

# DER TEREUS-MYTHOS IN DER "MEGARISCHEN ERZÄHLUNG" DES PAUSANIAS (PAUS., I, 41. 8-9; X, 4. 8-10; I. 5. 1-4)

VANYA LOZANOVA (Sofia)

In allen vorliegenden mythologischen Versionen ist Tereus ein König der Thraker. Das Problem hinsichtlich der Lokalisation der szenischen Handlung mit den unheimlichen und tragischen Ereignissen scheint Thukydides' Interesse (II. 29.2-3) entfacht zu haben - ein Ergebnis davon ist seine indirekte Diskussion, die als eigenartiger Kommentar der dramaturgischen Interpretationen dieses bekannten Themas gestaltet ist:

ὁ δὲ Τήρης οὗτος ὁ τοῦ Σιτάλκου πατὴρ πρῶτος Ὀδρῦσαις τὴν μεγάλην βασιλείαν ἐπὶ πλεόν τῆς ἄλλης Θράκης ἐποίησεν... 3. Τηρεῖ δὲ τῷ Πρόκνην τὴν Πανδίωνος ἀπ' Ἀθηνῶν σχόντι γυναῖκα προσήκει ὁ Τήρης οὗτος οὐδεν, οὐδὲ τῆς αὐτῆς Θράκης ἐγένοντο, ἀλλ' ὁ μὲν ἐν Δαυλία τῆς Φωκίδος νῦν καλομένης γῆς ὁ Τηρεὺς ᾧκει, τότε ὑπὸ Θρακῶν οἰκουμένης, καὶ τὸ ἔργον τὸ περὶ τὸν Ἴτυν αἱ γυναῖκες ἐν τῇ γῇ ταύτῃ ἔπραξαν (πολλοῖς δὲ καὶ τῶν ποιητῶν ἐν ἀηδόνοιο μνήμῃ Δαυλιάς ἢ ὄρνις ἐπωνόμασται), εἰκός τε καὶ τὸ κῆδος Πανδίωνα ξυνάψασθαι τῆς θυγατρὸς διὰ τοσούτου ἐπ' ὠφελίᾳ τῇ πρὸς ἀλλήλους μᾶλλον ἢ διὰ πολλῶν ἡμερῶν ἐς Ὀδρῦσας ὁδοῦ.

In seinem Versuch, den Tereus-Mythos von den Widersprüchen der auf der altattischen Bühne dargestellten dramaturgischen Versionen zu befreien, unterscheidet der Autor zwischen "Tereus, dem Gatten Proknes, der Tochter des Pandion", und dem odrysischen Herrscher Teres - "wie er von manchen betrachtet wird", weil "er nicht von denselben Thrakern stammt wie jener, und in dem damals mit Thrakern bewohnten Daulis lebe...". Und auch - so fährt der Geschichtsschreiber fort - weil dieser die Nachtigall sei (in die sich Prokne nach den unglücklichen Ereignissen verwandelte), die von vielen Poeten Δαυλιάς ἢ ὄρνις genannt wurde. Dieser Beinamen kommt jedoch in keinem der erhalten gebliebenen

Fragmente der griechischen Dichter zum Vorschein; anders sieht es bei den Werken der römischen Dichter aus<sup>1</sup>, wo es kein Zufall zu sein scheint, daß Merkmale des altattischen Dramas vorhanden sind. Die Autoren, die Version des Thukydides befolgen, versetzen zweifellos auch die dramaturgische Handlung nach Daulis<sup>2</sup>.

Strabon<sup>3</sup> folgt ebenfalls dieser Version; eines evidenten, offensichtlich bei der Kontamination der unterschiedlichen Quellen entstandenen Fehlers wegen, wurde ein Irrtum begangen, wobei der Geograph "die megarische Lokalisation" des Tereus-Mythos Thukydides statt Pausanias zuschrieb:

...ἔτι δὲ μᾶλλον ἐν τῇ μεσγαίᾳ μετὰ Δελφούς ὡς πρὸς τὴν ἔω Δαυλις πολίχνην, ὅπου Τηρέα τὸν Θρακῆ φασὶ δυναστεύσαι (καὶ τὰ περὶ Φιλομήλαν καὶ Πρόκνην ἐκεῖ μυθεύουσι, Θουκυδίδης δ' ἐν Μεγάρους φησί).

Hillert von Gärtingen<sup>4</sup> betrachtet dieses Mißverständnis als "mirus aut Strabonis aut librarii error" - genauso M. Mayer<sup>5</sup>; U. Höfer<sup>6</sup> läßt die Wahrscheinlichkeit zu, daß der Kopist den Abschnitt zwischen dem doppelten δ' ἐν ausgelassen haben mag, wo der Name eines anderen Autors stand: Θουκυδίδης δ' ἐν <Δαυλίδι,... der Name eines anderen Autors, ...δ' ἐν Μεγάρους> φησί. Die daulische Lokalisation ist in einer Reihe späterer Interpretationen dieser Version erhalten geblieben: in derjenigen von Konon (Fab. 31: βασιλεὺς Θρακῶν τῶν περὶ Δαυλίαν καὶ τὴν ἄλληνωκίδα), im *Etymologikum Magnum* und bei Stephanos von Byzantion u.s. w.<sup>7</sup>. Von dieser Tradition aus gelangt Trämer<sup>8</sup> zu der Schlußfolgerung, daß es in Daulis schon seit ältesten Zeiten die Legende über die Metamorphose der Nachtigall und der Schwalbe gegeben hat. Er betrachtet - Hiller von Gärtingen und M. Mayer folgend - aber schon *apriori* die "megarische Erzählung des Pausanias als ursprünglich,

und indem er diese mechanisch von der attischen Erzählung trennt, schafft er einen "megarischen Heros Pandion". Da es hier keine klare Abgrenzung zwischen der daulischen mythologischen Version über diese Vogelmetamorphose und den dramaturgischen Versionen des Tereus-Mythos gibt, sind mehrere Forscher fehlgeleitet worden - mit H. von Gärtringen und Fr. Welcker beginnend<sup>9</sup>, die die dramatische Handlung nach Megara oder Daulis versetzten, in Bezug auf den Umstand, daß Tereus dort geherrscht hat.

