assign the mighty columns still visible above ground at Sardis to the (renewed) temple of Kybebe.«¹.

With this phrase, George M. A. Hanfmann and Jane C. Waldbaum forgave the blunder of earlier explorers of Sardis who had misidentified the Temple of Artemis as that of the city's epichoric goddess. Because the source that inspired the misidentification, Herodotus, remains both authoritative and evocative, the mistake was deemed »not unreasonable« in 1969. Fifty years later, Herodotus' estimation that the destruction of the temple of Kybebe of Sardis by the Ionian Greeks in 499 B.C. led the Persians to retaliate in kind, still weighs heavily on our understanding of the cult of the Mother at the site². Nonetheless, while it is not unreasonable to avail ourselves of the literary evidence in our examination of the goddess³, it is far less unreasonable to probe the archaeological evidence that we have amassed over many decades of scientific excavation.

Unfortunately, the scarce material traces of the cult of this deity within the Lydian capital can effectively curb the most reasonable of inclinations. Consisting, most notably, of a small, Archaic-era shrine found near the Pactolus river, and a few sculpted or inscribed marbles reused as spoils across the city, the greater portion of the material evidence has been published and available for study since at least the last quarter of the 20th century⁴.

The present paper aims to offer a summary of the multiple comprehensive studies of the material, with a special emphasis on their most recent reassessments⁵. It will also draw on a wider evidentiary base by discussing a few finds that had not yet been published at the time of earlier surveys of the Mother, such as Lynn E. Roller's towering study of 1999. Specifically, the study of Sardis' terracotta figurines has suggested the existence of a previously unknown, intramural shrine to the goddess, and may indicate a change in religious practices at the site during the Hellenistic period⁶.

¹ Hanfmann – Waldbaum 1969, 264.

² Hdt. 5, 101–102. The word used by Herodotus, *hieron*, could mean sanctuary rather than temple. See, for example, the analysis by Berndt-Ersöz 2013, 155 f.

³ In addition to Herodotus' account, a passage from Plutarch's biography of Themistocles mentions that during his visit to Sardis (ca. 470 B.C.), the Athenian statesman saw a bronze statue that he had dedicated in Athens displayed in the temple of Meter. Plut. Themistocles 31, 1.

⁴ See the limited entries under »Sardis« in Vermaseren 1987, 133–138 nos. 455–465. For the shrine (the ›Altar of Cybele‹) see Ramage – Craddock 2000, 72–79; its lion sculptures are discussed in Hanfmann – Ramage 1978, 66 f. nos. 27–29 figs. 107–117. For the Archaic and Classical votives found reused in the city's synagogue and nearby, see Hanfmann – Ramage 1978, 41–51. 57–60. 68 f. nos. 4. 6. 7. 19. 20. 31. 32; Mitten – Scorziello 2008. For the ›Cybele Shrine‹ temple model, see Rein 1993. The inscribed antae blocks from a Classical or early Hellenistic Metroon are discussed in Hanfmann 1983, 110; Gauthier 1989; Greenewalt – Ratté – Rautman 1994, 22. For Hellenistic and Roman inscriptions naming Meter, see Hoz 1999, 28. 236 f. 241. 255 nos. 40.10–13; 40.31; 40.100.

⁵ Flaata 2012, for example proposes a critical role for Mermnad Lydia in the dissemination of the Mother's cult in Anatolia and Greece. A recent reinterpretation of the archaeology of the ›Pactolus North‹ neighborhood, Bruce 2015, is key to the analysis of the only shrine to the goddess found in situ at Sardis at the time of writing.

⁶ Gallart Marqués 2015; Gallart Marqués 2019.

THE EPICHORIC GODDESS OF SARDIS

Called Kuvava by her followers, a young female accompanied by lions seems to have been one of the principal deities of Mermnad-ruled Lydia (680–547 B.C.)⁷. Very little can be said about the origin of this local goddess, since her presence is not attested until the rise of the Mermnads. Amanda Flaata suggests that by way of Hittite interactions in the Late Bronze Age, the cult of the North Syrian goddess Kubaba influenced later Lydian religious traditions; as a result, the goddess seems to have taken her name from her Syrian counterpart, while her looks, described below, more closely align to those of Phrygia's Matar⁸. Her earliest extant mention comes from the fragmentary base of a closed jug bearing the graffito *Kuvav(a-)*, dating to ca. 600–575 B.C.⁹.

It was partly this graffito that led us to identify as the goddess' what are still the most significant *in situ* remains of her the worship at the site. Just outside the city walls, in what has traditionally been identified as the gold refining district of Sardis – the Pactolus North neighborhood, a small altar was discovered early in the history of the excavations¹⁰. Our current understanding of the neighborhood is that it was at least partially industrial, though perhaps not to such a large scale as until recently believed¹¹. The area, however, appears to have evolved into a domestic quarter before the Achaemenid conquest, since by the earlier 6th century B.C., locals had constructed a few houses, as well as the altar in question, over parts of a metal refinery¹².

Because it was buried by natural gravel deposits in the early 5th century B.C.¹³, the altar was saved from later spoliation, and was found in generally good condition. Built out of rough-cut stones brought down from the Tmolus Mountains, the altar was shaped like a box with four sandstone lions guarding its corners¹⁴ (fig. 1). The scorch pattern on the lions suggests that they originally faced east; a small step on the altar's west side would have directed a worshipper to face the same direction when making a sacrificial offering. Ash layers with bone and horn fragments, saved within the altar and sealed with clay, indicate that the preferred offerings were sheep or goats.

On the evidence of the graffito sherd, the recumbent lion sculptures, and the proximity of a cupellation floor, it was determined that the altar had been dedicated to Kuvava, and that her worship was intimately tied to the gold refining industry. This interpretation, however, mostly relies on the established stratigraphical analysis that sees the sherd, altar, and cupellation floor as contemporary. William Bruce's recent reinterpretation of the archaeology of this sector, however, posits that the graffito predates the refinery, and that the refinery, whatever its scale, predates the altar.

Still, all that this suggests, in my opinion, is that a cult to the goddess existed in the area for a long time. The fact that her altar might not have been directly linked to the refining

⁷ Scholars agree that Kuvava should be identified with the Kybebe mentioned by Herodotus.

⁸ Flaata 2012, 103. On Matar and her relationship to Lydian Kuvava, see Rein 1993; Rein 1996; Flaata 2012, 126–137.

⁹ An additional inscription naming *Kufav(a-)* (along with another two deities) as protector of the site, was recorded on a grave stele. See Gusmani 1969; Gusmani 1975, 28–30, no. A II 5 figs. 12, 13; and Gusmani 1980–1986, 15, 68 f. 142, 153 no. 72.

¹⁰ For a brief introduction to this sector, see Bruce 2019. For a detailed study, Ramage – Craddock 2000; and its recent reinterpretation, Bruce 2015.

¹¹ Ramage – Craddock 2000, 81–98; Bruce 2015, 19–82. Bruce argues that the area was used to extract gold and silver from electrum coins and jewelry that were already out of use. In his view, the archaeology suggests a small setup that was active for a short period of time.

¹² Ramage – Craddock 2000, 74; Bruce 2015, 99–105. There is some debate as to the stratigraphy of the area; the most recent studies conclude that the altar postdates the refinery and is most at home with the residential neighborhood that followed.

¹³ See Cahill – Greenewalt 2016.

¹⁴ Stylistically dated to 570–560 B.C. Hanfmann – Ramage 1978, 66 f. nos. 27–29 figs. 107–117.



1
Andrew Ramage
working on the altar of
Kuvava in the ›Pactolus
North‹ neighborhood
(© Archaeological
Exploration of Sardis/
Harvard University)

of gold does not undo other associations of its construction and location. The altar's materials, unlike those of the structures that surrounded it, were linked to the Tmolus range¹⁵; these mountains, like the river next to which the altar was set, have long been considered sources of precious metals. The Mermnad kings, the ultimate manipulators of those metals, had chosen the lion as their insignia, the very feline that ornamented the goddess' altar¹⁶. In this context, Kuvava would perform as overseer of the natural resources that guaranteed the power of the royal house.

As far as we can tell, the altar remained in use throughout the 6th century, though it saw some significant reconstruction just prior to its ultimate burial¹⁷. The continued use of the altar allows us to surmise that Lydians continued to live, work, and worship in its vicinity well into the Achaemenid occupation¹⁸. Further evidence for persistence of Lydian religious practice in the altar's neighborhood is the presence of three ›puppy dinner‹ assemblages, buried into small pits near buildings of significant size. Similar to 23 other deposits found in a nearby, also extramural sector, each consisted of an iron knife, a cup, a pitcher, a plate, and a cooking pot with the remains of an immature canid in its interior¹⁹. Although no deity has been conclusively linked to these ritual deposits²⁰, in light of the recent discovery of canid remains in the Sanctuary of Meter at Ephesos²¹, we might have to consider a connection to Kuvava moving forward.

The altar, its location, and the sacrifices it contained, give us an idea about the cult practices that were appropriate to the goddess; a few further insights into her cult, and significantly,

¹⁵ Ramage – Craddock 2000, 72. Considering the significance of the altar's material, Greenewalt 2010, 240 n. 2, asks: »Might that material be related to the common Anatolian association of Cybele with mountains?«

¹⁶ On the relationship between the Mermnad kings, the lion, and Kuvava, see Flaata 2012, 137. For other lions from Sardis, see Ratté 1989. For lions found in greater Lydia, see Roosevelt 2009, 165–171.

¹⁷ Scholars disagree as to the number of construction phases for the altar; Berndt-Ersöz 2013, for instance, argues that there are four phases, where others only see three.

¹⁸ The same cannot be said for other parts of the city, especially its center. See Cahill 2017, and Cahill 2019a. Additional proof of the continued worship of the Lydian goddess might be found on a Roman inscription found near the Pactolus. Though the inscription itself is dated to the 2nd c. A.D., it copies an earlier text dated to the early 4th c. B.C. and the rule of Artaxerxes II Mnemon. The text prohibits Persian priests from participating in the worship of several local deities. Vermaseren 1987, 133 no. 456. Robert 1975.

¹⁹ Greenewalt – Payne 1978.

²⁰ A Lydian Hermes or Hekate have been suggested. See Greenewalt 2010.

²¹ Gerhard Forstenpointner, Vienna (personal communication) and Jahresbericht ÖAI 2011, 29.



2 ›Cybele Shrine‹, oblique view. Marble; dated 560–530 B.C. (Sardis inv. S63.051) (© Archaeological Exploration of Sardis/Harvard University)

into her iconography, can be gleaned from two marble temple models found reused in the Late Roman Synagogue of Sardis. These models are of special interest since they may represent the building that was presumably burnt by the Ionians in 499 B.C.

The earliest of the two, dated to ca. 570 B.C., is unfortunately quite fragmentary²². Barely discernible at the entrance of an uncomplicated building, stands a young goddess. The shrine around her seems to have had short, plain walls, and Ionic three-quarter columns at its corners. The goddess wears a chiton under a short Ionian himation, and holds a snake in her overly large right hand; the latter suggests a chthonic component to her cult. The young deity's identification as Kuvava relies on the similarities with the more complete, later temple model, which is dated to 560–530 B.C.

In the ›Cybele shrine‹ (fig. 2)²³, the goddess stands, like her predecessor, facing forward at the entrance of a peripteral Ionic building, which has now increased the number of its columns to seven. She wears a chiton that partly covers her arms, a veil that covers her shoulders and back, and a thick, beaded necklace. Her right hand pulls the chiton tightly to the side, leaving no room for a snake, yet her left hand holds an

attribute close to the goddess' bosom. Significantly weathered, her companion seems to have been a recumbent lion²⁴. Snakes do appear, this time two, one at either side of the goddess²⁵.

The sides and back of the temple model are ornamented with a set of panels carved in low relief²⁶. On the sides there are a pair of lions, along with women and men processions in the direction of the shrine, either carrying votive offerings, or drinking and dancing. The back panels are worn and thus difficult to interpret, but seem to show hunting and chariot-riding, elite activities that required control over the land and its natural wealth. As already noted in the case of the altar by the Pactolus, the resources safeguarded by Kuvava were the same that lent authority to the rule of the Mermnads.

Whether these temple models represented an actual building or buildings, or the cult statues they housed, and if so, to what degree were they faithful representations, are questions we have yet to answer. The spoliated remains found within the synagogue are our only clues to

²² This model is usually known as the ›South Kore‹, see Hanfmann 1964, 42 f. fig. 27; Hanfmann – Ramage 1978, 42 f. no. 6 figs. 16–19; Rein 1993, 116–118; and Flaata 2012, 115–117.

²³ ›Cybele‹ was the name used by the original excavators, and commonly given to the goddess, regardless of period, in publications. A study devoted entirely to this temple model can be found in Rein 1993. See also Hanfmann 1964, 39–42; Hanfmann – Ramage 1978, 43–51 no. 7 figs. 20–50; Flaata 2012, 127–136.

²⁴ Hanfmann – Waldbaum 1969, 268, and Hanfmann – Ramage 1978, 45, base the reconstruction on the later ›Two Goddesses Relief‹, below. Roller 1999, 128 f. believed the object to be too small, so proposed a bird or pomegranate. Rein 1993, 79 f. on the other hand, suggested this was just the goddess's own arm, or in any case, a bird or hare.

²⁵ See Flaata 2012, 129 no. 381. Rein 1993, 79 f. interpreted these wavy forms as vines.

²⁶ For varying interpretations of these panels, see Hanfmann – Ramage 1978, 43–51 no. 7 figs. 20–50; Rein 1993, 81–94; Flaata 2012, 130–136. Hostetter 1994, 65, suggests that these panels might represent terracotta tiles adorning the goddess' temple.

what might have been a significant temple to the goddess. Still, the volume and the quality of the evidence (more on this below), have suggested to some that the goddess' sanctuary was originally located somewhere near the Late Roman Synagogue, and the city's monumental gates²⁷. That is, as in the case of the small shrine near the Pactolus, the goddess was worshipped in an extramural location.

However slight, the material evidence allows us to imagine Kuvava as a young, standing goddess who chose either lions or snakes as her companions. An altar dedicated to her by the Pactolus linked her to the manipulation of precious metals. Two temple models suggest an Ionic building was her primary home. The extramural location of her shrines hints at her connection to the Lydian landscape, and at a possible role as protector of the city's boundaries. She was a goddess of locally specific power, and as such, one that could be potentially disruptive (or helpful) to those who would lay claim to the Lydian capital.

FROM KUVAVA TO METER²⁸

In addition to the two temple models discussed above, a significant number of blocks, inscriptions, and sculptures associated with the Mother were found reused as part of the supporting structure of the Sardian synagogue or displayed intentionally within it²⁹. The building's piers, for instance, included a group of marble blocks inscribed with letters from Antiochus III and Queen Laodice, and with a declaration by the people of Sardis. The texts, which are dated to 213 B.C., include a decree that the letters should be inscribed »upon the parastades of the temple that is in the sanctuary of the Mother«³⁰. The blocks themselves, which are dated to the 4th or earlier 3rd century on the evidence of their Carian lewis holes, perhaps come from a post-Ionian revolt incarnation of the original temple to Kuvava³¹.

A stele showing Meter, Artemis, and two worshippers, dated to around 400 B.C., was likely associated with this temple (fig. 3)³², and shows that the local goddess had by this time undergone a significant transformation. Standing within a niche, the two goddesses occupy about



3 >Two Goddess Relief, front view. Marble; dated ca. 400 B.C. (Sardis inv. S68.006) (© Archaeological Exploration of Sardis/Harvard University)

²⁷ Cahill 2008 and Cahill 2010; Rein 1993, 70; Flaata 2012, 119 f.

²⁸ The first mention of Meter in Lydia dates to the rule of the Seleucids; see Hoz 1999, 28. 237 no. 40.13, and discussion below. Most Sardis publications refer to both the epichoric goddess and her later Hellenized counterpart as Cybele. When discussing clay versions of the latter, I have called her Kybele, the name used in contemporary literary works. Within the context of this publication, Meter seemed like the more appropriate appellation.

²⁹ A short introduction to the blocks from the Metroon can be found in Cahill 2019b. For the synagogue and its spolia see Mitten – Scorziello 2008; for the synagogue and its construction, Seager 1972; for Sardis in Late Antiquity, Rautman 2011.

³⁰ Hanfmann – Robert – Mierse 1983, 111 f.; Gauthier 1989, 47–58; Hoz 1999, 28. 237 no. 40.13. Ratté 2011, 13, suggests that these blocks belonged to a Greek-style temple of moderate size.

³¹ Ratté 2011, 13 n. 13.

³² As were plausibly an array of lion sculptural fragments found within or near the synagogue. See Hanfmann – Ramage 1978, 63–66. 68. 69. 71 nos. 25. 26. 31–33. 39 figs. 92–104. 119–124. 137. 138.

two thirds of the available space³³. The taller of the two, Artemis, is shown holding a hind, while the smaller, Meter, holds a lion; a tympanum hangs to her proper left above the two worshippers. Like the young Kuvava of the earlier temple models, these goddesses seem to be standing within a temple front, and like her, the one holding the lion still wears a chiton and a cloak. The polos that secures her veil, and the tympanum, are new. As far as we can tell, Kuvava was not explicitly connected to this instrument; Rhea was. The inclusion of the tympanum here (and hereafter) is likely the result of the syncretization of the Anatolian and Greek goddesses³⁴.

On the basis of this relief we can assert that Artemis and Meter were not syncretized at Sardis, though some spaces presumably allowed for worship of both. The difference in height between the two is of interest, as to some it suggests the displacement of Meter by Artemis. I would argue, rather, that this period witnesses a change in the nature of the Mother's cult at Sardis, and that more intimate, tentative interactions with the deity were encouraged through the flexible medium of clay.

CLAY BECOMES HER

About a century after the creation of the ›Two Goddess Relief‹ we find the first significant votive deposit of terracotta figurines associated with the Mother. Though the Lydians made their own clay statuettes, and in fact, the coroplastic arts seem to have been highly regarded under the rule of the Mermnads³⁵, the unified, functional deposits, and figurine types common elsewhere in the Archaic Mediterranean have yet to be found at Sardis³⁶. Further, as noted above, on present evidence it does not seem like Kuvava's cult included the offering of clay statuettes.

Recent excavations under the cavea of the city's Hellenistic theater unearthed a group of around 50 figural terracotta fragments; of these, the best preserved comprise at most 14 distinct statuettes or plaques, and depict an enthroned goddess, her attributes, and her companions (fig. 4)³⁷. Although of local manufacture³⁸, iconographic similarities between the clay goddess and the well-known sculpture of the Mother by the 5th-century B.C. Athenian sculptor Agorakritos, allows us to identify her as Meter³⁹. Every single figurine in the deposit is unique⁴⁰, but the assemblage as a whole is meaningfully consistent; it likely represents the remains of a small shrine to the goddess that was displaced or destroyed during the construction of the theater.

The new clay goddess is presented frontally, enthroned, wearing a chiton under a peplos and himation, and a polos without veil. In four statuettes she holds a tympanum at her left and supports it from below⁴¹; in only one, she might have held a phiale⁴². Those attributes are common in depictions of the Mother elsewhere in Asia Minor, but fairly new to the Sardian goddess. One of her companions of old, however, makes these clay Meters familiar: the lion.

³³ Known as the ›Two Goddess Relief‹. See Hanfmann – Waldbaum 1969; also, Hanfmann – Ramage 1978, 58–60 no. 20 figs. 78–83.

³⁴ Flaata 2012, 154–162; Roller 1999, 119–141.

³⁵ Hostetter 1994.

³⁶ A discussion of Lydian figurines can be found in Gallart Marqués 2018; see also Gallart Marqués 2015.

³⁷ For a thorough discussion of this assemblage, the ›Theater Deposit‹, see Gallart Marqués 2019. This is in fact the only votive assemblage of terracotta figurines found at Sardis to date.

³⁸ All the fragments are made from the local Lydian clay, which is characteristically micaceous and light reddish in color.

³⁹ Hanfmann – Waldbaum 1969, 269. For descriptions from ancient authors see Paus. 1, 3, 5 and Plin. nat. 36, 17.

⁴⁰ This suggests varied and ample demand for representations of the goddess.

⁴¹ Herodotus associated the tympanum with the celebration of the goddess' nocturnal rituals: Hdt. 4, 76.

⁴² That there is only one representation of a phiale among the figurines from the theater suggests that the attribute was not an important signifier for the goddess at Sardis.



4 Terracotta figurines and plaques from the ›Theater Deposit‹ (© Archaeological Exploration of Sardis/Harvard University)

In three figurines, a lion appears at the goddess' right side; in two, a lion appears on her lap; and at least in one case, a lion forms part of the arms of her throne. The primacy of the feline is a notable feature of the assemblage; beyond their association with Meter's Lydian predecessor, they also recalled the lions of the Lydian royal house, and perhaps the power of self-ruled Lydia.

The Meter assemblage was found in a large stratified deposit that contained ceramics of the early-mid 6th century B.C. and of late 4th to early 3rd century B.C.⁴³ A date for the group in the early 3rd century is further supported by a few technical and stylistic features; to wit: the use of one terracotta bivalve mold per figure⁴⁴; the particular position of the figures' join seams⁴⁵; the careful surface treatment and modeling of front halves, yet minimal modeling of the back; and eyes rendered with emphatic brows and upper lids.

The best example of these traits can be found in a partially preserved, but finely modeled head (fig. 5)⁴⁶. The goddess is shown wearing a short, triangular crown backed by a tall, turreted polos. Her long and wavy hair is parted at the middle and tucked behind the ears; its placement allows for the display of round earrings, while simultaneously hiding the join seam of the bivalve mold that was used to make her. An odd protrusion to the goddess' right should be the ornamental corner of a trefoil-embellished throne⁴⁷, but the statuette's minimally mod-

⁴³ Berlin 2019.

⁴⁴ Except for two plaques, every piece in the assemblage was made using a single mold. Given the constraints of the chosen technique, the fact that there are no repeating types within the group is notable. Further, every fragment in the group seems to have been made using a terracotta mold. Molds made from plaster begin to be used at Sardis in the 2nd half of the 3rd c. B.C. and appear to become the preferred tools for the production of figurines at the site. Gallart Marqués 2015, 62–67.

⁴⁵ Thompson 1963, 17. In the Trojan coroplastic corpus, the seam on human heads was usually placed behind the ears up to the late 2nd c. B.C., while in later examples it tended to fall just at the ears. At Sardis, this seems to hold mostly true, although there are some clearly late examples with seams behind the ears.

⁴⁶ Sardis inv. T06.005: 12131.

⁴⁷ As seen in another example from the same deposit, a plaque: Sardis inv. T09.006: 12424. It is the furthest object to the right in fig. 4.



5 Terracotta head of Meter from the ›Theater Deposit‹, front view (Sardis inv. T06.005) (© Archaeological Exploration of Sardis/Harvard University)

eled back rather seems to depict an arm embracing a companion. Another lion, perhaps?

As noted above, the ›Theater Deposit‹ is presumably all that remains of a dedicated space for the worship of Meter in what was once the core of the Lydian capital, an area that appears to have been deliberately depopulated by the Persians after the conquest of 547 B.C.⁴⁸, and freshly re-settled sometime before the figurines were made and dedicated⁴⁹. I believe that the small shrine and its terracottas are evidence of innovation in Sardian votive behavior, as they present a marked change in the cult's location (intramural, in contrast to the Metroon), scale (the only evidence for a shrine are its votives), and dedicatory rituals (no evidence of animal sacrifice or of votives in expensive materials). It is likely that within this transformative context, malleable, changeable clay was the obvious choice for representations of the goddess.

Clay allows for experimentation and adaptation, and a terracotta Meter could be quickly altered, manipulated, and transported. As Lynn E. Roller observes, »[...] the evidence for what people did in religious practice is often the most telling way to determine what a particular divinity or cult meant to its followers.«⁵⁰. In this case, what Meter's followers did was fashion their goddess out of the local clay and bring her with them as they retook the ancestral center of Lydian political power. This Meter, a mix of old and new, Greek in appearance, but Lydian in her literal core, might have worked to embolden her worshippers at a critical juncture.

THE ARRIVAL OF ATTIS

The figurines of the ›Theater Deposit‹ are not the only ones that depict Meter. In fact, representations of the goddess and her companions seem to account for about 40 % of the identifiable divinities in the Hellenistic coroplastic corpus. Of these, two further examples are worth our notice.

Up until recently, the available material evidence suggested that the god Attis did not play a role in Sardian cult practice until the Roman period. Relying on a few inscriptions and sculptural representations of the 2nd century A.D. or later⁵¹, Lynn E. Roller posited that Lydian regard for the Graeco-Roman cult of the Mother was pronounced enough to allow for the overshadowing of local traditions, and eventually, for the adoption of Attis and his myths⁵². It seems, however, that the god might have had a longer presence at the site.

Figural terracottas once more fill in the gaps left by marble, as two fragmentary statuettes seem to represent Attis, and date his first appearance at Sardis to the early 3rd century B.C. On the first, which was found as



6 Terracotta torso of Attis from the ›Theater Deposit‹, front view (Sardis inv. T06.010) (© Archaeological Exploration of Sardis/Harvard University)

⁴⁸ See Cahill 2019a. The area is just due east of what was likely the Mermnad palatial district.

⁴⁹ See Berlin 2019.

⁵⁰ Roller 1999, 5.

⁵¹ For instance, Hanfmann – Ramage 1978, 130. 150 nos. 164. 224 figs. 312. 389.

⁵² Roller 1999, 335.

part of the ›Theater Deposit‹, the head and much of the back is missing, while the front is preserved down to just around the area of the waist (fig. 6)⁵³. The god wears a long-sleeved, belted tunic that seems to hide his left arm, while his right is bent at the elbow and held close to the body. He holds a syrinx flush to his chest with his right hand.

A badly preserved figural plaque is a likely second representation of Attis (fig. 7)⁵⁴. Its extant lower right corner shows a complicated group composition on a low, mostly plain, rectangular base. The feet of a human figure, either bare and stylized or wearing pointed boots, are discernible near the plaque's right corner. The figure's right foot rests flat on the ground, while the left foot crosses in front of it at the ankle, leaving only the toes in contact with the base. The figure seems to wear loose trousers that extend to the ankles. To its left, and in much lower relief, are either two clawed-paws, bird-like, yet possibly belonging to an extremely large lion, or alternatively, the bottom folds of a draped, seated figure. It was found as part of a Hellenistic fill, but the associated ceramics formed a consistent assemblage datable to the second half of the 3rd century B.C.

It must be admitted that neither identification is certain, and that even if correct, Attis does not accompany the Sardian goddess as frequently as the lion. As noted by Lynn E. Roller, Attis, in addition to being a valued attendant to Meter »[...] was the representative of the unpleasant stereotypes of barbarism and effeminacy that often characterized Greek attitudes towards their Eastern neighbors, attitudes which were to influence subsequent perceptions of him, both ancient and modern.«⁵⁵. The ambiguity embodied by the god, one that must have been especially felt by the inhabitants of Sardis, might explain why he was not the preferred companion of Meter at the site.

BEYOND CLAY

Though they have received considerably more attention, the marble representations of Meter found at Sardis are far outnumbered by her renderings in terracotta. Only one stone relief is roughly contemporary to the ›Theater Deposit‹, a sturdy if somewhat stiff version of the clay goddess described above (fig. 8)⁵⁶. Dated to the 4th century B.C., the relief presents Meter enthroned inside a cramped naiskos; a large tympanum weighs down her left arm, while she



7 Terracotta plaque with Attis group, front view (Sardis inv. T13.009) (© Archaeological Exploration of Sardis/Harvard University)



8 ›Relief of Cybele‹ with lions on her lap and by her side, front view. Marble; dated 4th century B.C. (Sardis inv. NoEx58.027) (© Archaeological Exploration of Sardis/Harvard University)

⁵³ Sardis inv. T06.010: 12149. Cf. Besques 1972, 44 no. D 256 pl. 53 b, from Macedonia, an Attis holding a syrinx dated to the early 2nd c. B.C.

⁵⁴ Sardis inv. T13.009: 13639. This is, additionally, the earliest datable example from Sardis of a figurine made in a plaster mold.

⁵⁵ Roller 1994, 259 f.

⁵⁶ Hanfmann – Ramage 1978, 60 no. 21 figs. 84. 85.

proffers a small bowl with her right. Two lions, a small one on her lap, a larger one at her side, seem more interested in the phiale than in their mistress.

Perhaps just two additional works in stone can be securely identified with the Mother. A Late Hellenistic sculpture carved out of grayish blue marble renders, once more, an enthroned goddess accompanied by a lion⁵⁷. A Roman relief, dated to the 2nd or 3rd centuries A.D., presents the goddess within an arched shrine, secure between two of her favored felines⁵⁸. Here, an inscription accompanies the image, a vow to the Mother of the Gods for the sake of a son and a brother. Like the Late Hellenistic relief, these are robust, competent, and yet lacking in expressiveness.

Of course, absence of evidence is not evidence of absence, but the scarcity of votives to the Mother at Sardis, especially in materials pricier than clay, might very well be significant. Marble is expensive, heavy, and unwieldy, and perhaps not well suited to the Sardian cult of the Mother. A clay goddess, conversely, one that could be held and manipulated, could be deployed as a powerful political object. It is quite possible that this was what was needed most from the Mother at Sardis.

BIBLIOGRAPHY

- Berlin 2019 A. M. Berlin, *The Archaeology of a Changing City*, in: Berlin – Kosmin 2019, 50–74.
- Berlin – Kosmin 2019 A. M. Berlin – P. J. Kosmin (eds.), *Spear-won Land. Sardis, from the King's Peace to the Peace of Apamea* (Madison, WI 2019).
- Berndt-Ersöz 2013 S. Berndt-Ersöz, *Kybebe on fire! The significance of the Goddess in the Ionian revolt*, in: A.-L. Schallin (ed.), *Perspectives on Ancient Greece. Papers presented in celebration of the 60th anniversary of the Swedish Institute at Athens*, *ActaAth* 80, 22 (Stockholm 2013) 153–171.
- Besques 1972 S. M. Besques, *Catalogue Raisonné des Figurines et Reliefs en Terre-Cuite Grecs Étrusques et Romains, III. Époques Hellénistique et Romaine, Grèce et Asie Mineure* (Paris 1972).
- Bruce 2015 W. Bruce, *Industry, Community, and the Sacred: Life Outside the City Walls at Sardis* (Ph.D. diss. University of Wisconsin, Madison, WI 2015).
- Bruce 2019 W. Bruce, *Life Outside the Walls Before the Seleucids*, in: Berlin – Kosmin 2019, 44–49.
- Cahill 2008 N. D. Cahill, *Mapping Sardis*, in: N. D. Cahill (ed.), *Love for Lydia: A Sardis Anniversary Volume Presented to Crawford H. Greenewalt, Jr.*, *Archaeological Exploration of Sardis, Report 4* (Cambridge, MA 2008) 111–124.
- Cahill 2010 N. D. Cahill, *The City of Sardis*, in: N. Cahill (ed.), *Lidyalılar ve Dünyaları/The Lydians and Their World* (Istanbul 2010) 75–105.
- Cahill 2017 N. D. Cahill, *The Satrapy of Sardis*, in: K. İren – Ç. Karaöz – Ö. Kasar (eds.), *Persler: Anadolu'da Kudret ve Görkem/The Persians: Power and Glory in Anatolia* (Istanbul 2017) 308–329.
- Cahill 2019a N. D. Cahill, *Inside Out: Sardis in the Achaemenid and Lysimachean Periods*, in: Berlin – Kosmin 2019, 11–49.
- Cahill 2019b N. D. Cahill, *The Metroön at Sardis*, in: Berlin – Kosmin 2019, 91–96.
- Cahill – Greenewalt 2016 N. D. Cahill – C. H. Greenewalt, Jr., *The Sanctuary of Artemis at Sardis: Preliminary Report, 2002–2012*, *AJA* 120, 2016, 473–509.
- Flaata 2012 A. Flaata, *The Early Cult of the Mother in Western Anatolia: An Archaeological Reassessment* (Ph.D. diss. University of Wisconsin, Madison, WI 2012).
- Gallart Marqués 2015 F. Gallart Marqués, *The Coroplastic Art From Sardis: Emergence and Development of Local Traditions* (Ph.D. diss. Cornell University, Ithaca 2015).

⁵⁷ Hanfmann – Ramage 1978, 169 no. 259 fig. 447.

⁵⁸ Hanfmann – Ramage 1978, 168 no. 256 fig. 442.

- Gallart Marqués 2018 F. Gallart Marqués, Humble Materials? The Figurines and Tiles of Mermnad Sardis, in: R. G. Gürtekin Demir et al. (eds.), *Archaic and Classical Western Anatolia: New Perspectives in the Ceramic Studies. Proceedings of the Second KERAMOS International Conference at Ege University, Izmir, 3–5 June 2015, Colloquia Antiqua 19* (Leuven 2018) 87–102.
- Gallart Marqués 2019 F. Gallart Marqués, A Clay Kybele in the City Center, in: Berlin – Kosmin 2019, 120–131.
- Gauthier 1989 P. Gauthier, Nouvelles inscriptions de Sardes II, *Hautes études du monde gréco-romaine 15* (Geneva 1989).
- Greenewalt 2010 C. H. Greenewalt, Jr., The Gods of Lydia, in: N. D. Cahill (ed.), *Lidyalılar ve Dünyaları/The Lydians and Their World* (Istanbul 2010) 233–246.
- Greenewalt – Payne 1978 C. H. Greenewalt, Jr. – S. Payne, *Ritual Dinners in Early Historic Sardis*, University of California Publications, Classical Studies 17 (Berkeley, CA 1978).
- Greenewalt – Ratté – Rautman 1994 C. H. Greenewalt, Jr. – C. Ratté – M. L. Rautman, The Sardis Campaigns of 1990 and 1991, *AASOR 52*, 1994, 1–36.
- Gusmani 1969 R. Gusmani, Der lydische Name der Kybele, *Kadmos 8*, 1969, 158–161.
- Gusmani 1975 R. Gusmani, *Neue epichorische Schriftzeugnisse aus Sardis, 1958–1971* (Cambridge, MA 1975).
- Gusmani 1980–1986 R. Gusmani, *Lydisches Wörterbuch: mit grammatischer Skizze und Inschriftensammlung 1–3, Ergbd.* (Heidelberg 1980–1986).
- Hanfmann 1964 G. M. A. Hanfmann, The Sixth Campaign at Sardis (1963), *BASOR 174*, 164, 3–58.
- Hanfmann 1983 G. M. A. Hanfmann, On the Gods of Lydian Sardis, in: R. M. Boehmer – H. Hauptmann (eds.), *Beiträge zur Altertumskunde Kleinasien. Festschrift Kurt Bittel* (Mainz 1983) 219–231.
- Hanfmann – Ramage 1978 G. M. A. Hanfmann – N. H. Ramage, *Sculpture from Sardis: The Finds Through 1975, Archaeological Exploration of Sardis, Report 2* (Cambridge, MA 1978).
- Hanfmann – Robert – Mierse 1983 G. M. A. Hanfmann – L. Robert – W. Mierse, The Hellenistic Period, in: G. M. A. Hanfmann (ed.), *Sardis from Prehistoric to Roman Times: Results of the Archaeological Exploration of Sardis, 1958–1975* (Cambridge, MA 1983) 109–138.
- Hanfmann – Waldbaum 1969 G. M. A. Hanfmann – J. C. Waldbaum, Kybebe and Artemis. Two Anatolian Goddesses at Sardis, *Archaeology 22*, 1969, 264–269.
- Hostetter 1994 E. Hostetter, *Lydian Architectural Terracottas: A Study in Tile Replication, Display, and Technique*, *IllinClSt Suppl. 5* (Atlanta, GA 1994).
- Hoz 1999 M.-P. de Hoz, Die lydischen Kulte im Lichte der griechischen Inschriften, *AMS 36* (Bonn 1999).
- Jahresbericht ÖAI 2011 *Wissenschaftlicher Jahresbericht des Österreichischen Archäologischen Instituts 2011* (Vienna 2012) <<https://www.oeaw.ac.at/oeai/kommunikation/jahresbericht-des-oeai/>> (02. 10. 2020).
- Mitten – Scorziello 2008 D. Mitten – A. Scorziello, Reappropriating Antiquity: Some Spolia from the Synagogue at Sardis, in: N. D. Cahill (ed.), *Love for Lydia: A Sardis Anniversary Volume Presented to Crawford H. Greenewalt, Jr., Archaeological Exploration of Sardis, Report 4* (Cambridge, MA 2008) 135–146.
- Ramage – Craddock 2000 A. Ramage – P. Craddock, King Croesus' Gold: Excavations at Sardis and the History of Gold Refining, *Archaeological Exploration of Sardis, Monographs 11* (London 2000).
- Ratté 1989 C. Ratté, Five Lydian Felines, *AJA 93*, 3, 1989, 379–393.
- Ratté 2011 C. Ratté, *Lydian Architecture: Ashlar Masonry Structures at Sardis, Archaeological Exploration of Sardis, Report 5* (Cambridge, MA 2011).
- Rautman 2011 M. L. Rautman, Sardis in Late Antiquity, in: O. Dally – C. Ratté (eds.), *Archaeology and the Cities of Asia Minor in Late Antiquity*, Kelsey Museum Publication 6 (Ann Arbor, MI 2011) 1–26.
- Rein 1993 M. J. Rein, *The Cult and Iconography of Lydian Kybele* (Ph.D. diss. Harvard University, Cambridge, MA 1993).
- Rein 1996 M. J. Rein, Phrygian Matar. Emergence of an Iconographic Type, in: E. Lane (ed.), *Cybele, Attis, and Related Cults: Essays in Memory of M. J. Vermaseren, Religions in the Graeco-Roman World 131* (Leiden 1996) 223–237.
- Robert 1975 L. Robert, Une nouvelle inscription grecque de Sardes: Règlement de l'autorité perse relatif à un culte de Zeus, *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres 119*, 1975, 306–330.

- Roller 1994 L. E. Roller, Attis on Greek Votive Monuments: Greek God or Phrygian?, *Hesperia* 63, 2, 1994, 245–262.
- Roller 1999 L. E. Roller, *In Search of God the Mother: The Cult of Anatolian Cybele* (Berkeley, CA 1999).
- Roosevelt 2009 C. H. Roosevelt, *The Archaeology of Lydia, from Gyges to Alexander* (Cambridge 2009).
- Seager 1972 A. R. Seager, The Building History of the Sardis Synagogue, *AJA* 76, 1972, 425–435.
- Thompson 1963 D. B. Thompson, *The Terracotta Figurines of the Hellenistic Period*, *Troy Supplementary Monograph 3* (Princeton, NJ 1963).
- Vermaseren 1987 M. J. Vermaseren, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque I. Asia Minor* (Leiden 1987).

TANJA S. SCHEER

KULTBILDER FÜR METER IM LITERARISCHEN DISKURS DER GRIECHEN

I EINLEITUNG

»Es war dort ein mächtiger Weinstock im Wald gewachsen, ganz krumm vom Alter: Den schnitten sie ab, um daraus ein *brétas* der Gottheit des Berges zu machen«¹. So schildert der hellenistische Dichter Apollonios von Rhodos die Erschaffung eines der ältesten Kultbilder der Meter durch die Argonauten. In diesem Beitrag soll nach den Vorstellungen gefragt werden, die in griechischen literarischen Quellen von den Kultbildern der Göttin Meter vermittelt werden. Wann sind diese Bilder antiken Autoren eine Erwähnung wert? Was machte manche Bilder zu besonderen Bildern? Wer sollte für ihre Aufstellung gesorgt haben, wo konnte man sie sehen und wie wurden sie verehrt? Welche Rolle spielten sie, wenn es den Verehrern darum ging, die Präsenz der Göttin und die Erhörung der menschlichen Gebete herbeizuführen? Diese Fragen lassen sich um einen Aspekt erweitern, mit dem hier begonnen werden soll: wen (d. h. welche Gottheit) glaubten die Verehrer zu sehen, wenn sie ein Bild der Meter aufsuchten?

II WESSEN BILDER?

Die antiken Erwartungen an das Aussehen von Bildern der Meter und ihre Funktion im Kult auf der Basis literarischer Quellen zu bestimmen, erweist sich als schwierig. Ursächlich hierfür ist zum einen die Quellenlage. Die Texte, welche Bilder der Meter erwähnen, stammen überwiegend aus relativ später Zeit. Zum anderen spielt hierbei aber auch die ›Person‹ der verehrten Göttin eine Rolle. Sie trägt als »Meter/Mutter« einen Namen, der im Unterschied zu den anderen Gottheiten des griechischen Pantheons kein persönlicher Eigenname ist, sondern nur ihre Funktion beschreibt². Weder Homer in »Ilias« und »Odyssee« noch Hesiod erwähnen eine Göttin namens Meter. Aus genealogischer Perspektive und mit Blick auf die hesiodeische Theogonie ergab sich für die Griechen je nach Kontext die mythologische Identifizierung der »Mutter der Götter« mit Rhea, welche Zeus und seine Geschwister geboren hatte³. Dass Rhea ansonsten (wie die Überzahl göttlicher Gestalten in der »Theogonie« Hesiods) sowohl mythologisch als auch kultisch kaum Profil besaß, mag Gelegenheit gegeben haben, der Göttin Meter ihren Platz und Eigennamen im griechischen Pantheon zuzuweisen⁴. Trotzdem ließ die Funktion der Mutterschaft noch breiten Spielraum für andere mythologische Identifikationen der

¹ Apoll. Rhod. 1, 1117–1119: ἔσκε δέ τι στιβαρὸν στῦπος ἀμπέλου ἔντροφον ὕλη, / πρόχην γεράνδρουον: τὸ μὲν ἔκταμον, ὄφρα πέλοιτο /δαίμονος οὐρείης ἱερὸν βρέτας (Übersetzung oben im Text und im Folgenden Reinhold Gleis).

² Parker 2017, 3 f.

³ Hom. Il. 14, 203: Rhea als Mutter der Hera; Hom. Il. 15, 187: Rhea als Mutter von Zeus, Hades und Poseidon; Hes. theog. 453–458. 624–626. Paus. 1, 18, 7 nennt einen angeblich alten gemeinsamen Tempel für Kronos und Rhea im Bereich des Olympieions in Athen – neben der Öffnung, durch die die Deukalionische Flut abgeflossen sein soll.

⁴ Vgl. auch van Krevelen 1954, 77: die Gestalt der Rhea »nicht scharf umrissen«.

Göttin zu. Zahlreiche weibliche Gottheiten der griechischen Welt teilten sich die Eigenschaft, Mutter göttlicher Kinder zu sein. Bei Sophokles konnte Meter vom Chor als »Berggöttin, allnährende Erde, Mutter selbst des Zeus« angerufen werden⁵. Bei Euripides wird sie in der Tragödie Helena sowohl als »Bergmutter der Götter« als auch als »Demeter« angesprochen – und sucht im Gebirge wie Demeter eine verlorene Tochter⁶. Antike Autoren und die Bewohner griechischer Poleis scheinen sich entsprechend nicht immer sicher zu sein, wie diese Gottheit in die überkommenen Göttergenealogien einzuordnen ist, welche Eigenschaften ihr über bloßes »Mutter sein« hinaus zuzuordnen sind. Auch wenn sich immerhin bereits einer der Homerischen Hymnen an die »Meter Theon« richtet⁷, wird dort nicht erläutert, weshalb diese Göttin den Namen »Mutter« trägt (und was sie etwa mit Rhea gemeinsam haben könnte): von den Kindern dieser Mutter ist nicht die Rede. Viel wichtiger erscheinen im Hymnus die Landschaft und die »soundscape«, in der sie sich bewegt. Der Dichter charakterisiert Meter als Göttin, die in den widerhallenden Waldschluchten des Gebirges unterwegs ist und die das Brüllen wilder Tiere wie Löwen und Wölfe, das Echo im Gebirge sowie den Lärm von Flöten und Tympana liebt. Die Örtlichkeit Gebirge (in gelegentlich spezifisch benannter Zuordnung) und die wilden Tiere als Begleiter werden in der griechischen mythologischen Tradition zu den wichtigsten Elementen, stellt man sich diese Gottheit vor. Folgt man der Datierung des Homerischen Hymnus in das mittlere 6. Jahrhundert v. Chr.⁸, so hätte die Göttin Meter mit den Löwen als Attribut schon sehr früh auch literarisch eine spezifische Gestalt angenommen⁹. Allerdings ist auch das Bild der von wilden Tieren umgebenen weiblichen Gottheit in den frühen Quellen nicht so einzigartig, wie es scheinen könnte. So unterschiedliche Göttinnen wie Aphrodite und Artemis werden in ähnliche Kontexte gesetzt. Auch die Liebesgöttin Aphrodite geht in dem ihr gewidmeten Homerischen Hymnus über die Berge, während die wilden Tiere ihr folgen und sich auf ihren Befehl friedlich paaren¹⁰. Derselbe Hymnus beschreibt für die Jungfrau Artemis eine ähnliche »soundscape«: sie liebt das wilde Jauchzen (*ololygai*), und man kann ihr im Gebirge und in den schattigen Wäldern begegnen, wo sie die wilden Tiere jagt¹¹.

⁵ Soph. Phil. 391–392: ὄρεστέρα παμβῶτι Γᾶ, μᾶτερ αὐτοῦ Διός.

⁶ Eur. Hel. 1301–1302: Ὀρεία ... μάτηρ θεῶν; als Demeter s. Eur. Hel. 1339–1345: Ζεὺς μελίσσων στρυγίους / ματρὸς ὄργης ἐνέπει / βᾶτε, σεμναὶ Χάριτες, / ἴτε, τᾷ περὶ παρθένῳ / Διοῖ θυμωσαμένα / λύπαν ἐξαλλάξαιτ' ἀλαλῆ / Μοῦσαι θ' ὕμνοισι χορῶν (»Zeus sprach und besänftigte den verderblichen Zorn der Mutter: Geht, ihr verehrungswürdigen Chariten, geht, und nehmt mit lautem Aufschrei von Deos erzürntem Herz den Schmerz um die Jungfrau, ihr Musen aber mit Lied und Tanz«). Demeter und Meter werden bereits bei Pindar ähnlich konstruiert: Wenn Pindar in den Isthmien (Pind. I. 7, 4) von der »erzraselnden Demeter« (χαλκοκρότου ... Δαματέρος) spricht, deren Beisitzer (πάρεδρος) Dionysos ist, so beschwört er eine Demeter mit Klangattributen der Meter Theon. Ob die für Meter beispielsweise in Attika bezugten Doppelnaiskoi auf eine Mutter-Tochter-Beziehung (wie Demeter und Kore) Bezug nehmen, ist ungeklärt: s. hierzu Borgeaud 2004, 24; Xagorari-Gleißner 2008, 42. Andere Erklärungen z. B. bei Naumann 1983, 188 und Vikela 2001, 101 f., die in den Doppelnaiskoi verschiedene Aspekte derselben Gottheit dargestellt sehen.

⁷ Hom. h. 14: μητέρα μοι πάντων τε θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων / ὕμναι, Μοῦσα λίγεια, Διὸς θυγάτηρ μέγαλοιο, / ἧ κροτάλων τυπάνων τ' ἰαχὴ σὺν τε βρόμος / αὐλῶν / εὐαδεν ἠδὲ λύκων κλαγγὴ χαροπῶν τε λεόντων / οὔρεά τ' ἠχήμεντα καὶ ὑλήεντες ἔναυλοι. / καὶ σὺ μὲν οὕτω χαῖρε θεαί θ' ἅμα πᾶσαι ἀοιδῆ (»Preise die Mutter von allen, der Götter und der Menschen, / schrille Muse, Tochter des großen Zeus! / Es erfreut sie der Lärm der Klappern und Tympana, das Getöse der Flöten, das Gebrüll von Wölfen und wildblickenden Löwen; / die echohallenden Berge und die bewaldeten Schluchten. / Sei du so begrüßt durch das Lied und zugleich alle anderen Göttinnen.« Übersetzung Anton Weiher).

⁸ So etwa Vikela 2001, 70 f. Anm. 1; Xagorari-Gleißner 2008, 15; vgl. auch den Kommentar von Allen – Sikes 1904 zum Hymnus: »no indication of a late date. Nor is there any question of Orphic influence in the hymn ... Whatever the date of the present hymn, it is far removed from the spirit of the Orphic compositions, and, as Baumeister remarks, is quite »Homeric.«

⁹ Vgl. auch Soph. Phil. 400: ἰὼ μάκαιρα ταυροκτόνων / λεόντων ἔφεδρε (»Höre es, Glückselige, die auf stiertötenden Löwen sitzt«). Zur Bezeugung des ikonografischen Schemas im griechischen Kontext seit der Mitte des 6. Jhs. s. etwa Robertson 1996, 240; Simon 1997, 751.

¹⁰ Hom. h. 5, 69–72. Vgl. auch die Identifikation der Aphrodite mit einer lydisch/phrygischen Gottheit namens Kybebe (Κυβήβη) im 5. Jh. bei Charon von Lampsakos: FGHist 262 F 5 = Phot. 1145 s. v. κόβεβος.

¹¹ Hom. h. 5, 18–20. Zu den verschiedenen Identifikationen in den antiken literarischen Quellen s. Parker 1996, 189.

Soll die Göttin Meter in Griechenland näher charakterisiert werden, so geschieht dies einerseits durch die Zuweisung eines (anderweitig aus dem Kreis griechischer Götter bekannten) Eigennamens – also durch Identifizierung, andererseits durch die Verbindung mit bestimmten Örtlichkeiten. Die Funktionsbezeichnung Meter wird dann häufig durch einen ortsbezogenen Beinamen ergänzt, im Normalfall durch den Namen eines Berges oder Gebirges. Dieser Beiname kann für die Verehrer den Ort ihrer Herkunft oder aber einen Ort ihrer kultischen Verehrung bezeichnen, der – so hoffen es jedenfalls ihre lokalen Verehrer – schließlich auch ihr bevorzugter Aufenthaltsort ist. Für die an der kleinasiatischen Westküste ansässigen Griechen konnten hierbei alle drei Elemente zusammenfallen – die in den Quellen genannten örtlichen Beinamen beziehen sich überwiegend auf in Kleinasien lokalisierte Berge, deren Identifikation im Einzelnen unterschiedlichen örtlichen Zuschreibungen unterlag: die Mutter hieß *Idaia*, *Dindymene*, *Sipylene*, *Agdistis* etc.¹².

Hingegen benannten die Städte des griechischen Mutterlands die »Mutter« nicht nach den Bergen ihrer eigenen Chora, es gab keine Mutter vom Hymettos oder Helikon. Entweder trug die »Mutter« hier keinen ortsbezogenen Beinamen (wie im athenischen Poliskult), oder aber der Aspekt potenziell auswärtiger Herkunft blieb im fremden Epitheton bestehen (wie etwa in ihrer Verehrung durch private athenische Kultvereine als *Agdistis* seit dem späteren 4. Jh. v. Chr.¹³). In den literarischen Quellen römischer Zeit sowie in weiten Teilen der modernen Forschung verselbstständigte sich einer dieser Ortsbeinamen und führte zu der verbreiteten, aber insgesamt eher verunklärenden Bezeichnung der (bei-)namenlosen Mutter der Götter als *Kybele*¹⁴.

III BILDER FÜR METER? FRÜHE SCHRIFTQUELLEN

Von den Bildern im Kult dieser Göttin ist in den archaischen und klassischen Quellen kaum einmal ausdrücklich die Rede. Pindar etwa macht zwar deutlich, dass sich ein Verehrungsort der Meter in seiner Heimat Theben befindet, ein dort befindliches Bild beschreibt er jedoch nicht¹⁵.

III.1 Tragbare Bilder?

Zu den frühesten Erwähnungen von Bildern der Meter zählt Herodots Anekdote vom Skythen Anacharsis. Dieser lernt in der nordwestkleinasiatischen Stadt Kyzikos den Kult der Meter

¹² s. z. B. Eur. Hipp. 1454: Ἰδαία μᾶτερ (»Mutter vom Ida«). Die Zweideutigkeit des Beinamens *Idaia*, welcher sich auf den Berg *Ida* bei *Troja* oder auf den kretischen *Ida* als Schauplatz der Geburt des *Zeus* beziehen konnte, mag in den mythologischen Identifikationen der Göttin eine Rolle gespielt haben. Eine Liste lokaler Beinamen der Mutter der Götter etwa bei Strab. 10, 3, 12: *Agdistis*, *Phrygia*, *Idaia*, *Dindymene*, *Sipylene*, *Pessinuntis*, *Cybele*, *Cybebe*. Vgl. zu den Bergbeinamen der Mutter in Anatolien: Parker 2017, 97.

¹³ Naumann 1983, 240; Parker 1996, 192. 198 Anm. 165; Vikela 2001, 116 mit Taf. 23, 2: das Relief hier als eines der ältesten Bilder des *Attis* überhaupt sowie seiner Beziehung zu *Meter*, die hier *Agdistis* genannt wird, charakterisiert.

¹⁴ Die Bezeichnung *Kybele* erstmals bezeugt auf der Felsfassade eines phrygischen Heiligtums (6. Jh. v. Chr.): Borgeaud 2004, 18. Das früheste literarische Zeugnis im griechischen Bereich in einem nicht weiter kontextualisierbaren Pindarfragment (Pind. fr. 80 [Snell³]). *Kybele* als »originally only an epithet, one of many possible names«, der außerdem eher in den dichterischen Quellen als in der kultischen Wirklichkeit bezeugt sei: Borgeaud 2004, 5 f.; ähnlich auch Robertson 1996, 239: »it is almost never used in cult in the Greek world (including Hellenistic and Roman Anatolia)«. Das Problem verunklärenden Umgangs mit dem Namen angesprochen auch bei Xagorari-Gleißner 2008, 10.

¹⁵ Pind. P. 3, 78: ἀλλ' ἐπεύξασθαι μὲν ἐγὼν ἐθέλω / Μαρτί, τὰν κοῦραι παρ' ἐμὸν πρόθυρον σὺν Πανὶ μέλπονται θαμὰ / σεμνὰν θεὸν ἐννύχιαi (»Aber ich will zur Mutter beten, / die die Mädchen in Scharen bei meinem Vorhof zugleich mit *Pan* / nächstens besingen, die erhabene Göttin« Übersetzung Eugen Dönt). Ausführlichere Informationen, die dann auch ein dort verehrtes Kultbild betreffen, geben erst sehr viel spätere Quellen aus dem Hellenismus und der Kaiserzeit (Aristodemos FGrHist 383 fr. 13; Paus. 9, 25, 3). Vgl. zu Pindars Bild u. Anm. 165–171.

kennen und gelobt, das Kultritual nach glücklicher Heimkehr auch in seiner Heimat auszuführen¹⁶. Zu diesem Kultritual gehören Bilder (*agálmata*), mit denen sich Anacharsis behängt. Wie diese Bilder genau aussehen, wird nicht weiter beschrieben. Aus Herodots Text lässt sich ableiten, dass Anacharsis im kultischen Ritual für Meter mit mehreren Bildern hantiert, und dass deren Größe beschränkt sein muss. Sie sind offenbar transportabel, und Anacharsis kann sie am eigenen Körper inszenieren. Nächtliches Ritual und der Gebrauch eines Tympanons runden den rituellen Kontext ab, in dem diesen Bildern kultische Funktion zugesprochen wird. Götterbilder zum Umhängen, die im Kult benötigt werden, sind sonst im griechischen Ritual eher ungewöhnlich. In der kultischen Verehrung der Meter – dies vermittelt zumindest Herodot – ist offenbar gelegentlich auch mit anderen Bildern zu rechnen als mit konventionellen griechischen Tempelstatuen¹⁷. Ob die wandernden und spendensammelnden Metragyrtaí, welche Platon und Aristoteles bekannt sind, und von denen sie eher abfällig sprechen, ähnlich Herodots gräzisiertem Skythen Anacharsis, Bilder ihrer Göttin am Körper trugen und diese im Ritual gebrauchten, bleibt für die klassische Zeit unklar¹⁸. Die zeitgenössischen Quellen erwähnen diesbezüglich keine Besonderheit. Erst im Hellenismus nennt Polybios für das Jahr 189 Priester der Göttermutter, die den Römern am kleinasiatischen Fluss Sangarios begegnen und deren Erscheinungsbild durch Brustbilder (*prostethidia*) und andere Darstellungen der Göttin, die sie mit sich führen, geprägt ist¹⁹. Über Form, Inhalt und Funktion dieser Bilder ist aus den literarischen Quellen weiter nichts bekannt²⁰. Die erhaltenen Inventarlisten des Meterheiligtums von Delos – ebenfalls hellenistisch zu datieren – nennen allerdings mehrfach ein Objekt aus Gold und Holz, welches als *týpos metrikós* bezeichnet wird²¹. Worum es sich hier genau handelt (der Begriff *týpos* deutet eher auf ein nicht rundplastisches Objekt), um Reliefs oder bemalte

¹⁶ Hdt. 4, 76, 2–4: τοῦτο μὲν γὰρ Ἀνάχαρσις ἐπέειπε γῆν πολλὴν θεωρήσας καὶ ἀποδεξάμενος κατ’ αὐτὴν σοφίην πολλὴν ἐκομίζετο ἐς ἡθεα τὰ Σκυθέων, πλέων δι’ Ἑλλησπόντου προσίσχει ἐς Κύζικον. καὶ εὖρε γὰρ τῇ μητρὶ τῶν θεῶν ἀνάγοντας τοὺς Κυζικηνοὺς ὀρτὴν μεγαλοπρεπέως κάρτα, εὗξατο τῇ μητρὶ ὁ Ἀνάχαρσις, ἦν σῶς καὶ ὑγιῆς ἀπονοστήσει ἐς ἑαυτοῦ, θύσειν τε κατὰ ταῦτα κατὰ ὥρα τοὺς Κυζικηνοὺς ποιεῦντας καὶ παννυχίδα στήσειν. ὡς δὲ ἀπίκετο ἐς τὴν Σκυθικὴν καταδὺς ἐς τὴν καλεομένην Ὑλαίην ἢ δ’ ἔστι μὲν παρὰ τὸν Ἀχιλλήϊον δρόμον, τυγχάνει δὲ πᾶσα εὐοῦσα δενδρέων παντοίων πλέη, ἐς ταύτην δὲ καταδὺς ὁ Ἀνάχαρσις τὴν ὀρτὴν ἐπέτελλε πᾶσαν τῇ θεῷ, τύμπανον τε ἔχων καὶ ἐκδυσάμενος ἀγάλματα («Als er [sc. Anacharsis] auf der Fahrt durch den Hellespont in Kyzikos landete – er fand nämlich das Volk dieser Stadt bei einem prächtigen Fest zu Ehren der Göttermutter –, gelobte Anacharsis der Göttin: Wenn er wohlbehalten und gesund heimkehre, wolle er ihr in gleicher Weise opfern, wie er es hier in Kyzikos gesehen habe, und ihr ebenfalls ein nächtliches Fest gestalten. Als er ins Skythenland kam, begab er sich heimlich in die sogenannte Hylaia [das Waldland]. Sie liegt längs des Achilleuslaufes und ist im Ganzen mit allerlei Bäumen dicht bewachsen. Dort feierte Anacharsis der Göttin heimlich das ganze Fest. In der Hand hielt er ein Tympanon und hatte sich Götterbilder umgehängt« Übersetzung Josef Feix).

¹⁷ Robertson 1996, 269 hat zu Recht auf Herodots Charakterisierung des kyzikenischen und von Anacharsis übernommenen Kults als »griechisch« aufmerksam gemacht.

¹⁸ Plat. rep. 2, 364b; Aristot. rhet. 1405a, 20. Versnel 1990, 110; Parker 1996, 193; Borgeaud 2004, 25. 35–37.

¹⁹ Pol. 21, 37 (im Krieg gegen die Galater 189): Γναίος ὁ ὕπατος Ῥωμαίων διερχόμενος ἐγεφύρωσε τὸν Σαγγάριον ποταμόν, τελέως κοῖλον ὄντα καὶ δύσβατον. καὶ παρ’ αὐτὸν τὸν ποταμὸν στρατοπεδευσάμενον παραγίνονται Γάλλοι παρ’ Ἀττίδος καὶ Βαττάκου τῶν ἐκ Πεσσινοῦντος ἱερέων τῆς Μητρὸς τῶν θεῶν, ἔχοντες προσθηθίδια καὶ τύπους, φάσκοντες προσαγγέλλειν τὴν θεὸν νίκην καὶ κράτος. οὗς ὁ Γναίος φιλανθρώπως ὑπεδέξατο («Auf seinem Zug durch das Land [vgl. Liv. 38, 18, 7–9] schlug der römische Konsul Gnaeus eine Brücke über den Sangarios-Fluss, der sehr tief eingeschnitten und schwer zu überschreiten war. In seinem Lager am Fluss erschienen Galloi im Auftrag von Attis und Battakos, den Oberpriestern der Göttermutter von Pessinus, mit Brustbildern und anderen Darstellungen der Göttin, und verkündeten ihm, die Göttin verheiße ihm Erfolg und Sieg. Gnaeus nahm sie freundlich auf« Übersetzung Hans Drexler). Vgl. ebenso Liv. 37, 9 und Dion. Hal. ant. 2, 19.

²⁰ Zu dem Versuch, die *prostethidia* mit gefundenen Schmuckscheiben zu identifizieren und sie auf Darstellungen von Priestern der Kybele zu erkennen, vgl. etwa Naumann 1983, 271; Simon 1997, 757 Nr. 74–78 sowie Nr. 121–123; Vikela 2001, 74; Borgeaud 2004, 163 Anm. 81; Xagorari-Gleißner 2008, 41.

²¹ IG XI 1234 τύπος μητρικός; vgl. Vermaseren 1982, 194 f. Nr. 603–609, 193–169 v. Chr. Ob die Inschriften tatsächlich eine »statue of Cybele« im Sinne eines rundplastischen Kultbildes meinen (so Vermaseren 1982, 194), scheint zweifelhaft.

Tafeln, und wie man diese im Kult benutzte, geht aus der inschriftlichen Überlieferung nicht hervor. Als Bezeichnung für ein konventionelles dreidimensionales Götterbild im Naiskos, wie Maria Xagorari-Gleißner vermutet, wäre *týpos* sehr ungewöhnlich²².

III.2 Tempelbilder?

Neben den bei Herodot genannten tragbaren bildlichen Objekten im Meterkult lassen sich aber auch Tempelbilder für Meter in klassischer Zeit literarisch wahrscheinlich machen. Der von Fritz Graf postulierte kultprägende Tempel mit thronendem Kultbild für das nördliche Ionien, den er aus den zahlreichen Votivnaiskoi erschlossen und bereits für das 6. Jahrhundert v. Chr. angenommen hat, ist bisher jedoch noch nicht entdeckt worden²³. Aufschlussreich ist aber eine Nachricht bei Pausanias²⁴. Erneut steht Kyzikos – bereits für Herodot Ort eines eindrucksvollen Meterkults – im Zentrum. Der Perieget beschreibt ein Bild der Meter auf der Kyzikos vorgelagerten Insel Prokonnesos, das aus dem Elfenbein von Flusspferden sowie aus Gold gefertigt gewesen sei²⁵. Dieses Götterbild sei von den Kyzikenern, als sie die Prokonnesier zwangsumsiedelten, nach Kyzikos gebracht worden. Die Eingemeindung von Prokonnesos lässt sich auf das Jahr 362 datieren²⁶ und markiert zumindest einen Zeitpunkt, für den ein Metertempel in Kyzikos angenommen werden darf – ein chryselephantines Götterbild bedurfte eines schützenden Kultbaus. Vermutlich fand das aus Prokonnesos entführte Bild seinen Platz in einem bereits längere Zeit bestehenden Tempel der Kyzikener – bis zur archäologischen Erschließung von Kyzikos muss dies jedoch Hypothese bleiben²⁷.

Eine vergleichsweise wichtige Rolle scheint der Kult der Meter in Athen gespielt zu haben: hier besaß sie mehrere Kultbilder und ein Metroon genanntes Heiligtum auf der Agora²⁸. Wann und unter welchen Umständen der Kult der Meter in Athen eingeführt worden war, und ob es in Athen jemals einer offiziellen ›Einführung‹ dieses Kults (als Fremdkult) bedurfte, was

²² Xagorari-Gleißner 2008, 30. Vgl. etwa Hdt. 2, 138, wo bei der Beschreibung eines ägyptischen Heiligtums zwischen einer mit *týpoi* (in der Bedeutung von Reliefs) dekorierten Mauer und dem Bild der Gottheit (*ágalma*) geschieden wird. Vgl. auch Naumann 1983, 47 mit der Hypothese, die Phryger hätten im Gegensatz zu den Griechen auch im Relief das Kultbild der Gottheit erkannt.

²³ Graf 1985, 109. Zum Versuch der Identifizierung einer weiblichen Sitzstatue aus Lakonien (6. Jh. v. Chr.) mit Meter s. La Genière 1986, 33. Borgeaud 2004, 6 folgt La Genière in ihrem Postulat eines frühen Meterkults in Lakonien. Die Zeugnisse für einen frühen Meterkult vor dem 1. Viertel des 5. Jhs. im griechischen Mutterland hingegen in Zweifel gezogen bei Sfameni Gasparro 1996, 51–53.

²⁴ Paus. 8, 46, 4: Κυζικηνοί τε, ἀναγκάσαντες πολέμῳ Προκοννησίους γενέσθαι σφίσι συνοίκους, Μητρὸς Δινδυμῆνης ἄγαλμα ἔλαβον ἐκ Προκοννήσου: τὸ δὲ ἄγαλμά ἐστι χρυσοῦ, καὶ αὐτοῦ τὸ πρόσωπον ἀντὶ ἐλέφαντος ἵππων τῶν ποταμίων ὀδόντες εἰσὶν εἰργασμένοι (›Die Kyzikener aber zwangen die Prokonnesier durch einen Krieg sich bei ihnen niederzulassen und raubten das Kultbild der Meter Dindymene, und bei diesem Kultbild ist das Gesicht statt aus Elfenbein aus den Zähnen von Flusspferden gefertigt‹ Übersetzung hier und im Folgenden Ernst Meyer).

²⁵ Zum Meterkult von Prokonnesos vgl. Agathokles von Kyzikos, der den Stein, welchen Rhea dem Kronos zu schlucken überreicht, von dort gekommen sein lässt: FGrHist 472 F 1c = FGH 4, 9 p. 290 fr. 7 (= Sch. Hes. theog. 485).

²⁶ Demosth. or. 50, 5 (gegen Polykles): Die Rede des Demosthenes wird in den September 362 datiert. Vgl. Hasluck 1910, 169; Ehrhardt 1983, 39.

²⁷ Die Bedeutung des Meterkults für Kyzikos zeigt sich auch auf den Münzen der Stadt, s. Zenob. 4, 71; die auf dem Löwen reitende Meter erscheint im 4. Jh. v. Chr. auf kyzikenischen Elektronstateren: Naumann 1983, 233 (dort Kat. 531). Naumanns These, dieser Bildtyp nähme möglicherweise Bezug darauf, dass das Bild der Göttin wie die Zeusgeliebte Europa über das Meer geholt worden sei, überzeugt allerdings nicht recht. Das Material zu Meter in Kyzikos s. Vermaseren 1987, 91–97 Nr. 278–297 (darunter keine datierten Inschriften oder Weihgaben vor dem 3. Jh. v. Chr.); vgl. auch Schwertheim 1978, 809–815. Zum angeblich ältesten Kultbild der Meter in Kyzikos s. u. Anm. 89–95 und öfter.

²⁸ DNO Nr. 937: Auf der Agora sei »eines der Zentren des Meterkults in klassischer Zeit«. Dieser Eindruck kann allerdings auch durch die Quellenlage vermittelt sein, welche sich – wie fast immer – für Athen besser erweist als für andere griechische Poleis.

etwa Noel Robertson in Zweifel gezogen hat, berichten keine zeitgenössischen Quellen²⁹. Basis der unterschiedlichen Theorien sind vorwiegend die erst von spätantiken Autoren überlieferten Aitiologien zum athenischen Meterkult. Die älteste dieser Quellen ist Kaiser Julians Rede an die Göttermutter aus dem 4. nachchristlichen Jahrhundert, die die angebliche Vertreibung eines phrygischen Meterpriesters, göttliche Strafe und darauf folgend die Einrichtung eines Kults thematisiert³⁰. Ansonsten nehmen vor allem einige spätantike oder byzantinische Lexika auf den Meterkult Bezug und steigern die bei Julian überlieferte aitiologische Anekdote hin zur angeblichen Ermordung eines Metragyrtes durch die Athener, die Seuche oder Missernte zur Folge gehabt habe und durch Kulteinrichtung habe gesühnt werden müssen³¹.

Die unmittelbare Stiftung eines Kultbildes der Meter, geschweige denn ein »religionspolitischer Zweck«³² desselben, wird jedenfalls weder in den erhaltenen literarischen Quellen der archaischen und klassischen Zeit noch in den genannten Zeugnissen aus der Spätantike ausdrücklich angesprochen. Ob die Mutter von Anfang an ein Bild besessen haben sollte, wenn ja, wann sie es erhielt, ob es womöglich in den Perserkriegen zerstört wurde und wie es aussah, wird in den Erzählungen von der Kultgründung nicht thematisiert. Obwohl die Quellen für das Kultleben Athens vergleichsweise sehr viel ertragreicher sind als für andere Poleis, animierte offenbar keine bekannte lokale Tradition, die Ungewöhnliches oder Wunderbares angeboten hätte, die Erzählfreude der antiken Autoren zum Kultbild der Meter in Athen.

In den literarischen Quellen wird ein solches Kultbild der Meter erst über ein halbes Jahrtausend nach seiner Aufstellung, nämlich in der Kaiserzeit, erwähnt. Das Hauptinteresse gilt hierbei seinem (menschlichen) Schöpfer, und nicht einmal über diesen scheinen sich die Texte einig zu sein. Plinius der Ältere bemerkt kurz, in Athen habe es ein Heiligtum der Mutter mit einer von Agorakritos gefertigten Statue gegeben³³. Die einzige Nachricht zur Gestalt eines Bildes der Meter in Athen findet sich beiläufig bei Arrian³⁴. Um das Aussehen einer anderen Statue, nämlich eines Tempelbildes der Meter am Phasis, zu illustrieren, vergleicht Arrian dieses mit dem Athener Kultbild. Er schreibt dieses (im Gegensatz zu Plinius) Agorakritos' Lehrer Phidias zu, und setzt es immerhin bei seinen Lesern als bekannt voraus – sonst würde der Vergleich nicht funktionieren. Hierbei wird ein Kultbild der Meter als zwischen Löwenfi-

²⁹ Vgl. zu dem umstrittenen Problem etwa Robertson 1996, 303: Es sei keine offizielle Einführung der Meter, so wie etwa für Bendis, in Athen bezeugt; Borgeaud 2004, 14 stellt das Fehlen belastbarer Quellen fest; Roller 1996, 306 postuliert die Bezeugung der Meter im griechischen Mutterland seit dem 6. Jh. v. Chr.; Sfameni Gasparro 1996, 52 glaubt an die Präsenz der Meter in Athen im frühen 5. Jh. v. Chr., d. h. vor den Perserkriegen, in denen ihr Heiligtum zerstört worden sei; für Versnel 1990, 106 ist es nicht zu entscheiden, ob Meter vor den Perserkriegen oder ca. 430 v. Chr. in Athen eingeführt worden sei. Die nüchternste Lösung bei Parker 1996, 188, der das Kultbild des Phidias/Agorakritos als *terminus ante* setzt.

³⁰ Iul. or. 5, 159a.

³¹ Die Erzählung in der Suda unter verschiedenen Stichworten s. v. Μητρῶον; Μητραγύρτης; Βάραθρον (zum Barathron s. Sch. Aristoph. Plut. 431) und gleichlautend in Photios' Bibliothek, s. v. Μητραγύρτης. Die Herkunft der Anekdote ist bestenfalls unsicher, dass sie auf einer hellenistischen Quelle beruht (so aufgrund der Nennung einer anonymen »Philippika« angenommen etwa bei Borgeaud 2004, 88; Xagorari-Gleißner 2008, 22), bleibt hypothetisch. Skeptisch gegenüber dem Versuch von Peppas-Delmousou 1996, 105, die Erzählung von der Tötung des Metragyrtes im Bereich der Pnyx zu verorten, ist Sporn 2019, 42. Grundsätzlich ablehnend gegenüber der Vorstellung von einem historischen Kern der Überlieferung vom Metragyrtes auch Parker 1996, 189 f., dem die Anekdote den üblichen aitiologischen Legenden zu ähnlich erscheint.

³² Einen solchen religionspolitischen Zweck nimmt Xagorari-Gleißner 2008, 24 an, ohne ihn allerdings genauer zu erläutern.

