

DAS MYTHEM DER VERLORENEN SONNENSTRAHLEN UND DAS MOTIV DES RINDERDIEBSTAHLS

von

MIESZEK JAGIEŁŁO

ABSTRACT: This paper explores the relations between the mythological figures of the Rigvedic Saramā, Greek Hermes, Odysseus and Herakles. Core features of their respective mythological and literary narratives seem to suggest a common origin. Most intriguing is the fact that all four appear in connection to the “cattle of the sun” motif. In order to compare the relevant myths, an approach is chosen that allows to differentiate between the relevant mytheme and the motif.

EINFÜHRUNG

Das literarische Motiv der gestohlenen Rinderherde ist weit anerkannt. Es ist ein Motiv, dass aus der griechischen Kultur bekannt ist, aber auch schon bei den Alten Indern – und das wohl weitaus früher als in der Ägäis – im Umlauf gewesen ist. So liegt es auf rein literarischer Ebene nahe, Saramā, die Botin Indras, die für ihn die verlorenen Kühe wiedergewinnt, mit dem Botengott Hermes, dem Rinderdieb der Herde des Apollo, zu verbinden. Doch dieser Vergleich bereitet gewisse Probleme, die in dieser Arbeit thematisiert werden.

Das Theonym „Hermes“ ist bereits aus dem Mykenischen (myk. *e-ma-a₂*) bekannt¹. Schon seit dem 19. Jahrhundert wurde stets über eine Ähnlichkeit von Saramā und Hermes spekuliert, und auf diesen Spekulationen basierend, eine Ableitung des Theonyms „Hermes“ aus dem Indischen „Saramā“ vorgeschlagen²; heutzutage müsse man diese Etymologie für „Hermes“ wohl der üblichen,

¹ J. GULIZIO, *Hermes and e-ma-a₂: The Continuity of His Cult from the Bronze Age to the Historical Period*, *Živa Antika* L 2015, S. 105–116.

² Max MÜLLER hatte wohl als erster westlicher Forscher darauf hingewiesen, dass der Name „Saramā“ von der Wurzel sanskr. *sar-* für ‚gehen, laufen, schwimmen‘ (M. MÜLLER, *Lectures on the Science of Language*, Bd. 2, New York 1865, S. 481–543) und somit PIE **ser-* abzuleiten sei. Das Vedische birgt auch ein anderes Wort, welches von dieser Wurzel abstammt, nämlich ved. *sarma* für ‚das Schwimmen, Gehen, Laufen‘, vgl. J. SKARBK-KAZANECKI, *Grecki bóg Hermes i bogini wedyjska Saramā w aspekcie porównawczym*, *Collectanea Philologica* XX 2017, S. 22. Semantisch ist diese Etymologie mit der literarischen Funktion Saramās vereinbar. Trotz dessen

jedoch ganz und gar unbefriedigenden sowie kaum vertretbaren Herleitung von ἔρμα³, vorziehen – doch eher zugunsten eines gemeinsamen PIE Stammes **serh₃-*, (in feindlicher Absicht) losgehen auf⁴, als einer direkten Entwicklung Saramā → Hermes⁴. Saramā als Etymon des Hermes wäre nur schwierig zu beweisen. Schon die unterschiedlichen Genera beider Namen bereiten kaum zu überwindende Probleme.

Des Weiteren scheinen – obgleich ausschließlich auf literarischer Ebene – Herakles und Odysseus⁵ als Rinderdiebe in gewissem Sinne Pendants des Hermes und der Saramā zu sein. Im Falle Herakles⁶ erstreckt sich der Zusammenhang mit Hermes auf die griechischen Ephebenkulte in Böotien und in die damit verbundenen Palästren der Alten Griechen; außerdem lassen sich in Herakles sylvanische Aspekte erblicken, die auf eine frühere Facette dessen Kultes schließen lassen⁶, in der er Hermes ähnelte. Im Falle Odysseus⁶ ist die Sache einfacher: Odysseus ist, wenn man Apollodor glaubt, direkter Nachfahre des Hermes durch Autolykos (Apollod. I 9,

besteht eine geringe Ungereimtheit, denn es ist bisher nicht vollkommen geklärt worden, wie das Wort „Saramā“ letztendlich zu deuten und zu übersetzen sei; dabei dürfe man auch das problematische Suffix *-mā* nämlich nicht umgehen.

³ Die Etymologie des Theonyms „Hermes“ (Ἑρμῆς) bereitet hingegen größere Probleme. Lange Zeit hatte man der Hypothese, das griechische Wort ἔρμα für ‚Stele, Steinhaufen‘ diene als dessen Urform, vertraut, doch diese Erklärung weist erhebliche Mängel auf (R. ROSÓŁ, *Wschodnie korzenie kultu Apollona*, Kraków 2010, S. 16). Abgesehen von den phonetischen Problemen, die sich bei ἔρμα > Ἑρμῆς ergäben, widerspricht dieser Idee auch der religionsgeschichtliche Standpunkt bezüglich des Hermes Kultes. Bereits auf Linear B-Tafeln ist das Theonym *e-ma-a₂* (gr. *Hermāhās*) lesbar. Zwar sind Tempel, die ausschließlich Hermes geweiht waren, weder auf dem griechischen Festland, noch auf den Inseln gefunden worden, so erscheint aber die Tatsache, dass dessen Kult nur ein Nebenkult in Kultstätten anderer Gottheiten gewesen ist, nicht derart relevant zu sein, als dass Hermes seinen Namen von den ihm geweihten Stelai nehmen müsse. Eher sollte man den Schluss ziehen, der Hermes Kult war in seiner Natur zu einer gewissen Beiläufigkeit bestimmt. Hermes habe als Götterbote fungiert und hätte keinesfalls Bedarf für eigene Kultstätten gehabt. Ein solches Bild ergibt sich zumindest aus den Tempeln anderer Gottheiten, in denen die eben erwähnten Hermesstelai entdeckt, obgleich diese Funde allesamt nicht in der Heimat des Hermes, Arkadien, gemacht worden sind.

⁴ s.v. **serh₃-*, H. RIX, *Lexikon der indogermanischen Verben*, Wiesbaden 2001, S. 535. Das hermetische Theonym ist damit mit dem altindischen Namen „Saramā“ etymologisch verbunden. Zu dieser Etymologie von Saramā, vgl. M. MAYRHOFER, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Bd. 3: *Y–H*, Heidelberg 1976, S. 442–443. Darüber hinaus wurden interessante Bemerkungen zu dem phrygischen Theonym „Hermos“ (siehe A. CARNOY, *Dictionnaire étymologique de la mythologie gréco-romaine*, Paris 1957, S. 70), sowie zu dem vedischen Adjektiv *sārameya-* in Bezug auf die Alternativform Ἑρμείας (obwohl von M. MAYRHOFER verworfen) gemacht. Zudem ist wohl auch ὀρμή ‚Bewegung, Schlag, Geschwindigkeit‘ analog zu ved. *sarma-* herzuleiten, dazu siehe SKARBEK-KAZANECKI, *op. cit.* (Anm. 2), S. 21–25.

⁵ Die Beteiligung des Odysseus am Vergehen an den Rindern des Helios ist strittig. Hinsichtlich der Prophezeiung des Teiresias in Hom. *Od.* XI 101–118, die sich später bekanntlich erfüllt, halte ich Odysseus generell für die Tat seiner Gefährten mitverantwortlich.

⁶ M. JAGIELLO, *Vom Waldheros zum Sonnenheros. Die Entwicklung der Erzählungen von Samson und Herakles*, Eos CV 2018, S. 181–199.

16), daher spielte man wohl in der *Odyssee* mit den Charakteristiken des Hermes, als man den Irrfahrer literarisch entstehen lies. Doch auch Odysseus und Herakles haben Gemeinsamkeiten, wie den Bogen als Attribut und den Wettstreit um ihre Braut mit anschließendem Gemetzel⁷. So – aus alledem – entsteht schließlich das Bedürfnis, diese Parallelen abzuwägen. Das vorliegende Studium nimmt sich dies vor, nämlich eine Auseinandersetzung mit einem Teil jener aufgezählten Ähnlichkeiten sowie den Versuch sie in einer Ordnung zu vereinbaren. Aber wie so oft in der komparatistischen Mythologie ist Obacht geboten, der Verlockung nicht zu erliegen, zufälligen Begebenheiten, derer im Laufe der Jahrhunderte mehrerer hatte eintreten können, einen zu hohen Stellenwert zuzuschreiben. Damit sei also vorab bestimmt, dass die hier vorgeschlagenen Schlussfolgerungen eine Anregung zur weiteren Forschung bieten, nichtsdestotrotz aber suggestiv und überzeugend sein sollen.

Um das Verständnis der Arbeit zu vereinfachen, werden zunächst einige methodologische Anmerkungen gemacht.