\*\*\*

Ein Höhepunkt in der Spannung dieser sinnlosen Diskussion bezüglich der Lokalisation des Tereus-Mythos bildet Pausanias' vielschichtige Mitteilung, die in mehreren Erzählungen zerteilt ist<sup>10</sup>. Im Mittelpunkt der Gegensätze steht das Erzählte anlässlich der Beschreibung der Grabstätte von Tereus, die der Perieget irgendwo unweit vom Pandion-Heroon in Athen gesehen hatte.

Die Erzählung enthält mehrere relativ selbständige und von einander unabhängige Informationsschichten, die für die verschiedenen Quellen des Pausanias charakteristisch sind. Diese Erzählung stellt jedoch sofort den Ort der tragischen Ereignisse und die Vogelmetamorphose in Frage; beide Umstände - wie schon K. Höfer bemerkt hat<sup>11</sup>, sind hier künstlich vereinigt. Dieser Eindruck vertieft sich auch noch durch die Abschlußphrase der "megarischen Erzählung" des Pausanias (I.41, 9), wo der Satz "καὶ τὸν ἔποπα τὸν ὄρνιθα ἐνταῦθα φανῆναι πρῶτον λέγουσιν" völlig zusammenhangslos in der Luft schwebt und sogar den auf Tereus' Selbstmord bezogenen Umständen widerspricht. Außerdem steht sehr weit von der Vogelmetamorphose die Tatsache, daß die zwei Schwestern nach ihrer Rückkehr nach Athen ihre Leiden und die Rache beweinend, sich in Tränen auflösten: ...αἱ δὲ γυναῖκες ἐς μὲν Ἀθήνας ἀφίκοντο, θρηνοῦσαι δὲ οἷα ἔπαθον καὶ οἷα ἀντέδρασαν ὑπὸ δακρύων διαφθείρονται... Innerlich abgesondert und von den anderen Umständen unabhängig bleibt das Motiv des Vorfalls mit Tereus und Philomele, sowie der danach erfolgte Mord des Kindes, Itys, was sich für Tereus als unerträglich erwies und zu seinem Selbstmord führt. Die Megarer hatten ihm sofort einen Grabhügel errichtet und brachten ihm alljährlich ungewöhnlicherweise Opfer dar, indem sie das Opfertier statt mit heiliger Gerste mit Steinen bedeckten. In diese Erzählung findet die Vogelmetamorphose keinen Platz.

Laut den Megarern herrschte Tereus im Gebiet von Pagai in der Megaris; das steht jedoch im Gegensatz zu der Version des Thukydides, die nicht nur Pausanias, sondern auch die ihm bekannten Quellen unterstützen - nämlich, daß Tereus König der Thraker im phokischen Daulis gewesen sei. Denn - so fährt der Perieget fort, offensichtlich Thukydides (I, 3.3) folgend - im Altertum sei ein großer Teil des heute als Hellas bezeichneten Territoriums von Barbaren besiedelt (...πάλαι γὰρ τῆς νῦν καλουμένης Ἑλλάδος βάρβαροι τὰ πολλὰ ὄκησαν).

Dieser Absatz hat die Fantasie mehrerer Migrationsliebhaber herausgefordert, die die Bewegung der Völkerstämme auf der Karte der Oikumene häufig wie ein buntes Kaleidoskop ansehen; "die Bewohner des eigentlich Thrakiens, d.h. Großtrakiens, oder diejenigen Thraker" waren "nach Mittelgriechenland vorgedrungen und um Eleusis in Beotien und Phokis gegessen"<sup>12</sup>. Ein solches Herangehen hat auch zu der sinnlosen Abgrenzung der so g. "mittelgriechischen Thraker" von "den in Thrakien lebenden", oder der "historischen" von den "mythologischen" Thrakern<sup>13</sup> geführt, gegen die E. Rohde<sup>14</sup> berechtigt Einwände erhebt.

H. von Gärtringen<sup>15</sup> und C. Robert<sup>16</sup> behandeln "die megarischen Erzählung" als Vorgänger der später von der Tragödie poetisierten allgemeinbekannten Gestalt; damit sind aber schon J. Töpffer<sup>17</sup> und G. Busolt<sup>18</sup> nicht einverstanden gewesen. Dafür stellt aber E. Maaß den Umstand gar nicht in Frage, daß Tereus ein von den "griechischen Thrakern" aufgenommener Megarer ist, und infolge einiger Fehlkontaminationen als zu den "barbarischen Thrakern" gehörend<sup>19</sup> betrachtet wurde. Diese absurde Differenzierung ist auf Ul. Wilamowitz-Möllendorff<sup>20</sup> zu beziehen, der "die historischen Thraker" von denjenigen "Thrakern abgrenzt, die mit den Verehrern des Sabazios und Heros, der Bendis und Kotyto" zusammengeworfen werden, einer Bevölkerung, welche an Oita, Helikon, Urthairon in den Bergen wohnt". Seiner Ansicht nach leben in Thrakien Θρέικες oder Θρήικες, wobei die erste Form (hauptsächlich im Epos gebraucht) schon Leon von Tarent bekannt ist<sup>21</sup>. Θρήικες erscheinen in der Tragödie, während Θρήικιος nur bei Pindar zu finden ist. Θράκη ist in den attischen Inschriften anzutreffen - eine Form, die sich in späterer Zeit durchgesetzt hat. "Die Vielzahl" dieser Formen spricht, seiner Meinung nach, für die irrtümliche Identifizierung der "barbarischen Θρήικες" und der "hellenischen Θρήικες".

