

HELENA

Es mag vermessen erscheinen, nach allem, was über die schöne Helena geschrieben worden ist, noch weitere Kommentare über diesen Gegenstand liefern zu wollen, doppelt vermessen, wenn dies durch einen amerikanischen Gelehrten geschieht, und der Gipfel der Vermessenheit, dem Kernproblem auf dem Wege der Sagenvergleichung nachzugehen, nachdem diese selbe Sagenvergleichung im vergangenen Jahrhundert so vollkommen diskreditiert worden ist, dass in dieser Beziehung wenigstens das Wort von der *faillite de la science* seine völlige Berechtigung hat, wenn man nämlich die Wahrheit ausser acht lässt, dass schon so manche Wissenschaft sich nachträglich als eine Afterwissenschaft erwiesen hat. Mir liegt es fern, Methoden erneuern zu wollen, denen man mit Recht das Urteil gesprochen hat; doch die Bezeichnung Sagenvergleichung lässt sich schlechterdings nicht durch eine bessere ersetzen, und so muss ich sie wohl oder übel anwenden, wengleich Begriff und Arbeitsmethode die neue Sagenvergleichung aufs gründlichste von der des 19. Jahrhunderts unterscheidet. Ich bitte den geneigten Leser daher um Gehör: mag die Kritik nachträglich entscheiden, was von der eingeschlagenen Methode und ihrem Resultat zu halten ist.

Helena steht im Mittelpunkte von zwei Entführungsgeschichten. Das bezeichnet zugleich ihren Charakter und ihre Rolle. Es ist die passive Rolle des Weibes und im Grunde auch die Farblosigkeit des Charakters der antiken Frau: daran hat auch Homers Kunst nicht viel ändern können. Helena ist keine Klytämnestra, keine Lady Macbeth, ja nicht einmal eine Julia. Daher haben auch die Tragiker nicht viel mit ihr anfangen können. Ja, es ist zu vermuten, dass, gleichsam um sich schadlos zu halten, die alten Dichter ihre physische Schönheit gepriesen haben; denn wo es an intellektuellen und sittlichen Eigenschaften gebricht, muss eben der physische Reiz erhalten. Doch ist dies nur Vermutung.



Über den Ursprung dieser Gestalt ist man sich so ziemlich einig: es handelt sich um eine althellenische oder vorhellenische Vegetations- und Frühlingsgöttin, die mit einem noch älteren Baumkulte verbunden war¹⁾. Wie sie aus einer solchen zu einer irdischen Frau wurde und ins Epos gelangte, darüber herrscht bezeichnenderweise weit weniger Klarheit, und dieses Problem bringt uns wieder zu den Entführungsgeschichten zurück.

Zwei Entführungsgeschichten! Ich brauche kaum hinzuzufügen, dass es sich um die Entführung Helenas durch Theseus und um die durch Paris handelt. Dass nicht beide ursprünglich sein können, hat man längst eingesehen. Es fragt sich nur, welche von beiden die ursprüngliche und welche die Nachahmung ist. Sagchronologisch ist die erste die ältere: Theseus lebte vor dem trojanischen Kriege. Doch will dies nicht viel besagen. Sie macht auch ganz den Eindruck eines uralten Blocks: die Einzelheiten sind verblichen, und nur der allgemeine Umriss war den Autoren des hellenischen und hellenistischen Zeitalters noch bekannt. Doch ist diese Wahrnehmung zu subjektiv: es könnte sich ja auch um eine farblose Nachahmung der Trojasage handeln. Schwerer fällt ins Gewicht, dass die Helena der Theseussage eine Jungfrau, die der Trojasage eine verheiratete Frau ist. Die Entführung einer Jungfrau entspricht mehr einem verhältnismässig primitiven Zeitalter, die einer verheirateten Frau mehr einem sentimental angehauchten, zur Reflexion geneigten, ‚Problemen‘ nachgehenden. Doch auch dies sind nur Erwägungen allgemeiner Art und nicht ohne subjektiven Einschlag.

Zur Entführung gehört die Heimholung: man denke an die mittelhochdeutsche Kudrun. Die Befreier sind naturgemäß die Blutsverwandten; der Vater, und, falls dieser verstorben, die Brüder. Das Kudrungedicht liefert wiederum eine gute Parallele. Nun sind es bezeichnenderweise in der Theseussage Helenas Brüder, die Dioskuren, welche die Jungfrau heimholen. Auch von der Trojasage ist eine sonderbare Variante auf uns gekommen: Helena und Paris werden von den Dioskuren bis nach Lesbos verfolgt²⁾. Sollte dieses

¹⁾ E. Bethe in Pauly-Wissowa, *R.-E.* XIV (1912), col. 2824 ff.; *Homer, Dichtung und Sage* III (Leipzig-Berlin 1927), p. 94 ff.

²⁾ Steph. Byz. s. v. *Διοσκουρων κώμη*, der Lesbos nicht erwähnt, und Dares Phryg.