1. METHODOLOGIE

Die folgenden Absätze werden mehrere mythische Erzählungen miteinander vergleichen, aber gleichzeitig keine traditionelle komparatistische Analyse anstreben. Die Ergebnisse dieser Studie sollen vor allem die mythische Ebene der

⁷ Eines Tages wirbt Herakles um die Hand der Tochter des Eurytos, welcher ihn an einem Schützenwettbewerb teilnehmen lässt, um sich zu beweisen (mit der Hoffnung und übermütig glaubend, Herakles versage ohnehin). Herakles, geschickt mit Pfeil und Bogen wie kein anderer, gewinnt, doch Eurytos verweigert ihm seinen Preis. Daraufhin metzelt der Heros Iphitos, Eurytos' Sohn (vgl. Hom. *Od.* XXI 22–30), sowie Eurytos und seine verbliebenen Söhne nieder. Dies ist eine der Varianten der Geschichte, die so von Pherekydes überliefert wurde und uns in einem Scholion (*Schol. ad Od.* XXI 22 V) zugänglich ist. Verblüffenderweise wiederholt sich dieses Motiv in der *Odyssee*, als Penelope ihre Freier vor die Aufgabe stellt, den Bogen ihres Gatten zu spannen und durch zwölf Axtringe hindurch zu schießen (Hom. *Od.* XXI 414–423). Tobend, erlegt sie Odysseus allesamt (Hom. *Od.* XXII). Diese Parallele zwischen Odysseus und Herakles wurde bereits 1997 von Katherine CRISSY bemerkt und in einem Aufsatz veröffentlicht (K. CRISSY, *Herakles, Odysseus, and the Bow: "Odyssey" 21.11–41*, *Classical Journal* XCIII 1997, S. 41–53). Doch das Motiv lässt sich auch bis ins 5./4. Jahrhundert (bzw. dessen Entstehungszeit im 9./8. Jahrhundert) v. u. Z., zum altindischen *Mahābhārata*, zurückverfolgen (dazu auch bereits M.L. WEST, *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford 2007, S. 432–436). Im Sanskrit heißt der Wettbewerb, in dem eine ledige Frau ihren zukünftigen Gatten auswählt, *svayamvara*. Das *Mahābhārata* erzählt von dem Helden Arjuna, der allen Widrigkeiten zum Trotz den Bogen spannt und fünf Pfeile ins Ziel schießt, um Prinzessin Drūpadīs Bräutigam zu werden (*MBh.* I 190). Ein weiteres Swayamwara beschreibt das Epos *Rāmāyaṇa*. Darin (über)spannt Rama Shivas Bogen um Prinzessin Sītā heiraten zu dürfen (*Rm.* I 67) – eine Aufgabe, die auch Odysseus erfüllt (Hom. *Od.* XXI 406–410). Dem altindischen Helden Karna wiederfährt jedoch das Schicksal, dass auch Herakles erleidet: trotz gewonnenen Swayamwara wird er nicht mit Drūpadīs Hand belohnt. Schließlich, setzt er zum Töten an – analog zum Freiermord aus Buch XXII der *Odyssee*. Aus den Erwägungen von Beth COHEN wird außerdem deutlich, dass Herakles in der Tat zu Anfang Bogenschütze gewesen ist und Odysseus auch nur aus diesem Fakt heraus an seinen Bogen gelangt (B. COHEN, *From Bowman to Clubman: Herakles and Olympia*, *Art Bulletin* LXXVI 1994, S. 695–715).

besprochenen Werke betreffen. Literarische Untersuchungen werden daher nur als Mittel zum Zweck fungieren. Somit ist es bei einem Vorhaben, das sich wie hier keine greifbare Erörterung von Parallelen zum Ziel nimmt, von außerordentlicher Wichtigkeit, die grundlegenden Begriffe, von denen Gebrauch gemacht wird, zu erklären. Dabei handelt sich um (1) das STRAUSS'sche *Mythem*⁸ (auch *Mythologem* genannt) und (2) das *literarische Motiv*. Diese Termini sind schwierig zu unterscheiden, weil sie oftmals in einander übergehen.

Der hier vertretenen Auffassung nach ist das Mythem generell nicht an das Medium der Literatur gebunden, wird aber doch überwiegend in schriftlicher oder mündlicher Form literarisch wiedergegeben und kann somit zu einem literarischen Motiv werden⁹. Andersherum, kann ein literarisches Motiv, wenn es sich im menschlichen Bewusstsein niederlässt, weitaus mehr sein, als ein deutlich definierter literarischer Rahmen eines Handlungsstranges, denn es genügt dem literarischen Motiv einen übersinnlichen Aspekt zu verleihen, um es zu mythologisieren. So dürfte man wohl den literarisierten Mythos als „hierophan“¹⁰, wie gemäß der Definition Mircea ELIADES, verstehen. Ein solcher Mythos setzt aber auch das Verständnis der Symbole voraus, die in der mündlichen oder schriftlichen Überlieferung Verwendung finden, um die entsprechende mythische Vorstellung auszudrücken. Das literarische Motiv sieht man dagegen als den „plastischen“ Aspekt einer Erzählung, der die Bewegungen der Figuren im Verhältnis zu einander und zu ihrer Welt beschreibt – sozusagen als Skelett oder Vernetzung einer fiktiven, literarischen Welt. Somit sei das Mythem der Sinn dieser Bewegungen, d.h. die Bedeutung der Abläufe, die das gegebene Motiv umschreibt. Wenn auch in dem hier angewandten Verständnis der Beziehung zwischen Mythos und Literatur der JUNG'sche Archetyp¹¹ eine zentrale Rolle einnimmt, wird davon abgesehen, von diesem Begriff Gebrauch zu machen, um nicht näher auf die Genealogie der Mytheme bzw. Motive einzugehen zu müssen, sondern lediglich aus Mythos und Literatur stammende Parallelen zu erklären.

⁸ C. LÉVI-STRAUSS, *Die Struktur der Mythen*, in: IDEM, *Strukturelle Anthropologie I*, übers. von H. NEUMANN, Frankfurt/M. 1967, S. 226–254.

⁹ An dieser Stelle möchte ich mich bei den anonymen Rezensenten dieser Arbeit bedanken. Einer ihrer konstruktiven Kritikpunkte bemängelt das Fehlen einer klaren Definition des Begriffs „Literatur“. Diese sei nun geboten: Als literarisches Werk verstehe ich hier eine mündliche oder schriftliche, sprachliche Komposition, die einem Publikum als Kulturgut bereitgestellt wird. Auch das Adjektiv „literarisch“ wird gemäß dieser Definition verwendet. Die Werke von Homer erkenne ich als Literatur an; zu der sog. Homerischen Frage beziehe ich in dieser Arbeit zu keinem Zeitpunkt Stellung.

¹⁰ M. ELIADE, *Das Heilige und das Profane: Vom Wesen des Religiösen*, übers. von E. MOLDENHAUER, Frankfurt/M.–Leipzig 1998; bereits S. 13–15 und ff.

¹¹ C.G. JUNG, *Archetypen: Urbilder und Wirkkräfte des Kollektiven Unbewussten*, Ostfildern 2018.

Mit jenen Definitionen vertraut, ist es in dieser komparatistischen Studie also essenziell beide Begriffe zu unterscheiden, zumal sie sich auf die Auswertung der Parallelen auswirken. Es ist richtig, dass es für Motive sehr viel wahrscheinlicher ist mehrmals in demselben literarischen Ambiente (damit seien Handlungsverlauf und Protagonisten gemeint) aufzutreten, als in einem ganz und gar ungewohnten Umfeld aufzutauchen. So ist *Draupadī auf den Mauern zu Troja* ein prominentes Beispiel für einander parallele Motive zweier geraubter Gemahlinnen, Draupadī und Helena (aus jeweils dem *Mahābhārata* und der *Ilias*)¹²; so ist auch die Sintflut stets eine göttliche Strafe, die dem Großteil der Menschen zum Verhängnis wird (Atrahasis-Epos, Noah-Geschichte, Deukalion-Mythos etc.). Diese literarischen Motive weisen sowohl auf erzählerischer, als auch auf sprachlicher Ebene erhebliche Ähnlichkeiten miteinander auf. Anders wiederum hat es sich mit der Adaption der Reise auf der Suche nach Unsterblichkeit, auf die sich Gilgamesch begibt und die in die homerische *Odyssee* mit eingebunden worden ist, ohne die passenden Beweggründe des Protagonisten aus dem *Gilgamesch-Epos* zu übernehmen oder ein ähnliches Ambiente geschaffen zu haben. Odysseus reist nicht zur Insel Ogygia um von Kalypso Unsterblichkeit zu erwerben, und doch schreitet er Schritt für Schritt auf dem Pfade des Gilgamesch bis hin zur Auseinandersetzung mit der Sterblichkeit des Menschen¹³. Die jeweiligen Reisen nach Dilmun bzw. Ogygia werden von verschiedenen Protagonisten mit unterschiedlichen Beweggründen in anderen Umständen und mit nicht übereinstimmenden Enden beschrieben. Hier haben wir es also keinesfalls mit einem Motiv zu tun, da die Beweggründe und Verhältnisse der Figuren nicht übereinstimmen. Es gibt zwar Parallelen zwischen Siduri und Kalypso, nicht aber zwischen Kalypso und Utnapischtim. Damit kann hier von keinen vergleichbaren literarischen Motiven die Rede sein. Odysseus wird die Unsterblichkeit angeboten, doch er lehnt sie ab. Gilgamesch sucht die Unsterblichkeit, sie wird ihm aber verwehrt. Es ist nämlich das Ziel der Reise, das *Ende der Welt, wo Unsterblichkeit möglich ist*, nach Dilmun bzw. Ogygia, das die Parallele darstellt – in diesem Fall also kein literarisches Motiv, sondern ein Mythem, das weltanschauliche Bedeutung besitzt¹⁴.

¹² S.W. JAMISON, *Draupadi on the Walls of Troy: „Iliad“ 3 from an Indic Perspective*, *Classical Antiquity* XIII 1994, S. 5–16.

¹³ J.M. KOZŁOWSKI, *Gilgamesh's Quest for Immortality (Gilg. IX–XI) as a Narratological Pattern for Odysseus's Nostos (Od. V, I–XIII, 187)*, *Eirene. Studia Graeca et Latina* LIV 2018, S. 11–31.

¹⁴ Die Erzählabfolge, die KOZŁOWSKI (Anm. 13) erörtert hat, scheint nicht auf gleichem Weg wie das hier besprochene Mythem in die *Odyssee* gelangt zu sein. Aus Gründen, die ich in einer kommenden Arbeit vorstellen werde, vermute ich eine Verbindung der Insel Ogygia zum thebanischen Sintflutmythos des Ogyges. Dieser Sintflutmythos steht jedoch auch mit dem *Gilgamesch-Epos* und insbesondere dessen 11. Tafel in Verbindung. Demnach habe sich die *Odyssee* zu einem an der Struktur der Reise im *Gilgamesch-Epos* orientiert, zum anderen Elemente aus einem Sintflutmythos adaptiert.

Literatur ermöglicht es Mytheme auf verschiedene Arten zu umschreiben und in verschiedene Motive mitaufzunehmen. Der literarische Schöpfungsprozess besitzt also gewisse Freiräume bei der Adaption von Mythen und Mythen. Unterschiedliche Motive sind auf literarischer Ebene nicht vergleichbar, können aber in bestimmten Fällen auf mythologischer Ebene trotz dessen gleichgesetzt werden.

