



Baština Akademije nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine

Zbornik radova posvećen akademiku Alojzu Bencu.

Čović, Borivoj

1991

Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine

<https://bastina.anubih.ba/items/86e90245-aeec-4ea6-996e-76cd89ebb7fd>

Preuzeto s Baštine Akademije nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine

<https://bastina.anubih.ba/>

UDC 903.2/.5"637/638"(497.1)+572"653"(497.1)(082)

UDC Benac A. +012+937/938+807.5(082)

YU ISBN 86-7123-032-5

AKADEMIJA NAUKA I UMJETNOSTI BOSNE I HERCEGOVINE

POSEBNA IZDANJA
KNJIGA XCV

ODJELJENJE DRUŠTVENIH NAUKA
KNJIGA 27

ZBORNİK RADOVA
POSVEĆENIH AKADEMIKU
ALOJZU BENCU



Redakcioni odbor

Edina Alirejsović, Borivoj Čović, Milorad Ekmečić, Desanka Kovačević-Kojić

Glavni urednik

Borivoj Čović,

redovni član Akademije nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine

SARAJEVO 1991.

DIE ÄLTESTE MYTHISCHE SCHICHT DER DIOMEDES-SAGE

RADOSLAV KATIČIĆ

Institut für Slawistik der Universität, Wien (Austria)

Abstract. In den Quellen, die Angaben über die Diomedes-Legende enthalten, werden bei näherer Betrachtung archaische mythische Züge erkennbar, die vornehmlich aus griechischer, aber auch aus apulischer und venetischer Tradition stammen. Dadurch öffnet sich ein neuer Einblick in den Bereich des indogermanischen Mythos, der bisher für die Forschung weitgehend unzugänglich geblieben ist.

Diomedes, des Tydeus Sohn, ist, wie er uns in der Ilias begegnet, ein echter epischer Held. Seine Aristeia im fünften Buch ist einer der Höhepunkte des epischen Vorganges, in dem sich Heldentaten aneinanderreihen. Selbst wenn er sich im Rausch des siegreichen Kampfes hinreißen läßt, Aphrodite anzugreifen und zu verwunden (Ilias 5, 311—351), wofür er dann unter dem Zorn der Göttin schwer zu leiden hatte, so ist auch diese Überschreitung des dem Menschen zugeteilten Maßes echtes Heldenschicksal, ein solches, das für den Begriff der tragischen Schuld ein gutes Beispiel böte. Bei der Zusammenstellung der Nachrichten, die über Diomedes an der Adria berichten, hat sich jedoch herausgestellt, daß die Überlieferung von dieser Gestalt der Heldensage Züge enthält, die zweifelsohne einer älteren, rein mythischen Schicht angehören¹. Unser Jubilar, Alojz Benac, hat immer meinen Forschungen über die illyrischen Länder in der griechischen Sage großes Interesse entgegengebracht, ihnen eine großzügige Förderung zukommen lassen und mich bei dieser Arbeit angespornt. Ihm ist nicht zuletzt zu verdanken, daß dieses Projekt jetzt mit der oben erwähnten Diomedesstudie abgeschlossen ist und die Ergebnisse veröffentlicht vorliegen. Es wird daher nicht fehl am Platz sein, wenn ich hier durch die Widmung einiger Zeilen über die offenkundigen mythischen Züge der

¹ Vgl. R. Katičić, *Diomed na Jadranu*, Godišnjak Centra za balkanološka ispitivanja 27(25), Sarajevo 1989, 39—78, insbesondere 54, 77—78.

Diomedes-Sage, wodurch sich ein neuer Ausblick in bisher kaum erahnte zeitliche Tiefen auftut, meine Dankbarkeit und echte persönliche Verbundenheit zum Ausdruck bringe.

