

Der Wagen von Gordion

Von Peter Frei, Winterthur

M. Lejeune hat unlängst nachgewiesen, dass die Titulatur des Midas in der berühmten Inschrift von Yazilikaya Elemente enthält, die aus dem Bereich der griechischen Staaten des 2. Jahrtausends zu stammen scheinen¹. Das verpflichtet die Forschung, sich vermehrt mit dem Volk der Phryger zu beschäftigen, das in der Geschichte des frühen Kleinasien und in der Geschichte des frühen 1. Jahrtausends überhaupt eine nicht unwichtige Rolle gespielt hat. Dabei ist selbstverständlich auch das altbekannte Material neu zu durchdenken, das uns aus der griechischen und der lateinischen Literatur erhalten ist. In diesem Sinn soll im folgenden die Aufmerksamkeit auf die phrygische Königsage gelenkt werden, von der wir im Zusammenhang mit den Berichten über den Zug Alexanders des Großen erfahren². Dabei sei gleich bemerkt, dass es im Augenblick unmöglich ist, alle Aspekte, die sich hier öffnen, wirklich zu behandeln. Ich beschränke mich darauf, auf eine bisher nicht eigentlich beachtete Parallele hinzuweisen, die vielleicht eine Grundlage für ein besseres Verständnis darbieten kann.

I

Zunächst gilt es, die phrygische Sage und ihre Überlieferung kurz vorzulegen³. Als Alexander im Winter 334/333 (vermutlich in dessen zweiter Hälfte) in Gordion,

¹ M. Lejeune, *A propos de la titulature de Midas* in: Studi in onore di Piero Meriggi. Athenaeum 57, NS 47 (1969) 179ff.

² Die folgenden Literaturangaben erheben in keinem Punkt Anspruch auf Vollständigkeit (die angeführten Werke werden hinfert nur mit dem Verfassernamen zitiert): A. v. Gutschmid, Ersch und Gruber, Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste I 74 (Leipzig 1862) 332ff. = *Kleine Schriften* III (Leipzig 1892) 457ff. (zitiert nach der letzteren Ausgabe). F. Rühl, *Zschr. f. d. österr. Gymn.* 33 (1882) 811ff. A. Körte in G. und A. Körte, *Gordion. Ergebnisse der Ausgrabung im Jahre 1900.* Jahrb. Arch. Inst. 5. Ergänzungsheft (Berlin 1904) 12ff. A. Rüegg, *Beiträge zur Erforschung der Quellenverhältnisse in der Alexander-geschichte des Curtius* (Diss. Basel 1906) 46. H. Swoboda, RE VII (1912) 1590, 50ff. A. Reinach, REG 26 (1913) 374ff. G. Radet, REA 19 (1917) 98ff. R. Schubert, *Beiträge zur Kritik der Alexanderhistoriker* (Leipzig 1922) 1ff. J. Kaerst, *Geschichte des Hellenismus I*³ (Leipzig 1927) 357f. S. Eitrem, RE XV (1932) 1536, 60ff. E. Mederer, *Die Alexanderlegenden bei den ältesten Alexanderhistorikern.* Würzb. Stud. z. Altertumswiss. 8. Heft (Stuttgart 1936) 9ff. J. Friedrich, RE XX (1941) 885, 41ff. F. Schachermeyr, *Alexander der Grosse* (Wien 1949) 161f. W. W. Tarn, *Alexander the Great II* (Cambridge 1948) 262ff. = (deutsche Übersetzung) *Alexander der Grosse* (Darmstadt 1968) 545ff. L. Schmidt, *Antaios 1* (1960) 305ff., überarbeitet in L. Schmidt, *Die Volkserzählung* (Berlin 1963) 29ff. (für den Hinweis auf die überarbeitete Fassung danke ich M. Lüthi, Zürich). E. A. Fredricksmeier, *Class. Phil.* 56 (1961) 160ff.

³ Die Hauptstellen sind: Arrian, *Anab.* 2, 3, 1ff. Plut. *Alex.* 18. Curt. 3, 1, 12ff. Iustin. 11, 7, 3ff. Weitere, weniger wichtige Belege s. Anm. 13 und 19.

der alten Hauptstadt Phrygiens, weilte, hörte er von der Prophezeiung, die sich an einen im Heiligtum des Zeus als Weihgabe aufgestellten Wagen knüpfte, wonach demjenigen die Herrschaft über Asien versprochen war, der es verstand, den Knoten zu lösen, welcher das Joch des Wagens mit der Deichsel verband. Als ätiologische Legende wurde dazu eben die uns hier interessierende Sage erzählt.

Über die Art und Weise, wie Alexander die Bedingung erfüllte, existieren zwei Versionen. Nach der einen durchschlug er den Knoten mit dem Schwert, nach der andern lockerte er den Nagel, mit dem der Knoten befestigt war, und tat so dem Orakel Genüge, ohne Gewalt anzuwenden. Die erste Version ist diejenige der sogenannten *Vulgata*⁴, die zweite lesen wir bei Arrian und bei Plutarch, die beide als Gewährsmann dafür Aristobul nennen⁵. Da Arrian in seiner Erörterung nur das Zeugnis Aristobuls namentlich anführt, von Ptolemaios schweigt, hat man, wohl zu Recht, gefolgert, dass dieser den Vorfall gar nicht erwähnte⁶.

Die Frage, zu welchem Verhalten Alexander sich wirklich entschloss, braucht uns hier nicht zu beschäftigen⁷. Dass die Sache überhaupt unhistorisch sei, ist nicht wahrscheinlich und darf wohl auch aus dem Schweigen des Ptolemaios nicht gefolgert werden. Auf jeden Fall – und das zählt hier für uns allein – müssen die Prophezeiungen und die sie begründende Legende bestanden haben⁸. Dann konnte allenfalls Alexanders Versuch, sie für sich in Anspruch zu nehmen, von einem frühen Autor hinzuerfunden worden sein. Dass sowohl Prophezeiung und Legende als auch Alexanders Eingreifen gleichermassen auf einer Fiktion beruhen, ist nicht gut denkbar.

Genauer haben wir uns damit zu befassen, dass uns auch von der Legende drei Varianten entgegentreten, wobei zwei von den dreien wirklich bedeutsam sind. Die eine der beiden, die bei Arrian überlieferte, gilt gewöhnlich als diejenige

⁴ Arrian, *Anab.* 2, 3, 7. Plut. *Alex.* 18, 3. Curt. 3, 1, 18. Iustin. 11, 7, 15f.

⁵ Arrian a. O. Plut. *Alex.* 18, 4.

⁶ F. Wenger, *Die Alexandergeschichte des Aristobul von Kassandrea* (Diss. Würzburg 1914) 59. 74. F. Jacoby, Kommentar zu FGGrHist 139 F 7 (Berlin 1930) 511. Mederer 11. Schachermeyr 162. Tarn 263 = 546. Fredricksmeier 168 Anm. 41.

⁷ Zur Frage des gegenseitigen Verhältnisses der beiden Versionen und zum Problem der Historizität vgl. Wenger a. O. 74f. W. Hoffmann, *Das literarische Porträt Alexanders des Grossen im griechischen und römischen Altertum* (Diss. Leipzig 1907) 24. Deonna 80. Schubert 7. 8f. Kaerst 358. Jacoby a. O. Mederer 11f. Schachermeyr 162. Tarn 263ff. = 546ff. G. Walser, *Schweiz. Beitr. z. allg. Gesch.* 14 (1956) 164. L. Pearson, *The Lost Histories of Alexander the Great*. Philol. Monogr. 20 (New York 1960) 157. A. B. Breebaart, *Enige historio- grafische aspecten van Arrianus Anabasis Alexandri* (Diss. Leiden 1960) 104. Schmidt 317f. = 39f. G. Wirth, *Historia* 13 (1964) 215 Anm. 56.