³³ Plin. nat. 36, 17: *est et in Matris Magnae delubro eadem civitate Agoracriti opus* (»Es gibt auch ein Werk des Agorakritos im Heiligtum der Magna Mater in derselben Bürgerschaft«).

³⁴ Arr. per. p. E. 9, 1: εἰσβαλλόντων δὲ εἰς τὸν Φᾶσιν ἐν ἀριστερᾷ ἴδρυται ἡ Φασιανὴ θεός. Εἷη δ' ἂν ἀπὸ γε τοῦ σχήματος τεκμαιρομένη ἢ Πέα; καὶ γὰρ κύμβαλον μετὰ χειρὸς ἔχει καὶ λέοντας ὑπὸ τῷ θρόνῳ, καὶ κάθηται ὡσπερ ἐν τῷ Μητρῶφ Ἀθήνησιν ἢ τοῦ Φειδίου (»Wenn man in den Phasis hineinfährt, ist linker Hand die <Statue der> Göttin von Phasis errichtet. Wenn man der Gestalt nach urteilt, könnte es Rhea sein. Denn sie hält ein Kymbalon [sc. Tympanon] in Händen und hat Löwen unter dem Thron; und sie sitzt wie die <Göttermutter> des Phidias im Athener Metroon« Übersetzung DNO Nr. 937).

guren thronend beschrieben: Die Göttin hat ein Kymbalon in den Händen, Löwen neben ihrem Thron und sitzt wie »die des Phidias« im Metroon von Athen. Pausanias, an altertümlichen, berühmten und in irgendeiner Weise auffällig verehrten Götterbildern ansonsten hochinteressiert, würdigt die Athener Statue bei seiner Beschreibung der Agora beiläufig mit nur wenigen dürren Worten³⁵: »Es ist da auch ein Heiligtum der Mutter der Götter gebaut, welche Phidias gemacht hat. Nahe dabei ist das Ratsgebäude für die sog. Fünfhundert.«³⁶.

Die zahlreichen Unsicherheiten in Bezug auf Kultbilder der Meter im Zentrum der Stadt Athen erschöpfen sich aber nicht in der Frage nach den Umständen der Kulteinführung oder nach dem Urheber des ersten bekannten athenischen Kultbildes. Ebenfalls kontrovers diskutiert und bisher nicht endgültig geklärt ist außerdem, wo und wie dieses athenische Meterbild des Phidias oder des Agorakritos anfänglich aufgestellt war. Ein konventioneller Tempel für Meter, welcher in die Lebenszeit des Phidias fiel, hat sich auf der Athener Agora nicht nachweisen lassen³⁷. Ein bei Athenaios überliefertes Fragment des frühhellenistischen Autors Chamai-leon von Herakleia Pontika erwähnt das Metroon im Kontext der Schicksale des athenischen Feldherrn Alkibiades und bezeugt gleichzeitig seine Benennung und Funktion als Archiv für spätestens das Jahr 406³⁸. Das hellenistische Metroon, welches Pausanias in der Nähe des Bouleuterions gesehen hat und das er – ohne über die Umstände der Inszenierung irgendwelche Verwunderung auszudrücken – als *hierón* der Meter Theon bezeichnet, stammt erst aus dem 2. Jahrhundert v. Chr. Aufgrund technischer Ähnlichkeiten mit der Attalos-Stoa ist es um 140 v. Chr. datiert worden³⁹. Maria Xagorari-Gleißner hat die archäologische Diskussion kürzlich folgendermaßen auf den Punkt zu bringen versucht: »Die Meterstatue des Agorakritos oder des Phidias stand nicht in einem Tempel, sondern in einem öffentlichen Gebäude, dem Alten Bouleuterion.«⁴⁰. Auswirkungen auf das »religiöse Gewicht« der Statue, auf ihre potenzielle Funktion als Kultbild dürfte dies jedoch nicht gehabt haben. »Öffentliche Gebäude« konstituierten in griechischen Poleis keinen Raum, der völlig vom religiösen Bereich abgegrenzt war – im Gegenteil. In einer durch eine »eingebettete Religion« geprägten Kultur, in der das religiöse Handeln das Leben der Bürger auch im Alltag bestimmte und nicht in einen getrennten Bereich des Religiösen ausgelagert wurde, war der Schutz der Götter dort besonders notwendig, wo sich die Bürger der Polis versammelten. Dies zeigt sich etwa in den Ritualen, mit denen der Versammlungsort der Volksversammlung vor Beginn der Zusammenkunft der Bürger vorbereitet wurde, oder in der Gewohnheit, wichtige Aufzeichnungen wie Verträge oder Gesetze in Heiligtümern aufzustellen⁴¹. Wie eng verzahnt sich kultische Verehrung der

³⁵ Paus. 1, 3, 5: ὄκοδόμηται δὲ καὶ Μητρόσ θεῶν ἱερόν, ἣν Φειδίας εἰργάσατο.

³⁶ Dieser Widerspruch in den Quellen hat langwierige archäologische Debatten nach sich gezogen: s. dazu etwa Xagorari-Gleißner 2008, 44–47 und Vikela 2001, 91 f. (mit Lit.); vgl. zur Diskussion auch Borgeaud 2004, 13. Nachdem die archäologische Forschung lange geneigt war, das Bild auf der Athener Agora dem Agorakritos zuzuschreiben, hat sich in den letzten Jahren Widerspruch erhoben: der Kontext von Plinius' Aussage mache deutlich, dass dieser sich auf eine (von Agorakritos geschaffene) Statue der Meter im attischen Demos Rhamnus, und nicht auf das Bild auf der Agora bezöge. Entsprechend sei Phidias als Schöpfer des Kultbildes auf der Agora anzunehmen. Das Aussehen dieser Statue des Phidias sei aber nicht weiter bekannt. Die erhaltenen Kopien gingen auf das rhamnuntische Werk des Agorakritos zurück: DNO Nr. 937 sowie DNO Nr. 1140.

³⁷ Archäologische Diskussion zum Metroon: sehr unterschiedliche Rekonstruktionen bei Miller 1995 und Shear 1995. Zusammenfassend der Befund bei Emme 2013, 105–109 und Xagorari-Gleißner 2008, 105–108; Vikela 2001, 92 Anm. 83.

³⁸ Athen. 5, 407b–c; vgl. auch Deinarch. 1, 86: Die Mutter der Götter als Wächterin aller schriftlichen Kontrakte in der Stadt (ἡ πάντων τῶν ἐν τοῖς γράμμασι δικαίων φύλαξ τῆ πόλει καθέστηκε). Zum Metroon als Archiv s. Graf 1985, 317; zu seiner Etablierung im letzten Jahrzehnt des 5. Jhs. s. Thomas 1992, 96. 138; Miller 1995, 137; Parker 1996, 188.

³⁹ Emme 2013, 107.

⁴⁰ Xagorari-Gleißner 2008, 106. Der Altar der Meter scheint außerhalb des Gebäudes auf der Agora gestanden zu haben: vgl. für das 4. Jh. v. Chr. Aeschin. Tim. 1, 60, wo der Altar als Zuflucht des Pittalakos dient. s. auch Miller 1995, 142.

⁴¹ Martin 2016, 282.

Meter und politisches Handeln der Gremien auf der Agora erweisen, geht aus einem Beispiel hervor, welches Theophrast im 4. Jahrhundert bei seiner Charakterisierung des »Eitlen« überliefert⁴². Von exotischen, ekstatischen oder Mysterienritualen ist für Meter auf der Agora nicht die Rede⁴³. Vielmehr gehört es nach Theophrast zu den Aufgaben der Prytanen, d. h. des jeweils einen Monat lang für politisches Handeln verantwortlichen Ausschusses des Rats, der »Meter Theon« (die hier wie auch bei Pausanias einen ortsneutralen Beinamen trägt) mit den Galaxia besondere Opfer darzubringen. Theophrasts Eitler, der offenbar in diesem Monat Mitglied des Prytanenkollegiums ist, aber nicht etwa ein Priesteramt für Meter oder Ähnliches innehat, drängt sich vor, dem versammelten Volk den positiven Ausgang der Opfer für Meter zu verkünden. Opfer der Prytanen für Meter erwähnt im 4. Jahrhundert auch Demosthenes, obwohl für diese Zeit eigene Priester für die Göttin bezeugt sind⁴⁴.

Für das Kultbild der Meter hatten die bürgerlichen Gremien der Stadt Athen im 5. Jahrhundert einen renommierten Bildhauer wie Phidias oder Agorakritos mit der Schaffung einer Meterstatue beauftragt. Sie hatten die Finanzierung des Werks genehmigt und diese Statue im Kontext eines öffentlichen Gebäudes auf der Agora, im traditionellen Zentrum politischen Geschehens in Athen, aufstellen lassen. Wenn Vertreter der demokratischen Gremien sich mit Opfern an die Göttin wandten, so trug das Vorhandensein eines Bildes in der Nähe – als Geschenk an die Gottheit sowie als Kultobjekt und als ihr potenzieller »Sitz« – dazu bei, die Aufmerksamkeit der Gottheit zu erregen und ihre wohlwollende Präsenz im Augenblick des Opfers herzustellen⁴⁵. Dies war prinzipiell unabhängig von der baulichen Form, die diesem Bild seinen Rahmen gab⁴⁶. Die enge Verbindung zwischen Meter(-verehrung) und der athenischen Bürgerschaft wird darüber hinaus seit dem späten 2. Jahrhundert v. Chr. in Inschriften deutlich, die die offizielle Beteiligung nicht nur der Prytanen, sondern auch der Epheben an den Opfern für Meter bezeugen. Die jungen Männer Athens, die man mit den schützenden Göttern der Stadt vertraut zu machen strebte, und die ihren Platz in den Gremien der Stadt noch nicht eingenommen hatten, stifteten der Meter jeweils aus Anlass der Galaxia eine Schale⁴⁷. Noel Robertson hat gar angenommen, das Götterbild der Meter sei ikonografisch von vornherein unmittelbar auf das Ritual der Galaxia hin geschaffen worden: Die Meter des Phidias oder Agorakritos habe deshalb eine Schale in der Hand, weil sie bei den Galaxia einen Brei aus Milch und Gerste bekommt⁴⁸. Die genannten Ephebeninschriften stammen allerdings

⁴² Theophr. char. 21, 11: ἀλείφειν ὁσημέραι. ἀμέλει δὲ καὶ συνδιοικήσασθαι παρὰ τῶν πρυτάνεων, ὅπως ἀπαγγεῖλη τῷ δήμῳ τὰ ἱερά, καὶ παρεσκευασμένος λαμπρὸν ἱμάτιον καὶ ἐστεφανωμένος παρελθὼν εἰπεῖν: ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ἐθύομεν οἱ πρυτάνεις [τὰ ἱερά]? τῇ Μητρὶ τῶν θεῶν τὰ Γαλάξια, καὶ τὰ ἱερά καλά, καὶ ὑμεῖς δέχεσθε τὰ ἀγαθὰ. καὶ ταῦτα ἀπαγγείλας ἀπιὼν διηγῆσασθαι οἴκαδε τῇ αὐτοῦ γυναικί, ὡς καθ' ὑπερβολὴν εὐημέρει (»Natürlich lässt er sich auch von den Prytanenkollegen dazu einteilen, die Opfer dem Volk zu verkündigen, und, angetan mit einem glänzenden Mantel und bekränzt, tritt er auf und sagt: »Männer von Athen, dargebracht haben wir Prytanen das Opfer für die Mutter der Götter, das Opfer ist würdig und günstig, ihr aber empfanget die Gaben.« Das verkündet er, geht nach Hause und erzählt seiner Frau, was für einen außerordentlich günstigen Tag er heute hatte« Übersetzung Dietrich Klose).

⁴³ s. auch Borgeaud 2004, 15 f. Vgl. Parker 1996, 159, der die Frage stellt, »were the Athenians receiving a Greek or an oriental cult« und (1996, 192) zu der Antwort kommt, vielleicht sei der Lärm der Tamburine nur in den privaten Kultvereinen zu hören gewesen.

⁴⁴ Zur Verbindung der Prytanen mit dem Heiligtum der Meter s. in der Mitte des 4. Jhs. auch Demosth. proem. (= exordia) 54, wo die Prytanen der Peitho, der Meter Theon und Apollon opfern. Städtische Priesterämter für Meter sind in Athen seit dem 4. Jh. v. Chr. bezeugt: Vermaseren 1982, 8 Nr. 5; Graf 1985, 119; Parker 1996, 192. Vgl. auch Xagorari-Gleißner 2008, 52.

⁴⁵ Scheer 2000, 143.

⁴⁶ Kultische Verehrung weiterer Gottheiten wie z. B. Zeus Boulaios und Athena Boulaia im Bouleuterion s. Paus. 1, 3, 5; Wycherley 1957, 128.

⁴⁷ Vgl. IG II² 1006 Z. 23, 79; 1009 Z. 7, 37; 1011 Z. 13; 1028 Z. 40; 1030 Z. 35: die Inschriften datieren zwischen 121 und ca. 100 v. Chr.; vgl. Vermaseren 1982, 9 Nr. 9–10 und 27–31; Mikalson 1998, 244. Zu den Galaxia: Hesych. s. v. Γαλάξια. Vgl. Deubner 1956, 216; Parker 1996, 192.

⁴⁸ Robertson 1996, 243. Zum Breiopfer: Borgeaud 2004, 15. Das Getreidebreiopfer als mögliches Indiz für Meter auf der Agora als »an older, indigenous goddess with traditions of her own« bei Parker 1996, 192. Kräuter, Milch

erst aus hellenistischer Zeit. Dies mag aber an der Veränderung des epigrafischen Habitus im Hellenismus liegen und beweist nicht, dass Schalenopfer und die jungen Männer der Stadt erst dann eine Rolle im Kult der Meter gespielt haben. Allerdings ist das Phialenopfer der Epheben eigentlich nichts Besonderes – die inschriftlichen Inventare griechischer Heiligtümer zeigen in zahlreichen Fällen, dass die Ausstattung mit möglichst kostbaren Opfergeräten in jedem Kult von großer Bedeutung war⁴⁹. Alle Opferflüssigkeiten (Wasser, Wein, Milch und Blut) konnten aus Schalen ausgegossen werden, eine besondere Verbindung zwischen der Phiale und Breiopfern ist nicht bezeugt. Darstellungen von Göttern, bei denen der Gottheit die Opferschale in die Hand gegeben wird, sind ebenfalls seit archaischer Zeit im griechischen Raum ein konventioneller Modus⁵⁰. Im Fall des athenischen Meterbildes können sie entsprechend kein echtes Alleinstellungsmerkmal sein. Selbstverständlich blieb es den athenischen Verehrern unbenommen, hier eine assoziative Verbindung herzustellen. Dass sich die Schale als typisches Attribut eines Bildes für Meter aber für Phidias oder Agorakritos geradezu aufgedrängt hätte, lässt sich nicht konstatieren⁵¹. Grundsätzlich ist vielmehr zu bedenken, dass die westliche Agora im 4. Jahrhundert v. Chr. als Ort der bürgerlichen ›Familiengötter‹ der Athener besonders ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückte: Möglicherweise war der »väterliche Apollon«, Apollon Patroos, schon in archaischer Zeit dort verehrt worden, und die Perser hatten sein Heiligtum zerstört. Im 4. Jahrhundert wurde dieses Heiligtum des Apollon Patroos im Rahmen der religiösen Reformen des Euboulos und Lykurgos (wieder-)errichtet und mit einem monumentalen Kultbild ausgestattet⁵². Es lag zwischen dem Metroon und der Stoa des Zeus⁵³. In der Nähe befanden sich außerdem Schreine für Zeus Phratrios und Athena Phratria, also für die Götter, welche über die Eintragung athenischer Kinder in die Bürgerlisten wachten⁵⁴. Für die Zeit des Lykurgos ist darüber hinaus eine Reform der Ephebie überliefert. Bezeichnenderweise stammen die literarischen Quellen, die von der Verehrung der Meter auf der Agora durch die Ratsmitglieder berichten (Theophrast und Demosthenes), ebenfalls aus dem (etwas früheren) 4. Jahrhundert. Zu dieser Zeit scheinen die Athener neben Apollon Patroos und den Phratriegöttern auch der Verehrung der Meter ein besonderes Interesse entgegengebracht zu haben. Ephebenopfer an Meter würden sich in diesen Kontext (und deutlich vor ihrer direkten inschriftlichen Bezeugung) nur zu gut einfügen⁵⁵. War die westliche Agora der Ort der väterlichen Götter, so wäre die Präsenz auch der ›Mutter‹ dort keine Überraschung⁵⁶.

und Käse als passendes, altertümliches Opfer auch bei Ovid (fast. 4, 363–372). Arrian (vgl. o. Anm. 34) nennt die Schale nicht ausdrücklich als Attribut des von ihm beschriebenen Bildes: vgl. Vikela 2001, 91: »die Rechte hielt vermutlich eine bronzene Schale«.

⁴⁹ Vgl. z. B. die Zeugnisse für die kostbaren Gefäße im Erechtheion bei Harris 1995, 25 f.

⁵⁰ Simon 1953, 4: »im Sinne des Opferempfangs darf die Schale in der Hand von Kultbildern gedeutet werden«; vgl. auch Simon 1953, 86; Naumann 1983, 70 sowie auch Xagorari-Gleißner 2008, 41.

⁵¹ Wenn Robertson (1996, 286) sonst die Bedeutung einer anderen Gefäßart, des Kernos, als so zentral für den Meterkult herausstellen möchte, dass von dieser Gefäßform gar durch »Ablaut« die Festbezeichnung »Kronia« abzuleiten sei – und antike Bildhauer sich bei der Gestaltung einzelner Kultbilder tatsächlich so detailliert an rituellen Einzelheiten orientiert hätten, dann müsste Meter eigentlich einen Kernos und nicht eine Schale in der Hand tragen.

⁵² Paus. 1, 3, 4: Tempel und Statue des Euphranor; s. DNO Nr. 2776 mit Lit.; Parker 1996, 246 Anm. 99. Zu dem Bauprogramm unter Lykurgos in der 2. Hälfte des 4. Jhs. v. Chr. s. Mikalson 1998, 29 und 291.

⁵³ Hierzu Hintzen-Bohlen 1997, 121. Vgl. auch Mikalson 1998, 98 sowie Parker 2008, 204 zur Verehrung des Apollon Patroos in Athen durch die Phratrien und Gene; s. auch Parker 1996, 64.

⁵⁴ Hintzen-Bohlen 1997, 123; Mikalson 1998, 29; s. auch Parker 1996, 106 mit Anm. 14. Zum Schwerpunkt der Lykurgischen Reformen in der »patris-religion«: Parker 1996, 253.

⁵⁵ Hintzen-Bohlen 1997, 127 nennt diesbezüglich den Ausbau des Lykeions mit Gymnasion und Palästra; vgl. grundsätzlich zur Verbindung von Epheben und religiösen Ritualen Parker 1996, 253–255.

⁵⁶ Vgl. auch Parker 2008, 201 allgemein zur Verehrung von Μητρῶσι θεοί »much less spoken of but do exist« mit Verweis auf die undatierte Athener Inschrift IG II² 5016: Gemeint sind hier zunächst die Götter, denen man sich von mütterlicher Seite verbunden fühlt. Vor allem im kleinasiatischen Kontext konnte Meter gelegentlich selbst den Beinamen Πατρῶνη tragen (Naumann 1983, 216; Graf 1985, 317; Parker 2008, 202 f. 210): so in Phokaia, am

Am Bild der Meter auf der Agora war allerdings, abgesehen von seiner Zuweisung an einen berühmten klassischen Bildhauer, Phidias oder seinen Schüler Agorakritos, ansonsten nichts weiter Erwähnenswertes. In der Kaiserzeit entsprach es den Erwartungen des Pausanias sowohl formal als auch in seiner Platzierung. Offenbar bedurfte es für Pausanias keiner besonderen Erzählung für ein Heiligtum der Meter auf der westlichen athenischen Agora – und er hörte in diesem Kontext keine Stiftungsgeschichte, die ihm der Erwähnung wert erschien. Das klassische Athener Bild der Meter gehörte de facto wohl zu den älteren städtischen Kultbildern der Göttin im griechischen Mutterland und war in den städtischen Festkalender Athens integriert⁵⁷. Es war von einem berühmten Bildhauer der klassischen Zeit geschaffen worden. Dies bedeutete aber gleichzeitig, dass sowohl sein Schöpfer als auch grundsätzlich die Zeit seiner Erschaffung bekannt waren. In den mindestens seit dem späteren 5. Jahrhundert geläufigen Diskursen über Götterbilder, die deren Bedeutung auch auf anderen Voraussetzungen als künstlerischer Fertigkeit gründen ließen, gab es über dieses Athener Bild der Göttin nichts weiter zu berichten⁵⁸.

IV METERBILDER IM GRIECHISCHEN MUTTERLAND: DIE PERSPEKTIVE DES PAUSANIAS

Einzelheiten lokaler kultischer Verehrung in griechischen Poleis werden in den erhaltenen literarischen Quellen nicht systematisch beschrieben, sondern meist nur beiläufig erwähnt. Der kaiserzeitliche Perieget Pausanias ist hier die Ausnahme. Altertümlichen Heiligtümern und Götterbildern sowie lokalen Kulttraditionen gilt sein besonderes Interesse. Entsprechend hilfreich ist sein Werk, versucht man sich einen ersten Überblick bezüglich eventueller Besonderheiten im Hinblick auf Kultbilder der Meter, ihrer Funktion im Kult und ihrem lokalen Prestige im griechischen Mutterland sowie in Westkleinasien zu verschaffen. Ein einheitliches und schlüssiges Gesamtbild kann sich daraus allerdings nicht ergeben. Die Einzelinformationen zu Kontext, Material und Herkunft der Bilder bleiben zwangsläufig lückenhaft, geprägt von Pausanias' Erkenntnisinteresse und kaiserzeitlichem Kontext.

Bilder der Meter begegnen Pausanias in Griechenland als Götterbilder in eigenen Tempeln oder Heiligtümern (*naós, hierón*), dies ist etwa in Athen, Theben, Akriai, Megalopolis, Korinth, Patras und Sparta der Fall⁵⁹. Im Tempel der Meter in Olympia ist kein Kultbild der Mutter der Götter aufgestellt⁶⁰. Dies erscheint Pausanias offenbar so auffallend, dass er es ausdrücklich erwähnt. An anderen Orten sind Götterbilder der Mutter in den Heiligtümern anderer Gottheiten zu sehen; so beschreibt Pausanias eine Statue der Meter in der Stoa des Asklepieions von Titane sowie im Heiligtum der Hera von Plataiai⁶¹. Schließlich informiert er seine Leser über ein *ágalma* der Meter auf der Agora von Messene. Ob dieses Bild in einem eigenen Gebäude stand, wird nicht ausgeführt⁶². Darüber hinaus erwähnt der Perieget weitere Heiligtümer der Meter und der Rhea, ohne dass im Einzelfall Bilder der Göttin genannt würden. Dies geschieht etwa im Fall des Meterheiligtums in Dyme, aber auch für das arkadische Heiligtum der Rhea am Berg Thaumasion oder das Hieron in Sparta bleibt

Panayırdağ in Ephesos und auch in Mysien. In Ephesos wird sie in Nachbarschaft zu Zeus Patroos und Apollon Patroos verehrt: Vikela 2001, 109.

⁵⁷ Xagorari-Gleißner 2008, 44 hält es für das früheste Kultbild der Göttin in der Großplastik.

⁵⁸ Vgl. etwa Eur. Iph. T. 86–88 zum Bild der Artemis in Tauris, das vom Himmel gefallen sein sollte. Diesbezüglich legten die Athener den Schwerpunkt anderwärts, ihr ältestes heiliges Objekt, so Pausanias, war die angeblich vom Himmel gefallene Statue der Athena Polias auf der Akropolis: Paus. 1, 26, 6; Scheer 2015, 168 f.

⁵⁹ Theben: Paus. 9, 25, 3; Akriai: Paus. 3, 22, 4; Megalopolis: Paus. 8, 30, 4; Korinth: Paus. 2, 4, 7; Patras: Paus. 7, 20, 3; Sparta: Paus. 3, 12, 9.

⁶⁰ Olympia: Paus. 5, 20, 9.

⁶¹ Titane: Paus. 2, 11, 8; Plataiai: Statue der Rhea, ein Werk des Praxiteles im Heiligtum der Hera von Plataiai: Paus. 9, 2, 7.

⁶² Messene: Paus. 4, 31, 6.

unklar, ob es ein Bild der Göttin enthielt⁶³. Wenn vom Material der Meterstatuen die Rede ist, so erscheinen diese überwiegend als aus (nicht näher spezifiziertem) Stein gefertigt, so in Akriai und Korinth. Pindars Bild in Theben besteht aus pentelischem Marmor, dem Kultbild in Messene bescheinigt Pausanias parischen Marmor als Material⁶⁴. Lediglich die Statue in der Stoa des Asklepieions von Titane ist aus Holz (*xóanon*), wohl einer der Gründe weshalb sie nicht im Freien steht⁶⁵.

Für die Erstellung eines zuverlässigen Katalogs von Meterbildern im griechischen Mutterland ist auch Pausanias als Quelle nicht brauchbar – die Diskrepanz zwischen archäologischem Befund und literarischer Überlieferung wird hier in geradezu überwältigender Weise deutlich⁶⁶. Im Einzelfall prägen zudem lokale Regelungen, die Pausanias' Wissen zwangsläufig beschränken, oder aber auch sein spezifisches Erkenntnisinteresse die übermittelte Information: Zu derartigen lokalen Kultregeln zählen etwa das allgemeine Eintrittsverbot im Rheaheiligtum am Berg Thaumasion (nur die heiligen Frauen der Göttin dürfen eintreten) oder eingeschränkte ›Öffnungszeiten‹ einzelner Heiligtümer⁶⁷. Pindars thebanisches Bild der Meter aus pentelischem Marmor sieht Pausanias nur, weil er zufällig am einzigen Tag im Jahr anwesend ist, an dem das Heiligtum für alle zugänglich ist⁶⁸. Das Kultbild in Messene findet Erwähnung, weil es von Damophon geschaffen wurde, von einem berühmten Bildhauer, an dem Pausanias offenbar besonders interessiert ist⁶⁹. Der unmittelbare Aufstellungskontext des Bildes (in einem Tempel oder heiligen Bezirk im Freien auf der Agora [?]) tritt demgegenüber in den Hintergrund. Wenn Pausanias für die Stadt Dyme ein Heiligtum (*hierón*) der Meter Dindymene (und des Attis) bezeugt, aber kein Götterbild nennt, so ist daraus nicht zu schließen, dass das Heiligtum von Dyme kein solches enthalten hat⁷⁰. Im Kontext gilt Pausanias' besonderes Interesse vielmehr dem örtlichen Spezifikum, dass nämlich die Meter in Dyme gemeinsam mit Attis verehrt wird⁷¹. Er nimmt dies zum Anlass für einen ausführlichen Exkurs zu den verschiedenen mythologischen Traditionen über Attis und ›vergisst‹ möglicherweise dadurch, Statuen im Heiligtum, wenn diese ansonsten den Üblichkeiten entsprechen, eigens zu erwähnen⁷².

Schließlich fällt bei der Betrachtung der Bilder der Göttin Meter auf, was auch sonst im Text des Pausanias immer wieder deutlich wird: Diverse Heiligtümer in den Poleis des griechischen Mutterlands sind im Lauf der Jahrhunderte verfallen und im 2. Jahrhundert n. Chr. nur noch in reduziertem Zustand in Betrieb – oder aber neu akzentuiert worden. Im arkadischen Megalopolis ist »ein kleines Bild« der Göttin zwar noch zu sehen, vom Tempel sind aber nur noch die Säulen erhalten⁷³. Auch der Tempel der Meter Theon nahe den Quellen des Alpheios hat kein Dach mehr⁷⁴. Das *Xóanon* von Titane hat möglicherweise ebenfalls erst sekundär in der Stoa des Asklepios einen Platz gefunden, und die Statue im Metroon von Olympia ist nicht (mehr [?]) vorhanden⁷⁵. Dass dieser Tempel zur Zeit des Pausanias Statuen römischer Kaiser beherbergt, also dem Kaiserkult dient, dürfte allerdings kein Zufall sein, denn aus

⁶³ Dyme: Paus. 7, 17, 9; Thaumasion: Paus. 8, 36, 2; Sparta: Paus. 3, 12, 9.

⁶⁴ Theben: Paus 9, 25, 3; Messene: Paus. 4, 31, 6.

⁶⁵ Titane: Paus. 2, 11, 8.

⁶⁶ Das archäologische Material zum Meterkult ist in einer Fülle von Monografien und einschlägigen Artikeln bearbeitet worden s. etwa Xagorari-Gleißner 2008; Naumann 1983; Simon 1997; Vikela 2001 und bes. Vermaseren 1972–1989.

⁶⁷ Eintrittsverbot: Paus. 8, 36, 2.

⁶⁸ Theben: Paus 9, 25, 3.

⁶⁹ Messene: Paus. 4, 31, 6.

⁷⁰ Dyme: Paus. 7, 17, 9.

⁷¹ Die frühesten Zeugnisse für die Teilhabe des Attis am Kult der Meter stammen erst aus der Zeit um 300 v. Chr.: Vikela 2001, 122.

⁷² Zu den Traditionen des Attis bei Pausanias: Borgeaud 2004, 33. 43 f.

⁷³ Megalopolis: Paus. 8, 30, 4.

⁷⁴ s. Paus. 8, 44, 3: Nur noch zwei steinerne Löwen sind vor Ort erhalten, das Götterbild ist offenbar verschwunden.

⁷⁵ Titane: Paus. 2, 11, 8; Olympia: Paus. 5, 20, 9.

römischer Perspektive war die Göttin Meter seit der berühmten Befragung der Sibyllinischen Bücher und der Kulteinführung in Rom im Jahr 204 auch und ganz besonders die Mutter der Römer⁷⁶. Dieser Aspekt mag das kaiserzeitliche Erscheinungsbild von Meterheiligtümern auch in anderen Fällen beeinflusst haben – ohne dass der Perieget diesen Punkt thematisieren würde⁷⁷. Es scheint jedenfalls auffallend, dass er für Korinth, Patras und Dyme florierende Heiligtümer der Göttin bezeugt⁷⁸. Alle drei Städte hatten in ihrer Vergangenheit deutliche Einschnitte erlebt und waren jeweils von römischen Größen als römische Kolonien neu gegründet worden. Auch wenn die kultische Kontinuität in diesen Orten kaum vollständig abgerissen sein dürfte, so ist doch mit römischer Neuakzentuierung des Kultkalenders allgemein und mit römischer Überformung älterer Kulte zu rechnen⁷⁹.

Auch wenn der Perieget also grundsätzlich eine Reihe von Kultorten der Meter samt zugehörigen bildlichen Darstellungen nennt, sind ihm diese meist keine detailliertere Beschreibung wert – so werden kaum Spezifika ihrer Gestaltung oder zugehörige Rituale genannt. Weder die zahlreichen Votivreliefs, die aus den Felsheiligtümern der Meter erhalten geblieben sind, noch die Naiskoi, die mit ihrem Kult verbunden werden, spiegeln sich im Text des Pausanias wider⁸⁰.

V BESONDERE BILDER DER METER? MYTHISCHE ALTERS-KONKURRENZEN

V.1 Akriai versus Koddinos: Die Söhne des Tantalos als Gründerhelden

Die Mehrzahl der bei Pausanias erwähnten Bilder der Meter begegnet also in eher konventionellen Kontexten. Aus der Perspektive des Periegeten zeichneten sich die Kultbilder der Meter, die er im griechischen Mutterland sah, insgesamt auch nicht durch herausragend hohes Alter aus⁸¹. Einmal begegnete Pausanias allerdings einem Anspruch auf besonders hohes Alter für ein lokales Kultbild der Meter auch im griechischen Mutterland. Im dritten Buch seiner Beschreibung Griechenlands erwähnt er die lakonische Küstenstadt Akriai, 30 Stadien vom spartanischen Hafen Gythion entfernt. Deren einzige Sehenswürdigkeit ist für ihn ein Tempel der Meter mit einem steinernen Götterbild. Besonders auffallende Eigenheiten, die eine detaillierte Beschreibung erfordern würden, besaß das Bild für Pausanias offenbar nicht. Ihn interessierte stattdessen die Behauptung der Einwohner von Akriai, sie besäßen das älteste Heiligtum (*hierón*) der Meter auf der Peloponnes⁸². Dieser Anspruch erscheint Pausanias nicht angemessen: Er nimmt sich nicht die Zeit zu berichten, wie (und ob überhaupt) die Leute von

⁷⁶ Zu Meter in Rom: s. aus der Fülle der Literatur etwa Bremmer 1987 und neuerdings Dubosson-Sbrigliano 2018.

⁷⁷ Hupfloher 2006, 240 f.: Der Kaiserkult in Olympia wird im Metroon von Pausanias möglicherweise absichtlich nicht weiter beschrieben.

⁷⁸ Korinth: Paus. 2, 4, 7; Patras: Paus. 7, 20, 3; Dyme: Paus. 7, 17, 9. In Patras und Dyme erwähnt Pausanias die Verehrung des Attis gemeinsam mit Meter.

⁷⁹ Auffarth 2009, 198. 204–207.

⁸⁰ Zu einer möglichen Verwendung der Naiskoi im privaten Kult außerhalb des Hauses s. Vikela 2001, 105 mit Verweis auf ein Weihrelief aus Piräus aus der Mitte des 4. Jhs. v. Chr. (Taf. 19, 3).

⁸¹ Der Perieget bezeichnet das Bild in Titane als *xóanon*, ein Begriff, den er im Normalfall verwendet, um hohes Alter eines hölzernen Bildes anzuzeigen (s. Scheer 2000, 20, vgl. auch Donohue 1988, 38. 110), er nennt aber sonst keine weiteren Einzelheiten.

⁸² Paus. 3, 22, 4: προελθόντι που σταδίου ἐπὶ θαλάσσης πόλις ἐστὶν Ἀκρία: θέας δὲ αὐτόθι ἄξια Μητρὸς θεῶν ναὸς καὶ ἄγαλμα λίθου. παλαιότατον δὲ τοῦτο εἶναι φασιν οἱ τὰς Ἀκρίας ἔχοντες, ὅποσα τῆς θεοῦ ταύτης Πελοποννησίους ἱερά ἐστιν, ἐπεὶ Μαγνησί γε, οἱ τὰ πρὸς Βορρᾶν νέμονται τοῦ Σιπύλου, τοῦτοις ἐπὶ Κοδδῖνο ἢ πέτρα Μητρὸς ἐστὶ θεῶν ἀρχαιότατον ἀπάντων ἄγαλμα: ποιῆσαι δὲ οἱ Μάγνητες αὐτὸ Βροτέαν λέγουσι τὸν Ταντάλου («Und danach dreißig Stadien weiter liegt am Meer die Stadt Akriai. An Sehenswürdigkeiten gibt es dort einen Tempel der Meter und ein Götterbild aus Marmor. Als das älteste geben es die Einwohner von Akriai aus, das die Göttin in der Peloponnes hat. Das allerälteste von allen jedoch haben die nördlich vom Sipylos wohnenden Magnesier auf dem Felsen des Koddinos. Die Magnesier behaupten, Broteas, der Sohn des Tantalos, habe es gefertigt»). Zu der Lage von Akriai nahe Gythion ohne weiterführende Information: Strab. 8, 3, 2.

Akriai ihre Behauptung begründeten⁸³. Stattdessen hält Pausanias sofort mit einem eigenen, vermutlich lokalpatriotischen Anspruch dagegen, die Leute von Magnesia am Sipylos in Kleinasien besitzen seines Erachtens das älteste aller Bilder (*ágalma*) der Göttermutter. Die Begründung der Magnesier wird (im Gegensatz zu der der Bewohner von Akriai) geliefert: Das dortige Bild auf dem Felsen Koddinos sei von Broteas, dem Sohn des Tantalos, gemacht worden.

Verwunderlich im Bericht des Pausanias ist, dass die Bewohner von Akriai einen merkwürdig beschränkten Anspruch auf das älteste Meterheiligtum erheben. Sie wollen das älteste Bild »auf der Peloponnes« – und nicht etwa in ganz Griechenland – besitzen. Weitere literarische Hinweise auf die Begründung dieses Anspruchs sind nicht erhalten. Hier sei die Hypothese formuliert, dass man sich in Akriai möglicherweise auf den Heros Eponymos der Peloponnes, Pelops, als Gründer des Heiligtums berief. Pelops, ebenfalls ein Sohn des Tantalos, soll aus Phrygien nach Griechenland gekommen sein: Ein Zeugnis aus dem 5. Jahrhundert v. Chr., Telestes, sprach dem Pelops und seinen Gefährten musikalisch gar die Einführung der phrygischen Tonart für die Flöte und der lydischen Weise für die Leier in der Peloponnes zu⁸⁴. Gräber der Gefährten des Pelops sollen besonders in Lakedaimon zu sehen gewesen sein. Ein Anspruch des lakonischen Akriai auf die Gründung seines Heiligtums durch Pelops würde auch die heftige Reaktion des Pausanias erklären, der selbst aller Wahrscheinlichkeit nach aus der Gegend um Magnesia am Sipylos stammte. Magnesia wollte seinerseits Heimat des Tantalos sein und zeigte offenbar ein Bild der Göttermutter, welches ebenfalls in die mythischen Urzeiten der phrygischen Königsfamilie zurückverwies⁸⁵. Wenn dieses Kultbild der Magnesier als von einem Bruder des Pelops, einem gewissen Broteas, Sohn des Tantalos, geschaffen galt⁸⁶, dann war es in der Chronologie des Mythos gleichzeitig mit dem Bild der Einwohner von Akriai vorzustellen. Dies anzuerkennen fiel Pausanias offenbar schwer⁸⁷.

In welcher Epoche der Anspruch der Leute von Akriai auf das älteste Heiligtum der Meter das erste Mal formuliert wurde, ob er tatsächlich auf diese Weise begründet wurde, und aus welcher Zeit das steinerne Meterbild tatsächlich stammte, welches Pausanias dort gezeigt wurde, lässt sich allerdings ohne weitere Quellen nicht eruieren. Unabhängig davon, wann der Kult der Meter in Griechenland tatsächlich zu florieren begann, und ebenso unabhängig davon, ob er jemals von außen eingeführt werden musste, könnte ein Anspruch der Akraier auf ein von Pelops gegründetes Meterheiligtum womöglich auf das 4. Jahrhundert v. Chr. zurückgehen, als nach Spartas Niederlage in Leuktra die peloponnesische Vergangenheit in vielfacher Hinsicht neu konstruiert wurde⁸⁸. Oder aber die Zuschreibung höchsten Alters an das »älteste Meterbild der Peloponnes« in Akriai kann im Kontext kaiserzeitlicher Kultbilddiskurse erfolgt sein – ein Beleg für tatsächlich uralten Meterkult in Akriai muss weder in der Behauptung der Akraier noch in der Nachricht des Pausanias vorliegen.

Aus der Beschreibung des Periegeten wird allerdings deutlich, dass der Anspruch auf hohes Alter für ein Kultbild der Meter auch im kleinasiatischen Magnesia am Sipylos eine Rolle

⁸³ Zu der Suche nach dem Heiligtum von Akriai und seiner möglichen Lokalisierung s. La Genière 1991, 257–265 und La Genière 2005 mit kritischer Rezension von Mattern 2008, 625–628: Vor Ort lassen sich keine eindeutigen Zuordnungen an Meter vornehmen. Zu frühen Zeugnissen zum Meterkult auf der Peloponnes, die ihrer Meinung nach in das 6. Jh. v. Chr. zurückgehen könnten, La Genière 1986, 33; hier skeptisch Sfameni Gasparro 1996, 53.

⁸⁴ Telestes fr. 810 PMG = Athen. 14, 21 p. 625e–626a. s. auch Robertson 1996, 295; Borgeaud 2004, 2.

⁸⁵ Tantalos als König des Sipylos und sein dort gezeigtes Grab: Paus. 2, 22, 3; 5, 13, 7. Meter Sipylene als Schwurgottheit der Magnesier: s. Graf 1985, 317.

⁸⁶ Zu Broteas s. Sch. Eur. Or. 5, wo dieser als erster Schwiegervater der Klytaimnestra erwähnt wird; vgl. auch Paus. 2, 22, 3.

⁸⁷ Pausanias nennt im Sipylosgebirge ein weiteres Heiligtum für Meter – diesmal mit dem Beinamen Plastene. Darüber lag ein »Thron des Pelops«. Damit dürfte nicht ein Thron *des* Pelops, wie Borgeaud 2004, 2 anzunehmen scheint, sondern ein *von* Pelops geschaffener oder veranlasster Thron für die Gottheit gemeint sein: Paus. 5, 13, 7; DNO Nr. 165. Zu Thronen für die Göttin Meter s. u. Anm. 150–161.

⁸⁸ s. Scheer 2018, 70. 74.

spielte. Die Zuweisung des dortigen Bildes an einen Künstler, der ein Sohn des Tantalos gewesen sein soll, ließ auch dieses Bildes in mythischer Frühzeit entstanden sein.

V.2 Kyzikos: Ein Kultbild der Argonauten

Das kaiserzeitliche Zeugnis des Pausanias, welches für Kultbilder der Meter Konkurrenzen um das höchste Alter belegt, steht nicht allein. Derartige Ansprüche lassen sich bereits Jahrhunderte früher beobachten. Schon in den literarischen Quellen des 3. Jahrhunderts v. Chr. begegnet ein Bild der Göttin, welches den Anspruch von Pausanias' Heimatstadt herausfordert, das älteste Bild der Meter von allen zu besitzen. Apollonios Rhodios liefert in seinen »Argonautika« die detaillierteste Beschreibung der Gründung eines Meterkults überhaupt⁸⁹. Jason und die Argonauten werden auf ihrer Fahrt zum Goldenen Vließ durch Stürme im Marmarameer zurückgehalten. Der Seher auf der Argo weist Jason an, er müsse die »Mutter aller seligen Götter« besänftigen⁹⁰. Dies soll auf dem Gipfel des steilen Berges, der Dindymos heißt, geschehen. Den Berg dieses Namens lokalisiert Apollonios oberhalb der griechischen Stadt Kyzikos⁹¹. Der Bildhauer Argos schnitzt aus dem Holz eines uralten Weinstocks das »heilige Bild der Berggöttin«⁹². Apollonios verwendet für das Kultbild den Begriff *brétas*, einen in der griechischen Literatur seltenen Begriff mit Signalcharakter, der besonders alte und ehrwürdige Götterbilder bezeichnet⁹³.

Mit der Zuschreibung des Bildes an die Argonauten führte der hellenistische Dichter Apollonios den Kult der Meter in Kyzikos in die mythische Zeit vor dem Trojanischen Krieg zurück und bescheinigte ihm so höchstes Alter⁹⁴. Stifter von Bild und Kult sind interessanterweise griechische Helden, die von auswärts kommen und nicht etwa einheimische Phryger oder andere Kleinasiaten. Ob in Kyzikos ein tatsächlich archaisches hölzernes Kultbild der Meter zu sehen war⁹⁵, welches Herodots Skythe Anacharsis potenziell gesehen haben könnte, und seit wann dieses den Argonauten zugeschrieben wurde, ist unklar.

V.3 Kurz nach der Sintflut: Das Bild der Meter in Kybele

Über das Alter von Kultbildern der Meter machten sich im 3. Jahrhundert v. Chr. aber nicht nur alexandrinische Dichter wie Apollonios Gedanken. Um 264/263 v. Chr. verfasste der Autor des sog. Marmor Parium seine Chronik⁹⁶. In dieser Inschrift präsentierte er den chronologischen Ablauf der Geschichte der Welt von den mythischen Urzeiten bis in seine Gegenwart.

⁸⁹ Apoll. Rhod. 1, 1090–1152. Apollonios als älteste erhaltene Quelle für die Argonautenepisode stützte sich wohl auf lokale Autoren wie Deiochos von Prokonnesos und Neanthes von Kyzikos, einen Zeitgenossen Attalos' I. von Pergamon: Hasluck 1910, 157.

⁹⁰ Apoll. Rhod. 1, 1092–1094: 'Αἰσονίδῃ, χρεῖώ σε τόδ' ἱερὸν εἰσανιόντα / Δινδύμου ὀκρίοντος εὐθρονον ἰλάξασθαι / μητέρα συμπάντων μακάρων (»Sohn des Aison: du musst auf diesen heiligen <Berg>, den steilen Dindymon, steigen, um die gutthronende Mutter aller seligen Götter zu besänftigen«).

⁹¹ Apoll. Rhod. 1, 1125: μητέρα Δινδυμῖν πολυπότνιαν ἀγκαλέοντες, / ἐνναέτιν Φρυγίης (»Sie riefen die hochehrwürdige Mutter vom Dindymon an, die Bewohnerin Phrygiens«). Zur Lokalisierung s. Hasluck 1910, 214.

⁹² Apoll. Rhod. 1, 1119: δαίμονος οὐρείης ἱερὸν βρέτας. Aus dem verwendeten Material ergibt sich die Vorstellung beschränkter Größe des Götterbildes. Ob die Göttin bei Apollonios sitzend (so Xagorari-Gleißner 2008, 47) oder stehend vorgestellt war, geht aus dem Text des Apollonios nicht direkt hervor. Auf Apollonios' Überlieferung stützt sich der spätantike Verfasser der orphischen Argonautika, der ebenfalls die Fertigung des Götterbildes durch Argos erwähnt: Orph. Arg. 606–614.

⁹³ Scheer 2000, 25. 29.

⁹⁴ Zu den unterschiedlichen antiken Chronologien bezüglich Kyzikos und seinem Verhältnis zum Trojanischen Sagenkreis s. Chr. Pasch. 148 B; Eus. Chron. 2, 46. 47. 52. Zu der Gründung von Kyzikos 34 Jahre vor der Gründung Trojas und zur Expedition der Argonauten, die bei späteren Chronisten 3, 4 oder 34 Jahre nach der Gründung von Kyzikos angesetzt wird, s. Hasluck 1910, 157. 162.

⁹⁵ s. diese Annahme bei Graf 1985, 114.

⁹⁶ Marmor Parium: Jacoby 1904a; FGrHist 239; zur Datierung Jacoby 1904b: 80–82; Chanotis 1988, 87–89; Rosenberger 2008, 225; Rotstein 2016, 130.

Überraschenderweise war ihm von allen Bildern der Götter allein das Bild der Meter einen eigenen Eintrag wert⁹⁷: Umgerechnet im Jahr 1506 v. Chr. (d. h. 1242 Jahre vor Abfassung der Inschrift) sei das Bild der Meter Theon in einem Ort namens Kybele erschienen⁹⁸. Für dasselbe Jahr 1506 v. Chr. vermeldet das Marmor Parium die Erfindung der Flöte durch den Phryger Hyagnis: Er hätte als Erster die phrygische Tonart und die anderen Tonarten der Mutter, des Pan und des Dionysos gespielt. Im Kontext der sonstigen chronologischen Angaben des Textes waren bei Erscheinen des Bildes 23 Jahre seit der Deukalionischen Flut verstrichen, und es sollte noch 100 Jahre dauern, bis Demeter zur Zeit des athenischen Urkönigs Erichthonios den Ackerbau einführt⁹⁹.

Im hellenistischen Diskurs um das älteste Kultbild der Meter geht es in den genannten Fällen um den Anspruch auf Bilder aus der Zeit vor dem Trojanischen Krieg¹⁰⁰. Das Bild der Kyzikener, von den Argonauten gestiftet, sollte entsprechend der üblichen mythologischen Datierung der Argonautenfahrt *eine* Generation vor dem Krieg um Troja aufgestellt worden sein¹⁰¹. Pausanias' Heimat Magnesia, falls die Tradition vom Bild auf dem Koddinos in die hellenistische Epoche zurückreicht, hätte in einer derartigen Debatte den Anspruch auf ein Bild erhoben, welches *zwei* Generationen vor dem Trojanischen Krieg geschaffen sein musste: der von Pausanias genannte Bildhauer Broteas, Sohn des Tantalos, war nach mythischer Chronologie der Großonkel des Agamemnon, des griechischen Feldherrn vor Troja. In die älteste Vorzeit hinauf führt allerdings die Tradition des Marmor Parium: Das Geschlecht der Tantaliden ist dort nicht genannt – der Chronist ist besonders an der mythischen athenischen Vergangenheit und weit weniger an den Urzeiten der Peloponnes interessiert¹⁰². Zwischen Herakles, welcher der Generation vor dem Trojanischen Krieg angehört und den der Chronist in dem Zeitraum 1307–1296 v. Chr. ansetzt¹⁰³, und dem Erscheinen des Kybelebildes um 1506 liegt auf jeden Fall ein Zeitraum von ca. 200 Jahren – die Erscheinung des Kybelebildes wäre demnach eher in die Zeit des Tantalos als in die seiner Söhne Broteas oder Pelops zu datieren.

In der ›longue durée‹ erwies sich aber die Tradition vom Bild der Argonauten, durch das hellenistische Epos untermauert, als die prestigeträchtigste und sie ließ sich am besten mit einem konkreten und transportablen Bild in Verbindung bringen. Der spätantike Autor Zosimos behauptet, Kaiser Konstantin habe, um seine neue Hauptstadt zu verschönern, das Argonautenbild der Meter vom kyzikenischen Berg Dindymos in einem Tempel auf dem Forum von Konstantinopel aufstellen lassen¹⁰⁴. Ob es sich hierbei um ein altertümlich einfaches *brétas*

⁹⁷ Marmor Parium: FGrHist 239 A 10; Jacoby 1904a, 5 Nr. 10: [ἄγαλμα θεῶν μητρὸς ἐφάνη ἐν Κυβέλοισι, καὶ Ἵαγνις ὁ Φρύξ αὐτοῦς πρῶτος ἤρπεν ἐν Κ* * ΝΑΙΩΝ τοὺς Φρύγας [καὶ ἁρμονίαν τὴν κ]αλουμένην Φρυγιστὶ πρῶτος ἤρπασε καὶ ἄλλους νόμους Μητρὸς Διονύσου Πανὸς καὶ τὸν ΕΠ***: »[das Bild] der Mutter der Götter erschien in Kybele und Hyagnis, der Phryger erfand die Flöte in **... und spielte als erster [die] sogenannte phrygische T[onart], und andere Tonarten der Mutter, des Dionysos, des Pan und ...«. s. auch Rotstein 2016, 22. 39.

⁹⁸ Der Begriff für »Bild« ist im Text ergänzt: s. Jacoby 1904a, 47: »ob der Chronist das Kultbild der Göttermutter *brétas* oder *ἄγαλμα* nannte ist nicht zu entscheiden«.

⁹⁹ Deukalionische Flut: Marmor Parium FGrHist 239 A 4 = 1529/1528 v. Chr.; Einführung des Ackerbaus und erste Ernte: Marmor Parium FGrHist 239 A 12 = 1410/1409 v. Chr. und FGrHist 239 A 13 = 1409/1408 v. Chr.

¹⁰⁰ Der Auszug der Griechen wird im Marmor Parium FGrHist 239 A 23 in das Jahr 1218/1217 v. Chr. datiert, die Eroberung Trojas entsprechend (FGrHist 239 A 24) in das Jahr 1209/1208.

¹⁰¹ Zu den konkurrierenden Chronologien s. o. Anm. 94.

¹⁰² Vgl. Jacoby 1904a, 12 zur athidografischen Quelle des Marmor Parium; zum Athen-Schwerpunkt auch Rosenberger 2008, 226–228.

¹⁰³ Marmor Parium: FGrHist 239 A 19.

¹⁰⁴ Zos. 2, 31: ἐγκαθιδρύσας ἀγάλματα, θατέρῳ μὲν μητρὸς θεῶν Ῥέας, ὅπερ ἔτυχον οἱ σὺν Ἰάσονι πλεύσαντες ἰδρυσάμενοι κατὰ τὸ Δίνδυμον ὄρος τὸ Κυζίκου τῆς πόλεως ὑπερκείμενον. Φασὶν δὲ ὡς καὶ τοῦτο δια τὴν περὶ τὸ θεῖον ἐλωβήσατο ῥαθυμίαν, τοὺς τε περὶ ἐκάτερα λέοντας περιελὼν καὶ τὸ σχῆμα τῶν χειρῶν ἐναλλάξας. Κατέχειν γὰρ πάλα δοκοῦσα τοὺς λέοντας νῦν εἰς εὐχομένης μεταβέβληται σχῆμα, τὴν πόλιν ἐφορῶσα καὶ περιέπουσα (»In dem einen [sc. Tempel] stellte er das Bild der Göttermutter Rhea auf, welches die, die mit Iason segelten, ihr einst auf dem Berge Dindymos, der bei der Stadt Kyzikos liegt, aufgestellt hatten. Man sagt, dass er, aus falscher Vorstellung über das Göttliche, auch diese Bildsäule verstümmelt, die Löwen zu beiden Seiten Löwen weggenommen und

handelte, wie von Apollonios Rhodios beschrieben, oder ob die Kommandos des Kaisers nicht eher nach einer Statue wie dem Goldelfenbeinbild griffen, welches die Kyzikener seinerzeit den Prokonnesiern entführt hatten, bleibt unklar¹⁰⁵.

VI BESONDERE ORTE FÜR BESONDERE BILDER?

Hatten diese ältesten Kultbilder der Meter noch anderes gemeinsam als den (konkurrierenden) Anspruch auf höchstes Alter? Lage und Umfeld des Heiligtums der Meter im peloponnesischen Akriai beschreibt Pausanias nicht im Detail. Der Name der Siedlung weist allerdings auf einen gebirgigen Kontext hin. Die Lage des zugehörigen Heiligtums, beispielsweise auf einem Vorgebirge an der Küste, scheint entsprechend möglich, aber nicht zwingend¹⁰⁶. Pausanias' konkurrierendes Bild der Meter bei Magnesia befand sich im Sipylos-Gebirge, im Gebiet der Magnesier. Ob das von Pausanias genannte Bild mit einem hethitischen Felsrelief identifiziert werden kann, bleibt umstritten¹⁰⁷. Offenbar lag dieses Kultbild aber außerhalb der Stadt in exponierter Lage »auf einem Felsen« namens Koddinos, der aus den Quellen sonst nicht weiter bekannt ist.

Eine exponierte Lage charakterisierte auch Apollonios Rhodios' Meterstatue der Argonauten bei Kyzikos: Um den Ort zu erreichen, müssen die Argonauten zunächst einen steilen Berg erklimmen. Das *brétas* der Berggöttin stellen sie dann im Freien auf einer felsigen Anhöhe unter riesigen Eichen auf; vor ihm wird ein Altar aus Feldsteinen gebaut¹⁰⁸. Von einem Tempel ist nicht die Rede¹⁰⁹. Der Dichter beschreibt detailliert das Panorama: Von der Höhe des Dindymosberges erscheinen den Argonauten die Makrischen Höhen und das gesamte jenseitige Festland Thrakiens zum Greifen nah; in dunstiger Ferne sehen sie die Mündung des Bosporos und die Hügel von Mysien, auf der anderen Seite den Lauf des Aisepos, die Nepeische Ebene und die Stadt Adrasteia¹¹⁰. Auch für Strabon ist die Lage des Heiligtums im Gebirge bei einem charakteristischen Berggipfel ein spezifisches Merkmal des von den Argonauten gegründeten Heiligtums¹¹¹.

die Stellung der Hände abgeändert habe. Denn früher sah man sie die Löwen zurückhalten, jetzt aber ist sie in die Form einer Betenden umgewandelt, schaut die Stadt an und beobachtet sie«. Offenbar war Meter ohne ihre Löwen für den Betrachter nicht sofort zu erkennen, was Zosimos zu der Behauptung bringt, das Bild sei verändert worden.

¹⁰⁵ Hasluck 1910, 216 nimmt an, das alte Originalbild der Argonauten sei entführt worden.

¹⁰⁶ Zu der Diskussion um die Lage von Akriai s. La Genière 1991; La Genière 2005; Simon 1997, 749 Nr. 9 und s. o. Anm. 83.

¹⁰⁷ Naumann 1983, 20; Robertson 1996, 296; Simon 1997, 749 Nr. 8; Vikela 2001, 75; vgl. DNO Nr. 155. Ob Pausanias im Wettbewerb um das älteste Bild einer Gottheit ein Felsrelief mit einem Tempelbild vergleichen würde, scheint fraglich: Götterbilder (*agálmata*, *xóana*) sind für ihn im Normalfall dreidimensional. Die Formulierung ἐπὶ Κοδδίνου πέτρῳ deutet eher auf ein Bild *auf* dem Felsen.

¹⁰⁸ Apoll. Rhod. 1, 1119–1124: ἔξεσε δ' Ἄργος / εὐκόσμως, καὶ δὴ μιν ἐπ' ὀκρίοντι κολωνῶ / ἴδρυσαν φηγοῖσιν ἐπιρρεφῆς ἀκροτάτησιν, / αἶ ρά τε πασῶν πανυπέρταται ἐρρίζωνται. / βωμὸν δ' αὖ χέραδος παρενήγεον: ἀμφὶ δὲ φύλλοις / στεψάμενοι δρυῖνοισι θηηπολῆς ἐμέλοντο (»Argos glättete es [sc. das *brétas*] kunstvoll, und sie stellten es auf einer felsigen Anhöhe auf, überdacht von riesigen Eichen, die ja dort festverwurzelt stehen und alle anderen Bäume überragen. Sie schütteten Geröll für einen Altar auf, bekränzten sich mit Eichenlaub und richteten ein Opfer her«).

¹⁰⁹ Hasluck 1910, 160 Anm. 1.

¹¹⁰ Apoll. Rhod. 1, 1112–1116: τοῖσι δὲ Μακριάδες σκοπιαὶ καὶ πᾶσα περαιή / Θρηκίης ἐνὶ χερσὶν ἑαῖς προφαίνεται ἰδέσθαι: / φαίνοτο δ' ἠερόεν στόμα Βοσπόρου ἠδὲ κολῶναι / Μυσία. ἐκ δ' ἐτέρης ποταμοῦ ῥόος Αἰσίηποιο / ἄστου τε καὶ πεδίων Νηπήμιον Ἀδρηστείης (»<Von dort aus> erschienen ihnen die Makrischen Höhen und das ganze jenseitige Festland Thrakiens zum Greifen nah; in dunstiger Ferne sah man die Mündung des Bosporos und die Hügel von Mysien, auf der anderen Seite den Lauf des Aisepos, die Nepeische Ebene und die Stadt Adrasteia«).

¹¹¹ Strab. 12, 8, 11: τῆς δὲ πόλεως τὸ μὲν ἔστιν ἐν ἐπιπέδῳ τὸ δὲ πρὸς ὄρει. καλεῖται δ' Ἄρκτων ὄρος. ὑπέρεκειται δ' ἄλλο Δίνδυμον μονοφές, ἱερόν ἔχον τῆς Δινδυμῆνης μητρὸς θεῶν, ἴδρυμα τῶν Ἀργοναυτῶν (»Ein Teil der Stadt liegt in der Ebene und der andere bei einem Berg, der Arkton-Oros [Bärenberg] genannt wird. Über diesem Berg erhebt sich ein anderer Berg, Dindymos, mit einem einzelnen Gipfel, und er hat ein Heiligtum der Dindymene, der Mutter der Götter, eine Gründung der Argonauten«).

Der Autor des Marmor Parium fasst sich zu kurz, als dass sich aus seinem Eintrag zum Bild der Meter Näheres zur örtlichen Inszenierung sagen ließe. Er nennt aber den Ort, an dem das Bild erschienen sein soll; dieser heißt Kybele¹¹². Ein phrygisches Gebirge namens Kybele wird ansonsten in den Quellen mehrfach genannt: Diodor ist es als Ort der Aussetzung der Göttermutter bekannt, Strabon erwähnt Kybeloi als Ortsbezeichnung, für Apollodor ist Kybela der Ort, an dem Dionysos die Weihen der Rhea kennenlernt¹¹³. Der Chronist des Marmor Parium erwähnt demgegenüber nicht mehr als den Ortsnamen an sich. Aus der sich unmittelbar anschließenden Erzählung vom Phryger Hyagnis wird dem Leser der Chronik aber deutlich, dass offenbar die phrygischen Berge Schauplatz des Geschehens sind.

In der literarischen Überlieferung zu den angeblich ältesten Kultbildern der Meter liegt der Schwerpunkt auf den jeweils gebirgigen Kontexten. Die in Akriai, auf dem Koddinos, auf dem kyzikenischen Dindymos oder am phrygischen Gebirge Kybele verehrten Bilder der Göttin werden in Verbindung mit Berggipfeln charakterisiert. Sie sind jedenfalls nicht in Höhlen aufgestellt, in denen sie das Zentrum der kultischen Verehrung bilden würden. Ob sich die Phryger (d. h. die nichtgriechischen Schöpfer früher Felsfassaden in Kleinasien) den Wohnsitz ihrer Göttin *im* Berg vorstellten, oder ob die phrygischen Felsfassaden auf das königliche Haus verwiesen, in dem der König die Gottheit verehrt hätte, ist mangels schriftlicher Quellen jeweils schwierig zu belegen¹¹⁴. Inwiefern der religiöse Diskurs griechischer Polisstaaten und griechischer Autoren derartige phrygische Denkmäler und die mit ihnen kulturspezifisch verbundenen religiösen Vorstellungen miteinbezogen, ist unklar. Wenn Pausanias das Bild der Meter am Felsen Koddinos erwähnt, spricht er jedenfalls von Meter »auf« dem Felsen, nicht von Meter »im Berg«¹¹⁵.

Im griechischen Kontext konnte bei der kultischen Verehrung der Meter allerdings die (potenziell zugängliche und von Felsreliefs/Felsfassaden zu unterscheidende) Höhle durchaus eine Rolle spielen. Höhlen und Grotten galten grundsätzlich als passende Orte für die Verehrung von Gottheiten, die etwa die Herden schützten – und Höhlen lagen zwangsläufig meist in gebirgigen Gegenden¹¹⁶. Bei Betrachtung der Meter dürften derartige Kultorte aber vor allem mit der griechischen Benennung der Göttin als Rhea und ihrem spezifischen mythologischen Kontext zusammenhängen: Rhea hatte den Zeus nach der bekanntesten Überlieferung in der kretischen Höhle am Ida geboren¹¹⁷. Wenn also lokale Ansprüche auf den Aspekt der Zeusgeburt betont

¹¹² Vgl. auch das Epigramm in der Anthologia Graeca (Anth. Gr. 9, 340) zur Örtlichkeit des Kybeleberges, s. u. Anm. 145. Borgeaud 2004, 3: Kybele habe ihren Namen von einem nicht lokalisierten Berg in Phrygien empfangen.

¹¹³ s. Diod. 3, 58, 1: εἰς ὄρος ... τὸ προσαγορευόμενον Κύβελον; Strab. 12, 5, 3: ἔστι δὲ καὶ ὄρος ὑπερκειμένον τῆς πόλεως τὸ Δίνδυμον, ἀφ' οὗ ἡ Δινδυμνή, καθάπερ ἀπὸ τῶν Κυβέλων ἢ Κυβέλη (»Dort gibt es einen Berg Dindymos, der über der Stadt gelegen ist, nach dem das Land Dindymene genannt wurde, wie Kybele nach den Bergen Kybeloi benannt wurde«). Vgl. zum Gebirge auch Strab. 10, 3, 12. Kybela als Ort, an dem Dionysos die Weihen der Rhea kennenlernt, wird genannt bei Apollod. 3, 33; Sch. Il. D 6, 131 [= nach West: Eumelos von Korinth fr. 27 (West)]; vgl. ebenso Tzet. zu Lykophr. 1170: Hipponax nenne die Kybele Rhea und bei ihm solle sie in Kybela, einer Stadt in Phrygien, verehrt worden sein.

¹¹⁴ Felsfassade als Wohnsitz im Berg: Naumann 1983, 43 mit Verweis auf Strab. 13, 1, 67, wo diese Verbindung allerdings nicht hergestellt wird; s. auch Borgeaud 2004, 4, welcher in derartigen Denkmälern eine übernatürliche Präsenz im Inneren des Felsens suggeriert sieht; schließlich auch Vikela 2001, 72 zu Bildern in Felsnischen: »So stellte man symbolisch die Anwesenheit der Göttin vor der Eingangstür ihres Hauses im Felsen und in den Bergen dar.« Die Felsfassade als Zeichen für das königliche Haus, Roller 1999, 112 f. Ob sich phrygischer Kult letztendlich tatsächlich in Höhlen nachweisen lässt, wäre noch eine andere Frage.

¹¹⁵ Paus. 3, 22, 4.

¹¹⁶ Vgl. die Verehrung des Pan und der Nymphen in Höhlen z. B. in Vari: Sfameni Gasparro 1996, 62. Vgl. hierzu und allgemein zu Kulte in Höhlen in Griechenland: Sporn 2013, 203.

¹¹⁷ Hes. theog. 480–484. Zur Ida-Höhle etwa Anton. Lib. 36. In dem von Sporn 2013, 216 gegebenen Überblick zum griechischen Mutterland finden sich keine Kulte für Meter in Höhlen mit Ausnahme des arkadischen Beispiels (und den Zeushöhlen in Kreta).

werden sollten – und diverse Orte versuchten sich mit dieser in Verbindung zu bringen¹¹⁸ – dann konnten Höhlen jeweils entweder als konkurrierende Örtlichkeiten für die Göttergeburt oder zumindest als passende Kultorte für die Mutter des Zeus wahrgenommen werden. Zu diesen Geburtsorten hatte allerdings im griechischen Mutterland nicht jedermann ohne Einschränkung Zugang. Sie blieben im Gegensatz zu allgemein zugänglichen Tempeln oder Heiligtümern Orte besonderer Bedeutung. Ein mit Kreta konkurrierender Ort für die Zeusgeburt lag nach Kallimachos am Berg Lykaion im arkadischen Parrhasien: Rhea gebar den Zeus an einem nicht einsehbaren, geschützten Ort »dort wo der dichteste Buschwald das Gebirge bedeckte«¹¹⁹. Von der Geburtsgeschichte des Zeus und ›Rheas Höhle‹ wurde dem Pausanias auch an den arkadischen Bergen Lykaion und Thaumasion berichtet¹²⁰: Ob diese arkadische Höhle der Rhea ein Kultbild enthielt, sagt Pausanias nicht – denn er durfte als Mann bezeichnenderweise nicht eintreten. Wo also Ansprüche auf die Zeusgeburt erhoben wurden, und dies war offenbar auch in Kyzikos der Fall, war die sekundäre Identifizierung einer Höhle als ›Ort des Geschehens‹ naheliegend¹²¹. Entsprechend findet sich im 2. Jahrhundert v. Chr. schließlich auch für Kyzikos eine Höhle in den Quellen: Nikander von Kolophon nennt in den *Alexipharmaka* den kyzikenischen Bärenberg »Arktos«, wo sich die *thalámai* (Gemächer) der Lobrinischen Rhea befänden¹²². Die Tradition der arkadischen Zeusgeburt stand Pausanias vermutlich ebenfalls vor Augen, wenn er unter den berühmten Höhlen der ihm bekannten Welt auch eine Höhle namens Steunos für Meter am Fluss Penkala aufführt. Die dort ansässigen Phryger, die in der runden Höhle auch ein Bild der Göttin aufgestellt hätten, seien ursprünglich Auswanderer aus Arkadien gewesen¹²³. Beide Völker, Phryger und Arkader, galten als ethnische Gruppen, deren Wurzeln jeweils in die graue Vorzeit des Menschengeschlechts zurückreichten. Pausanias' Aussage von der arkadischen Herkunft der Phryger am Penkala impliziert entsprechend erneut lokale Alterskonkurrenzen; waren die Traditionen der Arkader oder die der Phryger die älteren¹²⁴? Offenbar konnten an Kultorten der Meter beide Elemente – Berggipfel und Höhle – auch miteinander verbunden werden. Archäologische Untersuchungen vor Ort haben nicht nur die Höhle der Meter Steunene mit Zeugnissen für einen Kultbetrieb vor allem zwischen dem

¹¹⁸ Paus. 4, 33, 1: unzählige Ansprüche auf Zeusgeburt. Dieser Aspekt der Zeusgeburt als Aitiologie für fast alle Meterkulte im griechischen Bereich besonders betont bei Robertson 1996, 246. 248. 250. 254 und öfter. Für Pergamon s. etwa Graf 1985, 118 und Naumann 1983, 247.

¹¹⁹ Kall. Iov. 10–14: Auch Kallimachos erwähnt ein Eintrittsverbot für diesen heiligen Ort.

¹²⁰ Paus. 8, 36, 3: καὶ τεκεῖν μὲν συγχωροῦσιν αὐτὴν ἐν μοίρᾳ τινὶ τοῦ Λυκαίου, ... ἔστι δὲ πρὸς τῇ κορυφῇ τοῦ ὄρους σπήλαιον τῆς Ῥέας, καὶ ἐξ αὐτοῦ ὅτι μὴ γυναιξὶ μόναις ἱεραῖς τῆς θεοῦ ἀνθρώπων γε οὐδενὶ ἐσελθεῖν ἔστι τῶν ἄλλων. (»Dass sie in einem Teil des Lykaiongebirges geboren habe, geben sie zu ... Am Gipfel des Berges befindet sich eine Höhle der Rhea, und in diese dürfen von den Menschen nur die Frauen eintreten, die der Göttin geweiht sind und niemand sonst.«). Vgl. auch Steph. Byz. s. v. Θαυμάσιον; s. Sporn 2013, 208.

¹²¹ Die Verbindung zur Zeusgeburt sieht Robertson 1996, 267 f. auch in der Lokalisierung von zwei ›Ammen des Zeus‹ in den Bärenbergen bei Kyzikos.

¹²² Nik. Alex. 6–10. Der Scholiast zu Nikander (Sch. Nik. Alex. 8) führt zu den *thalámai* aus, bei Kyzikos gäbe es zwei Berge, Dindymos und Lobrinos; im Letzteren befänden sich heilige unterirdische Orte der Rhea (τόποι ἱεροί, ὑπόγειοι), wo angeblich (und hier spiegelt sich die Interpretation des späten Scholiasten wider) die abgeschnittenen Geschlechtsteile der Galloi niedergelegt würden. Zeugnisse für die Verehrung der Meter möglicherweise seit dem 4. Jh. v. Chr. in einer Höhle bei Metropolis, s. etwa Filges 2015, 105 mit Lit. Die These, die griechischen Naiskoi könnten auch in Grotten aufgestellt gewesen sein, bei Vikela 2001, 121.

¹²³ Paus 8, 4, 3; sowie Paus. 10, 32, 3: ὀνομαστότατα δὲ ἐν τε Ἑλλήσῃ καὶ ἐν γῇ τῇ βαρβάρων ἐστὶ: Φρύγες οἱ ἐπὶ ποταμῷ Πηγέλα, τὰ δὲ ἄνωθεν ἐξ Ἀρκαδίας καὶ Ἀζάνων ἐς ταύτην ἀφικόμενοι τὴν χώραν, δεικνύουσιν ἄντρον καλούμενον Στεῦνος περιφερές τε καὶ ὕψους ἔχον εὐπρεπῶς: Μητρὸς δὲ ἐστὶν ἱερόν, καὶ ἄγαλμα Μητρὸς πεποῖηται (»Die namhaftesten [sc. Höhlen] bei den Griechen und im Land der Barbaren sind aber folgende. Die Phryger am Fluss Penkala, die ursprünglich von Arkadien von den Azanen in dieses Land gekommen sind, zeigen eine runde Höhle von stattlicher Höhe, die Steunos genannt wird. Sie ist der Meter heilig, und eine Statue der Meter steht in ihr«).

¹²⁴ Vgl. Scheer 2010b, 290 f.; zur Tradition der arkadischen Zeusgeburt möglicherweise schon bei Pindar (Pind. fr. 95); vgl. Borgeaud 2004, 9 und 138 Anm. 37, der aus dem Fragment schließt, Pindar unterstelle der Göttin Meter arkadische Herkunft.

1. Jahrhundert v. Chr. und dem 2. Jahrhundert n. Chr. identifiziert, sondern auch eine weiter oben gelegene Felsterrasse mit einem in den Fels gehauenen Thron¹²⁵. Unabhängig davon welche (vielleicht nichtgriechische) Kulttradition jeweils tatsächlich im Hintergrund gestanden haben mag, die Zuschreibung besonders hohen Alters an Heiligtümer und Bilder der Meter ließ sich grundsätzlich mit besonderer Lage in der Natur, auf luftigen Berggipfeln und ihrem Gegenteil – finsternen Höhlen im Berg – verbinden. Die prominentesten Kultbilder der Göttin fanden sich allerdings offenbar nicht in Höhlen.

VII BILD UND RITUAL: DIE VEREHRUNG VON METERBILDERN

Mit welchen spezifischen Ritualen sollen nun die angeblich ältesten Kultbilder der Göttin Meter verehrt worden sein?