In der griechischen Heldensage erscheint Diomedes zweifach, gleichsam verdoppelt, zunächst im thebanischen und im troianischen Zyklus als König von Argos, seiner Herkunft nach Ätoler, in der Herakles-Sage hingegen als thrakischer König, dessen menschenfressende Rosse der Held nach Mykenai zu bringen hatte, was ihm von Eurystheus als achte Arbeit aufgetragen worden war (Eupides, *Alkestis* 490 ff. und Herakles 38P ff.; Apollodoros 2, 5, 8). In Salamis auf Kypros wurde bis in hellenistische Zeit dem Diomedes ein Menschenopfer dargebracht (Porphyrios, *De abstinentia* 2, 54). Die Rosse des Diomedes sind aber auch mit Argos verbunden, weil Eurystheus sie, nachdem Herakles sie ihm gebracht hatte, der Hera von Argos weihte und ihre Zucht sich dort bis auf Alexander den Großen fortgesetzt hat (Diodoros 4, 15; Gellius 3, 9). Somit ist die Verbindung des thrakischen Diomedes und seiner Rosse zum König von Argos hergestellt. Dieser andere Diomedes hat aber ebenfalls ein eigenes und besonders enges Verhältnis zu Rossen. In der *Ilias* (10, 465—503) wird erzählt, wie er den Thrakerkönig Rhesos überwältigt und dessen herrliche Rosse erbeutet hat. Damit ist wieder seine Verbindung mit Thrakien gegeben und es wird ganz offensichtlich, daß die beiden auf dieselbe ursprüngliche mythische Gestalt zurückgehen und keine zufällige Namensgleichheit vorliegt. Auch siegt der Achäer Diomedes im Wagenrennen bei der Bestattungsfeier des Patroklos (*Ilias* 23, 257—650). Was die sagenhafte Überlieferung von Diomedes in Italien betrifft, ist schon hervorgehoben worden, daß darin seine Verbindung mit Pferden vielfach zum Ausdruck kommt². Er heiratet dort eine Frau, die Euipe (!) heißt und gründet die Städte Argos Hippion (!), auch Argyrippa (!) genannt, und Equus Tuticus (!). Dazu kommt noch das Pferdeopfer, ein weißes Roß, das dem Diomedes an der Mündung des Timavus nach uraltem Brauch dargebracht wurde und die mit diesem Ort und der berühmten Pferdezucht der Veneter verbundene Sage vom Wolf und den Stuten³. Schließlich heißt der Gegner, von dessen Hand Tydeus, der Vater des Diomedes gefallen ist, Melanippos, das Schwarze Pferd also, im Gegensatz zum weißen, das dem Diomedes geopfert wird, woraus zu ersehen ist, daß nicht nur die Gestalt des Helden selbst, sondern auch sein Stammbaum in demselben Kontext mythisch relevanter Merkmale steht. Melanippos und ihm gegenüber Leukippos sind Namen, Epiklesen und Hypostasen, die in der griechischen Sagenüberlieferung weit verstreut vorkommen⁴. Sie stellen eine nicht zu übersehende Verbindung zum Gott Poseidon her⁵.

² Vgl. Katičić, o. c. 42, 44—47, 49, 51, 55.

³ Vgl. Katičić, o. c. 71—72.

⁴ Vgl. die Stichwörter *Leukippe*, *Leukippiden*, *Leukippos*, *Melanippe*, *Melanippos* bei Roscher und *Leukippe*, *Leukippides*, *Leukippos*, *Melanippe* bei Pauly-Wissowa.

⁵ Vgl. F. Schachermeyr, *Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens*, Salzburg 1950, über Leukippos S. 33, 170, 179 und über Melanippos S. 48, 51, 137—139.

Es ist nicht leicht, aus diesen in der Heldensage verstreuten mythischen Merkmalen, ihren ursprünglichen Zusammenhang herauszulesen. Anstatt sich auf wohlfeile Vermutungen einzulassen, ist es besser nach weiteren Merkmalen, die auf denselben mythischen Inhalt hinweisen, zu suchen. Einige davon sind ebenfalls schon festgehalten worden⁶. Da ist zunächst der Drachenkampf und der goldene Schild des Glaukos. Diese Episode der Diomedes-Sage spielt sich bei den Phaiaken auf Kerkyra ab. Die bisher festgehaltenen mythischen Elemente genügen, um in Diomedes einen indogermanischen Fruchtbarkeitsgott zu erkennen, der in neuester Zeit aus Texten der urslawischen Sakraldichtung, die aufgrund von in der mündlichen Überlieferung umgestalteten Fragmenten neuordnungsrekonstruiert werden konnten, bekannt wurde⁷. Dieser Gott heißt ursprünglich wohl Jarylo, wird jedoch in charakteristischer christlicher Umdeutung mit dem hl. Georg identifiziert, oder einfach als junger Mann beschrieben, dem auch ein beliebiger Name gegeben werden kann. In Italien scheint es zu einem Synkretismus der mit Diomedes verbundenen mythischen Elemente aus griechischer Überlieferung mit solchen aus der Überlieferung der bodenständigen Italiker gekommen zu sein, sowohl in Apulien, als auch bei den Venetern⁸.