⁸ Es ist möglich, dass Ptolemaios, wie Fredricksmeier a. O. (s. Anm. 6) annimmt, geradezu politische Motive hatte, die Szene von Gordion zu übergehen. Es konnte ihm nicht daran liegen, einen Hinweis auf die von Alexander angestrebte Herrschaft über Asien in sein Werk aufzunehmen, zumal wenn ein Orakel vorlag, das an einem Ort ausserhalb seines Einflussbereichs lokalisiert war. Vgl. auch G. Wirth, *RE* XXIII (1959) 2477, 45ff. Pearson a. O. 192f. Nach Schachermeyr a. O. Tarn a. O. (s. Anm. 6) hielt Ptolemaios die Sache für zu wenig wichtig.

Aristobuls, die andere, vermutlich die Tradition der Vulgata, findet sich bei Justin⁹. Ich setze im folgenden beide in Paraphrase neben einander; zur leichteren Übersicht gliedere ich in bezifferte Abschnitte:

Arrian:

1. Bei den alten Phrygern lebte ein armer Mann namens Gordios. Er besass wenig Land und zwei Paar Rinder. Mit dem einen pflügte er, das andere liess er Wagen ziehen. (2, 3, 2)

2. Als er einst pflügte, setzte sich ein Adler auf das Joch und blieb dort bis zum Abend.

3. Erschreckt über diese Erscheinung suchte er Rat bei den Telmessiern, dem berühmten Sehergeschlecht. Als er sich einem Dorf der Telmessier näherte, begegnete ihm eine Jungfrau, die gerade Wasser holte. Er erzählte ihr die Sache mit dem Adler, und da auch sie zum Geschlecht der Telmessier gehörte, befahl sie ihm, dem Zeus Basileus zu opfern und an seinen Ort zurückzukehren. (3. 4^a)

4. Gordios bat sie, das Opfer mit ihm zusammen zu vollziehen, und nachdem das geschehen war, heiratete er sie. (4^b)

5.=9. Der Ehe entspross ein Sohn, Midas. (4^b)

6. Als Midas schon zu einem schönen und tüchtigen Jüngling herangewachsen war, gerieten die Phryger durch innere Unruhen in Bedrängnis. Da erhielten sie einen Orakelspruch, ein Wagen werde ihnen einen König bringen und dieser werde den Unruhen ein Ende machen. (5^a)

7. Während sie noch über den Sinn des Spruches berieten, kam Midas mit Vater und Mutter auf dem Wagen zur Volksversammlung gefahren. Sie erkannten in ihm den verheissenen König, setzten ihn ein, und er stellte die Ruhe wieder her. (5^b. 6^a)

Justin:

2. Als einst Gordius in der Gegend (sc. von Gordion) mit gemieteten Rindern¹⁰ pflügte, begannen Vögel aller Art ihn zu umflattern. (11, 7, 5)

3. Um sich Rat wegen des Vogelzeichens zu holen, suchte er die Seher einer benachbarten Stadt auf. Am Stadttor begegnete er einer schönen Jungfrau. Als er diese fragte, welchen Seher er konsultieren solle, deutete sie ihm selbst das Zeichen, da auch sie die Weissagekunst verstand. Das Omen verheisse ihm das Königtum. (6. 7)

4. Darauf versprach sie ihm die Ehe. (7^b. 8)

6. Nach der Heirat brachen bei den Phrygern Unruhen aus, und ein Orakel verkündete ihnen, ein König sei zu deren Unterdrückung notwendig. Auf eine zweite Anfrage nach der Person dieses Königs wurde ihnen geantwortet, sie sollten denjenigen zum König machen, der ihnen bei der Rückkehr als erster mit dem Lastwagen zum Jupitertempel fahrend begegne. (9–11)

7. Der ihnen begegnete, war Gordius, und sie machten ihn sogleich zum König. (12)

⁹ Die Arrianversion stammt aus Aristobul nach Rühl 811. E. Schwartz, RE II (1896) 912, 64f. Wenger a. O. 59. 79. Schubert 5ff. (Arrian habe Aristobul und Klitarch vermischt). Nach E. Kornemann, *Die Alexandergeschichte des Königs Ptolemaios I. von Ägypten* (Leipzig 1935) 112 folgt Arrian der Vulgata. Nach Körte 13 Anm. 72 (der sich zu Unrecht auf Schwartz beruft) und Swoboda 1591, 18ff. gehen Arrian- und Justinversion auf Aristobul zurück. Vgl. auch unten S. 122f.

Die Zuweisung der Justinversion an die sog. auf Klitarch beruhende Vulgata ist positiv nicht zu erweisen, da Diodor die gesamten Ereignisse zwischen Karien und Kilikien weglassen hat (vgl. dazu Tarn 263 = 545, dagegen mit Recht Pearson a. O. 79), vgl. Rüegg 46. Mederer 9 Anm. 3. Immerhin scheint Curtius derselben Tradition zu folgen, vgl. S. 113.

¹⁰ Dass die Rinder gemietet sind, ist ein Hinweis auf die Armut des Gordius.

8. Den Wagen des Vaters weihte er auf der Burg dem Zeus Basileus zum Dank für die Sendung des Adlers. (6^b)

8. Den Wagen, auf dem er gefahren war, stellte er im Jupitertempel auf und weihte ihn der *maiestas regia*. (13)

9.=5. Nach ihm regierte sein Sohn Midas, der als Schüler des Orpheus in Phrygien zahlreiche religiöse Bräuche einführte, die ihm mehr Sicherheit brachten, als dies Waffen vermocht hätten. (14)

So weit die beiden Hauptquellen. Curtius, der die Legende nur mit einem Satz berührt, folgt vermutlich der Vulgatatradition, insofern als er betont, dass in dem Wagen Gordius, der Vater des Midas (also nicht dieser letztere wie bei Arrian), gefahren sei¹¹. Plutarch geht auf die Sage gar nicht ein, scheint aber, da er die Stadt Gordion als 'Herd des Midas' bezeichnet, diesen als Hauptfigur zu betrachten¹². Die übrigen Bezeugungen sind sekundär¹³.

An wesentlichen Unterschieden zwischen den beiden Versionen zeichnen sich folgende ab¹⁴:

1. Nach der (vermutlichen) Vulgataversion zeigen sich dem Gordios Vögel aller Art, die ihn umflattern, nach der vermutlich Aristobul zuzuschreibenden Fassung setzt sich ein Adler den ganzen Tag auf das Joch¹⁵.

2. Die Jungfrau, die bei Arrian zum Geschlecht der telmessischen Seher gehört und in einem Dorf der Telmessier wohnt, lebt nach der Justinversion in einer Gordion benachbarten Stadt. Telmessos aber liegt entweder in Karien oder in Lykien, jedenfalls im entfernten Westkleinasien¹⁶.

3. Die Person, an der sich das Orakel erfüllt, ist bei Justin Gordius selber, bei

¹¹ Curt. 3, 11, 4. So urteilen Swoboda 1591, 21f. Eitrem 1536, 66f. Mederer 9 Anm. 3, abweichend v. Gutschmid 459. Rühl 811. Rüegg 46. Tarn 263 = 546.

¹² Plut. *Alex.* 18, 2. Wenn Plutarch mit Arrian übereinstimmt, ist wohl Aristobul gemeinsame Quelle, vgl. H. Strasburger, *Ptolemaios und Alexander* (Leipzig 1934) 6 und unten S. 114.