VII.1 Akriai und Koddinos: Das Schweigen des Pausanias

Das steinerne Kultbild der Meter in Akriai auf der Peloponnes stand nach Pausanias in einem Tempel. Über die Einzelheiten der kultischen Verehrung der Göttin und die Einbindung des Kultbildes in das lokale Ritual ist nichts bekannt. Pausanias hatte hier keine Besonderheit zu berichten, andere Quellen zu diesem lakonischen Kult sind nicht erhalten. Das Gleiche gilt für das konkurrierende Bild auf dem Felsen Koddinos bei Magnesia am Sipylos. Pausanias, dem bei der Erwähnung dieses Götterbildes vor allem an dessen hohem Alter gelegen war, versäumt es bedauerlicherweise, Näheres über den kultischen Kontext dieses Bildes zu berichten. Man wüsste nur zu gern, ob es sich bei diesem Kultbild um eine rundplastische Statue handelte (worauf der Begriff *ágalma* hinweist), ob sie im Freien stand und ob sie möglicherweise von Kultnischen im Fels umgeben war, in welchen Votivreliefs oder Votivnaiskoi der Verehrer befestigt waren¹²⁶.

VII.2 Kyzikos: Der Tanz der Argonauten

Im Gegensatz zu Pausanias schildert Apollonios Rhodios nicht nur die Stiftung des Götterbildes von Kyzikos durch die Argonauten ausführlich, sondern auch die Art und Weise, wie dieses neu aufgestellte Bild kultisch verehrt wurde. Die Argonauten führen bei Apollonios nicht eine neue Gottheit ein, sondern sie rufen eine mit der Örtlichkeit bereits engstens verbundene Göttin an, die vor Ort über die Winde gebietet: sie ist die Vielherrin und Mutter vom Dindymos¹²⁷. Sie wird als Phrygerin angerufen und ist auf dem Gipfel des Dindymos-Gebirge ansässig. Über die mit ihr angerufenen Begleiter Titias und Kyllenos, die Apollonios »als einzige von mehreren ›Fingern‹, die es auf dem *kretischen* Ida gibt« charakterisiert, und die »Schicksalslenker und Beisitzer der Idäischen Mutter« genannt werden, stellt der Dichter aber auch die Verbindung mit der Tradition der kretischen Zeusgeburt her¹²⁸. Dass außerdem der gleichnamige trojanische Berg Ida in der Nähe liegt und der Beiname der Idäischen Mutter

¹²⁵ Vermaseren 1987, 44 Nr. 124; Naumann 1983, 151. Zur Meter Steunene bei Aizanoi s. etwa Naumann 1967; Vermaseren 1987, 44–47 Nr. 124 sowie Nr. 125–135; Sfameni Gasparro 1996, 62 mit Lit.; Filges 2015, 106 mit Lit. Weitere Hinweise auf eine kaiserzeitliche Verehrung der Meter in kleinasiatischen Höhlen: Filges 2015, 104 Anm. 76.

¹²⁶ Vgl. Xagorari-Gleißner 2008, 29 zu den Zapflöchern an der Unterseite mancher Naiskoi, welche bezeugen, dass diese mit Dübeln in Kultnischen oder Regalen befestigt werden konnten.

¹²⁷ Apoll. Rhod. 1, 1125–1129: μητέρα Δινδυμῆν πολυπότνιαν ἀγκαλέοντες, / ἐνναεῖτιν Φρυγίης, Τίτιν θ' ἄμα Κύλληνόν τε, / οἳ μόνον πολέων μοιρηγέται ἠδὲ πάρεδροι / μητέρος Ἰδαίης κεκλήματα, ὅσοι ἔασιν / δάκτυλοι Ἰδαῖοι Κρηταίεες (»Sie riefen die hochhehrwürdige Mutter vom Dindymon an, die Bewohnerin Phrygiens, und mit ihr Titias und Kyllenos, die als einzige von mehreren ›Fingern‹, die es auf dem kretischen Ida gibt, Schicksalslenker und Beisitzer der Idäischen Mutter genannt werden«). Zu den ›Fingern‹ des Ida sowohl als Örtlichkeiten und auch als Begleiter der Mutter s. auch Strab. 10, 3, 22.

¹²⁸ Tityri als Begleiter der Meter genannt auch bei Strab. 10, 3, 15.

entsprechend weitere kleinasiatische Traditionen implizieren kann, ist jedem mit Homer vertrauten Leser der »Argonautika« bewusst¹²⁹.

Das hölzerne *brétas* der Argonauten erhält Rinderopfer – wo ansonsten nur Schafe und Ziegen weiden, haben die Argonauten mühevoll Rinder auf den steilen Berg getrieben¹³⁰. Schließlich wird das Kultbild mit einem lärmenden Waffentanz verehrt. Der Sänger Orpheus, der zur Mannschaft der Argo gehört, gibt den Takt an, wenn die Argonauten lautstark mit den Schwertern auf die Schilde schlagen¹³¹. Damit sollen die Trauergesänge der Kyzikener akustisch überdeckt werden, die die Argonauten durch die versehentliche Tötung des befreundeten Königs Kyzikos verursacht haben. Gesang und Tanz – nun jenseits des Waffentanzes – werden der Göttin schließlich ein weiteres Mal und jetzt als freudiges Element dargebracht¹³²: Sie erhält im Anschluss an das Opfer ein Festmahl und wird mit Gesang und Tanz gefeiert. Die für die Mutter vom Berg ausgeführten Rituale der Argonauten erweisen sich als die richtigen, die Göttin reagiert mit besonderen Wunderzeichen und zeigt so ihr Wohlgefallen¹³³: Die Bäume werfen überreichlich Früchte ab, die Erde bringt zu ihren Füßen von selbst eine Blumenwiese hervor, wilde Tiere verlassen ihre Schlupfwinkel im Gehölz und kommen schwanzwedelnd herbei. Apollonios lässt den Leser die Bildersprache der Homerischen Hymnen assoziieren – auch wenn Aphrodite etwa zu Anchises über den Berg Ida schreitet, ist sie von wilden Tieren begleitet¹³⁴.

Weitere Zeichen der Göttin bringen diese »Mutter vom Dindymos« nicht nur in Verbindung zur kretischen, sondern auch zur arkadischen Rhea. Die Argonauten rufen mit der Göttin auch ihren Begleiter Kyllenos an, der den arkadischen Berg Kyllene im Namen trägt¹³⁵. Außerdem aber hatte Rhea im Kontext der Zeusgeburt, so beschrieb es Apollonios' Vorgänger und Dichterkollege Kallimachos, im bislang dürrer Arkadien Quellen und Flüsse entspringen lassen¹³⁶. Dies tut sie bei Apollonios auch für die Kyzikener. Auf dem bisher trockenen Gipfel des Berges von Kyzikos lässt die Göttin Meter als Antwort auf ihre Verehrung durch

¹²⁹ So z. B. auch Strabon (10, 3, 20), der ausdrücklich auf die Namensgleichheit von Örtlichkeiten als Fehlerquelle im Kontext der Erzählungen über Meter und ihre Begleiter hinweist.

¹³⁰ Apoll. Rhod. 1, 1107–1109: αἴψα δὲ κουρότεροι μὲν ἀπὸ σταθμῶν ἐλάσαντες / ἔνθεν ἐς αἰπεινὴν ἄναγον βόας οὖρεος ἄκρην (»Sogleich holten die jüngeren Männer Rinder aus den Ställen und trieben sie von dort auf den steilen Gipfel des Berges«).

¹³¹ Apoll. Rhod. 1, 1134–1137: ἄμυδις δὲ νέοι Ὀρφήος ἀνωγῆ / σκαίροντες βηταρμῶν ἐνόπιον ὠρχήσαντο, / καὶ σάκεα ξιφρέεσσιν ἐπέκτυπον, ὥς κεν ἰωῆ / δύσφημος πλάζοιτο δι' ἠέρος, ἦν ἔτι λαοὶ / κηδεῖη βασιλῆος ἀνέστενον (»Zugleich drehten sich die jüngeren – den Takt gab Orpheus an – springend im Waffentanz und schlugen mit den Schwertern auf die Schilde, damit die unheilverheißende Klage, die das Volk noch immer aus Trauer um den König erhob, sich in der Luft verlöre«).

¹³² Apoll. Rhod. 1, 1150–1151: καὶ τότε μὲν δαῖτ' ἀμφὶ θεᾶς θέσαν οὖρεσιν Ἄρκτων, / μέλλοντες Ῥεῖην πολυπότνια (»Da nun bereiteten sie in den Bärenbergen der Göttin zu Ehren ein Festmahl und feierten die hochhehrwürdige Rhea durch Gesang und Tanz«). Die Bärenberge als von aggressiven sechsarmigen Erdgeborenen bewohnt, die von den Argonauten erlegt werden, erwähnt Apollonios Rhodios bereits etwas zuvor (Apoll. Rhod. 1, 941).

¹³³ Apoll. Rhod. 1, 1140–1149: ἡ δὲ που εὐαγέεσσιν ἐπὶ φρένα θῆκε θυηλαῖς / ἀνταῖη δαίμων: τὰ δ' εὐοικότα σήματ' ἔγεντο. / δένδρεα μὲν καρπὸν χέον ἄσπετον, ἀμφὶ δὲ ποσσὶν / αὐτομάτη φύε γαῖα τερείνης ἄνθεα ποίης. / θῆρες δ' εἰλυοὺς τε κατὰ ξυλόχους τε λιπόντες / οὐρῆσιν σαίνοντες ἐπὶλυθον. ἡ δὲ καὶ ἄλλο / θῆκε τέρας. ἐπεὶ οὐτὶ παροῖτερον ὕδατι νᾶεν / Δίνδυμον. ἀλλὰ σφιν τότε' ἀνέβραχε διψάδος αὐτως / ἐκ κορυφῆς ἄλληκτον. Ἰησονίην δ' ἐπέπουσιν / κεῖνο ποτὸν κρήνην περὶναίεται ἄνδρες ὀπίσσω (»Die Göttin aber nahm die heiligen Opfer offenbar geneigten Sinnes an, denn es ereigneten sich entsprechende Wunderzeichen: Die Bäume warfen überreichliche Frucht ab, und die Erde ließ zu ihren Füßen von selbst Blumen auf lieblicher Wiese sprießen; wilde Tiere verließen ihre Schlupfwinkel im Gehölz und kamen schwanzwedelnd herbei. Doch noch ein weiteres Wunder vollbrachte die Göttin: Während früher überhaupt kein Wasser vom Dindymon floss, brach für sie damals direkt auf dem trockenen Gipfel eine nicht versiegende Quelle hervor; jenes Wasser nannten die Anwohner später »Jasonquelle«).

¹³⁴ Vgl. o. Anm. 7 und 10: Hom. h. 5, 70–72 und den Hymnus an Meter: Hom. h. 14, 4.

¹³⁵ s. o. Apoll. Rhod. 1, 1126; Hasluck 1910, 215.

¹³⁶ Vgl. Kall. Iov. 15–32; Neff 2019, 253. Auch die von Apollonios (1, 1150) genannte Örtlichkeit des Rituals für Meter, die Bärenberge bei Kyzikos (οὖρεσιν ἄρκτων), wo die Argonauten ihr Festmahl abhalten, ließ den Leser eine Verbindung zu Arkadien mithören, dessen Heros Eponymos Arkas eine Mutter hatte, die in eine Bärin (ἄρκτος) verwandelt worden war: Scheer 2010a, 167–170.

die Argonauten eine ganzjährige Quelle entspringen¹³⁷. Diese – so Apollonios – sei von den Anwohnern entsprechend dem Argonautenmythos Jasonquelle benannt worden.

Auffallend ist, wie sehr bei der Beschreibung des Kultbildes und seiner Verehrung die griechischen Charakterzüge von Bild und Kult betont werden; der Berg Dindymos, von dem die Meter Dindymene ihren Namen hat, liegt im griechischen Siedlungsgebiet an der kleinasiatischen Westküste¹³⁸. Die lokale Quelle heißt nach dem griechischen Anführer der Argonauten. Die Kultgründer sind griechische Helden der Frühzeit. Das Bild der Göttin ist uralt, aber von einem griechischen Bildhauer geschnitten worden. Und auch die besonderen Rituale im Kult dieser Göttin sind eine rein griechische Angelegenheit: der griechische Sänger (und Ritualspezialist) Orpheus schlägt den Takt des Tanzes¹³⁹, die besondere Geräuschkulisse des Kults wird mit Schwertern und Speeren erzeugt, sie dient dazu unerwünschte Geräusche unhörbar zu machen – so wie die Kureten/Korybanten nach der Geburt des Zeuskindes in der Ida-Höhle das Geschrei des Neugeborenen durch das Schlagen auf Schilde überdeckt haben¹⁴⁰. Spezifische Kultelemente der Göttin werden von Apollonios auf diese Weise für die griechische Tradition beansprucht. Die Phryger verehrten zwar »bis heute« die Göttin mit Trommeln und Pauken, was Apollonios als allgemein bekannt voraussetzt¹⁴¹, sie können aber die Erfindung dieses Rituals nicht für sich in Anspruch nehmen. Es geht vielmehr – dies ist der Anspruch – auf die Kulteinrichtung durch die griechischen Argonauten zurück¹⁴².

VII.3 Das Bild des Marmor Parium: Zur Flötenmusik erschienen

Der Eintrag zum Auftreten des Bildes der Meter in der Chronik des Marmor Parium ist zu kurz, als dass der hellenistische Chronist auf rituelle Einzelheiten eingehen könnte. Der Musik, besonders der Flötenmusik, wird im knappen Abschnitt zur Göttin Meter aber eine besondere Rolle zugeschrieben. Das Kultbild erscheint zur gleichen Zeit, in der ein Phryger namens Hyagnis als Erster die Flöte erfunden sowie die phrygische Tonart und die anderen Tonarten der Mutter, des Pan und des Dionysos gespielt haben soll¹⁴³. Die Aufnahme dieser

¹³⁷ Die Mutter als Herrin über die Quellen, die sie entspringen oder versiegen lassen kann, auch im Chorlied des Euripides: Eur. Hel. 1335.

¹³⁸ Zum Berg Dindymos bei Kyzikos s. auch Strab. 12, 8, 11; ein anderer Berg dieses Namens wird von Strab. 12, 5, 3 und Paus. 1, 4, 5 in Inneranatolien bei Pessinus lokalisiert.

¹³⁹ Ekstatischer Tanz als genuin griechisches (und respektables) Kultelement: Parker 1996, 160, 194.

¹⁴⁰ Zu den Funden von Tympana und Bronzeschilden in der kretischen Zeus-Höhle am Ida: Palaiokrassa 2005, 376. Die Kureten dargestellt auf einem Weihrelief für Meter aus Piräus s. Vikela 2001, 105. Das Schildeschlagen der Kureten in der kretischen Zeushöhle s. Kall. Iov. 52; Strab. 10, 3, 11; vgl. auch schon Eur. Bacch. 120–129: Korybanten erfinden das Tympanon in den Höhlen Kretas, mischen es mit dem süßstimmigen Atem phrygischer Flöten und geben es an Mutter Rhea weiter. Zum Waffentanz der Korybanten s. auch Strab. 10, 3, 21.

¹⁴¹ Apoll. Rhod. 1, 1138–1139: ἔνθεν ἔσαιε / ῥόμβω καὶ τυπάνῳ Πείην Φρύγες ἰλάσκονται (»Deshalb flehen die Phryger bis heute zu Rhea mit Trommeln und Pauken«). Euripides' Dionysos bezeichnet in den Bakchen das Tympanon als gemeinsame Erfindung von »Mutter Rhea« und ihm selbst, die Tympana aber gleichzeitig auch als τὰπυχῶρι ἐν πόλει Φρυγῶν (»heimisch in der Stadt der Phryger«): Eur. Bacch. 57–58. Zu Kybele und den Schlaginstrumenten in den griechischen Quellen s. Zschätzsch 2002, 121–123.

¹⁴² Die Riten der Göttermutter in Kyzikos als ausdrücklich griechisch charakterisiert auch bei Hdt. 4, 76, 4; vgl. Robertson 1996, 269. Herodots Anacharsis (Hdt. 4, 76, 4) verehrt die Göttin ausdrücklich wie die Kyzikener – mit einem Tympanon in der Hand. Apollonios stellt keine Verbindung zu den bei Herodot erwähnten tragbaren Götterbildern her, mit denen sich der Skythe Anacharsis ebenfalls nach kyzikenischem Vorbild behängt haben soll. Auch der Aspekt der nächtlichen Feier wird bei Apollonios nicht hervorgehoben. Der Ort des Rituals befindet sich sowohl bei Anacharsis' Wiederaufführung als auch bei den Argonauten in der Natur. Im Fall des Anacharsis kann die Wahl eines Orts namens »Waldland« für die Erfüllung seines Gelübdes einerseits mit dem Wunsch nach einem rituell passenden Ort zusammenhängen, andererseits aber auch durch die Ablehnung fremder Rituale durch seine Stammesgenossen bedingt sein, welche Heimlichkeit notwendig macht. »Waldland« als konkrete Ortsbezeichnung einer Halbinsel gegenüber Olbia, s. Robertson 1996, 282.

¹⁴³ Marmor Parium: FGrHist 239 A 10. Damit ist Hyagnis als Erfinder der Flöte deutlich früher bezeugt, als dies Zschätzsch 2002, 2 angenommen hat. Vgl. Ps.-Plut., De musica 1132, 1133, 1135, wo mehrfach ebenfalls auf Traditionen über Hyagnis als Erfinder des Gesangs zur Flöte oder des Flötenspiels hingewiesen wird. Zu den kon-

Information ist zum einen auf das besondere Interesse des Chronisten an der Entwicklung von Musik und Dichtung zurückzuführen, das auch in anderen Abschnitten deutlich wird¹⁴⁴. Dass das Erscheinen des Bildes, der Kult der Göttin und die Erfindung der Flötenmusik in engem Zusammenhang stehen, macht aber auch ein anderes Zeugnis deutlich. Ein in der Anthologia Graeca erhaltenes, Dioskurides zugeschriebenes Epigramm erinnert stark an den Eintrag im Marmor Parium: »Flöten sind das Werk des Phrygers Hyagnis, als die Mutter der Götter ihm als dem Ersten in Kybele die Hiera zeigte«¹⁴⁵.

Ob Hyagnis mit seinen musikalischen Erfindungen als Erster die richtige und angemessene Verehrung des erschienenen Götterbildes – und damit der Gottheit – durchführt, oder ob gar beides miteinander verknüpft ist, wird nicht ausdrücklich gesagt – diese Assoziation stand und steht dem Leser der Inschrift aber offen¹⁴⁶.

VIII EUTHRONON METER: GÖTTLICHE PRÄSENZ UND DIE BILDER DER METER

Apollonios Rhodios nennt Meter »die gutthronende« (*eúthronon*)¹⁴⁷. Hier zeigt sich die Berechtigung des Epithetons unmittelbar: Wenn die Göttin bildlich dargestellt wurde, so war sie häufig auf einem Thron sitzend dargestellt – wie etwa von Arrian für das Athener Bild bezeugt¹⁴⁸. Jedoch handelt es sich dabei um keinen Einzelfall: Throne für Götter zeigten allgemein deren Autorität. Sie saßen, während die Bittsteller standen¹⁴⁹.

Das Attribut des Throns unterstrich für die Verehrer aber auch die grundsätzliche Funktion von Kultbildern schlechthin, nämlich ein Mittel für die Erzeugung göttlicher Präsenz zu sein, einen Ort zu bezeichnen, an dem man die Gottheit einlud im Wortsinn »Platz zu nehmen«. Die rituelle Aufstellung von Thronen scheint in der athenischen Verehrung der Meter (diesmal mit ihrem Gefährten Attis im Piräus) eine Rolle gespielt zu haben. Private Kultvereine lassen ihre Mitglieder zwei möglichst schöne Throne bereiten¹⁵⁰. Im Hintergrund stand die Vorstellung der Griechen von ihren Göttern, die sich nicht ständig in ihren Heiligtümern aufhielten, geschweige denn dass sie dort ständig »greifbar« gewesen wären. Theologische Wahrheiten im Sinne von Glaubenssätzen wurden in der griechischen Kultur zwar nicht verbindlich formuliert; die Vorstellungen von den Göttern erweisen sich allerdings nachhaltig geprägt durch die

kurrierenden Traditionen zur Erfindung der Flöte und der phrygischen Tonart s. z. B. Plat. Min. 318b. Bei Diodor wird die Erfindung der Flöte und der Kymbala der Göttin selbst zugeschrieben: Diod. 3, 58; s. auch Paus. 10, 30, 9: die Phryger in Kelainai wollen ... dass das Μετρώον αὐλήμα die Erfindung des Marsyas sei. Zu den Traditionen der Herkunft der Flöte vgl. Papadopoulou 2004, 347 f.

¹⁴⁴ s. etwa Orpheus, Teilnehmer der Argonautenfahrt, der im Marmor Parium in das Jahr 1399 datiert (Marmor Parium: FGrHist 239 A 14) und so über 100 Jahre später angesetzt wird als Hyagnis, dessen Erfindung der Flöte und die Erscheinung des Meterbildes in Kybele. Ein Werk (möglicherweise des Ephoros) »Über die Erfindungen« als eine Quelle des Chronisten: Jacoby 1904a, 11. 16; Chanotis 1988, 89. Zum ebenfalls ausgeprägten musikgeschichtlichen Interesse des Autors, s. ebenfalls Jacoby 1904a, 12. 16.

¹⁴⁵ Anth. Gr. 9, 340: αὐλοὶ τοῦ Φρυγῶς ἔργον Ὑάγνιδος, ἠνίκα Μήτηρ / ἱερὰ τὰν Κυβέλοισι πρῶτ' ἀνέδειξε θεῶν (»Flöten erfand einst der Phryger Hyagnis. Die Mutter der Götter / Wies einst am Kybeleberg erst in den Kultus ihn ein« Übersetzung Dietrich Ebener).

¹⁴⁶ s. Papadopoulou 2004, 347, die die These aufstellt, Musikinstrumente »contribute to the epiphany of the god«, ohne jedoch Meter in diesem Zusammenhang zu erwähnen. Vgl. auch Jacobys These (1904a, 47), der verwendete Begriff ἐράνε deutet nicht auf ein ἄγαλμα διπτετές (ein vom Himmel gefallenes Bild), sondern eher auf ein unerwartetes Auffinden des Bildes in der Natur.

¹⁴⁷ Apoll. Rhod. 1, 1094–1195: εὐθρονον ... / μητέρα συμπάντων μακάρων. Das Beiwort *eúthronon* mit der »meist thronenden bildlichen Darstellung« in Verbindung gebracht bei van Kreveken 1954, 76.

¹⁴⁸ Arr. per. p. E. 9, 1; vgl. auch o. Anm. 34.

¹⁴⁹ Vgl. etwa den Thron des Zeus in Olympia: Paus. 5, 11, 2–4.

¹⁵⁰ s. IG II/III² 1328, 9–10 sowie 15–16: στρωθνύειν θρόνους δύο ὡς καλλίστους (183/182 v. Chr.). Vgl. hierzu Robertson 1996, 261; Mikalson 1998, 203. Das Schmücken von Thronen auch im griechischen Kult um »die Götter zu evozieren« auch bei Hölscher 2005, 406 Nr. 1613. Zu den seit ca. 300 bezeugten athenischen Kultvereinen für Meter s. Parker 1996, 192–194.

Epen Homers und Hesiods. Die Götter des Epos bewegen sich in der Welt: Sie wechseln etwa zwischen ihren Palästen auf dem Olymp und ihren Heiligtümern in der Welt der Menschen¹⁵¹. Ihnen Sitze zu bereiten, auf denen sie sich niederlassen und den Bitten der Menschen geneigt zuhören konnten, war entsprechend ein zentrales Ziel kultischer Verehrung. Die Bezeichnung mancher Kultbilder als *hédos* (wörtlich »Sitz«) deutet auf eine derartige Funktion von Kultbildern hin¹⁵². Dieses verbreitete Konzept, vorgeformt durch das homerische Epos, wird bei der Meter von Apollonios Rhodios eindrucksvoll aufgegriffen¹⁵³. Er beschwört das Bild der Göttin, die auf dem Dindymos thront und »von den Bergen hinauf in den gewaltigen Himmel« steigt, auf den Olymp, den Sitz der Götter schlechthin. Dort machen ihr Zeus und die anderen Götter respektvoll Platz. Impliziert ist damit auch die mögliche Bewegung der Göttin in die Gegenrichtung: Vom Olymp steigt sie auch wieder hinunter auf die Berggipfel, auf denen ihr die Menschen Kultbilder, Throne und Heiligtümer errichtet haben, als Einladung dort Platz zu nehmen und die Bitten der Menschen zu erhören¹⁵⁴.

Sitze für Meter können im griechischen Diskurs einerseits die Form anthropomorpher Kultbilder annehmen. So exemplarisch im hölzernen *brétas*, das die Argonauten in Kyzikos für die Göttin errichten, im angeblich uralten Bild, das man Pausanias im lakonischen Akriai zeigt, oder im Metroon/Bouleuterion von Athen, welches die Kultstatue eines prominenten Bildhauers aus der klassischen Zeit beherbergt. Daneben existieren aber auch Traditionen, die besondere Sitze der Meter auf Berggipfeln lokalisieren: Die Vorstellung von der Göttin Meter, die auf Felsen oder Bergen Platz nimmt und dort (über der Welt) thront, wird verstärkt durch ein zusätzliches Element in ihrem Kult. Die besondere Örtlichkeit des Gebirges ist offenbar gelegentlich unmittelbar als »Sitz« gestaltet worden. In den antiken Quellen werden mehrfach Bergthrone für Meter erwähnt. Im Sipylos-Gebirge, in dem sich auch die Meter auf dem Koddinos befindet, bezeugt Pausanias außerdem ein Heiligtum der Meter Plastene¹⁵⁵: »Von Pelops gibt es aber im Sipylosgebirge einen Thron auf der Spitze des Berges über dem Heiligtum (Hieron) der Meter Plastene.« Dieser Thron der Meter auf dem Sipylos dürfte als leerer Thron vorzustellen sein, falls er nur den »Unterbau« einer dreidimensionalen Statue bildete, hätte Pausanias dies wohl erwähnt. Der erhaltene Felsthron im Heiligtum der Meter Steunene bei Aizanoi ist bereits genannt worden¹⁵⁶. Im griechischen Mutterland verehrten die Korinther Meter auf dem Berggipfel von Akrokorinth¹⁵⁷. Das Heiligtum lag weit oben auf dem Felsen: »Darüber sind ein Tempel der Göttermutter, eine Stele und ein Thron. Sie selbst und der Thron sind aus Stein.«¹⁵⁸. Pausanias' Zeugnis ist nicht ganz eindeutig: Es kann sich um ein Götterbild handeln, welches auf einem steinernen Thron im Tempel sitzt, den Pausanias dann ebenso erwähnen würde, wie er etwa im Fall des Zeus von Olympia dem zum Kultbild

¹⁵¹ Scheer 2000, 117 f.

¹⁵² Scheer 2000, 120–122.

¹⁵³ Apoll. Rhod. 1, 1098–1103: ἐκ γὰρ τῆς ἄνεμοί τε θάλασσά τε νεϊόθι τε χθῶν / πᾶσα πεπεύρανται νιφόν θ' ἔδος Οὐλύμπιοι: / καὶ οἱ, ὅτ' ἐξ ὀρέων μέγαν οὐρανὸν εἰσαναβαίνοι, / Ζεὺς αὐτὸς Κρονίδης ὑποχάζεται. ὣς δὲ καὶ ὄλλοι / ἀθάνατοι μάκαρες δεινὴν θεὸν ἀμφιέπουσιν.' / ὣς φάτο (»Von dieser Göttin werden ja die Winde, das Meer, die ganze Erde unten sowie der beschneite Sitz des Olymp zusammengehalten, und wenn sie von den Bergen in den gewaltigen Himmel hinaufsteigt, macht selbst der Kronide Zeus ihr Platz; ebenso erweisen auch die anderen seligen Unsterblichen der furchteinflößenden Göttin die Ehre. So sprach er«). Ob es notwendig ist, hier mit van Krevelen 1954, 78 spezifisch alexandrinischen Einfluss anzunehmen, scheint zweifelhaft.

¹⁵⁴ Scheer 2000, 123.

¹⁵⁵ Paus. 5, 13, 7: Πέλοπος δὲ ἐν Σιπύλω μὲν θρόνος ἐν κορυφῇ τοῦ ὄρους ἐστὶν ὑπὲρ τῆς Πλαστήνης μητρὸς τὸ ἱερόν. Robertson 1996, 297. s. o. Anm. 87.

¹⁵⁶ s. o. Anm. 125. Im Meterheiligtum von Chios scheint nach Naumann 1983, 151 »der ganze Felsklotz ... zum massiven Felsthron« geworden zu sein. Robertson 1996, 259 hat auf dem Musenhügel in Athen eine Serie von mehreren in den Felsen gehauenen Thronen erkennen wollen, die er Meter zuschreiben möchte. Ablehnend hierzu Sporn 2019, 42.

¹⁵⁷ Paus. 2, 4, 6.

¹⁵⁸ Paus. 2, 4, 7: ὑπὲρ τοῦτο Μητρὸς θεῶν ναὸς ἐστὶ καὶ στήλη καὶ θρόνος: λίθων καὶ αὐτὴ καὶ ὁ θρόνος.

gehörigen Thron eine eigene Beschreibung widmet¹⁵⁹. Oder aber für Meter war im oberen Abschnitt von Akrokorinth ein Tempel mit Kultbild und zusätzlich ein steinerner Thron im Freien errichtet – ähnlich dem Thron auf dem Sipylos. Felsthronen bildeten, ebenso wie mehr oder weniger ausgestaltete Statuen, Marker für potenzielle göttliche Präsenz¹⁶⁰. Verschiedenen Göttern wurden im griechischen Bereich leere Felsthronen errichtet, um sie herbeizurufen¹⁶¹. Im Fall der Meter versuchte man offenbar, die Anwesenheit der Göttin nicht nur durch die Aufstellung passender Sitze in Form von Heiligtümern, Kultbildern und Thronen oder durch Gebet und Opfer dortselbst zu erreichen. Hinzu kam als zentrales Element eine besondere rhythmische Geräuschkulisse, die mit körperlicher Bewegung (Tanz) der Verehrer verbunden sein konnte und zu erfolgreicher Kontaktaufnahme mit der Göttin beitrug. Dies ist in den literarischen Quellen seit der Frühzeit angelegt: Schon im Homerischen Hymnus und bei den attischen Tragikern gewinnt die Göttin ihr besonderes Profil durch die ›soundscape‹¹⁶². Auch die Meter des Apollonios reagiert auf lautstarken (Waffen-)Tanz und Gesang. Wenn die Argonauten sie auf diese Weise ›besänftigen‹, wird der Erfolg ihres Anrufs, die Epiphanie der Göttin, in ihrem neuen Heiligtum durch entsprechende Zeichen deutlich. Die richtige ›soundscape‹ kann darüber hinaus aber auch dazu führen, dass die Gottheit ihre Anwesenheit nicht nur durch Zeichen in der Natur kundtut, sondern dass sie selbst ihren Verehrern erscheint. Besondere Wirkungskraft war den alten Musikstücken phrygischer Tonart schon im pseudo-platonischen Dialog *Minos* zugeschrieben worden: »Deren Tonstücke sind die göttlichsten, sie allein bewegen und bringen ans Licht, wer der Götter bedürftig ist, und sind auch jetzt noch allein übrig als Göttliche«¹⁶³. Der hellenistische Autor der *Chronik des Marmor Parium* stellt fest, das Bild der Göttermutter sei in Kybele gleichzeitig mit der Erfindung der Flöte und der erstmaligen Aufführung der phrygischen Weise durch Hyagnis erschienen¹⁶⁴. Und mit einer derartigen Nachricht steht der Chronist nicht allein. Aufschlussreich ist das Zeugnis eines anderen hellenistischen Autors, das sich in den Scholien zu Pindar erhalten hat. Im 5. Jahrhundert v. Chr. hatte der thebanische Dichter Pindar in seiner dritten pythischen Ode die Göttin Meter angerufen: »Ich für meinen Teil will ein Gebet an Pan und an die Mutter richten, die ehrwürdige Göttin, für die die Mädchen oftmals nachts neben meinem Prothyron Lieder singen.«¹⁶⁵. In Pindars Text wird kein Kultbild der Göttin genannt. Im Hellenismus aber kommentierten alexandrinische Gelehrte auch die Gedichte Pindars. Der Grammatiker Aristodemos behauptete im 2. Jahrhundert v. Chr. zu wissen, wie es zur Gründung des Heilig-

¹⁵⁹ Paus. 5, 11, 2–4.

¹⁶⁰ Gaifman 2012, 34 f. Die Verbindung von (leeren) Thronen mit den Kulturen des Vorderen Orients s. ebenfalls Gaifman 2012, 108–110 und Vikela 2001, 76 f. Zu der phrygischen Kulttradition von Felsthronen s. Vikela 2001, 76–78, die annimmt, dass dort »bei Kulthandlungen ein Sitzbild der Göttin auf den Thron gestellt und nach Beendigung der Zeremonien wieder abgeräumt wurde«.

¹⁶¹ Meter ist nicht die einzige Gottheit, der im griechischen Bereich leere Felsthronen errichtet wurden. Ein eindrucksvolles Beispiel eines (inschriftlich in seiner Zuschreibung identifizierten) Doppelthrons als Sitz für Zeus und Hekate auf der Dodekanes-Insel Chalke behandelt bei Gaifman 2012, 163–169. Robertson 1996, 259 stellt fest, leere Felsthronen in Griechenland und Westanatolien, manchmal auf Bergen gelegen, seien fast immer Zeus zugeschrieben worden, aber wahrscheinlich eher Throne der Meter, auch wenn es dafür keinen definitiven Beleg gäbe.

¹⁶² Bei Eur. *Hel.* 1340–1351, wird die Grollende durch das Tympanon, welches Aphrodite schwingt, zum Lächeln gebracht.

¹⁶³ Plat. *Min.* 318b: Σωκράτης: τούτων δὴ καὶ τὰ αὐλήματα θεϊοτάτα ἔστι, καὶ μόνα κινεῖ καὶ ἐκφραίνει τοὺς τῶν θεῶν ἐν χρεῖα ὄντας: καὶ ἔτι καὶ νῦν μόνα λοιπά, ὡς θεῖα ὄντα. (Übersetzung Friedrich Schleiermacher). Vgl. auch Plat. *rep.* 3, 398c–399c.

¹⁶⁴ Vgl. o. Anm. 97. Borgeaud 2004, 3 geht auf Jacobys Ergänzung βρέτας oder ἄγαλμα (s. o. Anm. 98) nicht ein und spricht allgemein von der ersten Epiphanie der Kybele.

¹⁶⁵ Pind. *P.* 3, 78: ἀλλ' ἐπεύξασθαι μὲν ἐγὼν ἐθέλω / Ματρὶ, τὰν κοῦραι παρ' ἐμὸν πρόθυρον σὺν Πανὶ μέλλονται θαμὰ / σεμνὰν θεὸν ἐννύχια. (s. o. Anm. 15) Pindars Prothyron nicht als Pindars Haustür oder Vorhof, sondern allgemein als »the Theban setting of the Mother's worship« interpretiert bei Robertson 1996, 265.

tums der Meter neben Pindars Prothyron gekommen war¹⁶⁶. Seine Erklärung erinnert stark an die Szenerie im Marmor Parium. In diesem Fall ist es der griechische Dichter Pindar, der auf einem Berg die Flöte spielt. Er komponiert dort Übungen für einen Schüler, den er im Flötenspiel unterrichtet. Donner und Blitz gehen auf den Berg nieder, im Licht des Blitzes und zum Klang der Flöte erscheint Pindar das Bild der Göttin. Ihr steinernes Bild kommt »mit Füßen« auf ihn zu. Wer im Gebirge auf die richtige Weise die Flöte spielt, so stellt es sich ein weiteres Mal dar, der hat die Chance, göttliche Präsenz herbeizuführen, ihm kann das Bild der Mutter der Götter erscheinen.

Wer die Episode von Pindars Erlebnis das erste Mal berichtete, und ob Pindar tatsächlich jemals behauptete, eine göttliche Epiphanie erlebt zu haben, ist hier nicht die entscheidende Frage¹⁶⁷. Unabhängig von der Historizität der Erzählung des Aristodemos ist diese ein hochinteressantes Zeugnis für die Diskurse zu Meterbildern im Hellenismus. Warum aber nimmt die Göttin, wenn sie ihre Präsenz deutlich machen will, den Umweg über ihr Bild und würdigt ihre Verehrer nicht einer unmittelbaren Epiphanie? Wer in Griechenland mit dem Göttermythos vertraut war, der wusste, dass die Menschen die Götter in ihrer wahren Gestalt nicht ertragen konnten¹⁶⁸. Für die Bötier war dies eine besonders unmittelbare Wahrheit: Pindars Heimatstadt Theben war der Ort, an dem sich Zeus – durch unklugen Eidschwur gebunden – seiner Geliebten Semele in seiner wahren Gestalt als Blitz gezeigt haben soll; Semele war zu Asche verbrannt¹⁶⁹. Auch die Göttin Meter zeigt sich Pindar unter Blitz und Donner, aber in der Gestalt eines Kultbildes, einer den Menschen erträglichen Form göttlicher Erscheinung.

Die Epiphanie der Gottheit in Gestalt ihres Kultbildes war darüber hinaus in zweierlei Weise wünschenswert, denn so gab es zum einen für die betroffenen Sterblichen keinen Zweifel an der Identität der erschienenen Gottheit. Zum anderen wurde dadurch deutlich, dass eine bestimmte Gestaltung des Götterbildes der Gottheit zusagte, also von den Verehrern angestrebte göttliche Präsenz besonders gut sicherstellen konnte¹⁷⁰.

Pausanias, der sich in der Kaiserzeit die Ruinen von Pindars Haus und in der Nähe das Heiligtum der Meter zeigen ließ, überliefert, Pindar habe das Bild gestiftet, zwei thebanische Bildhauer hätten es gefertigt¹⁷¹. Auch wenn die Göttin dem Dichter in Gestalt ihres Bildes

¹⁶⁶ Aristodemos: FGrHist 383 fr. 13 = Sch. Pind. P. 3, 137b: Ἀριστοδήμος φησιν Ὀλυμπίχου αὐλητοῦ διδασκομένου ὑπὸ Πινδάρου γενέσθαι κατὰ τὸ ὄρος, ὅπου τὴν μελέτην συνετίθει, καὶ ψόφον ἰκανὸν καὶ φλογὸς καταφορὰν; τὸν δὲ Πίνδαρον ἐπαισθόμενον συνιδεῖν Μητρὸς θεῶν ἄγαλμα λίθινον τοῖς ποσὶν ἐπερχόμενον, ὅθεν αὐτὸν συνιδρύσασθαι πρὸς τῇ οἰκίᾳ Μητρὸς θεῶν καὶ Πανὸς ἄγαλμα. Τούς δὲ πολίτας πέμπαντας εἰς θεοῦ πυνθάνεσθαι περὶ τὸν ἐκβησομένων; τὸν δὲ ἀνειπεῖν, ἱερὸν Μητρὸς θεῶν ἰδρύσασθαι. Τοὺς δὲ ἐκπλαγέντας τὸν Πίνδαρον δια τὸ χρησμὸν, ὁμοίως τῷ Πινδάρῳ ἐκείσε τιμᾶν τὴν θεὸν τελεταῖς (»Aristodemos sagt, dass es, als der Aulet Olympichos von Pindar unterrichtet wurde, auf dem Berg, wo er die Übung ersann, einen kräftigen Donner gegeben habe und ein Blitz niedergegangen sei. Pindar, der dies bemerkte, habe zugleich gesehen, wie ein steinernes Kultbild der Mutter der Götter auf ihn zuschritt. Daraufhin habe er bei seinem Haus Kultbilder der Mutter der Götter und des Pan geweiht. Die Bürger hätten zum Orakel des Gottes geschickt und Auskunft darüber erbeten, was geschehen solle. Der <Gott> habe ihnen aufgetragen, ein Heiligtum der Mutter der Götter zu errichten. Verwundert darüber, dass Pindar den Spruch schon vorweggenommen hatte, verehrten sie dort auf gleiche Weise wie Pindar die Göttin mit Mysterienfeiern« Übersetzung DNO Nr. 623).

¹⁶⁷ Scharf gegen Stimmen, die die Gründungsgeschichte von Pindars Meterheiligtum als historisch gesehen haben, argumentiert Robertson 1996, 265: »No one with sense can doubt that the story is a fiction and the ruins [sc. die später dem Pausanias gezeigt werden] a sham.« Die Erzählung des Scholiasten als historisches Zeugnis aus Pindars Leben betrachtet: Versnel 1990, 106.

¹⁶⁸ s. etwa den Homerischen Hymnus an Demeter (Hom. h. 2, 111) und ausdrücklich hierzu Pausanias (Paus. 10, 32, 18). Vgl. Scheer 2000, 130; und auch Steiner 2001, 81.

¹⁶⁹ Zu Semele: Eur. Bacch. 2–8.

¹⁷⁰ Dass die Götter ihren Verehrern in der Gestalt ihrer Statuen erscheinen konnten, und dies – etwa in Träumen – auch oft taten, zeigen Beispiele aus der Kaiserzeit: z. B. Artem. 1, 5; 2, 35. Vgl. Scheer 2000, 86.

¹⁷¹ Paus. 9, 25, 3: διαβάσιν οὖν τὴν Δίρκην οἰκίας τε εἰρεπία τῆς Πινδάρου καὶ μητρὸς Δινδυμήνης ἱερὸν, Πινδάρου μὲν ἀνάθημα, τέχνη δὲ τὸ ἄγαλμα Ἀριστομήδους τε καὶ Σωκράτους Θηβαίων. μῆ δὲ ἐφ' ἐκάστων ἐτῶν ἡμέρα καὶ οὐ πέρα τὸ ἱερὸν ἀνοίγειν νομίζουσιν: ἐμοὶ δὲ ἀφικέσθαι τε ἐξεγεγόνει τὴν ἡμέραν ταύτην καὶ τὸ ἄγαλμα εἶδον λίθου τοῦ Πεντελῆσι καὶ αὐτὸ καὶ τὸν θρόνον (»Nach Überschreiten der Dirke also folgen die Reste des

erschienen sein sollte, so wurde offenbar nicht der Anspruch wunderbarer Herkunft für das thebanische Götterbild erhoben. Der Dichter hatte es auf sich zuschreiben sehen, aber es war nicht etwa ein greifbares Bild vom Himmel gefallen, welches er in der Folgezeit zur Verehrung aufgestellt hätte. Pindars Kultbild, so berichtet Pausanias, besaß einen Thron. Dargestellt war also nicht die schreitende Gottheit im kurzen Moment der Epiphanie, wie Aristodemos sie beschrieben hatte. Dargestellt war vielmehr die thronende Meter, die sich bereits in ihrem Heiligtum niedergelassen hatte. Die Präsenz der Gottheit, die in griechischen Heiligtümern nicht dauerhaft angenommen werden konnte und erst durch religiöse Praxis hergestellt werden musste, wurde so im Bild appellativ vorweggenommen.

IX RESÜMEE: KULTBILDER FÜR METER IM LITERARISCHEN DISKURS DER GRIECHEN

Seit dem 5. Jahrhundert v. Chr. sind Kultbilder der Meter in literarischen Quellen belegt. Herodot ist hierbei das erste unmittelbare Zeugnis, wenn er die tragbaren *agálmata* nennt, mittels derer der Skythe Anacharsis den Kult der Meter aus Kyzikos in seine Heimat transferiert. De facto existierten im 5. Jahrhundert bereits Tempelbilder der Meter – etwa im Theben Pindars und im Athen des Phidias oder Agorakritos. Diese Statuen werden aber erst in viel späteren Quellen erwähnt, geschweige denn beschrieben. Pausanias führt – nicht überraschend – zahlreiche Beispiele von Kultbildern der Meter auf, und macht deutlich, dass die Göttin im griechischen Mutterland zumindest in der Kaiserzeit eine Vielzahl konventioneller Tempelbilder besessen hat.

Für griechische Autoren sind Bilder der Meter erst dann von Interesse, wenn sich – genährt durch Lokaltradition – Ansprüche auf besonderes Alter, besondere Herkunft oder besondere Stifter mit ihnen verbinden lassen oder ihnen besondere Rituale gewidmet sind. Derartige prestigeträchtige Diskurse werden im Hellenismus sichtbar und wirken fort bis in die Kaiserzeit. Nun wird von manchen Bildern der Meter berichtet, sie stammten aus mythischen Urzeiten noch vor dem Trojanischen Krieg, und prominente Gestalten des Mythos wie die Söhne des Tantalos oder die Argonauten hätten sie gestiftet. Die Frage, wer denn das älteste Meterbild besitzt, kann noch in der Kaiserzeit den Lokalstolz empfindlich berühren – dies zeigt Pausanias höchstpersönlich, welcher den Anspruch einer lakonischen Kleinstadt auf das älteste Bild der Meter in Konkurrenz zu dem Kultbild seiner Heimatstadt Magnesia am Sipylos nicht gelten lassen will.

Die ältesten Bilder der Meter – so will es die literarische Tradition – finden sich in besonderer Umgebung, nicht auf der Agora einer Polis, sondern auf Felsen, felsigen Anhöhen oder auf Berggipfeln, wie das Bild der Argonauten. Nicht immer scheint es eines anthropomorphen Bildes zu bedürfen, gelegentlich stiften antike Heroen wie Pelops der Mutter auch nur einen Thron auf einem Berggipfel.

Die Einzelheiten der Verehrung dieser Bilder werden in sehr unterschiedlichem Ausmaß thematisiert. Ob das von Pausanias gesehene, angeblich uralte Bild im lakonischen Akriai mit Ritualen verehrt wird, die sich von den Üblichkeiten des Poliskults unterscheiden, bleibt unklar. Wie auch in allen anderen Fällen geht der Perieget auch hier nicht auf kultische Praktiken für die Göttin ein. Der hellenistische Autor Apollonios hingegen lässt das Bild der Argonauten

Hauses des Pindar und ein Heiligtum der dindymenischen Mutter, eine Weihung des Pindar und die Kultstatue ein Werk der Thebaner Aristomedes und Sokrates. Man darf das Heiligtum nur an einem Tag in jedem Jahr und nicht länger öffnen. Ich kam gerade an diesem Tage an und sah das Kultbild aus pentelischem Marmor, das Bild selbst und den Thron«). Der literarische Bekanntheitsgrad des angeblich von Pindar gestifteten Heiligtums in der Kaiserzeit spiegelt sich nicht nur im Werk des Pausanias. Philostrat beschreibt in den *Imagines* (imag. 2, 12, 2) ein (fiktives [?]) Gemälde, auf dem das thebanische Heiligtum mit seiner marmornen Statue abgebildet ist, und führt die besondere Beziehung des Dichters Pindar zu Meter auf den Augenblick seiner Geburt zurück. Damals hätten die Zymbeln und Pauken der Rhea das Haus durchtönt.

in Kyzikos von diesen mit lärmendem Waffentanz und Gesang verehrt werden. Er legt aber großen Wert darauf, die griechische Herkunft dieser Rituale – und damit ihren Vorrang vor dem, was die Phryger tun – hervorzuheben. Zentrale Bedeutung hat – was die wichtigsten Kultbilder der Meter und die erfolgreiche Verehrung der Göttin anlangt – für hellenistische Autoren die Schaffung der richtigen akustischen Umgebung, der ›soundscape‹. Die Erfindung der Flöte und das Flötenspiel in phrygischer Tonart führen nach Meinung des hellenistischen Chronisten des Marmor Parium zur Epiphanie des ersten Meterbildes überhaupt – nur wenige Jahrzehnte nach der Deukalionischen Flut. Wenn die Göttin Meter so zum Erscheinen gebracht werden kann, dann verwundert es nicht, dass im 2. Jahrhundert v. Chr. erzählt wird, auch dem Dichter Pindar sei (im 5. Jh. v. Chr.) beim Flötenspiel im Gebirge das Bild der Göttin erschienen und habe ihn zur Stiftung von Kult und Kultbild in Theben veranlasst.

Das Kultbild der Meter in Pessinus, das 204 v. Chr. in Gestalt eines angeblich vom Himmel gefallenen schwarzen Steins nach Rom überführt wird, steht hingegen nicht im Fokus griechischen Interesses. Für die Heiligtümer der Meter in Westkleinasien und im griechischen Mutterland scheint Pessinus nicht von Bedeutung zu sein: Niemand außer den Römern kommt auf den Gedanken, dort um ein Kultbild nachzusuchen oder sich auch nur als Filiation von Pessinus zu begreifen. Die griechische Perspektive zeigt sich noch beim spätantiken Autor Zosimos: Als Konstantin seine neue Hauptstadt mit den berühmtesten heidnischen Kultbildern schmückt, soll er nicht etwa nach dem Bild der römisch-pessinuntischen Kybele auf dem Palatin gegriffen haben, sondern er entführt den Kyzikenern das uralte Bild der Argonauten.

ABGEKÜRZT ZITIERTE LITERATUR

- | | |
|--------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Allen – Sikes 1904 | T. W. Allen – E. E. Sikes, <i>Commentary on the Homeric Hymns</i> (Oxford 1904). |
| Auffarth 2009 | C. Auffarth, <i>Synoikismos und Desakralisierung des Landes: Sakrallandschaft und Provinzialisierung in der Achaia</i> , in: C. Auffarth (Hrsg.), <i>Religion auf dem Lande. Entstehung und Veränderung von Sakrallandschaften unter römischer Herrschaft</i> (Stuttgart 2009) 191–220. |
| Borgeaud 2004 | P. Borgeaud, <i>Mother of the Gods. From Cybele to Virgin Mary</i> (Übersetzung L. Hochroth) (Baltimore 2004) = <i>La Mère des dieux: De Cybele à la Vierge Marie</i> (Paris 1996). |
| Bremmer 1987 | J. N. Bremmer, <i>Slow Cybele's Arrival</i> , in: N. M. Horsfall – J. N. Bremmer (Hrsg.), <i>Roman Myth and Mythography</i> (London 1987) 105–111. |
| Chanotis 1988 | A. Chanotis, <i>Historie und Historiker in den griechischen Inschriften. Epigraphische Beiträge zur griechischen Historiographie</i> (Stuttgart 1988). |
| Deubner 1956 | L. Deubner, <i>Attische Feste</i> ² (Berlin 1956). |
| DNO 2014 | S. Kansteiner – L. Lehmann – K. Hallof (Hrsg.), <i>Der Neue Overbeck. Die antiken Schriftquellen zu den bildenden Künsten der Griechen I–V</i> (Berlin 2014). |
| Donohue 1988 | A. A. Donohue, <i>Xoana and the Origins of Ancient Greek Sculpture</i> (Atlanta, GA 1988). |
| Dubosson-Sbriglione 2018 | L. Dubosson-Sbriglione, <i>Le culte de la Mère des dieux dans l'Empire romain</i> (Stuttgart 2018). |
| Ehrhardt 1983 | N. Ehrhardt, <i>Milet und seine Kolonien. Vergleichende Untersuchung der kultischen und politischen Einrichtungen</i> (Frankfurt 1983). |
| Emme 2013 | B. Emme, <i>Peristyl und Polis. Entwicklung und Funktionen öffentlicher griechischer Hofanlagen</i> (Berlin 2013). |
| Filges 2015 | A. Filges, <i>Ein Felsheiligtum im Stadtgebiet von Priene. Privater Kult im öffentlichen Raum?</i> , in: K. Sporn – S. Ladstätter – M. Kerschner (Hrsg.), <i>Natur – Kult – Raum. Akten des internationalen Kolloquiums, Paris-Lodron-Universität Salzburg</i> , 20.–22. Jänner 2012, <i>SoSchrÖAI</i> 51 (Wien 2015) 81–109. |
| Gaifman 2012 | M. Gaifman, <i>Aniconism in Greek Antiquity</i> (Oxford 2012). |
| Graf 1985 | F. Graf, <i>Nordionische Kulte. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulturen von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia</i> (Rom 1985). |
| Harris 1995 | D. Harris, <i>The Treasures of the Parthenon and Erechtheion</i> (Oxford 1995). |
| Hasluck 1910 | F. W. Hasluck, <i>Cyzicus. Being some account of the history and antiquities of that city, and of the district adjacent to it, with the towns of Apollonia ad Rhyndacum, Miletupolis, Hadrianutherae, Priapus, Zeleia, etc.</i> (Cambridge 1910). |

- Hintzen-Bohlen 1997 B. Hintzen-Bohlen, Die Kulturpolitik des Eubulos und des Lykurg. Die Denkmäler- und Bauprojekte in Athen zwischen 355 und 322 v. Chr. (Berlin 1997).
- Hölscher 2005 ThesCRA V (2005) 408–412 s. v. Kultinstrumente (F. Hölscher).
- Hupfloher 2006 A. Hupfloher, Kaiserkult in einem überregionalen Heiligtum: Das Beispiel Olympia, in: K. Freitag – P. Funke – M. Haake (Hrsg.), Kult – Politik – Ethnos. Überregionale Heiligtümer im Spannungsfeld von Kult und Politik. Kolloquium, Münster, 23.–24. November 2001 (Stuttgart 2006) 239–264.
- Jacoby 1904a F. Jacoby, Das Marmor Parium (Berlin 1904).
- Jacoby 1904b F. Jacoby, Über das Marmor Parium, RhM 59, 1904, 63–107.
- van Krevelen 1954 D. A. van Krevelen, Der Kybelekult in den Argonautika des Apollonius von Rhodos, RhM 97, 1954, 75–82.
- La Genière 1986 J. de La Genière, Le culte de la Mère des dieux dans le Péloponnèse, CRAI 130/1, 1986, 29–48.
- La Genière 1991 J. de La Genière, Pausanias et le sanctuaire de la Mère des dieux d’Akriai, Péloponnèse, CRAI 135/1, 1991, 257–265.
- La Genière 2005 J. de La Genière, Kastraki. Un sanctuaire en Laconie (Paris 2005).
- Lane 1996 E. N. Lane (Hrsg.), Cybele, Attis and Related Cults. Essays in Memory of Marten P. Vermaseren (Leiden 1996).
- Martin 2016 G. Martin, The Gods in the Athenian Assembly, in: E. Eidinow – J. Kindt – R. Osborne (Hrsg.), Theologies of Ancient Greek Religion (Cambridge 2016) 281–300.
- Mattern 2008 T. Mattern, Rez. zu J. de La Genière, Kastraki. Un sanctuaire en Laconie (Paris 2005), Gnomon 80, 2008, 625–628.
- Mikalson 1998 J. D. Mikalson, Religion in Hellenistic Athens (Berkeley, CA 1998).
- Miller 1995 S. G. Miller, Old Metroon and Old Bouleuterion in the Classical Agora of Athens, in: M. H. Hansen (Hrsg.), Studies in the Ancient Greek Polis (Stuttgart 1995) 133–156.
- Naumann 1967 R. Naumann, Das Heiligtum der Meter Steunene bei Aezani, IstMitt 17, 1967, 218–247.
- Naumann 1983 F. Naumann, Die Ikonographie der Kybele in der phrygischen und der griechischen Kunst, IstMitt Beih. 28 (Tübingen 1983).
- Neff 2019 A. C. Neff, Von den Azania kaka zur euhydros Arkadia: Wasser in Arkadien, in: T. S. Scheer (Hrsg.), Natur, Mythos, Religion im antiken Griechenland, Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge 67 (Stuttgart 2019) 251–267.
- Palaiokrassa 2005 ThesCRA V (2005) 376–379 s. v. Schallgeräte (L. Palaiokrassa).
- Papadopoulou 2004 ThesCRA II (2004) 347–354 s. v. Musical Instruments in Cult (Z. D. Papadopoulou).
- Parker 1996 R. Parker, Athenian Religion. A History (London 1996).
- Parker 2008 R. Parker, πατρῷοι θεοί: The Cults of Sub-Groups and Identity in the Greek World, in: A. H. Rasmussen – S. W. Rasmussen (Hrsg.), Religion and Society. Rituals, Resources and Identity in the Ancient Graeco-Roman World. The BOMOS Conferences 2002–2005, AnalRom Suppl. 40 (Rom 2008) 201–214.
- Parker 2017 R. Parker, Greek Gods Abroad. Names, Natures and Transformations (Oakland, CA 2017).
- Peppas-Delmousou 1996 D. Peppas-Delmousou, The Pnyx and the Mouseion Hill Inscriptions Reconsidered, in: B. Forsén – G. Stanton (Hrsg.), The Pnyx in the History of Athens. Proceedings of an International Colloquium organised by the Finnish Institute at Athens, 7.–9. October 1994, Papers and monographs of the Finnish Institute at Athens 2 (Helsinki 1996) 103–115.
- Robertson 1996 N. Robertson, The Ancient Mother of the Gods. A Missing Chapter in the History of Greek Religion, in: Lane 1996, 239–304.
- Roller 1996 L. R. Roller, The Mother of the Gods in Attic Tragedy, in: Lane 1996, 305–322.
- Roller 1999 L. R. Roller, In Search of God the Mother. The Cult of Anatolian Cybele (Berkeley, CA 1999).
- Rosenberger 2008 V. Rosenberger, Panhellenic, Athenian and Local Identities in the Marmor Parium?, in: A. H. Rasmussen – S. W. Rasmussen (Hrsg.), Religion and Society. Rituals, Resources and Identity in the Ancient Graeco-Roman World. The BOMOS Conferences 2002–2005 (Rom 2008) 225–233.
- Rotstein 2016 A. Rotstein, Literary History in the Parian Marble (Cambridge, MA 2016).
- Scheer 2000 T. S. Scheer, Die Gottheit und ihr Bild. Untersuchungen zur Funktion griechischer Kultbilder in Religion und Politik (München 2000).
- Scheer 2010a T. S. Scheer, Helden ohne Heldentaten. Konstruktion und Inszenierung arkadischer Identität in Delphi, in: M. Meyer – R. von den Hoff (Hrsg.), Helden wie sie: Übermensch – Vorbild – Kultfigur in der griechischen Antike, Beiträge zu einem altertumswissenschaftlichen Kolloquium in Wien, 2.–4. Februar 2007 (Freiburg 2010) 153–180.

- Scheer 2010b T. S. Scheer, »They that held Arkadia«. Arkadian Foundation Myths as Intentional History in Roman Imperial Times, in: L. Foxhall – H.-J. Gehrke – N. Luraghi (Hrsg.), *Intentional History. Spinning Time in Ancient Greece* (Stuttgart 2010) 275–298.
- Scheer 2015 T. S. Scheer, Art and Imagery, in: E. Eidinow – J. Kindt (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion* (Oxford 2015).
- Scheer 2018 T. S. Scheer, Kinder des Zeus und der Erde. Die Arkader zwischen Frömmigkeit und Frevel, in: K. Tausend (Hrsg.), *Arkadien im Altertum. Geschichte und Kultur einer antiken Gebirgslandschaft, Beiträge des Internationalen Symposions in Graz, Österreich, 11.–13. Februar 2016* (Graz 2018) 67–86.
- Schwertheim 1978 E. Schwertheim, Denkmäler zur Meterverehrung in Bithynien und Mysien, in: S. Şahin – E. Schwertheim – J. Wagner (Hrsg.), *Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens. Festschrift Friedrich Karl Dörner, EPRO 66* (Leiden 1978) 791–837.
- Sfameni Gasparro 1996 G. Sfameni Gasparro, Per la storia del culto di Cibele in occidente. Il santuario rupestre di Akrai, in: Lane 1996, 51–86.
- Shear 1995 T. L. Shear Jr., Bouleuterion, Metroon, and the Archives at Athens, in: M. H. Hansen (Hrsg.), *Studies in the Ancient Greek Polis* (Stuttgart 1995) 157–190.
- Simon 1953 E. Simon, *Opfernde Götter* (Berlin 1953).
- Simon 1997 LIMC VIII (1997) 744–766 s. v. Kybele (E. Simon).
- Sporn 2013 K. Sporn, Mapping Greek Sacred Caves, in: F. Mavridis – J. T. Jensen (Hrsg.), *Stable Places and Changing Perceptions. Cave Archaeology in Greece, BARIntSer 2558* (Oxford 2013) 202–216.
- Sporn 2019 K. Sporn, Natural Features in Greek Cult Places: the Case of Athens, in: T. S. Scheer, *Natur – Mythos – Religion im antiken Griechenland, Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge 67* (Stuttgart 2019) 29–48.
- Steiner 2001 D. T. Steiner, *Images in Mind. Statues in Archaic and Classical Greek Literature and Thought* (Princeton, NJ 2001).
- Thomas 1992 R. Thomas, *Literacy and Orality in Ancient Greece* (Cambridge 1992).
- Vermaseren 1982 M. J. Vermaseren, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque II. Graecia atque insulae* (Leiden 1982).
- Vermaseren 1987 M. J. Vermaseren, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque I. Asia Minor* (Leiden 1987).
- Vermaseren 1977–1989 M. J. Vermaseren, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque I–VII* (Leiden 1977–1989).
- Versnel 1990 H. Versnel, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion I. Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism* (Leiden 1990).
- Vikela 2001 E. Vikela, Bemerkungen zu Ikonographie und Bildtypologie der Meter-Kybelereliefs. Vom phrygischen Vorbild zur griechischen Eigenständigkeit, *AM 116*, 2001, 67–123.
- Wycherley 1957 R. E. Wycherley, *Literary and Epigraphical Testimonia, Agora 3* (Princeton, NY 1957).
- Xagorari-Gleißner 2008 M. Xagorari-Gleißner, *Meter Theon. Die Göttermutter bei den Griechen* (Mainz 2008).
- Zschätzsch 2002 A. Zschätzsch, *Verwendung und Bedeutung griechischer Musikinstrumente in Mythos und Kult* (Rahden 2002).

AYGÜN EKİN MERİÇ

THE CULT CAVE OF THE MOTHER GODDESS NEAR METROPOLIS IN IONIA

The city of Metropolis takes its name from the Mother Goddess. Actually the small city of Metropolis near Ephesos was named after the Meter Galesia¹. The name *Meter Galesia* for the Mother Goddess is derived from the mountain ranges of Galesion where the Cult Cave is located². Ladislav Zgusta also states that the name of the Galesion mountain comes from the Hittite root *Galisa*³.



1 The cult area of the Mother Goddess in Metropolis (© Google Maps)

The cult area with caves of the Mother Goddess is located to the north of Metropolis (fig. 1); the pathway between the city and the cult area is 4.5 km long. The cult area itself is located in the valley of Uyuzdere and is comprised of small and large caves on the foothills of Mt. Galesion. There is a distance of 30 m between them (fig. 2).

The name *Meter Galesia* is encountered on an inscription found near the Arapkahve Mound in the territory of Metropolis⁴. Apart from the cave sanctuary of Meter Galesia, it is worth raising the possibility of a temple located in the territory city near the Arapkahve Mound where the inscription was found. The second piece of evidence supporting the relationship between Metropolis and the Mother Goddess is that the Mother Goddess is quite frequently depicted on coins of that city⁵. At the same time a number of votive reliefs of the Mother Goddess was found in the Metropolis excavations, namely in the stoa and small bath classified by Friederike Naumann as »Ephesian Type«⁶.

Historical intensity of usage over time encountered in both caves are parallel with the chronology of findings at the Metropolis city excavations. This fact provides important evidence for the history of the city and the chronology of the cave. It is also clear that the cult area was consistently used by the public, and the Mother Goddess was the object of constant worship by the city.

¹ Meriç 1982, 2.

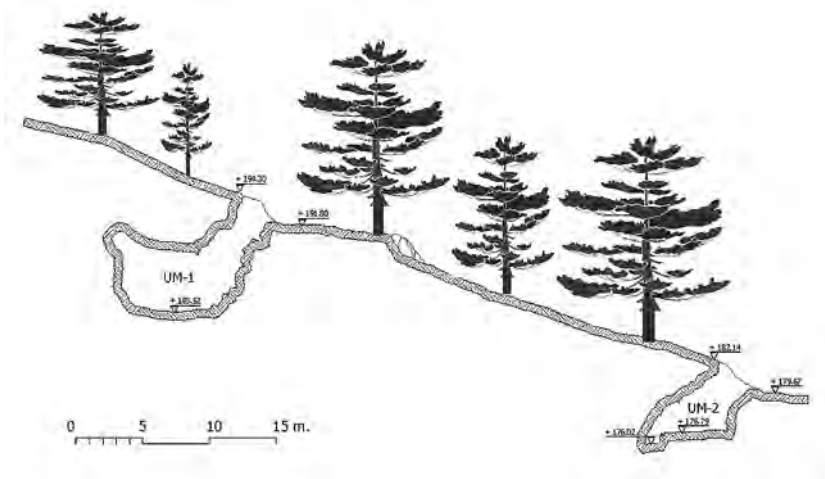
² Strab. 1, 27, p. 642C.

³ Zgusta 1984, 133.

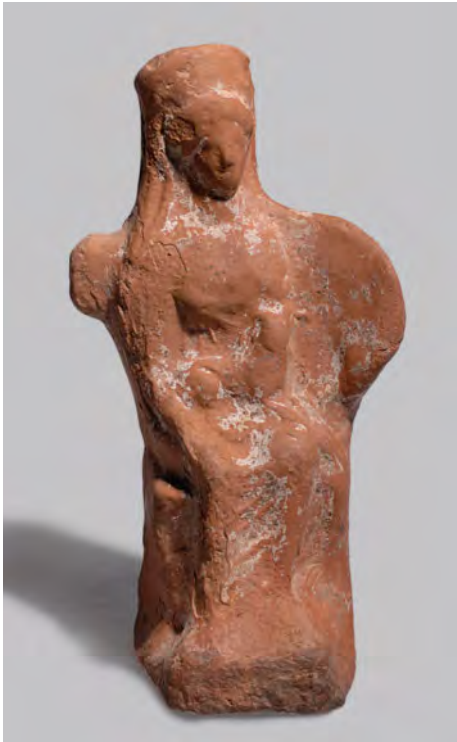
⁴ Meriç 1982, 2; Keil – von Premerstein 1914, 103.

⁵ SNG Cop., 906–908. 913–915. 918. 919. 922–929. 932. 937. 940. 942.

⁶ Meriç 1982, 62. 63; Erdemgil 1989, 109; Meriç 2003, 65; Aybek 2009, nos. 216. 217.



2
Cross Section of the Large
and the Small Cave (Dra-
wing by A. K. Öz)



3 Terracotta statue of the Mother Goddess,
Large Cave, TK 2 (Efes Müzesi Selçuk,
Metropolis excavation archive)



4 Terracotta statue of the Mother Goddess, Large Cave, TK 5
(Efes Müzesi Selçuk, Etüt/1989)

THE CULT CAVES

404 out of 554 Terracotta figurines found in the Large Cave belong to the Mother Goddess (figs. 3. 4), a fact which proves that this location was a cult area devoted to the Mother Goddess. The caves were primarily dug out during the early years (1989–1991) of the excavation of Metropolis, with the aim of preventing destruction by illegal digging⁷.

As we know from the written sources, rocky mountain slopes covered with pinewoods were often chosen for the cult caves of the Mother Goddess⁸. Mt. Galliesion, with its caves

⁷ Meriç 1982, 38; Meriç 1991, 238; Meriç 1992, 368.

⁸ Hepding 1903, 123.

and magnificent pinewoods, possesses suitable characteristics for the worship of the Mother Goddess (fig. 5).

Both caves contain stalagmites and stalactites, although no sources of water, niches or any other similar carvings were found in them. In the scope of this study, thousands of finds from within the cave and its surroundings have been defined, dated and all data and evidence have been analysed in detail. The results obtained from the study have been correlated with the cult of the Mother Goddess and Attis in the framework of the phenomenon of cave worship.

Two well-preserved pots from the Early Bronze Age have been found in each cave (Cat. 1. 23). Finds belonging to the Archaic and Classical periods have also been found in both caves, constituting, however, a small proportion of 1–2 % (Cat. 2–5. 24). Considering that it is likely that the cave could have been robbed by smugglers, it is difficult to develop certain conclusions.



5 The pinewoods around the cult area (Photo: Metropolis excavation archive)

THE LARGE CAVE

Based on the contribution of dating and statistical studies of finds from the Large Cave (fig. 6), it is clear that its primary period of usage (70 %) was during the Hellenistic period. Cultic finds start to appear in the early 3rd century B.C., and were intensified particularly during the 2nd century B.C. as shown through a partially glazed echinus bowl (Cat. 7), relief bowls (Cat. 8. 9) and West Slope pottery (Cat. 6). The cult of the Mother Goddess was most probably established under the rule of the kingdom of Pergamon, as the city of Metropolis was supported financially by that kingdom during the same era.

The majority of the pottery groups of the Hellenistic period found in the Large Cave is partially glazed, and following this group are lamps (Cat. 19. 20), relief bowls and unguentaria (Cat. 10. 11). The most frequently encountered lamps are the Ephesian lamps (Cat. 15–18). Lamps of the Roman period are also frequently encountered (Cat. 22). An ESB (Eastern Sigillata B) II bowl is also a well-preserved example of the Roman



6 The Large Cave (Photo: Metropolis excavation archive)



7 Terracotta figure of Attis, Large Cave, TK 91 (Efes Müzesi Selçuk, Etüt/1975)



8 The Small Cave (Photo: Metropolis excavation archive)

period (**Cat. 21**). Thin-walled pottery used as drinking sets and cups for daily usage follow the lamps in frequency.

28 coins out of 55 are coins from Colophon, dated 320–294 B.C., providing interesting evidence that the sanctuary of Meter Galesia was possibly respected and visited by the inhabitants of Colophon during the Early Hellenistic period.

The Mother Goddess figures were made according to the style of Agorakritos⁹ which was a prevalent type in the relevant period, despite small regional differences (fig. 3). Nearly all figures of the Mother Goddess found in the Uyuzdere Cave are of the following type: the goddess sits on a high-backed throne wearing a chiton and a hymation. She wears a low polos on her head and her hair falls in curls to her shoulders. In some examples she wears a city wall crown. She holds a tympanon with her left hand leaning on the left arm of the throne, and in her right hand she holds a phiale. She holds a lion, leaning to the right, on her lap. Fixed dating criteria for this cult monument are difficult to find. Friederike Naumann suggests that the stylistic feature of the belt of the chiton being tightened below the breast appears after 340 B.C.¹⁰. Ten examples found in the cave have no belt. This fact confirms the presence of goddess figures in the cave before the Hellenistic period. Figures from the Hellenistic period also constitute a large part of the material, including pottery, found there.

Despite hundreds of Mother Goddess figures from the cave, no Attis figure was found. This cultic companion of the goddess, described as Attis, is also rare in Western Anatolian figures. It has, however, been suggested that a child standing near the throne of the goddess might represent Attis (fig. 7).

THE SMALL CAVE

Votive offerings from the Small Cave (fig. 8) belong to a great extent to the Roman period (69 %). This cave was used in particular between 75–150 A.D. as seen from the Red-on-White lamps (**Cat. 33–36**) and findings of ESB II, and also thin walled beakers (**Cat. 31. 32**). Hellenistic pottery (**Cat. 25–30**) constitutes 29 % of the material while only 2 % dates to the Archaic period (**Cat. 24**). Lamps make up a large part

of the finds from the Small Cave, although no terracotta figurines, including those of the Mother Goddess, have been found. Lamps might have substituted for the worship of the Mother Goddess in the Roman period; one lamp is decorated with the depiction of the bust of a goddess (**Cat. 33**).

⁹ Roller 2004, 151 f.

¹⁰ Naumann 1983, 187.

CEREMONIES

An attempt has been made to reconstruct the ceremonies which took place in the cult area. To this end, information provided by ancient authors, data and evidence retrieved from the cave-cult area and its surroundings have been correlated.

Priests of the Goddess mourned for Attis, the beloved of the Goddess, who died at an early age. During ceremonies between March 15–27 which continued day and night, the

priests celebrated Attis' rebirth¹¹. Various activities such as loud music, screaming, fainting, a sacred obligatory meal and cult bath took place during these ceremonies. Thousands of finds discovered in the cave and nearby are undoubtedly the remnants of such ceremonies which are likely to have taken place at the cave, which was also the home of the Goddess. It is well-known that individual votive offerings were dedicated to the Goddess in addition to the celebration of ceremonies. Such individual votive offerings have indeed also been found.