M. Mayer setzt sich ebenfalls für die megarische Lokalisation der ursprünglichen Heimat und des Herrschergebiets von Tereus ein, wo sich - seiner Ansicht nach - auch der schändliche Vorfall mit Philomela, sowie Itys' Mord ereignet haben sollen. M. Vogt<sup>22</sup> schreibt die "megarische Erzählung" sogar einem lokalen megarischen Geschichtsschreiber zu. Ul. von Wilamowitz-Möllendorf<sup>23</sup> äußert nur ganz schüchtern, jedoch berechtigt, sein Bedenken zu dieser Art nicht historisch argumentierter Spekulationen; unter dem Einfluß der rationalistischen Überlieferungen des Thukydides scheint er eher geneigt zu sein, "Tereus' Heimat" irgendwo in der Umgebung von Athen zu suchen...

Die Verlegenheit infolge der großen Anzahl offensichtlicher Widersprüche in Pausanias' Erzählung könnte jedoch mittels einer Systematisierung der einzelnen Komponenten überwunden werden, die die heterogenen Informationsquellen des Periegets charakterisieren.

**§A. Die erste Gruppe mythologischer Motive** weist die Kennzeichen der Vielzahl mythologischer Motive der Vogelmetamorphose der Nachtigall und der Schwalbe mit betont actiologischen Elementen auf. In ihrem ursprünglichen folkloristischen Archetyp fehlen die entsprechenden Identifikationen mit den Gestalten aus dem genealogischen Königsmythos von Attika. So wird das mythologische Motiv der Vogelmetamorphose in dem Hesiod zugeschriebenen Fragment 312<sup>24</sup> - von Aelian in seiner *Tiergeschichte* nacherzählt<sup>25</sup> - angeführt, um zu erläutern, warum die Nachtigall die ganze Nacht hindurch, die Schwalbe aber die halbe Nacht, nicht schläft:

... λέγει Ἡσίοδος τὴν ἀηδόνα μόνην ὀρνίθων ἀμελεῖν ὕπνου καὶ διὰ τέλους ἀγρυπνεῖν· τὴν δὲ χελιδόνα οὐκ εἰς τὸ παντελὲς ἀγρυπνεῖν, καὶ ταύτην δὲ ἀπολωλέναι τοῦ ὕπνου τὸ ἡμισυ· τιμωρίαν δὲ ἄρα ταύτην ἐκτίνουσι διὰ τὸ πάθος τὸ ἐν Θράικῃ κατατολμηθὲν τὸ ἐς τὸ δεῖπνον ἐκείνο τὸ ἄθεσμον.

Die jahrhundertelange Existenz und die Popularität dieser folklorischen Vorstellung sind in deren lokalen Variationen zu spüren, wo die Gestalten verschiedene Namen erhalten<sup>26</sup>. Dieser Art ist auch die Variante, die Eustathios<sup>27</sup>, sich auf eine γραφή παλαιά beziehend,

anführt; darin ist der Gatte Aëdons, die Personifikation der Nachtigall vor der Metamorphose, eigentlich der Borcas' Sohn Zetes<sup>28</sup>. Schon Trämer<sup>29</sup> lenkte die Aufmerksamkeit auf den Umstand, daß in diesem Kreis von Versionen, in welchem die mythologische Handlung überhaupt nicht lokalisiert ist, das Motiv des "ruchlosen Mahls" fehlt. Der Motiv des Kindes gilt als Rache wegen des Ehebruch oder aber als unheimlicher Irrtum aus Eifersucht oder Neid. Der allgemeinen tragischen Stimmung in diesem Kreis von Mitteilungen entsprechen die Klytaimnestra' Verse aus Aischylos' *Agamemnon* (1050-1053) die das Motiv des Weinens der Nachtigall um Itys erklingen lassen:

Aeschyl., *Agamemnon*, 1050-1053:

ἄλλ' εἶπερ ἐστὶ μὴ χελιδόνος δίκην  
ἀγνώτα φωνὴν βάρβαρον κακτημένη,  
ἔσω φρενῶν λέγουσα πείθω νιν λόγῳ.

Und noch einmal - in die Chors' Verse (1140-1145):

1140. ... φρενομανῆς τις εἶ θεοφόρητος, ἀμ-  
φι δ' αὐτᾶς θροεῖς  
νόμον ἄνομον, οἷά τις ξουθὰ  
ἀκόρετο βοᾶς, φεῦ, ταλαίνας φρεσὶν  
Ἴτυν ἴτυν στένουσ' ἀμφιθαλῆ κακοῖς  
1145 ἀηδῶν βίον.

In Einklang mit der Stimmung in der actiologischen Erzählung von Hesiod-Aelian und Aischylos, sowie mit dem Charakter derer Quellen, steht die Interpretation des Chors in Pseudo-Euripides' *Rhesos* (546-556):

... καὶ μὴν αἰῶ· Σιμόεντος  
ἡμένα κοίτας  
φοινίας ὑμεῖ πολυχροδοτάτα  
550 γήρυϊ παιδολέτωρ μελοποῖος ἀηδονὶς μέριμνα·  
ἦδη δὲ νέμουσι κατ' Ἴδα  
ποιμνία· νυκτιβρόμου  
σύριγος ἰὰν κατακοῦα.