¹³ Ael. *Nat.* 13, 1 folgt eindeutig Arrian (v. a. *Anab.* 2, 3, 3). Tzetzes, *Chil.* 6, 72, 685ff. bringt eine eigene Variante, die auf Arrian beruht, vgl. Rühl 813 Anm. 4. Vgl. auch Anm. 19.

¹⁴ Weniger bedeutungsvoll sind folgende Differenzen:

1. Dass die Unterschiede in den Angaben über den Standort des Wagens (Zeustempel oder Königsburg) ohne Belang sind, hat Mederer 9 Anm. 2 gezeigt (gegen Schubert 5f.), vgl. auch Rüegg 46.

2. Nach Arrian fährt Midas zur Volksversammlung, Gordius nach Justin zum Zeustempel. Das betonen Körte 13 und Schubert 8. Es ist aber möglich, dass hier eine verkürzte Wiedergabe ein und desselben Tatbestandes vorliegt, denn die entscheidende Versammlung konnte beim Zeustempel stattfinden.

Bemerkenswert ist hingegen, dass nach Justin der Wagen der *maiestas regia* geweiht wird, nach Arrian dem Zeus Basileus, vgl. dazu v. Gutschmid 460. Das Problem, was mit dem von Justin verwendeten Ausdruck gemeint sein könnte, kann aber hier nicht angegangen werden.

¹⁵ Die Variante mit dem Adler ist älter nach Körte 13. Schubert 1f. 4f. 7. Friedrich 886, 9ff. Gegenteiler Ansicht sind v. Gutschmid 459 und Swoboda 1591, 31ff. Keine Stellung zur Frage der Priorität nimmt Deonna 42f.

¹⁶ Zur Lokalisierung von Telmessos vgl. W. Ruge, *RE V A* (1934) 409, 57ff., bes. 413, 32ff. – Für Ursprünglichkeit der Arrianversion äussern sich Körte 13f. Swoboda 1591, 32f. Friedrich 886, 12ff., für höheres Alter der Justinversion v. Gutschmid 459. Rühl 812f. Eitrem 1537, 52ff.

Arrian dessen Sohn Midas. Dementsprechend wird bei Arrian dem Gordius nicht das Königtum versprochen, sondern er wird lediglich aufgefordert zu opfern¹⁷.

Diese Unterschiede sind so schwerwiegend, dass man von zwei verschiedenen Ausformungen der Sage sprechen muss. Es kann sich nicht darum handeln, dass Arrian und Justin ein und dieselbe Geschichte mit verschiedener Gewichtung der Einzelheiten und mit verschiedenem Grad der Verkürzung wiedergeben.

Das gegenseitige Verhältnis der beiden Versionen soll vorläufig dahingestellt bleiben. Dagegen ist noch hervorzuheben, dass eigentlich keine der beiden Varianten erklärt, weshalb die Lösung des Knotens das Königtum verschafft. Erklärt wird nur, weshalb der Wagen als Weihgeschenk aufgestellt war. Immerhin erfahren wir – weder Arrian noch Justin legt allerdings *expressis verbis* Wert darauf –, dass der Wagen schon einmal jemandem zur Herrschaft verholfen hat, und zwar demjenigen, der ihn fuhr. Es ergibt sich daraus, dass die Lösung des Knotens innerhalb der Prophezeiung irgendwie strukturell gleichwertig ist mit dem Fahren des Wagens innerhalb der ätiologischen Legende. Möglicherweise ist in diesem Zusammenhang ein Einzelzug aus der Erzählung Aristobuls heranzuziehen: Alexander hätte nach der Lösung der Aufgabe das Joch von der Deichsel entfernt. Das Entwirren des Knotens war also gewissermassen nicht Selbstzweck, sondern hatte durchaus funktionelle Bedeutung. Ging es beim Orakel im Grunde genommen darum, den Wagen handhaben zu können?¹⁸

Wenden wir uns noch der dritten, schwächer bezeugten Variante zu. Sie ist greifbar in den Euripidesscholien zu Hippol. 671¹⁹. Das berühmte Orakel beziehe sich, heisst es da, auf den Wagen, der einst den Midas nach Phrygien gebracht habe. Dazu wird ein Satz aus dem ersten Buch der Makedonika des Marsyas von Philippi zitiert, der berichtete²⁰, das Joch des Wagens sei durch eine Weinrebenranke mit der Deichsel verbunden gewesen, also nicht durch einen Strick aus Kornelkirschenbast wie bei Arrian und Plutarch (d. h. bei Aristobul). Da der

¹⁷ Die Priorität des Midas vertreten nur v. Gutschmid 459f. 464f. und Schubert 2ff. Die allgemeine Ansicht geht dahin, dass die Justinversion ursprünglicher sei, so Rühl 812f. B. Niese, *Geschichte der griechischen und makedonischen Staaten seit der Schlacht bei Chaeronea* I (Gotha 1893) 70 Anm. 6. Körte 13. Rüegg 46 Anm. 206. Swoboda 1591, 24ff. Kaerst 357 Anm. 6. Eitrem 1537, 22ff. Friedrich 886, 5ff. Unentschieden sind Fredricksmeier 160 und Mederer 9 Anm. 3 (10).

¹⁸ Das ganze Problem der eigentlichen Bedeutung des KnotenlöSENS ist selten behandelt. Nach Deonna, der den grössten Teil seiner Abhandlung dem Knoten widmet, ist dieser ein kosmisches Symbol, und wenn Alexander ihn mit dem Schwert durchhaut, so handelt er als Weltherrscher. Nach Schubert 1f. glaubte man, das Königshaus werde so lange bestehen, wie der Knoten ungelöst bleibe. Die funktionelle Bedeutung des Knotens am Wagen von Gordion in dem oben im Text umschriebenen Sinne hebt nur Schmidt 313 = 36 hervor. Auch er betont dann in der Fortsetzung die kosmische Sinnbildlichkeit des Wagens und des Knotens.

¹⁹ Ed. E. Schwartz II 84, 23ff. Aus der gleichen Quelle (oder aus dem Scholion selbst) stammen Zenob. 4, 46 (Leutsch-Schneidewin I 97, 19ff.) und damit fast wörtlich übereinstimmend Sud. K 31 (III 4, 18ff. Adler), vgl. auch Diogen. 5, 47 (Leutsch-Schneidewin I 261, 5f.). Vgl. v. Gutschmid 459. Rühl 815.

²⁰ FGGrHist 136 F 4, vgl. dazu Jacoby im Kommentarband 482f.

Satz im ersten Buch der Makedonika stand, wird man Jacoby zustimmen, dass hier von dem seit Herodot bezeugten makedonischen Midas die Rede war²¹, der demnach von Makedonien mit dem Wagen nach Phrygien gefahren wäre, um dort die Herrschaft anzutreten. Wenn zu Alexanders Zeiten eine solche Sage schon bestand, dann müsste man annehmen, dass Alexander bei seinem Bemühen um die Prophezeiung sich bewusst an diese Sage anlehnte, die Makedonien mit Phrygien verband. Man würde dann freilich erwarten, dass unsere Überlieferung dies stärker herausstellte. Wir werden auch darauf noch zurückkommen müssen²².

II

Nun erscheint eine vergleichbare Beziehung zwischen Wagen und Königtum auch in der irischen Sagenwelt²³. Sie findet sich dort im Kreis der sicher sehr alten Erzählungen vom Tod des Königs Conaire Mór²⁴, einem letztlich wohl historischen Ereignis, das allerdings von sagenhaften und mythischen Ausschmückungen und Umformungen überwuchert ist²⁵. Es ist unmöglich und für uns auch gar nicht notwendig, den ganzen komplexen Tatbestand hier auszubreiten. Wir beschäftigen uns nur mit den Partien, die berichten, wie Conaire König wurde.

