

Entgrenzung und Begrenzung Alexanders des Großen:
äußere Grenzen im griechischen Alexanderroman, dem
Schāhnāmeḥ und in der altrussischen Aleksandrija

Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophischen Fakultät
der Christian-Albrechts-Universität
zu Kiel

vorgelegt von

Alexander Mikhaylov

Kiel

2015

Erstgutachter: Herr Prof. Dr. Josef Wiesehöfer

Zweitgutachter: Herr Prof. Dr. Ludwig Steindorff

Tag der mündlichen Prüfung: 13. November 2015

Durch den Prodekan Herrn Prof. Dr. phil. Elmar Eggert am 13.12.2017 zum Druck
genehmigt.

Inhalt

Vorwort.....	3
1. Einleitung	5
Entstehungsgeschichte des Alexanderromans	5
Allgemeine Hinweise	5
Der Begriff „Alexanderroman“ und die Überschriften der Hss.	6
Der ältere griechische Alexanderroman.....	9
Die altrussische Aleksandrija.....	11
Entwicklung des Alexanderromans im Westen und Osten.....	16
Der Eskandar-Roman in Ferdousī's <i>Schāhnāme</i>	20
Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Hauptquellen	22
Theorie der Grenze	23
Trennung und Verbindung.....	27
Natürliche und künstliche Grenzen.....	30
Schutzfunktion der Grenzen	31
Fragestellung	41
Forschungsmethoden.....	44
Forschungsstand.....	50
Anmerkungen zur Transliteration der persischen und kyrillischen Alphabete.....	60
2. Alexanders Entgrenzung	62
2.1 Alexander als Weltherrscher und Kosmokrator.....	62
2.2 Alexanders Räume	106
2.3 Alexander und die göttliche Welt	144
2.4 Alexanders Glück	171
2.5 Das Streben nach der Ewigkeit.....	174
2.6 Alexanders Motivierung im Raum.....	187
3. Alexanders Begrenzung	195
3.1 Entstehung des Konflikts	195
3.1.1 Unvollkommenheit des Herrschers	195
3.1.2 Der Mord an Nektanebos.....	202
3.2 Begrenzung im Raum.....	214
3.2.1 Jenseits des Wassers.....	214
3.2.2 Dunkelheit, Höhe und Tiefe	272
3.3 Alexanders Entgöttlichung und Begrenzung in der Zeit	298
4. Ergebnisse	330

Alexander der Begrenzte.....	336
Übereinstimmungen in den Quellen.....	337
Perspektiven	339
5. Abkürzungsverzeichnis.....	340
6. Literaturverzeichnis	343
Quellenausgaben und Übersetzungen	343
Forschungsliteratur.....	347
Anhang.....	363
Abbildungen	364

Vorwort

In der vorliegenden Arbeit setze ich mich erneut mit Alexander dem Großen auseinander, über den ich bereits meine Diplomarbeit „Persische Magier und Alexander von Makedonien“ an der Staatlichen Universität Saratov in Russland im Jahr 2008 schrieb.

Als Quellenschwerpunkt meiner Dissertation wählte ich die romanhafte Tradition über den makedonischen Herrscher, weil sie ein bisher unzureichend behandeltes Forschungsfeld darstellt. Auf diesem Gebiet existieren viele Desiderata, wobei die Rolle des *Alexanderromans* für die Rezeptionsgeschichte des Herrschers von der Antike bis zur Neuzeit nicht unterschätzt werden sollte. Aus der gesamten Fülle von möglichen Themen über Alexander entschied ich mich schließlich für das Thema „Alexanders Grenzen“. Dies behandelte ich anhand der zwei voneinander unabhängig entwickelten Versionen. Hauptsächlich untersuchte ich in dieser komparatistischen Arbeit die ältesten und vollständig überlieferten iranischen und slawischen Traditionen des *Alexanderromans*. Einerseits bestand zwischen beiden keinerlei Zusammenhang, andererseits wurden sie bislang noch nicht gemeinsam in der *Alexanderroman*-Historiographie erforscht.

Bereits zu Beginn der Arbeit stellte sich während der Quellenauswertung heraus, dass viele Szenen in den beiden behandelten Traditionen trotz ihrer Zeit- und Sprachunterschiede viele Ähnlichkeiten mit der griechischen Tradition aufwiesen. Das führte dazu, auch diese näher zu betrachten. Es ist unmöglich, sich mit einer Übersetzung des *Alexanderromans* zu beschäftigen, ohne auf dessen Ursprung zurückzukommen.

Die größte Schwierigkeit in der Ausarbeitung und Erschließung eines solchen Themas betraf den Umfang der Quellen und deren kulturelle Unterschiede. Jenes bedeutete eine fachwissenschaftliche und vor allem sprachliche Herausforderung in allen drei kulturellen Bereichen. Zugleich waren entsprechend vielfältige methodologische Probleme zu lösen, um das gestellte Ziel zu erreichen.

Danksagung

Im Wintersemester 2015/2016 legte ich diese Arbeit beim Dekanat der Philosophischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel als Dissertation vor. Wenn ich auf die vergangenen Jahre zurückblicke, wäre diese Veröffentlichung

ohne die Unterstützung vieler beteiligter Menschen kaum möglich gewesen. In erster Linie möchte ich mich bei meinem Doktorvater, Herrn Prof. Dr. Josef Wiesehöfer bedanken, der mich über diese Jahre in allen Bereichen der wissenschaftlichen Ausarbeitung dieses Themas verständnisvoll unterstützt hat. Weiterhin danke ich Herrn Prof. Dr. Ludwig Steindorff, meinem zweiten wissenschaftlichen Betreuer, für seine umfangreiche fachliche Unterstützung, insbesondere was seine Korrekturen meiner Übersetzungen der altrussischen Quellen betraf. Herrn Dr. phil. Shahriar Sharafat bin ich für die zahlreichen Stunden des Farsi-Unterrichts dankbar sowie für seinen Einsatz und die individuelle Zusammenarbeit hinsichtlich der persischen Texte. Seine Übersetzungen des Meisterwerks des Ferdousī liegen meiner Arbeit mit dem *Schāhnāme* zugrunde. Ebenfalls möchte ich mich bei Herrn Prof. Dr. Wolfgang Hartung für seine vielfältige und jahrelange Unterstützung seit meiner Zeit in Saratov bedanken. Dem Betreuer meiner russischen Diplomarbeit, Herrn Prof. Dr. Vladimir Kaščeev, gilt mein Dank für die umfangreichen Seminarstunden in Saratov vor der Aufnahme meines Promotionsstudiums in Deutschland. Ferner danke ich Frau Prof. Dr. Anna Pičhadze, Frau Prof. Dr. Tetiana Vilkul, Herrn Prof. Dr. phil. Rüdiger Schmitt, Herrn Prof. Dr. Reinhold Bichler, Herrn Prof. Mag. Dr. Robert Rollinger, Herrn Dr. phil. Alexander Schilling und Herrn Dr. Franz Obermeier herzlich für ihre Hilfe.

Darüber hinaus möchte ich mich beim Dekanat und dem Akademischen Prüfungsamt der Philosophischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität bedanken, insbesondere bei Frau Joanna Zygo für ihre freundliche und verständnisvolle Beratung in allen Promotions- und Publikationsangelegenheiten. Mein Dank gilt auch der Konrad-Adenauer-Stiftung für die finanzielle Unterstützung dieses Forschungsvorhabens im Zeitraum von 2011 bis 2015.

Alexander Mikhaylov
Kiel, Dezember 2020

1. Einleitung

Entstehungsgeschichte des Alexanderromans

Allgemeine Hinweise

Die Geschichte Alexanders fasziniert Menschen aus unterschiedlichen Epochen bis heute, über mehr als zwei Jahrtausende hinweg. Nachdem Alexander Iran und die nord-westlichen Regionen Indiens erobert hatte, führte er seine Armee an die äußersten Grenzen der Welt. Das Ergebnis des Feldzuges machte ihn zum Herrscher eines der größten Reiche, welches die Welt je sah.

Die Geschichte des Feldzuges des makedonischen Königs Alexanders des Großen und seine Biographie wurden in der Antike in mehreren Narrativformen dargestellt. Zu ihnen zählt auch der anonyme *Alexanderroman*, dessen Autorschaft dem Aristoteles-Neffen Kallisthenes zugeschrieben wurde. Der *Alexanderroman* stellt eine legendäre Biographie des makedonischen Königs dar; er blieb bis in die Neuzeit der einflussreichste Text über Leben und Taten Alexanders. Die Wanderungsgeschichte des *Alexanderromans* und seiner Bearbeitungen umfasst den Raum von Großbritannien bis nach Indonesien. Verschiedene Völker und Traditionen wie auch Religionen und Kulturen haben die Erzählungen über Alexander aufgenommen und auf ihre je spezifische Weise bearbeitet und weitergegeben. Pfister nennt 35 Sprachen, in die der *Alexanderroman* im Westen und Osten übertragen wurde. Es ist immer noch unmöglich, eine vollständige Liste aller Versionen zu erstellen, da immer wieder neue Texte gefunden werden, die diesem Typus der Alexander-Geschichte angehören.¹ Der *Alexanderroman* stellt also ein epochenübergreifendes, internationales und interkulturelles Phänomen dar.

Die Entstehungsgeschichte des *Alexanderromans* in seinen verschiedenen Formen ist in dieser Hinsicht mit dem Wachstum eines Baumes vergleichbar, dessen Äste sich zwar in verschiedene Richtungen verzweigen, aber einen gemeinsamen Stamm besitzen. In ähnlicher Gestalt scheint sich das Schicksal der Alexanderliteratur darzubieten. Jeder Ast ist – oberflächlich gesehen – wie eine selbständige und unabhängige Alexandertradition, die in einer spezifischen Kulturumgebung verfasst wurde. Von diesen Ästen gehen in unterschiedliche Richtungen unterschiedliche Versionen und Rezensionen aus, die den Kronen und Zweigen des Bonsai-Baumes

¹ Pfister, Fister: Alexander der Große in der Sage. In: *Ibid.*: Kleine Schriften zum Alexanderroman. Meisenheim am Glan 1976. S. 2.

ähneln. Selbstverständlich ist es schier unmöglich, auch nur im entferntesten sämtliche Zweige dieses riesigen Baumes verfolgen und erfassen zu können. Unter den umfangreichen vielfältigen Redaktionen werden in dieser Arbeit diejenigen ausgewählt, die unterschiedliche „Zweige“ und eine gemeinsame „Wurzel“ repräsentieren und in allen Teilen Phänomene des ursprünglichen *Alexanderromans* aufweisen.

Der Begriff „Alexanderroman“ und die Überschriften der Hss.

Zu Beginn der vorliegenden Arbeit muss deutlich gesagt werden, dass die Bezeichnungen *Alexanderroman*, engl. *Alexander Romance*, sowie die slawische *Aleksandrija* jeweils modern sind und sich nicht in den Überschriften der erhaltenen Handschriften finden lassen. Der Name stellt entsprechend ein Forschungskonstrukt dar, welches unterschiedliche Versionen mit ähnlicher Handlungsstruktur unter einem hypothetischen Dach vereinigt. Als Äquivalent des Begriffes *Alexanderroman* werden *Alexandersaga* und allgemeiner *Alexanderlegende* sowie *Alexandermythos* in der Forschung benutzt. Normalerweise wird die Textgruppe „Alexanderroman“ allgemein dadurch charakterisiert, dass sie auf die ursprünglich griechische Fassung des sogenannten Pseudo-Kallisthenes-Textes zurückgehe.

Die Schriften, die als „Alexanderroman“ bezeichnen werden, besitzen ganz unterschiedliche Überschriften, wie etwa βίος Ἀλεξάνδρου τοῦ Μακεδόνοϛ,² βίος Ἀλεξάνδρου τοῦ Μακεδόνοϛ καὶ πράξεις,³ βίος Ἀλεξάνδρου τοῦ βασιλέωϛ Μακεδόνων,⁴ der einfache Titel Ἀλέξανδρος ὁ Μακεδών⁵ und selbst *Die Geschichte Alexanders*, ἱστορία Ἀλεξάνδρου⁶, *Res Gestae Alexandri Macedonis Translatae ex Aesopo Graeco*⁷. Die Bezeichnung „Roman“ ist durch die Analogien mit verschiedenen hellenistischen Roman-Erzählungen entstanden, die hauptsächlich

² „Das Leben Alexanders von Makedonien“. *Kroll, Wilhelm* (Hrsg.): *Historia Alexandri Magni*. Berlin 1926. S. 1.

³ *Van Thiel, Helmut* (Hrsg.): *Das Leben und Taten Alexanders von Makedonien*. Darmstadt 1983. S. 2.

⁴ *Trumpf, Jürgen* (Hrsg.): *Anonymi Byzantini Vita Alexandri Regis Macedonum*. Stuttgart 1974. S. 1.

⁵ *Bergson, Leif* (Hrsg.): *Der griechische Alexanderroman*. Uppsala 1965. S. 1.

⁶ Die Rückübersetzung des armenischen Textes ins Griechische: *Raabe, R.* (Hrsg.): *Ἱστορία Ἀλεξάνδρου*. Leipzig 1896.

⁷ *Rosellini, Michela* (Hrsg.): *Iulius Valerius. Res gestae Alexandri Macedonis. Editio correctior cum addendis*. München; Leipzig. 2004. S. 1.

die Motive von Wanderungen und Liebe aufweisen.⁸ Die Alexander-Legende befindet sich allerdings abseits dieser Texte und muss separat als Komplex einer quasihistorischen Lebensbeschreibung Alexanders behandelt werden.

Eine Besonderheit des *Alexanderromans* stellt die Vielfalt der Motive dar, deren Handlungsstruktur der eines Puzzle-Modells ähnelt. Die Entwicklung der Ereignisse im Roman ergibt sich aus den Episoden, die in jeder einzelnen Version auf bestimmte Weise zugeordnet werden, als Elemente der Alexandergeschichte gelten und die Konstruktion der Erzählung gestalten. Eine andere Reihenfolge dieser Szenen verleiht dem neuen Text einen neuen Inhalt und verändert die ursprüngliche Bedeutung. Infolge der Veränderung und Ergänzung der bereits vorhandenen Szenen entsteht eine neue Version der Alexander-Legende.

Die Handlung des *Alexanderromans* hängt selbstverständlich mit Alexander zusammen. Seine Gestalt ist der Motor jeder thematischen Handlung, und der Sinn der damit verbundenen Ereignisse entwickelt sich durch sein Dasein. Juan Pedro Monferrer-Sala unterstreicht drei „narrative Zeiten“, *horae narrativae*, im Textaufbau des syrischen *Alexanderromans*, die sich nach meiner Auffassung auch auf den griechischen *Alexanderroman* anwenden lassen: Alexanders Jugend und Ausbildung, seine Militärkampagnen gegen Griechen, Perser und Inder sowie schließlich Testament und Tod. Diese thematischen Gruppen werden, wie Monferrer-Sala betont, mit „subthematischen Elementen“ ausgestattet, die ganz unterschiedliche Aspekte und Sujets behandeln und entfalten und sich auf unterschiedliche Quellen beziehen können.⁹

Die Vielfalt der inneren Textstruktur ist ein bedeutsames Merkmal, weshalb der *Alexanderroman* als ein aus vielen Details bestehendes Puzzle begriffen werden kann. Dies gab später nachlesenden Autoren die Möglichkeit, den Aufbau des Textes jeweils partiell oder vollständig umarbeiten, wobei die drei oben erwähnten Grundelemente der Erzählung – Geburt und Jugend, Militärkampagnen und Tod – beibehalten blieben. Dabei konnte jede neuartige Fassung zu einem Leitbild für die folgenden Versionen werden. In diesem Zusammenhang muss man nicht von einer

⁸ Holzberg, Niklas: Der antike Roman. Eine Einführung. Darmstadt 2006.

⁹ Monferrer-Sala, Juan Pedro: Alexander the Great in the Syriac Literary Tradition. In: Zuwiyya, Z. David (Hrsg.): A Companion to Alexander Literature in the Middle Ages. Leiden 2011. S. 66.

im modernen Sinne verstandenen Übersetzung einer Version sprechen, sondern von einer freizügigen Übertragung und Anpassung.

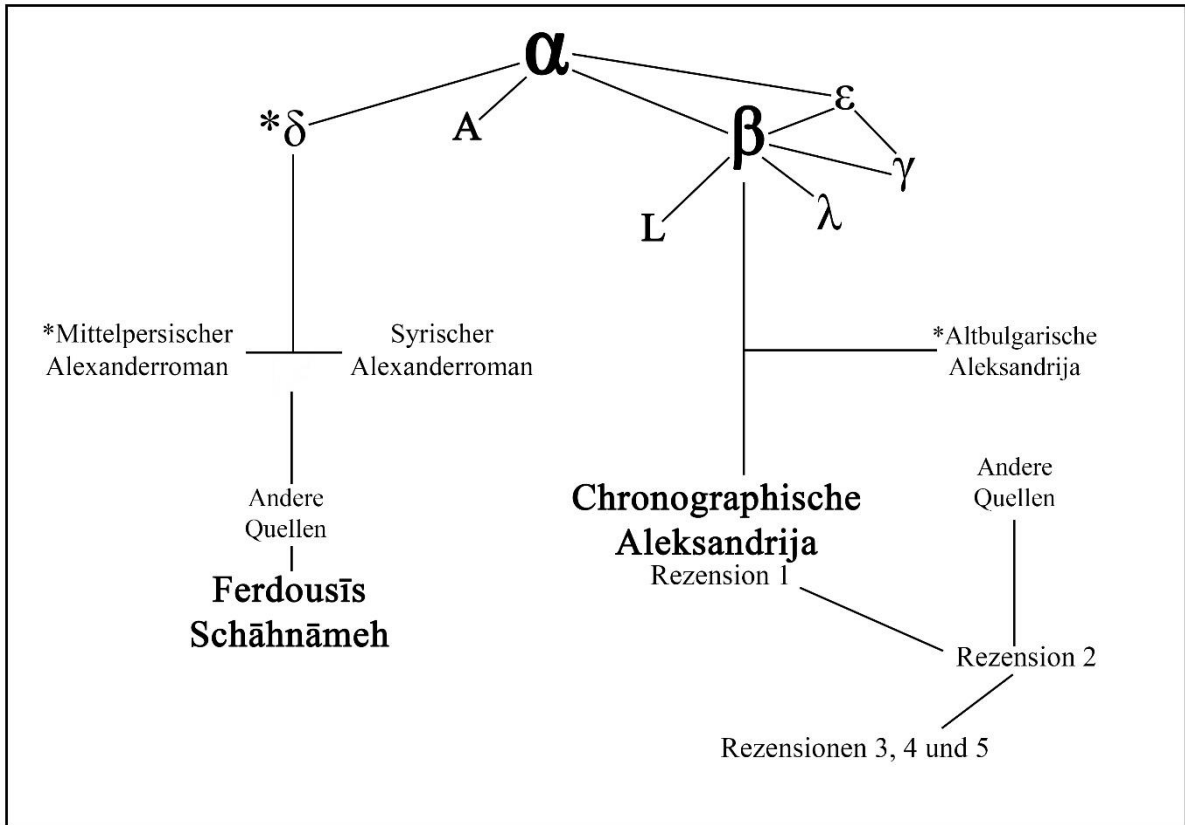
Der *Alexanderroman* stellt schließlich ein Phänomen dar, welches sich durch das Prinzip „Einheit durch Vielfalt“ charakterisieren lässt. Als Folgerung aus dieser Eigenschaft kann der Text nicht im Rahmen bloß eines Literaturgenres bestimmt werden, sondern er bleibt offen, jedes neue Element in sich aufzunehmen.¹⁰ Man findet in der Struktur des Textes verschiedene Gattungen: romanhafte Biographie, Reiseroman, fiktiver Briefwechsel und mythologisches Epos. Verschiedene in ihn eingeflossene Einzelschriften ergänzen die mannigfaltige Struktur des Stoffes und bereichern den Inhalt.

Die Wanderungsgeschichte des *Alexanderromans* ist durch textliche Verschränkungen und kulturellen Austausch geprägt. Er ist ein „offener Text“, der nicht auf einen einzigen Originalpapyrus bzw. auf eine einzige Vorlage zurückgehen kann.¹¹ Deshalb erweist es sich in manchen Fällen als ausgesprochen kompliziert, die ursprüngliche Quelle und die genaue Entstehungszeit bestimmter Motive festzulegen. Vermutlich entwickelten sich etliche Legenden schon zu Alexanders Zeit, etwa der Bericht über seine letzten Tage.¹² In diesem Zusammenhang sollte man in Bezug auf die erhaltenen Handschriften nicht von einer ursprünglichen Fassung des *Alexanderromans*, sondern eher von einzelnen Überlieferungsgruppen von Texten sprechen, welche in Verbindung zueinander stehen.

¹⁰ Zum Thema „Offenheit“ eines Textes siehe *Picchio, Riccardo*: Compilation and Composition: Two Levels of Authorship in the Orthodox Slavic Tradition. In: *Cyrrilomethodianum*. 1981. Bd. 5. S. 1-4.

¹¹ *Trumpf, Jürgen*: Pap. Berl. 21266 – ein Beleg für die historische Quelle des griechischen Alexanderromans? In: *ZPE*. 2006. Bd. 155. S. 89-90.

¹² Die Bezeichnung „Erzählung über die letzten Tage Alexanders und sein Testament“ stammt von *Merkelbach, Reinhold; Trumpf, Jürgen*: Die Quellen des griechischen Alexanderromans. München 1977. S. 164-166.



Stemma der Alexanderroman-Versionen

In der Entstehungsgeschichte des *Alexanderromans* bildeten sich mehrere Gruppen von Versionen heraus. Diese unterscheiden sich vor allem in der Sprache, in der sie verfasst wurden. Das oben geschilderte Stemma veranschaulicht die anfängliche Entwicklung des *Alexanderromans* im griechischsprachigen Raum sowie den Zusammenhang zwischen den Hauptquellen der vorliegenden Arbeit.

Der ältere griechische Alexanderroman

Es sind fünf griechische Rezensionen des *Alexanderromans* bekannt: α , β , γ , ε und λ . Die älteste Rezension α wird durch die einzige Handschrift A cod. Parisinus 1711 vertreten, die in der Bibliothèque Nationale in Paris aufbewahrt wird. Die Handschrift ist in die Zeit zwischen 1013 und 1124 zu datieren und Teil eines Kodex, der weitere Texte enthält. Das Werk des Pseudo-Palladius über die Brahmanen kommt in der Handschrift separat vom Text des Romans vor und folgt diesem.¹³ Der Text des

¹³ Stoneman, Richard: *Alexander the Great. A Life in Legend*. Yale 2010. S. 230.

Alexanderromans nach der Hs. A – allerdings ohne nachstehende Beschreibung der Brahmanen – wurde von Wilhelm Kroll herausgegeben.¹⁴

Die Datierung der α -Version ist einer der bis heute umstrittenen Punkte der *Alexanderroman*-Forschung. Die Handschrift A stellt die früheste bekannte griechische Rezension des *Alexanderromans* dar. Einerseits wird sie in der Forschungsliteratur in das 4. Jh. n. Chr., und zwar zwischen 310 und 330, datiert. Andererseits ist davon ausgegangen, dass manche Teile dieser Version schon vorher existierten und bis auf das 3. Jh. vor Chr. zurückgehen könnten.

Man nimmt an, dass einige Inhaltsmotive der späteren romanhaften Alexanderliteratur bereits Ende des 4. Jahrhunderts v. Chr. oder sogar schon nach dem Tod Alexanders vorhanden gewesen seien. Richard Stoneman geht davon aus, dass Alexanders Persönlichkeit und das Ausmaß seines einzigartigen Feldzuges ihm eine besondere Zaubergestalt verliehen hätten, die bereits seine Zeitgenossen inspiriert habe. Nach Stoneman stellt der *Alexanderroman* das unter allen früh geformten Erzählungen über Alexander nachhaltigste Phänomen dar.¹⁵

Der Tradition α entstammen mehrere Übertragungen in andere Sprachen. Als erste ist die lateinische Übersetzung des Iulius Valerius aus dem 4. Jh. zu nennen, der die Autorschaft des Romans „dem Griechen Äsop“ zuschrieb.¹⁶ Im 5. Jh. diente die Tradition α ebenso als Quelle für den armenischen *Alexanderroman*, dessen Autor sich auf eine griechische Vorlage bezog. Die griechische Quelle des armenischen Textes war allerdings ausführlicher als die Hs. A und enthielt einige Szenen, die man sonst in der Rezension β findet.¹⁷

Die zweite Rezension β entstand spätestens im 5. Jh. n. Chr. und stellt eine Überarbeitung der ersten Version α mit interpolierten neuen Episoden dar. Sie wird

¹⁴ Kroll, Wilhelm (Hrsg.): *Historia Alexandri Magni*. Berlin 1926.

¹⁵ Stoneman, Richard: *Primary Sources from the Classical and Early Medieval Periods*. In: *A Companion to Alexander Literature in the Middle Ages*. Leiden 2011. S. 1-2.

¹⁶ Stoneman, Richard: *Alexander the Great. A Life in Legend*. S. 236; *Ibid.*: *The Latin Alexander*. In: Hofmann, Heinz: *Latin Fiction: The Latin Novel in Context*. London; New York. 1999. S. 167-186. Die Ausgabe des lateinischen Textes siehe: Rosellini, Michela (Hrsg.): *Iulius Valerius. Res Gestae Alexandri Macedonis*. München; Leipzig 2004.

¹⁷ Es gibt momentan lediglich eine armenische Ausgabe aus dem 19. Jh. Zur englischen Übersetzung siehe: Wolohojian, Albert M. (Hrsg.): *The Romance of Alexander the Great by Pseudo-Callisthenes. Translated from the Armenian Version with an Introduction*. New York; London 1969; zur Übersetzung aus dem Armenischen ins Altgriechische vgl. Raabe, R. (Hrsg.): *Ἱστορία Ἀλεξάνδρου*. Leipzig 1896.

durch die sieben Handschriften B,¹⁸ M,¹⁹ F,²⁰ K,²¹ V,²² L²³ und S²⁴ repräsentiert, von denen die Hss. B, V, F und K die ausführlichsten und deshalb von großer Bedeutung sind. Die älteste Hs. S aus dem 11. Jh. enthält lediglich die Szene III.30-35. Die Hs. K stellt außerdem einen Teil der Rezension ε dar.²⁵ Die Rezension β wurde von Leif Bergson ediert.²⁶

Die Hs. L, Leiden Vulcanius 93, stellt eine sehr spezifische Version der Tradition β dar. Sie wurde spätestens im 11. Jh. geschrieben und ergänzt β mit vielen neuen Details, etwa mit der Geschichte über den Flug Alexanders zum Himmel sowie einer solchen über einen Tauchgang zum Meeresboden. Da die beiden Traditionen α und β die ältesten bekannten griechischen Rezensionen des *Alexanderromans* darstellen und erheblich von den späteren Bearbeitungen γ und ε abweichen, wird der griechische Textkomplex α-β in der vorliegenden Arbeit als **älterer Alexanderroman** bezeichnet; er bildet **die erste Gruppe der Hauptquellen der vorliegenden Untersuchung**.

Die altrussische Aleksandrija

Aus der Tradition β entstanden mehrere griechische und anderssprachige Versionen. Unter den griechischsprachigen Texten sind die Rezensionen ε, γ und λ sowie das anonyme byzantinische Alexander-Poem aus dem Jahr 1388 zu nennen.²⁷ Ebenso auf β geht die älteste slawische Version des *Alexanderromans* zurück, der ihr Herausgeber, Vasilij Istrin, die Bezeichnung *Chronographische Aleksandrija* verliehen hat.²⁸ Der Name rührt von den altrussischen Chroniken (*chronografy*) her,

¹⁸ Parisinus Graecus 1685 aus dem Jahr 1468.

¹⁹ Messinensis praeexistens 62.

²⁰ Laurentianus 70.37 aus dem 13. Jh.

²¹ Mosquensis 436 (298) aus dem 14. / 15. Jh.

²² Vaticanus 1556 aus dem 15. / 16. Jh.

²³ Leiden Vulcanius 93 aus dem 15. Jh., Sizilien.

²⁴ Parisinus suppl. 690 aus dem 11. Jh.

²⁵ *Stoneman, Richard*: Alexander the Great. A Life in Legend. S. 231.

²⁶ In der Einleitung zur Ausgabe werden die Handschriften behandelt. *Bergson, Leif* (Hrsg.): Der griechische Alexanderroman. Uppsala 1965. S. V-XXXII.

²⁷ Der Text des Gedichtes ist in der einzigen Hs. Marcianus 408 belegt. Die Ausgaben: *Reichmann, Siegfried* (Hrsg.): Das byzantinische Alexandergedicht. Meisenheim am Glan 1963; *Aerts, Willem J.* (Hrsg.): The Byzantine Alexander Poem. Berlin; Boston 2014.

²⁸ Zur Aleksandrija der russischen Chronographen: *Istrin, Vasilij M.*: Aleksandrija russkich chronografov. Issledovanie i tekst. Moskau 1893.

deren einen Teil die *Aleksandrija* darstellt. *chronografy* stellen eine besondere Gruppe der altrussischen erzählenden Quellen dar, die man von den annalistisch organisierten Chroniken (*letopisi*) abgrenzt. Im Folgenden wird die in den altrussischen *chronografy* überlieferte *Aleksandrija* als *Chronographische Aleksandrija* bezeichnet. Das Adjektiv „chronographisch“ bezieht sich somit auf die altrussische Quellengruppe.

Istrin hat fünf Rezensionen der *Aleksandrija* ausgemacht, von denen vier in seiner Ausgabe veröffentlicht wurden. Von besonderer Bedeutung sind die ersten zwei Rezensionen, da sie die Grundlage für weitere Bearbeitungen der *Aleksandrija* geschaffen haben. Die folgenden Rezensionen wurden von der anderen späteren slawischen Bearbeitung, der sogenannten *Serbischen Aleksandrija*, beeinflusst. Da der *Chronographischen Aleksandrija* wenig Aufmerksamkeit in der Forschung gewidmet wurde und ihre Behandlung in der *Alexanderroman*-Forschung ein Desiderat darstellt,²⁹ wurde die *Aleksandrija* als **zweite Hauptquelle** der vorliegenden Arbeit ausgewählt, genauer: ihre ersten zwei Rezensionen, die in der Arbeit als A¹ und A² bezeichnet werden.

Bezüglich des Herkunftsortes und der Datierung der ersten zwei Versionen der *Aleksandrija* bestehen grundsätzlich zwei gegensätzliche Thesen, die ihrerseits auf die Diskussion zwischen Istrin und Šachmatov zurückgehen. Der erste Gelehrte und zugleich Herausgeber vertrat die Meinung, dass A¹ spätestens in 11. / 12. Jh. im Kiever Reich aus einer griechischen Hs. des β-Typus übersetzt worden sei. Auf eine direkte Übersetzung der ersten Rezension aus dem Griechischen verweisen manche in der kyrillischen Umschrift transliterierten Wörter im Text sowie die fast wortwörtliche Wiedergabe der Version β. Während Istrin die Frage nach der süd- oder ostslawischen Herkunft der *Aleksandrija* zunächst bewusst offen ließ, äußerte er später die Vermutung, dass die Anfertigung der *Aleksandrija* unter Jaroslav dem Weisen anzusetzen sei. Der griechische Text des Originals sei Mitte des 11. Jh. nach Kiev gebracht worden, wo er zum ersten Male übersetzt worden sei.³⁰ Darüber hinaus weist der Text von A¹ auf einen ostslawischen Ursprung hin.

²⁹ Reinhold Merkelbach und Jürgen Trumpf betonen das Desiderat einer systematischen Untersuchung der slawischen Versionen des *Alexanderromans*: *Merkelbach, Reinhold und Trumpf, Jürgen*: Die Quellen des griechischen Alexanderromans. München 1977. S. 100.

³⁰ *Istrin, Vasilij M.* (Hrsg.): *Knigy vremen'nyja i obraznyja Georgija Mnicha*. Chronika Georgija Amartola v drevnem slavjanorusskom perevode. Petrograd 1922. Bd. 2. S. 307-309.

Istrin datierte A² spätestens auf das 15. Jh. n. Chr., und zwar vor der Entstehung der *Serbischen Aleksandrija*, die auf die mittelalterliche byzantinische Tradition des *Alexanderromans* zurückgehe, während die *Chronographische Aleksandrija* immer noch dem älteren *Alexanderroman* in seiner β -Form folge.

Der Philologe und Historiker Aleksej Šachmatov plädierte hingegen für einen bulgarischen Ursprung der *Aleksandrija*. Seiner Meinung nach ist der nicht erhaltene „Urtext“ der *Aleksandrija* im 10. Jh. unter dem bulgarischen Zaren Simeon I. entstanden. Diese ursprünglich südslawische Übersetzung habe auf einem griechischen Original basiert.³¹ Die unbekannte Vorlage habe in sich sowohl A¹ als auch A² vereinigt, die die kürzere und die vollständigere Fassung dargestellt hätten. Aus der bulgarischen Vorlage sei der Text in die altrussischen Chroniken übernommen worden, in denen er nun zu finden ist. Der inhaltliche Unterschied zwischen der A¹ und der A² sei ein wesentliches Argument für die Existenz einer solchen umfangreichen bulgarischen Arbeit, von der altostslawische Kopisten ihre späteren Texte abgeschrieben hätten³².

Die These über die altbulgarische *Aleksandrija* ist auch in der heutigen Forschungsliteratur verbreitet. In Werken zur Geschichte der bulgarischen Literatur, die die *Chronographische Aleksandrija* erwähnen, wird ihr *a priori* mit Hilfe von Šachmatovs Thesen eine bulgarische Herkunft zugeschrieben.³³ Auch in den

³¹ Šachmatov, Aleksej A.: Drevnebolgarskaja enciklopedija X veka. In: Vizantijskij vremennik. 1900. Bd. 7. S. 1-35.

³² Ibid. S. 18. Diese These wurde von Istrin bestritten, nach dem der ostslawische Ursprung der beiden Versionen der *Aleksandrija* mehr als möglich gewesen ist: Istrin, Vasilij M.: Odin tol'ko perevod Psevdokallistena. In: Vizantijskij vremennik. 1903. Bd. 10. S. 9.

³³ Dinekov, Pet'': Razkazi i povesti. In: Istorija na b''lgarskata literatura. Starob''lgarskaja literatura. Sofia 1962. Bd. 1. S. 166-167. In der bulgarischen Forschung wird der Text als *Aleksandrijata* gekennzeichnet. Es wird gesagt, dass sie um das 10./11. Jh. in Bulgarien aus dem griechischen Text des Pseudo-Kallisthenes übersetzt worden sei. Der Autor erkennt hingegen die altostslawische Autorschaft der Istrin'schen A² an.

Die Herausgeberin der neubulgarischen Version des *Alexanderromans*, Ines Köhler, nannte unter Hinweis auf Jagić und Dinekov die von Istrin edierte *Aleksandrija* „bulgarische Rezension“, die „vermutlich im 10. oder 11. Jh.“ entstanden sei. Jagić, Vatroslav: V. Istrin. Aleksandrija russkich chronografov. Issledovanie i tekst. Moskva 1893. In: Archiv für slawische Philologie. 1984. Bd. 16. S. 224-228. Siehe außerdem: Bogdanov, Ivan: Kratka istorija na b''lgarskata literatura. Sofia 1969. S. 86-87.

Auch die modernen Ausgaben der Geschichte der bulgarischen Literatur schreiben der *Aleksandrija* eine bulgarische Herkunft zu: Igov, Svetlozar A.: Istorija na b''lgarskata literatura. Sofia 2010. S. 86, 89-90; Anguševa, Adelina: Starob''lgarskaja literatura (s''ščnost, karakter, specifični osobenosti). Starob''lgarskaja literature I christijanstvo. In: Miltenova, Anisava (Hrsg.): Istorija na b''lgarskata srednovekovna literatura. Sofia 2008. S. 31; Miltenova, Anisava: Istoričeski s''činenija. In: Ibid. S. 190-191.

Standardwerken zum *Alexanderroman* wird die *Chronographische Aleksandrija* häufig als „bulgarisch“ gekennzeichnet,³⁴ was allerdings immer noch umstritten ist und nicht von allen Literaturwissenschaftlern anerkannt wird.³⁵ Deshalb wird die slawische Bearbeitung in der vorliegenden Arbeit nach Istrin benannt und nach seiner Ausgabe zitiert. Für A² wird außerdem die Ausgabe der *Hellenischen und Römischen Chronik* von Tvorogov herangezogen, worin sich der Text der A² befindet.³⁶

Siehe auch: Thomson, Francis J.: *The Reception of Byzantine Culture in Medieval Russia*. Aldershot 1999. *Ibid.*: *Communications orales et écrites entre Grecs et Russes (9e-13e siècles): Russes à Byzance, Grecs en Russie: connaissance et méconnaissance de la langue de l'autre*. In: Dierkens, A. (Hrsg.): *Voyages et voyageurs à Byzance et en Occident du 6e au 11e siècle: actes du colloque international organisé par la Section d'histoire de l'Université de Liège (5-7 mai 1994)*. Geneva 2000 S. 113-163; Veder, William R.: *O metodologii i perspektivach tekstologii*. In: *Die Welt der Slaven*. 2008. Bd. 53. 2. S. 381-386; *Ibid.*, Vrooland, J.: *Rukopisnaja tradicija Simeonova Izbornika*. In: *Polata knigopis'naja*. 2006. Bd. 35. S. 68-80; *Ibid.*: *Utrum in alterum abiturum erat: A Study of the Beginnings of Text Transmission in Church Slavic*. Bloomington 1999.

Stankov, Rostislav: *K probleme drevnejšich slavjanskich perevodov s grečeskogo*. In: *Slavica Gandensia*. 2002. Bd. 29. S. 177-205; *Kuzidova, Irina*: *Južnoslavjanski antologii s"s sentencii prez K"snoto srednevekovie*. Sofia 2012. (*Studia mediaevalia Slavica et Byzantina*, 2); *Peev, Dimit'r*: *Zaglavkata na Grigorij, prezviter mnich na vsički c"rkovnici na b"lgarskite c"rkvi, i Imennik"t na b"lgarskite chanove*. In: *Littera et Lingua. Electronic Journal of Humanities*. Summer-Winter 2007. <https://naum.slav.uni-sofia.bg/node/1615> [Stand: 10.12.2020]; *Slavova, Tatjana*: *T"lkovnata paleja v konteksta na starob"lgarskata knižnina*. Sofia 2002; *Ibid.*: *Otvjet na vyzov*. In: *Russkij jazyk v naučnom osveščanii*. 2003. Bd. 2/6. S. 260-282.

³⁴ *Magoun, Francis P.*: *The Gestes of King Alexander of Macedon: Two Middle-English Alliterative Fragments, Alexander A and Alexander B*. Cambridge 1929. S. 36; *Cary, George*: *The Medieval Alexander*. Cambridge 1956; *Ross, David. J.A.*: *Alexander Historiatus. A Guide to Medieval Illustrated Alexander Literature*. London 1963. 1. Auflage. S. 41-42. In der zweiten Auflage aus dem Jahr 1988 wurde der Text „Old Bulgarian Alexandria in Russian Chronicles“ zu „Old Church Slavonic Alexandria“ korrigiert; *Merkelbach, Reinhold* und *Trumpf, Jürgen*: *Die Quellen des griechischen Alexanderromans*. S. 100; *Stoneman, Richard*: *Alexander the Great: A Life in Legend*. S. 251.

³⁵ *Lauer, Reinhard*: *Kleine Geschichte der russischen Literatur*. München 2005. S. 20; 27; *Pičhadze, Anna A.*: *O proischoždenii slavjanskogo perevoda Chroniki Georgija Amartola*. In: *Lingvističeskoe istočnikovedenie i istorija russkogo jazyka*. Moskau 2001 / 2002. S. 232-249; *Ibid.*: *Perevodčeskaja dejatel'nost' v domongol'skoj Rusi. Lingvističeskij aspekt*. Moskau 2011. Außerdem siehe: *Isačenko, Tat'jana N.*: *Moskovskaja knižnost' XV-XVII vv. Perevodčeskaja škola metropolič'jego i patriaršego skriptorija. Das Autorreferat der Dissertation zur Erlangung der Würde des Doktors der Philologie*. Moskau 2009; *Bulanin, Dmitrij*: *Histoire de la littérature russe: Des origines aux lumières*. Paris 1992; *Ibid.*: *Istorija russkoj perevodnoj chudožestvennoj literatury*. Köln; Weimar; Wien; Sankt-Petersburg 1995; 1996. 2 Bände; *Ibid.*: *Izbornik 1076 goda i spory o nacional'nych primetach v drevnejšich slavjanskich perevodach*. In: *Russkaja literatura*. 2012. Bd. 2. S. 3-30.

³⁶ *Tvorogov, Oleg V.* (Hrsg.): *Letopisec Ellinskij i Rimskij*. Sankt-Petersburg 1999; 2001. 2 Bände. Die zweite Version der *Hellenischen und Römischen Chronik* wird in das zweite Viertel des 15. Jh. datiert, während der *Troickij-Chronograph* vermutlich jünger ist und in das 13./14. Jh. gehört. *Ibid.*: *Drevnerusskije chronografy*. Moskau 1975. S. 69, 86-88; 75-97;

Im Zusammenhang mit der Entwicklungsgeschichte der *Chronographischen Aleksandrija* darf man nicht übersehen, dass eine weitere Version der *Aleksandrija* im *Troickij-Chronographen* erhalten ist. Istrin interpretierte sie als eine spätere Kompilation aus A¹ und A².³⁷ Tvorogov charakterisierte den *Chronographen* ebenso als eine Kompilationsarbeit. Den Anlass dazu bot die Tatsache, dass die *Aleksandrija* des *Troickij-Chronographen* an den meisten Stellen der A² und am Ende der A¹ folgt.³⁸ Tvorogov stellte fest, dass die im *Troickij-Chronographen* präsentierte Version der *Aleksandrija* einen besonderen Typ des Textes darstellt, der weder zur A¹, noch zur A² gehört und dementsprechend einen Zwischentext bilden könnte. Zeit und Ort der Niederschrift des Chronographen sind unklar, dennoch soll nach Tvorogov die *Aleksandrija* des *Troickij-Chronographen* spätestens Ende des 14. Jh. entstanden sein. Daraus, dass die im *Troickij-Chronographen* belegte Zwischenversion in den ersten drei Vierteln dem Text der Istrin'schen A² ähnelt und lediglich im letzten Viertel der A¹ folgt, zog Tvorogov den Schluss, der Autor des *Troickij-Chronographen* müsse eine defektive Vorlage der *Aleksandrija* besessen haben.³⁹

Eine Gelehrte aus Kiev, Tetiana Vilkul, vertritt die These, dass die *Aleksandrija* des *Troickij-Chronographen* eine der Quellen für die Istrin'sche A² gewesen sei. In ihren Aufsätzen⁴⁰ vergleicht Vilkul mehrere Ausschnitte aus A¹, A² und der griechischen β -Version mit denen aus dem *Troickij-Chronographen*. Ihr Ergebnis ändert das von Istrin rekonstruierte Stemma der Text-Fassungen grundsätzlich. Die A² werde durch die *Aleksandrija* des *Troickij-Chronographen* vertreten, der keine Kompilation anzeige, wie Istrin behaupte. Ihr Verfasser habe entweder kein Interesse an abenteuerlichen Reisen Alexanders gezeigt oder keine Vorlage für das Ende der zweiten und dritten Bücher vor sich gehabt, was ihn gezwungen habe, die Lücke mit

237-304; *Ibid.*: Chronograf Troickij. In: *Lichačev, Dmitrij S.* (Hrsg.): *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*. Leningrad 1987. Bd. 1. S. 478. Der Troickij-Chronograph ist Novgoroder Abstammung. Siehe: *Vilkul, Tetiana*: O proischoždenii Aleksandrii Chronografičeskoj Troickogo chronografa i Ellinskogo i Rimskogo Letopisca vtoroj redakcii. In: *Russica Romana*. Pisa; Roma 2008. Bd. 15. S. 10.

³⁷ *Istrin*: *Aleksandrija*. S. 248-249.

³⁸ *Tvorogov, Oleg V.*: Materialy k istorii russkich chronografov. 3. Troickij chronograf. In: *Lichačev, Dmitrij S.* (Hrsg.): *Trudy otdela drevnerusskoj literatury*. Leningrad 1989. Bd. 42. S. 287.

³⁹ *Tvorogov*: *Letopisec Ellinskij i rimskij*. Sankt-Petersburg 2001. Bd. 2. S. 162-163.

⁴⁰ *Vilkul, Tetiana*: *Aleksandrija Chronografičeskaja v Troickom Chronografe*. In: *Palaeoslavica*. Bd. 16/1. Cambridge MA 2008. S. 108-109; *Ibid.*: O proischoždenii. S. 12-26.

der A¹ zu füllen.⁴¹ Ihrer Meinung nach stellt die Istrin'sche A² lediglich eine Bearbeitung des *Troickij-Chronographen* dar und sollte somit als dritte Rezension der *Aleksandrija* betrachtet werden.⁴²

Die *Chronographische Aleksandrija* stellt im Kontext der *Alexanderroman*-Tradition sowie der altrussischen Literaturgeschichte ein interessantes und leider bisher wenig berücksichtigtes Phänomen dar. Entlehnte Fragmente findet man etwa in der Erzählung von den heiligen Fürsten Boris und Gleb, in der Nestorchronik (Beginn des 12. Jh.), in der Chronikhandschrift aus Kiev (Ende 12./ Beginn des 13. Jh.)⁴³, in der Chronik von Galizien-Wolhynien (zweite Hälfte des 13. Jh.) und in der illustrierten Chronikhandschrift,⁴⁴ welche im Auftrag des Zaren Ivan Groznyj verfasst wurde.⁴⁵ In die letztere wurde der ganze Text der A² übernommen und reichlich illustriert. Bei den in der Arbeit verwendeten Illustrationen handelt es sich um die Abbildungen aus der Weltchronik des Ivan Groznyj.

Die vorliegende Arbeit betrachtet die *Aleksandrija* im Kontext der Entwicklungsgeschichte des *Alexanderromans* und als **ältesten slawischen Zweig der romanhaften Tradition** über den Herrscher. Die für das Thema aktuellen Stellen werden zum ersten Mal ins Deutsche übertragen. Die Übersetzung sowie die Aufteilung in die Rezensionen 1 und 2 richten sich nach der Istrin'schen Ausgabe.

Entwicklung des Alexanderromans im Westen und Osten

Andere griechische Versionen bestehen aus den Rezensionen ε, γ und λ. Erstere wurde durch die Hs. Q, Bodleianus Baroccianus 17 des 12./13. Jh. überliefert und von Jürgen Trumpf untersucht und ediert.⁴⁶ Ihr Text geht spätestens auf das 8. Jh. zurück. In der Reihenfolge der Szenen folgt ε nicht den anderen frühen griechischen

⁴¹ *Ibid.*: Aleksandrija Chronografičeskaja. S. 109-110.

⁴² *Ibid.* S. 28.

⁴³ *Vilkul, Tetiana*: „Litredakcija“ letopisi (O vstavkach iz Aleksandrii Chronografičeskaj v Kievskom svode XII v.). In: Senoji Lietuvos Literatūra. 2006. Bd. 21. S. 277-288. *Ibid.*: Op. cit. In: *Mendeleeva, Darja* .S. (Hrsg.): Germenevika drevnerusskoj literatury. Moskau 2008. Bd. 13. S. 425–446.

⁴⁴ Im zweiten Band der Chronik findet sich die *Aleksandrija*. Die Ausgabe der Chronikhandschrift ist im Internet unter <http://sterligoff.ru/oldp.html> verfügbar.

⁴⁵ Ausführlicher siehe: *Orlov, Aleksandr S.*: O galicko-volynskom letopisanii. In: *Adrianova-Peretc, Varvara P.* (Hrsg.): Trudy otdela drevnerusskoj literatury. Moskau; Leningrad 1947. B. 5. S. 15–35; *Vilkul, Tetiana*: Op. cit. S. 425–446.

⁴⁶ *Trumpf, Jürgen* (Hrsg.): Anonymi Byzantini vita Alexandri Regis Macedonum. Stuttgart 1974.

Rezensionen, sondern entwickelt eine abweichende Erzählstruktur. Deshalb schafft Trumpf eine eigene Gliederung des Textes, die weder α noch β ähnelt.

Die längste griechische Version des *Alexanderromans* ist in γ enthalten. Keine der vorher genannten Rezensionen erweist sich als derart reich an Details und Interpolationen wie diese. Viele Elemente wurden von der hebräischen und der christlichen Tradition beeinflusst. Der Text ist in den drei Hss. R,⁴⁷ C⁴⁸ und D⁴⁹ überliefert. Die letztere ist reich illustriert. Der Text der Rezension γ ist in drei Ausgaben erschienen, die jeweils die drei Bücher des griechischen Textes repräsentieren.⁵⁰

Die Rezension λ stellt eine Erweiterung der Version β dar. Die meisten Ergänzungen betreffen das dritte Buch. Diese Version ist in fünf Hss. überliefert und von Helmut Van Thiel ediert worden.⁵¹

Es wird allgemein angenommen, dass die sechste griechische Rezension δ als Überarbeitung der Tradition α anzusehen ist. Einen Grund dafür liefert das Werk des Erzpriesters Leo von Neapel aus dem 10. Jh., der eine griechische Handschrift aus Konstantinopel ins Lateinische übersetzte. Seine Übersetzung sei von Kaiser Heinrich II. aus Italien in seine Bibliothek transferiert worden.⁵² Diese älteste Bamberger Hs., Bambergensis E III.14, wurde von Friedrich Pfister herausgegeben.⁵³ Sie gibt den Text wieder, welcher der Hs. A nahe steht. Es gibt auch einige Übereinstimmungen mit der Tradition β . Die Übersetzung von Leo diente als Basis für weitere lateinische Bearbeitungen des *Alexanderromans*, die unter der

⁴⁷ Bodleianus Baroccianus 20 des 14. Jh.

⁴⁸ Parisinus Graecus Suppl. 113 aus dem Jahr 1567.

⁴⁹ Venetus Graecus 5 aus dem Istituto Ellenico in Venedig, das 14. Jh.

⁵⁰ *Lauenstein, Ursula von* (Hrsg.): Der griechische Alexanderroman. Rezension γ . Buch 1 (Beiträge zur klassischen Philologie, 4). Meisenheim am Glan 1962; *Engelmann, Helmut* (Hrsg.): Der griechische Alexanderroman. Rezension γ . Buch 2 (Beiträge zur klassischen Philologie, 12). Meisenheim am Glan 1963; *Parthe, Franz* (Hrsg.): Der griechische Alexanderroman. Rezension γ . Buch 3 (Beiträge zur klassischen Philologie, 33). Meisenheim am Glan 1969.

⁵¹ Die Hss. O, Bodleianus Baroccianus 23 aus dem 14. Jh., unvollständig; W, Vaticanus 171 des 16. Jh.; H, Bodleianus Holkham Gr. 99 aus dem 15. Jh.; N, Ambrosianus O 117 sup des 16. Jh. sowie P, Bodleianus misc. 283 aus 1516. *Van Thiel, Helmut* (Hrsg.): Die Rezension λ des Pseudo-Kallisthenes. Bonn 1959.

⁵² *Stoneman, Richard*: Primary Sources from the Classical and Early Medieval Periods. In: A Companion to Alexander Literature in the Middle Ages. S. 17.

⁵³ *Pfister, Friedrich* (Hrsg.): Der Alexanderroman des Archipresbyters Leo. Heidelberg 1913.

Bezeichnung *Historia de Proeliis* bekannt geworden sind. Diese Geschichte in ihren drei Rezensionen, J¹, J² und J³ liegt allen westeuropäischen mittelalterlichen Alexander-Legenden zugrunde.⁵⁴

Die lateinische Übersetzung Leos stimmt an manchen Stellen mit der syrischen Übersetzung des *Alexanderromans* überein. Der syrische Text bezieht sich ebenfalls auf die griechische Tradition *δ, welche grundsätzlich den Inhalt der Hs. A wiedergibt. Die Entstehung des syrischen Textes geht wahrscheinlich auf das 7. Jh. zurück. Nach der syrischen Bearbeitung soll Alexander sogar nach China gelangt sein, was auch in der persischen Tradition geäußert wird.

Der Verfasser des syrischen Romans ist unbekannt. Das einzige, was sich erschließen lässt, ist die Übersetzung durch den Mönch eines der nestorianischen, im nördlichen Teil Mesopotamiens liegenden Klöster. Die Übersetzung erfolgte im 7. Jh. n. Chr., aber die Quelle der syrischen Version ist bis heute umstritten. Bezüglich des Ursprungs des syrischen Textes gibt es drei Thesen. Die erste wird von Budge vertreten.⁵⁵ Er schlägt die Entstehung des syrischen Textes nach einer Übersetzung eines arabischen Originals zwischen dem 7. und 9. Jh. durch einen christlichen Autor vor und feststellt, dass der syrische Text durch eine arabische Version aus dem griechischen α-Original überliefert worden sei. Die zweite These stammt von Theodor Nöldeke. Er nimmt an, dass der syrische *Alexanderroman* Ende des 6. / Anfang des 7. Jh. n. Chr. (628) aus einer mittelpersischen Vorlage stamme. Hauptergebnis seiner Untersuchung ist, dass die syrische Version nicht direkt durch eine Übersetzung aus dem Griechischen, sondern durch einen vorangehenden Pahlavi-Text zustande gekommen sei.⁵⁶ Es war seit der Arbeit von Nöldeke Usus, den syrischen Text auf eine nicht erhaltene mittelpersische Version des *Alexanderromans* zurückzuführen. Allerdings hat Claudia Ciancaglini diese These bestritten und für eine direkte Übersetzung des syrischen *Alexanderromans* aus dem Griechischen plädiert.⁵⁷ Ihre Auffassung stellt somit die dritte Herkunftstheorie dar.

⁵⁴ Hilka, Alfons; Steffens, Karl (Hrsg.): *Historia. Alexandri. Magni. (Historia de preliis)*. Rezension. J1. Meisenheim am Glan 1979.

⁵⁵ Budge, Ernest A. W. (Hrsg.): *The History of Alexander the Great being the Syriac Version of the Pseudo-Callisthenes*. Cambridge 1889;

⁵⁶ Nöldeke, Theodor: *Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans*. (Denkschriften Kaiserlicher Akademie der Wissenschaft in Wien, phil.-hist. Klasse, 38). Wien 1890. S. 11-17.

⁵⁷ Ciancaglini, Claudia A.: *Syriac Version of the Alexander Romance*. In: *Le Muséon*. 2001.

Die Existenz einer mittelpersischen Version des Romans war lange Zeit hypothetisch, bis ein Manuskript-Fragment gefunden wurde, das möglicherweise auf eine mittelpersische Version der Alexander-Legende hinweist.⁵⁸

Kein anderes ins Syrische übersetzte Werk beeinflusste die syrische Literatur dermaßen und führte zur Entwicklung von Texten in so vielen Genres, von weisen Sprüchen bis zum Roman, wie ihn etwa die Geschichten von *Alexander* darstellen.⁵⁹ Der syrische *Alexanderroman* steht wahrscheinlich in Zusammenhang mit syrischen eschatologischen und apokalyptischen Vorstellungen des 7. Jahrhunderts. Der Text wurde, neben der „Apokalypse“ des Pseudo-Methodius, zu einer der bedeutendsten Quellen für andere eschatologische Texte⁶⁰.

Im Zusammenhang mit der Verbreitungsgeschichte des *Alexanderromans* muss erwähnt werden, dass die Alexandergeschichten auch unter den nichtjüdischen Elementen, die die hebräische Literatur beeinflusst haben, den ersten Platz einnehmen. Die jüdische Alexandertradition geht auf die griechische Literatur, manchmal über das Arabische vermittelt, zurück. Die Übersetzungen begannen in der Spätantike und setzten sich durch das Mittelalter hindurch fort. Der hebräische *Alexanderroman* gehört in diesem Zusammenhang der didaktischen mittelalterlichen Literatur an, wobei die jüdische Tradition über Alexander sehr alt ist. Alexander wird in der Bibel, bei Josephus Flavius sowie bei den Rabbinen erwähnt. Die jüdischen Übersetzungen des *Alexanderromans* werden in diesem Kontext von den anderen hebräischen Literaturwerken unterschieden, die durch das erste Makkabäerbuch, Josephus Flavius und die rabbinische Literatur vertreten sind.⁶¹

Bd. 114. 1–2. S. 121-140. Diese Idee wird allerdings in der Forschung diskutiert. *Van Bladel, Kevin*: The Syriac Sources of the Early Arabic Narratives of Alexander. In: *Ray, Himanshu P.; Potts, Daniel T.* (Hrsg.): *Memory as History: The Legacy of Alexander in South Asia*. New Delhi 2007 S. 54-75.

⁵⁸ *Weber, Dieter*: Ein Pahlavi-Fragment des Alexanderromans aus Ägypten? In: *Durkin-Meisterernst, Desmond; Reck, Christiane; Weber, Dieter* (Hrsg.): *Literarische Stoffe und ihre Gestaltung in mitteliranischer Zeit* (Ehrencolloquium anlässlich des 70. Geburtstages von Prof. Dr. Werner Sundermann 30.-31. März 2006). Wiesbaden 2009. S. 307–318.

⁵⁹ *Monferrer-Sala*: Alexander the Great in the Syriac Literary Tradition. S. 43-44.

⁶⁰ *Ibid.* S. 65.

⁶¹ Sehr ausführliche Darstellung der hebräischen Alexander-Erzählungen siehe: *Dönitz, Saskia*: Alexander the Great in Medieval Hebrew Traditions. In: *A Companion to Alexander Literature in the Middle Ages*. Leiden; Boston: 2011. S. 21-39.

Der Eskandar-Roman in Ferdousī's *Schāhnāme*

Der *Alexanderroman* war ausgesprochen beliebt im Osten und vor allem in der persischen Tradition. Das iranische Epos *Schāhnāme*⁶² wurde von Ferdousī (10. / 11. Jh. n. Chr.) geschrieben und basiert auf der sasanidischen Chronik *Xwadāy-nāmag*⁶³ sowie auf weiteren (historischen) Texten der mittelpersischen Tradition. Das *Schāhnāme* stellt einen Teil der umfangreichen persischen Alexanderlegenden dar. Die Alexanderbiographien in neupersischer Sprache lassen sich in zwei große Gruppen aufteilen.⁶⁴ Einerseits sind das die Dichtungswerke von Ferdousī, Nezāmī, Dehlāvi und Jāmī. Andererseits existieren auch Prosa-Fassungen, und zwar das *Eskandarnāme-ye Manthūr* eines anonymen Autors, das *Dārābnāme* von Tarsūsī und das *Eskandarnāme* aus der Zeit der Safawiden. Die älteste erhaltene und dem griechischen *Alexanderroman* am nächsten stehende persische Version des *Alexanderromans* findet sich im Hauptwerk des Ferdousī.

Die Quellen des Ferdousī sind in der Forschung sehr umstritten. Das Einzige, was man mit großer Sicherheit feststellen kann, ist, dass die Quellen der Eskandar-Erzählung aus unterschiedlichen persischen, arabischen und ursprünglich wohl auch griechischen Überlieferungen stammen. Dabei darf die Rolle der mündlichen Volkstradition sowie der traditionellen mythischen Themen nicht unterschätzt werden. Die Geschichte von Eskandar spiegelt ohne Zweifel auch vorislamische Traditionen wider, obwohl sich der Name des Königs von dem der mittelpersischen Tradition

⁶² Die Übersetzung des *Schāhnāme* aus dem Persischen ins Deutsche verdanke ich im Folgenden Dr. Shahriar Sharafat (Christian-Albrechts-Universität zu Kiel). Die Übersetzung basiert auf seiner unpublizierten Vorlage, die er mir freundlicherweise für die vorliegende Arbeit zur Verfügung gestellt hat.

⁶³ Das „Buch der Herrscher“ bzw. das „Herrenbuch“. Sein persischer Text ist leider nicht überliefert. Für die neueste ausführliche Studie siehe *Hämeen-Anttila, Jaakko*: *Khwadāynāmag. The Middle Persian Book of Kings*. Leiden, Boston 2018. *Wiesehöfer, Josef*: The ‚Accursed‘ and the ‚Adventurer‘. Alexander the Great in Iranian Tradition. In: *Zuwiyya, David* (Hrsg.): *A Companion to Alexander Literature in the Middle Ages*. Leiden 2011. S. 113-132. Siehe außerdem: *Hämeen-Anttila, Jaakko*: Al-Kisrawī and the Arabic Translations of the *Khwadāynāmag*. In: *Akar, Sylvia; Hämeen-Anttila, Jaakko; Nokso-Koivisto, Inka* (Hrsg.): *Travelling through Time: Essays in honour of Kaj Öhrnberg* (Studia Orientalia, 114). Helsinki 2013. S. 65-92; *Hoyland, Robert G.* (Hrsg.): *The ‘History of the Kings of the Persians’ in Three Arabic Chronicles. The Transmission of the Iranian Past from Late Antiquity to Early Islam*. Liverpool 2018.

⁶⁴ *Manthegi, Haila*: Alexander the Great in the *Shāhnāme* of Ferdowsī. In: *Erickson, Kyle; Netton, Ian; Stoneman, Richard* (Hrsg.): *The Alexander Romance in Persia and the East*. Groningen 2012. S. 161-164.

deutlich unterscheidet.⁶⁵ Ferdousī selbst erwähnt die Worte von *Mobeds* und *Dehgānān*, die angeblich in einem „alten Buch“ gestanden haben, auf welches sich der Autor stets bezieht. Man könnte in diesem Zusammenhang annehmen, dass die Basis für Ferdousī die vorherigen *Schāhnāmehs*, unter ihnen das von Mansūr, gewesen sei.

Wie die Einflüsse der sasanidischen Chronik *Xwadāy-nāmag* und der in Persien vorhandenen hellenistischen Alexandertradition sowie der mündliche Tradition im Einzelnen mit der persönlichen Einstellung Ferdousīs, seinen Quellen und späteren Interpolationen in der Eskandar-Geschichte zusammenhängen, bleibt zwar umstritten, doch sollte die Rolle der mündlichen Erzählungen bei der Untersuchung der Alexander-Tradition im *Schāhnāme* nicht unterschätzt werden. Hämeen-Anttila beschreibt das sasanidische „Herrenbuch“ als eine kurze Auflistung von iranischen Herrschern, die Alexander lediglich negativ und ohne detaillierte Ausführungen zu geben dargestellt habe.⁶⁶ Haila Manteghi versucht in ihrem Aufsatz, die persischen Themen der Eskandar-Erzählung vom christlichen und arabischen Hintergrund zu trennen. Sie teilt den ganzen Erzählstoff des Eskandar-Buches seinem vermuteten Ursprung entsprechend in drei „Schichten“ ein und zerlegt ihn in persische, „christianisierte“ und arabische Elemente.⁶⁷

Die Formen, in welcher sich die Alexander-Tradition auf iranischem Boden verbreiteten, waren scheinbar sehr vielfältig, wobei orale Traditionen eine sehr wichtige Rolle gespielt haben müssen. Hämeen-Anttila glaubt daran, dass die mittelpersische schriftliche Tradition des *Alexanderromans* ihren Ursprung in den arabischen Quellen gehabt habe, welche dann spätestens zum 10. Jh. n.Chr. ins Persische übersetzt worden seien.⁶⁸

Die vorliegende Arbeit betrachtet das *Schāhnāme* im Kontext des weitverbreiteten Phänomens namens *Alexanderroman* angesichts seiner Verbindungen mit den ursprünglichen griechischen Quellen. Daher tritt die Eskandar-Legende des *Schāhnāme* in der vorliegenden Arbeit als **dritte Hauptquelle** neben die ersten

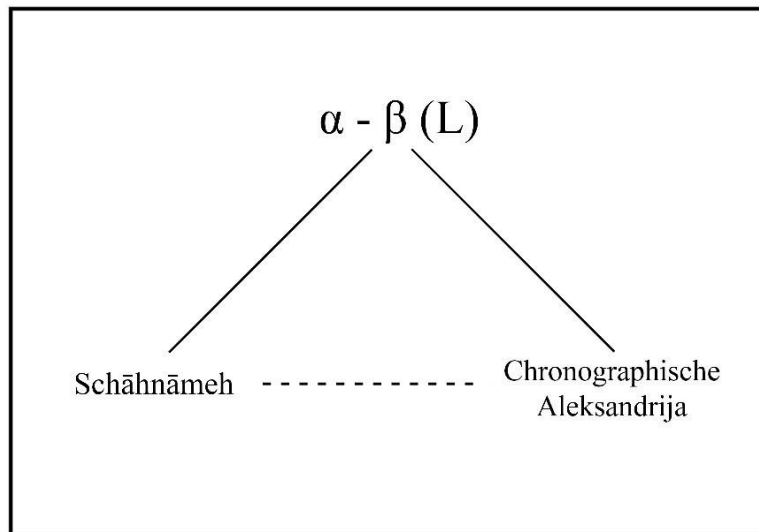
⁶⁵ Als Alaksandar tritt der Prominente in den zoroastrischen Texten auf, wobei sein Heimatsort dort als Rūm bzw. Arūm erscheint.

⁶⁶ Hämeen-Anttila, Jaakko: *Khwadāynāmag*. S. 226-232.

⁶⁷ Manteghi, Haila: *Alexander the Great in the Schāhnāme of Ferdowsī*. S. 164-171.

⁶⁸ Hämeen-Anttila, Jaakko: *Khwadāynāmag*. S. 50-51.

zwei, die griechischen Traditionen α und β sowie die *Chronographische Aleksandrija*; sie stellt den östlichen Zielpunkt im schematischen *Alexanderroman*-Dreieck dar.



Das „Dreieck“ der Hauptquellen

Die Untersuchung des *Schāhnāmeḥ* beruht auf der kritischen Edition des Textes von Djalal Khaleghi-Motlagh auf der Basis der ältesten erhaltenen Florentiner Handschrift (1217), welche alle vorherigen Editionen abdeckt, vor allem die zuvor aktuellste Moskauer Ausgabe von Bertels.

Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Hauptquellen

Es ist wichtig zu betonen, dass die vorliegende Arbeit nicht über den Rahmen des geschilderten Dreiecks der Hauptquellen hinausgeht und nicht zum Ziel hat, die Tradition des *Alexanderromans* mit den „historischen Quellen“ über Alexander zu vergleichen.

Die beschriebenen Hauptquellen weisen sowohl Ähnlichkeiten als auch Unterschiede auf. Letztere umfassen eine ganz offensichtliche Vielfalt an Merkmalen, die sich durch ihre Zugehörigkeit zu unterschiedlichen Kulturen, Epochen und Religionen kennzeichnen lässt:

- Die Niederschriftsorte Ägypten, Griechenland, Byzanz, Iran und die Kiever Rus' (via Bulgarien?)
- Die Zugehörigkeit der Texte zu unterschiedlichen Sprachgruppen: Griechisch, Iranisch und Slawisch

- Unterschiedliche kulturelle Kontexte in der Entstehungsgeschichte (Religion und Weltanschauung)
- Den Bezug auf unterschiedliche Vorlagen und Autoren
- Gattungs- und Genre-Unterschiede

Die Unterschiede beziehen sich auf die grundlegenden Charakteristika der Entstehungsgeschichte der Texte. Zugleich zeigen die drei Versionen deutlich Gemeinsamkeiten an. Sie ermöglichen im Kontrast zu den oben angegebenen Abweichungen einen vielversprechenden Vergleich. Dies lässt uns die Entwicklung der Alexandergeschichten in einem gewissen kulturellen Zusammenhang betrachten:

- Alexander und seine Biographie als Verknüpfungspunkt unterschiedlicher Traditionen
- Die Darstellung als *Historia* mit Realitätsanspruch
- Die Überlieferung als „offener Text“; der aussagekräftige Einfluss von äußeren Quellen
- Die gemeinsame Wurzel im griechischen *Alexanderroman*
- Das Eskandar-Buch des *Schāhnāme* und die *Chronographische Aleksandrija* als Bestandteile eines größeren Werkes: National- bzw. Weltgeschichte
- Die gemeinsamen Funktionen der Hauptquellen: *Historia*, moralische Belehrung, Unterhaltung und Enzyklopädie des Wissens.

Theorie der Grenze

In den letzten Jahren ist eine große Anzahl von Monographien über Grenzen und Grenzräume veröffentlicht worden. Ferner sind zahlreiche Artikel in Enzyklopädien, Lexika, Zeitschriften und Sammelbänden zu diesem Thema erschienen. Den Grenzen in Geschichte und Literatur wurden viele Kongresse, Tagungen und Kolloquien gewidmet.⁶⁹ Eine Erklärung der Beliebtheit des Themas kann darin liegen,

⁶⁹ Eine kleine Literaturlauswahl der Grenzen-Forschung, welche sich auf die Antike bezieht: Guggisberg, Martin A. (Hrsg.): Grenzen in Ritual und Kult der Antike: Internationales Kolloquium, Basel, 5.-6. November 2009. Basel 2013; Breeze, David J.; Jilek, Sonja; Thiel, Andreas: Frontiers of the Roman Empire. Grenzen des Römischen Reiches. Edinburgh 2009; Barton, John; Kratz, Reinhard G.; Seow, Choon-Leong; Hermann Spieckermann Witte, Markus (Hrsg.): Zeit und Ewigkeit als Raum göttlichen Handelns. Berlin; New York 2009.

dass der Begriff selbst ein bemerkenswertes und vielfältiges Phänomen ist, dessen Definitionsspektrum die Grenzen von Disziplin sprengt.⁷⁰ Deshalb wird eine eindeutige und exakt anwendbare Benutzung dadurch erschwert, dass dieser Terminus zum einen allgemein verbreitet ist und dass ihm zum anderen eine klare Definition fehlt, welche für alle Wissenschaftszweige zutreffend und auf sie anwendbar wäre. Mit anderen Worten: Grenzen überschreiten bzw. Grenzzräume durchqueren selbst die oftmals nur ungefähren Grenzen von Fachgebieten. Man wird

Bosman, Arjen; Lendering, Jona: Edge of Empire: Rome's frontier on the lower Rhine. Rotterdam 2012; *Burtscher-Bechter, Beate; Haider, Peter; Mertz-Baumgartner, Birgit; Rollinger, Robert* (Hrsg.): Grenzen und Entgrenzungen: Historische und kulturwissenschaftliche Überlegungen am Beispiel des Mittelmeerraums. Würzburg 2006. Einen Überblick über die Theorien der Grenze zu geben, würde den Rahmen der Arbeit sprengen. Versuche, das Phänomen in unterschiedlichen Disziplinen zu fassen, bieten beispielsweise *Assmann, Heinz-Dieter; Baasner, Frank; Wertheimer, Jürgen* (Hrsg.): Grenzen. Baden-Baden 2014 und *Mayer-Tasch, Peter Cornelius*: Raum und Grenze. Wiesbaden 2013; *Kleinschmidt, Christoph*: Semantik der Grenze. In: APuZ. 2014 / 4-5. S. 3-8. an.

⁷⁰ Der Terminus ist auf der ganzen Welt in allen möglichen Fachbereichen zu finden. Er ist zu einer Metapher geworden und wird sowohl wissenschaftlich als auch oftmals politisch angesprochen. In der Philosophie der Antike wurde zum ersten Mal in Europa die Abgrenzung des Unbegrenzten angesprochen. *Geulen, Eva; Kraft, Stephan*: Vorwort. In: Grenzen im Raum – Grenzen in der Literatur. ZfDPH. 2010. Bd.129. Sonderheft. S. 1; *Frede, Dorothea*: Grenze und Unbegrenztheit – Das gute Leben in Platons Philebos. In: *Hogrebe, Wolfgang; Bromand, Joachim* (Hrsg.): Grenzen und Grenzüberschreitungen: XIX. Deutscher Kongress für Philosophie. Berlin 2004. S. 62-64.

Es reicht, sich lediglich unterschiedliche Lexika und Wörterbücher aus den geisteswissenschaftlichen Disziplinen anzuschauen, um eine Fülle an Deutungsschattierungen der Grenze für sich zu entdecken. Die „Grenze“ als Grenzstein, der zum Demarkieren eines Territoriums benutzt wird, ist bereits seit dem 3. Jtsd. vor Chr. belegt. Dieser Typus der Grenzen wird im DNP erwähnt: *Eck, Werner*: Terminatio. In: NP. Bd. 12 / 1. S. 159; *Phillips, C. Robert*: Terminus. In: NP. Bd. 12/1. S. 160. *Thür, Gerhard*: Horoi. In: NP. Bd. 5. S. 730. Das Lexikon des Mittelalters beschreibt die Grenze ebenso im politischen Aspekt: *Metz, W.*: Grenze. In: LexMA.

Köhler, Ines: Grenze. In: EM. Bd. 6. S. 134-142. Das Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft *Religion in Geschichte und Gegenwart* unterscheidet einen „religionswissenschaftlichen“ Aspekt der Grenze, in dem räumliche, zeitliche und metaphorische Verwendungen des Begriffes behandelt werden, von einer „philosophischen“ Interpretation der Grenze sowie von einer „fundamentaltheologischen“: *Baumann, Martin*: Grenze I. Religionswissenschaft; *Falkenburg, Brigitte*: Grenze II. Philosophisch; *Rosenau, Hartmut*: Grenze III. Fundamentaltheologisch. In: RGG. Bd. 3. S. 1272-1274. In demselben Wörterbuch findet sich ein Aufsatz über die „Grenzsituation“: *Rosenau, Hartmut*: Grenzsituation. In: Ibid. S. 1275. Als Folgerung dieser großen Palette an Interpretationen entsteht bereits innerhalb einer Disziplin eine vielseitige Literatur über verschiedene Aspekte der Grenze.

deshalb beim Versuch, den Begriff zu klären und eine für die Arbeit geeignete Konzeption der Grenze auszuarbeiten, schnell unsicher. Unter Grenze wurde in unterschiedlichen Fachrichtungen alles Mögliche verstanden. Selbst einzelne Themenbereiche verfügen über ihre eigenen Grenzen und eigenartige Vorstellungen von ihnen. Der Forscher hat die Qual der Wahl, welchen Weg er einschlägt und welche Richtung er auswählt.

Die Vielfalt des Phänomens Grenze liegt außerdem darin, dass jeglicher Versuch, diesen Begriff klar zu definieren, lediglich eine oder mehrere seiner Facetten berücksichtigten, etwa den politischen Aspekt. Die Grenze selbst sowie Gestalt, Art und Bedeutung der Grenzen im *Alexanderroman* sind mannigfaltig. Beschäftigt man sich mit den in verschiedenen Kulturen und Epochen vorhandenen Vorstellungen von Alexanders Grenzen, muss jeweils erklärt werden, wie sie aus dem gesamten Material der Quellen erschlossen werden. Dies betrifft auch die Eigenart und die Eigenschaften von Grenzen, die man in den vielfältigen Versionen des *Alexanderromans* findet. Die Anwendung des Terminus hängt allerdings nicht nur vom Ansatz des Forschers, sondern auch vom kulturhistorischen Hintergrund ab, vor dem eine Version des *Alexanderromans* verfasst worden ist.⁷¹

Auf der sprachlichen Ebene benutzte man in der Antike statt „Grenze“ zahlreiche Begriffe, die nur wenige Gemeinsamkeiten aufweisen und in modernen Sprachen unterschiedliche Aspekte der Grenze betonen. So stößt man am häufigsten im antiken Alltag auf physikalische Grenzzeichen in Form von Grenzsteinen oder Holzpfählen, ὄποι, welche ein Besitztum demarkierten, ein Grundstück kennzeichneten und der politischen, rechtlichen und sozialen Stabilität und Sicherheit dienten.⁷² Die Grenzen in diesem engen Sinne folgten also den entsprechenden Bestimmungen und Ansprüchen. Die Abgrenzung erfüllte vor allem eine Schutzfunktion und markierte gleichzeitig rechtlich den Raum eines Staates, Gebietes oder privaten Grundstücks.

⁷¹ Mit der Abfassung eines Textes ist hier sowohl die Übersetzung als auch ihre Überarbeitung gemeint, da die Übersetzung einer Version des *Alexanderromans* gleichermaßen eine Überarbeitung des Inhaltes und ihre Anpassung an die Kultur darstellt.

⁷² Im alten Griechenland waren die sogenannten ὄποι verbreitet. In der römischen Welt kannte man *termini*, welche den griechischen ὄποι entsprachen. *Fine, John V. A.: Horoi Studies in Mortgage, Real Security, and Land Tenure in Ancient Athens. Baltimore 1951.*

Darüber hinaus konnte jede Demarkierung über eine sakrale Komponente verfügen, da eine Grenze unter dem Schutz von Göttern stand.⁷³ Diese Grenzen und Grenzzeichen besaßen daher im Altertum außer einem administrativen auch einen religiösen Inhalt.⁷⁴ Von ihnen und den mit den Göttern verknüpften menschlichen Gesetzen sollten eine Grenzziehung, Überquerung und Änderung des Grenzverlaufes sanktioniert werden. Eine politische und administrative Grenze war deshalb theoretisch wie das Recht unabänderlich, unverrückbar und heilig. Sie betraf im Altertum einen an sich bereits göttlichen Bereich der Beziehungen zwischen Menschen und Göttern. Die Grenze war häufig mit bestimmten Fluchformeln gegen Grenzverletzer geschützt, die vor einem rechtswidrigen Grenzübergang schützen sollten.⁷⁵

Zu den anderen Begriffen, welche in der Antike der modernen „Grenze“ entsprechen würden, gehören außerdem πέρας, τέρμα, ὄρισμα, χεῖλος sowie τέλος und μεθόριον⁷⁶.

Im Sprachgebrauch des Persischen im *Schāhnāme* sind vor allem *marz* und *karān* sowie *karāne* zu nennen,⁷⁷ welche zwar im Buch über Eskandar vorkommen. Sie bieten jedoch nicht die einzigen Hinweise auf einen begrenzenden Sachverhalt.⁷⁸ Die Sprache der *Chronographischen Alesandrija* erwähnt die Begriffe *kraj* und *konec*,

⁷³ Der griechische Gott Zeus Horios und die römische Gottheit Terminus, welcher das Fest *Terminalia* gewidmet war.

⁷⁴ In Griechenland wurden die Grenzen beispielsweise von Demeter Themasia, Zeus Horios, Athena Horia und Apollon Horios geschützt. Zu den Grenz(räum)en gehört auch das römische *pomerium*: Pausan. *Graec. Descr.* 2.25.2; Jameson, Michael H.: Mapping Greek Cults. In: Kolb, Frank (Hrsg.): Chora und Polis. München 2004. S. 177-179; Papazarkadas, Nikolaos: Sacred and Public Land in Ancient Athens. Oxford; New York 2011. S. 255.

⁷⁵ Köhler, Ines: Grenze. In: EM. S. 134.

⁷⁶ Vom griechischen τὸ μεθόριον (die Pluralform ist τὰ μεθόρια) und der späteren Form ἡ μεθορία („das an der Grenze liegende Land; das Grenzgebiet; Grenze“). Zur Verwendung der *Methoria* siehe: Cole, Susan: Landscapes, Gender, and Ritual Space. The Ancient Greek Experience. Berkeley; Los Angeles; London 2004. S. 180-185, 194-197.

⁷⁷ Wolff, Fritz: Glossar zu Firdosis Schahname. Hildesheim 1965. S. 770; 634-635.

⁷⁸ Selbst die modernen Sprachen bieten eine große Auswahl an Begriffen, welche unterschiedliche Facetten der Grenze betonen, etwa das *Ende*, die *Schranke* und das *Limit*, die in der vorliegenden Arbeit an manchen Stellen den Begriff *Grenze* ersetzen. Vgl. Wokart, Norbert: Differenzierungen im Begriff „Grenze“. Zur Vielfalt eines scheinbar einfachen Begriffs. In: Faber, Richard; Naumann, Barbara (Hrsg.): Literatur der Grenze. Theorie der Grenze. Würzburg 1995. S. 277.

welche einerseits den modernen Termini „Rand“ und „Ende“ entsprechen und andererseits ebenfalls auf eine *Grenze* verweisen.⁷⁹

Da an dieser Stelle keine Erarbeitung einer eigenen Definition von Grenze möglich ist, sei in der vorliegenden Arbeit von der von Norbert Wokart skizzierten Darstellung der Grenze in ihren unterschiedlichen Aspekten und ihrer Vielfalt ausgegangen. Darüber hinaus werden lediglich die wesentlichen Aspekte der Grenze in Hinsicht auf Alexanders Geschichte behandelt. Dies dient dem Versuch, ein Chaos an Begriffen zu vermeiden und bereits in der Einführung die wichtigsten Aspekte der Grenze hervorzuheben und die weniger relevanten Seiten auszublenden.

Trennung und Verbindung

Welche Funktion die in unterschiedlichen Dimensionen auftretende Grenze besitzt, zeigt sich im Wort *Abgrenzung*. Im politischen, historischen, philosophischen, literarischen, territorialen und sozialen Kontext wird ein Bereich vom Restlichen mittels einer Grenze getrennt. Außer dieser Trennfunktion spielt die Grenze die Rolle eines Mittels, welches die getrennten Bereiche verschränkt und verbindet. Die Grenze kann dabei auch die Rolle einer Brücke spielen, welche den Übergang aus einem Gebiet in ein benachbartes Gebiet ermöglicht.

Was verbirgt sich in diesem Zusammenhang hinter den Grenzen Alexanders des Großen? Sind sie lediglich geographisch bzw. physikalisch zu verstehen oder bietet die Geschichte Alexanders weitere verborgene Signale, die sich als Grenze interpretieren lassen? Wendet man die trennende bzw. verbindende Bedeutung einer Grenze und ihre Funktionen auf die Welt Alexanders an, sollten seine Grenzen einschließen, was zu seinem Machtgebiet gehört und ausschließen, was nicht dazu gehört. Eine Verbindung zwischen den abgegrenzten Bereichen zu erstellen, liegt an Alexander selbst, der durch seine Wanderung die von ihm betretenen Zonen unterwerfen und sich „einverleiben“ will. Die Persönlichkeit des Herrschers spielt dabei die ausschlaggebende Rolle.

Wokart betont außerdem eine „negative“ Funktion der Grenze. Durch die Begrenzung einer Sache wird ihre Unvollständigkeit festgestellt.⁸⁰ In diesem Sinne verweisen die *Grenzen* in Alexanders Welt – im Territorium, das von Alexander

⁷⁹ *Tvorogov*: S. 135.

⁸⁰ *Wokart, Norbert*: Op.cit. S. 279.

betreten, erforscht und dem Herrscher unterworfen wird – auf einen Mangel, welcher die Unmöglichkeit weiterer Bewegung bzw. Fortentwicklung hervorhebt. Man kann deshalb von einer neuen Facette des Herrschers sprechen, vom begrenzten Alexander, weil er über bestimmte Bereiche nicht hinauszugehen vermag.

Wie weit können sich die Grenzen von Alexanders Herrschaft ausbreiten? Die Paradoxie der Bemühung um Begrenzung einerseits und des Eifers andererseits, die umgebende Welt immer weiter auszudehnen, führt letztendlich zu einem *Ende*, über welches hinaus kein Vordringen mehr möglich ist. Hinter diesem *Ende* soll eine andere, für Alexander nicht zugängliche Welt beginnen, welche sich sowohl geographisch anzeigen lässt als auch eine andere Qualität besitzt, die Alexanders Welt nicht innewohnt. Durch diese Begrenzung wird der Alexander zugewiesene Raum immer wieder neu festgelegt⁸¹ und die Identifizierungsfunktion des „eigenen“ Raumes hervorgehoben. Man kann sich in diesem Zusammenhang auf das Zitat von Ludwig Wittgenstein beziehen: „Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt“⁸². Wandelt man den Satz in Bezug auf die legendäre Reisegeschichte Alexanders um, ergibt sich der folgende Gedanke: „Die Grenzen von Alexanders Taten bedeuten die Grenzen seiner Welt“. Im Gegensatz zu Wittgensteins Postulat über die Grenzen der Welt, welche denen der Logik und des menschlichen Denkens gleichen und über die demzufolge der Mensch nicht hinausgehen kann, verfügen die Gelehrten, die sich mit dem *Alexanderroman* beschäftigen, über die Möglichkeit, von außen auf die Grenzen von Alexanders Leben und Taten zu blicken. Diese Perspektive ermöglicht es ihnen, die Grenzen von Alexanders Welt zu erfassen und darüber hinaus ins Innere seines Raumes und ebenso auch über Alexanders Welt hinaus zu blicken.

Wendet man die Abgrenzungsfunktion der Grenze auf einen geographischen Raum an, handelt es sich dabei im Allgemeinen und geographisch gesehen um eine reglementierte Trennung des Anteils der Erdoberfläche. Die Funktion einer Grenze ging im Altertum über den rechtlichen, intellektuellen und politischen Bereichen

⁸¹ Das Grenzenlose lässt sich im Gegenteil zum Begrenzten nicht definieren, denn das erste kann nicht durch seine Grenzen bestimmt werden. Die Erschließung der Grenzen Alexanders trägt zur eindeutigen Definierung seines Machtbereiches bei. Die theoretische Grundlage: *Wokart, Norbert*: Op. cit. S. 280.

⁸² PA 5.6; Zitiert nach: *Graßhoff, Gerd; Lampert, Timm* (Hrsg.): Ludwig Wittgensteins Logisch-Philosophische Abhandlung. Entstehungsgeschichte und Herausgabe der Typoskripte und Korrektorexemplare. Wien 2004. S. 161; 235; 302.

hinaus und diente zur Trennung, Reglementierung und Formung des bewohnten Lebensraumes „mittels einer Willensäußerung“.⁸³

In diesem Zusammenhang ist also die gegenseitige Einwirkung des Menschen und der von ihm bewohnten Landschaft aufeinander zu postulieren.⁸⁴ Die Demarkierung eines bestimmten Anteils der Erdoberfläche gab den politischen und wirtschaftlichen Gebilden, modern gesprochen: den Staaten, und ebenso den kulturellen, religiösen und kultischen Gemeinschaften eine Orientierung und zugleich ein Instrument der Regulierung von Beziehungen an die Hand. Durch die Grenzen werden also weit über die Auffassung von Giovanna Rocchi hinaus nicht allein die außenpolitischen Beziehungen bestimmt. Während die großen zentral gesteuerten Staaten wie Ägypten, das Perserreich und das Römische Reich – dazu kann auch das Alexanderreich gezählt werden – im Rahmen einer Weltherrschaftsideologie die äußersten Grenzen des Staates mit denen der ganzen Oikumene gleichsetzen,⁸⁵ sind die Grenzen „in einem polyzentrischen Raum“ wie in Griechenland für einen Gleichgewichtszustand aller Seiten von großer Bedeutung.⁸⁶ Aus dem Gesagten ergibt sich, dass die Ausweitung der Grenzen eines sich mit der ganzen Oikumene identifizierenden Reiches sich als eine wichtige Aufgabe des Herrschers erwies. Dementsprechend waren die Ausweitung und die Wahrnehmung von Grenzen auf politische Charakteristika des Raumes angewiesen. Das Alexanderreich sollte nach dieser Denkweise logischerweise dem ersten Typus zugeordnet werden, der seine Grenzen im Rahmen seiner Weltherrschaft betrachtet und eine Ausdehnung bis an

⁸³ Rocchi, Giovanna Daverio: Grenze. In: Sonnabend, Holger (Hrsg.): Mensch und Landschaft in der Antike. Lexikon der Historischen Geographie. Stuttgart; Weimar 1999. S. 192.

⁸⁴ Das sind die „zwei Themenkomplexe“ der Historischen Geographie, auf die sich diese Disziplin konzentriert: Olshausen, Eckart: Einführung in die Historische Geographie der Alten Welt. Darmstadt 1991. S. 2.

⁸⁵ Herodot berichtet aus griechischer Sicht über Xerxes' Befehl, Griechenland anzugreifen, und bezieht sich auf die Ansprüche der Perser auf die Weltherrschaft folgendermaßen: „Wenn wir sie und ihre Nachbarn, die das Land des Phrygers Pelops bewohnen, bezwingen, dann machen wir den Himmel des Zeus zur Grenze des Perserlandes. Denn die Sonne wird kein Land bescheinen, das an das unsere grenzt; vielmehr werde ich sie alle im Bunde mit euch zu einem einzigen Lande vereinen, indem ich durch ganz Europa ziehe“. Hdt. 7.8 (übersetzt von Josef Feix). Rollinger, Robert: Das teispidisch-achaimenidische Großreich. Ein 'Imperium' avant la lettre? In: Gehler Michael; Rollinger, Robert (Hrsg.): Imperien in der Weltgeschichte. Epochenübergreifende und globalhistorische Vergleiche. Wiesbaden 2014. S. 149-154.

⁸⁶ Rocchi, Giovanna Daverio: Op. cit. S. 192-193.

die bekannten Grenzen der bewohnten Welt beansprucht. Diese Forderung betonen nicht nur die Alexanderhistoriker, sondern sie ist auch ein wichtiges Thema in zahlreichen Legenden über Alexander den Großen. Der *Alexanderroman* stellt dabei keine Ausnahme dar.

Natürliche und künstliche Grenzen

Der Historiker Andreas Rutz gliedert grundsätzlich die Grenzen in zwei große Gruppen: die „unsichtbaren Grenzen“, etwa zwischen Leben und Tod, den sozialen Schichten, Epochen und Kulturen und die „territorialen Grenzen“, die sich meistens administrativ und rechtlich definieren lassen.⁸⁷ Die territorialen Grenzen können nach Rutz in der Zeit der Vormoderne in natürliche und nicht natürliche Territorialgrenzen aufgeteilt werden. Die ersten wurden von der Natur geschaffen und beeinflussten die Grenzziehungen. Die durch die Aufteilung entstandenen „Trennräume oder -linien“ seien beispielsweise durch Flüsse, Seen, Felsen oder Berge markiert worden, die zuvor der Orientierung und Demarkierung gedient hätten. Als Zeichen einer Grenze wurden Steine, Bäume oder Holzpflocke verwendet, die der Grenzmarkierung dienten.⁸⁸ Die nicht natürlichen Grenzen wurden beispielsweise durch Mauern und Grenzwälle geschlossen, die jedoch in die natürliche Landschaft integriert wurden und diese ihrerseits beeinflussten.

Rutz' Aufteilung in natürliche und künstliche Grenzzeichen lässt sich auch auf die Antike anwenden, in der man das System von sichtbaren Bezugspunkten zum Demarkieren eines Grenzverlaufs nutzte. Die Grenzziehung erfolgte sowohl mit Hilfe natürlicher Erscheinungen der Landschaft (Berge, Wasserläufe, Seen, Wüsten und Sümpfe) als auch mittels von Menschen geschaffener und gesetzter Grenzzeichen (Stelen, Säulen, Grenzsteine und Steinhaufen, Hermen und verschiedene Bauwerke).⁸⁹ Die natürlichen und die von Menschen geschaffenen Grenzen können sich ihrerseits in der Form unterscheiden.⁹⁰ Ihre Überschreitung bedeutete zugleich den Übergang von einem Herrschaftsraum in einen anderen, von einem

⁸⁷ Dabei kann sich der erste Grenzen-Typus auch in der materiellen Welt durch „räumliche Konstruktionen“ äußern. Rutz, Andreas: Grenzen im Raum – Grenzen in der Geschichte. In: Grenzen im Raum – Grenzen in der Literatur. ZfDPH. 2010. Bd.129. Sonderheft. S. 9-10.

⁸⁸ Ibid. S. 11-12.

⁸⁹ Rocchi, Giovanna Daverio: Grenze. S. 196.

⁹⁰ Die beiden Grenzarten werden von Rocchi „als Ausdrucksform der territorialen Ordnung“ angesehen. Ibid. S. 193.

Rechtssystem in ein anderes. Beim Eintritt in einen anderen Raum musste der Überschreitende neue Ordnungen und Gesetze akzeptieren und war in der Regel verpflichtet, die in dem anderen Gebiet geltenden Werte zu achten und die vorgegebenen Normen zu erfüllen.⁹¹

Da diese Ordnungen eingängig und die physikalischen Grenzzeichen natürlicher und künstlicher Art zeichenhaft und einfach zu erkennen sind, ist dieses Prinzip in der politischen und historischen Forschung bei der Beschreibung der überschreitbaren und nicht überschreitbaren Grenzen in Gebrauch und am häufigsten vertreten.

Schutzfunktion der Grenzen

Spricht man von der politischen Bedeutung der Grenze, ist vor allem auch ihre militärische Funktion zu betonen. Als Militärposten und Grenzlinie fungierte der römische *Limes*, der am Rande des Feindgebietes aufgebaut und für die Verteidigung der römischen Grenzen aber auch für Ausgriffe über die Grenze genutzt wurde. Zu den wichtigsten Funktionen des *Limes* gehörten die Kontrolle über die diesseitige ansässige Bevölkerung und die wirtschaftspolitische Steuerung des Handels und der Bevölkerungsströme. Auch den griechischen Poleis waren militärische Befestigungen am Rande ihrer Gebiete nicht fremd.⁹²

Solche Grenzen mit einer lediglich militärischen Funktion kommen selbstverständlich auch im *Alexanderroman* vor. Allerdings besteht die Komplexität des Themas darin, dass die in der Arbeit zu behandelnden Grenzen nicht allein im Rahmen einer

⁹¹ Ein athenischer Hausherr verfügte in der klassischen Zeit über das Recht, straffrei einen nächtlichen Dieb innerhalb des Hauses zu töten, da er gesetzwidrig die Grenze von privatem Eigentum überschritt. *Laggar, Ursula*: Ging der τοιχωπύχος durch die Wand? Überlegungen zum Einbruchsdiebstahl im klassischen Athen. In: *Mauritsch, Peter* (Hrsg.): *Antike Lebenswelten: Konstanz, Wandel, Wirkungsmacht: Festschrift für Ingomar Weiler zum 70. Geburtstag*. Wiesbaden 2008. S. 494.

⁹² *Rocchi, Giovanna Daverio*: Op. cit. S. 196; *Lohmann, Hans*: Die Chora Athens im 4. Jahrhundert v. Chr.: Festungswesen, Bergbau und Siedlungen. In: *Eder, Walter* (Hrsg.): *Die Athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr.: Vollendung oder Verfall einer Verfassungsform? Akten eines Symposiums 3.-7. August 1992, Bellagio*. Stuttgart 1995. S. 522.

Limes nannte man in der Zeit des Römischen Reiches einen Grenzwall, welcher der Befestigung der Grenzen des Reiches diente und dadurch wiederum eine Art allerletzter Grenze des Reiches war. Sie waren in Europa, Asien und Afrika verbreitet. Zu den römischen *limites* siehe: *Klee, Margot*: *Grenzen des Imperiums. Leben am römischen Limes*. Stuttgart 2006; *Schallmayer, Egon*: *Der Limes. Die Geschichte einer Grenze*. München 2006; *Jilek, Sonja* (Hrsg.): *Grenzen des Römischen Imperiums*. Mainz 2006.

konkreten geographischen Region existieren, sondern über sie hinausgehen und in einen metageographischen Raum vordringen. Eine Stadtmauer, die für den Leser einen hohen Anteil an „Realität“ und damit eine Schutzfunktion erfüllt, erweist sich sowohl bei den Griechen (Theben) als auch in Phönizien (Tyros), Persien und Indien auf gleiche Weise als eine Herausforderung für Alexander und seine Soldaten. Das betrifft auch Wasserläufe, die in der Welt des *Alexanderromans* sowohl eine Trennungs- wie auch eine Verbindungsfunktion ausübten, ohne dass sie auf „Realität“ oder Fiktion zurückzuführen sind. Die Grenzen im *Alexanderroman* sind also „übergeographisch“ gestaltet, obwohl sie in konkreter materieller oder geographischer Gestalt (Tyros-Stadttor und der Fluss Stranga) erscheinen. Sie spielen nur dann eine Rolle, wenn Alexander auf sie trifft.

Imaginäre Grenzen

In zahlreichen Versionen des *Alexanderromans* sind Grenzen oder Grenzmarkierungen jedweder Art, etwa Flüsse, Berge, Stelen sowie Stadtmauern, dargestellt. Viele von ihnen erscheinen auf den ersten Blick physikalisch greifbar zu sein. Allerdings erweisen sie sich häufig als imaginär bzw. fiktiv und lassen sich kaum lokalisieren. Einerseits zeigen sie sich im Text mittels konkreter geographischer Erscheinungen, die ihrerseits nicht ohne Bezug auf „reale“ Erscheinungsformen sind. Ein namenloser Berg oder Hain als Grenze zwischen zwei Orten findet sich zwar nicht auf einer geographischen Karte, doch ist ihr Auftauchen im Text, d. h. auch in den Augen der Verfasser und Leser, nicht bedeutungslos. Andererseits würde zwar niemand die Existenz des Flusses Euphrat bestreiten, doch die angestammte Funktion des Flusses in der Wahrnehmung des Volkes, seine Rolle im Mythensystem oder in der Religion liegen außerhalb seiner bloßen physikalischen Natur in gesellschaftlichen und kulturellen Vorstellungen. und so findet er seinen Platz auch im *Alexanderroman*.

Viele der im *Alexanderroman* erwähnten Grenzen sind dem Bereich der mentalen Geographie zuzuordnen. Denn sie befinden sich laut Sonnabend „im Kopf“ des einzelnen Menschen.⁹³ Diese Art von Grenzen darf über keinen ausgeprägten Bezug

⁹³ *Sonnabend, Holger*: Die Grenzen der Welt. Geographische Vorstellungen der Antike. Darmstadt 2007. S. 54.

zur Realität verfügen. In dieser scheinbar „realen Welt“ einer Quelle gibt es unterschiedliche geographische Vorstellungen, und es wird nicht zwischen Mythos und materieller Welt unterschieden. Der legendäre, zu einer bestimmten Zeit zufrierende Fluss Stranga und der Fluss Euphrat sind deshalb in diesem Kontext als gleichwertig einzuschätzen; die Virtualität des ersten und die „historische Realität“ des zweiten spielen keine entscheidende Rolle.

Alle diese Grenzen existieren als Bilder in der geistigen Welt, die deutlich von Symbolen und Archetypen geprägt ist und damit ein wesentliches Element aller Kulturen bildet. Die Mauern und Tore des *Alexanderromans* sind keine physischen Gegenstände, aber sie tragen die Bedeutung, Dinge und nebeneinanderliegende Bereiche zu trennen und eine Grenze dazwischen zu markieren. Fluss, Berg oder Meer lassen sich zwar im geographischen Sinne identifizieren, aber oftmals gelten sie zunächst als Symbole einer *Schranke* oder eines *Hindernisses*, die der „Held“ überwinden muss.

Man kann mühelos solche Grenzen in Form von „physisch“ erfassbaren Objekten, wie etwa Flüsse, Berge und Mauern, im Text finden. Blickt man jedoch auf die Welt des *Alexanderromans*, stellen die meisten dieser „physikalischen“ Grenzen kein unüberwindliches *Hindernis* für den Weltherrscher dar. **Bleibt ein Bereich einmal für den König unzugänglich, so deutet sich dort eine Grenze an, deren Ursprung, Art und Deutung Forschungsschwerpunkte der vorliegenden Arbeit darstellen.** Mit anderen Worten, die Grenze ist als eine unüberschreitbare *Schranke* zu verstehen, welche Alexanders Weg behindert oder versperrt.

Grenze als Schranke

Norbert Wokart bringt die Bedeutung der Wahrnehmung einer Schranke auf den Punkt. Sie wird am häufigsten von dem nicht wahrgenommen, der sie überwindet. Derjenige, der nicht erkennt, dass sein Weg begrenzt ist, wird in seinen Handlungen eingeschränkt. Sofern und sobald sich die Wahrnehmung ändert und die Person sich der eigenen Begrenzung bewusst ist, hebt sich die Begrenztheit für den handelnden Akteur auf.⁹⁴ Darüber hinaus spielen die Reaktion und die in den Quellen

⁹⁴ „Wer sich jedoch der Begrenztheit seiner Existenz bewusst ist und wer weiß, dass hinter den Bergen auch noch Menschen leben, ‚und manchmal noch ganz andere‘, wie Gottfried Keller schreibt, der ist nicht nur nicht beschränkt, der hat vielmehr selbst seine Begrenztheit schon überwunden“. Wokart, Norbert. Op. cit. S. 288.

geschilderte Denkweise Alexanders eine wichtige Rolle, indem sie dem Leser oder Hörer die dem König zugeschriebene Wahrnehmung vermitteln, die wiederum auf einen Fall der *Ent-* bzw. *Begrenzung* verweisen kann.

Grenzzonen

Das Geheimnis der Grenze kann allerdings auch darin bestehen, dass sich die Art der im Text erwähnten Grenze nicht ohne weiteres erkennen lässt. Auf welche Begrenzung seiner Herrschaft das für Alexander nicht überschreitbare Hindernis hinweist, das den Zugang zu einem bestimmten Bereich verweigert, hängt vom angestrebten Ziel des Königs ab. In den äußersten Grenzgebieten der bekannten Welt begegnet Alexander vielen Schranken auf dem Weg zu seinem Ziel, deren Auftreten nicht allein militärische Fähigkeiten Alexanders herausfordert. Sie stellen Fragen nach den Grundproblemen seiner Existenz. In dieser weitesten Peripheriezone setzt er sich mit der ausgedehnten *anderen Welt* auseinander, die für Alexander zwar gut sichtbar sein mag, die er jedoch nicht zu betreten vermag. Dieses Gebiet kann sowohl bewohnt als auch unbewohnt sein, wobei seine Unerreichbarkeit das entscheidende Charakteristikum bildet. Soweit dieses in einer älteren Version nicht zugängliche Territorium in einer späteren Fassung des Textes doch erreichbar wird, sehen wir den Beginn der *anderen Welt* auf ein weiteres nächstgelagertes Grenzgebiet verlegt. Falls Alexander Zugang zu diesem Raum erlangt, was in einer früheren Erzählung nicht möglich gewesen war, sollte man sich die Frage stellen, wie sich die Eigenschaften des Ortes und auch die Alexanders selbst geändert haben, im Vergleich zu denen, welche die frühere Unerreichbarkeit verursachten. Mit anderen Worten: Verfügen Grenzzonen oder auch historische Grenzen über eine eigene Dynamik? Der Zusammenstoß geschieht in einer *Grenzzone*, welche dementsprechend ebenfalls Aufmerksamkeit verdient.

Der Begriff „Randzone“ bzw. „Grenzraum“⁹⁵ kann dabei noch offener als der der „Grenze“ verwendet werden. Norbert Wokart betont, dass es sich hierbei nicht um

⁹⁵ In der Antike bezeichnete man ein Grenzgebiet als *Methorion*, vom griechischen τὸ μεθόριον abgeleitet. Ein *Methorion* entspricht einem Grenzgebiet, das im Prinzip eine Trennungszone, d. h. einen selbstständigen Raum, darstellt. In der Regel waren solche Grenzgebiete historisch gesehen häufig unerschlossen und kaum bewohnt, lagen außerhalb der Wirkungsbereiche des angrenzenden Territoriums und befanden sich zwischen den Grenzen der angrenzenden Territorien. Politisch gesehen waren sie neutral. Aus der Geschichte sind auch andere Bezeichnungen von solchen Räumen bekannt, etwa

konkrete Grenzen handle, sondern um diffuse und nicht exakt definierte Räume. Die Grenze sollte hingegen einen harten Schnitt bilden, welcher Unterschiede zwischen dem Jenseits und Diesseits deutlich macht.⁹⁶ Ein Grenzraum, in dem sich die Szenen aus dem *Alexanderroman* abspielen, wirkt als *Rand*, der häufig mit geographischen Charakteristiken ausgestattet ist. Dieser Raum kann sich im Laufe der Bearbeitung der jeweiligen Versionen verändern. Er ist nicht unwandelbar. Der Entwicklung von Alexanders Grenzen und der Veränderung ihrer Größe, Qualität und Lokalisierung sowie des Grades ihrer Intensität wird in der vorliegenden Arbeit ebenso Aufmerksamkeit geschenkt.

Wenn man sich erneut der Aufteilung in „unsichtbare“ und „territoriale“ Grenzen zuwendet, ist anzunehmen, dass manche der sogenannten „unsichtbaren Grenzen“, etwa die zwischen Leben und Tod, vom antiken Menschen doch als sichtbar

„Niemandland“ und *terra nullius* sowie „Wildes Feld“. In der Kiever Rus bezeichnete man so die Steppengebiete im Süden der heutigen Ukraine und Russlands, durch welche zahlreiche nomadische Völker hindurchzogen: *Dobroljubskij, Andrej O.: Kočevniki na zapade pričernomorskich stepej v X-XVIII vekach (istoriko-archeologičeskoe issledovanie)*. Avtoreferat dissertacii doktora istoričeskich nauk. Sankt Petersburg 1991. Im Osten befanden sich solche Grenzgebiete am Rande von sesshaften Kulturen; hier ereigneten sich Kontakte einerseits mit den Nomaden, andererseits mit den Römern: *Rocchi, Giovanna Daverio: Grenze*. S. 193-196.

Die *Methoria*, die Pluralform des *Methorion*, stellen also zum einen selbständige Gegenden dar. Zum anderen treten sie ihrerseits aber auch als eine Art von Grenze auf, die den davor liegenden Raum abgrenzt. In der Antike waren sie Räume, die halfen, Kontakte und Kommunikation herzustellen. Das als *Methorion* anerkannte Land wurde häufig gemeinsam genutzt, trug zur Abschwächung eines Konflikts bei oder spielte die Rolle eines Vermittlers bei der Lösung von Problemen. Das Land unterschied sich von anderen Gebieten durch eine hohe Mobilitäts- und Wandelsrate. Die *Methoria* dienten dem Austausch zwischen den abgegrenzten Seiten und außerdem der Entwicklung des Verkehrssystems, das von überregionaler Bedeutung war. Das Grenzgebiet ist normalerweise für die Bewohner der angrenzenden Seiten andersartig und minderwertig. Die am Rande liegenden Orte trugen zwar zu Kontakten beider Seiten bei und ermöglichten damit unter anderem auch Handel und kulturellen Austausch; allerdings konnte es dort aber auch häufig zu Auseinandersetzungen kommen, was auf den Instabilitätsfaktor der Grenzzone verweist.

Unter *μεθόριος* konnten sowohl bloß geographische Einheiten – Wüsten, Sümpfe und Berge, aber auch Kleinstaaten und *Poleis* – verstanden werden, die sich zwischen zwei mächtigen Staaten befanden. In der Verbindung mit einem abgegrenzten Raum kommt der Terminus beispielsweise bei Thuk. „ἡ δὲ Θυρεᾶτις γῆ μεθορία τῆς Ἀργείας καὶ Λακωνικῆς ἐστίν, ἐπὶ θάλασσαν καθήκουσα“, – „Thyreatis ist das Grenzland der Argolis und Lakoniens, das sich bis zum Meer erstreckt“: Thuk. *Hist.* 2.27.2. Bei Xen. findet man dies in „εἰς τὰ μεθόρια τῶν Σύρων καὶ Μήδων“: „Auf das Grenzgebiet Syriens und Mediens“: Xen. *Kyr.* 5.4.51. Wichtig ist auch, dass nach den antiken Vorstellungen das Grenzgebiet auch zwischen den Göttern und Menschen liegen konnte, wie Plut. schreibt: „ἐν μεθορίῳ θεῶν καὶ ἀνθρώπων“: „An der Grenze der Götter und Menschen“: Plut. *Mor.* 416. C. 6. *Beck, Matthias: Der Krebs und die Seele: Gen, Geist, Gehirn, Gott*. Paderborn 2004. S. 111.

⁹⁶ *Wokart, Norbert: Differenzierungen im Begriff Grenze*. S. 248.

aufgefasst wurden. Die Lebenden und die Verstorbenen befanden sich nach mythischer Vorstellung in unterschiedlichen Daseins-Zonen, deren Grenzen lediglich Götter oder außerordentliche Menschen und Heroen in beide Richtungen überschreiten konnten. Dies galt ebenfalls für die den Göttern und Menschen zugewiesenen Räume. Die Götter und die sterblichen Menschen unterlagen einem System, in dem jedes Wesen auf den ihm zugeteilten Platz im Kosmos angewiesen war. Allerdings darf man dabei die Existenz von Kontaktzonen nicht übersehen, in denen die Lebenden den Toten begegnen konnten. Das Gleiche gilt auch für Kontakte mit den Göttern. Deshalb konnte die Grenze zwischen Leben und Tod in einem einzigen Raum widergespiegelt werden.

Auch im Judentum finden solche auf den ersten Blick unsichtbaren jenseitigen und diesseitigen Bereiche Erwähnung. Der Tod berührt stets das Leben, da er einen Teil davon darstellt. Die Totenwelt und das Jenseits stehen unmittelbar vor dem lebendigen Leib. Sie erobern sich immer wieder neue Räume, welche zu der Welt der Lebenden gehören. Die Todesgrenze wird im Leben gezogen, wobei manche Gegenstände oder Landschaftsgegebenheiten sogar zeitlich die Funktion der Grenze zum Jenseits übernehmen, etwa der Staub, das Grab, das Gefängnis, die finstere Nacht und der Rand. Der Welt des Diesseits, die sich als Haus, Stadt und Tempel zeigt, steht der Bereich des Jenseits gegenüber, der sich im Kontext des Totenreichs (Abaddon und Scheol) offenbart.⁹⁷

Betrachtet man Alexanders Tod als allerletzte Grenze bzw. den *Limes* seines Lebensganges, τὸ τέλος, so wird der dem Tod vorangehende Zustand als metaphorischer Grenzraum erfasst, dem einige Charakteristiken des geographischen Grenzraumes zugewiesen werden können. So besteht beispielsweise eine Verbindung zwischen der letzten Grenze, dem Tod, und der Stadt Babylon, welche in der Alexandertradition die Funktion des letzten Ortes in seinem Leben übernimmt. Auf diese Weise zeigt sich die „unsichtbare“ Grenze durch eine begreifbare Demarkierung an. Der Tod und die mit dem Sterben verbundene Zone werden in diesem Zusammenhang zur *äußeren Grenze* des Herrschers.

⁹⁷ Janowski, Bernd: „Du hast meine Füße auf weiten Raum gestellt“ (Psalm 31,9). Gott, Mensch und Raum im Alten Testament. In: Loprieno, Antonio (Hrsg.): Mensch und Raum von der Antike bis zur Gegenwart. München; Leipzig 2006. S. 52-54.

Äußere Grenzen

Weitet man Inhalt und Verwendungsspektrum der Grenze aus, kommt man zu einer Fülle von Gebieten und Dingen, die voneinander abgegrenzt und demarkiert werden können oder sogar müssen.⁹⁸ Aber was wird begrenzt und vor allem wovon wird etwas abgegrenzt, wenn man sich dem Begriff die „Weltgrenze“ zuwendet? Denkt man an das Ende der Welt, daran, wie und womit ihre Grenzen dargestellt wurden und welche Voraussetzungen beim Überschreiten dieser Grenzzone erfüllt werden mussten, gerät man in eine phantastische Welt voll von Legenden, Mythen und Magie. Die „realen“ Dinge verlieren in dieser Welt ihre schlichten Eigenschaften und erlangen neue, und das Materielle wird häufig als undeutlich, unbedeutend oder metaphorisch angesehen oder sogar als überflüssig erachtet.

Persönlichkeit und moralische Eigenschaften des Menschen treten in den Vordergrund und spielen u.U. beim Übergang eine entscheidende Rolle. Häufig kann die Person den Weg nicht allein meistern und bedarf deshalb eines weisen und kundigen Gefährten oder der Unterstützung eines Gottes.

Eine *äußere Grenze* fungiert im *Alexanderroman* in diesem Kontext als eine *letzte Schranke*, die die wichtigsten Eigenschaften Alexanders prüft und eine Herausforderung für ihn darstellt. Um in die jenseits der *Schranke* befindliche Zone zu gelangen und ihren Raum zu betreten, ist Alexander gezwungen, sich vom *Menschlichen* zu befreien und die von ihm beanspruchten übermenschlichen bzw. göttlichen Eigenschaften in Anspruch zu nehmen. Eine Überschreitung der *äußeren Grenze* bedeutet demnach für den Menschen, über seine menschliche Begrenzung hinaus zu gelangen.

Bei der Untersuchung der äußeren Grenzen im *Alexanderroman* sollte man wegen ihrer oben angesprochenen „Irrealität“ nicht in den Irrtum verfallen, das Äußerliche für das Verborgene zu halten und das Geschehene an der „realen“ Geschichte zu messen. Der Versuch, die Grenzen geographisch präzise zu lokalisieren und im Rahmen der bloßen Geographie zu verwenden, führte den Forscher in die Irre, da er

⁹⁸ Selbst die Existenz der Dinge sei erst dann möglich, wenn deren Grenzen festgelegt worden sind. Siehe dazu das Interview von Oliver Link mit dem Philosophen Konrad Paul Liessmann: „Ohne Grenzen könnten wir nicht leben“. In: brand eins. 15. Jahrgang. Heft 3. März 2013. S. 101-105; Siehe sein Buch, in dem der Autor für mehr Grenzen in der modernen Welt plädiert, denn sie zur Identität beitragen sollen. Seine Ergebnisse werden ausschließlich auf einer Facette des Begriffes basiert, und zwar auf der Identifizierungsfunktion der Grenzen: *Liessmann, Konrad Paul: Das Lob der Grenze. Kritik der politischen Unterscheidungskraft.* Wien 2012.

dabei demjenigen ähnelte, der die Überreste eines Grenzsteines im Meer des menschlichen Denkens lokalisieren möchte. Der im Text beschriebene Gegenstand oder die dort erwähnte Gegend lassen sich kaum auf einer Karte finden oder einzeichnen. Möchte man den Begriff Geographie in der vorliegenden Arbeit weiter benutzen, so müsste er als „mentale Geographie“ oder „Geographie von Sinnbildern“, die sich hinter der jeweiligen Beschreibung verbergen, näher gekennzeichnet werden.

Die *äußeren Grenzen* im *Alexanderroman* tragen aber auch zur Identifikation von Alexanders Welt bei, indem sie zum einen eine Kontur zeichnen und zum anderen ihr Gestalt, Struktur und Festigkeit vermitteln. Sie setzen an der Stelle zwischen dem Unerreichbaren und dem bereits Erforschten ein Zeichen, welches Alexanders Welt an ihrem Rand verortet und zugleich vervollständigt. Als „negative Funktion“ birgt die äußere Grenze immer auch Endlichkeit, Vergänglichkeit und Beschränkung in sich. Als Folge ergeben sich aus dem Begrenzten auch Sterblichkeit und Machtlosigkeit in Bezug auf das Unerreichbare.⁹⁹ Die Macht Alexanders wird somit an einem Punkt begrenzt und kann an einer bestimmten Stelle nicht über die Grenze in ein anderes Gebiet ausgreifen. Die Verbindungsfunktion der äußeren Grenze der begrenzten Welt Alexanders verbindet schließlich das Zugängliche mit dem Unzugänglichen, wobei das Zweite am äußersten Rand seiner Welt zum Vorschein kommt und dadurch das Erste, das Verfügbare, abschließt und vom Zweiten trennt. Dadurch erfüllt sich die Trennfunktion.

Die Grenzen im *Alexanderroman* werden in der vorliegenden Arbeit aus der Sicht der Einheit von drei Funktionen der Grenze betrachtet, in welcher das Endliche mit dem Unendlichen und das „Zeitliche“ mit dem „Ewigen“ zusammenstoßen. Die *absolute Grenze* kennzeichnet den Abschluss der Wanderung durch eine Begrenzung. Damit besitzt diese Grenze den höchsten Grad an Einschränkungsfunktion und fordert vom Überschreitenden ganz besondere Fähigkeiten. Ein Übergang ist allerdings häufig nicht möglich, denn die *absolute Grenze* zieht das Fazit aus dem *Begrenzten* und vollendet den zuvor unternommenen Gang. In diesem Sinne erscheinen *die äußeren Grenzen* des Herrschers als seine *absoluten Grenzen*. Man könnte diese *allerletzte Grenze* auf dem Weg Alexanders mit dem Begriff „Limes“¹⁰⁰ bezeichnen. *Alexanders*

⁹⁹ Rosenau, Hartmut: Grenze. III. Fundamentaltheologisch. In: RGG. Bd. 3. 2000. S. 1274.

¹⁰⁰ Das deutsche Wort „Limit“ und das lateinische *limes* sind etymologisch verwandt und

„Limes“ und seine Eigenschaften stellen im Kern den Untersuchungsgegenstand der vorliegenden Arbeit dar.

Mit Karl Jaspers sei betont, dass die vorliegende Arbeit den *Grenzsituationen* Alexanders nachgeht, der am Rande seiner Welt die *Grenzerfahrung* durch den Prozess der Erkenntnis seiner eigenen Grenzen erlangen sollte.¹⁰¹ Aus dem angesprochenen Zusammenhang des Begrenzten mit dem Unbegrenzten ergibt sich in der Theologie die Idee, die Grenzstelle als „fruchtbaren Ort der Erkenntnis“¹⁰² und der religiösen Erfahrung zu betrachten. Die *absolute Grenze* fasst nach Günther Keil das unendliche Jenseits als göttliches Unendliches auf.¹⁰³ Das Ende des Begrenzten heißt in diesem Sinne das Ende des Menschlichen. Diese Grenze am Rande des Unendlichen könne für die begrenzte Erkenntnis des Menschen nur allegorisch, symbolisch und bildlich dargestellt werden.¹⁰⁴ Das Unzugängliche bleibt für den Menschen also außerhalb der Erfahrung. Mit anderen Worten: Das *Menschliche* hängt immer mit dem *Begrenzten* zusammen. In Bezug auf das Thema der Arbeit bedeutet dies: Überall dort, wohin Alexander gelangt, stößt er an seine Grenzen und das Begrenzte.

Entgrenzung versus Begrenzung

Der Titel der vorliegenden Arbeit enthält die zwei gegenteiligen Begriffe *Entgrenzung* und *Begrenzung*, wobei beiden der Wortstamm *Grenze* zugrunde gelegt wird. Der erste Terminus charakterisiert die Auflösung von Grenzen im Laufe der Wanderungen Alexanders. Der zweite behandelt hingegen die Entstehung von neuen *Schranken*. Die Beseitigung der Hindernisse führt den Prozess der Bewegung zum *Grenzenlosen* aus, wobei *Begrenzung* auf bestimmte *Limits* verweist und die Dekonstruktion der Grenzen bis auf einen bestimmten Punkt erlaubt. Diese *Limits* treten als *äußerste Grenzen* Alexanders auf, wobei man sich nicht unbedingt auf die geographischen

bedeuten im Prinzip dasselbe, nämlich „Begrenzung“ und „festgelegte Grenze“. Allerdings bezeichnete das lateinische Wort ursprünglich die Schneise bzw. den Grenzweg: Kluge, Friedrich: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Berlin; Boston 2011. S. 578. Pfeifer, Wolfgang: Etymologisches Wörterbuch des Deutschen. Berlin 1993. Bd. 1. S. 802.

¹⁰¹ Der Mensch wendet sich an sich selbst in einer Grenzsituation. Salamun, Kurt: Karl Jaspers. Würzburg 2006. S. 50-55.

¹⁰² Tillich, Paul: Auf der Grenze: Aus dem Lebenswerk Paul Tillichs. München; Hamburg 1964. S. 9.

¹⁰³ Keil, Günther: Gott als absolute Grenzüberschreitung. Hain 1971.

¹⁰⁴ Rosenau, Hartmut: Grenze. III. Fundamentaltheologisch. In: RGG. 2000. Bd. 3. S. 1274.

Merkmale konzentrieren bzw. sie bloß geographisch interpretieren sollte. Durch die Beschränkung Alexanders wird nicht nur der Raum seiner Handlung sowie seiner Herrschaft, sondern ebenso der König selbst begrenzt und von den aufgetretenen Grenzen umschlossen. Das Streben zum *Grenzenlosen* und die aufgezwungene *Begrenzung* sind in der Geschichte Alexanders des Großen miteinander vermischt und stellen ein bemerkenswertes Phänomen der Forschung dar.

Wenn man die Terminologie aus der griechischen Philosophie anwenden möchte, treten das *Begrenzte*, πέρας, und das *Grenzenlose*, ἄπειρον, nah nebeneinander vor dem König auf. Der antiken Naturphilosophie war dieses Nebeneinander von Gegensätzen nicht fremd. Das Begrenzte (πέρας) und das Grenzenlose (ἄπειρον) sind nach der Philosophie der Vorsokratiker der allererste Ursprung und die Grundlage jeder weiteren Begrenzung. Den Terminus ἄπειρον findet man bei Anaximander aus Milet¹⁰⁵, unter welchem der allen seienden Dingen zugrunde liegende unendliche Stoff verstanden wurde. Dieser Stoff besaß eine sowohl räumlich als auch zeitlich unendliche Qualität und stellte den Grund jeglicher Bewegung dar. Neben dem unermesslichen ἄπειρον tritt sein Gegenteil πέρας auf, was in Anaximanders Lehre der Eigenschaft der Erdkugel entspricht. Mittels des πέρας wird die Welt von den Menschen begriffen. Die Welt sei ein begrenzter Raum, welcher aber auch mit ἄπειρον gefüllt sei. Dieser Stoff verbreitet sich aber über die Welt hinaus. Seine Größe lässt sich laut Anaximander von keinem Menschen begreifen.¹⁰⁶

Das den Vorstellungen Anaximanders eigentümliche Nebeneinander des *Begrenzten* und des *Grenzlosen* findet sich auch in Alexanders Welt, wobei allerdings keine direkte Verbindung zwischen den Verfassern des *Alexanderromans* sowie seiner Versionen mit Anaximander anzunehmen ist. Darüber hinaus lässt sich die Welt Alexanders begreifen, indem man dessen Grenzen erschließt und untersucht. Das Grenzenlose und das Begrenzte verbinden sich bei Alexander zu einer Dichotomie.

¹⁰⁵ Es ist anzunehmen, dass die Lehre über πέρας und ἄπειρον auf Anaximander zurückgeht. Vom Philosophen sind keine Werke erhalten geblieben. Die Worte über das Grenzenlose wurden ihm von späteren griechischen Philosophen zugeschrieben. Auf Anaximander verweisen Theophrast und Simplicios: Ar 14 - Ar 18 In: *Wöhrlé, Georg* (Hrsg.): *Die Milesier: Anaximander und Anaximenes*. Berlin; Boston 2012. S. 27-29.

¹⁰⁶ *Kratzert, Thomas*: *Die Entdeckung des Raumes: Vom hesiodischen "χάος" zur platonischen "χώρα"*. Amsterdam; Philadelphia 1998. S. 44.

Seinem Streben, über die erreichbaren Grenzen immer weiter hinaus zu gehen, widerspricht die zwingende Einschränkung seiner Macht.

Die Untersuchung der für Alexander unzugänglichen Territorien wird dadurch erschwert, dass diese nicht erforschten Gebiete im Text der Quellen entweder sehr allgemein gefasst werden oder vollständig unbekannt bleiben. Im ersten Fall kann der jenseits liegende Ort aus anderen bekannten Quellen bzw. aus der Vorlage der Episode erschlossen werden, die denselben geographischen Vorstellungen in der jeweiligen kulturellen Umgebung entsprechen. Im zweiten Fall kann man lediglich der Phantasie freien Lauf lassen. Wenn die Grenzen der unzugänglichen Zone für uns und vielleicht den Verfasser des Textes unbekannt sind, dann bleibt nur noch übrig, sie dem *Grenzenlosen* zuzuschreiben. Über den Inhalt dieser Bereiche kann man wohl häufig nur spekulieren. Die Verbindung des *Grenzenlosen* ausschließlich mit dem *Göttlichen* bzw. *Himmlischen* setzt bereits eine durch diese Begriffe angedeutete Begrenzung voraus.¹⁰⁷

Fragestellung

Die vorliegende Arbeit geht vor allem den für Alexander *unüberquerbaren Grenzen* nach, und zwar sowohl den *Schranken* als auch den innerlichen und nicht durch die materielle Welt geprägten Einschränkungen. In den ersten griechischen Fassungen des *Alexanderromans* wird Alexander zum „König der Welt“ und sogar zum „Kosmokrator“ (κοσμοκράτωρ) erklärt,¹⁰⁸ dessen Herkunft auf die Götter zurückzuführen sei. Die Fachliteratur hat dieses auffälligste Merkmal des Alexander-Bildes übernommen und als wichtigen Bestandteil des *Alexanderromans* hervorgehoben.¹⁰⁹ Allerdings ist die Frage nach Alexanders Grenzen in diesem Zusammenhang im Kapitel über die angewandte Theorie der Grenze bereits gestellt worden. Hat ein Weltkönig und „Gottes Sohn“ seine eigene Grenze? Lässt sie sich lediglich geographisch lokalisieren oder treten noch andere besondere Hindernisse

¹⁰⁷ Auf diese Begrenzung des Grenzenlosen durch die begriffliche Begrenzung wies Norbert Wokart hin, als er über Anaximander und seine Erklärung des ἄπειρον reflektierte: *Wokart, Norbert*. Op. cit. S. 281.

¹⁰⁸ α I.8.5; β I.8.24-26; L I.8.7. α I.11.4. β I.11.8-13. L I.11.2-3; L I.7.3; α I.15.1-2; β I.15.1-5; L I.15.1; γ I.15; α I.32.4; β I.32.6-8; L I.32.2-3; α II.22.7; β II.22.20-23; L II.22.5. Siehe 2.1 „Alexander als Weltherrscher und Kosmokrator“.

¹⁰⁹ Als Beispiel dafür siehe: *Koulakiotis, Elias*: Genese und Metamorphosen des Alexandermythos im Spiegel der griechischen nichthistoriographischen Überlieferung bis zum 3. Jh. n. Chr. Konstanz 2006. S. 189-217.

auf? Die Dichotomie von Entgrenzung und Begrenzung sowohl der Zugänglichkeit von Räumen als auch des Unzugänglichen decken das Problem des scheiternden Kosmokrators auf.

Trotz der großen Aufmerksamkeit, die viele Forscher dem *Alexanderroman* geschenkt haben, und des großen Umfangs der Alexanderforschung der letzten zweihundert Jahre tauchen immer wieder neue Fragen auf, die in Bezug auf den Kontext sowohl der Entwicklungsgeschichte des *Alexanderromans* als auch seiner Beziehungen zu anderen zeitgenössischen Literaturwerken noch unbeantwortet sind. Einer von ihnen geht die vorliegende Arbeit nach, nämlich der Frage nach den Vorstellungen von Grenzen, die Alexander während seiner legendären Reise erkennt und die er zu überqueren versucht. Es handelt sich dabei nicht nur um die auf seinem Weg wartenden physischen Schranken, etwa Flüsse und Gebirge, sondern auch und vor allem um die symbolischen und von der jeweiligen Kultur vorbestimmten Grenzen und Grenzgebiete, die er nach der Tradition nicht über- bzw. durchqueren darf und die im „physikalischen“ und geographischen Raum des Textes vorkommen. Mit anderen Worten: In dieser Arbeit wird das Thema der Verbote und Tabus aufgenommen, die Alexander während seiner Reise begegnen.

Ein Verbot und eine Erlaubnis der Grenzüberschreitung für Alexander scheinen schon in der Handlung des *Alexanderromans* auf, die eine Begrenzung von Alexanders Macht kennt. Die Frage nach der Begrenzung des Territoriums, das Alexander besitzen darf, stellt eine weitere Aufgabe der Forschung dar. Die Beschränkung Alexanders artikuliert sich in jeder Version des Romans anders. Man muss deshalb zunächst die entsprechenden Episoden in der Handlung nachweisen, in denen Alexanders Misserfolge und Erfolge bei einer Grenzüberschreitung thematisiert werden und Alexanders Tätigkeit demzufolge begrenzt wird. Diese werden dann im Kontext der Kultur betrachtet, die die jeweilige Version des *Alexanderromans* beeinflusst hat.

In der vorliegenden Arbeit wird versucht, die Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen von den Grenzen im transkulturellen Umfeld am Beispiel der Analyse der älteren griechischen Fassungen, des Eskandar-Buches im *Schāhnāmeḥ* sowie der *Chronographischen Aleksandrija* zu betrachten. Die genannten Versionen bilden ein Dreieck, so dass man versuchen muss, die entsprechenden Episoden nebeneinander zu stellen und sie zu vergleichen. Die Erschließung der

Beschränkungen auf Alexanders Weg zum Weltende, die in verschiedenen Alexandertraditionen auf ähnliche Weise dargestellt werden, stellt eine weitere bedeutsame Aufgabe der vorliegenden Arbeit dar.

Im Zusammenhang mit Alexanders Streben, bis ans Ende der Welt zu gelangen, wird hier noch eine weitere wichtige Frage gestellt, die nach den im *Alexanderroman* angegebenen Motiven des Herrschers und nach den sonstigen Gründen dafür, eine solche unglaublich abenteuerliche Reise durch die ganze Welt zu unternehmen. Ein Grund wird in der vorliegenden Arbeit besonders ausführlich behandelt: Alexanders Auseinandersetzung mit seiner Vorbestimmung und mit dem κόσμος. Dieser Streit erscheint bereits in der ersten sogenannten Version α, und Spuren davon finden sich auch in späteren Rezensionen. In dieser Auseinandersetzung bemüht sich Alexander nicht nur, die physikalischen Grenzen der Welt zu überschreiten, sondern er versucht, über sie hinaus zu gelangen und sein eigenes Schicksal im Rahmen dieser Welterkenntnis zu bezwingen. Die Frage nach der Entwicklung Alexanders im Rahmen dieser Auseinandersetzung im *Schāhnāmeḥ* und in der *Chronographischen Aleksandrija*, d.h. in den durch monotheistische Kulturen geprägten Versionen, wird in dieser Arbeit auch große Aufmerksamkeit geschenkt.¹¹⁰ Die Begrenzung wird unter einem räumlichen und zeitlichen sowie unter einem „innerweltlichen“ Aspekt betrachtet und bezieht sich darüber hinaus auf die Persönlichkeit Alexanders.

Zum Schluss lässt sich sagen, dass die vorliegende Arbeit sich grundsätzlich mit zwei Ebenen beschäftigt: Erstens werden die konkreten, auf Grenzen bezogenen Motive der Alexandergeschichte ergründet und erschlossen, in denen man die strukturbildenden Stichpunkte erkennen kann. Zweitens werden diese Hauptbestandteile auf die zweite Ebene der Sinnbilder verlagert, auf der sie für die zu behandelnden Kulturen gewissermaßen gleich erscheinen.

Zusammenfassend werden folgende Fragen in der vorliegenden Arbeit in den Mittelpunkt der Untersuchung gestellt:

¹¹⁰ An dieser Stelle sind die Rezension ε, Ferdousī's *Schāhnāmeḥ*, die Übersetzung des Archipresbyters Leo, das byzantinische Alexandergedicht und die *Chronographische* und die *Serbische Aleksandrija* zu nennen.

- In welcher Beziehung steht Alexander zur Welt in jeder der behandelten Quellen? Bestehen Unterschiede in der Wahrnehmung seiner Beziehungen zu Raum und Zeit?
- Auf welche Art und Weise wird Alexander begrenzt, und welche räumlichen und zeitlichen Dimensionen spielen dabei eine Rolle?
- Welche der Quellen weist den stärksten Begrenzungsbezug auf und welche spricht seine Begrenzung am wenigsten an? Eine Nebenfrage betrifft auch die Entwicklungsgeschichte der Quellen: Inwiefern lässt sich die hellenistische Tradition im Schähnāneh erkennen?
- In welcher Form treten Alexanders Grenzen im Text auf? Lassen sie sich qualitativ ordnen?
- In welchen Szenen erleiden Alexander und sein Weltherrschaftsanspruch ein Fiasko und warum?
- In welcher Beziehung zueinander stehen die Bilder Alexanders, der die Grenzen auflöst, und desjenigen, der selbst begrenzt wird?
- Kommen in Bezug auf Alexanders Begrenzung gleiche Episoden und Ideen in den drei behandelten Quellen vor und wodurch ist ein solcher Einklang bestimmt?