2. RINDERDIEBSTAHL – GÖTTERBOTEN SARAMĀ UND HERMES

Boten der Götter gibt es in vielerlei Mythologien. Der altindische Rigveda kennt mitunter die Gottheit Saramā (सरमा) als Boten des Indra. Sie spielt im Rigveda zwar nur eine untergeordnete Rolle, wird in späteren Werken aber nach und nach mehr thematisiert. Des Öfteren wurden bereits Vergleiche zwischen der indischen Saramā und dem griechischen Hermes erwogen. Im Folgenden sollen diese kurz zusammengefasst werden.

2.1. Saramā

Im Rigveda wird Saramā von Indra zum Eintreiben dessen heiliger Kühe, die von den Panis-Dämonen gestohlen worden sind (RV X 108), entsendet¹⁵. Sie stellt sich den Panis selbstständig vor:

Als Indra's Botin komme ich abgesandt, eure großen Schätze suchend, ihr Panis.
Aus Furcht vor dem Überspringen half sie uns dabei. So kam ich durch die Fluten
der Rasa...

(RV X 108, 2; übers. von K.F. GELDNER)

Die Dämonen hingegen erwidern mit Skepsis, sie werfen der Eintreiberin vor, die Kühe selbst gestohlen zu haben und eine List anwenden zu wollen, um den Panis ihre Tiere abzuluchsen. Es scheint sich herauszustellen, dass Indra die List vorbereitet hatte und dass sowohl Saramā, als auch die Panis einem heimtückischen Plan des Indra zum Opfer fielen¹⁶.

2.2. Hermes

Hermes taucht dagegen in der frühgriechischen Epik zum ersten Mal literarisch in Erscheinung. Jedoch soll hier ein späteres Werk, die *Homerischen Hymne*

¹⁵ Die Panis mögen ihren Namen von sanskr. *paṇate* für ‚verhandeln, kaufen‘ nehmen. Siehe S.G. TALAGERI, *The Rigveda. A Historical Analysis*, New Delhi 2000 [E-Book], S. 574–575. Hier nennt er auch lat. *merx* (Handel, Geschäft) und lat. *mercari* (handeln, verhandeln) als Belege für die Panis als indische Varianten von Mercurius und Hermes.

¹⁶ Eine schwer einzuordnende Hymne des Rigveda, RV IV 30, erzählt wie Indra die Sonne verjagte und Uśās besiegte (vgl. auch RV I 175, 4). Es könnte sein, dass dieses Geschehnis mit dem Standpunkt der Panis in RV X 108 zusammenhängt. Ob dem so ist, ist klar; und dennoch scheint Indra mehreren Hymnen zufolge, u.a. (RV I 51, 4) über die Sonne zu herrschen. Der solare Aspekt des Indra wird in den folgenden Absätzen noch bedeutsam, siehe Punkte 5 und 5.1.

an Hermes erörtert werden. Diese beschreibt u.a. Hermes' Rinderdiebstahl an seinem Geschwist Apollo (*Hymn. Hom.* 4, 17–18), den er begeht, um sich auf diese Weise die Gunst seines Vaters Zeus und den nötigen Respekt, um in den Olymp aufgenommen zu werden, zu erzwingen¹⁷. Seine Figur ist zu der Entstehungszeit der Hymne schon sehr ausgebaut, so besitzt er bereits die Attribute eines Tricksters und Diebes. Als Apollo schließlich das Abhandenkommen seines Viehs erkennt, kommt er auch schnell dank eines Greises aus Onchestos, der ihm Hermes als Dieb preisgibt, dem jungen Botengott auf die Schliche (*Hymn. Hom.* 4, 88–90, 190). Aus anderen Überlieferungen ist dieser Mann unter dem Namen Battos bekannt (vgl. die *Metamorphosen* des Antonius Liberalis als Scholion zu Hesiods *Megaloi Ehoiai*)¹⁸. Die gängigen Varianten dieser Erzählung sind u.a. bei Hesiod (*Megaloi Ehoiai*, dh. fr. 256), Alkaios (*An Hermes*¹⁹, fr. 308), Sophokles (*Ichneutae*, *P.Oxy.* 1174), Aratus, Nikander (*Hetereoumena*), Kallimachos und in einem Zitat der *Hermeshymne* (Z. 51) bei Antigonos Karystos überliefert²⁰. Dadurch ist es schwierig, eine kanonische oder gar älteste Fassung des Mythos zu erschließen.

2.3. Gemeinsame Epitheta

Die obigen Erzählstränge um Hermes bzw. Saramā und einen Rinderdiebstahl kann man generell und doch vorsichtig als einander ähnlich einstufen. Darüber hinaus fällt auf, dass in der jeweiligen frühgriechischen bzw. altindischen Epik, in der Saramā und Hermes beschrieben werden, beide eine Vielfalt an Gemeinsamkeiten besitzen. Eine präzise Synthese dieser erstellte zuletzt Jan SKARBK-KAZANECKI, wobei er besonders auf die Ähnlichkeit der Beschreibung Saramās durch sanskr. *supadi* („schnellfüßige“)²¹ und Hermes' durch ἐπειγόμενος („eilig, schnell“)²² oder ἔσσυμένως („eilend, fliehend; heftig“)²³ sowie Saramās

¹⁷ J. LARSON, *Hermes and Heracles*, in: J.F. MILLER, J. STRAUSS CLAY (Hgg.), *Tracking Hermes, Pursuing Mercury*, Oxford 2019, S. 51.

¹⁸ R. MERKELBACH, M.L. WEST (Hgg.), *Fragmenta Hesiodica*, Oxford 1967, S. 125.

¹⁹ Siehe zum Beispiel die Übersetzung von Max TREU in *Alkaios: Griechisch und Deutsch*, München 1980, S. 25.

²⁰ N. RICHARDSON (Hg.), *Three Homeric Hymns: to Apollo, Hermes and Aphrodite*, Cambridge 2010, S. 25–26; T.W. ALLEN, W.R. HALLIDAY, E.E. SIKES (Hgg.), *The Homeric Hymns*, Oxford 1936, S. 270–277.

²¹ *RV* III 31, 6: „Wenn die Sarama die Bresche im Felsen findet, so wird sie ihren früheren großen Schutz vollständig machen. Die Leichtfüßige (*supadi*) führt die Spitze der Kühe. Sich auskennend ging sie als erste auf den Schall zu...“ (übers. von K.F. GELDNER).

²² *Hymn. Hom.* 4, 86: „Wie zu dem eiligen (ἐπειγόμενος) Gang, um weit in die Ferne zu reisen“ (übers. von K. SCHWEND).

²³ *Hymn. Hom.* 4, 150: „Hurtig (ἔσσυμένως) stieg nun der ruhmvolle Hermes hinein in die Schwinge“. *Hymn. Hom.* 4, 320: „...nun schritt er eilig (ἔσσυμένως) im Sande voraus...“ (übers. von A. WEIHER).

durch sanskr. *subhagā* („Glück bringende“)²⁴ und Hermes‘ durch χαριδῶτα („Glückvergebender“) oder δῶτορ ἐάων („des Guten Geber“)²⁵ aufmerksam machte²⁶. Hiermit skizzierte sich bereits ein gewisses Gleichnis der beiden Gottheiten, wobei es auch kaum einer weitreichenden Beweisführung bedarf, dass Hermes der olympischen Götter Bote ist. Als solcher tritt er bei Homer (*Od.* V 29: ἄγγελος) und Hesiod (*Th.* 938–939: Ἑρμῆν κήρυκ’ ἀθανάτων) auf, wird fortan an als solcher porträtiert. Zudem geben der *RV* und die *Hymn. Hom.* 4 der Überlieferung über die Götterboten Saramā und Hermes jeweils den Aspekt listig zu sein hinzu.

3. RINDERDIEBSTÄHLE DER EPHEBEN HERMES UND HERAKLES

Eine Besonderheit des Hermeskultes in Böotien sind dessen unerwartete Parallelen zum böotischen Herakles²⁷. Beide sind dort *kandaui* und *charopes*, Rinderdiebe, Söhne des Zeus, stets hungrig, Epheben, die sich beweisen müssen, und Patronen der Athleten²⁸. Als Epheben konkurrieren beide mit Apollo. Für Hermes wird dies in der *Homerischen Hymne an Hermes* sehr deutlich. Nicholas RICHARDSON zählt mehrere Gründe auf, weshalb man die *Hymne* als Vorläufer einer komödiantischen Komposition handeln könne²⁹. Täte man dies, würden die Späße zu Ungunsten Apollos in *Hymn. Hom.* 4, 176–181³⁰, 294–298³¹

²⁴ *RV* X 108, 5: „Diese Kühe, die du suchtest, die Grenzen des Himmels überfliegend, o holde (*subhagā*) Sarama, wer möchte die ohne Kampf herausgeben? Und unser sind scharfe Waffen“ (übers. von K.F. GELDNER).

²⁵ Vgl. auch „Pūṣan als Gönner“ (sansk. *pūsaratayah*) in *RV* I 23, 8 und II 41, 15; auch III 63, 9; außerdem als Bringer von Glück, Gewinn u.Ä. *RV* I 42, 6; I 89, 5–6; I 181, 9; V 49, 3; V 51, 11; VI 58; VII 35, 9; IX 67, 10.

²⁶ SKARBEK-KAZANECKI, *op. cit.* (Anm. 2), S. 29–32.

²⁷ Herakles ist in der griechischen Epik gebürtiger Thebaner (*Hom. Il.* XIV 323–324; *Hes. Th.* 530–531) und Homer als ein früher Eroberer Trojas bekannt (*Hom. Il.* V 638–642).

²⁸ Zu Hermes siehe H.S. VERSNELS Kapitel „Why is Hermes so Hungry?“ (*IDEM, Coping With the Gods: Wayward Readings in Greek Theology*, Leiden–Boston 2011, S. 309–377), zu Herakles siehe JAGIELLO, *op. cit.* (Anm. 6), S. 181–199. Es noch besteht eine weitere Parallele. Die *Homerische Hymne an Hermes* kennt ihren Protagonisten als denjenigen, der als Erster den Olympischen Zwölf ein Opfer machte (*Hymn. Hom.* 4, 110–138). Man versuchte zu argumentieren, Hermes sei somit der Gründer des Kultes der Olympischen Zwölf (VERSNEL, *op. cit.*, S. 309–377). Doch er ist nicht der Einzige, dem dies nachgesagt wird, auch Herakles wird eine Ätiologie diesen Kultes angerechnet. Grund dafür ist, ein Zeugnis Pindars (RICHARDSON, *op. cit.* [Anm. 2], S. 172 und 175–176).