Thema allein aus der bekannten Homerstelle geflossen sein, in der bei der Mauerschau der *Ilias* berichtet wird, dass zu jener Zeit schon der grüne Rasen die Tyndariden bedeckte, wie Bethe will ¹⁾? Das ist schon an sich kaum glaublich; eher sieht die betreffende Iliasstelle wie eine Art Erklärung aus, um die Abwesenheit der Dioskuren, deren Rolle als Erretter man auf Grund einer älteren Tradition erwarten durfte, zu motivieren. Was Bethe übersehen, ist die Tatsache, dass die göttlichen Zwillinge auf der ganzen Erde in Begleitung einer weiblichen Gestalt erscheinen, ursprünglich ihrer Mutter, dann ihrer Schwester, schliesslich (bei den indischen Aḡvins) ihrer gemeinsamen Frau ²⁾. Wenn die Sagenbildung einsetzt, so erfindet man das Thema von der geraubten und wieder heimgeführten Schwester. Hier nur einige Beispiele. Im 16. Jahrhundert erzählt der Reisende Leo Allatius, wie zwei Jünglinge, Sisinnius und Sisinnodorus, ihre Schwester, Melitene, aus der Gewalt eines Ungeheuers erretten, das ihre Kinder verschlungen ³⁾. Ein Jahrhundert früher berichtet Hieronymus von Prag eine litauische Sage von den Zwillingen, welche die Sonne befreien, die in einem Turm eingeschlossen worden ist ⁴⁾. Im Veda befreien die Aḡvins ihre Schwester Uṣas, die Morgenröte ⁵⁾. In der gotischen Sage können die Zwillinge Sarus und Ammius zwar ihre Schwester Svanhild nicht mehr erretten; doch rächen sie dieselbe an ihrem Mörder ⁶⁾. Um den Anhängern der berüchtigten ‚arischen‘ Theorie den Wind aus den Segeln zu nehmen, füge ich noch mehrere nicht-arische Sagen hinzu. Im Alten Testament befreien Simeon und Levi ihre Schwester Dina ⁷⁾, und unter den Indianern der pazifischen Küste Nord-Amerikas erzählt man das gleiche Thema ⁸⁾. Ich versage mir hier jede ‚Deutung‘ und begnüge mich ausdrücklich damit, auf den uni-

¹⁾ *Op. cit.* II (1922), p. 233.

²⁾ Vgl. mein Buch *Mythologie Universelle*, Paris 1930, p. 80 ff.

³⁾ Rendel Harris, *The Cult of the Heavenly Twins*, Cambridge 1906, p. 83 f.

⁴⁾ *Ibid.* p. 85.

⁵⁾ A. A. Macdonnel, *Vedic Mythology*, Strassburg 1897, p. 53.

⁶⁾ Vgl. meine Monographie *The Legend of Rodrick, Last of the Visigoth Kings, and the Ermanarich Cycle*, Heidelberg, Winter, 1923.

⁷⁾ *Genesis* XXXIV.

⁸⁾ Rendel Harris, *Boanerges*, Cambridge 1913, p. 158.

versalen Charakter der Erzählung hinzuweisen. Über ihre Entstehung glaube ich in meinem schon zitierten französischen Buche die nötigen Aufschlüsse gegeben zu haben¹⁾. Damit steht aber die Ursprünglichkeit der Rolle der Dioskuren als Befreier Helenas fest, und es ergibt sich weiter die Priorität der Theseussage, die diesen Charakter der göttlichen Zwillinge treu bewahrt, vor der Trojasage, welche die Dioskuren ausdrücklich vorher verscheiden lässt, um so ihre traditionelle Rolle übergehen zu können. Die Trojasage stellt sich eben als eine Nachahmung heraus, die den universalen Zug, die Befreiung der Schwester durch ihre Brüder, aus literarischen Tendenzen oder geschichtlichen Erwägungen unterdrückt hat²⁾. Auf keinen Fall verstünde man, wie eine künstlerische und literarische Erzählung, wie sie die Trojasage darstellt, nachträglich wieder in das uralte und barbarische Zwillingssagenmotiv geraten sei, und das nur, um dem athenischen Helden noch ein weiteres Liebesabenteuer zuschreiben zu können.

Das will selbstverständlich nicht heissen, dass ich die Gestalt des Theseus in dieser Entführungssage für ursprünglich halte³⁾. Im Gegenteil, soviel steht fest, dass der athenische Held hier ein Eindringling ist, athenischer Herkunft, denn Aphidna ist eine attische Stadt. Auf die Frage, wie Theseus in die Sage gelangt ist, will ich vorerst nicht eingehen. Es genüge zu bemerken, dass er die banale Rolle des Entführers von einem Vorgänger übernommen, von dem wir nichts wissen. Auf den Namen kommt auch nicht viel an. Das verhindert nicht, dass wir uns ein wenig näher diesen Teil der Theseussage ansehen: es könnte ja immerhin der Fall sein, dass noch das eine oder das andere Moment ausser der Entführung selbst in die Theseussage geraten, das früher der Helenasage angehörte.

Da fällt nun zunächst der Umstand auf, dass bei Helenas Entführung die Dioskuren abwesend sind, während andererseits bei ihrer Heimholung Theseus nicht zu Hause ist. Daher gehen Entführung und Heimholung glatt vonstatten, und

¹⁾ *Op. et loc. cit.*

²⁾ Von den klassischen Philologen Deutschlands wird diese Ansicht durch E. Maass vertreten, wie ich aus seinem Buche *Goethe und die Antike*, Berlin-Stuttgart-Leipzig 1912, p. 74 ersehe.