Forschungsmethoden

Die interkulturelle Bedeutung der Alexander-Geschichten sowie die Dauer der Verbreitung des *Alexanderromans* und seine Existenz durch Jahrhunderte zwingen den Forscher, die Quellen mit bisher noch nicht für die Alexanderforschung genutzten Methoden zu behandeln, die den *Alexanderroman* nicht in die Schranken eines konkreten Genres verweisen. Dieses Textcorpus muss als komplexes und vielfältiges Phänomen betrachtet werden. Richard Stoneman hat in seiner Einleitung zum Sammelband „The Alexander Romance in Persia and the East“ die methodologische Frage¹¹¹ nach der Vorgehensweise gestellt, die bei den unterschiedlichen Versionen des *Alexanderromans* angewandt werden könne. Die vorliegende Arbeit schlägt ihrerseits ein neues Vorgehen vor, indem die

¹¹¹ „What is the right way to analyze texts that vary so much from each other?“, Stoneman, Richard: Introduction. In: Erickson, Kyle; Netton, Ian; Stoneman, Richard (Hrsg.): The Alexander Romance in Persia and the East. Groningen 2012. S. XIII-XIV. Der Gelehrte zeigte, dass es mehr offene Fragen in Bezug auf die Methoden der *Alexanderroman*-Forschung gibt als auf deren Lösungen.

Aufmerksamkeit auf die Grenzen der prominenten Person gerichtet wird. Darüber hinaus werden neue Methoden der Untersuchung des vielfältigen Phänomens der Alexandererzählungen angewandt werden.

Die Interdisziplinarität und Komplexität der gestellten Aufgaben erfordern auch methodische Vielfalt. Die Erforschung der Grenzen im *Alexanderromans* in Hinsicht auf Raum und Zeit sowie auf die Persönlichkeit Alexanders ist sowohl für die Literatur- als auch für die Geschichtswissenschaft relevant. Das Forschungsfeld des Themas berührt außerdem Aspekte, die hier mithilfe des Werkzeuges der Historischen Geographie zu erschließen sind. In der vorliegenden Dissertation werden deshalb Methoden aus unterschiedlichen Disziplinen angewandt: historisch-kritische Methoden ebenso wie spezielle Vorgehensweisen aus den Bereichen Kultur- und Literaturwissenschaft.

Schon die Frage nach dem Wandel von Vorstellungen in einem so vielfältigen literarischen und kulturhistorischen Phänomen wie dem *Alexanderroman* setzt einen besonderen interdisziplinären Forschungsansatz voraus. Die Mannigfaltigkeit der in der Arbeit verwendeten Methoden verweist deutlich darauf, dass das Betreten anderer Fachgebiete durch den Forscher bei dieser Fragestellung absolut notwendig ist.

Allgemein-historische Methoden

Die wichtigsten historischen Methoden der Arbeit bestehen zuerst in der philologischen und hermeneutischen Textanalyse (innere Kritik) und Textkritik. Vergleich und Erschließung der vielfältigen Texttraditionen des *Alexanderromans* werden durch komparatistische und synthetische Ansätze ermöglicht. Mit Hilfe der historischen Kritik wird versucht, die Parallelen zwischen den Rezensionen vor deren zeitgenössischem Hintergrund zu erforschen. Bei einer solchen Quelleninterpretation muss der historische Kontext berücksichtigt werden. Durch den Textvergleich wird versucht, die Ebene der allgemeinen Sinnbilder in den Blick zu nehmen, auf der jede zu untersuchende Version des *Alexanderromans* sich in seinem Wandel durch Zeit und Welt auf eine besondere Weise gestaltet. Dabei wird es um die Geschichte von Ideen und Bildern in ihrer historischen Entwicklung im *Alexanderroman* gehen.

Literaturwissenschaftliche und kulturhistorische Methoden

Für den literarischen Zugang zum Thema, soweit es von den Begriffen „Grenze“, „Grenzgebiet“ sowie „Limit“ bestimmt ist und die Quellen grundsätzlich Texte darstellen, benötigt man eine Methode, die die Betrachtung und Analyse dieser komplexen Termini in einem literarischen Werk ermöglicht. Der russische Literaturwissenschaftler Michail Bachtin hat in seiner Erzähltheorie den Begriff „Chronotopos“ (χρόνος – Zeit, τόπος – Ort) eingeführt und auf den antiken Roman, allerdings nicht den *Alexanderroman*, angewandt.¹¹² Bei seiner Theorie geht es um die Einheit von Zeitverlauf und Raum in einem Erzähltext.¹¹³ Die besonderen Eigenschaften des Territoriums an den Grenzen der Welt im *Alexanderroman* lassen sich sowohl physisch als auch zeitlich fassen. Alexanders Aufenthalt an einem Ort wird oftmals sowohl mit den Charakteristiken des Raumes als auch mit einer Zeitspanne verbunden. Das Verlassen einer Gegend sowie die Ankunft an einem Ort zeigen sich im Rahmen eines räumlichen und zeitlichen Modells an.

Die in der vorliegenden Arbeit unternommene Untersuchung wendet nicht nur literarische Verfahren an, bei denen der *Alexanderroman* lediglich im literarisch-sprachwissenschaftlichen Sinne betrachtet wird, sondern sie wendet sich auch der Bedeutung der Sinnbilder und Symbole in verschiedenen Alexandererzählungen und ihrer Entfaltung je nach Kultur und Epoche zu. Dabei muss sich der Forscher auch der Methoden aus dem Bereich der Kulturwissenschaft bedienen.

Für die Analyse der Bedeutung der Persönlichkeit Alexanders für das jeweilige kulturelle Umfeld wird die Theorie vom „kulturellen Gedächtnis“ angewandt, welche

¹¹² Die von Bachtin untersuchten antiken Romane waren die „Aithiopika“ des Heliodor, „Leukippe und Kleitophon“ von Achilleus Tatios, „Chaireas und Kalirrhoe“ des Chariton, die „Ephesiaka“ des Xenophon von Ephesos, das „Satiricon“ des Petronius, der „Goldene Esel“ des Apuleius und „Daphnis und Chloe“ von Longos. In den Texten verwies er auf die sogenannte Abenteuerzeit, die unverändert bleibe. Die Ereignisse seien plötzlich und zufällig geschehen. Die handelnden Personen hätten keinen Einfluss auf die Ereignisse des Romans. Die Zeit existiere abstrakt, und die Orte der Handlung seien voneinander räumlich entfernt und isoliert. Es wurden von Bachtin auch die „biographische Zeit“ mit dem „Lebensweg“ und dem „biographischen Leben“ von der „Abenteuerzeit“ unterschieden. Siehe *Bachtin, Michail .M.: Formen der Zeit und des Chronotopos im Roman. Untersuchungen zur historischen Poetik. In: Ibid: Chronotopos. Frankfurt am Main 2008. S. 7-73.*

¹¹³ Die wörtliche Übersetzung „Raumzeit“. Der Begriff wurde erst in der Naturwissenschaft innerhalb der Relativitätstheorie eingeführt und verwendet. Bachtin übertrug den Terminus auf die Literaturwissenschaft und verstand darunter „eine Form-Inhalt-Kategorie der Literatur“. Ibid. S. 7.

vom Ägyptologen Jan Assmann entwickelt wurde.¹¹⁴ Laut dieser Theorie wird menschliches bzw. individuelles Gedächtnis von den gesellschaftlichen Bedingungen geprägt. Der Begriff „Gesellschaft“ kann in diesem Zusammenhang bis hin zur „Kultur“ erweitert werden, so dass Kollektive bzw. Kultur das Gedächtnis einzelner Personen bestimmen – im „kollektiven Gedächtnis“.¹¹⁵ Bei dieser Methode darf der Forscher nicht den Text des *Alexanderromans* mit der „Wirklichkeit“ des „realen“ Feldzuges zu vergleichen und die „wirklichkeitsgetreuen“ Fakten aus der Handlung zu extrahieren versuchen, sondern er muss sich die Aufgabe stellen, den Text als Erinnerungstext einer Gruppe zu untersuchen. Der Idee zufolge erscheinen unterschiedliche Konzepte von Vergangenheit in jeder alten Kultur unter dem Begriff „Geschichte“, und sie dienen dieser Gesellschaft zur Sicherung ihrer Tradition und zur Ausbildung ihrer Identität. Dementsprechend fungiert jede Version des *Alexanderromans* als eine Art Geschichtsschreibung über Alexander, die dem Leser die bedeutsamsten Komponenten aus dem „realen“ Leben des Herrschers zu vermitteln sucht, Episoden, die sowohl für das Publikum als auch für den Autor bzw. die Autoren der Version eine wichtige Rolle spielen sollen. Das Alexander-Bild sowie die Darstellung seiner Biographie werden dabei an das Verlangen nach *memoria* in der jeweiligen Kultur angepasst. Demselben Zweck dient die Bearbeitung des Textes, indem bestimmte Episoden ausgeblendet oder ausgelassen – d.h. „vergessen“ – und dafür andere „Puzzle-Stücke“ der Lebensbeschreibung der neuen Version des *Alexanderromans* hinzugefügt bzw. die bereits vorhandenen Szenen aussagekräftiger gestaltet werden. Die letzteren werden im Laufe dieses Prozesses im Gedächtnis der Gesellschaft und ihrer Kultur gespeichert.

Die Welt Alexanders erscheint vor einem Forscher in seiner durch mythisches Denken und mythische Fantasie geprägten Gestalt. In der Alexanderforschung wird in Betracht gezogen, dass alle vorhandenen Versionen des *Alexanderromans* sowie die Alexandererzählungen und Dichtungen in der Zeit der Spätantike und des Mittelalters solche mythischen Effekte und Symbole aufweisen. Da in dieser Arbeit die Termini „Sinnbilder“, „Symbole“ und manchmal „Archetypen“ Verwendung finden, muss geklärt werden, was diese für die Analyse der drei Versionen des *Alexanderromans* bedeuten. Diese Begriffe wurden von Carl Gustav Jung analysiert.

¹¹⁴ Assman, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. München 2007.

¹¹⁵ Ibid. S. 42-43.

Das Symbol wird von Jung im Sinne von Platon verstanden und interpretiert, nämlich als ein aus zwei Teilen bestehendes Phänomen: Zum einen sind da die durch die Sinnesorgane wahrnehmbare „Realität“ sowie das Irdische, und zum anderen gibt es das „Himmlische“ bzw. das „kollektive Unbewusstsein“, welches unfassbar und mit Worten unbegreiflich ist. Das Letztere lässt sich allerdings in Form von Symbolen und Sinnbildern veranschaulichen. Ein Symbol ist in diesem Zusammenhang das, wessen sich der Mensch bewusst ist und was sich mittels Bildern und Wörtern sowie Zeichen wiedergeben lässt. Ein *Archetypus* soll in der Zone liegen, die vom menschlichen Bewusstsein nicht begreifbar ist. Mit den Worten Platons befindet sich der Grund der allerersten Dinge in der Welt der *Ideen*.¹¹⁶ Als Beispiel aus der Geschichte Alexanders lässt sich das Meer am Rande der Welt als archetypisches Bild kennzeichnen. Es entspricht dem Archetypus, welcher durch die Begriffe „Universum“, „Ewigkeit“ beschrieben werden kann. Dies ist der Archetypus eines Raumes, in dem sich Tod und Wiedergeburt ereignen. Selbst das „kollektive Unbewusstsein“ wurde von Jung mit einem Meer verglichen.

Die *Archetypen* liegen laut der Jung'schen Lehre jeder Kultur zugrunde. Nach Jung ist jede Kultur durch sie geprägt. Er verstand unter dem „Archetypus“ ein in allen Kulturen, Traditionen und Epochen vorhandenes Bildersystem, das sich vor allem in Volkserzählungen, Mythen, Epen und Märchen wiederfindet. Die Nachfolger seiner Lehre haben Versuche unternommen, solche archetypischen mythischen Motive zu systematisieren. Joseph Campbell hat in seinem Werk „Der Heros in tausend Gestalten“¹¹⁷ ein für unterschiedliche Legenden und Sagen aus der ganzen Welt

¹¹⁶ Ein *Archetypus* ist ein Bestandteil von Mythen. Ihn könnte man nach Jung auch als „Motive“, „Urbilder“ oder „Typen“ bezeichnen: Jung, Carl G.: Zur Psychologie des Kinderarchetypus. In: Jung, Carl G., Kerényi, Karl: Einführungen in das Wesen der Mythologie. Zürich-Düsseldorf 1999. S. 84; 90-92. Platon spricht ebenso von „Ideen“ und „Urbildern“. Als Beispiel des Archetypus kann man den Mutterarchetypus nennen, welcher zahllose Vorstellungen von Müttern in unterschiedlichen Kulturen der Welt in sich einschließt. Die verschiedenen Göttinnen fungieren in diesem Zusammenhang als *Erscheinungsformen* des einen *Mutterarchetypus*: Neumann, Erich: Die Große Mutter: Die weiblichen Gestaltungen des Unterbewussten. Düsseldorf 2003.

Jung, Carl G.: Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten. In: *Ibid.*: Gesammelte Werke. 1983. Bd. 9/1. S. 11-51; *Ibid.*: Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen. In: *Ibid.* S. 221-269; *Ibid.*: Die Archetypen und das kollektive Unbewusste. In: *Ibid.*: Gesammelte Werke. 1981. Bd. 18/2. S. 547-585; *Ibid.*: Über Symbolik. In: *Ibid.* S. 475-480; *Ibid.*: Das symbolische Leben. In: *Ibid.*: Gesammelte Werke. 1981. Bd. 18/1. S. 287-314.

¹¹⁷ Campbell, Joseph: The Hero with a Thousand Faces. Novato 2008. Die deutsche

einheitliches Schema des *Monomythos* postuliert, in dem die Erzählung über eine Heldenreise im Verlauf der Handlung bestimmte Stufen erklimmt. Der Held beginnt seine Reise in der „gewöhnlichen Welt“ und erhält bald einen Aufruf, *a call to adventure*, welcher in fremde und außergewöhnliche Gegenden führt, wo der Held geprüft wird. Wie in einem Zaubermärchen spielen Wanderungen in fremde und fabelhafte Gegenden und Grenzüberschreitungen im *Alexanderroman* eine wichtige Rolle. Ein Übergang über eine Grenze ist häufig eine Bedingung dafür, dass der Held die gestellten Aufgaben lösen kann.¹¹⁸ Die Erschließung der Grenzen Alexanders ermöglicht es, den Charakter seiner Reise sowie die Art der ihm begegnenden Herausforderungen festzustellen und ihn in eine Reihe mit anderen Heroen zu stellen.

Der Alexanderroman auf dem Forschungsfeld der Historischen Geographie

Nicht zuletzt liegt der Schwerpunkt des Themas im Bereich der Geographie, denn der berühmte Herrscher reist durch unterschiedliche Landschaften.¹¹⁹ Jede der analysierten Hauptquellen dieser Arbeit enthält demzufolge einzigartige geographische Beschreibungen. Der virtuelle Raum der Handlung bezieht sich einerseits auf die Territorien der realen politischen historischen Staaten sowie die auf der Karte lokalisierbaren geographischen Gebiete. Andererseits weiß man nicht genau, ob der Leser und die Verfasser der Versionen den benutzten geographischen Bezeichnungen, etwa Athen, Theben und der Kaspischen Pforte, einen modernen Inhalt unterlegt. Der griechische *Alexanderroman* gibt zwar Informationen zur Geographie der von Alexander besuchten Länder und kann deshalb als Quelle der Historischen Geographie dienen.¹²⁰ Kann *diese* Geographie jedoch als „historisch“ bezeichnet werden?

Übersetzung: *Ibid.*: Der Heros in tausend Gestalten. Frankfurt am Main 2011.

¹¹⁸ Köhler, Ines: Grenze. In: EM. S. 139.

¹¹⁹ Das Themenfeld der Historischen Geographie liegt zwischen dem der Geographie und dem der Antiken Geschichte. Aus der Verbindung ergibt sich also der interdisziplinäre Charakter dieser Wissenschaft. Dies betonte der Experte im Bereich der historischen Geographie Eckart Olshausen in seiner „Einführung in die historische Geographie der Alten Welt“: S. IX. Diese Disziplin betrachtete Olshausen nicht bloß als eine Grundwissenschaft, sondern vielmehr als selbstständige Disziplin, die „einem bestimmten Aspekt historischer Entwicklungen ihr besonderes Augenmerk widmet“: *Ibid.* S. 1.

¹²⁰ Laut Olshausen stellt der griechische *Alexanderroman* eine der Quellen der Historischen Geographie dar, welcher „seinen Helden genauso durch die Welt führt wie die Biographie“:

Die vorliegende Arbeit behandelt die Art der Vorstellungen von der Geographie, d. h. von der *mental map*, da die Handlung der Alexanderlegenden im modernen Sinne quasihistorisch ist. Darüber hinaus ist in der vorliegenden Arbeit vor allem von mentalen Landschaften und Grenzen die Rede. Die *mental map* wirkt im Rahmen eines kulturellen Umfeldes. Von der These des „kulturellen Gedächtnisses“ ausgehend bringt in diesem Zusammenhang jeder Autor in den von ihm verfassten Text einen Teil seiner Kultur ein.¹²¹ Das Problem der Autorschaft bekommt dabei einen anderen Bezug. Die vorliegende Arbeit legt dabei ihren Fokus auf den geographischen Aspekt der Alexander-Erzählung, vor allem hinsichtlich der Grenzziehung und des Grenzverlaufs zwischen einzelnen Gebieten.

Hier wird die Auffassung vertreten, dass Alexanders Begrenzung nicht lediglich als geographisches Phänomen betrachtet werden sollte. Der phantastische Raum der Handlung ist die Bühne, auf der die Besonderheiten der mentalen Geographie an Bedeutung gewinnen, und „reale Räume“, die auf der Karte lokalisiert werden können, werden trotz ihrer „Realität“ in dieselbe mentale Landschaft neben die quasigeographischen Orte gesetzt. In besonderem Maße zu betonen ist die Bedeutung von mythischen religiösen und moralischen Eigenschaften, mit welchen eine Gegend oder ein Handlungsort im *Alexanderroman* versehen werden; sie treten im Text nicht zufällig auf.

Forschungsstand

Bevor man sich in diesem Kapitel mit der Forschungsliteratur über den *Alexanderroman* befasst, muss gesagt werden, dass diese Arbeit nicht auf das Verhältnis der „Alexander-Historiker“ mit der *Alexanderroman*-Tradition eingeht. Deshalb bleibt an dieser Stelle die umfangreiche Forschungsliteratur zum historischen Alexander unberücksichtigt. Bezüglich des Themas der vorliegenden Arbeit lassen sich folgende Forschungsrichtungen bestimmen:

Quellenausgaben und –kritik der Versionen α und β

Die ersten Ausgaben der Versionen des *Alexanderromans* erschienen Mitte des 19. Jahrhunderts. Zu ihnen zählt vor allem die 1842 von den Mechitaristen veröffentlichte

Olshausen, Eckart: Op. cit. S. 22.

¹²¹ Siehe Assmanns Definition des Begriffes: *Assmann, Jan*: Op. cit. S. 34-38.

Ausgabe einer armenischen Hs.¹²² Der herausgegebene Text wurde in keine europäische Sprache übersetzt, was die Bekanntheit und Verbreitung dieser Ausgabe in Europa stark gehemmt hat. Vier Jahre später, 1846, erschien von Carolus Müller die erste Ausgabe des griechischen *Alexanderromans* als Beiheft zur Ausgabe Arrians. Der Ausgabe wurde die Hs. B gr. 1685 zugrunde gelegt, welche heutzutage mit der Tradition β verknüpft wird. Diese Veröffentlichung gab einen Impuls für weitere Forschungen. 1867 veröffentlichte Julius Zacher das erste Buch über Pseudo-Kallisthenes und bekannte Übersetzungen des *Alexanderromans* in Europa.¹²³

Der nächste Schritt in der Erforschung der ersten Traditionen α und β erfolgte 1871 durch die Publikation der Hs. L, welche die Tradition β repräsentiert.¹²⁴ 1901 wurde von Otto Wagner die Metzger Hs. veröffentlicht,¹²⁵ welche mehrere kleinere Schriften über Alexander enthält.¹²⁶ Diese werden als Quellen für den *Alexanderroman* angesehen.¹²⁷ 1907 erschien von Adolf Ausfeld das erste Standardwerk über den *Alexanderroman*, welches alle zu jener Zeit bekannten Versionen berücksichtigte.¹²⁸ Seinen Untersuchungen fügte der Autor einen umfangreichen historischen Kommentar sowie die deutsche Übersetzung der Hs. A hinzu. 1919 beschrieb Wilhelm Kroll alle Forschungsprobleme des griechischen *Alexanderromans* in einem Aufsatz in der RE.¹²⁹ 1926 erfolgte von ihm schließlich die erste und bislang einzige kritische Ausgabe der Hs. A mit zahlreichen Kommentaren.

In den 40er und 50er Jahren des vergangenen Jahrhunderts erschienen neue Fragmente von Papyri aus dem 2. / 1. Jh. v. Chr.,¹³⁰ die weitere Anregungen vor

¹²² Geschichte Alexanders des Makedoniers. Venedig 1842 (auf Armenisch). Siehe: *Ausfeld, Adolf*: Der Griechische Alexanderroman. 1907. S. 12-13.

¹²³ *Zacher, Julius*: Pseudo-Callisthenes. Forschungen zur Kritik und Geschichte der ältesten Aufzeichnungen der Alexandersage. Halle 1867.

¹²⁴ *Meusel, Heinrich* (Hrsg.): Pseudo-Callisthenes, nach der Leidener Handschrift. In: Jahrbücher für classische Philologie. Supl. Bd. 5. Leipzig 1871. S. 703-816.

¹²⁵ Hs. D, cod. Mettensis 500 aus dem 10. Jh.

¹²⁶ *Wagner, Otto* (Hrsg.): Incerti auctoris epitoma rerum gestarum Alexandri Magni e codice Mettensi. In: Jahrbücher für classische Philologie. Suppl. Bd. 26. Leipzig 1901. S. 93-167. Siehe auch: *Thomas, Peter Hermann* (Hrsg.): Incerti auctoris epitoma rerum gestarum Alexandri Magni cum libro de morte. Leipzig 1960.

¹²⁷ *Merkelbach; Trumpp*: Die Quellen des griechischen Alexanderromans. S. 75.

¹²⁸ *Ausfeld, Adolf*: Der griechische Alexanderroman. Leipzig 1907.

¹²⁹ *Kroll, Wilhelm*: Kallisthenes. In: RE. 1919. Bd. 10.2. S. 1707-1726.

¹³⁰ Griechische Papyri der Hamburger Staats- und Universitätsbibliothek, mit einigen Stücken aus der Sammlung Hugo Ibscher, herausgegeben vom Seminar für Klassische Philologie der Universität Hamburg, eingeleitet von Bruno Snell. Hamburg 1954. Bd. 2. S. 51-74.

allem zur Quellenforschung des *Alexanderromans* gaben. 1954 veröffentlichte Reinhold Merkelbach auf der Basis der neuen Veröffentlichungen die erste Auflage seines Buches „Die Quellen des griechischen Alexanderromans“ mit seiner Theorie über den „historischen Teil“ und die Sammlung der fiktiven Briefe als wichtigste Bausteine für den ersten griechischen *Alexanderroman*.¹³¹

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts erschienen zahlreiche neue Ausgaben und Übersetzungen der griechischen Quellen. 1955 wurde von Elizabeth Haight die Hs. A ins Englische übersetzt.¹³² 1978 erschien von Friedrich Pfister die deutsche Übersetzung der Hs. A zusammen mit vielen kleineren Abschnitten aus späteren griechischen Versionen.¹³³

1959 und 1974 wurden von Helmut van Thiel jeweils die Version λ und die Hs. L ediert. Der letzteren wurden zahlreiche Kommentare, Ergänzungen und eine informative Einführung beigelegt.¹³⁴ 1965 wurde von Leif Bergson die Rezension β anhand der sieben bekannten Hss. dieser Version veröffentlicht. Die Ausgaben von Kroll, Bergson und van Thiel liegen der Quellenbasis der vorliegenden Arbeit zugrunde und stellen jeweils die Repräsentanten der Rezensionen α und β sowie der Hs. L dar.

In der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts erschienen zahlreiche Monographien, die sich mit der Geschichte des *Alexanderromans* und seiner Versionen auseinandersetzten, so 1956 das Buch von George Cary „The Medieval Alexander“. Der Editor des Buches von Cary, David J.A. Ross, veröffentlichte 1963 „Alexander Historiatus. A Guide to Medieval Illustrated Alexander Literature“.¹³⁵ In seinem Werk beschreibt Ross europäische Versionen einschließlich Osteuropas und des Nahen Ostens. Allerdings lässt der Autor, wie er erklärt, die „rein östlichen“ Alexandergeschichten von Ferdousī und ihre Zweige unbeachtet.

¹³¹ *Merkelbach, Reinhold*: Die Quellen des griechischen Alexanderromans. München 1954.

¹³² *Haight, Elizabeth H.* (Übers.): The Life of Alexander of Macedon by Pseudo-Callisthenes. New York 1955.

¹³³ *Pfister, Friedrich* (Übers.): Der Alexanderroman mit einer Auswahl aus den verwandten Texten. (Beiträge zur klassischen Philologie, 92). Meisenheim am Glan 1978

¹³⁴ *Van Thiel, Helmut* (Hrsg.): Die Rezension λ des Pseudo-Kallisthenes. Bonn 1959.

Ibid.: Leben und Taten Alexanders von Makedonien. Der griechische Alexanderroman nach der Handschrift L. Darmstadt 1974. Zweite Auflage: Darmstadt 1983.

¹³⁵ *Ross, David J. A.*: Alexander Historiatus. A Guide to Medieval Illustrated Alexander Literature. London 1963. Zweite Auflage: Frankfurt am Main 1988.

1977, mehr als 20 Jahren später, veröffentlichte Merkelbach in Zusammenarbeit mit Jürgen Trumpf die zweite überarbeitete Auflage der Standardarbeit „Die Quellen des griechischen Alexanderromans“, die durch Ergebnisse der jüngeren Forschung ergänzt wurde.¹³⁶

Das Ende des 20. und der Beginn des 21. Jahrhundert widmen sich neuen Erscheinungen und der Intensivierung der Forschung zum *Alexanderroman*. Auf diesem Gebiet sind vor allem Arbeiten und Übersetzungen von Richard Stoneman¹³⁷ und das Buch von Corinne Jouanno¹³⁸ zu nennen. In Zusammenarbeit mit Tristano Gargiulo erschienen die ersten zwei Bände „Il romanzo di Alessandro“, die Neuausgabe der ersten zwei Bücher der Rezensionen α , β , γ und der lateinischen Übersetzung von Iulius Valerius. Jeder Band dieser Ausgabe entspricht einem Buch des *Alexanderromans*. Neben dem Originaltext befindet sich die Übersetzung ins Italienische.

Alexanders „historische“ Entgrenzung

Besondere Aufmerksamkeit verdienen die Arbeiten, die die Problematik der Auseinandersetzung Alexanders mit den eroberten Territorien ansprechen. In diesem Zusammenhang wurde viel Aufmerksamkeit auf den „realen“ Alexander gerichtet, indem man versuchte, ihm bestimmte Weltanschauungen und Ziele zuzuschreiben. Das Bild des Alexander-Welteroberers prägte die geschichtswissenschaftliche Forschung auf Dauer und wurde entscheidend von den politischen Umständen beeinflusst.¹³⁹ Zu den „Errungenschaften“ Alexanders zählten unter anderem die Ausweitung Europas in Asien und die Vorbereitung des christlichen Zeitalters,¹⁴⁰ die

¹³⁶ Merkelbach, Reinhold; Trumpf, Jürgen: Die Quellen des griechischen Alexanderromans. München 1977.

¹³⁷ Stoneman, Richard: Alexander the Great: a Life in Legend. New Haven; London 2010; *Ibid.*; Erickson, Kyle; Netton, Ian Richard (Hrsg.): The Alexander Romance in Persia and the East. Groningen 2012; *Ibid.* (Hrsg.): The Book of Alexander the Great: A Life of the Conqueror. London 2012; *Ibid.* (Hrsg.): The Greek Alexander Romance. Harmondsworth Penguin Books. 1991.

¹³⁸ Jouanno, Corinne: Naissance et métamorphoses du Roman d'Alexandre. Paris 2002. Ein historischer Kommentar: S. 127-190.

¹³⁹ Bichler, Reinhold: Wie lange wollen wir noch mit Alexander dem Großen siegen? In: Rollinger, Robert; Truschnegg, Brigitte (Hrsg.): Historiographie – Ethnographie – Utopie. Gesammelte Schriften. Studien zur Wissenschafts- und Rezeptionsgeschichte. Wiesbaden 2010. Bd. 3. S. 208.

¹⁴⁰ „Was Karl der Große für das Abendland war, das ist Alexander für den Orient: neben dem Rustam ist er der Hauptheld der persischen Märchen und Romane. Auch für uns hat er eine

Eröffnung der Verbindung zwischen der östlichen und westlichen Welt und ihre Vermischung.¹⁴¹ Alexander wurde als Weltfigur dargestellt, der zum einen eine europäische Aufklärungs- und Bildungsmission in den Osten unternommen, zum anderen selbst „ein orientalisches Streben“ besessen habe, welches den König in die Welt hinaus geführt habe.¹⁴² Die Erschließung neuer Verkehrswege und die Erweiterung der Kommunikationstechnik wurden ebenso als Alexanders Verdienst angesehen.¹⁴³ Im Zeitalter des Kolonialismus betrachtete man die Erschließung neuer Räume durch Alexander im Kontext der europäischen kolonialen Politik des 19. Jahrhunderts.¹⁴⁴

Im 20. Jahrhundert ist ein weiteres idealisiertes Bild Alexanders entwickelt worden, welches sich im Konzept eines Weltimperiums niedergeschlagen hat. Zu Vertretern dieser Idee gehörten der französische Autor George Radet und vor allem William W. Tarn.¹⁴⁵ Der Letztere sah in Alexander einen Fahnenträger von Weltverbrüderung und Frieden.¹⁴⁶ Die Verbrüderung der ganzen Menschheit, d. h. die Auflösung von Grenzen zwischen einzelnen Völkern und Ländern, sei Alexanders Traum gewesen.

außerordentliche Bedeutung dadurch, dass er der ganzen Welt eine neue Gestalt gegeben hat. Er hat begonnen was vollendet werden wird trotz aller Hindernisse, die Herrschaft Europas über Asien. Er hat zuerst die Europäer siegreich in in den Orient geführt. Asiens Rolle war zu Ende, und es war zur Dienstbarkeit unter Europa bestimmt“: *Niebuhr, Barthold G.*: Historische und philologische Vorträge an der Universität zu Bonn gehalten. Bd. 2. Berlin 1848. S. 418; Auch Bd. 3. Berlin 1851. S. 363-364.

¹⁴¹ *Gast, John*: Geschichte von Griechenland: seit Alexanders des Macedoniers Thronbesteigung bis zur endlichen Unterjochung durch die Römer. Leipzig 1798. *Flathe, Ludwig*: Geschichte Macedoniens und der Reiche, welche von macedonischen Königen beherrscht wurden. 2 Teile. Leipzig 1832/1834. Teil 1. S. 515-517.

„Zu der Zeit, als in Asien die letzten Schritte zur Verschmelzung des Abend- und Morgenländischen getan wurden, ergingen nach Griechenland hin die Aufforderungen, durch öffentliche Beschlüsse dem Könige göttliche Ehren zu gewähren“: *Droysen, Johann G.*: Geschichte Alexanders des Großen. Berlin 1917. S. 531.

Bichler, Reinhold: Op. cit. S. 212-213.

¹⁴² *Bichler, Reinhold*: Op. cit. S. 215.

¹⁴³ *Grote, George*: Geschichte Griechenlands. Leipzig 1856. Bd. 6. S. 627-629, *Bichler, Reinhold*: Op. cit. S. 217.

¹⁴⁴ *Freeman, Edward A.*: Historical Essays. London 1873. S. 160-162, 207-209; *Briant, Pierre*: La tradition gréco-romaine sur Alexandre le Grand dans l'Europe moderne et contemporaine: quelques réflexions sur la permanence et l'adaptabilité des modèles interprétatifs. In: *Haagsma, Margriet* (Hrsg.): The Impact of Classical Greece on European and National Identities. Amsterdam 2003. S. 174; *Bichler, Reinhold*: Op. cit. S. 218.

¹⁴⁵ *Radet, Georges*: Alexandre le Grand. Paris 1950.

¹⁴⁶ *Bichler, Reinhold*: Op. cit. S. 219.

In der NS-Zeit wurden der Weltverbrüderungsgedanke sowie die Verschmelzungspolitik negativ beurteilt.¹⁴⁷ Nach dem 2. Weltkrieg verstärkte sich das kosmopolitische Ideal Alexanders. Sein Reich sollte einig sein und dem Kosmopolitismus dienen. Victor Ehrenberg beispielsweise schrieb Alexander den Kampf gegen nationalistische Beschränkung und den Traum von einer brüderlichen Welteinheit zu.¹⁴⁸ Über die Idee eines Weltstaates schrieb Fritz Schachermeyr, unter dessen Feder Alexander allerdings zum dämonischen und gewalttätigen, aber auch kosmopolitischen Herrscher wurde, dessen Ziel es gewesen sei, eine bessere und universale Welt zu erschaffen.¹⁴⁹ 1973 schrieb Schachermeyr über Alexanders „schrankenlosen zwingenden äußeren Erfolg“.¹⁵⁰ Zusammenfassend lässt sich die Zeitepoche bis ca. in die 70er Jahre des letzten Jahrhunderts als Zeit *des Grenzen auflösenden Alexander* in der angloamerikanischen und westeuropäischen Historiographie charakterisieren. In seinem Bild wurde die politische, ethnische und allgemeine kulturelle Entgrenzung auf ein welthistorisches Niveau gehoben.

In den 70er Jahren wandelte sich das Alexander-Paradigma. Der österreichisch-amerikanische Althistoriker Ernst Badian erklärte seinen „Austritt aus dem Alexanderroman“, womit er auf die vorherige Idealisierung und Globalisierung Alexanders anspielte.¹⁵¹ Die letzten 50 Jahre sind durch die Zunahme von kritisch distanzierenden Urteilen über Alexander und seine Politik gekennzeichnet. Das Alexander-Bild wurde allmählich von den Bildern anderer Gestalten der Weltgeschichte, etwa Caesar, Karl der Große, Napoleon und Hitler, abgelöst. Die zunehmende Kritik an Alexander erreichte selbst Versuche, seine „Größe“ in Frage zu stellen.¹⁵² Allerdings wurde seine Fähigkeit, Grenzbarrieren zu überwinden, d.h. seine Entgrenzungsmacht – sei sie positiv, neutral oder negativ beurteilt – nicht in

¹⁴⁷ Über die Überzeugung von Helmut Berve siehe *Bichler, Reinhold*: Op. cit. S. 221-222. Auch Hinweise auf weitere Literatur. *Ibid.*: Alexander der Große und das NS-Geschichtsbild. In: *Rollinger, Robert; Truschnegg, Brigitte* (Hrsg.): *Historiographie – Ethnographie – Utopie*. S. 77-110.

¹⁴⁸ *Ehrenberg, Victor*: Alexander the Great. In: *Ibid.*: *Aspects of the Ancient World. Essays and Reviews*. Oxford 1946. S. 167-168. *Bichler, Reinhold*: Op. cit. S. 228-229.

¹⁴⁹ *Bichler, Reinhold*: Op. cit. 224-226.

¹⁵⁰ *Schachermeyr, Fritz*: Alexander der Große. Das Problem seiner Persönlichkeit und seines Wirkens. Wien 1973. S. 581-585. *Bichler, Reinhold*: Op. cit. S. 227-230.

¹⁵¹ “We are perhaps beginning to emerge from the Alexander Romance”: *Badian, Ernst*: Alexander the Great, 1948-67. In: *The Classical World*. 1971. Bd. 65/2. S. 37-56. Dazu: *Bichler, Reinhold*: Op. cit. S. 231.

¹⁵² *Worthington, Ian*: How ‘Great’ was Alexander? In: *The Ancient History Bulletin*. 1999. Bd. 13. S. 39-55.

Frage gestellt. Die Bezeichnungen „Bannerträger“, „Wegweiser“ oder „Wegbrecher“, wie sie sich etwa bei Nicholas Hammond finden lassen,¹⁵³ geben bereits in sich einen Hinweis auf die Überwindung von Grenzen im Laufe des Feldzuges Alexanders und auf eine Ausdehnung des unterworfenen Raumes. Die Entgrenzung des Herrschers in der Historiographie umfasste allerdings nicht nur den geographischen Raum. Partha Bose betitelte ihr Buch: „Alexander der Große. Die Kunst der Strategie. Die zeitlosen Führungsprinzipien des erfolgreichsten Eroberers der Geschichte“,¹⁵⁴ indem auch die Zeitüberwindung dem Herrscher als Verdienst zugerechnet wurde.

Einen Hinweis auf die unglückliche und nicht effektive Politik gegenüber den östlichen Grenzgebieten des Achämenidenreichs gibt Sabine Müller. Die gewaltsame Unterwerfung der indischen Regionen schaffte keinen stabilen Herrschaftszustand, während die Perserkönige die regionalen indischen Herrscher durch dynastische Allianzen an sich zu binden versucht hatten.¹⁵⁵

Diese Beschreibung bezieht sich lediglich auf einen Teil des Wissenschaftskreises, der im 20. Jahrhundert durch den „eisernen Vorhang“ in eine sowjetische und eine westeuropäisch-atlantische Sicht auf die Geschichte aufgeteilt worden war. Das offizielle sowjetische Paradigma der Geschichtsschreibung der Antike ging in der UdSSR von der marxistischen Idee des Klassenkampfes als Motor der historischen Entwicklung aus und positionierte sich somit als Gegensatz zur westlichen „bourgeoisen“ und „kapitalistischen“ Historiographie. Trotz dieser formellen ideologischen Entgegensetzung und der Kontrolle seitens des Staates erschienen mehrere informative und aussagekräftige Bücher über Alexander, die abseits des erzwungenen ideologisierten Vokabulars einen wichtigen und interessanten Beitrag zur Alexander-Forschung ihrer Zeit geleistet haben. In der Zeit von Stalins Diktatur, 1937, schrieb der Leningrader Althistoriker Sergej Kovalev über Alexanders Gedanken, eine „Weltmonarchie“ zu gründen.¹⁵⁶ Alexander wurde in seinem Buch

¹⁵³ Hammond, Nicholas: Alexander der Große. Eroberer der Welt. München; Berlin 2001. S. 10; Bichler, Reinhold: Op. cit. S. 236.

¹⁵⁴ Bose, Partha: Alexander der Große. Die Kunst der Strategie. Die zeitlosen Führungsprinzipien des erfolgreichsten Eroberers der Geschichte. Wien 2005. Bichler, Reinhold: Op. cit. S. 239-240.

¹⁵⁵ Müller, Sabine: Alexander, Makedonien und Persien. Berlin 2014. S. 257.

¹⁵⁶ Kovalev, Sergej I.: Aleksandr Makedonskij. Leningrad 1937. S. 28.

heroisiert und trat als erfolgreicher Grenzen-Auflöser auf, was eigentlich im Einklang mit dem zeitgenössischen Konzept seiner westeuropäischen Kollegen stand.

Aus der Feder des Althistorikers Arkadij S. Šofman aus Kazan erschienen die „Geschichte des antiken Makedoniens“ in zwei Bänden 1960 und 1963 sowie „Die östliche Politik Alexanders von Makedonien“ im Jahre 1976. Im zweiten Band seiner „Geschichte“ schenkte Šofman Alexander und seinem Feldzug große Aufmerksamkeit. Seine Beurteilung des Herrschers ist distanziert. Der Autor erkennt sowohl Verdienste als auch Fehler des Herrschers. Antimakedonische Stimmungen in den eroberten Gebieten sowie die Opposition innerhalb des Heeres wurden besonders ausführlich behandelt. Šofman wiederholte Kovalevs These über die „Weltmonarchie“. Diese soll allerdings viele Proteste innerhalb der Armee Alexanders ausgelöst haben. Sowohl Kovalev als auch Šofman gingen über diese Idee hinaus und behandelten den „Weltstaat“ im Kontext der Oppositionsbewegungen der Makedonen und Griechen, die sich vom sich ausdehnenden Imperium bedroht gefühlt haben sollen.¹⁵⁷

In seiner späteren Arbeit erklärt Arkadij Šofman die Weltherrschaft zum Hauptziel des makedonischen Herrschers. Dabei geht der Historiker ausführlich auf das Konzept von William Tarn von der „Weltverbrüderung“ ein und bestreitet sie.¹⁵⁸ Ebenso mit Kritik gegenüber Tarn reagierten die Autoren Gafurov und Cibukidis in ihrem 1980 erschienenen Buch „Alexander von Makedonien und der Osten“.¹⁵⁹

Der Diskurs über die Weltmacht-Ansprüche, ihre Entstehungszeit, Entwicklung sowie über ihre Verwirklichung und die Reaktion der Soldaten und nächsten Freunde des Herrschers blieb und bleibt immer noch eine historiographische Konstante. Die Verbreitung seiner Macht und die Eroberung neuer Räume – in Form der Ideologie der „Weltverbrüderung“ oder aus „rationalen“ und „strategischen“ Gründen – wird in den Rahmen „Alexanders des Eroberers“ gesetzt und stellt eine Figur vor, die stets versucht, Grenzen zu überwinden.

Alexander-Kosmokrator

¹⁵⁷ Šofman, Arkadij S.: Istorija antičnoj Makedonii. Kazan 1963. Bd. 2. S. 134-135.

¹⁵⁸ *Ibid.*: Vostočnaja politika Aleksandra Makedonskogo. Kazan 1976. S. 246-248.

¹⁵⁹ Gafurov, Bobodžan G.; Cibukidis, Dimitrios I.: Aleksandr Makedonskij i Vostok. Moskau 1980.

In zahlreichen Alexanderbildern – als Weltherrscher, Tyrann, Aufklärer, Mörder und Alkoholiker – ist der Aspekt der Begrenzung und Einschränkung Alexanders beinahe unsichtbar geworden. Selbst in der *Alexanderroman*-Forschung wird *der Grenzen auflösende Alexander* zum Kern des Sujets gemacht. Als Grund für die so unglaubliche Verbreitung des *Alexanderromans* nennt Richard Stoneman dieselben Seiten, die in jedem Menschen Anklang gefunden hätten: Unsterblichkeitssuche, Entgrenzung und die übermenschliche Leistung.¹⁶⁰

Das Alexanderbild des Weltherrschers hat auch Elias Koulakiotis in seinem Buch behandelt. Alexander als Kosmokrator sei der Kern des *Alexanderromans*.¹⁶¹ Der Autor erwähnt zwar Widersprüche im Erzählungsstoff des griechischen *Alexanderromans*, ist jedoch im Rahmen des Bildes „Weltherrscher“ verblieben.

Auf das Bild Alexanders als Kosmokrators wird auch die Aufmerksamkeit der Forschung der jüngsten Zeit gerichtet. Die Tradition der Hs. A bezüglich dieses Bildes wird beispielsweise von Krzysztof Nawotka und Agnieszka Wojciechowska in einem gemeinsamen Aufsatz behandelt.¹⁶² Mit dem „Kosmokrator“-Bild in der jüdischen Tradition, nicht zuletzt im jüdischen *Alexanderroman*, hat sich Aleksandra Klęczar beschäftigt.¹⁶³

Die Facette „Alexander, der Erkunder“, der neue Räume entdeckt und dadurch neue Grenzen der Geo- und Kosmographie aufstellt, wurde von Mario Casari in Bezug auf den iranischen *Alexanderroman* behandelt.¹⁶⁴ Jutta Zackor zeigte in ihrem Buch, wie die mittelalterliche Kenntnis von der Welt mit den Legenden über Alexander

¹⁶⁰ Stoneman, Richard: Alexander the Great: A Life in Legend. S. 227-229.

¹⁶¹ Koulakiotis, Elias: Genese und Metamorphosen des Alexandermythos im Spiegel der griechischen nichthistoriographischen Überlieferung bis zum 3. Jh. n. Chr. Konstanz 2006. S. 189-217

¹⁶² Nawotka, Krzysztof; Wojciechowska, Agnieszka: Alexander the Great kosmokrator. In: Grieb, Volker; Nawotka, Krzysztof; Wojciechowska, Agnieszka (Hrsg.): Alexander the Great and Egypt. History, Art, Tradition. Wiesbaden 2014. S. 145-152.

¹⁶³ Klęczar, Aleksandra: Alexander as kosmokrator in the Jewish Tradition: From Hellenism to the Middle Ages.

https://www.academia.edu/6758585/Alexander_as_Kosmokrator_in_Jewish_Tradition
[Stand: 10.12.2020]

¹⁶⁴ Casari, Mario: The King Explorer: A Cosmographic Approach to the Persian Alexander. In: Stoneman, Richard; Erickson, Kyle; Netton, Ian (Hrsg.): The Alexander Romance in Persia and the East. S. 175-204.

zusammenhing und auf mittelalterlichen Karten den entsprechenden Niederschlag fand.¹⁶⁵

Alexanders Begrenzung

Die konkreten Grenzen im Raum sowohl östlicher als auch westlicher Versionen sind ebenfalls wenig behandelt worden. Allerdings sind einige Ausnahmen zu nennen. Angelika Zacher hat sich mit den Vorstellungen von Grenzen anhand literaturwissenschaftlicher Methoden am Beispiel des mittelhochdeutschen *Alexanderromans* des Ulrich von Etzenbach beschäftigt. Ein neues Verständnis dieses Textes ist in ihrem Buch „Grenzwissen – Wissensgrenzen“ vorgestellt worden.¹⁶⁶ Ihr innovativer Ansatz hat gezeigt, wie der Raum in einem mittelhochdeutschen *Alexanderroman* gegliedert und systematisiert wird. Als Grenzen tauchen nicht physikalische oder geographische Gegebenheiten auf, etwa Flüsse oder Gebirge, sondern abstrakte Grenzräume und Machtsysteme.¹⁶⁷ Sie stellt auch die Frage nach Alexanders Grenzen im Roman Ulrichs von Etzenbach und verweist diesbezüglich auf sein Streben nach Grenzenlosigkeit und zugleich auf die von Ulrich gesetzten zeitlichen Grenzen des Herrschers. Zacher betrachtet das Werk in seinem regionalen Kontext der mittelhochdeutschen Literatur.

In Bezug auf das Eskandar-Bild bei Ferdousī und späteren iranischen Autoren ist die Arbeit von Evgenij Bertels „Der Alexanderroman und seine Hauptversionen im Osten“¹⁶⁸ von großem Wert. Einen sehr guten Überblick über das Alexander-Bild im griechischen *Alexanderroman* der Hs. A, in der *Chronographischen Aleksandrija*, anderen europäischen Versionen sowie im *Schāhnāmeḥ*, bei Nezāmi, Nawāī und Jāmī bietet das Buch von Evgenij Kostjuchin „Alexander von Makedonien in der Literatur- und Volkstradition“¹⁶⁹. Der Autor behandelt schwerpunktmäßig allerdings nicht das Thema der Begrenzung des Helden und akzentuiert wegen des knappen Umfangs des Buches keine Sujets. Trotzdem gibt das Buch einen allgemeinen

¹⁶⁵ Zackor, Jutta: Alexander der Große auf mittelalterlichen Weltkarten: Alexander Macedo – domitor mundi? Berlin 2013.

¹⁶⁶ Zacher, Angelika: Grenzwissen – Wissensgrenzen. Raumstruktur und Wissensorganisation im Alexanderroman Ulrichs von Etzenbach. Stuttgart 2009.

¹⁶⁷ Ibid. S. 277.

¹⁶⁸ Bertels, Evgenij: Roman ob Aleksandre i ego glavnye versii na Vostoke. Moskau; Leningrad 1948.

¹⁶⁹ Kostjuchin, Evgenij A.: Aleksandr Makedonskij v literaturnoj i fol'klornoj tradicii. Moskau 1972.

Abriss sowohl von östlichen als auch von westlichen Facetten Alexanders im *Alexanderroman*.

Auf die Verbindung der Wunderbeschreibungen im *Alexanderroman* mit dem Gilgamesch-Epos und den nahöstlichen Erzählungen sind die Arbeiten von Alfred Jeremias¹⁷⁰, Mark Lidzbarski¹⁷¹, Bruno Meißner¹⁷², Israel Friedlaender¹⁷³, Wilhelm Printz¹⁷⁴, Richard Stoneman¹⁷⁵ und Wouter Henkelman¹⁷⁶ fokussiert. Als Schwerpunktthemen werden die Suche Alexanders nach dem Lebenswasser sowie sein Flug und sein Tauchgang zum Meeresboden behandelt. Allerdings existiert in der modernen Alexander-Historiographie kein Werk zum Thema Begrenzung und Limitierung im *Alexanderroman*.

Anmerkungen zur Transliteration der persischen und kyrillischen Alphabete

Bei der Widergabe der Texte des *Schāhnāme* und der *Aleksandrija* wurden folgende Richtlinien zur Transkription in Anspruch genommen:

Für die persische Schrift geht die vorliegende Arbeit vom Leitfaden zur Transkription des Neupersischen aus, der von Christoph Werner und Bianca Devos am Centrum für Nah- und Mittelost-Studien an der Universität Marburg zusammengestellt wurde.¹⁷⁷

¹⁷⁰ *Jeremias, Alfred*: Die Babylonisch-Assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode. Leipzig 1887.

¹⁷¹ *Lidzbarski, Mark*: Wer ist Chadhir? In: Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete. 1892. Bd. 7. S. 104-116; *Ibid.*: Zu den arabischen Alexandergeschichten. In: Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete. 1893. Bd. 8. S. 263-312.

¹⁷² *Meißner, Bruno*: Alexander und Gilgames. Leipzig 1894.

¹⁷³ *Friedländer, Israel*: Die Chadhirlegende und der Alexanderroman. Eine sagengeschichtliche und literarhistorische Untersuchung. Leipzig 1913.

¹⁷⁴ *Printz, Wilhelm*: Gilgamesch und Alexander. In: Zeitschriften der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Bd. 85. 1931. S. 196-206.

¹⁷⁵ *Stoneman, Richard*: Oriental Motifs in the Alexander Romance. In: *Antichthon*. 1992. Bd. 26. S. 95-113; *Ibid.*: Alexander the Great: A Life in Legend.

¹⁷⁶ *Henkelman, Wouter F.M.*: Beware of Dim Cooks and Cunning Snakes: Gilgameš, Alexander, and the Loss of Immortality. In: *Rollinger, Robert; Gufler, Birgit; Lang, Martin und Madreiter, Irene* (Hrsg.): Interkulturalität in der Alten Welt. Vorderasien, Hellas, Ägypten und die vielfältigen Ebenen des Kontakts. Wiesbaden 2010. S. 323-359.

¹⁷⁷ <https://www.uni-marburg.de/de/cnms/iranistik/studium/leitfaden-transkription-persisch.pdf> [Stand: 09.12.2020]

Die Wiedergabe der in der *Aleksandrija* verwendeten Schrift erfolgt durch das Alphabet des modernen Russischen. Dabei gilt die DIN-Normierung. Die griechischen und lateinischen Quellen werden im Original wiedergegeben.

2. Alexanders Entgrenzung

2.1 Alexander als Weltherrscher und Kosmokrator

Beginnt man, sich mit der Geschichte Alexanders und seiner Welterkenntnis zu befassen, kommt man zunächst zu Alexanders Geburt als Erscheinung des Helden in der Welt. Dies ist der Ausgangspunkt der Erzählung, unabhängig davon, ob es um den Alexander der „historischen Tradition“ oder des *Alexanderromans* geht. Ohne Einbeziehung der Geburt Alexanders wären die Rolle und das Schicksal des Herrschers in einer einzelnen Tradition nicht zu erschließen.¹⁷⁸ Für das Forschungsfeld der vorliegenden Arbeit ist die Verbindung von Geburt und Grenzen bedeutsam. Man kann in Bezug auf seinen Eintritt in die Welt behaupten, dass dies die allererste Grenzüberschreitung des Herrschers ist. Der Eintritt einer Persönlichkeit wie Alexander konnte von Verfassern seiner Biographie nicht unbeachtet gelassen werden. Die Quellen liefern die Angaben zum Thema der Weltherrschaft Alexanders bereits vor diesem Ereignis.

Eine Reihe merkwürdiger Vorzeichen geht der Geburt Alexanders voraus und findet sich sowohl im griechischen *Alexanderroman* als auch in den beiden Versionen der *Chronographischen Aleksandrija*. Zum ersten wird die sich auf die ganze Welt ausbreitende Macht Alexanders in Philipps Traum erwähnt, welcher vom ägyptischen Herrscher Nektanebos zur Täuschung geschickt wurde. Vorher zeugte Nektanebos mit Olympias ein Kind, wobei sich der ägyptische König als Gott Amun ausgegeben hatte. In diesem Traum sieht Philipp den versiegelten Schoß seiner Frau Olympias. Er ruft einen Traumdeuter herbei, der in α und β folgende Erklärung liefert.

α I.8.5:

ὁ δὲ ἥλιος ὁ τῆς γλυφῆς, κεφαλὴ λέοντος καὶ δοράτιον λόγον ἔχει τοιοῦτον· ὁ γὰρ γεννώμενος μέχρι τῆς ἀνατολῆς φθάσει ὥσπερ λέων, δορυαλώτους τὰς πόλεις ποιοῦμενος. τὸ δὲ τὸν θεὸν κριοκέρατον πολὺν εἶναι, ὁ τῆς Λιβύης Ἄμμων θεός

¹⁷⁸ Details der tatsächlichen Geburt Alexander sind nicht bekannt. Sowohl die Geburt als auch der Tod des makedonischen Herrschers werden auch heute immer noch durch die mythologisierte Wahrnehmung der antiken Tradition betrachtet. Ebenso wie andere Prominente der alten Welt ist Alexanders Geburt mit vielen Legenden verbunden, etwa wie die des römischen Kaisers Augustus und des Feldherrn Scipio. *Demandt, Alexander: Alexander der Grosse: Leben und Legende. München 2009. S. 62-64.*

ἔστιν ὁ τούτου σπορεύς.' Οὕτω κρίναντος τοῦ ὄνειροπόλου συμπαθῆς ἐγένετο Φίλιππος διὰ τὸ ὅλως συνειληφέναι τὴν Ὀλυμπιάδα, κὰν ἐκ θεοῦ.¹⁷⁹

β I.8.23-28; L I.8.7-8:

„ἡ δὲ σφραγὶς ἢ τὸν ἥλιον ἔχουσα καὶ ὑποκάτω κεφαλῆν λέοντος καὶ δοράτιον· οὗτος ὁ γεννώμενος¹⁸⁰ παῖς μέχρι τῆς ἀνατολῆς φθάσει πάντας πολεμῶν ὥσπερ λέων καὶ δορυαλώτους τὰς πόλεις¹⁸¹ ποιήσει διὰ τὸ ὑποκείμενον δοράτιον. τὸ δὲ ἔωρακέναι σε θεὸν καὶ κριοῦ κέρατα καὶ πολιὰν τὴν χαίτην ἔχοντα· οὗτός ἐστιν ὁ τῆς Λιβύης θεὸς Ἄμμων.“ οὕτως οὖν κρίναντος τοῦ ὄνειροπόλου οὐχ ἡδέως αὐτοῦ ἤκουσε Φίλιππος¹⁸².

Die Hs. L ähnelt in der Beschreibung der Version β.¹⁸³ Die altrussische *Aleksandrija* überliefert diese Legende in zwei Editionen. A¹ sowie A² entsprechen fast wortwörtlich dem griechischen β-Text:

A¹; A² I.8.¹⁸⁴

„Das Siegel hat das Bild der Sonne, einen Löwenkopf unten und einen Speer. Und das Hellenkind, das geboren werden soll, wird, wie ein Löwe, Kriege führen, nach Osten ziehen und unter dem Zeichen des Speeres Städte verwüsten. Als du den Gott mit den Hörnern eines Widders und mit grauem Bart und Backenbart sahst, war dies der libysche Gott Ammon“. Was der Traumdeuter erklärte, gefiel dem Filip nicht.

Zum zweiten ist die Szene in Philipps Garten zu nennen, in dem ein Vogel ein Ei auf Philipps Brust gelegt hat. Das Ei fällt auf den Boden und zerbricht. Aus dem Ei

¹⁷⁹ „Die Bilder der Sonne, des Löwenkopfs und des Speers bedeuten folgendes: Der Geborene wird bis zum Aufgang der Sonne wie ein Löwe vordringen, alle Städte mit seinem Speer sich unterwerfend. Dass der Gott aber grauhaarig und mit Widderhörnern begabt ist, zeigt, dass Ammon, der Gott Libyens, der Vater ist“. *Pfister*: S. 5.

¹⁸⁰ L I.8.7: οὗτος ὁ μέλλων γεννᾶσθαι. *Van Thiel*: S. 12.

¹⁸¹ ποιῶν τὰς πόλεις. *Van Thiel*: S. 12.

¹⁸² ἤκουσεν ὁ Φίλιππος. *Ibid*.

¹⁸³ „Das Siegel aber mit der Sonne und dem Löwenkopf darunter und dem Speer bedeuten: dieses Kind, das geboren werden soll, wird, wie ein Löwe gegen alle kämpfend, bis zum Aufgang der Sonne gelangen und die Städte erobern, wie es der Speer auf dem Ring zeigt. Der Gott aber, mit den Widderhörnern und dem grauen Haar, den du gesehen hast, ist der Gott Libyens, Ammon“. Das erklärte der Traumdeuter. Philipp aber war wenig erfreut, als er ihn anhörte“. *Van Thiel*: S. 13.

¹⁸⁴ A¹: *Istrin* I.8: S. 12; A²: *Ibid.*: S. 136; *Tvorogov*: S. 90.

schlüpft eine Schlange hervor, kriecht darumherum und will in das Ei zurückkehren. Nachdem sie ihren Kopf in das Ei gelegt hat, stirbt sie. Die Erklärung des königlichen Zeichendeuters wird in den Quellen auf folgende Weise dargestellt:

α I.11.3-4:

τούτου γεναμένου παραχθεις οὐ μετρίως ὁ Φίλιππος μετεπέμψατο τὸν κατὰ ἐκεῖνον τὸν καιρὸν ἐπίσημον σημειολύτην Ἀντιφῶντα καὶ ὑφηγεῖται αὐτῷ τὸ γενόμενον. ὁ δὲ πρὸς τοῦτο εἶπεν· ἑὸς σοι ἔσται, ὃς βασιλεύσει καὶ περιελεύσεται τὸν ὅλον κόσμον, τῇ ἰδίᾳ δυνάμει πάντας ὑποτάσσει· οὗτος δὲ εἰς τὰ ἴδια συστρέφων ὀλιγοχρόνιος τελευτήσει. ὁ γὰρ δράκων βασιλικὸν ἐστὶ ζῶον, τὸ δὲ ὦν παραπλήσιον κόσμῳ, ὅθεν ὁ δράκων ἐξήει. κυκλεύσας δὲ τὸ ὦν καὶ συστρέψαι βουλόμενος, πρὶν βάλῃ τὴν κεφαλὴν εἰς τὴν γεγεννηκυῖαν αὐτὸν πατρίδα, ἔξωθεν τετελεύτηκεν.’ οὗτος μὲν οὖν ἐπιλύσας τὸ σημεῖον δωνατισθεὶς ἐξήει.¹⁸⁵

Die β-Version enthält dieselbe Szene mit einigen Veränderungen, die sich auch in der Hs. L wiederholen:

β I.11.6-14; L I.11.2-3:

παραχθεις δὲ Φίλιππος ὁ βασιλεὺς¹⁸⁶ μετεστείλατό τινα σημειολύτην καὶ ὑφηγήσατο αὐτῷ τὸ γενόμενον. ὁ δὲ σημειολύτης εἶπεν αὐτῷ ἐμπνευσθεὶς ἐκ θεοῦ· “βασιλεῦ, ἔσται σοι υἱός, ὃς περιελεύσεται ὅλον τὸν κόσμον πάντας τῇ ἰδίᾳ δυνάμει ὑποτάσσει, ὑποστρέφων δὲ εἰς τὰ ἴδια βασιλεία ὀλιγοχρόνιος τελευτήσει. ὁ γὰρ δράκων βασιλικὸν ζῶον ἐστίν. τὸ δὲ ὦν παραπλήσιον τῷ κόσμῳ, ὅθεν ὁ δράκων ἐξῆλθεν. κυκλεύσας οὖν τὸν κόσμον καὶ βουλόμενος ὅθεν ἐξῆλθεν εἰσελθεῖν, οὐκ ἔφθασεν ἀλλ’ ἐτελεύτησεν.” ὁ μὲν οὖν σημειολύτης ἐπιλύσας τὸ σημεῖον καὶ δοματισθεὶς παρὰ τοῦ βασιλέως Φιλίππου ἐξῆλθεν.¹⁸⁷

¹⁸⁵ „Darüber nicht wenig erschrocken, ließ Philippos den in damaliger Zeit berühmten Zeichendeuter Antiphon kommen und erzählte ihm den Vorfall. Und der sprach: ‚Du wirst einen Sohn bekommen, der König werden und die ganze Welt durchziehen wird, alle Völker seiner Macht unterwerfend; und dann, wenn er nach Hause zurückkehren will, wird er, noch ganz jung, sterben. Denn die Schlange ist das Symbol des Königs, das Ei, woraus die Schlange hervorkroch, bedeutet die Welt. Und dann, nachdem die Schlange das Ei umkreist hatte, wollte sie wieder hineinschlüpfen; aber sie starb, bevor sie ihren Kopf in den heimatischen Ort ihrer Geburt hineinstreckte‘. Nachdem er diese Deutung gegeben hatte, wurde er reich beschenkt entlassen“. *Pfister*: S. 6.

¹⁸⁶ L I.11.2: ὁ βασιλεὺς Φίλιππος; *Van Thiel*: S. 16.

¹⁸⁷ „Verstört schickte König Philipp nach einem Zeichendeuter und erzählte ihm den Vorfall. Der Zeichendeuter sagte ihm, von Gott erleuchtet: ‚König, du wirst einen Sohn haben, der

Die *Chronographische Aleksandrija* gibt diese Episode in beiden Versionen wieder. A² weist Veränderungen auf: das Ei des Vogels zerbreche „am Nagel“¹⁸⁸ und nicht auf dem Boden, wie in A¹. Andere Ergänzungen sind im nachstehenden Zitat in eckigen Klammern eingefügt:

A¹; A²: Istrin I.11:¹⁸⁹

Der Zar Filip wurde verlegen und rief <dann¹⁹⁰> Antifont herbei, einen Zeichendeuter. <Der Zeichendeuter kam>, und der Zar erzählte ihm das Geschehene. Der Zeichendeuter¹⁹¹ sprach zu ihm mit göttlicher Inspiration: „Zar, du bekommst einen Sohn, der die ganze Welt durchzieht, alle [Menschen] mit seiner Kraft unterwerfend. Während der Rückkehr in sein Reich stirbt er im jungen Alter <unter dem Knochenhimmel und auf der eisernen Erde>. Denn die Schlange ist das zarische Bild. Das Ei ähnelt der Welt. Aus ihm schlüpfte die Schlange aus. Sie zog um die ganze Welt und wollte dorthin gelangen, wo sie herausgekommen war. Bevor sie dies erreicht hatte, starb sie“. Der Zeichendeuter sagte das Zeichen, nahm die Gabe vom Zaren Filip an und ging.

Die beiden Szenen, die die Vorzeichen über Alexander schildern, behandeln die Sinnbilder, die Alexanders Eigenschaften und sein Schicksal betonen und vorherbestimmen: die Sonne, den Löwenkopf und den Speer aus dem Traum Philipps sowie das Ei und die Schlange aus der Szene im Garten. Die ersten drei symbolisieren – in einem interkulturellen Kontext betrachtet – die ägyptischen Vorstellungen von einem König. Die Sonne verkörpert einen Ewigkeitsring, der Löwe steht für den König, und der Speer bezeichnet seine Würde.¹⁹² Ebenfalls ägyptischen Ursprung haben die Sinnbilder vom Ei und der Schlange, die sich jeweils auf die Welt

die ganze Welt durchziehen und alle Menschen seiner Herrschaft unterwerfen wird; bei der Rückkehr in seine Heimat aber wird er in jungen Jahren sterben. Denn die Schlange ist ein königliches Tier, das Ei aber, aus dem sie kam, gleicht der Welt. Nachdem sie also die Welt umkreist hatte, wollte sie zu ihrem Ausgang zurückkehren, doch sie starb zuvor.’ So erklärte der Seher das Vorzeichen und ging fort, reich beschenkt von König Philipp“. *Van Thiel*: S. 17.

¹⁸⁸ o gvozd“. A²: Istrin I.11: S. 137.

¹⁸⁹ A¹: Istrin I.11: S. 14; A²: *Ibid.*: S. 137; *Tvorogov*: S. 91.

¹⁹⁰ paki.

¹⁹¹ In A² ist lediglich die Verbform angegeben: „Er sprach zu ihm mit göttlicher Inspiration“.

¹⁹² *Merkelbach, Reinhold; Trumpf, Jürgen*: Die Quellen des griechischen Alexanderromans. S. 109; *Van Thiel, Helmut* (Hrsg.): Erläuterungen. In: *Ibid.*: Leben und Taten Alexanders von Makedonien. S. 171. Vgl. Tertullian. *De anima*. 46.5; Plut. *Alex*. 2.4.

und den König beziehen.¹⁹³ Aus dem Ei auf einem Berg im Urwasser ist der ägyptischen Mythologie zufolge die Welt entstanden. Der aus dem zerbrochenen Ei erschienene Vogel habe Licht in das Chaos gebracht.¹⁹⁴

Die Vorstellung von einem Weltei ist in vielen Kulturen bekannt. In der hawaiischen und neuseeländischen Mythologie fällt das Weltei eines Vogels in den Ozean. Eine andere Gruppe dieses Sujets ist mit den Entstehungsgeschichten aus einem Ei verbunden. Es konnte als Ursprung der Götter, Helden und Menschen sowie der ganzen Menschheit gelten.¹⁹⁵ Solche Legenden sind auf der ganzen Welt verbreitet und zeigen, dass ein Ei als universal verstandener magischer und schöpfungsgeschichtlicher Gegenstand gedeutet wurde.