²⁹ RICHARDSON, *op. cit.* (Anm. 21), S. 19–20.

³⁰ *Hymn. Hom.* 4, 176–181: „Sollte nun aber der Sohn der gepriesenen Leto mich suchen, / Wird ihm ein anderes dann, und mir dünft’s, ärgres begegnen. / Denn nach Pytho geh’ ich, und bring in das mächtige Haus ihm / Wo ich genug Dreifüße, der herrlichen, so wie der Becken / Ihm und des Golds entwend’, und des blinkenden Stahle die Menge“ (übers. von K. SCHWEND).

³¹ *Hymn. Hom.* 4, 294–298: „Aber der Schimmernde, Starke nahm jetzt die Gedanken zusammen, / Als auf den Händen er schwebte und lies den künenden Vogel / Fahren, des Bauches geduldigen

und 330–335³² umso verständlicher. Ein solcher ephebischer, vielleicht pubertärer Streich, mit dem der junge Hermes die Erwachsenenwelt (vertreten durch Apollo) herausfordert, könnte auch im Rinderdiebstahl erkannt werden.

In einer sehr ähnlichen Beziehung zu Apollo steht auch Herakles. Jennifer LARSON stellte bereits die Mythen um Herakles und Hermes zusammen, in denen beide jeweils in einen Wettstreit mit ihrem Halbbruder Apollo geraten, um ihm – mit dem Ziel von den Olympischen Göttern anerkannt zu werden – Tripode, Halfter und Rinder (Hermes) bzw. Hirsche (Herakles) zu stehlen³³. Diese Gemeinsamkeiten des Hermes und Herakles sind leider auf ihren Ursprung hin kaum datierbar, doch LARSON zufolge kann man eine Verbindung bereits zwischen dem 8. und 7. Jahrhundert v. u. Z. (anhand Zeitspanne zwischen der Entstehung der *Homerischen Hymne an Hermes* und dem Etablieren des Orakels zu Delphi) ausmachen.

Des Weiteren enthalten die *Dodekathlos* des Herakles einen Rinderdiebstahl, dessen Geschädigter Geyron war, der das Land Erytheia jenseits des Okeanos bewohnte (Hes. *Th.* 287–294, 979–983). Außerdem begegnete Herakles auch Augias, der ihm einen Anteil seines Viehs versprach, dieses Versprechen aber nicht einhielt (Pind. *O.* 10, 23–30). Jener Augias ist derselbe, dessen Rinder Nestor nachts stahl, die Beute aber zum Morgengrauen von Herolden wiederfortgetragen worden ist (Hom. *Il.* XI 670–705).

Diese Parallelen im 8./7. Jahrhundert v. u. Z. vorausgesetzt, ergibt sich ein fundiertes Argument, um einen gemeinsamen Ursprung dieser Episoden der Mythen vom Rinderdiebstahl, besonders für Hermes bzw. Herakles, zu vermuten.

4. DIE RINDER DES HELIOS IN DER *ODYSSEE*³⁴

Gesänge I, XI und XII der *Odyssee* erzählen jeweils Teile der Geschehnisse, die Odysseus und dessen Mannschaft auf der Insel Thrinakia widerfahren. In Hom. *Od.* I 6–9 wird berichtet, dass es Odysseus nicht gelungen ist seine Kameraden davon abzubringen, die auf Thrinakia weidenden Rinder des Helios

Knecht, als verwegenen Boten. / Gleich hinterher dann niest er erschütternd; Apollon vernahm es / Und aus den Händen zu Boten entglitt ihm der ruhvolle Hermes“ (übers. von A. WEIHER).

³² *Hymn. Hom.*, 4, 330–335: „Phöbos, woher doch hast du die artige Beute gebracht da, / Dies unmündige Kind, das dem Herold gleicht von Ansehen? / Wahrlich ein ernstes Geschäft kam dies vor die Götterversammlung. / Ihm doch sagte dagegen der Fürst, Ferntreffer Apollon: / Vater, fürwahr gleich sollst du gewichtige Worte vernehmen, / Der du mich höhnt als wär ich allein nach Beute gelüstend“ (übers. von K. SCHWEND).

³³ LARSON, *op. cit.* (Anm. 18), S. 49–63. Für eine Besprechung des Motivs eines jungen Gottes, der sich beweisen muss, siehe C.A. SOWA, *Traditional Themes and the Homeric Hymnes*, Chicago 1984, S. 145–198.

³⁴ Den Anreiz diese Thematik hier genauer zu besprechen, verdanke ich einem/r anonymen Rezensenten/in, dessen/deren Kommentare zu diesem Text eine besonders große Hilfe gewesen sind.

zu entführen und zu verspeisen, was ihnen letzten Endes die Heimkehr verwehrte. Als nächstes wird jedoch nahegelegt, dass wohl auch Odysseus an diesem Akt des Frevels seinen Anteil hatte. So prophezeite ihm doch Teiresias das folgende Los:

Heimkehr, Strahlender, suchst du, honigsüße, Odysseus!
 Schrecklich wird sie ein Gott dir gestalten: dem Erderschütterer
 Wirst du ja schwerlich entgehen, der Wut und Groll im Gemüte
 Gegen dich nährt, da den lieben Sohn du zum Leid ihm geblendet.
 Aber ihr fändet, freilich nach Leiden, auch so noch die Heimat,
 Zähmst du nur selber dein eignes Gemüt und das der Gefährten:
 Bist du dem Meer, das wie Veilchen gefärbt ist, endlich entronnen,
 Bringst du der Insel Thrinakia nahe dein treffliches Fahrzeug,
 Dann werdet weidende Kühe ihr finden und kräftiges Kleinvieh.
 Helios sind sie zu eigen, der alles vernimmt und betrachtet.
 Tastest du diese nicht an und bedenkst du mit Sorge die Heimfahrt,
 Dann könnt Ithaka, freilich nach Leiden, ihr doch noch erreichen.
Tastest du sie aber an, dann trifft dich, trifft auch dein Fahrzeug,
Trifft die Gefährten Vernichtung; das künd ich. Entrinnst du auch selber
 Dann kommst spät du und elend heim, ohne alle Gefährten,
 Nicht auf deinem eigenen Schiff und **im Hause noch findest du Unheil**:
Männer voll zuchtlosen Stolzes; sie prassen in deinem Besitztum,
 Bieten Geschenke als Freier der göttlichen Gemahlin.
Kommst du dann heim, dann wirst du gewiss ihre Frevel bestrafen.
 (Hom. *Od.* XI 101–118; übers. von A. WEIHER)

Eine kürzere Version derselben Worte hört Odysseus auch von Kirke (Hom. *Od.* XII 127–141) und gibt sie anschließend an seine Gefährten weiter (Hom. *Od.* XII 271–276). Nichtsdestotrotz erfüllt sich diese Prophezeiung im Laufe der *Odyssee*: die Warnungen nicht ernst nehmend, beschließt die Mannschaft samt Odysseus auf Thrinakia an Land zu gehen; nachdem einige Zeit verstrichen war und Odysseus gerade in Abgelegenheit zu den Olympischen Göttern betete, trieben die übrigen Männer die Tiere des Helios in ihr Lager, um unter der Begründung nicht verhungern zu wollen, das Vieh töteten, den Göttern ein angemessenes Opfer brachten und das restliche Fleisch verzehrten; von Lampetia über diese Tat in Kenntnis gesetzt, drohte Helios (wörtl. ‚Sonne‘) zur Strafe fortan nur noch den Toten im Hades Licht zu geben, doch Zeus gelang es dessen Zorn zu bändigen, indem er die Übeltäter anschließend um ihr Leben brachte (Hom. *Od.* XII 260–419). Gemäß der Voraussagungen von Teiresias und Kirke, ist nur Odysseus allein dem Tod noch einmal entronnen (Hom. *Od.* XII 420–425)³⁵.

³⁵ Odysseus Beteiligung am Vergehen an den Rindern des Helios ist durch zwei unterschiedliche Fassungen des Verses Hom. *Od.* XII 375 nicht vollkommen durchsichtig: die eine gibt Odysseus die Mitschuld, die andere bezieht ihn nicht mit ein. Teiresias scheint aber in allen Punkten recht zu behalten: „Tastest du sie an, dann trifft dich, trifft auch dein Fahrzeug, / Trifft die Gefährten Vernichtung; das künd ich Entrinnst du auch selber / Dann kommst spät du und elend heim, ohne alle Gefährten, / Nicht auf deinem eigenen Schiff und im Hause noch findest du

Als Odysseus seine Irrfahrt schließlich beendet und nach Ithaka zurückkehrt, erfährt er, dass die Freier sich an seinem eigenen Vieh mästeten (besonders in Hom. *Od.* XX 209–221; vgl. auch XVII 170–183, XXIII 300–305). Der Heimkehrer beschließt die verschiedenen Verbrecher der Freier zu bestrafen, doch deren Anführer, Eurylochos, versucht Odysseus von seinem Vorhaben abzubringen, indem er ihm anbietet ihn für die verspeisten Tiere zu entschädigen (Hom. *Od.* XII 45–59)³⁶. In dieser Szene beginnt sich nicht nur die Prophezeiung des Teiresias zu erfüllen, es wird auch ersichtlich, dass das Vergehen an den Tieren des Helios eine Parallele zu den Missetaten der Freier darstellt. Die Freier werden also um ihr Leben gebracht, genauso wie es zuvor mit der Mannschaft des Odysseus geschehen war³⁷.