Die vollständige Wiedergabe der Sage mit dem Titel 'Die Zerstörung der Halle von Da Derga', in der erhaltenen Form eine Kompilation aus dem 11. Jahrhun-

²¹ Vgl. Hdt. 8, 138, 2.

²² Da Herodot den makedonischen Midas als Sohn des Gordios bezeichnete, war damals wahrscheinlich die Verbindung mit dem kleinasiatischen Midas schon vollzogen, und diese Kombination zwischen makedonischer und kleinasiatischer Frühgeschichte kann Alexander bekannt gewesen sein, vgl. dazu Rühl 814f. Körte 15. Reinach 374f. Kaerst 358. Mederer 12f. F. Pfister, *Philologus* 82 (1927) 362. Mederer 12f. Fredricksmeier, dessen Aufsatz diesem Problem gewidmet ist. Es bleibt aber auffällig, dass die Alexandergeschichte nichts davon weiss. Fredricksmeiers Erklärung dafür (168 Anm. 41), dass hier eben Griechen für Griechen schreiben, scheint mir nicht zu genügen. Auf jeden Fall ist die Frage, ob Midas vor Alexander schon mit dem Wagen nach Kleinasien fuhr, gesondert zu behandeln. – Vgl. unten S. 122.

²³ Auf die Parallele hingewiesen hat bereits Deonna 78f., allerdings ohne wesentliche Folgerungen daraus zu ziehen. Mir wurde sie durch die Arbeit von M. Draak (s. Anm. 24) bekannt. Daher ist bei H. Wagner 15 (s. Anm. 24) nicht auf Deonna verwiesen, auf den ich erst bei der Ausarbeitung des vorliegenden Aufsatzes aufmerksam wurde.

²⁴ Die Literaturangaben zum irischen Teil sind noch lückenhafter, um so mehr als mir hier vieles, was ich gerne eingesehen hätte, nicht erreichbar war. Zum Sagenkreis um Conaire Mór konnte ich benutzen: M. Nettlau, *Rev. Celtique* 12 (1891) 229ff. 444ff.; 13 (1892) 252ff.; 14 (1893) 137ff. J. Lot, *REA* 19 (1917) 35ff. R. Thurneysen, *Die irische Helden- und Königs-sage bis zum siebzehnten Jahrhundert* (Halle 1921) 24f. 619ff. A. G. van Hamel, *Mythe en historie in het oude Ierland*. Mededeel. Nederl. K. Akad. van Wetensch. N. R. 5. Afd. letterkunde 10 (1941) 513ff. (9ff.). T. F. O'Rahilly, *Early Irish History and Mythology* (Dublin 1946) 117ff. M. Dillon, *Early Irish Literature* (Chicago 1948) 24ff. M. Draak in *La regalità sacra* (Leiden 1959) 651ff., bes. 654f. J. de Vries, *Keltische Religion* (Stuttgart 1961) 239f. A. and B. Rees, *Celtic Heritage* (London 1961) 245f. 326ff. G. Murphy in E. Knott and G. Murphy, *Early Irish Literature* (London 1966) 139ff. H. Wagner, *Zeitschr. f. celt. Philol.* 31 (1970) 15ff. Auch diese Arbeiten werden im folgenden nur mit Verfassernamen zitiert.

²⁵ Zum Problem des historischen Kerns vgl. Thurneysen 621. O'Rahilly 129f. 138ff. 201ff. Murphy 141f.

dert aufgrund von Vorlagen aus dem 9. Jahrhundert, stellt dies folgendermassen dar²⁶ (der Einfachheit halber nenne ich im folgenden diese Version die A-Version):

Mes Buachalla, die Mutter Conaires, war erst zur Welt gekommen, nachdem ihre elfische Grossmutter ihrer Mutter, der Frau des Königs Cormac, einen Zauberbrei eingegeben hatte²⁷. Mes Buachalla wurde, in einem Haus eingeschlossen, bei Hirten aufgezogen und dort von einem Vogel geschwängert am Tage, bevor sie dem König Eterscéle zugeführt und von ihm geheiratet wurde. Conaire galt als der Sohn Eterscéles. Er wurde Pflegeeltern zur Erziehung anvertraut. Als Eterscéle starb, hielten die Iren zur Bestimmung des Nachfolgers das 'Stierschlafen', ein bestimmtes Orakelritual, ab. Es ergab sich, dass derjenige König werden sollte, der nackt mit einem Stein in der Schleuder nach Tara, dem religiösen und politischen Zentrum Irlands, zur Versammlung kommen würde. Als Conaire, von den Pflegeeltern dazu aufgefordert, auch zur Versammlung fahren wollte, erschienen ihm seltsame Vögel. Er verfolgte sie und machte sich daran, mit der Schleuder auf sie zu schiessen. Da legten diese ihre Vogelhaut ab, traten ihm entgegen, und einer entpuppte sich als König der Vögel. Er enthüllte Conaire seine wahre Abkunft von einem Vogel und forderte ihn auf, nach Tara zu gehen; dort werde man ihn zum König machen. Zugleich gab er ihm die Tabus bekannt, die er als König zu respektieren haben werde. Conaire folgte dem Rat und wurde aufgrund des Orakels (die geforderte Nacktheit wird allerdings nicht besonders erwähnt) als König anerkannt. Man bekleidete ihn mit einem Königsgewand und setzte ihn auf einen Wagen. Conaires Herrschaft brachte Irland zunächst eine wahre Segenszeit, reiche Ernte, Frieden im Innern, günstiges Wetter. Dann verletzte der König teils aus Nachlässigkeit, vor allem aber in schicksalhaftem Verhängnis seine Tabus und führte damit die Katastrophe herbei.

Eine andere – im ganzen offenbar ältere – Version (im folgenden B-Version genannt) bietet ein genealogischer Text 'Über die Nachkommenschaft Conaire Mórs', der vielleicht noch im 8. Jahrhundert entstanden ist²⁸.

Mes Buachalla, die mütterlicher- und väterlicherseits von Elfen abstammte, diente ihrem Ziehvater Eterscéle als Hirtin. Sie wurde von ihm geschwängert und gebar darauf Conaire, verheimlichte aber dessen Abstammung. Nachdem Eterscéle erschlagen worden war, versammelten sich die Leute in Tara, um einen Nachfolger zu wählen. Dieser hatte verschiedene Proben zu bestehen²⁹: 'There was a king's chariot at Tara. To the chariot were yoked two steeds of the same colour, which had never before been harnessed. It would tilt up before any man who was not destined to receive the kingship of Tara, so that he could not control (?)³⁰ it, and the horses would spring at him. And there was a king's mantle in the chariot; whoso might not receive Tara's sovereignty, the mantle was ever too big for him.' Ferner musste er zwischen zwei Steinen hindurchfahren, die unmittelbar nebeneinander standen, aber vor dem richtigen König auseinanderrückten. Schliesslich war der Steinphallus Fál da,

²⁶ *Togail Bruidne Da Derga*. Text und Übersetzung von W. Stokes, *Rev. Celtique* 22 (1901) 9ff.165ff. 282ff. 390ff. Irischer Text allein mit Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von E. Knott, *Mediaeval and Modern Irish Series* 8 (Dublin 1936). Paraphrase bei Thurneysen 621ff. Die folgende Inhaltsangabe nach Stokes und Thurneysen.

²⁷ Über die komplizierte Genealogie der Mes Buachalla vgl. Nettleau 12 (1891) 229ff., bes. 238f. Thurneysen 628 Anm. 2. Knott in der Ausgabe 71f. zu Z. 63. Rees 220f.