Die Schlange spielte eine wichtige Rolle in der ägyptischen Kultur und symbolisierte vieldeutige Inhalte. Die Uräusschlange sollte in Ägypten Könige beschützen. Sie diente als Symbol des ägyptischen Königtums. Sie verfügte über die Eigenschaften der unbegrenzten Macht und galt als Erscheinungsform der Götter und Helden. Die Schlange besaß im Altertum mannigfache Symbolik in unterschiedlichen Kulturen der Welt. Sie bekundete Unsterblichkeit und verband Tod und Leben. In den ägyptischen Kosmologie-Vorstellungen schwamm der Urgott Amun in Form einer Schlange im Urgewässer Nun, in das er nach dem Weltende zurückkehren sollte,¹⁹⁶ so ähnlich wie Alexander nach der Eroberung der ganzen Welt als Schlange zurück ins Ei gelangen wollte. Sie spielte die zentrale Rolle in den Kosmologie-Vorstellungen nicht nur Ägyptens. Man mag sich an die indische Weltschlange, an die Midgardschlange im Urozean aus der germanischen Mythologie sowie an die aztekische Schwanzfederschlange Quetzalcoatl erinnern.¹⁹⁷ Das Motiv einer aus dem Ei geschlüpften Schlange hat einen Ursprung zwar in Ägypten, war aber auch anderen Kulturen nicht fremd, so dass der Gehalt dieser Legende von überarbeiteten Versionen adoptiert und beibehalten werden konnte.

Die beiden oben erwähnten Vorzeichen beziehen sich auf einen Raum, der dem künftigen Herrscher unterworfen werden sollte. Auf das Ausdehnungsmaß seiner Herrschaft verweisen die Passagen ὁ γὰρ γεννώμενος μέχρι τῆς ἀνατολῆς φθάσει

¹⁹³ *Van Thiel, Helmut*: Op. cit.

¹⁹⁴ *Caminos, Ricardo A.*: Ei. In: LÄ. Wiesbaden 1975. Bd. 1. S. 1185-86.

¹⁹⁵ *Lechner, Maria Lioba*: Ei. In: EM. 1981. Bd. 3. S. 1107-1109. Das Schlangenpaar Hygieia und Asklepios ist dem griechischen Mythos nach ebenfalls aus einem Ei entstanden.

¹⁹⁶ *Störk, Lothar*: Schlange. In: LÄ. Wiesbaden 1984. Bd. 5. S. 646-649.

¹⁹⁷ *Bies, Werner*: Schlange. In: EM. 2007. Bd. 12. S. 34-45.

ὥσπερ λέων¹⁹⁸ und ὁ γεννώμενος παῖς μέχρι τῆς ἀνατολῆς φθάσει πάντας πολεμῶν ὥσπερ λέων.¹⁹⁹ In die Machtzone des künftigen Weltherrschers werden auch „die Städte“ (πόλεις) eingeschlossen. Die Episode mit dem Ei und der Schlange spricht sinnbildlich dasselbe Sujet an:

‘υἱός σοι ἔσται, ὃς βασιλεύσει καὶ περιελεύσεται τὸν ὅλον κόσμον, τῇ ἰδίᾳ δυνάμει πάντας ὑποτάσσων’²⁰⁰

‘βασιλεῦ, ἔσται σοι υἱός, ὃς περιελεύσεται ὅλον τὸν κόσμον πάντας τῇ ἰδίᾳ δυνάμει ὑποτάσσων’.²⁰¹

„Zar, du bekommst einen Sohn, der die ganze Welt durchzieht, alle [Menschen] mit seiner Kraft unterwerfend“.²⁰²

Die ganze Welt, ὁ ὅλος κόσμος, die bereits vor der Geburt dem König (βασιλεύς) als unterworfen erscheint, stellt sich in der zweiten Episode in Form eines Eis dar. Alexanders Welt breitet sich sinnbildlich über die gesamte Erdoberfläche aus.

Es ist bemerkenswert, dass der slawische Text den Namen des Zeichendeuters Antiphon erwähnt, während die Version β und die Hs. L ihn nicht nennen. Im Gegensatz zu ihnen spricht der Autor der Hs. A. ebenso vom Deuter namens Antiphon. Die Erzählung der *Aleksandrija* wiederholt allerdings nicht die Geschichte nach der Tradition α, sondern sie entspricht eher der von β. Dies mag lediglich darauf hinweisen, dass der Autor der *Aleksandrija* als Vorlage eine Hs. der Tradition β an dieser Stelle zur Verfügung hatte, die allerdings den Namen des Zeichendeuters aus α übernommen hat.²⁰³

¹⁹⁸ α I.8.5.

¹⁹⁹ β I.8.23-25; L I.8.7.

²⁰⁰ α I.11.3.

²⁰¹ β I.11.6-8; L I.11.2.

²⁰² A¹: *Istrin* I.11: S. 14; A²: *Ibid.*: S. 137; *Tvorogov*: S. 91.

²⁰³ Keine der von Bergson in seiner Ausgabe berücksichtigten Handschriften enthält den Namen: *Bergson*: S. 15-16. Der Name des Zeichendeuters kommt in Iul. Val. I.11, Arm. 24; *Wolohojian*: S. 31; Syr. I.11; *Budge*: S. 11 und im äthiopischen Roman vor. Bei Leo fehlt der Name: Leo I.11; *Pfister, Friedrich* (Hrsg.): *Der Alexanderroman des Archipresbyters Leo*. S. 53.

Die Quellen liefern Informationen zur Gestaltung des Machtbereiches des Königs auch während der Schwangerschaft von Olympias und unmittelbar vor der Geburt. Nektanebos wendet sich an Olympias mit den Worten:

β I.7.9-10:

“διάμεινον, γύναι, κατὰ γαστρὸς ἔχεις ἄρρενα παῖδα ἔκδικόν σου γενόμενον καὶ πάσης οἰκουμένης κοσμοκράτορα βασιλέα.”²⁰⁴

A¹; A²: Istrin I.7.²⁰⁵

„Bleib [still], Frau; du hast ein männliches Kind gezeugt, das dein Rächer²⁰⁶ werden will, und einen Weltherrscher²⁰⁷-Zaren der ganzen Oikumene²⁰⁸.“

In diesem Abschnitt tritt Alexander zum ersten Mal als „Kosmokrator“ und „König des bewohnten Erdkreises“ auf. Sein Machtbereich wird als bewohnter Teil des „Kosmos“ präzisiert. Diese Titulatur wurde auch vom Bearbeiter der *Aleksandrija* übernommen. Der Bezug auf die Welt, κόσμος, sowie auf deren ganzen bewohnten Teil, πᾶσα οἰκουμένη, ist Alexander vorab zugeteilt worden. In die *Aleksandrija* wurde diese Titulatur ohne Veränderungen übernommen, indem κοσμοκράτωρ im slawischen Text als „Weltherrscher“, *miroderžec*, und οἰκουμένη durch *vselenaja*, „das ganze bewohnte Land“ übersetzt wurden.

Während der Geburt seines Sohnes errechnet der legendäre Vater Alexanders, Nektanebos, die Stunde, in welcher der Weltkönig erscheinen sollte. Die Geburt hat im griechischen *Alexanderroman* und in der *Aleksandrija* wiederum einen Bezug zur ganzen Welt:

α I.12.8-9:

„Αἰγύπτιον ἄνθρωπον κοσμοκράτορα βασιλέα ἀποκαθιστᾶ. ταύτη τῇ ὥρᾳ γέννησον.“ Ἔμα δὲ τῷ τοῦτο εἶπεῖν πεσόντος ἐπὶ γῆς τοῦ βρέφους ἀστραπὴ

²⁰⁴ L I.7.3: “διάμεινε γύναι, κατὰ γαστρὸς ἔχεις παῖδα ἄρρενα τὸν ἔκδικόν σου γενόμενον καὶ πάσης οἰκουμένης βασιλέα κοσμοκράτορα.” “Bleib ruhig, Weib, du trägst einen männlichen Knaben unter dem Herzen, der dein Rächer sein wird und König, Herrscher über die ganze Welt”. *Van Thiel*: S. 10-11.

²⁰⁵ A¹: Istrin I.7: S. 11; A²: *Ibid.*: S. 135 ; *Tvorogov*: S. 89.

²⁰⁶ *mestnik*.

²⁰⁷ *miroderžec*.

²⁰⁸ *vseja vselenaja*: „des ganzen bewohnten Landes“.

γέγονεν, βροντὴ ἐξήχησε, σεισμὸς ἐγένετο, ὥστε τὸν πάντα κόσμον συγκινηθῆναι.²⁰⁹

β I.12.12-19; L I. 12.4-5:

πάλιν οὖν κατανοήσας τοὺς οὐρανίους δρόμους τῶν κοσμικῶν στοιχείων ἐπέγνων τὸν σύμπαντα κόσμον μεσουρανοῦντα, καὶ λαμπηδόνα τινὰ ἀπ' οὐρανοῦ ἐθεάσατο ὡς τοῦ ἡλίου μεσουρανοῦντος. καὶ ἔφη πρὸς τὴν Ὀλυμπιάδα· “δίδου νῦν τὴν πρὸς γέννησιν φωνήν.” καὶ αὐτὸς δὲ ἐπένευσεν αὐτῆς τὸν τοκετὸν καὶ εἶπεν αὐτῇ· “βασιλέα ἄρτι τέξεις²¹⁰ κοσμοκράτορα.” ἡ δὲ Ὀλυμπιάς μείζον βοδὸς μυκησαμένη ἀπεκύησε παῖδα ἄρρενα σὺν ἀγαθῇ τύχῃ. τοῦ δὲ παιδὸς πεσόντος εἰς τὴν γῆν ἐγένοντο βροντῶν κτύποι ἀλλεπάλληλοι καὶ ἀστραπῶν φωτισμοί, ὥστε τὸν σύμπαντα κόσμον κινεῖσθαι.²¹¹

A¹; A²: Istrin I.12:²¹²

Dann betrachtete er die Himmelsströmungen und Weltelemente und sah die ganze Welt inmitten des Himmels. Er schaute ein Licht vom Himmel, wie die Sonne inmitten des Himmels und er sprach zu Alumpia: „Erheb das Geschrei deines Gebärens“. Und er befahl ihr zu gebären und sagte ihr: „Du gebierst nun einen Weltherrscher“. Alimpia schrie laut vor Schmerzen und brachte mit gutem Glück einen Knaben zur Welt. Als der Junge zu Boden gefallen war, grollte schwerer Donner und Blitze zuckten, als ob die ganze Welt²¹³ erschüttert würde.

Der Beginn der Existenz Alexanders wird demzufolge zu einem Weltereignis, indem die ganze Welt vom Erscheinen eines neuen Heroen bewegt wurde. Himmelslicht, Donner, Blitz und Erdbeben begleiten den Auftritt des Weltherrschers genau in der richtigen Stunde, die vom ägyptischen König und Astrologen berechnet und

²⁰⁹ „Und der jetzt Geborene wird ein Ägypter sein, ein weltbeherrschender König. Jetzt ist die Stunde der Geburt gekommen.“ Und wie er dieses sagte, und das Kind zur Erde fiel, zuckte ein Blitz und Donner ertönte, die Erde bebte, so dass die ganze Welt erschüttert ward“. Pfister: S. 7.

²¹⁰ L I.12.4: τέξη. Van Thiel: S. 16.

²¹¹ „Als er nun wieder die Himmelsbahnen der Gestirne beobachtete, erkannte er, dass die ganze Welt kulminierte, und er sah am Himmel ein Licht wie das der Sonne auf ihrem Scheitelpunkt, und er sagte zu Olympias: ‚Jetzt tue den Geburtsschrei!‘ Und er selbst beförderte ihre Niederkunft und sagte: ‚Du wirst gleich den Weltherrscher gebären‘. Und Olympias schrie lauter als eine Kuh und gebar unter gutem Stern einen männlichen Knaben. Als das Kind zu Boden fiel, erscholl anhaltender Donner und Blitze zuckten, so dass die ganze Welt erschüttert wurde.“ Van Thiel: S. 17.

²¹² A¹: Istrin I.12: S. 15; A²: Ibid.: S. 138; Tvorogov: S. 92.

²¹³ mir.

angepasst wurde. Die Geburt des „Kosmokrators“ in dieser epischen Szene stellt eine Verbindung zur göttlichen Welt her, nämlich zu Zeus, der für die Himmelserscheinungen verantwortlich war. Da Alexander vom Gott Amun, von den Griechen mit Zeus identifiziert, gezeugt wurde, ist eine dergleichen Erscheinung des göttlichen Sohnes nicht verwunderlich. Plutarch erwähnt auch andere Zeichen, die sich gleichzeitig mit der Geburt Alexanders ereignet haben sollen: den Brand des Tempels der Gottheit Artemis in Ephesus, wo die Magier diesen Tag als größten Fluch für Asien angesehen haben;²¹⁴ Philipps Sieg über Poteidaia; Parmenions Sieg gegen Illyrien sowie den Sieg von Philipps Pferd bei den Olympischen Spielen. Die drei Siege haben die Geburt eines Herrschers angekündigt, der unbesiegbar, ἀνίκητος, bleiben sollte.²¹⁵

Alexanders Leben wird in der „historischen Tradition“, aber auch in Legenden eng mit seinem Pferd Bukephalos in Verbindung gebracht.²¹⁶ Dieses Pferd begleitete den Herrscher bis nach Indien, wo es tödlich verletzt wurde.²¹⁷ Es ist bemerkenswert, wie die Geschichte der Beziehung Alexanders zu diesem Ross mit der beanspruchten Weltherrschaft in Zusammenhang gebracht wird. Der griechische Alexanderroman enthält im Omen des delphischen Orakels für Philipp die Prophezeiung, dass derjenige, der dieses Pferd besteigen könne, über den ganzen bewohnten Erdkreis herrschen und ihn durch Krieg erobern werde (ἐκεῖνος ὅλης τῆς οἰκουμένης βασιλεύσει καὶ δόρατι πάντας ὑποτάξει):²¹⁸

α I.15.1-2:

ἐπανελθῶν δὲ ὁ Φίλιππος εἰς τὰ ἴδια βασίλεια ἔπεμψεν εἰς Δελφοὺς χρησμὸν ληψόμενος, τίς ἄρα μετ' αὐτὸν βασιλεύσει καὶ δόρατι πάντας ὑποτάξει. ἔφη δὲ ὁ χρησμὸς: “Ὅστις τὸν Βουκέφαλον ἵππον διὰ μέσης <τῆς> Πέλλης ἀλλόμενος ὀδεύσει.” ἐκλήθη δὲ <ὁ> ἵππος Βουκέφαλος, ἐπειδὴ ἐν τῷ μηρῷ αὐτοῦ ἔγκαυμα

²¹⁴ Plut. *Alex.* 3.7: ὅσοι δὲ τῶν μάγων ἐν Ἐφέσῳ διατρίβοντες ἔτυχον, τὸ περὶ τὸν νεὼν πάθος ἠγούμενοι πάθους ἑτέρου σημεῖον εἶναι, διέθεον, τὰ πρόσωπα τυπτόμενοι καὶ βοῶντες ἄτην ἅμα καὶ συμφορὰν μεγάλην τῇ Ἀσίᾳ τὴν ἡμέραν ἐκείνην τετοκέναι.

²¹⁵ Ibid. 3.9.

²¹⁶ Plut. *Alex.* 6.

²¹⁷ Arr. *Anab.* 5.14.4.

²¹⁸ „Philipp, derjenige wird die ganze Welt regieren und alle durch Krieg unterwerfen, der auf das Pferd Bukephalos springt und darauf mitten durch Pella reitet“. *Van Thiel*: S. 23.

βοὸς κεφαλὴν ἐξέφηνεν. ὁ δὲ Φίλιππος ἀκούσας τὸν χρησμὸν καθορᾶν προσεδόκα νέον Ἡρακλέα.²¹⁹

β I.15; L I.15:²²⁰

ἐπανελθὼν δὲ Φίλιππος ἀπὸ τῆς ἀποδημίας ἐξῆλθεν²²¹ εἰς Δελφοὺς χρησιμοδοτηθῆναι τίς ἄρα μετ' αὐτὸν βασιλεύσει. ἡ δὲ ἐν Δελφοῖς Πυθία γευσάμενη τοῦ Κασταλίου νάματος διὰ χθονίου χρησμοῦ οὕτως εἶπεν· „Φίλιππε, ἐκεῖνος ὅλης τῆς οἰκουμένης βασιλεύσει καὶ δόρατι πάντας ὑποτάξει, ὅστις τὸν Βουκέφαλον ἵππον ἀλλόμενος διὰ μέσης τῆς Πέλλης διοδεύσει.“ ἐκλήθη δὲ Βουκέφαλος, ἐπειδὴ ἐν τῷ μηρῷ εἶχεν ἔγκαυμα βοὸς φαίνοντα κεφαλὴν. ὁ δὲ Φίλιππος ἀκούσας τὸν χρησμὸν προσεδόκα νέον Ἡρακλῆν.²²²

A¹; A²: Istrin I.15:²²³

<Über die Wahrsagerin Flonia in Delphi> Als Filip aus einem Feldzug zurückgekommen war, ging er nach Delphi, damit man ihm weissage, wer nach ihm herrschen werde. In Delphi gab es eine Wahrsagerin <namens Flonia>. Nachdem sie das Brunnenwasser getrunken hatte, prophezeite sie Filip: „Derjenige wird über die ganze Oikumene²²⁴ herrschen und alle mit einem Speer unterwerfen, der auf ein Ross mit dem Ochsenkopf steigt und die Mitte von Pella durchzieht. Das Ross wird der Ochsenkopf genannt, weil er ein ochsenköpfiges Zeichen auf seinem Schenkel hat.“ Nachdem Filip die Nachricht gehört hatte, dachte er, es handele sich um einen neuen Herakles.²²⁵

²¹⁹ „Als Philippos wieder nach Hause zurückgekehrt war, schickte er nach Delphi, um ein Orakel darüber einzuholen, wer nach ihm König sein und alle mit Waffengewalt unterwerfen werde, und er erhielt den Spruch: ‚Derjenige, der das Pferd Bukephalos besteigt und mitten durch Pella reitet.‘ Dies Pferd hatte den Namen Bukephalos (Ochsenkopf). Weil es auf seinem Schenkel als Brandmal den Kopf eines Ochsen trug. Als Philippos dies Orakel vernommen hatte, erwartete er, einen neuen Herakles zu sehen“. Pfister: S. 9.

²²⁰ Siehe auch γ I.15.

²²¹ L I.15: ἀπῆλθεν. Van Thiel: S. 22.

²²² „Nach der Rückkehr von seinem Feldzug ging Philipp nach Delphi, um ein Orakel zu bekommen, wer nach ihm herrschen werde. Die delphische Pythia kostete vom kastalischen Quell, und durch das unterirdische Orakel weissagte sie: ‚Philipp, derjenige wird die ganze Welt regieren und alle durch Krieg unterwerfen, der auf das Pferd Bukephalos springt und darauf mitten durch Pella reitet.‘ Das Pferd wurde Bukephalos genannt, weil es auf dem Schenkel ein Mal hatte wie einen Rinderkopf. Als Philipp diesen Spruch hörte, erwartete er einen neuen Herakles“. Van Thiel: S. 23.

²²³ A¹: Istrin I.15: S. 18-19; A²: Ibid.: S. 140; Tvorogov: S. 94.

²²⁴ vselenaja.

²²⁵ mnjaše novago Iraklija.

Alexander besteigt das Pferd und reitet durch Pella, womit die Prophezeiung erfüllt wird.²²⁶ Zur Bestätigung der Verwirklichung des Orakels nennt Philipp ihn „Kosmokrator“:

α I.17.5:

„Ἀλέξανδρε κοσμοκράτωρ, χαίροις μοι...“

β I.17.17; L I.17.4:

„χαίροις Ἀλέξανδρε κοσμοκράτορ...“

A¹; A²: Istrin I.17:²²⁷

„Sei froh, Alexander, Weltherrscher...“

Das persische Epos erwähnt ebenso einen Zusammenhang zwischen der Geburt Alexanders und der des Pferdes Bukephalos. Zur selben Nacht, in der Eskandar zur Welt gekommen war, sei ein Schimmel geboren worden, der Eskandar Glück versprochen habe.²²⁸

Den Titel Kosmokrator wiederholt Philipp kurz vor seinem Tod, nachdem er sich Alexander zugewandt hat.

α I.24.9:

„τέκνον Ἀλέξανδρε, σὲ δέδοκται κοσμοκράτορα εἶναι· μνημόνευε τοῦ πατρός σου Φιλίππου καὶ μὴ ἀπάρνησαί με πατέρα σου καλεῖν· ἐμοῦ γὰρ τὸ πεπρωμένον πεπλήρωται“.

Diese Bezeichnung des sterbenden Philipp ist lediglich in der Hs. A vorhanden. Die Texte der β-Tradition, zu denen auch die *Aleksandrija* gehört, haben die Phrase σὲ δέδοκται κοσμοκράτορα εἶναι ausgelassen. Diese Episode mit dem tödlich verletzten Philipp geht auf eine historische Quelle zurück,²²⁹ wobei die Hinweise auf Alexander als Weltherrscher vom Autor der Hs. A stammen sollten.

²²⁶ Vgl. Plut. *Alex.* 6. Über diese Legende siehe: *Anderson, Andrew Runni: Bucephalas and His Legend.* In: *AJPh.* 1930. Bd. 51. S. 1-21.

²²⁷ A¹: *Istrin* I.17: S. 20; A²: *Ibid.*: S. 141; *Tvorogov.* S. 94.

²²⁸ *Db.* 113-116.

²²⁹ *Merkelbach, Reinhold; Trumpf, Jürgen: Op. cit.* S. 24-26; 112.

Wie der makedonische König Philipp seinen Nachfolger Alexander als „Kosmokrator“ bezeichnet hat, so wird der neue Weltherrscher auch von anderen prominenten Akteuren des *Alexanderromans* mit dieser Titulatur begrüßt. Der Lehrer des künftigen Herrschers, Aristoteles, redet Alexander mit den Worten an: „Sei begrüßt, Kosmokrator“:

α I.16.5:

καὶ εἶπεν ὁ Ἀριστοτέλης· „χαίροις κοσμοκράτωρ· σὺ γὰρ εἶ βασιλεὺς μέγιστος.“²³⁰

β I.16.13; L.I.16:

καὶ λέγει αὐτῷ Ἀριστοτέλης· „χαίροις Ἀλέξανδρε κοσμοκράτωρ· σὺ γὰρ μέγιστος βασιλεὺς ἔση.“²³¹

A¹; A²: Istrin I.16:²³²

Und Aristotel sagte ihm: „Freue dich, Alexander Weltherrscher. du wirst ein großer Zar sein.“

Auch im Brief des Aristoteles an Alexander, welcher der Briefsammlung der legendären Korrespondenz zuzuordnen ist²³³ und den lediglich die Hs. A enthält, wird das Thema der Weltherrschaft angesprochen:

α III.26.7:

„λέγω γάρ σοι, ἃ περὶ τριάκοντα ἔτη πέπρακται· περὶ οὗ λέγουσιν·“ Ἀλεξανδρος ὁ Μακεδῶν ἀπὸ δυσμῶν εἰς ἀνατολήν ἦλθε, καὶ γηθοσύνης αὐτὸν παρέλαβον οἱ Αἰθίοπες καὶ οἱ Σκύθαι

οἱ μὲν δυσομένου Ὑπερίονος, οἱ δ' ἀνιόντος.²³⁴

ἄλλοι δέ, οἱ ἐτόλμων ἀντιπάσσεσθαί σοι, καὶ αὐτοὶ ἔπεμψαν δεόμενοι, ὅπως φίλος αὐτοῖς γένη. εὖγε, βασιλεῦ ἰσόθεε, ἔρρωσο.“

²³⁰ „Sei begrüßt, Herr der Welt; denn du bist der größte König“. Pfister: S. 9-10. Die Begrüßung stellt ein Hexameter dar. Merkelbach, Reinhold; Trumpp, Jürgen: Op. cit. S. 110.

²³¹ „Da sagte Aristoteles: ‘Heil dir, Weltherrscher Alexander, du wirst der größte König sein’“. Van Thiel: S. 25.

²³² A¹: Istrin I.16: S. 19; A²: Ibid.: S. 141; Tvorogov: S. 94.

²³³ Merkelbach, Reinhold; Trumpp, Jürgen: Op. cit. S. 148.

²³⁴ Hom. Od. I.24.

Der Herrschaftsraum wird an dieser Stelle ähnlich dem aus dem Traum Philipps²³⁵ skizziert. Er richtet ihn ἀπὸ δυσμῶν εἰς ἀνατολήν, vom Westen bis nach Osten, an einer horizontalen Linie aus. Der Brief spricht außerdem noch eine senkrechte Linie an, nämlich von Süden nach Norden, da Alexander von den Äthiopiern und Skythen „begrüßt wurde“: καὶ γηθοσύνης αὐτὸν παρέλαβον οἱ Αἰθίοπες καὶ οἱ Σκύθαι. Die Herrschaft über diese zwei Völker kommt auch in den antiken Überlieferungen der Legenden über den ägyptischen König Sesonchosis zum Vorschein, der ebenfalls als Weltherrscher erschien. Herodot betont: βασιλεὺς μὲν δὴ οὗτος μούνος Αἰγύπτιος Αἰθιοπίας ἤρξε.²³⁶ Diodor beschreibt Sesonchosis' Eroberungen ebenso im Raum von Äthiopien bis Skythien:

Diod. I.55:

1. κατασκευάσας δὲ τὴν δύναμιν ἐστράτευσεν ἐπὶ πρώτους Αἰθίοπας τοὺς πρὸς τῇ μεσημβρίᾳ κατοικοῦντας, καὶ καταπολεμήσας ἠνάγκασε τὸ ἔθνος φόρους τελεῖν ἔβενον καὶ χρυσὸν καὶ τῶν ἐλεφάντων τοὺς ὀδόντας. <...> 3. οὐ μόνον γὰρ τὴν ὕστερον ὑπ' Ἀλεξάνδρου τοῦ Μακεδόνοιο κατακτηθεῖσαν χώραν ἐπῆλθεν, ἀλλὰ καὶ τινα τῶν ἐθνῶν ὧν ἐκεῖνος οὐ παρέβαλεν εἰς τὴν χώραν. 4. καὶ γὰρ τὸν Γάγγην ποταμὸν διέβη καὶ τὴν Ἰνδικὴν ἐπῆλθε πᾶσαν ἕως ὠκεανοῦ καὶ τὰ τῶν Σκυθῶν ἔθνη μέχρι Ταναΐδος ποταμοῦ τοῦ διορίζοντος τὴν Εὐρώπην ἀπὸ τῆς Ἀσίας.

Bemerkenswert erscheint, dass die von Sesonchosis eroberten Territorien laut Diodor auch die Gebiete eingeschlossen haben, welche Alexander der Große später nicht angegriffen habe. In einem legendären Brief Alexanders an Aristoteles findet sich die Episode, in der der Herrscher zu einem von Sesonchosis eroberten Ort gelangt ist, an dem die Stele mit der Namensinschrift des ägyptischen Herrschers errichtet wurde: Σεσόγχωσις κοσμοκράτωρ ὕδρευμα ἐποίησα τοῖς τὴν ἐρυθρὰν θάλασσαν πλωζομένοις. Sie bezieht sich auf den Feldzug zum Roten Meer, der auch von Diodor erwähnt wird: ἔπειτ' εἰς μὲν τὴν Ἐρυθρὰν θάλατταν ἀπέστειλε στόλον νεῶν τετρακοσίων, πρῶτος τῶν ἐγχωρίων μακρὰ σκάφη ναυπηγησάμενος.²³⁷ Markierungen wie das Land Äthiopien, das Rote Meer und die Skythen spielen eine erhebliche Rolle als Grenzbezeichnungen für einen erfolgreichen

²³⁵ α I.8.5; β I.8.23-28; L I.8.7-8; A¹: *Istrin* I.8: S. 8; A²: *Ibid.* S. 136; *Tvorogov.* S. 90.

²³⁶ Hdt. II.110.

²³⁷ Diod. I.55.2.

Welteroberungsfeldzug. Der Misserfolg des Königs Dareios bei seinem Zug gegen die Skythen wird von Herodot angesprochen, wobei der Triumph des Sesonchosis als Gegensatz dazu dient.²³⁸

Die Weltherrschaftsansprüche Alexanders treten auch im *Schāhnāmeḥ* auf. Im Eskandar-Buch wird ebenfalls eine Rede des Aristoteles an Eskandar erwähnt, in der der Philosoph dem jungen Schah sagt, dass er allein durch gutes Verhalten die Welt gewinne, glücklich auf dem Thron bleibe und seinen Ruhm erlange:

D. 37:

„Durch Güte wird alles dem König ermöglicht,
durch übles Verhalten²³⁹ gewinnt niemand die Welt.“²⁴⁰

Auch Aristoteles im *Schāhnāmeḥ* bezeichnet Eskandar in einer Botschaft als „König des Universums“²⁴¹:

E. 1726:

„Der Brief des Königs des Universums kam an –
die Hand lasse er von dem üblen Wunsch!“

Die Hs. A beschreibt, wie Alexander in jeder ägyptischen Stadt als neuer Sesonchosis, als Weltherrscher, begrüßt wurde:

α I.34.2:

ὑπαντῶντες <δέ> τῷ Ἀλεξάνδρῳ κατὰ πᾶσαν πόλιν οἱ προφῆται τοὺς ἰδίους θεοῦς κομίζοντες ἀνηγόρευον αὐτὸν νέον Σεσόγγωσιν κοσμοκράτορα.²⁴²

Das Weltreich des Kosmokrators hat sein Zentrum in der ersten in Ägypten verfassten Version α, nämlich die Stadt Alexandria. Diese wird zu einer Kultstadt, die im Namen des Königs gegründet worden sein soll. Beim Versuch, die Stadtgrenzen

²³⁸ Hdt. Op. cit.

²³⁹ *badrūz* „unglücklich“.

²⁴⁰ Die Übersetzung aus dem Persischen ins Deutsche verdanke ich hier und im Folgenden Dr. Shahriar Sharafat (Christian-Albrechts-Universität zu Kiel).

²⁴¹ *šāh-e keyhān*.

²⁴² „In jeder Stadt zogen die Propheten, die eigenen Götter tragend, dem König entgegen und begrüßten ihn als neuen Weltenbeherrscher Sesonchosis“. Pfister: S. 20-21.

mit Mehl zu bezeichnen, wird dieses von Vögeln aufgepickt.²⁴³ Die Zeichendeuter erklären dies damit, dass die Stadt die ganze Welt ernähren werde und ihre Bürger wie die Vögel überall verbreitet sein würden:

α I.32.4:

αὕτη ἡ πόλις κτισθεῖσα ὅλην τὴν οἰκουμένην θρέψει καὶ πανταχοῦ ἔσονται οἱ ἐν αὐτῇ γεννηθέντες ἄνθρωποι· καὶ γὰρ τὰ πετεινὰ ὅλην τὴν οἰκουμένην περιεπορεύσαντο.²⁴⁴

β I.32.6-8; L I.32.2-3:

ἡ πόλις ἦν ἐκέλευσας κτισθῆναι, βασιλεῦ, ὅλην τὴν οἰκουμένην θρέψει, καὶ πανταχοῦ ἔσονται οἱ ἐν αὐτῇ γεννηθέντες ἄνθρωποι. τὰ γὰρ πετεινὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην περικυκλοῦσιν.²⁴⁵

A¹; A²: Istrin I.32:²⁴⁶

“Diese Stadt, die du aufzubauen befohlen hast, wird die ganze Oikumene²⁴⁷ ernähren. Die in ihr geborenen Menschen werden überall sein, wie ein Vogel die ganze Welt durchfliegt.“

Die Verbindung der Stadt Alexandria mit dem Herrschaftsraum Alexanders, dem bewohnten Erdkreis, wird hier ganz eindeutig hergestellt. Die von ihm gegründete Stadt nennt Alexander „die Mutterstadt des bewohnten Landes“, ἡ μητρόπολις τῆς οἰκουμένης, und verzichtet aus diesem Grund auf Tribut von ihr.²⁴⁸ In die Stadt Alexandria werden Menschen aus aller Welt ziehen. Darauf verweist das gestreute Mehl, mit dem der Stadtplan gezeichnet wurde.²⁴⁹

²⁴³ Merkelbach, Reinhold; Trumpf, Jürgen: Op. cit. S. 19-32.

²⁴⁴ „Diese jetzt gegründete Stadt wird den ganzen Erdkreis ernähren, und überall werden ihre Bürger sein; denn auch die Vögel umfliegen den ganzen Erdkreis“. Pfister: S. 17.

²⁴⁵ „Die Stadt, König, die du zu bauen befohlen hast, wird den ganzen Erdkreis ernähren, und die in ihr geborenen Menschen werden überall verbreitet sein, denn die Vögel fliegen über die ganze Erde“. Van Thiel: S. 45.

²⁴⁶ A¹: Istrin: S. 33; A²: Ibid.: S. 150; Tvorogov: S. 102.

²⁴⁷ vseleñnaja. Istrin: S. 33; 150.

²⁴⁸ α I.34.9; β I.34.25 26; L I.34.7. starejša vsei vselenii: Istrin I.34: S. 36;158; Tvorogov: S. 109.

²⁴⁹ „Diese jetzt gegründete Stadt wird den ganzen Erdkreis ernähren, und überall werden ihre Bürger sein; denn auch die Vögel umfliegen den ganzen Erdkreis“. Pfister: S. 17. Die Übersetzung des Wortes οἰκουμένη mit „der Erdkreis“ entspricht nicht vollkommen der Bedeutung „die bewohnte Welt“. Zur Markierung der Grenzen der Stadt siehe: Plut. Alex.

Die Stadt Alexandria nimmt schließlich einen besonderen Platz im Herrschaftsraum des älteren griechischen *Alexanderromans* und der davon abgeleiteten slawischen *Aleksandrija* ein. Vom Bearbeiter der Version A² wurde ein bedeutsamer Sachverhalt hinzugefügt: Nachdem Alexander Tribute aus unterschiedlichen Ländern entgegengenommen habe, „zitterte die ganze Welt, wenn man seinen Namen hörte“²⁵⁰. Diese Bemerkung fehlt sowohl im griechischen Text als auch in A¹, was auf eine Interpolation durch den Bearbeiter der Version A² verweist. Vor diesem Satz werden alle vorherig erwähnten Eroberungsmärsche des Königs zusammengefasst:

A²: Istrin I.35:²⁵¹

<Über die Städte. Von Asien, Pamphylien und Vritania²⁵² bis zu der großen Insel Sizilien, bis Rom, Kalavria und bis Byzantion begann er Kriege zu führen.>

Im Folgenden wird Alexander in seinem Eroberungseifer mit einem Löwen und einem Leopard verglichen, weil er fremde Städte und Länder in seine eigene Welt inkorporiert habe.

Die Weltherrschaft wird im Text nicht nur an Territorien und Landschaften festgemacht. Auch die diplomatischen Verhältnisse – wie dies in der Moderne bezeichnet würde – deuten auf eine Hierarchie der Könige. Wendet man sich der Episode mit den Geschenken des Dareios – einer Peitsche, einem Ball und einem Kasten Gold²⁵³ – an den jungen Alexander zu, wird die besondere Stellung Alexanders in dieser Legende ersichtlich. Auf diese Geschenke bezieht sich der Brief des persischen Königs.²⁵⁴ In A¹ bekommt Alexander zusammen mit dem Brief die Geschenke in einer anderen Reihenfolge, und zwar „ein Schüreisen, einen Ball und eine Handvoll Gold“²⁵⁵ (die griechischen σκῦτον καὶ σφαῖραν καὶ κιβώτιον χρυσοῦ).²⁵⁶ Das Schüreisen und der Ball sollten auch als Spielzeuge dienen.²⁵⁷ Der

26.8 und Arr. *Anab.* 3.2.1.

²⁵⁰ *vselenaja*. A2: Istrin I.35: S. 159; *Tvorogov*: S. 110.

²⁵¹ *Ibid.*

²⁵² Gemeint ist wohl Britannien.

²⁵³ ἀλλ' ἔπεμψάς μοι σκῦτος καὶ σφαῖραν καὶ κιβωτὸν χρυσοῦ. α I.38.7.

²⁵⁴ Der ganze Briefwechsel in α und β I.38-40 zwischen Dareios und Alexander an dieser Stelle stammt wohl aus einem Briefroman, der vom Autor in den Roman interpoliert wurde. *Van Thiel, Helmut* (Hrsg.): *Erläuterungen*. S. 179.

²⁵⁵ A¹: Istrin I.36: S. 43.

²⁵⁶ β I.36.3; L I.36.1.

²⁵⁷ A¹: *Ibid.*

Ball wird von Alexander in den griechischen Versionen als Macht über den „Kosmos“ interpretiert:

α I.38.7:

τῆ δὲ σφαῖρα ἐσήμανάς μοι, ὡς τοῦ κόσμου περικρατήσω· σφαιροειδῆς γὰρ καὶ στρογγύλος ὑπάρχων ὁ κόσμος.²⁵⁸

β I.38.24-25; L I.38.8:

τὴν δὲ σφαῖραν· ἐσήμανάς μοι ὡς τοῦ κόσμου ἐπικρατήσω· σφαιροειδῆς γὰρ καὶ στρογγύλος ὁ κόσμος τυγχάνει.²⁵⁹

Die Bedeutung des Schüreisens und des Balls wird in A¹ anders erklärt:

A¹: Istrin I.38:²⁶⁰

„Den Ball habe ich empfangen, da ich die Barbaren mit meinem Speer und meiner Waffe zu schlagen beginne und sie mit meinen Händen in die Sklaverei bringe. Durch das Schüreisen hast du mir das Zeichen geschaffen, dass von mir die ganze Welt gewonnen wird. Denn die Welt steht in meinem Eigentum²⁶¹, wie das Schüreisen.“

Istrin weist auf die Fehler im Fall der Erklärung der Geschenke Schüreisen und Ball im slawischen Text hin, in dem die Stellen jeweils mit den griechischen Pendants Peitsche und Ball getauscht werden.²⁶² Im griechischen Original spricht Alexander zunächst über die Peitsche (σκῦτος), dann über den Ball (σφαῖραν) und schließlich über das Kästchen mit Gold (κιβωτὸν χρυσοῦ). Der Bearbeiter der A² versuchte in dieser Szene, die Logik wiederherzustellen und ersetzte den Ball (*mjač*) durch ein Schwert (*meč*), ein ähnlich klingendes Wort. Darüber hinaus entstand neuer Inhalt mit der Interpretation von Dareios' Geschenken:

²⁵⁸ „Durch den Ball hast du mir angekündigt, dass ich die Welt beherrschen werde; denn die Welt ist kugelförmig und rund“. Pfister: S. 25.

²⁵⁹ „Mit dem Ball hast du mir angezeigt, dass ich Macht über die ganze Welt gewinnen werde, denn die Welt ist rund wie ein Ball“. Van Thiel: S. 58-59.

²⁶⁰ A¹: Istrin I.38: S. 46.

²⁶¹ *obel*.

²⁶² Istrin I.38. S. 46. Anmerkung 1; 3.

A²: Istrin I.38:²⁶³

„Das Schwert habe ich empfangen, damit ich die Barbaren mit meinem Speer und meiner Waffe zu schlagen beginne und sie mit meinen Händen in die Sklaverei bringe. Durch das Schüreisen hast du mir das Zeichen geschaffen, dass von mir die ganze Welt gewonnen wird. Denn die Welt ist wie ein Schwert. <Mit dem Schüreisen wie mit einem Haken angehakt vertreibe ich alle in die Sklaverei>“.

Der letzte eingefügte Satz erklärt die Präsenz des Schüreisens im Text, welche dem Autor der A² nicht klar ist. Abgesehen von den Unterschieden in den behandelten Spott-Geschenken wird ebenso in A¹ und A² eine Verbindung zwischen der Welt, *mir*, die aus dem griechischen κόσμος geleitet wird, und der Macht Alexanders hergestellt. Unter seine Herrschaft müsse die ganze Welt geraten. Dadurch, dass diese als eine Sphäre in den griechischen Versionen dargestellt wird, lässt sich die Existenz der Weltherrschaft Alexanders nicht nur auf dem bewohnten Teil der Erde, der Oikumene, vermuten, sondern auf der gesamten Erdkugel. Seine Macht breite sich noch viel weiter aus. Auf dieselbe Szene verweist eine Stelle im *Schāhnāmeḥ*, wo die Gesandten des Dārā Tribut vom römischen König fordern, nämlich die goldenen Eier.²⁶⁴ Sowohl das Ei, aus welchem die Schlange gekrochen war, als auch die Geschenke des persischen Herrschers, der Ball und die im persischen Epos auftretenden Eier, beziehen sich auf das Welt-Bild.

Alexanders Drang zu neuen Eroberungen und die Ausweitung seiner Herrschaft in den Verhandlungen zwischen dem König und den Persern werden ein geläufiges Thema im griechischen *Alexanderroman* und auch im iranischen Epos *Schāhnāmeḥ*. Als Anrede an den „Cäsar“ Eskandar in einem Brief des Dārā wird das Wort „Ländereroberer“ gebraucht.²⁶⁵ Nachdem Dārā mehrmals vom Schlachtfeld geflohen und schließlich ermordet worden ist, akzeptieren seine Mutter und Frau sowie die Iraner die Herrschaft Alexanders. Im legendären Brief von Rhodogune und Stateira aus den Versionen α und β erklären sie ihn als König über die ganze Welt, der von den himmlischen Göttern bestimmt wurde:

²⁶³ A²: Istrin I.38: S. 162; *Tvorogov*: S. 112.

²⁶⁴ D. 41-46.

²⁶⁵ „Von Dārā, Sohn Dārābs, Sohn des Ardešīr, // an den Cäsar Eskandar, den Ländereroberer“. D. 265.

α II.22.7:

„εὐξάμεθα [ἄν] οὐρανίους θεοῖς τοῖς κλίνασι τὸ Δαρείου διάδημα καὶ Περσῶν καύχημα αἰώνιον σε καταστήσαι βασιλέα τῆς οἰκουμένης, ὡς λογισμῶ καὶ φρονήσει καὶ δυνάμει ἰσόρροπος πέφυκας τοῖς Ὀλυμπίοις θεοῖς“.²⁶⁶

β II.22.20-23; L II.22.5:

„ὕξάμεθα <τοῖς οὐρανίοις θεοῖς> τοῖς κλίνασι τὸ Δαρείου ὄνομα καὶ τῶν Περσῶν καύχημα αἰώνιον σε καταστήσαι τῆς οἰκουμένης βασιλέα λογισμῶ καὶ φρονήσει καὶ δυνάμει“.²⁶⁷

A¹; A²: Istrin I.22.²⁶⁸

„Wir hatten zu denen gebeten, die den Namen des Dareios erniedrigt haben, und der persische Lobpreis hat dich gekrönt, hat dich zum Zaren über die ganze Oikumene²⁶⁹ nach Willen, Verstand und Kraft gemacht“.

Bemerkenswert ist, dass die β-Version und die daraus abgeleitete *Aleksandrija* den Satz aus der Hs. A über die mit den olympischen Göttern vergleichbaren Eigenschaften Alexanders unbeachtet lassen. Dieser Vergleich schien dem Bearbeiter des griechischen Textes β offensichtlich überflüssig zu sein. Die Vergöttlichung des Herrschers störte hingegen den Verfasser der Hs. A nicht und er ergänzte das bereits vorhandene positive Bild Alexanders mit dieser Hervorhebung. Die Begrüßung als „König des ganzen bewohnten Landes“, βασιλεὺς τῆς οἰκουμένης, im Brief ist allerdings in allen hier analysierten Versionen enthalten. Dieser Bezug auf die gesamte bewohnte Welt wird im selben Brief noch an einer anderen Stelle vorgenommen, wo die Frauen über die Hochzeit der Tochter des Dareios mit Alexander an die Iraner schreiben. Der Text der Hs. A verweist an dieser Stelle aus der Sicht der Autoren deutlich auf die Vergöttlichung Alexanders durch die Angehörigen der Familie des verstorbenen Dareios:

²⁶⁶ „Wir beten zu den himmlischen Göttern, die des Dareios Krone und der Perser Prahlerei gestürzt haben, sie mögen dich zum ewigen Herrn des Erdkreises machen, da du an Verstand, Einsicht und Macht den Olympischen Göttern gleichst“. Pfister: S. 54.

²⁶⁷ „Wir haben zu den himmlischen Göttern gebetet, die des Dareios Namen und den Ruhm der Perser zu Boden geschlagen haben, dafür, dass sie dich für alle Zeit zum Herrscher der Welt bestimmt haben, hervorragend durch Klugheit, Einsicht und Macht.“ Van Thiel: S. 103.

²⁶⁸ Istrin: S. 184; Tvorogov: 130. Die slavische Übersetzung entfernt sich vom griechischen Vorbild.

²⁶⁹ vselenaja. Istrin I.22: S. 184.

α II.22.9-11:

ἐγράψαμεν δὲ τῷ Περσῶν ἔθνει, ὅπως ἐρωτήσωσι τοὺς ἐν Περσίδι θεοὺς σε συνθρονισθῆναι τῷ Δίῃ καὶ προσκυνεῖσθαι. Ῥωξάνην δέ, ἣν ἔκρινας σύνθρονον εἶναι σοι, ὡς ἐκέλευσας προσκυνοῦμεν, ὅταν Ζεὺς αὐτὴν εἰς τοὺς γάμους ἄξῃ. ἐγράψαμεν δὲ τῷ Περσῶν ἔθνει, ἵνα εἰδῆ, ὅτι νῦν <νέον> Δαρεῖον ἐπέγνωνμεν καὶ τὰ Δαρείου † εἰσὶ σκῆπτρα πάλιν διὰ τοῦ ἰσοθέου Ἀλεξάνδρου τοῦ εὐεργέτου Περσῶν.²⁷⁰

In der Version β tritt Alexander in derselben Szene lediglich als „König des ganzen bewohnten Landes“ auf, der lediglich „neuer Dareios“ und nicht „gottgleicher Alexander“ genannt wird:

β II.22.30-32; L II.22.8:

„ἰδοὺ νέον νῦν Δαρεῖον οἶδαμεν Ἀλέξανδρον μέγιστον βασιλέα. ἡ τύχη Ἀλεξάνδρω βασιλεῖ πάσης τῆς οἰκουμένης Ῥωξάνην πρὸς γάμους ἄγει“.²⁷¹

Dabei ist wichtig, dass der göttliche Charakter des Königs wiederum vom Bearbeiter der Tradition β ausgeschlossen wird. Er habe die Herrschaft über „den ganzen bewohnten Erdkreis“ sowie die Ehefrau Roxane durch das Schicksal, ἡ τύχη, und nicht von Zeus, erhalten. Die Rolle des Zeus und anderer Götter sowie die Göttlichkeit des Herrschers selbst bleiben unerwähnt. Diese Auffassung des β-Textes gerät in beide Rezensionen der *Aleksandrija*.²⁷²

Die Entwicklung der Zugehörigkeit Alexanders zur göttlichen Welt im Brief der Witwe und der Mutter des persischen Königs wird in den Traditionen β im Vergleich zur Hs. A herabgestuft. Es ist wichtig zu betonen, dass ein anderer Brief des Königs an die Angehörigen des persischen Familienhauses als Teil der legendären Korrespondenz

²⁷⁰ “Wir haben dem Volk der Perser geschrieben, die Götter Persiens zu bitten, dass du als Throngenosse des Zeus eingesetzt und verehrt werdest. Roxane, die du zur Throngenossin erwählt hast, verehren wir, wenn Zeus sie dir zur Hochzeit führt. Wir schrieben dem Volk der Perser, damit es weiß, dass wir jetzt den neuen Dareios anerkennen und dass des Dareios Szepter wieder erhoben wurde durch den gottgleichen Alexander, den Wohltäter der Perser“. *Pfister*: S. 54.

²⁷¹ „Der tote Dareios hat jetzt den großen König Alexander als Nachfolger erhalten. Denn das Schicksal führt Roxane zur Hochzeit mit Alexander, dem König der ganzen Welt“. *Van Thiel*: S. 103.

²⁷² A¹; *Istrin* II.22: S. 73; A²: *Ibid.*: S. 184. *Tvorogov*: S. 130.

erhalten geblieben ist. Er wurde nicht in die Hs. A interpoliert, sondern ist separat gefunden und im Standardwerk von Merkelbach und Trumpf veröffentlicht worden. In diesem Brief lehnt Alexander die göttliche Verehrung ab, denn er sei „ein sterblicher Mensch“, ἐγὼ γὰρ ἄνθρωπος φθαρτὸς γεγένημαι.²⁷³

Dasselbe Motiv des Briefwechsels Eskandars mit den Verwandten des verstorbenen Dārā findet sich auch im *Schāhnāme*. Dārās Witwe wünscht Eskandar das „Gute, Größe, Sieg und die Königsherrschaft“. Der Himmel sei über seine Seele erfreut.²⁷⁴ Eskandar solle nun als „neuer Dārā“ auftreten:

E. 59-60:

„Doch anstelle des Großkönigs sollst du uns nun gelten,
ist die Sonne auch fort, bist du uns der Mond.
Auf Erden sei nichts, außer nur dein Wunsch,
und an allen Höfen fortwährend dein Name!“

Eskandar wurde zum Schah vom „König der Welt“, Gott, auserwählt.²⁷⁵ Die Witwe und die Tochter Dārās weisen alle Iraner darauf hin, dass Eskandars Befehl dem von Dārā gleichkomme.²⁷⁶

E. 69:

„Als wär' Dārā noch auf seinem Throne.“

Die Witwe Dārās sendet ihre Segenswünsche an Eskandar:

E. 53:

Ich wünsche, die Erde sei nach deinem Wunsche;
dies offen Gesagte halte ich nicht verborgen.

²⁷³ Brief XXIX 2. In: *Merkelbach, Reinhold; Trumpf, Jurgen: Op. cit.* S. 247. Auch siehe *Ibid.*: S. 131.

²⁷⁴ E. 52-54.

²⁷⁵ E. 64.

²⁷⁶ E. 66.

Auch die Hochzeit Eskandars mit Dareios' Tochter, Roušanak, wird im iranischen Epos als Weltereignis dargestellt:

E. 104:

Die gesamte Erde füllte sich mit Recht,
Verfallenes ward allerorts neu erbaut.

Der Tod des iranischen Schahs Dārā sollte für die Iraner einen Wendepunkt in der Wahrnehmung Alexanders darstellen. Nach den iranischen Legitimationsvorstellungen haben das Glück und der „Glorienschein“ *farr* den verstorbenen König verlassen. Nun solle Eskandar auch über die Iraner regieren. Ferdousī widmet diesem Moment große Aufmerksamkeit: Die Mörder des Dārā werden hingerichtet, und Eskandar erklärt sich zum neuen Schah:

D. 404-405

Als hier die Iraner sahen, was er tat
aus Edelmut für den erhabenen König,
riefen sie ihm alle Segenswünsche entgegen
und nannten ihn den König der Welt²⁷⁷.

Man sieht, dass der Moment der Übernahme des iranischen Throns ebenfalls mit dem Werden zum „König der Welt“ verbunden ist. In seinem Brief an die iranischen Statthalter verbindet Eskandar sich selbst wiederum mit der Welt:

D. 416:

von „Eskandar, Sohn des großen Fīlqūs,
dem Welteroberer²⁷⁸, der Rachsüchtigen zusetzt.

D. 457:

Nachdem der Brief ward entsandt, brach er auf
und nahm die Welt²⁷⁹ friedlich in seine Arme.

²⁷⁷ *šahriyār-e zamīn*.

²⁷⁸ *ġahāngīr*.

²⁷⁹ *ġahānī*.

In seiner Botschaft an die Großen der Stadt Esfahan spricht Eskandar dasselbe Thema der Legitimierung seiner Herrschaft durch den Ersatz Dārās an:

D. 410-411:

„So wisset, dass heute Dārā ich bin;
ward jener verborgen, bin *ich* nun ersichtlich.
Euch gelten mehr Wohltaten als gar bisher,
lasst euch nicht das Herz durch Sorgen bedrücken!“

Die ehemalige Ordnung der früheren iranischen Schahs solle behalten werden: „Iran ist nach wie vor, was es am Anfang war“.²⁸⁰ Es ist wichtig zu betonen, dass dieselbe Ersatzfunktion Eskandars anstelle des vorherigen Herrschers auch auf den indischen König Fūr angewandt wird. Der römische Eroberer erklärt sich zum „neuen Fūr“:

E. 608:

„Euch gilt Sekandar nun sowie bislang Fūr,
bei ihm suchet fortan den Krieg und die Feier!“

Beachtenswert sind die Häufigkeit, mit der Eskandar im *Schāhnāme* zum Weltherrscher erklärt wird, sowie der Kontext, in dem sich die Handlung abspielt. Es ist allgemein bekannt, dass Alexanders Bild in diesem Meisterwerk von Ferdousī keine eindeutig positive bzw. negative Vorstellung enthält. Zum einen gehört er der Dynastie der iranischen mythischen Kayaniden an und ist damit unabdingbarer Teil der iranischen Geschichte. Zum anderen wird Eskandar in den Büchern über die Sasaniden als Bösewicht bezeichnet, der häufig zusammen mit den Übeltätern Žahḥāk und Afrāsīyāb erwähnt wird. Die letztere Auffassung hat sich besonders in den mittelpersischen, vom Zoroastrismus geprägten Literaturen verbreitet. Werden die Ansprüche Eskandars auf die Weltherrschaft im *Schāhnāme* darüber hinaus auf eine Seite beschränkt? Welches Bild dominiert im Epos in Hinsicht auf Alexanders Verhältnis zur Welt? Wird er von Ferdousī ebenfalls als „Weltkönig“, *šāh-e ġahān*, bzw. „König der Erde“, *šāh-e zamīn*, bezeichnet?

²⁸⁰ D. 414.

Um diese Fragen zu beantworten, bedarf es der sprachlichen Analyse des Eskandar-Buches. Bei genauerer Betrachtung stößt man auf die Bezeichnungen, die entweder allgemein für einen iranischen Schah im *Schāhnāme* gebraucht werden, oder auf die auf Eskandar bezogenen Beschreibungen und Anreden. Am häufigsten kommen folgende Formen vor: *šahriyār-e zamīn*²⁸¹, *pādešāh-e zamīn*²⁸² und *šāh-e zamīn*²⁸³ mit der Bedeutung „König der Erde“ sowie eine Fülle von Bezeichnungen mit dem Bestandteil „Welt“, *ġahān*, ferner *šāh-e ġahān*²⁸⁴, *šahriyār-e ġahān*²⁸⁵, *ġahāndār*²⁸⁶, *ġahāndārešāh*²⁸⁷, *ġahāngōy*²⁸⁸ und *ġahāngīr*²⁸⁹ mit den Varianten *ġahāngīr-e pīrūz*²⁹⁰ und *ġahāngīr-e šāh*²⁹¹. Vor Eskandars Betreten der Stadt Qādesī wurde „die Welt bis zum persischen Ġahrom erobert“.²⁹²

In Briefen an die legendäre Königin Qaydāfe²⁹³ und den chinesischen Herrscher nennt sich Eskandar *šahrgīr*.²⁹⁴ Nachdem der als Bote verkleidete Eskandar von der Königin Qaydāfe demaskiert worden ist, wendet er sich an sie mit den Worten:

E. 851-852:

Sekandar sagte ihr: „Wer je von den Großen
in Mannhaftigkeit verlangt nach der Welt,
darf niemals den Weg der Gefahren scheuen,
denn nicht wird erhaben auf Erden der Feige.“

Die Brahmanen beziehen sich in ihrem Brief an Eskandar ebenso auf seine Weltherrschaft:

E. 1063:

Sie schrieben als nächstes: „O erschütternder König,

²⁸¹ E. 11 – der „gerechte König der Erde“; 1075; 1197.

²⁸² E. 252

²⁸³ E. 1045

²⁸⁴ E. 43; 322; 360; 431; 545; 737; 810; 841.

²⁸⁵ Von den Brahmanen E. 1061; In Jemen E. 1670;

²⁸⁶ Von den Brahmanen E. 1120; Von grünen Vögeln E. 1377.

²⁸⁷ E. 283.

²⁸⁸ E. 549; 573; 766; 961; 1393; 1424.

²⁸⁹ E. 665; 1669.

²⁹⁰ E. 667.

²⁹¹ Von Nasr-e Qatīb. E. 647.

²⁹² E. 637.

²⁹³ Qaydāfe entspricht der griechischen Kandake. α III.18-24.

²⁹⁴ E. 691; 1554.

Dir schenkte Gott all diese große Welt“.

E. 1103:

„Die weite Erde liegt dir ganz zu Füßen,
ja, der kreisende Himmel scheint dein Gefährte zu sein“.

In seiner Botschaft an den chinesischen Faqfūr beschreibt Eskandar sich als „König von Rūm“ und als „Welthalter und Herrscher jeglicher Länder“.²⁹⁵ Sein Machtbereich erstreckte sich „vom Westen bis zur Pforte des Ostens“.²⁹⁶ Darauf droht er dem chinesischen Herrscher mit seinem Heer: „Die Zahl meiner Truppen weiß nicht gar der Himmel, noch zählen sie Merkur, Venus und die Sonne“.²⁹⁷ Sein Marsch „wusch alle Feinde vom Antlitz der Erde“.²⁹⁸ Berühmt ist der König außerdem durch seinen Wall gegen Ya’ğūğ und Ma’ğūğ geworden, der „die Welt vom Übel des Streites befreite“.²⁹⁹ Diese Szenen zeigen das Maß seiner Herrschaft bezüglich der eroberten Welt, in der seine Macht nicht in Frage gestellt wird.

Wurde die Weltherrschaft bereits vor bzw. nach der Geburt Eskandar vorbestimmt, wie dies im griechischen *Alexanderroman* der Fall ist? Besitzt der Herrscher vor seinem Einmarsch in Iran positive heroische Eigenschaften? Bereits nach der Geburt des künftigen Herrschers zeichnet sich sein Aussehen als vielversprechend ab:

Db. 107-109:

Als neue Monde über die Schöne verstrichen,
erschien ihr ein Kind wie die strahlende Sonne.

Der Wuchs glich Arvand³⁰⁰, sein Leib duftete,
und seine Mutter nannte ihn Sekandar.

Ihr war dieser Name Glück verheißend,
denn er hatte das Unwohle ihres Gaumens beseitigt.

²⁹⁵ E. 1568.

²⁹⁶ E. 1575.

²⁹⁷ E. 1576.

²⁹⁸ Auf dem Weg aus Sind über Bost in Richtung Nīmrūz: E. 1668.

²⁹⁹ E. 1471-73.

³⁰⁰ „Arvand“ heißt der Vater von Lohrāsp. Kommentar zum *Schāhnāme* von KM.

In der bei Ferdousī geschilderten Szene über die Geburt Eskandars wird das Kind mit der „strahlenden Sonne“³⁰¹ verglichen. Es ist der Besitzer des Glückes.³⁰² Das Kind namens Eskandar wurde vom iranischen Schah Dārāb und der Tochter des römischen Königs Fīlqūs geboren. Der iranischen Legende nach schickte der Schah Dārāb die als Tribut genommene Tochter Nāhīd des römischen Herrschers Fīlqūs ihrem Vater zurück, da sie üblen Mundgeruch besessen habe. Gegen diesen Geruch habe die Pflanze namens Eskandar geholfen. Von dieser Pflanze habe das Kind seinen Namen erhalten.³⁰³ Der Spross besaß deshalb zur Hälfte iranische Herkunft und war somit ein legitimer Nachkomme des Schahs. Ebenfalls von Dārāb stammte der Gegner des iranischen Alexander, Dārā, ab, der mit dem historischen Dareios III. gleichgesetzt wird und im *Schāhnāme* als Eskandars Vetter fungiert. Im griechischen *Alexanderroman* entspricht Dareios auch dem Schah Dārā, wobei sich die Verwandtschaft zwischen Alexander und seinem persischen Antagonisten lediglich in der iranischen Tradition nachweisen lässt. Auf die iranische Herkunft Eskandars wird in der Szene mit dem sterbenden Dārā erneut angespielt. Der iranische Schah spricht kurz vor seinem Tod:

D. 342:

„Sind wir beide vom selben Zweig, Wurzelwerk und Hemd;
warum sollen wir ob des Mehrgeltenwollens³⁰⁴
einander ausreißen die gemeinsame Herkunft?“

Eskandar verspricht dem sterbenden Dārā, in seinem Land zu verbleiben, bis er mit Vernunft die von Dārā erhaltenen Ratschläge ausgeführt habe.³⁰⁵ Dārā selbst hinterlässt dem Eroberer den Thron:

D. 385-386:

„Es möge Gott dich beschützen!
Ich gebe den Thron dir und mich nun der Erde
die Seele gebe ich dem reinen Gott hin.“

³⁰¹ Db. 107.

³⁰² Db. 108-109.

³⁰³ Db. 100-103.

³⁰⁴ *bīšī* „Übermaß, Überfluss“.

³⁰⁵ D. 382-383.

Die Legitimationsfrage wurde durch diese Legende gelöst: Eskandar ist iranischer Herkunft und erhält den iranischen Thron aus den Händen des sterbenden Schahs. Seit diesem Moment gilt er als legitimer Nachfolger der Kayaniden. Seine Macht wird nun als „Herrschaft über die Welt“ bezeichnet. Aus dem oben Gesagten ergibt sich, dass Eskandar die „Weltherrschaft“ erst mit der Übergabe des Throns erhalten hat. Die Geburt wird lediglich im Kontext der iranischen Verwandtschaft erwähnt und dient somit der Legitimierung seiner späteren Übernahme der Herrschaft über die Iraner. Es stellt sich nun die Frage, ob die beiden Herrscher, Eskandar und Dārā, die in Ferdousī's Werk offensichtlich derselben iranischen Herrscherdynastie zugerechnet werden, auf eine Stufe gestellt werden. Besitzt einer von ihnen mehr Vorzüge als der andere? Vergleicht man die Beschreibung der Eigenschaften des Dārā mit denen des Eskandar, fällt eine Reihe von gemeinsamen Besonderheiten, die beiden Herrschern zugewiesen werden, auf. Zum einen sind sie legitime Herrscher über Iran, die im Text „Weltherrscher“, *šahriyār-e ǧahān*, sowie „Welthalter“ und „König der Erde“ genannt werden.³⁰⁶ Dieses Merkmal verbindet Dārā und Eskandar auch mit anderen im *Schāhnāme* erwähnten Schahs. Selbst der ungerechte Žaḥḥāk wird als „König der Welt“ bezeichnet.³⁰⁷ Ihm gehorchten die „sieben Länder“, d.h. die ganze Welt, sowie „Tiere, Dēven und Menschen“.³⁰⁸ Mit Fereydūn endet seine Herrschaft. Letzterer ist ebenso der „König der Welt“, „König der Erde“ und „Welthalter“.³⁰⁹ Gelangt man in der iranischen Geschichte näher an die Zeit des Dārāb und seines Sohns Dārā, erscheint der Bezug auf die ganze Welt auch für die Königin Homāy, Dārāb's Mutter, sowie für Dārāb selbstverständlich.³¹⁰ Die Verbindung mit der Welt wird nicht nur im Fall der iranischen Herrschaft behauptet. Der indische König Keyd sowie die Königin Qaydāfe treten im Epos ebenso als „Welthalter“ auf.³¹¹ Der Bezug auf die ganze Welt ist also Eigenschaft des iranischen Herrschers und ein wichtiges Charakteristikum seiner Macht.

³⁰⁶ Über Dārā: E. 1574. Auch Dārā als „König der Erde“: D. 126. Der „Welthalter“ Dārā (D. 150; 190; 228; E. 1886; Dārā als „Weltsucher“ D. 179.

³⁰⁷ Z. 28; 59; 299.

³⁰⁸ Z. 56.

³⁰⁹ F. 13; 29; 31; 32; 113; 118; 141; 143; 334; 419; 433; 673; 1029.

³¹⁰ Sie verkündet „Recht und Schenkung“ der Welt: Das Homāy-Buch 5. Dārāb sagt: „Ich suchte die Welt...“ Db. 11. Er wird auch „Beschützer der Welt“ genannt: Db 27.

³¹¹ Über Keyd E. 123; Über Qaydāfe E. 918; 1054.

Den wichtigsten Bestandteil der regierten Welt stellt Iran dar. Der iranische Raum steht im Mittelpunkt der Welt und ist die Zentralregion im *Schāhnāmeḥ*, um die sich alle Ereignisse der iranischen Geschichte ranken. Den griechischen Vorstellungen nach hätte das „barbarische“ Persien hingegen lediglich einen Teil des größeren Territoriums namens „Oikumene“ gebildet. Dieser hätten folglich auch die anderen Länder, etwa Rūm, Indien (*hend* bzw. *send*) und China (*čīn*), angehört. Eine solche auf griechischen Vorstellungen basierende Einschätzung ist für das *Schāhnāmeḥ* ungeeignet. Iran nimmt eine eigenständige Rolle ein. Trotzdem darf nicht übersehen werden, dass die Erzählung über Eskandar bei Ferdousī in großen Teilen der des *Alexanderromans* folgt, dessen Wurzeln wiederum auf die Antike zurückführen, und dass Eskandars Herrschaftsansprüche sich nicht nur auf den iranischen Raum, sondern auf die ganze Welt verbreiten. In diesem Zusammenhang wird die deklamatorisch auf die Welt bezogene Macht der iranischen Könige in Eskandars Zeitalter durch die militärische Präsenz in anderen Ländern bekräftigt und mit Waffengewalt durchgesetzt. Diese Expansion wird allerdings nicht als die eines iranischen Herrschers dargestellt, sondern als die eines Fremden, der ursprünglich aus Rūm weggegangen war und nun beabsichtigt, die ganze Welt für sich in Anspruch zu nehmen. Diese Eroberung wird lediglich als persönliches Unternehmen Eskandars geschildert und nicht in Verbindung mit Aneignungen seitens Irans gebracht. Das Land und die Iraner werden als Objekt der römischen Herrschaft betrachtet. Die iranische Abstammung gab dem ursprünglich römischen König das Recht dazu.