5. MYTHEM UND MOTIV – SONNENSTRAHLEN UND RINDERDIEBSTAHL

Aus den angeführten Rinderdiebstählen ergibt sich ein besonders interessantes Motiv. Es besteht im Grunde aus einer Entführung des Viehs eines mit der Sonne zu identifizierenden Besitzers. Am auffälligsten ist dies in der *Odyssee*: der Besitzer der Rinderherde ist hier Helios, die Sonne selbst. Augias ist dagegen ‚der Strahlende‘. Das Etymon des Eigennamens „Geryon“ ist nicht bekannt, doch wird die Figur von Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf und Douglas Frame als Unterweltgott erwogen³⁸. Dazu berichtet Hesiod von Geryons „neb-

Unheil“. Daher ist anzunehmen, dass obwohl Odysseus nicht vor Ort war als die Rinder entführt wurden, er letztendlich doch auch deren Fleisch gekostet haben konnte.

³⁶ Einige ausgebaute Versionen der Saramā-Erzählung dichten den Panis Verhandlungsgeschick bei. Listig bestechen sie Saramā im *Brhaddevatā* (8, 24–36), wo eine Variante überliefert ist, die von jener *rigved*’schen abweicht. Die Hündin gehe mit den Panis einen Pakt ein. Sie werde bestochen und nehme als Schweigegehalt Nahrung (sansk. *dhāsi*) an (B. Debroy, *Sarama and her Children: The Dog in Indian Myth*, New Delhi 2008, S. 76), was *RV* I 62, 3 teils zu bestätigen scheint: „Als Indra und die Angiras auf der Suche waren, fand Sarama Nahrung (sansk. *dhāsi*) für ihre Nachkommenschaft...“ (*RV* I 62, 3; übers. von K.F. Geldner). Vergleichbar mit diesem Akt der Bestechung ist wohl die Bestechung des Battos in der Hesiod’schen Version des Hermetischen Viehdiebstahls (siehe oben). Oftmals wird jener *dhāsi* als Milch interpretiert. Doch Indra kommt hinter diese Arglist Saramās und zwingt sie die Milch zu erbrechen. Dies erinnert wahrlich an Lykophrons (3. Jahrhundert v. u. Z.) Erzählung von der Entstehung der Milchstraße aus des säugenden Herakles’ Mund und dem entrisenen Busen der Hera, was ein weiterer Streich des Hermes’ gewesen ist (Lycophr. 1328).

³⁷ Ein weiteres Mal kommt das Thema der Bestrafung für einen Rinderdiebstahl auf, als Odysseus mit Amphimedon spricht, während Hermes die Seelen der toten Freier in die Unterwelt führt. Odysseus fragt Amphimedon, was ihm zugestoßen sei: „Haben euch Feinde Schaden getan auf dem Festland weil ihr / Scharen von Rindern euch holtet und herrliche Herden von Schafen?“ (Hom. *Od.* XIV 111–112).

³⁸ U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen*, Bd. I, Berlin 1931, S. 276; D. Frame, *The Myth of Return in Early Greek Epic*, New Heaven–London 1978, S. 30–50 und 86–95.

ligen (d.h. lichtlosen) Ställen“ (Hes. *Th.* 294). Deswegen gibt Apollodor dem Heros Herakles die Zustimmung des Helios, als er sich aufmacht Geryons Rinder zu rauben (Apollod. II 5, 10), womit – selbst wenn im Rahmen seiner zehnten Arbeit – vielleicht auch ein Eintreiben der Rinder des Helios gemeint sein könnte. Ferner werden auch Indra³⁹ und Phöbus Apollo⁴⁰ als Sonnengötter gehandhabt. Es bietet sich also an, die wichtigsten Bestandteile der verschiedenen Fassungen des Motivs tabellarisch darzustellen, um Gemeinsamkeiten und Unterschiede deutlich zu machen:

Quelltext	Besitzer	Vieh	Entführer	Eintreiber	Zeitpunkt	Hintergrund
<i>RV</i> <i>RV</i>	Indra Bṛihaspati	Kühe Kühe	Paṇis Vala	Saramā Navagvas	Abend- dämmerung	-
<i>Hymn.</i> <i>Hom.</i> 4	Apollo	βοῦς	Hermes	Battos/ Satyre	vor dem Morgengrauen	Reifeprüfung
Hom. <i>Od.</i>	Helios	βοῦς	Odysseus & Co.	-	abends/nachts (?)	Hunger
Hom. <i>Il.</i>	Augias	βοῦς	Nestor	Herolde	nachts	Schulden
Hes. <i>Th.</i> Apollod.	Geryon Helios (?)	βοῦς βοῦς	Herakles Geryon (?)	- Herakles (?)	-	Dodekathlos
Fazit	<i>kohärent</i>	<i>kohärent</i>	<u>unstimmig</u>	<u>unstimmig</u>	<i>kohärent</i>	<u>unstimmig</u>

Was nun ersichtlich wird, ist die stetige Kohärenz der Sonne als Besitzer und der Rinder als Besitztum sowie der Akt des Raubes. Unterschiedlich sind hingegen die Eintreiber sowie die Entführer, die mal alleine, mal als Gruppe agieren sowie ihre jeweilige Motivation den Raub zu begehen.

5.1. Gemeinsamkeiten

In erster Linie gebührt den Gemeinsamkeiten Aufmerksamkeit. Dabei stellt sich berechtigterweise die Frage nach der Bedeutung der dem Sonnengott geweihten Rinder. Einen Einblick in diese Symbolik bietet erneut die *Odyssee*. Helios verkündet im Götterrat, er sei über die Tat der Mannschaft des Odysseus erzürnt und gibt auch den Grund dafür preis:

³⁹ Indra ist wörtl. ‚der Entfacher‘, der laut des Śatapatha-Brāhmana die von der Sonne abstammende Lebenskraft *prāṇa* initiiert (ŚB VI 1, 1, 2; siehe A. WILKE, O. MOEBUS, *Sound and Communication: An Aesthetic Cultural History of Sanskrit Hinduism*, Berlin–New York 2011, S. 468).

⁴⁰ Gr. Φοῖβος, wörtl. ‚der Leuchtende‘.

Strafe die Leute des Sohns des Laertes, Odysseus! Sie haben
 Meine Rinder gewaltsam getötet. Die machten mir Freude,
 Jedesmal, wenn immer zum Himmel mit allen Gestirnen ich aufstieg,
 Taten es wieder, wenn immer ich immer von Himmel zur Erde ich kehrte.
 Zählen sie nicht für die Rinder an mich die gebührende Buße,
 Geh ich hinab in den Hades und scheine dort für die Toten!

(Hom. *Od.* XII 378–383; übers. von A. WEIHER)

Der tägliche Sonnenweg ist somit mit den Rindern verbunden, wobei bei Verschwinden der Rinder auch die Sonne nicht mehr vom Himmel auf die Erde strahlen will, sondern sich im Hades verstecken möchte. Dies würde eine ständige Dunkelheit auf der Welt wie zur Nachtzeit bedeuten. Das die Rinder mit der Strahlkraft der Sonne einhergehen, machen auch ihre Hüterinnen Phaetusa (wörtl. ‚die Leuchtende‘) und Lampetia (wörtl. ‚die Scheinende‘) deutlich. Somit wären die beiden Nymphen als das Licht und der Schein, der von den Rinder ausgeht, zu verstehen.

Die altindische Variante des Motivs lässt Ähnliches vermuten. Indras Rinder werden nämlich in einer Höhle fernab, wo kein Licht scheint, versteckt gehalten. Hier ist eine Parallele zu dem Aufenthaltsort der Rinder, die Herakles Geryon wegstiehlt, nicht ausgeschlossen. Es wird gelegentlich interpretiert, dass erst als Saramā die Tiere wiederzurückbringt, Uṣās, die Morgenröte, aufkommt – und diese Deutung ist insofern nicht völlig verkehrt, dass Indra in der *rigved*’schen Tradition die Sonne zu kontrollieren scheint, wobei Saramā als seine Botin ihm stets voraus ist⁴¹. Analog gibt der homerische Dichter der *Hermeshymne* bekannt, dass auch die Rinder des Apollo in einer Höhle verschwinden (*Hymn. Hom.* 4, 234, 401). Gar wird klar, dass diese jenseits des Okeanos-Flusses liegt – dessen *rigved*’schen Verwandten, dem Rasa-Fluss nahezu identisch⁴² – und dass sich die ganze Handlung um die Zeit des Morgengrauens und der Abenddämmerung abspielt:

Eos die frühe Licht bringend den sterblichen Menschen,
 hub sich empor von dem tiefen Okeanos; aber Apollon
 kam gen Onchestos...⁴³

(*Hymn. Hom.* 4, 184–186; übers. von K. SCHWEND)

Wie bereits erwähnt wurde, findet auch Nestors Rinderdiebstahl nachts statt, wobei morgens die Rinder erneut den Besitzer wechseln. Weil Teiresias Helios

⁴¹ So z.B. in *RV* IV 16, 8. Siehe auch Anm. 17 für Indras Verbindung zur Sonne. Vgl. DEBROY, *op. cit.* (Anm. 38), S.74, bezüglich Saramā als Uṣās.

⁴² So auch DEBROY, der den Rasa-Fluss mit dem Styx gleichsetzt (*op. cit.* [Anm. 38], S. 75, Anm. 15).

⁴³ In der *Ilias*, zwar dort in einem anderen Kontext, schreitet Hermes über den Okeanos hinweg: „...die schönen Sandalen, unverhängliche, goldene, die schnell ihn über die Fluten [...] entführten“ (Hom. *Il.* XXIV 340–341, übers. von H. RUPÉ).

als denjenigen beschreibt, der „alles vernimmt und betrachtet“, es aber Lampetia ist, die den Sonnengott über den Rinderdiebstahl informiert, kann auch hier eine nächtliche oder abendliche Abwesenheit des Geschädigten vermutet werden, als der Raub an Helios begangen wird. Es erschließt sich also die Interpretation, dass die Rinder die Strahlkraft der Sonne symbolisieren, deren der Himmelskörper zur Nacht hin enteignet wird.