555 ὀέλγει δ' ὄμματος ἔδραν  
ὑπνος· ὕδιστος γὰρ ἔβα  
βλεφάρους πρὸς αὐῶς.

Hier fehlt die Gestalt des Tereus und häufig auch das Motiv seiner thrakischen Herkunft ebenso wie die

Umstände, die mit dem Kindermord in Zusammenhang stehen. Für die Tragiker ist dieser Bildkreis nicht unbekannt gewesen, und somit beuten sie ihn häufig in ihren Werken aus: so z. B. erwähnt Sophokles in *Elektra* (107) die Nachtigal - Kindermörderin (τεκνολέτειρα), ἃ πανόδουρος ἀηδῶν ἃ Ἴτυν, αἰὲν Ἴτυν ὀλοφύρεται<sup>30</sup>, die schlaflos weinende, laut, trostlos weinend...

Dem Motiv der Vogelmetamorphose als selbständige Narration folgt auch Pausanias im Schlußteil seiner vielschichtigen Erzählung (in I. 41, 9): ...καὶ σφισι τὴν ἐς ἀηδόνα καὶ χελιδόνα μεταβολὴν ἐπεφήμισαν ὅτι οἶμαι καὶ αὐταὶ αἰ ὄρνιθες ἐλεεινὸν καὶ θρήνη ὅμοιον ἄδουσιν.

Zu demselben mythologischen Kreis gehören auch die Motive der Verwandlung des die Nachtigall und die Schwalbe verfolgenden Vogels in einen Habicht oder in einen Falken, der sich seiner räuberischen Natur wegen viel mehr zur Geschichte der Verfolgung der kleinen Singvögel eignet. Schon E. Oder<sup>31</sup> ahnte, daß dem dramaturgischen Sujet ein Märchenmotiv der Metamorphose der Nachtigall zugrund liegt, und bemerkte dabei, daß der Wiederhopf (ἔψω) sehr selten in den so variierenden mythologischen Erzählungen außerhalb des dramaturgischen Kreises der athenischen Klassik erscheint.

Diese uralte volkskundliche Überlieferung über die Vogelverwandlung erklingt auch in der Fabel 45 (Philomela) von Hyginus, wo sich Tereus in einen Habicht (*accipiter*) verwandelt. E. Oder<sup>32</sup> ist Ansicht, dass der Mythograph die Hypothese einer nachsophokleischen Tragödie befolgt hat, die laut O. Ribbeck<sup>33</sup> Livius Andronik als Vorlage diente. Dasselbe Motiv ist in der Schilderung eines Bildes von Achilles Tatius<sup>34</sup> vorhanden - ein Gemälde, das die Tereussage darstellt. Obwohl in der daranfolgenden Erzählung (V.5) die bekannte Version über die Verwandlung des thrakischen Königs in einen Wiederhopf ausführlich dargelegt ist, suggeriert das Gemälde offensichtlich ein anderes, nicht weniger bekanntes Modell. Als die Romanheldin - Leukippe durch die Tür hinausgeht, wird sie von einem Habicht mit den Flügeln an den Kopf gestoßen, der eine Schwalbe verfolgt. Dieses Beispiel kannte schon Aischylos, der in dem von Aristoteles zitierten Fragment<sup>35</sup> die Schlußerzählung des Mythos über die Vogelmetamorphose zusammenfassend darlegt:

...τοῦτον δ' ἐπόπτην ἔποπα τῶν αὐτοῦ κακῶν πεποικίλωκε κάποδηλώσας ἔχει  
 θρασὺν πετραῖον ὄρνιν ἐν παντευχίᾳ·  
 ὃς ἦρι μὲν φανέντι διαπάλλει πτερόν  
 5 κίρκου λεπάργου· δύο γὰρ οὖν μορφὰς φανεῖ  
 παιδὸς τε χαῦτοῦ νηδύος μιᾶς ἄπο·  
 νέας δ' ὀπώρας ἠνίκ' ἂν ξανθῆ στάχυς,  
 στικτὴ νιν αὐθις ἀμφινωμήσει πτέρυξ·  
 10 αἰεὶ δὲ μίσει τῶνδ' ἄπ' ἄλλον εἰς τόπον  
 δρυμοὺς ἐρήμους καὶ πάγου ἀποικιεῖ.

Aelians Passage erklingt beinahe als wörtliche Nacherzählung der o. a. Verse<sup>36</sup>:...ἐποπές εἰσιν ὄρνιθων ἀπηνέστατοι, καὶ μοι δοκοῦσι τῶν προτέρων τῶν ἀνθρωπικῶν ἐν μνήμῃ καὶ μέντοι καὶ μίσει τοῦ γένους τοῦ τῶν γυναικῶν ὑποπλέκειν τὰς καλιᾶς ἐν ταῖς ἐρήμοις καὶ τοῖς πάγοις τοῖς ὑψηλοῖς.

Es scheint unnötig, dieses Fragment dem sophokleischen Tereus zuzuschreiben, wie des bereits Fr. Welcker<sup>37</sup> vorschlug, und dabei von einer Reihe von Autoren (von E. Oder bis zu A. Kiso)<sup>38</sup> begeistert unterstützt wurde, oder aber dem Philokles laut I. van Leeuwen. Der Name des Tereus fehlt hier, die Metamorphose aber, folgt dem märchenhaften Folklore-motiv, das die Gründe, weshalb der Habicht die kleinen Singvögel jagt, aetiologisiert. Dem Wesen dieses Fragments entspräche eher das von Aristophanes anhand des Gebets des Priesses in der Komödie *Die Vögel* (864-866) interpretierte Motiv des Habichts als Schützer des Hauses:

...δράσω τὰδ'. ἀλλὰ ποῦ ἴστιν ὁ τὸ κανοῦν ἔχων;  
 εὐχεσθε Ἔστια ὄρνιθειώ  
 865 καὶ ἰκτίνω ἐστιούχῳ...