²⁸ *De síl Conairi Móir*. Text und Übersetzung, Einleitung und Kommentar von L. Gwynn, *Ériu* 6 (1912) 130ff. Paraphrase mit Einleitung bei Thurneysen 619f. Ausserdem habe ich benutzt: J. Baudiš, *Ériu* 8 (1915) 101ff., bes. 105ff. van Hamel 514f. (10f.). A. C. Brown, *The Origin of the Grail Legend* (Cambridge [Mass.] 1943) 150f. Draak 654f. Rees 146f. 246. Wagner 15ff. Über den genealogischen Zweck des Textes vgl. Thurneysen a. O., auch H. M. Chadwick, *Early Scotland* (Cambridge 1949) 121f.

²⁹ Wörtlich zitiert aus der Übersetzung von Gwynn a. O. 138f.

³⁰ Über die genaue Bedeutung des betreffenden Verbs, vielleicht 'to manipulate, wield or handle', vgl. V. Hull, *Modern Language Notes* 58 (1943) 32f.

der gegen das Wagengestell brüllte, wenn der Fahrer dazu bestimmt war, das Königtum in Tara zu erlangen. – Bereits hatte Lugaid Riabnóir, zu dessen Gunsten Eterscéle ermordet worden war, bei den Proben versagt. Während die Leute noch darüber berieten, deckte Mes Buachalla ihrem Sohn seine Abkunft von Eterscéle auf. Hätte er Männer, so würde die Sache anders verlaufen, meinte Conaire. Die Mutter verschwand und erschien innert einer Stunde wieder mit einem Heer, an dessen Spitze sie mit Hilfe von Zauberpraktiken die Leute aus Tara vertrieb. Conaire, im Besitz des Platzes, bestand die Proben. Darauf verzichteten die Leute auf weiteren Widerstand und anerkannten Conaire als König. (Die Fortsetzung betrifft uns hier nicht.)

Die beiden Versionen, wie Conaire das Königtum gewann, sind sicher nicht einfach miteinander zu verbinden, und es wird kaum mehr möglich sein, die Entwicklung der Sage aus der vorauszusetzenden Urform nachzuzeichnen³¹. Zum vorneherein besteht keine Handhabe, die eine oder die andere als – sagenhistorisch – älter zu deklarieren. Offenbar gab es eine bestimmte Zahl von Einzelzügen, die zum Thema der Königswahl gehörten und mit denen die Erzählung in dieser oder jener Richtung angereichert werden konnte. Interessant ist, dass beiden Versionen gemeinsam Wagen und Königskleid sind, in A, wo der König eigentlich durch das Stierschlaforakel erwählt wird, funktionslos, in B, die sich damit als relativ älter erweist, im vollen Sinne verständlich und für das Geschehen konstitutiv. Damit ist nicht gesagt, dass die Verwendung des Stierschlaforakels sekundär sein muss, denn die Wahl durch ein Orakel und die Erprobung durch Wagen, Kleid usw. brauchen einander nicht notwendigerweise auszuschließen³².

III

Vergleichen wir nun die irische Sage mit der phrygischen, so ergibt sich sogleich, dass nicht nur, wie oben angekündigt, in beiden das Wagenfahren und das Gewinnen des Königtums zusammen erscheinen, sondern dass darüber hinaus fast alle Motive der Legende von Gordion in den irischen Erzählungen ihre Entsprechung haben:

1. Der zukünftige König stammt aus einfachen Verhältnissen. Bei den Phrygern ist er ein armer Bauer, in Irland der Sohn einer Hirtin (besonders deutlich in der B-Version), wenn auch eigentlich königlichen bzw. überirdischen Geschlechts.

2. Der König wird durch ein Orakel bestimmt: wer in einem bestimmten Aufzug zum Heiligtum, bzw. zur Volksversammlung (die vielleicht beim Heiligtum stattfindet) kommt, ist zur Herrschaft berufen (irisch nur A-Version).

3. Das Erscheinen seltsamer Vögel löst für den Erwählten die Folge der Ereignisse aus, die ihn auf den Thron führen (irisch nur A-Version). In Irland ist dieses Erscheinen offenbar durch eine Art totemistischer Vorstellungen besonders motiviert. Ob Ähnliches einmal bei den Phrygern gegolten hat, ist nicht ersichtlich³³.

³¹ Zur Unvereinbarkeit der beiden Versionen vgl. Gwynn a. O. 130, auch Nettlau 12 (1891) 247ff. B gilt als älter, vgl. E. Knott in der Ausgabe von *Togail Bruidne Da Derga* 75 zu Z. 153.

³² So richtig Draak 153.

³³ Nach Nettlau a. O. 243 und Thurneysen 631 Anm. 2 sind die Vögel erst sekundär in die Conaire-Sage eingeführt worden, nach Nettlau aus der totemistischen Tradition des be-

4. Der zukünftige König wird von einer Frauengestalt unterstützt, die irgendwie am Überirdischen teilhat. In der irischen B-Version ist es die dämonische Mutter, bei den Phrygern eine in der Wahrsagekunst erfahrene Jungfrau, die der Prätendent zufällig trifft und die mit ihm die Ehe eingeht³⁴; in der Justinversion liegt die Initiative dazu auf der Seite der Frau. Es ist nun von grosser Bedeutung, dass die phrygische Ausprägung des Motivs auch im irischen Mythos, allerdings ausserhalb der Conaire-Sage, wohlbekannt ist: der König gewinnt seine Herrschaft durch Verbindung mit einer Jungfrau, die als Personifikation der Herrschaft, evtl. auch des Landes gilt³⁵. Häufig begegnet er ihr zufällig, und bisweilen hat sie die Gestalt einer hässlichen Hexe, die durch den Kuss des schicksalsbestimmten Herrschers zur herrlichen Frau wird. Letzten Endes ist das wohl so zu verstehen, dass der König, um sein Amt versehen zu können, eine Art heilige Hochzeit mit einer Erd- oder Muttergottheit zu vollziehen hatte. Für die phrygische Sage ist Entsprechendes schon lange vermutet worden³⁶. Die Parallele erhebt es zur Gewissheit.

5. In der irischen (beide Versionen) und in der phrygischen Sage fährt der Kandidat einen Wagen. Die irische Ausformung ist völlig klar: nur wer mit dem Wagen fahren kann, kann König werden. Das ist in der überlieferten Sagen-gestalt so verstanden, dass das Fahrenkönnen eben nur dem vom Schicksal Be-

treffenden Stammes, nach Thurneysen, weil die Heimsuchung einer eingeschlossenen Prinzessin durch einen Mann in Vogelgestalt überhaupt ein häufiges Motiv sei. Thurneysen weist vor allem noch darauf hin, dass die Vögel (d. h. wohl das tabuistische Verbot, Vögel zu töten, das Conaire innehalten muss) in der Sage später keine Rolle mehr spielen (d. h. dass die Übertretung dieses Verbotes nachher bei der Verletzung des Tabus durch Conaire nicht speziell erwähnt wird). Auf der anderen Seite bleibt aber die Tatsache bestehen, dass für die A-Version die Abstammung vom Vogel konstitutives Element der Erzählung ist, und für uns genügt die Feststellung, dass das Motiv im Zusammenhang mit der Erringung des Königtums auftreten kann. Schliesslich ist darauf hinzuweisen, dass in der Aufzählung der Tabus (Thurneysen 631) das zweite, das Verbot, die 'schiefen Tiere von Cerna' zu jagen, sich allenfalls auf Schwäne beziehen kann, vgl. E. Knott in der Ausgabe von *Togail Bruidne Da Derga* 75 zu Z. 173. – Zum Vogelmotiv im allgemeinen vgl. A. Ross, *Pagan Celtic Britain* (London 1967) 234ff., bes. 254. 262ff. Vögel spielen eine ähnliche Rolle bei der Geburt eines anderen berühmten irischen Helden, des Cú Chulainn (Thurneysen 268ff.), vgl. F. de Roux, *Ogam* 17 (1965) 397f.