³⁾ Pauly-Wissowa, *R.-E.* IX, col. 1117—1120; vgl. aber auch S. Wide, *Lakonische Kulte*, Leipzig 1893, p. 321.

es kommt überhaupt nie zu einem Kampfe zwischen Entführer und Beschützern. Dieser Zug beweist vollkommen, wie Bethe es gesehen hat¹⁾, dass die Sage in dieser Form nicht ursprünglich sein kann. Es fällt ferner auf, dass Theseus die Helena seiner Mutter Aithra zur Bewahrung überlässt, die dann von den Dioskuren zur Sklavin gemacht wird. Ob aber die Sklavenrolle der Aithra in der Trojasage die Anregung zu dieser Sage gegeben hat, wie Bethe annimmt, ist doch immerhin zweifelhaft. Es will mir scheinen, als schreibe man den Homerscholiasten jener Frühzeit gar zu viel Genauigkeits-sinn und Einbildungskraft zu. Zudem hätte doch Theseus wissen müssen, dass die streitbaren Brüder der Entführten nicht versäumen würden, ihre Schwester zu befreien. Selbst zugegeben, dass Aphidna eine stark befestigte Stadt gewesen, so ist sein Verhalten doch als recht unvorsichtig zu bezeichnen. Und schliesslich berichtet man noch die alberne Geschichte von Theseus' Hadesfahrt, um für seinen Freund Peirithoos die Persephoneia zu entführen, wobei es den beiden übel erging. Die Erklärung aber, Theseus habe mit Peirithoos einen Vertrag geschlossen, nach dem der letztere ihm bei der Entführung der Helena behilflich sein musste (trotz der Abwesenheit der Dioskuren und der völligen Kampfflosigkeit des Abenteurers!), wogegen Theseus nun dem Peirithoos helfen musste, klingt echt byzantinisch, und es ist vielleicht erlaubt darauf hinzuweisen, dass auf dem Gebiete der Mythologie das Byzantinertum in die vorgeschichtliche Zeit zurückreicht! Um auf unsere Erzählung zurückzukommen, es besteht in ihr ein absonderliches Missverhältnis in der Ökonomie: die Heldenbrüder werden aufgeboten — um ihre Schwester aus den Händen einer schwachen Frau zu reissen. Der Kampf zwischen ihnen und dem Entführer, auf den man gespannt ist, kommt nie zu stande, und der Entführer weilt nicht bei der Braut (wie ich Helena kurz nennen will), sondern in einem ganz anderen und weit weniger angenehmen Ort, im Hades. Man braucht kein grosser Rationalist zu sein, um zu sehen, dass hier nicht alles in Ordnung ist. Um des Rätsels Lösung zu finden, verlohnt es sich wohl, Parallelen heranzuziehen, sei es aus der griechischen, sei es aus einer anderen Mythologie.

¹⁾ *Op. cit.* III, 28.

Die Worte ‚Entführung‘ und ‚Hades‘ erinnern uns sogleich an die klassische Sage von der Entführung der Persephoneia; nur finden wir hier an Stelle einer im Hades weilenden Person (wie Theseus) den Beherrscher der Unterwelt selbst und an Stelle der streitbaren Brüder die etwas langweilige Gestalt der klagenden Demeter, die natürlich nur auf dem Wege der Diplomatie zu einer sie einigermaßen befriedigenden Lösung ihres Problems gelangt. Die Sage lehrt uns nicht viel; aber wie ein Schlaglicht drängt sich uns die Frage auf: Wie wenn der anonyme Vorgänger des Theseus, in dessen Schuhe der athenische Held gleichsam getreten, eine Art Hades gewesen wäre? Diese Annahme würde dann auf einmal, und ohne die byzantinische Geschichte, die Gegenwart des Theseus in der Unterwelt erklären, als die Dioskuren zur Befreiung der Schwester heranrücken. Dies würde auch ein Abenteuer darstellen, das der Heldenbrüder würdiger wäre als die banale Entführung der Helena aus den Händen von Theseus' Mutter; haben doch die Unterweltsfahrten immer zu den Lieblingsaufgaben gehört, an denen die rechten Helden ihr Heldentum beweisen konnten, und von den oben erwähnten Entführungs- und Heimholungssagen gibt es manche, in denen der Entführer offenbar ein chthonisches Wesen ist.

Helena ist uns durch unsere Homerlektüre als peloponnesische Königin gegenwärtig; die Dioskuren sind zwei Prinzen, Söhne eines peloponnesischen Kleinkönigs — so wollen es jedenfalls die Neo-Euhemeristen, unter ihnen auch Dr. L. R. Farnell ¹⁾ —; Theseus ist ein wahrscheinlich geschichtlicher König von Athen; Aphidna ist eine attische Stadt, an deren Wirklichkeit kein Zweifel ist. Die Erzählung liest sich wie eine echte Entführungsgeschichte, deren Wert kaum durch die alberne, echt byzantinische Erfindung vermindert wird, Helena sei bei ihrer Entführung durch Theseus erst zwölf Jahre alt gewesen. Jeder der Charaktere erscheint als eine Person von Fleisch und Blut. Das lässt sich bekanntlich von der Sage von Hades und Persephoneia nicht behaupten; dort ist alles mythisch. Und dennoch! Sehen nicht Balder und Hödr in Saxo Grammaticus wie Helden von epischem Schlage aus, und der König Frotho III. und der König Lear bei Gottfried von Monmouth und die Tuatha Dé

¹⁾ *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford 1921, p. 175 ff.