Das Integrieren dieses Motivs in den Tereus-Mythos in späterer Zeit, was in den römischen Tragödiennachahmungen deutlich zu spüren ist, hat die Suggestionen verstärkt in Bezug auf eine Identifikation des mytho-dramaturgischen Raumes mit dem Altthrakische. Die Einwirkung einer solchen Identifikation, die ich bedingungsweise als ΤΟΠΟΣ ΑΠΡΑΓΜΩΝ<sup>39</sup> bestimmt habe, wird ausgezeichnet von Aristophanes in seiner Komödie *Die Vögel* ausgenutzt; das bringt mich sofort auf den Gedanken, daß dieses künstlerische Mittel für das

athenische Publikum in der zweiten Hälfte des V. Jh. v. Chr. nicht neu und überraschend sein dürfte. Und es hat wahrscheinlich eine beständige dramaturgische Tradition gehabt. Es könnte möglich sein, daß gerade bei den Prozessen dieser Identifikation und des Integrierens ursprünglich selbständiger mythologischer Motive die Widersprüche infolge der Vielheit der Lokalisationen entstanden sind, welche die spezifischen Elemente ihrer einheitlichen Varianten bewahrt haben. So kennt die daulische Lokalisation vorwiegend den Mythos von der Metamorphose der Nachtigall, die von den Poeten eben deshalb "daulischer Vogel" genannt wurde, wie bei Thukydides (II. 29.2). Das gleiche Motiv ist der "megarischen Erzählung" des Pausanias fremd, und der Autor hat viel Mühe darauf verwendet, über die Abweichungen von der sich als Folge der attischen dramaturgischen Interpretationen durchgesetzten Traditionsgestalt hinwegzukommen. Diese luftige unleicht auseinanderfallende Beziehung ist auch in Apollodoros' Erzählung<sup>40</sup> deutlich wahrzunehmen, in der Tereus aus Thrakien stammt und ausdrücklich "Sohn des Ares" (...ἐκ Θράκης Τηρέα τὸν Ἄρεος...) genannt wird, gleichwie Lykurg, der z. B. als eine ihm typologisch ähnliche mythologische Gestalt betrachtet werden könnte. Laut dieser Erzählung hat Tereus die von ihm verfolgten Schwestern in Daulis eingeholt - die Letzteren hatte sich dort an die Götter gewendet mit der Bitte, in Vögel verwandelt zu werden, und ihr Gebet wurde gehört und erfüllt. Eigentlich liegt der Gegensatz hier nicht in der Vielheit der Lokalisationen, sondern eher in der großen Anzahl der Komponenten der dramaturgischen Gestalt des Tereus-Mythos.

**§B. Die zweite Gruppe von mythologischen Motiven,** die das Abstrahieren des Kerns des Tereus-Mythos erschweren, ist in dem genealogischen Mythos der attischen Dynastie der Pandioniden zusammengefaßt, die scheinbar im Mittelpunkt der nur aus den Anmerkungen der Scholiasten zur Aristophanes' Komödie *Die Vögel* (Vs. 281) bekannten Tetralogie des Philokles *Pandionidai* gestanden ist. Als er an einer anderen Stelle (I.V,1-4) die Statuen der älteren Heroen-Eponymen beschreibt, von welchen die attischen Phylen ihre Namen führen, flechtet Pausanias den Tereus-Mythos in einen genealogischen Königsmythos der Pandioniden mit offensichtlich späterem Charakter ein, der voll von Mißverständnissen ist. Der Perieget selbst scheint infolge

des genealogischen Zwiespaltes der Gestalten Kekrops und Pandion in Verlegenheit geraten zu sein, in Bezug auf die Frage, wen die Athener hier eigentlich verehren. Seiner Ansicht nach soll der zweite Kekrops nämlich Sohn des Erechtheus sein, der seinerseits Sohn des Pandion (I) - Sohn des Erichthonius, ist. Analog soll es auch zwei Könige namens Pandion gegeben haben - der eine soll der Sohn des Erichthonius, der zweite aber der Sohn des Erichthonius gewesen sein.