5.2 Unterschiede

Ob und inwiefern es sich aber bei all diesen Erzählungen um dasselbe Motiv handelt kann nur erschlossen werden, indem auch deren Unterschiede erörtert werden. Diese sind abgesehen von den offensichtlichen sprachlichen Variationen, nur in der Anzahl der Entführer bzw. Eintreiber und deren Motivation zu finden. Die Panis sowie Odysseus' Mannschaft stellen hier eine Mehrzahl an Dieben dar, wobei Hermes, Nestor und Herakles/Geryon alleine gehandelt haben. Die entsprechenden Eintreiber/Boten sind dann jeweils in Opposition zu den Übeltätern entweder erneut eine Gruppe oder einzelne Figuren. Das Muster wird lediglich durch Battos in der Hermessage gebrochen.

In Sophokles' Werk *Ichneutai* engagierte Apollo Silen und seine Satyren, um dem diebischen Hermes auf die Schliche zu kommen. Darin stehen Apollo und die Satyren dem Rinderdieb gegenüber, wobei alle drei Seiten des Konfliktes zwar in einer anderen Konstellation, aber doch quantitativ ebenso wie im rigved'schen Saramā-Mythos (Indra, Saramā, Panis) vertreten sind. Eine alt-indische Hymne aus dem Rigveda besagt analog dazu, dass der Dämon Vala dem Sonnen-Äquivalent Indra (hier unter dem Namen Brihaspati)⁴⁴ die Rinder entführt. Die Hymne erweckt zwar den Anschein eine Alternativfassung darzustellen, gibt aber in Wahrheit nur zusätzliche Details und Hintergründe der Geschehnisse in *RV* X 108 preis. Beim Auffinden der gestohlenen Tiere durch Indra wird der Gottheit von einer Gruppe an Navagvas assistiert. Das Geschehen begleitet ein Geschrei:

...Brihaspati spaltete den Fels, fand die Rinder. Die Männer stimmten in das Gebrüll der Kühe mit ein. Du sprengtest mit der schmetternden Schar, du unter schmetterndem Tone mit den sieben Redegewaltigen, laut mit leiser Stimme zusammen mit den Navagva's den Fels, mit den Saranyu's den Phaliga, o mächtiger Indra, unter Geschrei den Vala im Bunde mit den Dasagva's.

(*RV* I 62, 3–4; übers. von K.F. GELDNER)

Und so heulen auch die Satyren als Apollo-Helfer der sophoklesischen Hermes-Mutter Kyllene gegenüberstehend:

⁴⁴ So auch in *RV* X 108, 11. DEBROY (*op. cit.* [Anm. 38], S. 69–74) gibt an, Brihaspati sei Indra und dessen Gehilfe bei der Wiederbeschaffung der Rinder sei Sarma, d.h. Saramā. Siehe auch MÜLLER, *op. cit.* (Anm. 2), S. 482.

θῆρες, τί [τό]νδε χλοερὸν ὑλῶδη πάγον
 ἐν[θ]ηρον ὠρμήθητε σὺν πολλῇ βοῇ;
 τίς ἦδε τέχνη;

Gesindel, wer kommt kreischend und plärend hierher, zu diesem Berg, der grün
 bewaldet und voll von Tieren; was soll der Unfug?⁴⁵

(Soph. *Ich.* 221–223)

Somit könnten die sich unterscheidenden Beschreibungen der Rinderdiebstähle in *RV* X 108 und *Hymn. Hom.* 4 durch die Fassungen aus *RV* IV 16 und IV 62 sowie Soph. *Ich.* auf einander zurückgeführt und in Einklang gebracht werden. Die Unstimmigkeiten zwischen *RV* X 108 und *Hymn. Hom.* 4 blieben aber auf literarischer Ebene weiterhin bestehen.

5.3. *Besprechung*

Literarisch betrachtet ist die Motivation der Protagonisten der jeweiligen Erzählungen bedeutsam. Die Beweggründe der einzelnen Figuren verleihen den Narrationen die Möglichkeit die Abfolge der Ereignisse logisch zu entwickeln, zu begründen und damit an die Umstände der Entstehung der Komposition anzupassen. Angesichts dessen, dass der Rinderdiebstahl in den angeführten Beispielen unterschiedlich motiviert ist, können wir von keinem Motiv gemäß einer derartigen Definition sprechen. Als Beispiel eines traditionellen, umfangreichen Motivs eignet sich das im Altertum weitverbreitete Motiv der Sintflut, dessen Hintergrund stets derselbe ist – die göttliche Bestrafung der Menschheit. Nichtsdestotrotz treibt auch der (obwohl unterschiedlich motivierte) Rinderdiebstahl immer die jeweiligen Erzählungen voran. Deswegen kann der Rinderdiebstahl (ohne die Gründe für den Raub) nicht mit der Sintflut an sich verglichen werden, sondern eher mit dem Grund für die Bestrafung. In diesem Fall könne das Motiv des Rinderdiebstahls zwar Einfluss auf die Geschehnisse nehmen, müsse aber nicht zwangsläufig ein Schlüsselereignis der gegebenen Erzählung darstellen. Der Rinderdiebstahl ist also weniger Motiv, er ist ein Motor, der die jeweilige Handlung antreibt. Wie zu Beginn angeführt, versteht man das literarische Motiv als einen solchen Motor, der plastisch betrachtet ein Gerüst bildet, das die gegebene literarische Welt vernetzt. So hätte der Raub der Rinder die Funktion eines Bindeglieds zwischen Beschädigtem und Übeltäter, dessen Tat eine Reaktion auslöst, die die Handlung vorantreibt. Identität des Übeltäters (ob Einzeltäter oder Gruppe), Gründe des Vergehens und Reaktion des Geschädigten spielen hierbei nur eine untergeordnete Rolle. Das Motiv als Gerüst kann nach Belieben

⁴⁵ Übers. von dem Verfasser. Diese Übersetzung ist recht lose. Merke: θῆρες (Pl.), wörtl. ‚Tiere, Getier‘; gemeint sind die Satyren; πάγον: ‚Berg, Hügel, Gebirge‘; gemeint ist Kyllene; hier ist πάγον vergleichbar mit sanskr. *adri* (‚Fels‘), weil die Handlung nicht jenseits des Okeanos stattfindet, sondern auf Kyllene.

verziert und ausgebaut werden. Der Raub, ein derartiges Motiv, gibt aber keine Berechtigung allen Rinderdiebstählen denselben Ursprung zuzuschreiben.

Anders verhält es sich mit dem zugrundeliegenden Mythem. Obgleich Paṇis oder Nestor, aus Hunger oder zum Trotz, es handelt sich stets um Rinder, Raub und eine personifizierte Sonne. Auf mythologischer Ebene scheinen die Unstimmigkeiten keine Bedeutung zu haben. Eine Auslegung wie diese erlaubt die Vermutung, das besprochene Motiv, der Rinderdiebstahl, entstamme einem literarisierten Mythem. Die Deutung der Sonne als Besitzer der Rinder sowie des Raubes als Ursache für den Verlust ihrer Strahlkraft verwiesen dabei auf einen Bezug zu dem Phänomen *des Sonnenweges und der Nacht*. Damit gewährt eine entsprechende Interpretation zum einen, den Sonnengott, der sein Vieh vermisst, als eigentlichen Protagonisten erkennen zulassen, zum anderen hingegen, die verlorenen Tiere, die vorübergehend am Ende der Welt, in einer Höhle jenseits des Okeanos hausen, als zweites Schlüsselement zu enttarnen. Jedes Rind sei damit ein Sonnenstrahl, der abends abhandenkommt, dorthin, woher kein Licht scheint⁴⁶. Doch zur Morgenröte muss die Sonne wieder leuchten und somit müssen auch die Sonnenstrahlen wieder zu ihrem Besitzer zurückkehren. Die Mythen über Saramā und Hermes führen dabei zur Erklärung des zugrundeliegenden Mythems – zwar auf unterschiedliche Art und Weise, aber immerhin – beide ihre jeweiligen Götterboten ein. Weniger explizit sind die solaren Aspekte womöglich auch in den Erzählungen um Nestor und Augias sowie Herakles und Geryon erhalten geblieben. Zusammenfassend lässt sich aber sagen, dass hier nur marginale Bedeutung zu haben scheint, wer Eintreiber (z.B. Saramā) und wer Dieb (z.B. Hermes) ist; die Hauptsache ist, die Sonnenstrahlen kehren zu ihrem Besitzer zurück und dies ist bekanntlich in beiden Mythen der Fall.

Einen guten Einblick in die zugrundeliegende Symbolik gibt ein Vergleich von *RV* IV 1, 13 und *Hymn. Hom.* 4, 401–402. Das Rigveda beschreibt die Rückkehr der Sonnenstrahlen direkt nach der Spaltung der Felsen, hinter dem die Rinder von Vala versteckt gehalten worden sind, so:

...Die im Fels eingepferchten gutmilchenden Kühe in der Höhle trieben sie heraus,
die Morgenröten anrufend⁴⁷.

(*RV* IV 1, 13; übers. von K.F. GELDNER)

Gänzlich identisch befreit letztendlich auch Hermes die Kühe des Apollo aus seiner Höhle und damit aus der Nacht heraus (νυκτὸς ἐν ὥρῃ) und ins Tageslicht (ἐς φῶς) hinaus (*Hymn. Hom.* 4, 401–402).

Die Präsenz dieses Mythems in den Mythologien der Alten Inder und Griechen nährt den Verdacht, es könne sich um ein im Ursprung indoeuropäisches

⁴⁶ Vgl. P. JACKSON, *A Song Worth Fifty Cows: Graeco-Indo-Iranian Variations on the Etiology of Sacrifice*, Münchner Studien zur Sprachwissenschaft LXVIII 2014, S. 107–108.

⁴⁷ Hier ist gemäß *RV* IV 16, 8 auch Saramā mit im Bunde.

Kulturgut handeln. Dieses dürfte ein *Mythem der verlorenen Sonnenstrahlen* sein, das sich der besprochenen Rindermetapher bedient und konsequent als *Motiv des Rinderdiebstahls* in verschiedenen Erzählungen auftritt. Das Motiv müsse dabei auf literarischer Ebene als Abwandlung eines einfachen Raubes betrachtet werden, die ihre Einzigartigkeit dem Umstand verdankt, dass sie das vorgestellte Mythem und die entsprechende Metapher beinhaltet.