³⁴ Auf diese Gemeinsamkeit hat als erster Wagner 17f. 18f. hingewiesen.

³⁵ Die Sache ist von keltologischer Seite viel behandelt worden, vgl. z. B. J. Weisweiler, *Heimat und Herrschaft*. Schriftenreihe d. Deutschen Gesellsch. f. kelt. Stud. 11 (Halle 1953) bes. 91ff. T. F. O'Rahilly, *Ériu* 14 (1946) 7ff., bes. 14ff. J. Carney, *Studies in Irish Literature and History* (Dublin 1955) 334ff. P. Mac Cana, *Études celtiques* 7 (1955-56) 76ff. 356ff.; 8 (1958) 59ff., bes. 64 über Mes Buachalla. D. Binchy, *Ériu* 18 (1958) 135ff. Draak 657ff. de Vries 241ff. Rees 73ff. (368 Anm. 117 weitere Literatur).

³⁶ Vgl. v. Gutschmid 461. Schubert 3f. Reinach 374 Anm. 3 (beruft sich zu Unrecht auf Körte, s. unten). Wagner 17 («the priestess, the representative of the earth-goddess»). Körte 14 sieht in der Jungfrau die Vertreterin einheimischer (d. h. vorphrygischer) Priestergeschlechter; ihm folgen Swoboda 1591, 34ff. Friedrich 886, 15ff. Um eine 'weise Frau' handelt es sich nach Schmidt 309 = 32. Zu beachten ist, dass nach einer bestimmten Tradition Midas als Sohn der Kybele bzw. der Magna Mater galt, vgl. z. B. Eitrem 1532, 64ff. Es würde sich lohnen, dem genauer nachzugehen.

stimmten gelingt. Es ist aber durchaus denkbar, dass es sich einmal um eine echte Probe der Fähigkeit des Königs gehandelt hat³⁷, und dazu würde auch die Fahrt zwischen den beiden Steinen passen, die in der irischen Sage ins Numinose gewendet ist, denn nur durch ein übernatürliches Wunder rücken die Steine so weit auseinander, dass der Wagen passieren kann³⁸. Jedenfalls bekommt von hier aus auch die oben³⁹ aufgeworfene Frage, ob die Fähigkeit, den Knoten zu lösen, beim Wagen von Gordion an die Stelle einer umfassenderen Handhabung des Wagens getreten sei, erhöhtes Gewicht. Ich möchte annehmen, dass auch der erwählte König über 'Asien' einmal mit dem Wagen fahren können musste. Offensichtlich ist das in Gordion stärker verblasst als in Irland. Das mag damit zusammenhängen, dass der Wagen als Attribut des Helden sich in Irland länger hielt als anderswo, ja dass im inselkeltischen Bereich der Wagen noch als Kriegswaffe eingesetzt wurde, als er sonst überall obsolet geworden war. So verband sich die Bedingung, mit dem Wagen umgehen zu können, in Gordion, wo man zum Streitwagen keine Beziehung mehr hatte, mit einem auffälligen Teil des Wagens, der altertümlichen Verknötung des Joches mit der Deichsel⁴⁰, wobei selbstverständlich die ganze Symbolik des Knotens und des Knotenauflösen mit impliziert war⁴¹. Dass in der von Aristobul berichteten Entfernung des Joches von der Deichsel dieser alte Sinn vielleicht noch nachklingt, ist oben vermerkt worden⁴².

6. Die Herrschaft Conaire Mórs ist eine Segenszeit für das Volk, aber auch für das Land (Version A), wie sie einem durch so viel übernatürliche Erscheinungen erkorenen Herrscher angemessen ist. Auf phrygischer Seite steht demgegenüber, dass Gordios bzw. Midas die Zwistigkeiten im Volk beilegt; auch darin tritt die heil- und friedensstiftende Funktion des Königs deutlich zu Tage⁴³.

Es sind also sämtliche wesentlichen Elemente der Sage von Gordion in der irischen Literatur anzutreffen. Die Übereinstimmung geht von eher vager Ähnlichkeit (Punkt 1, 2) über mehr zu erschliessende Funktionsgleichheit (Punkt 3, 5, 6) bis zu fast völliger und in die Augen springender Identität (Punkt 4). Dabei ist

³⁷ Vergleichbar ist, was der Perserkönig Dareios in einer der Inschriften von seinem Grab in Naqš-i-Rustam betont (DNb § 8h, völlige Neubearbeitung bei W. Hinz, *Altiranische Funde und Forschungen* [Berlin 1969] 53ff.): 'Kraftvoll (?) bin ich an Händen und Füßen. Als Reiter bin ich ein guter Reiter. Als Bogenschütze bin ich ein guter Bogenschütze sowohl zu Fuss wie auch zu Pferd. Als Lanzenkämpfer bin ich ein guter Lanzenkämpfer sowohl zu Fuss als auch zu Pferd.' So hatte vielleicht auch einmal der König ein guter Wagenfahrer zu sein, als der Streitwagen noch wichtige Waffe, vielleicht auch bereits Statussymbol, war.

³⁸ Nach van Hamel 514f. (10f.) (mit älterer Literatur, die mir nicht erreichbar war) und Draak 654f. liegt vielmehr ein Geburtsritual vor.

³⁹ Vgl. S. 114.

⁴⁰ Über den Knoten vgl. W. Helbig, *Das homerische Epos aus den Denkmälern erklärt* (Leipzig 1884) 107f., bes. 108 Anm. 1 und v. a. W. Reichel, *Homerische Waffen*² (Wien 1901) 129f., bes. 130 sowie Mederer 11 Anm. 8. J. Wiesner, *Fahren und Reiten in Archaeologia Homérica I F* (Göttingen 1968) 9.

⁴¹ Zur symbolischen Bedeutung des Knotens vgl. die oben Anm. 18 zitierte Literatur.

⁴² Vgl. S. 114.

⁴³ Vgl. dazu Wagner 17. 18.

es der Zyklus von Conaire Mór, welcher die meisten Parallelen aufweist und der bei aller Verschiedenheit sogar im Ablauf (Erscheinen der Vögel als auslösendes Moment) der phrygischen Sage wenigstens teilweise entspricht. Die Sonderstellung gerade dieses Sagenkreises mag damit zusammenhängen, dass er sehr alt ist und zugleich auf historischen Ereignissen beruht⁴⁴.

Demgegenüber sind die Unterschiede weniger gewichtig. Dass die irische Sage zwei Motive der phrygischen voraus hat, den Königsmantel, der dem nicht prädestinierten Prätendenten zu weit ist, sowie den phallusartigen Stein, der im übrigen in der irischen Mythologie eine weitere Verbreitung hat⁴⁵, ist nicht von Belang. Schwerer wiegt, dass es sich beim irischen Wagen offensichtlich um den von Pferden gezogenen Streitwagen handelte, während in Gordion ein vierrädriger Wagen mit Rinderbespannung als Königswagen galt. Diese Besonderheit der phrygischen Legende ist schon immer aufgefallen. Sie ist auch bereits richtig erklärt durch die Annahme einer Vermischung der Vorstellungen vom Streitwagen als dem Königswagen mit denjenigen des vierrädrigen und bisweilen von Rindern gezogenen Götterwagens⁴⁶. Über den Hintergrund dieser Vermischung können wir allerdings nichts sagen.