Danann in den irischen Chroniken? Der Euhemerismus ist älter als Euhemeros und z. T. unabhängig von ihm. Gesezt die Geschichte von Helena und Theseus und den Dioskuren wäre ein Mythos in euhemeristischer Verkleidung? Sehen wir weiter zu!

Unter den keltischen Sagen, die ich soeben zufällig berührt habe, gibt es mehrere, die vielleicht einiges Licht auf unser Problem werfen könnten. Der Vorsicht halber bemerke ich zuvor ausdrücklich, dass keine von diesen von der Helenasage abhängig ist und es sich also bei allen um selbständige Sagenbildungen auf gemeinsamer Grundlage handelt.

Ich beginne meine Übersicht mit dem Auszuge eines englischen Märchens, der Geschichte von *Childe Rowland*²⁾. Es ist dies eines der ältesten englischen Märchen, deren Zahl bekanntlich recht bescheiden ist. Shakespeare spielt in seinem *König Lear* auf dasselbe an, wenn er Edgar ausrufen lässt:

Childe Rowland to the Dark Tower came . . .

His word was still: "Fie, foh and fum,

I smell the blood of a British man."

Die Erzählung verläuft wie folgt.

Burd Ellen, die Schwester des Helden, verschwindet plötzlich, als sie beim Ballspiel gegen die Sonne um die Kirche gegangen (ein weit verbreitetes keltisches Motiv). Ihre Familie befragt den Zauberer Merlin, der in der Tat nicht ansteht, den Sachverhalt aufzudecken: Burd Ellen ist von den Elfen entführt worden und befindet sich im finstern Turm des Königs des Elfenlandes. Die zwei älteren Brüder ziehen aus, ihre Schwester zu erlösen, und kehren nicht wieder. Zuletzt macht sich der jüngste, Childe Rowland, auf den Weg, nicht ohne sich zuvor beim Zauberer Merlin Rats geholt zu haben. Merlin rät ihm, im Elfenlande jeden sogleich zu töten, der zu ihm spräche, und sich jeglicher Nahrung zu enthalten. Childe Rowland befolgt diese Ratschläge wörtlich und zwingt den Elfenkönig, seine Schwester freizulassen und seine Brüder ins Leben zurückzurufen.

Wir haben hier also die gleichen Umstände wie in der postulierten Helenasage, nur dass an die Stelle der befreienden Dioskuren, nach einer bekannten Märchenformel, der jüngste von drei Brüdern getreten. Über die chthonische Bedeutung des Elfenlandes kann kein Zweifel obwaltén, und das Verbot,

1) Joseph Jacobs, *English Fairy Tales*, London 1898, p. 117 ff.

dort jegliche Nahrung zurückzuweisen, erinnert sogleich an die klassische Sage von Hades und Persephoneia. Die Heldin ist offenbar als unverheiratetes Mädchen gedacht, wie die Helena der alten Sage.

Bei diesem Stadium der Sagenentwicklung ist es jedoch bei den Kelten ebenso wenig geblieben wie bei den Griechen. Es gibt eine stattliche Reihe keltischer Erzählungen, die zu berichten wissen, wie die Gattin eines Fürsten von einem übernatürlichen Wesen in das Land des Todes entführt wird, um dann von ihrem Gatten, allein oder mit Hilfe seiner Getreuen, oder von einem Gefolgsmanne des Gatten, der dann leicht zum Liebhaber der Entführten wird, befreit zu werden¹⁾. Ich muss mich hier, aus Rücksicht der Raumersparnis, auf die Auszüge einer engeren Auswahl jener Erzählungen beschränken und verweise meine Leser auf weitere Ausführungen, die ich in einem in Kürze in der *Revue Celtique* erscheinenden Aufsätze über *Lancelot et Guenièvre* gegeben habe.

Eine der besten dieser Geschichten ist die in der zwischen 1145 und 1160 entstandenen *Vita Gildae* enthaltene, welche den folgenden Wortlaut bietet²⁾:

Gildas . . . unde afflictus nimium non potuit ibi amplius habitare, reliquit insulam, ascendit naviculam et ingressus est Glastoniam cum magno dolore, Melvas rege regnante in aestiva regione . . . Glastonia, id est Urbs Vitrea, quae nomen sumpsit a vitro, est urbs nomine primitus in Britannico sermone. Obsessa est itaque ab Arturo tyranno cum innumerabili multitudinem propter Guenuvar uxorem suam violatam et raptam a praedicto iniquo rege et ibi ductam propter refugium inviolati loci propter munitiones arundineti et fluminis ac paludis causa tutelae. Quaesiverat rex rebellis reginam per unius anni circulum, audivit tandem illam remanentem. Illico commovit exercitus totius Cornubiae et Dibneniae; paratum est bellum inter inimicos. Hoc viso abbas Glastoniae comitante clero et Gilda Sapiente intravit medias acies, consuluit Melvas regi suo pacifice, ut redderet raptam. reddita ergo fuit, quae reddenda fuerat, per pacem et benivolentiam. His peractis duo reges largiti sunt abbati multa territoria.