Gerade der zweite Pandion soll von den Metioniden entthront und mit seinen Kindern nach Megara verbannt worden sein. Hier bekommt er aber anstatt der Schwester seiner Mutter - Zeuxippe<sup>41</sup>, Pylia als Ehefrau, die Tochter des Pylas, des Königs von Megara. Man berichtet, so laut Pausanias' verwirrter Erzählung, daß Pandion erkrankte und starb; daher ist auch seine Grabstätte an der Meeresküste zu sehen - auf den Felsen, die den Namen Athenas Αἰθυΐας tragen. Seinen Söhnen gelang es, die Metioniden zu vertreiben und nach Attika zurückzukehren, und Aigeus (der sonst traditionsweise als Sohn des Erechtheus und Vater des Theseus gilt), der älteste unter ihnen, übernahm die Königsmacht. Die Tochter dieses Pandion sollen unglücklich geleben haben und hinterließen keine Nachfolge, die ihn rächen konnten. Und erst hier greift Pausanias ganz überraschend zu einer leicht durchschaubaren künstlichen Interpolation des bekannten Mythos über den Thraker Tereus, den Gatten Proknes, der Tochter des attischen Königs Pandion, einer Mythos, der ohne jeglichen Zusammenhang mit der "megarischen Geschichte" über die Verbannung der Pandioniden darsteht. Laut Apollodoros (III.14.8), von den genealogischen Reminiszenzen in Hyginus' Fabeln<sup>42</sup> unterstützt, soll der Vater der mit "Tereus aus Thrakien, dem Sohn des Ares" vermählten Prokne gerade Pandion gewesen sein - Vater des Erechtheus (und Butes), der seinerseits drei Söhne (Kekrops, Pandoros und Metion - der Eponym der Metioniden) und drei Töchter - Prokris, Chtonia und Oreithyia, hatte (die Letztere wurde von Boreas entführt!). Der Königsmacht wegen trat er in Beziehung zu dem Thraker Tereus - und zwar durch eine dynastische Ehe - der, laut Pausanias' Quellen, obschon mit Prokne vermählt, Philomela "allen griechischen Gesetzen zuwider" (οὐ κατὰ νόμον δράσας τὸν Ἑλλήνων) der Unschuld beraubte und die entehrte Jungfrau so verkrüppelte und seine Ehefrau zur Rache herausforderte.

Abermals greift Pausanias auf dasselbe Thema zurück - in seiner Schilderung von Daulis in Phokis, wo er die daulische Version mit betont volkstümlichen Motiven wiederholt, diesmal jedoch durch das Motiv des verhängnisvollen Mahls ergänzt. Danach führt er die Erzählung über die Verwandlung Philomelas in eine Schwalbe, der Prokne aber in eine Nachtigall an, wobei er seine Ausführungen mit der Behauptung abschließt, daß Philomela selbst in ihrer Vogelgestalt den Tereus fürchte.

**§C. Die dritte Gruppe von Motiven in der Erzählung des Pausanias** könnten als sekundär-ritualisierte Motive systematisiert werden. Sie bestimmen den Kern, das Wesen des Mythos über den thrakischen König Tereus und seine furchtbare Freveltat, die zwar unbewußt, jedoch als Vergeltung für das von ihm zuvor zugefügte Übel verübt worden ist. Die mythologische Erzählung suggeriert eine Menge typologischer, mit dem Mythos über den thrakischen König Lykurgos und den thebanischen Pentheus korrelierender Ritualmotive, die auch spezifische eschatologische Funktionen haben. Diese rituellen Charakteristiken grenzen jedoch die Varianten ab, die die mythologische Handlung nach Thrakien oder zu den Thrakern versetzen<sup>43</sup>.

Ein besonderes Interesse hat schon immer jener Teil der "megarischen Erzählung" erregt, in welchem der König der Thraker seine Freveltat Philomela gegenüber verübt, und Itys das von den Frauen Zugefügte auf sich nehmen muß, zuletzt aber Tereus, der das alles nicht ertragen kann und in Megara Selbstmord begeht. Die Megarer sollen ihm sofort einen Grabhügel errichtet haben und ihn dort jedes Jahr darauf auf eine ziemlich merkwürdige Weise geehrt und ihm Opfer dargebracht haben, wobei sie im Ritual kleine Steine statt der heiligen Gerstenkörner benützen.

Dieser Bericht wird meistens wörtlich aufgenommen und von dem Großteil der Forscher als Relikt eines uralten mytho-rituellen Komplex interpretiert, was unbedingt bedeuten müßte, das Megara eigentlich das Herkunftsland und die Heimat des Tereus gewesen ist.

Immerhin sind die Widersprüche evident und auch nicht wenige. Der Selbstmord von Tereus würde jeden Kenner der altgriechischen Kultur in Verlegenheit bringen, weil das völlig seiner Heroisierung und kultischer Verehrung mit alljährlichen Opfergaben widerspricht. Es scheint schwer und fast unmöglich zu sein, das Motiv der Vogelmetamorphose als tragischen Epilog zum o. e.

Komplex hinzufügen, da es auf eine mytho-literarischen Tradition hinweist, die sich von derjenigen der sophokleischen Tragödie *Tereus* unterscheidet. Das Motiv des veränderten Opferrituals, der Verletzung des Ritualmodells läßt jedoch sofort Zweifel aufkommen, daß wir es nicht mit einem Bericht ethno-kulturellen Charakters, sondern mit der dramaturgischen Paraphrase einer Ritualhandlung zu tun haben. Eben deshalb sind alle Versuche, eine ethno-kulturelle Interpretation der rituellen Bedeckung des Opfertieres mit Steinen statt mit heiliger Gerste zu bieten, nicht überzeugend gewesen. So schwankt z. B. M. Nilsson<sup>44</sup> in seiner Einstellung zwischen beiden Sitten - einerseits - Steine auf Gräber niederzuliegen, worin er eine Ehrung des Toten sieht, indem man dadurch sein Grabmal vergrößert, und - andererseits - *Pharmakos* "Säuberungszeremonie", in welcher die wegen einer Mordtat Verurteilten in der Stadt herumgeführt und mit Steinen beworfen wurden<sup>45</sup>. Die letztere Variante wird von Ul. Höfer<sup>46</sup> vorgezogen. Würden wir jedoch dieses Motiv als Paraphrase einer dramaturgischen Interpretation des Mythos betrachten, dann schreibe es sich - über alle offensichtlichen Gegensätze und Nichtübereinstimmungen mit den übrigen Quellen hinweg - auszeichnet in den Kontext des so g. "Motif of the Corrupted Sacrifice"<sup>47</sup> ein, das für die altgriechische Tragödie charakteristisch ist. Die sich multiplizierenden Forschungen des Theaterhandlung ermöglichen es, diese zur Wirklichkeitsillusion führenden paraituellen Motive neu einzuschätzen, in denen die Realitätsnachahmung sich durch bedingte und bestandige Merkmale von ihrem Urbild unterscheiden muß. Die Welt auf der Bühne ist illusorisch und künstlich aufgebaut: darin erfolgt die Abgrenzung vom normalen, ordinären Ritualmodell auf eine spezifische Weise und anhand einer spezifischen Sprache und einer szenischen Handlung, die die unabänderliche Natur des theatralischen Kods bilden. Weder die Ermordung des Kindes durch seine Mutter, noch das Aufessen des Fleisches des eigenen Sohns durch den Vater, könnte als ordinäre Opfergabe angesehen werden. Deren verkehrtes, dramaturgisch bedingtes Wesen findet seinen Ausdruck in der anomalen Suggestion des Rituals, die in den Informationsquellen von Pausanias vermutet werden kann. Diese Abweichungen vom Ritual und die spezifische Sprache sind ausgerechnet auf die moralische Suggestion und auf die Illusion eines sozialen Chaos, von dem Wandel der ordinären Normen des menschlichen Alls bestrebt - irgendwann und irgendwo, was eine wesentliche Funktion der Ritualmotive