Alles in allem scheint es jedenfalls schwer vorstellbar, dass diese Gleichartigkeit im Ganzen wie in den Einzelheiten auf Zufall beruht. Will man diesen ausschliessen, so bleibt allein die Vermutung, dass wir eine phrygisch-keltische Gemeinsamkeit im Königsritual vor uns haben, die nur durch gemeinsamen Ursprung oder enge Berührung der Völker erklärt werden kann⁴⁷. Ernsthaft kommt bloss die zweite Möglichkeit in Frage. Dieser Kontakt könnte im balkanischen Raum stattgefunden haben, und er müsste in ziemlich alte Zeit zurückgehen, da die Phryger den ganzen Vorstellungskomplex nach Asien mitgenommen haben. Die Hypothese würde sich in das von H. Wagner gezeichnete Bild einer östlichen Herkunft der Kelten gut einfügen⁴⁸. Darüber hinaus müsste man annehmen, dass beide Völker vom Wesen des Königtums ähnliche Vorstellungen hatten und

⁴⁴ Vgl. Anm. 25.

⁴⁵ Er wird auch ausserhalb der Sage von Conaire Mór erwähnt, wenn es darum geht, den rechten König zu erkennen: er brüllt unter den Füßen desjenigen, dem das Amt zukommt, vgl. z. B. J. Lot a. O. 35ff. R. A. S. Macalister, *Ancient Ireland* (London 1935) 112f. Rees 146f. C. J. Guyonvarc'h, *Ogam* 16 (1964) 436ff.

⁴⁶ Vgl. (mit Abweichungen im einzelnen) v. Gutschmid 463f. Körte 16. Swoboda 1591, 47ff. Reinach 374 Anm. 3. Radet 99 Anm. 6. Deonna 41f. Eitrem 1537, 41ff. A. Nehring in *Die Indogermanen- und Germanenfrage*. Wiener Beitr. z. Kulturgesch. u. Linguistik 4 (1936) 200ff. bes. 204f. Schmidt 309f. = 32f. Wagner 16ff.

⁴⁷ Nach van Hamel 513ff. (9ff.) ist das in *De síl Conairi Móir* geschilderte Ritual im wesentlichen vorkeltisch, weil der Stamm der Músraige, zu denen Conaire gehört, vorkeltisch sei (513 [9]) und weil das Ritual ausserhalb des Conairezyklus nirgends auftaucht (515 [11]). Mindestens was die Wagenprobe betrifft, ist demgegenüber zu sagen, dass der Streitwagen sicher dem indogermanischen Element der irischen Bevölkerung angehörte, vgl. z. B. J. Weisweiler, *Zeitschr. f. celt. Philol.* 24 (1954) 21ff. 197. Auf die Sonderstellung der Conaire-sage wurde schon oben Anm. 25 hingewiesen.

⁴⁸ Vgl. ausser der in Anm. 24 zitierten Arbeit auch *Transact. Philol. Soc.* (1969) 203ff., bes. 214ff. 220. 225f.

dass dieses demnach auch bei den Phrygern sakral bestimmt war. Vielleicht lässt sich hier die Tatsache einordnen, dass der phrygische König kat'exochen, Midas, so viele göttliche Züge an sich trägt. Denkbar ist auch, dass der oder die historischen Träger des Namens nach einem Gott benannt waren, wie dies ja auch bei keltischen Vornehmen der Fall sein kann⁴⁹.

IV

Natürlich ergibt sich aus diesen Überlegungen auch einiges für die Alexanderüberlieferung. Es ist nämlich evident, dass die Version, wie sie uns bei Justin entgegentritt, Anspruch auf grössere Ursprünglichkeit besitzt als die Arrianversion. Das zeigt sich in sämtlichen oben aufgezählten Punkten, in denen die beiden Fassungen von einander abweichen⁵⁰:

1. Wie dem Conaire Mór erscheint auch dem Gordios eine Schar Vögel. Wenn Arrian statt dessen einen Adler sich auf das Joch setzen lässt, so ist das klarlich lectio facilior. Der Adler auf dem Joch ist ein auffälliges, echtes Wunderzeichen und als Kündler des Königtums leichter verständlich als die 'Vögel aller Art', die einen pflügenden Bauern umfliegen. Offensichtlich trat er an deren Stelle, weil die Justinversion nichtssagend wirkte⁵¹.

2. Wenn die Jungfrau bei Arrian dem telmessischen Sehergeschlecht angehört, so gibt es dafür keinen ersichtlichen Grund. Es spricht m. E. nichts dagegen, dass sich darin der Einfluss des Telmessiers Aristandros zeigt, der als Opferschauer den Zug Alexanders bis mindestens 327 begleitete und der dem Herrscher nahe stand⁵².

3. Der Jungfrau ist nach der Anlage der Erzählung eine wichtige Rolle zuerkannt. Diese bleibt aber bei Justin völlig im Dunkeln. Es ist auch nicht zu sehen, weshalb sie dem Gordios die Ehe anträgt⁵³. Bei Arrian hingegen ist alles klar und

⁴⁹ Nicht behandelt werden können hier allfällige Parallelen bei den Nachbarvölkern der Phryger in Kleinasien. Auf eine eher vage Möglichkeit bei den Lydern hat v. Gutschmid 463 hingewiesen (Nic. Damasc. FGrHist 90 F 44 und v. a. Heracleid. Polit. 36 [378, 19ff. Rose], vgl. Jacoby im Kommentar zu 90 F 44, S. 245). Eine Untersuchung lohnen würde hingegen eine (vielleicht nicht authentische) Inschrift des urartäischen Königs Rusa I., eines Zeitgenossen des historischen Midas (um 720 v. Chr.), über die man sich am besten bei J. Friedrich, Welt als Geschichte 2 (1936) 114ff. orientiert. Ich beschränke mich darauf, die mir bekannte neuere Literatur dazu aufzuführen: J. Wiesner, *Fahren und Reiten in Alteuropa und im Alten Orient*. Der Alte Orient 38, 2-4 (Leipzig 1939) 72f. F. Hančar, *Das Pferd in prähistorischer und früher historischer Zeit*. Wiener Beitr. z. Kulturgesch. u. Linguistik 11 (1955) 180f. P. Piotrovski, *Il regno di Van, Urartu*. Incunabula Graeca 12 (Roma 1966) 124f. M. Riemschneider, *Das Reich am Ararat* (Heidelberg 1966) 107ff.

⁵⁰ Vgl. S. 113f.

⁵¹ Vgl. S. 113.

⁵² So schon Rühl 812f. Wenger a. O. 79f. Schubert 19. Kaerst 357 Anm. 6. Gegen diese Erklärung wendet sich mit verschiedenen Gründen, die hier nicht zu diskutieren sind, Körte 14 mit Anm. 77; ihm schliesst sich Friedrich 886, 12ff. an. – Über Aristandros vgl. H. Berve, *Das Alexanderreich auf prosopographischer Grundlage II* (München 1926) 62f.