Im *Schāhnāmeḥ* befinden sich weitere Episoden, in denen ein Held durch die ganze Erde reist. Guštasps Sohn Asfandyār erbt die Herrschaft und reist durch die Welt, um den „guten Glauben“ zu verbreiten. Er begibt sich zu allen Völkern und zieht durch Rūm, Hindustan, den Ozean und die dunklen Gegenden, was an den Feldzug Alexanders erinnert und neben Legenden und einem Märchenkatalog auch auf den *Alexanderroman* als Quelle verweisen könnte.³¹² Im Gegensatz zur Herrschaft Eskandars steht der legendäre iranische Weltkönig Fereydūn, der die ganze Welt in drei Teilen seinen Söhnen übergibt. Rūm und den Westen bekommt der Sohn namens Salm; Tūrān und China gibt Fereydūn dem zweiten Sohn Tūr, und dem

³¹² Warners: Bd. 5. S. 76; Yamamoto, Kumiko: The Oral Background of Persian Epics: Storytelling and Poetry. Leiden 2003. S. 114; 117.

jüngsten Sohn Īraǧ übergibt der König „die Steppe der Helden“ und das Land Īrān sowie Thron und Herrscherkrone.³¹³ Eskandar wünschte sich keine Aufteilung der von ihm eroberten Länder. Vielmehr beabsichtigte er vor seinem Tod, den iranischen Adel zu ermorden, um seinem Heimatland Sicherheit zu gewährleisten:

E. 1718-20:

Er wusste, dass ihm sich der Tod näherte
und ihm enger wurde der Tag unentwegt.
Er dachte daran, es solle auf Erden
niemand von hoher Abstammung³¹⁴ am Leben bleiben,
der je zum Krieg führe sein Heer gegen Rūm
und seinen Fuß setze auf das blühende Land.

Abgesehen von seiner iranischen Abstammung blieb Eskandar für Iran in der Frage der Zugehörigkeit der Herrschaft fremd. Allerdings bedeutet diese Tatsache nicht, dass seine Persönlichkeit im *Schāhnāme* durchgängig als fremd und negativ bewertet wird. Um den iranischen Thron besitzen zu können, bedurfte der Herrscher eines Legitimierungszeichens in Form des Glorienscheins *farr*. Diesen findet man beispielsweise bei Dārā:

Db: 127-128:

Ein Kind wurde ihm von dem Weibe geboren,
mit Glorienschein und üppiger Kraft³¹⁵.
Man gab ihm am selben Tag den Namen Dārā,
auf dass er den Vater an Gunst³¹⁶ überrage.

D. 306:

[Dārā seinerseits zog des Weges daher,
und sein Glorienschein ließ aufblühn die Welt.]³¹⁷

³¹³ F. 270-283.

³¹⁴ D. h. von den Iranern.

³¹⁵ *yāl* „Nackenstärke, Kraft“ (Wolff).

³¹⁶ *kām*.

³¹⁷ Dieser Vers fehlt in Bertels (VI, 398, nach 302) und Mohl (V, 86, nach 307).

Als Auszeichnungen des künftigen Herrschers erwarb das Kind „Glorienschein“, „üppige Kraft“ und „Gunst“, also *farr*, *yāl* sowie *kām*. Dārā erscheint außerdem als freigiebiger und großzügiger Herrscher.³¹⁸

Eskandars königliche Zeichen kommen zum ersten Mal bei der Begegnung mit Dārā zum Vorschein, als Eskandar verkleidet zum Hof der Iraner gelangt ist und sich für einen Boten ausgegeben hat. Allen, die ihm begegnet sind, fallen umgehend „Antlitz“, „Glorienschein“, „Wuchs“, „Manieren“, „Statur“ und sein „Selbstbewusstsein“³¹⁹ auf. Dārā wundert sich über „Absicht, Mut, sein Reden, Glorienschein und Wuchs“ und denkt, dass Eskandar selbst auf dem Thron sitze, „mit dem Armreif, Kollier, dem Glorienschein und mit der Krone“. Der Schah lobt Eskandar mit den Worten, dass der Himmel den verkleideten Eskandar mit Glorienschein, Wuchs, Reden und Antlitz „einzig für den Thron“ gepflegt habe.³²⁰ Die Hervorhebung Alexanders erfolgt im iranischen Epos allerdings mithilfe der Charakteristiken, die für die Beschreibung eines guten Schahs notwendig sind. Außer der vorher erwähnten königlichen Herkunft besitzt Alexander königlichen Wuchs sowie Antlitz und Mut. An einer anderen Stelle betonen die Römer, dass sich unter den Königen keiner mit Eskandar „an Mannhaftigkeit, Wuchs und Antlitz“ messen könne.³²¹ Aus Ägypten begibt sich Eskandar nach Iran „mit dem Herzen eines Löwen und den Pranken der Wackern“.³²²

Ähnliche heroische Eigenschaften Eskandars werden im *Schāhnāme* auch an anderen Stellen angesprochen. Er ist der Inhaber des „heroischen Leibes“ sowie des „Herzens eines Königs“, der „heroische Redeweisen“ kennt.³²³ Bereits nach der Geburt erscheint er als Besitzer des Rechtes und des Königsthrons; er sei imstande, „Reiche zu gründen“.³²⁴ Eskandar habe während seiner Erziehung Vernunft, Erfahrung, Klugheit, Würde, Wissen und „die Künste von seinen Lehrern“ erworben.³²⁵ Die Gerechtigkeit Eskandars sowie Wissensstreben und Vernunft

³¹⁸ D. 15-19.

³¹⁹ *āhang* „Handlungsweise, Regel, Sitte“.

³²⁰ D. 81; 93-97.

³²¹ D. 148.

³²² D. 63.

³²³ Db. 120-121.

³²⁴ Db. 125.

³²⁵ Db 122 124.

werden auch in etlichen Szenen akzentuiert.³²⁶ Ebenso tritt der Sieg über einen Drachen als ein heroisches Zeichen auf.³²⁷

Ein wesentlicher Unterschied in der Beschreibung des Verhaltens von Dārā und Eskandar ist die Beziehung zu Philosophie und Beratung. Dārā will niemanden als Wegweiser haben,³²⁸ während Eskandar von Aristoteles gewarnt wird:

D. 32-33:

„Sobald du dir sagst: ‚Nun bin ich am Ziel,
und auf Erden bedarf ich keines Beraters‘,
so wisse, du bist der Unwissendste,
wenn du nicht den Rat der Weisen erhörst!“

Aus der Sicht des Philosophen erscheint Dārā deshalb als der „Unwissendste“. Eskandar hört hingegen während seines Feldzuges stets auf Aristoteles' Worte, indem er bereit ist, dessen Rat zu folgen.³²⁹ Über das Benehmen Dārās wird im *Schāhnāme* nicht viel erzählt. Freilich fehlen auch seinem Porträt die negativen Züge keineswegs. Er sei „hitzig, jung und ungestüm“, arrogant und erwarte lediglich Gehorsam.³³⁰

Diese Fülle an Charakteristika Eskandars prägt insgesamt ein durchaus positives Bild des römischen Herrschers. Die Szene mit dem verkleideten Alexander ist auch im griechischen *Alexanderroman* präsent, aus welchem sie offensichtlich überarbeitet in das iranische Epos übernommen wurde. Sein Auftreten vor dem persischen Großkönig wird im griechischen Originaltext durch den besonderen Glanz und die Großartigkeit Alexanders angedeutet: Der persische König hielt ihn sogar für einen vom Himmel heruntergestiegenen Gott.³³¹ Der griechische Text ist reich an Hinweisen auf heroische Figuren, die in einen Zusammenhang mit Alexander gebracht werden. Das betrifft auch die Eroberung der neuen Territorien und die Erweiterung der Herrschaft auf neue Räume. So sollen beispielsweise Dionysos und Herakles bei der

³²⁶ D. 429-431; E. 4-5; 10; 227.

³²⁷ E. 1197-1219.

³²⁸ D. 8-9.

³²⁹ D. 40.

³³⁰ D. 5-6; 10-14.

³³¹ α; β; L II.14; Siehe auch das Kapitel ‚Alexander und die göttliche Welt‘.

Eroberung des Felsens Aornos gescheitert sein. Alexander habe diese Herausforderung jedoch erfolgreich gemeistert.³³² Philipp erwartet einen „neuen Herakles“, der das Pferd Bukephalos besteigen sollte.³³³ Das Eroberungsgebiet erstreckt sich über die „Säulen des Herakles“ hinaus, wobei diese vom Autor des griechischen Textes als real existierend verstanden werden. Über die zwei Säulen, jeweils aus Gold und Silber, schreibt der König in einem Brief an seine Mutter:

α III.27.3:

ἔφησαν γὰρ τὸν Ἡρακλέα ὄρους ποιῆσαι ἐν τῇ χώρᾳ, ἐν ἧ ἔπορευέτο, στήλας β',
τὴν μὲν χρυσοῖν τὴν δὲ ἀργυροῖν, τὸ μὲν ὕψος πηχῶν ιγ', τὸ δὲ πλάτος πηχῶν β'.

Sie dienten als Grenzmarkierung des Raumes, bis zu dem Herakles gelangt sein soll. Alexander überprüft, ob sie tatsächlich so massiv gewesen sind, indem er ein Loch in eine Säule bohren lässt. Nach dieser Prüfung zieht Alexander weiter, über Herakles' Grenzen hinaus.

Neben anderen Heroen wird Alexander in einem Aristoteles zugeschrieben Brief mit Nestor und Odysseus verglichen, da er das indische Land betreten habe:

α III.26.7:

στρατηγίας γὰρ γενναῖος ἀγωνιστῆς ὦν ῥαδίως γινώσκειται, καὶ Νέστωρ τὴν
βουλήν, καὶ ἐν τῇ μάχῃ γενναῖός τις Ὀδυσσεύς, ὃς
πολλῶν ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω.

Der letzte Satz stellt ein Zitat aus dem Beginn der Odyssee dar,³³⁴ was in den Augen der Autoren und wahrscheinlich auch der Leser wiederum auf den epischen Charakter von Alexanders Abenteuer hinweist. Alexander erscheint demzufolge in der Hs. A nicht nur als legitimer Herrscher und Welteroberer, sondern er wird in

³³² α III.4.8-9; zu den auf den Felsen Aornos bezogenen Legenden siehe: *Rollinger, Robert: Aornos and the Mountains of the East: The Assyrian Kings and Alexander the Great. In: Gaspa, Salvatore; Greco, Alessandro; Morandi Bonacossi, Daniele, Ponchia, Simonetta und Rollinger, Robert (Hrsg.): From Source to History: Studies on Ancient Near Eastern Worlds and Beyond Dedicated to Giovanni Battista Lanfranchi (AOAT 412). Münster 2014. S. 597-635.*

³³³ α I.15.1-2; β und L I.15; A¹: *Istrin* I.15: S. 18-19; A²: *Ibid.*: S. 140; *Tvorogov*. S. 94.

³³⁴ Hom. *Od.* I.3.

dieser Tradition auch als Held wahrgenommen, dessen Macht sich weit über die Grenzen eines undenkbar großen menschlichen Reiches gespannt hatte.

Man sieht, dass die griechische Tradition sowie die Einschätzung Eskandars im iranischen Epos mindestens in einem Detail übereinstimmen, nämlich in der Alexander bzw. Eskandar zugewiesenen Rolle eines heroischen Weltherrschers, dessen Herrschaftsansprüche sich nicht auf ein einziges Land begrenzen lassen. Im *Schāhnāmeḥ* treten die positiven Seiten Eskandars auf, soweit sie Anspruch und Besitz des iranischen Throns rechtfertigen.

Bisher ist die Aufmerksamkeit lediglich auf die positiven Aspekte seiner Weltherrschaft im *Schāhnāmeḥ* gerichtet worden. Die Totalität des Feldzuges und der geführten Kriege sowie die Welteroberung können sich allerdings auch als negativ erweisen. Das betrifft besonders den Kontext der iranischen Geschichte, in der Alexanders negative Rolle für die zoroastrische Religion beschrieben wird und die allgemein bekannt ist.

Wie wird seine Weltherrschaft aus dieser negativen Perspektive im *Schāhnāmeḥ* gesehen? Welche Rolle spielen seine Weltherrschaftsansprüche in diesem Zusammenhang? Die Vorwürfe gegen Eskandar von Seiten anderer Herrscher sind im Text nicht selten. Im *Schāhnāmeḥ* findet man eindeutige Hinweise auf seine Brutalität und Bössartigkeit. Zum ersten Mal wird er von Dārā nach der zweiten Schlacht des Blutvergießens beschuldigt und mit Žaḥḥāk verglichen:

D. 203-204:

„Sekandar eroberte das gesamte Reich,
Zum Welthalter ward er, nahm den Thron und die Krone.
Doch bei dem bleibt er nicht: er zieht nun daher,
Das ganze Pārs wird dem Blutmeere gleich.“

D. 211:

„Denn dann ist Rūm Žaḥḥāk und wir sind Ğamšīd.“

Der indische König Fūr setzt die Kritik gegenüber Eskandar fort:

E. 495:

„Du verlierst den Verstand, nachdem Dārā verstarb,
und hieltst für ein Heilmittel das tödliche Gift.“³³⁵

E. 499:

„Nach Herrschaft allein richtet sich all dein Sinnen,
dein Inneres trägt Ahrīmans Farbe.“

Der Vergleich Eskandars mit den bösesten Protagonisten der iranischen Geschichte, dem Gott Ahrīman und seinem Gesandten Žaḥḥāk, bereits im Buch über Eskandar spiegelt die Tatsache wider, dass die Erzählung über Alexander von unterschiedlichen Konzepten und Wahrnehmungsformen geprägt wurde. Die Erzählung über König Keyd, die offensichtlich auf eine iranische Tradition zurückzuführen ist, erwähnt Eskandars „finstere Seele voller Sorgen“ in einem Traum des Königs, die ohne Erkenntnis verbleibt.³³⁶ Mehrmals wird das Verbot der Ermordung von Königen angesprochen. Zunächst weist Aristoteles Eskandar darauf hin:

E. 1731:

„Sei achtsam und vergieße kein Blut der Großen,
denn es wird bis zur Auferstehung dir zum Fluch!“

Nach dem Tod Eskandars taucht dieser Spruch allerdings wiederum auf:

E. 1858:

Ein anderer sprach: „Die Oberhand führt nicht,
wer ein Vergießer von Königsblut ist.“

Diese nachdrückliche Warnung wird laut Ferdousī von Eskandar missachtet, da ihm nach seinem Tod die Ermordung von 36 Königen vorgeworfen wird.³³⁷ Die

³³⁵ D. h.: „Der Übermut, der dich nach Dārās Tod erfasste, begeisterte dich, wurde dir jedoch zum Verhängnis.“

³³⁶ E. 219-225.

³³⁷ E. 1903. Im serbischen *Aleksanderroman* wird der indische Poros übrigens als König über 36 Völker genannt. Vgl. auch den Brief des Dareios an Poros: Rezension F 64.1 (cod. Flor. L.); Rezension E. 64.1 (cod. Eton Co.): ‚εις τριάντα ἔξι βασιλεια ἡμουν‘; Rezension K (cod. 236 Kut.): ‚εις τριάντα ἔξι βασιλεῖς ἡμουν‘; φ 149: ‚ἡξεύρεις το καλὰ πῶς ἡμουν αὐθέντης ἐπάνω εἰς τριάντα ἔξι βασιλεῖς‘.

auf das Eskandar-Buch folgenden Erzählungen über die Sasanidische Dynastie enthalten weitere Episoden, in denen Eskandars Epoche als schädlich für Iran dargestellt ist. Der junge Ardešīr nennt Alexander „den Frevler“³³⁸, der „auf Erden Niederträchtigkeiten beging“ und „der jeden unserer Ahnen erschlug und durch Unrecht die Welt in seine Faust nahm“.³³⁹ Alexander wird mit bösen Eroberern des Iran, Žaḥḥāk und Afrāsīyāb, auf eine Stufe gestellt.³⁴⁰ Dabei wird er in einen Zusammenhang mit der Ermordung „aller Herrscher der Welt“ gebracht. Die drei hätten einen schlechten Leumund besessen und das Paradies nicht erreicht.³⁴¹ Der Verweis auf den bösen Ruf ähnelt dem Satz am Ende des Buches über Eskandar von Ferdousī:

E. 1901:

Bleibt von dir ein schlechter Ruf hier zurück,
wird dein nicht – Gott behüte³⁴² – das heitre Paradies.³⁴³

Eskandar wird auch die Schuld an der Ermordung Dārās, am Vergießen seines Blutes und an den Fehden in Iran zugeschrieben, wobei Alexanders Vetter Dārā immer noch als sein Bruder bezeichnet wird:

ChP. 3474-75:

[„Sekandar, der Dārās Blut vergoss
und solch Rachsucht-Feuer über uns goss,
jener, welchen Dārā einen Bruder nannte
und welchen Fīlqūs einen Sohn nannte.“]

Im Bahrām Gūr-Buch wird über Eskandar gesagt:

B. 1335-38:

³³⁸ *badgomān*. Ak. 351.

³³⁹ Ak. 351-352.

³⁴⁰ Ak. 665-9; ChP. 822-830; 3473.

³⁴¹ Ak. 665-9.

³⁴² *'afā allāh* ‚Gott vergebe!‘.

³⁴³ *nayābī'afā allāh ḵorram behešt*. Bertels' Ausgabe: VII. 111. 1899: *bedānḡā nayābī to ḵorram behešt*: „gewinnst du an jenem Ort [= im Jenseits] nicht das heitere Paradies“; Mohl: V. 260. 1924. *nayābī'afā allāh-o ḵorram behešt* „le pardon de Dieu et le joyeux paradis te seront refusés“.

Zu jener Zeit, als Sekandar kam aus Rūm
nach Iran und all dieses Land zerstörte –
da er ein Feigling und ein Grausamer war
und sechsunddreißig der Schahs tötete,
sind die Lippen der Könige voll des Fluchs über ihn
und die Erde ist voll der Rachsucht gegen ihn.
So, wie Fereydūn Segen gewünscht wird,
wird jener verflucht vom Rachsüchtigen.

Im Buch über Ḥosrou steht Alexander wiederum in einer Reihe mit Žaḥḥāk und Afrāsiyāb, zu denen auch der „schreckliche Chūšnavāz“ gehöre. Alexander habe aus Rūm das Land Iran angegriffen und Dārā getötet:

ChP 827-828:

„Und drittens kam Sekandar herbei aus Rum
nach Iran, und es ward dieses Land zerstört.
Als er Dārā, den schwertführenden Mann, erschlug,
hatten Mūh' die Iraner bei Speisen und Schlaf.“

Ḥosrou Parvīz stellt die Frage in seinem Brief an Šīrvī, wo jetzt Alexander bleibe, der „die ganze Welt umgestürzt hat“?³⁴⁴ Man brauche jemanden „wie Sekandar in der Welt, um das Glück der Großkönige zu verfinstern“.³⁴⁵ Es ist ersichtlich, dass der Bezug auf die ganze Welt nun dazu dient, umgekehrt die negative Seite Eskandars zu zeigen und ihm die Verwüstung Irans vorzuwerfen. Er bleibt immer noch der Weltherrscher iranischer Abstammung, aber seine Weltmacht wird in das negative Bild eines Tyrannen integriert.

Als Fazit zum Thema des „guten“ und „bösen“ Eskandar lässt sich folgendes zusammenfassen: Die bereits in der griechischen Tradition vorhandene Vorstellung von der vorbestimmten Weltherrschaft Alexanders gab der iranischen Tradition einen Anlass, den römischen Eskandar zum einen als legitimen Weltherrscher, d.h. als neuen iranischen König anzuerkennen. Zum anderen wird er, in derselben Weltherrschaftsideologie verbleibend, auf eine Stufe mit dem bösen Boten Žaḥḥāk

³⁴⁴ Warners: IX. 26.

³⁴⁵ ChP. 368.

des Ahriman gestellt. Zāhḥāks Machtsucht wird mit der von Alexander gleichgesetzt. Eskandar verbleibt weiterhin der aus Rūm gekommene Herrscher, der nicht um das Schicksal Irans, sondern das seines Heimatlandes besorgt ist:

D. 71-73:

In dieser Art vergingen an die zweihundert Jahre,
als gäbe es keinen König auf Erden.

Nicht einer trachtete je nach dem andren,
und in Ruhe verweilte eine Zeitlang die Welt. –

All dieses nun waren Sekandars Gedanken,
auf dass Rūm gedeihend erhalten bleibe.

So lauten die Worte des Dichters nach dem Ende des Buches über Eskandar und sein Leben. Sie binden die Erzählung an die Zeit der Sasaniden, in der Eskandars Bild durchweg negativ bewertet wird. So wie der *Alexanderroman* mit dem Tod seines Helden endet, so verschwinden auch die positiven Züge im iranischen Porträt von Eskandar.

Es stellt sich nun die Frage, ob das Ende von Alexanders Leben – und ebenso seine Geburt – eine Auswirkung auf die Welt hatten. Ein theoretisches frühes Ableben des Königs wird bereits von seinen *Philo*i befürchtet, indem Pheidon die Trauer über das mögliche Ende auf den ganzen bewohnten Erdkreis überträgt: ἐὰν δὲ σὺ Ἀλέξανδρος, ὅλη ἡ οἰκουμένη ἐδυστύχησεν.³⁴⁶ Diese theoretische Behauptung bindet sich an die vorsterblichen Tage des Königs, an denen der Soldat Peukolaos aus der Armee an Alexander persönlich herangetreten ist. Diese Episode ist in der Hs. A präsent, woher sie vom Autor aus der Schrift über die letzten Tage Alexanders übernommen worden ist:³⁴⁷

α III.32.15:

„σὺ ἡμᾶς ἐὰν ἀπολείψῃς, ἀπόλωλε Μακεδονία· σοῦ τελευτῶντος καλόν ἐστι καὶ Μακεδόνας συναποθανεῖν σοι τῷ ποιήσαντι Μακεδονίαν ἀξίαν τοῦ Διός.“

³⁴⁶ α III.17.5: „Denn wenn ich, Pheido, zugrunde gehe, wirst du andere Freunde finden; wenn aber Alexander, ist die ganze Erde unglücklich“. Pfister: S. 60.

³⁴⁷ Merkelbach, Reinhold; Trumpf, Jurgen: Op. cit. S. 149-150.

Ähnliche Äußerungen der Soldaten finden sich auch bei Ferdousī. Das Heer klagt über den sterbenden Eskandar:

E. 1809-12:

Ein jeder sprach: „Welch üble Zeiten,
in denen die Römer den König verlieren!
Das Kreisen des unselig' Schicksals erhob sich,
auf dass nun das Antlitz des Landes zerstört sei.
Den Feinden sind nun Herzenswünsche erfüllt,
sie kamen dort an, wonach sie gestrebt.
Fortan wird die Welt uns bitter nur sein,
verborgen und offen werden wir jammern.“

Die Hs. A erwähnt die Aussage eines „Chaldäers“, der das Erscheinen vieler Katastrophen auf Erden nach dem Tod Alexanders prophezeit hat. Dieser Abschnitt wurde offensichtlich derselben Quelle genommen wie die obige Klage des Peukolaos:

α III.30.14:

ἔσται δὲ πολὺς συγκλυσμὸς [σοι] κατὰ τὴν οἰκουμένην σοῦ τελευτήσαντος, τῶν περὶ σε διενεγκάντων καὶ † περὶ αὐτοὺς ἀκροφώνουν.³⁴⁸

Eine Sturmflut, συγκλυσμός, sowie die gegenseitige Ermordung von Herrschern sollten sich nach Alexanders Ableben ereignen. Selbst der Moment des Todes wird von Wetterzeichen begleitet, wie im griechischen *Alexanderroman* sowie in der *Chronographischen Aleksandrija* überliefert ist:

α III.33.26:

ταῦτα δὲ αὐτοῦ εἰπόντος εὐθύς ἐγένετο ὁμίχλη περὶ τὸν ἀέρα καὶ σκότος καὶ ἐφάνη μέγας ἀστήρ πεσὼν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐπὶ τὴν θάλασσαν, καὶ σὺν αὐτῷ ἀετὸς μέγας, καὶ τὸ χαλκοῦν ἄγαλμα Διὸς τὸ ἐν Βαβυλῶνι ἐκινήθη. ὁ δὲ ἀστήρ πάλιν ἀνήλθεν εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ὁ ἀετὸς σὺν αὐτῷ ἔχων ἀστέρα φεγγῶδη.

³⁴⁸ „Es wird nach deinem Tod eine große Sturmflut auf Erden entstehen, und deine Leute werden sich entzweien und gegenseitig töten“. Pfister. S. 74.

κρυβέντος δὲ τοῦ ἀστέρος ἐν τῷ οὐρανῷ εὐθύς καὶ Ἀλέξανδρος ἐκάμμουσε τοὺς ὀφθαλμούς.³⁴⁹

β III.33.4-9; L III.33.5:

ταῦτα καὶ ἄλλα πολλὰ εἰπόντος τοῦ Ἀλεξάνδρου ἐγένετο περὶ τὸν ἀέρα ὀμίχλη καὶ ἐφάνη μέγας ἀστὴρ κατερχόμενος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐπὶ τὴν θάλασσαν καὶ σὺν αὐτῷ ἀετός· καὶ τὸ ἄγαλμα Βαβυλωνῶνος, ὃ ἐκάλουν Διός, ἐκινήθη. ὁ δὲ ἀστὴρ πάλιν ἀνῆλθεν εἰς τὸν οὐρανόν. ἠκολούθησε δὲ αὐτῷ καὶ ὁ ἀετός. κρυβέντος δὲ τοῦ ἀστέρος εἰς τὸν οὐρανὸν εὐθέως ἐκοιμήθη Ἀλέξανδρος τὸν αἰώνιον ὕπνον.³⁵⁰

A¹; A²: Istrin III.33:³⁵¹

Nachdem Aleksandr dies und vieles Andere gesprochen hatte, erschien Nebel in der Luft, und es kam ein großer Stern zum Vorschein, der vom Himmel auf das Meer herabstieg. Und mit diesem bewegten sich ein Adler und das babylonische Idol, benannt Dyi. Der Stern erhob sich danach zum Himmel, <den Adler verlassend>, und sogleich fiel Aleksandr in den ewigen Schlaf.

Auch Ferdousī beschränkt die Auswirkung des Ereignisses nicht allein auf die Persönlichkeit des Königs:

E. 1759:

Die Erde füllt sich dann eine Zeitlang mit Aufruhr,
bis jemand sich schließlich setzt auf den Thron.

Die Welt ist voll Trauer, aber lediglich „eine Zeitlang“, bis ein anderer Schah den iranischen Thron besteigt. Der Kontrast zu der griechischen Tradition ist erheblich

³⁴⁹ „Danach entstand plötzlich dichter Nebel und Finsternis, und es erschien ein großer Stern, der vom Himmel ins Meer stürzte, und mit ihm ein Adler, und es wankte das eherne Bild des Zeus in Babylon. Und der Stern erhob sich wieder zum Himmel und der Adler mit ihm, einen leuchtenden Stern tragend. Und als der Stern am Himmel verschwunden war, hatte auch Alexander seine Augen geschlossen“. *Pfister*: S. 80.

³⁵⁰ „Als Alexander dies und vieles andere gesprochen hatte, entstand ein Nebel in der Luft. Ein großer Stern senkte sich aus dem Himmel auf das Meer herab, mit ihm ein Adler, und das Kultbild in Babylon, das sie Zeus nannten, schwankte. Der Stern erhob sich wieder in den Himmel, ihm folgte der Adler. Und sobald der Stern im Himmel verschwand, sank Alexander in den ewigen Schlaf“. *Van Thiel*: S. 165.

³⁵¹ A¹: *Istrin* III.33: S. 103-104; A²: *Ibid.*: S. 240-241; *Tvorogov*: S. 177.

und spricht für sich selbst. Ebenso wie die Geburt ist der Tod ein zu erwartendes Ereignis im Leben eines jeden Herrschers. Eskandar sei lediglich einer der vielen, die der iranische Thron je gesehen habe, so lautet das Fazit der Erzählung des *Schāhnāme*. Die auf die ganze Welt bezogene Dramatik des Todes ist in der griechischen *Alexanderroman*-Tradition viel ausgeprägter als im persischen Text. Die Welt verabschiedet sich von ihrem Herrscher, so die Botschaft der Versionen α und β . Nebel, Stern und Adler sowie der am Himmel erscheinende Gott stehen in einer Reihe mit Himmelslicht, Donner, Blitz und Erdbeben, die die Geburt des Weltherrschers begleitet hatten.

Gelangt der Weltherrscher schließlich über den Tod als eine Grenze zum Jenseits hinaus, endet damit auch seine Weltherrschaft? Der Kompilator der Version α glaubt, die Geschichte über Alexander ende keineswegs mit seinem Tod. Auch sein postumes Schicksal findet im griechischen *Alexanderroman* Erwähnung. Besonders auffallend ist die Episode aus der Hs. A, die weder in der Version β , noch in der *Aleksandrija*, noch bei Ferdousī vorkommt. Die Bewohner der ägyptischen Stadt Memphis wollen den verstorbenen König als Halbgott verehren:

α III.34.4-5:

ἐπεὶ δὲ εἰς Πηλοῦσιον ἦλθον, οἱ Μεμφῖται ὑπήντησαν σὺν αὐληταῖς καὶ ἀγάλμασιν
κατὰ τὸ εἰωθὸς καὶ εἰσήγαγον εἰς Μέμφιν ὡς Σεσόγχωσιν κοσμοκράτορα
ἡμίθεον.³⁵²

Das Thema des „Kosmokrators Sesonchosis“ wird in der Hs. A auch nach Alexanders Ableben angesprochen, wie zu Lebzeiten des Königs.³⁵³ Die Rolle dieser legendären ägyptischen Figur ist in der Hs. A von großer Bedeutung. Um Sesonchosis rankten sich viele Legenden im Mittelmeerraum. Er soll die ganze Welt bis Europa, einschließlich der Skythen, Äthiopier und Thraker erobert haben.³⁵⁴ Der

³⁵² „Als sie nach Pelusion kamen, kamen ihnen die Bewohner von Memphis mit Flötenspielern und Bildern nach ihrer Sitte entgegen und brachten ihn nach Memphis als neuen Sesonchosis, den Weltenbeherrscher, den Halbgott“. Pfister: S. 81.

³⁵³ α I.34.2.

³⁵⁴ Hdt. II.110; Siehe auch: *Ladynin, Ivan*: Sesostris–Sesonchosis–Sesoosis: The Image of the Great King of the Past and Its Connotations of the Lybian Time in Egypt. In: Cultural Heritage of Egypt and Christian Orient 5. Moskau 2010. S. 122-142. Aus einzelnen Papyrus-Fragmenten ist der *Sesonchosis-Roman* überliefert: *Holzberg, Niklas*: Der antike Roman. Eine Einführung. Darmstadt 2006. S. 47-49; *Stephens, Susan A.*; *Winkler, John J.* (Hrsg.):

Autor der Hs. A war sich dieser Legenden bewusst, da der Vergleich Alexanders mit dem ägyptischen Herrscher unter unseren Hauptquellen lediglich in der Tradition α gezogen wird. Diese Verbindung existierte mit großer Wahrscheinlichkeit bereits in der Vorlage des Autors der Hs. A.

Es erbrannte ein heftiger Streit zwischen unterschiedlichen Kandidaten um den halbgöttlichen Leib des Weltherrschers. Das letzte Wort behielt aber ein Priester, der auf Alexandria als Bestattungsort hingewiesen hatte, die „Mutterstadt des ganzen bewohnten Landes“, die alle Menschen mit Ernährung versorge.³⁵⁵ Selbst nach dem Ende des menschlichen Lebens des verehrten Helden ist Alexander immer noch Weltherrschers. Der körperliche Tod soll dem Kosmokrator erst den Weg in die göttliche Welt ermöglichen, so wie dies die Darstellung in der Hs. A andeutet. Der Autor der Tradition β hat den Bericht über die letzten Tage Alexanders³⁵⁶ stark gekürzt, indem seine Rolle als Weltherrschers nach dem Tod weggelassen hat. In dieser gekürzten Form ist die Erzählung in die slawische *Aleksandrija* eingegangen.

Zum Schluss ergibt sich folgendes: Das Bild Alexanders als Weltherrschers verbindet die drei analysierten Traditionen miteinander. Während die griechischen Versionen α und β sowie die *Aleksandrija* Alexanders Weltherrschaft bereits vor seiner Geburt postulieren, erlangt Eskandar den Titel „König der Welt“ im iranischen Epos erst mit dem Besteigen des iranischen Throns. Seine „Weltherrschaft“ löst sich mit dem Tod auf. Die Hs. A zeichnet sich in diesem Zusammenhang dadurch aus, dass in dieser Version die Weltherrschaft des Königs sein eigenes Leben übersteht. Der Autor dieser Handschrift hat aus seinen Quellen diejenigen Episoden ausgewählt und beibehalten, die in den wichtigen Lebenssituationen Alexanders auf die Weltherrschaft hinweisen. Die Tradition β und ebenso die ihr folgende *Aleksandrija* vermeiden jeglichen Hinweis auf eine Fortsetzung der Weltherrschaft bzw. die Verehrung Alexanders nach seinem Tod. Die Weltherrschaft des Eroberers hängt außerdem mit der Geschichte über Bukephalos zusammen. Ägypten und Alexandria

Ancient Greek Novels: The Fragments. Princeton 2014. S. 246-266.

³⁵⁵ α I.32.4; β I.32.6 8; L I.32.2 3; A¹: *Istrin* I.32: S. 33; A²: *Ibid.*: S. 150. *Tvorogov*: S. 102; α I.34.9; β I.34.25 26; L I.34.7. *starejša vsei vselenii*. Siehe: *Istrin* I.34: S. 36;158; *Tvorogov*: S. 109.

³⁵⁶ Die Erzählung über die letzten Tage Alexanders existierte separat vom anderen Stoff. Sie ist in lateinischer Übersetzung erhalten. *Van Thiel, Helmut* (Hrsg.): Erläuterungen. In: *Ibid.*: Leben und Taten Alexanders von Makedonien. S. 194.

spielen in Alexanders Welt eine ganz besondere Rolle, indem Alexandria zum Zentrum seiner Weltherrschaft wird.

Der Begriff „Kosmokrator“ wurde im Altertum in zahlreichen unterschiedlichen Zusammenhängen verwendet, von der Astrologie bis zu den Herrschaftsideologien der Spätantike. Der Titel Kosmokrator, „Herr der Welt“, war nicht allein auf die weltliche Macht bezogen, sondern kennzeichnete auch deren absoluten und universalen, fast „transzendenten“ Charakter, soweit sich der Begriff auf einen König bezog. Die im Hellenismus und in der Spätantike verbreitete Herrscher-Vergöttlichung wurde bereits an Alexanders Königtum als legitimierendes Moment geknüpft. Das Herrscherbild ähnelte in diesem Zusammenhang dem eines Gottes.³⁵⁷ Ein bekanntes Beispiel ist der römische Kaiser Caracalla, der sich mit dem Beinamen „Kosmokrator“ benennen ließ.³⁵⁸

Der Terminus findet sich auch in der religiösen Tradition des Judentums und im frühen Christentum. Im Neuen Testament wird der Begriff auch mit einem teuflischen „Herrscher der Welt“ in Verbindung gesetzt.³⁵⁹ Als gleichbedeutender Begriff wird die Bezeichnung παντοκράτωρ gebraucht, der am häufigsten auf Gott verweist.³⁶⁰ In der griechischen Religion stellte Kosmokrator ein göttliches Epitheton dar, etwa für Zeus und Helios sowie für den Himmel. Im Mithraismus war diese Bezeichnung sehr geläufig und positiv besetzt, da sie sich ursprünglich auf einen Sonnengott bezog, der als Herrscher aller Dinge wahrgenommen wurde.³⁶¹

Die Darstellung des Herrschers als eines Helden verbindet auch das iranische Epos mit der Hs. A. Die beiden Traditionen enthalten ebenfalls heroische Charakteristika des Weltkönigs. Unterschiede in der Darstellung ergeben sich aus der Verschiedenheit der Kulturen. Indes der griechische Alexander den klassischen hellenischen Vorbildern ähnelt, zeigt Eskandar die für einen iranischen Helden typischen Eigenschaften. Der legendäre Held Zāl nennt die Bedingungen, derer ein

³⁵⁷ *Michel, Dorothea*: Alexander als Vorbild für Pompeius, Caesar und Marcus Antonius: Archäologische Untersuchungen. Brüssel 1967. S. 82-85.

³⁵⁸ *Pfeiffer, Stefan*: Der römische Kaiser und das Land am Nil: Kaiserverehrung und Kaiserkult in Alexandria und Ägypten von Augustus bis Caracalla (30 v. Chr. – 217 n. Chr.). Stuttgart 2010. S. 208-209.

³⁵⁹ Eph. 6:12.

³⁶⁰ *Klęczar, Aleksandra*: Alexander as Kosmokrator in Jewish Tradition. From Hellenism to the Middle Ages. Der Vortrag wurde am 19.02.2014 an der Universität zu Exeter gehalten.

³⁶¹ *Ibid.* Siehe auch: *Feldmeier, Reinhard*: World Rulers. In: *Van der Toorn, Karel; Becking, Bob; van der Horst, Pieter Willem* (Hrsg.): Dictionary of Deities and Demons in the Bible. Leiden; Boston; Köln 1999. S. 908-909.

Held bedarf, um ein iranischer König zu werden: (1) Das wachsame Glück *baht*. (2) Die königliche Herkunft. (3) Den göttlichen Glorienschein *farr* sowie (4) Weisheit, *behradī*, und Vernunft *herad*.³⁶² Wie in diesem Kapitel gezeigt wurde, besitzt Eskandar alle diese vier notwendigen Voraussetzungen.

Die Rezeption der Herrschaft Eskandars im *Schāhnāme* lässt sich thematisch grundsätzlich in zwei Bereiche aufteilen: Einerseits wird die Verbindung zwischen der Welt und Eskandar entweder in Selbstbezeichnungen oder in Begrüßungsformeln deklariert. An manchen Stellen des Epos Ferdousīs steht eine solche auf die Welt bezogene Titulatur als Ersatz für den Namen Eskandar selbst. Andererseits sind Eskandars hegemoniale Ansprüche von der zoroastrischen und sasanidischen Weltanschauung geprägt, wenn Eskandars Eroberungseifer in seinen brutalen und dramatischen Auswirkungen auf die nachfolgende Geschichte Irans geschildert wird. Obwohl die iranischen Herrscher ebenfalls „König der Welt“ bzw. „der Erde“ genannt werden und die früheren Könige wie Fereydūn „tatsächlich“ über der ganzen Welt regiert haben sollen, ist die Geschichte Eskandars einzigartig. Seine Herrschaft wird zwar in die der kayanidischen Dynastie integriert und Eskandar selbst zu einem Spross des iranischen Herrschers gemacht, doch ist die Beschreibung seines Lebens von einer Mischung aus griechischen Überlieferungen und arabischen und iranischen Legenden geprägt. Eskandar wird zwar an einigen Stellen im Vergleich zu Dārā eher positiv dargestellt, wird aber zugleich durch sein tragisches und einzigartiges Schicksal gekennzeichnet. Die „Offenheit“ der Alexander-Legenden ermöglichte es jedem Bearbeiter, seine eigene Bewertung der Herrschaftsperiode vorzunehmen. Darüber hinaus widerspricht die Eskandar von den sasanidischen Königen zugeschriebene Destruktivität seiner Herrschaft nicht der Rolle eines Weltherrschers. Die Bewertungen seiner Herrschaft hängen demnach auch von den in jeder Kultur vorherrschenden Einstellungen ab. Die Wahrnehmung Alexanders bzw. Eskandars als einer die Welt erschütternden Gestalt wird sowohl von der griechischen als auch von der iranischen Tradition nicht in Frage gestellt. Die letztere hatte einen länger andauernden Einfluss auf die mündliche „Geschichtserzählung“,³⁶³ nahm Alexanders Feldzug doch einen besonderen Platz in der Darstellung der

³⁶² Mein herzlicher Dank geht an Herrn Dr. Shahriar Sharafat für diesen Hinweis: Das Nouzar-Buch 546-554.

³⁶³ *Wiesehöfer, Josef*. The ‚Accursed‘ and the ‚Adventurer‘. S. 115-116.

iranischen Vergangenheit ein. Seine Herrschaft war zwar auf die ganze Welt bezogen, blieb aber im Zusammenhang der iranischen Geschichte für Iran von enormer Bedeutung. Seit sasanidischer Zeit versuchten, nach Ferdousī, die Könige, die ehemalige Größe des Reiches und den Ruhm Irans, wie sie unter den Kayaniden bestanden hatten, wiederherzustellen, Qualitäten, die durch Alexander zerstört worden waren.³⁶⁴ Dies zeigen die Szenen in denjenigen Büchern, die auf das Eskandar-Buch folgen.

Allerdings entstand ein verändertes Bild des Weltherrschers mit der Übertragung des *Alexanderromans* in den iranischen Raum. Das Beispiel des „neuen Dārā“ und ebenso des „neuen Fūr“ zeigt die Eskandar zugeschriebenen Bemühungen, die auch in der „historischen Tradition“ zu finden sind, nämlich: die lokalen Herrscher durch sich selbst zu ersetzen, ohne das vorhandene Herrschaftssystem und die Machtstrukturen grundlegend zu verändern. In diesem Sinne zeigt sich Eskandars Macht auch im *Schāhnāme* überregional und weltbezogen, soweit dies von der Quelle zu erwarten ist. Bei der Betrachtung des persischen Textes fällt auf, dass einige Episoden sich an Motiven des *Alexanderromans* orientieren. Das betrifft vor allem die Szene mit dem verkleideten Alexander, der sich an den Hof des Dareios begibt, die Episoden über Spott-Geschenke oder den sterbenden Dareios, der sein Reich an Alexander überträgt, sowie über den Briefwechsel zwischen Dareios' Witwe und Mutter und dem neuen König. Diese Themen wurden gründlich bearbeitet und an den iranischen Kontext angepasst. Im Großen und Ganzen hat die iranische Tradition diejenigen Stellen ausgewählt, die für die iranische Geschichte von Wert gewesen sind. Fast alle Sujets des griechischen *Alexanderromans*, in denen das Schicksal Persiens sowie das des Königs Dareios in der Zeit Alexanders angesprochen wurden, sind ebenso übernommen und bearbeitet worden.

Als Kosmokrator tritt Alexander auch in späteren Bearbeitungen des *Alexanderromans* auf, die in der vorliegenden Arbeit wegen Raummangels nicht berücksichtigt wurden.³⁶⁵ Allerdings findet die Idee der Weltherrschaft Alexanders

³⁶⁴ *Ibid.* S. 121. Zu den Hauptvorwürfen und möglichen Gründen für das negative Bild siehe: *Ibid.* S. 124-126.

³⁶⁵ Rezension γ: I.7.13; 12.20; 15.22; 17.22; 20.18; 26; 46*.61; t.2; II.31.16, 22; 43.33, 36; III.19.54; 20.16, 75; 21.41; 23.29; 35c.60.

Rezension ε: 2.4.21; 5.7.17; 13.1.8; 14.6.3; 18.7.4; 22.4.13; 27.2.3,9; 31.2.5; 34.3.7; 34.4.4; 34.5.8; 36.1.2; 38.3.1; 40.4.8; 41.2.5; 42.3.22; 43.3.8.

Im Byzantinischen Poem (cod. Marcianus) siehe Zeilen 408: 265; 325; 541; 770; 916; 1479;

ihren Niederschlag bereits in den allerersten Versionen, die in dieses Kapitel einbezogen worden sind.³⁶⁶

2.2 Alexanders Räume

Betrachtet man die Welt, die Alexander während seines Feldzuges unterworfen hat, ist eine Bestimmung von deren Bestandteilen nötig. Da die vorliegende Arbeit keinen Raum für eine ausführliche Untersuchung aller vom Weltherrscher besichtigten Orte zur Verfügung hat, wird die Welt Alexanders an dieser Stelle als Ganzes betrachtet. Zu *Alexanders Welt* zählen die Territorien und Räume, in denen seine Herrschaft von lokalen Königen bzw. von der Bevölkerung freiwillig oder durch Zwang akzeptiert wird. Die Gebiete, in denen sich keine Menschen aufhalten, wie etwa in den Wunderbriefen aufgeführt, zählen erst dann zu seiner Welt, wenn Alexander militärisch oder auf eine andere Art seine Überlegenheit demonstriert hat. Die schlichte Besichtigung eines Ortes kann diesen unter bestimmten Umständen ebenfalls in seine Welt einschließen, indem der Weltherrscher das Wissen über diese Region und seine Beschaffenheit erworben hat, ohne auf einen unüberwindbaren Widerstand zu stoßen. Die von Alexander nicht erforschten Regionen bilden dadurch solange eine *Terra Incognita*, bis sie oder ein Teil von ihnen schließlich in seinen Kosmos eingeschlossen werden. Dieses Kapitel widmet sich in einem Überblick

5414.

In der jüdischen Tradition wird Alexander auch als Herrscher der ganzen Erde dargestellt (I Makk. 1:1-10), mit dem sogar eine neue Ära beginnt (Daniel 8).

Der armenische Historiker Moses von Chorene des 5. Jh. erwähnt Alexander in seiner „Geschichte Armeniens“ als Weltherrscher: „Nachdem Alexander der Mazedonier, der Sohn des Philippos und der Olympia, der vierundzwanzigste von Achilles an, über die ganze Welt geherrscht hat, stirbt er, indem er Vielen die Herrschaft gibt durch ein Testament, aber so, dass das ganze Reich das mazedonische genannt werde“ (II.1; Übersetzt von *Lauer, Max* (Übers.): *Des Moses von Chorene Geschichte Gross-Armeniens*. Regensburg 1869. S. 57); „...der Welteroberer Alexander von Mazedonien...“ (II.88; *Ibid.*: S. 151). Dem armenischen Autor war auch die Tradition des *Alexanderromans* bekannt, da er an einer Stelle Nektanebos erwähnt: „Dann wird noch das Zusammentreffen des Cyrus und Nektanebos erzählt. Dieser Nektanebos ist von Manetho als der letzte König der Egyptier angegeben; von ihm sagten Einige, dass er der Vater Alexanders sei“ (II.13; *Ibid.*: S. 72). Die armenische Übersetzung der griechischen Version des *Romans* habe auch von Moses von Chorene stammen können: *Stoneman, Richard*: 2010. S. 232.

Sie ist auch in anderen Quellentypen zu finden. Beispielsweise schreibt der Redner Aischines: In *Ctesiphontem*, 165: ὁ δ' Ἀλέξανδρος ἔξω τῆς ἄρκτου καὶ τῆς οἰκουμένης ὀλίγου δεῖν πάσης μεθιστήκει. Curtius Rufus erwähnt die Reise bis an den Rand der Welt sowie die übermenschlichen Leistungen Alexanders: IX.2.11; 2.26-28; 4.18 19; 6.20.

³⁶⁶ Dem apokryphen Buch der Makkabäer nach kommt Alexander „bis an das Ende der Welt, plünderte viele Völker aus, und die ganze Erde lag ihm wehrlos zu Füßen“ (I Makk 1.3).

ausschließlich denjenigen Territorien, zu denen Alexander einen Zugang besitzt bzw. erlangt hat.³⁶⁷

Wie bereits in der „Theorie der Grenze“ angesprochen, besitzt *Alexanders Welt* oder, wenn man den griechischen Terminus dafür gebraucht, Alexanders Kosmos, eine einzigartige Qualität, wobei die Anzahl der zugeordneten Orte keine wesentliche Rolle spielt. Die griechischen Traditionen α und β sowie die *Chronographische Aleksandrija* und das Eskandar-Buch im *Schāhnāme* unterscheiden sich erheblich an vielen Stellen in der Geographie und in der Landschaftsbeschreibung voneinander. Auch die Reihenfolge der eroberten Räume ist in den Quellen höchst unterschiedlich und verdient eine separate Untersuchung. Alexander war in verschiedenen Kulturräumen durch unterschiedliche Gegenden marschiert, wodurch sich unterschiedliche Raumbilder ausprägten. Die Route sowie die Abfolge der Ereignisse änderten sich, so dass die Versionen des *Alexanderromans* kein einheitliches Bild des Reiseweges bieten. Die Beschreibung ist häufig an manchen Stellen verwickelt, die Orte wechseln chaotisch und entsprechen in ihren Details keinerlei modernen geographischen Vorstellungen. So setzt die Tradition β beispielsweise den Marsch durch Kleinasien zwischen der Eroberung Thrakiens und Italiens an, in dessen Zusammenhang Ionien, Karien, Lydien, Sardes, Phrygien, Lykien und Pamphylien unterworfen werden. Die Hs. A hingegen enthält diesen Marsch nicht und berichtet nach Thrakien vom Übersetzen nach Sizilien.³⁶⁸ Trotzdem kann man versuchen, in den drei in der Arbeit behandelten Versionen geographische Konstanten festzustellen und sie anhand der Zugehörigkeit zu Alexanders Welt zu systematisieren. In diesem Kapitel werden die in den Quellen erwähnten Räume, vor allem qualitativ, in Bezug auf die Zugehörigkeit zu *Alexanders Welt*, eingeschätzt und hierarchisiert.

Alexanders historischer Feldzug erfasste in der Tat einen riesigen Raum von Griechenland bis nach West-Indien. Der irrealer Raum seiner Eroberungen, den der *Alexanderroman* erfasst, enthält noch umfangreichere Territorien und umfasst – je

³⁶⁷ Den anderen Welten ist das Kapitel 3 ‚Alexanders Begrenzung‘ gewidmet.

³⁶⁸ β I.28.7-11; L I.28.3-4; Vgl.: Makedonien, der Übergang über den Fluss Thermodon, danach die Eroberung Thrakiens und Lykaoniens und dann der Feldzug nach Sizilien und Italien in I.26.3-6. Die Beschreibung der legendären Alexander-Route im Vergleich zur bekannten „historischen“ Tradition wurde bereits von Adolf Ausfeld in seinem „Historischen Kommentar“ behandelt: *Ausfeld, Adolf*: Der griechische Alexanderroman. Leipzig 1907. S. 121 ff.

nach Version – Rom, Arabien, China, das Land der Amazonen und Wunderregionen am Rande der Welt. Während seiner Reise begegnet Alexander nicht nur fremden Königen, gegnerischen Truppen und anderen gefährlichen Feinden, sondern es stellen sich ihm auch geographische oder andere Hindernisse, wie etwa Berge, Flüsse, Seen und Wüsten sowie fabelhafte Wesen und Kreaturen, in den Weg. Betrachtet man lediglich Alexanders Titulatur, gerät das ganze bewohnte Land unter die Macht Alexanders: Der griechische *Alexanderroman* spricht vom „König des ganzen bewohnten Landes“, ὅλης τῆς οἰκουμένης.³⁶⁹ Was dem bewohnten Erdkreis angehört, ist ganz offensichtlich. Der Terminus οἰκουμένη wird vom Verb οἰκέω gebildet und bezeichnet üblicherweise den von Menschen bewohnten Teil der Erde.³⁷⁰

Andererseits erscheint Alexander im griechischen *Alexanderroman* als Kosmokrator, κοσμοκράτωρ βασιλεύς, „Herrscher der ganzen Welt“, κόσμος.³⁷¹ Ist die restliche Welt, also der nicht von Menschen bewohnte Teil, ebenfalls *Alexanders Welt* zuzuweisen? Bevor diese Frage beantwortet wird, müssen auch allgemeine Vorstellungen von den Weltlandschaften berücksichtigt werden, die in der griechischen Kultur verbreitet gewesen sind. Da die vorliegende Arbeit aus Platzgründen auf eine ausführliche Behandlung des Themas verzichten muss, wird hier das von Susan Cole vorgeschlagene griechische Schema³⁷² einer dreiteiligen Welt übernommen.

Laut Cole existierte einerseits der Naturraum, der aus Gebirge, Flachland und Gewässer bestand. Für die Griechen bildeten das Festland und das Wasser eine Einheit, da die Oberfläche der Erde stets durch die Strömungen des Wassers erfasst und abgekühlt wurde. Der zweite Landschaftstyp wurde nach Cole durch menschliche Tätigkeit geschaffen und schließt demzufolge Städte, Ackerflächen und andere menschliche Vergemeinschaftungen ein. Diese Art sei segmentär gewesen

³⁶⁹ β I.15; L I.15; A¹: *Istrin* I.15: S. 18-19; A²: *Ibid.*: S. 140; *Tvorogov*: S. 94. Andere Stellen siehe im vorherigen Kapitel 2.1 ‚Alexander als Weltherrscher und Kosmokrator‘.

³⁷⁰ Der Gebrauch des Begriffes zeigt sich in unterschiedlichen Bedeutungsfeinheiten und Schattierungen: *Munn, Mark H.*: *The Mother of the Gods, Athens, and the Tyranny of Asia: A Study of Sovereignty in Ancient Religion*. Berkeley; Los Angeles; London 2006. S. 179-220.

³⁷¹ α I.12.8-9; β I.12.12-19; L I.12.4-5; A¹: *Istrin* I.12: S. 15; A²: *Ibid.*: S. 138; *Tvorogov*: S. 92. *Ibid.*

³⁷² *Cole, Susan G.*: *Landscapes, Gender, and Ritual Space: The Ancient Greek Experience*. S. 7.

und habe die natürliche Landschaft nur fragmentarisch bedeckt. Über einen Zugang zur „imaginierten“ Landschaft, dem dritten Typ, habe kein sterblicher Mensch verfügt. Dieser dritte Raum war an die ersten zwei eng gebunden und bildete den Bereich für die Tätigkeit der Götter und Helden. Diese dritte Landschaftszone existiert außerhalb der menschlichen Empirie, d.h. außerhalb der Oikumene. Cole teilt den dritten Typus in zwei Teile auf.³⁷³ Der erste wird von mythischen Lebewesen, etwa Amazonen und Zentauren, besiedelt, die jenseits der von Menschen bewohnten Landschaft, der Oikumene, in den äußersten Gegenden der Welt, am Ozean, leben. Der zweite umfasst das Land der Toten jenseits des dämmerigen Raumes am Ozean, in der unterirdischen Welt. Alle Landschaftszonen – die natürliche, die menschliche und die imaginäre – stehen in enger Verbindung zueinander. Die natürliche Landschaft beeinflusst die der Menschen, und die griechischen staatlichen, gesellschaftlichen und militärischen Strukturen haben häufig die Besonderheiten der natürlichen Landschaft als Grenzen übernommen.³⁷⁴

Entsprechend könnte man auch die von Alexander betretenen Territorien diesen idealtypischen Landschaften zuordnen: Die ersten gehören zu der von Menschen bewohnten und für sie zugänglichen Landschaft, für die sich der Begriff „Oikumene“ findet. Sie entspricht dem zweiten Landschaftstyp nach der Einteilung von Cole. Daneben findet sich der erste Teil der imaginären Landschaft, der sich als *Terra Mythica* bezeichnen lässt. Er umfasst den Raum am Rande der Welt, den die mythischen Lebewesen besiedeln und der unmittelbar an die Oikumene angrenzt. Der Naturraum schließlich würde die beiden hier definierten Zonen bedecken und verbinden, sowohl die Oikumene als auch die *Terra Mythica*.

Der zweite Teil der dritten Zone würde der jenseitigen Welt, der Unterwelt bzw. dem Totenreich, entsprechen, die sich jenseits des Ozeans befindet. Zu diesem Raum würde auch das Paradies zählen, welches ein normaler Mensch zu Lebzeiten nicht betreten kann. Wer durfte die mythischen Landschaften betreten? Offensichtlich kein gewöhnlicher, sterblicher Mensch.³⁷⁵ Die Bewohner der dritten Raumzone, die

³⁷³ Ibid. S. 8.

³⁷⁴ Ibid.

³⁷⁵ Die griechische Mythologie überliefert viele Erzählungen von Heroen, die sich ungehindert von einem Raum zum anderen, von der Welt der Menschen zu den mythischen Randzonen der Erde, bewegen konnten: Herakles, Perseus und Theseus. Aus der mesopotamischen Kultur ist Gilgamesch als ein solcher ‚Wanderer zwischen den Welten‘ bekannt.

göttlichen Lebewesen, hatten einen Zugang zu jedem beliebigen Ort. In das Land der Toten konnte selbst nicht jeder noch lebende Held gelangen, auch nicht von dort lebend entkommen.³⁷⁶ Was sich jenseits des Ozeans befand, konnte nach griechischen Vorstellungen kaum je ein Mensch in Erfahrung bringen. Die hier dargestellten Zonen werden mit den drei Landschaftstypen folgendermaßen verknüpft:

Die Einteilung der Landschaften von Cole	Die Einteilung der Territorien im Alexanderroman
Natürliche Landschaft	Alle Zonen
Menschliche Landschaft	Zone1: Die Oikumene
Imaginäre Landschaft, äußere Grenzen der Erde	Zone 2: <i>Terra Mythica</i>
Imaginäre Landschaft, das Totenreich jenseits des Ozeans	Zone 3: Die jenseitige Welt (der Götter)

Tabelle 1. Landschaftstypen und Zonen des Alexanderromans

Eine Präzisierung der geschilderten Typologie bietet der *Alexanderroman* selbst in γ³⁷⁷ an. Diese Version zählt im Brief an Olympias die von Alexander besuchten Gebiete auf. Im Brief ist die folgende Reihenfolge ersichtlich. (1) Zunächst bezeichnet sich der Herrscher allgemein als Herrscher der ganzen Erde, aller Länder und Städte, die er unterworfen habe. Anschließend wird hervorgehoben, dass er vom Westen nach Osten, ἀπὸ δυσμῶν ἐπὶ ἀνατολάς, vorgedrungen sei und keiner der unter der Sonne lebenden Menschen, ἐν τῇ ὑφ' ἡλίῳ οἰκουμένη, seines Glücks, τύχη, teilhaftig geworden sei. Dieser zweite Aspekt konkretisiert die Macht über den ganzen bewohnten Erdkreis, was sich in Alexanders bereits erwähnter Titulatur als βασιλεὺς τῆς οἰκουμένης widerspiegelt und der Zone 1 entspricht. (2) Danach

³⁷⁶ Orpheus holt seine Frau aus der Unterwelt: Ps.-Apoll. *Bibliotheca*. I.106; Herakles wandert in die Unterwelt und zurück, um Kerberos zu holen: Strab. *Geogr.* VIII.5.1. Herakles verletzt sogar den Gott Hades während der Expedition gegen Pylos: Paus. *Graeciae descriptio*. VI.25.2.

³⁷⁷ γ III.33. Diese spätgriechische Version stammt von β und ε und wird in der vorliegenden Arbeit nicht berücksichtigt. Allerdings passt diese Zusammenfassung in das Konzept von Alexanders Welt sehr gut. Zu dieser Version siehe: *Merkelbach, Reinhold; Trumpf, Jürgen: Die Quellen des griechischen Alexanderromans*. S. 96; *Stoneman, Richard: Alexander the Great: A Life in Legend*. S. 231.

gelangte er in die unbewohnten Erdteile, τὴν ἀοίκητον ἐπιβάς, wo er durch das Land der „wilden Menschen“ gezogen sein will. Darauf schreibt Alexander über die Reise auf die Inseln der Seligen, μακάρων νήσους, und in das Land der Dunkelheit, τὴν σκοτεινοτάτην γαῖαν. Durch „eine göttliche Vision“, θείας τινος ὄππασίας, sei er gezwungen gewesen, wiederum in den bewohnten Erdteil zurückzukehren (1), wo er den indischen König Poros besiegt habe. An dieser Stelle zieht Alexander aus der zweiten Zone wieder in die Menschheitswelt zurück und erobert das Land der Inder. Von dort zieht er zum äußeren Meer, d.h. zum Ozean, wo sich der obigen Einteilung nach die *Terra Mythica*, die Zone 2, befinden sollte: εἶθ' οὕτως μέχρι τῆς ἐσχάτου διώδεσσα θαλάσσης. (2). So gelangt Alexander trotz einer Mahnung wieder in die zweite Zone. Dort betritt er das Land der Sonne, ἐνθα ἡλίου ὀνομάζεται χώρα; von hier kehrt er allerdings zurück und zieht am Meer entlang. Darauf besichtigt er in Verkleidung das Land der Königin Kandake, die ihn jedoch erkennt. Zuletzt beschreibt Alexander sein tragisches Schicksal, in einem fremden Land sterben zu müssen. In einem anderen Brief an Olympias im dritten Buch der Hs. A erwähnt Alexander unter anderem auch die Begegnung mit den Amazonen.³⁷⁸

Grundsätzlich lassen sich die von Alexander erwähnten Orte in diesem Zusammenhang auf drei Gruppen verteilen:

- I. In die menschliche Welt auf dem bewohnten Erdteil, die sich mit der οἰκουμένη deckt (Zone 1);
- II. in die unbewohnten Gebiete mit „wilden Menschen“ und die Territorien am Rand der Erde, die der oben erwähnten *Terra Mythica* (Zone 2) entsprechen;
- III. in die göttliche Welt, aus der die „göttliche Vision“ stammt, die Alexander zur Rückkehr zwingt (Zone 3).

Die ersten zwei sind vom Herrscher persönlich betreten worden. Auf die dritte Welt weist die göttliche Vision, ὄππασία, hin.³⁷⁹ Während man die Oikumene ohne weiteres *Alexanders Welt* zuordnen kann, gehören die Gebiete der zweiten Gruppe aufgrund ihrer Vielfalt und imaginären Eigenschaften der Welt einer *mental map* an, so dass keine eindeutige Karte für sie gezeichnet werden kann. Im Brief wird deutlich gesagt, dass Alexander diese Zone einmal hat verlassen müssen. Der Grund dafür

³⁷⁸ α III.27.

³⁷⁹ Luk 1.22: Als er [Zacharias] aber herauskam, konnte er nicht mit ihnen reden; und sie merkten, dass er eine Erscheinung gehabt hatte im Tempel. Und er winkte ihnen und blieb stumm (Die Lutherbibel).

war das Eingreifen der göttlichen Welt, welcher der Weltherrscher zu nah gekommen zu sein scheint. Die *Terra Mythica* lässt sich lediglich anhand der kulturellen, religiösen und magischen Vorstellungen ihrer Bewohner durch stereotype Beschreibungen und in Form von mündlichen Erzählungen und Legenden darstellen. Die Analyse dieser mythischen Gegenden muss damit sowohl einen historisch-geographischen als auch einen kulturgeschichtlichen Ansatz verfolgen. Es darf nicht vom Anfang an vermutet werden, dass die mythische Zone *a priori* der Macht Alexanders unterlegen gewesen sei. Bevor sich die Aufmerksamkeit auf die *Terra Mythica* richtet, müssen einige Textstellen behandelt werden, die Alexanders Beziehungen zum Raum der Menschen beschreiben. Etliche Episoden sind in diesem Kontext besonders aufschlussreich.

Zone 1: οἰκουμένη

Die Tradition β sowie die *Chronographische Aleksandrija* enthalten eine Szene, welche Alexanders Verhältnis zu den Naturelementen demonstriert. Beim Marsch durch Pamphylien tritt selbst das Meer vor dem Weltherrscher zurück:

β I.28.13-17; L I.28.5-6:

δόξαν δὲ αὐτῷ τὰ παραθαλάσσια πρῶτα ὑποτάξαι τὴν Ἴωνίαν ἐκτήσατο καὶ μετὰ ταῦτα τὴν Καρίαν, μεθ' ἣν Λυδίαν. καὶ τοὺς ἐν Σάρδεσι θησαυροὺς ἔλαβεν. εἶλε δὲ Φρυγίαν καὶ Λυκίαν τὴν τε Παμφυλίαν, ἐν ἧ παράδοξον ἐγένετο· ναῦς οὐκ ἔχων Ἀλέξανδρος μεθ' ἑαυτοῦ μέρος τι τῆς θαλάσσης ὑπεχώρησεν, ἵνα ἡ περὶ δύναμις διέλθῃ.³⁸⁰

A¹; A²: Istrin I.28:³⁸¹

Er entschloss sich, zuerst Ionia, danach Kesaria und mit ihnen Loudia an der Küste zu besiegen. <Viele Städte eroberte er >, und in Sardes nahm er Schätze an sich. Er durchzog Frougia, Loukia und Pamfilia. Im letzten Ort geschah ein herrliches <Wunder>. Aleksandr hatte keine Schiffe bei sich, <und alle Soldaten

³⁸⁰ "Dann beschloss er, zunächst die Küstengebiete zu unterwerfen. Er besetzte Ionien und darauf Karien, danach Lydien und Sardes mit seinen Schätzen. Er unterwarf Phrygien, Lykien und Pamphylien. Dort trug sich ein Wunder zu: Alexander hatte keine Schiffe, da trat ein Teil des Meeres zurück, damit die Landarmee hindurchmarschieren konnte". *Van Thiel*: S. 41.

³⁸¹ A¹: *Istrin* I.28: S. 30; A²: *Ibid.* S. 148; *Tvorogov*: S. 100.

wussten nicht, wie man übersetzen konnte>. Ein Meeresteil trat zurück, damit die <kriegerischen> Fußtruppen durchziehen konnten.