Lamps with traces of burning, drinking cups, cooking pots, crockery, dishes and bones found in the cave and on terraces nearby show that all materials including left-overs were left in the cave, probably with the notion that these belonged to the Goddess¹² (fig. 9). More drinking cups than cooking pots and dishes have been found. It therefore seems clear that offerings of drink occupied a central role in the ceremony of the cave cult. Only a small number of cooking pots and dishes have been found, indicating that the cult meal was cooked (*eschara*). However, it is also possible that some materials such as wooden dishes are no longer preserved. Furthermore, the proportion of amphorae and vessels such as pots is quite small when compared to the number of drinking cups that have been found. Therefore, it is proposed that leather buckets and wooden barrels were mostly used on the 4.5 km route between the city and the cult area, due to the greater ease of their handling. The majority of ceremonial vessels includes unguentaria as in Kapıkaya¹³. This fact is possibly related to the symbolic funeral ceremony of Attis which took place during the worship of the Goddess. The frequency of lamps found in both caves is proof of night ceremonies. Some lamps are devoid of traces of burning, suggesting that they were left in the cave as offerings.

The presence of knuckle bones incised with an inscription of Hermes (fig. 10), or even glass knuckle bones (fig. 11) and also particularly pierced knuckle bones can be viewed as evidence



9 Illustration of a sacred meal (© Ö. Atalay)

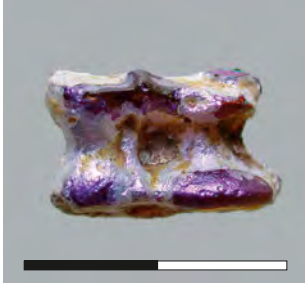


10 Knuckle bone with an inscription of Hermes, Astralagos 1 (Efes Müzesi Selçuk)

¹¹ March 15: *canna intrat* (Hepding 1903, 146; Vermaseren 1977, 114); March 16: fasting (Vermaseren 1977, 115); March 22: *arbor intrat* (Dürüşken 2000, 82 f.; Vermaseren 1977, 115; Hepding 1903, 133. 158; Vermaseren 1987, 639); March 23: mourning (Roller 2004, 253; Hepding 1903, 130 f.); March 24: *dies sanguinis* (Hepding 1903, 132. 158; Vermaseren 1977, 115 f.); March 25: *Hilaria* (Nohlen – Radt 1978, 72; Hepding 1903, 132).

¹² Kerschner 1997, 10–27.

¹³ Nohlen – Radt 1978, 72.



11 Glass knuckle bone, Astralogos 2 (Efes Müzesi Selçuk)



12 Pierced knuckle bone, Astralogos 11 (Photo: Metropolis excavation archive)



13 Illustration of a ceremony for the Mother Goddess (© Ö. Atalay)

of fortune telling in the cave¹⁴. The pierced knuckle bones (fig. 12) may also have been used by the priests in ceremonies of the Goddess with the aim of causing pain to the body, as expressed in written documents¹⁵ (fig. 13).

The evidence of animal bones found in both caves indicates that fowl were mostly offered to the Goddess; most of these originate from chicken and rooster, while others perhaps derive from duck and goose. In addition, sheep and goat appear to have been offered, as well as small cattle.

Caves in Pergamon¹⁶, Aizanoi¹⁷, Klazomenai¹⁸, Claros¹⁹ and Chios and rock sanctuaries in Ephesos²⁰, Phokaia²¹ and Erythrai²² show that Meter was prevalently worshipped in caves, as in Metropolis, as well as rock temples and open air temples throughout Ionia.

This brief review of the Uyuzdere Mother Goddess Cult Cave contributes new information regarding the Mother Goddess: its rich cultic material indicates the celebration of the cult in the fields of cult offerings, dining rituals and cult ceremony.

¹⁴ Nollé 1996/1997, 177–182.

¹⁵ Dürüşken 2000, 79 f.

¹⁶ Nohlen – Radt 1978, 33.

¹⁷ Naumann 1967, 218–222.

¹⁸ Paus. 7, 5, 11.

¹⁹ Graf 1985, 317 f.

²⁰ Soykal-Alanyalı 2002, 25. 77.

²¹ Graf 1985, 420.

²² Graf 1985, 317 f.

CATALOGUE

Large Cave

Cat. 1

One handled cooking pot with three feet; part of mouth, handle, foot and half of body

Clay: brown (7.5YR 5/4); mica, lime

Surface: burnished

Diameter of rim: 16 cm; preserved height: 12.4 cm

Cf.: Blegen et al. 1950, fig. 223 b (Troia D24: Early Bronze Age)

Cat. 2

Lekythos; shoulder fragment

Clay: reddish yellow (7.5YR 5/4); mica, sand

Ornament: rod and dots with very dark grey glaze on the shoulder

Cf.: Sparkes – Talcott 1970, pl. 38, 1114–1119 (500–470 B.C.); Meriç 2003, 37 (510–470 B.C.)

Cat. 3

Lydion; body and foot part

Clay: light red (2.5YR 6/8); mica, sand, lime

Surface: light red (2.5YR 6/8) slipped

Diameter of foot: 2.6 cm; preserved height: 6.9 cm

Cf.: Greenewalt Jr. 1972, pl. 3, 1. 2 (6th c. B.C.)

Cat. 4

Red figured shoulder fragment

Clay: reddish yellow (5YR 6/6); mica, sand

Ornament: part of a palmette and indeterminate shapes with red figures

pres. height: 5.1 cm

Cf.: Boardman 1997, no. 393 (4th c. B.C.)

Cat. 5

Lekythos; lower body and base

Clay: light brown (7.5YR 6/4); mica, lime

Surface: black glaze as a thick strip on lower body; pink (7.5YR 7/4) and black glaze on the upper body

Diameter of foot: 2.8 cm

Cf.: Sparkes – Talcott 1970, pl. 38, 1114–1119 (500–470 B.C.); Meriç 2003, 37 (510–470 B.C.)

Cat. 6

West slope krater; rim and upper wall

Clay: reddish yellow (7.5YR 7/6); mica, sand

Surface: inside light brown (7.5YR 6/4), outside reddish brown (5YR 4/3) and dark grey (5YR 4/1) glazed

Ornament: incised tendrils on the neck

Diameter of rim: 32 cm; preserved height: 14.9 cm

Cf.: Sackett 1992, pl. 99, 34 (200–180 B.C.)

Cat. 7

Partially glazed Echinus bowl

Clay: dark grey (Gley 1–4/N); mica, lime

Surface: inside light brown (7.5YR 6/4), outside light reddish brown (5YR 6/4) slipped

Diameter of rim: 10.6 cm; diameter of foot: 6.5 cm; height: 4.6 cm

Cf.: Rotroff – Oliver 2003, pl. 8, no. 41 (late 2nd – early 1st c. B.C.); Gürlér 1994, pl. 6, no. 16 (2nd c. B.C.); Pülz 1985, fig. 46 (late 3rd – early 2nd c. B.C.); Mitsopoulos-Leon 1991, pl. 2, A4 (2nd c. B.C.)

Cat. 8

Moldmade relief bowl; about one-third preserved

Clay: red (2.5YR 5/8); mica, lime

Surface: inside and outside red (10R 4/8) glazed

Ornament: on the rim egg and dart between ridges, flower and triple leaf sequence below, acanthus and nelumbola on the body, rosette on medallion

Diameter of rim: 13 cm; diameter of foot: 3 cm; height: 13 cm

Cf.: Laumonier 1977, pl. 76, 8957 (166–169 B.C.); Gürlér 1994, pl. 28, no. 88 (mid-2nd c. B.C.)

Cat. 9

Moldmade relief bowl; rim and upper body

Clay: yellowish brown (10YR 5/4); mica, sand

Surface: inside very dark grey (10YR 3/1), outside yellowish red (5YR 5/6) glazed

Ornament: bead and reel between ridges on the rim, Dionysiac trio (Dionysos, Ariadne and Satyr) on the body

Diameter of rim: 13.4 cm; preserved height: 6.1 cm

Cf.: Meriç 1982, fig. 91, K1 (mid-2nd c. B.C.); Rotroff 1982, 212. 216. 225 (225–175 B.C.); Gürlér 1994, pl. 27, no. 86 (mid-2nd c. B.C.); Tuluk 1996, pl. 30, fig. 3 cat. 3.

Cat. 10

Unguentarium; rim, upper body

Clay: light brown (7.5YR 6/4); mica

Surface: outside light brown (7.5YR 6/4) slipped, dark grey (7.5YR 4/1) stripes, inside light brown (7.5YR 6/4)

Diameter of rim: 1.5 cm; preserved height: 4.3 cm

Cf.: Tuluk 1996, pl. 5 a. b (mid-3rd c. B.C.); Mitsopoulos-Leon 1991, pl. 209, O8. O9 (3rd and 2nd c. B.C.); Gassner 1997, pl. 28, nos. 342–352; Edwards 1975, pl. 58, nos. 584–586 (325 B.C.)

Cat. 11

Unguentarium; rim and upper neck part missing

Clay: reddish yellow (5YR 7/6); mica, sand, lime

Surface: outside reddish yellow (5YR 7/6) slipped

Diameter of rim: 0.7 cm; preserved height: 6.65 cm

Cf.: Mitsopoulos-Leon 1991, pl. 210, O13; Hellström 1965, pl. 12, no. 195 (3rd and 2nd c. B.C.)

Cat. 12

Small bowl

Clay: light red (2.5YR 6/8); mica, lime

Surface: inside reddish yellow (5YR 6/6) and outside reddish yellow (7.5YR 6/6), on floor (10R 5/8) glazed
Diameter of rim: 4.8 cm; diameter of base: 4.8 cm; height: 1.6 cm
Cf.: Gürlér 1994, pl. 42, no. 159 (3rd c. B.C.)

Cat. 13

Wheel made lamp; nozzle fragment
Clay: light red (2.5YR 7/6); mica, lime
Surface: black (2.5YR 2.5/1) and red (2.5YR 4/6) wavy glazed
Preserved length: 4.8 cm
Cf.: Broneer 1930, pl. 4, 144; Howland 1958, pl. 15, 429, type 32 (end of the 3rd c. B.C.)

Cat. 14

Wheel made lamp; nozzle fragment
Clay: light red (2.5YR 6/6); mica, lime
Mask on the nose
Preserved length: 5.4 cm
Cf.: Broneer 1930, pl. 5, 192; Bruneau 1965, 2423. 2761

Cat. 15

Ephesos lamp; nozzle and body fragment
Clay: grey (Gley 1 6/N); mica, lime
Surface: black glazed
Ornament: Ionic kymation around the discus
Preserved length: 8.4 cm
Cf.: Gürlér 1994, pl. 46, no. 170 (3rd c. B.C.); Tuluk 1996, pl. 11 a. b (late 2nd–1st c. B.C.)

Cat. 16

Multiple nozzle Ephesos lamp fragment
Clay: grey (Gley 1 6/N); mica, lime
Surface: black (Gley 1 2.5/N) glazed
Cf.: Bruneau 1965, 4545

Cat. 17

Multiple nozzle Ephesos lamp fragment
Clay: grey (Gley 1 6/N); mica, lime
Surface: black (Gley 1 2.5/N) glazed
Cf.: Bruneau 1965, 4545

Small Cave**Cat. 23**

Pot (partly restored)
Clay: very dark grey (Gley 1 3/N); mica, small stones, lime
Surface: reddish brown (5YR 5/4) and dark grey wavy
Diameter of base: 3.5 cm; preserved height: 14 cm
Cf.: Lloyd – Mellaart 1962, 190 pl. 13, no. 2

Cat. 24

Lydion; neck and mouth missing
Clay: light red (2.5YR 6/6); mica, sand, lime
Surface: pink (7.5YR 8/4) slipped

Cat. 18

Ephesos lamp; nozzle and handle missing
Clay: grey (Gley 1 3/N); mica, lime
Surface: grey (Gley 1 3/N) glazed; canal on the nozzle
Diameter of body: 5.7 cm; diameter of discus: 1.1 cm; Preserved length: 7.7 cm; height: 2.55 cm
Cf.: Bruneau 1965, 3136; Gürlér 1994, pl. 51, no. 187 (late 1st c. B.C.)

Cat. 19

Lamp with garland
Clay: red (5YR 5/6); mica, lime
Surface: black (5YR 2.5/1) glazed
Ornament: garland on the shoulder, mask on the nozzle
Cf.: Ziegenaus – de Luca 1968, pl. 55, 365 (Agora 4, no. 682 pl. 50, Typus 50D: late 2nd c. B.C.); Goldman 1950, nos. 94. 96: group VI (mid-2nd c. B.C.)

Cat. 20

Heart leaf oil lamp
Clay: reddish grey (2.5YR 6/1); mica
Surface: black (5YR 2.5/1) glazed
Ornament: ionic kymation around the discus, a head on the nozzle
Cf.: Schäfer 1968, pl. 68, S2 (2nd c. B.C.)

Cat. 21

Bowl, ESB II (F58)
Clay: yellowish red (5YR 5/8); mica, lime
Surface: red (2.5YR 5/8) glazed
Diameter of rim: 11 cm; preserved height: 3 cm
Cf.: Meriç 2002, pl. 26, K 270–278 (50–125 A.D.); Ladstätter 2005, pl. 185, K608 (2nd–3rd c. A.D.)

Cat. 22

Red-on-White lamp fragment
Clay: pale red (7.5R 6/4); mica
Surface: red (7.5R 4/6) glazed
Ornament: running horse on the discus
Cf.: Perlzweig 1961, pl. 6, 162 (early 2nd c.); Meriç 2002, pl. 83, L104

Ornament: three black stripes on the body
Diameter of foot: 2.6 cm; preserved height: 8.8 cm
Cf.: Greenewalt Jr. 1972, pl. 3, 1. 2

Cat. 25

Partially glazed Echinus bowl
Clay: reddish yellow (5YR 7/6); mica, lime
Surface: outside on the rim red (2.5YR 4/8) glazed, light red (2.5YR 6/6) slipped
Diameter of rim: 11 cm; diameter of foot: 6.5 cm; height: 4.6 cm

Cf.: Gürler 1994, pl. 6, no. 19; Mitsopoulos-Leon 1991, pl. 2, A4.

Cat. 26

Miniature bowl fragment; horizontal handle preserved
Clay: yellowish red (5YR 5/6); mica, lime, sand
Surface: red (2.5YR 6/6) slipped
Diameter of rim: 9.2 cm; preserved height: 3 cm
Cf.: Nohlen – Radt 1978, K85 (Hellenistic period)

Cat. 27

Skyphos
Clay: reddish yellow (5YR 7/6); mica, lime
Surface: black (7.5YR 2.5/1) and red (2.5YR 5/6) wavy glazed
Diameter of foot: 4 cm; preserved height: 7.6 cm
Cf.: Gassner 1997, pl. 10, no. 166 (2nd c. B.C.)

Cat. 28

Skyphos
Clay: red (2.5YR 5/6); mica, sand, lime
Surface: outside black (7.5YR 2.5/1), inside red (2.5YR 4/6) glazed
Ornament: pink (7.5YR 7/4) olive leaves
Diameter of rim: 11 cm; preserved height: 10.6 cm
Cf.: Gassner 1997, pl. 10, no. 166 (2nd c. B.C.)

Cat. 29

Bottle
Clay: reddish yellow (5YR 7/6); mica, lime
Surface: light brown (7.5YR 6/4) slipped
Ornament: yellowish red (5YR 4/6) glaze on the mouth
Diameter of rim: 5 cm; diameter of base: 4.5 cm; height: 8.2 cm
Cf.: Gürler 1994, pl. 9, nos. 30, 31 (1st c. B.C.)

Cat. 30

Ephesos lamp; nozzle and body fragment
Clay: grey (2.5Y 6/1); mica
Surface: black (10YR 2/1) glazed
Ornament: ionic kymation on the shoulder
Preserved length: 5.7 cm
Cf.: Bruneau 1965, pl. 15, 2670

Cat. 31

Tankard (restored)
Clay: light red (2.5YR 6/6); mica, lime
Surface: grey (5YR 5/1) and reddish brown (5YR 5/4) slipped
Diameter of rim: 7.5 cm; diameter of base: 4 cm; height: 10 cm
Cf.: Robinson 1959, G103; Meriç 2002, K452–459

Cat. 32

Jug
Clay: light red (2.5YR 6/6); mica, lime
Surface: outside reddish grey (2.5YR 4/1), inside red (2.5YR 5/6) slipped
Ornament: TYXII (»Tyche«) inscription on the neck
Preserved height: 11.2 cm
Cf.: Meriç 2002, pl. 37, K441 (75–100 A.D.)

Cat. 33

Red-on-White lamp
Clay: reddish yellow (5YR 6/6); mica
Surface: red (2.5YR 5/8) glaze on white slip
Ornament: bust of Tyche on discus
Diameter of discus: 5.3 cm; height: 2.3 cm; preserved length: 9.3 cm
Cf.: Loeschcke 1919, VIII, Schnauze H; Perlzweig 1961, pl. 6, 133 (early 2nd c.)

Cat. 34

Red-on-White lamp
Clay: light red (2.5YR 6/6); mica, lime
Surface: red (2.5YR 5/8) glaze on white slip
Ornament: mask on discus
Diameter of discus: 5.1 cm; diameter of base: 3 cm; height: 2.3 cm; length: 10.7 cm
Cf.: Broneer 1930, pl. 10, 459; Perlzweig 1961, pl. 5, 117 (1st half of 2nd c.); Bailey 1988, fig. 67, Q973, Q974

Cat. 35

Red-on-White lamp
Clay: reddish yellow (5YR 6/6); mica
Surface: red (2.5YR 5/8) glaze on white slip
Ornament: Eros walking left on discus
Diameter of discus: 6 cm; diameter of base: 2.9 cm; height: 2.9 cm; length: 10.4 cm
Cf.: Loeschcke 1919, VIII, Schnauze H (2nd c. A.D.); Perlzweig 1961, pl. 6, 162 (mid-1st–2nd c. A.D.)

Cat. 36

Red-on-White lamp
Efes Müzesi Selçuk Inv. 6/55/91
Clay: light red (2.5YR 6/6); mica, lime
Surface: red (2.5YR 5/8) glaze on white slip
Ornament: hobnails on the shoulder
Diameter of discus: 4 cm; diameter of base: 3 cm; height: 3.3 cm; length: 8.6 cm
Cf.: Loeschcke 1919, VIII, Schnauze K; Miltner 1937, pl. 12, 116 (Typus VIII); Perlzweig 1961, pl. 5, 124 (mid-1st–2nd c. A.D.); Meriç 2002, pl. 81, L86, L87 (75–100 A.D.)



Cat. 1

Cat. 2

Cat. 3

Cat. 4

Cat. 5

Cat. 6

Without scale



15 Cat. 7–12 (Photos: Metropolis excavation archive)



Cat. 13

Cat. 14

Cat. 15

Cat. 16

Cat. 17

Cat. 18

Without scale



Cat. 19



Cat. 20



Cat. 21



Cat. 22

Without scale



18 Cat. 23–26 (Photos: Metropolis excavation archive)



Cat. 27

Cat. 28

Cat. 29

Cat. 30

Without scale



20 Cat. 31–36 (Photos: Metropolis excavation archive)

BIBLIOGRAPHY

- Aybek 2009 S. Aybek, *Metropolis İonia I. Heykel, Metropolis’de Hellenistik ve Roma Dönemi Heykeltıraşlığı* (Istanbul 2009).
- Bailey 1988 D. Bailey, *A Catalogue of the Lamps in the British Museum III: Roman Provincial Lamps* (London 1988).
- Blegen et al. 1950 C. W. Blegen – J. L. Caskey – M. Rawson – J. Sperling, *Troy. Excavations conducted by the University of Cincinnati 1932–1938, I* (Princeton, NJ 1950).
- Boardman 1997 J. Boardman, *Athenian Red Figure Vases: The Classical Period* (London 1997).
- Broneer 1930 O. Broneer, *Terracotta Lamps, Corinth 4, 2* (Cambridge, MA 1930).
- Bruneau 1965 P. Bruneau, *Les Lampes, Delos 26* (Paris 1965).
- Dürüşken 2000 Ç. Dürüşken, *Roma’nın Gizem Dinleri. Antik Çağ’da Yaşamın ve Ölümün Bilinme-zine Yolculuk* (Istanbul 2000).
- Edwards 1975 G. R. Edwards, *Corinthian Hellenistic Pottery, Corinth 7, 3* (Princeton, NJ 1975).
- Erdemgil 1989 S. Erdemgil, *Ephesus Museum Catalogue* (Istanbul 1989).
- Hellström 1965 P. Hellström, *Pottery of Classical and Later Date, Terracota Lamps and Glass, Lab-raunda. Swedish Excavations and Researches 2, 1* (Lund 1965).
- Hepding 1903 H. Hepding, *Attis. Seine Mythen und sein Kult* (Gießen 1903).
- Howland 1958 R. Howland, *Greek Lamps and their Survivals, Agora 4* (Princeton, NJ 1958).
- Gassner 1997 V. Gassner, *Das Südtor der Tetrakonos-Agora. Keramik und Kleinfunde, FiE 13, 1, 1* (Vienna 1997).
- Goldman 1950 H. Goldman, *Excavations at Gözlu Kule, Tarsus, The Hellenistic and Roman Period, I* (Princeton, NJ 1950).
- Graf 1985 F. Graf, *Nordionische Kulte. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersu-chungen zu den Kulturen von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia, Bibliotheca Helvetica Romana 21* (Rome 1985).
- Greenewalt Jr. 1972 C. H. Greenewalt Jr., *Two Lydian Graves at Sardis, CalifStClAnt 5, 1972, 113–145.*
- Gürler 1994 B. Gürler, *Metropolis’in Hellenistik Dönem Seramiği* (Diss. University Izmir 1994).
- Keil – von Premerstein 1914 J. Keil – A. von Premerstein, *Bericht über eine dritte Reise in Lydien und den angrenzenden Gebieten Ioniens, ausgeführt 1911 im Auftrage der Kaiserlichen Aka-demie der Wissenschaften, DenkschrWien 57, 1* (Vienna 1914).
- Kerschner 1997 M. Kerschner, *Ein stratifizierter Opferkomplex des 7. Jh.s v. Chr. aus dem Artemision in Ephesos, ÖJh 66, 1997, Beibl. 85–226.*
- Ladstätter 2005 S. Ladstätter, *Keramik, in: H. Thür (ed.), Hanghaus 2 in Ephesos. Die Wohneinheit 4. Befund, Ausstattung, Funde, FiE 8, 6* (Vienna 2005) 230–358.
- Laumonier 1977 A. Laumonier, *Céramique Hellénistique à Reliefs. 1. Ateliers Ioniens, Delos 31* (Paris 1977).
- Lloyd – Mellaart 1962 S. Lloyd – J. Mellaart, *Beycesultan 1. The Chalcolithic and Early Bronze Age Levels* (London 1962).
- Loeschcke 1919 S. Loeschcke, *Lampen aus Vindonissa. Ein Beitrag zur Geschichte Vindonissa und des antiken Beleuchtungswesens* (Zurich 1919).
- Meriç 1982 R. Meriç, *Metropolis in Ionien. Ergebnisse einer Survey-Unternehmung in den Jahren 1972–1975, Beiträge zur Klassischen Philologie 142* (Hain 1982).
- Meriç 1991 R. Meriç, *Torbali-Metropolis Kazısı 1990, KST 13, 1, 1991, 237–239.*
- Meriç 1992 R. Meriç, *1991 Yılı Metropolis Kazısı Raporu, KST 14, 2, 1992, 365–372.*
- Meriç 2002 R. Meriç, *Späthellenistisch-römische Keramik und Kleinfunde aus einem Schacht-brunnen am Staatsmarkt in Ephesos, FiE 9, 3* (Vienna 2002).
- Meriç 2003 R. Meriç, *Metropolis. Ana Tanrıça Kenti* (Istanbul 2003).
- Miltner 1937 F. Miltner, *Das Cömeterium der Sieben Schläfer, FiE 4, 2* (Vienna 1937).
- Mitsopoulos-Leon 1991 V. Mitsopoulos-Leon, *Die Basilika am Staatsmarkt in Ephesos. Kleinfunde 1. Teil: Keramik hellenistischer und römischer Zeit, FiE 9, 2, 2* (Vienna 1991).
- Naumann 1967 R. Naumann, *Das Heiligtum der Meter Steuene bei Aezani, IstMitt 17, 1967, 2018–247.*
- Naumann 1983 F. Naumann, *Die Ikonographie der Kybele in der phrygischen und der griechischen Kunst, IstMitt Beih. 28* (Tübingen 1983).
- Nohlen – Radt 1978 K. Nohlen – W. Radt, *Kapıkaya, ein Fesheiligtum bei Pergamon, AvP 12* (Berlin 1978).
- Nollé 1996/1997 J. Nollé, *Medien, Sprüche, Astragale. Zum Orakelwesen im kaiserzeitlichen Klein-asien, NüBlA 13, 1996/1997, 167–182.*
- Perlzweig 1961 J. Perlzweig, *Lamps of the Roman Period, Agora 7* (Princeton, NJ 1961).
- Pülz 1985 S. Pülz, *Kaiserzeitliche Keramik aus dem Heroon III, IstMitt 35, 1985, 77–115.*
- Robinson 1959 H. Robinson, *Pottery of the Roman Period, Agora 5* (Princeton, NJ 1959).

- Roller 2004 L. E. Roller, *Ana Tanrıça'nın İzinde, Anadolu Kybele Kültü* (Istanbul 2004).
- Rotroff 1982 S. I. Rotroff, *Hellenistic Pottery. Athenian and Imported Moldmade Bowls, Agora 22* (Princeton, NJ 1982).
- Rotroff – Oliver 2003 S. I. Rotroff – A. Oliver, *The Hellenistic Pottery from Sardis: The Finds through 1994, Archaeological Exploration of Sardis 12* (Cambridge 2003).
- Tuluk 1996 G. Tulik, *İonia Bölgesi'nde Hellenistik Dönem Kandiller* (Diss. University Izmir 1996).
- Sackett 1992 L. H. Sackett, *Knossos from Greek City to Roman Colony. Excavations at the Unexplored Mansion II, BSA Suppl. 21* (Oxford 1992).
- Schäfer 1968 J. Schäfer, *Hellenistische Keramik aus Pergamon, PF 2* (Berlin 1968).
- SNG Cop. Sylloge Nummorum Graecorum, Copenhagen. Mysia (1944) and Ionia (1946).
- Soykal-Alanyalı 2002 F. Soykal-Alanyalı, *Rock-cut Sacred Areas at Ephesos in the Light of new Surveys, AJA 106, 2, 2002, 274 f.*
- Sparkes – Talcott 1970 B. Sparkes – L. Talcott, *Black and Plain Pottery of the 6th, 5th and 4th Centuries B.C., Agora 12* (Princeton, NJ 1970).
- Vermaseren 1977 M. J. Vermaseren, *Cybele and Attis: The Myth and the Cult* (London 1977).
- Vermaseren 1987 M. J. Vermaseren, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque, I. Asia Minor* (Leiden 1987).
- Ziegenaus – de Luca O. Ziegenaus – G. de Luca, *Das Asklepion 1. Der südliche Temenosbezirk in hellenistischer und frühromischer Zeit, AvP 11* (Berlin 1968).
- Zgusta 1984 L. Zgusta, *Kleinasiatische Ortsnamen, BeitrNamF Beih. 21* (Heidelberg 1984).

EVGENIA VIKELA

DIE AUSBREITUNG DES KULTS DER PHRYGISCHEN GÖTTIN IM ARCHAISCHEN UND KLASSISCHEN GRIECHENLAND

SYNKRETISMUS UND SELBSTSTÄNDIGKEIT

Die anstelle des Götternamens Kybele verwendete Bezeichnung »phrygische Göttin« verdeutlicht, dass es sich ursprünglich um eine fremde Gottheit handelte, die zuerst in Ionien und in weiterer Folge in der Ägäis eingeführt und ikonografisch umgestaltet wurde. Dies ist auf unzähligen Reliefs vor allem anhand des festen ikonografischen Figurentypus der Göttin samt seiner Einfassung in einen Naiskos festzustellen; eine Bildformel, die mit keiner der in Griechenland ursprünglich bekannten Muttergottheiten zu verbinden ist. Zugleich ist die Göttin kein »Produkt« einer jahrhundertelangen Entwicklung in dieser Region, gibt es doch keine direkte Entwicklungslinie zwischen entsprechenden minoischen-mykenischen oder chthonischen Göttinnen, die aus den mythischen Erzählungen des 1. Jahrtausends bekannt sind. Was man zudem unter »matere teija« versteht, einer Bezeichnung, die auf einer Linear-B-Tafel aus Pylos vorkommt¹, bleibt ungewiss: eine Priesterin², eine einfache Göttin, oder eine Göttermutter³?

Sicherlich wurde Kybeles fest verankerte Position im griechischen Raum durch die seit dem Neolithikum vorhandenen Mutterfiguren gefördert, wenngleich ihre Präsenz autonom und selbstständig ist. Verwandte oder parallele Züge sind im Wesen aller Muttergottheiten auszumachen⁴. Es handelt sich dabei jedoch um eine zufällige Parallelität, die bei gleichartigen Gottheiten unabhängig von Abstammung und mythologischem Umkreis zu finden ist. Wichtig ist es, eine Rangordnung zu etablieren, um die Unterschiede im Wesen und in der Ikonografie zu bestimmen sowie synkretistische Phänomene ausfindig zu machen und schließlich die Eigenständigkeit der phrygischen Göttin hervorzuheben.

Das Fehlen eines Mythos in der phrygischen Religion⁵ ist vielleicht der Grund dafür, dass ihre immanente »Flexibilität« die Gleichstellung mit anderen griechischen Gottheiten ermöglicht hatte. Eine Ursache für die Verflechtung mit anderen Göttinnen ist, dass Kybele keine speziellen Eigenschaften besaß, sondern vielmehr allmächtig war, da sie sowohl als

* Für die Überlassung von Fotos möchte ich Frau K. Brandt von der Fotothek des DAI Athen herzlich danken. Ebenfalls bin ich besonders Herrn K. Tsakos zum Dank verpflichtet, der viel Mühe auf sich nahm, um in seiner Fotosammlung Aufnahmen der Kybeleheiligtümer von Samos herauszusuchen. Frau V. Yannouli hat mir freundlicherweise vor Jahren einen Sonderdruck ihres griechischen Aufsatzes überlassen, der über die bedeutende Rolle der samischen Kybeleheiligtümer Aufschluss gibt; ich danke ihr zudem für weitere Informationen. Abschließend danke ich M. Kerschner für freundliche Diskussion und Hinweise.

¹ Chadwick – Ventris 1973, 410 PY fr 1202.

² Wie Palmer 1963, 241. 257 Nr. 128; 489 (zu Nr. 128).

³ Burkert 1985, 45 mit Anm. 22.

⁴ Janko 2002, 44 col. 22, 7–12; Tsantsanoglou 2013, 22 col. 22, 7–12; Işık 2013, bes. 211. 221 zur Abstammung aller Muttergestalten von der Urgöttin Anatoliens.

⁵ Berndt-Ersöz 2004 vermutet die Anwesenheit eines Paredros-Gottes anhand einiger ikonografischer Indizien und späteren epigrafischen und literarischen Quellen.

Mutter der Götter wie auch der Menschen fungierte, wie es im 14. Homerischen Hymnus an Kybele deutlich zum Ausdruck kommt⁶. Daher ist es angebracht, kurz auf die Herkunft und den Namen Kybeles sowie auf die Anfänge ihres Kults einzugehen. In diesem Zusammenhang ist es sinnvoll, sich ihre Einbindung in die hethitische Tradition in Erinnerung zu rufen und anschließend auf literarisch Überliefertes oder ikonografisch Belegtes zu den griechischen Muttergöttinnen Rhea, Gaia und Demeter, die zunächst anhand ihres Wesens oder ihrer Bezeichnung als Matar mit Kybele identifiziert wurden, einzugehen. Eine Gleichstellung mit der Parthenos Artemis sowie mit Aphrodite kommt in den Quellen auch vor, wird aber nur bei entsprechender Gelegenheit besprochen, da beide keine mütterlichen Eigenschaften besitzen. Hauptsächlich werden Kybeles Erscheinung und die Ausbreitung ihres Kults vor allem in Ionien und auf dem griechischen Festland, in Sparta und Attika, sowie in der Ägäis, besonders auf Samos, Thasos, Chios und Lesbos, belegt. Ein umfassender Überblick zu diesen Orten und ihre entsprechenden Heiligtümer und Bilddenkmäler folgt, hervorzuheben sind vor allem die Naiskoi, die ihre Eigenständigkeit belegen. Die Eingrenzung auf die vorhellenistische Zeit bei der Betrachtung der Göttin Kybele zeigt einerseits, wie schnell sich die Göttin etablieren konnte, und andererseits, dass die meisten grundlegenden Phänomene in diesem chronologischen Rahmen auftreten.

Ich nenne die phrygische Göttin Kybele und nicht Meter, Meter Theon oder Meter Megale – Namen, die meist in den griechischen Schriftquellen und Inschriften vorkommen –, um eine Verwechslung mit anderen griechischen Mutterfiguren zu vermeiden, wovon weiter unter die Rede sein wird.

I VERBINDUNGEN ZWISCHEN KUBABA, KYBELE UND GRIECHISCHEN MUTTERGOTTHEITEN

Etwa in der Mitte des 6. Jahrhunderts tritt der Namen Κυβήβη zum ersten Mal bei dem archaischen Dichter Hipponax aus Ephesos auf⁷; dabei nennt er sie Tochter des Zeus. Hier ist offenbar erstmals die synkretistische Erscheinung der alten anatolischen Mutter Kubaba – durch ihren hellenisierten Namen – im griechischen Götterkreis fassbar⁸. Den Namen Κυβήβη benutzen auch Semonides von Amorgos⁹, Charon von Lampsakos, der bereits in archaischer Zeit die phrygische Göttin mit Aphrodite gleichsetzt¹⁰, und Herodot, welcher die lydische Meter Kybebe in Sardis so bezeichnet¹¹.

Kubaba war eine schöne Göttin, eine Fruchtbarkeitsgöttin, Himmelskönigin und Stadtherrin und wurde in der Gegend des südöstlichen Anatoliens, vor allem in Karkemiš und Malatya, in Nordsyrien, aber auch in Westanatolien, in Lydien, verehrt¹². Ursprünglich war sie eine hethitische Göttin des 2. Jahrtausends unter vielen anderen. Als sie zur Hauptgöttin des späthethitischen Reiches aufgestiegen war, hatte sie die Eigenschaften der solaren hethitischen Göttin von Arinna übernommen¹³. Kubaba als Vorläuferin der phrygischen Kybele zu betrachten, ist nicht mehr

⁶ Μητέρα μοι πάντων τε θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων (Hom. h. 30, 1–2).

⁷ West 1971, 158 fr. 127.

⁸ Zu Kubaba s. Laroche 1960, bes. 122; Hanfmann 1983, bes. 267–269; Naumann 1983, 17–38; Rein 1996, 224–227; Roller 1999a, 44–53. Zu der Identifizierung von Kybebe (Kubaba/Kuvava) mit Kubaba s. Brixhe 1974, 44; Roller 1999a, 46 mit Anm. 23.

⁹ West 1971, 112 fr. 36.

¹⁰ FGH III A 262, F 5.

¹¹ Hdt. 5, 102, 1–2. Auf einer Scherbe aus dem frühen 6. Jh. aus Sardis ist der Name eingeritzt: Gusmani 1969; Hanfmann 1983, 223–225; Berndt-Ersöz 2013, 154 Anm. 4. Die Brandzerstörung der Kultstätte der Kybebe in Sardis, die als Patronin der Gold- und Silberminen die Macht des lydischen Königs begründete, führte zum Abbrennen der griechischen Heiligtümer während der ionischen Revolte (Hdt. 5, 102, 1–4): Berndt-Ersöz 2013.

¹² Belege in den Texten und in der Ikonografie: Naumann 1983, 18–38; s. auch Roller 1994, 189.

¹³ Laroche 1960, 126; Naumann 1983, 36; Haas 1994, 408; vgl. Roller 1999a, 42.

haltbar¹⁴. Sie hatte aber Einfluss auf die lydische Göttin ausgeübt, worauf die Verwendung des Namens Kybebe bei Herodot, Charon und Hipponax hinweist¹⁵, und auch, wenngleich geringer, auf die phrygische Göttin¹⁶. Die Parallelität der Namen Kybebe und Kybele dürfte auch eine Rolle gespielt haben.

Kybele war also die phrygische Göttin, die Matar hieß und nur zweimal mit dem Beinamen Kubileya/Kubeleya erwähnt wird¹⁷. Als Matar wurde sie bekanntlich im Sinne einer Allgöttin, Schutzgöttin von Städten und Gräbern¹⁸, Muttergöttin der Natur, Berg- und Quellgöttin, Göttin der Raubvögel¹⁹ und der Jagd verehrt und dabei bisweilen von Löwen begleitet. Bildliche Darstellungen ihrer Person samt Attributen sind bei Kultdenkmälern, vorwiegend Felsnischen, -fassaden, -thronen, Stufenmonumenten und -altären, sowie auch allgemein an Kultstätten in oder bei Felshöhlen zu finden²⁰.

Die Griechen haben aus dem selten verwendeten phrygischen Beinamen einen Hauptnamen gemacht: Kybele (Kubala) als Hauptname kommt zuerst auf einem Vasenfragment aus Locri Epizephyrioi²¹ aus der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts vor; Juliette de La Genière vermutet, dass die Griechen von der phrygischen Göttin Kybele bereits vor dem 6. Jahrhundert Kenntnis hatten²². In einem Pindarfragment wird Kybele als »Meter« bezeichnet²³. Weitere Anrufungen der phrygischen Göttin sind Verbindungen ihres Namens Meter mit Epitheta, die etymologisch von Bergnamen stammen: Σιπυλήνη, Δινδυμήνη Ἴδαία, Ὀρεία, Ποντία²⁴. Als Φρυγία θεός oder Φρυγία θεός μεγάλη wird ausdrücklich ihre Herkunft gekennzeichnet²⁵.

Das genaue göttliche Wesen, welches mit dem Namen Μήτηρ bezeichnet wird, ist häufig nicht weiter präzisiert und führt so zu einer Verwirrung nicht nur in der Forschungsliteratur, sondern bereits in den antiken Quellen. Im Homerischen Hymnus (14, 1–4) an die Göttermutter²⁶ wird jedoch klar, dass der Name »Meter Theon« Kybele bedeutet, denn es wird von der Freude der Göttin über die Schreie der Löwen und Wölfe sowie von Zimbeln und Auloi berichtet. Erst Herodot (4, 76) verwendet »Meter Theon« als göttlichen Eigennamen für die Göttin in Kyzikos. Homer (Il. 14, 203) und Hesiod (theog. 453–458. 624–626) nennen Rhea als Mutter einiger olympischer Gottheiten, nämlich Hera, Zeus, Poseidon, Hades, Hestia und

¹⁴ Vgl. Haussig 1965, 184 (E. von Schuler); Brixhe 1979, 41 f.; Roller 1994, bes. 192; Roller 1999a, 53; zuletzt Bøgh 2007, 315; Roller 2009, 3 mit Anm. 8. Dagegen zur Rezeption der Kubaba durch die Phryger: Laroche 1960, 122; Hanfmann 1983, 224 f.; Mellink 1983, 358 f.; Naumann 1983, 40.

¹⁵ Brixhe 1979, 44; Rein 1996, 227 mit Anm. 25.

¹⁶ Zu verwandten Zügen wie auch zu den Unterschieden zwischen beiden s. Roller 1994; Bøgh 2007, 315.

¹⁷ Zum Namen: Brixhe 1979; Graf 1985, 111 mit Anm. 34; Roller 1999a, 66–69. Zur Deutung s. Rein 1996, 226; vgl. 227 mit Anm. 24.

¹⁸ Roller 1991, 141; Simon 1997, 744 f.; Roller 1999a, 108–115, bes. 114; Bøgh 2007, 318 f. Zu Kybele in Zusammenhang mit Grabkult s. Buluç 1988, bes. 20.

¹⁹ Diese waren ihre Lieblingsattribute (Roller 1988, 43 f. mit Anm. 5). Zu diesen s. auch Mellink 1983, 351–354.

²⁰ Naumann 1983, 41–100, bes. 91–100; Roller 1999a, 47–53 (im Vergleich zu Kubaba). 71–113; Vikela 2001a, 70–81; Vikela 2000b, 50–53 mit Anm. 35–36. 39 zur Verbindung von Stufenmonumenten mit Thronen und Idolen. Alle Typen von Felskultdenkmälern werden von Berndt-Ersöz 2006, 16–45. 59–67 ausführlich besprochen.

²¹ Guarducci 1970, bes. 133–135; La Genière 1985, 694 Abb. 1; Pedrucci 2009 zu Κυβελεία Κόρρα calabrese; s. auch die Diskussion bezüglich der Vermittlung des Kults: Pedrucci 2009, 68; Scirpo – Cugno 2017, 51 mit Anm. 205–208.

²² L'Homme-Wéry 1995, 145–147; La Genière 1986, 37. Zu den griechisch-phrygischen Kontakten s. Rein 1996, 228–230.

²³ Pind. Dith. Oxy. fr. 80 ⁴[Snell]: Θεῶ[v] Κυβέ[λαν] ματ[έρα].

²⁴ Dindymene in Theben (Paus. 9, 25, 3), Achaia (Paus. 7, 17, 9; 7, 19, 3) und Kyzikos (Strab. 12, 8, 11); Idaia, Dindymene und Sipyrene: Strab. 10, 3, 12; Oreia: Eur. Hel. 1301; Eur. Hipp. 144; s. auch Rein 1996, 227 mit Anm. 24. Laut Suda und Etym. m. (s. v. Kubelon) stammt der Name Kybele vom phrygischen Wort für Berg; s. auch Rein 1996, 223 mit Anm. 4. Roller 1999a, 68 hält es für wahrscheinlich, dass es sich eher um eine gebirgige Landschaft als um einen konkreten Berg handelte. Als Meter Theon Pontia oder Meter Pontia ist sie zum ersten Mal im Heiligtum von Dionysopolis belegt: Lazarenko – Mirtscheva – Entscheva 2016, 139.

²⁵ Diod. 3, 58; Strab. 10, 3, 12.

²⁶ L'Homme-Wéry 1995, bes. 145–147.

Demeter. In weiteren schriftlichen Quellen, beispielsweise dem 30. Homerischen Hymnus, erscheint demgegenüber nun Gaia als Mutter aller Wesen²⁷. Ebenso wird Gaia als Mutter in der 7. Olympischen Ode von Pindar angerufen²⁸. Die Göttin Gaia steht auch hinter der Bezeichnung *παμμήτωρ*, die Aischylos (Prom. 88 f.) verwendet²⁹. Ikonografisch aber zeigt sie keinerlei Assimilierung mit der Muttergöttin Kybele.

II SYNKRETISMUS ZWISCHEN KYBELE UND DEN GRIECHISCHEN MUTTERGOTTHEITEN IM KULT UND IN DER IKONOGRAFIE

Die phrygische Göttin wurde von den Griechen übernommen, wahrscheinlich mittels der engen Kontakte zwischen Phrygien und dem griechischen Mutterland seit dem Ende des 8. Jahrhunderts³⁰. Die von Milet gegründeten Kolonien an den Grenzen des westphrygischen Raums haben wahrscheinlich die Einführung von Kybele ermöglicht³¹.

Das Vorhandensein von Muttergottheiten hat zum Einzug der Kybele in das griechische Pantheon geführt. Kybele konnte mit diesen einfach assimiliert werden; vor allem wurde sie mit Rhea verwechselt³². Rhea war eine vorgriechische Göttin und im Mythos fest verankert, war sie doch die Mutter von Zeus, den sie vor ihrem Gatten Kronos gerettet hatte, damit Zeus die Macht von diesem übernehmen konnte (Hes. theog. 485–491). Beachtenswert ist das hethitische Element in dem Sukzessionsmythos Kronos – Zeus, da er dem hethitischen Mythenzyklus von Kumarbi, der durch Teschub gestürzt worden war, ähnlich ist³³. Somit liegt die erste Differenzierung zwischen Rhea und Kybele darin, dass sie aus zwei unterschiedlichen Religionssystemen stammen, nämlich dem polytheistischen griechischen und dem zumindest in der Ikonografie monotheistischen phrygischen³⁴. Beim erstgenannten System war Zeus der oberste Gott, beim zweiten eine Göttin die Alleinherrscherin. So war im griechischen Pantheon die Position der Göttermutter frei, damit Rhea, die Meter Theon nach Homer und Hesiod, mit Kybele gleichgestellt werden konnte. Allerdings ist die Eigenschaft als Mutter in gegensätzlichem Sinne zu verstehen: Rhea hat Kinder geboren, anders als Kybele, die nie ein Kind in den Armen hält³⁵.

Bis zum Hellenismus ist die Ikonografie von Rhea ohne Bezug zu jener Kybeles: Auf einem Krater im Louvre hält sie vor Kronos einen Stein in ihren Armen ähnlich wie ein Baby, während sie auf einer Pelike in New York Kronos einen vergleichbar gestalteten Stein darreicht; beide Vasen sind um 460 v. Chr. zu datieren³⁶. Auf einem Löwen erscheint sie erstmals am

²⁷ Γαῖαν παμμήτηρα ἀείσομαι ἠϋθέμεθλον / πρεσβίστην, ἣ φέρβει ἐπὶ χθονὶ πάνθ' ὀπόσ' ἐστίν (Hom. h. 30, 1–2).

²⁸ Οὐρανὸς δ' ἔφριξέ νιν καὶ Γαῖα μήτηρ (Pind. O. 7, 38).

²⁹ Will 1960, 103. 111.

³⁰ Rein 1996, 228 f.

³¹ Rein 1996, 229 f.

³² Roller 1999a, 169–176; s. auch La Genière 1985, 707 mit Anm. 75.

³³ Güterbock 1946, bes. 100–105; Burkert 1979, 20–22; Haas 1982, 130–138; Burkert 2003, bes. 67 f. mit Anm. 51; 69 mit Anm. 66. Zu Sukzessionsmythen bei Göttergenerationen s. Güterbock 1946; Schwabl 1960.

³⁴ In der Tat beruht die monotheistische Vorstellung der phrygischen Religion auf der Tatsache, dass wir keine Darstellung einer männlichen Figur besitzen (s. Roller 1999a, 42. 53. 69 f. 111). Zu entsprechenden Hypothesen s. Roller 2003. Einer Vermutung von Berndt-Ersöz 2004 zufolge war »Ata« der männliche Paredros von Matar; ihr zufolge ist dieser in den anikonischen phrygischen Doppelidolen zu erkennen und wurde außerdem als Stier abgebildet (nur einmal auf dem Relief aus Gordion: Roller 1999a, 75 Abb. 13; Berndt-Ersöz 2004, 48 Abb. 3). Letzteres entspricht der Ikonografie des hethitischen Wettergottes und erklärt den späteren Synkretismus mit Zeus. Ata bedeutet im Hethitischen »Vater«; dies wurde dann noch eine Anleihe von den Hethitern. Ata war im hellenistischen Phrygien mit dem Namen Papas und Zeus Papas belegt. – Zum Thema des phrygischen Gottes s. die Diskussion bei Bøgh 2007, 320–322. Zum Vorhandensein einer männlichen Gottheit oder auch anderer göttlicher Figuren äußert sich Roller 2009, 2; bes. Roller 2012, 229 f. Die Behandlung von Roller 2012 bezieht sich auf stehende Idole aus Gordion.

³⁵ Roller 1999a, 42 mit Anm. 2.

³⁶ Serbeti 1992, 145 Nr. 21–22 mit Abb.

Pergamonaltar³⁷. Das Tympanon, ständiges Attribut in ihren Darstellungen seit der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts, hat sie jedoch wahrscheinlich vom Rhea-Zeus-Mythos übernommen; bekanntlich haben auf Kreta die Kureten Tympana geschlagen, sodass Kronos das weinerliche Schluchzen des neugeborenen Zeus nicht hören konnte³⁸. Ein Tympanon aus dem Idaion Andron zeigt den Kult auf eine assyrisierende Art: Zwei Flügeldämonen schlagen vier schmucklose Tympana; sie flankieren einen jungen Gott, der auf einem Stier steht und einen Löwen über seinem Kopf schwingt³⁹ (Abb. 1). Es ist eher unwahrscheinlich, dass in dieser Zeit das Tympanon, das auf phrygischen Darstellungen der Mutter vollkommen fehlt, von Kubaba übernommen wurde⁴⁰. Löwen waren allerdings sowohl mit ihr wie auch mit der lydischen Kybele verbunden⁴¹.



1 Tympanon aus dem Idaion Andron, Heraklion, Archäologisches Museum Inv. 9 (aus Kunze 1931, Taf. 49)

Die meisten Kultstätten sind Kybele und nicht Rhea geweiht; die phrygische Göttin wurde in ihrer Heimat ausschließlich in diversen Felsdenkmälern verehrt⁴². Einige wenige überlieferte oder ausgegrabene Metroa, die, ohne weitere Präzisierung, Meter Theon geweiht sind, konnten entweder Rhea gewidmet sein, wie der Tempel aus dem 4. Jahrhundert in Olympia⁴³, oder lassen durch entsprechende Funde Kybele als die verehrte Göttin annehmen, wie der Kybeletempel im heutigen Moschato wegen des um 400 oder kurz danach entstandenen Kultbildes der Göttin⁴⁴ (Abb. 12). Nicht weit davon entfernt wurde kürzlich ein weiteres, bislang nichtbezeugtes Hieron von Kybele entdeckt⁴⁵, das chronologisch früher als das in Moschato und das in Piräus, welches nur inschriftlich bekannt ist⁴⁶, einzuordnen ist. Da es in die Zeit zwischen dem Ende des 6. und dem Ende des 5. Jahrhunderts v. Chr. zu datieren ist⁴⁷, handelt es sich um das älteste Temenos der Göttin auf dem griechischen Festland.

Außerdem kann die Lage der Kultstätte die Identität der Gottheit preisgeben. Dies ist etwa beim Metroon in Agrai am Ilissos⁴⁸ der Fall, das zu unbestimmbarer Zeit der Durchführung

³⁷ Kästner 2004, 47 f. Abb. 42 (Südfries).

³⁸ Heraklion, Arch. Mus. 9 (Kunze 1931, 32. 36. 74 Nr. 74 Taf. 49).

³⁹ Kunze 1931, 32. 36. 48–51 Nr. 74 Taf. 49.

⁴⁰ Orthostatenrelief aus Karkemiš: Naumann 1983, 28. 291 Kat. 2 Taf. 1, 3; Vikela 2001a, 90 mit Anm. 77 Taf. 17, 5. Die erste Darstellung von Kybele mit Tympanon ist allerdings auf der Stele aus der milesischen Kolonie Apollonia Pontica, Bourgas, Arch. Mus. Inv. 511 (Vikela 2001a, 90 mit Anm. 75 Taf. 17, 3–4; Bøgh 2007, 317).

⁴¹ Roller 1999a, 131; Roller 1999b, 145. 150 und Abb. 2. 6; Bøgh 2007, 324 f.; Berndt-Ersöz 2013, 156. 160 f. 165 f. Abb. 4. 5. 8.

⁴² Sie besaß in Phrygien keinen Tempel: Roller 1991, 130 mit Anm. 12; 134 mit Anm. 37. Zu einer Ausnahme, einem Sakralbau in Hattusha aus dem 8. Jh. (740/735–720/715) direkt vor dem Portal des hethitischen Tempels I (Tempel des Wettergottes), s. Beran 1963, 34–40, bes. Abb. 4–5; Bittel 1970, 139–141 Abb. 30. – Kleine Bauten zum Gedächtnis der Verstorbenen oder auch staatliche Kultstätten werden von Buluç 1988, bes. 20 f. postuliert. Diesen schreibt er eine Reihe von Architekturreliefs zu, die in der Nähe von Tumuli entdeckt wurden. Die Reliefs waren vermutlich nicht im Inneren aufgestellt, sondern an den Außenmauern angebracht, s. dazu Roller 1988, 44.

⁴³ Ende des 5. Jhs. nach Hitzl 1991, 8. Tempel von Rhea: Hitzl 1991, 9 f.

⁴⁴ Zum Kultbild in Piräus, Arch. Mus. Inv. 3851 und zum Tempel s. bes. Papachristodoulou 1973, 189–202 Abb. 5 Taf. 89–92; 202–209 Abb. 2–3 Taf. 101–103; Despini 1971, 123; Naumann 1983, 128 f. 310 Kat. 123; Travlos 1988, 288–290 Abb. 364–373; Stainchaouer 1998, 56 f.; Stainchaouer 2001, 227. 229 (Rekonstruktion des Naiskos) Abb. 319; Despini 2005, 146 mit Anm. 19. 21 (Lit.) und passim Abb. 9–11; Xagorari-Gleißner 2008, 108–110 Taf. 3, 8; s. auch u. mit Anm. 136. Zum Tempel: Petritaki 2009, 467; s. die genaue Lage auf der Karte in Petritaki 2009, 474 f. Nr. 103.

⁴⁵ Etwa 700 m südlich entfernt Richtung Neo Phaleron; Travlos 1988, 288 Abb. 364; Petritaki 2009, 467–470 Abb. 16 Nr. 81 (auf der Karte S. 474).

⁴⁶ s. u. mit Anm. 132.

⁴⁷ Petritaki 2009, 468; s. auch weiter u. mit Anm. 122–123 zum Kultbild.

⁴⁸ IG I³ 234, 5 (Möbius 1935/1936, 247 f.; Xagorari-Gleißner 2008, 69 mit Anm. 545; 124 Nr. 25).

der Kleinen Mysterien von Demeter am Ilissos diene, denen es seinen Ruf verdanke⁴⁹. Wie meistens behauptet wird, war dieser Ort ursprünglich ein Kultplatz von Meter Rhea⁵⁰; er wurde frühestens in einer Inschrift von 480–460 als Metroon bezeichnet⁵¹. Ob dieser für kurze Zeit als erste Verehrungsstätte für die Einweihung der Kybele-Mysterien bei der Ankunft der phrygischen Göttin in Athen fungierte, bleibt m. E. offen oder zumindest wahrscheinlich. In diesem Fall könnten die Mysterien von Demeter Einfluss auf den Kult der verwandten Göttin aus Phrygien genommen haben⁵². Dann würde, wie vermutet wird⁵³, dies gut zu der später überlieferten Ermordung des Phrygers Metragyrtes (Bettelpriester der Meter) passen, der die Athenerinnen gegenüber der Meter einweihete⁵⁴.

Eine vollständige synkretistische Verbindung zwischen Demeter und Kybele ist vor allem beim Chor in Euripides' »Helena« festzustellen⁵⁵. Also bereits im letzten Viertel des 5. Jahrhunderts bezieht sich Euripides' auf Demeter, nennt sie aber »Oreia Meter Theon« (Eur. Hel. 1301–1305) und »Meter Megale« (Eur. Hel. 1355). Früher noch war Meter Megale Pindar zufolge Kybele⁵⁶. Demeter ist keine Herrin der Berge und keine Göttermutter⁵⁷, sie besitzt diese Eigenschaften und den entsprechenden Titel im Gegensatz zu Kybele nicht. In dem Chor der euripideischen »Helena« sucht sie auf einem von wilden Tieren gezogenen Wagen in gebirgiger Landschaft, nämlich auf dem Berg Ida, nach ihrer Tochter Persephone. Kybele und Demeter werden wegen ihrer speziellen Riten und Mysterien sowie ihrer göttlichen Macht assimiliert⁵⁸. Votive für Kybele wurden in Eleusis und auf der Athener Agora sowie in Demeters heiligem Bezirk von Mesembria in Thrakien⁵⁹ gefunden. Sehr bezeichnend ist, dass sich auf einer orphischen Goldlamelle aus der Zeit nach der Mitte des 4. Jahrhunderts der Ausdruck »Kybeleia Kore« findet⁶⁰. Die Verbindung Kybeles zu Demeter hinsichtlich ihres Wesens als Schützerin der Natur und als Fruchtbarkeitsgöttin war in Anatolien und in Westgriechenland stark verbreitet, was aus ihren

⁴⁹ Zu dem Metroon in Agrai: Travlos 1971, 112 Abb. 154 Nr. 152; Graf 1974, 77; CCCA II 113 Nr. 381 Abb. 8; Simms 1985, 66–68; Marchiandi 2011, 487; 37 Abb. 262 Nr. 4. Die Zeit der Einführung der Kleinen Mysterien ist nicht sicher, möglicherweise in die Zeit des Peisistratos: Shapiro 1989, 70; der Kultort von Demeter und Kore ist seit 429 v. Chr. belegt.

⁵⁰ Möbius 1935/1936, 243–248, bes. 244 f. 252 f.; Simms 1985, 66–68; Xagorari-Gleißner 2008, 69 mit Anm. 545; 124 Nr. 25; Xagorari-Gleißner 2011, 171 f. mit Anm. 19–20. Zur Verbindung zwischen Rhea und Demeter s. Shapiro 1989, 70.

⁵¹ IG I³ 234, 5; Marchiandi 2011, 487; Stainchaouer 2015, 86. – Conze 1880, 6 unter X Taf. 2, 2; 4, 3 erwähnt zwei nicht Bruch an Bruch passende Fragmente aus der Gegend vor Agrai, auf denen die häufig dargestellten Begleiter der Kybele, der Junge mit der Kanne und das Mädchen mit den Fackeln, der Göttin zugewandt sind.

⁵² Bøgh 2007, 330–332. Roller 1999a, 148 f. betont, dass das griechische mystische Ritual der Vorstellung entsprach, welche die Griechen bezüglich des anatolischen Kultrituals hatten; zum griechischen Ritus s. Roller 1999a, 149–161.

⁵³ Zum Thema bes. Frapiccini 1987, 24–26; Roller 1999a, 163. – Über das Vorhandensein eines bestimmten Kultbaus wird nichts berichtet.

⁵⁴ Wycherley 1957, 155 Nr. 487; Roller 1999a, 163. Diese Episode wird bei Roller 1999a, 163–169 ausführlich besprochen. Stainchaouer 2015, 89 f. nimmt an, dass das Vorhandensein von Orgeonen im Kult von Kybele, das erst seit dem Ende des 4. Jhs. belegt ist, früher existiert haben könnte, nämlich kurz nach den kleisthenischen Reformen. Ein Argument dafür bildet auch die Geschichte des Metragyrtes. Dass es aber in Phrygien orgiastische Kultpraktiken zu Ehren von Kybele gab, ist nicht belegt, wie oben erwähnt (s. o. Anm. 52).

⁵⁵ Zum gesamten Stasimon: s. Kannicht 1969, 327–357, bes. 327–330. 337–341; s. auch Sfameni Gasparro 1978, bes. 1153–1161.

⁵⁶ Pind. Parth. fr. 95 ⁴[Snell].

⁵⁷ Der Titel »Mutter der Götter« ist nur bei Pind. Dith. Oxy. fr. 80 ⁴[Snell] belegt; s. Sfameni Gasparro 1978, 1155.

⁵⁸ Kannicht 1969, 327–330. Zur Assimilierung beider Göttinnen s. Roller 1999a, 174–176.

⁵⁹ Zu dem Demeterheiligtum in Mesembria s. Vavritsas 1973, 77–81; bes. zu den vergoldeten und versilberten Platten aus etwa der Mitte des 4. Jhs. in Komotini, Arch. Mus.: Vavritsas 1973, 77–79 Taf. 92 a; 94 a; s. auch Naumann 1983, 211. 345 f. Nr. 442–443 Taf. 31, 2; Reber 1983, 78 f. 81 f.; Kahil 1984, 702 Nr. 1042a; Reeder 1987, 429 Abb. 6; Katsaounou 2017, 393 Abb. 4. – Weihungen an sie in Eleusis: IG II² 4703. 4710. 4714; Erzpriesterin in Eleusis: IG II² 3646; Graillet 1912, 505. – Für die Athener Agora s. Thompson 1937, 206 f.; CCCA II 3–48 passim.

⁶⁰ Kern 1922, 117 f. Nr. 47; Diels – Kranz 1951, I B Nr. 21, 1 (Orpheus, altbezeugtes Fragment).

Kultanlagen und Opfern deutlich wird, wie Fahri Işık gezeigt hat⁶¹. Bemerkenswert ist etwa, dass die Priesterinnen von Kubaba in Karkemiş Ährensträuße hielten⁶². Giorgos Stainchaouer hat auch ausführlich auf die Beziehungen zwischen den Alkmaioniden und den Kyrikerinnen hingewiesen und damit die Verschmelzung der phrygischen Göttin mit Demeter zumindest für Attika überzeugend begründet⁶³.

Ikonografisch ist keine Assimilierung bei Demeter und Kybele festzustellen. Nur einmal erscheint Demeter flankiert von einem Löwen, nämlich auf einer schwarzfigurigen Olpe der Sammlung Astarita in Neapel⁶⁴, wo sie mit Ährenzweigen neben ihrer Tochter Kore steht. Möglicherweise könnte das auch später noch bisweilen von Kybele gehaltene Zepter, das der phrygischen Göttin ursprünglich unbekannt war, eine Anleihe von Demeter gewesen sein⁶⁵. In den Demeterheiligtümern auf Sizilien fand Kybele bereits in archaischer Zeit freundliche Aufnahme: Wichtig ist die sicher datierte Statuette der thronenden Göttin vom Thesmophorion der Demeter in Bitalemi in der Nähe von Gela aus der Zeit kurz nach der Mitte des 6. Jahrhunderts⁶⁶. Die Muttergöttin trägt hier einen Chiton mit über den Kopf gezogenem Himation und hat einen Löwen auf ihrem Schoß. Aus dem Heiligtum der Demeter Malophoros in Selinunt stammt eine weitere archaische Statuette der thronenden Kybele⁶⁷. Kybelevotive des 6. Jahrhunderts standen also in Demeterheiligtümern in Gela und Selinunt⁶⁸.

Schließlich seien einige Überlegungen zur Assimilierung von Kybele mit Aphrodite angeführt. Letztere ist allerdings keine geläufige Interpretatio graeca. Wie oben erwähnt, hat Charon von Lampsakos die phrygische Göttin mit Aphrodite gleichgesetzt. Es scheint, dass die speziell in Troja verehrte Aphrodite diese Verschmelzung förderte. Die Kybele Idaia und Aphrodite waren durch den Berg Ida verbunden. Im Homerischen Hymnus für Aphrodite erscheint sie als Herrin der Tiere, da sie nach ihrer Reise von Zypern bei ihrer Ankunft in Troja auf dem Berg Ida Wölfe und Löwen willkommen heißen⁶⁹. Als die trauernde Demeter, die – wie bereits erwähnt – in der euripideischen Tragödie mit der phrygischen Göttin assimiliert wurde, ihre Tochter Persephone verzweifelt auf Ida suchte, benutzte Aphrodite das Tympanon und bewirkte damit die Linderung des Leidens der Mutter Demeter⁷⁰. Als mütterliche Gestalt tritt Aphrodite einmal in der »Odyssee« (Hom. Od. 66–69) auf, nämlich in Zusammenhang mit dem Aufziehen der elternlosen Töchter des Pandaros. Eine ikonografische Vermischung von jeweils eigenen Bildmotiven der Aphrodite und Kybele fand nicht statt. Im gemeinsamen Heiligtum in Pella, dessen erste Phase in das letzte Viertel des 4. Jahrhunderts datiert, stand nur ein Tempel, die Votivstatuetten aber waren entsprechend der üblichen Tradition für jede Göttin unterschiedlich gestaltet. Kurzgefasst: Während die Grenzen vor allem zwischen Kybele, Gaia und Rhea, aber auch zwischen Kybele und Demeter oder Aphrodite in den Schriftquellen manchmal schwierig zu bestimmen sind, ist dies in der Ikonografie besonders in archaischer und klassischer Zeit anders, gibt es hier doch klare Trennlinien.

⁶¹ Işık 2013.

⁶² Işık 2013, 212 mit Anm. 55 Abb. 18.

⁶³ Stainchaouer 2015, 80–86. Zum Thema s. auch weiter u.

⁶⁴ Metzger 1965, 22 Nr. 43 Taf. 8; Sfameni Gasparro 1978, 1180 f. mit Anm. 152.

⁶⁵ Vgl. Reber 1983, 79; Katsaounou 2017, 393.

⁶⁶ Gela, Mus. Archaeologico di Gela 18092 (Orlandini 1966, 24 f. 29 Taf. 19 Abb. 1: [Schicht V]); Sfameni Gasparro 1973, 115 f. 276 Kat. 330 Taf. 105 Abb. 146; Sfameni Gasparro 1996, 54; Scirpo – Cugno 2017, 51 Abb. 47. Zum Heiligtum von Bitalemi s. Kron 1992, bes. 612–615; Scirpo – Cugno 2017, 51 mit Anm. 210.

⁶⁷ Gäbrici 1927, 214 f. Taf. 39, 8; Sfameni Gasparro 1973, 119. 276 f. Nr. 330bis; Sfameni Gasparro 1996, 54.

⁶⁸ Sfameni Gasparro 1973, 115 Anm. 119.

⁶⁹ Hom. h. 68–73.

⁷⁰ Eur. Hel. 1309: κρόταλα δὲ βρόμια διαπρύσιον ἰέντα κέλαδον ἀνεβόα. Die Krotala (Klapper) werden gegeneinandergeschlagen, wie man aus Hom. h. 14, 3 und Pind. Dith. Oxy. II fr. 70b, 8–10 für Kybele kennt.

III AUSBREITUNG DES KYBELEKULTS IM GRIECHISCHEN RAUM – SYNKRETISMUS UND SELBSTSTÄNDIGKEIT

Kybele gelangte schnell – bereits im frühen 6. Jahrhundert – aus Ionien in die Ägäis, und hier vor allem zu den Inseln im nordöstlichen Bereich⁷¹, sowie nach Amorgos, Aigina, Rhodos, Kreta⁷² und auf das griechische Festland; dort vorwiegend nach Athen und Sparta⁷³. Außerdem verbreitete sie sich auch bis nach Großgriechenland, besonders Sizilien⁷⁴, Locri Epizephyrioi⁷⁵, Elea und Massalia⁷⁶. Ihre Heiligtümer sind zahlenmäßig geringer als ihre Denkmäler, vor allem die Votive. Eine Vielzahl ihrer Kultstätten ist entweder nicht lokalisiert oder deren Deutung an den ausgegrabenen Lokalitäten unsicher. Ein kurzer Überblick zu gesicherten Heiligtümern und Funden ist im Folgenden erforderlich.

Die Standbilder Kybeles sind meist Statuetten; als älteste davon, und zwar aus dem ersten Viertel des 6. Jahrhunderts, hat Juliette de La Genière die Statuette aus Frankovrysi in Lakonien erkannt⁷⁷, also in der Gegend, in der Pausanias (8, 44, 3) noch zwei erhalten gebliebene Löwen eines hypäthralen Heiligtums der Göttin gesehen hatte⁷⁸. Ob es sich bei der Statuette um die sitzende Kybele handelt, da ihr Thron in Löwenfüßen endet, ist fraglich oder gar abzulehnen. Zudem wird das Gebilde auf der rechten Seite des Throns nicht mehr als kleiner Löwe gedeutet⁷⁹. Weiter südlich, im Hafen von Akriai, erwähnt der Perieget (Paus. 3, 22, 4) einen Tempel und eine Marmorstatue der Göttin. Den Einheimischen folgend berichtet er, dass sich hier die älteste Statue der Göttin auf der Peloponnes befand, allerdings jünger als das noch ältere Felsrelief vom Berg Sipylos⁸⁰. Juliette de La Genière glaubt, dass der Tempel von Akriai nicht direkt am Meer stand, sondern in Richtung des Kourkoula-Berges, und zwar auf dem Hügel von Kastraki. Von der ersten Phase des Baus stammen Architekturteile, von denen einige vor der Mitte des 6. Jahrhunderts und einige etwas später im 6. Jahrhundert zu datieren sind⁸¹. Eine weitere Skulptur (Abb. 2), nämlich die im Museum von Sparta aus der Mitte des 6. Jahrhunderts, kann vermutlich der Kybele zugewiesen werden⁸². Folglich wäre diese von zwei mutmaßlichen Löwen gerahmte Statuette die bislang früheste gesicherte Darstellung der

⁷¹ s. u. im Text in Bezug auf Thasos, Samos, Chios, Lesbos und Lemnos.

⁷² Naiskoi: aus Amorgos, Dresden, Staatl. Slg. ZV 1636 (Simon 1997, 751 Nr. 13 mit Abb.; Naumann 1983, 137. 303 Kat. 65; Vikela 2001a, 87 mit Anm. 63 Taf. 15, 3; Freyer-Schauenburg 2001, 229 Abb. 3); aus Aigina, EAM ohne Inv. (Naumann 1983, 146. 308 Kat. 112; Xagorari-Gleißner 2008, 29 mit Anm. 185 Taf. 9, 2); aus Rhodos: der Statuette aus Bitalemi (o. mit Anm. 66) und ähnliche Statuetten (Scirpo – Cugno 2017, 51 Anm. 210); Naiskoi aus Kreta (Rizza – Scrinari 1968, 156 Nr. 4 Taf. 1; Sporn 2002, 330 mit Anm. 2454; Scirpo – Cugno 2017, 51 Anm. 210).

⁷³ s. u. im Text.

⁷⁴ Hom. h. 65–72; zu den sizilischen Heiligtümern bei Pedrucci 2009, 37–60. 67–69 Taf. 12 (vor allem zu Akrai).

⁷⁵ s. o. im Text mit Anm. 21.

⁷⁶ s. u. im Text.

⁷⁷ Athen, EAM 6 (La Genière 1985, 710–714 Abb. 7–8; La Genière 1986, 32–35 Abb. 2–4; Kaltsas 2001, 36 Kat. 8 mit Abb.; Kourinou 2014, Abb. 47–50). Im Bereich von Frankovrysi ist die antike Stadt Asea zu lokalisieren (vgl. Kourinou 2014, 30). – Der auf der Statue erwähnte Name Ἀγερμῶ ist entweder als Hegemone zu verstehen, eine Epiklese von Artemis oder Aphrodite, oder aber als Name der Stifterin oder der Verstorbenen, falls die Figur als Weih- oder Grabstatue zu identifizieren sein sollte (Kourinou 2014, 32 mit Anm. 12. 15–16).

⁷⁸ Die Anfänge von Alpheios liegen zwischen Frankovrysi und dem heutigen Asea (Papachatzis 1980, 379–381 Anm. 1).

⁷⁹ Wie La Genière 1986, 33 Abb. 2 bei ihrer Rekonstruktion annimmt: dazu Kourinou 2014, 32.

⁸⁰ Paus. 3, 22, 4. Naumann 1983, 20–22 Taf. 1, 1; Vikela 2001a, 75 mit Anm. 27; Pedrucci 2009, 127–129 Taf. 18.

⁸¹ La Genière 1991, bes. 259–261; La Genière 2005, 21 f. Nr. 1 (KO.2) Taf. 5, 1; 23 f. Nr. 7 (KA.5); 24 f. Nr. 8–11 (KO.1, KA. 1–3); 75 f.; s. auch 81 f. zum Problem der Benennung der verehrten Göttin, da weder Inschriften, noch Kultbild oder archaische Votive gefunden wurden.

⁸² Sparta, Arch. Mus. Inv. 600; H 0,40 m (Tod – Wace 1906, 194 f. Nr. 600 Abb. 69; Stainchaouer 1975, 12 Abb. 38; La Genière 1985, 701–704 Abb. 2–3; La Genière 1986, 35 f. Abb. 5). Statt eines Löwen könnte man einen Hund erkennen: vgl. Tod – Wace 1906, 195 (mit Fragezeichen). Vgl. aber das Hockmotiv des Löwen aus Perachora in Boston (Gabelmann 1965, 48–50. 113 Nr. 29 Taf. 5) aus dem 1. Viertel des 6. Jhs.; aufrecht ausgerichtet und mit knapp am Körper liegenden Mähnenhaar erscheint der Typus der Delos-Löwen (Gabelmann 1965, 74–76. 118 Nr. 90 Taf. 16–18, 2). Trotz der stark korrodierten Oberfläche ist es wahrscheinlich, dass die zwei lakonischen Charakteris-

Göttin auf dem griechischen Festland. Diese Statue sowie eine weitere⁸³ hat Juliette de La Genière vorsichtig mit einem dritten Meterheiligtum in Sparta, das Pausanias zufolge (3, 12, 9) neben dem des Zeus Tropios lag, in Verbindung gebracht⁸⁴. Demnach scheint Kybele sehr früh ihren Weg auf die Peloponnes angetreten zu haben.