Der aus rekonstruierten urslawischen Textfragmenten bekannt gewordene Mythos erzählt vom Helden, einem jungen Mann, der aus der Ferne kommt. Er wird als Reiter dargestellt und ist engstens mit seinem Roß verbunden, ja, es ist deutlich zu erkennen, daß er eigentlich selber dieses Roß ist. Einmal ist es ein Schimmel, dann wieder ein Rappe, entspricht somit sowohl dem Leukippos, als auch dem Melanippos der Griechen. Am Hoftor trifft er das Mädchen, das herausgekommen ist, um Wasser zu schöpfen. Diese Begegnung führt zur Liebesvereinigung der Beiden auf einem Lager im grünen Gras. Es ist das ein *hierós gámos*, denn auch das Mädchen ist eine Göttin, die Tochter des Donnergottes, aus dessen Gehöft sie gekommen ist. Der junge Mann aber ist ihr Bruder⁹, der vor langer Zeit in die Ferne gezogen ist und weit weg im Reiche des Schlangengottes, des Gegners seines Vaters, gelebt hat. Dieser junge Held muß zuerst einen Drachen töten, das Mädchen aber pflückt Gold, das an einem Baum oder an einer Hanfstauden wächst, daraus wird ein Schlüssel geschmiedet, mit dem das Tor des Gehöfts, das ein himmlisches ist, geöffnet wird. Der goldene Gegenstand kann auch ein Apfel sein, der das Paar zusammenführt.

⁶ Vgl. Katičić, o. c. 43, 73—74, 77—78.

⁷ Vgl. R. Katičić, Hoditi-roditi. *Spuren der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus*, Wiener Slavistisches Jahrbuch 33 (1987) 23—43; derselbe, *Weiters zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus*, Wiener Slavistisches Jahrbuch 35 (1989), 57—98.

⁸ Vgl. O. T. Zanco, *Diomede »greco« e Diomede »italico«*, Rendiconti della Accademia dei Lincei 20 (1965) 270—282; Katičić, *Diomed* 78.

⁹ Auch das Inzestmotiv findet in der griechischen Überlieferung seine Entsprechung. Erzählt wurde von Leukippos (!), Sohn des Xanthios in Lykien, aus dem Geschlecht des Bellerophon, daß er geschlechtlichen Umgang mit seiner Schwester hatte und seinen Vater tötete, als dieser sie dabei überraschte. Daraus ergibt sich die Liebesbeziehung des weißen Rosses zu seiner Schwester, ganz wie in der slawischen Überlieferung. Über den Zusammenhang der Bellerophon-Sage mit Poseidon vgl. Schachermeyer, o. c. 174—188.

Durch das offene Tor kommt der Held ins Gehöft und alles erstrahlt in Freude und erklingt in Spiel und Gesang. Dann kommt es aber zu einer jähen Umkehr. Wegen seiner Untreue entfremdet sich das Mädchen vom jungen Mann, ruft gegen ihn ihre daheim gebliebenen Brüder herbei. Diese jagen ihn hinaus ins Feld und erschlagen ihn dort. Sein Körper wird zerrissen und zerstückelt. Aus diesen Stücken, aus den einzelnen Körperteilen wird eine neue Welt erschaffen, in der es sich angenehm leben läßt. Das ist dieselbe indogermanische Überlieferung vom Kosmogonischen Roßopfer, der man im Veda begegnet, eine uralte religiöse Vorstellung. Die heilige Hochzeit im Gras und das Roßopfer im Feld bewirken die Fruchtbarkeit von Feld und Vieh¹⁰.