⁵³ Justin. 11, 7, 8 *tam pulchra condicio prima regni felicitas videbatur* ist ein Erklärungsversuch für diese befremdliche Tatsache.

verständlich. Gordios zieht die Jungfrau zunächst höchst sinnvollerweise als Helferin zum Opfer heran, dann heiratet er sie. Sie wird in der Folge die Mutter desjenigen, dem das Königtum bestimmt ist, und hat damit ihre unentbehrliche Funktion in der Ökonomie der Geschichte. Das bedeutet einerseits wiederum, dass Arrians Fassung die jüngere ist. Zum andern heisst es, dass Midas nur deshalb zum ersten König der Phryger wurde – in der Legende von Gordion –, weil die Ehe seines Vaters mit einer unbekanntem Jungfrau im Hinblick auf das Königtum einen Sinn haben musste. Dass er den Griechen als König ohnehin vertrauter war als sein Vater, begünstigte diese Änderung. Da der Wagen aber traditions-gemäss der Wagen des Gordios war, musste dieser bei der entscheidenden Fahrt dabei sein, wenn auch nur als (offenbar schon betagter) Mitfahrer. Aus all dem ergibt sich weiterhin, dass die Variante, die für uns durch Marsyas von Philippi vertreten wird, die jüngste ist, denn sie hat Midas als Fahrer des Wagens, setzt also die Arrianversion voraus⁵⁴. Dass die Verbindung zwischen Joch und Deichsel aus Weinrebenranken bestand, ist einfach eine märchenhafte Adaptation an das, was man von dem makedonischen Midas sonst erzählte: sie passt zu dem in dem Rosengarten am Bermion hausenden Herrscher, der den zum Gefolge des Dionysos gehörenden Silen fängt, indem er ihn mit Wein berauscht. Der Wagen, in dem der kleinasiatische Midas fuhr, wird auch dem makedonischen Midas zuerkannt worden sein, ob von Marsyas von Philippi oder schon früher, wissen wir nicht.

Die Arrianversion entspringt also dem Bedürfnis nach Rationalisierung der nicht mehr verständlichen alten phrygischen Sage. Man wird solche Tendenzen gerne Aristobul zuschreiben und in diesem Befund eine Bestätigung der Annahme sehen, dass Arrian den Passus Aristobul entnommen hat⁵⁵. Für die viel diskutierte Frage nach dem Verhältnis zwischen Aristobul und Klitarch ergibt sich allerdings aus diesem Tatbestand nichts. Wenn die Sage durch jemanden in die Alexander-geschichte eingeführt wurde, der gute Kenntnisse von ihrer ursprünglichen Gestalt hatte, so ist dieser Jemand aller Wahrscheinlichkeit nach Kallisthenes gewesen⁵⁶, der sich ja nachweisbar für die Vorgeschichte der kleinasiatischen Städte interessiert hat⁵⁷. Aristobul, der die Geschichte bewusst änderte, kann sie also bei Kallisthenes gefunden haben, wenn er nicht überhaupt aus erster Hand informiert war, sei es dass er selber als Augenzeuge dabeigewesen war, sei es dass er seine Kenntnis einem solchen verdankte. Auch der vermutete Einfluss des Aristandros wird sich nicht zu einer genaueren Festlegung der Traditionskette verwenden lassen. Als Resultat bleibt immerhin bemerkenswert, dass die nur bei Justin greifbare Vulgata offensichtlich die echte alte Sage am treuesten bewahrt hat. Ob sich daraus ergibt, dass auch die Vulgataversion vom Schwerthieb Alexanders

⁵⁴ Vgl. S. 114f.

⁵⁵ Vgl. auch Anm. 12.

⁵⁶ Für Kallisthenes als den ursprünglichen Gestalter der ganzen Gordiongeschichte treten ein Rüegg 46 Anm. 206. E. Will, *Kallisthenes' Hellenika* (Diss. Würzburg 1913) 74 Anm. 1. Schubert 19. Schachermeyr 161f. Pearson a. O. 38 mit Anm. 80.

⁵⁷ Vgl. Pearson a. O. 39ff.

der Darstellung Aristobuls vorzuziehen ist, muss offen bleiben⁵⁸. Zwingend scheint es mir nicht.

Zu diskutieren wäre in diesem Zusammenhang ferner die Bedeutung des Begriffes Asien⁵⁹. Die Prophezeiung kann ursprünglich nur auf das Königtum über Phrygien zielen. Wenn in der überlieferten Form von Asien die Rede ist, so mag das alte Verwendung des Namens sein: Asien entspricht ungefähr Anatolien. Dazu würde auch die andeutungsweise fassbare Annahme, Gordion sei der Mittelpunkt Asiens, passen⁶⁰. Man muss aber auch mit der Möglichkeit rechnen, dass übertreibende Interpretation desjenigen vorliegt, der die Legende in die griechische Tradition einführte, d. h. vermutlich des Kallisthenes⁶¹.

Der Historiker wird schliesslich noch erwägen, wie Sage und Prophezeiung zusammen mit dem Kultgegenstand die Zeit der Fremdherrschaft in Phrygien, die doch damals mindestens schon ein Vierteljahrtausend währte, hatten überstehen können. Musste ein solcher Spruch, der die Herrschaft über Anatolien versprach, nicht jeden fremden Herrscher, sei er Meder, Lyder oder Perser, misstrauisch machen?⁶² Man kann darüber nur spekulieren. Die Tatsache bleibt, dass zu Alexanders Zeit die Sage erzählt wurde, und dass sie echter alter Überlieferung entsprang, hoffe ich, eben gezeigt zu haben.

⁵⁸ Vgl. S. 111.

⁵⁹ Zum Namen Asia vgl. neuerdings J. D. Georgacas, *Names 17* (1969) 1ff. und *The Names for the Asia Minor Peninsula and a register of surviving Anatolian placenames*. Beitr. z. Namenforsch. Beiheft 8 (Heidelberg 1971). Beide Arbeiten waren mir nicht zugänglich.

⁶⁰ Die beiden einschlägigen Stellen sind Liv. 38, 18, 12 und Curt. 3, 1, 12. Da die beiden miteinander verwandt sind (vgl. Pfister a. O. 359), wird man trotz Rüegg 46 Anm. 206 damit rechnen müssen, dass Curtius auf Livius beruht, vgl. die Parallelstellen, die R. B. Steele, *AJPh* 36 (1915) 403ff. gesammelt hat, und denselben, a. O. 40 (1919) 42. 43. Gordion war Sitz eines Omphalos, d. h. eines Mittelpunktes Kleinasiens oder der (bekanntesten) Welt nach Radet 98f. und Deonna 39f. Als Zentrum auf der Weltkarte des Hekataios vermutet es Pfister a. O. 39f. Vgl. auch Mederer 13f. mit Anm. 16.

⁶¹ So Schachermeyr 161. Eine solche Übertreibung hat man anzunehmen bei Plut. *Alex.* 18, 2, der von der Herrschaft über die Oikumene spricht, vgl. Radet 99 Anm. 4. Mederer 10 Anm. 5. C. A. Robinson, *Am. Hist. Rev.* 62 (1957) 329.

⁶² Wenn Schmidt 306 = 30. 310ff. = 33ff. 312 = 35 behauptet, auch die Perser hätten die Prophezeiung geglaubt, so erliegt er einem Missverständnis: Plut. *Alex.* 18, 2 *λόγον ... πιστευόμενον ὑπὸ τῶν βαρβάρων* bezieht sich sicher auf die umwohnenden Phryger, wie sich aus den Parallelen ergibt: Arrian, *Anab.* 2, 3, 2 *λόγος ... παρὰ τοῖς προσχώροις πολὺς κατεῖχε*. Curt. 3, 1, 16 *incolis deinde affirmantibus* etc. A. Baumbach, *Kleinasien unter Alexander dem Grossen* (Diss. Jena 1911) 46 sieht in der Prophezeiung einen gewissen phrygischen Nationalismus wirksam, der die Bewohner von Gordion 334/33 veranlasst habe, freiwillig auf Alexanders Seite zu treten. Ähnlich Schachermeyr 161. Vgl. auch Mederer 10 Anm. 5.