Im 6. Jahrhundert, also in der Zeit, in der die ersten Reliefs mit ihrer Figur in Ionien auftreten, lässt sich eine schnelle Verbreitung des Kybelekults im übrigen Griechenland feststellen. Diese Anfänge kann man nahezu gleichzeitig an unterschiedlichen Orten beobachten. In der Oberstadt von Samos und weiter nördlich davon, nämlich oberhalb des Artemisions sowie auf der westlichen und der nördlichen Partie des Stadthügels Ampelos bis zum Kloster von Spiliani (Abb. 3, Nr. 8), gibt es eine Reihe nebeneinander oder vereinzelt liegender Felsnischen meist quadratischer oder rechteckiger Form (Abb. 5), die vermutlich am Ende des 6. Jahrhunderts



2 Statue der Kybele, Sparta, Archäologisches Museum Inv. 600 (D-DAI-ATH-Sparta 90 [H. Möbius])

entstanden sind⁸⁵. In diesen waren entweder einzelne Votive aufgestellt, wie Befestigungsspuren bezeugen, oder befanden sich aus dem Fels gemeißelte Relieffiguren der Kybele, von denen sich nur wenige, größtenteils stark beschädigte, erhalten haben⁸⁶ (Abb. 4). Drei große Komplexe solcher hypäthraler, jeweils mit Gruppen von Nischen ausgestatteter Heiligtümer sind innerhalb der Stadtmauer erkennbar: Der westliche Komplex – die größte und wahrscheinlich älteste Anlage –, der nordwestliche und der nordöstliche⁸⁷ (Abb. 3, Nr. 4. 6–7; 4. 5). Unterschiede in der Anordnung der Nischen, in ihrer Höhe und der Gestaltung des umgebenden Ambientes sind bei allen Gruppen sowie innerhalb der drei großen Komplexe zu bemerken (Abb. 5). Im Nordwestkomplex erreicht eine zweistöckige Nische die Höhe von 1,75 m⁸⁸, während zwei andere eine Höhe von 1,20 m aufweisen⁸⁹; die meisten sind jedoch viel kleiner, zum Einsetzen einer Statuette oder einer Stele geeignet. Einige der Nischen wurden ursprünglich von hölzernen Säulen eingefasst und von Giebeln überdacht, wie die Einsatzlöcher vorn und die gefundenen Dachziegel erkennen lassen⁹⁰. Viele naiskosförmige Nischen sind

tika, geschlossenes Maul und abstehender Halskragen (Gabelmann 1965, 29), wiedergegeben sind. – Die Inschrift ΑΙΑΕΥΣ ist nachgetragen (La Genière 1985, 703 f.); gewiss stellt die Figur keine männliche Gottheit dar.

⁸³ Sparta, Arch. Mus. Inv. 2 (Tod – Wace 1906, 133 Nr. 2 Abb. 28; Stainchauer 1975, 12 Abb. 39; La Genière 1985, 705 mit Anm. 69 Abb. 5).

⁸⁴ La Genière 2005, 6.

⁸⁵ Yannouli 2003, 87 Zeichnung 1 (Plan); vgl. Abb. 9–12; Yannouli 2004, 116 Abb. 1 (Plan); vgl. Abb. und Skizzen 2–18; Pedrucci 2009, 126 f.; Scirpo – Cugno 2017, 52 mit Anm. 218–221; Schimpf 2018, 216 f. Abb. 6; er betont die Nähe zur Stadtmauer und vergleicht ähnliche Felsformationen an den Abhängen von Erythrai, Ephesos und Phokaia (Schimpf 2018, 217–220 Abb. 7–10). – Zur Lokalisierung und den topografischen Besonderheiten der phrygischen Kultdenkmäler s. Berndt-Ersöz 2006, 4–15. 143–158. 172–183; vor allem zu deren Verbindung mit den Siedlungen s. Berndt-Ersöz 2006, 7–9.

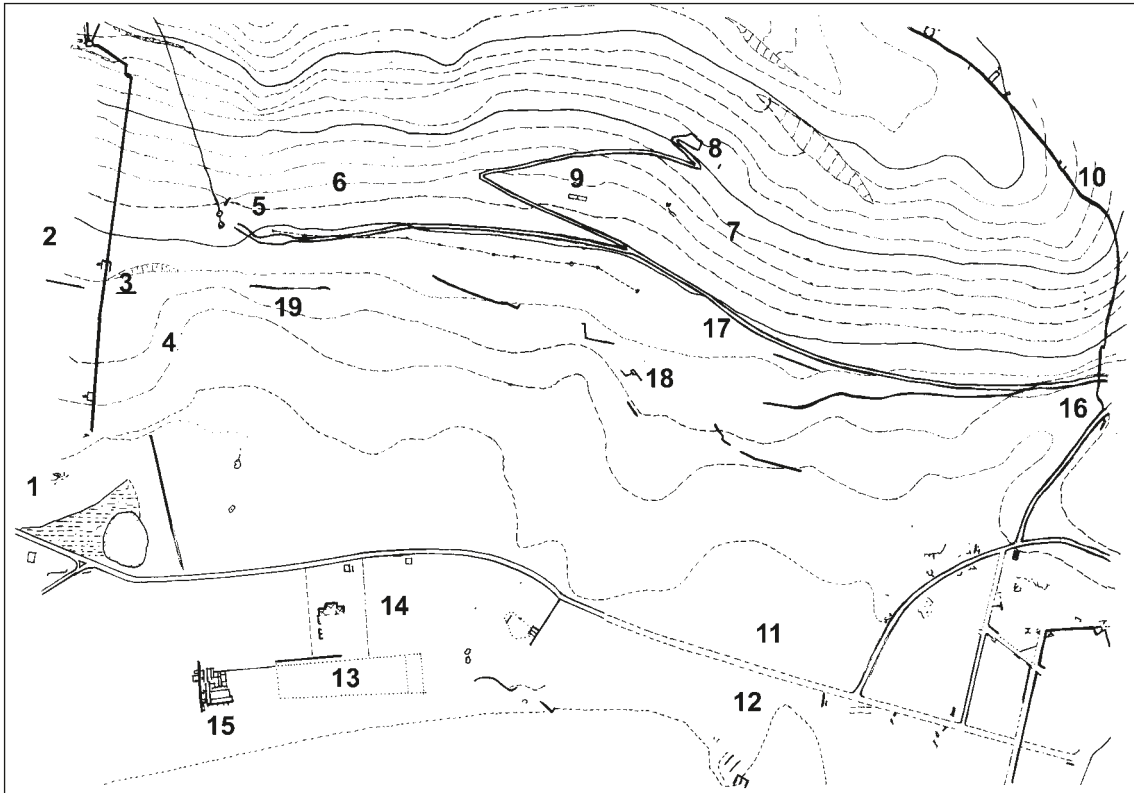
⁸⁶ Yannouli 2003, 90 f. Abb. 2–3; Yannouli 2004, 118 Abb. 5–6. 8. – Zu Felsnischen in Phrygien: Berndt-Ersöz 2006, 21–35. 200–205.

⁸⁷ Yannouli 2003, 89–94; Yannouli 2004, 117–119. Schimpf 2018, 216 f.; bes. 223–226 werden Kultplätze von Kybele in Bezug auf Befestigungsanlagen und Gebirgslandschaften besprochen. – Zur Stadtmauer von Samos und besonders zur westlichen s. Tsakos 2006.

⁸⁸ Durch Giebelbegrünung und Pfeiler gerahmt: Yannouli 2003, 92 Abb. 4–5; Yannouli 2004, 118 Abb. 10; die untere Nische ist durch Anstrich belegt.

⁸⁹ Yannouli 2003, 92 Abb. 4–5.

⁹⁰ Yannouli 2003, 93.



3 Topografische Skizze der Oberstadt von Samos. 1: Artemision. 2: Westliche Mauer. 3: Heiligtum von Demeter und Kore. 4: Westliches Heiligtum der Kybele. 5: Südlicher Eingang des Eupalinion-Tunnels. 6: Nordwestliches Heiligtum der Kybele. 7: Nordöstliches Heiligtum der Kybele. 8: Kloster von Spiliani. 9: Theater. 10: Nördliche Stadtmauer. 11: Alte Agora. 12: Aphroditetempel. 13: Stadion. 14: Thermen. 15: Frühchristliche Basilika. 16: Gymnasion. 17: Archaischer Brunnen. 18: Römische Villa. 19: Römische Wasserleitung (Verf., basierend auf Yannouli 2003, Zeichnung 1)

durch Pfeiler eingerahmt⁹¹ und treten meist mit, aber auch ohne Giebel auf⁹². Manchmal kommen zwei Nischen vor, die von einem breiten Pfeiler getrennt werden⁹³. Felstrepfen führten von einer zur anderen Felsebene, während vor den meisten Nischengruppen eine Felsfläche liegt, die durch eine Stufe zugänglich war⁹⁴. Überall sind abgearbeitete rechtwinklige Flächen zu sehen, die wahrscheinlich der Deponierung von Weihgaben dienten, während Einlassungen zur Aufstellung von Statuen und anderen Weihungen bestimmt waren⁹⁵.

Eine auffallende Parallele für die phrygischen Felsthronen bietet in Samos eine Exedra, nämlich eine Felsfläche vor einem durch drei breite und hohe Absätze abgetrennten ›Thron‹, im Prinzip genauer eine als Sitz geformte Felsmauer mit kreisförmigem oberem Abschluss⁹⁶ (Abb. 6 a). In deren östlichen Teil befinden sich zwei Nischen und eine Einlassung, vermutlich für die Verzapfung eines Altars⁹⁷. Dieser Thron befindet sich am obersten Punkt des sog. westlichen Heiligtums, das auf dem Hügel oberhalb des Artemisions liegt (Abb. 3, 4), in

⁹¹ Yannouli 2003, 92 f. Abb. 10; Yannouli 2004, 118 Abb. 10.

⁹² Yannouli 2003, 90 f.; Yannouli 2004, 117 f. – Berndt-Ersöz 2006, 21 bestätigt, dass Nischen in Phrygien sowohl mit dekorierten Baufassaden als auch ohne zu finden sind: Die meisten sind mit einem einfachen Rahmen versehen; vgl. Berndt-Ersöz 2009, 11.

⁹³ Yannouli 2003, 92 Abb. 5; Yannouli 2004, 118 f. Abb. 12.

⁹⁴ Yannouli 2003, 90. 93 Abb. 9; Yannouli 2004, 117. 119.

⁹⁵ Yannouli 2003, 90. 93; Yannouli 2004, 119.

⁹⁶ Yannouli 2003, 93 f. Abb. 13; Yannouli 2004, 119 Abb. 17–18. Zu den Begriffen des Throns s. Berndt-Ersöz 2008, 196–198.

⁹⁷ Yannouli 2003, 93; Yannouli 2004, 119.



4 Samos. Reliefdarstellung der sitzenden Kybele mit Löwen auf dem Schoß in einer Nische des nordöstlichen Kybele-Heiligtums (aus Yannouli 2003, Abb. 2)



5 Samos. Blick auf einige Nischen des westlichen Kybele-Heiligtums (Fotos M. Kerschner)



6 a Samos. Felsthron mit Felsstufen im westlichen Felsheiligtum (aus Yannouli 2003, Abb. 13)



6 b Samos. Treppe zum Felsthron (aus Yannouli 2003, Abb. 14)



7 Kybele-Naiskos, Thasos, Archäologisches Museum Inv. 1593 (Athen, Efa 32.276)

Phrygiens die ältesten Anlagen¹⁰¹. Samos ist bisher der einzige Ort Griechenlands, der einen zweifelsfreien Nachweis für einen Felskult für Kybele erbringt. Alle Anlagen der hypäthralen samischen Felsheiligtümer sind sehr imposant und bislang außergewöhnlich für das griechische Mutterland.

Außer für Samos belegen Zeugnisse die Verehrung der Kybele im 6. Jahrhundert für die nordöstlichen Ägäisinseln Thasos, Chios, Lesbos und Lemnos¹⁰². Den Votiven zufolge war Kybele auf Thasos sehr verbreitet. Einige von dort stammende Naiskoi gehören in das 6. Jahrhundert. Einer davon zeigt die Göttin auf einer Bank sitzend, wobei sie in ihrer Linken einst wahrscheinlich ein Tympanon hielt. Beim zweiten Naiskos liegt ein Löwe auf dem Schoß der Göttin, während das Tympanon in der Linken von unten und in der Rechten eine Schale gehalten wird¹⁰³. Ein weiterer Naiskos (Abb. 7) zeigt eine profilierte Einfassung unterhalb des Giebels, die etwas an die profilierte Gesims- und Seitenrahmung auf dem Relief mit Apollon und den Nymphen in der Passage des Théores auf Thasos erinnert¹⁰⁴. Hier sei nur am Rande angemerkt, dass Fahri Işık auch bei den Steintoren von Urartu und Phrygien auf profilierte Einfassungen der Kultnischen hingewiesen hat¹⁰⁵.

Auf Chios, und zwar an der Küste im Bereich der heutigen Siedlung Vrontando, befindet sich das bekannte Heiligtum von Daskalopetra¹⁰⁶. Es liegt nördlich des Hafens der Stadt Chios und gegenüber der kleinasiatischen Küste, etwa in Höhe von Smyrna und Klazomenai. Es bestätigt die direkte formale Übernahme der Züge der phrygischen Felsdenkmäler und zugleich

archaische Zeit datiert und somit als ältestes der samischen Felsheiligtümer angesehen wird⁹⁸. Den Zugang zu diesem bedeutenden Komplex ermöglicht eine breite Felstreppe 12 m östlich des Throns – mit drei Nischen an ihrer Südseite – sowie eine daneben liegende kleinere Treppe, die allerdings höhere Stufen aufweist⁹⁹ (Abb. 6 b). Die breite Treppe führte auch zu einer Felsfläche mit Eintiefungen zur Befestigung von Altären oder Podesten. Offenbar diente dieser Raum kultischen Begehungen; vielleicht wurde das Regenwasser, das in zwei einander gegenüberliegenden Vertiefungen gesammelt wurde, für Reinigungsriten verwendet. Unterhalb des Komplexes und direkt davor ist ein weiterer Platz durch Felsbearbeitung gestaltet. Zwei kleinere ›Throne‹ wurden an anderen Stellen des Hügels lokalisiert¹⁰⁰.

Stufenmonumente bilden bei den heiligen Stätten

⁹⁸ Yannouli 2003, 87 (s. Plan); 93 f. Abb. 13–15; Yannouli 2004, 119 Abb. 17–18. Zum westlichen Heiligtum bes. Yannouli 2003, 93–95.

⁹⁹ Işık 1987, 175 bemerkt, dass solche künstlich angelegten Vorplätze mit Nischen und Opferstätten für Kulthandlungen gleichfalls sowohl im urartäischen als auch im phrygischen Kulturkreis zu finden sind; allerdings ist eine Priorität der Urartäer bei der Entstehung der Felsdenkmäler anzunehmen.

¹⁰⁰ Yannouli 2003, 94; Yannouli 2004, 119.

¹⁰¹ Zu den ›Stufenmonumenten‹ als Kultstätte, die früher als die ›Fassadenmonumente‹ erscheinen, s. Vikela 2001b, 50 f. mit Anm. 35. 36. Ausführlich Berndt-Ersöz 2004, 40–48. 173–176; Berndt-Ersöz 2009.

¹⁰² Roungou 2013 behandelt den Kult Kybeles auf drei dieser Inseln.

¹⁰³ Thasos, Arch. Mus. Inv. 92. 98 (Salviat 1964, 240 f. Nr. 1. 2 Abb. 3. 4; CCCA II 173. 174 Nr. 538. 541 Taf. 163. 165; Naumann 1983, 146 f. 308 Nr. 114. 116). Vgl. Naumann 1983, 146 f. 308 Kat. 113–117).

¹⁰⁴ Thasos, Arch. Mus. Inv. 1593 (Salviat 1964, 242 f. Nr. 3 Abb. 5; CCCA II 174 Nr. 540 Taf. 164; Naumann 1983, 308 Nr. 115).

¹⁰⁵ Işık 1987, 173 f. Taf. 33 b–34 b.

¹⁰⁶ Kaletsch 1980, Taf. 47, 14; CCCA II 180 f. Nr. 561 Abb. 20 Taf. 169; Naumann 1983, 150–153. 309 Kat. 119; Graf 1985, 107–110; Vikela 2001b, 59 f. Abb. 11; Schimpf 2018, 211–213 Abb. 1–3.

der kleinasiatischen Naiskoi in größerem Maßstab. Auf einer unterhalb einer Felswand mit Quelle liegenden Felsterrasse steht ein würfelförmiger Block, der einst als Naiskos ausgearbeitet war. Die Göttin sitzt hier im Inneren auf einer durchgezogenen Bank; vielleicht hält sie einen Löwen auf ihrem Schoß. An den Seiten des Naiskos befinden sich schreitende Löwen im Relief, auf der Rückseite ist ein Panther zu sehen. Eine Art Umfassungsmauer oder eine Fundierung für Felsbänke am Rand der Terrasse grenzte den Kultort ein. Unterhalb der Felsterrasse ist eine Grotte vorhanden, wo wegen eines entsprechenden Graffito die Göttin zusammen mit Apollon verehrt worden sein könnte.

Funde aus Chios stammen aus der Zeit kurz nach der Mitte des 6. Jahrhunderts, wie zwei Naiskoi im Museum von Chios zeigen¹⁰⁷ (Abb. 8). Auf den ersten Blick ähneln sie einem der frühesten bekannten Naiskoi aus dem Heiligtum der Artemis Kithone in Milet, vor allem wegen der vereinzelt vertikalen Chitonfalte und des schweren matronalen Charakters der Figur¹⁰⁸. Ein handwerklich

ausgeführter, nur schlecht erhaltener »Naiskos« mit abgerundetem oberem Abschluss wurde in den Überresten eines archaischen chiotischen Baus gefunden¹⁰⁹. Ein Tempel für Meter Kybelii ist durch eine Inschrift aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts für Chios überliefert¹¹⁰.

In Epano Skala in Mytilene auf Lesbos, wo sich die antike Stadt befand, ist ein kleines, ovalförmiges früharchaisches Gebäude ergraben worden, das als Kultbau der Göttin gedeutet wurde; dort könnte Kybele nach Ausweis eines Graffito zusammen mit Apollon verehrt worden sein¹¹¹. In der Nähe wurden zwei Statuetten der Kybele aus dem mittleren 6. Jahrhundert, eine davon ohne Kopf, gefunden¹¹². Bemerkenswert ist der Einzelfund eines Naiskos mit der schematisch, abgestuft dargestellten und auf einer Bank sitzenden Göttin mit Polos¹¹³ (Abb. 9). Diese schematische Form ist mit Figuren auf phrygischen Felsreliefs sowie mit freigeformten Idolen, die rechteckige Körper und grundsätzlich ähnliche Köpfe aufweisen, vergleichbar¹¹⁴.



8 Kybele-Naiskos, Chios, Archäologisches Museum Inv. 753 (DAI Athen 73/2398)

¹⁰⁷ Chios, Arch. Mus. Inv. 753 (Neumann 1979, 15 f. mit Anm. 48 Taf. 9 b; Naumann 1983, 129. 301 Kat. 56a; Rongou 2013, 57–59. 129 Nr. 1 mit Abb.). Chios, Arch. Mus. Inv. 13520 (Langlotz 1975, Taf. 60, 9; Naumann 1983, 129. 301 Kat. 56; Rongou 2013, 59 f. 131 Nr. 2 mit Abb.).

¹⁰⁸ Istanbul, Arch. Mus. Inv. 2040 (Naumann 1983, 124 f. 300 Kat. 48 Taf. 16, 1; Vikela 2001a, 86 mit Anm. 68 Taf. 15, 1; Simon 1997, 751 Nr. 30; Hermary 2000b, 123 Abb. 11; Rohaut 2015, 105 mit Anm. 7 Abb. 1). Der matronale Charakter der Figur passt entgegen Hermary 2000b und Rohaut 2015 nicht zu Artemis; dass der Fundort des Stücks das Heiligtum der Artemis Kithone war, ist kein Beweis dafür, dass die abgebildete Figur als Artemis zu deuten ist (dazu s. Vikela 2001a, 86 mit Anm. 58). »Visiting Gods« waren willkommen, vor allem, wenn sie so enge Verbindungen mit der Hauptgottheit aufwiesen. – Zum archaischen Heiligtum der Artemis Kithone auf der Ostterrasse des Kalabaktepe in Milet: Kerschner 1995, bes. 218–220; Kerschner – Senff 1997, bes. 121 f.; Kerschner 1999, bes. 50 f.

¹⁰⁹ Chios, Arch. Mus. Inv. 10703 (Avgerinou 1996; Rongou 2013, 40. 97. 132 Nr. 3 mit Abb.).

¹¹⁰ Chios, Arch. Mus. Inv. 753 (SEG 22, 1967 Nr. 511; Neumann 1979, 15 f. Taf. 9 b; CCCA II 180 Nr. 560; Naumann 1983, 129 f. 301 Kat. 56a; Rongou 2013, 163 Nr. 1).

¹¹¹ Chatzi 1973, 517 Taf. 484 γ; Spencer 1995, 298 mit Anm. 184; Xagorari-Gleißner 2008, 134 Nr. 43.

¹¹² Chatzi 1973, 517 Taf. 485 a; zur kopflosen Statuette s. Chatzi 1973, 517; Bodenstedt 1981, 17 Nr. 19 Taf. 5, 11; Spencer 1995, 298 mit Anm. 188. 189; Rongou 2013, 24 f. 38 Nr. 8; 138 Abb. 8.

¹¹³ Eressos, Arch. Slg. Inv. 296 (Tsaravopoulos 1987, Taf. 290 b; Rongou 2013, 133 Nr. 4).

¹¹⁴ Diese sind jedoch als stehende Figuren zu verstehen. Dass wohl sitzende Idole vorhanden und impliziert waren, weist auf die Figuren auf den phrygischen Felsthronen hin, z. B. in Midasstadt oder Findik (Naumann 1983, 95. 97 Taf. 10 a. g). – Zu den Bildern stark schematisierter Idole aus Stein und Ton s. Prayon 1987, 106–109, bes. 208 f. Kat. 57–59. 61. 71 Taf. 16 g–l; in Zusammenhang mit Felsthronen s. Naumann 1983, 92–98 Taf. 9–11; Roller 1988, 44 mit Anm. 13. 14. Allgemein zur Darstellungsform: Berndt-Ersöz 2006, 56–58. Roller 2012, 229 f.



9 Kybele-Naiskos, Eressos, Archäologische Sammlung Inv. 296 (aus Rongou 2013, 133 Nr. 4)



10 Kybelestatuette, Athen, Akropolis-museum Inv. 655 (Foto S. Mavromatis)

Vereinzelte, gelegentlich gefundene Votive beweisen die Einführung der Göttin in Athen bereits im 6. Jahrhundert. Die um 550 zu datierende Marmorstatuette von der Akropolis¹¹⁵ ist als Kybele zu identifizieren, zumal wenn das im Schoß der Göttin liegende, heute kopflose Tier tatsächlich ein Löwe ist (Abb. 10). Dies scheint mir sehr wahrscheinlich zu sein, zumal der Vorschlag, sie als Artemis Brauronia oder sogar Athena anzusehen, unbefriedigend ist. Die ostionische Tracht verbietet die Identifizierung als Artemis Brauronia¹¹⁶; außerdem ist Athena mit Löwen im Schoß oder gar mit Ferkel, wie vor Kurzem vorgeschlagen¹¹⁷, sonst unbekannt. Die heute hauptlose Sitzfigur in der Vari-Grotte in Attika wurde wohl als Kybele gedeutet. Neben ihr befand sich nach Ausweis einer Bettung eine Figur, vielleicht ein Löwe¹¹⁸. Arthur Milchhöfer zufolge war am Eingangsschacht, und zwar an dessen unterer Wand, ein vom Fels der Grotte vorspringender Löwenkopf herausgearbeitet¹¹⁹. In der Höhle, wo die Nymphen, Pan und Apollon verehrt wurden, stand die aus dem Fels gehauene Kybele in familiärem Kreis¹²⁰.

verbindet einige davon mit Kybele, andere jedoch entweder mit anderen Gottheiten oder Nebenfiguren und sogar mit Ahnherrn oder Priestern. – Eine vergleichbare, schematisch wiedergegebene spätarchaische Figur in einem naiskosähnlichen Gehäuse stammt aus Gortyn: Levi 1955/1956, 254 f. Abb. 60 verbindet das Stück mit den späteren Kybelenaiskoi.

¹¹⁵ Athen, Akropolismus. Inv. 655 (Langlotz 1939, 107 f. Nr. 57 Abb. 63 f.; Brouskari 1974, 112 Abb. 210; Naumann 1983, 145 f. 308 Nr. 111 Taf. 19, 3; Simon 1997, 753 Nr. 45; Trianti 1998, 159 Abb. 168; Vikela 2000b, 44 Anm. 18; Schöll 2006, 136. 165 Nr. 165).

¹¹⁶ Vgl. die Terrakottastatuette der Artemis Brauronia, Brauron Mus. Inv. K 1881 vom Anfang des 5. Jhs. (Kahil 1984, 671 Nr. 663b; Mitsopoulos-Leon 1997, 364 Nr. 4; Mitsopoulos-Leon 2009, 188 Nr. 493 Taf. 72).

¹¹⁷ Von der Akropolis stammen auch sitzende weibliche Terrakottafiguren mit Löwen im Schoß: Winter 1903 (zu archaischen Typen und deren Fortbildungen), 43 Nr. 4; 50 Nr. 2a–c.

¹¹⁸ Schörner – Goette 2004, 117 Beil. 3 Nr. 21.

¹¹⁹ Milchhöfer 1880, 217; Weller 1903, 269 Taf. 1 (unter ξ); Die Meinung von Connor 1988, 185 f., dass die Thronende eine Nymphe sein könnte, ist nicht stichhaltig.

¹²⁰ Dazu CCA II 115 Nr. 388 Taf. 116; Vikela 2001a, 69 Anm. 1; Schörner – Goette 2004, 116 f. Taf. 14–16 Beil. 3 Nr. 20. Xagorari-Gleißner 2008, 21 f. ist gegen eine Identifizierung als Kybele; doch die Stelle bei Pausanias (1, 31, 1) hat nichts mit der Grotte zu tun, weshalb sie kein Hindernis bietet, die Grotte per se zu untersuchen. Entgegen Xagorari-Gleißner 2008, 22 könnten die Nymphen problemlos mit Kybele verehrt worden sein (s. Vikela

Ein wichtiges Dokument zu den Anfängen des Kybelekults in Attika bildet das oben erwähnte, vor Kurzem entdeckte archaische Temenos im Bereich des Kephisos, im Gebiet des antiken Demos Xypete¹²¹. Dessen Kultbild mit der Darstellung der thronenden Kybele trägt die Inschrift der Stifterin Hipparete aus der mächtigen Familie der Alkmaioniden¹²². Die thronende Kybele im Chiton und Mantel sowie mit Löwen auf dem Schoß, deren Kopf samt Teil des Oberkörpers fehlt, wird in die Zeit um 510–500 v. Chr. datiert¹²³. Sowohl in der stilistischen Behandlung der Fältelung des Himations, der dynamischen Ausformung der Figur als auch in der Verzierungsart der Thronfüße erweist es sich als attisches Werk und lässt Attika als selbstständige Kunstlandschaft fassbar werden. Somit nimmt die phrygische Göttin von jetzt an einen neuen morphologischen Aspekt an, der sich von den ionischen Sitzfiguren der Kybele entfernt. Durch diesen wichtigen Fund ist die Verehrung von Kybele im späteren 6. Jahrhundert nachgewiesen und bildet folglich ein Glied in der Kette zwischen früheren Darstellungen und der Statue des Agorakritos¹²⁴. Dass dieser Kult dabei durch Initiativen der Alkmaioniden begünstigt wurde, scheint sehr plausibel, da die diplomatischen Beziehungen der Familie mit den Lydern und Persern eng waren, wie Georgios Stainchaouer ausführlich darlegen konnte¹²⁵. Diese Tatsache liefert den frühesten Beweis dafür, dass der politische Faktor in den Kult der Metergöttin eingedrungen war. Eine große Rolle spielten dabei die engen Kontakte der Athener mit Ionien und besonders mit Milet, wo die ersten Naiskoi mit Kybele aufkamen, und diese Beziehungen dienten als Anlass für die Überführung des Kults und der grundlegenden ikonografischen Charakteristika der Meter¹²⁶.

Bei dem Dorf Kallithea (ehemals Mustaphades) am Fuß des Berges Soros, nordwestlich von Tanagra in Böotien, wurde ein Kultplatz für Kybele errichtet. Aus dem Fundmaterial ergibt sich, dass die Anlage seit dem mittleren 5. Jahrhundert benutzt wurde¹²⁷. Ein qualitätvolles, fragmentiert erhaltenes Relief aus dem letzten Viertel des 5. Jahrhunderts stammt aus diesem Heiligtum¹²⁸: Eine Gruppe göttlicher Gestalten¹²⁹ steht vor der nach rechts sitzenden Kybele, die auf der fehlenden Partie des attisch beeinflussten Reliefs mit Leiste und Antenrahmung zu ergänzen ist. Es handelt es sich um ein wichtiges Stück, da auf einem originalen hochklassischen Werk das Tympanon der Göttin von einer eher als Nymphe zu deutenden Figur gehalten wird. Die mädchenhafte zweite Figur von rechts trägt eine kurze Fackel, was auf ein Nachtfest zu Ehren der Kybele hinweist¹³⁰.

Das Metroon von Piräus ist epigrafisch seit dem 3. Jahrhundert v. Chr. belegt¹³¹, seine Lage jedoch unsicher¹³². Bemerkenswert ist allerdings die Tatsache, dass das bekannte Relief

2001a, 69 Anm. 1; Schörner – Goette 2004, 117). Die früher als spätarchaisch eingestufte Sitzstatue wird mittlerweile in das 5. Jh. v. Chr. datiert (Schörner – Goette 2004, 117).

¹²¹ Zum Temenos s. o. mit Anm. 45.

¹²² Tochter von Alkmeon und Gattin von Kallias I: Stainchaouer 2015, 78. 80. 82–84. Statue Piräus, Arch. Mus. Inv. 8223 (Petritaki 2009, 469 Abb. 17; Stainchaouer 2015, 77–79 Abb. 1–3).

¹²³ Stainchaouer 2015, 78 f.

¹²⁴ s. o. mit Anm. 115 und 117 zur Statuette Akropolismus. Inv. 655 und den Terrakottafiguren; zur Statue des Agorakritos s. u. mit Anm. 134–137.

¹²⁵ Stainchaouer 2015, 81–88. Als einen wichtigen weiteren Grund für die Einrichtung des Kybelekults in Athen führt er die kleisthenischen Reformen an, nach denen Metöken und Freigelassene in die attischen Phylen eingegliedert wurden. Zur Einführung des Kybelekults in Athen s. auch Vikela 2001a, 92 mit Anm. 83.

¹²⁶ s. u. im Text.

¹²⁷ Xagorari-Gleißner 2003, bes. 492–495; Xagorari-Gleißner 2008, 126 f. Nr. 29.

¹²⁸ Athen, EAM 1421+3455 (CCCA II 124 Nr. 409 Taf. 124; Naumann 1983, 178–180. 312 Nr. 136 Taf. 25, 2; Vikela 2001a, 93 f. Taf. 18, 1; Xagorari-Gleißner 2003, 492 Abb. 2; Xagorari-Gleißner 2008, 58 f. 126 Taf. 14, 2; Schild-Xenidou 2008, 75–77. 205–208. 283 f. Kat. 51 Taf. 17).

¹²⁹ Dass es sich um eine Versammlung von Kultpersonal handelt, sehe ich nicht, da alle Figuren fast die gleiche Größe mit der Sitzenden aufweisen. Zur Benennung der Figuren s. Naumann 1983, 179; Schild-Xenidou 2008, 206.

¹³⁰ Vikela 2001a, 59.

¹³¹ IG II² 1273 (CCCA II 70 Nr. 258 Taf. 59; Petrocheilos 1992, 24 mit Anm. 18; Xagorari-Gleißner 2008, 110–112).

¹³² Petrocheilos 1992, 24 mit Anm. 19–20; vgl. Stainchaouer 2015, 89 Anm. 54.



11 Statue der Kybele aus Livadia, Chaironeia, Archäologisches Museum Inv. 10 (aus Despinis 1971, Taf. 100)



12 Statue der Kybele aus Moschato, Piräus Archäologisches Museum Inv. 3851 (D-DAI-ATH-1973/1097 [G. Hellner])



13 Statue der Kybele auf dem Pincio, Rom (aus Despinis 2005, Abb. 7)

in Berlin aus der Zeit um 380–370 in Piräus erworben wurde¹³³. Ob das Metroon in Piräus im frühen 4. Jahrhundert existierte, und ob die in fragmentarischem Zustand erhaltene Platte mit der Darstellung von Kybele, Hermes und Hekate dort aufgestellt war, bleibt daher eine offene Frage. Wichtig ist festzustellen, dass beide Reliefs, also sowohl das oben erwähnte böotische als auch das piräische, die Bildkomposition der klassischen Reliefs mit Götterversammlungen aufweisen. Kybele erscheint hier also thematisch und bildtypologisch in der kanonischen Form der klassischen griechischen Weihreliefs.

Die größte Innovation bezüglich des Kults von Kybele in Athen bildete die Aufstellung ihrer Statue im Alten Bouleuterion, ein Werk des Agorakritos¹³⁴, Schüler des Phidias, entstanden um 440–430. Nach Arrian, *Periplus* 9, gehörten zwei Löwen zu ihr. Von der Kultstatue existiert unter anderen eine hadrianische Kopie, die getreueste von allen aus Livadia im Museum von Chaironeia (Abb. 11), aus der Georgios Despinis das hochklassische Kultbild erschließen konnte¹³⁵. Vor allem die Statue ohne Kopf aus Livadia sowie das Kultbild aus Moschato¹³⁶ (Abb. 12) und eine römische Kopie auf der Pincio in Rom (Abb. 13) erlaubten es Despinis, weitere Bemerkungen zum Vorbild zu äußern¹³⁷. Die Mutter, einst mit Phiale und Tympanon, erscheint nun also nicht mehr in ihrem Naiskos, sondern als Kultbild an ihrem Kultort, der

¹³³ Berlin, Staatl. Mus. SK 691 (K 106) (CCCA II 93 f. Nr. 310 mit Titeltafel; Naumann 1983, 175–178. 312 K 135 Taf. 25, 1; Petrocheilos 1992, 26 mit Anm. 27 Abb. 1; Simon 1997, 753 Nr. 47a mit Abb. Vikela 2001a, 94 f. Taf. 18, 2; Xagorari-Gleißner 2008, 58 Taf. 12, 1).

¹³⁴ Despinis 1971, 111–123; Despinis 2005, 143 f. Anm. 1 (Lit.). Dass es sich um die Statue von Rhea handelt, wie Xagorari-Gleißner 2011, 172 meint, ist unhaltbar. Die plastische Wiedergabe entspricht dem in den ionischen Naiskoi befindlichen Vorbild, während von Rhea kein solches existiert. Zudem kann aus späteren Darstellungen der Kybele erschlossen werden, dass die Wiedergabe der Agora-Statue auf Kybele zurückzuführen ist. – Zum Alten Bouleuterion: Camp 2004, 73 f. Abb. 31; vgl. Vikela 2002a, 92 Anm. 83.

¹³⁵ Zur Statue Chaironeia, Arch. Mus. Inv. 10: Despinis 1971, bes. 112–115 und passim Taf. 100–103; CCCA II 133 Nr. 433 Taf. 128; Naumann 1983, 162 f. 310 Kat. 124 Taf. 22, 2; Simon 1997, 753 Nr. 47c mit Abb.; Despinis 2005, 144. 146 und passim; Anm. 17 (Lit.) Abb. 1–4. 13–14. – Zum Kopf des Vorbildes: Despinis 1971, 119–122; Délivorrias 2000, 128 mit Anm. 11. 14.

¹³⁶ Piräus, Arch. Mus. Inv. 3851 (s. o. Anm. 44).

¹³⁷ Despinis 2005, bes. 145 f. Zur Statue in Rom s. Despinis 2005, bes. 144–146 Abb. 5–8. 12. Zu den Ergebnissen aus dem Vergleich der Repliken: Despinis 2005, 150–153.

zugleich als sehr bedeutendes offizielles Gebäude dient. Wie Photios im 9. Jahrhundert n. Chr. schreibt¹³⁸, verwendeten die Athener das Metroon als Archiv und Aufbewahrungsraum für Gesetze, als um die Mitte des 5. Jahrhunderts das Neue Bouleuterion entstand. Dieses plötzliche Eindringen der Göttin in den politischen Bereich hat in der Forschung wiederholt Erstaunen hervorgerufen, doch muss man sich in Erinnerung rufen, dass Kybele in ionischen Städten eine Eidgottheit war – wie in Smyrna, wo sie diese Rolle sowohl für die Smyrnäer als auch für die äolischen Magneten innehatte¹³⁹. Zudem war das Metroon in Kolophon Aufstellungsort für Urkunden, während in Erythrai Kybele zu den Polisgottheiten gehörte¹⁴⁰. Athen, das sich als Mutterstadt der Ionier präsentierte, hat diese Tradition bewusst übernommen und weiter gefördert. Bekanntlich war Apollon Vater von Ion, dem Stammvater der Ionier. Nach den Siegen gegen die Perser stellte die Polis Athen ihren Führungsanspruch über die Ionier (und andere Griechen) dar und somit wurde Kybele als Staatsgöttin etabliert¹⁴¹, was zur allgemeinen athenischen Propaganda sehr passte. Dieser Anspruch der Athener bildete den letzten Schritt zur Eingliederung Kybeles in das politisch geprägte griechische Pantheon¹⁴². Ihre ›Hellenisierung‹ in Ionien und die synkretistischen Assoziationen mit Rhea oder Gaia haben die Einführung der phrygischen Göttin in das Staatspantheon erleichtert.

IV DER GRIECHISCHE NAISKOS

Vorbild für die Naiskoi des ägäischen Raums sind bekanntermaßen die Naiskoi der kleinasiatischen Küste, aus Kyme, Phokaia, Klazomenai, Erythrai und vor allem Milet, wo die Form des Naiskos als Haus der stehenden phrygischen Göttin zum ersten Mal auftritt¹⁴³. Der Naiskos gilt als Rahmen für die Wiedergabe der Göttin, wie sie ursprünglich ja auch in den Öffnungen ihrer Wohnungen bei den Felsdenkmälern Phrygiens als Epiphanie gegenüber ihren Gläubigen erschien. Der Naiskos bildet das ionische Pendant zu den Felsdenkmälern¹⁴⁴ und ›Kultfassaden‹ der mittleren und späteren phrygischen Periode¹⁴⁵. Machteld J. Mellink vergleicht die Nischen und die naiskosartigen Einfassungen der phrygischen Kultreliefs¹⁴⁶ mit den Felsfassaden und den gabelförmigen Abschlüssen der dortigen Wohnhäuser, die man von Graffiti kennt, und bringt diese mit den ersten griechischen Naiskoi in Zusammenhang¹⁴⁷. Dies wird zum charakteristischen und kanonischen Modell für die weithin beliebte Darstellungsweise der phrygischen Göttin bei den Griechen in Ionien, auf dem griechischen Festland und den Inseln sowie in den Kolonien im Mittelmeer. Dabei handelt es sich um eine eigenständige griechische Schöpfung: transportierbares Kultvotiv statt fester Kultinstallation. Die Kybelenaiskoi waren nicht nur als Votive verwendet, sondern auch als kleine, selbstständige Kultobjekte oder Kultbilder aufgestellt worden, wie bereits in der Forschung erkannt wurde¹⁴⁸. Dies stellt

¹³⁸ Wycherley 1957, 155 Nr. 488; vgl. Nr. 487.

¹³⁹ Graf 1985, 317 mit Anm. 7.

¹⁴⁰ Graf 1985, 113 mit Anm. 54; 317. Zur zentralen Lage des Metroons in der Stadt von Kolophon s. neulich Bruns-Özgan 2017, bes. 108 f.

¹⁴¹ Zu der Verbindung von Metroon und Agora s. Bruns-Özgan 2017, 109.

¹⁴² Eine weitere Statue der sitzenden Kybele, diesmal aus der 2. Hälfte des 5. Jhs, wurde im Temenos des Kephisos ans Licht gebracht. Leider fehlen Kopf und Oberkörper, s. Stainchauer 2015, 91 Abb. 5.

¹⁴³ Naumann 1983, 113–116. Zu den Naiskoi mit der stehenden Göttin s. Vikela 2001a, 81–86.

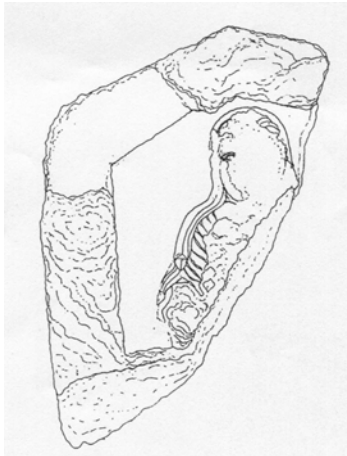
¹⁴⁴ Mellink 1983, 359; Işık 1987, 164 f.

¹⁴⁵ Vikela 2001a, 73 mit Anm. 18–19; 75. s. ausführlich: Prayon 1987, 20–31. Zu einer chronologischen Konkordanz zwischen Griechenland, Phrygien und Alter Orient s. Prayon 1987, 26 Abb. 2. Allgemein gesehen wird die frühe phrygische Periode in die Zeit von ca. 950–500 angesetzt, die mittlere ca. 800–550 und die spätere ca. 550–330 (vgl. Berndt-Ersöz 2009, 11 Anm. 2); generell zur Revision der phrygischen Chronologie s. Berndt-Ersöz 2006, S. XXI.

¹⁴⁶ Zu den Kultreliefs s. Mellink 1983, 354 f.; s. auch Roller 1991, 130 mit Anm. 9.

¹⁴⁷ Mellink 1983, 356–359.

¹⁴⁸ Petrocheilos 1992, 44–46. 50 Kat. AI Abb. 2; Vikela 2001b, 67 f. mit Anm. 87–88 Abb. 16 zum Relief Piräus, Arch. Mus. Inv. 1165.



14 Relieffragment eines Kybele-Naikos, Umzeichnung, Pythagoreion, Archäologisches Museum Inv. 904 (aus Freyer-Schauenburg 2001, Skizze 1)

eine wichtige Eigentümlichkeit anderen Votiven gegenüber dar. Kybele wurde in den Naikoi zunächst stehend, in der Folge jedoch meist sitzend dargestellt.

Wir wissen, dass Kubaba sowohl sitzend als auch stehend abgebildet wurde; ebenso stand die phrygische Mutter in den Felsfassaden und Stelen, saß vermutlich aber auf einigen Felsthronen, wie beispielsweise bei dem Felsmonument von Kalehisar¹⁴⁹. Auf den milesischen Naikoi werden die Figuren ähnlich wie die ionischen Koren wiedergegeben¹⁵⁰. Es scheint, dass die frontal stehende phrygische Göttin der Felsfassaden hier in den Typus der ionischen Kore Eingang fand. Die Figur der Kybebe aus dem Tempelchen in Sardes¹⁵¹ bestätigt diese Übernahme, während ein Weihrelief aus Milet durch seinen in Bemalung angegebenen Rahmen seinerseits den Einfluss phrygischer Kultdenkmäler auf die ionische Votivikonografie belegt¹⁵². Der Korentypus lässt sich auch anhand der Falten der Chitonärmel der sitzenden Figur eines aus dem späteren 6. Jahrhundert stammenden Naikosfragments aus Samos feststellen (Abb. 14)¹⁵³. Der offene Spitzgiebel ähnelt Naikoi in

Massalia und Elea, Töchterstädten von Phokaia¹⁵⁴.

Dass das Votiv eines Naikos mit zwei Figuren im Korentypus die Weihinschrift von Sames an die Nymphen trägt¹⁵⁵, reicht nicht aus, um die Deutung aller stehenden Figuren in Naikoi als Kybele infrage zu stellen¹⁵⁶. Der Typus der Kore war sowohl auf unterschiedliche Göttinnen als auch auf Sterbliche übertragbar. Zudem konnten Bild und Inschrift in einigen Fällen nicht korrespondieren¹⁵⁷. Mehr noch: Etablierte Schemata konnten von verwandten Gottheiten übernommen werden, und synkretistische Schöpfungen waren häufig¹⁵⁸. Bei der Übernahme der phrygischen Göttermutter haben die Griechen die stehende Göttin nie mit Falken wiedergegeben, dem in Zentral- und Ostphrygien im Gegensatz zu Westphrygien beliebtesten Tier der Mutter Kybele¹⁵⁹. Die Ionier wurden zunächst von der in ihrem phrygischen »Wohnhaus«

¹⁴⁹ Akurgal 1955, 97 Abb. 55; Akurgal 1961, 99; Prayon 1987, 202 Kat. 9 Taf. 5 d; Vikela 2001b, 53 Abb. 6; s. auch die fragmentiert erhaltene Sitzfigur (Roller 1991, 131 Taf. 3 b), die, wie andere sitzende Figuren aus dem westlichen Phrygien, unter griechischem Einfluss entwickelt wurde.

¹⁵⁰ Rohaut 2015, 107–119 unterteilt die stehenden Figuren in drei verschiedene Gruppen und schließt eine Identifizierung mit Kybele aus.

¹⁵¹ Manisa, Arch. Mus. Inv. 4029 (Hanfmann 1983, 224 Abb. 2–3 Taf. 43; Naumann 1983, 110–113. 298 Kat. 34 Taf. 12, 3; Schattner 1990, 85 f. Nr. 44 Abb. 42 Taf. 23, 1–3; Simon 1997, 750 Nr. 14 mit Abb.; Roller 1999a, 128–131 Abb. 38; Vikela 2001a, 89 Taf. 17, 1–2). Zur Datierung s. Schattner 1990, 86 Anm. 63. – Kyrieleis 1980, 105 f. Nr. 17 Taf. 27, 1 bringt die handwerkliche Wiedergabe einer stehenden Figur auf einem kleinen hölzernen Votivrelief aus Samos mit der griechisch-lydischen Tradition der Kybelereliefs in Verbindung.

¹⁵² Balat, Arch. Mus. (von Graeve 1986, 21–24 Abb. 1 Taf. 6, 1; Roller 1999a, 126 Abb. 37; Vikela 2001a, 83 f. Abb. 2; Rohaut 2015, 110 Abb. 11). Vgl. die Rekonstruktion des milesischen Reliefs (von Graeve 1986, Abb. 1) mit dem Kultrelief aus Bahçelievler, Ankara, Arch. Mus. (Naumann 1983, 62 f. 294 Nr. 18 Taf. 5, 2; Mellink 1983, 350 Taf. 71, 1; Vikela 2001a, 72 mit Anm. 12 Taf. 14, 1; Roller 1999a, 72 f. Abb. 8; Rohaut 2015, 111 Abb. 19).

¹⁵³ Pythagoreion, Arch. Mus. Inv. 904 (Freyer-Schauenburg 2001, Abb. 1–2 und Skizze 1); wahrscheinlich aus einem am Stadtberg gelegenen Heiligtum der Göttin.

¹⁵⁴ Freyer-Schauenburg 2001, 229.

¹⁵⁵ Zu dem Relief: von Graeve 1986, 24 f. Taf. 6, 2; Rohaut 2015, 117 Abb. 23. Zu dem Kult der Nymphen s. Ehrhardt 1993, 7 f.

¹⁵⁶ Rohaut 2015, 118.

¹⁵⁷ Bereits in Anatolien: s. Vikela 1994, 106 mit Anm. 156.

¹⁵⁸ Vikela 1994, 73 f. Dazu s. den ausschlaggebenden Fall des Aphroditebildes als »Herrin der Tiere« in ihrem auf dem Hügel Zeyintepe gelegenen Heiligtum »in Oikos« (von Graeve 2013, 11 f. Abb. 6–9).

¹⁵⁹ Mellink 1983, 353 f.; Roller 1994, 191.

stehenden Mutter des westlichen Phrygiens beeinflusst¹⁶⁰, verwendeten aber das Schema der griechischen Kore stereotyp, um sie darzustellen. Da jedoch die phrygische Göttin mit einigen griechischen Gottheiten assimiliert oder eng verbunden war, konnte der Koretypus im Naiskos gegebenenfalls weitere Göttinnen bezeichnen. Kybele hatte einen engen Bezug zum Wasser und den Nymphen, was die Einführung der Nymphen in einen Naiskos ermöglichte¹⁶¹.

V KYBELE MIT LÖWEN IM NAISKOS UND ALS STATUETTE: EIN GRIECHISCHES IKONOGRAFISCHES MODELL

Das Motiv des Löwen auf dem Schoß der sitzenden Kybelefigur trat erstmals um 530 in Erscheinung, und zwar an der ionischen Westküste¹⁶², und fand dann weithin Verbreitung. Dieses Motiv ist, wie oben erwähnt, nicht sicher auf den phrygischen Monumenten auszumachen. Seit der Archaik gibt es verschiedene sitzende Gottheiten, aber Sitzende mit oder ohne Löwen in Naiskoi kommen zuerst in Ionien und in weiterer Folge dann in der Ägäis, auf dem griechischen Festland und in den griechischen Kolonien vor.

Deutlich später, nämlich im 5. Jahrhundert, erscheinen Gottheiten in der Ikonografie, welche mit Kybele assoziiert werden oder als Begleitfiguren zu verstehen sind. Die am häufigsten dargestellten Gestalten sind Hermes und Hekate, die auf den attischen Naiskoi, und zwar am Anfang des 4. Jahrhunderts, in der Regel in kleinem Maßstab gebildet vorkommen und wahrscheinlich mit den nächtlichen Riten zu Ehren der Göttin verbunden waren¹⁶³; dabei wurde bisweilen Pan mitverehrt¹⁶⁴. Sporadisch kommen zudem die Kureten und die Dioskuren vor sowie Adoranten, allerdings nicht in Naiskoi, sondern auf breiteren Reliefbildern. Naiskosform, sitzende Göttin, Löwen auf dem Schoß sowie Nebenfiguren vereinen phrygische, ionische und attische Elemente und schaffen so ein neues, eigenständiges Bildmodell. Wenngleich ihr Ursprung in der phrygischen Ikonografie lag, wurde in der Folge auf diese Weise für die griechische Muttergöttin Kybele ein eigenes Bildschema geschaffen.

Erscheinen sitzende Statuen oder Statuetten mit Löwen ohne Naiskos, sollten sie anhand des entsprechenden Fundorts beurteilt werden. Eine Statuette aus dem frühen 5. Jahrhundert von außerhalb des Heraions von Samos¹⁶⁵ zeigt eine sitzende weibliche Gestalt mit Löwen, die in der Forschung als Kybele identifiziert wurde; allerdings könnte es sich stattdessen auch um ein Bild der Hera handeln. Die neben ihr gefundene überlebensgroße Statue, die Weihung des Aiakes¹⁶⁶, die eher diesen selbst, und nicht Hera darstellt¹⁶⁷, sitzt auf einem Thron mit von Löwen getragenen Lehnen – einem nichtkanonischen Element anstelle der sonst üblichen Sphingen. Entsprechend dürfte die *in situ* gefundene nicht kunstvoll gestaltete Statuette aus dem delischen Heraion¹⁶⁸ wohl Hera wiedergeben. Ein anderer Fall liegt bei der in einem tönernen Gehäuse mit Blattornament am Dachrand sitzenden Figur aus der Umgebung von Mentapont aus der Zeit um 640–630 vor¹⁶⁹, die ihre Hände auf ein zusammengerolltes Gewand legt, ähnlich dem Peplos, der einst Athena von den Trojanerinnen geweiht worden war. Allerdings

¹⁶⁰ Işık 1987, 164 f.; Vikela 2001a, 73 mit Anm. 18–19; 75. Vgl. Roller 1991, 135.

¹⁶¹ Zur Verbindung von Kybele mit Wasser und den Nymphen: Vikela 2001a, 84 und Anm. 54.

¹⁶² Naumann 1983, 124–135; Roller 1999a, 132 f.; Xagorari-Gleißner 2008, 29–31.

¹⁶³ Vikela 2001a, 95–98; vgl. 80 f. Ausführlich nicht nur zu den beiden Gestalten, sondern auch zu anderen ergänzten Figuren auf den attischen Naiskoi s. Katsaounou 2012.

¹⁶⁴ Pind. P. 3, 77–79.

¹⁶⁵ Buschor 1934, 39 mit Skizze, Abb. 139–140; Lévêque 1949, 130 Nr. 3; CCCA II 183 Nr. 568 Abb. 21 (Skizze) Taf. 171; Naumann 1983, 133 f. 302 f. Kat. 61; Freyer-Schauenburg 1974, 146 f. Nr. 69 Taf. 58.

¹⁶⁶ Buschor 1934, 40 f. Abb. 141–143; Freyer-Schauenburg 1974, 139–146 Nr. 67 Taf. 56–57.

¹⁶⁷ Freyer-Schauenburg 1974, 143 f.

¹⁶⁸ Lévêque 1949, 126 Nr. II; 127; CCCA II 200 Nr. 624 Taf. 183; Hermary 2000a, 199 Abb. 6.

¹⁶⁹ Jucker 1982, bes. 83 bezweifelte die Interpretation als Athena wegen des Polos; s. aber Mertens-Horn 1992, 70 f. Taf. 26, 1–3 und Maaskant-Kleibrink 1993, bes. 8–12. 26 Nr. 1 Abb. 6; vgl. Abb. 11 b.

existierte in der Zeit der ›Göttin im Gehäuse‹ keine Mutter mit Löwen auf dem Schoß¹⁷⁰. Schließlich gibt es seit dem Anfang des 5. Jahrhunderts einige aus Ton gefertigte sitzende Artemisfiguren mit Löwen¹⁷¹ aus Brauron, allerdings ohne Naiskoi, wie bei den zuvor erwähnten Beispielen. Veronika Mitsopoulos-Leon glaubt, dass der Kybeletypus dort »in Zusammenhang mit Artemis zu sehen ist, und sich auf die Hypostase der Göttin als Potnia Theron bezieht«¹⁷². Gleichfalls sind die Terrakottafiguren der sitzenden Göttin mit Löwen auf dem Schoß aus dem archaischen Heiligtum der Aphrodite in Oikus auf Zeytintepe als Aphrodite anzusehen¹⁷³. Die Deutung sollte jeweils erneut reflektiert werden, wie Louise-Marie L’Homme-Wéry treffend formuliert hat: »Une même représentation iconographique peut donc répondre à des cultes par ailleurs distincts ou ne se confondant que partiellement.«¹⁷⁴.

Dies gilt auch für die früher¹⁷⁵ geäußerten Zweifel daran, dass die Naiskosfiguren tatsächlich die phrygische Göttin darstellten und nicht eine andere Gottheit, wie Artemis oder Demeter, was m. E. nicht immer gerechtfertigt ist. Dass beispielsweise ein Naiskos im Temenos der Artemis Kithone in Milet stand, ist kein entscheidendes Argument gegen eine Deutung der Figur als Kybele¹⁷⁶.

Synkretistische Phänomene erklären sich aus unterschiedlichen Prozessen, vor allem aber aus der Absicht, eine Kontinuität und eine Vereinheitlichung des Kults zu sichern. Die phrygische Göttin mit ihrem umfassenden Wesen wurde genutzt, um die Eigenschaften verwandter griechischer Gottheiten mit partiellen Machtbereichen einerseits zu bereichern und andererseits mit ihr zu verschmelzen. Kybeles rasche Verbreitung über Ionien in die Ägäis und schließlich in die Poleis Sparta und Athen ließ nicht nur synkretistische Tendenzen zum Vorschein kommen, sondern auch seit dem 6. Jahrhundert eine eigenständige Ikonografie entstehen, nämlich die der von Löwen begleiteten Sitzenden im Naiskos. Diese wurde so emblematisch und beliebt, dass sie in hellenistischer und römischer Zeit weiter produziert wurde.

ABGEKÜRZT ZITIERTE LITERATUR

- | | |
|-------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Akurgal 1955 | E. Akurgal, <i>Phrygische Kunst</i> (Ankara 1955). |
| Akurgal 1961 | E. Akurgal, <i>Die Kunst Anatoliens. Von Homer bis Alexander</i> (Berlin 1961). |
| Avgerinou 1996 | P. Avgerinou, Πόλη Χίου, οδός Σκαρμαγκά (οικόπεδο Π. Παγκάλου), <i>ADelt</i> 51/B2, 1996, 594. |
| Beran 1963 | T. Beran, Eine Kultstätte phrygischer Zeit in Boğazköy, <i>MDOG</i> 94, 1963, 33–52. |
| Berndt-Ersöz 2004 | S. Berndt-Ersöz, In Search of a Phrygian Male Superior God, in: M. Hutter – S. Hutter-Braunsar (Hrsg.), <i>Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität. Akten des religionsgeschichtlichen Symposiums »Kleinasien und angrenzende Gebiete vom Beginn des 2. bis zur Mitte des 1. Jahrtausends v. Chr.«</i> , Bonn, 20.–22. Februar 2003, <i>AOAT</i> 318 (Münster 2004) 47–56. |
| Berndt-Ersöz 2006 | S. Berndt-Ersöz, <i>Phrygian Rock-Shrines. Structure, Function, and Cult Practice, Culture and History of the Ancient Near East</i> 25 (Leiden 2006). |

¹⁷⁰ Jucker 1982, 77. 81; s. auch die Besprechung anderer Werke in einfachen Oikoi oder Schreinen: Vikela 2001a, 82 Anm. 46.

¹⁷¹ Mitsopoulos-Leon 2009, 186–188 Nr. 493–497 Taf. 72–73. Artemis benimmt sich wie eine Löwin: Hom. *Il.* 21, 479–484. Simantoni-Bournia 2017, Abb. 5, 1–2 interpretiert zwei ähnliche ikonografische Szenen auf zwei Reliefplatten, nämlich einer böotischen Amphora (Athen, EAM Inv. 5898) und einem Fragment aus Xobourgo (Tenos Mus. Inv. B1), als Darstellungen der frontal stehenden Artemis, die beiderseits von Löwen flankiert wird.

¹⁷² Mitsopoulos-Leon 1997, 364 Nr. 4; Vgl. o. Anm. 159.

¹⁷³ von Graeve 2005, 46 Abb. 13; 207 f. Abb. 10; von Graeve 2013, 13 mit Anm. 14. In dem Heiligtum übernimmt Aphrodite den Figurentypus von Artemis als Herrin der Tiere, sie ist nämlich mit Flügeln dargestellt; vgl. o. Anm. 158.

¹⁷⁴ L’Homme-Wéry 1995, 147 Anm. 28.

¹⁷⁵ Hermary 2000a, bes. 200; Hermary 2000b, bes. 126.

¹⁷⁶ Wie Hermary 2000b, 123. Vgl. o. mit Anm. 108.

- Berndt-Ersöz 2009 S. Berndt-Ersöz, Sacred Space in Iron Age Phrygia, in: C. Gates – J. Morin – T. Zimmermann (Hrsg.), Sacred Spaces in Anatolia and Neighboring Regions, BARIntSer 2034 (Oxford 2009) 11–19.
- Berndt-Ersöz 2013 S. Berndt-Ersöz, Kybebe on Fire! The significance of the Goddess in the Ionian Revolt, in: A.-L. Schallin (Hrsg.), Perspectives in Ancient Greece. Papers in Celebration of the 60th Anniversary of the Swedish Institute at Athens (Stockholm 2013) 153–171.
- Bittel 1970 K. Bittel, Hattusha. The capital of the Hittites (New York 1970).
- Bodenstedt 1981 F. Bodenstedt, Die Elektronmünzen von Phokaia und Mytilene (Tübingen 1981).
- Bøgh 2007 B. Bøgh, The Phrygian Background of Kybele, Numen 54, 2007, 304–339.
- Brixhe 1979 C. Brixhe, Le nom de Cybèle, Die Sprache 25, 1979, 40–45.
- Brouskari 1974 M. Brouskari, Μουσείον Ακροπόλεως. Περιγραφικός Κατάλογος (Athen 1974).
- Bruns-Özgan 2017 C. Bruns-Özgan, Das Heiligtum der Meter Antaia in Kolophon, in: M. Doyran – B. Özen-Kleine – U. Çörtük – S. Özen (Hrsg.), Basileus. Internationales Kolloquium »Demeterkult und Kulte anderer Muttergottheiten in Anatolien«, Kaunos Kazı Evi, 25–28 Haziran 2014 (Ankara 2017) 103–113.
- Buluç 1988 S. Buluç, The Architectural Use of the Animal and Kybele Reliefs Found in Ankara and Its Vicinity, Source 7, 1988, 16–23.
- Burkert 1979 W. Burkert, Structure and History in Greek Mythology and Ritual (Berkeley, CA 1979).
- Burkert 1985 W. Burkert, Greek Religion. Archaic and Classical ²(Oxford 1985).
- Burkert 2003 W. Burkert, Die Griechen und der Orient. Vom Homer bis zu den Magiern (München 2003).
- Buschor 1934 E. Buschor, Altsamische Standbilder, Bilderhefte antiker Kunst 1–3 (Berlin 1934).
- Camp 2004 J. M. Camp, Ἡ Ἀρχαία Ἀγορὰ τῆς Ἀθήνας (Athen 2004).
- CCCA II M. J. Vermaseren, Corpus Cultus Cybelae Attidisque II. Graecia Atque Insulae (Leiden 1982).
- Chatzi 1973 D. Chatzi, Ἀρχαιότητες καὶ μνημεῖα τῆς Λέσβου, ADelt 28/B2, 1973, 507–520.
- Chadwick – Ventris 1973 J. Chadwick – M. Ventris, Documents in Mycenaean Greece (Cambridge 1973).
- Connor 1988 W. R. Connor, Seized by the Nymphs: Nympholepsy and Symbolic Expression in Classical Greece, CalifStClAnt 7, 1988, 155–189.
- Conze 1880 A. Conze, Hermes-Kadmilos, AZ 38, 1880, 1–10.
- Délivorrias 2000 A. Délivorrias, Une tête féminine inédite et le problème de l'identification de son type statuaire, in: ἀγαθὸς δαίμων. Mythes et cultes. Études d'iconographie en l'honneur de Lilly Kahil, BCH Suppl. 38 (Paris 2000) 125–134.
- Despinis 1971 G. I. Despinis, Συμβολή στὴ μελέτῃ τοῦ ἔργου τοῦ Ἀγορακρίτου (Athen 1971).
- Despinis 2005 G. I. Despinis, Die Statue der Göttemutter des Agorakritos, in: V. M. Strocka (Hrsg.), Meisterwerke. Internationales Symposium anlässlich des 150. Geburtstages von Adolf Furtwängler, Freiburg im Breisgau 30. Juni – 3. Juli 2003 (München 2005) 143–155.
- Diels – Kranz 1951 H. Diels – W. Kranz (Hrsg.), Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch I–III ⁶(Berlin 1951).
- Ehrhardt 1993 N. Ehrhardt, Zwei archaische Statuen mit Nymphen-Weihungen aus Milet, EpigrAnat 21, 1993, 3–8.
- Frapiccini 1987 N. Frapiccini, L'arrivo di Cibele in Attica, PP 42, 1987, 12–26.
- Freyer-Schauenburg 1974 B. Freyer-Schauenburg, Bildwerke der archaischen Zeit und des Strengen Stils, Samos 11 (Bonn 1974).
- Freyer-Schauenburg 2001 B. Freyer-Schauenburg, Zu einem samischen Kybelerelief, in: C. Özgünel (Hrsg.), Essays in Honour of Cevdet Bayburtluoğlu (Istanbul 2001) 228–237.
- Gabelmann 1965 H. Gabelmann, Studien zum frühgriechischen Löwenbild (Berlin 1965).
- Gàbrici 1927 E. Gàbrici, Il Santuario della Malophoros a Selinunte, MonAnt 32 (Mailand 1927).
- Graf 1974 F. Graf, Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischen Zeit, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 33 (Berlin 1974).
- Graf 1985 F. Graf, Nordionische Kulte. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulten von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia (Rom 1985).
- Graillet 1912 H. Graillet, Le culte de Cybèle, mère des dieux. À Rome et dans l'empire romain (Paris 1912).
- Guarducci 1970 M. Guarducci, Cibele in un'epigrafe arcaica di Locri Epizefiri, Klio 52, 1970, 133–138.
- Gusmani 1969 M. R. Gusmani, Der lydische Name der Kybele, Kadmos 8, 1969, 158–161.
- Güterbock 1946 H. G. Güterbock, Kumarbi. Mythen vom churritischen Kronos aus den hethitischen Fragmenten, Istanbuler Schriften 16 (Zürich 1946).
- Haas 1982 V. Haas, Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen. Riten, Kulte und Mythen. Eine Einführung in die altkleinasiatischen Vorstellungen, Kulturgeschichte der antiken Welt 10 (Mainz 1982).

- Haas 1994 V. Haas, *Geschichte der hethischen Religion*, Handbuch der Orientalistik 15 (Leiden 1994).
- Hanfmann 1983 G. M. A. Hanfmann, *On the Gods of Lydian Sardis*, in: R. M. Boehmer – H. Hauptmann (eds.), *Beiträge zur Altertumskunde Kleinasiens*. Festschrift Kurt Bittel (Mainz 1983) 219–231.
- Haussig 1965 H. W. Haussig (Hrsg.), *Götter und Mythen im Vorderen Orient* (Stuttgart 1965).
- Hermay 2000a A. Hermay, *De la Mère des Dieux à Cybèle et Artémis: les ambiguïtés de l'iconographie grecque archaïque*, in: *ἀγαθὸς δαίμων*. Mythes et cultes. Études d'iconographie en l'honneur de Lilly Kahil, BCH Suppl. 38 (Paris 2000) 193–203.
- Hermay 2000b A. Hermay, *Les naïskoi votifs de Marseille*, in: A. Hermay – H. Tréziny (eds.), *Les cultes des cités phocéennes*. Actes du colloque international Aix-en-Provence/Marseille, 4–5 juin 1999, Études Massaliètes 6 (Aix-en-Provence 2000) 119–133.
- Hitzl 1991 K. Hitzl, *Die kaiserzeitliche Statuenausstattung des Metroon*, OF 19 (Berlin 1991).
- Işık 1987 F. Işık, *Zur Entstehung phrygischer Felsdenkmäler*, AnSt 37, 1987, 163–168.
- Işık 2013 F. Işık, *Zur anatolischen Demeter*, in: G. Kökdemir (Hrsg.), *Orhan Bingöl'e 67. Yaş Armağanı*. Festschrift Orhan Bingöl (Istanbul 2013) 207–235.
- Janko 2002 R. Janko, *The Derveni Papyrus: An Interim Text*, ZPE 141, 2002, 1–62.
- Jucker 1982 H. Jucker, *Göttin im Gehäuse und eine neue Vase aus der Gegend aus Metapont*, in: M. L. Gualandi – L. Massei – S. Settis (Hrsg.), *Aparchai*. Nuovi ricerche e studi sulla Magna Grecia e la Sicilia antica in onore di Paolo Enrico Arias, Biblioteca di studi antichi 35 (Pisa 1982) 75–84.
- Kästner 2004 V. Kästner, *Der Große Fries mit der Darstellung der Gigantomachie*, in: *Der Pergamonaltar*. Staatliche Museen zu Berlin, Antikensammlung, Preußischer Kulturbesitz (Mainz 2004).
- Kahil 1984 LIMC II (1984) 618–753 s. v. Artemis (L. Kahil).
- Kaletsch 1980 H. Kaletsch, *Daskalopetra – ein Kybeleheiligtum auf Chios*, in: F. Krinzing – B. Otto – E. Walde-Psenner (Hrsg.), *Forschungen und Funde*. Festschrift Bernhard Neutsch, Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft 21 (Innsbruck 1980) 223–235.
- Kaltsas 2001 N. Kaltsas, *Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο. Τα γλυπτά* (Athen 2001).
- Kannicht 1969 R. Kannicht, *Euripides Helena* (Heidelberg 1969).
- Katsaounou 2012 S. Katsaounou, *Συμπληρωματικές μορφές στους αττικούς ναΐσκους της Κυβέλης* (Diss. Universität Ioannina 2012).
- Katsaounou 2017 S. Katsaounou, *Η λατρεία της Κυβέλης στην Εύβοια. Μία νέα θεώρηση του θρησκευτικού περιεχομένου της Μητέρας των Θεών και η συμβολή της Ερέτριας σε αυτή*, in: Ž. Tankosić – F. Mavridis – M. Kosma (Hrsg.), *An Island between two Worlds. The Archaeology of Euboea from Prehistoric to Byzantine Times*. Proceedings of International Conference, Eretria, 12–14 July 2013, Papers and Monographs from the Norwegian Institute at Athens 6 (Athen 2017) 391–402.
- Kern 1922 O. Kern, *Orphicorum fragmenta* (Berlin 1922).
- Kerschner 1995 M. Kerschner, *Die Ostterrasse des Kalabktepe*, AA 1995, 214–220.
- Kerschner 1999 M. Kerschner, *Das Artemisheiligtum auf der Ostterrasse des Kalabaktepe in Milet*. Stratigraphie und Keramikfunde der Sondagen des Jahres 1995, AA 1999, 7–51.
- Kerschner – Senff 1997 M. Kerschner – R. Senff, *Die Ostterrasse des Kalabktepe*, AA 1997, 120–122.
- Kourinou 2014 E. Kourinou, *Καθιστή γυναικεία μορφή από την Ασέα της Αρκαδίας*, in: G. Despinis – N. Kaltsas (Hrsg.), *Κατάλογος Γλυπτών 1, 1. Γλυπτά των αρχαϊκών χρόνων από τον 7ο αιώνα έως το 480 π.Χ.* (Athen 2014) 30–34.
- Kron 1992 U. Kron, *Frauenfeste in Demeterheiligtümern: Das Thesmophorion von Bitalemi*, AA 1992, 611–650.
- Kunze 1931 E. Kunze, *Kretische Bronzereliefs* (Stuttgart 1931).
- Kyrieleis 1980 H. Kyrieleis, *Archaische Holzfunde aus Samos*, AM 95, 1980, 87–147.
- La Genière 1985 J. de La Genière, *De la Phrygie à Locres à Locres Épizéphyrienne: Les chemins de Cybèle*, MEFRA 97, 1985, 693–718.
- La Genière 1986 J. de La Genière, *Le culte de la Mère des Dieux dans le Péloponnèse*, CRAI 1986, 29–47.
- La Genière 2005 J. de La Genière, *Kastraki. Un sanctuaire en Laconie*, Études Péloponnésienes 12 (Athen 2005).
- L'Homme-Wéry 1995 L.-M. L'Homme-Wéry, *L'Athènes de Solon comme modèle dans l'«Hymne homérique à la Terre»*, Kernos 8, 1995, 139–150.
- Langlotz 1939 E. Langlotz, *Die Koren*, in: H. Schrader (Hrsg.), *Die archaischen Marmorbildwerke der Akropolis* (Frankfurt 1939).
- Langlotz 1975 E. Langlotz, *Studien zur nordostgriechischen Kunst* (Mainz 1975).