Die Sage von Diomedes in Apulien vollzieht diesen mythischen Zusammenhang nach. Der Held kommt aus der Ferne, besiegt die Feinde, heiratet die Königstochter, wird dann selber getötet und danach als Gott verehrt. Als besieger Feind erscheint auch ganz spezifisch ein Drache. Der Schild des Glaukos ist der goldene Gegenstand im Spiel. Außerdem werden bei den Venetern die Stuten des Diomedes mit einem Wolf in Verbindung gebracht. Jarylo wird aber als Herr der Wölfe angebetet, sie werden seine Jagdhunde genannt, mit ihnen bedroht er das Vieh, vor ihnen beschützt er es auch¹¹.

Es ist schwer zu sagen, inwiefern es sich hier um griechische oder um bodenständige italische Tradition handelt. Zweifellos ist es jedoch indogermanischer Mythos, der hier erkennbar wird. Die griechische Diomedes-Sage hat dabei allerdings die nötigen Anknüpfungsmöglichkeiten geboten, an die sich, wenn überhaupt, italische mythische Elemente heften konnten. Und in der Tat sind solche Elemente auch in dem mit Griechenland verbundenen Teil der Diomedes-Sage erkennbar. Kommt doch Diomedes aus der Ferne nach Argos zurück, eine Untreue, allerdings hier die seiner Frau, hat zur Folge, daß sie ihm nach dem Leben trachtet, er aber zu einem Altar flüchtet, also gleichsam als Opfer dargebracht werden soll. Sein Vater ist der Donnergott, wenn der Name Tydeus mit dem altindischen *tudāti* »er schlägt« und dem lateinischen *tudes* »Hammer« in Zusammenhang gebracht werden darf.

Andererseits wird aber gerade bei diesem Vater derselbe mythische Zusammenhang sehr deutlich erkennbar. Auch er kommt aus der Ferne, aus Ätolien nach Argos und heiratet dort die Königstochter. Er ist eine rohe, kriegerische Gestalt, sein Geschlecht geht auf Ares zurück. Besonders bedeutsam ist seine Verbindung zum Eber. Mit einem solchen wird er verglichen, wenn er, in Argos angekommen, mit Polyneikes, dem Sohn des Oidipus, um sein Lager kämpft (Euripides, Hekydes 146 und Phoinissai 408—423 mit Scholion). Nach anderen Autoren wird er ein Eber genannt, weil er mit der ererbten Haut des kalydonischen Ebers bekleidet war (Scholion zu Euripides, Phoinissai 409; Scholion zu Ilias 4, 376; Hyginus, Fabulae 69; Statius, Thebais 1, 438 ff.). Überliefert ist auch, daß er den Eber als Wappentier auf seinem Schild trug (Scholion zu Euripides, Phoinissai 409; Apollodoros 3, 59).

¹⁰ Vgl. Katičić, *Hoditi — roditi* 30, 32, 35—36, 39—41; derselbe, *Weiteres* 58—70, 77—97.

¹¹ Vgl. Katičić, *Weiteres*, 88 und 94.

Seine Identifizierung mit dem Tier ist bei Lykophron, Alexandra 1066 gegeben, der ihn einen unerschrockenen Eber nennt. Mit einem Eber setzt ihn auch ein Orakel gleich, das dem König Adrastos, seinem künftigen Schwiegervater, von Apollo verkündet wurde, wonach er eine seiner Töchter einem Eber zur Frau geben würde (Scholion zu Euripides Phoinissai 409). Es kann kein Zweifel bestehen, daß hier eine uralte religiöse Vorstellung erkennbar wird, ein Gott, der in Tier- und Menschengestalt erscheint, wild und kriegerisch, hart und erbarmungslos.