Zur Erklärung dieses Textes braucht nur hinzugefügt zu werden, dass nach der allgemeinen Meinung der Keltisten der Heilige hier an die Stelle eines keltischen Zauberers getreten,

¹⁾ Vgl. Gaston Paris, *Romania* X, 465—496; XII, 459—534.

²⁾ *Mon. Germ. Hist.* XIII (*Auct. ant., Chron. Min.* III, 1894), p. 107.

der mit Hilfe magischer Kräfte dem Könige zu seinem Rechte verhalf und die Königin befreite. Melwas ist ein Herrscher der Unterwelt, den der Euhemerismus über Somerset (Aestiva Regio < wal. Gwlad yr Hâv) regieren lässt, während hinter Glastonia (Glastonbury), die Urbs Vitrea, das Totenreich steckt, wie hinter dem Glasberg der Märchen und dem gläsernen Schiffe, das den verwundeten König Arthur nach Avallon entführt. Die euhemeristische Tendenz ist daher derselben Art wie die, welche aus der griechischen Unterwelt die Stadt Aphidna machte. Nur hat man den keltischen Unterweltkönig in einen irdischen Herrscher verwandelt, während in Griechenland der Held Theus an die Stelle des Unterweltgottes trat.

Im mittelhochdeutschen *Lanzelet*, der in das letzte Jahrzehnt des 12. Jahrhunderts fällt, wird Ginevra, die Gemahlin des Königs Arthur, auf der Jagd von Valerîn entführt und später von ihrem Gatten und einem von seinem Sohn Lout befehligten Heere mit Hilfe des Zauberers Malduk befreit. Ginevra liegt wie Dornröschen im Zauberschlafe in Valerîns Schlosse, das von Hecken, Nebel und wilden Tieren umgeben ist. Die Erweckung und Erlösung der Heldin gelingt, nachdem Malduk seinerseits die Wachen in einen Zauberschlaf versenkt¹⁾.

Im *Karrenritter* Chrétien von Troyes wird die Königin von einem Ritter namens Meleaganz in das Land entführt, aus dem niemand wiederkehrt, *don nus estranges ne retorne, don n'ist ne sers ne jantis hon, don nus n'eschape*, wie der alte Erzähler es ausdrückt. Ihr Geliebter Lancelot dringt in diese Unterwelt ein, zu der nur zwei gefährliche Brücken führen²⁾, indem er auf einen Karren steigt, der jedenfalls mit dem bretonischen Todeskarren (*charrette de la mort*) identisch ist, aber von dem französischen Dichter, der diesen eschatologischen Vorstellungen fernstand, dem Wagen gleichgesetzt wurde, auf dem man die Verurteilten zum Schafott führte³⁾.

¹⁾ Gertrude Schoepperle, *Tristan and Isolt*, Frankfurt a. M. und London 1913, p. 531 f.

²⁾ Über diese Brücken vgl. Laura Hibbard, *Romanic Review* IV, 166 ff.; H. R. Patch, *Publications of the Modern Language Association of America* XXXIII, 635 ff.

³⁾ Schoepperle, *op. cit.* p. 532 ff.

Die Entführung der Ginevra findet sich ferner in dem mittelhochdeutschen Gedichte *Diu Crône*, in dem die Königin ihrem Gemahl von einem Ritter spricht, der die Nächte hindurch nur mit einem Hemd bekleidet, durch die Wälder reitet und Liebeslieder auf sie singt. Von der Eifersucht gepackt, zieht Arthur aus, den unbekanntem Ritter zu finden, der ihm dann mitteilt, Ginevra sei ihm schon bei ihrer Geburt von den *Nachtweiden* (einer Art Nornen) bestimmt worden. Der Versuch des Unbekannten, Ginevra zu entführen, wird von Gawain vereitelt¹⁾.

Es kann kein Zweifel darüber obwalten, dass der geheimnisvolle Ritter mit den zauberischen Melodien der Tod selbst ist, dem Ginevra, wie Dornröschen, schon bei ihrer Geburt verfallen. Es liegt dieser Erzählung die bekannte Vorstellung vom Tod als Spielmann zugrunde, wie wir ihr in der bekannten Komposition *Der Tod und das Mädchen* und, in stilisierter Form, in der deutschen Rattenfängersage begegnen. Wie geläufig sie auch den Kelten war, lässt sich aus einer andern Entführungssage folgern, der Geschichte von Isolde und dem Harfner²⁾. In dem mittlenglischen Laich von *Sir Orfeo* ist der unbekanntem Entführer dem klassischen Pluto einfach gleichgesetzt³⁾, ein Umstand, der den letzten Zweifel an dem chthonischen Charakter jenes Wesens nimmt.

Ich übergehe die rein irischen Stoffe, weil sie trotz ihrer nahen Verwandtschaft mit den vorhergehenden Erzählungen weiter abliegen, stilisierter sind, und wende mich lieber dem gleichen Thema bei den Ostariern zu. Es handelt sich um das grosse indische Epos des *Râmâyana*, dessen Haupthandlung ich hier kurz wiedergebe.