- Laroche 1960 E. Laroche, Kouababa, déesse anatolienne et le problème des origines de Cybèle, in: *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne. Colloque de Strasbourg*, 22.–24. mai 1958 (Paris 1960) 113–128.
- Lazarenko – Mirtscheva – Entscheva 2016 I. Lazarenko – E. Mirtscheva – R. Entscheva, Das Kybeleheiligtum von Dionysopolis am Schwarzen Meer, in: H. Todorova (Hrsg.), *Duranlak 3. Die hellenistische Befunde (Rahden/Westf. 2016)* 137–142.
- Lévêque 1949 P. Lévêque, Héra et le Lion d'après des Statuettes de Délos, *BCH* 73, 1949, 124–132.
- Levi 1955/1956 D. Levi, Gli scavi del 1954 sull'acropoli di Gortina, *ASAtene N.S.* 17/18, 1955/1956, 207–288.
- Maaskant-Kleibrink 1993 M. Maaskant-Kleibrink, Religious Activities on the ›Timpone della Motta‹, *Francavilla Marittima – and the Identification of Lagaria*, *BABesch* 68, 1993, 1–47.
- Marchiandi 2011 D. Marchiandi, I santuari perduti di Agrai: Poseidone Helikonios, Artemide Agrotera, la Madre degli dei, Demetra, Zeus Melichios, in: E. Greco (Hrsg.), *Topografia di Atene. Sviluppo urbano e monumenti dalle origini al III secolo d. C. 2: Colline sud-occidentali, Valle dell'Ilisso (Paestum 2011)* 486–489.
- Mellink 1983 M. J. Mellink, Comments on a Cult Relief of Kybele from Gordion, in: R. M. Boehmer – H. Hauptmann (Hrsg.), *Beiträge zur Altertumskunde Kleinasien. Festschrift Kurt Bittel (Mainz 1983)* 349–360.
- Mertens-Horn 1992 M. Mertens-Horn, Die archaischen Baufriese aus Metapont, *RM* 99, 1992, 1–122.
- Metzger 1965 H. Metzger, *Recherches sur l'imagerie athénienne (Paris 1965)*.
- Milchhöfer 1880 A. Milchhöfer, Nymphenrelief aus Athen, *AM* 5, 1880, 206–223.
- Mitsopoulos-Leon 1997 V. Mitsopoulos-Leon, Tonstatuetten im Heiligtum der Artemis von Brauron, in: B. C. Petrakos (Hrsg.), *Ἐπεινος I. Κ. Παπαδημητρίου, Βιβλιοθήκη τῆς ἐν Ἀθήναις Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας* 168 (Athen 1997) 357–371.
- Mitsopoulos-Leon 2009 V. Mitsopoulos-Leon, Βραυρών. Die Tonstatuetten aus dem Heiligtum der Artemis. Die frühen Statuetten 7. bis 5. Jh. v. Chr., *Bibliothek der Archäologischen Gesellschaft zu Athen* 263 (Athen 2009).
- Möbius 1935/1936 H. Möbius, Das Metroon in Agrai und sein Fries, *AM* 60/61, 1935/1936, 234–268.
- Naumann 1983 F. Naumann, Die Ikonographie der Kybele in der phrygischen und der griechischen Kunst, *IstMitt Beih.* 28 (Tübingen 1983).
- Neumann 1979 G. Neumann, Probleme des griechischen Weihreliefs, *Tübinger Studien zur Archäologie und Kunstgeschichte* 3 (Tübingen 1979).
- Orlandini 1966 P. Orlandini, Lo scabo del thesmophorion die Bitalemi e il culto delle divinità ctonie a Gela, *Kokalos* 12, 1966, 8–35.
- Palmer 1963 L. R. Palmer, *The Interpretation of Mycenaean Greek Texts (Oxford 1963)*.
- Papachatzis 1980 N. D. Papachatzis, Πανσανίου Ἑλλάδος περιήγησις, Ἀχαϊκὰ καὶ Ἀρκαδικὰ IV (Athen 1980).
- Papachristodoulou 1973 I. C. Papachristodoulou, Ἄγαλμα καὶ ναὸς Κυβέλης ἐν Μοσχάτῳ Ἀττικῆς, *AEphem* 1973, 189–217.
- Pedrucci 2009 G. Pedrucci, Cibele frigia e la Sicilia. I santuari rupestri nel culto della dea, *Studia Archaeologica* 168 (Rom 2009).
- Petritaki 2009 M. Petritaki, Προσπάθεια ανασύνθεσης του αρχαιολογικού τοπίου στην ευρύτερη περιοχή του Πειραιά βάσει των ανασκαφικών δεδομένων, in: V. Vasilopoulou – S. Katsarou-Tzeveleki (Hrsg.), *Από τα Μεσόγεια στον Αργοσαρωνικό. Β' Εφορεία Προϊστορικών και Κλασικών Αρχαιοτήτων, Το έργο μιας δεκαετίας, 1994–2003, Πρακτικά Συνεδρίου Αθήνα 18–20 Δεκεμβρίου 2003 (Demos Markopoulou Mesogeas 2009)* 451–480.
- Petrocheilos 1992 I. Petrocheilos, Ἀναθηματικὰ γλυπτὰ τῆς Κυβέλης ἀπὸ τὸν Πειραιά, *AEphem* 1992, 21–65.
- Prayon 1987 F. Prayon, Phrygische Plastik, *Tübinger Studien zur Archäologie und Kunstgeschichte* 7 (Tübingen 1987).
- Reber 1983 K. Reber, Ein silbernes Kybelerelief aus Eretria, *AntK* 26, 1983, 77–83.
- Reeder 1987 E. Reeder, The Mother of the Gods and a Hellenistic Bronze Matrix, *AJA* 91, 1987, 423–440.
- Rein 1996 M. J. Rein, Phrygian Matar: Emergence of an Iconographic Type, in: E. N. Lane (Hrsg.), *Cybele, Attis and Related Cults. Essays in Memory of M. J. Vermaseren, Religions in the Graeco-Roman World* 131 (Leiden 1996) 223–237.
- Rohaut 2015 L. Rohaut, Les naiskoi archaïques de Milet, in: S. Montel (Hrsg.), *La Sculpture gréco-romaine en Asie Mineure. Synthèse et recherches récentes. Colloque international de Besançon 9 et 10 Octobre 2014 (Besançon 2015)* 103–122.
- Roller 1988 L. E. Roller, Phrygian Myth and Cult, *Source* 7, 1988, 43–50.

- Roller 1991 L. E. Roller, The Great Mother at Gordion: The Hellenization of an Anatolian Cult, *JHS* 111, 1991, 128–143.
- Roller 1994 L. E. Roller, The Phrygian Character of Kybele: The Formation on an Iconography and Cult Ethos in the Iron Age, in: A. Çilingiroğlu – D. H. French (Hrsg.), *Anatolian Iron Ages. The Proceedings of the Third Anatolian Iron Ages Colloquium held at Van, 6–12 August 1990*, British Institute of Archaeology at Ankara Monograph 16 (Ankara 1994) 189–198.
- Roller 1999a L. E. Roller, *In Search of God the Mother. The Cult of the Anatolian Cybele* (Berkeley, CA 1999).
- Roller 1999b L. E. Roller, Early Phrygian Drawings from Gordion and the Elements of Phrygian Artistic Style, *AnSt* 49, 1999, 143–152.
- Roller 2003 L. E. Roller, The Mother Goddess between Thrace and Phrygia, *Thracia* 15, 2003, 161–167.
- Roller 2009 L. E. Roller, The Sacred Landscapes of Matar: Continuity and Change from the Iron Age through the Roman Period, in: C. Gates – J. Morin – T. Zimmermann (Hrsg.), *Sacred Spaces in Anatolia and Neighboring Regions*, BARIntSer 2034 (Oxford 2009) 1–10.
- Roller 2012 L. Roller, Phrygian Semi-Iconic Idols from Gordion, in: A. Çilingiroğlu – A. Sagona (Hrsg.), *Anatolian Iron Ages 7. The Proceedings of the Seventh Anatolian Iron Ages Colloquium held at Edirne, 19–24 April 2010*, *AncNearEastSt Suppl.* 39 (Leuven 2012) 221–251.
- Roungou 2013 K. D. Rongou, *Η λατρεία της Κυβέλης στο βορειοανατολικό Αιγαίο: Λέσβος, Χίος, Λήμνος* (Diss. Universität Ioannina 2013).
- Salviat 1964 F. Salviat, Stèles et naïskoi de Cybèle a Thasos, *BCH* 88, 1964, 239–251.
- Schattner 1990 T. G. Schattner, Griechische Hausmodelle. Untersuchungen zur frühgriechischen Architektur, *AM Beih.* 15 (Berlin 1990).
- Schild-Xenidou 2008 V. Schild-Xenidou, Corpus der boiotischen Grab- und Weihreliefs des 6. bis 4. Jahrhunderts v. Chr., *AM Beih.* 20 (Mainz 2008).
- Schimpf 2018 F. Schimpf, Raumschemata griechischer »Naturheiligtümer«. Separierte Naturmale und die additive Sakralisierung natürlicher Elemente, in: F. Schimpf – D. Berrens – K. Hillenbrand – T. Brandes – C. Schidlo (Hrsg.), *Naturvorstellungen im Altertum. Schilderungen und Darstellungen von Natur im Alten Orient und in der griechischen Antike* (Oxford 2018) 209–229.
- Scholl 2006 A. Scholl, *Αναθήματα των αρχαίων*. Die Akropolisvotive aus dem 8. bis frühen 6. Jahrhundert v. Chr. und die Staatswerdung Athens, *JdI* 121, 2006, 1–173.
- Schörner – Goette 2004 G. Schörner – H. R. Goette, Die Pan-Grotte von Vari, *Schriften zur historischen Landeskunde Griechenlands* 1 (Mainz 2004).
- Schwabl 1960 H. Schwabl, Die griechischen Theogonien und der Orient, in: *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne. Colloque de Strasbourg, 22–24 mai 1958* (Paris 1960) 39–56.
- Scirpo – Cugno 2017 P. D. Scirpo – S. A. Cugno, Santoni di Akrai. Alcune note sul Santuario rupestre di Cibele, in: S. A. Cugno (Hrsg.), *Patrimonio culturale, paesaggi e personaggi della Sicilia sud-orientale*, BARIntSer 2874 (Oxford 2017) 47–54.
- Serbeti 1992 LIMC VI (1992) 142–147 s. v. Kronos (E. D. Serbeti).
- Sfameni Gasparro 1973 G. Sfameni Gasparro, I culti orientali in Sicilia, *EPRO* 31 (Leiden 1973).
- Sfameni Gasparro 1978 G. Sfameni Gasparro, Connotazioni metroache di Demetra nel coro dell' »Elena« (vv. 1301-1365), in: M. B. de Boer – T. A. Edridge (Hrsg.), *Hommages à Maarten J. Vermaseren* (Leiden 1978) III, 1148–1187.
- Sfameni Gasparro 1996 G. Sfameni Gasparro, Per la storia del culto di Cibele in Occidente: Il Santuario rupestre di Akrai, in: E. N. Lane (Hrsg.), *Cybele, Attis and Related Cults. Essays in Memory of M. J. Vermaseren*, *Religions in the Graeco-Roman World* 131 (Leiden 1996) 51–86.
- Shapiro 1989 H. A. Shapiro, Art and Cult under the Tyrants in Athens (Mainz 1989).
- Simantoni-Bournia 2017 E. Simantoni-Bournia, On Women and Lions, in: X. Charalambidou – C. Morgan (Hrsg.), *Interpreting the Seventh Century BC. Tradition and Innovation* (Oxford 2017) 31–37.
- Simms 1995 R. R. Simms, Foreign Religious Cults in Athens in the Fifth and Fourth Centuries B.C. (Diss. Virginia 1995).
- Simon 1997 LIMC VIII (1997) 744–766 s. v. Kybele (E. Simon).
- Spencer 1995 N. Spencer, Early Lesbos between East and West: a »Grey Area« of Aegean Archaeology, *BSA* 90, 1995, 269–306.

- Sporn 2002 K. Sporn, Heiligtümer und Kulte Kretas in klassischer und hellenistischer Zeit, Studien zu antiken Heiligtümern 3 (Heidelberg 2002).
- Stainchaouer 1975 G. Stainchaouer, Museum of Sparta (Athen 1975).
- Stainchaouer 1998 G. Stainchaouer, Τα Μνημεία και το Αρχαιολογικό Μουσείο του Πειραιά (Athen 1998).
- Stainchaouer 2001 G. Stainchaouer, Το Αρχαιολογικό Μουσείο Πειραιώς (Athen 2001).
- Stainchaouer 2015 G. Stainchaouer, Άλκμεωνίδαι, Κήρυκες και ἡ ἀττική λατρεία τῆς Κυβέλης, in: A. P. Matthaiou – N. Papazarkadas (Hrsg.), Αχθῶν. Studies in Honor of Ronald S. Stroud, Ἑλληνική Ἐπιγραφική Ἑταιρεία 17 (Athen 2015) 77–104.
- Thompson 1937 H. A. Thompson, Buildings on the West Side of the Agora, Hesperia 6, 1937, 1–226.
- Tod – Wace 1906 M. N. Tod – A. J. B. Wace, A Catalogue of the Sparta Museum (Oxford 1906).
- Travlos 1971 J. Travlos, Pictorial Dictionary of Ancient Athens (London 1971).
- Travlos 1988 J. Travlos, Bildlexikon zur Topographie des antiken Attika (Tübingen 1988).
- Trianti 1998 I. Trianti, Το Μουσείο Ακροπόλεως (Athen 1998).
- Tsakos 2006 K. Tsakos, Σάμος, αρχαία πόλη: νεότερα από το Δυτικό μέτωπο της οχύρωσης, in: N. C. Stampolidis (Hrsg.), Γενέθλιον. Αναμνηστικός τόμος για την συμπλήρωση είκοσι χρόνων λειτουργίας του Μουσείου Κυκλαδικής Τέχνης (Athen 2006) 295–303.
- Tsantsanoglou 2013 K. Tsantsanoglou, Ο πάπυρος του Δερβενίου (Athen 2013).
- Tsaravopoulos 1987 A. Tsaravopoulos, Τυχαία ευρήματα. Αρχαιολογική Αποθήκη Ερεσού, ADelt 42/B2, 1987, 482.
- Vavritsas 1973 A. Vavritsas, Άνασκαφή Μεσημβρίας Θράκης, Prakt 129, 1973, 70–82.
- Vikela 1994 E. Vikela, Die Weihreliefs aus dem Athener Pankrates-Heiligtum am Ilissos. Religionsgeschichtliche Bedeutung und Typologie, AM Beih. 16 (Berlin 1994).
- Vikela 2001a E. Vikela, Bemerkungen zur Ikonographie und Bildtypologie der Meter-Kybelereiefs: Vom phrygischen Vorbild zur griechischen Eigenständigkeit, AM 116, 2001, 67–123.
- Vikela 2001b E. Vikela, Ἡ φρυγική Μητέρα Θεὰ ἀπὸ τὴν Ἀνατολή στὴν Ἑλλάδα. Προσλήψεις καὶ μεταπλάσεις, AEphem 140, 2001, 41–71.
- von Graeve 1986 V. von Graeve, Neue archaische Skulpturenfunde aus Milet, in: H. Kyrieleis (Hrsg.), Archaische und klassische griechische Plastik. Akten des Internationalen Kolloquiums vom 22.–25. April 1985 in Athen 1. Archaische griechische Plastik (Mainz 1986) 21–30.
- von Graeve 2005 V. von Graeve, Funde aus Milet 17. Fragmente von Bauskulptur aus dem archaischen Aphrodite-Heiligtum, AA 2005, 2, 41–48.
- von Graeve 2013 V. von Graeve, Das Aphrodite-Heiligtum von Milet und seine Weihgaben, in: I. Gerlach – D. Raue (Hrsg.), Sanktuar und Ritual. Heilige Plätze im archäologischen Befund, Menschen – Kulturen – Traditionen 10 = Forschungscluster 4. Heiligtümer: Gestalt und Ritual, Kontinuität und Veränderung (Rahden 2013) 5–23.
- Weller 1903 C. H. Weller, The Cave at Vari I. Description, Account of Excavation, and History, AJA 7, 1903, 263–288.
- West 1971 M. L. West, Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum Cantati 1. Archilochus, Hippoanax, Theognidea (Oxford 1971).
- Will 1960 E. Will, Aspects du culte et de la légende de la grande mère dans le monde grec, in: Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne. Colloque de Strasbourg, 22–24 mai 1958 (Paris 1960) 95–112.
- Winter 1903 F. Winter, Die antiken Terrakotten III 1. Die Typen der figürlichen Terrakotten (Berlin 1903).
- Wycherley 1957 R. E. Wycherley, Literary and Epigraphical Testimonia, Agora 3 (Princeton, NJ 1957).
- Xagorari-Gleißner 2003 M. Xagorari-Gleißner, Das vergessene Heiligtum. Das Heiligtum der Göttermutter in Soros bei Tanagra, AW 32, 2003, 491–497.
- Xagorari-Gleißner 2008 M. Xagorari-Gleißner, Meter Theon. Die Göttermutter bei den Griechen, Peleus 40 (Mainz 2008).
- Xagorari-Gleißner 2011 M. Xagorari-Gleißner, Kultstätten der Göttermutter in öffentlichen und privaten Anlagen, WürzbJb 35, 2011, 167–175.
- Yannouli 2003 V. Yannouli, Τὰ ὑπαίθρια ἱερὰ τῆς Κυβέλης στὴν ἀρχαία Σάμο, Πεμπτουσία 6, 2003, 86–95.
- Yannouli 2004 V. Yannouli, Les sanctuaires de Cybèle dans la ville de Samos, in: G. Labarre (Hrsg.), Les Cultes locaux dans les mondes Grec et Romain. Actes du Colloque de Lyon, 7–8 Juin 2001, Collection archéologie et histoire de l'antiquité 7 (Paris 2004) 115–128.

ANTOINE HERMARY

LES LIONS, ENTRE ARTÉMIS ET CYBÈLE

Il y a une vingtaine d'années, l'étude d'un ensemble de petits édicules en calcaire abritant un personnage féminin assis, découverts à Marseille en 1863, m'avait amené à m'intéresser à l'iconographie de Cybèle dans le monde grec archaïque. Après bien des débats, c'est en effet à cette déesse d'origine anatolienne que la plupart des spécialistes identifiaient alors la femme représentée dans ces *naïskoi*¹. J'ai remis en question cette interprétation² qui a de nouveau été défendue, surtout à propos d'autres œuvres du même type, par Evgenia Vikela (2001)³ et par d'autres. Depuis, le dossier des *naïskoi* marseillais a été entièrement repris dans la thèse de doctorat de Laura Rohaut, qui présente dans ce volume certaines de ses conclusions⁴. De mon côté, j'ai eu l'occasion de travailler sur les relations d'Artémis avec les lions à partir de la documentation de Délos⁵ et de Mégara Hyblaea (Sicile)⁶, ce qui m'a incité à présenter au colloque de Vienne quelques remarques sur la place de cet animal (ou d'autres fauves) dans l'iconographie de la vierge Artémis, plus ancienne en Grèce que pour la Mère/Cybèle anatolienne⁷, et plus importante que pour d'autres divinités féminines⁸.

La relation étroite entre la Mère/Cybèle et les lions est bien connue, à partir de l'époque classique, par une longue série de documents littéraires, épigraphiques et surtout figurés, sur lesquels il n'est pas nécessaire d'insister ici⁹. La situation est différente pour l'époque archaïque depuis que Vinzenz Brinkmann a montré, à partir de l'étude des inscriptions peintes sur le Trésor de Siphnos à Delphes, que, dans la scène de la Gigantomachie, la déesse debout sur un char tiré par des lions n'était pas Cybèle, mais Thémis¹⁰; toutefois, nous verrons plus loin que la découverte d'un sanctuaire proche du Pirée a apporté de nouvelles informations à ce sujet pour la fin de l'époque archaïque. L'association d'un lion à un personnage féminin assis sur des documents d'époque archaïque reste cependant généralement considérée, par référence à l'iconographie de la Cybèle classique et hellénistique, comme un argument déterminant dans l'interprétation du personnage. Ainsi, dans les volumes du »Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae« (LIMC), ce type d'image est principalement répertorié dans l'article

¹ Pour désigner ces petites structures architecturales, le terme grec de »*naïskos*« (»*naïskoi*« au pluriel) est préférable à celui de »*stèle(s)*«, souvent utilisé dans les publications en français.

² Hermary 2000b.

³ Voir aussi sa contribution dans le présent volume.

⁴ Je renvoie à son article pour la question de l'identification des femmes assises dans un *naïskos*, tenant ou non un lion.

⁵ Hermary (sous presse a).

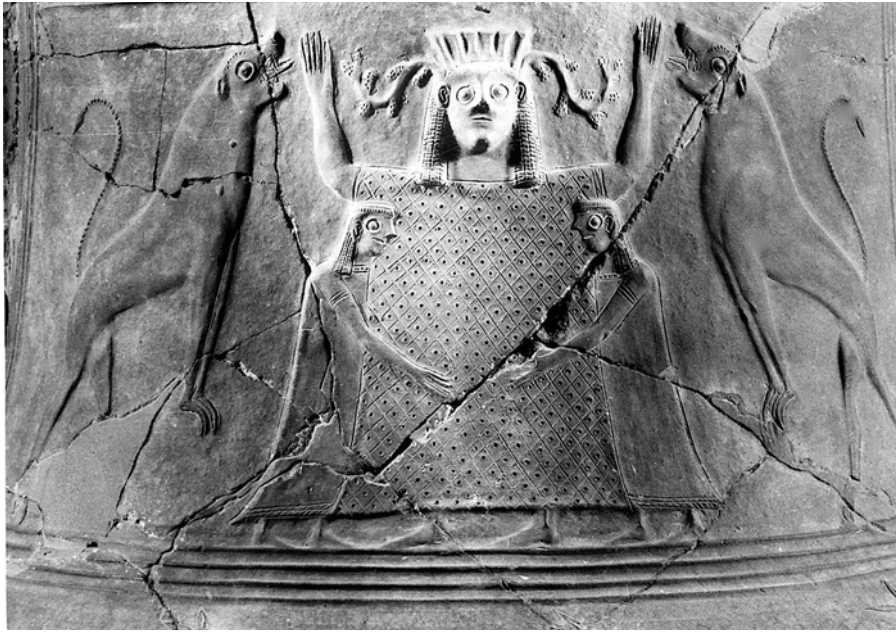
⁶ Hermary 2018, mais les fragments d'Artémis au lion (voir ci-dessous) sont seulement mentionnés p. 42.

⁷ Qui est dès le V^e s. av. J.-C. assimilée à Rhéa, la mère grecque des dieux: LIMC VII (1994) s. v. Rhea 628–632 pls. 493–494 (F. Gury); Hermary 2000a.

⁸ J'adresse tous mes remerciements à Michael Kerschner qui m'a invité à participer à ce colloque et à la table ronde qui a suivi.

⁹ Vermaseren 1977–1989; Simon 1997.

¹⁰ Brinkmann 1985, 101 n° N 17 figs. 65–66. 93; LIMC VIII (1997) s. v. Themis 1202 n° 15 (P. Karanastassi).



1
Amphore béotienne
avec Artémis maî-
tresse des lions.
Athènes, Musée
National, inv. 5898
(© Ministère de
la Culture et des
Sports. Caisse des
Recettes Archéo-
logiques/TAP Ser-
vice)

»Kybele«¹¹, tandis que les déesses debout maîtrisant un ou deux animaux figurent soit sous la rubrique »Artemis«¹², soit, de façon indifférenciée, sous »Potnia«¹³.

Pour le début de l'époque archaïque (première moitié du VII^e s.), Eva Simantoni-Bournia (2017) a apporté une contribution importante à la question qui nous occupe en interprétant comme Artémis la Potnia aux bras levés, enserrée par deux femmes et entourée par deux lions dressés sur leurs pattes arrière, qui est figurée en relief sur le col d'une grande amphore béotienne (fig. 1)¹⁴ et sur un fragment du même type trouvé sur le site de Xobourgo à Tinos¹⁵. En écho à deux vers de l'»Iliade«, la déesse, »potnia thérôn« (Hom. Il. 21, 470)¹⁶ et »lionne pour les femmes« (Hom. Il. 21, 483), protégerait symboliquement, sur ces deux images, les petits personnages féminins de la menace constituée par les deux fauves¹⁷. Ces deux vases à relief constituent un argument complémentaire pour interpréter comme Artémis une partie au

¹¹ Simon 1997, 751 n^{os} 29–31 pl. 509; 755 n^{os} 55–56 pl. 511.

¹² Kahil 1984, 624–629 n^{os} 11–71 pls. 443–447.

¹³ Icard-Gianolio 1997, 1022–1024 n^{os} 9–10. 16–19 et 23–24. On peut proposer, me semble-t-il, une interprétation plus précise en fonction du contexte iconographique et culturel auquel appartiennent certaines de ces œuvres: Artémis pour la déesse figurée sur les vases attiques décorés par le Peintre d'Amasis (n^{os} 16 et 17) et Artémis-Hécate pour la potnia du sarcophage de Clazomènes n^o 19. Sur la potnia aux lions de Cyzique qui, d'après Zos. 2, 31, 2–3 [fin du V^e/début du VI^e s. apr. J.-C.], représentait Rhéa, la mère des dieux, voir Hermary 2000a, 193–195.

¹⁴ Les propositions d'interprétation avaient été nombreuses; ainsi l'objet apparaît dans cinq rubriques différentes du LIMC: pour Artémis, Kahil 1984, 629 n^o 69 (= 676 n^o 722 et 720 n^o 1274); LIMC III (1986) s. v. Eileithyia 691 n^o 58 pl. 538 (R. Olmos); LIMC IV (1988) s. v. Hera 708 n^o 417 (A. Kossatz-Deissmann); LIMC VI (1992) s. v. Leto 258 n^o 9 (L. Kahil – N. Icard-Gianolio). Je remercie Madame Maria Lagogianni, directrice du Musée National, pour l'envoi de la photo et l'autorisation de la reproduire.

¹⁵ Bibliographie dans Simantoni-Bournia 2017, 32; ajouter The Human Figure in Early Greek Art (Athènes 1988) 102–103 n^o 26 (photographie en couleurs).

¹⁶ Repris par Anacréon, dans la 2^e moitié du VI^e s., sous la forme *despoina thérôn agriôn*, »maîtresse des bêtes sauvages«: Page, PMG 348.

¹⁷ Dans cette hypothèse, ces images anticipent celles qui montrent Artémis protégeant des adolescentes ou des jeunes filles (soit qu'elle les porte sur ses genoux, comme sur des figurines de Brauron de la fin de l'époque archaïque: Mitsopoulos-Leon 2009, 181–185 pls. 70–71), soit que le petit personnage soit collé contre les jambes de la déesse, comme sur des figurines d'époque classique de Corfou-Canoni: Kahil 1984, 677 n^o 723 a pl. 504; ThesCRA II (2004) s. v. Initiation 121 n^o 256 pl. 21 (W. Burkert); je me demande si les bras levés ne sont pas un geste d'imploration plutôt que de danse (Kahil et Burkert).

moins des *potniai* archaïques maîtrisant des fauves; de même, au cours de l'époque archaïque son frère Apollon est associé à ces redoutables animaux, mais à une échelle moindre¹⁸, et parfois le lion paraît se rattacher aux deux divinités à la fois¹⁹. Rappelons que, d'après la description par Pausanias (II^e s. apr. J.-C.) du «coffre de Kypsélos», Artémis était figurée sur cette œuvre prestigieuse – consacrée dans le sanctuaire d'Olympie vers la fin du VII^e ou le début du VI^e siècle av. J.-C. – avec des ailes aux épaules et tenant un fauve dans chaque main: une panthère/léopard de la droite et un lion de la gauche²⁰. C'est un schéma bien connu par toute une série de documents d'époque archaïque, en particulier par des plaquettes en or trouvées à Rhodes²¹, bien que la *potnia* tienne plutôt deux fauves de même nature – le plus souvent des lions – ou, sur une des anses du «Vase François», une panthère/léopard et un cervidé²². Sur un fragment de support en terre cuite trouvé à Lemnos, la *potnia* ne maîtrise pas, mais tue un fauve²³, version précoce (vers la fin du VII^e s. av. J.-C.) et originale du thème d'Artémis chasserresse. Il s'agit là, cependant, d'une représentation isolée et le cas est le même pour une stèle funéraire amphiglyphe provenant de Dorylaion en Phrygie: d'un côté est figurée, de façon archaïsante pour l'époque (vers 500 ou un peu plus tard), une *potnia* ailée coiffée d'un polos, qui tient d'une main un petit lion, de l'autre un oiseau; de l'autre côté un cavalier est représenté au-dessus d'un aurige²⁴. Hilde Hiller a eu raison d'écrire à ce sujet: »Die Göttin, die als Artemis-Potnia theron der Vorstellungswelt des griechischen Künstlers, als die große Muttergottheit der des phrygischen Auftraggebers entspricht, tritt als Beschützerin des Grabes auf.«²⁵.

Différentes offrandes consacrées dans des sanctuaires d'Artémis confirment que ce lien avec les lions ou d'autres fauves était plus étroit avec la déesse qu'avec d'autres divinités féminines²⁶. En premier lieu à Éphèse, au VII^e siècle sur une série de représentations sur des

¹⁸ Cahn 1950; Lambrinudakis et al. 1984, 221–223 n^{os} 317–322 pl. 209; Nick 2001 (principalement à propos de statuettes chypriotes en calcaire). Dès la 2^e moitié du VII^e s. av. J.-C., un lion et un léopard/panthère en relief marquaient l'entrée du sanctuaire d'Apollon Pythien sur l'acropole de Thasos: Holtzmann 1994, 6–13 n^{os} 1–2 pls. 2–3. On a parfois proposé de reconnaître le dieu dans le personnage figuré debout, de face, à l'intérieur d'un *naïskos* surmonté d'un lion et encadré par deux trépieds (ABV 326; CVA British Museum (3) pl. 35, 2; Boardman 1986), mais le cavalier et le guerrier à pied figurés sur l'autre face orientent plutôt vers l'image d'un héros; l'identification du personnage comme Cybèle (ou Artémis pour Walters dans le CVA [!]), qui ne dépend que de la présence du lion, doit être abandonnée (Simon 1997, 756 n^o 64, avait encore des doutes à ce sujet).

¹⁹ Ainsi, sur une hydrie de Caeré conservée au Louvre, un magnifique lion bondit derrière Artémis et Apollon qui tuent Tityos, l'agresseur de leur mère Létô: Devambez 1946, 29–51 pl. 5 (le lion est reproduit p. 44 fig. 7), pour qui »la décoration tout entière de l'hydrie est consacrée à un seul thème, la gloire d'Artémis« (p. 32), tandis que pour Hemelrijk (1984, 25 n^o 12 pl. 58 b fig. 12 c), le lion est plutôt associé à Apollon.

²⁰ Paus. 5, 19, 5. Les taches qui marquent le pelage du fauve sur un bon nombre de représentations archaïques montrent qu'il s'agit d'un léopard plutôt que d'une panthère, dont le pelage est uni; j'associe cependant les deux noms, puisque c'est celui de la panthère qui est le plus souvent utilisé dans les publications.

²¹ Laffineur 1978, 33–45; Coulié – Filimonos-Tsopotou 2014, 97 fig. 46 (lions, exemplaires de Berlin) et 130 fig. 5–2 (panthères/léopards, British Museum).

²² Kahil 1984, 626 n^o 33 pl. 445; Hermary 2000a, 194. 202 fig. 3 b (contrairement à ce que j'écrivais, je pense que le cervidé désigne nécessairement la déesse comme Artémis, ou Artémis-Hécate). Dans le poème d'Anacréon cité plus haut Artémis est, comme ici, à la fois maîtresse des animaux sauvages et »élaphebole«, chasserresse/tueuse de cerfs.

²³ Kahil 1984, 692 n^o 935 (avec dessin) pl. 516: Artémis ou Artémis-Bendis. Le même vase est également répertorié dans LIMC VIII (1997) s. v. Lemnos I, 772 n^o 5 pl. 520 (C. Boulotis), comme allégorie de l'île de Lemnos en »Jagdgöttin« (c'est-à-dire Artémis).

²⁴ Hiller 1975, 62–64 et 167–169 n^o O 23 pl. 13; Naumann 1983, 106–110 et 297 n^o 31 pl. 12, 1; Kahil 1984, 628 n^o 53 pl. 447.

²⁵ Hiller 1975, 63. Une *potnia therôn* à fonction funéraire est figurée, à la même époque, sur des sarcophages de Clazomènes: Cook 1981, 23 n^o E 6 pl. 24, 2; 24 n^o 8 pl. 23, 1; Icard-Gianolio 1997, 1023 n^o 19 pl. 678.

²⁶ Je ne reviens pas en détail sur ce point. L'essentiel de la documentation est rassemblée dans Bevan 1986, 234–242 et 439–453. Pour ce qui concerne les témoignages littéraires, il faut rappeler que devant le temple d'Artémis Eukleia à Thèbes se dressait un lion en pierre, dont on attribuait l'offrande à Héraclès (il était donc probablement d'apparence ancienne): Paus. 9, 17, 2; voir ci-dessous à propos de la lionne mentionnée par Théocrite.

bijoux en or, des statuettes et des reliefs en ivoire²⁷ et, à la fin du VI^e siècle, par une tête en marbre appartenant à un lion en ronde bosse de grandes dimensions²⁸. De même au sanctuaire d'Artémis Orthia à Sparte, d'où proviennent, en plus des plaquettes en plomb montrant une potnia maîtrisant un ou deux fauves, des terres cuites figurant la déesse coiffée d'un polos, qui tient une patte avant d'un lion dressé sur ses pattes arrière, ainsi que de petits reliefs triangulaires en calcaire avec deux fauves affrontés²⁹: ils pourraient faire écho aux lions qui auraient décoré le fronton du temple³⁰.

Dans l'Artémision de Délos, la grande statue dédiée par la Naxienne Nikandré représentait probablement la déesse tenant un arc et une flèche³¹, et non la maîtresse des fauves, mais sur une amphore naxienne fragmentaire à peu près contemporaine (3^e quart du VII^e s.), trouvée elle aussi dans le sanctuaire, la potnia coiffée d'un polos qui pose la main sur la tête d'un lion³² doit probablement être interprétée comme Artémis elle-même. D'autre part, une paire de lions en marbre de la fin de l'époque archaïque, découverts dans l'Artémision délien en même temps que l'offrande de Nikandré³³, rappelait de façon plus spectaculaire la puissance redoutable de la déesse et de son frère Apollon³⁴, et vers la fin du V^e siècle un trapézophore fragmentaire en marbre, mis au jour dans le grand temple d'Apollon, figure certainement Artémis assise dans le champ principal et, sur le bandeau supérieur, une lionne terrassant un cervidé: c'est encore très probablement l'évocation de la puissance de la déesse³⁵. Il est difficile de savoir si la paire de lions (fragmentaires), comparable à celle de l'Artémision de Délos, qui a été trouvée sur l'Acropole d'Athènes³⁶ se rapportait à Athéna ou à Artémis Brauronia, mais plusieurs documents intéressants proviennent du sanctuaire de Brauron lui-même.

Une lampe en marbre du VII^e siècle av. J.-C. est en effet décorée, au lieu des têtes féminines plus traditionnelles, de trois têtes de fauve, un choix unique dans cette série et certainement délibéré³⁷, tandis que, sur un des vases de la fin du V^e siècle av. J.-C. figurant les cérémonies d'initiation des jeunes filles dans ce sanctuaire, un personnage masculin nu porte un masque de lion (ou de lionne), plutôt que d'ourse comme le pensait Lilly Kahil (fig. 2 a)³⁸: son profil et son abondante crinière permettent en effet de le rapprocher d'images de lion de la même époque (fig. 2 b)³⁹, et non de l'ours figuré sur un autre vase de Brauron

²⁷ Pülz 2005, 260 s.; Muss 2008a et Muss 2008b, 115 figs. 67–68. Il s'y ajoute quelques fragments d'ossements de lion dans des couches protogéométriques du sanctuaire: Forstenpointner – Weissengruber 2008, 160 s. fig. 139. Je me contente de rappeler que les lions et les panthères/léopards constituent encore, à l'époque impériale, une part importante du décor des statues de l'Artémis Éphésienne: Fleischer 1984.

²⁸ Gabelmann 1965, 93 s. («Es hat einem monumentalen Löwen angehört, der an Qualität seine ionischen Zeitgenossen in den Schatten gestellt haben muß.») et 121 n° 132 pl. 27, 3.

²⁹ Dawkins 1929, 149 fig. 108 pl. 32, 1–3 (terres cuites); 23 fig. 11; 192 n°s 41–47 pl. 69 (reliefs en calcaire); 259–261 figs. 119–121 (plaquettes en plomb). Pour Bevan (1986, 234) plus de la moitié des images de fauves provenant de sanctuaires ont été trouvées dans ce sanctuaire d'Artémis Orthia, mais ce chiffre est bien sûr tributaire de l'état des publications il y a trente ans.

³⁰ Dawkins 1929, 21 s. pl. 5 (fragment de crinière d'un grand lion en calcaire).

³¹ Kokkorou-Alevras 2014, avec une bibliographie exhaustive.

³² Dugas 1935, 17 n° 2 pl. 9 et 70; Coulié 2013, 238 fig. 237; Hermary (sous presse a) fig. 4.

³³ Gabelmann 1965, 99 s. 122 n° 148 pl. 29.

³⁴ On ne peut exclure que les deux lions aient été associés à la tombe des Vierges Hyperboréennes, proche de l'Artémision, mais cette hypothèse paraît moins vraisemblable.

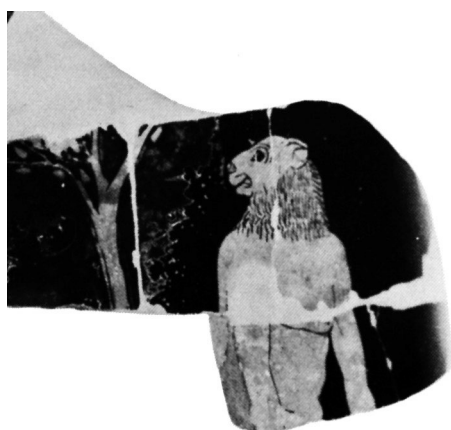
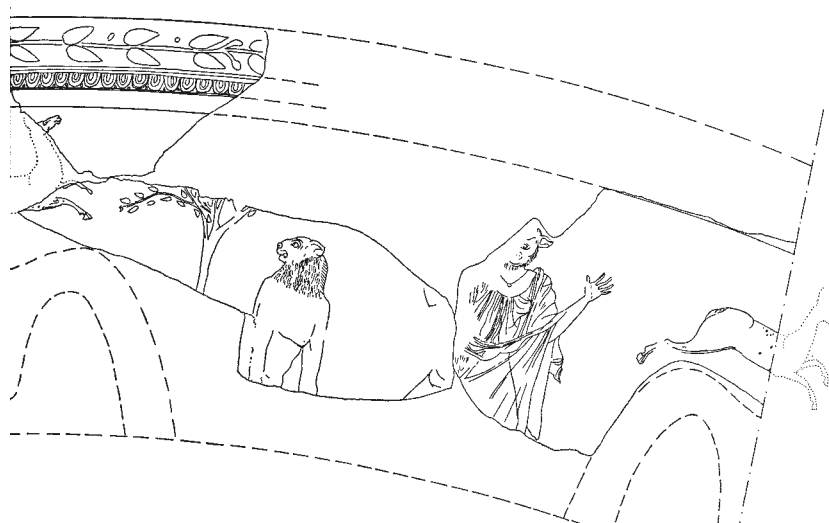
³⁵ Hermary 1984, 45–48 n° 24 pl. 22; Kahil 1984, 672 n° 681 pl. 500; Hermary (sous presse a) fig. 7. On note que, bien plus tard, la sous-prêtresse Stratoniké dédie à Artémis, dans ce même sanctuaire, une clé en fer ornée d'une protomé de lion en argent: ID 1442, B, 56 (inventaire de 146/145 av. J.-C., la date de la consécration n'est pas connue).

³⁶ Gabelmann 1965, 97–99 et 122 n° 147; Hermary (sous presse b).

³⁷ Elle est illustrée par deux photographies de mauvaise qualité dans Chronique 1950, 300–301 figs. 11–12, et mentionnée dans Bevan 1986, 440. Pour ce type de lampe, l'étude de Beazley 1940 reste fondamentale.

³⁸ Kahil 1977, 92–93 fig. C pl. 20, 2.

³⁹ Je reproduis ici le profil d'un lion en marbre conservé à Florence, mais provenant de Rome, qui date du dernier quart du V^e s. av. J.-C. et sort probablement d'un atelier attique: Minto 1949; Mertens-Horn 1986, 16–17 fig. 4 pl. 11, 2–3.



2 a Personnage masculin avec masque de lion sur un vase de Brauron (d'après Kahil 1977, pl. 20)



2 b Détail d'un lion en marbre, Florence, Museo Archeologico (d'après Minto 1949, pl. 26)

(fig. 3)⁴⁰. À côté de la prêtresse représentée sur le même vase avec un masque d'ourse (de face)⁴¹, serait donc figuré un homme jouant le rôle du lion, évocation d'un autre animal emblématique d'Artémis. Il n'y a en tout cas rien d'étonnant à ce que les figurines en terre cuite de femme assise portant un petit lion sur ses genoux, trouvées dans ce même sanctuaire de Brauron (fig. 4), représentent Artémis elle-même⁴² (comme celles qui montrent la déesse assise portant un petit cervidé⁴³), et non Cybèle en tant que ›visiting goddess‹. Le cas est le même pour une statuette en marbre et quelques figurines en terre cuite trouvées sur l'Acropole d'Athènes, que la déesse au lion se rapporte à Artémis Brauronia ou à Athéna⁴⁴.

Dans d'autres lieux de culte, ce même type de figurine évoque également la déesse locale. Le cas le plus frappant est celui du sanctuaire d'Aphrodite à Milet-Zeytintepe, où la déesse

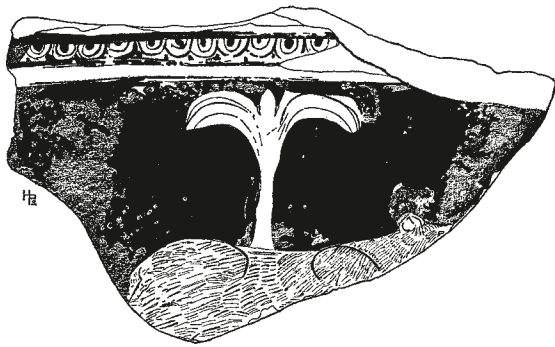
⁴⁰ Kahil 1977, 90–91 fig. 4 pl. 19, 2.

⁴¹ Kahil 1977, 92–93 fig. C et fig. 7 pl. 20, 3.

⁴² Kahil 1984, 671 n° 663b pl. 498; Mitsopoulos-Leon 2009, 186–189 n°s 493–499 pls. 72–73 (›Wir sehen in der Thronenden mit Löwen auf dem Schoß in Brauron jedenfalls Artemis in ihrer Funktion als ›Herrin der Tiere‹.). Voir aussi les petits lions isolés, Mitsopoulos-Leon 2009, 257 n°s 262–264 pl. 102.

⁴³ Kahil 1984, 671 n°s 665–666 pl. 498; Mitsopoulos-Leon 2009, 190–193 n°s 500–513 pls. 74–76.

⁴⁴ Hermary 2000a, 199 s. avec les références.



3 Ours figuré sur un vase de Brauron (d'après Kahil 1977, fig. 4)

est associée aux fauves à la fois dans un décor architectural montrant des panthères/léopards, affrontées par une série de figurines en terre cuite de déesse assise portant un lion sur ses genoux (fig. 5) et par de petits lions chypriotes en calcaire⁴⁵. Il n'y a pas de raison de faire intervenir ici Cybèle⁴⁶: comme à Aphrodisias⁴⁷, Aphrodite est clairement définie comme l'héritière de la *potnia thérôn* orientale, en général représentée nue⁴⁸. Des figurines en terre cuite du même type ont été offertes à Déméter à Géla et à Sélinonte⁴⁹, ainsi que des statuettes en marbre dans l'Héraion de Délos⁵⁰, mais c'est

sans doute à la Mère des dieux qu'a été dédiée dans la grotte de Pan à Oinoé, en Attique, une figurine de déesse assise portant un lion⁵¹.

Le rôle de maîtresse des fauves d'Artémis reste bien représenté, dans la première moitié du V^e siècle, dans le grand dépôt de figurines en terre cuite trouvé dans le «petit Artémision»⁵² de Corfou-Canoni: sur plusieurs dizaines d'exemplaires, la déesse tient un lion (plus rarement une panthère/léopard) et, dans quelques autres cas, le fauve est plaqué contre son corps⁵³. À la même époque, dans un dithyrambe, Pindare écrit que près de l'«Auguste Mère», associée à Bromios (Dionysos), s'agitent les ménades en délire (appelées ici Naïades), «et, légère, va venir Artémis; elle abandonne la solitude; elle a attelé, dans l'orgie bachique, pour Bromios, la race sauvage des lions»⁵⁴. Artémis reste donc, pour le poète, la principale maîtresse des fauves⁵⁵. Dans la première moitié du V^e siècle les lions caractérisent encore Artémis, mais ils commencent à s'affirmer comme l'emblème de la Mère/Cybèle.

Un sanctuaire découvert il y a quelques années près du Pirée a donné sur ce point d'importantes indications. Parmi les offrandes se trouvait en effet une statue de femme assise portant un petit lion sur son bras gauche plié, avec la dédicace $\text{H}\eta(\pi)\alpha\rho\epsilon\tau\epsilon \acute{\alpha}\nu\epsilon\theta\epsilon\kappa\epsilon$ (fig. 6)⁵⁶. Cette

⁴⁵ von Graeve 2005, 43 dessin 1; 46 s. fig. 13; Senff 2006.

⁴⁶ Voir von Graeve 2005, 46, à propos des terres cuites: «Für eine Verehrung der Kybele, die auch gemeint sein könnte, gibt es in dem Heiligtum keinerlei Hinweise.»

⁴⁷ Pour les lions archaïques trouvés sur le site, dont une partie au moins provient du sanctuaire d'Aphrodite, voir en dernier lieu Eren 2015, 127–135.

⁴⁸ Böhm 1990, 64–69 pls. 14; 20 f; 22 d; 23 a.

⁴⁹ Interprétées comme Cybèle dans Simon 1997, 755 n° 55a–b pl. 511.

⁵⁰ Lévêque 1949. Héra est encore figurée au V^e s. tenant un lion dans la scène du jugement de Pâris: LIMC VII (1994) s. v. Paridis Iudicium 180 n° 39 pl. 112 (vers 440) et 186 n° 108 pl. 127 (A. Kossatz-Deissmann). Ce dernier vase, un lécythe à figures noires tardif (vers 470) montre une version parodique de la scène: les trois déesses sont assises, Héra tient un lion, Aphrodite un lièvre et Artémis un cervidé. Un grand lion archaïque en calcaire, provenant de Perachora (Gabelmann 1965, 48 s. 113 n° 29 pl. 5), est très probablement une statue funéraire, mais il n'est pas tout à fait exclu qu'il se soit dressé dans l'Héraion, à la manière des lions de l'Artémision de Délos et de l'Acropole d'Athènes.

⁵¹ Petrakos 1996, 89 fig. 36 b.

⁵² Par opposition au principal sanctuaire d'Artémis où se dressait le temple décoré, dans son fronton, de panthères/léopards entourant une Gorgone.

⁵³ Lechat 1891, 62–64 n°s 57–63 pls. 2, 4; 4, 2; 5, 2; Kahil 1984, 665–667 n°s 565. 571. 588. 601. 607 pl. 493; 669 n° 630 pl. 496. Mais les représentations d'Artémis chasserresse, avec arc et cerf, sont plus nombreuses.

⁵⁴ Pind. fr. 70b [Snell/Maehler], v. 9 et 19–21. Traduction A. Puech, collection des universités de France.

⁵⁵ Comparer, à la même époque, le passage de l'Agamemnon d'Eschyle (141–142) dans laquelle la déesse est dite protéger les «chatons vacillants des lionnes farouches».

⁵⁶ Petritaki 2009, 469 fig. 17; Steinhauer 2015, 77–91. 99–101 figs. 1–3. Je remercie Madame Stella Chryssoulaki, directrice du musée du Pirée, ainsi que Madame Alexandra Sirogianni, pour l'envoi de la photographie et l'autorisation de la reproduire.



4 Figurine en terre cuite d'Artémis tenant un petit lion, Musée de Brauron, inv. K 1881 (Courtoisie V. Mitsopoulos-Leon)



5 Figurine en terre cuite d'Aphrodite tenant un petit lion, du sanctuaire de Milet-Zeytintepe (Z 04.76.56) (Courtoisie V. von Graeve)



6 Statue de la Mère/Cybèle dédiée par Hippareté. Musée Archéologique du Pirée, inv. IS 8223 (© Ministry of Culture and Sports. Ephorate of Piraeus and Islands/Archaeological Museum of Piraeus)

Hippareté est très probablement un membre de la famille des Alcmonides et, d'après son style, la statue a été datée de la fin du VI^e siècle⁵⁷. Le petit lieu de culte d'où elle provient, dont l'activité paraît s'arrêter vers la fin du V^e siècle⁵⁸, était très probablement le prédécesseur, déjà consacré à Cybèle, de celui de Moschato, distant d'environ 700 m, qui se développe principalement au IV^e siècle av. J.-C.⁵⁹. La femme assise portant un lion paraît donc bien être une image précoce de la déesse anatolienne à Athènes, mais il faut remarquer que, de façon sans doute délibérée, le sculpteur n'a pas placé ici l'animal directement sur les genoux de la déesse, mais sur son bras gauche. Une figurine en terre cuite à peu près contemporaine, trouvée dans ce même sanctuaire, se distingue de toute la série des terres cuites mentionnées plus haut qui montrent le lion couché sur les genoux de la femme: l'animal est en effet clairement posé sur le bras gauche de la déesse⁶⁰, comme sur la sculpture en marbre. Il y aurait donc là un choix qui tendrait à distinguer l'image de la Mère/Cybèle de celles qui, à la même époque, pouvaient s'appliquer à toute sorte de divinités féminines.

Un cratère attique à figures rouges trouvé à Spina, qui date de 440–430, apporte un témoignage complémentaire⁶¹. Assistant à une cérémonie orgiaque, la déesse, assise à côté de Dio-

⁵⁷ Voir la discussion détaillée dans Steinhauer 2015.

⁵⁸ Petritaki 2009, 468: le sanctuaire aurait été fréquenté entre la fin du VI^e et la fin du V^e s.

⁵⁹ Papachristodoulou 1973. On trouvera un bilan d'ensemble sur les statues de Cybèle provenant du Pirée dans Petrocheilos 1992.

⁶⁰ Petritaki 2009, 470 fig. 19.

⁶¹ ARV² 1052, 25 (groupe de Polygnotos); Naumann 1983, 171–174 et 312 n° 134 pl. 24; Matheson 1995, 129 s. et 379 n° CUR 7 pl. 116; Simon 1997, 756 n° 66 pl. 512; Roller 1999, 151–155 figs. 43–44.



7
Sabazios et la Mère/Cybèle sur un cratère à volutes attique à figures rouges. Ferrare, Museo di Spina (d'après Matheson 1995, pl. 116)

nysos-Sabazios⁶², porte un lion sur son avant-bras gauche et tient une phiale de la main droite (fig. 7). Ces représentations illustreraient donc une première étape de l'iconographie de la Mère/Cybèle à Athènes, antérieure à la statue de culte du Métroon de l'Agora, due à Agoracrite (plutôt qu'à Phidias), sur laquelle la déesse, accompagnée d'un lion, aurait tenu le tambourin, un attribut ensuite presque constant⁶³.

Quoi qu'il en soit, l'image de la Mère/Cybèle associée à un lion⁶⁴ est en train de s'imposer et un relief votif des environs de 400 av. J.-C. (ou un peu plus récent [?]), trouvé à Sardes, témoigne de cette mutation iconographique: les deux grandes déesses de la ville y sont figurées debout, Artémis tenant un cervidé et la Mère/Cybèle un lion⁶⁵. Dès lors, ce fauve est principalement associé à la Mère/Cybèle, tandis que, du côté masculin, la panthère/léopard devient l'animal favori de Dionysos.

Toutefois, le rôle de *potnia thérôn* d'Artémis n'a pas disparu au début de l'époque hellénistique⁶⁶. Ainsi, un passage des «Magiciennes» de Théocrite (2, 66–68) rapporte que la canéphore Anaxô, venue participer à une fête en l'honneur de la déesse, voit défilier toute une série d'animaux sauvages et, parmi eux, une lionne⁶⁷. D'autre part, les images traditionnelles d'Artémis maîtresse des fauves connaissent un intéressant prolongement dans un ensemble de figurines en terre cuite datant principalement du IV^e siècle av. J.-C., qui proviennent d'Italie du Sud et, surtout, de Sicile (d'où le nom traditionnel d'Artémis sicule appliqué à

⁶² Dans les «Oiseaux» d'Aristophane (comédie jouée en 414), le «pinson Sabazios» est associé à «l'autruche Mère des dieux et des hommes ... la souveraine Cybèle» (v. 875–877).

⁶³ Les hypothèses relatives à l'apparence de la statue d'Agoracrite sont discutées en détail dans Naumann 1983, 159–169: le lion aurait été figuré à côté de la déesse et non couché sur ses genoux, comme sur une longue série d'œuvre plus récentes (Naumann 1983, 321–328 n^{os} 215–277). Une statue fragmentaire de la 2^e moitié du V^e s. trouvée dans le même sanctuaire que l'offrande d'Hippareté (Steinhauer 2015, 103 fig. 5) apporte cependant un témoignage complémentaire: le lion est couché sur les genoux de la femme.

⁶⁴ Mais pas flanquée de deux lions, un schéma qui n'apparaît pas avant le IV^e s., malgré l'interprétation proposée par Juliette de La Genière (1993, 155 fig. 2) pour une statue du musée de Sparte. Helga Bumke (2018) a montré qu'un relief de Didymes figurant une déesse assise entre deux lions était une œuvre archaïsante (probablement d'époque romaine) et non une sculpture archaïque (je remercie Michael Kerschner pour cette référence).

⁶⁵ Naumann 1983, 212–214 et 336 n^o 445 pl. 31, 3; Kahil 1984, 702 n^o 1042 pl. 527; Simon 1997, 750 n^o 21 pl. 508; Vikela 2001, 98–99 pl. 19, 1.

⁶⁶ Ni même à l'époque impériale, comme le montre, en plus du décor de l'Artémis Éphésienne (voir ci-dessus), un autel de Rhodes sur lequel est figurée, de face, une *potnia* maîtrisant deux lions: Kahil 1984, 629 n^o 64 pl. 447 (avec une datation au I^{er} s. apr. J.-C.).

⁶⁷ La scène est située par certains auteurs à Syracuse, par d'autres à Cos.



8 Empreinte d'un moule de Géla pour un groupe en terre cuite. Musée archéologique de Géla (d'après Orlandini 1957, pl. 14, 2)



9 Figurine en terre cuite d'Artémis au lion. Avignon, Musée Calvet, inv. B 55 (© J.-L. Maby, Musée Calvet)

ces représentations). Alors que la déesse est le plus souvent accompagnée de son chien de chasse ou d'un cervidé, comme il est normal à cette époque, d'autres figurines montrent un lion assis à ses côtés: ainsi sur des exemplaires trouvés dans deux sanctuaires extra-urbains de Syracuse (Scala Greca et Belvedere)⁶⁸ et d'autres qui proviennent de Géla, certaines du sanctuaire extra-urbain de Butera⁶⁹, d'autres de l'acropole de la ville. Dans ce dernier cas sont attestées d'autres variantes: la déesse, portant le bonnet caractéristique de la Thrace Bendis, est entourée par un grand cervidé et une petite panthère/léopard⁷⁰, tandis qu'un groupe particulièrement original la montre debout près du palmier délien, flanquée d'un lion et tenant un petit cervidé de la main droite, une torche de l'autre (fig. 8)⁷¹. Enfin, sur des figurines d'Agrigente, un petit fauve court à côté d'Artémis⁷².

Il n'est pas surprenant que ce type d'image ait été diffusé en Campanie⁷³, mais on ne s'attendrait pas à en trouver un exemplaire à Marseille. C'est pourtant la provenance qui a été indiquée, à la fin du XVIII^e siècle, pour une figurine conservée au musée Calvet d'Avignon: Artémis, qui tient l'arc de la main gauche, pose sa main droite sur la tête d'un animal assis qui est visiblement un lion plutôt qu'un chien (fig. 9)⁷⁴. Toutefois, cette figurine reste

⁶⁸ Cottonaro 2012, 583 s. fig. 1 (restitution du groupe); d'autres exemplaires (inédits) proviennent du grand dépôt de la Piazza Vittoria, à l'intérieur de la ville.

⁶⁹ Portale 2008, 13 s. fig. 2 a-c.

⁷⁰ Orlandini 1957, 54 pl. 14, 1.

⁷¹ Orlandini 1957, 55 pl. 14, 2; Kahil 1984, 694 n° 958. Il s'agit d'une matrice (hauteur 30 cm) portant la marque »Nikias« à l'arrière.

⁷² Pugliese-Carratelli – Fiorentini 1992, 88 fig. 90 a.

⁷³ Kahil 1984, 694 s. n° 963 pl. 517 (de Cumes).

⁷⁴ Inv. B 55, hauteur 13 cm. Argile beige clair, de belle qualité. Je remercie Odile Cavalier qui m'a fait connaître cette figurine et m'a autorisé à la publier. Elle l'avait déjà mentionnée et reproduite dans un catalogue du musée Calvet d'Avignon: Cavalier 2014, 26 fig. 32.

isolée dans le contexte marseillais ou régional et sa provenance doit donc être considérée avec prudence.

En conclusion, je soulignerai que, jusqu'à la fin de l'époque archaïque, le lion apparaît principalement, en Grèce, en relation avec des divinités féminines dont il souligne la puissance redoutable. Mais la *potnia thérôn* par excellence est Artémis – comme on l'a reconnu depuis longtemps – et c'est dans les sanctuaires de la déesse que l'image du lion est la plus fréquente, sous des formes diverses. Dans la seconde moitié du VI^e siècle le type de la figurine en terre cuite montrant une femme portant un petit lion sur ses genoux s'applique aussi bien à Artémis (à Brauron) qu'à Aphrodite à Milet, une ville où des *naïskoi* abritant une femme assise sont offerts dans le sanctuaire d'Artémis⁷⁵ et n'ont donc probablement aucun rapport avec la Mère/Cybèle, comme on l'a souvent pensé. C'est apparemment dans la zone du Pirée, dans un sanctuaire qui semble avoir été fondé par la famille des Alcéméonides, que l'image de la femme assise tenant un lion s'applique pour la première fois à la Mère/Cybèle, mais on note que, sur la statue dédiée par Hippareté, la déesse porte le fauve sur son bras gauche, comme sur un cratère de Spina plus récent. À partir du milieu du V^e siècle environ, le lion devient, avec le tambourin, l'emblème privilégié de la Mère/Cybèle, mais le rôle de maîtresse des fauves d'Artémis est encore évoqué, en particulier en Sicile, jusqu'au début de l'époque hellénistique.

BIBLIOGRAPHIE

- Beazley 1940 J. D. Beazley, A marble lamp, *JHS* 60, 1940, 22–49.
- Bevan 1986 E. Bevan, Representations of Animals in Sanctuaries of Artemis and other Olympian Deities, I. II (Oxford 1986).
- Boardman 1986 J. Boardman, Leaina, dans: H. A. G. Brijder – A. A. Drukker – C. W. Neeft (eds.), *Enthousiasmos. Essays on Greek and Related Pottery presented to J. M. Hemelrijk* (Amsterdam 1986) 93–96.
- Böhm 1990 S. Böhm, Die »Nackte Göttin«. Zur Ikonographie und Deutung unbekleideter weiblicher Figuren in der frühgriechischen Kunst (Mayence 1990).
- Brinkmann 1985 V. Brinkmann, Die aufgemalten Namensbeischriften an Nord- und Ostfries des Siphnierschatzhauses, *BCH* 109, 1985, 77–130.
- Bumke 2018 H. Bumke, Ein neues Bildwerk der Kybele aus Didyma, dans: O. Zunal et al. (eds.), *Epiphaneia. Prof. Dr. Nuran Şahin e Armağan Kitabı/A Festschrift for Prof. Dr. Nuran Şahin* (Izmir 2018) 31–42.
- Cahn 1950 H. A. Cahn, Die Löwen des Apollon, *MusHelv* 7, 1950, 185–199.
- Cavalier 2014 O. Cavalier, Musée Lapidaire. Collections grecques (Avignon 2014).
- Chronique 1950 Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1949, *BCH* 74, 1950, 290–377.
- Cook 1981 R. M. Cook, Clazomenian Sarcophagi (Mayence 1981).
- Cottonaro 2012 M. Cottonaro, Il culto di Artemide nella Siracusa del IV secolo A.C., *ArchStorSir* 47, 2012, 583–587.
- Coulié 2013 A. Coulié, La céramique grecque aux époques géométrique et orientalisante (XI^e–VI^e siècle av. J.-C.) (Paris 2013).
- Coulié – Filimonos-Tsopotou 2014 A. Coulié – M. Filimonos-Tsopotou, Rhodes, une île grecque aux portes de l'Orient, XV^e–V^e siècle avant J.-C. Catalogue d'exposition, Louvre (Paris 2014).
- Dawkins 1929 R. M. Dawkins (éd.), *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta* (Londres 1929).
- Devambez 1946 P. Devambez, Deux nouvelles hydries de Caeré au Louvre, *Mon Piot* 41, 1946, 29–62.
- Dugas 1935 C. Dugas, Les vases orientalisants de style non mélien, *Délos* 17 (Paris 1935).
- Eren 2015 K. Eren, La sculpture archaïque d'Aphrodisias, dans: S. Montel (ed.), *La sculpture gréco-romaine en Asie Mineure. Synthèse et recherches récentes. Colloque international de Besançon – 9 et 10 octobre 2014* (Besançon 2015) 123–136.
- Fleischer 1984 R. Fleischer, Artemis Ephesia, dans: *LIMC* II (1984) 755–763.

⁷⁵ Voir, dans ce volume, les contributions de Michael Kerschner et Laura Rohaut.

- Forstenpointner – Weissen-
gruber 2008 G. Forstenpointner – G. E. Weissengruber, Tierknochenfunde aus dem Artemision, dans: *Muss* 2008b, 157–165.
- Gabelmann 1965 H. Gabelmann, Studien zum frühgriechischen Löwenbild (Berlin 1965).
- von Graeve 2005 V. von Graeve, Funde aus Milet 17. Fragmente von Bauskulptur aus dem archaischen Aphrodite-Heiligtum, *AA* 2005, 2, 41–48.
- Hemelrijk 1984 J. M. Hemelrijk, Caeretan Hydriae (Mayence 1984).
- Hermary 1984 A. Hermary, Délos 34. La sculpture archaïque et classique I. Catalogue des sculptures classiques de Délos (Paris 1984).
- Hermary 2000a A. Hermary, De la Mère des Dieux à Cybèle et Artémis: les ambiguïtés de l'iconographie grecque archaïque, dans: *ἀγαθὸς δαίμων*. Mythes et cultes. Études d'iconographie en l'honneur de Lilly Kahil, *BCH Suppl.* 38 (Paris 2000) 193–203.
- Hermary 2000b A. Hermary, Les naiskoi votifs de Marseille, dans: A. Hermary – H. Tréziny (eds.), Les cultes des cités phocéennes. Actes du colloque international Aix-en-Provence/Marseille, 4–5 juin 1999 (Aix-en-Provence 2000) 119–133.
- Hermary 2018 A. Hermary, Figurines en terre cuite d'époque classique, dans: H. Tréziny, *Mégara Hyblaea 7*. La ville classique, hellénistique et romaine (Rome 2018) 35–46.
- Hermary (sous presse a) A. Hermary, L'iconographie d'Artémis à Délos, dans: H. Aurigny – C. Durvy (eds.), Artémis dans les grands sanctuaires d'Apollon (Delphes, Délos, Didymes, Claros), *Kernos Suppl.* (sous presse).
- Hermary (sous presse b) A. Hermary, Sculptures archaïques de Délos: deux lions, une sirène et deux oiseaux, *BCH* 114, 2020 (sous presse).
- Hiller 1975 H. Hiller, Ionische Grabreliefs der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts v. Chr., *IstMitt Beih.* 12 (Tübingen 1975).
- Holtzmann 1994 B. Holtzmann, La sculpture de Thasos. Corpus des reliefs, I. Reliefs à thème divin (Athènes 1994).
- Icard-Gianolio 1997 N. Icard-Gianolio, Potnia, dans: *LIMC VIII* (1997) 1021–1027.
- Kahil 1977 L. Kahil, L'Artémis de Brauron: rites et mystère, *AntK* 20, 1977, 86–98.
- Kahil 1984 L. Kahil (en collaboration avec N. Icard), Artemis, dans: *LIMC II* (1984) 618–753.
- Kokkorou-Alevras 2014 G. Kokkorou-Alevras, *Ἀγάλμα κόρης*, dans: G. Despinis – N. Kaltsas (eds.), *Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο. Κατάλογος Γλυπτών I.1. Γλυπτά των αρχαϊκών χρόνων από τον 7ο αιώνα έως το 480 π. Χ.* (Athènes 2014) 3–10.
- Laffineur 1978 R. Laffineur, L'orfèvrerie rhodienne orientalisante (Athènes 1978).
- La Genière 1993 J. de La Genière, Statuaire archaïque de la Mère des dieux en Arcadie et en Laconie, dans: O. Palagia – W. Coulson (eds.), *Sculpture from Arcadia and Laconia. Proceedings of an International Conference held at the American School of Classical Studies at Athens, April 10–14, 1992* (Oxford 1993) 153–158.
- Lambrinudakis et al. 1984 V. Lambrinudakis et al., Apollon, dans: *LIMC II* (1984) 183–327.
- Lechat 1891 H. Lechat, Terres cuites de Corcyre (Collection de M. Constantin Carapanos), *BCH* 15, 1891, 1–112.
- Lévêque 1949 P. Lévêque, Héra et le lion, *BCH* 73, 1949, 124–132.
- Matheson 1995 S. B. Matheson, *Polygnotos and Vase Painting in Classical Athens* (Madison, WI 1995).
- Mertens-Horn 1986 M. Mertens-Horn, Studien zu griechischen Löwenbildern, *RM* 93, 1986, 1–61.
- Minto 1949 A. Minto, Leone marmoreo greco del Museo Archeologico di Firenze, *ArchCl* 1, 1949, 113–116.
- Mitsopoulos-Leon 2009 V. Mitsopoulos-Leon, *BPAYPON*. Die Tonstatuetten aus dem Heiligtum der Artemis Brauronia. Die frühen Statuetten, 7. bis 5. Jh. v. Chr. (Athènes 2009).
- Muss 2008a U. Muss, Potnia Theron im Artemision von Ephesos, dans: C. Franek et al. (eds.), *Thiasos*. Festschrift Erwin Pochmarski (Vienne 2008) 669–677.
- Muss 2008b U. Muss (ed.), *Die Archäologie der ephesischen Artemis. Gestalt und Ritual eines Heiligtums* (Vienne 2008).
- Naumann 1983 F. Naumann, Die Ikonographie der Kybele in der phrygischen und der griechischen Kunst (Tübingen 1983).
- Nick 2001 G. Nick, Apollon als Löwenbändiger im östlichen Mittelmeergebiet, *IstMitt* 51, 2001, 191–216.
- Orlandini 1957 P. Orlandini, Tipologia e cronologia del materiale archeologico di Gela, della nuova fondazione di Timoleonte all'età di Ierone II. Parte I, *ArchCl* 9, 1957, 44–75.
- Papachristodoulou 1973 I. K. Papachristodoulou, *Ἀγάλμα και ναὸς Κυβέλης ἐν Μοσχάτῳ Ἀττικῆς*, *AEphem* 1973, 188–217.
- Petrakos 1996 B. Petrakos, *Marathon* (Athènes 1996).

- Petritaki 2009 M. Petritaki, Προσπάθεια ανασύνθεσης τοῦ ἀρχαιολογικοῦ τοπίου στήν ἐρύτερη περιοχή τοῦ Πειραιᾶ βάσει τῶν νέων ἀνασκαφικῶν δεδομένων, dans: V. Vasilopoulou – S. Katsarou-Tzeveleni (eds.), *Ἀπό τὰ Μεσόγεια στὸν Ἀργοσαρωνικό ...* (Markopoulo 2009) 468–470.
- Petrocheilos 1992 I. Petrocheilos, Ἀναθηματικά γλυπτά τῆς Κυβέλης ἀπὸ τὸν Πειραιᾶ, *AEphem* 1992, 21–65.
- Portale 2008 E. C. Portale, Coroplastica votiva nella Sicilia di V–III secole A. C.: la stipe di Fontana Calda a Butera, *Sicilia Antiqua* 5, 2008, 9–58.
- Pülz 2005 A. M. Pülz, Die Tierdarstellungen auf den Goldappliken aus dem Artemision von Ephesos. Überlegungen zur Motivwahl, dans: B. Brandt – V. Gassner – S. Ladstätter (eds.), *Synergia. Festschrift Friedrich Krinzinger* (Vienne 2005) I, 257–262.
- Pugliese-Carratelli – Fiorentini 1992 G. Pugliese-Carratelli – G. Fiorentini, *Agrigento: Museo Archeologico* (Palermo 1992).
- Roller 1999 L. E. Roller, *In Search of God the Mother. The Cult of Anatolian Cybele* (Berkeley, CA 1999).
- Senff 2006 R. Senff, Die Löwen der Aphrodite, dans: R. Biering – V. Brinkmann – U. Scholtzhauer – B. F. Weber (eds.), *Maiandros. Festschrift Volkmar von Graeve* (Munich 2006) 269–277.
- Simantoni-Bournia 2017 E. Simantoni-Bournia, On women and on lions, dans: X. Charalambidou – C. Morgan (eds.), *Interpreting the Seventh Century BC. Tradition and Innovation* (Oxford 2017) 31–37.
- Simon 1997 E. Simon, Kybele, dans: *LIMC VIII* (1997) 744–766.
- Steinhauer 2015 G. Steinhauer, Ἀλκμεωνίδαι, Κήρυκες καὶ ἡ ἀττική λατρεία τῆς Κυβέλης, dans: N. Papazarkadas (ed.), *Αἰῶν. Studies in honor of Ronald S. Stroud*, *Hellēnikē Epigraphikē Hetaireia* 17 (Athènes 2015) 77–104.
- Vermaseren 1977–1989 M. J. Vermaseren, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque I–VII* (Leiden 1977–1989).
- Vikela 2001 E. Vikela, Bemerkungen zu Ikonographie und Bildtypologie der Meter-Kybelereiefs: Vom phrygischen Vorbild zur griechischen Eigenständigkeit, *AM* 116, 2001, 67–123.

LAURA ROHAUT

LES NAÏSKOI ARCHAÏQUES AVEC FEMME ASSISE: DE CYBÈLE À ARTÉMIS?

En 1889, Salomon Reinach publiait dans le *Bulletin de Correspondance Hellénique*, six sculptures archaïques en calcaire¹, trouvées à Kymé (Éolide), lors des fouilles qu'il mena entre le mois de février et le mois d'avril 1881 à l'emplacement de la ville antique. En dehors d'une statue de femme assise, Salomon Reinach faisait mention de la découverte de cinq bas-reliefs, dans un état de conservation plus ou moins bon, représentant une femme assise dans un naïskos. Trois d'entre eux, mutilés et à peine reconnaissables selon l'auteur, ont été malheureusement perdus avant d'arriver au musée en 1882; et deux d'entre eux sont aujourd'hui conservés au Musée d'Istanbul (fig. 1)². Ce type statuaire, originaire des ateliers de Milet³, fut produit à partir du troisième quart du VI^e siècle av. J.-C. jusqu'au début du V^e siècle av. J.-C. dans les cités ioniennes et éoliennes de la côte micrasiatique et dans ses colonies de mer Noire et d'Occident⁴. Proches de l'art du relief, les sculptures représentent sur la face antérieure une femme assise sur une banquette ou un siège – dans certains cas avec un appuie-pieds – à l'intérieur d'une sorte de temple ou de chapelle (naïskos en grec) surmonté d'un fronton triangulaire, parfois orné d'un bourrelet courant sur toute l'arête du toit (par exemple sur l'ensemble des petits monuments de Marseille). À l'intérieur de l'édicule, la femme est vêtue d'un chiton et d'un himation remonté sur la tête comme un voile, ou d'un voile court enserrant le visage. Dans de très rares cas, elle tient un petit lion sur les genoux⁵.



1 Naïskos avec déesse assise au lion, calcaire, Kymé, Musée archéologique d'Istanbul, inv. 12 (d'après Reinach 1889 pl. 8)

D'ARTÉMIS À CYBÈLE

Alors que les premiers commentateurs des naïskoi de Marseille identifiaient la femme assise comme la

¹ Salomon Reinach parlait de «pierre de Phocée», correspondant probablement à la pierre locale, très dure, de couleur grise avec de nombreuses stries. Une petite carrière a été identifiée au Sud de Kymé, à proximité de l'actuelle Phocée.

² Inv. 12 et 311. Reinach 1889, 544 s.

³ Rohaut 2015; Rohaut 2017, 297–299.

⁴ Ce type statuaire a été le sujet de ma thèse de doctorat (Rohaut 2017). Je remercie Michael Kerschner de m'avoir invité à participer à ce colloque et ainsi d'avoir eu l'opportunité de présenter quelques conclusions de mes recherches.

⁵ Voir ci-dessous.



2 Naiskoi avec déesse assise, calcaire, Marseille, Musée d'Histoire de Marseille (© CICRP. Cliché: O. Guillon 2013)

»Diane asiatique« des Phocéens ou l'»Artémis des Marseillais«⁶, Salomon Reinach proposait de reconnaître la déesse anatolienne Cybèle assise dans les édicules de Kymé, et par conséquent dans l'ensemble des naiskoi archaïques de Marseille, les seuls connus à cette époque (fig. 2). Pour appuyer son hypothèse, il faisait mention de la découverte à Kymé et à Myrina de figurines funéraires en terre cuite – non archaïques – figurant des kourotrophes et des femmes assises, tantôt sans attributs, tantôt avec ceux de Cybèle, qui témoignent selon lui de la survivance d'un type iconographique ancien⁷. Il évoquait ensuite les images répandues, mais toutefois plus tardives, de Cybèle sous un édicule à fronton, figurée avec ses attributs, la phiale et le tympanon, tantôt flanquée de lions, tantôt portant un petit fauve sur les genoux. Ce type statuaire, connu par de nombreuses représentations du IV^e siècle av. J.-C., se diffusa sous son modèle canonique tout au long des époques hellénistique et romaine dans l'ensemble du Bassin méditerranéen. Bien que les témoignages figurés antérieurs à cette période soient peu nombreux, les chercheurs s'accordent pour trouver son origine de l'autre côté de la mer Égée, en Attique, et plus précisément dans la statue de la Mère des dieux, créée à Athènes par Agoracrite à la fin du V^e siècle av. J.-C. À l'appui de ces comparaisons, Salomon Reinach tenta de recréer l'apparence pré-classique de Cybèle sur la base d'une documentation plus récente. Comme l'a justement signalé Antoine Hermary en 2000, la validité de cette méthode a été sérieusement remise en cause lorsque Vinzenz Brinkmann a fixé définitivement que la déesse conduisant un char tiré par des lions sur la frise du Trésor de Siphnos à Delphes était Thémis et non pas Cybèle, comme on l'avait jusqu'alors pensé⁸.