Die Episode beschreibt Alexanders Beziehungen zum natürlichen Raum, als ob selbst die Natur dem König unterlegen sei. Die Episode zeigt die Macht über das Element des Wassers und besitzt in diesem Zusammenhang große Bedeutung. An dieser Stelle im Text werden die Länder der Küstengebiete, τὰ παραθαλάσσια, aufgezählt, die er auf dem Weg nach Asien besucht, womit die Zugehörigkeit zur menschlichen Zone angezeigt wird.³⁸² Dieses Ereignis wird als παράδοξον bezeichnet, als widersprüchliches Geschehnis. Van Thiel weist bezüglich dieser Stelle auf den Abschnitt aus Arrians *Anabasis* sowie auf Kallisthenes hin, wo Alexander bei Nordwind in Lykien auf dem Meeresboden die Küste entlang gegangen sei. Michael Zahrnt hat diese Stelle im historischen Kontext untersucht und demonstriert, dass es sich bei diesem Marsch um ein Element der Propaganda handelt, das auf Kallisthenes zurückgeht.³⁸³

Die Legende vom zurücktretenden Meer erinnert vor allem jedoch an die bekannte Auszugsgeschichte des israelitischen Volkes zusammen mit Moses im Buch Exodus, in dem das Wasser, vom göttlichen Willen gelenkt, den Weg für die Israeliten freimacht.³⁸⁴ Bemerkenswert ist an den beiden Episoden, an Arrians *Anabasis* und auch dem Buch Exodus, dass das Wasser vom Nordwind bzw. vom Ostwind gestaut wird, d.h. von den Naturkräften. In der Szene bei Arrian wird Gott dafür gedankt, οὐκ ἄνευ τοῦ θεοῦ, dass der Wind geweht habe, βορραῖ ἐπιπνεύσαντες.³⁸⁵ In der Szene

³⁸² Merkelbach meint, dass der Autor eine historische Quelle über Alexander als Vorlage benutzt habe, da der Marsch der „historischen Tradition“ ähnele: *Merkelbach, Reinhold; Trumpf, Jürgen*: Die Quellen des griechischen Alexanderromans. S. 113-114.

³⁸³ Arr. *Anab.* I.26.1-2; Kallisthenes FGrHist 124.F31; *Van Thiel, Helmut*: Leben und Taten Alexanders von Makedonien. S. 174; *Zahrnt, Michael*: Alexander an der Küste Pamphyliens. Zum literarisch-propagandistischen Umgang mit Naturgewalten. In: *Olshausen, Eckart; Sonnabend, Holger* (Hrsg.): Naturkatastrophen in der antiken Welt. Stuttgarter Kolloquium zur historischen Geographie des Altertums, 6 (Geographica Historica, 10). Stuttgart 1998. S. 329-336.

³⁸⁴ Ex. 14.21-22: Als nun Mose seine Hand über das Meer reckte, ließ es der Herr zurückweichen durch einen starken Ostwind die ganze Nacht und machte das Meer trocken, und die Wasser teilten sich. Und die Israeliten gingen hinein mitten ins Meer auf dem Trockenen, und das Wasser war ihnen eine Mauer zur Rechten und zur Linken (Die Lutherbibel).

³⁸⁵ Arr. *Anab.* I.26.2.

aus dem Buch Exodus lässt der Gott den Ostwind kommen. Verknüpft man diese Szene in Pamphylien mit der drauf folgenden Überfahrt nach Sizilien, so entsteht die Vorstellung, dass Alexander und seine Soldaten auf dem Meeresboden von Kleinasien direkt bis nach Italien gelangt seien, da sie keine Schiffe gehabt hätten, ναῦς οὐκ ἔχων.

Die menschliche Welt umfasst vielfältige Ortschaften und Länder im *Alexanderroman*. Sie werden allerdings in zwei große Teile, Europa und Asien, aufgeteilt, auf die sich der Autor bzw. die Autoren des Textes beziehen. Sowohl Europa als auch Asien gelangten unter die Herrschaft Alexanders. Dies zeigt sich bereits während des Feldzuges. Das gesamte persische Land und selbst ganz Asien seien sein Eigentum, sagt Alexander dem Feldherrn Parmenion: „πολὺ δὲ μᾶλλον, ὅτι καὶ τὴν ἐμὴν μοι χώραν ὑπέσχηται δώσειν <...> τὸ δ' ὅλον οὐκ ἂν διέβην εἰς τὴν Ἀσίαν, εἰ μὴ τὴν χώραν ὑπελάμβανον ἡμῶν εἶναι“.³⁸⁶ Alexander hält Asien *a priori* für sein eigenes Land. Diese Äußerung ist ebenso in der Tradition β vorhanden: „πολλῷ δὲ μᾶλλον ὅτι καὶ τὴν χώραν τὴν ἐμὴν ὑπισχνεῖται μοι ἀποδοῦναι <...> ἐγὼ γὰρ τὸ σύνολον εἰς τὴν Ἀσίαν οὐκ ἂν ἦλθον, εἰ μὴ ὑπελάμβανον αὐτὴν ἐμὴν εἶναι“.³⁸⁷ Die *Aleksandrija* ersetzt Asien an dieser Stelle durch das „Zarenreich“, *carstvo*: „Ich wäre nicht in das Zarenreich gekommen, wenn ich mich nicht darauf verlassen hätte, dass es meines ist“.³⁸⁸ Der Autor der A² konkretisiert damit das Eroberungsziel auf das Reich des persischen Königs. Allerdings fügt A² später hinzu, dass Alexander „Europija und Asija wie ein kleines Land durchzog“, bevor er zu den Brahmanen gelangte.³⁸⁹

Ein anderes Thema der Erzählung sind die Völker, die diese Zonen bewohnen. Das schwitzende Bild des Orpheus in Bebrykien verweist darauf, dass Alexander mühsam sowohl die barbarischen Völker, τὰ τῶν βαρβάρων ἔθνη, als auch die hellenischen Städte, τὰς τῶν Ἑλλήνων πόλεις, unterworfen hat.³⁹⁰ Die A¹ und A² bezeichnen diesen Ort als „persische und bebrykische Stadt“, da der Name der Gegend dem Autor offensichtlich fremd war.³⁹¹

³⁸⁶ α II.17.7-9.

³⁸⁷ β II.17.25-30; L II.17.6-7.

³⁸⁸ A¹: *Istrin* II.17: S. 66; A²: *Ibid.*: S. 178; *Tvorogov*: S. 125.

³⁸⁹ A²: *Istrin* III.4: S. 203; *Tvorogov*: S. 146.

³⁹⁰ α, β, L I.42. Die Hs. A nennt die Stadt Pieria, β nennt sie Hipperia.

³⁹¹ A¹: *Istrin* I.42: S. 50; A²: *Ibid.*: S. 165; *Tvorogov*: S. 115. Dasselbe Wunder mit dem schwitzenden Orpheus erwähnt auch Plutarch, ohne sich allerdings auf den Eroberungsraum zu beziehen: Die Taten Alexanders brächten die Dichter und Musiker zum Schwitzen. Plut.

Die zweite Version der *Aleksandrija* ergänzt *Alexanders Welt* um einige Orte, die weder im griechischen Original α und β noch in A¹ vorkommen. Als sich Alexander zum Land *Frač'skaja*³⁹² und in die Stadt *Efes'* begeben habe, „zitterte das ganze Land. Alle Bürger nahmen ihn mit Kränzen an“. Er habe „die ganze Asia gefangen genommen“.³⁹³ Ein Bote erzählt danach dem König Dareios, dass ganz „Europija und Asia von Olikandr“ erobert worden seien.³⁹⁴ Neue Stellen wurden vom Autor der A² der Geschichte über die Gründung der Stadt Alexandria hinzugefügt. Vor allem betrifft das die jüdische Legende, in der Alexander die Leiche des Propheten Jeremia aus dem Grab „nah dem Pharaonenhaus“ in die Stadt Alexandria übertragen habe. Davon „starben die Giftschlangen³⁹⁵ in jener Erde und die Krokodile im Fluss“.³⁹⁶ Nach der Gründung der Stadt Alexandria und unmittelbar vor dem Einzug in Memphis sei Alexander gegen den Zaren Vuz in der Stadt Vizantija des „europäischen Landes“ gezogen, mit Schiffen nach Vizantija / Byzanz gelangt und habe die Byzantiner besiegt. Der Zar Vuz habe nach diesem militärischen Erfolg Alexanders Herrschaft anerkannt.³⁹⁷

Eine andere Neuerung in A² bezieht sich auf die Hochzeit Alexanders, bei der der Weltherrscher die Vereinigung des persischen und makedonischen Reiches erklärt:

A²: *Istrin* II.22:³⁹⁸

Während sie die Ehe schlossen <und die Makedonier und Perser sich gemeinsam zarisch freuten>, gab es viel Freude über die Herrschaft von Aleksandr und Roksana, und alles war beendet³⁹⁹. <Aleksandr versammelte alle

Alex. 14.8; *Müller, Sabine*: Alexander, Makedonien und Persien (Frankfurter kulturwissenschaftliche Beiträge, 18). Berlin 2014.

³⁹² Das thrakische Land.

³⁹³ A²: *Ibid.* I.28: S. 148; *Tvorogov*: S. 100.

³⁹⁴ *Ibid.* Diese Episoden sind mit der Überschrift „Über Efes“ betitelt.

³⁹⁵ *aspid'*.

³⁹⁶ A²: *Istrin* I.34: S. 158; *Tvorogov*: S. 109. *Veselovskij, Aleksandr N.*: Iz istorii romana i povesti. Sankt-Petersburg 1886. Bd. 1. S. 338. Anm. 3.

³⁹⁷ *evrop'skaya strana*. A²: *Istrin* I.33: S. 152; *Tvorogov*: S. 103. Als mögliche Vorlage für diese Episode nennt *Istrin* mit Hinweis auf *Veselovskij* die Offenbarungen des Pseudo-Methodius sowie eine uns unbekanntere Erzählung über die Eroberung des Byzantinischen Reiches: *Istrin*: Untersuchungen. S. 159-161.

³⁹⁸ A²: *Istrin* II.22: S. 184; *Tvorogov*: S. 130.

³⁹⁹. *Istrin*: *i skončaša vsja*. *Tvorogov*: *skončašasja*. Anm. 37: *skončavšasja*; *skončaša*. Das Ende des Satzes bezieht sich auf das Ende des zweiten Buches, das den Feldzug gegen

Menschen und sagte: ‚Persische und makedonische Männer, ab jetzt werdet ihr ein vereinigtes Geschlecht. Ihr habt die Taten von Roksana geliebt. Sei das persische und makedonische Zarenreich ab jetzt eins. Ich mache mich wieder auf den Weg. Ich befehle euch allen, der Zarin Roksana zu huldigen, der Frau Aleksandrs. Lebt wohl!>

Diese Episode fehlt zwar im griechischen Text und in der A¹, erinnert jedoch an den Abschnitt aus der *Anabasis* Arrians, der von den Hochzeiten in Susa und von der Feier in Opis⁴⁰⁰ berichtet. Während dieser Hochzeitszeremonie habe man für „Wohl, Harmonie und Einheit“ der Makedonier und Perser gebetet: ἀγαθὰ καὶ ὁμόνοιάν τε καὶ κοινωσίαν τῆς ἀρχῆς Μακεδόσι καὶ Πέρσαις.⁴⁰¹ Die Szene bei Arrian sowie in A² stimmt vielmehr mit der legendären und im griechischen Roman vorhandenen Idee eines idealisierten universalen Imperiums überein, in dem alle Gemeinschaften der Menschheit friedlich im harmonischem Nebeneinander zusammenleben.⁴⁰² Einige Gelehrte sahen deswegen in Alexander einen Vertreter der Idee des Weltbürgertums. Diese Episode bei Arrian bot William Tarn den Anlass, die These über die supranationale Verschmelzung der Völker im Reich Alexanders aufzustellen.⁴⁰³ Der Autor der A² oder seine Vorlage sind wahrscheinlich ebenso unter den Einfluss einer solchen idealisierten Sicht auf das Reich Alexanders geraten und wurden davon inspiriert, weil sich kein direkter Zusammenhang zwischen der Szene in Opis bei Arrian und der Interpolation in A² nachweisen lässt.

Persien mit der Hochzeit abschließt. Der darauf folgende Brief an Olympias habe nichts Neues gebracht, sei für den Autor eine Wiederholung der vergangenen Ereignisse gewesen und habe gleich als Übergang zum nächsten Teil, nämlich zu den Eroberungen des Ostens und der Beschreibung seines Todes, gedient, meint Istrin in seinem Kommentar zum Text: *Istrin, Vasilij M.*: Untersuchungen. S. 188-189.

⁴⁰⁰ Arr. *Anab.* VII.4.4-8.

⁴⁰¹ *Ibid.* VII.11.9.

⁴⁰² *Selden, Daniel*: Mapping the Alexander Romance. In: *Stoneman, Richard; Erickson, Kyle; Netton, Ian*: The Alexander Romance in Persia and the East. Groningen 2012. S. 37-38.

⁴⁰³ Diese Idee bleibt in der modernen Forschung umstritten. Siehe: *Green, Peter*: Alexander of Macedon, 356–323 B.C.: A Historical Biography. London 2013. S. 445 ff. *Tarn, William W.*: Alexander the Great: Volume 2. Sources and Studies. Cambridge 1948. S. 287-290; *Worthington, Ian*: Alexander the Great: A Reader. London 2003. S. 198-235; 314: Über die Schwierigkeiten von NS-Historikern mit dem Weltverbrüderungsgedanken: *Bichler, Reinhold*: Historiographie – Ethnographie – Utopie. Studien zur Wissenschafts- und Rezeptionsgeschichte. Wiesbaden 2010. Bd. 3. S. 215. Siehe auch ‚Forschungsstand‘. S. 51-60.

Nach der Eroberung von Tyros, Tur, zählt der Bearbeiter der zweiten Version der *Aleksandrija* die vorher vom König eroberten Territorien auf: „Er fing den Krieg von Asia und Pamfilia und Vritania an bis nach Sikilia, die große Insel, Rim, Kalavria und selbst bis Vizantija zu den östlichen Städten wie ein Löwe oder ein Leopard, ein unbezähmbares Tier“.⁴⁰⁴ Die Städte Theben⁴⁰⁵ sowie Abdera werden vom Autor der A² zu den persischen Städten gezählt: „und er zog gegen <die persische Stadt> Avdaria“.⁴⁰⁶ Eventuell hat der Autor den Namen dieser Stadt mit dem Namen des Königs Dareios, Darij, assoziiert. Vor der Belagerung der Thebaner sei Alexander nach „anderen persischen Städten“ gegangen.⁴⁰⁷ Im Übrigen nimmt die Stadt Abdera auch in *Alexanders Welt* eine besondere Stellung ein, da der Weltherrscher sie schließlich nicht betritt. Die Bewohner dieser Stadt verschließen aus Angst vor Dareios die Tore und lassen den makedonischen König nicht einziehen.⁴⁰⁸ Alexander akzeptiert dies und verspricht, später, nach dem Sieg über Dareios, wiederzukommen.⁴⁰⁹ Die Erzählung verschweigt im weiteren Verlauf, ob die Rückkehr stattgefunden hat.

Der Autor der A² wendet sich mehrmals während der Erzählung geographischen Themen zu. So überquert Alexander als erster den Fluss Euphrat, dessen Strömung den Soldaten kräftig und abschreckend erscheint, und befiehlt, alle Brücken zu zerstören.⁴¹⁰ In A² verpasst der Autor dabei nicht die Gelegenheit, auf den Quellenort

⁴⁰⁴ A²: *Istrin* I.35: S. 159-160; *Tvorogov*: S. 110.

⁴⁰⁵ Theben werden in β zweimal genannt bei der Eroberung. Einmal im Kontext der Zerstörung der Stadt in I.42-46 und I.26-28. Erläuterungen zur Eroberung der Stadt siehe: *Van Thiel, Helmut*: Op. cit. S. 174; 180-181; *Merkelbach, Reinhold; Trumpf, Jürgen*: Op. cit. S. 113-114; 120-122.

⁴⁰⁶ A²: *Istrin* I.43: S. 166; *Tvorogov*: S. 115.

⁴⁰⁷ A²: *Istrin* I.44: S. 167; *Tvorogov*: S. 116.

⁴⁰⁸ Zu den Toren der Stadt siehe: *Paschalis, Michael*: The Greek and the Latin *Alexander Romance*: Comparative Readings. In: *Paschalis, Michael; Frangoulidis, Stavros; Harrison, Stephen; Zimmerman, Maaike* (Hrsg.): The Greek and the Roman Novel: Parallel Readings (Ancient Narrative Suppl. 8). Groningen 2007. S. 72-76.

⁴⁰⁹ α I.43.1-2,5; β I.43.1-4; L I.43.1-3; A²: *Istrin* I.43: S. 166; *Tvorogov*: S. 115. Vgl. Arr. *Anab.* I.11.3-4. In der Antike existierten zwei Städte namens Abdera, eine in Spanien und eine zweite in Thrakien. Zur Geschichte der Stadt: *Briant, Pierre*: From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire. Eisenbrauns 2002. S. 157; *Graham, Alexander John*: Abdera and Teos. In: *Ibid.*: Collected Papers on Greek Colonization. Leiden; Boston; Köln 2001. S. 269-314; *Isaac, Benjamin H.*: The Greek Settlements in Thrace Until the Macedonian Conquest. Leiden 1986. S. 73-110.

⁴¹⁰ α ; β ; L II.9; A² *Istrin* II.9: S. 170; *Tvorogov*: S. 119.

des Flusses zu verweisen, der von ihm im Paradies lokalisiert wird.⁴¹¹ Auch andere Flüsse bleiben nicht ohne den einen oder anderen Kommentar seitens des Autors. Alexander wurde krank, nachdem er durch Kilikien gezogen war, da er im kalten Wasser des lokalen Flusses gebadet habe. Der griechische Text und die *Chronographische Aleksandrija* enthalten diese Szene, wobei der Fluss „Okeanos“ genannt wird.⁴¹² Der Autor von A² fügt der Episode ein Detail von sich aus hinzu, wonach dieser Fluss „die ganze Erde umgibt“ und lässt den Hinweis auf Kilikien weg.⁴¹³ Diese Interpolation fehlt im griechischen Text und in A¹. Der Name des Flusses wird mit dem „äußeren Meer“ assoziiert. In A² überquert Alexander den Fluss „Gang“ und lässt dort eine Stele einrichten. Der Autor lokalisiert dort die indischen Brahmanen und folgt daraufhin dem Bericht des Pseudo-Palladius.⁴¹⁴

In A¹ und A² besucht Alexander, entsprechend dem griechischen Original, nach der Gründung der Stadt Alexandria, Jerusalem, wo ihm der Hohepriester Addus⁴¹⁵ begegnet. Er sei „von göttlicher Offenbarung gelenkt“ worden und in seiner Priesterkleidung, „Ephod“, aufgetreten, welche im Text ausführlich beschrieben und wiederum mit Gott in Verbindung gebracht wird.⁴¹⁶ Alexander beugt sich vor dem Hohepriester und küsst seine Hand. Diese Tat erklärt er seinen Gefährten dadurch, dass der Gott ihn in Gestalt des Priesters für den Sieg gegen Perser auserwählt und dies in einem Traum prophezeit habe. Alexander konsultiert die Bücher mit Daniels

⁴¹¹ A²: *Ibid.*; *Tvorogov*: S. 118.

⁴¹² α II.8.1-2; β II.8.1-5; L II.8.1-2; A¹: *Istrin*: II.8: S. 54. Die Alexander-Historiker nennen an dieser Stelle den Fluss Kydnos: Plut. *Alex.* 19; Arr. *Anab.* II.4.7-11.

⁴¹³ A²: *Istrin* II.8: S. 169; *Tvorogov*: S. 117.

⁴¹⁴ A²: *Istrin* III.7-8: S. 199-200; *Tvorogov*: S. 142.

⁴¹⁵ Zum Hohepriester Jaddus bzw. Jaddua des 4. Jh. v. Chr. siehe: *Cohen, Shaye J. D.*: Alexander the Great and Jaddus the High Priest According to Josephus. In: *AJS Review*. 1982. Bd. 7. S. 41-68; *Kratz, Reinhard G.*: Das Judentum im Zeitalter des Zweiten Tempels (Forschungen zum Alten Testament, 42). Tübingen 2013. S. 106-111; *Schaper, Joachim*: Priester und Leviten im achämenidischen Juda (Forschungen zum Alten Testament, 31). Tübingen 2000. S. 157-158; *Vanderkam, James C.*: An Introduction to Early Judaism. Cambridge 2001. S. 6-7.

⁴¹⁶ A¹: *Istrin* I.35: S. 38-43; A²: *Ibid.*: I.33: S. 152-157. *Tvorogov*: S. 104-107. Als Vorlage für den Bericht über Jerusalem nennt *Istrin* die slawische Übersetzung des Georgios Monachos (Hamartolos), die in die fertige ursprüngliche Übersetzung des *Alexanderromans* interpoliert worden sei: *Istrin*: Untersuchungen. S. 136-139; In A² wurde die Szene über den Eintritt in Jerusalem von I.35 in I.33 verlegt. Die Beschreibung des Ephods sei aus dem Werk des Epiphanius von Salamis „Über die zwölf Steine im hohepriesterlichen Brustschild“ entlehnt worden: *Ibid.*: S. 163-164.

Prophezeiung, dass „ein Ziegenbock zum Widder kam und ihm die Hörner umstieß“. ⁴¹⁷ Danach opfert der Herrscher dem Gott im Tempel „nach dem Brauch des Hohepriesters“. Mit dieser Episode erlangt Alexander eine bedeutsame Rolle in der jüdisch-christlichen Tradition. Über den Eintritt in Jerusalem berichten die späteren Versionen ε und γ. ⁴¹⁸ Eine ähnliche Beschreibung dieser Szene kommt bereits bei Josephus Flavius vor, dem wir die älteste erhaltene Fassung dieser Legende verdanken. ⁴¹⁹

Nach dem Tod des Dareios und der Hochzeit macht sich Alexander in A² auf den Weg in die östlichen Länder. Im Osten begegnet er den „unreinen Völkern“ Gog und Magog, den Enkelkindern von Afet, Jafet. ⁴²⁰ Die Szene stellt Alexander als einen an Gott glaubenden Menschen und heldenhafte Figur dar. Diese unreinen Völker seien im Norden zwischen zwei Bergen von Alexander eingesperrt worden (Abb. VI). Somit fungiert Alexander in dieser Legende als Retter der Menschheit vor den apokalyptischen Völkern. Gott öffne erst am Ende der Welt das errichtete Tor. ⁴²¹ Des Weiteren wird auf diese Tat auch später nach der Beendigung der *Aleksandrija* vom

⁴¹⁷ A²: *Istrin* I.33: S. 156-157; *Tvorogov*: S. 107-108. Vgl. Daniel 8.5-7.

⁴¹⁸ γ II.24; ε 20.2-5.

⁴¹⁹ *Ios. Ant. Iud.* 11.317-345. Von der Begegnung des Hohepriesters berichten außerdem der Talmud, samaritanische Chroniken, Josippon und andere Schriften. *Gussmann, Oliver*: Das Priesterverständnis des Flavius Josephus. Tübingen 2008. S. 405-408; *Momigliano, Arnaldo*: Essays on Ancient and Modern Judaism. Chicago 1994. S. 79-87. Der Überblick über Alexander in der hebräischen Tradition: *Dönitz, Saskia*: Alexander the Great in Medieval Hebrew Traditions. In: *Zuwiyya, Z. David* (Hrsg.): A Companion to Alexander Literature in the Middle Ages. Leiden; Boston 2011. S. 21-39; *Kleczar, Aleksandra*: The Kingship of Alexander the Great in the Jewish Versions of the Alexander Narrative. In: *Stoneman, Richard; Erickson, Kyle; Netton, Ian* (Hrsg.): The Alexander Romance in Persia and the East. Groningen 2012. S. 339-349.

⁴²⁰ Als Jafets Sohn erscheint Magog in Gen 10.2. Zur biblischen Tradition über Gog und Magog siehe: *Rösel, Christoph*: Gog / Magog. In: Das Bibellexikon im Internet. <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19784/> [Stand: 10.12.2020]

⁴²¹ A²: *Istrin* II.33: S. 185-186; *Tvorogov*: S. 131-132; Die Szene in A² stammt aus der slawischen Übersetzung des Pseudo-Methodius. Zum ersten Mal werden die „unreinen Völker“ in Verbindung mit Alexander in einer syrischen Legende aus dem 7. Jh. n. Chr. gesetzt. Siehe: *Budge*: Christian Legend Concerning Alexander. S. 153-154. Auch die Version γ enthält den Bericht über die Einschließung der „unreinen Völker“: III.26A: *Schmidt, Andrea*: Die „Brüste des Nordens“ und Alexanders Mauer gegen Gog und Magog. In: *Brandes, Wolfram; Schmieder, Felicitas* (Hrsg.): Endzeiten: Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen (Millenium-Studien). Berlin 2008. S. 90-94; *Van Donzel, Emeri; Schmidt, Andrea* (Hrsg.): Gog and Magog in Early Eastern Christian and Islamic Sources: Sallam's Quest for Alexander's Wall. Leiden 2009. S. 16-25.

Autor des *Hellenischen und Römischen Chronisten* hingewiesen, in den A² interpoliert wurde.⁴²² Die Episode über die Einschließung der unreinen Völker kommt auch im Eskandar-Buch vor. Der Schah baut einen Wall gegen die Völker Ya'ğūğ und Ma'ğūğ. Damit tritt er im persischen Epos ebenfalls als Beschützer der ganzen Welt auf:

E. 1471:

So ward die Welt von Ya'ğūğ und Ma'ğūğ entledigt
und die Erde ein behagliches Zuhause.

Die Völker werden „mit Klugheit“ und mit Hilfe „des Einen Gottes, der Gutes erteilt“, weggesperrt.⁴²³ Dieser Tat Eskandars wird eine große Bedeutung für die ganze Welt beigemessen, und der Herrscher selbst wird als göttlicher Bote oder gar als Messias dargestellt.⁴²⁴

Alexander handelt zwar an dieser Stelle mit Gottes Hilfe, doch ist der Bau dieser Mauer wiederum eng mit der Menschheit verbunden, was wohl dem Herrschaftsbereich Alexanders auf der bewohnten Erde entspricht. Der König selbst setzt eine apokalyptische Grenze zwischen den Welten des Bösen und der Menschen. Es stellt sich allerdings die Frage, ob diese Endzeitvölker nicht doch eher der *Terra Mythica* zuzurechnen sind. Als aussagekräftigstes Beispiel tritt die Szene in der *Cosmographia* des Aethicus auf, in der Alexander der Große nicht in der Lage ist, diese Völker zu besiegen. Mehrmals unternimmt er diesen Versuch, ohne dass es ihm gelingt. Letztendlich entscheidet er, sie einzuschließen, damit sie nicht den „Ruhm und Reichtum der Welt“ genießen können. Gog und Magog werden dabei als

⁴²² *Tvorogov*. S. 178-179.

⁴²³ E. 1450.

⁴²⁴ Die Geschichte über Gog und Magog und Alexander bildet eines der Grundmotive im syrischen Alexanderlied von Jacob aus Serugh sowie in den syrischen chronographischen Texten des 7. Jh. n. Chr.: *Reinink, Gerrit J.*: (Hrsg.): Das syrische Alexanderlied. Die drei Rezensionen (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium). Louvain 1983. Bd. 1 Text; Bd. 2. Übersetzung. Auch die Erzählung im Qur'ān Al-Kahf 18.83-98 erinnert an Alexander und die unreinen Völker: *Coloru, Omar*: Alexander the Great and Iskander Dhu'l-Qarnayn: Memory, Myth and Representation of a Conqueror from Iran to South East India through the Eyes of Travel Literature. In: *Stavrianopoulou, Eftychia* (Hrsg.): Shifting Social Imaginaries in the Hellenistic Period: Narrations, Practices. Leiden 2013. S. 393-395.

homines bezeichnet.⁴²⁵ Im Mittelalter wurden diese „unreinen Völker“ mit Nomaden identifiziert, die die ganze Welt zu erobern schienen und durch ihre Angriffe an die Endzeit erinnerten. Dabei wurden mehrere Gruppen mit Gog und Magog gleichgesetzt, unter ihnen die „verlorenen Stämme Israels“, die Ismaeliter und die Turkvölker.⁴²⁶ Die Versuche von mittelalterlichen Autoren, diese Völker auf der Weltkarte zu lokalisieren, und ihre Verbindung mit den bekannten, aber fremden Bevölkerungsgruppen sprechen ebenso für ihre Zugehörigkeit zum Randgebiet der Zone 1.⁴²⁷

Eine ähnliche Funktion als Beschützer kann man in König Ğamšīd aus dem Videvdāt erkennen, der sich von Ahuramazda inspirieren lässt und eine Anlage namens Vara baut, um die Welt und somit die Menschheit vor den Naturkatastrophen zu bewahren.⁴²⁸ Während diese Szene der Vorstellung von Eskandar im *Schāhnāme* als König monotheistischen Glaubens nicht widerspricht, wirkt die Interpolation der Szene in die *Aleksandrija* merkwürdig, da der makedonische König im slawischen Text als Heide dargestellt wird. Offensichtlich war diese Szene für den christlichen Bearbeiter der A² von großer Bedeutung, der den Bericht des Pseudo-Methodius kannte und die Rolle Alexanders als Beschützer des ganzen bewohnten Landes und Grenzzieher zwischen dem Guten und Bösen betonen wollte. Die Szene wurde außerdem schließlich dem „historischen“ Konzept des Chronisten vom Weltimperium Alexanders angepasst. Man darf nicht vergessen, dass die *Aleksandrija* immer einen Teil einer großen umfangreichen Chronik darstellte, die für den Leser die „tatsächlichen Ereignisse“ der Weltgeschichte beschrieb.

Zone 2: Terra Mythica

Die Szene über die Endzeitalter führt an den Rand der Menschheit, die lediglich einen Teil der von Alexander eroberten Welt bevölkert. In diesem Zusammenhang ist die Aufmerksamkeit auch auf den restlichen Kosmos zu richten, der sich über die Oikumene hinaus ausdehnt. Die Hs. A beansprucht für Alexander tatsächlich die

⁴²⁵ Aethicus 33-34. Herren, Michael W. (Hrsg.): *The Cosmography of Aethicus Ister: edition, translation, and commentary*. Turnhout 2011. S. 34-36.

⁴²⁶ Klopprogge, Axel: *Ursprung und Ausprägung des abendländischen Mongolenbildes im 13. Jahrhundert. Ein Versuch zur Ideengeschichte des Mittelalters*. Wiesbaden 1993. S. 62-69.

⁴²⁷ Zackor, Jutta: *Alexander der Große auf mittelalterlichen Weltkarten: Alexander Macedo – domitor mundi?* S. 286; 322-323.

⁴²⁸ Vid. II.20-43.

Macht über die ganze Erde einschließlich der Räume am Ozean. Alexander habe die restlichen indischen Regionen, τὴν ἄλλην χώραν τῶν Ἰνδῶν, hinter dem Fluss Hypanis am Ozean, παρὰ τὸν ὠκεανόν, erobert und lasse viele Altäre dort errichten.⁴²⁹ Darauf folgen der lobende Brief des Aristoteles an Alexander und die Vorbereitung auf die Reise nach Babylon. Somit erscheint der Feldzug Alexanders nach den äußersten Grenzen der Erde für den Autor der Hs. A vollendet zu sein. Indien als fernstes Land, das zur Menschheit zählt, war somit erobert.

Bevor sich der Weltherrscher allerdings nach Indien wandte, gelangte er bereits nach dem Sieg gegen Dareios und der Hochzeit mit Roxana zu den unbewohnten Zonen, wie der Brief an Olympias berichtet. Die Hs. A lässt diesen Bericht am Ende des zweiten Buches weg. Der Brief an die Mutter wird in der Tradition α lediglich kurz erwähnt.⁴³⁰ Diese Lücke wird in der Tradition β gefüllt, die an die Stelle nach dem Briefwechsel mit den Angehörigen des persischen Königshauses einen Brief an Olympias⁴³¹ einfügt, in welchem Alexander von seinen Abenteuern in den unbewohnten Gebieten erzählt.

Wie erfolgt der Übergang von der Menschheitszone zu den mythischen Territorien? Der Brief erwähnt eine einseitige Entscheidung Alexanders, die wilden Gegenden zu besichtigen:

β II.32.1-4:

ἐκεῖθεν οὖν παραλαβὼν τοὺς πλείονας ὁδηγοὺς ἠθέλησα εἰσελθεῖν εἰς τὰ ὀπίσω μέρη τῆς ἐρήμου κατὰ τὴν ἄμαξαν τοῦ πόλου. οἱ δὲ ἐντόπιοι ἔλεγον ἐν ἐκείνοις τοῖς τόποις ἀνθρώπους ἀγρίους καὶ θηρία πονηρὰ καὶ τερατώδη εἶναι. ἐγὼ οὖν μᾶλλον ἤθελον τοὺς τόπους ἐκείνους καὶ τοὺς ἀνθρώπους θεάσασθαι.

L II.32.1:

ἐκεῖθεν οὖν παραλαβὼν ὁδηγοὺς ἠβουλήθη εἰσελθεῖν εἰς τὰ ἐνδότερα μέρη τῆς ἐρήμου <κατὰ τὴν ἄμαξαν τοῦ πόλου>. καὶ οὐ συνεβούλευόν μοι ἀπελθεῖν ἐκεῖσε διὰ τῶν θηρίων τὸ πλῆθος τῶν ἐνοικούντων τοῖς τόποις ἐκείνοις. ἀλλ' ὅμως μὴ προσσχὼν τοῖς λόγοις αὐτῶν ἠρξάμην τῆς ὁδοῦ.⁴³²

⁴²⁹ α III.26.7.

⁴³⁰ α II.22.

⁴³¹ β; L; A¹; A²; II.23-41.

⁴³² „Von dort nahm ich Führer mit und wollte in die Tiefen der Einöde in Richtung auf den Großen Wagen vordringen. Sie aber rieten mir davon ab wegen der vielen wilden Tiere, die

A¹; A²: Istrin II.32:⁴³³

<Wanderung⁴³⁴ Aleksandrs in die östlichen Länder und über die Enkel von Afet

⁴³⁵ Aleksandr wählte von den Makidon, Pr"s, Mid, Parmen, Parf und Elamit 30 000 der Braven, Klugen und physisch Stärksten aus, küsste Roksana und ging von Persida weg>. Nachdem er viele Wegführer mitgenommen hatte, <die die Wege des indischen Landes kannten>, wollte er zur westlichen Seite der Wüste gehen, zur Linken des Großen Wagens. Die Einheimischen erzählten <Aleksandr>, dass es hier wilde Menschen, grimmige und wilde Tiere in jenen Ländern gebe. Aleksandr wollte aber jenes Land und jene Menschen sehen. <Die Wegführer sagten: ‚Gebieten Aleksandr Zar! Nicht dieser Weg führt zum Indischen Land‘. Aleksandr nahm aber seine Soldaten und ging nach Osten>.

Merkwürdig an dieser Episode ist, dass sich alle drei Quellen in den Details der Erzählung unterscheiden. Der Text aus A² zeichnet sich in diesem Sinn besonders aus, indem der Autor von dieser Stelle an den Brief in eine Erzählung in der dritten Person verändert hat. Damit wurde die Geschichte über den Krieg gegen Dareios beendet, und der Bearbeiter vollzog einen plausiblen Übergang von der Hochzeit zu den neuen Abenteuern. An weiteren Stellen, wo der Autor wieder dem Ablauf des Briefes folgt, wechselt die Erzählung wieder zur ersten Person und in den interpolierten Teilen wiederum zur dritten. Auch die Akzentuierung des gewählten falschen Weges trotz der Warnung der Führer fällt in A² auf. Die wilden Menschen und Tiere lokalisiert der Autor der A² wiederum in Osten.

Der Streit mit den Wegführern, die einen anderen Weg vorschlagen, wobei sich Alexander für eine andere Richtung entscheidet, kommt mehrmals in der Tradition β in den Briefen an Olympias sowie an Aristoteles vor. Während der Reise durch die fabelhaften Gegenden gehen Alexander und seine Armee irre:

β II.37.1-3; L II.37.1:

in jener Gegend hausen. Doch ich achtete nicht auf ihre Worte und machte mich auf den Weg“. *Van Thiel*: S. 105.

⁴³³ A¹: Istrin II.32: S. 75; A²: *Ibid.*: S. 185; *Tvorogov*: S. 131.

⁴³⁴ *choždenije*.

⁴³⁵ <Über die Enkel von Afet> *Tvorogov*: S. 131.

„τῆ δὲ ἐπιούσῃ ἡμέρᾳ ὠδεύσαμεν πλανώμενοι. ἔλεγον δὲ μοι οἱ ὀδηγοί· „οὐκ οἶδαμεν ποῦ ὑπάγομεν, βασιλεῦ⁴³⁶ Ἀλέξανδρε. ὑποστρέψωμεν, μὴ εἰς χείρονας τόπους ἐμπέσωμεν.“ ἐγὼ δὲ οὐκ ἠβουλήθην ὑποστρέψαι“.⁴³⁷

A¹; A²: Istrin II.37:⁴³⁸

„Am nächsten Tag gingen wir irre. Die Wegführer sagten mir: ‚Da wir nicht wissen, wohin wir gehen, o Gebieter Zar Aleksandr, lasst uns zurückkehren, damit wir nicht in schlimmere Orte hineingeraten‘. Ich aber wollte nicht zurückgehen“.

Auch im weiteren Verlauf hört Alexander nicht auf seine Freunde, die zurückkehren wollen:

β II.37.14-16; L II.37.5:

πολλὰ δὲ οἱ φίλοι ἡμῶν συνεβουλεύσαντο ὑποστρέψαι. ἐγὼ δὲ οὐκ ἠβουλήθην θέλων ἰδεῖν τὸ τέλος τῆς γῆς.

A¹; A²: Ibid.:⁴³⁹

Unsere Freunde geboten uns, dass wir umkehren sollten, ich aber wollte nicht, da ich das Ende der Erde sehen wollte.

Auch die „historische“ Tradition kennt die Trennung Alexanders von den Führern. Curtius Rufus schreibt, dass Alexander auf dem Weg zum Ozean seine Wegführer verloren habe.⁴⁴⁰ Das Betreten der *Terra Mythica* und die Fortsetzung der Reise durch die den Menschen unbekanntem Gegenden stoßen also auf den Widerstand von Alexanders Gefährten. Man erinnere sich an die Episode aus der „historischen“ Tradition, in der sich seine Soldaten der Fortsetzung des Feldzuges durch Indien verweigert hatten. Der griechische *Alexanderroman* enthält zwar ebenfalls diese Szene, doch gelingt es Alexander, seine Soldaten zur Fortsetzung des Marsches zu

⁴³⁶ δέσποτα βασιλεῦ. *Van Thiel*: S. 108.

⁴³⁷ „Am nächsten Tag gingen wir in die Irre. Die Führer sprachen zu mir: ‚Wir wissen nicht, wohin wir ziehen, Herr König Alexander. Wir wollen umkehren, damit wir nicht in noch schlimmere Gegenden geraten!‘ Ich aber wollte nicht umkehren“. *Van Thiel*: S. 109.

⁴³⁸ A¹: *Istrin* II.37: S. 77; A²: *Ibid.*: S. 189; *Tvorogov*: S. 134.

⁴³⁹ A¹; A²; *Tvorogov*: *Ibid.*

⁴⁴⁰ *Curt.* 9.9.1

überreden. Der *Alexanderroman* setzt die Klagen der Soldaten vor den Kampf gegen Poros, während die „historische Tradition“ sie erst nachher erwähnt, als Alexander in fernere Regionen Indiens vordringen wollte.⁴⁴¹ Auch das *Schāhnāmeḥ* berichtet von der Meuterei in Indien auf dem Weg zu Fūr, der iranischen Bezeichnung für den indischen König Poros. Diese Proteste werden von Eskandar wie im griechischen Text durch eine überzeugende Rede beendet.⁴⁴² Die „historische Szene“ der Rückkehr aufgrund der Proteste in der Armee fehlt in der romanhaften Tradition komplett. Stattdessen verschmilzt der Verfasser des *Alexanderromans* die zwei Meutereien in Hekatompylos nach dem Tod des Dareios und die am Hyphasis in eine einzige.⁴⁴³

In A² ändert sich die Richtung des Feldzuges in der *Terra Mythica* mehrmals, indem Alexander auf der Suche nach dem Weltrand zunächst nach links gelangt. Die Wanderung dauert 40 Tage in großer Trauer. Schließlich gelangt Alexander an einen See voller Menschen, deren Stimmen wie Pferdegewieher klingen. Man kann kein Wasser unter den Menschen sehen. Sie weinen, stöhnen und seufzen. Alexander verlässt schnell den Ort. Daraufhin trifft er in wenigen Tagen auf zwei Berge. An den einen ist ein großer Mensch mit Ketten angebunden, der mit Feuer gequält wird. Seine Stimme hört man fünf Tage lang.⁴⁴⁴ Dann hört Alexander andere Stimmen aus einem tiefen Abgrund. Erschrocken kehrt der Herrscher zum Ausgangspunkt zurück. Anschließend ändert Alexander die Richtung und wendet sich nach rechts, da er das Ende der Welt sehen will.

Im zweiten Teil seiner Wanderungen auf der rechten Seite erreicht er nach den schrecklichen Gegenden einen Wald mit vielen Früchten.⁴⁴⁵ Er geht an einem Ort mit eiserner Erde und Stimmen unter der Erde vorbei. Daraufhin gelangt er an Berge so hoch wie der Himmel. Daraus schließt Alexander, dass der Rand der Welt nahe sei. Nun folgt die Erzählung der griechischen Version β über eine Insel im Meer und

⁴⁴¹ Plut. *Alex.* 42; Arr. *Anab.* V.25-28; Diod. 94-95; Curt. IX.2-3. Vgl. dazu: α; β; L III.1; A¹: *Istrin* III.1: S. 79-80; A²: *Ibid.*: S. 193; *Tvorogov.* S. 137-138.

⁴⁴² E. 504-529.

⁴⁴³ Der Vergleich zur Meuterei der Armee bei den „Alexanderhistorikern“ befindet sich bei *Van Thiel, Helmut.* Op. cit. S. 188; *Merkelbach, Reinhold; Trumpp, Jürgen.* Op. cit. S. 138-139; *Ausfeld, Adolf.* Op. cit. S. 172-173; Siehe auch *Müller, Sabine; Howe, Tim.* Mission Accomplished: Alexander at the Hyphasis. In: *The Ancient History Bulletin.* 2012. Bd. 26. S. 24-42: Die Beschreibung der Proteste in Indien sollte selbst in der „historischen Tradition“ eher als Missverständnis der antiken Autoren betrachtet werden.

⁴⁴⁴ A²: *Istrin* II.33; 36-37: S. 187-190; *Tvorogov.* S. 134-135.

⁴⁴⁵ *Ibid.*; vgl. L II.32.3; *Tvorogov.* S. 132.

Wanderungen im Land der Dunkelheit sowie die Geschichte vom Lebenswasser.⁴⁴⁶ Nach dem Auszug aus der Dunkelheit lässt Alexander eine Stele und einen Bogen auf der Weggabelung errichten mit dem Hinweis: Wer den dunklen Ort vermeiden wolle, solle nach links gehen, wo „alle Wasser der Welt herkommen“.⁴⁴⁷

Zum Schluss lässt sich sagen, dass das Betreten der *Terra Mythica* und die Wahl der Richtung deutlich auf Weisung Alexanders erfolgen, der den gesamten Marsch anführt und selbst die Entscheidungen trifft. Die Orte wechseln rasch und sind häufig nicht miteinander verbunden. Die Erzählung erinnert an eine Puzzle-Struktur, in welcher einzelne Bestandteile einen selbständigen Platz einnehmen können. Bemerkenswert an der Reise Alexanders durch die mythischen Gebiete ist, dass man ihn als Entdecker einer neuen Route und als Bahnbrecher betrachten kann. Diese Wahrnehmung des Weltherrschers war offensichtlich auch in der Zeit der Abfassung der Versionen präsent. Als Wegmarken setzte der König Stelen und Bögen, die später der Orientierung, Selbstverherrlichung und der Besitzanzeige dienen sollten.

Bei der Wanderung durch die *Terra Mythica* verliert Alexander seine Wegführer. Er stößt auf den Widerstand seiner Armee, die darauf dringt, die Reise abzubrechen und zurückzukehren. Der Wille des Herrschers, den Marsch fortzusetzen, bestimmt schließlich den Fortgang und das Schicksal der Wanderung.

Ein weiteres Merkmal, das den Eintritt in die unbewohnte Zone kennzeichnet, ist das Irregehen als Methode, um in eine fabelhafte Welt gelangen zu können. Die Version β erwähnt das Verlaufen während Alexanders Aufenthalt in der mythischen Terra: τῆ δὲ ἐπιούσῃ ἡμέρᾳ ὠδεύσαμεν πλανώμενοι.⁴⁴⁸ Die *Aleksandrija* wiederholt dieselbe Aussage: „Am nächsten Tag gingen wir irre“.⁴⁴⁹ In A² verläuft sich Alexander auf dem Weg von der Stadt der Sonne, als er den Weg nach Persien sucht:

A²: Istrin III.28:⁴⁵⁰

<Nachdem wir von dort gegangen waren, gingen wir sieben Tage des dunstigen Weges und suchten den Weg zum persischen Land, da wir uns verlaufen hatten.

⁴⁴⁶ L II.38.1-4.

⁴⁴⁷ L II.39.4-5; L.II.41.7; A²: Istrin II.39; 41: S. 191-193; Tvorogov: S. 137.

⁴⁴⁸ β II.37.1-3; L II.37.1

⁴⁴⁹ A¹: Istrin II.37: S. 77; A²: Ibid.: S. 189; Tvorogov: S. 134.

⁴⁵⁰ Istrin: S. 233; Tvorogov: S. 170.

Ein Bewohner jenes Landes sagte Aleksandr: ‚Gebietet Aleksandr, kehre zurück, sonst stirbst du mit allen deinen Soldaten in diesem Land‘>

Durch die Irrwege an diesem Ort gerät Alexander in die Gegend, wo die Jungfrau namens Gorgo wohnt, wie ihm ein Bewohner erzählt. Alexander hat zunächst Angst und denkt, er werde hier sterben. Aus diesem Grund eilt er zurück. Er kann jedoch wegen der Dunkelheit nichts sehen. Da hört er, dass Gorgo ihn ruft. Aus Furcht lässt Alexander einen Seher in königliche Kleidung schlüpfen. Der Seher enthauptet Gorgo (Abb. XII). Alexander versteckt ihr Haupt in einem dunklen Gefäß, damit niemand sie mehr sehen kann. Wieder sucht er vergeblich einen Weg nach Persien: „Er wusste nicht, wohin er geht“.⁴⁵¹ Ein weiteres interessantes Detail bezüglich des abgeschnittenen Kopfes hat der Autor von A² hinzugefügt:

A²: Ibid.:⁴⁵²

<Über die Städte. Es gab viele Städte in jenem Land der unreinen Menschen, die kein menschliches Aussehen hatten, sondern das von Tieren und Vögeln. Andere waren wie Ochsen und andere waren federig. Gegen sie kämpfte Aleksandr nicht mit einer Waffe, da er gegen sie geeignete Waffen nicht hatte. Aber als er zu einer Stadt kam, befahl er seinen Soldaten niederzufallen und zeigte dann das Haupt der Gorgo auf dem Speer und brachte die, die auf ihrer Festung standen, zu Tode. Und er zog auch in die Festung ein und nahm Beute. Auf diese Weise richtete Aleksandr alle unreinen Völker zugrunde. Angreifend und zerstörend zog er durch jenes ganze Land und kämpfte nicht mit Waffen, sondern besiegte alle mit dem Haupt der Gorgo. Er ging viele Tage und geriet in Verzweiflung, aber danach fand er Anzeichen des persischen Landes.>

In dieser Szene tauchen wiederum die „unreinen Völker“ auf, die aber nicht mit den oben erwähnten Gog und Magog identisch sind. Hier vernichtet der Herrscher sie mithilfe des Hauptes der Gorgo (Abb. XIII), während die eingeschlossenen Gog und Magog bis zum Weltuntergang am Leben bleiben sollten, was der Tradition des Pseudo-Methodius entspricht. Die zitierte Szene aus A² repräsentiert wahrscheinlich

⁴⁵¹ Ibid.

⁴⁵² *Istrin*: S. 234; *Tvorogov*: Ibid.

eine Volkslegende, die das Thema von Alexander und der Jungfrau Gorgo weiterentwickelt hat.

Veselovskij vermutet, dass die Vorlage dieser Episode von Alexander und Gorgo bereits in einer Legende südslawischen oder griechischen Ursprunges in schriftlicher Form existiert habe.⁴⁵³ Istrin verweist auf dieselbe Erzählung über Alexander und Gorgo in einer späten Version des griechischen *Physiologus*. Höchstwahrscheinlich benutzte der Bearbeiter von A² eine slawische Übersetzung des Buches. Allerdings wird Gorgo schon im mittelgriechischen *Physiologus* als schöne Frau mit einer aus Schlangen bestehenden Haartracht beschrieben, die Männer anlockt und sie in Steine verwandelt. Zusammen mit der slawischen Übersetzung des *Physiologus* bildet diese Version einen mittelgriechisch-slawischen Zweig, der durch die Interpolation der Gorgo-Sage gekennzeichnet ist.⁴⁵⁴

Die Gorgo-Geschichte erinnert einerseits an den Mythos von Perseus und die Suche nach Gorgos Haupt.⁴⁵⁵ Allerdings wird Perseus an dieser Stelle im *Physiologus* durch einen Seher ersetzt, der die gefährliche Jungfrau besiegt. Andererseits steht Alexander selbst in einem Zusammenhang mit diesem legendären Wesen. Auf dem Gemälde „Die Familie des Darius vor Alexander“ des italienischen Künstlers Paolo Veronese wird das abgeschlagene Haupt von Gorgo, das so genannte Gorgoneion, an der Gürtelschnalle des Königs abgebildet.⁴⁵⁶ Die Verbindung Alexanders mit Gorgo gestaltet sich in einer mittelalterlichen Legende noch absonderlicher. Dort sind sie miteinander verwandt. Gorgo wird zur Schwester Alexanders, einer Meeresnixe, halb Frau, halb Fisch, gemacht, die auf dem Meer ihren Bruder sucht. Wenn ein Kapitän ihr im Meer begegne und sie ihn frage, ob Alexander noch lebe, müsse er

⁴⁵³ Veselovskij, Aleksandr N.: Rezension zur Ausgabe: Istrin, V.: Aleksndrija russkich" chronografov". Izsledovanije i tekst". Moskva 1893. In: Vizantijskij vremennik. Sankt Petersburg.1897. Bd. 4 / 3-4. S. 536; 560.

⁴⁵⁴ Goldstaub, Max: Zwei Beschwörungsartikel der Physiologusliteratur. In: Abhandlungen Herrn Professor Dr. Adolf Tobler. Halle 1895. S. 374-380.

⁴⁵⁵ Hes. Theog. 274-281: "...the Gorgones who dwell beyond glorious Okeanos in the edge towards the night, where the clear-voiced Hesperides are, Sthenno and Euryale, and Medusa who suffered woes. She was mortal, but the others are immortal and ageless, the two of them; with her alone the dark-haired one [Poseidon] lay down in a soft meadow among spring flowers. When Perseus cut her head off from her neck, great Chrysaor and the horse Pegasus sprang forth". Übersetzung von Glenn W. Most: Theogony. Works and Days. Testimonia. (Loeb Classical Library, 57) Cambridge; London 2006. S. 109.

⁴⁵⁶ Das Gorgoneion wurde im Altertum als häufiges Schmuckteil benutzt. Kuhn-Wengenmayr, Annemarie: Paolo Veroneses Gemälde ‚Die Familie des Darius vor Alexander‘ und die antike Quellenliteratur. In: Liebenwein, Wolfgang; Tempestini, Anchise (Hrsg.): Gedenkschrift für Richard Harprath. München 1998. S. 235.

mit „ja“ antworten. Diese Antwort beglücke die Meeresnixe, die sich in eine Jungfrau verwandle, ein frohes Lied singend. Antworte der Kapitän mit „nein“, gehe er mit seinem Schiff zugrunde. Denn die Tränen der Gorgo würden Sturm und ein schreckliches Gewitter auslösen.⁴⁵⁷

Als Aufenthaltsort von Gorgo nennt Hesiod die Gegend „am Rande der Nacht jenseits des Ozeans“: πέρην κλυτοῦ Ὀκεανοῖο // ἐσχατιῇ πρὸς νυκτός.⁴⁵⁸ In A² begegnet der Herrscher der Jungfrau „Gorgona“ ebenfalls in der Dunkelheit, nachdem er sich verlaufen hat – mit anderen Worten in der *Terra Mythica*. Die antiken Parallelen in Hesiods Werk zur *Aleksandrija* sind an dieser Stelle interessant, und sie zeigen, dass und wie die Legende in einer phantasievollen Entwicklung durch viele Epochen einen Platz in der legendären Biographie Alexanders einnahm. Der Gorgo-Mythos verwandelt sich in eine Szene der Herausforderung des Herrschers und bleibt jahrhundertlang in Volkserzählungen mit Alexander verbunden.

Ein Hinweis auf die verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen Alexander und einer Frau findet sich in der Hs. L. Dort hat Alexander eine Tochter namens Kale, die Schöne. Nachdem Alexanders Koch insgeheim das Lebenswasser gekostet hat und dadurch unsterblich geworden ist, teilt er das Geheimnis der Tochter des Herrschers mit. Diese trinkt ebenfalls von der Quelle der Unsterblichkeit. Nachdem Alexander erfahren hat, dass die beiden unsterblich geworden sind, sagt er seiner Tochter Kale, dass sie nun Neraida heiße, da sie ihre Unsterblichkeit vom Wasser erworben habe. Den Koch lässt Alexander ins Meer werfen, wo sich der Unsterbliche in einen Meeresdämon verwandelt. Seine Tochter verbannt der König in die Berge, wo sie sich zwischen den Dämonen niedersetzt.⁴⁵⁹ In einer bulgarischen Volkslegende wird Kale durch eine namenlose Schwester Alexanders ersetzt. Sie verwandelt sich in

⁴⁵⁷ Roscher, Wilhelm H.: Die Gorgonen und Verwandtes. Eine Vorarbeit zu einem Handbuch der griechischen Mythologie vom vergleichenden Standpunkt. Leipzig 1879. S. 126-127. Vgl. das Gedicht „Gorgo“ aus der Sammlung „Idyllen“ (1884) von Georgios Drossinis. *Mētsakēs, Kariophilēs* (Hrsg.): Der byzantinische Alexanderroman nach dem Codex Vindob. Theol. Gr. 244 (Miscellanea Byzantina Monacensia, 7). München 1967. S. 274; *Istrin, Vasilij*: Untersuchungen. S. 231.

Gorgo war bereits in der Antike mit dem Meer verbunden und wurde als Meerdämon wahrgenommen: Roscher, Wilhelm H.: Gorgones, Gorgo. In: Der Roscher. Das Ausführliche Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Hildesheim; Zürich; New York 1993. Bd. 1.2. S. 1701; *Furtwängler, Adolf*: Die Gorgonen in der Kunst. In: *Ibid.* S. 1725.

⁴⁵⁸ Hes. Theog. 274-275. Siehe dazu auch: *Krauskopf, Ingrid*; *Dahlinger, Stefan-Christian*: Gorgo, Gorgones. In: LIMC. Zürich; München 1988. Bd. 4/1. S. 286-287.

⁴⁵⁹ L II.41.4-6.

einen Delphin, der bei der Erwähnung des Namens ihres Bruders ins Wasser eintauche. Auf der Insel Zakynthos hat man erzählt, dass die Nereiden-Königin eine Schwester Alexanders gewesen sei.⁴⁶⁰

Auf diese Weise könnte diese Geschichte mit der späteren griechischen Legende von der Meeresfrau Gorgo verknüpft worden sein, die ihren Verwandten vermisst und vergeblich sucht. Die verwandtschaftliche Verbindung zwischen Alexander und Gorgo ist bereits im griechischen Raum entstanden, worauf der Text des *Physiologus* hinweist.⁴⁶¹ Aus der Sicht der *mental map* wird die Szene mit der Gorgo in das Territorium gesetzt, welches der *Terra Mythica* entspricht und das in A² von den Wanderungen des Herrschers in der Dunkelheit durchmessen wird. Der Übergang nach diesem Ort sowie der Auszug Alexanders von dort erfolgen durch das rastlose Umherziehen auf der Suche nach Persien.

Auf der Suche nach dem richtigen Weg zurück in die Oikumene werden unterschiedliche Mittel gebraucht. Im Brief an Aristoteles über die Wunder Indiens suchen Alexander und seine Soldaten den Weg vom Ozean zum Land der Prasiaken und gelangen auf der Suche in einige „wilde Orte“, d.h. in die Zone 2. Laut dem Brief an Olympias finden Alexander und seine Soldaten im Land der Dunkelheit den Weg nur dadurch, dass sie dem Schrei der Fohlen folgen. Auch die Lebensquelle bleibt für Alexander unerreichbar, da er allein keinen Weg zu ihr finden kann. Im griechischen Text findet sein Koch zufällig das Lebenswasser, aber er informiert Alexander nicht darüber. Im *Schāhnāmeḥ* wird Alexander vom Propheten Hezr begleitet. Eskandar verirrt sich trotz dieser Begleitung:

E. 1369-1370:

Das Heer zog so weiter, zwei Tage und Nächte,
und keinem bewegten sich die Lippen zum Essen.
Am dritten erschienen im Dunkel zwei Wege,
und hier nun verlor der König den Hezr.

Wie man sieht, bleibt Alexander in der mythischen Zone unsicher und geographisch desorientiert. Der Weg wird spontan und trotz der drohenden Gefahr gewählt. Alexander sieht sich dadurch herausgefordert, die Entscheidung selbst zu treffen.

⁴⁶⁰ Veselovskij, Aleksandr N.: Op. cit. S. 564-568. Andere ähnliche Legenden.

⁴⁶¹ Istrin, Vasilij M.: Untersuchungen. S. 231-233.

Trifft Alexander eigenmächtig eine Entscheidung zur Fortsetzung des Weges, verläuft er sich in der *Terra Mythica*. Häufig wird er von keinem Kundigen begleitet bzw. er gelangt trotzdem in die Irre.

Die meisten Regionen der *Terra Mythica* werden in den so genannten Wunderbriefen beschrieben, die an Aristoteles oder Olympias adressiert werden. Die Ausnahme bilden zwei Legenden, von denen jede offensichtlich selbstständig tradiert wurde. Die erste beschreibt Alexanders Reise zu den Amazonen. Dieses Sujet wird im Text als Briefwechsel dargestellt. Alexander schreibt den Frauen, er habe bereits ein Drittel des bewohnten Erdkreises durchwandert: τὰ τρία μέρη τῆς οἰκουμένης κεκυριεύκαμεν, und als nächstes beabsichtige der König, das Land der Frauen zu besichtigen.⁴⁶² Die Amazonen erkennen ihn in ihrer Antwort als Herrscher an. Allerdings bemerken sie: „Was sind wir gegenüber der ganzen Welt, die du durchzogen hast, dass wir dir Widerstand leisten könnten?“ Und weiter: „Wir wohnen abseits der bewohnten Welt, trotzdem bist du auch zu uns als Gebieter gekommen“.⁴⁶³ Bei der Beschreibung der Gegend, wo sich die Amazonen aufhalten, fällt übrigens auf, dass die Kriegsfrauen jenseits eines Flusses lokalisiert werden, den niemand überschreiten kann. Dieser Fluss trennt sie von der restlichen Welt, das bedeutet auch von der Oikumene. In der *Aleksandrija* erlauben die Frauen, dass Alexander zu ihnen gelangt und ihr Land besichtigt, obwohl sie nicht im Raum der Oikumene, *vselenaja*, wohnen.⁴⁶⁴ Nach dem griechischen Text des *Alexanderromans* sind sie von selbst zu ihm gekommen und haben den Fluss namens Thermodon überschritten.⁴⁶⁵ Der Autor der A² fügt ein Detail hinzu: Alexander schreibt in seinem

⁴⁶² α III.26.7.

⁴⁶³ L III.26.7, übersetzt von van Thiel.

⁴⁶⁴ A¹: *Istrin* III.26: S. 97-98; A²: *Ibid.*: S. 231; *Tvorogov*: S. 169.

⁴⁶⁵ α III.27.6 8; L III.27.3 4. Über den Besuch bei den Amazonen schreiben Pompeius Trogus, Diodor und Curtius Rufus. Außer Alexander begegneten sie den Legenden zufolge auch Theseus und Achilles. *Taube, Christine*: Literarische Amazonenbilder der Antike. In: *Schubert, Charlotte; Weiß, Alexander* (Hrsg.): Amazonen zwischen Griechen und Skythen: Gegenbilder in Mythos und Geschichte. Berlin; Boston 2013. S. 40-56; *Tiersch, Claudia*: Von den Gründen, eine Amazone zu besiegen – Bezähmung des gefährlich Weiblichen? In: *Ibid.* S. 111-136. Zu Alexander und den Amazonen siehe: *Demandt, Alexander*: Alexander der Grosse: Leben und Legende. S. 232-233.

zweiten Brief an die Amazonen, dass er viele Meere überquert habe und ihr Fluss lediglich eine Pfütze für ihn darstelle.⁴⁶⁶

Die zweite Legende, die sich mit der Aufteilung Menschheit – restliche Welt befasst, behandelt das Treffen des verkleideten Alexander mit der Königin Kandake, einer Urenkelin der Semiramis.⁴⁶⁷ Sie stellt Alexander die Bedingung, dass er sich ihr erst dann zuwenden solle, wenn er bereits „das ganze bewohnte Land“ erobert habe: γράφον ἡμῖν, ὅτε ὄλης τῆς οἰκουμένης κεκυρίευκας.⁴⁶⁸ In A² kommt Alexander zu der Königin in das Land *mur'skaja* zu den Palästen von Semirameov.⁴⁶⁹ Dessen König ist der Herrscher über das ganze *Murom* bzw. über die „ganze Welt“ gewesen,⁴⁷⁰ schreibt der Autor in A², der Semiramis als eine männliche Person missverstanden hat. Auch andere Versionen erwähnen den Palast, der jedoch der Königin Semiramis gehört und den Alexander besichtigen will.⁴⁷¹

Aus der obigen kurzen Darstellung der *Terra Mythica* im griechischen *Alexanderroman* und in der *Chronographischen Aleksandrija* sind folgende Merkmale dieser Zone zu gewinnen: Alexander trifft die Entscheidung, sie zu betreten, allein. Diese dient als einzigartiger Bewegungsimpuls. In dieser Zone verliert Alexander die Wegführer bzw. wird desorientiert und geht in die Irre. Im Land der Amazonen und bei Kandake erlangt er die Anerkennung als Herrscher, was die Aufnahme dieser

⁴⁶⁶ A²: *Istrin* III.26: S. 231; *Tvorogov*: S. 168.

⁴⁶⁷ Zur Bedeutung, dem Ursprung des Namens der Königin sowie anderen Versionen der Legende siehe: *Demandt, Alexander*: Op. cit. S. 274 ff. *Merkelbach, Reinhold; Trumpf, Jürgen*: Die Quellen des griechischen Alexanderromans. S. 146-147; *Szalc, Aleksandra*: Kandake, Meroe and India – India and the Alexander Romance. In: [academia.edu].

Überschneidungen mit anderen Literaturen: *Jankowski, Alice* (Hrsg.): Die Königin von Saba und Salomo: die amharische Version der Handschrift Berlin Hs. or. 3542. Hamburg 1987. S. 100.

⁴⁶⁸ α III.18.9; β III.18.20-21; L III.18.5; A¹: *Istrin* III.18: S. 89; A²: *Ibid.*: S. 223-224; *Tvorogov*: S. 162.

⁴⁶⁹ Bzw. das Land *kir'skyja*: A²: *Ibid.*: S. 223, Anm. 1. *Szalc, Aleksandra*: Semiramis and Alexander in the Diodorus Siculus' account (II 4-20). In: [academia.edu]

⁴⁷⁰ *Tvorogov*: S. 162: *mirom*.

⁴⁷¹ β III.18.1-4; α; L III.18.1; *Truschneegg, Brigitte*: Geschlechteraspekte in den Schriften des Ktesias. In: *Wiesehöfer, Josef; Rollinger, Robert; Lanfranchi, Giovanni B.* (Hrsg.): Ktesias' Welt. Wiesbaden 2011. S. 403-448. Brigitte Truschneegg beschäftigt sich in ihrer Habilitationsschrift (unveröffentlicht) mit Stadt- und Palastbeschreibungen in der antiken Literatur, unter Berücksichtigung der Alexander-Tradition.

Regionen in seinen eigenen Herrschaftsraum bedeutet. Allerdings gerät nicht das ganze mythische Gebiet unter seine Kontrolle.

Eskandars Welt

Angesichts des besonderen Charakters des iranischen Epos ist die oben zugrunde gelegte Vorstellung von den „menschlichen“ und „mythischen“ Räumen im *Alexanderroman* nicht vollständig auf das Eskandar-Buch anwendbar. Deshalb bedarf die Untersuchung der Territorien im *Schāhnāme* einer selbständigen Aufteilung. Im Zentrum der gesamten iranischen Erzählungen steht Iran. Der Fall des Eskandar-Buches bildet zwar keine Ausnahme, ist aber reich an Erzählungen über andere Orte außerhalb Irans. Im Folgenden wird ein kurzer Überblick über die von Eskandar besuchten Regionen gegeben, indem die Räume in mehrere Gruppen unterteilt werden. Jede Gruppe umfasst die Episoden, geordnet entweder nach ihrer Zugehörigkeit zueinander oder nach der Erwähnung einzelner Länder bzw. Städte. Wendet man sich den im Dārā- und Eskandar-Buch erwähnten Orten zu, stellen sich folgende lokale bzw. regionale Zuordnungen heraus:

- 1) **Iran** und **iranische Städte** bilden den Kern der geographischen Vorstellungen im Epos und sind deshalb reichlich erwähnt. Dies beginnt mit Dārābğird im Buch über Dārāb und setzt sich mit der Erzählung in den Dārā- und Eskandar-Büchern fort, in denen Pārs⁴⁷², das von Dārā gegründete Zarnūš⁴⁷³ bei Ahvāz, Estahr, Ğahrom, Kermān und Isfahān genannt werden.
- 2) **Irāq**, Irak, kommt in der Geschichte über Eskandar lediglich einmal vor: Eskandar führt seine Armee aus Irak gegen Dārā.⁴⁷⁴
- 3) **Rūm** und **Ammūrīye** stellen Herkunftsorte Eskandars dar. In diesem Zusammenhang ist die These von Haila Manteghi zu nennen. Sie ist der Auffassung, dass das Reich des Fīlqūs im *Schāhnāme* auch als Ammūrīye bezeichnet werde und mit Rūm bzw. Arūm gleichgesetzt werden könne.⁴⁷⁵ Das *Schāhnāme* bezieht diese Bezeichnung allerdings lediglich auf eine Festung innerhalb Rūms, während Rūm in einer Reihe mit anderen Ländern, etwa Iran, Hend und Čīn vorkommt.