Der Dämon Râvana entführt Sîtâ, die tugendhafte Gattin des Râma, um sie in Lanîka einzuschliessen, der befestigten Stadt einer im südlichen Ozean gelegenen Insel (der Süden ist in der indischen Mythologie die Region des Todes), die man später rationalistisch mit Ceylon identifizierte. Râma gelingt ihre Befreiung mit Hilfe eines von Hanumat befehligten Affenheeres, nach einem Zweikampfe mit Râvana, der mit des letzteren Tode endet.

¹⁾ Schoepperle, p. 534.

²⁾ *Ibid.*, p. 528 ff.

³⁾ G. L. Kittredge, *American Journal of Philology* VII (1886), p. 176 ff.

Râvana ist ein Rakšasa und als solcher ein Todesdämon, und Lankā ist das Totenreich, über das er gebietet. Seine dämonische Form — er wird als Ungeheuer mit zehn Köpfen und zwanzig Armen geschildert — hindert ihn nicht, sich seinem Opfer in der ganzen Schönheit seiner Jugend zu zeigen, um es zu bestriicken. Das Epos beschreibt ihn als echten König, und an einer Stelle ruft Hanumat aus: ‚Wäre er nicht so böse, er wäre ein himmlischer Rakšasa‘. Sein Reich ist wie das der keltischen Entführer eine Art Schlaraffenland, dessen Reichtümer und Schönheit jedoch die gefangene Sītā weder zu verführen noch zu trösten vermögen: sie sehnt sich schmerzlich nach ihrem irdischen Gatten zurück. Denn Râvana flösst ihr Schrecken ein; vor ihm fliehen Götter und Gandharven, Piçāca, Vögel und Schlangen, wie die Geschöpfe beim Nahen des Todes. Wenn er vorbeifährt, so hören die Blätter auf zu rauschen, und die Flüsse halten in ihrem Laufe ein. Ohne Zweifel ist Râvana eine Verkörperung des Todes: sein rotes Kleid lässt keine Ungewissheit darüber, dass er nur eine Form Rudras, ‚des Roten‘, ist, des Todesgottes der Veden¹⁾. Trotz seiner Schmeichelreden ergreift er sein Opfer bei den Haaren und gibt der unglücklichen Sītā eine Frist von einem Jahre, um sich zu entscheiden. Weigere sie sich dann noch, ihn zu ehelichen, so werde er sie in Stücke hacken lassen und verzehren. Der Pracht Lankas ungeachtet wird Sītā als traurige Gefangene geschildert, von Dämonen bewacht, ihres Schlummers beraubt, mit bleichem, verstörtem Gesicht, ‚wie ein Wort, dem man beim Mangel eines Kommentars einen falschen Sinn beilegt‘, wie der indische Dichter es naiv ausdrückt. Kein Zweifel, es ist das Bild einer Toten²⁾.

Sītā trägt einen durchsichtigen Namen: sie ist die Göttin der Ackerfurche, der ländlichen Fruchtbarkeit, die im R̥gveda bei der Pflügung und Aussaat angerufen wird. Sie ist also wie Helena eine Frühlings- und Vegetationsgottheit, deren zeitweiliges Verschwinden den Wechsel der Jahreszeiten versinnbildlicht.

Alles dies mag einleuchtend genug erscheinen; dennoch erhebt sich die wichtige Frage, wie man dazu kam, das grie-

¹⁾ Vgl. meine *Mythologie Universelle* p. 145.

²⁾ Der Nicht-Indologe findet eine ausgezeichnete Inhaltsangabe des *Râmâyana* in Gaston Courtillier, *La Légende de Râmā et Sītā*, Paris 1927.

chische Totenreich mit der attischen Stadt Aphidna zu verwechseln. Bei den keltischen Sagen und ihrer Lokalisierung in Somerset wissen wir, dass es sich um eine Volksetymologie handelt, während die Rolle von Glastonbury in diesen keltischen Unterweltsagen dem Eigennutze der Mönche jener Abtei zuzuschreiben ist, die so den Ruhm ihres Hauses auf die glorreichen Namen des König Arthur und seiner Getreuen zurückführten. Die Namen Aphidnas und seines *Heros eponymos*, des Aphidnos, setzen sich offenbar zusammen aus einem *a* privativum und dem Stamm *φιδ*, wie er im Verbum *φείδω* erscheint. Daran schliesst sich die bekannte Adjektivendung. Die Form *Ἀφιδνός* ist also eine genaue Parallele zu *Ἀφιδνης*, dem Etymon des Hades; *Ἀφιδνός* bedeutet ‚der Schonungslose‘, ‚der Erbarmungslose‘, wie *Ἀφιδνης* ‚der Unsichtbare‘ bedeutet. Aphidna ist also die Stadt des Hades, die *Città di Dite*, wie Dante es ausgedrückt hätte¹⁾.