in der dramatischen Kunst als Ganzes darstellt. Iphigenies Opfertgabe durch ihren eigenen Vater in Aischylos' Tragödie *Agamemnon* beschreibend  $\thetaυσίαν \acute{\epsilon}τέραν, \acute{\alpha}νομόν τιν' \acute{\alpha}δαιτον$ <sup>48</sup>. In dem Akt des Selbstmords des Tereus, sowie in der betonten Disharmonie des Rituals während der jährlichen Opfertgabe auf seinem Grabhügel -  $\acute{\eta}\rho\omega\sigma\iota\nu$  kann man den theatralischen Kode und die dramaturgische Sprache der Verletzung der normalen rituellen Ordnung deutlich wahrnehmen. Die Situation ist erdichtet, theatralisiert bedingt und erweckt die dramaturgische Illusion über die Wirklichkeitsnachahmung ( $\mu\mu\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$ ). Genauso anomal erscheint die die Opfertgabe von Odysseus' Kameraden<sup>49</sup>, die - in der "anderen", nichthellenischen, d.h. in der normalen, ordinären, realen Welt weilend - statt der heiligen Gerste Eichenblätter benutzen. Dieser Akt stellt nicht nur die un reale Ritualhandlung - Nachahmung, sondern auch den dramaturgischen Raum als Projektion der "anderen" Welt dar, in welcher die Ereignisse und die Dinge verkehrt sind.

Diese Überlegungen bringen mich auf den Gedanken, daß die Ereignisse in der so g. "megarischen" Erzählung des Pausanias über den Tereus-Mythos in der ursprünglichen Quelle des Pericget in einen bedingten, dramaturgischen Raum versetzt waren, in dem das Anomale, den dramaturgischen Auffassungen gemäß, als

Verhaltensnorm gilt. Deshalb scheint es mir, daß die Zweifel in Bezug auf die Glaubwürdigkeit dieser Erzählung verstärkt werden, um so mehr, weil auch der Autor selbst sie teilt. Darin findet die Vogelmetamorphose der Schwestern Prokne und Philomela, die nach Athen zurückkehrend in Tränen und Kummer zugrunde gehen, keinen Platz. Und die Behauptung der Megarer, daß der Wiederhopf zuerst bei ihnen erschienen ist, hat nichts mit dem Mythos von Tereus zu tun und lautet somit ähnlich der Anmerkung von Pausanias, daß im phokischen Land die Schwalben weder Eier legen, noch brüten oder sich Nester an den Hausdächern bauen<sup>50</sup>. Schon Ul. Höfer<sup>51</sup> läßt die Möglichkeit zu, daß der "megarische Tereus" keine Beziehung zu dem Mythos über die Metamorphose der unseligen Vögel hat; da er es jedoch mit dem genealogischen attischen Mythos von den Pandioniden identifiziert (analog mit M. Mayer<sup>52</sup>), gelingt es ihm nicht, eine deutlicher Erklärung zu finden. Weil es aber sicher zu sein scheint, daß die "megarische Version" des Pausanias kein Epilog der sophokleischen Tragödie *Tereus* sein kann, bleibt das Bedenken bestehen, daß die Ereignisse sich in irgendeiner anderen Tragödie mit ähnlichem Sujet auf diese Weise entwickelt haben müssen, oder in der uns aus den Scholien zu Aristophanes' Komödie *Die Vögel* bekannten Tetralogie *Pandionidai* von Philokles, oder auch irgendeines anderen uns unbekannt gebliebenen Autors.

## ANMERKUNGEN

1. Catull, 65.14; Ovid., *Heroid.*, 15.154; Seneca, *Thyest.*, 275.
2. Paus., I, 41. 8-9; X, 4. 8-10, vgl. I. 5. 1-4; Strabo., IX, 3.13.
3. Strabo, IX, 3.13.
4. H. von Gärtringen, *De Graccorum fabulis ad Thraces pertinentibus quaestiones criticae*, Berolini, 1886, S. 41.
5. M. Mayer, *Mythistorica*, Hermes 27, 1892, S. 491.
6. U. Höfer, *Tereus*, *Roschers' Lexicon*, vol. V, 2, Sp. 374.
7. S.v.  $\Delta\alpha\upsilon\lambda\acute{\iota}\varsigma$ , vgl. Nonnos, *Dionys.*, IV, 320 und XII, 75; Seneca, *Thyest.*, 275; Eustat. Ad Hom. *Od.*, 18.75, 3 ff.; Tzetz., *Hes.*, Op. 566.
8. Trämer, *Aëdon*, RE I.1, p. 470.
9. Fr. Welcker, *Die griechische Tragödie mit Rücksicht auf den epischen Cyclus geordnet*, Bonn, 1839, 376 ff.