Besonders eindrucksvoll ist die Erzählung vom Ende des Tydeus. Er hatte am Zug der Sieben gegen Theben teilgenommen und ist in den Kämpfen um diese Stadt von dem ihm entgegengestellten Gegner Melanippos, der Eber also vom schwarzen Pferd, tödlich verwundet worden. Er war aber noch am Leben, als Amphiaraos, nach einer Überlieferung auf des Tydeus flehentliche Bitte, dem Melanippos den Kopf abschlug und ihn dem Sterbenden reichte. Dieser hat in grenzenlosem Haß in den abgehauenen Kopf gebissen und aus ihm das Gehirn geschlüpft. Durch diese abscheuliche Tat hat Tydeus die ihm bereits zugesprochene Unsterblichkeit verwirkt (Pherekydes, Fragm. 122, bei Müller 1, 85, Fragm. 51; Scholion zu Pindaros, Nemea 10, 12; Scholion zu Lykophron 1066; Eustathios zu Homer p. 544, 17 ff.; etwas anders Apollodoros 3, 75; Statius, Thebais 7, 789 ff. und 8, 718 ff.). Das Abschlagen des Kopfes ist aber ein wesentliches Element des Mythos, der aus den rekonstruierten urslawischen rituellen Texten bekannt wurde¹². Und aus einem in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts aufgezeichneten weißrussischen Brauch ersieht man, daß Jarylo, die göttliche Gestalt deren Wesenszüge in der Diomedes-Sage bereits erkannt wurden, einen abgeschlagenen menschlichen Kopf in der rechten und Getreideähren in der linken Hand tragend dargestellt wurde¹³.

Tydeus, der Vater des Diomedes, muß folglich einerseits mit dem Donnergott, dem Vater des Jarylo, gleichgesetzt werden, worauf neben dem Stammbaum und seinem Namen auch die Überlieferung hinweist, nach der er seinen Bruder Melanippos im Waldgebirge von oben herab mit einem Felsblock erschlagen hätte (so Accius im Melanippus), andererseits aber auch mit Jarylo selbst, weil auch Tydeus aus der Ferne kommt und die Königstochter heiratet, auch er einen abgeschlagenen Menschenkopf in Händen hält und mit Reichtum von der Fruchtbarkeit der Tiere und Pflanzen in Verbindung gebracht wird (Ilias 14, 119—125).

Züge derselben mythischen Struktur lassen sich noch weiter im Stammbaum des Diomedes verfolgen. Vater des Tydeus und Großvater des Diomedes war Oineus, König von Ätolien. Sein Name bringt ihn mit Wein und Rebe in Verbindung. Der Vater des Oineus war Porthaon, der Zerstörer. Da ist wieder ein Vegetationsgott, der Sohn des Donnergottes ist (Ilias 14, 112—118). Es ist gerade das, was der Name Dionysos aussagt, wenn er als Sohn des Zeus zu verstehen ist.

¹² Vgl. Katičić, *Hoditi — roditi* 33—34.

¹³ Vgl. В. В. Иванов — В. Н. Топоров, *Исследования в области славянских древностей*, Москва 1974, 181.

Nach einer andern Genealogie war Oineus Enkel des Orestheus und Sohn des Phytios. Eine dem Orestheus gehörende Hündin brachte nach dieser Überlieferung ein Reis zur Welt. Der König befahl dieses Reis auszusetzen, aus ihm erwuchs aber ein traubenreicher Weinstock. Deshalb nannte Orestheus seinen Sohn Phytios, der Pflanzer, dessen Sohn wiederum Oineus, der Weinmann, hieß (Hekataios bei Athenaios 2, 35, A—B). Hier sind die Spuren eines Vegetationsmythos unverkennbar. Das Reis, das derart gesegnete Sprößlinge treibt, erlaubt es, einen Zusammenhang mit der slawischen mythologischen Überlieferung herzustellen. Wenn der mit dem hl. Georg identifizierte junge Held aus der Ferne kommt, bringt er einen Sprößling mit sich, oder eine Weidenrute, wodurch das zu bewirkende Treiben und Sprießen der Vegetation ausgedrückt wird¹⁴. Zu vermerken ist noch, daß eine Tochter des Oineus den Namen Melanippe trägt (Antoninus Liberalis 2)¹⁵.