⁴⁷² Db. 94; D. 66; 204; 229;

⁴⁷³ D. 23. „Goldtrank“ so a. Mohl (V, 62, 23); Bertels (VI, 382, 23) *noušād* „neue Freude“. Paul Horn bot die Änderung *dezpūl* an: *Horn, Paul: Šāhnāme* 64, 48. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. 1903. Bd. 57. S. 176.

⁴⁷⁴ D. 218-219.

⁴⁷⁵ *Manteghi, Haila: Alexander the Great in the Schāhnāme of Ferdowsī*. S. 162-164.

Ammūriye ist die arabisierte Form von Amuria, dem militärischen Zentrum des Byzantinischen Reiches im Gebiet Anatolikon.⁴⁷⁶ In Amuria oder arab. Amuriyat wurde der Legende nach *das Buch über Alexanders Schätze* gefunden.⁴⁷⁷

Dass Eskandar Ammūriye mit seiner Mutter an einer Stelle verbindet, und zwar im Kontext der Einladung zur Hochzeit mit Roušanak,⁴⁷⁸ kann auch auf die ähnliche Szene aus dem *Alexanderroman* verweisen, in welcher Alexander seiner Mutter vor seiner Hochzeit einen Brief schickt und bittet, das feierliche Gewand und den Schmuck für die persischen Frauen aus Dareios' Familie zu schicken.⁴⁷⁹

4) **Mīsr**, Ägypten spielt nicht dieselbe Rolle wie im griechischen *Alexanderroman*, da Eskandar keine verwandtschaftlichen Beziehungen zu diesem Land aufweist. Das Land kommt an zwei Stellen im Epos vor, einmal am Anfang des Feldzuges und einmal vor der Reise zur Königin Qaydāfe, der griechischen Kandake. Beide Male wird Eskandars Herrschaft dort ohne jeglichen Widerstand akzeptiert.

5) **Hend** und **Sind** beziehen sich auf Indien. Mehrere seiner Herrscher werden im Eskandar-Buch häufig erwähnt. Dieses Land hängt mit dem legendären König Keyd zusammen und ist auch als Fūrs Reich bekannt. Die Städte Mīlād⁴⁸⁰ und Qannūğ⁴⁸¹ gehören ebenfalls zu Indien.

6) **Arabien** mit Mekka, Qādesī und Jidda wird im Eskandar-Buch sehr ausführlich behandelt. Die Szenen beziehen sich möglicherweise auf arabische Quellen für die Episoden. Auch die Erzählung über Eskandars Besichtigung Jemens könnte dieser

⁴⁷⁶ *El Cheikh, Nadia M.*: 'Ammūriyya. In: *Fleet, Kate; Krämer, Gudrun; Matringe, Denis; Nawas, John; Rowson, Everett* (Hrsg.): *Encyclopaedia of Islam*. Brill Online 2015. https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/ammuriyya-SIM_0037 [Stand: 10.12.2020].

⁴⁷⁷ *Alfonso-Goldfarb, Ana Maria*: *Listening to the Whispers of Matter through Arabic Hermeticism: New Studies on the Book of the Treasure of Alexander*. In: *Ambix: the Journal of the Society for the History of Alchemy and Chemistry*. Bd. 55 / 2. S. 99-121.

Die portugiesische Übersetzung aus dem Arabischen: *Alfonso-Goldfarb, Ana Maria* (Hrsg.): *Livro do tesouro de Alexandre: um estudo de hermética árabe na oficina da história da ciência*. Petrópolis 1999. Die englische Übersetzung aus dem Portugiesischen ist nicht kritisch und stammt von den praktizierenden 'Astrologen': *Warnock, Christopher* (Hrsg.), *Nicholaj de Mattos Frisvold* (Übersetz.): *Book of the Treasure of Alexander: Ancient Hermetic Alchemy & Astrology*. 2010.

⁴⁷⁸ *Manteghi, Haila*: Op. cit. S. 165-166.

⁴⁷⁹ α; β; L II.22.

⁴⁸⁰ E. 235; 321; 451; 460.

⁴⁸¹ E 460. Die indische Stadt Kannauj ist mit Qannūğ identisch. Die Stadt war ein wichtiges Zentrum im alten Indien.

Zur Geschichte der Stadt siehe: *Tripathi, Rama S.*: *History of Kanauj: To the Moslem Conquest*. Delhi 1989; *Majumdar, Ramesh C.*: *Ancient India*. Delhi 1977. S. 283.

Gruppe zugeordnet werden. Diese Orte weisen zwar keine Parallelen in der hellenistischen Tradition auf. Dennoch können die entsprechenden Textstellen in eine Reihe mit den Episoden über den Einzug in Jerusalem sowie über die Errichtung der Mauer gegen Gog und Magog gestellt werden, da sie eine große Bedeutung für die jeweilige religiöse Tradition besitzen, wie etwa die vorher erwähnten für das Christentum und die Besichtigung Mekkas⁴⁸² für den Islam. Alexander bzw. Eskandar wird in diesen Szenen mit der regionalen religiösen Tradition verbunden.

7). In **Andalusien** regiert die Königin Qaydāfe, die mit Kandake aus dem griechischen *Alexanderroman* identisch ist. Auf dem Weg zur Königin erobert Eskandar die Stadt des Herrschers Qayrān. Die Eroberung wird zur Herausforderung für Eskandar. Als erstes stieß Eskandar an der Grenze Andalusiens auf eine sehr hohe Stadtmauer, die Qayrāns Stadt schützte.

Abgesehen von vielen historischen Analogien, die in der Verbindung zu der Stadtmauer auftauchen, symbolisiert die Stadt einen geschützten Platz. Die von Eskandar angetroffene Mauer erfährt darüber hinaus keine ausführliche Beschreibung und lässt sich nicht genau messen, doch immerhin ist ihre Höhe angegeben: Die Mauer sei so hoch gewesen, dass kein Panther sie sehen konnte.⁴⁸³ An dieser Stelle tritt der Vergleich mit dem Vermögen eines Tieres auf. Der Hinweis auf den Panther soll den Grad der Herausforderung zeigen, die Eskandar bevorsteht. Freilich stellt diese Stadt kein Hindernis für Eskandar dar. Ungeachtet der Uneinnehmbarkeit der Stadtmauer greift Eskandar sie an und besetzt die Stadt.⁴⁸⁴ Die Belagerung dauert sieben Tage. Danach geht Eskandar zur Königin Qaydāfe als Bote verkleidet.

Die Verbindung des Panthers mit einer extrem hohen Schutzkonstruktion kommt nicht allein an dieser Stelle vor. Die Größe und das Maß einer Mauer im Buch über Fereydūn sollen sogar „den tapferen Panther“ verwirren.⁴⁸⁵ Der Hof Fereydūns befindet sich in einem hohen Turm, „dessen Höhe hinauf bis in die Wolken ragte, // Breite umspannte den Raum von zwei Bergen“, und an eine Seite des Eingangstores

⁴⁸² E. [635]-636; E. 656 657.

⁴⁸³ E. 719-720.

⁴⁸⁴ E. 722-723.

⁴⁸⁵ F. 169

seien „Löwen und Panther“ angebunden gewesen.⁴⁸⁶ In der Erzählung über Eskandar kommt der Panther in Bezug auf das andalusische Land noch bei der vom ägyptischen König stammenden Beschreibung der Stadt der Königin Qaydāfe vor:

E. 687-688:

„Sie hat eine Stadt, aus Steinen erbaut,
die nicht gar die Pranke des Panthers zerstört.
Die Länge misst vier Farsangen auf Erden,
und eben dies Maß hat auch ihre Breite“

Bevor Eskandar bei der Königin angekommen ist, weiß sie bereits, wie der Herrscher aussieht. Qaydāfe hat vorher heimlich ein Gemälde von Eskandar anfertigen lassen. Dadurch wird der Herrscher von der Königin entdeckt. Die Erzählung folgt im Ganzen der griechischen Legende von Alexander und Kandake.

8). Von Qaydāfe begibt sich Eskandar in das **Land der Brahmanen**, welches sich „auf Bergen und Tälern“ befunden habe.⁴⁸⁷

9). Nachdem Eskandar die Brahmanen verlassen hat, zieht er an viele fabelhafte Orte im „Westen“ und begegnet dort **zahlreichen Wundern**: der Stadt der Fischesser am Meer sowie einem Meeresungeheuer; dem Ort mit salzigem Wasser und Häusern aus Schilfrohr; dem Ort mit Honigwasser; dem Land der Ḥabaš; dem Land der Weichfüßler; der Stadt „ohne Mitte und Rand“, deren Bewohner unter einem Drachen zu leiden haben. Eskandar beschützt diese „grenzenlose“ Stadt, indem er den Drachen durch eine List besiegt. Der Drache lag jenseits eines Berges und versperrte den Weg.⁴⁸⁸ Darauf folgt die Episode von einem goldenen Thron auf einem Bergkamm.

10) Anschließend gelangt Eskandar in das **Land der Frauen**, Harūm, die mit den griechischen Amazonen identisch sind. Auf dem Weg zu den Amazonen kommt Eskandar trotz Sturm und Kälte in einer Stadt an, wo die dunklen Menschen „schwarz wie Onyx“ leben. An dieser Stelle wird er von ihnen angesprochen:

E. 1315-1316:

⁴⁸⁶ F. 341-344; 656-657.

⁴⁸⁷ E. 1079.

⁴⁸⁸ E. 1189-1219.

„Den Schnee und den wütenden Sturm
verursachten wir, unter welchen ihr littet.
Denn niemand passierte den Weg je zuvor,
nur dein Heer auf Pferden sahen wir nun.“

Wie man sieht, tritt Eskandar auch hier als Bahnbrecher auf, der einzige, der je diesen Ort erreicht haben soll.

Die Stadt der Amazonen ist im *Schāhnāmeḥ* von einem Gewässer umgeben, welches keine Brücke überquert. Aus der Beschreibung wird ersichtlich, dass die Frauen auch hier auf einer Insel leben. Trotzdem gelangt Eskandar in die Stadt der Amazonen, nachdem er, wie auch in A², die Erlaubnis dafür erhalten hat. Sein Ziel sei zu erfahren, wie sie ohne Männer wohnten, Kinder zur Welt brächten und sich vermehrten.⁴⁸⁹ Ebenso wie in A² besichtigt Alexander ihr Land und wundert sich über seine Größe und Kraft. Er sei durch ihr ganzes Land gezogen, habe von ihnen Tribut genommen und sich von dort nach Persien begeben.⁴⁹⁰ Das *Schāhnāmeḥ* beschreibt seine Ankunft in der Stadt der Amazonen / Harūm:

E. 1326-1327:

Als die Nacht zum Tag ward, betrat er die Stadt
und sah sich nach Wünschen in jener Stadt um.
Er forschte nach all ihrem Minder und Mehr,
so lange blieb er, bis die Rätsel sich lösten.
Ein jedes erfragte er und schaute das Meer an;
danach zog er von dort mit dem Heer gegen Westen.

11) Danach betritt Eskandar **das dunkle Land** und sucht dort nach dem Lebenswasser. Auf diese Lebensquelle weisen ihn die Bewohner einer Stadt „mit hohen Menschen“ hin. Die Stadt selbst besitzt „keine Mitte und keinen Rand“ und verfügt über viele Gärten und Parks. Über die Stadt gelangt Eskandar zum Teich, in dem die Sonne untergeht. Danach gelangt der Herrscher, zusammen mit dem Propheten Hežr, in das finstere Land. Im Kontext des finsternen Landes wird das Gespräch mit großen Vögeln sowie mit dem Engel Esrāfil erwähnt.

⁴⁸⁹ E. 1291-92.

⁴⁹⁰ A¹: *Istrin* III.26: S. 97-98; A²: *Ibid.*: S. 231; *Tvorogov*: S. 169.

12). Von Westen zieht Eskandar nach Osten. Dort gelangt er in eine reine Stadt, deren Bewohner unter den Völkern Ya'ğūğ und Ma'ğūğ, **Gog und Magog**, leiden. Ebenso wie in der Szene mit dem Drachen beschützt Eskandar die Menschen und sogar die ganze Erde.

Darauf kommt er zu einem Berg mit einem **Haus aus Rubin auf dem Bergkamm**. In diesem Haus wird Eskandar mit den Worten angerufen: „Du sahest so vieles, was niemand je sah.“⁴⁹¹ Danach besichtigt er die Stadt mit vielen Gärten und den **Ort mit den sprechenden Bäumen**, hinter denen **das Ende der Welt**⁴⁹² liegen soll. Wie in der Hs. L und in A² wird an dieser Stelle auf die Rolle Eskandars als Entdecker und Bahnbrecher hingewiesen:

E. 1500:

Zuvor betrat nie ein Heer diese Stadt,
noch ward je der Name eines Königs gehört.

E. 1515-1516:

„Legst du diesen zurück,
so haderst du nicht lange ob deines Weges:
Hast du ihn hinter dir, bleibt dir kein weiterer Ort,
der Wegführer nennt es das Ende der Welt!“

Mit dieser Episode gelangt Eskandar an den letzten erreichbaren Ort der Erde. Sein Titel „Weltherrscher“ lässt sich nun durch die Taten bestätigen. Eskandar wird die Wanderung über die ganze Erde zugeschrieben, bis zum allerletzten Rand. Die Erzählung endet jedoch nicht mit der obigen Szene. Ferdousī erzählt anschließend von der Reise nach China.

13) **China** bzw. **Čīn** ist der nächste Ankunftsart im Epos. Das Land taucht auf dem Weg Alexanders nicht nur im iranischen Epos auf. Auch im syrischen *Alexanderroman* besucht der König jenes östliche Land, indem er sich als ein Bote verkleidet.⁴⁹³

⁴⁹¹ E. 1489.

⁴⁹² E. 1516: *kerān-e ġahān*.

⁴⁹³ Syr. III.7; *Budge*: S. 109-113.

14) Von dort wandert Eskandar an **andere Orte**: Ġāgvān; danach wiederum Sind, Bost, Nīmrūz und Jemen. Schließlich erreichen Eskandar und die Soldaten einen **Berg an der Meeresküste**, dessen Spitze mit schwarzen Wolken bedeckt ist.

Jenseits des Meeres befindet sich die **Stadt mit dem Schatz von Kay Hosrou**: „Das ist eine Stadt gleich dem Paradies, // als wäre ihr Wesen⁴⁹⁴ nicht irgend aus Erde“.⁴⁹⁵ Eskandar begibt sich nicht selbst dorthin, sondern beauftragt den an der Meeresküste getroffenen Mann, Gošbestar, aus jener Stadt Einheimische zum Schah zu bringen.

15) Zum Schluss zieht Eskandar in die Stadt **Babylon / Bābel**, mit der die Erzählung über seine letzten Tage verbunden wird.

16) Über den künftigen Bestattungsort des Herrschers wird ein Orakel vom Berg Ḥorm eingeholt. Demnach soll der Schah in der Stadt **Alexandria / Eskandarī** begraben werden.

Die aufeinander folgenden Beschreibungen der besuchten Orte, von denen jeder eine geschlossene Handlung darbietet, erinnern an das Konzept des griechischen *Alexanderromans* und besonders an die Erzählungen aus den Wunderbriefen, aber gleichen ihnen nicht vollständig. Jedes oben nummerierte Sujet stellt eine Einheit mit eigener Komposition dar. Es ist schwierig, die Orte dem griechischen Prinzip nach in „bewohnte“ und „unbewohnte“ zu gliedern. Sehr viele aus griechischer Sicht unbewohnte Orte, die im griechischen *Alexanderroman* zur *Terra Mythica*, das bedeutet, zur unbewohnten Zone gehören sollen, kennzeichnen doch die menschlichen Bewohner in Städten, *šahr*. Diese lassen sich nicht negativ bzw. als „barbarisch“, „wild“ oder „unzivilisiert“ charakterisieren. Einen ganz klaren negativen Aspekt besitzen allerdings Ya'ğūğ und Ma'ğūğ sowie die Nachfolger des Hozā'e, was durch den religiösen Kontext bedingt ist und von Anfang an auf diese Weise in der entsprechenden Tradition erscheint. Auch A² beschreibt Gog und Magog als monströse Mischwesen, die menschliche und tierische Eigenschaften besitzen.

Der Sieg über einen Drachen⁴⁹⁶ gehört zu einem heroischen Legendenkreis, in dem ein Held das böse Ungeheuer besiegt und das Leben der darunter leidenden Menschen rettet. Der Drachenkampf ist ein häufiges Thema in den Mythologien des

⁴⁹⁴ *serešt* „Mischung, Natur, Veranlagung“.

⁴⁹⁵ E. 1702.

⁴⁹⁶ E. 1189-1219.

Vorderen Orients, der griechischen und römischen Antike, des Mittelalters sowie Ostasiens, abgesehen von zahlreichen Legenden und Märchen über den Drachen und den siegreichen Helden.⁴⁹⁷

Im Zusammenhang mit Alexander kommt das Motiv des Drachenkampfes auch im syrischen *Alexanderroman* vor. Dort versperrt der Drache den Weg des Herrschers vor einem Berg in Indien.⁴⁹⁸ Die Quellen der Erzählung im Eskandar-Buch und die des syrischen Textes sind anscheinend identisch. Der Drache als Hindernis auf dem Weg des Herrschers wird allerdings nicht durch einen direkten klassischen Kampf beseitigt, sondern durch einen indirekten Kontakt, und zwar die Fütterung des Drachen mit vergiftetem Rinderfell. Eine Schlange wird an einer anderen Stelle mit Alexander verbunden, diesmal in der Hs. A des griechischen *Alexanderromans*. Bei der Gründung der Stadt Alexandria wird ein δράκων erwähnt, der allerdings als „guter Daimon“, Beschützer der neuen Stadt, erscheint.⁴⁹⁹

Da einige Episoden aus dem Eskandar-Buch auf den Ursprung des griechischen *Alexanderromans* zurückgehen, werden sie in der vorliegenden Arbeit der Zone 2, der *Terra Mythica*, zugeordnet. Andere Szenen stammen zwar auch aus dem *Alexanderroman*, gehören aber der Zone 1, der Oikumene, an. Zur letzteren Gruppe zählen etwa die Geschichten über Dārā und den indischen König Fūr. Zur Terra Mythica gehören die Szenen mit der Königin Qaydāfe / Kandake sowie mit den Amazonen.

⁴⁹⁷ An dieser Stelle reicht es, einige Beispiele zu nennen. Im altmesopotamischen Anzu-Mythos besiegt der Gott Ninurta den fliegenden Dämon Anzu, der die Schicksalstafeln gestohlen hat: *Dalley, Stephanie*: Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others. New York 1989. S. 203-227. Bekannte griechisch-römische *draco*-Topoi sind der Drache der Medea, die Kämpfe des Apollon gegen den Python, des Zeus gegen den Typhon und des Herakles gegen den Ladon. Rostam bekämpft einen Drachen. Siehe auch: *Bandini, Ditte; Bandini, Giovanni*: Das Drachenbuch. Sinnbilder – Mythen – Erscheinungsformen. Wiesbaden 2005; *Rohner, Ludwig*: Der Kampf um den Drachen. Hypothesen und Spekulationen in der Drakologie. In: *Schmelz, Bernd* (Hrsg.): Auf Drachenspuren: ein Buch zum Drachenprojekt des Hamburgischen Museums für Völkerkunde. Bonn 1995. S. 158–167; *Röhrich, Lutz*: Drache, Drachenkampf, Drachentöter. In: EM. Bd. 3. S. 787-820.

⁴⁹⁸ Syr. III.7; *Budge*: S. 102-103.

⁴⁹⁹ α I.32.5-7. Vgl. dazu: *Ogden, Daniel*: Sekandar, Dragon-Slayer. In: The Alexander Romance in Persia and the East. S. 277-294.

Eine sehr ausführliche Untersuchung der Beziehungen Alexanders zu Schlangen / Drachen im Kontext der Gründung Alexandrias bietet: *Mac Sweeney, Naoise*: Foundation Myths in Ancient Societies: Dialogues and Discourses. Pennsylvania 2015. S. 129-150.

Eine ganze Reihe anderer Episoden stimmt mit den Szenen aus dem griechischen *Alexanderroman* überein:

	Schāhnāmeḥ	Alexanderroman
1	Die Stadt der Fischesser am Meer und die Begegnung mit einem Meeresungeheuer: E. 1135-1150.	Die Stadt Prasiaka in Indien und ein als Insel erscheinendes Meerestier: α III.17.2-8.
2	Der Ort mit salzigem Wasser und Häusern aus Schilfrohr: E.1151-1155.	Die auf Schilfrohr gebaute Stadt im Fluss mit bitterem Wasser: α III.17.13-15.
3	Der Ort mit Honigwasser. Der Angriff der Ungeziefer: E. 1156-1164.	Der Ort mit Honigwasser; Die Stele des Sesonchosis. Der Angriff der wilden Tiere: α III.17.16-22.
4	Das Land der Habašer mit Rabenfedern: E. 1165-1177.	Menschen namens Ochliten ohne Waffen: L II.33.1-2. Der Wald mit Fruchtbäumen; Menschen mit Rabengesichtern. Syr. III.7. ⁵⁰⁰
5	Das Land der Weichfüßler; Steine statt Waffen: E. 1182-1189.	Der Wald mit den Menschen namens Phytoi. L II.32.3-4. Menschen mit verbogenen Füßen und Steinen als Waffe: Syr. III.7. ⁵⁰¹

⁵⁰⁰ Syr. III.7; *Budge*: S. 99.

⁵⁰¹ *Ibid.*

6	Das dunkle Land und die Suche nach dem Lebenswasser: E. 1328-1373.	Die Wanderung durch das Land der Dunkelheit und das Versagen des Lebenswassers: L II.39.4-5; 7-9; 40.2-3. ⁵⁰²
7	Der Ort mit den sprechenden Bäumen: E. 1493-1550.	Die prophezeienden Bäume in Indien: α III.17.35-36; β III.17; L III.17.7-11. ⁵⁰³
8	Der Eintritt in Babylon, Bābel. Das Orakel über das geborene Kind: E. 1746-1763.	Das Orakel über das geborene Kind einer Frau in Babylon: α; β; L III.30. ⁵⁰⁴
9	Der Streit über den Bestattungsort. Das Orakel vom Berg Ḥorm über die Stadt Alexandria, Eskandarī: E. 1827-1843.	Makedonier und Perser streiten über den Bestattungsort. Das Orakel des Zeus: α; β; L III.34. ⁵⁰⁵

Tabelle 2. Übereinstimmungen im Schāhnāmeḥ und im Alexanderroman

Von den in der Tabelle angegebenen Stellen gehören 8 und 9 des griechischen *Alexanderromans* zur Zone 1, während sich die anderen auf die Peripherie der Oikumene mit Übergang in die *Terra Mythica* beziehen. Der letzteren ist gewiss das Land der Dunkelheit zuzuordnen.

Ein Merkmal des Eskandar-Buches besteht darin, dass Eskandars *dāstān* im Vergleich zu den griechischen Versionen des *Alexanderromans* sehr arm an geographischen Beschreibungen und Namen ist. Die Beschreibung der Orte ist überwiegend sehr abstrakt, und diese lassen sich häufig kaum lokalisieren. Den

⁵⁰² A¹: *Istrin* II.39: S. 78; A²: *Ibid.*: S. 191-192; *Tvorogov*: S. 136.

⁵⁰³ A¹: *Istrin* III.17: S. 87-88; A²: *Ibid.*: S. 220-223; *Tvorogov*: S. 161-162.

⁵⁰⁴ A¹: *Istrin* III.30: S. 100-101; A²: *Ibid.*: S. 237-238; *Tvorogov*: S. 174.

⁵⁰⁵ A¹: *Istrin* III.34: S. 104; A²: *Ibid.*: S. 241; *Tvorogov*: S. 177.

höchsten Grad der Genauigkeit besitzt vor allem Iran, dessen Raum an geographischen Namen besonders reich ist, was sowohl für die Kopisten als auch für Ferdousī selbst kein Wunder darstellt, da sie bestimmt der iranischen Geographie kundig waren.

Bemerkenswert ist an A² sowie am Eskandar-Buch, dass beide die Mauer gegen Gog und Magog erwähnen und den Zugang des Herrschers in die Frauenstadt ermöglichen, während die Hs. A sowie die Bergson'sche Ausgabe der Tradition β lediglich die Begrüßung durch die Amazonen und ihre Anerkennung Alexanders als Herrschers erwähnen.

Die Geographie von Alexanders Räumen bietet einen fruchtbaren Boden für zahlreiche Veränderungen und Interpolationen. Es werden neue Territorien aufgenommen sowie neue Herausforderungen und Aufgaben gestellt. In einer Erzählung treffen sich die antipodischen Bilder Alexanders, wenn er zum einen die unreinen Völker zwischen zwei Berge einschließt und zum anderen der gefährlichen Gorgo begegnet. Die Begegnungen mit der Welt, die von der Menschen-Zone abweicht, bringt Alexander im *Alexanderroman* in Schwierigkeiten. Kein Wunder, dass A² neue fabelhafte Episoden in der Zone hinzugefügt, in der Alexander bereits im griechischen Text herausgefordert wurde.

Das *Schāhnāme* enthält zwar etliche vom Roman abgeleitete Episoden, doch stehen sie in einem anderen Zusammenhang miteinander. Die fabelhaften Räume wechseln mit den von Menschen bewohnten Städten ab, die alle eine gemeinsame Welt, *ǧahān*, bilden. Eine besondere Rolle nimmt allerdings das Land der Dunkelheit ein, in dem sich die Quelle des Lebenswassers befindet und in dem zugleich auch der Erscheinungsort des Engels Esrāfil liegt. Nimmt man die Aufteilung der von Alexander besichtigten Zonen an, kann das in der Zone 2 liegende finstere Land am nächsten zur göttlichen Welt, der Zone 3, gesetzt werden, da sich dieser Ort am häufigsten auf die Jenseitsthematik bezieht.⁵⁰⁶

Die der Menschheit angehörigen Zonen sowie die neuen fabelhaften Gegenden werden in A² ganz präzise an den passenden Stellen eingefügt. Selbst wenn die neuen Szenen aus heutiger geographischer Sicht nicht ganz nachvollziehbar erscheinen, etwa der Marsch gegen Byzanz nach der Eroberung Ägyptens, zählen

⁵⁰⁶ Siehe das Unterkapitel ‚Dunkelheit als Herausforderung‘.

sie trotzdem zur ersten Raumzone in *Alexanders Welt*. Auch die Episode über die unreinen Völker an der Grenze der Oikumene wird in A² genau an der Stelle eingefügt, an der die Erzählung über Dareios' Reich endet und ein neues Kapitel in Alexanders Wanderungen beginnt, nämlich die Erforschung des „unbewohnten Erdteils“. Dies schafft einen Übergang von der Zone 1 in die Zone 2. Dasselbe gilt für zahlreiche andere Interpolationen in den Wunderbriefen im zweiten und im dritten Buch der *Aleksandrija*. Die innere Raum-Komposition der stark veränderten zweiten Version der *Aleksandrija* entspricht damit weiterhin dem räumlichen Konzept des griechischen *Alexanderromans*.

2.3 Alexander und die göttliche Welt

Das Kosmokrator-Motiv der Spätantike entwickelte sich in enger Verbindung mit der göttlichen Welt. Die Götter standen zusammen mit dem weltlichen Herrscher im Zentrum des ihm unterstehenden Kosmos. So erschien beispielsweise der Imperator Nero als *fatorum arbiter*. Die Darstellung des Septimius Severus in seinem Palast auf dem Palatin schildert den Herrscher inmitten der Welt unter den planetarischen Göttern.⁵⁰⁷ In einem derartigen Herrscher-Kult erstreckte sich die Macht des Kosmokrators auf das Weltall und verbreitete sich auf himmlische Körper. Die Tendenz zur Vergöttlichung des Herrschers war bereits in der Zeit des Hellenismus bekannt.⁵⁰⁸ Auch im Christentum nimmt der Weltherrscher Christus eine kosmische Bedeutung an, indem er göttlichen Frieden und Ordnung in seinen Kosmos bringt und als Kosmokrator interpretiert wird. Der Kosmos gilt als Leib Christi, über den dieser die göttliche Herrschaft ausübt.⁵⁰⁹

In welchem Zusammenhang steht Alexander zur göttlichen Welt, soweit er in der griechischen Romantradition zum Kosmokrator und Weltherrscher erklärt wird? Welche Unterschiede weist das Eskandar-Buch in diesem Kontext auf? Wie vorher bereits geschildert befand sich Alexander damals in der Zeit vor seiner Geburt in

⁵⁰⁷ *L'Orange, Hans Peter*. Expressions of Cosmic Kingship in the Ancient World. In: *The Sacral Kingship: La Regalità Sacra. Contributions to the Central Theme of the 8th International Congress for the History of Religions, Rome, April, 1955*. Leiden 1959. S. 487-488.

⁵⁰⁸ *Schmitt, Hatto H.*: Herrscherkult. In: *Ibid.*; *Vogt, Ernst* (Hrsg.): *Lexikon des Hellenismus*. Wiesbaden 2005. S. 449.

⁵⁰⁹ *Dübbers, Michael*: *Christologie und Existenz im Kolosserbrief* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 191). Tübingen 2005. S. 3; 14-15.

Verbindung mit der ganzen Welt.⁵¹⁰ Der aus Ägypten geflohene König Nektanebos erscheint vor Olympias in Gestalt des Gottes Ammon, um Alexander zu zeugen. Bevor er dies tut, beschreibt Nektanebos der makedonischen Königin die äußerliche Erscheinungsform des Gottes:

α I.4.9:

τὴν μὲν ἡλικίαν μεσηλιξ, πολιδὸς τὴν χαίτην, κέρατα κριοῦ ἐπὶ τῶν κροτάφων ἔχων. [ὥστε ἐτοίμασον σαυτὴν ὡς γυνὴ καὶ βασίλισσα πρὸς τοὺς γάμους,] καὶ θεωρήσεις ὄνειρον καὶ θεὸν σοι συγγινόμενον.⁵¹¹

α I.6.3:

... ὁ γὰρ θεὸς οὗτος ἐρχόμενος πρὸς σὲ γίνεται πρῶτον δράκων ἐπὶ γῆς ἔρπων συρισμὸν πέμπων, εἶτα ἀλλάσσεται εἰς κεραὸν Ἄμμωνα, εἶτα εἰς ἄλκιμον Ἡρακλέα, εἶτα εἰς θυρσοκόμον Διόνυσον· εἶτα συνελθὼν ἀνθρωποειδῆς θεὸς ἐμφανίζεται τοὺς ἐμοὺς τύπους ἔχων.⁵¹²

Das Gesagte geschieht laut den Worten des Königs. Olympias hat die Gestalten in folgender Reihenfolge gesehen:

α I.7.1-2:

γενομένων οὖν πάντων τῶν προειρημένων οὐκ ἐδειλίασεν ἡ βασίλισσα, ἀλλ' εὐθαρσῶς ἤνεγκε τὰς τῶν θεῶν μεταμορφώσεις. ... γίνεται οὖν τὸ τοιοῦτον σύνηθες λοιπόν, ἡδέως αὐτῆς ἐχούσης ὡς ὑπὸ δράκοντος, Ἄμμωνος, Ἡρακλέους, Διονύσου πανθέου περιλαμβανομένης.⁵¹³

⁵¹⁰ Siehe 2.1 ‚Alexander als Weltherrscher und Kosmokrator‘.

⁵¹¹ „Er ist mittleren Alters, mit grauen Haaren, und er trägt Widderhörner an den Schläfen. Daher bereite dich wie eine königliche Frau zur Hochzeit vor, und du wirst im Traum die Vereinigung mit dem Gott schauen“. *Pfister*: S. 3.

⁵¹² „Denn dieser Gott kommt zu dir zuerst als Schlange, auf dem Boden kriechend und zischend, dann verwandelt er sich in den horntragenden Ammon, dann in den starken Herakles, dann in den schwärmenden Dionysos, dann, wenn er sich mit dir vereinigt, erscheint er in Menschengestalt, mir ähnlich“. *Pfister*: S. 4.

⁵¹³ „Als dies nun alles so, wie vorausgesagt, geschah, hatte die Königin keine Furcht, sondern mutig ertrug sie die göttlichen Verwandlungen... Zu solchem Zusammenhang kam es nun oft, da es ihr lieblich erschien, von der Schlange, von Ammon, Herakles und dem allgöttlichen Dionysos umarmt zu werden“. *Ibid.*: S. 4.

Die Version β verändert die Erzählung über den Auftritt des Nektanebos vor Olympias. Auch der Gott wird in der neuen Bearbeitung anders beschrieben:

β I.4.35-39:

„τὴν μὲν ἡλικίαν μεσήλιξ καὶ χρυσόκομος τὴν χαίτην καὶ τὰ γένεια, κέρατα ἔχων ἐκ τοῦ μετώπου πεφυκότα καὶ ταῦτα χρυσῶ παραπλήσια. ἐτοιμασθῆναί σε δεῖ οὖν ὡς βασίλισσαν περὶ αὐτοῦ. σήμερον γὰρ ἐν ὄνειρῳ θεωρήσεις τὸν θεὸν τοῦτον συγγινόμενόν σοι“.⁵¹⁴

β I.6.10-16; L I.6.3-4:

“πρὸς τὸ γινώσκειν σε, δέσποινα, πρόδρομος τοῦ εἰσέρχασθαι τὸν θεὸν ἐστὶ τὸ σημεῖον τοῦτο· ἐὰν καθεζομένη τῇ ἐσπέρᾳ ἐπὶ τοῦ κοιτῶνός σου ἴδῃς δράκοντα ἐρπύζοντα ἐπὶ σέ, κέλευσον πάντας τοὺς παρόντας ἐξελθεῖν. σὺ δὲ μὴ ἀποσβέσης τὰ φῶτα τῶν λύχνων, ὧν ἐγὼ νῦν σκευάσας εἰς τιμὴν τοῦ θεοῦ ἄπτειν καθὼς ἐπίσταμαι δώσω σοι, ἀλλὰ ἀνελθοῦσα ἐπὶ τῇ βασιλικῇ σου κλίνῃ ἔτοιμος γενοῦ καὶ συγκάλυψόν σου τὸ πρόσωπον καὶ παρόρα τὸν θεὸν ὃν εἶδες ἐν ὄνειρῳ ἐρχόμενον πρὸς σε.“⁵¹⁵

β I.7.1-6; L I.7.1-2:

ὁ δὲ Νεκτεναβὼ ἠτοίμασεν ἑαυτῷ πόκον κριοῦ ἀπαλωτάτου σὺν τοῖς κέρασι τῶν κροτάφων αὐτοῦ, καὶ ταῦτα χρυσῶ παραπλήσια, καὶ σκῆπτρον ἐβέλινον καὶ ἱμάτιον λευκὸν καὶ τρίβωνα καθαρῶτατον δρακοντιοῦντα· καὶ εἰσέρχεται εἰς τὸν κοιτῶνα, ἔνθα ἦν ἐπὶ κλίνης ἡ Ὀλυμπιάς κατεσκεπασμένη. ἄκρω δὲ τῷ ὀφθαλμῷ ἔβλεπεν. καὶ ὁρᾷ αὐτὸν εἰσερχόμενον καὶ οὐκ ἐδειλίασεν. αὐτὸν γὰρ προσεδόκα καθὼς καὶ ἐν ὄνειρῳ εἶδεν.⁵¹⁶

⁵¹⁴ „Er ist ein Mann in mittlerem Alter, mit goldenem Haar und Hörnern an der Stirn, die wie aus Gold sind. Mache dich also für ihn bereit, wie es einer Königin geziemt, denn du wirst ihn heute im Traum zu dir kommen sehen“. *Van Thiel*: S. 9.

⁵¹⁵ „Du musst wissen, Herrin, folgendes Zeichen kündigt an, dass der Gott hereinkommt: Wenn du am Abend in deinem Gemach bist, siehst du eine Schlange auf dich zukriechen. Dann befiehl allen wegzugehen; du aber lösche nicht die Flamme, die ich mit meiner Kunst gemacht habe und dir jetzt gebe, um sie zur Ehre des Gottes anzuzünden. Begib dich auf dein königliches Bett und verhülle dein Gesicht, und blicke nur verstohlen den Gott an, den du im Traum bei dir gesehen hast“. *Van Thiel*: S. 9, 11.

⁵¹⁶ „Nektanebo aber bereitete sich das weiche Vlies eines Widders mit den Hörnern an den Schläfen wie aus Gold, ein Zepter von Ebenholz, ein weißes Gewand und einen ganz reinen schlangenfärbigen Mantel. Dann trat er in das Schlafzimmer, wo Olympias verhüllt auf ihrem Bett lag und aus den Augenwinkeln hervorspähte“. *Van Thiel*: S. 11. Das Ebenholz wurde in

Die *Chronographische Aleksandrija* folgt dem griechischen Text in der Fassung β:

A¹; A²: Istrin I.4.⁵¹⁷

„Er ist mittleren Alters, hat goldene Haare, Backenbart und Bart. Er hat auch die Hörner an der Stirn, die mit Gold geschmückt sind. Bereite dich auf ihn vor <und schmück Dich>, wie es einer Zarin ansteht. Im Traum wirst du sehen, mit wem du dich vereinst“.

Ibid. 6.⁵¹⁸

„O Zarin, es gibt eine Prophezeiung darüber, wie du den eintretenden Gott sehen wirst. <Das folgende Anzeichen ereignet sich:> Wenn du am Abend auf Deinem Bett sitzt, wirst du die auf dich kriechende Schlange sehen, <dann> befehle allen, wegzugehen. Lösche aber nicht das Licht Deiner Lampe. Ich bereite sie jetzt zur Ehre des Gottes vor, den du gesehen hast, und gebe sie Dir. Leg dich auf Deine Zarenlagerstatt hin und sei bereit. Verhülle Dein Antlitz und betrachte den Gott, den du im Traum gesehen hast, auf dich zukommen“.

Ibid. 7.⁵¹⁹

Nachdem Nektonav <wegging> und einem jungen Widder [das Fell] abgezogen hatte, setzte er <den Bart>, das Haupt und die Stirn mit Hörnen auf sein Haupt hinauf. Er nahm ein Zepter von Ebenholz⁵²⁰, bekleidete sich in Weiß und trat in das Schlafzimmer hinein, wo Alumpiada <mit einer Decke> verhüllt auf der Lagerstatt lag, und betrachtete ihn aus den Augenwinkeln. Sie sah den Zukommenden und fürchtete sich nicht vor ihm. Sie erwartete ihn, wie sie ihn im Traum gesehen hatte. Die Lampen wurden angezündet und Alumpiada verhüllte ihr Antlitz.

Ägypten auch zu magischen Zwecken und für Zauberhandlungen gebraucht: *Störk, Lothar*: Ebenholz. In: LÄ. Bd. 1. S. 1161-1162.

⁵¹⁷ A¹: Istrin I.4: S. 9; A²: Ibid.: S. 134; Tvorogov: S. 88.

⁵¹⁸ A¹: Istrin I.6: S. 10; A²: Ibid.; Tvorogov: S. 89.

⁵¹⁹ A¹: Istrin I.7: S. 11; A²: Ibid.: S. 135; Tvorogov: S. 89

⁵²⁰ Auch in der Chronik Ivans Groznyj, *Letopisnyj Svod: skypetr evlov*. Im Griechischen: ἐβέλινον: Vgl. van Thiel: S. 10: καὶ σκήπτρον ἐβέλινον. „Ein Zepter von Ebenholz“. Vgl. die russische Übersetzung der *Aleksandrija* des *Letopisnyj Svod*: „Ein Zepter von Zypresse“, *skypetr kiparisovj*, übersetzt von *Isačenko*: S. 12. Tvorogovs Übersetzung: *ebenovyj žezl*, „Ein Zepter von Ebenholz“, scheint richtig zu sein: Aleksandrija. In: *Dmitriev, Lev A.; Lichačev, Dmitrij S.* (Hrsg.): Izbornik. Moskau 1969. S. 243.

Die zwei griechischen Versionen schildern auf unterschiedliche Weise den Vorgang der Zeugung Alexanders. Die Hs. A beschreibt die Reihenfolge der Verwandlungen, in denen der Gott erscheint: als Schlange, als der gehörnte Gott Ammon, als Herakles, Dionysos und in der menschlichen Gestalt des Nektanebos. Der Vorgang erscheint nicht wie eine vom ägyptischen König vorgenommene Täuschung, sondern als eine Vereinigung mit dem tatsächlichen Gott. Die Zeugung Alexanders erfolgt laut der Hs. A unter jeglicher in der Szene geschilderten Gestalt, unter der die Schlange und Ammon auf die Göttlichkeit des Kindes hinweisen.⁵²¹ Diese Geschichte findet ihren Ursprung in der ägyptischen Legende namens „Trug des Nektanebos“⁵²², in der das Geschehene trotz des anscheinend täuschenden Charakters auf einen Zusammenhang mit der göttlichen Welt hinweist. Der König verkörpert den Gott Ammon durch das von ihm durchgeführte magische Ritual. Die Version β sowie die *Aleksandrija* nehmen der Zeugung den äußerlichen magischen Inhalt, indem Nektanebos als Ammon lediglich eine schlangenfärbige Bekleidung anlegt.

Die Beschreibung der Zeugung Alexanders stellt eine Parallele zum ägyptischen Mythos über die Geburt eines Götterkönigs dar.⁵²³ Zu den zwei wichtigen Erscheinungsformen des ägyptischen Amun zählten die Menschengestalt, da der Gott anthropomorphe Eigenschaften besaß, sowie der Widder als Tiergestalt. Als Mensch hielt Amun eine Geißel oder ein Götterzepter in der Hand, wie dies auch bei Nektanebos sichtbar wird. Bei der tierischen Erscheinung brauchte Amun lediglich einen Widderkopf zu haben und als „Amun-Widder“ verehrt zu werden. Die

⁵²¹ Vgl. Plut. *Alex.* 3.2. Man kann sich an die Legenden über Aristomenes, Scipio Africanus, Augustus, Alexander Severus, Commodus und Antonius, Galerius und Iustinian erinnern. *Merkelbach, Reinhold; Trumpf, Jürgen*: Die Quellen des griechischen Alexanderromans. S. 78-81; *Esser, Albert*: Cäsar und die Julisch-Claudischen Kaiser im biologisch-ärztlichen Blickfeld. Leiden 1958. S. 40.

⁵²² *Weinreich, Otto*: Der Trug des Nektanebos. Leipzig; Berlin 1911; Über die Legende im Kontext der ägyptischen Literatur siehe: *Assmann, Jan*: Ägyptische Geheimnisse. München 2004. S. 86-89. Über eine mögliche demotische Vorlage dieser Legende siehe: *Hoffmann, Friedhelm; Quack, Joachim F.*: Anthologie der demotischen Literatur. (Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie, 4) Münster 2007. S. 165 ff.

⁵²³ *Assmann, Jan*: Der Mythos des Gottkönigs im Alten Ägypten. In: *Bettenworth, Anja; Schmitz, Christine* (Hrsg.): Mensch – Heros – Gott. Weltentwürfe und Lebensmodelle im Mythos der Vormoderne. Wiesbaden 2009. S. 11-25; *Brunner, Hellmut*: Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos (Ägyptologische Abhandlungen, 10) Wiesbaden 1986. S. 214.

Verbindung mit dem Widder verlieh ihm die Eigenschaft der Macht und verkörperte zugleich das göttliche Unsichtbare in materieller Form. Eine wichtige Bedeutung der Widder-Gestalt bestand in der Fruchtbarkeitsfunktion, die diesem Gott verliehen war. Seit dem Mittleren Reich verschmolz Amun mit dem Gott Min und übernahm die Rolle des Fruchtbarkeitsgottes.⁵²⁴ Die erste Erscheinung als Schlange erinnert an die Funktion als Urgott, der sich in der Gestalt einer Schlange im Urgewässer aufhielt.⁵²⁵ Eine bedeutsame politische Rolle erlangte Amun im Neuen Reich in Verbindung mit Fruchtbarkeit, indem er mit der physischen Zeugung der Könige verbunden wurde. Als Schöpfergott erweiterte er somit seine Macht bis zum gegenwärtigen Herrscher, in dem ein Aspekt des Einen Gottes zum Vorschein kommen sollte. In Medinet Habu war Amun mit dem Titel „Vater der Väter“ und „Mutter der Mütter“ bekannt.⁵²⁶ In diesem Zusammenhang erfüllte Nektanebos diese Zeugungsfunktion durch die Verwandlung in die göttliche Gestalt und stellte eine Verbindung zwischen dem künftigen Herrscher Alexander und der göttlichen Welt her. Dabei ist die bedeutsame Spiritualisierung des Gottes zu berücksichtigen. Amun wurde als unsichtbare und verborgene Gottheit verstanden, die sich aber in unterschiedlichen Erscheinungsformen visualisieren und verkörpern konnte. Das von Nektanebos durchgeführte magische Ritual enthielt den altägyptischen Vorstellungen nach die „reale“ Wirkungskraft des einen Gottes, sei er in menschlicher Gestalt oder als Widder erschienen. Die Verwandlungen des Amun in eine Schlange, dann in Ammon, in Herakles, Dionysos und schließlich in Nektanebos selbst widersprachen nicht der ägyptischen Idee von der Verwirklichung des Gottes in allen gegenwärtigen Gestalten, selbst wenn diese Geschichte über die Alexander-Zeugung üblicherweise als „Trug“ bezeichnet wird.

Die Zeugung durch den Gott mittels eines Menschen erinnert an die Szene im Eskandar-Buch, in der der künftige Herrscher von seiner „reinen Mutter“ geboren wird.⁵²⁷ Es wird im persischen Text keine göttliche väterliche Verwandtschaft des Herrschers beansprucht, welche dem iranischen Herrschaftsmodell fremd war.

⁵²⁴ Otto, Eberhard: Amun. In: LÄ. Bd. 1. S. 238-244.

⁵²⁵ Die Vorstellung von der Schlange als göttliches und königliches Tier war in der Antike weit verbreitet. Über die Rolle der Schlange in der Geschichte Alexanders siehe außerdem das Kapitel ‚Alexander als Weltherrscher und Kosmokrator‘ und ‚Die Entstehung des Konfliktes‘.

⁵²⁶ Otto, Eberhard: Op. cit. S. 244.

⁵²⁷ Db. 113: *pākmādar*.

Außerdem sei darauf hingewiesen, dass Eskandar und seine Mutter Nāhīd dem *Schāhnāme* zufolge ursprünglich aus Rūm, einem christlichen Land, stammen. Über das Thema der „reinen Mutter“ hinaus kommt man zum Jungfrau-Topos, der auch im griechischen *Alexanderroman* vorhanden war: Die zunächst kinderlose Olympias bekommt einen Sohn nicht von ihrem Mann, sondern vom Zauberer Nektanebos, der in seiner Erscheinung die göttliche Welt darstellt. Dabei nimmt Philipp ihre Schwangerschaft zunächst skeptisch auf, wird aber später durch eine Vision überzeugt, dass die Frau tatsächlich vom Gott schwanger geworden war: Philipp sieht im Traum Ammon im Beilager mit Olympias und ebenso einen versiegelten Papyrus mit Löwenkopf, Speer und Sonne.⁵²⁸ Ebenfalls im Traum spricht Ammon zu Alexander in Ägypten, er sei sein Spross. Im Neuen Testament spiegelt sich dieser Topos im Matthäus-Evangelium wider, wenn Josef von der Schwangerschaft seiner Frau erfährt und Maria verlassen möchte. Er wird aber später in einem Traum vom Engel zum Bleiben überredet. In demselben Traum wird auch auf die Zukunft des Kindes und auf seine Rolle hingewiesen.⁵²⁹ Assmann zieht Parallelen zwischen den Vorstellungen des Neuen Testamentes von der Geburt Christi mit dem ägyptischen Königsmythos, der dem Christusmythos sehr nah stehe.⁵³⁰ Am Beispiel dieser ägyptischen Herkunftslegende über Alexander erweist sich seine Beziehung zur göttlichen Welt als viel älter als die ältesten erhaltenen schriftlichen Überlieferungen des *Alexanderromans* in seiner so genannten Tradition α. Man mag sogar über die Entstehung des Alexandermythos sprechen. Diesem Mythos zufolge erscheint Alexander als ägyptischer Pharao und Sohn des Amun. Nachdem Nektanebos aus Ägypten geflohen war, begaben sich die Ägypter laut der Hs. A zunächst zum „Vorfahren ihrer Götter, Hephaistos“, τὸν προπάτορα τῶν θεῶν Ἡφαίστου. Er verwies sie allerdings an den unsichtbaren Gott Sarapis, πρὸς τὸν ἄορατον τοῦ Σινωπίου παραστῆναι. Der Letztere prophezeite ihnen die Rückkehr eines jungen ägyptischen Herrschers, der die ganze Welt umreisen sollte, κόσμον κυκλεύσας.⁵³¹ Die Tradition β und die darauf beruhende *Aleksandrija* berichten lediglich von der Prophezeiung des „von ihnen genannten Gottes“ Serapis, τῷ ἁδύτῳ

⁵²⁸ α; β; L I.8. Zur Deutung des Traumes siehe das Kapitel ‚Alexander als Weltherrscher und Kosmokrator‘ der vorliegenden Arbeit.

⁵²⁹ Matthäus 1.18-25.

⁵³⁰ Assmann, Jan: Der Mythos des Gottkönigs im Alten Ägypten. S. 24.

⁵³¹ α; β; L; A¹; A² I.3. *Tvorogov*: S. 87; auch I.34. *Tvorogov*: S. 108.

τοῦ Σερραπείου θεοῦ αὐτῶν λεγόμενος.⁵³² Der Hinweis auf die Weltreise des neuen Königs wurde an dieser Stelle weggelassen.

Das für Serapis verwendete Epitheton ἄορατος, „unsichtbar“, zieht allerdings die Parallele mit dem ägyptischen Amun, dessen Name auf Altägyptisch selbst der „Unsichtbare; Verborgene“ bedeutet. Die Verbindung des Serapis mit dem „Sinopion“ in Memphis ist eine rein griechische Erfindung, die wahrscheinlich unter Ptolemaios II. entstand, obwohl der Serapis-Kult schon früher von Ptolemaios I. eingeführt wurde. Ptolemaios III. und IV. fügten dem Kult einige Details hinzu und ließen neue Kultstätten bauen.⁵³³ In Memphis befand sich eine Kultstätte, die tatsächlich als Serapeum bekannt war. Sie wurde allerdings dem Apis-Stier gewidmet und stellte eine Nekropole dar.⁵³⁴

Die Wirkung der göttlichen Welt zeigt sich auch in der Jugend Alexanders, als er zur Herrschaft „von einem Gott“ geführt wird: ὁ παῖς μελετᾷ βασιλεύειν, τάχα ὑπὸ θεοῦ τινοῦ διδασκόμενος.⁵³⁵ Der Aufenthalt Alexanders in Ägypten erfüllt ferner die Aufgabe, erneut eine Verbindung zwischen Alexander und den Göttern aufzubauen. Dort gelangt er zum Heiligtum des Ammon in Libyen, wo er sich an die Worte der Mutter Olympias über seine göttliche Herkunft erinnert. Daraufhin bittet Alexander Ammon, ihm ein Orakel zu geben, falls er tatsächlich sein Spross sei. In der Nacht sieht der Weltherrscher einen Traum, in dem Ammon seine Mutter umarmt. In der Version β sagt der Gott zu ihm: „Alexander, du bist mein Spross“, „τέκνον

⁵³² β I.3.12-13; L I.3.4; A¹: *Istrin* I.3: S. 7; A²: *Ibid.*: S. 132-133; *Tvorogov*: S. 87. Zu dieser Stelle siehe: *Merkelbach, Reinhold; Trumpf, Jürgen*: Die Quellen des griechischen Alexanderromans. S. 42; 83.

⁵³³ *Merkelbach, Reinhold; Trumpf, Jürgen*: Die Quellen des griechischen Alexanderromans. S. 43; *Stambaugh, John E.*: Sarapis under the Early Ptolemies. Leiden 1972. S. 8-9; Der Legende zufolge wurde die Statue des Serapis aus Sinope am Schwarzen Meer nach Ägypten gebracht: *Tac. Hist.* 4.83; Diskussion über den Serapis-Kult siehe: *Bergmann, Marianne*: Sarapis im 3. Jahrhundert vor Christus. In: *Weber, Gregor* (Hrsg.): *Alexandria und das ptolemäische Ägypten: Kulturbegegnungen in hellenistischer Zeit*. Berlin 2010. S. 119.

Zu Serapis siehe auch das Kapitel ‚Streben nach der Ewigkeit‘.

⁵³⁴ *Hölbl, Günther*: Serapis. In: *LÄ*. Bd. 5. S. 870; *Mariette, Auguste; Maspero, Gaston* (Hrsg.): *Le Sérapeum de Memphis*. Paris 1882. Bd. 1; *Vidman, Ladislav*: Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern. Berlin 1970. S. 23-24; 46. Zum Serapeum siehe: *Sabottka, Michael*: *Das Serapeum in Alexandria. Untersuchungen zur Architektur und Baugeschichte des Heiligtums von der frühen ptolemäischen Zeit bis zur Zerstörung 391 n. Chr.* (Études Alexandrines, 15). Kairo 2008.

⁵³⁵ α I.13.5.

Ἄλεξανδρε, ἐμῆς σπορᾶς πέφυκας“.⁵³⁶ Seinem göttlichen Vater weiht der König die Inschrift: „πατρὶ θεῶ Ἄμμωνι Ἄλεξανδρος ἀνέθετο“.⁵³⁷ In der *Aleksandrija* lautet die Weihung: „Ich habe mir den Gott Ammon als Vater geschaffen“.⁵³⁸ Der Inhalt der Inschrift unterscheidet sich erheblich vom griechischen Text, wobei die restliche Erzählung über den Traum und die Worte des Ammon mit der Version β übereinstimmen. Diese unterschiedliche Leseart ist wahrscheinlich durch das Missverstehen der griechischen Vorlage zustande gekommen, da es bereits in A¹ vorkommt, die kaum inhaltliche Veränderungen enthält. Die Weihinschrift im slawischen Text verändert die Handlung in einer Weise, als ob Alexander sich selbst die göttliche Herkunft zugemessen hätte. Die Inschrift im griechischen Text verweist auf den von Nektanebos durchgeführten Zauberritus, durch welchen er den Gott Ammon in sich verkörpert hat. In Ägypten sieht Alexander im Traum dieselbe Handlung, doch tritt der Gott selbst anstelle des Nektanebos auf.

An einer anderen Stelle setzt Alexander ein Zeichen, dass er göttlichen Ursprungs sei. Bei der Gründung der Stadt Alexandria schreibt er die fünf Buchstaben Α, Β, Γ, Δ und Ε, die folgendermaßen geklärt werden: „ Α Β Γ Δ Ε. τὸ μὲν οὖν Α Ἄλεξανδρος, τὸ δὲ Β βασιλεύς, τὸ δὲ Γ γένος, τὸ δὲ Δ Διός, τὸ δὲ Ε ἔκτισε πόλιν αἰμίμηστον“⁵³⁹ bzw. in β: „ΑΒΓΔΕ· τὸ μὲν Α Ἄλεξανδρος, τὸ δὲ Β βασιλεύς, τὸ δὲ Γ γένος, τὸ δὲ Δ Διός, τὸ δὲ Ε ἔκτισε πόλιν ἀμίμητον.“⁵⁴⁰ Die *Aleksandrija* ersetzt die griechischen Buchstaben durch die kyrillischen: „Α Β Γ Δ Ε bedeuten: ‚az‘ Aleksandr, ‚vede‘ Zar, ‚glagol‘ ‘ Geschlecht, ‚dobro‘ Diou ‚est‘ die Stadt gegründet. <Und dies wurde auf Marmor niedergeschrieben, als die Stadt errichtet worden war>“.⁵⁴¹ Das Auslassen des Β (transl. B) ist in diesem Falle nicht überraschend, auch die dem Griechischen folgenden kyrillischen Zahlbuchstaben lassen das Б aus. Es ist der „neue“ Buchstabe, da das β zu der Zeit schon den Lautwert eines v hatte, dementsprechend besaß das kyrillische B zugleich den Zahlwert 2. Die Abstammung von Zeus wird in der *Aleksandrija* beibehalten und stört den Bearbeiter des Textes offensichtlich nicht.

⁵³⁶ β I.30.11-12. A¹; A²: *Istrin* I.30: S. 31; 149; *Tvorogov*: S. 101.

⁵³⁷ β I.30.14. In der Hs. A: ἔθηκεν: α I.30.5.

⁵³⁸ A¹: *Istrin* I.30: S. 31; A²: *Ibid.*: S. 149; *Tvorogov*: S. 101.

⁵³⁹ α I.32.9: „Alexander, der König, Sohn des Zeus, gründete die Stadt ewigen Ruhmes“. *Pfister*: S. 18.

⁵⁴⁰ β; L I.32: „Alexander der König aus dem Geschlecht des Zeus hat die unvergleichbare Stadt gegründet.“ *Van Thiel*: S. 47.

⁵⁴¹ A¹: *Istrin* I.32: S. 33; A²: *Ibid.*: S. 150; *Tvorogov*: S. 102.

Ein antiker Held durfte wohl den Anspruch auf die Abstammung von einem heidnischen Gott besitzen. Diese göttliche Abstammung wurde bestimmt im Kontext der heidnischen Religion der Antike interpretiert und widersprach daher nicht den christlichen Vorstellungen des Kopisten bzw. Übersetzers.⁵⁴² Andererseits konnte der Autor des slawischen Textes den Inhalt der Buchstabenaufzählung nicht als Verweis auf die göttliche Herkunft erkennen.

Der die Rückkehr nach Ägypten prophezeiende Gott Serapis begleitet den Weltherrscher während seines ganzen Lebens. Alexander bittet Serapis darum, ihm stets im Krieg beizustehen.⁵⁴³ In einem Traum verkündet dieser Gott, dass Alexander von Vielen zu Lebzeiten als Gott verehrt und nach dem Tod selbst vergöttert werde.⁵⁴⁴ Diese Szene fehlt allerdings in der *Aleksandrija*, in der die Prophezeiung auf andere Weise interpretiert wird.⁵⁴⁵ Eine solche Funktion des Serapis als eines königlichen Helfers deutet sich bereits in seinem Kult in hellenistischer Zeit an.⁵⁴⁶

Die Verbindung zwischen der göttlichen Welt und Alexander zeigt sich ebenso in der interpolierten Szene aus Pseudo-Methodius in der *Aleksandrija* über den Eintritt Alexanders in Jerusalem. Der Hohepriester Jaddus sei von „göttlicher Offenbarung gelenkt“ worden.⁵⁴⁷ Der Weltherrscher Alexander stellt ein göttliches Mittel dar, welches den Sieg gegen die Perser bringen soll.⁵⁴⁸ Denselben Grund nennt Alexander bei Flavius Josephus, indem der Krieg gegen Persien als von Gott gelenkte Tat dargestellt wird.⁵⁴⁹ Dass diese Szene aus Pseudo-Methodius in den slawischen Text einfließen und einen Platz nach dem Aufenthalt in Ägypten einnehmen sollte, erschien dem Bearbeiter des Textes von großer Bedeutung. Die

⁵⁴² Die Mythen von der göttlichen Vaterschaft waren in der hellenistischen Zeit sehr populär. So beanspruchte auch Seleukos I. die göttliche Erzeugung durch Apollon, wie dies im Hymnus auf Seleukos proklamiert wird: „Besingt beim Trankopfer den Sohn des dunkelhaarigen Apollon, den Seleukos, den der Gott mit der goldenen Leier selbst gezeugt hat...“. Iustin 13.4.17; 15.4.1-9; *Schmitt, Hatto H.*: Herrscherlegenden. In: Lexikon des Hellenismus. S. 452. Siehe die Inschrift 1.K. 2 Bd. 205 aus Erythrai, Zeilen 74-76: *Merkelbach, Reinhold; Stauber, Josef (Hrsg.)*: Steinepigramme aus dem griechischen Osten. Bd. 1. Die Westküste Kleinasien von Knidos bis Ilion. Leipzig 1998. S. 376.

⁵⁴³ α; β; L; A¹; A² I.33; *Tvorogov*. S. 103

⁵⁴⁴ α I.33.11; β 33.25-37; L 33.9.

⁵⁴⁵ Siehe das Kapitel ‚Das Streben nach Ewigkeit‘.

⁵⁴⁶ *Hölbl, Günther*. Serapis. In: LÄ. Bd. 5. S. 871.

⁵⁴⁷ A¹: *Istrin* I.35: S. 38-43; A²: *Ibid.*: I.33: S. 152-157. *Tvorogov*. S. 104-107

⁵⁴⁸ *Ibid.*

⁵⁴⁹ *Ios. Ant. Iud.* 11.333-335.

Episode kommt auch in spätgriechischen Versionen des *Alexanderromans* vor und nimmt einen festen Platz in den byzantinisch-slawischen Lebensbeschreibungen Alexanders ein.⁵⁵⁰ Da diese jüdisch-christliche Legende über Jerusalem aus dem monotheistischen Kulturkreis zuwanderte, kann sie nicht in eine Reihe mit den Legenden über die göttliche Herkunft Alexanders gestellt werden. Trotzdem demonstriert diese Szene eine klar erkennbare Abstufung Alexanders gegenüber dem jüdisch-christlichen Gott und stellt den Weltherrscher als einen von Gott inspirierten Menschen dar. Dies zeigt sich auch beim Bau der Mauer gegen die „unreinen Völker“. In der Episode über den Einzug in Jerusalem wird der Weltherrscher in die lokale, lange gewachsene Tradition eingeschlossen, in der seine Herrschaft im örtlichen Kontext durch den lokalen Gott legitimiert wird.

Auch in Persien sehen wir Alexander von der göttlichen Welt inspiriert. Im Traum erscheint Ammon in Gestalt des Hermes und empfiehlt Alexander, sich verkleidet als Bote zu Dareios zu begeben, denn der Gott sei immer sein Helfer:

α II.13.5:

τέκνον Ἀλέξανδρε, ὅτε σοι βοηθείας χρεία ἐστί, τότε σοι πάρειμι μηνύων. ἐὰν πέμψης ἄγγελον πρὸς Δαρεῖον, προδώσει σε. παραβούλευσαι καὶ σεαυτῷ ἄγγελος πορεύου ἀναλαβὼν μου τὸ σχῆμα. ἐπικίνδυνον μὲν βασιλέα ὄντα ἑαυτοῦ ἄγγελον γενέσθαι, ἀλλὰ θεοῦ βοηθοῦντος οὐδεὶς σοι ἔσται κίνδυνος.⁵⁵¹

β II.13.17-22; L II.13.5-6:

τέκνον Ἀλέξανδρε, ὅτε καιρὸς ἐστί βοηθείας, συμπάρειμί σοι. σὺ οὖν ἐὰν πέμψης ἄγγελον πρὸς Δαρεῖον, προδώσει σε· σὺ δὲ ἑαυτοῦ ἄγγελος γενοῦ καὶ πορεύου ἀναλαβὼν τὸ σχῆμα ὅπερ ἔχειν ὀρέῃς με.” ὁ δὲ Ἀλέξανδρος εἶπεν αὐτῷ· “ἐπικίνδυνόν μοι βασιλέα ὄντα δι’ ἑαυτοῦ ἄγγελον γενέσθαι.” <λέγει αὐτῷ Ἄμμων·> “ἀλλὰ θεὸν βοηθὸν τυγχάνοντα, οὐδὲν βλαβερὸν ἐπακολουθήσει σοι.⁵⁵²

⁵⁵⁰ γ II.24; ε 20.2-5.

⁵⁵¹ „Sohn, Alexander! Wenn dir Hilfe nötig ist, stehe ich dir mit Rat zur Seite. Wenn du nun einen Boten zu Dareios schickst, wird der dich verraten. Begib dich in Gefahr und gehe selbst als dein eigener Bote in meiner Gestalt. Es ist zwar gefährlich für einen König, als sein eigener Bote zu gehen, doch wenn ein Gott hilft, wird dir keine Gefahr drohen“. Pfister: S. 44.

⁵⁵² „Mein Sohn Alexander, in der Stunde, da du Hilfe brauchst, bin ich bei dir. Wenn du einen Boten an Dareios schickst, wird er dich verraten; sei du dein eigener Bote und gehe hin in

A1; A2: Istrin II.13:⁵⁵³

„Kind Aleksandr, wenn die Zeit kommt, werde ich dir helfen. Schicke keine Gesandten zu Dareios, da sie dich verraten werden. Werde selbst zu einem Boten und gehe. Nehme das Bild mit, wie du mich jetzt siehst“. Aleksandr sagte aber zu ihm: „Gefährlich ist es mir, dem Zaren, selbst ein Bote zu werden“. Ammon sagte: „Wenn du einen Gott beiseite hast, geschieht dir kein Übel“.