EXKURS: GÖTTERBOTEN IN DER UNTERWELT

Am Rande der Erzählungen von den Rinderdiebstählen um Saramā, Hermes, Herakles und Odysseus, kommt ein weiterer mythologischer Aspekt zum Vorschein. Man erfährt von der mythischen Geographie der Welten, in denen sich die Vorkommnisse abspielen, und gewinnt ein Blick in die jeweiligen eschatologischen Vorstellungen.

Die Höhle der Paṇis ist am Ende der Welt, fernab von Licht und nur schwer erreichbar. Die Kühe des Indra von dort zu ihm zurückzubringen interpretiert Shrikant TALAGERI deswegen ursprünglich eine zyklische Handlung gewesen zu sein, die im Nachhinein zu einem einzelnen Vorkommnis mythologisiert worden sei⁴⁸. Saramā stieg demnach einst zyklisch zu den Paṇis hinab, um Indras Kühe einzutreiben. Eine Berechtigung erhält diese Interpretation durch die beiden Nachkommen Saramās, die Sārameya, die in *RV* VII 55 konsequent im Dienste des Yama und als Hunde an den Pforten des Totenreiches Wache (*RV* X 14, 10–11) beschrieben werden⁴⁹.

Als bekannter Bezwinger solcher Hunde ist in der griechischen Mythologie Herakles bekannt. Bei dem Rinderdiebstahl der Geryon-Episode muss er dessen zweiköpfigen Hund Orthos bekämpfen (Hes. *Th.* 287–294)⁵⁰, schließlich auch

⁴⁸ TALAGERI, *op. cit.* (Anm. 15), S. 565.

⁴⁹ Saramā war in der altindischen Vorstellung eine Hündin (auch wenn dies nicht von Beginn an wörtlich zu verstehen war, dafür siehe W. RADICE, *Myths and Legends of India*, New Delhi 2001, S. 92). Gelegentlich scheint diese Feststellung Forschern eine nur sehr späte und fälschliche Interpretation zu sein; siehe bereits MÜLLER, *op. cit.* (Anm. 2), S. 486–487. Zudem wurde auch Pan in der Antike gelegentlich als Hund bezeichnet, vgl. J.A. HALDANE, *Pindar and Pan: frs. 95-100 Snell*, Phoenix XXII 1968, S. 30, wo er erklärt: „Pan is called a ‚hound of manyfold shape‘ because there is none of the different aspects of a hound – hunting-dog, watchdog, companion, and the rest – which he cannot, metaphorically, assume“. Sowohl Pan, als auch Hermes sind Hirten, deren Arbeit oftmals – bereits seit der Antike – von Hunden unterstützt worden ist. Der Hund ist daher ein Symbol des Hirten. Es besteht auch eine direkte Verbindung durch ein Epitheton des Hermes, das er mit Herakles teilt: Kandaulos, der Hundewürger (κάνδαυλος; laut Tzetzes lyd. *kandaules* [κάνδαύλης]) – hier vielleicht mehr Jäger oder Psychopompos, der den Höllenhund bezwingt, als Hirte; doch fungierte das Epitheton auch als Name einiger Tyrannen und Könige in Kleinasien, deshalb liegt es laut Mary R. BACHVAROVA nahe, gr. *kandaulos/es* als einen traditionellen Titel aus dem Luwischen (luw. *ḫantawata/i-*) für ‚König‘ stammend zu verstehen, dafür siehe M.R. BACHVAROVA, *From Hittite to Homer. The Anatolian Background of Ancient Greek Epic*, Cambridge 2016, S. 374.

⁵⁰ DEBROY identifiziert Orth(r)os mit Vritra (*op. cit.* [Anm. 38], S. 78).

Kerberos (Κέρβερος) aus dem Hades ins Diesseits führen (Hom. *Od.* XI 624–626). Orthos und Kerberos treten hier in der *rigved*’schen Funktion der Sārameyas auf. So steigt Herakles, wie auch Saramā, zu den Höllenhunden ins Totenreich. Somit muss auch er an einer Hundewache vorbei, um Geryons Rinder zu entführen. Orthos (sozusagen die Sārameyas aus der altindischen Fassung) ist in der Geryon-Episode des Heraklesmythos Gehilfe des Unterweltgottes Geryon⁵¹, dagegen ist das griechische κέρβερος allem Anschein nach ein mit dem vedischen Sanskrit verwandtes indoeuropäisches Wort. Dieses ist im Sanskrit als *śarvara*-, auch *karvara*- geschrieben, belegt und der Name eines der Sārameya⁵². Eine etymologische Entwicklung aus einem gemeinsamen urindoeuropäischen Stamm und in Verbindung mit dem Übergang aus sanskr. *śarvar*- (‘Nacht’) zu sanskr. *karvara*- sowie (unabhängig davon?) zu κέρβερος ist zwar möglich⁵³, aber nicht (ausreichend) belegt⁵⁴. Die Bedeutung ‘Nacht’ kommt hier in Verbindung mit dem *Schwinden der Sonnenstrahlen zur Abenddämmerung* im zuvor besprochenen Mythem nichtsdestotrotz sehr gelegen⁵⁵. Beim Heraufbringen des

⁵¹ Für Geyron als Hypostase des Sonnengottes (Helios), siehe FRAME, *op. cit.* (Anm. 39), S. 30–50 und 86–95. Auch Augias (‘der Strahlende’), dessen Rinderställe Herakles im Rahmen seiner zwölf Arbeiten ausmistete, fügt sich in das Bild einer Helios-Hypostase. Für die Verbindung von Geryon zum Sonnenkult, siehe M. DAVIES, *Stesichorus’ Geryoneis and Its Folk-Tale Origins*, *Classical Quarterly* XXXVIII 1988, S. 277–290. Vgl. auch P. CURTIS, *Stesichorus’s Geryoneis*, Leiden 2011, S. 1–68, bes. 38–45. Für *Stesichorus’ Geryoneis* siehe auch D. PAGE, *Stesichorus: The Geryoneis*, *Journal of Hellenic Studies* XCIII 1973, S. 138–154. Für eine ganz andere Idee, siehe A. SANTOS, *Atlantis: The Lost Continent Finally Found*, 2011, S. 137 und 328–331.

⁵² Vgl. D.W. ANTHONY, *The Horse, the Wheel and Language. How Bronze Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World*, Oxford 2007, S. 56. Andererseits ist sankr. *śabala* eine Eigenschaft der Sārameyas in *RV* X 14, 10.

⁵³ Vgl. s.v. *śarvarī*, MAYRHOFER, *op. cit.* (Anm. 4), S. 311–312.

⁵⁴ Für eine Besprechung der verschiedenen Aspekte des Hundes (dort auch zu den Höllenhunden des Yama und zu Kerberos) in der indoeuropäischen Kultur, siehe B. SCHLERATH, *Der Hund bei den Indogermanen*, Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde VI 1954, S. 25–40. Für eine Besprechung der Herleitung von Κέρβερος aus dem Indischen, siehe R. RONZITTI, *Śabalā and Sibilja: A Journey from India to Iceland*, *International Journal of Diachronic Linguistics and Linguistic Reconstruction* IV 2007, S. 135–157.

⁵⁵ Die Deutung der Figur des Kerberos bereitet durch die nahöstliche Gottheit des „Nergal mit den Hunden“ Interpretationsschwierigkeiten. Dieser Nergal wurde als Herr dreier bzw. eines dreiköpfigen Hunde/s verehrt (vgl. L. DRIVEN, *My Lord with his Dogs. Continuity and Change in the Cult of Nergal in Parthian Mesopotamia*, in: L. GREISIGER et al. (Hgg.), *Edessa in hellenistisch-römischer Zeit: Religion, Kultur und Politik zwischen Ost und West. Beiträge des internationalen Edessa-Symposiums in Halle an der Saale, 14.–17. Juli 2005*, Beirut 2009, S. 47–68). Darüber hinaus könnte Herakles’ Namen als die attestierte, mittelbabylonische Lesung des Götternamens „Nergal“, *Erragal*, zu verstehen sein. Dadurch könne man das *-a-* in Herakles, anstelle des üblichen *-o-* (wie z.B. in Her-o-dot), erklären, um auch endlich die umstrittene griechische Volks-etymologie von einem Kompositum aus dem Theonym Hera und κλέος ‘Ruhm’ beiseitezulassen. Die Keilschriftzeichen für „Nergal“ verblieben im Mittelbabylonischen gleich und wurden bis auf Sum. GĪR bzw. Akk. *en* und UNUG bzw. *eri*, welche fortan „Erra“ infolge des zeitgenössischen Nergal-Erra-Synkretismus gelesen wurden, weiterhin traditionsgemäß ausgesprochen. Der Name

Kerberos durch Herakles war auch Hermes beteiligt (Hom. *Od.* XI 625–626), womöglich fortan nur als Zeuge oder Begleiter, primär vielleicht gar selbständiger Bändiger des Höllenhundes⁵⁶.

Die durch den Höllenhund verkörperte Nacht zu bezwingen oder ins Diesseits zu führen entspricht womöglich dem Wiederauffinden der Sonnenrinder. Es erschließe sich also ein weiteres Mythem in den Mythen um die Sonnenrinder, Saramā, Hermes etc., das einen Einblick in die indoeuropäische Vorstellung des Totenreiches gibt. Diese mythischen Erzählungen würden anscheinend mehrere Mytheme auf natürliche Weise verflochten, sodass aus der Höhle der Paṇis die von Hunden behütete Unterwelt wird, wo sich die verlorenen Rinder über Nacht aufhielten. In Saramā wäre also ein Bindeglied zwischen Abenddämmerung und Morgengrauen zu erblicken. Sie bringt die Sonne aus der Unterwelt, wo sie sich nachts aufhält – ein Aspekt des Götterbotenmotivs, den wir auch in Hermes wiederfinden.

Interessanterweise besitzt Hermes in Böotien den Beinamen Charops (Χάρωψ, wörtlich ‚mit hell aufleuchtenden Augen‘) und wird an mutmaßlichen Eingängen zur Unterwelt verehrt. Der Beiname Charops könnte bei Homer als Umschreibung in Form von εὔσκοπος (Hom. *Od.* VII 137), sowie νυκτὸς ὁπωπητῆρα (*Hymn. Hom.* 4, 15) und μελαίνης νυκτὸς ἑταῖρε (*Hymn. Hom.* 4, 290) zu finden sein. Ebenso ist der Name des Fährmanns Charon (Χάρων) zu verstehen. Außerdem besaß Herakles in einigen böotischen Kultstätten diesen Beinamen und fand Verehrung an den Orten, an denen er mit Kerberos aus dem Hades gestiegen sein soll⁵⁷.