L'interprétation comme Cybèle s'est ensuite imposée dans les années 1980–1990: la monographie publiée par Friederike Naumann (»Die Ikonographie der Kybele in der phrygischen und der griechischen Kunst«) en 1983, les volumes de Maarten J. Vermaseren (»Corpus Cultus

⁶ Longpérier 1863, 340. L'auteur identifiait Artémis en raison du petit lion qui était aussi figuré sur les monnaies de Marseille et de Vélia, et qui constituait un attribut de la Diane asiatique; aussi Conze 1866, 303. Ce dernier évoque aussi Cybèle.

⁷ Reinach 1889, 548.

⁸ Hermary 2000a, 197.

Cybelae Attidisque»), publiés entre 1977 et 1989, et le catalogue raisonné consacré à la déesse publié par Erika Simon dans le LIMC en 1997, ont assurément joué un rôle décisif dans la fixation de cette identification. On note alors la prédominance et la persistance de celle-ci, aussi bien dans les ouvrages généraux que dans les articles traitant de séries limitées⁹. Pourtant, en 1999, Antoine Hermary émettait des doutes sur cette identification et montrait qu'elle était plus qu'hypothétique, dès lors que l'examen des contextes de découverte autorisait parfois d'autres interprétations. Dès 2011, j'engageais moi-même une étude exhaustive des naïskoi archaïques de Marseille et plus largement des édicules avec femme assise dans les cités grecques d'Asie Mineure et ses colonies, et montrais, avec l'appui de la documentation archaïque et de son contexte, que ces monuments avaient peu de chance de se rapporter au culte de la déesse anatolienne. Par ailleurs, les critères d'identification, tels que la position assise associée au cadre architectural et la présence d'un petit lion sur les genoux de la divinité, longtemps mis en avant, ne suffirent assurément pas à corroborer cette interprétation. Je ne reviendrai pas ici sur l'interchangeabilité de l'iconographie de la femme au lion qui peut se rapporter à plusieurs déesses, comme l'a justement démontré Antoine Hermary dans ce volume.

Les naïskoi archaïques des cités ioniennes et éoliennes ont fait l'objet de nombreux commentaires et se sont alors retrouvés encombrés de discours plus ou moins rigoureux concernant l'identité de la divinité assise dans les édicules. La comparaison des édicules archaïques avec des images issues d'aires chronologiques et géographiques éloignées présente des problèmes de méthodologie. Il faut également garder à l'esprit que l'iconographie archaïque répond à des exigences différentes invitant à la prudence. Ainsi, pour tenter de sortir de l'imbroglio dans lesquels ces sculptures se retrouvent enfermées, l'analyse de la documentation contemporaine disponible et en particulier des contextes de découvertes s'avère à présent nécessaire.

LES NAÏSKOI ÉOLIENS: UNE DIVINITÉ ANONYME

D'après les informations fournies par Salomon Reinach, les naïskoi et la statue de femme assise de Kymé ont été trouvés dans un champ »près des sources du Frenk-Asmak« – un petit ruisseau traversant les ruines de la ville –, situé à l'Est de la colline Sud de l'antique cité. Les sculptures gisaient au milieu de sarcophages près d'un »mur paraissant fort ancien«¹⁰. Les fouilles menées par la mission archéologique italienne dans les années 2000 au Sud-Est de la ville ont permis d'identifier une nécropole, datée entre le VIII^e et le VII^e siècle av. J.-C. et l'époque romaine, mais ayant fourni un matériel datant principalement de l'époque hellénistique¹¹. Les naïskoi archaïques semblent avoir été mis au jour à l'Est de la colline Sud, en-dehors des limites de l'aire urbaine (fig. 3). Si ces sculptures n'ont pas été déplacées dans le cadre d'un remploi dans la nécropole à une date plus tardive, on peut supposer qu'un sanctuaire périurbain était implanté dans cette zone à l'époque archaïque¹². La proximité du lieu de trouvaille des naïskoi et des sources est aussi à noter et pourrait suggérer un lien entre les deux. Dans ce cas, il pourrait témoigner en faveur de l'importance de l'eau dans la pratique du culte à la divinité à laquelle les sculptures auraient été offertes.

Seule une statue fragmentaire acéphale, peut-être un naïskos, trouvée à Mytilène sur l'île de Lesbos, peut être comparée directement aux naïskoi de Kymé¹³. Elle figure une femme assise tenant un lion sur les genoux. Cette sculpture a été trouvée en 1973 en remploi dans un mur datant de l'époque romaine, lors des fouilles menées par Despoina Chatzi sur le terrain appartenant à l'ancien asile des malades incurables. Celui-ci se trouve dans le quartier d'Epano

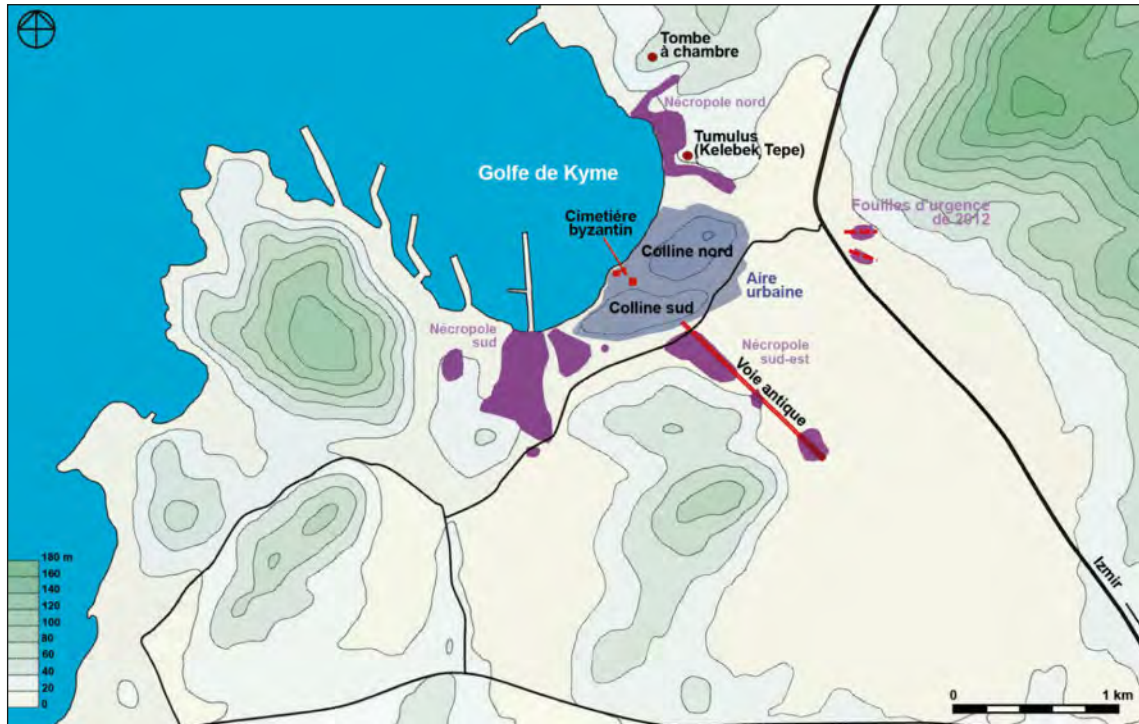
⁹ Pour une synthèse historiographique sur ce »pancybélisme«, voir Rohaut 2017, 50–54; aussi Hermary 2000b, 123 s.

¹⁰ Reinach 1889, 544.

¹¹ Pace 2013, 347 s. fig. 1.

¹² En l'état actuel de la documentation, il n'y a pas lieu de supposer qu'il s'agisse de sculptures funéraires.

¹³ Mytilène, Musée archéologique, MM 6946. Bodenstedt 1981, 17 pl. 5, 10. En dernier lieu, Rohaut 2017, 358 s.



3 Plan de Kymé (d'après Pace 2013 fig. 1)

Skala, situé aux limites de l'établissement archaïque, près de l'ancien port Nord (fig. 4). Dans le mur romain, deux bases archaïques de périrrhantéria en marbre ont aussi été récupérées. Les fouilleurs ont supposé que le matériel provenait d'un bâtiment ancien proche du lieu de découverte de la statue, dont les vestiges ont été mis au jour la même année. Il s'agit d'une petite structure à abside, probablement de plan ovale, orientée Nord-Sud, qui présente plusieurs phases de construction successives¹⁴. Le bâtiment se situe directement à l'Ouest d'un large tronçon de mur en appareil polygonal daté de l'époque archaïque et interprété comme un mur de péribole, un mur de terrasse ou encore comme un mur de fortification¹⁵. Localisé aux limites de l'établissement archaïque, il est toutefois impossible de déterminer si ce bâtiment, localisé aux limites de l'établissement archaïque, se situait à l'intérieur ou à l'extérieur de l'espace urbain en raison d'une documentation lacunaire qui ne permet pas de connaître l'emplacement exact des murs de fortification à cette époque.

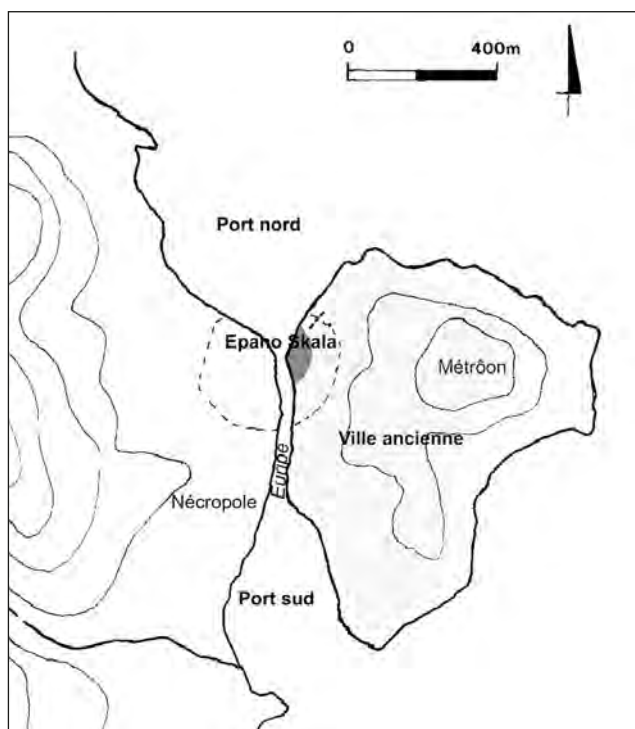
La découverte de la statue fragmentaire a mené les fouilleurs à identifier l'édifice archaïque comme un sanctuaire de Cybèle. Cependant, aucun document épigraphique ou archéologique, et aucune source textuelle, ne permettent d'aller dans le sens de cette hypothèse. D'autres chercheurs se montrent plus prudents et considèrent plutôt l'édifice comme d'interprétation incertaine¹⁶. Parmi le matériel mis au jour à l'intérieur et à proximité du bâtiment, Nigel Spencer mentionnait la découverte de céramiques archaïques, incluant la mise au jour d'un tessou portant le graffito »Apoll-«. Son interprétation reste toutefois problématique: s'agit-il du nom du dieu ou du nom du propriétaire, de l'artisan ou du dédicant¹⁷? En dépit de la documentation lacunaire, on notera que Thucydide fait mention d'un culte important à Apollon Maloeis, céle-

¹⁴ Sur le bâtiment d'Epano Skala et le matériel trouvé: voir Spencer 1995, 297–299 fig. 11.

¹⁵ Spencer 1995, 296–299 fig. 11.

¹⁶ Sur l'interprétation comme sanctuaire de Cybèle, Spencer 1995, 298 s.; sur l'identification incertaine, Mazarakis-Ainian 1985, 28 s. fig. 12; et Xagorari-Gleißner 2008, 134 fig. 43.

¹⁷ Spencer 1995, 298 et n. 184.



4 Plan de Mytilène (L. Rohaut 2017)

bré en-dehors de la ville, au moins au V^e siècle av. J.-C.¹⁸. Le Métrôon a quant à lui été localisé à l'Est de la ville, sur la colline de l'actuel Kastro, peut-être l'acropole ancienne (fig. 4) : à partir du matériel mis au jour, le sanctuaire et les autels, datés de l'époque hellénistique, semblent avoir été consacrés à Déméter et Koré¹⁹. Toutefois, la découverte en 1987 d'une tuile portant l'inscription »Matrôo[n]«, révèle que le sanctuaire était consacré à la Mère. Les fouilleurs ont alors suggéré la possibilité d'un culte associé à Cybèle, comme en témoigneraient aussi les figurines en terre cuite trouvées dans le secteur situé directement à l'ouest des deux autels de l'acropole, représentant la déesse flanquée de lions et portant la phiale et le tympanon²⁰.

Revenons dans le quartier d'Epano Skala. La présence d'un lieu de culte archaïque consacré à une divinité féminine anonyme en bordure de l'aire

urbaine et à proximité du port est attestée par le matériel archéologique: en-dehors de la statue fragmentaire et des deux bases de périrrhantéria mentionnées précédemment, quatre figurines de femme assise en terre cuite ont été trouvées en 1972 et 1990 à proximité des vestiges du bâtiment ancien: deux d'entre elles ne portent aucun attribut, tandis que les deux autres tiennent une fleur sur leur poitrine²¹. À Mytilène, l'iconographie de la femme assise avec un lion n'est donc pas prédominante ou exclusive de la divinité honorée à cet emplacement. Le type répandu de la femme assise tenant ou non une offrande était également offert dans le sanctuaire d'Epano Skala, comme dans la plupart des sanctuaires féminins du monde grec à cette époque. En ce sens, la documentation ne permet pas d'identifier Cybèle.

En dehors des trois naïskoi des cités éoliennes, de Kymé et de Mytilène, et un édicule de Marseille (sur quarante-trois exemplaires), aucun autre naïskos archaïque des cités ioniennes ne figure un lion sur les genoux de la divinité. Ainsi, sur environ soixante-dix naïskoi avec femme assise connus dans les cités grecques d'Asie Mineure et dans ses colonies de mer Noire et d'Occident, la divinité ne porte aucun attribut distinctif en-dehors du cadre architectural, qui ne peut constituer un élément déterminant en faveur de la déesse anatolienne au cours de l'époque archaïque²². Le cas de Milet est particulièrement significatif.

¹⁸ Thuk. 3, 3, 3.

¹⁹ Le matériel oriente vers l'identification d'un Thesmophorion avec la découverte d'un grand nombre de figurines en terre cuite d'hydrophores, d'adorants et de hierodouloi; de fragments de kernoi, de centaines d'hydries miniatures; d'un grand dépôt de lampes, de phiales et de canthares miniatures; d'os de porc; et d'une tablette de malédiction. Voir Williams – Williams 1988, 136–139; Williams – Williams 1989, 176 s.

²⁰ Williams – Williams 1988, 138 s. pls. 2–3; Williams – Williams 1989, 177. On notera que Déméter pourrait également répondre au nom de Mère. Voir Hermary 2000a, 195 s. et 201.

²¹ Acheilara 2005, 178 s. cat. 3–6.

²² J'ai proposé de reconnaître un enfant et non un lion sur les genoux de la femme assise du naïskos de Samos (inv. 100, Musée archéologique de Tigani-Pythagorion). Rohaut 2017, 349 s.

LES NAÏSKOI DE MILET: LA DÉESSE ARTÉMIS?

Parmi les villes de Grèce de l'Est ayant livré des naïskoi archaïques, Milet est celle qui en a fourni le plus grand nombre. Ils présentent l'originalité de représenter deux types iconographiques: à l'intérieur d'un édicule à fronton, le premier abrite une femme assise (quatre exemplaires) et le second une ou deux korai debout (quinze exemplaires). Ces sculptures trouvent d'excellents parallèles dans la grande plastique milésienne, ce qui permet de les dater par comparaison stylistique entre le deuxième quart et la fin du VI^e siècle av. J.-C.²³. De surcroît, la plupart d'entre elles proviennent de contextes identifiés tandis qu'une autre porte une inscription, permettant d'approfondir la réflexion sur l'identité de la divinité et son culte.

Presque tous les contextes de découverte connus se concentrent dans le secteur de la colline de Kalabaktepe où un sanctuaire consacré à Artémis Kithônè a été identifié sur la terrasse Nord-Ouest²⁴. L'attribution à la déesse a été proposée en 1995 à la suite de la redécouverte des anciens carnets de fouilles d'Arnold von Salis: dans l'un d'eux, il est fait mention de la découverte, en avril 1906 dans l'accès Nord de la terrasse, d'un fragment de périrrhantéron portant l'inscription fragmentaire mais parfaitement lisible: »j'appartiens à Artémis Kithônè«. La mise au jour dans les fouilles de 1995 d'une phiale en bronze portant une dédicace à Artémis est venue confirmer cette hypothèse. À Milet, le culte de la déesse est par ailleurs attesté par deux autres documents épigraphiques²⁵. Le sanctuaire semble avoir eu une histoire mouvementée: à partir de la documentation archéologique, les fouilleurs supposent qu'après la conquête de Milet par les Perses vers 494 av. J.-C., le temple a été détruit et ses matériaux réutilisés. Les sculptures votives en pierre consacrés dans le sanctuaire ont probablement été récupérées et enfouies volontairement dans les remblais situés aux limites du temenos au moment de sa destruction, comme en témoignent les statues, parfois très fragmentaires, trouvées sur le site. Grâce aux informations fournies par Arnold von Salis, il a été possible de restituer le lieu de provenance de deux naïskoi trouvés dans les fouilles anciennes de 1906 (figs. 5. 6)²⁶: le naïskos avec femme assise conservé au Musée d'Istanbul (inv. 2040) et le naïskos avec deux korai debout du Musée de Berlin (Sk 1647) étaient enfouis religieusement à la limite du temenos près des anciens accès Nord et Est à la suite des destructions perses²⁷. La découverte en 2007 d'un naïskos avec femme assise, enfoui dans les mêmes conditions témoigne à nouveau en faveur de l'identification avec la déesse²⁸. Durant les fouilles de 1985, deux naïskoi fragmentaires avec une korè debout – dont l'un présente une surface noircie par le feu – conservés au Musée de Balat (inv. 3076 et inv. 3077) ont été trouvés également sur la terrasse Nord-Ouest de la colline, à l'Ouest du sanctuaire (sondage D IV 1–3), dans une couche de débris²⁹. Un kouros abandonné en cours de réalisation et un naïskos également inachevé conservé au Musée de Balat (inv. 3085) ont été aussi trouvés dans ce secteur et orientent vers l'identification du lieu de production dans l'environnement immédiat du sanctuaire³⁰. Enfin, dans les années 1980, un beau naïskos avec une korè debout, conservé au Musée de Balat, ayant conservé des traces de polychromie et montrant des traces de brûlure,

²³ Sur les naïskoi de Milet: Rohaut 2015; en dernier lieu, Rohaut 2017, 255–270.

²⁴ Voir l'article de Michael Kerschner dans ce volume. Aussi, Kerschner 1995; Kerschner 1999.

²⁵ Günther 1988, 235–237 fig. 2.

²⁶ Je remercie grandement le Deutsches Archäologisches Institut pour l'envoi de la photographie du naïskos avec femme assise et l'autorisation de la reproduire; mais également le Staatliche Museen de Berlin pour la photographie du naïskos avec deux korai debout et l'autorisation de la publier.

²⁷ Kerschner 1995, 220; Kerschner 1999, 10. Sur le naïskos avec femme assise conservé au Musée d'Istanbul, voir Mendel 1914, 226 n° 523; sur le naïskos avec deux korai debout du Musée de Berlin, voir Blümel 1963, 49 n° 44 fig. 126.

²⁸ Voir l'article de Michael Kerschner dans ce volume.

²⁹ von Graeve 1986a, 43 pl. 11, 1–2.

³⁰ von Graeve 1986a, 46 pl. 12, 3–4. L'existence d'ateliers archaïques, au sein de l'habitat, sur le versant Sud de la colline de Kalabaktepe a été mise en lumière par les fouilles de 1995, voir Senff 2000.



5 Naïskos avec déesse assise, marbre, Milet, Musée archéologique d'Istanbul, inv. 2040 (© DAI-IST. Cliché: W. Schiele 1974)



6 Naïskos avec deux korai debout, marbre, Milet, Staatliche Museen de Berlin, Sk 1647 (© Antikensammlung, Staatliche Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz. Cliché: J. Laurentius)

a été trouvé au pied du versant Sud de la colline de Kalabaktepe³¹. Le contexte de découverte de ces offrandes indique qu'elles ont sans doute appartenu au sanctuaire de la terrasse Nord-Ouest avant sa destruction.

En 2006, Alain Duploux tenta de reconstituer l'ensemble votif en pierre offert dans le sanctuaire. Il a supposé que les sculptures archaïques et les inscriptions mentionnant Artémis trouvées dans le «mur des Goths» appartenaient à l'origine au sanctuaire archaïque de la colline de Kalabaktepe³². Dans ce gisement, la découverte d'une statue de femme assise (Sk 1574) portant sur le montant gauche du siège le graffito «Arte-» – ajouté probablement à la fin de l'époque hellénistique, mais qui paraît témoigner de la destinataire de l'offrande – montre que l'iconographie de la femme assise pouvait aussi correspondre à la déesse, et que cela n'a rien de surprenant même à une époque ultérieure (fig. 7)³³. Bien que les témoignages figurés représentant Artémis assise restent rares, ils ne sont pourtant pas inconnus: dans le LIMC, Lilly Kahil répertorie seize documents pour l'époque archaïque³⁴; d'après les inscriptions de Délos, la statue de culte de la déesse devait être assise³⁵; et, même si le débat est ancien, la première statue de culte du sanctuaire de Brauron devait probablement l'être aussi³⁶.

Mais la découverte dans les années 1980 dans le secteur de Kalabaktepe d'un naïskos avec deux korai debout identiques tenant un oiseau, et portant une dédicace aux Nymphes sur le fronton, a relancé la question de l'identité de la divinité³⁷. Ce document exceptionnel,

³¹ von Graeve 1986b, 21–24 fig. 1 pl. 6, 1.

³² Duploux 2006, 225–228.

³³ Je remercie le Staatliche Museen de Berlin pour l'envoi de la photographie et l'autorisation de la reproduire. Pour une étude récente de la sculpture et de son inscription, voir Bumke 2014, 3–4 et n. 19, fig. 1.

³⁴ Kahil 1984, n^{os} 654 à 684; pour un commentaire sur les représentations d'Artémis assise, 744.

³⁵ IG XI, 2, 161B, 22; 162B, 17–18; 287B, 19–20.

³⁶ Romano 1989, 87–89.

³⁷ von Graeve 1986b, 24 s. pl. 6, 2.



7 Statue de femme assise portant une dédicace à Artémis, marbre, Milet, Staatliche Museen de Berlin, Sk 1574 (© Antikensammlung, Staatliche Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz. Cliché: J. Laurentius)

source encore en activité et d'une forêt. Les prospections menées sur le site et ses environs ont permis de récupérer une korè debout fragmentaire⁴⁰. La sculpture se rattache aux productions de Milet datées du troisième quart du VI^e siècle av. J.-C., et trouve un parallèle convaincant dans la korè à l'oiseau de Berlin (Sk 1577), trouvée dans le ›Mur des Goths‹ et appartenant probablement au sanctuaire d'Artémis. Il apparaît que la sculpture de l'Akron a été produite par le même atelier.

À Milet, la consécration de korai debout aux Nymphes est un fait bien établi comme l'attestent les documents mentionnés précédemment. À cette documentation, s'ajoute la statue de femme assise portant une dédicace aux Nymphes aujourd'hui perdue, témoignant que le type statuaire de la femme assise pouvait aussi leur être consacré. L'absence de précision concernant le contexte de découverte du naïskos inscrit (›aux alentours de Kalabaktepe‹) ne permet pas d'affirmer avec certitude si la sculpture a été offerte dans le sanctuaire d'Artémis Kithônè et encore moins dans le sanctuaire aux Nymphes, localisé à environ 8 km de la colline. La documentation montre toutefois que les mêmes types statuaire et iconographiques produits par un même atelier pouvaient peut-être être offerts à deux divinités: aux Nymphes et à Artémis. Cette remarque prend tout son sens lorsqu'on compare le naïskos inscrit au naïskos à l'image double de Berlin (fig. 6) trouvé à la limite

conservé au Musée de Balat, est le seul naïskos archaïque à porter une inscription qui donne une identité avérée aux deux korai figurées à l'intérieur de l'édicule: ce sont des Nymphes. À Milet, le culte des Nymphes est attesté à l'époque archaïque par deux documents épigraphiques: le premier, trouvé à Milet ›derrière la mosquée‹ et daté du deuxième quart du VI^e siècle av. J.-C., est une dédicace gravée sur la plinthe d'un fragment de la partie inférieure d'une korè (Berlin, Sk 1740); le second, aujourd'hui perdue, découverte en 1901 le long de la ›Voie sacrée‹ à environ 9 km de Milet près d'une source, était une dédicace gravée sur l'accoudoir d'une statue archaïque de femme assise³⁸. Parallèlement, on mentionnera la loi sacrée des Molpes, trouvée en 1903 dans le sanctuaire urbain d'Apollon Delphinios, datée de la fin du II^e s. av. J.-C. mais dont le règlement lui-même a été daté de la fin du VI^e s. av. J.-C. La loi fournit une description précise de l'itinéraire de la procession annuelle reliant Milet au sanctuaire d'Apollon didyméen. Celle-ci fait notamment mention d'une étape dans la prairie sur l'Akron auprès des Nymphes³⁹. Le sanctuaire archaïque des Nymphes a été localisé sur ce plateau calcaire, situé au Sud-Est de la ›Voie sacrée‹, à proximité d'une

³⁸ Sur les dédicaces aux Nymphes trouvées à Milet, voir Ehrhardt 1993.

³⁹ Sur la loi sacrée des Molpes, en dernier lieu Herda 2006.

⁴⁰ Voir le résultat des fouilles et des prospections menées sur le site, voir Bumke et al. 2000; sur la korè archaïque, 65 f. fig. 9.

du sanctuaire de Kalabaktepe. Mais s'il est courant d'offrir dans les sanctuaires grecs une statue de korè debout tenant une offrande, il est beaucoup plus rare de consacrer un naïskos abritant un personnage féminin.

Alors peut-on envisager une corrélation entre le culte d'Artémis et celui des Nymphes à Milet? Si, dans le monde grec, le lien étroit entre ces deux divinités – parfois confondues – est attesté par la littérature ancienne⁴¹, la documentation littéraire et archéologique de Milet ne permet pas d'établir une affiliation entre elles. On rappellera toutefois l'importance de l'eau dans les cultes à Artémis⁴². L'Asie Mineure offre plusieurs exemples: à Milet, tous les cultes d'Artémis étaient desservis par des hydrophores, et des mystères artémisiaques, dans lesquels l'eau joue un rôle central, sont également attestés dans la ville; à Didymes, les fouilles du sanctuaire d'Artémis Pythia ont permis d'identifier des bassins alimentés par des sources et des puits creusés dans la roche⁴³; à Ephèse, l'Artémision est implanté dans une lagune, et les fouilles récentes ont confirmé qu'une rivière traversait le sanctuaire à l'époque archaïque⁴⁴; à Ortygie, un fleuve a également été identifié sous son sanctuaire⁴⁵.

D'après le matériel archéologique, Artémis Kithôné semble plutôt être en relation avec la mer⁴⁶. La découverte récente d'un extraordinaire gisement de coquillages – qui constitue 89 % des restes d'animaux sacrifiés –, déposé dans son sanctuaire de la colline de Kalabaktepe dans la deuxième moitié du VI^e siècle av. J.-C., compose le plus vaste ensemble votif de faune marine connu à ce jour dans un sanctuaire grec⁴⁷. Le rôle d'Artémis en tant que protectrice des ports et des navigateurs est bien attesté par les sources textuelles: selon la légende de sa fondation, c'est sous sa protection que Milet a été fondée par les Ioniens menés sous la conduite de Nélée⁴⁸. Le choix d'élever son sanctuaire sur la colline de Kalabaktepe, en surplomb de la mer et tourné vers le port, n'est sûrement pas insignifiant. Les Phocéens la choisirent également lors de leur expédition vers l'Occident, à Marseille. Le rôle d'Artémis en tant que Sôteira est un fait bien établi⁴⁹.

LES NAÏSKOI ›PHOCÉENS‹: UNE DÉESSE EN LIEN AVEC L'EAU? UNE DÉESSE PÉRIURBAINE?

La comparaison des situations topographiques des lieux de trouvaille des naïskoi des colonies phocéennes d'Occident, conduit à supposer un culte qui serait peut-être en lien avec l'eau⁵⁰. À Marseille, cinquante naïskoi avec femme assise – seuls quarante-trois exemplaires ont été conservés (fig. 2)⁵¹ – ont été trouvés sous l'ancienne rue Négrel, lors des travaux d'urbanisme pour le percement de la rue Impériale (actuelle rue de la République) en 1863 et des fouilles

⁴¹ Morizot 1994, 202. 210.

⁴² Voir l'article de synthèse d'Yvette Morizot consacré à Artémis et l'eau: Morizot 1994.

⁴³ Morizot 1994, 204 s. et 213 avec la bibliographie.

⁴⁴ Kerschner 2015, en particulier 201.

⁴⁵ Kerschner 2015, 210.

⁴⁶ Ce qui n'exclut pas la possibilité d'un culte lié de manière plus générale à l'eau. On citera par exemple le cas de l'Artémision d'Aulis qui contrôlait le port de Mikro Vathy, une acropole et une source d'eau potable proche du rivage. Voir Morizot 1994, 203.

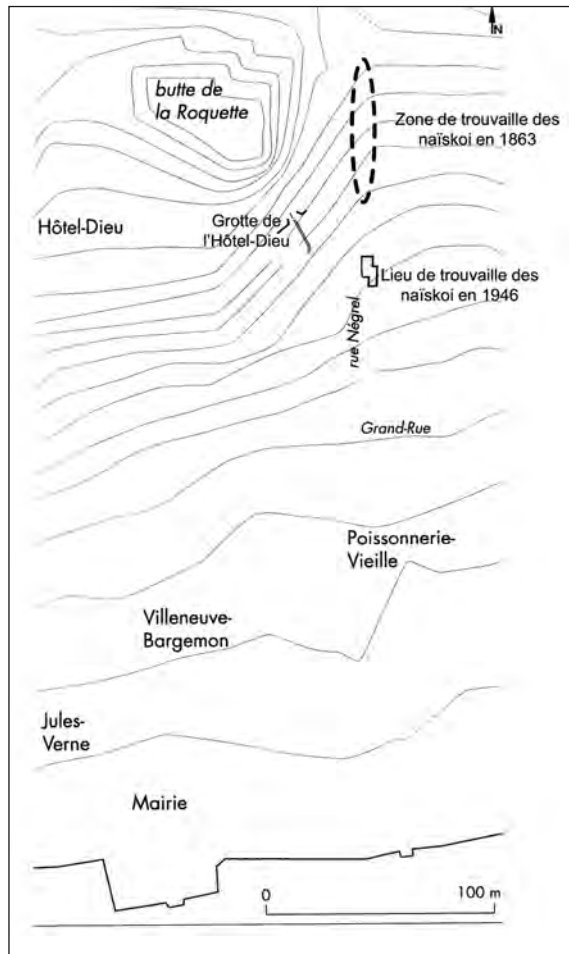
⁴⁷ <<https://www.oew.ac.at/en/oeai/research/cult-and-sanctuary/miletus-the-sanctuary-of-artemis-chitone/>> (14. 08. 2020).

⁴⁸ Kall. h. 3, 38–39.

⁴⁹ Malkin 2011, 182 s. et n. 52; 188 s.

⁵⁰ On rappellera par ailleurs que la documentation archéologique et littéraire de Marseille et Vélia témoigne d'un culte aux Nymphes au plus tard au V^e s. av. J.-C. ; et qu'un texte de Pausanias mentionne les nymphes Gennaïdes adorées à Phocée d'Ionie (Paus. 1, 1, 5). Voir Rohaut 2017, 237 s. Aussi, Morel 2000, 39 s.; Hermary – Tréziny 2000a, 149–153.

⁵¹ L'ensemble des sculptures est aujourd'hui exposé au Musée d'Histoire de Marseille.



8 Plan de localisation du secteur de la rue Négrel à Marseille (L. Rohaut 2017 d'après H. Tréziny 2000 fig. 12)



9 Naïskos de Vélia (© Velia-Archive of the Institute of Classical Archaeology, University of Vienna. Cliché: V. Gassner 2008)

1949 et 1950, celle-ci, détruite en 1958, devait se trouver sur le flanc de la butte de la Roquette, sous l'Hôtel-Dieu⁵³. À Vélia, la découverte en 2008 de deux nouveaux naïskoi avec femme assise (fig. 9)⁵⁴, sur le versant Sud de la crête en contrebas de l'aire sacrée n° 3 dans la zone de la source (fig. 10)⁵⁵, rend d'autant plus vraisemblable cette hypothèse, et celle d'une corrélation entre les naïskoi et un culte lié à l'eau⁵⁶. On pensera alors à l'indication que donne Salomon Reinach sur les naïskoi de Kymé trouvés près de sources⁵⁷.

menées par Fernand Benoit en 1946⁵². À partir du lieu de trouvaile des sculptures et de la topographie du site, Antoine Hermary et Henry Tréziny avançaient l'hypothèse en 1999 que les naïskoi pourraient avoir été associés à la petite grotte naturelle située à proximité, dans laquelle coulait une source (fig. 8). Fouillée par Fernand Benoit entre

⁵² Rothé – Tréziny 2005, 390–392 (64*) figs. 371 a–e; 398 figs. 380. 381 a. 382; pour une étude complète des naïskoi de Marseille, voir Rohaut 2017, en particulier sur les contextes de découverte, 22–27; Rohaut 2018, 2–23 pls. 1–14. Aussi Hermary 2000b.

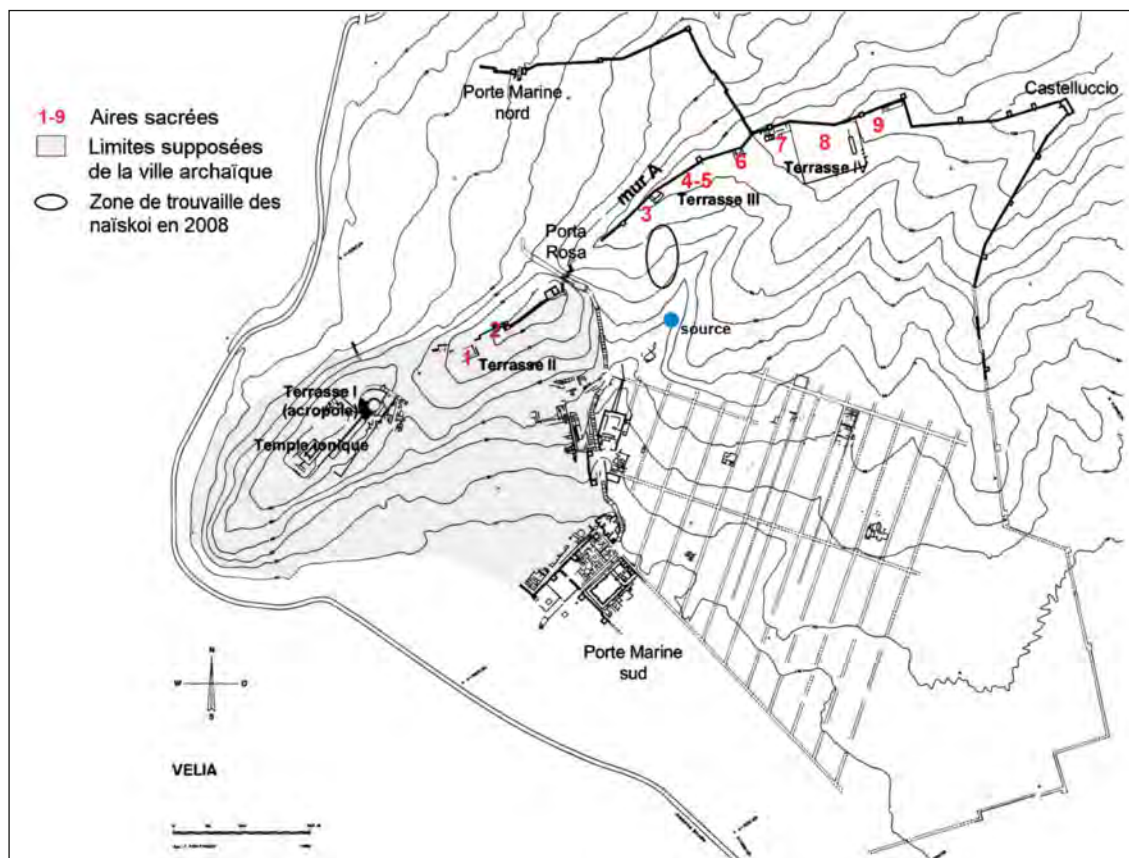
⁵³ Tréziny 2000, 96–98; Rothé – Tréziny 2005, 389.

⁵⁴ Mes remerciements vont à Verena Gassner pour l'envoi de la photographie et l'autorisation de la reproduire.

⁵⁵ Collin-Bouffier 2000, 70 fig. 1. La source pourrait avoir été canalisée au plus tard à la fin du VI^e s. av. J.-C. en raison de la découverte dans ce secteur, d'une tête de lion sculptée, datée de cette période et interprétée comme une gargouille de fontaine. Sur les naïskoi de Vélia, voir Johannowski 1961; Gassner 2010, 146 s. fig. 2–3.

⁵⁶ On ne peut toutefois pas exclure l'hypothèse que la source ait été associée à un sanctuaire plus important situé à proximité, comme c'est le cas dans l'Artémision de Brauron. On pourrait penser au sanctuaire de la butte de la Roquette pour Marseille et à l'aire sacrée n° 3 pour Vélia. Dans les deux cas, la source se situe en contrebas de la pente. Mais, que ce soit à Marseille ou à Vélia, il est impossible de localiser le sanctuaire archaïque dans lequel les naïskoi auraient été offerts, ou même de les replacer dans un contexte précis.

⁵⁷ L'association entre Artémis et les sources est par ailleurs bien attestée: Morizot 1994, 203–205. Mais également avec Déméter, Collin-Bouffier 2000, 73 f.



10 Plan de Vélia (Rohaut 2017, fond de carte F. Krinzing)

À Marseille, l'association des naïskoi avec femme assise à un culte lié à l'eau semble également attestée par la découverte en 1997 dans le port antique (place Villeneuve-Bargemon) d'un naïskos miniature figurant un buste simplifié (fig. 11). Celui-ci, peut-être rejeté (ou offert [?]) à la mer, a été trouvé dans les couches de vases marines datées de la fin du VI^e siècle av. J.-C.⁵⁸. Une corrélation entre le matériel archéologique du secteur de la rue Négrel – lieu de trouvaille des naïskoi – et celui de la zone du port, situé à quelques mètres de là, a par ailleurs été récemment soulignée⁵⁹. Les naïskoi massaliotes pourraient aussi éventuellement se rapporter à un ruisseau descendant dans le port. Dans ce cas, peut-être faudrait-il les rapprocher du thalweg de la rue Négrel – dans lequel les sculptures et un petit lot de figurines en terre cuite fragmentaires ont été trouvées –, où les géomorphologues ont identifié une paléo-rivière⁶⁰.

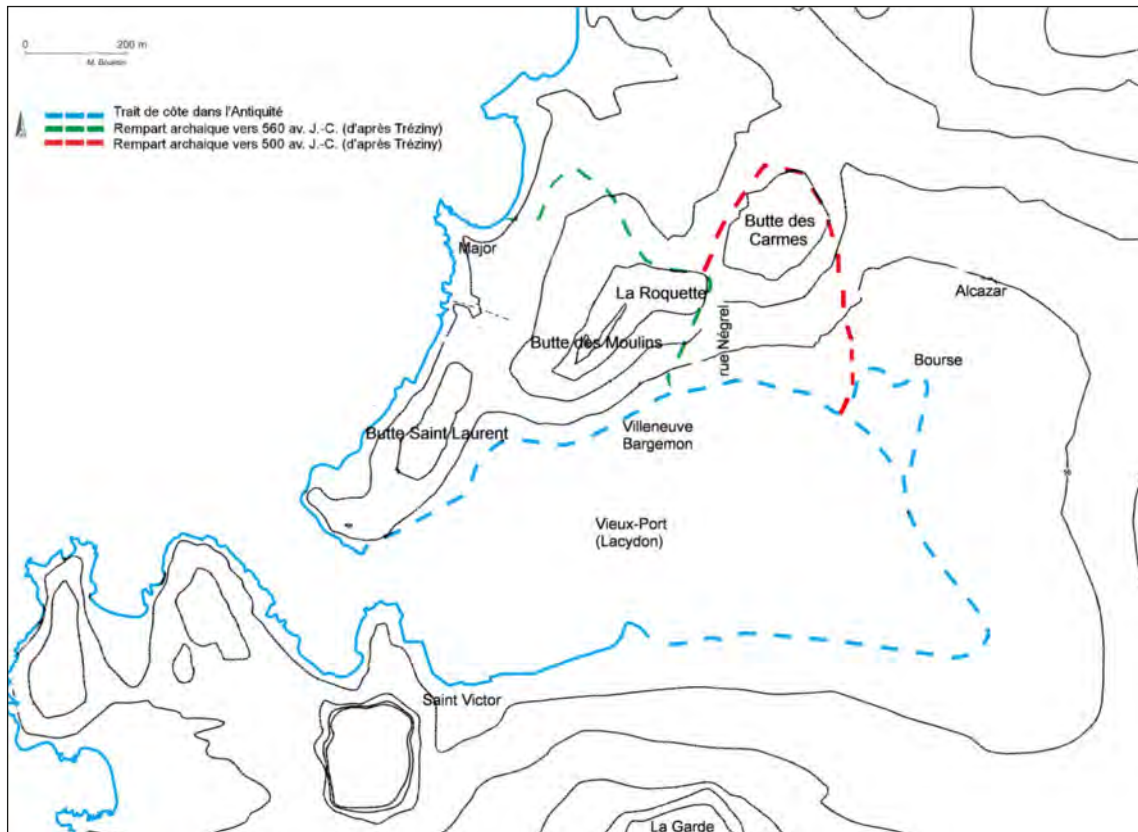


11 Naïskos miniature avec buste, calcaire, Marseille, Musée d'Histoire de Marseille, inv. 1999.3.46 (© CNRS/CCJ. Cliché: C. Durand 2015)

⁵⁸ Rothè – Tréziny 2005, 376 s. fig. 346; Hermary 2000b, 126 fig. 21.

⁵⁹ A. Hermary dans: Rothè – Tréziny 2005, 288 s. On notera toutefois que plusieurs askoi à tête silénique ont été trouvés en d'autres endroits à Marseille et ne permettent donc pas d'identifier la divinité.

⁶⁰ Collin-Bouffier 2000, 75. Cette situation pourrait rappeler celle de Phocée: les études géomorphologiques menées dans les années 1920 ont montré que le ruisseau Baïram qui se jette dans le fleuve d'Anaphani contournait la



12 Plan de Marseille avec restitution du rempart archaïque (L. Rohaut 2017, fond de carte M. Bouiron)

La comparaison des situations topographiques des lieux de trouvaille amène aussi à supposer un culte proche des portes de la cité, ou en tout cas en périphérie immédiate de l'espace urbain. On notera une situation comparable à Kymé. Les naïskoi de Marseille ont été trouvés en contrebas de la butte de la Roquette, à l'extérieur du rempart, au pied des murs de la ville dans un secteur artisanal – si on retient la restitution du tracé proposée par Henry Tréziny (fig. 12)⁶¹. À Vélia, les deux naïskoi trouvés en 2008 ont été récupérés le long de la pente Sud de la crête en contrebas de l'aire sacrée n° 3, à l'extérieur de l'espace urbain archaïque (fig. 10): Verena Gassner propose que les sculptures provenaient d'une zone située plus haut sur la crête avant de dévaler la pente. Elles pourraient alors avoir été consacrées dans un sanctuaire situé aux abords des limites de la ville, et peut-être viendrait-il d'un état antérieur du sanctuaire adjacent situé contre le rempart; tandis que Giovanna Greco avance l'hypothèse que les naïskoi auraient été offerts dans un sanctuaire situé dans les collines près du port, par analogie avec le sanctuaire rupestre mis au jour dans le port antique de Phocée⁶². Dans les deux cas, il s'agit sans doute de zones suburbaines, de même si les naïskoi étaient offerts près de la source⁶³. Enfin, à Phocée, le seul naïskos avec femme assise, trouvé en 1966, provient des environs de la colline de Maltepe, près de l'église d'Haghia Paraskevi. Sous le tumulus de Maltepe, les fouilles d'Ömer Özyğit ont probablement mis au jour un tronçon du rempart

colline de Maltepe dès l'Antiquité grecque et se jetée dans la mer, située – à cette époque – non loin de là. La proximité du lieu de trouvaille du seul naïskos phocéen et de ce ruisseau est à noter, cependant, aucun élément ne permet à ce jour d'attribuer à ce point d'eau un rôle culturel (Rohaut 2017, 237 fig. 25).

⁶¹ Tréziny 2006, 233 s. fig. 7.

⁶² Greco 2006, 324. Cette comparaison ne peut toutefois pas être valable car le naïskos de Phocée n'a pas été trouvé dans cette zone, voir ci-dessous.

⁶³ Tréziny 2006, 236 et 238 fig. 10.

archaïque indiquant les limites de la ville, tandis que la découverte dans ce secteur du naïskos et de plusieurs vestiges architecturaux semble attester la présence d'un petit sanctuaire à proximité⁶⁴. Mais en raison de son lieu de trouvaille, on notera que la sculpture ne peut être rattachée au sanctuaire de plein air situé dans le port de Phocée comme a pu l'affirmer Ömer Özyğit.

À partir de ces constatations, il apparaît que les naïskoi de Marseille, Vélia, Phocée et Kymé pourraient avoir été offerts à une déesse familière des espaces périurbains. Dans l'«Hymne à Artémis» de Callimaque, en plus des montagnes et d'un cortège composé de filles de l'Océan et de nymphes des rivières, Zeus accorde à la déesse enfant trente villes qui auront leurs autels et leurs bois sacrés d'Artémis car elle sera la protectrice des chemins et des ports⁶⁵. Dans un article consacré à Artémis périurbaine, Yvette Morizot présente la déesse comme qualifiée pour veiller sur le passage entre l'espace sauvage et l'espace urbain dans le périurbain, zone de transition⁶⁶. Parmi les nombreux exemples connus, je citerai celui de Samos, où l'Artémision archaïque a été localisé à l'extérieur du rempart occidental dans une lagune qui devait se situer dans l'Antiquité non loin de la mer. Détruit probablement à la fin du VI^e siècle av. J.-C., il a été reconstruit ailleurs, sur un emplacement plus élevé⁶⁷.

UNE DÉESSE INTERCHANGEABLE

Dès lors que l'on renonce à identifier de manière systématique la déesse anatolienne, il devient possible de mettre la production des naïskoi en relation avec le culte d'autres divinités féminines. Si la plupart des naïskoi de Milet semblent avoir été offerts à Artémis – cette attribution apparaît comme la plus vraisemblable tant qu'un autre document trouvé dans le sanctuaire de Kalabaktepe ne viendra pas confirmer la présence d'autres divinités féminines honorées à cet endroit –, les lieux de trouvaille des naïskoi de Marseille, Vélia et Phocée supposent un culte commun aux trois cités phocéennes, proche des limites de la ville et peut-être en lien avec l'eau. Les naïskoi de Kymé pourraient avoir été offerts dans le cadre d'un culte aux caractéristiques comparables.

Mais l'hypothèse que les naïskoi archaïques puissent être des images interchangeables ne peut être exclue. À Milet, l'iconographie indifférenciée des deux korai debout, offertes dans un cas à Artémis et dans l'autre aux Nymphes, pourrait aller dans le sens de cette hypothèse⁶⁸. À l'époque archaïque, l'image des Nymphes ne répond pas à un schéma iconographique établie et seule l'identification de celle-ci est précisée par sa légende⁶⁹. L'image des femmes assises dans les naïskoi, étudiée ici, se caractérise surtout par l'absence d'attributs ou de détails significatifs, de sorte qu'il a pu être possible de les adapter à différents contextes religieux et culturels; et à l'inverse, a pu aussi faciliter les erreurs de syncrétismes. La polyvalence des images dans la sculpture grecque a été mise en avant par Jean Marcadé dans un article fondamental publié en 1985. L'auteur montrait de façon très convaincante que les types statuaires restent ouverts à une pluralité de significations; que leur identification ne se précise

⁶⁴ Langlotz 1969, 378–380. Sur le naïskos de Phocée, voir Özyğit 1995, 55 (dessin) et 57. Mais celui-ci, aujourd'hui perdu, n'a pas été trouvé dans les fouilles d'Ömer Özyğit en 1993 mais en 1966 lors des travaux d'urbanisme menés sur la route de Foça (Rohaut 2017, 179–182 pl. 46 b).

⁶⁵ Kall. h. 5, 1–39.

⁶⁶ Morizot 2013, 95 et n. 2.

⁶⁷ Morizot 2013, 101–103 fig.6.

⁶⁸ On notera par ailleurs que les ateliers de Kalabaktepe semblent avoir alimenté plusieurs sanctuaires, ce qui pose la question de l'interchangeabilité des images (Rohaut 2017, 295–297). La découverte d'un moule et de figurines en terre cuite dans le quartier artisanal de la pente Sud de Kalabaktepe montre que celui-ci alimentait aussi le sanctuaire d'Aphrodite sur la colline de Zeytintepe.

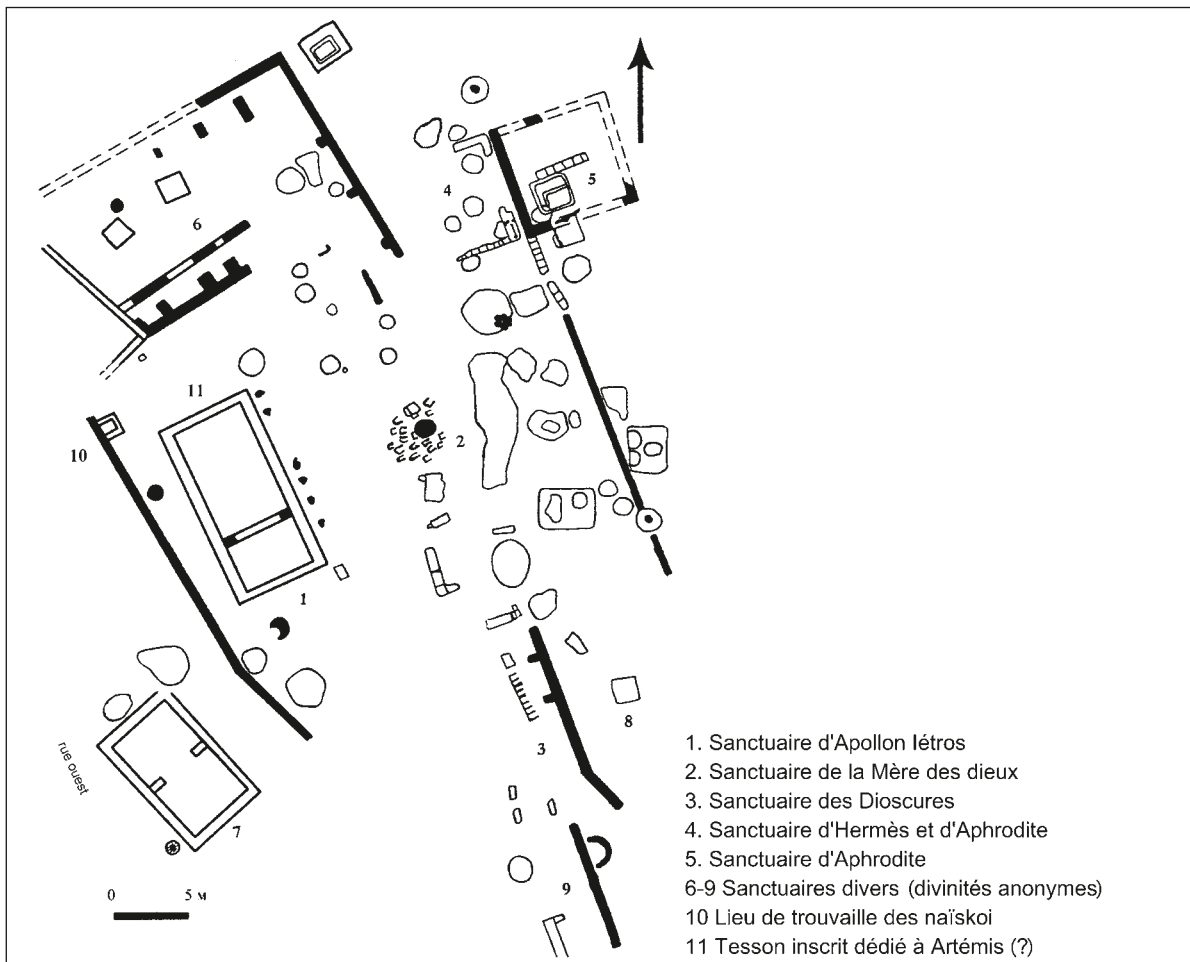
⁶⁹ À titre de comparaison, on mentionnera l'exemple du relief thasien du passage des théores portant une dédicace aux Nymphes et à Apollon nymphagète sur le linteau de la niche, permettant de donner une identité aux korai (Musée du Louvre, Ma 696 A). Voir Holtzmann 1994, 42–47 pls. 8, 10–11.



13 Naïskos avec femme assise, calcaire, Olbia du Pont, dépôt archéologique (Cliché: A. Baralis 2015)



15 Naïskos avec déesse, calcaire, Syracuse, Musée archéologique de Syracuse (© CNRS/CCJ. Cliché: L. Damelet 2015)



14 Plan du temenos occidental d'Olbia du Pont (L. Rohaut 2017 d'après Rusyaeva 2006, fig. 4)

que par leur contexte ou par la présence d'une légende ou d'attributs univoques; et que les images peuvent ainsi perdre beaucoup de leurs sens originels⁷⁰. En ce sens, faut-il renoncer à identifier une seule divinité sous les traits de la femme assise dans les naïskoi archaïques des cités ioniennes et éoliennes et ses colonies? C'est ce qui me semble le plus raisonnable.

Dans la colonie milésienne d'Olbia du Pont en mer Noire, deux naïskoi archaïques avec femme assise, sans doute sculptés par un artisan milésien (fig. 13)⁷¹, ont été trouvés dans le temenos »occidental«, à l'Ouest du temple d'Apollon Iétros, dans des couches perturbées datant de l'époque hellénistique⁷². Alors qu'il serait tentant d'identifier Artémis assise dans les édicules comme c'est peut-être le cas dans la métropole, le lieu de trouvaille des sculptures impliquent la possibilité de les attribuer à quatre divinités: à la Mère des dieux, à Aphrodite syrienne, à Artémis ou à une divinité anonyme. Dans chaque cas, l'association avec les naïskoi n'apparaît pas évidente (fig. 14)⁷³. À Érythrées, deux naïskoi avec femme assise ont été trouvés en remploi sur l'acropole⁷⁴: au sommet de celle-ci, un sanctuaire d'Athéna a été localisé. Un passage de Strabon vient alors aussitôt à l'esprit: »beaucoup des anciennes statues d'Athéna sont représentées assises, comme à Phocée, Marseille, Rome, Chios et en plusieurs autres endroits«⁷⁵. Athéna pourrait donc aussi être candidate et apparaître dans certains naïskoi archaïques. On mentionnera alors deux autres petits édicules – probablement de la deuxième moitié du VII^e siècle – avec personnage féminin trouvés en Grande-Grèce dans des Athénaïon (fig. 15)⁷⁶.

L'examen des lieux de trouvailles amène donc à se montrer prudent et ne permet pas de se prononcer en faveur d'une seule divinité. S'il me semble nécessaire de renoncer à identifier Cybèle dans les édicules, dont la présence paraît limitée dans le monde grec et inexistante dans les cités ayant livré des naïskoi archaïques avec femme assise, la possibilité d'identifier Artémis dans certains d'entre eux me semble plus convaincante. Toutefois, tant qu'un nouveau document exhumé ne viendra pas clôturer le débat, il est préférable de ne pas attribuer tous les édicules à la même divinité. En tant que tels, ils ne dérogent en aucune manière à la règle de l'ambiguïté et de la polyvalence des images archaïques. Pour cette raison, chaque sculpture doit être étudiée au cas par cas.

BIBLIOGRAPHIE

Acheilara 2005

L. Acheilara, Η κοροπλαστική της Λέσβου (Mytilène 2005).

Akalın 2008

A.-G. Akalın, Traces of the Mother Goddess in Erythrai, dans: E. Winter (ed.), Vom Euphrat bis zum Bosphorus. Kleinasien in der Antike. Festschrift Elmar Schwertheim, AMS 65 (Bonn 2008) 1–6, pl. 1.

⁷⁰ Marcadé 1985.

⁷¹ Mes remerciements les plus vifs vont à Alexandre Baralis pour l'envoi de cette photographie et l'autorisation de la publier.

⁷² Rusyaeva 1994, 87–89 fig. 7. On notera que l'auteure identifie Cybèle dans les naïskoi d'Olbia. Toutefois, dans ses publications récentes, elle ne donne plus la préférence à la déesse anatolienne mais préfère y reconnaître Rhéa ou Héra.

⁷³ Rohaut 2017, 310–316.

⁷⁴ Le premier se trouvait devant l'église Haghia Matrona et le second en remploi dans la façade de l'église Haghios Panteleimon. Un troisième édicule a été récupéré en 2005 d'un mur du village. Sur les naïskoi d'Érythrées, voir Akalın 2008. Fritz Graf évoquait en 1985 d'autres exemplaires inédits trouvés dans la »Perserschutt« du sanctuaire d'Athéna fouillée sur l'acropole (Graf 1985, 108. 318). On notera aussi la présence dans ce dépôt de figurines de femmes assises au lion (Graf 1985, 318 n. 11).

⁷⁵ Traduction Henry Tréziny. Strab. 13, 1, 41.

⁷⁶ Le premier en terre cuite provient probablement du sanctuaire d'Athéna de Timpona della Motta et figure la déesse, assise dans un édicule, tenant un polos sur ses genoux en référence à un passage de l'»Iliade« (Hom. Il. 6, 90–91). Voir Maaskant-Kleibrink 1993, 8–12 figs. 6, 11 b. Le second en pierre, dont ne subsiste que la moitié supérieure, a été trouvé dans l'Athénaïon de Syracuse et figure un personnage féminin (Orsi 1918, 497 s. fig. 89).

- Blümel 1963 C. Blümel, Die archaisch griechischen Skulpturen der Staatlichen Museen zu Berlin (Berlin 1963).
- Bodenstedt 1981 F. Bodenstedt, Die Elektronmünzen von Phokaia und Mytilene (Tübingen 1981).
- Bumke 2014 H. Bumke, ›Konservierte‹ Votive in griechischen Heiligtümern, dans: R. Amedick – H. Froning – W. Held (eds.), *MarWPr* 2014 (Marburg 2014) 1–15.
- Bumke et al. 2000 H. Bumke – A. Herda – E. Röver – T. Schattner, Bericht über die Ausgrabungen 1994 an der Heiligen Straße von Milet nach Didyma: Das Heiligtum der Nymphen?, *AA* 2000, 57–97.
- Collin-Bouffier 2000 S. Collin-Bouffier, Sources et fleuves dans les cultes phocéens: les exemples de Marseille et de Vélie, dans: *Hermay – Tréziny* 2000b, 69–80.
- Conze 1866 A. Conze, Votivsteine in Marseille, *AZ* 1866, 303–306.
- Duplouy 2006 A. Duplouy, Le prestige des élites. Recherches sur les modes de reconnaissance sociale en Grèce entre les X^e et V^e siècles av. J.-C. (Paris 2006).
- Ehrhardt 1993 N. Ehrhardt, Zwei archaische Statuen mit Nymphen-Weihungen aus Milet, *EpigrAnat* 1993, 3–8.
- Gassner 2010 V. Gassner, Die thronende Göttin im Naiskos – ein weiteres Zeugnis der Kybele in Elea?, dans: S. Aybek – A.-K. Öz (eds.), *Metropolis Ionia II: The Land of the Crossroads. Essays in Honour of Recep Meriç* (Istanbul 2010) 145–152.
- Günther 1988 W. Günther, ›Vieux et inutilisable‹ dans un inventaire inédit de Milet, dans: D. Knoepfler (ed.), *Comptes et inventaires dans la cité grecque. Actes du colloque international d'épigraphie tenu à Neuchâtel du 23 au 26 septembre 1986 en l'honneur de Jacques Tréheux* (Genève 1988) 215–237.
- von Graeve 1986a V. von Graeve, Grabung auf dem Kalabaktepe, *IstMitt* 36, 1986, 37–51.
- von Graeve 1986b V. von Graeve, Neue archaische Skulpturenfunde aus Milet, dans: H. Kyrieleis (ed.), *Archaische und klassische griechische Plastik. Akten des Internationalen Kolloquiums vom 22.–25. April 1985 in Athen* (Mayence 1986) 21–30.
- Graf 1985 F. Graf, Nordionische Kulte. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulturen von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia (Rome 1985).
- Greco 2006 G. Greco, Strutture e materiali del sacro ad Elea/Velia, dans: A. Stazio (ed.), *Velia. Atti del quarantacinquesimo convegno di studi sulla Magna Grecia. Taranto – Marina Di Ascea, 21–25 settembre 2005* (Naples 2006) 287–362. 541–543.
- Herda 2006 A. Herda, Der Apollon-Delphinios-Kult in Milet und die Neujahrsprozession nach Didyma. Ein neuer Kommentar der sog. Molpoi-Satzung (Mayence 2006).
- Hermay 2000a A. Hermay, De la Mère des Dieux à Cybèle et Artémis: les ambiguïtés de l'iconographie grecque archaïque, dans: *Agathos daimōn. Mythes et cultes. Études d'iconographie en l'honneur de Lilly Kahil*, *BCH Suppl.* 38 (Paris 2000) 193–203.
- Hermay 2000b A. Hermay, Les naiskoi votifs de Marseille, dans: *Hermay – Tréziny* 2000b, 119–133.
- Hermay – Tréziny 2000a A. Hermay – H. Tréziny, Les cultes massaliètes: documentation épigraphique et onomastique, dans: *Hermay – Tréziny* 2000b, 147–157.
- Hermay – Tréziny 2000b A. Hermay – H. Tréziny (eds.), *Les cultes des cités phocéennes. Actes du colloque international Aix-en-Provence/Marseille, 4–5 juin 1999* (Aix-en-Provence 2000).
- Holtzmann 1994 B. Holtzmann, La sculpture de Thasos. Corpus des reliefs, I. Reliefs à thème divin (Athènes 1994).
- Johannowsky 1961 W. Johannowsky, Un naiskos eleate con dea seduta, *Klarchos* 3, 1961, 118–128.
- Kahil 1984 L. Kahil, Artémis, dans: *LIMC* II (1984) 618–753.
- Kerschner 1995 M. Kerschner, Die Ostterrasse des Kalabaktepe, *AA* 1995, 214–220.
- Kerschner 1999 M. Kerschner, Das Artemisheiligtum auf der Ostterrasse des Kalabaktepe in Milet. Stratigraphie und Keramikfunde der Sondagen des Jahres 1995, *AA* 1999, 7–51.
- Kerschner 2015 M. Kerschner, Der Ursprung des Artemisions von Ephesos als Naturheiligtum. Naturale als kultische Bezugspunkte in den großen Heiligtümern Ioniens, dans: K. Sporn – S. Ladstätter – M. Kerschner (eds.), *Natur – Kult – Raum. Akten des internationalen Kolloquiums Paris-Lodron-Universität Salzburg, 20.–22. Jänner 2012*, *SoSchrÖAI* 51 (Vienne 2015) 187–243.
- Langlotz 1969 E. Langlotz, Beobachtungen in Phokaia, *AA* 1969, 377–385.
- Longpérier 1863 A. de Longpérier, Découverte de stèles phocéennes à Marseille, *CRAI* 1863, 339–340.
- Malkin 2011 I. Malkin, *A Small Greek World. Networks in the Ancient Mediterranean* (Oxford 2011).
- Marcadé 1985 J. Marcadé, La polyvalence de l'image dans la sculpture grecque (1985), dans: J. Marcadé, *Études de sculpture et d'iconographie antiques. Scripta Varia, 1941–1991* (Paris 1993) 485–500.

- Maaskant-Kleibrink 1993 M. Maaskant-Kleibrink, Religious activities on the Timpone della Motta, Francavilla Marittima, and the identification of Lagaria, *BABesch* 68, 1993, 1–47.
- Mazarakis-Ainian 1985 A. Mazarakis-Ainian, Contribution à l'étude de l'architecture religieuse grecque des Âges Obscurs, *L'antiquité classique* 54, 1985, 5–48.
- Mendel 1914 G. Mendel, *Musées impériaux ottomans. Catalogue des sculptures grecques, romaines et byzantines II* (Constantinople 1914).
- Morel 2000 J.-P. Morel, Observations sur les cultes de Vélia, dans: *Hermary – Tréziny 2000b*, 33–49.
- Morizot 1994 Y. Morizot, Artémis, l'eau et la vie humaine, dans: R. Ginouvès – A.-M. Guimier-Sorbets – J. Jouana – L. Villard (eds.), *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec*, *BCH Suppl.* 28 (Paris 1994) 201–216.
- Morizot 2013 Y. Morizot, Artémis périurbaine, dans: P. Darcque – R. Étienne – A.-M. Guimier-Sorbets (eds.), *Proasteion. Recherches sur le périurbain dans le monde grec* (Paris 2013) 95–123.
- Orsi 1918 P. Orsi, Gli Scavi intorno a l'Athenaion di Siracusa: negli anni 1912–1917, *MonAnt* 25, 1918, 353–762.
- Özyiğit 1995 Ö. Özyiğit, Les dernières fouilles de Phocée, dans: *Musée de Marseille, Phocée et la fondation de Marseille* (Marseille 1995) 47–59.
- Pace 2013 R. Pace, Une grande stèle funéraire hellénistique recomposée de Kymè d'Éolide (Turquie), *RA* 2013, 347–366.
- Reinach 1889 S. Reinach, Statues archaïques de Cybèle découvertes à Cymé (Eolide), *BCH* 13, 1889, 543–560 pl. 8.
- Rohaut 2015 L. Rohaut, Les naïskoi de Milet, dans: S. Montel (ed.), *La sculpture gréco-romaine en Asie Mineure: synthèse et recherches récentes. Colloque international de Besançon, 9 et 10 octobre 2014* (Besançon 2015) 103–122.
- Rohaut 2017 L. Rohaut, Les naïskoi de Marseille. Étude des édicules avec femme assise dans les cités phocéennes, ioniennes et éoliennes à l'époque archaïque (Diss. Université Aix-Marseille 2017).
- Rohaut 2018 L. Rohaut, Notices 1 à 44 avec commentaires, dans: A. Hermary (ed.), *Nouvel Espérandieu VI. Recueil général des sculptures sur pierre de la Gaule. Marseille et ses environs* (Paris 2018) 2–23.
- Romano 1989 I.-B. Romano, *Early Greek Cult Images* (Philadelphie 1989).
- Rothé – Tréziny 2005 M.-P. Rothé – H. Tréziny (eds.), *Carte archéologique de la Gaule: pré-inventaire archéologique. CAG 13, 3: Marseille et ses alentours* (Paris 2005).
- Rusyaeva 1994 A.-S. Rusyaeva, Investigations of the Western Temenos of Olbia, *AncCivScytSib* 1, 1994, 80–102.
- Rusyaeva 2006 A.-S. Rusyaeva, *Les plus anciens temenos d'Olbia du Pont (en russe)* (Simféropol 2006).
- Senff 2000 R. Senff, Die archaische Wohnbebauung am Kalabaktepe in Milet, dans: F. Krinzinger (ed.), *Akten des Symposions »Die Ägäis und das westliche Mittelmeer«. Beziehungen und Wechselwirkungen 8. bis 5. Jh. v. Chr.* Wien, 24.–27. März 1999, *DenkschrWien* 288 = *AForsch* 4 (Vienne 2000) 29–37.
- Spencer 1995 N. Spencer, Early Lesbos between East and West: a 'grey area' of Aegean Archaeology, *BSA* 90, 1995, 269–306.
- Tréziny 2000 H. Tréziny, Les lieux de cultes dans Marseille grecque, dans: *Hermary – Tréziny 2000b*, 81–99.
- Tréziny 2006 H. Tréziny, L'urbanisme archaïque des villes ioniennes: un point de vue occidental, *REA* 108, 2006, 225–247.
- Williams – Williams 1988 C. Williams – H. Williams, Excavations at Mytilene (Lesbos), 1987, *EchosCl* 32, 1988, 135–149.
- Williams – Williams 1989 C. Williams – H. Williams, Excavations at Mytilene (Lesbos), 1988, *EchosCl* 33, 1989, 167–181.
- Xagorari-Gleißner 2008 M. Xagorari-Gleißner, *Meter Theon: die Göttermutter bei den Griechen* (Mayence 2008).

MICHÈLE L. MEIJER

FROM KURĜARRA TO KOURETES, FROM GALA TO GALLOS

CULTIC TRANSMISSIONS FROM MESOPOTAMIA TO GREECE?*

»The saĝursaĝ have heaped up their hair for Inanna like a crown.
They have adorned the hair in the nape of their neck for her with colourful bands. (...)
They have prepared the soothing balaĝ drum and have placed it at her side. (...)
On their right side they have dressed themselves in men's clothing.
On their left side they have dressed themselves in women's clothing. (...)
The raging kurĝarra have taken badara swords in their hands.
They cover the giri₂ knives with blood so that they splatter blood around. (...)
The tigi, ŝem, and ala drums resound loudly.« (*Iddin-Dagan A*, 45–81, ETCSL 2.5.3.1)¹

»A gala, after he had met a lion in the steppe,
went back to the city, to Inanna's gate,
where dogs are pelted with potsherds, and said:
»Hey, what is your brother doing in the steppe?«« (*Sumerian Proverb* 2.101, ETCSL 6.1.2)

The above citations are taken from two Sumerian texts recorded in cuneiform script on clay tablets from early 2nd-millennium B.C. Mesopotamia. The first text is a hymn of Iddin-Dagan, king of Isin (Southern Mesopotamia), to the goddess Inanna (later Ištar)² and describes in detail the processions and rituals performed to celebrate the »marriage« between Inanna and the king. The passage above features two types of cultic attendants of Inanna, the saĝursaĝ and kurĝarra³, whose performance in the procession resembles activities of the »galloi« and the »Kouretes«, attendants associated with Meter/Kybele (hereafter: Meter) in Greek literary texts. The saĝursaĝ like the galloi have long hair, wear women's clothing and play drums; the kurĝarra wield weapons like the Kouretes. The second text belongs to the *Sumerian Proverb Collections* and introduces Inanna's cultic attendant *par excellence*, the gala priest. Fourteen of these proverbs feature the gala. The meanings of individual proverbs often elude

* The research presented in this paper was carried out in the context of my PhD project at the Vrije Universiteit Amsterdam. My project is supported financially by the Netherlands Organization for Scientific Research (NWO). I would like to thank Dr. Michael Kerschner for his excellent remarks on this paper. Any remaining shortcomings are, of course, my own.

¹ All translations in this paper are mine, unless stated otherwise. My translation of *Iddin-Dagan A* leaves out several lines, such as the repetition of »to parade before pure Inanna, before her eyes«.

² In the Sumerian language, this goddess was called »Inanna«, in Akkadian, »Ištar«. Following common practice, I use the name »Inanna« when referring to Sumerian texts, and »Ištar« more generally.