Aphidnos spielt eine gewisse Rolle in der Helenasage. Nach einigen Fassungen ist er der Freund und Bundesgenosse des Theseus, und aus diesem Grunde vertraut ihm der athenische Held die geraubte Braut und die eigene Mutter an, als er sich mit Peirithoos auf die Hadesfahrt begibt. Aphidnos adoptiert später die Dioskuren und begleitet sie zur Weihung in die eleusinischen Mysterien. Alles dies will nicht viel besagen: jeder euhemeristische Mythograph musste dergleichen Beziehungen herzustellen suchen. Weit wichtiger ist ein Scholion zu Homers *Ilias* (III 242), dem zufolge Aphidnos den Kastor bei der Belagerung der Stadt durch die Dioskuren am Schenkel verwundet. Es ist dies bekanntlich die klassische Wunde aller Fruchtbarkeitsgottheiten²⁾, des Königs Arthur, des Graalkönigs, des Dänenkönigs Frotho III. bei Saxo Grammaticus (bekanntlich die euhemeristische Form des schwedischen Fruchtbarkeitsgottes Frey), des Adonis usw. Unsere Sagenverglei- chung bestätigt also aufs überraschendste die Interpretation von E. Maass des Namens Aphidna und seines *Heros eponymos*.

¹⁾ Vgl. Toepffer, Pauly-Wissowa *R.-E.* II, 2719/20; E. Maass, *Gött. gel. Anz.*, 1890, p. 356; G. Kirchner, *Attica und Peloponnesiaca*, Greifswald 1890, p. 64 (mir unzugänglich).

²⁾ Über Kastor als Fruchtbarkeitsdämon vgl. Kaibel, *Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss.* 1901, p. 511; F. Marx, *Athen. Mitt.* X (1885), p. 194; v. Protz, *ibid.* XXIX (1904), p. 16.

Die Sagenentwicklung haben wir uns demnach etwa so zu denken. Der alte Mythos berichtete, wie Helena, die Frühlings- und Vegetationsgöttin von Aphidnos, einer Form des Hades, in die Unterwelt entführt wurde, wahrscheinlich in der Abwesenheit ihrer Brüder, der Dioskuren. Diese nehmen die Verfolgung des Entführers auf und dringen in das Totenreich ein. Nach einer Fassung kam es dabei zum Kampfe zwischen ihnen und dem Todesgott, wobei Kastor tödlich am Schenkel verwundet wurde; doch gelang die Zurückführung der Geraubten. Einer anderen Fassung zufolge war Aphidnos beim Erscheinen der Brüder abwesend und hatte Helena im Schutze seiner alten Mutter (die so der Grossmutter des Teufels in modernen Märchen entspräche) zurückgelassen, so dass die Zurückführung Helenas ohne Schwierigkeit vonstatten geht. Später vergass man, dass Aphidnos mit dem Hades identisch war und machte aus ihm einen irdischen Herrscher und aus den anderen Protagonisten sterbliche Menschen. Das war die erste Stufe im Euhemerisierungsprozess. Auf der zweiten, weit später folgenden, setzte man den athenischen Theseus an die Stelle des fast unbekanntes Aphidnos, von dem man nichts weiter wusste, doch ohne letzteren vollständig zu unterdrücken: er spielt selbst in der ausgebildeten Theseussage noch immer eine schemenhafte Rolle als eine Art Doppelgänger des athenischen Helden. Ich setze diese letzte Entwicklung spät an, weil ich der Überzeugung bin, dass sie dem Lokalpatriotismus der Athener entsprang, die ihren Helden zu der sagenberühmten Helena in Beziehung setzen wollten. Diese Annahme setzt aber die volle Ausbildung des Trojasagenkreises voraus.

Alles das klingt recht plausibel, wird der geneigte Leser bemerken; doch vor vierzig Jahren erschien die Theorie Max Müllers und seiner Schule den Zeitgenossen genau so plausibel, und Max Müller setzte bekanntlich, wie man es noch in Anatole Frances reizendem *Livre de mon Ami* nachlesen kann, Helena der Morgenröte und Theseus der Sonne gleich! Wer bürgt uns dafür, dass wir mit unseren Fruchtbarkeitsgottheiten nun endlich das Rechte getroffen? Dem gegenüber ist darauf hinzuweisen, dass Etymologien wie die der Sitâ und des Aphidnos immerhin glaubwürdiger sind als die besten Max Müllers, zumal sie mit Texten in Einklang stehen und nicht auf Wörterbuchkonstruktionen beruhen. Weiter haben uns die Anthropologie

und die Ethnographie gelehrt, was es in Wirklichkeit mit Sonnenkulten und Sonnenmythen auf sich hat. Die Einsicht dass die Sonne die Quelle fast jeglicher Energie auf unserer Erde ist, stellte sich spät ein, zumal in den Mittelmeerländern. wo man sie selten schmerzlich vermisst. Reine Vegetationsgottheiten, von recht materieller Natur, lagen dem Empfinden des primitiven Ackerbauers näher, und auf die grossen chthonischen Mächte wies ihn nicht nur der Pflanzenwuchs, sondern alle Vorstellungen des Lebens nach dem Tode hingen mit ihnen zusammen. Wir haben es also mit Vorstellungen zu tun, die fest im menschlichen Dasein verankert waren und nicht bloss Gelehrtenkonstruktionen sind. Dennoch halte ich den Sprung von Vorstellungen dieser Art zum Mythos für zu gewagt; wir denken an den Ritus als notwendiges Zwischenglied.