Der hier erkannte, durch die slawische Überlieferung als indogermanische nachgewiesene mythische Zusammenhang läßt sich somit nicht nur bei Diomedes selber feststellen, sondern auch seinen in der Sage aufgestellten Stammbaum hinaufverfolgen. Dieses vorläufige Ergebnis wirft ein recht willkommenes Licht auf mehrere wichtige Zusammenhänge. Zunächst wird hier ersichtlich, daß wesentliche Inhalte des indogermanischen Mythos in der griechischen literarischen Überlieferung unter Umständen ganz am Rande stehen können, was auch an der Darstellung des Weltenbaumes (Ilias 2, 305—323) und an der Göttin die ihren Auserwählten hinter einem mit besonderen Schlüsseln geöffneten Wundertor empfängt (Parmenides, Fragm. 1) gezeigt wurde¹⁶. Weiter wird deutlich, daß in die Heldensage übernommene Elemente alter mythischer Inhalte, aus dem zyklischen Zeitablauf immer wiederkehrender Vorgänge herausgenommen, auch aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang gerissen und in die unumkehrbare Zeitabfolge der ruhmreichen Heldentaten und Heldengeschlechter in Bruchstücken verstreut werden, wobei sie auch in Verknüpfung mit mehreren Personen eines Stammbaumes vervielfacht werden können. So wird Mythos zu Sagengeschichte¹⁷. Schließlich wird in der mythischen Schicht der Diomedes-Sage ein Zusammenhang zwischen dem Eber einerseits, dem weißen und dem schwarzen Roß andererseits sichtbar¹⁸. Das weiße Roß, mit Diomedes verbunden, ist des Ebers Sohn, das schwarze sein Gegner, als Stute aber doch seine Tochter! Obwohl alle diese Elemente eines Mythos nur in der Heldensage zerkrummt und verstreut auf uns ge-

¹⁴ Vgl. Katičić, *Hoditi — roditi* 26—27.

¹⁵ Vgl. das Stichwort *Melanippe* bei Roscher und bei Pauly-Wissowa. Auch Schachermeyr, *o. c.* 31—32, 38—40, 137—138, 144—146, 171.

¹⁶ Vgl. Katičić, *Weiteres* 87 und 96.

¹⁷ Vgl. M. Ježić, *Rgvedski himni*, Zagreb 1987, 45, 63—64, 85—86.

¹⁸ Einen eigenen Hinweis auf die Wichtigkeit der mythischen Struktur, die sich hier abzeichnet, verdanke ich dem Kollegen Andrej Pleterski vom Institut für Archäologie der Slowenischen Akademie der Wissenschaften und Künste in Ljubljana (Brief vom 31. 1. 1990). Hiemit spreche ich ihm meinen Dank dafür aus.

kommen sind, gewähren sie dennoch einen unerwarteten Einblick in indogermanische mythische Inhalte, die in der griechischen Überlieferung dem Olympos fern geblieben sind.

Die Diomedes-Sage ergibt somit eine wertvolle Quelle für die indogermanische Mythenforschung.

NAJSTARIJI MITSKI SLOJ LEGENDE O DIOMEDU

Kratak sadržaj

U legendi o Diomedu, ahejskom junaku pod Trojom, koji je na bojnopolju ranio božicu Afroditu, pa ga je od tada progonila njezina ubojita srdžba, sve dok nije nevoljno završio u tuđini, na dalekom zapadu, u južnoj Italiji, a onda se ondje štovao kao bog, kako je rastrgana u mnogo usputnih vijesti i spomena došla do nas, jasno se razabire mitski sloj koji se vremenski veže s indoevropskom davninom. Raspoznaju se elementi drevnoga mita rodnosti pretočeni u genealogiju, kako je karakteristično za grčku tradiciju koja mit pretvara u legendu. Tako se elementi toga mita ne vežu samo za Diomeda, nego i za njegova oca Tideja i djeda Eneja. U južnoj Italiji vezali su se za tu legendu, uz crte grčkog mita, još i crte italskoga: apulskoga i venetskoga. Pomažu u tome nedavno rekonstruirani fragmenti praslavenskog obrednog teksta s mitskim sadržajem, i tako se otvara neočekivan uvid u indoevropski mit, koji je do sada uporno ostajao nepronican istraživanju.