³ This paper follows usual practice by rendering Sumerian words with expanded spaces between characters and by *italicizing* Akkadian words. An exception is made for divine names.

us, but taken together they clearly ridicule the gala because he is vain and cowardly, and always manages to survive bad luck⁴. The proverb above has been translated and interpreted in different ways⁵. The way I translate it, the story is a jest about the gala's state of trance during religious ceremonies: after meeting a lion in the steppe, the gala goes back to the city and addresses a dog as if it were a lion (similar joke in *Sumerian Proverb* 21D3, ETCSL 6.1.21). A remarkable echo of the motif of the gala who meets a lion in the wilderness is found in a series of Hellenistic epigrams (Anth. Pal. 6, 217–220. 273) in which a gallos encounters a lion in a cave or the countryside but manages to chase it away with his drum⁶. Here we also find the motif of trance: it is by divine inspiration that the gallos, despite his fear of the lion, strikes his drum (6, 220. 237); finally, like the gala the gallos is mocked with »amused contempt«⁷.

Besides the similarities mentioned above, the cults of Meter and the Mesopotamian goddess Ištar show other parallels; especially those with respect to ritual and mythological motifs are numerous and detailed. The question often asked in such comparative enterprises is whether the similarities are due to a historical link of some kind or whether they should be regarded as similar but independent developments. Similarities between the cults of Meter and Ištar have been noted and investigated, but nevertheless remain largely unexplained⁸. Since the decipherment of Sumerian, Akkadian, and Hittite, scholars have been fascinated by parallels between Greek and Near Eastern cultures, especially their literatures, such as those between *The Epic of Gilgameš* and the Homeric epics. The field really expanded in the 1990s with the works of two famous classicists, Walter Burkert and Martin L. West⁹, who after having learned Akkadian compiled impressive catalogues of parallels between Greek and Near Eastern cultures and convinced many scholars of the influence the Near East must have had on archaic Greece¹⁰. Subsequent scholarly interest in such comparative enterprises has moreover been supported by the ever-increasing bulk of material and textual evidence for cultural interactions between ancient Eastern Mediterranean cultures¹¹.

However, lists of parallels combined with evidence of cultural interaction in the area are rarely enough to pin down ›particular cases of borrowing‹ or trace the ›exact routes of transmission‹. Recent research has therefore tried to go beyond this »argument by accumulation«¹² by way of closely examining individual case studies¹³. Methodological progress has especially been made with respect to literary parallels: first, criteria have been formulated that, when fulfilled, help to distinguish between strong and weak parallels between two texts (e.g., does the parallel show complexity?, is the parallel part of a series of parallels?)¹⁴. Then, to strengthen the hypothesis of borrowing, evidence must be provided for a historical link between the elements that are compared¹⁵. Within this new methodological framework, emphasis lies on the mechanisms of reception: how is the foreign element adapted, and what changes in the receptive tradition does it generate¹⁶? As can be learned from the field of comparative religion, the

⁴ Alster 1997, 365. 371; cf. Peled 2016, 109–115.

⁵ Alster 1997, 65. 371; Gordon 1968, 249–251; Peled 2016, 112. 114.

⁶ As was noted first by Taylor 2008, 174.

⁷ Roller 1999, 229.

⁸ Burkert 1979, 110 f., with n. 20; Roscoe 1996; Taylor 2008; cf. also Bachvarova 2008 and Rollinger 2000, 75 n. 76.

⁹ Burkert 1992 and West 1997.

¹⁰ Henkelman 2006, 808 f.

¹¹ Think e.g. of the Uluburun shipwreck; the Amarna correspondence between the Great Kings of the Late Bronze Age; Hittite texts mentioning Mesopotamian and Hurrian gods. See for an overview van Dongen 2007.

¹² Metcalf 2015, 3.

¹³ E.g. López-Ruiz 2010.

¹⁴ For criteria see esp. Henkelman 2006, 815; also Bernabé 1995; Penglase 1994; Tigay 1993. For recent comparative approaches to Eastern Mediterranean literatures see e.g. Bachvarova 2016; Haubold 2013; López-Ruiz 2010; Metcalf 2015.

¹⁵ Bachvarova 2016; López-Ruiz 2010; Ulf 2014.

¹⁶ Henkelman 2006; Ulf 2014.

first step in the search for borrowing or influence, whether in literary or religious spheres, is in fact a sound comparison: i.e., the formulation of points of comparison and the description of the two comparanda according to these points¹⁷. After comparison of these descriptions, the resulting similarities (and differences) can be further subjected to close examination to unravel the possible scenarios underlying each parallel¹⁸.

Applying the above methods, I will describe and compare the two cults with respect to iconography, places of worship, ritual, and myth. I will argue that parallels with respect to iconography and places of worship can be explained as similar but independent developments due to the cultural homogeneity of the area¹⁹, but that certain ritual and mythological parallels arose from a historical connection. Even though the methods proposed to identify literary borrowings are well applicable to cultic parallels, one should consider that unlike between two texts, the nature of parallels between two cults can differ greatly (iconographical, ritual, mythological, etc.). Moreover, whereas rituals, for instance, are conservative by nature and often closely connected to a specific deity or sanctuary, myths travel and attach themselves to other rituals quite easily²⁰. Therefore, close examination of a set of ritual and mythological parallels between two cults may result in different explanations of how these parallels came into being. This will be illustrated by the present case study.

It has long been argued that Meter originates in the Phrygian goddess Matar, which can most clearly be seen in the goddesses' shared iconographical elements²¹. When Emmanuel Laroche proposed a connection between Meter and the North Syrian goddess Kubaba in 1960, the search for the origins of Meter was extended geographically and chronologically²². Unlike our sources on Matar and Kubaba however²³, Mesopotamian texts, preserved for us because they are written on durable clay tablets, contain detailed information about religious practices, beliefs, and myths. The cult of Ištar is particularly well-documented and therefore provides the necessary comparative material for the missing chapters of ›ritual‹ and ›myth‹ in the historical analysis of the origins of the cult of Meter. My hypothesis of a historical connection between the cults of Meter and Ištar does not have consequences for the general view that Meter originates in Phrygian Matar, neither for the (slightly) alternative view that Meter is a conflation of indigenous Greek Mother goddesses and Phrygian Matar, as argued by Jan N. Bremmer in this volume. Neither does the present discussion affect the debate about the relation of Kubaba to Matar and/or Meter²⁴. As will become clear shortly, Meter and Ištar are different deities with regard to nature and origin, which allows for the view that Meter originates in Matar (and possibly Kubaba) with respect to nature and iconography.

¹⁷ Platvoet 1982; Wildman 2006.

¹⁸ Segal 2001, 364 f.

¹⁹ On this cultural homogeneity, see Graf 2004, 5–7.

²⁰ Bremmer 2004b, 43.

²¹ E.g. Roller 1999, 125–134; Vikela 2001.

²² For an overview of the scholarly debate on the origin and spread of the cult of Kubaba, see the contribution of Bremmer in this volume.

²³ Evidence for the cult of Matar consists mainly of rock-cut shrines and monuments (which can be divided into step monuments and idols on the one hand and façades and niches on the other, Berndt-Ersöz 2009), which do not disclose any concrete information about cultic practices. For a detailed analysis of these Phrygian sacred spaces see Berndt-Ersöz 2006. Berndt-Ersöz (2015) has furthermore made a well-argued and plausible reconstruction of Iron Age »noise-making rituals« in front of the step-monuments of Matar by making use of Assyrian, Babylonian, and Greek sources. Even though I argue in this paper that ecstatic rituals with loud music may have travelled from Mesopotamia to the cult of Meter via the Levant and Crete, the possibility that these aspects originated in Phrygian cult, or travelled from Mesopotamia via Anatolia/Phrygia, cannot be excluded. Not much is known about cultic practices for Kubaba either, for some examples see Hutter 2017. For archaeological and textual evidence of Kubaba in general see most notably Hawkins 1981; Hawkins 2000; Wegner 1995.

²⁴ For various views on the relation between Meter, Matar, and Kubaba see e.g., recently, Jan N. Bremmer in this volume; Hutter 2017; Munn 2008; Robbins Dexter 2009; Vikela 2001.

IŠTAR AND METER: NATURE, ICONOGRAPHY, AND CULT PLACES

Ištar was one of the most important and oldest deities of Mesopotamia²⁵. She was first worshipped as Inanna by the Sumerians in Southern Mesopotamia and later as Ištar or under local names by the Assyrians and Babylonians until the end of the 1st millennium B.C.²⁶. She was worshipped by the Hittites with more than twenty local epithets and by the Phoenicians as Astarte. Even though local cults seem to have emphasized different aspects of the goddess²⁷, the textual and material evidence shows a coherent picture of her religious iconography and cult places, and, at least in Mesopotamia, also of her cultic attendants and myth. Rarely associated with birth and not having any children, she was clearly not a mother goddess²⁸. Unlike other Mesopotamian deities, she had no permanent spouse but lovers, the shepherd god Dumuzi being the most prominent²⁹. Generally, she had a complex nature and contrasting attributes: love and war, destruction and restoration, life and death³⁰. Embodying the planet Venus, she was both the feminine evening star and the masculine morning star; the changing from evening to morning star during the night was symbolic for her own ambivalent gender as well as for her power to change the gender of human beings³¹.

She could be depicted as a symbol or anthropomorphically. In early periods, she is represented by a reed staff and from the 2nd millennium onwards by an eight-pointed star³². No cult images of Ištar have survived, even though they must have featured in her temples. Three large images that according to their inscriptions represent Ištar depict her *en profil* with a long dress, weapons, and the crown of divinity or a polos; in one case Ištar stands on a lion. From the 3rd millennium onwards the goddess can also be recognized without the help of inscriptions, often depicted *en face*, with weapons emanating from her shoulders and accompanied by her lion, for example on cylinder seals. She is also depicted nude as clay figurine or on terracotta plaques. On the famous terracotta ›Burney Relief‹ in the British Museum, dating from the beginning of the 2nd millennium, she is depicted as a Netherworld goddess, naked but for wings, crown and bird feet, and with lions and owls beside her.

Ištar was venerated in private cults and in temples. The largest, most ancient, and most famous of her temples include those in Uruk, Aššur, and Nineveh. Some of the objects found *in situ* at these temples can complement what texts tell us about how Ištar was worshipped. Finds include (ritual) vessels, oil containers, beads, seals, and lead plaques with erotic scenes³³.

Meter appears first on votive reliefs and in the epigraphical record in the early 6th century B.C.³⁴. It is generally held that her iconography, attributes, and name by which she was called in literature, Kybele, were adopted from the Phrygian cult of the goddess Matar by West-Anatolian Greeks in the late 7th century³⁵. The Greeks assimilated the Phrygian goddess to local

²⁵ The most recent study on Ištar is Pryke 2017. The sources for the cult of Ištar are mainly textual: myths, hymns, love poetry, lamentations, and ritual prescriptions in Sumerian, Akkadian, and Hittite.

²⁶ Pryke 2017, e.g. 6–7.

²⁷ E.g., Ištar-Annunītim of Mari was associated with prophecy; in Arbela Ištar's warlike aspects were emphasized.

²⁸ But see Black – Green 1992, 34 f. (s. v. Anunītu). 108 f. (s. v. Inana); *Ištar-Louvre* obv. col. I, 41. 49 in Groneberg 1997.

²⁹ Black – Green 1992, 108.

³⁰ Harris 1991; Pryke 2017, 5.

³¹ Groneberg 1997, 137; see e.g. *Išme-Dagan K*, 21–23, ETCSL 2.5.4.11.

³² The following description of Ištar's iconography is based on Barrett 2007, 25 f.; Black – Green 1992, 108 f.; Seidl 1980, 87–89. For Ištar in Hittite art, see e.g. Danmanville 1962.

³³ Meinhold 2009; Reade 2005.

³⁴ Vikela 2001, 68. 81. Archaeological evidence for the cult of Meter consists mainly of votive reliefs, figurines and inscriptions. They are collected in Vermaseren 1977–1989.

³⁵ See for etymological arguments Beekes 2010, s. v. Κυβέλη; Rein 1996, 234–237; Roller 1999, 66–69. For iconographical similarities see Naumann 1983, 293–297; Robbins Dexter 2009; Roller 1999, 71. 125 n. 23; 132 f.; Vikela 2001. For the view that Matar was adopted in the area of Northwestern Anatolia see e.g. Burkert 1985, 177–179. See for the (early) iconography of Matar Berndt-Ersöz 2009; Berndt-Ersöz 2006.

forms of mother or mountain goddesses³⁶. In the Greek world, Meter was soon worshipped in Ionia (Miletos, Smyrna, and Ephesos), as well as the Aegean, mainland Greece, Italy, and Southern France. By the 4th century B.C. her cult »was known in virtually every Greek city«³⁷. In 205/204 B.C., she reached the Roman world when she was adopted from Pessinous and given a temple on the Palatine hill. Both the Meter of cult and the Kybele of literature are called ›mother‹ of gods and humans and are associated with mountains. Already in the 6th century, she was identified with the ancient Greek goddess Rhea, and in the 5th century with Demeter³⁸. In literary texts, her rites are often conflated with those of Dionysus. From dedicatory inscriptions, votive reliefs, and cult regulations we learn that people invoked Meter for help with childbirth, children, community, and a pleasant afterlife³⁹.

The earliest images of Meter are 6th-century votive reliefs from Ionia⁴⁰. They resemble images of Matar in that the goddess is depicted frontally, standing in a shrine (naiskos). The goddess is however dressed in typical Greek garments: »chiton, mantle, and veil«⁴¹. Soon, Meter is depicted seated on a throne with a lion on her lap⁴². Her standard iconography throughout the Mediterranean moreover included the tympanon, a round, tambour-like drum made from the hide of a bull⁴³. The first attestations of the tympanon in the cult of Meter date from the late 6th century, shortly before Pindar makes the first mention of the mystery rites of Meter⁴⁴.

Not much is known about Meter's early worship. Some extra-urban shrines found in Phokaia, the Peloponnesos, and on Chios can possibly be dated early⁴⁵. In the Classical Period Meter's cult consisted mainly of mystery rites, but she also received public cults, most notably in Athens⁴⁶. Her Metroon in Athens still existed in the Hellenistic period⁴⁷. In this period Meter was also worshipped in some local private cult organizations, such as in the Piraeus, while important temples were built for her in Pessinous and Pergamon⁴⁸. She also still had extra-urban sanctuaries and mountain caves near Steunos and Metropolis⁴⁹.

When the information about these cults as given above is compared, we must conclude that Ištar and Meter have different powers and spheres of influence. As for iconography, they are both depicted with polos and lion, but these are in fact common attributes of powerful goddesses of the Aegean-Asian area⁵⁰. It is therefore in my view no longer possible to ascertain whose iconography influenced the other, or whether any influence took place at all. Similarities with respect to places of worship (i.e., city temples) are also not exclusively found in the cults of Ištar and Meter. In fact, many such multicultural features can be explained from the cultural ›homogeneity‹ of the ancient Eastern Mediterranean (including the Near East), in turn resulting from constant interaction from the 7th millennium onwards (e.g. through commercial and elite relations, mercenaries, etc.), which »smooth[ed] over differences inside

³⁶ See the contribution of Jan N. Bremmer in this volume.

³⁷ Roller 1999, 119 f.

³⁸ See the contribution of Jan N. Bremmer in this volume; Roller 1999, 124, 143.

³⁹ Roller 1999, e.g., 159, 216, 233.

⁴⁰ See for the early iconography of Meter Hermary 2000; Roller 1999; Vikela 2001.

⁴¹ Roller 1999, 126. See also Vikela 2001, 82.

⁴² Hermary 2000 warns against identifying early representations of goddesses with lions (as figurines or in naiskoi) too easily as representations of Meter. Some of them may represent other goddesses of the mistress-of-wild-animals type, such as Artemis or Hera.

⁴³ Roller 1999, 131 f. 136 f.; βύρσηζ ταυρείου, Anth. Pal. 6, 219.

⁴⁴ Roller 1999, 136 f.; Pind. Dith. 2, 1–24; Pind. P. 3, 77–79; see also Vikela 2001, 90 f.

⁴⁵ Roller, e.g., states that the rock-cut shrine of Meter at Daskalopetra on Chios can be dated to the late 6th or the 5th c. B.C. (1999, 138). The dating of such rock sanctuaries of Meter, however, is very difficult, since in most cases stratigraphic evidence is lacking (M. Kerschner, personal communication).

⁴⁶ Vermaseren 1977–1989, II, cat. 1–9; Roller 1999, 161.

⁴⁷ Roller 1999, 217.

⁴⁸ Roller 1999, 187–234.

⁴⁹ Roller 1999, 202, 233; Paus. 10, 32, 3.

⁵⁰ See e.g. Robbins Dexter 2009.

the wider region⁵¹. Common to this region was the city-state with its urban centre, rural hinterland, pantheon, patron deity, temple, ritual calendar, and mythology⁵². This cultural homogeneity, then, served as the backbone of cultural interaction and as facilitator of specific cases of influence and borrowing⁵³. An example of this mechanism is the worship of similar deities cross-culturally under different names, the assimilation of which often resulted in the transmission of elements from one cult to the other⁵⁴. These commonalities may explain why Ištar and Meter both were attributed a powerful animal and were worshipped in temples (Meter, admittedly, rather late), even though these goddesses are different as to nature and origin. At the same time, such commonalities may have facilitated the transmission of ritual and mythological aspects from Mesopotamia to Greece.

RITUAL PRACTICES IN THE CULTS OF IŠTAR AND METER

In Mesopotamian temples, priests and other ritual specialists⁵⁵ prepared the deities' daily meals and offerings and performed calendrical rituals and festivals. Particularly associated with Ištar were the *gala/kalû*, *kurġarra/kurġarrû*, *saġursaġ*, and *urmunus/assinnu*⁵⁶. I will briefly discuss these attendants' functions, focusing on those aspects that provide parallels with the cult of Meter.

The *gala/kalû*'s main function remained unchanged during three millennia: the performance of lamentations accompanied by the *balaġ* drum, first as professional mourner at funerals (taking over the role of female mourners), and later as priest in temples of Ištar. The *balaġ* song *The Fashioning of the gala* provides an *aition* for the *gala*'s lamenting: the god Enki fashioned the *gala* for a troubled Inanna so that with his laments he could »appease her in order to deflect a possible threat to heaven and earth⁵⁷. In the 1st millennium the *kalû* loses his association with Ištar and becomes one of the most esteemed priests of Mesopotamia. From numerous detailed ritual texts we learn that his lamentations were needed to sanction building projects and wars as well as to avert potential evil during lunar eclipses⁵⁸. He acts together with other religious specialists, such as the *nāru* (singer), *āšipu* (exorcist), *kurġarrû*, and *mahhû* (ecstatic)⁵⁹. Various tablets describe the rituals that must accompany the covering of the *kalû*'s drum with a bull's hide⁶⁰. The *kalû* was also a specialist in medicine, omens, and astronomy, and communicated about these matters with the king.

The *saġursaġ* is only attested for the early cult. Not much is known about his cultic tasks apart from what can be learnt from the passage from *Iddin-Dagan A* quoted above⁶¹.

The *urmunus/assinnu* is first attested in early-2nd-millennium Mari. Here some *assinnû* of the temple of Ištar-Anunnitum are reported to have prophesied. The *assinnu* Šēlebun for

⁵¹ Graf 2004, 5 f.

⁵² Graf 2004, 6.

⁵³ Graf 2004; see also Collins – Bachvarova – Rutherford 2008a.

⁵⁴ Graf 2004.

⁵⁵ With priests are meant those who owned a prebend: a hereditary, legal title which was a combination of income (e.g., land or the remainders of offerings) and the obligation to perform a certain task for the temple (Waerzeggers 2010, 34–38, 51–53). Only prebend holders were allowed to enter the sacred parts of the temple, granted that they conformed to the purity regulations. With religious specialists are meant those who did not own a prebend but had great religious authority, such as the diviners and prophets.

⁵⁶ For these attendants and additional specialists associated with this goddess, see Peled 2016. Sources for these attendants are lexical lists, administrative texts, ritual descriptions, hymns, incantations, omen texts, prophetic texts, and mythological texts. See for attestations of other types of priests in this cult Wilcke 1980, 85 f.

⁵⁷ Shehata 2008, 246.

⁵⁸ Peled 2016, 117–126.

⁵⁹ Linssen 2004, 238–244.

⁶⁰ Linssen 2004, 252–282.

⁶¹ Peled 2016, 257–267.

example went into trance (*immahu*) and delivered an oracle from Ištar-Anunnitum⁶². In Neo-Assyrian lexical lists the *assinnu* is grouped together with ecstasies (*zabbu* and *mahhû*). In Assyrian rituals *assinnû* sing laments, sacrifice, and dance⁶³. In omen texts and incantations, they avert evil for the king and heal people from sickness⁶⁴.

The kurġarra/*kurgarrû* features in early literary texts such as *Iddin-Dagan A*, but is best attested in 1st-millennium ritual descriptions together with the *assinnu*⁶⁵. His main attributes are knives and swords, with which he performed war dances. He could avert potential evil and was ascribed evil magical powers. The kurġarra, who like the *assinnu* is grouped together with ecstasies (*zabbu* and *mahhû*), is sometimes described with the Sumerian adjective *ed₃*, which means »to go up« or »down«, but also »to rage«, which indicates that his war dances were accompanied by trance.

Even though Ištar's attendants each had their own specialty, they had in common that they were seen as divine mediators. Another common characteristic has recently been studied by Ilan Peled: their ambivalent gender identity. Not so much based on biology, gender in antiquity was rather based on one's sexual behaviour, economic activity, social status, or religious role, which sometimes resulted in »non-binary behavior«⁶⁶. The attendants of Ištar are neither male nor female, but hover in between. I give some examples of the evidence. First, they are devoted to a goddess who has the terrifying power to change a person's gender. In the *Poem of Erra* (lines 55–56) for instance, Ištar turns the *assinnu* and *kurgarrû* into women. This power of Ištar explains the recurring act of cross-dressing in descriptions of her festivals: in *Iddin-Dagan A* saġursaġ cross-dress; in other texts *assinnû* and *kurgarrû* carry spindles, a symbol of femininity⁶⁷. Second, in lexical lists the *assinnu* is equated with ¹⁴urmunus, literally »man-woman«, and in one list is termed *sinnišānu*, »woman-like«⁶⁸. Third, in an omen text, the *assinnu* is attributed the passive, i.e. feminine role, in same-sex intercourse: »If a man approaches (sexually) an *assinnu*, hardships will be loosened from him«⁶⁹. Fourth, the gala/*kalû*'s direct speech in literary texts as well as his cultic songs are in written in emesal, a dialect of Sumerian which is normally spoken by goddesses, women, or genderless beings like demons in literary texts.

Such non-binary behaviour like cross-dressing can be found all over the world as expressions of the religious role of the divine mediator, the so-called Grenzgänger⁷⁰. In such cases the swapping of genders or hovering in between genders magically enforces the specialist's ability to communicate with the divine. Often these rituals are accompanied by trance, ecstatic dance, and loud music. The attendants of Ištar clearly belonged to the category of »Grenzgänger«. This is moreover supported by their adventures in myth. In *The Fashioning of the Gala* the gala is created by Enki, an act which sets the gala apart from humans, as in other texts humans are created by a joint act of Enki and the mother goddess Mami⁷¹. In *Inanna's Descent to the Netherworld* Enki creates a galaturra (»young gala«) and a kurġarra (or *assinnu*

⁶² Peled 2016, 170–172; Zsolnay 2013.

⁶³ Henshaw 1994, 284 f.; Peled 2016, 175–191.

⁶⁴ Peled 2016, 191–202.

⁶⁵ Peled 2016, 155–202.

⁶⁶ Helle 2018; cf. Herdt 1994; Roscoe 1994; Roscoe 1996.

⁶⁷ For cross-dressing of unidentified men and women: *Išme-Dagan K*, 21–24, ETCSL 2.5.4.11; *Ištar-Louvre* obv. col. 2.3–11, 17–19 in Groneberg 1997; moreover, in a ritual text from Hellenistic Uruk describing a festival for Ištar, the *assinnu* and *kurgarrû* are dressed in a garment belonging to the goddess Narudu (TU 42+) (Linsens 2004, 238–244). For the spindles, see e.g. Livingstone 1989, 13 (*Nanaya Hymn of Sargon II*, 10'–11'). Cf. Peled 2014, who argues that the *kurgarrû* in fact was a masculine figure (and as such counterpart to the effeminate *assinnu*).

⁶⁸ Peled 2016, 156.

⁶⁹ Trans. Peled (2016, 194).

⁷⁰ Shehata 2008, 248; e.g., the Indian *hijras*, the North-American Two-Spirits, or, more universally, the shaman.

⁷¹ Shehata 2008, 246.

in the Neo-Assyrian version) to save Inanna who has been trapped in the Netherworld, and endows them with the ability to enter the Netherworld and return unharmed⁷².

Worship of Meter consisted chiefly of mystery rites (ὄργια, τελετή, Eur. Bacch. 73, 78–79), which took place at night (Eur. Hel. 1365; Pind. P. 3, 77–79). They were only open to the initiated, who worshipped the deity by way of frenzied dancing, which is described with the same verb used for the activities of the followers of Dionysus (βακχεύω, Eur. Bacch. 71–82). The frenzy is caused by possession by the goddess (Eur. Hipp. 141–144), dancing (Plat. Ion 534d), and the loud music coming from tympana, cymbala, castanets, and the shrill-sounding flute (unknown tragedist, Roller 1999, 151; Eur. Hel. 1340–1349; Plat. Krit. 54d; Plat. Min. 318b). The music itself was regarded as soothing the deity (unknown tragedist, Roller 1999, 151; Eur. Hel. 1340–1352) and bringing the worshipper closer to the divine (Strab. 10, 3, 9). The rites as described in these literary sources are beautifully illustrated on an Attic krater from Ferrara dating to the early 5th century B.C.⁷³: a woman carrying a basket with mysterious objects and standing in front of Meter leads a procession of fifteen people who dance and play the flute, castanets, or tympanon.

The first Greek author who mentions Kybele, the 6th-century author Hipponax of Ephesos, identifies her with Rhea⁷⁴, who was one of the most ancient goddesses of Greece and an important character in the well-known *Theogony* of Hesiod (453–506). Kronos, who has learnt that he will be overcome by one of his sons, eats all his children. Rhea manages to hide the sixth child, Zeus, on Crete, and gives Kronos a stone to swallow instead. In later versions of the myth, baby Zeus is hidden by the Kouretes in a cave on Mount Ida on Crete (Diod. 5, 70, 1–5). The Kouretes were divine youths who invented swords and the war dance (Diod. 5, 65, 4), by which means they managed to terrify Kronos and quickly bring Zeus to Crete (Strab. 10, 3, 11). Greek authors use this noisy war dance of the Kouretes as ›mythological aition‹ to explain the wild music, unrestrained behaviour, and open expression of emotional tension of Meter's mystery rites⁷⁵. The connection between the Kouretes and the initiated was not only supported by Meter's early conflation with Rhea, but also by the identical toponym (Mount Ida) of the location of Zeus' cave on Crete and the famous home of Meter on Mount Ida in the Troad⁷⁶ as well as by the conflation of the Kouretes with the Korybants, also young men known for ecstatic dance and music, but of Phrygian origin⁷⁷. Both Kouretes and Korybants were regarded as divine mediators; by imitating them, the initiated could approach the divine as well⁷⁸.

There remains another group of followers of Meter that show striking parallels with the attendants of Ištar, namely the galloi: eunuch priests who were either attached to Meter sanctuaries in Western Anatolia or who wandered the countryside to beg and collect alms⁷⁹. The galloi appear for the first time in a group of Hellenistic epigrams about a gallos and a lion. The earliest of the epigrams that feature the gallos is probably Anth. Pal. 6, 220 by Dioscorides⁸⁰,

⁷² Shehata 2008, 246.

⁷³ Roller 1999, 151–155.

⁷⁴ Roller 1999, 124; also J. N. Bremmer in this volume.

⁷⁵ Roller 1999, 172; Aristoph. Vesp. 8; Plat. Ion 534a. c; Eur. Bacch. 120–129.

⁷⁶ Roller 1999, 172.

⁷⁷ Roller 1999, 172; Eur. Bacch. 120–129; Strab. 10, 3, 12. Note however that according to Evgenia Vikela the connection between the Kouretes/Korybants and Meter must be explained from their shared origin in Phrygia (2001, 104).

⁷⁸ Burkert 1985, 173; Roller 1999, 173; Strab. 10, 3, 9; 11; Plat. leg. 815c.

⁷⁹ When the goddess was adopted by the Romans in 205/204 B.C. she was accompanied by the galloi (Lat. *galli*). The non-masculine, non-Roman *galli* were given a place in the cult because they represented the foreign part of the goddess and knew the original, and therefore necessary, rituals of the goddess (Latham 2012). The role of the *galli* in the Roman cult of Magna Mater and in Roman society, however interesting, falls beyond the scope of this paper. On the cult of Magna Mater in the Roman world see most recently Dubosson-Sbriglione 2018.

⁸⁰ Gow – Page 1965, 246; S. Fink and K. Schnegg (University of Innsbruck), private correspondence.

who lived in the second half of the 3rd century B.C.⁸¹. According to Lynn Roller, the galloi are the descendants of an earlier group of followers of Meter, the so-called μητραγύρται, literally »those ›who [gather] for Meter«⁸², who are known solely from Greek literary sources dating from the 4th and 3rd century⁸³. In one of the galloi epigrams the word »gallos« is substituted by Μητρὸς ἀγύρτης, which proves these two groups were associated with each other⁸⁴. But apart from being followers of Meter and collecting alms for her, there are substantial differences between them (besides the one in their names). It is true that in the literary sources the metragyrtai are objects of ridicule, »dishonourable«, and dwell at the »fringes of Greek society«⁸⁵. The galloi are also often ridiculed, for example in the epigrams, but for other reasons, for instance because of their non-masculine appearance. According to the epigrams, the galloi were castrated (νεήτομος, Anth. Pal. 6, 234), effeminate (ἡμιγύναικα, 6, 217), had long hair, and wore women's clothing (6, 219). However, by contrast, the »sexual status« of the metragyrtai is never commented upon⁸⁶. Moreover, unlike the galloi, the metragyrtai are never described as having a non-Greek origin. The galloi, therefore, were not the same as the metragyrtai, but more likely a different group who in the 3rd century either expelled or absorbed the metragyrtai as followers of Meter. I come back to a possible historical explanation for this later in this paper.

Other attestations of the galloi are in Polybius (21, 6; 21, 37, 4–7) and Livy (37, 9, 9; 38, 18, 9–10) who tell of galloi from Phokaia and Pessinous who acted as the cities' diplomats during Roman campaigns there in 190 and 189 B.C.. Images and epigraphical sources, though sparse, show the galloi wore women's clothing and performed frenzied dances. For instance, a cult regulation from Lesbos dating from ca. 100 B.C. forbids galloi and women who γαλλάζειν, literally »act like galloi«, to enter a certain temenos⁸⁷. Galloi furthermore travelled to Rome when Meter was adopted from Pessinous by the Romans. I will now discuss an account of a ritual of the galloi which provides remarkable parallels with *Inanna/Ištar's Descent to the Netherworld*.

During recent excavations in Hierapolis in Western Anatolia, archaeologists located the Plutonium mentioned by Strabo (13, 4, 14)⁸⁸: a subterranean cave emitting deadly vapours and therefore in ancient times considered to be an entrance to the Netherworld⁸⁹. Strabo reports:

»Bulls that are lead into it fall and are dragged out dead. I sent some sparrows in, but they dropped dead immediately, breathing their last breath. Only the galloi⁹⁰, who are eunuchs, can enter unharmed: they can approach the opening, bend over it, and descend to a certain depth, holding their breath as much as they can – for I could see on their faces the traces of some sort of choking. I do not know whether this is only for the ones who are mutilated like this, or for the ones around the temple, or whether it is because of divine providence, just as would be likely in these cases of divine enthusiasm, or whether it is the coming together of the powers of the antidotes.«

⁸¹ Brill's New Pauly, s. v. Dioscorides (Brill Reference Online, accessed 01.10.2020).

⁸² Roller 1999, 165.

⁸³ Dirven 2013, 4484; Roller 1999, 222. 230.

⁸⁴ Roller 1999, 230.

⁸⁵ Roller 1999, 165; Anth. Pal. 6, 218; Athen. 12, 541e; 6, 226d; Aristot. rhet. 32.

⁸⁶ Roller 1999, 230.

⁸⁷ Roller 1999, 231 f. 332 f.

⁸⁸ Strabo gives the most elaborate account of the cave and the ritual of the galloi. The Plutonium of Hierapolis is also mentioned by Pliny (2, 207–208), Apuleius (Mund. 17) and Cassius Dio (68, 27). See for a discussion of these literary sources D'Andria 2013, 180–182.

⁸⁹ For a report of the excavations (2007–2012) of this area in Hierapolis see D'Andria 2013. The earliest evidence of cultic activity in front of the cave is late Hellenistic (ceramic fragments of libation vessels). Later, during the 1st half of the 1st c. A.D., a rectangular complex was built with rows of seats placed above a façade surrounding the cave entrance (D'Andria 2013, 173–175). This must have been the complex witnessed by Strabo.

⁹⁰ That is, the galloi of Meter (and not of Pluto). This is supported by the description by Pliny of the same place (2, 207–208), where he calls them *matris magnae sacerdoti*.

The archaeologists soon discovered that the deadly vapours described by Strabo were still active: several birds flying near the opening of the cave died⁹¹. Recent gas analyses moreover confirm that the deadly vapour is in fact a high CO₂ concentration in and near the cave⁹². This report also explains how the galloi priests survived the lethal properties of the cave: the galloi apparently knew already that the gas near the entrance was deadly only up till one meter above the ground and only during morning and evening hours. Not aware of this, Strabo offers some other explanations: the galloi can survive the deadly vapour because of a) their castration; b) their connection to the temple; c) ecstasy; or d) antidotes. Of these powers and qualities Strabo attributes to the galloi, a) and c) in fact echo those attributed to the attendants of Ištar, who are described as ›Grenzgänger‹ between life and death, the human and the divine (c), and male and female (a). Parallels between *Inanna/Ištar's Descent to the Netherworld* and the ritual practice described here by Strabo will be further discussed below.

INVESTIGATION OF RITUAL PARALLELS

How can we explain these parallels between the cults of Ištar and Meter with respect to ritual practice? So far, scholars who compared these cults have focused on the similarities between the gala/*kalû* and galloi. Will Roscoe compares the gallos, the gala, and the *hijra* of contemporary India and Pakistan⁹³. Rather than attributing the similarities between these three groups to ›diffusion‹, Roscoe argues that these ›priesthoods are largely independent inventions whose shared features reflect commonalities in the social dynamics of the societies in which they arose, specifically, the agrarian city-state‹⁹⁴. One such commonality shared by the cultures in which these priesthoods arose is a conceptualization of gender which ›is at variance with the idea that physical sex is fixed, marked by genitalia, and binary‹⁹⁵. People who were not able or did not want to perform male or female roles occupied an alternative gender category, with its own ›specific traits, skills, and occupations‹ (in this case, devotion to a goddess)⁹⁶. I argued above that some parallels between the cults of Meter and Ištar, particularly those with respect to iconography, cult places, and other multicultural features of worship (animal sacrifice, prayer), should be explained from a general cultural homogeneity in the ancient Eastern Mediterranean. It is possible of course that the combination of non-binary gender behaviour, ecstasy, and goddess-devotion developed in Mesopotamia and Greece by way of similar mechanisms. However, Roscoe does not account for the differences between the nature of Meter and Ištar. If these people independently started to venerate their goddesses with ecstatic priests showing non-binary gender behaviour, we would expect that these goddesses had a similar nature. Will Roscoe also fails to address the question why the galloi appear only late in the cult of Meter. These criticisms notwithstanding, I do believe shared conceptualizations of gender (and perhaps similar ideas about the religious meaning of ritual gender transgression) may have facilitated what in my view must have been the ›transmission‹ of non-binary gender behaviour of the Mesopotamian cult to Hellenistic Greece. I will return to that shortly.

First I investigate the parallels with respect to the loud music, (war) dances, and ecstasy, which, to my knowledge, have not been noted, let alone explained, before. Detailed parallels are: use of the drum; loud music for soothing the deity; music, trance, and (war) dances facilitating divine communication; and both *kurgarrû* and Kouretes performing war dances while wielding weapons. Two essential criteria to identify strong parallels are fulfilled: those

⁹¹ D'Andria 2013, 170 f.

⁹² Pfanz et al. 2018.

⁹³ Roscoe 1996.

⁹⁴ Roscoe 1996, 197. 219.

⁹⁵ Roscoe 1996, 220.

⁹⁶ Roscoe 1996, 222.

of number and detail (see above). Let us look at the historical evidence in order to explain how these parallels may have come into being. The above-mentioned elements are attested for the cult of Meter from the late 6th century onwards. There is no Phrygian evidence for similar ecstatic rites or the tympanon. Did they originate in Greece?

In their description of the myth of Zeus, Rhea, and the Kouretes, Diodorus and Strabo report that a cult of Zeus was installed in the Cretan cave and that the myth was reenacted there by performers called Kouretes⁹⁷. 20th-century archaeological investigations of the cave yielded many bronze cultic objects, such as tripods, bowls and, most importantly for my argument here, shields⁹⁸. The bulk of the objects, in terms of quantity and quality, date to the 9th and 8th centuries B.C. Especially the large amount of prestigious votive tripods shows that during this time the »cave was a cult-place visited by members of Cretan aristocratic élites«⁹⁹. Some of the cultic objects, such as bowls and shields, were locally made, but the rest of the finds constitute »the largest assemblage of imported metalwork in a sanctuary on the island of Crete«, with imports from the Levant as well as Egypt¹⁰⁰. These Eastern imports, some of which may have already reached Crete in the 10th century, instigated a »Proto-Orientalising stage of Cretan art« in the 9th and 8th centuries. This is most clearly illustrated by the bronze shields, which combine Greek iconography with North Syrian and Phoenician elements and were undoubtedly made in Cretan workshops with the specific aim to serve as cultic offerings for Zeus¹⁰¹. The shields' iconography includes »antithetic sphinxes and lions, sometimes flanking a nude goddess, ... processions of women and ritual dances, ... and on the so-called tympanon Zeus in Oriental disguise flanked by the kouretes«¹⁰². So the myth of Zeus and the armed Kouretes obviously provided the *aition* for the votive shields¹⁰³. If we believe the ancient authors about the cultic reenactment of the myth, and I do not see any reason to doubt them, the shields may have served as props in ecstatic dances before being offered to Zeus¹⁰⁴. The fact that one of the shields depict tympana further supports the view that ecstatic rituals with loud music were held in the cave.

Ecstatic rituals with tympana turn up in the cult of Meter from the 6th century onwards. As Matthäus has pointed out, the cult of Zeus (and Rhea) saw a new flourish around 600 B.C., after a period of decline during the 7th century. From the above evidence it follows that these ecstatic elements of the Meter cult may have been derived from Crete, after Meter and Rhea were conflated during the 6th century¹⁰⁵. The Orientalizing style of the bronze shields and the Eastern provenance of other objects found in the cave support the hypothesis that the ecstatic elements furthermore originated in Mesopotamia, in the war dance rituals of the *kurgarrû*. As Erik van Dongen has argued, during the Late Bronze and Early Iron Ages the cultures from the Levant were not culturally dominant, which made them perfect »intermediaries for Mesopotamian influence«¹⁰⁶. The early connections between Phoenician and North Syrian centers, as established by the cave finds, which even led to a Proto-Orientalizing style in Cretan art, makes it possible that Mesopotamian ritual practices travelled to Crete via Phoenician intermediaries.

⁹⁷ Diod. 5, 70, 4; Strab. 10, 3, 11; cf. Burkert 1985, 173.

⁹⁸ The bronze objects found in the Idaean cave have been studied by Hartmut Matthäus. My discussion here follows an overview of the types, dates, and provenances of these objects in Matthäus 2011.

⁹⁹ Matthäus 2011, 129.

¹⁰⁰ Matthäus 2011, 129.

¹⁰¹ Matthäus 2011, 122.

¹⁰² Matthäus 2011, 122.

¹⁰³ Matthäus 2011, 122.

¹⁰⁴ See also Roller 1999, 173 f.

¹⁰⁵ Roller 1999, 173 f. The tympanon cannot be related to the Phrygian cult of Matar, but note that according to Evgenia Vikela it may originate in the cult of Kubaba (2001, 90 f.).

¹⁰⁶ van Dongen 2007.

However, I suggest a different historical explanation for the parallels between the gala/*kalû* and gallos. These parallels are: attachment to temples; use of drums made from bull's hide; non-binary gender behaviour; and ability to communicate with the divine. Especially striking are the phonetic resemblance of their names; the literary parallel between the *Sumerian Proverb* and the Hellenistic epigrams; and the parallels between *Inanna/Ištar's Descent* and the ritual of the galloi at Hierapolis. Patrick Taylor has argued for transmission from the institution of the gala via the Hittites and the Phrygians to the cult of Meter¹⁰⁷. The evidence consists of Hittite and Luwian ritual texts describing a festival in Ištanuwa, which involves the so-called Men of Lallupiya who drink from the *huhupal*-instrument (a cymbal). Drinking from cymbala (and tympana) is also attested for the cult of Meter, albeit much later (Clem. Al., Protr. 2). Other elements occurring in the texts are »singing like a woman« and »songs of thunder«, which resemble the practices of the gala in Mesopotamia. Taylor concludes that the practices of the Men of Lallupiya »may have survived into the Iron Age to form a characteristic part of the developing cult of the Mother Goddess in western Anatolia«, i.e. via Phrygia, and that the word gala travelled to the »local languages of Anatolia, eventually to be passed to Phrygian and Hellenistic Greek«. However, upon closer examination, Taylor's arguments do not seem to hold. It is of course possible that the Hittites adopted practices of the gala. Yet Taylor does not account for the absence of the above practices in Phrygian (and early Greek) sources; also, Taylor wrongly dates the first attestation of the gallos to the 6th century B.C. (instead of the 3rd); he therefore does not need to address the rather crucial question why, if Phrygia preserved the practices of the Men of Lallupiya, these practices were not taken over by the Greeks when they adopted Matar; finally, Taylor's hypothesis about the transmission of the name is also problematic, for the gala does not occur in Hittite, Hittite or Phrygian material.

In my view, the first half of the 3rd century is the most likely period for the transmission of the name and non-binary gender behaviour of the gala¹⁰⁸, as well as of some mythological elements concerning the gala (discussed below). As already explained, from the second half of the 3rd century B.C. onwards, followers of Meter were called galloi instead of metragyr-tai. After Alexander conquered Mesopotamia in 331, Greeks and Macedonians immigrated to Babylon and Uruk¹⁰⁹ or settled in newly founded cities such as Seleucia-on-the-Tigris¹¹⁰. Consequently, »Greek and Near Eastern traditions came into closer contact than before, increasing the cohabitation of Greeks and non-Greeks ... which stimulated adaptations of cultural phenomena and new trends in religion, philosophy, and other fields«¹¹¹. Babylonian »religion, architecture, science, and literature« showed little Greek influence throughout the Hellenistic period¹¹². The *kalû* continued his religious performances, as is attested by ritual and administrative texts from Uruk and Babylon¹¹³. For example, a ration list from the temple of Marduk in Babylon dating from 312/311 lists no less than 50 *kalû* (CT 44.48). Cuneiform sources moreover provide evidence of direct contact between Seleucid rulers and Greek royal officials on the one hand and Babylonian temple personnel on the other¹¹⁴. The practices of the *kalû* could therefore easily have been known by Greeks living in Mesopotamia, who then facilitated the transmission of this priest's features to Greek cult.

¹⁰⁷ Taylor 2008.

¹⁰⁸ This idea was first suggested to me by S. Fink and K. Schnegg (University of Innsbruck) through private correspondence.

¹⁰⁹ E.g., van der Spek 1987.

¹¹⁰ van der Spek 2007, 409.

¹¹¹ van der Spek 2007, 410.

¹¹² van der Spek 2007, 410.

¹¹³ Boiy 2004, 266–269; Linssen 2004.

¹¹⁴ van der Spek 2006; van der Spek 2009.

MYTHS OF INANNA/IŠTAR AND METER

I now turn to some intriguing mythological parallels between the cults of Ištar and Meter. The Sumerian Inanna-Dumuzi love songs (ETCSL 4.8.1–33) and the narrative composition *Inanna/Ištar's Descent to the Netherworld* (ETCSL 1.4.1) provide parallels with the Greek myth of Demeter, elements of which were transferred to the Meter cult, as well as with the Graeco-Roman myth of Kybele and Attis. The love songs tell of Inanna and Dumuzi's love affair from the first secret meetings until the wedding. The death of Dumuzi is narrated in *Inanna's Descent to the Netherworld*. After Inanna is saved from the Netherworld by her attendants she is accompanied by seven gal₅la₂ demons who demand a substitute¹¹⁵. Inanna decides to hand over her husband Dumuzi, when she sees he is not mourning for her death at all:

»There was Dumuzi clothed in a magnificent garment and seated magnificently on a throne. The demons seized him there by his thighs. The seven of them shook their heads like ... They would not let the shepherd play the pipe and flute before her (?). She looked at him, it was the look of death. She spoke to him (?), it was the speech of anger. She shouted at him (?), it was the shout of heavy guilt: »How much longer? Take him away.« (349–350. 352–357, translation ETCSL)

The myth of Kybele and Attis has come down to us in several versions¹¹⁶. The main elements of the myth are as follows: the birth of Kybele or Agdistis¹¹⁷, her deification, her relationship with the shepherd Attis, and the death (and castration) of Attis as a consequence of the love affair. Our earliest source for the myth is Timotheus (ca. 300 B.C.), whose tale we know through the early Christian writer Arnobius¹¹⁸. In this account Agdistis is born out of a great rock in Phrygia on which Zeus had spilled his semen. Agdistis is a destructive, lusty hermaphrodite who is castrated by the fearful gods¹¹⁹. From the blood arises a pomegranate tree, from which the nymph Nana becomes pregnant. She bears Attis, who is raised by a herdsman. Agdistis loves Attis, but the youth is betrothed to the daughter of king Midas. At the wedding, Agdistis, »bursting with rage«, causes the bride, Attis, and the wedding guests to be possessed with divine madness. Attis grabs a pipe from Agdistis, castrates himself in frenzy, and dies.

In Euripides' *Helen*, Kybele roams the wild in search of her daughter, as Demeter was looking for Kore after she was abducted by Hades (1301–1368). The Demeter myth is first attested in the *Homeric Hymn to Demeter* but must have been much older¹²⁰. The story as it is told there shares some elements with *Inanna/Ištar's Descent*. The first motif concerns the consequences of the absence of the goddess for the world of the living. In *Ištar's Descent* (76–90) it is told how both animals and humans cease to have intercourse while Ištar is in the Netherworld. Similarly, Demeter threatens to make the earth barren if Kore is not returned (331–333. 351–354). The other motif concerns the condition for the return of Ištar and Kore to the world of the living. At the end of *Inanna's Descent* Inanna decides that Dumuzi and his sister will alternately spend half a year in the Netherworld (404–410). Kore is also allowed to leave the Netherworld but must return for one third of each year, only to come up during spring (398–402).

INVESTIGATIONS OF MYTHOLOGICAL PARALLELS

The first set of parallels are those between the myths of Inanna and Dumuzi and Kybele and Attis: the love affair between goddess and shepherd and the latter's death because of some

¹¹⁵ The gal₅la₂ were evil demons specialized in carrying unlucky humans away to the Netherworld (and indeed not the same as gala priests, despite the similarity in their names) (Black – Green, 85 f. s. v. galla).

¹¹⁶ Diod. 3, 58–59; Paus. 7, 17, 9–10; Arnob. 5, 5–9; Ov. fast. 4.

¹¹⁷ Agdistis is an Anatolian name for Kybele (Bremmer 2004, 551 f.).

¹¹⁸ Bremmer 2004a, 542 f.

¹¹⁹ For a series of remarkable parallels with the Hurro-Hittite *Song of Ullikummi*, see Burkert 1979, 110, with n. 18.

¹²⁰ Burkert 1985.

form of betrayal; additionally, the quoted passages describing the advents of Agdistis and Inanna are similar with respect to the anger of the goddess, the betrayal of her shepherd-lover, the festive setting, and the mentioning of the pipe¹²¹. Several of the criteria mentioned by Wouter F. M. Henkelman are fulfilled: we see that several detailed parallels and the Greek elements are all part of the original Mesopotamian ›story line‹¹²².

The earliest account of the myth of Attis dates from around 300 B.C. and no earlier Greek, Phrygian, or other Anatolian source mentions a mythological Attis. Some therefore argue for a Greek origin¹²³; others argue that regardless of Attis' absence in Phrygian sources, various elements from the myth (and later the ritual) of Attis can be traced back to Phrygian or Hittite religion¹²⁴. But here Mesopotamian material again provides us with an alternative origin of something Greek. I argued above that various elements of the gala office were most likely transmitted to the Greeks during the Hellenistic period. Considering that rituals are even less mobile than myths, it can be easily imagined that literary motifs travelled along or perhaps even facilitated the adoption of rituals, acting as *aitia* for these peculiar foreign practices.

Strabo's description of the galloi at Hierapolis who went to the Netherworld and back again parallels the travels of the attendants of Inanna in the Mesopotamian myth. Strabo does not explain why the ritual was performed. Except for the promise of a happy afterlife for the initiated of Meter¹²⁵, the cult and myths of Meter do not seem to have strong associations with the Netherworld (there is no *Kybele's Descent to the Netherworld*). Perhaps the ritual of Hierapolis must be regarded as a so-called blind motif, an element that has lost its original meaning and is now redundant¹²⁶. According to Henkelman, blind motifs are in fact one of the identifiers of borrowing: if the descent of the galloi indeed had no particular religious meaning, it is unlikely that it developed of its own accord. Considering the late date of Strabo's account (around the beginning of the 1st century A.D.), again the Hellenistic period seems the most plausible period of transmission.

The parallels between the *Sumerian Proverb* and the Hellenistic epigrams fulfil two important criteria, that of number and that of detail: the protagonist (priest) and antagonist (lion); the setting in the wilderness; and the mocking tone of the little story. The *Sumerian Proverbs* are known from numerous school tablets from the early 2nd millennium, copied again and again by apprentice scribes¹²⁷; many of these proverbs however continued to be studied by Babylonian scholars as late as the Hellenistic period¹²⁸. The detailed parallels between the texts argue for a direct transmission between Mesopotamians and Greeks in the Hellenistic period.

Finally, the parallels between *Inanna/Ištar's Descent* and the myth of Demeter are not numerous, but quite detailed. Historical evidence moreover supports the hypothesis of Mesopotamian literary influence in the Late Bronze Age or Orientalizing period: scribes from the Amarna region learned Akkadian by copying literary texts¹²⁹, so that knowledge of Mesopotamian myths must have been fairly widespread; the sheer quantity of parallels between Greek, (Hurro-)Hittite and Mesopotamian literature moreover shows that literary transmission via Anatolia to the Greek world took place already in the 2nd millennium, probably orally¹³⁰; and during the Orientalizing period there was intensive trade between Greeks and Phoeni-

¹²¹ Burkert 1979, 110.

¹²² Henkelman 2006, 815.

¹²³ E.g. Roller 1999.

¹²⁴ Bremmer 2004a; Burkert 1979, 110 f.

¹²⁵ On a Hellenistic funerary relief, the deceased person is depicted as initiated before Meter and Persephone, which may be a sign that the mysteries were believed to ensure a pleasant afterlife (Roller 1999, 226 f.).

¹²⁶ Henkelman 2006, 815.

¹²⁷ Veldhuis 2000.

¹²⁸ Frahm 2010, 168–171.

¹²⁹ van Dongen 2007, 21–23.

¹³⁰ Bachvarova 2016; Henkelman 2006.

cians, the latter acting as »intermediaries for Mesopotamian influences«¹³¹. All this shows that literary motifs of the Ištar cult may have reached Greece already during the above periods to attach themselves to the Demeter myth, which Euripides in turn transferred onto Kybele.

CONCLUSION

The contributions in these proceedings show that there still is much to be explored with respect to the relation of the goddesses Matar and Kubaba with Meter, especially archaeologically. However, as I aimed to show in this paper, the cult of Meter also shows parallels with the Mesopotamian cult of Ištar, most notably with respect to ritual and mythological motifs, aspects for which sources pertaining to Matar and Kubaba remain silent. Scholars who have noted parallels between the cults of Meter and Ištar so far have focused on one type of cultic attendants only, the gala and the gallos. Moreover, up till now, the parallels have remained largely unexplained. In this paper I have discussed ritual and mythological parallels, for example between the ecstatic rituals of the *kurġarrû* and Meter's mystery rites, and those between *Inanna/Ištar's Descent to the Netherworld* and the ritual of the galloi at the Plutonium of Hierapolis. By applying recently developed tools for identifying literary influence and by taking into account historical evidence for cultural contacts in the area I have then suggested two main routes of transmission of ritual and mythological elements between the cults of Ištar and Meter: an indirect route for the ecstatic ritual of the *kurġarrû* via the Levant and Crete during the Orientalizing period; and a direct route for the name and non-binary gender of the gala, the gala proverb, and some literary motifs during the Hellenistic period, when Greeks settled in Mesopotamia and came to know indigenous myths and rituals. Finally, I have argued that some literary motifs from the Ištar cult likely already influenced the myth of Demeter (and in turn of Kybele) during the Orientalizing period, or even earlier. Future research into the parallels between the cults of Ištar and Meter may reveal other routes of transmission that are just as or even more plausible, or disclose other Near Eastern cults from which elements travelled westwards – nevertheless I hope I have made a reasonable case that the cult of Ištar should not be overlooked in future debates on the origins of the cult of Meter.

BIBLIOGRAPHY

- | | |
|-------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Alster 1997 | B. Alster, <i>Proverbs of Ancient Sumer. The World's Earliest Proverb Collections</i> (Bethesda 1997). |
| D'Andria 2013 | F. D'Andria, <i>Il Ploutonion a Hierapolis di Frigia</i> , <i>IstMitt</i> 63, 2013, 157–217. |
| Bachvarova 2008 | M. R. Bachvarova, <i>Sumerian Gala Priests and Eastern Mediterranean Returning Gods. Tragic Lament in Cross-Cultural Perspective</i> , in: A. Suter (ed.), <i>Lament. Studies in the Ancient Mediterranean and Beyond</i> (Oxford 2008) 18–52. |
| Bachvarova 2016 | M. R. Bachvarova, <i>From Hittite to Homer. The Anatolian Background of Ancient Greek Epic</i> (Cambridge 2016). |
| Barrett 2007 | C. E. Barrett, <i>Was Dust Their Food and Clay Their Bread? Grave Goods, the Mesopotamian Afterlife, and the Liminal Role of Inana/Ishtar</i> , <i>Journal of Ancient Near Eastern Religions</i> 7/1, 2007, 7–65. |
| Beekes 2010 | R. Beekes, <i>Etymological Dictionary of Greek, I. II</i> (Leiden 2010). |
| Bernabé 1995 | A. Bernabé, <i>Influences orientales dans la littérature grecque. Quelques réflexions de méthode</i> , <i>Kernos</i> 8, 1995, 9–22. |
| Berndt-Ersöz 2006 | S. Berndt-Ersöz, <i>Phrygian Rock-Cut Shrines. Structure, Function, and Cult Practice</i> (Leiden 2006). |

¹³¹ van Dongen 2007, 33.

- Berndt-Ersöz 2009 S. Berndt-Ersöz, Sacred Space in Iron Age Phrygia, in: C. Gates – J. Morin – T. Zimmermann (eds.), *Sacred Landscapes in Anatolia and Neighboring Regions*, BARIntSer 2034 (Oxford 2009) 11–19.
- Berndt-Ersöz 2015 S. Berndt-Ersöz, Noise-Making Rituals in Iron Age Phrygia, in: K. Sporn – S. Ladstätter – M. Kerschner (eds.), *Natur – Kult – Raum. Akten des internationalen Kolloquiums Paris-Lodron-Universität Salzburg*, 20–22. Jänner 2012, SoSchrÖAI 51 (Vienna 2015) 29–44.
- Black – Green 1992 J. A. Black – A. Green, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. An Illustrated Dictionary* (London 1992).
- Bremmer 2004a J. Bremmer, Attis. A Greek God in Anatolian Pessinous and Catullan Rome, *Mnemosyne* 57/5, 2004, 534–573.
- Bremmer 2004b J. Bremmer, Ritual, in: S. I. Johnston (ed.), *Religions of the Ancient World. A Guide* (Cambridge, MA 2004) 32–44.
- Boiy 2004 T. Boiy, Late Achaemenid and Hellenistic Babylon, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 136 (Leuven 2004).
- Burkert 1979 W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual* (Berkeley, CA 1979).
- Burkert 1985 W. Burkert, *Greek Religion* (Cambridge, MA 1985).
- Burkert 1992 W. Burkert, *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age* (Cambridge, MA 1992).
- Collins – Bachvarova – Rutherford 2008a B. J. Collins – M. R. Bachvarova – I. C. Rutherford, Introduction, in: Collins – Bachvarova – Rutherford 2008b, 1–9.
- Collins – Bachvarova – Rutherford 2008b B. J. Collins – M. R. Bachvarova – I. C. Rutherford (eds.), *Anatolian Interfaces. Hittites, Greeks, and their Neighbours. Proceedings of an International Conference on Cross-Cultural Interaction, September 17–19, 2004, Emory University, Atlanta, GA* (Oxford 2008).
- Danmanville 1962 J. Danmanville, Iconographie d’Ištar-Šaušga en anatie ancienne, *RAssyr* 56, 1962, 9–30.
- Dirven 2013 L. A. Dirven, *Metragyrtai*, in: R. S. Bagnall et al. (eds.), *The Encyclopedia of Ancient History* (Malden, MA 2013) 4484.
- van Dongen 2007 E. van Dongen, Contacts between pre-classical Greece and the Near East in the Context of Cultural Influences. An Overview, in: R. Rollinger – A. Luther – J. Wieshöfer (eds.), *Getrennte Wege? Kommunikation, Raum und Wahrnehmung in der Alten Welt* (Frankfurt 2007) 13–49.
- Dubosson-Sbriglione 2018 L. Dubosson-Sbriglione, *Le culte de la Mère des dieux dans l’Empire romain* (Stuttgart 2018).
- ETCSL J. A. Black et al., *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* (Oxford 1998–2006), <<http://etcs1.orinst.ox.ac.uk/>> (01.10.2020).
- Frahm 2010 E. Frahm, The Latest Sumerian Proverbs, in: S. C. Melville – A. L. Slotsky (eds.), *Opening the Tablet Box. Near Eastern Studies in Honor of Benjamin R. Foster, Culture and History of the Ancient Near East* 42 (Leiden 2010) 155–184.
- Gordon 1968 E. I. Gordon, *Sumerian Proverbs. Glimpses of Everyday Life in Ancient Mesopotamia* (New York 1968).
- Gow – Page 1965 A. S. F. Gow – D. L. Page, *The Greek Anthology. Hellenistic Epigrams, I. II* (Cambridge 1965).
- Graf 2004 F. Graf, What Is Ancient Mediterranean Religion?, in: S. I. Johnston (ed.), *Religions of the Ancient World. A Guide* (Cambridge, MA 2004) 3–16.
- Groneberg 1997 B. Groneberg, *Lob der Ištar. Gebet und Ritual an die altbabylonische Venusgöttin Tanatti Ištar* (Groningen 1997).
- Harris 1991 R. Harris, Inanna-Ishtar as Paradox and a Coincidence of Opposites, *History of Religions* 30, 1991, 261–278.
- Haubold 2013 J. Haubold, *Greece and Mesopotamia. Dialogues in Literature* (Cambridge 2013).
- Hawkins 1981 J. D. Hawkins, Kubaba. A. Philologisch, in: *RIA VI* (1981) 257–261.
- Hawkins 2000 J. D. Hawkins, *Inscriptions of the Iron Age. Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions I–III* (Berlin 2000).
- Helle 2018 S. Helle, »Only in Dress?« Methodological Concerns regarding Non-Binary Gender, in: S. L. Budin – M. Cifarelli – A. Garcia-Ventura – A. Millet Albà (eds.), *Gender and Methodology in the ancient Near East. Approaches from Assyriology and beyond, Barcino Monographica Orientalia* 10 (Barcelona 2018) 41–53.
- Henkelman 2006 W. F. M. Henkelman, The Birth of Gilgameš (Ael. NA. XII.21). A Case-Study in Literary Receptivity, in: R. Rollinger – B. Truschnegg (eds.), *Altertum und Mittelmeerraum. Die antike Welt diesseits und jenseits der Levante. Festschrift Peter W. Haider* (Stuttgart 2006) 807–856.

- Henshaw 1994 R. A. Henshaw, *Female and Male. The Cultic Personnel. The Bible and the Rest of the Ancient Near East* (Allison Park, PA 1994).
- Herd 1994 G. Herdt, *Third Sexes and Third Genders*, in: G. Herdt (ed.), *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History* (New York 1994) 21–81.
- Hermay 2000 A. Hermay, *De la Mère des Dieux à Cybèle et Artémis: les ambiguïtés de l'iconographie grecque archaïque*, in: *ἀγαθὸς δαίμων*. Mythes et cultes. Études d'iconographie en l'honneur de Lilly Kahil, BCH Suppl. 38 (Paris 2000) 193–203.
- Hutter 2017 M. Hutter, *Kubaba in the Hittite Empire and the Consequences for her Expansion to Western Anatolia*, in: A. Mouton (ed.), *Hittitology Today. Studies on Hittite and Neo-Hittite Anatolia in Honor of Emmanuel Laroche's 100th Birthday* (Istanbul 2017) 113–122.
- Latham 2012 J. Latham, »Fabulous Clap-Trap«. *Roman Masculinity, the Cult of Magna Mater, and Literary Constructions of the galli at Rome from the Late Republic to Late Antiquity*, *The Journal of Religion* 92/1, 2012, 84–122.
- Linssen 2004 M. Linssen, *The Cults of Uruk and Babylon. The Temple Ritual Texts as Evidence for Hellenistic Cult Practices* (Leiden 2004).
- Livingstone 1989 A. Livingstone, *Court Poetry and Literary Miscellanea* (Helsinki 1989).
- López-Ruiz 2010 C. López-Ruiz, *When the Gods Were Born. Greek Cosmogonies and the Near East* (Cambridge, MA 2010).
- Matthäus 2011 H. Matthäus, *The Idaean Cave of Zeus. The Most Important Pan-Cretan Sanctuary. Evidence of Metalwork*, in: G. Rizza (ed.), *Identità culturale, etnicità, processi di formazione a Creta fra Dark Age e Arcaismo* (Catania 2011) 109–132.
- Meinhold 2009 W. Meinhold, *Ištar in Aššur. Untersuchung eines Lokalkultes von ca. 2500 bis 614 v. Chr.* (Münster 2009).
- Metcalfe 2015 C. Metcalfe, *The Gods Rich in Praise. Early Greek and Mesopotamian Religious Poetry* (Oxford 2015).
- Munn 2008 M. Munn, *Kybele as Kubaba in a Lydo-Phrygian Context*, in: Collins – Bachvarova – Rutherford 2008b, 159–163.
- Naumann 1983 F. Naumann, *Die Ikonographie der Kybele in der phrygischen und der griechischen Kunst*, *IstMitt Beih.* 28 (Tübingen 1983).
- Peled 2014 I. Peled, *assinnu and kurgarrû Revisited*, *JNES* 73/2, 2014, 283–297.
- Peled 2016 I. Peled, *Masculinities and Third Gender. The Origins and Nature of an Institutionalized Gender Otherness in the Ancient Near East* (Münster 2016).
- Penglass 1994 C. Penglass, *Greek Myths and Mesopotamia. Parallels and Influence in the Homeric Hymns and Hesiod* (London 1994).
- Pfanz et al. 2018 H. Pfanz et al., *Deadly CO2 Gases in the Plutonium of Hierapolis (Denizli, Turkey)*, *Archaeological and Anthropological Sciences*, 11/4, 2019 <<https://doi.org/10.1007/s12520-018-0599-5>> 1359–1371.
- Platvoet 1982 J. G. Platvoet, *Comparing Religions. A Limitative Approach. An Analysis of Akan, Para-Creole, and IFO-Sananda Rites and Prayers* (Boston 1982).
- Pryke 2017 L. M. Pryke, *Ishtar* (Abingdon 2017).
- Reade 2005 J. Reade, *The Ishtar Temple at Niniveh, Iraq* 67/1, 2005, 347–390.
- Rein 1996 M. J. Rein, *Phrygian Matar. Emergence of an Iconographic Type*, in: E. N. Lane (ed.), *Cybele, Attis and Related Cults. Essays in Memory of M. J. Vermaseren* (Leiden 1996) 223–238.
- Robbins Dexter 2009 M. Robbins Dexter, *Ancient Felines and the Great-Goddess in Anatolia: Kubaba and Cybele*, in: S. W. Jamison – H. C. Melchert – B. Vine (eds.), *Proceedings of the 20th Annual UCLA Indo-European Conference, Los Angeles October 31 – November 1, 2008* (Bremen 2009) 53–67.
- Roller 1999 L. E. Roller, *In Search of God the Mother. The Cult of Anatolian Cybele* (Berkeley, CA 1999).
- Rollinger 2000 R. Rollinger, *Herodotus and the Intellectual Heritage of the Ancient Near East*, in: S. Aro – R. M. Whiting (eds.), *The Heirs of Assyria. Proceedings of the Opening Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project held in Tvärminne, Finland, October 8–11, 1998*, *Melammu Symposia* 1 (Helsinki 2000) 65–83.
- Roscoe 1994 W. Roscoe, *How to Become a Berdache. Toward a Unified Analysis of Gender Diversity*, in: G. Herdt (ed.), *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History* (New York 1994) 329–372.
- Roscoe 1996 W. Roscoe, *Priests of the Goddess. Gender Transgression and Ancient Religion*, *History of Religions* 35/3, 1996, 195–230.
- Segal 2001 R. A. Segal, *In Defence of the Comparative Method*, *Numen* 48/3, 2001, 339–373.

- Seidl 1980 U. Seidl, Inanna/Ištar. B. In der Bildkunst, in: RIA V (1980) 87–89.
- Shehata 2008 D. Shehata, On the Mythological Background of the Lamentation Priest, in: A. A. Both et al. (eds.), Herausforderungen und Ziele der Musikarchäologie: Vorträge des 5. Symposiums der Internationalen Studiengruppe Musikarchäologie im Ethnologischen Museum der Staatlichen Museen zu Berlin, 19.–23. September 2006 = Challenges and Objectives in Music Archaeology, Studien zur Musikarchäologie 6 = OrA 22 (Rahden 2008) 119–127.
- van der Spek 1987 R. J. van der Spek, The Babylonian City, in: A. Kuhrt – S. Sherwin-White (eds.), Hellenism in the East. The Interaction of Greek and non-Greek Civilizations from Syria to Central Asia after Alexander (Berkeley, CA 1987) 57–74.
- van der Spek 2006 R. J. van der Spek, The Size and Significance of the Babylonian Temples under the Successors, in: P. Briant – F. Joannès (eds.), La transition entre l’empire achéménide et les royaumes hellénistiques (vers 350–300 av. J.-C.) (Paris 2006) 261–307.
- van der Spek 2007 R. J. van der Spek, The Hellenistic Near East, in: W. Scheidel – I. Morris – R. Saller (eds.), The Cambridge Economic History of the Greco-Roman World (Cambridge 2007) 409–433.
- van der Spek 2009 R. J. van der Spek, Multi-Ethnicity and Ethnic Segregation in Hellenistic Babylon, in: T. Derks – N. Roymans (eds.), Ethnic Constructs in Antiquity. The Role of Power and Tradition, Amsterdam Archaeological Studies 13 (Amsterdam 2009) 101–115.
- Taylor 2008 P. Taylor, GALA and the Gallos, in: Collins – Bachvarova – Rutherford 2008b, 173–180.
- Tigay 1993 J. H. Tigay, On Evaluating Claims of Literary Borrowing, in: M. E. Cohen – D. C. Snell – D. B. Weisberg (eds.), The Tablet and the Scroll. Near Eastern Studies in Honor of William W. Hallo (Bethesda 1993) 250–255.
- Ulf 2014 C. Ulf, Rethinking Cultural Contacts, in: R. Rollinger – K. Schnegg (eds.), Kulturkontakte in Antiken Welten: Vom Denkmodell zum Fallbeispiel. Proceedings des internationalen Kolloquiums aus Anlass des 60. Geburtstages von Christoph Ulf, Innsbruck, 26.–30. Januar 2009 (Leuven 2014) 507–564.
- Veldhuis 2000 N. Veldhuis, Rev. of B. Alster, Proverbs of Ancient Sumer. The World’s Earliest Proverb Collections (Bethesda 1997), JAOS 120/3, 2000, 383–399.
- Vermaseren 1977–1989 M. J. Vermaseren, Corpus Cultus Cybelae Attidisque I–VII (Leiden 1977–1989).
- Vikela 2001 E. Vikela, Bemerkungen zu Ikonographie und Bildtypologie der Meter-Kybelereiefs. Vom phrygischen Vorbild zur griechischen Eigenständigkeit, AM 116, 2001, 67–123.
- Waerzeggers 2010 C. Waerzeggers, The Ezida Temple of Borsippa. Priesthood, Cult, Archives (Leiden 2010).
- Wegner 1995 I. Wegner, Hurritische Opferlisten aus hethitischen Festbeschreibungen I: Texte für Ištar-Ša(w)uška (Rome 1995).
- West 1997 M. L. West, The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth (New York 1997).
- Wilcke 1980 C. Wilcke, Inanna/Ištar. A. Philologisch, in: RIA V (1980) 74–87.
- Wildman 2006 W. J. Wildman, Comparing Religious Ideas. There’s Method in the Mob’s Madness, in: T. A. Idinopulos – B. C. Wilson – J. C. Hanges (eds.), Comparing Religions. Possibilities and Perils? (Leiden 2006) 77–114.
- Zsolnay 2013 I. Zsolnay, The Misconstrued Role of the *assinnu* in Ancient Near Eastern Prophecy, in: J. Stökl – C. L. Carvalho (eds.), Prophets Male and Female. Gender and Prophecy in the Hebrew Bible, the Eastern Mediterranean, and the Ancient Near East, Ancient Israel and its Literature 15 (Atlanta 2013) 81–99.

AUTORINNEN UND AUTOREN

Ass. Prof. Dr. Susanne Berndt
Stockholm University
Department of Archaeology and Classical Studies
SE-106 91 Stockholm
[e] susanne.berndt@antiken.su.se

Ass. Prof. Doç. Dr. Aygün Ekin Meriç
Dokuz Eylül Üniversitesi
Arkeoloji Anabilim Dalı
Tınaztepe Kampüsü
TR-35160 Buca-Izmir
[e] aygun.ekin@deu.edu.tr

em. Prof. Dr. Jan Bremmer
Rijksuniversiteit Groningen
Faculty of Theology and Religious Studies
Oude Boteringstraat 38
NL-9712 GK Groningen
[e] j.n.bremmer@rug.nl

Michèle Meijer, MA
Vrije Universiteit Amsterdam
Department of Art & Culture, History, and Antiquity
De Boelelaan 1105
NL-1081 HV Amsterdam
[e] m.l.meijer@vu.nl; michele.l.meijer@gmail.com

Dr. Frances Gallart Marqués
Harvard Art Museums
32 Quincy Street
US-Cambridge, MA 02138
[e] frances.gallart@gmail.com

Dr. Laura Rohaut
Université d'Aix-Marseille
UMR 7299 Centre Camille Jullian
5 rue du Château de l'Horloge
F-13094 Aix-en-Provence
[e] laura.rohaut@gmail.com

em. Prof. Dr. Antoine Hermary
Université d'Aix-Marseille
UMR 7299 Centre Camille Jullian
5 rue du Château de l'Horloge
F-13094 Aix-en-Provence
[e] ahermary@mmsu.univ-aix.fr

Prof. Dr. Tanja Scheer
Georg-August-Universität Göttingen
Althistorisches Seminar
Humboldtallee 21
D-37073 Göttingen
[e] tanja.scheer@uni-goettingen.de

em. Prof. Dr. Fahri Işık
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi
Fen Edebiyat Fakültesi
Arkeoloji Bölümü
İstiklal Yerleşkesi
TR-15030 Burdur
[e] patara88@gmail.com

em. Prof. Dr. Evgenia Vikela
Ionian University
History Department
72, I. Theotoki Street
GR-49100 Corfu
[e] evgvikela@mac.com

Priv-Doz. Mag. Dr. Michael Kerschner
Österreichisches Archäologisches Institut
Österreichische Akademie der Wissenschaften
Franz Klein-Gasse 1
A-1190 Wien
[e] michael.kerschner@oeai.at