10. Paus., I. 5.4; I. 41. 6-8; X. 4. 8.
11. U. Höfer, *Op. cit.*
12. Ul. von Wilamowitz-Möllendorf, *Euripides Herakles*, Berlin, 1895<sup>2</sup>, S. 9; P. Kretschmer, *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache*, Göttingen, 1896, S. 242; F. Back, *Zur Geschichte griechischer Göttertypen. - Jahrbücher für classische Philologie*, 33, 1887, S. 448 f.
13. Ul. von Wilamowitz-Möllendorf, *Aus Kydathen, Philologische Untersuchungen* 1, 1880, S. 129 und Anm. 49.
14. E. Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Tübingen, 1910, vol. II, S. 8, Anm. 49.
15. Fr. Hiller von Gärtringen, *De Graccorum fabulis ad Thraces pertinentibus quaestiones criticae...*, S. 48 ff. vgl. Rez. des M. Wellmanns, in Wochenschrift für klassische Philologie No. 10, 1887, 297 - 301 und des E. Maaß, in Deutsche Literaturzeitung Nr. 49, 1886, Sp. 1751-1752.

16. C. Robert, *Die griechische Helden sage*, Berlin, 1920, Bd. I, S. 158.
17. I. Töpffer, *Attische Genealogie*, Berlin, 1889, S. 38, Anm. I
18. G. Busolt, *Griechische Geschichte (bis zur Schlacht bei Chaeroneia)*. Bd. II. *Die ältere attische Geschichte und die Perserkriege*, Gotha, 1893<sup>2</sup>, S. 79.
19. E. Maaß, *Op. cit.*, Sp. 1752.
20. Ul. Von Wilamowitz-Möllendorf, *Aus Kydathen...*, S. 129 und Anm. 49.
21. AP. VII. 633.
22. M. Vogt, *Die griechischen Lokalhistoriker*, Jahrbücher für classische Philologie. Supplbd. 27, 1902, 456-802 und besond. 737 - 743, Megara.
23. Ul. Von Wilamowitz-Möllendorf, *Homerischen Untersuchungen*, Philologische Untersuchungen 7, 1887, S. 212, Anm. 10.
24. Hesiod., Frg. 312 = Aelian, *Hist. Anim.*, IX.49, vgl. Frg. 183, In: *Fragmenta Hesiodica*. Ed. R. Merkelbach et M. L. West, *Oxonii*, 1967, 87-88, 162.
25. Aelian, *Hist. Anim.*, XII, 20 und XII, 36.
26. Trämer, *Aëdon*, RE I.1, 467 - 474.
27. Eustathios ad Hom., Od. XIX.517.
28. Etym. Magn. s.v. Ζήτης; Schol. Pind., *Pyth.* IV.324.
29. Trämer, *Op. cit.*, 467 - 468.
30. Soph., *El.*, 147; vgl. Soph., *Tr.* 156, 965; *Aj.* 628; O.C., 678.
31. E. Oder, *Der Wiederhopf in der griechische Sage*, *Rheinisches Museum* 43, 1888, 543 ff.
32. *Ibid.*, p. 546.
33. O. Ribbeck, *Die römische Tragödie im Zeitalter der Republik*, Hildesheim, 1968, S. 35.
34. Achilles Tattius, V.3.
35. Aristot., *Hist. Anim.*, IX.49 = Aeschyl., *Fr.* 294, *Nauck*.
36. Aelian., *Hist. Anim.*, III.26.
37. Fr. Welcker, *Op. cit.*, Bd. I, S. 384.
38. E. Oder, *Op. cit.*, p. 543; A. Kiso, *The Lost Sophocles*. New York etc., 1984, 71-72.
39. V. Lozanova, *Aristophanische Komödie "Die Vögel": ΟΡΦΙΚΑ und ΠΟΛΙΤΙΚΑ*, 1997, S. 31-77 (in Bulg.).
40. Apollodorus, 3, 14, 8.
41. Apollod., III. 14, 8.
42. Hygin., *Fab.* 48, vgl. *Fab.* 46.
43. Ovid., *Met.*, 6,490; 424; Schol. Arist. *Av.*, 212; Liban, *Narr.* 64; Lactant. ad Stat. *Theb.* 5, 121; vgl. Apollod., III.14, 8.
44. M. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen*, Leipzig, 1906, p. 462, Anm. 2; vgl. S. 390.
45. Plato. *De Leg.* 873B.
46. U. Höfer, *Ul. Tereus...*, S. 374 mit Bibliographic.
47. F. Zeitlin, *The Motif of the Corrupted Sacrificial Ritual in Aeschylus' Orestes*, TAPA 96, 1965, 463-508; B. Seidensticker, *Sacrificial Ritual in The Bacchae. - Arktouros*, Ed. G. W. Bowersock et al., Berlin and New York, 1979, 181-190; vgl. P. E. Easterling, *Tragedy and Ritual*, In: Scodel, R. (Ed.), *Theater and Society in the Classical World*, The University of Michigan Press, 1993, 4-24.
48. P. E. Easterlin, *Op. cit.*, S. 19.
49. Hom., *Od.* XII.357.
50. Paus., X. 4, 9.
51. U. Höfer, *Tereus...*, S. 374.
52. M. Mayer, *Mythistorica...*, S. 494.