Wiederum verhilft uns das mittelalterliche, noch halb keltische England zu einer bedeutsamen Parallele. Sir Thomas Malory hat uns eine Fassung der Sage von Lancelot und Ginevra zukommen lassen, die keinen Zweifel an dem Vorhandensein eines alten Ritus zulässt¹⁾:

An einem schönen Maimorgen ritt Ginevra mit ihren Rittern und Damen in den Wald, der sich unweit Westminster weit ausdehnte. Sie alle waren grün gekleidet und dachten an keine Gefahr, als plötzlich Meliagrance, der Sohn des Bagdemagus, aus dem Dickicht hervorsprengte und die Königin auf sein Schloss entführte. Wie Ravana und Theseus verschont er seine schöne Gefangene, der es gelingt, ihrem geliebten Lancelot eine geheime Botschaft zu senden. Der kühne Ritter macht sich zu ihrer Befreiung auf den Weg, dringt in das Schloss ein und führt sie wieder ihrem Gatten zu.

Diese Form der Entführung Ginevras steht nicht ganz vereinzelt da. Im mittellenglischen *Merlin* wird die Königin aus einem Garten entführt. Noch wichtiger ist die Notiz des walisischen Gelehrten William Owen im Index des *Barddoniaeth Dafydd ab Gwilym*, s. v. Melwas, die aus dem Jahre 1789 stammt und so lautet²⁾:

Ein Fürst von Nord-Wales . . . Er hüllte sich in Laubwerk und legte sich in einen Hinterhalt, um Ginevra aufzulauern, die mit ihren Gefährten nach altem Brauch am Morgen des ersten Mai in den Wald zog, um Birkenzweige zu sammeln und den Sommer heimzuholen. Dank seiner Verkleidung gelang es ihm, mit ihr zu entfliehen.

¹⁾ *Morte Darthur* XIX, 1 f.; vgl. *Merlin*, ed. Wheatley-Mead (*Early English Text Society*, London 1899) II, 462 ff.

²⁾ Ed. Owen Jones and William Owen (1789), p. 540.

Dieser Text lässt keinen Zweifel an der Tatsache aufkommen, dass wir es hier mit einem alten Ritus zu tun haben, der in die grosse Reihe der von Wilhelm Mannhardt so meisterhaft erörterten Mai- und Pfingstbräuche fällt, wie sie in Griechenland gerade für den Helenakult wohl bezeugt sind¹⁾. Und wenn ein älterer walisischer Autor berichtet, dass Melwas unter dem grünen Rasen schlummere²⁾, so ist dies ein deutlicher Hinweis auf Melwas als den keltischen Hades oder eine seiner Formen.

Ich bin demnach geneigt anzunehmen, dass alle diese Entführungsgeschichten oder vielmehr ihre Urtypen auf einen alten indo-europäischen Mairitus zurückgehen, der sich vereinzelt bis ins Mittelalter hinein erhalten hat. Es handelt sich um die Entführung der Maikönigin durch den 'Pfingstlümmler' (engl. *Jack-in-the-Green*, franz. *homme de verdure*), der den Tod darstellt, und ihre Erlösung und Heimholung durch eine zweite männliche Figur, die Personifikation des Sommers oder durch zwei und sogar mehrere 'Erlöser'. Aus diesem primitiven Drama entwickelte sich sodann der Erzählungstyp, der dann zu den Sagen von der Entführung Helenas durch Aphidnos, Sîtâs durch Râvana und Ginevras durch Melwas führte. Râvana im besonderen weist eine unverkennbare Ähnlichkeit auf mit den Ungeheuern und Drachen, wie sie vereinzelt noch immer in ländlichen Spielen dieser Art auftreten, in denen natürlich St. Georg an die Stelle Râmas getreten.

Dass dieser Schluss kein Analogieschluss ist (wie es manchem scheinen könnte), wird durch das Vorhandensein, auf griechischem Boden, eines echten Dramas bewiesen, das man trotz seines verhältnismässig jungen Datums als Satyrspiel in Anspruch genommen hat, wiewohl mit einiger Übertreibung: ich meine die *Alkestis* des Euripides³⁾, in der die Handlung ganz dem Urtyp entspricht, obwohl an die Stelle des alten

¹⁾ Pauly-Wissowa, *R.-E.* XIV, 2824 ff.

²⁾ Ed. Owen Jones and William Owen, *op. cit.* p. 326 f.

³⁾ Ed. Louis Méridier, Paris 1925 (*Association Guillaume Budé*), mit einer ausgezeichneten Vorrede. Vgl. auch L. Bloch, *Alkestisstudien*, *Neue Jahrbücher* 1901, VII, 23—50 und 113—132, besonders p. 42.

mythischen Todesgottes die flache im Grunde recht alberne Abstraktion des Thanatos getreten. Trotzdem weist die Gestalt des Herakles noch deutlich die grotesken Züge des ländlichen Drachentöters und Ungeheuerbesiegers mit seinem riesenhaften Appetit auf, der beste Beweis, wie dergleichen Typen haften bleiben, selbst beim Fortschreiten der Stadtkultur und der Verdrängung der alten bäuerlichen Gemeinschaftskultur, aus der heraus allein diese Riten und die sich daraus entwickelnden Mythen verständlich werden.

Boston, Massachusetts, U. S. A.

Alexander Haggerty Krappe.