Die Gemeinsamkeiten sind beachtlich und könnten sich potentiell zu einen unbestimmten Zeitpunkt auf die Entstehung ausgebauter Erzählungen, die mythologische Vorstellungen wie Sonnenweg, Rinderdiebstahl, Götterboten, Katabasis und Hundewacht in der Unterwelt zusammengeführt hatten, ausgewirkt haben.

„Herakles“ entstammte somit einer gräzisierten, im Griechischen dann initial aspirierten Form **Errakales* (*Errakal-ῆς*) des mittelbabylonischen Theonyms „Errakal“. Diese Gräzisierung hätte damit in Anlehnung an beliebte griechische Namen mit der Endung „-kles“, wie z.B. Damokles, Sophokles etc., stattgefunden. Für orientalische Motive im Heraklesmythos, siehe M.L. WEST, *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford 1997, S. 458–472, und G.R. LEVY, *The Oriental Origin of Herakles*, *Journal of Hellenic Studies* LIV 1934, S. 40–53. Ein früher Herakles könnte somit vermutlich zu einem späteren Zeitpunkt mit Nergal, dem Herren mit den Hunden, im Rahmen griechisch-nahöstlicher Kontakte synkretisiert worden sein.

⁵⁶ Der Totenführer Hermes ist bereits Homer bekannt. Er geleitet die *psychai* der Verstorbenen in das Totenreich, oftmals durch die *katavotrai* des arkadischen Styx-Flusses. Das mythische Bild eines Hades bewacht durch den zweiköpfigen Höllenhund (bei Hesiod in *Th.* 312 fünfzigköpfig, auf den frühesten Darstellungen, zum Beispiel um 600 v. u. Z. auf einer attischen Vase, stets zweiköpfig), approachiert durch den Seelenführer, kennen wir bereits aus dem Rigveda und ist somit als Parallele zu identifizieren.

⁵⁷ A. SCHACHTER, *Cult of Boiotia*, Bd. 2: *Herakles to Poseidon*, London 1986, S. 3–10.

FAZIT

Um die obige Auseinandersetzung mit allen erwogenen Mythenen, literarischen Motiven und Figuren zu systematisieren, wird nun der Versuch einer Rationalisierung vorgenommen, sodass die Entwicklung des ursprünglichen Mythems eine zeitlich akkurate, historisch vertretbare und literarisch kohärente Abfolge (auch hinsichtlich des Überganges in ein literarisches Motiv) nehme.

Die indoeuropäische Kultur gearbte eine Vorstellung des täglichen Sonnenlaufes, die ein nächtliches Abhandenkommen der Sonnenstrahlen und deren morgendliche Wiederkehr vorsah. In den altindischen Texten ist das literarisierte Mythem zu dem sog. „Cattle of the Sun“-Motiv geworden, das Kühe als Sonnenstrahlen metaphorisiert, um ihren Diebstahl und ihr Verstecken in einer Höhle am Ende der Welt zu ermöglichen, sodass das Eintreten der Nacht und anschließende Morgengrauen zu erklären ist. Die Metapher der Rinder als wichtigstes Besitztum des Sonnengottes zu deuten und als Sonnenstrahlen zu interpretieren könne insofern richtig sein, als dass das Viehhüten den Auslauf der Tiere zur Morgenröte geradezu verlangt, wobei diese zur Abenddämmerung von ihren Weiden wieder eingetrieben werden. So entliefen sie quasi der Sonne zur Abendzeit, wohingegen sie ihr des Morgens wieder entgegenkämen. Dies ist nicht bei allen Tieren, wie z.B. beim Schafehüten, gängige Praxis.

Gewiss ist, dass das Rigveda dieses Muster in der Geschichte um Indra, Saramā und die Paṇis festhält. Indra, die Sonne, verliert seine Kühe, die Sonnenstrahlen, an die Paṇis, deren Versteck samt den Kühen durch Saramā aufgesucht wird. Sie bringt die Morgenröte, Uṣās. Daher wird Saramā auch oftmals mit Uṣās identifiziert⁵⁸. Weil aber Saramā als Botin und Begleiterin der Götter zyklisch der Rinder wegen zur Höhle der Paṇis eilte, wird sie als Hündin umschrieben. Denn als die Höhle mit dem Totenreich identifiziert worden ist, wurde klar, dass Saramā mit den Wachhunden des Yama zu tun haben musste. So – als *devaśunī* ‚Hündin der Götter‘ – erfährt sie im Verständnis der Alten Inder fortan die Fiktion eines Hundedaseins.

Auch den Vorfahren der Griechen war das Mythem der verlorenen Sonnenstrahlen bzw. das Motiv des Rinderdiebstahls bekannt und etablierte sich schließlich in der griechischen Literatur. Sogar auf vielerlei Weise, denn sowohl Nestor, Odysseus‘ Mannschaft, Herakles, als auch Hermes stahlen jeweils Augias, dem Gott Helios, Geryon und Apollo ihre Rinder. Auffällig sind hierbei natürlich die stets bewahrte Kohärenz der solaren Beschädigten. Verdacht gebührt hingegen der offensichtlichen Tatsache, dass in den ägäischen Mythen, das angeblich Saramā-Äquivalent Hermes nicht als Bote des Sonnengottes fungiert, sondern als Übeltäter. Wie schon die diversen Varianten, die Eintreiber und Entführer verschiedenartig beschrieben oder unterschiedliche Gründe für die

⁵⁸ DEBROY, *op. cit.* (Anm. 38), S. 74.

Diebstähleangaben, sind auch die Unterschiede zwischen Saramā und Hermes eher literarischer Natur und nicht mythologisch. Die Gleichsetzung von Saramā und Hermes kann grundsätzlich nicht nachgewiesen werden, da etymologische Nachforschungen es nicht erlauben, diesbezüglich klare Schlüsse zu ziehen, obwohl die Gemeinsamkeiten beider Figuren frappierend sind. Die Unstimmigkeit der jeweiligen Rolle der beiden Figuren, des Diebes Hermes und der Eintreiberin Saramā im *RV* bzw. in der *Hymn. Hom. 4*, ließe sich jedoch durch die Annahme erklären, die eine Erzählung thematisiere die Morgenstunde (Eintreiben der Rinder), wohingegen die andere das abendliche Dämmern (Rinderdiebstahl) zum Mittelpunkt der Handlung machte.

Das Mythem der verlorenen Sonnenstrahlen basiert auf dem Symbol, das Sonnenstrahlen durch Rinder metaphorisiert. Ihr Abhandenkommen verweist auf den Verlust der Strahlkraft der Sonne. In literarischen Adaptionen kann ein solches Mythem auf verschiedene Art und Weise aufgegriffen und verwendet werden, um Motive, wie die Reifeprobe (Hermes, Herakles) oder Beleidigung der Götter (Mannschaft des Odysseus), zu bereichern. Deswegen können sich Anzahl der Protagonisten, Motivation, Umstände etc. in diesen Erzählungen erheblich voneinander unterscheiden. Dennoch bleibt die Metapher mit mythologischer Bedeutung, das Mythem, bestehen. Deswegen konnte sich im indischen Raum ein Mythos mit weiblicher Saramā (Eintreiberin), in Griechenland dagegen mit männlichem Hermes (Dieb) entwickeln. Die griechische Kultur gebär dabei auch die Geryon-Episode des Heraklesmythos, die Episode über die Hybris der Gefährten des Odysseus sowie die Heldentat des Nestor, die allesamt auf den Raub der Sonnenrinder zurückgehen.

Des Weiteren scheint in dem frühen (ur-)indoeuropäischen Mythem auch eine belegbare indoeuropäische Vorstellung der Unterwelt enthalten gewesen zu sein, die mindestens auf literarischer Ebene auf die Bedeutung von Hunden und Totenführern hinwies.

Durch die Unterscheidung der Bedeutung (Mythem) einer mythischen Erzählung von der Bewegung (Motiv) innerhalb einer literarischen Welt ist es möglich sowohl indoeuropäische Ideen, als nahöstliche Inspiration zu erschließen und zu vereinen. Deswegen sind orientalische Inspirationen (u.a. aus dem *Gilgamesch-Epos*) in der *Odyssee* auch kein Kontraargument für die indoeuropäische Charakteristik eines Odysseus⁵⁹. Die Präsenz eines indoeuropäischen Mythems ist damit auch in ursprünglich nahöstlichen literarischen Strukturen, die ihren Weg in die griechische Kultur gefunden haben, vollkommen natürlich. Selbst Jennifer LARSON schrieb bereits in ihrer komparatistischen Analyse der *Hymn. Hom. 4*, 1–150 mit Bezug auf die sumerische Komposition *Lugalbanda in der Berghöhle*, dass zwar das gesamte Thema der Reifeprüfung eines jungen

⁵⁹ Ähnlich womöglich auch im Fall der Orientalisierung des frühen Herakles durch die Einflüsse der nahöstlichen Nergal-Tradition. Vgl. Anm. 55.

Gottes, samt einer durch ihn vorbereiteten Opfergabe in der *Hymn. Hom.* 4 ein eindeutig nahöstliches Vorbild hat, aber der Rinderdiebstahl des Hermes trotz alledem ursprünglich griechisch sei:

[T]here can be little doubt that the theme of cattle theft in the *Hymn* derives from older Greek models such as the cattle raids described in the *Iliad* and *Odyssey*⁶⁰.

Das dem Rinderdiebstahl zugrunde liegende Mythem ist hingegen nicht erst griechisch, sonder vermutlich indoeuropäisch und dem nach weitaus älter als die Kompositionen, die den Verfasser der *Homerischen Hymne an Hermes* beeinflusst haben konnten.

Adam-Mickiewicz-Universität, Poznań
mjl7669@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0003-1536-3990

⁶⁰ J. LARSON, *Lugalbanda and Hermes*, *Classical Philology* C 2005, S. 5.