Der Gott Ammon tritt in dieser Szene in Gestalt des Hermes als Beschützer des Weltherrschers auf. Eine ähnliche Funktion ist bereits Serapis zugewiesen worden, der dem König versprochen habe, ihm beizustehen. Ausfeld vermutet, Hermes sei ursprünglich anstelle von Ammon in diesem Traum genannt gewesen.⁵⁵⁴ Wenn man aber im ägyptischen Kontext bleibt, haben die Griechen ihren Hermes mit dem ägyptischen Thot gleichgesetzt. Amun, Thot und Ptah traten zusammen mit dem ägyptischen König auf, wie z.B. mit Ramses II., an den diese Götter die Herrschaft über Ägypten übertragen und ihn somit göttlich legitimiert hatten.⁵⁵⁵ Thot diente auch als Mittler und Vertreter des Gottes Amun, Ammon. Auf der Weißen Kapelle von Sesostri I. sind die Inschriften erhalten, in denen Thot dem göttlichen Sohn, dem ägyptischen König, die Botschaften seines göttlichen Vaters, Amun, weitergibt, die zugleich sein Regierungsprogramm enthalten.⁵⁵⁶ Im Roman bekommt Alexander, der Sohn des Ammon, ebenfalls einen Handlungsplan, in welchem ihm die göttliche Unterstützung zugesichert wird. Er soll als Bote auftreten, wie dies der Gott Thot-Hermes selbst tut. In diesem Zusammenhang hat die Szene bereits in der überlieferten Form der Hs. A erfunden werden können und ist in der Tradition β in einen Dialog Alexanders mit dem Gott eingearbeitet worden.

Nach der Ankunft am Hof des persischen Königs hält Alexander ihn für den vom Himmel herabgestiegenen Gott Mithras, wie die Hs. A erzählt:

dem Anzug, den du mich tragen siehst'. Alexander aber sagte zu ihm: ‚Es ist gefährlich, wenn ich, der König, in eigener Person mein Bote werde‘. Ammon erwiderte: ‚Aber wenn du einen Gott zum Helfer hast, wird dir nichts Schlimmes widerfahren‘. *Van Thiel*: S. 83.

⁵⁵³ A¹: *Istrin* II.13: S. 60; A²: *Ibid.*: S. 173; *Tvorogov*: S. 121.

⁵⁵⁴ *Ausfeld, Adolf*: *Der griechische Alexanderroman*. S. 159.

⁵⁵⁵ *Wiese, André*: *Zum Bild des Königs auf ägyptischen Siegelamuletten*. Freiburg; Göttingen 1990. S. 113-114.

⁵⁵⁶ *Hirsch, Eileen*: *Die sakrale Legitimation Sesostri' I.: Kontaktphänomene in königsideologischen Texten*. Wiesbaden 2008. S. 33-34.

α II.14.5:

οἱ δὲ ἐκεῖ τεταγμένοι ἰδόντες τὸ ξένον τοῦ προσχήματος ὑπενόουν θεὸν εἶναι, ἐμάνθανον δὲ ἄγγελον Ἀλεξάνδρου αὐτὸν ὄντα.

ὁ δὲ Δαρεῖος ἐπὶ λόφου ἦν στρατοῖς κηρύσσων καὶ φάλαγγας συντάσσων ὡς † δὲ ὁ τῶν Μακεδόνων συνεῖς † μηνιοδῶ. ὁ δὲ ἀθρήσας τὸ πολὺ θαῦμα Δαρείου παρ' ὀλίγον αὐτὸν προσεκύνησεν ὡς θεὸν Μίθραν νομίζων οὐρανοῦ κατελθόντα, τοῖς βαρβάρους πέπλοισιν ἐγκοσμηθέντα.⁵⁵⁷

Die Tradition β sowie die *Aleksandrija* erwähnen keinen Vergleich des persischen Königs mit Mithras. Sie betonen hingegen die göttliche Erscheinung Alexanders vor Dareios:

β II.14.17-20; L II.14.4-5:

καὶ οἱ ἐκεῖ φρούραρχοι θεασάμενοι αὐτὸν ἐν τοιοῦτῳ σχήματι ὑπενόουν θεὸν αὐτὸν εἶναι. <...>

ἔξω δὲ ἐπὶ λόφων ἦν Δαρεῖος στρατῶν ὀρύσσων καὶ φάλαγγας συντάσσων ὡς † ἡρώων † ὄντων τῶν Μακεδόνων. συναθροίσας δὲ Ἀλέξανδρος τῇ θεωρίᾳ τῇ ξένη πάντας παρ' ὀλίγον προσεκύνησεν αὐτὸν Δαρεῖος θεὸν νομίσας αὐτὸν ἐξ Ὀλύμπου κατελθόντα καὶ βαρβάρων στολαῖς κεκοσμηῖσθαι.⁵⁵⁸

⁵⁵⁷ Die Übersetzungen von Pfister und von Haight erwähnen den Vergleich des Dareios mit Mithras: „The guards there, on seeing the stranger, supposed from his appearance that he was a god, but learned that he was the messenger of Alexander. Darius was on a hill drawing up phalanxes and haranguing the men about the cowardice of the Macedonians. And he, on beholding the marvelous appearance of Darius, for a little time revered him as the divine Mithras, believing he had come down from heaven, dressed in the barbarian robes”. *Haight*: S. 80.

“Als die Wächter dort die fremdartige Erscheinung sahen, glaubten sie, es sei ein Gott; dann aber erkannten sie, dass es ein Bote Alexanders sei. Dareios hielt sich auf einem Hügel auf, Befehle an seine Truppen erteilend und die Scharen ordnend, da er den Angriff der Makedonen erwartete. Als Alexander die wunderbare Erscheinung des Dareios erblickte, wäre er fast wie vor einem Gott niedergefallen, da er ihn für Mithras hielt, der vom Himmel heruntergestiegen war. Er war mit fremdartigen Gewändern geschmückt...“. *Pfister*: S. 44-45.

⁵⁵⁸ „Als ihn die Wachoffiziere dort in solchem Aufzug sahen, hielten sie ihn für einen Gott. ... Dareios befand sich außerhalb der Stadt auf einem Hügel. wo er Straßen baute und die Truppen gegen die Makedonen einübte. Alexander aber setzte durch seinen fremdartigen Aufzug alle in Erstaunen, und Dareios hätte ihn beinahe auf den Knien begrüßt in der Meinung, er sei ein Gott und vom Himmel in barbarischer Kleidung herabgekommen“. *Van Thiel*: S. 83.

A¹; A²: Istrin II.14:⁵⁵⁹

Die Wächter, die dort waren und ihn in jener Erscheinung gesehen hatten, dachten, er sei ein Gott gewesen. ...

Darij war <außerhalb der Stadt> auf Anhöhen, errichtete Schutzwälle und deckte sie mit Erde, um den Makydonjany Schaden hinzuzufügen. <Alle Perser> versammelten sich zur wunderlichen Erscheinung Aleksandrs. Darij beugte sich beinah vor ihm, da er dachte, er sei Gott, der vom Alump in der barbarischen Bekleidung gekommen sei.

Der einzigartige Vergleich des Dareios mit dem Gott in der Hs. A ist nicht dem Autor des Romans zu verdanken, sondern der verdorbenen Stelle im Manuskript. Denn nach der Logik der vorherigen Episode über die Wächter tritt Alexander als einziger Besitzer der göttlichen Eigenschaften in beiden Traditionen α und β auf.⁵⁶⁰ Auch später sind die Perser über den kleinen Wuchs von Alexanders Körper verwundert. Darauf folgt die Bemerkung: ἀλλ' ἠγνόουν, ὅτι ἐν μικρῷ ἀγγείῳ ἔκχυμα τύχης <οὐρανοῦ> ἐστίν.⁵⁶¹ Die Version β enthält denselben Satz: ἀλλ' ἠγνόουν, ὅτι ἐν μικρῷ ἀγγείῳ τύχης οὐρανοῦ ἦν δόξα,⁵⁶² ebenso die *Aleksandrija*: „Aber sie wussten nicht, dass ein Teil des himmlischen Ruhmes in einem kleinen Gefäß war“.⁵⁶³ Im *Schāhnāmeḥ* verbleiben die Iraner über Eskandars *farr*, „Glorienschein“, verwundert,⁵⁶⁴ was im Wesentlichen derselben Szene im griechischen Text entspricht. Dass sich die Szene über die Ähnlichkeit mit Mithras auf Alexander und nicht auf Dareios beziehen muss, beweist eine andere Episode in der Hs. A, die der Beschreibung von Alexanders Tod folgt:

α III.34.1:

⁵⁵⁹ A¹: Istrin II.14: S. 60-61; A²: *Ibid.*: 173-174; *Tvorogov*: S. 121.

⁵⁶⁰ Vgl. Iul. Val.; Arm. I.14; *Van Thiel, Helmut*: Erläuterungen. In: *Ibid.* (Hrsg.): *Leben und Taten Alexanders von Makedonien*. S. 183; *Merkelbach, Reinhold*; *Trumpf, Jürgen*: *Die Quellen des griechischen Alexanderromans*. S. 127.

⁵⁶¹ α II.15.1.

⁵⁶² β ; L II.15.

⁵⁶³ A¹; A²: Istrin II.15: S. 62; 174.

⁵⁶⁴ D. 81; 93-97; Siehe auch „Alexander als Weltherrscher und Kosmokrator“. S. 63-107.

οἱ δὲ Πέρσαι ἐμάχοντο βουλόμενοι τὸν βασιλέα εἰς τὴν Περσίδα ἀνακομίσασθαι καὶ ὡς θεὸν Μίθραν προσκυνῆσαι.⁵⁶⁵

Die Szene ist auch in der Tradition β zu finden:

β III.34.1-2; L III.34.1:

οἱ δὲ Πέρσαι ἐμάχοντο μετὰ τῶν Μακεδόνων βουλόμενοι τὸν Ἀλέξανδρον ἀνακομίσασθαι καὶ Μίθραν ἀναγορευῆσαι.⁵⁶⁶

A¹: Istrin III.34: ⁵⁶⁷

Die Pr'si stritten sich mit den Makidony und wollten Aleksandr zurückbringen.

A²: *Ibid.*:⁵⁶⁸

<Über Aleksandrs Beerdigung> Die Pr'si stritten sich mit den Makidony und wollten Aleksandrs Leiche bei sich bestatten.

Die beiden griechischen Traditionen berichten von der göttlichen Verehrung Alexanders seitens der Perser, wobei die *Aleksandrija* die Phrase über Mithras weglässt und dem Herrscher die göttliche Gleichsetzung nach dem Tod verweigert. Die Ausblendung des Mithras sollte bereits in der Vorlage des slawischen Textes vorhanden gewesen sein, die eine gekürzte Erzählung über die Beerdigung enthielt. Wie der Auftritt Alexanders am persischen Hof seine göttlichen Eigenschaften vor den Persern demonstriert, zeichnet sich der Beistand des Gottes ebenso bei der Flucht des Weltherrschers aus dem persischen Lager ab, nachdem er demaskiert worden ist. Auf seinem Weg wird Alexander bei Nacht vom Gott geführt, ὑπὸ τοῦ θεοῦ βοηθούμενος, und in der Dunkelheit erscheint der König „wie ein leuchtender Stern“.⁵⁶⁹ Die *Aleksandrija* wiederholt die Beschreibung der Tradition β: „Aleksandr

⁵⁶⁵ „Es erhob sich nun ein Streit seitens der Perser, die den König nach Persepolis bringen und als Mithras verehren wollten“. *Pfister*: S. 80.

⁵⁶⁶ „Da gerieten die Perser mit den Makedonen in Streit: Sie wollten Alexander in ihr Land überführen und als Gott Mithras verehren“. *Van Thiel*: S. 165.

⁵⁶⁷ A¹: *Istrin* III.34: S. 104.

⁵⁶⁸ A²: *Ibid.*: S. 241; *Tvorogov*: S. 177: <Über Aleksandrs Beerdigung> Die Pr'si stritten sich mit den Makidony und wollten Aleksandrs Leiche bei sich bestatten und Aleksandr zurückbringen.

⁵⁶⁹ α II.15.10; β II.15.32-33; L II.15.7. Zur Parallele dieser Stelle mit Homer siehe das Unterkapitel: ‚Dunkelheit als Herausforderung‘.

war aber wie ein Stern, der vom Himmel scheint...“.⁵⁷⁰ Nachdem Alexander erfolgreich der Gefahr entgangen und in sein Lager zurückgekommen ist, steht er im Zentrum seines Heeres „wie Zeus“: ὅποῖος Ζεὺς τοὺς οὐρανίους δαίμονας διακρίνων.⁵⁷¹ Die Tradition β und A¹ lassen diesen Vergleich weg, aber der Autor der A² fügt das Detail wiederum hinzu, allerdings in einer anderen Form: <[seine Soldaten] freuten sich, ihren Zaren wieder zu sehen, und verehrten ihn seitdem wie einen Gott.>⁵⁷²

Eine ähnliche Szene ereignet sich beim heimlichen Besuch des indischen Königs Poros. Der Weltherrscher betont in einem Brief in der Hs. A, dass er den Krieg nicht gegen den Gott, sondern gegen den Menschen führe. Des Weiteren setzt Alexander die Waffen des Gottes denen des bewohnten Erdkreises entgegen: θεοῦ γὰρ μίαν πανοπλίαν οὐ δύναται ὑπενεγκεῖν ἢ σύμπασα οἰκουμένη, ἀστραπῆς φωτισμὸν ἢ κεραυνοῦ κτύπον.⁵⁷³ In der Hs. L gelangt Alexander als Bote verkleidet zu Poros und warnt ihn, dass alle Worte des indischen Herrschers Alexander nicht verborgen bleiben würden, da er der Sohn des Gottes sei: θεοῦ γὰρ υἱὸς ὧν οὐκ ἄγνοεῖ τὰ λεγόμενα.⁵⁷⁴ Der makedonische König wird in dieser Szene nicht erkannt und kehrt in sein Lager zurück, nachdem Poros ihm die Aufstellung der Tiere demonstriert hat. Die Anspielung auf den göttlichen Ursprung Alexanders stellt sich in dieser Szene in der Hs. L eher als Hohn gegenüber dem indischen König dar und zeigt die Schlauheit, mit welcher der Makedone die Platzierung der indischen Armee ausspioniert hat.

Auch im iranischen Epos besteht eine Verbindung Eskandars mit der göttlichen Welt, und zwar mit den *yazdān*, die ebenfalls als Schöpfergott, *ǰahānāfarīn*, auftreten.⁵⁷⁵

⁵⁷⁰ A¹: *Istrin* II.15: S. 63. A²: *Ibid.*: S. 175; *Tvorogov*: S. 122.

⁵⁷¹ α II.16.1. Vgl. Arm. 185: „And he went and stood in their midst as Armazd in heaven“. *Wolohojian*: S. 97; Syr. II.VII: „Now Alexander by the might of the gods crossed the river...“. *Budge*: S. 74.

⁵⁷² A²: *Istrin* II.16: S. 176; *Tvorogov*: S. 123.

⁵⁷³ α III.2.10: „Denn gegen eine einzige Waffe der Götter vermag die gesamte Menschheit sich nicht zu wehren, gegen das Leuchten des Blitzes und das Dröhnen des Donners“. *Pfister*: S.57. Siehe denselben Inhalt in: α; β; L; A¹; A² III.2; *Tvorogov*: S. 138.

⁵⁷⁴ L III.3.5: „Denn als Sohn eines Gottes bleiben ihm unsere Worte nicht verborgen“. *Van Thiel*: S. 127.

⁵⁷⁵ Die Form *yazdān* geht auf das awestische *yazata* „verehrungswürdig“ zurück, die als Substantiv in Pluralform iranische Gottheiten bezeichnet hatte. Der größte Gott von den *yazata* ist Ahuramazda. Im Mittelpersischen bedeutet der Begriff *yazdān* „Götter; die guten Mächte“. Auch die Singularform *īzad* ist im Mittelpersischen belegt. Im Neupersischen

Da bei Ferdousī Eskandar als Anhänger des christlichen Glaubens erscheint, gilt er als monotheistisch und griechischsprachig, *rūmī*:

D. 218-220:

Als Eskandar von Dārās Sache erfuhr,
dass er auf dem Thron ward die Krone des Mondes,
führte das Heer er hinaus aus Irak,
und nannte Gottes⁵⁷⁶ Namen auf rümisch in eins.
Das Heer hatte weder ein Zentrum noch Grenzen –
das Glück von Dārā war schlichtweg nicht jung⁵⁷⁷.

Nach der ersten Schlacht mit Dārā verfolgt der Römer ihn, „derweil oft des Schöpfers der Welt gedenkend“.⁵⁷⁸ In seinem Brief an die Iraner in Estahr begründet Eskandar sein Anrecht auf den iranischen Thron unter Verweis auf seine Legitimierung durch die göttliche Welt. Vom Gott, dem „Siegesverteiler“, erhalte Eskandar „Herrlichkeit“, „Größe und die Krone des Großkönigtums“.⁵⁷⁹

D. 231-232:

„Ein jeder, der Zuflucht nunmehr ersucht
und ob seiner Tat Schutz suchet bei Gott⁵⁸⁰,
den will ich beschützen, jeden und alle,
dies wisset, so ihr mir Wohlwollende seid!“

Im Brief an die Statthalter Irans betont Eskandar, dass Dārā nicht von seiner Hand ermordet worden sei:

D. 429-433:

bezeichnet *yazdān* den einen Gott. *ǧahānāfarīn* bedeutet „Weltenschöpfer“ und ist der Beinamen Gottes: Wolff, Fritz: Glossar zu Firdosis Schahname. Hildesheim 1965. S. 280; 877; Büchner, V. F.: Yazdān. In: Encyclopaedia of Islam. E. J. Brill's First Encyclopaedia of Islam (1st Edition). Leiden 1993. S. 1161-1162; MacKenzie, D. N.: A Concise Pahlavi Dictionary. Oxford; New York; Toronto 1986. S. 97.

⁵⁷⁶ *yazdān*.

⁵⁷⁷ *baht*. Wortwörtlich: „Das Glück war schlichtweg nicht auf Seiten Dārās“.

⁵⁷⁸ D. 181: *ǧahānāfarīn*.

⁵⁷⁹ D. 234-235.

⁵⁸⁰ *yazdān*.

„Ich schwöre beim Halter der hohen Sonne,
dass ich Dārās Seele nichts Übles je wünschte.
Aus dem eigenen Haus waren des Königs Feinde,
ihm waren sie Untertanen und keine Fremde.
Doch nunmehr erfuhren sie ihre göttliche Strafe⁵⁸¹;
da Böses sie taten, überkam ihnen Böses.
Ihr eurerseits suchet das Recht und gehorchet
und machet die Zunge zum Pfand eures Bundes,
so ihr euch vom Himmelsrade Glück⁵⁸² erwünscht
und von mir Münzen, Sklaven, Krone und Thron!“

Die „göttliche Strafe“ wird durch Eskandar vollzogen, der die Täter hinrichten lässt. Das dargestellte Konzept des „guten“ Herrschers entspricht der göttlichen Legitimierungsideologie der Achämeniden, die die gute und gerechte Ordnung in ihrem Reich zu beschützen erklärten. Bereits Kyros tritt als göttlicher Schützling des Marduk im Kyros-Zylinder auf.⁵⁸³ Die Ermordung des gerechten iranischen Herrschers durch die bösen Feinde und die darauf folgende Wiederherstellung der Ordnung auf der Erde finden ihre Parallelen in den königlichen Bauinschriften, vor allem in den Inschriften von Dareios I., der dieselbe Idee der „göttlichen Strafe“ für die Übeltäter sowie die göttliche und königliche Wahrung des Rechtes deklariert hat.⁵⁸⁴

⁵⁸¹ *bādāfrāh-e yazadī*.

⁵⁸² *baht*.

⁵⁸³ *Lincoln, Bruce*: ‚Happiness For Mankind‘. Achaemenid Religion and the Imperial Project (Acta Iranica, 53). Leuven; Paris; Walpole 2012; *Rollinger, Robert*: Das teispidisch-achaimenidische Großreich. Ein ‚Imperium‘ *avant la lettre*? In: *Gehler, Michael* und *Rollinger, Robert* (Hrsg.): Imperien in der Weltgeschichte. Epochenübergreifende und globalhistorische Vergleiche. Teil 1: Imperien des Altertums, Mittelalterliche und frühneuzeitliche Imperien. Wiesbaden 2014. S. 153-157; *Ibid.*: Herrscherkult bei Teispiden und Achaimeniden. Realität oder Fiktion? In: *Günther, Linda-Marie* und *Plischke, Sonja* (Hrsg.): Studien zum vorhellenistischen und hellenistischen Herrscherkult (Oikumene. Studien zur antiken Weltgeschichte, 9). Berlin 2011. S. 11-54; *Wiesehöfer, Josef*: Ein König erschließt und imaginiert sein Imperium: Persische Reichsordnung und persische Reichsbilder zur Zeit Dareios I. (522-486 v.Chr.). In: *Rathmann, Michael* (Hrsg.): Wahrnehmung und Erfassung geographischer Räume in der Antike. Mainz 2007. S. 31-40; *Ibid.*: Gerechtigkeit und Recht im achaimenidischen Iran. In: *Barta, Heinz*; *Rollinger, Robert* und *Lang, Martin* (Hrsg.): Recht und Religion. Menschliche und göttliche Gerechtigkeitsvorstellungen in den Welten. Wiesbaden 2008. S. 191-203.

⁵⁸⁴ *Jacobs, Bruno*: Herrschaftsideologie und Herrschaftsdarstellung bei den Achämeniden.

DB §5:

Es kündigt Dareios, der König: Nach dem Willen Ahuramazdās bin ich König; Ahuramazdā hat die Herrschaft mir verliehen.⁵⁸⁵

Ibid. §9:

Es kündigt Dareios, der König: Ahuramazdā hat mir dieses Reich verliehen; Ahuramazdā hat mir Beistand gebracht, so dass ich dieses Reich zusammenhielt. Nach dem Willen Ahuramazdās habe ich dieses Reich in Besitz.⁵⁸⁶

Ibid. §14:

Es kündigt Dareios, der König: Die Herrschaft, die von unserem Geschlecht weggenommen worden war, die stellte ich (wieder) her; ich setzte sie wieder an ihren Platz. Genau wie (sie) früher (waren).⁵⁸⁷

Wie Eskandar bei seinem Handeln auf die *yazdān* verweist, so beansprucht Dareios I. ebenfalls den göttlichen Beistand während seiner Kriege gegen lokale Rebellen im Reich:

DB. §19;

Ahuramazdā hat mir Beistand gebracht; nach dem Willen Ahuramazdās schlug ich das Heer des Nadintabaira sehr.⁵⁸⁸

Ibid. §25, 26, 27, 28, 29, 30:

In: *Lanfranchi, Giovanni B. und Rollinger, Robert* (Hrsg.): *Concepts of Kingship in Antiquity. Proceedings of the European Science Foundation Exploratory Workshop Held in Padova, November 28th – December 1st, 2007* (History of the Ancient Near East / Monographs - XI). Padova 2010. S. 107-113. *Rollinger, Robert*: *Das teispidisch-achaimenidische Großreich*. S. 157. *Ibid.*: *Thinking and Writing about History in Teispid and Achaemenid Persia*. In: *Raaflaub, Kurt* (Hrsg.): *Thinking, Recording, and Writing History in the Ancient World*. Malden; Oxford; Chichester 2014. S. 196-200; *Wiesehöfer, Josef*: *Das antike Persien. Von 550 v. Chr. bis 650 n. Chr.* Düsseldorf 2005. S. 33-43; 89-94; 139-149.

⁵⁸⁵ *Schmitt, Rüdiger* (Hrsg.): *Die altpersischen Inschriften der Achaimeniden: Editio minor mit deutscher Übersetzung*. Wiesbaden 2009. S. 38.

⁵⁸⁶ *Ibid.*: S. 40.

⁵⁸⁷ *Ibid.*: S. 45.

⁵⁸⁸ *Ibid.*: S. 50.

Ahuramazdā hat mir Beistand gebracht; nach dem Willen Ahuramazdās schlug mein Heer jenes gegnerische Heer sehr.⁵⁸⁹

Eskandar, wie Dareios, verkündet keine der iranischen Herrschaftskultur fremde göttliche Vaterschaft. Allerdings versucht er, seine Herrschaftsansprüche, den altorientalischen Traditionen folgend, durch die göttliche Welt zu legitimieren. Im griechischen *Alexanderroman* verfasst der König anlässlich seiner Thronbesteigung auch einen Brief an die Perser. Merkwürdig ist der Beginn der Botschaft in der Hs. A:

α II.21.3-4:

βασιλεὺς Ἀλέξανδρος ἐκ βασιλέως θεοῦ Ἄμμωνος καὶ Ὀλυμπιάδος βασιλίδος τοῖς κατὰ τὴν Περσίδα πᾶσαν ἔν τε χώραις καὶ πόλεσι λέγει. εὐκταῖον μὲν ἦν τοσαύτας μυριάδας μὴ κακῶς ἀπολέσθαι· εἰ δὲ ὁ δαίμων ἠθέλησέ με κατὰ Περσῶν νικηφόρον ... καὶ † γὰρ θεοῖς πᾶσιν.⁵⁹⁰

Zum Vergleich muss die entsprechende Stelle aus der Tradition β zitiert werden:

β II.21.9-12; L II.21.2:

βασιλεὺς Ἀλέξανδρος υἱὸς Φιλίππου βασιλέως καὶ βασιλίσσης Ὀλυμπιάδος τοῖς κατὰ τὴν Περσίδα πᾶσιν ἔν τε ταῖς πόλεσι καὶ χώραις τάδε κελεύω. εὐκτὸν μὲν ἦν μοι τὰς τοσαύτας μυριάδας ἀνθρώπων μὴ ἀπολέσθαι κακῶς. εἰ δὲ εὐδαιμονία ποιεῖ με κατὰ Περσῶν νικηφόρον, εὐχαριστῶ τῇ προνοίᾳ.⁵⁹¹

A¹; A²: Istrin II.21:⁵⁹²

⁵⁸⁹ *Ibid.*: 54 ff. Siehe auch weitere Paragraphen 31-38, wo sich diese Formel wiederholt.

⁵⁹⁰ „König Alexander, der Sohn des Gottes Ammon und der Königin Olympias, verkündet den Bewohnern von ganz Persien auf dem Land wie in der Stadt. Es wäre mir wohl lieb, wenn nicht so unermesslich viele Menschen umgekommen wären. Wenn aber das Geschick es wollte, dass ich über die Perser den Sieg davontrüge, so danke ich allen Göttern“. *Pfister*: S. 51.

⁵⁹¹ „Ich, König Alexander, Sohn des Königs Philipp und der Königin Olympias, verkünde den Bewohnern von Persien, in den Städten und auf dem Lande: Ich will nicht so viele Zehntausende von Menschen elend verderben. Göttliche Gunst hat mich zum Sieger über die Perser gemacht; dafür danke ich der Vorsehung“. *Van Thiel*: S. 99.

⁵⁹² A¹: *Istrin* II.21: S. 70; A²: *Ibid.*: S. 180-181; *Tvorogov*: S. 128.

„Zar Aleksandr, der Sohn des Zaren Filip und der Zarin Alimpiada, schreibt allen in Persida, in den Städten und in den Ländern dieses Gebot: Bloß wollen wir nicht eine Unmenge von Menschen vernichten. Der gute Ruhm schuf mir den Sieg über die Perser, aber ich preise die Prädestination⁵⁹³“.

Zunächst ist die Herabstufung des Herkunftshinweises am Beginn der Botschaft ersichtlich. Vom „Sohn des Gottes Ammon und der Olympias“ in der Hs. A wird Alexander in der Tradition β schlicht zum „Sohn des Königs Philipp und der Königin Olympias“ herabgestuft. Auch dankt Alexander schließlich statt den „Göttern“ „der Vorhersehung“, ἡ πρόνοια. Sie wird bereits am Beginn der Erzählung über Alexander als Quelle seines Erfolges genannt.⁵⁹⁴ Die Tradition verdankt dem „glänzenden Glück“, εὐδαιμονία, den Sieg gegen Persien, wohingegen die Hs. A seinen Ursprung präziser formuliert, nämlich in der „Gottheit“ – ὁ δαίμων. Einen Verweis auf die Erteilung des Glückes durch den Gott enthält auch der Beginn des Eskandar-Buches, in dem Eskandar das Wort an das iranische Volk richtet:

E. 6:

„Da uns der Siegreiche Majestät gab
und das Tor uns zum siegreichen Glück öffnete“.

Der persische Begriff *baht-e pīrūz* für das „siegreiche Glück“ hängt auch mit dem ursprünglich iranischen Konzept des *farr*, des „Glorienscheins“ zusammen, welcher einem Schah beim Besteigen des iranischen Throns zugeteilt werden musste. Es ist merkwürdig, wie die griechischen εὐδαιμονία, δαίμων und πρόνοια in Alexanders Ansprache an die Perser im *Alexanderroman* mit den persischen Vorstellungen im *Schāhnāme* übereinstimmen. Ein anderer Punkt, der die Tradition β mit dem iranischen Epos in der behandelten Episode verbindet, ist die Entgötterung Alexanders, der lediglich als Objekt der Vorbestimmung auftritt. Im *Schāhnāme* spielen *yazdān* bei der Legitimierung der Taten eines Herrschers eine entscheidende Rolle. Es werden allerdings von Eskandar keine verwandtschaftlichen Beziehungen zur iranischen göttlichen Welt beansprucht. Als seine römischen Soldaten eine Fortsetzung des Feldzuges im iranischen Epos verweigert haben, will Eskandar ohne

⁵⁹³ *promyšlenije*.

⁵⁹⁴ β I.1.2; L I.1.1.

sie den Weg mit „Gott und dem Heer von Iran“ schaffen, *yazdān va īrān-e sepāh*.⁵⁹⁵
Der Gott, *yazdān*, bleibt also sein Gefährte selbst ohne römische Armee.

Die in der Hs. A verkündete göttliche Herkunft Alexanders und der den Göttern zu verdankende Sieg über die Perser finden im Brief der Familienangehörigen des Dareios, Rhodoghune und Stateira, ein Echo. Sein Sieg sei von den himmlischen Göttern bestimmt worden, und Alexander erscheine selbst wie ein olympischer Gott. Rhodoghune und Stateira bitten die persischen Götter darum, dass Alexander als Throngenosse des Zeus verehrt werde. Die Tradition β sowie die *Aleksandrija* unterlassen hingegen – wie in der Botschaft Alexanders an die Perser – die Vergöttlichung des Herrschers und nennen lediglich seinen Titel als Weltherrscher.⁵⁹⁶

Das Thema von Alexanders Tod und ebenso seiner Geburt bot einen fruchtbaren Boden für die Legenden bezüglich seiner Beziehungen zur göttlichen Welt. Da der Moment des Todes den Übergang ins Jenseits bedeutet, stellt die Beschreibung des Lebensendes des Weltherrschers einen markanten und mythischen Abschnitt seiner Biographie dar. Vor dem Tod bittet Alexander Zeus darum, seine Pläne zu Ende führen zu dürfen und ihn als dritten Sterblichen zu sich zu nehmen:

α III.30.15:

ὁ δὲ Ἀλέξανδρος ἀκούσας ταῦτα εἶπεν· ὦ Ζεῦ, τὴν μὲν ἐπιβολὴν δοίης ἡμᾶς ἐπὶ τέλος ἄγειν· εἰ δὲ οὕτως σοι ἔδοξε, δέχου κάμῃ τρίτον ὄντα θνητόν.

Der Bearbeiter der Version α erklärt sein Ansinnen folgenderweise:

Ibid. 16:

τοῦτο δὲ ἐβούλετο λέγειν, ὅτι καὶ Διόνυσος διὰ τὴν ἐπιφάνειαν τῶν ὑφ' ἑαυτοῦ κατεργασθέντων μετὰ τῶν θεῶν ἐστίν, ὡσαύτως δὲ καὶ ὁ Ἡρακλῆς· τρίτον δὲ καὶ ἑαυτὸν ἔκρινε <διὰ> τῶν ἔργων <τῶν> ἀποδεδειγμένων εἰς ἅπασαν τὴν οἰκουμένην ἄξιον τοῖς θεοῖς συνέστιον γενέσθαι.⁵⁹⁷

⁵⁹⁵ E. 520-523.

⁵⁹⁶ α II.22.7-11; β II.22.20 23; L II.22.5; *Istrin*: S. 184; *Tvorogov*: S. 130. Zu dieser Stelle siehe auch das Kapitel ‚Alexander als Weltherrscher und Kosmokrator‘.

⁵⁹⁷ „O Zeus, lass mich meine Pläne zu Ende führen! Und wenn du dies beschlossen hast, nimm auch mich als dritten Streblichen bei dir auf!‘ Dieses wollte er damit sagen: dass auch Dionysos wegen seiner Taten unter den Göttern weile, ebenso auch Herakles; als dritter

Wegen seiner Taten im Kreis des ganzen bewohnten Landes, εἰς ἅπασαν τὴν οἰκουμένην, habe sich Alexander neben Dionysos und Herakles der göttlichen Welt als würdig erwiesen, ἄξιον τοῖς θεοῖς. Ebenso von der göttlichen Würde, ἄξιος, spricht der Makedonier Peukolaos in der Hs. A: Alexander habe Makedonien „des Zeus würdig“ gemacht, ἄξιαν τοῦ Διός.⁵⁹⁸ Auf Zeus weist auch das Bild am Himmel hin, das im Moment des Todes erscheint:

α III.33.26:

ταῦτα δὲ αὐτοῦ εἰπόντος εὐθύς ἐγένετο ὁμίχλη περὶ τὸν ἀέρα καὶ σκότος καὶ ἐφάνη μέγας ἀστήρ πεσὼν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐπὶ τὴν θάλασσαν, καὶ σὺν αὐτῷ ἀετὸς μέγας, καὶ τὸ χαλκοῦν ἄγαλμα Διὸς τὸ ἐν Βαβυλῶνι ἐκινήθη. ὁ δὲ ἀστήρ πάλιν ἀνῆλθεν εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ὁ ἀετὸς σὺν αὐτῷ ἔχων ἀστέρα φεγγώδη. κρυβέντος δὲ τοῦ ἀστέρος ἐν τῷ οὐρανῷ εὐθύς καὶ Ἀλέξανδρος ἐκάμμουσε τοὺς ὀφθαλμούς.⁵⁹⁹

β III.33.4-9; L III.33.5:

ταῦτα καὶ ἄλλα πολλὰ εἰπόντος τοῦ Ἀλεξάνδρου ἐγένετο περὶ τὸν ἀέρα ὁμίχλη καὶ ἐφάνη μέγας ἀστήρ κατερχόμενος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐπὶ τὴν θάλασσαν καὶ σὺν αὐτῷ ἀετός· καὶ τὸ ἄγαλμα Βαβυλῶνος, ὃ ἐκάλουν Διός, ἐκινήθη. ὁ δὲ ἀστήρ πάλιν ἀνῆλθεν εἰς τὸν οὐρανόν. ἠκολούθησε δὲ αὐτῷ καὶ ὁ ἀετός. κρυβέντος δὲ τοῦ ἀστέρος εἰς τὸν οὐρανὸν εὐθέως ἐκοιμήθη Ἀλέξανδρος τὸν αἰώνιον ὕπνον.⁶⁰⁰

aber sei er würdig, Hausgenosse der Götter zu werden wegen der Werke, die er auf der ganzen Erde vollbracht hatte“. *Pfister*: S. 74.

⁵⁹⁸ α III.32.15.

⁵⁹⁹ „Danach entstand plötzlich dichter Nebel und Finsternis, und es erschien ein großer Stern, der vom Himmel ins Meer stürzte, und mit ihm ein Adler, und es wankte das ehernen Bild des Zeus in Babylon. Und der Stern erhob sich wieder zum Himmel und der Adler mit ihm, einen leuchtenden Stern tragend. Und als der Stern am Himmel verschwunden war, hatte auch Alexander seine Augen geschlossen“. *Pfister*: S. 80.

⁶⁰⁰ „Als Alexander dies und vieles andere gesprochen hatte, entstand ein Nebel in der Luft. Ein großer Stern senkte sich aus dem Himmel auf das Meer herab, mit ihm ein Adler, und das Kultbild in Babylon, das sie Zeus nannten, schwankte. Der Stern erhob sich wieder in den Himmel, ihm folgte der Adler. Und sobald der Stern im Himmel verschwand, sank Alexander in den ewigen Schlaf“. *Van Thiel*: S. 165.

A¹; A²: Istrin III.33:⁶⁰¹

Nachdem Aleksandr dies und vieles Andere gesprochen hatte, erschien Nebel in der Luft, und es kam ein großer Stern zum Vorschein, der vom Himmel auf das Meer herabstieg. Und mit diesem bewegten sich ein Adler und das babylonische Idol, benannt Dyi. Der Stern erhob sich danach zum Himmel, <den Adler verlassend>, und sogleich fiel Aleksandr in den ewigen Schlaf.

Bemerkenswert ist an der Beschreibung dieser Szene, wie sie in unterschiedlichen Kulturen interpretiert wurde. Die Bestandteile der natürlichen Erscheinungen schließen ein: *ὄμίχλη*, Nebel, als natürliche Erscheinung; in der Hs. A kommt auch die Dunkelheit, *σκότος*, vor sowie *μέγας ἀστήρ*, ein großer Stern, der ins Meer stürzt und sich dann wieder zum Himmel erhebt.

Die Szene wird mit einem Adler, *ἀετός*, verknüpft, der diesen Stern zum Himmel trägt. Die Hs. A nennt ihn *ἀετὸς μέγας*. Sobald der Stern am Himmel verschwindet, stirbt der Weltherrscher. Da Adler im Vergleich zu Geiern und Falken keinen hohen Rang in der ägyptischen Religion und Kultur eingenommen haben, findet diese Szene mit Sicherheit ihren Ursprung im griechischen Kulturkreis. Erst seit der Dynastie der Ptolemaier beginnt der Adler eine bedeutende Rolle in Ägypten zu spielen.⁶⁰² Der Adler stellte in der griechischen Kultur den Helfer und Boten des Zeus dar. Ein Adler und Wildtauben versorgen das Zeuskind auf Kreta mit Ambrosia und Nektar.⁶⁰³ Der Gott konnte sich selbst in die Gestalt eines Adlers verwandeln. Des Weiteren befand sich der Adler mit der Ideenwelt der antiken Herrscher in enger Verbindung. Bereits im zeitlichen Umfeld von Alexander gehörte der Adler zu den königlichen Herrschaftszeichen, etwa bei Klearchos von Herakleia am Pontos, der mit einem goldenen Adler und Zepter auftrat und sich als „Sohn des Zeus“ bezeichnet haben soll.⁶⁰⁴ Der Adler gehörte ebenso zu den Königssymbolen Alexanders wie zu denen der Diodochen und der römischen Kaiser.⁶⁰⁵ Auf Alexanders Tetradrachmen wurde Zeus mit dem auf seiner Hand sitzenden Adler

⁶⁰¹ A¹: Istrin III.33: S. 103-104; A²: *Ibid.*: S. 240-241; *Tvorogov*: S. 177.

⁶⁰² *Spiegel, Joachim*: Adler. In: LÄ. Bd. 1. S. 64.

⁶⁰³ Davon berichten die erhaltenen Zeilen des Epos „Mnemosyne“ der Dichterin Moiro: *Kost, Karlheinz*: Epos. In: *Lexikon des Hellenismus*. S. 293.

⁶⁰⁴ *Schmitt, Hatto H.*: Herakleia am Pontos. In: *Lexikon des Hellenismus*. S. 411.

⁶⁰⁵ *Hünemörder, Christian*: Adler. In: NP. Bd. 1. S. 116.

dargestellt.⁶⁰⁶ Auch auf den Münzen der Dynastie der Ptolemaier kann man einen Adler in Verbindung mit Zeus finden.⁶⁰⁷ Diese Tatsache verwundert kaum, da die Herrscher dieser Dynastie ihre Abstammung von Zeus herleiteten, der ihnen die Herrschaft verliehen habe.⁶⁰⁸ Der Adler, *aquila*, spielte auch in der karolingischen Zeit eine wichtige Rolle in der Darstellung des zodiakalischen Tierkreises und konnte mit dem Planeten Jupiter verbunden sein.⁶⁰⁹ In dieser Szene aus dem *Alexanderroman* verbindet der Adler die göttliche Welt des Zeus mit Alexander, indem er als göttlicher Gesandter Alexander mit dem Stern in die Welt der Götter begleitet, wie er es sich vor seinem Tod gewünscht hatte.

Das Kupferbild des Zeus, τὸ χαλκοῦν ἄγαλμα Διὸς, das in Babylon erschien, kommt in der Hs. A vor. Die Tradition β erwähnt ein babylonisches Bild, τὸ ἄγαλμα Βαβυλῶνος, welches mit Zeus identifiziert wurde, ὃ ἐκάλουν Διός. Der „babylonische Zeus“ kann auf den Gott Marduk hinweisen,⁶¹⁰ wobei dies lediglich die hellenisierte Wahrnehmung der Erscheinung des babylonischen Himmelsgottes darstellen kann. Dass diese Beschreibung des Bildes vollkommen in den griechischen Kulturkontext hineinpasst, zeigt Pausanias' Bericht von einer Statue der Artemis aus Bronze, die er mit demselben Ausdruck beschreibt: ἔστι γὰρ καὶ Ἀρτέμιδος ἐνταῦθα χαλκοῦν ἄγαλμα – ἐφαίνετο ἀρχαῖον εἶναί μοι.⁶¹¹

Die *Aleksandrija* nennt diese göttliche Figur *kumir*, das „Idol; Götzenbild“. Dieser Begriff wurde in den altrussischen Texten zur Darstellung der heidnischen Götter sowie für Kultgegenstände der heidnischen Religionen verwendet. Auch in der byzantinischen Tradition wurden die antiken Statuen mit demselben Begriff bezeichnet. Georgios Monachos verwendet in seiner Erzählung über griechische Bilder das Wort τὸ ἄγαλμα, das in der altslawischen Übersetzung ebenfalls mit *kumiry* wiedergegeben wird.⁶¹²

⁶⁰⁶ *Mannsperger, Dietrich* (Hrsg.): *Alexander der Große im Bild der Münzen: Die Sammlung Karl Ruß in der Tübinger Universitäts-Münzsammlung*. Tübingen 1981. S. 13-14.

⁶⁰⁷ *Ibid.* S. 27-28.

⁶⁰⁸ *Schmitt, Hatto H.*: Herrschaftszeichen. In: *Lexikon des Hellenismus*. S. 435.

⁶⁰⁹ *Blume, Dieter; Haffner, Mechthild; Metzger, Wolfgang*: *Sternbilder des Mittelalters: Der gemalte Himmel zwischen Wissenschaft und Phantasie. Teil 1: Text und Katalog der Handschriften*. Berlin 2012. S. 62-63.

⁶¹⁰ Marduk wurde von den Griechen mit Zeus gleichgesetzt: *Fontenrose, Joseph E.*: *Python: A Study of Delphic Myth and Its Origins*. Los Angeles; London 1959. S. 157.

⁶¹¹ Paus. *Graeciae descriptio* II.13.5.

⁶¹² Georgius Monachus. *Chronicon* 69. Die altslawische Übersetzung siehe: *Istrin, Vasilij M.*

Die altrussische Hs. *Lavrent'evskaja* berichtet, dass der Kiewer *knjaz'*, Fürst Vladimir I., der die Kiewer Rus' christianisierte, am Beginn seiner Herrschaft zunächst versuchte, die vorchristliche altrussische Religion zu konsolidieren, indem er die *kumiry*, die Götzenbilder der heidnischen Götter, „auf einen Hügel außerhalb des Terem-Hofes“ gestellt habe.⁶¹³ Die Bezeichnung der heidnischen Götter mit *kumir* als Idol geht auf das zweite Gebot des Moses zurück: ποιήσεις σεαυτῷ εἰδωλον οὐδὲ παντὸς ὁμοίωμα, ὅσα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ ὅσα ἐν τῇ γῆ κάτω καὶ ὅσα ἐν τοῖς ὕδασιν ὑποκάτω τῆς γῆς.⁶¹⁴ Die erste gedruckte altkirchenslawische Bibel, die Ostroger Bibel, übersetzt dies: „Schaffe dir kein Idol“.⁶¹⁵ Die *Aleksandrija* schildert somit das Zeichen am Himmel im Geiste der jüdisch-christlich-byzantinischen Tradition.

In der Beschreibung der Ereignisse nach dem Tod Alexanders zeichnet sich die Hs. A erneut dadurch aus, dass Alexander dem Orakel des „babylonischen Zeus“ zufolge, τοῦ Βαβυλωνίου Διός, als „Sohn der Unsterblichen“, τὸν τῶν ἀθανάτων υἱόν, nach Memphis getragen und dort als „horntragender König“, βασιλεὺς κεράσφορος, verehrt worden sein soll.⁶¹⁶

Als Fazit sei festgehalten: In der Hs. A stellt sich der höchste Grad von Alexanders Verbindung mit den Göttern heraus, indem seine Taten durchweg einen göttlichen Rückhalt finden. Wegen der Bedeutung seiner Handlungen und der beanspruchten

(Hrsg.): *Knigy vremen'nyja i obraznyja Georgija Mnicha. Chronika Georgija Amartola v drevnem slavjanorusskom perevode.* In: Die Chronik des Georgios Hamartolos in altslavischer Übersetzung (Slavische Propyläen, 135.1). München 1972. Bd. 1. S. 66.

⁶¹³ *Lavrent'evskaja*: 79. Vgl. die Nestorchronik: „Und Volodimer begann, allein in Kiev zu herrschen. Und er stellte Götzenbilder auf dem Hügel auf, außerhalb des Schlosshofes: einen Perun aus Holz, und sein Haupt aus Silber und der Schnurrbart aus Gold, und Chors und Daž'bog und Stribog und Simar'gl und Mokoš'. Und sie opferten ihnen und nannten sie Götter“: Müller, Ludolf (Hrsg.): Die Nestorchronik: die altrussische Chronik, zugeschrieben dem Mönch des Kiever Höhlenklosters Nestor, in der Redaktion des Abtes Sil'vestr aus dem Jahre 1116, rekonstruiert nach den Handschriften *Lavrent'evskaja*, *Radzivilovskaja*, *Akademiceskaja*, *Troickaja*, *Ipat'evskaja* und *Chlebnikovskaja*. München 2001. S. 97. Auf demselben Hügel ließ er nach der Christianisierung eine Kirche errichten: *Ibid.*: S. 146.

⁶¹⁴ Septuaginta, Exodus 20.4. „Du sollst dir kein Bildnis noch irgendein Gleichnis machen, weder von dem, was oben im Himmel, noch von dem, was unten auf Erden, noch von dem, was im Wasser unter der Erde ist“ (Die Lutherbibel).

⁶¹⁵ Übersetzt nach der Ausgabe: *Torkonjak, Roman* (Hrsg.): *Ostroz'ka Biblija*. Lwiw 2006. S. 132.

⁶¹⁶ α III.34.2-3.

übermenschlichen Herkunft wird der Weltherrscher in der Hs. A als götterwürdig erklärt. Im Briefwechsel zwischen dem Haus des persischen Königs und Alexander erreicht diese Idee ihren Höhepunkt: Die „Barbaren“ seien bereit, den König zu Lebzeiten als Gott, als den neuen Dareios, anzuerkennen. Der Text der Tradition α schildert einen Helden, der in eine Reihe mit anderen göttlichen Abkömmlingen der griechischen Welt gestellt wird. Einen logischen Schluss bietet die Beschreibung des Todes, nach dem der Weltherrscher von der irdischen in die himmlische Welt übergetreten sei. Der Machtbereich des Weltherrschers soll sich nach Hs. A über alle möglichen Teil-Welten verbreiten. Wie Amun einen totalen Herrschaftsanspruch auf Erde, Himmel und Unterwelt⁶¹⁷ besaß, so wurde Alexander ebenso zum Herrscher mit absoluter Machtvollkommenheit über die ganze Welt erklärt.

Die Tradition β behält zwar die Legende über die göttliche Abstammung des Königs bei, stuft allerdings seine Göttlichkeit herab und stellt Alexander lediglich als einen genialen Welteroberer und Strategen dar. Die Beschreibung erfolgt immerhin im Rahmen der griechischen Tradition, doch fehlen einige auf die Vergöttlichung Alexanders hinweisende Stellen. Es sei anschließend darauf hingewiesen, dass spätere Bearbeiter des *Alexanderromans*, etwa die Autoren von A¹ und A², die anfangs enthaltene mythische Komponente der „tatsächlichen“ Erzeugung des Weltherrschers durch den im Ritus erscheinenden Gott aus den Augen verlieren.

Diese Wahrnehmung lässt sich außerdem durch das Missverstehen der Weiheinschrift an Ammon in Ägypten bekräftigen, wonach Alexander selbst die göttliche Abstammung für sich beansprucht habe: „Ich habe mir den Gott Ammon als Vater geschaffen“.⁶¹⁸ Doch auch in der *Aleksandrija* sowie im *Schāhnāme* handelt der Herrscher nicht ohne göttlichen Beistand. Seine Beziehung lässt sich dort allerdings als Unterstellung unter die göttliche Welt beschreiben. Im Eskandar-Buch wird die Legitimierung auf die für iranische Herrscher gewöhnliche Weise bekräftigt, wonach die Macht an den Herrscher vom Gott verliehen worden sei.

Bemerkenswert an der Darstellung des Verhältnisses zwischen Alexander und der göttlichen Welt in der *Aleksandrija* ist, dass der slawische Text ein synkretistisches Bild dieser Beziehungen enthält. Zum einen übernimmt er etliche Episoden aus der griechischen Vorlage, wo der König als Spross des heidnischen Gottes dargestellt

⁶¹⁷ Otto, Eberhard: Amun. In: LÄ. S. 245.

⁶¹⁸ A¹: *Istrin* I.30: S. 31; A²: *Ibid.* S. 149; *Tvorogov*. S. 101.

wird. Zum anderen verneint der Text die Szenen, die auf eine direkte göttliche Verehrung des Weltherrschers verweisen.

2.4 Alexanders Glück

Im Zusammenhang mit den Taten des Herrschers wurde Alexanders Glück bereits im *Alexanderroman* sowie im *Schāhnāmeḥ* erwähnt. Es zählte bereits in der Antike zu den Topoi über Alexander und war immer mit seinem Erfolg als Feldherr, Herrscher und Welteroberer verbunden.⁶¹⁹ Glück sollte von Anfang an auf der Seite Alexanders gestanden haben. Wie hängen Alexander und Glück im griechischen *Alexanderroman*, in der *Aleksandrija* und im Eskandar-Buch zusammen? Nachstehend wird die Frage aufgegriffen, ob Unterschiede in den behandelten Quellen bezüglich dieser Frage bestehen und auf welche Weise das Verhältnis zwischen Alexander und dem Glück dargestellt wird.

Im vorherigen Teil wurde eine Stelle aus der Botschaft an die Iraner bereits behandelt und in Verbindung mit *baḥt* aus dem Eskandar-Buch gebracht.⁶²⁰ Die Quellen überliefern allerdings mehrere Szenen, in denen sich das Verhältnis nachverfolgen lässt. Bereits am Anfang der Geschichte von Alexander wird Glück als unabdingbarer Teil seines Wesens thematisiert: Der Autor des Textes β wollte sein Glück in den Taten, τὴν ἐν τοῖς ἔργοις εὐτυχίαν, darstellen. Die *Aleksandrija* äußert beinahe wortwörtlich denselben Wunsch und verwendet lediglich für εὐτυχία das Wort *vazn'*. Der Autor von A² ergänzt die Einführung vor der Übersetzung der griechischen Vorlage mit eigenen Gedanken, in denen wiederum Alexanders „Glück in den Kriegen“ erwähnt wird.⁶²¹ In β wendet sich der Autor vor der Beschreibung des Feldzuges nochmals diesem Thema zu: ἦν δὲ ὡς ἔοικε τοῦ πατρὸς Φιλίππου εὐτυχέστερος Ἀλέξανδρος καὶ μεγάλων εὐθέως ἡμφισβῆται πραγμάτων.⁶²² In der *Aleksandrija* liest man an derselben Stelle: „Aleksandr war glücklicher als sein Vater

⁶¹⁹ Plut. *De Alexandri magni fortuna aut virtute*. Diese Vorstellung über die Verbindung Alexanders mit dem Glück ist in die Forschungsliteratur geraten: „Der Glaube an sein Glück, der sich selbst in den schwierigsten Situationen bestätigte, ist die individualpsychologische Voraussetzung für Alexanders Selbstvergottung“. Demandt, *Alexander*. Alexander der Grosse: Leben und Legende. S. 461; Siehe auch *Ibid.* S. 133; 177; 217; 326.

⁶²⁰ α; β; L; A¹; A² II.21. *Tvorogov*. S. 128; E. 6.

⁶²¹ A¹: *Istrin* I.1: S. 5; A²: *Ibid.*: S. 131; *Tvorogov*. S. 85-86.

⁶²² β I.26.6-7; L I.26.2.

Filip <im Krieg> und beanspruchte große Taten“.⁶²³ Da steht die griechische Komparativform εὐτυχέστερος mit der altrussischen *vaznivee* im Einklang und verweist auf Alexanders Vorrang vor Philipp im Glück. Der Autor der A² präzisiert die kriegerische Überlegenheit des jungen Makedoniers auf den kriegerischen Bereich. Auch im Vergleich zu seinen Feinden wird der Weltherrscher vorangestellt. Der Fluss Stranga, der Alexanders Lager vom persischen Heer trennt, friert und taut auf, wenn es Alexander nützt.⁶²⁴ Auf der Flucht vor den Persern überquert Alexander diesen Fluss bei Nacht, und die ihn verfolgenden Perser finden den Strom unüberquerbar. Sie berichten später Dareios von Alexanders Glück: τὸ εὐτύχημα Ἀλεξάνδρου.⁶²⁵ Die Tradition β berichtet, dass Alexanders Pferd im Wasser des Flusses versunken sei. Der Verfasser der zweiten Version A² hat dieses unglückliche Ereignis korrigiert und folgende Episode nach der Überquerung des Flusses hinzugefügt:

A²: Istrin II.15:⁶²⁶

<Das Ross Ochsenkopf riss sich vom Strom los, wurde zum Ufer getrieben, sprang heraus und kam zu Aleksandr>.

Dadurch hat der Bearbeiter des slawischen Textes Alexander und seinem treuen Pferd einen weiteren Anteil am Glück verliehen (Abb. IX). Dem *Schāhnāmeḥ* entgeht diese Episode ebenfalls nicht. Es berichtet von der Flucht des „hellherzigen“ Eskandars: „das Glück eines solchen Königs schlief nicht“.⁶²⁷ Nach der Ankunft in seinem Lager lobt der Herrscher sein glückliches Schicksal: „Unter unsrem Gebot liegt das Haupt aller Sterne“.⁶²⁸

D. 145:

„Der Schöpfer der Welt leistet mir Beistand,
das Haupt des Glücksterns liegt an meiner Seite“.

⁶²³ A¹: Istrin I.26: S. 28; A²: *Ibid.*: S. 147; *Tvorogov*: S. 99.

⁶²⁴ α; β; L; A¹; A² II.14; *Tvorogov*: S. 122-123.

⁶²⁵ α; β; L II.15; A¹: Istrin II.15: S. 63; A²: *Ibid.*: S. 175: *vazn’stvo Aleksandrovo*; *Tvorogov*: *Ibid.*

⁶²⁶ A²: Istrin II.15: S. 175; *Tvorogov*: *Ibid.*

⁶²⁷ D. 134.

⁶²⁸ D. 141.

Nach der zweiten Schlacht jammert Dārā, dass das Glück nicht mehr auf seiner Seite stehe:

D. 201-203:

„Solange' unsre Ahnen und Könige lebten,
verlangten sie jährlich regelrecht Tribut.
Bei allem war uns Rūm unterlegen,
doch nun ward unselig das Glück der Iraner⁶²⁹.
Sekandar eroberte das gesamte Reich,
zum Welthalter ward er, nahm den Thron und die Krone“.

Dasselbe Motiv des verlorenen Glücks erwähnt Ferdousī in einem anderen Buch über den König Šāpūr:

Š. 492-493:

Und rührt von Eskandar der Krieg gegen Dārā,
wodurch erneut Streit entbrannte in Rūm,
so erschlugen Dārā jedoch zwei üble Berater,
und hinzu kommt, dass ihm⁶³⁰ sich das Glück gewandt hatte.

Im Brief an Fūr weist Eskandar drauf hin, dass der Gott ihm alles gegeben habe: das „siegreiche Glück, Majestät, Tiara und den Großkönigsthron“. ⁶³¹ Bemerkenswert dabei ist, dass der indische König umgekehrt Alexander in der Hs. A vorwirft, das persische Glück zerstört zu haben: τὸ τῶν Περσῶν εὐτύχημα ἀπολέσας. ⁶³²

Sind Philipp und die Perser die einzigen, deren Glück im *Alexanderroman* und bei Ferdousī durch Alexander beendet wurde? In der Höhle, wo Götter leben sollen, ⁶³³ auf dem Weg von der Königin Kandake, offenbart Sesonchosis, dass selbst er, der Kosmokrator, nicht so vom Glück begünstigt gewesen sei wie Alexander: οὐ τοσοῦτον δὲ εὐτύχησα ὅσον σύ. ⁶³⁴ Auch die nächststehenden Personen aus dem

⁶²⁹ *āzādegān* Pl. v. *āzāde* „frei; freigebohren, edel, Edler; sva. Adelssohn; sva. Iranier, Perser“.

⁶³⁰ D. h. Dārā.

⁶³¹ E. 467-468.

⁶³² α III.2.2.

⁶³³ α III.24.1: ἔνθα ἐν σπηλαίῳ εἶπεν αὐτῷ ὁ Κανδαύλης θεοὺς διαιτᾶσθαι. β III.24.1-2: ἔνθα εἶπεν αὐτῷ ὁ Κανδαύλης τοὺς θεοὺς ἐκεῖ διαιτᾶσθαι.

⁶³⁴ α III.24.2; β III.24.8; L III.24.2: Diese Szene fehlt in der *Aleksandrija*.

engen Kreis Alexanders sprechen von seinem hervorragenden Glück. Seine Abenteuer begrüßt Aristoteles in dem Brief, in welchem der Philosoph wiederum des Weltherrschers Glück erwähnt:

α III.26.7:

ὁ γὰρ Ζεὺς μαρτυρεῖ καὶ ὁ Ποσειδῶν, ὅτι τῶν εὐτυχῶν <σου> καὶ ἐπιφανῶν καὶ περιφήμων ἔργων πρῶτον τοῖς θεοῖς πᾶσι καὶ θεαῖς χάριν ἔχω.

Im *Schāhnāmeḥ* charakterisiert Eskandars Mutter ihren Sohn als glücklichen Weltherrn.⁶³⁵

Aus dem oben Gesagten kann man den Schluss ziehen, dass das Thema von Alexanders Glück den Autoren der romanhaften Lebensbeschreibung ein breites Feld für Interpretationen und Ergänzungen eröffnet hat. Alle Hauptquellen beziehen sich auf diese Eigenschaft. Alexander-Eskandar besitzt einen größeren Anteil am Glück als die anderen im Text erwähnten Herrscher. Das iranische Epos verbindet den Verlust des iranischen Glücks mit der Hervorhebung des überragenden Glücks von Eskandar, der somit mit Recht den iranischen Thron bestiegen habe. Diese Eigenschaft stellt zusammen mit der Weltherrschaft Alexanders Charakteristikum dar, das alle drei Quellen vereinigt.

Das *Schāhnāmeḥ* nennt allerdings als Einziges die Königin Qaydāfe, die dem Weltherrschers in dieser Hinsicht überlegen zu sein scheint: „Niemand besitzt so viel Glück wie sie in aller Welt“.⁶³⁶ Dies wird dadurch bewiesen, dass sie den verkleideten Eskandar demaskiert und in Gefangenschaft nehmen kann. Trotz der gescheiterten Verkleidung verrät die Königin das Geheimnis nicht, und Eskandar zieht von Qaydāfe nach seinem Lager „einher mit dem Glück“.⁶³⁷

2.5 Das Streben nach der Ewigkeit

Wenn die Weltherrschaft Alexanders sein eigenes Leben in der Hs. A überdauert und der König selbst als göttlicher Spross im griechischen Text erscheint, kann man sich die Frage stellen, inwiefern die Ewigkeit als Ziel bzw. als königliche Vorbestimmung

⁶³⁵ *ġahāndār* „Weltherr“, *nīkehtar* „glücklich“ und *pārsā* „brav, rein, unbescholten“. E. 1883.

⁶³⁶ E. 683.

⁶³⁷ E. 1022.

ausdrücklich erwähnt wird und falls ja, wie dies zustande kam. Unter Streben nach Ewigkeit werden vor allem Unsterblichkeitsansprüche und die Vermeidung des Todes verstanden. Zunächst ist das Orakel des göttlichen Vaters, Ammon, über die Gründung der Stadt Alexandria in diesem Kontext zu nennen:

α I.30.6; β I.30.19-23; L I.30.7:

„<ῶ> βασιλεῦ, σοὶ Φοῖβος ὁ μηλόκερως ἀγορεύω⁶³⁸.
εἶγε θέλεις αἰῶσιν ἀγηράτοισι νεάζειν,
κίτζει πόλιν περίφημον ὑπὲρ Πρωτηίδα νῆσον,
ἧς προκάθητ' <Αἰῶν> Πλουτώνιος αὐτὸς ἀνάσσων
<πενταλόφοις κορυφαῖσιν ἀτέρμονα κόσμον ἐλίσσων.>“⁶³⁹

Wie bereits im Kapitel über Alexanders Weltherrschaft betont, sollte Alexandria das Zentrum der Menschheit und somit des ganzen Imperiums im griechischen *Alexanderroman* und in der *Aleksandrija* darstellen. In dieser Episode erhält die Stadt nun eine neue Funktion, sie wird nämlich ein Mittel zur Erlangung der Ewigkeit. Es ist bemerkenswert, dass das obige Gedicht in den α- und β-Versionen unverändert geblieben ist. Die altrussische *Aleksandrija* enthält ebenso seine wortwörtliche Übersetzung:

A¹; A² Istrin I.30:⁶⁴⁰

„O, Zar! Wenn du in Ewigkeit⁶⁴¹ jung und langlebig sein willst, gründe die Stadt, die <stark> und ruhmreich ist, auf der Insel Protiada. Auf ihr hält sich der Gott namens Platonios auf“.

⁶³⁸ ἀγορεύει. L I.30.7: *Van Thiel* S. 42.

⁶³⁹ „König! Phoibos, ich, der widdergehörnte, verkünde: // Wenn du begehrt, nicht alternd in ewiger Jugend zu leben, // Gründe die ruhmreiche Stadt in der Nähe der Insel des Proteus, // Deren Beherrscher Pluton ist, der ewige Aion, // Auf fünfgipfligen Hügeln das endlose Weltall beherrschend.“ *Pfister*: S. 16.

„König, der widerhörnige Phoibos verkündet dir: // Wenn du unversehrt in Ewigkeit blühen willst, // so gründe gegenüber der Proteusinsel die ruhmreiche Stadt, // deren der thronende Aion Plutonios selbst waltet, // er, der von fünfgipfligem Berg die unendliche Welt bewegt.“ *Van Thiel*: S. 43.

⁶⁴⁰ A¹: *Istrin* I.30: S. 31; A²: *Ibid.*: S. 149; *Tvorogov*: S. 101-102.

⁶⁴¹ *v veki*. S. 149.

Der letzte Satz aus dem griechischen Text über die „unendliche Welt“, ἀτέρμονα κόσμον, fehlt in der *Aleksandrija*. Wahrscheinlich war er bereits in der Vorlage der slawischen Version nicht präsent, da der Satz auch in den Ausgaben der Hs. A sowie in β rekonstruiert vorkommt. Wie aus den Zitaten ersichtlich verspricht diese Prophezeiung des Ammon Ewigkeit durch die Gründung der Stadt Alexandria.

Die Verbindung der Stadt mit dem Leben Alexanders wird auch an anderen Stellen im Text ausgedrückt. Im Heiligtum des Gottes Ammon erhielt Alexander das Orakel über die neue Stadt, welche von ihm in Ägypten gegründet werden und seinen Namen tragen solle. In der Hs. A bekommt er das Orakel in einem Traum. In der Version β ist keine Rede von einem Traum, vielmehr erfährt der Herrscher die Voraussage von Ammon selbst als Spruch, der den Inhalt der α-Version wiedergibt: Die neue Stadt sei nicht weit „gegenüber der Insel Proteus“, ὑπὲρ Πρωτηΐδα νῆσον, zu gründen.⁶⁴² Alexander markiert zum ersten Mal die Grenzen seiner Stadt zu weiträumig. Die Stadt sei für die Menschen „grenzenlos“, ἄπειρος⁶⁴³. In der *Aleksandria* heißt sie „ohne Maß“.⁶⁴⁴

Im Zusammenhang mit der Stadt Alexandria ist Aion, αἰών, zu erwähnen, der in diesem Kontext die ewige Existenz verspricht. Es bleibt unklar, ob Aion in Alexandria lediglich als eine Personifikation ohne kultische Verehrung bzw. als selbstständiger Gott der Ewigkeit, gleich dem iranischen Zervān, auftrat.⁶⁴⁵ Unzweifelhaft ist die Verbindung des Aion mit Serapis.⁶⁴⁶ Der in der Prophezeiung erwähnte Pluton wurde ebenfalls mit Serapis gleichgesetzt, der auch mit dem griechischen Hades und dem

⁶⁴² Arm. 77 verweist auf den Ort „a little above the island of Proteus“. *Wolohojian*: S. 48; Der syrische Text erzählt, dass Alexander den Hinweis auf den Ort des Aufbaus der neuen Stadt vom Gott Ammon während eines Traumes erhalten habe. Der Traum aus der syrischen Übersetzung liefert im Vergleich zu den griechischen Versionen viele Details zum Ort, an dem die Stadt aufgebaut werden müsse. So sagte Ammon: „I grant thee to build a city in Ālis Wālis (Hēliopolis) in the fields where they plough the furrows... Around it shall be the river Nile, and it shall water its fields with abundant moisture, and many shall be nourished by its produce, for this river without any [human] labor will laz the hamlets and arable lands beneath its irrigation, and no damage shall arise therefrom“. *Budge*: S. 38.

⁶⁴³ α I.31.6; β I.31.23; L I.31.6.

⁶⁴⁴ A¹: *Istrin* I.31: S. 32; A² *Ibid.*: S. 150; *Tvorogov*: S. 101.

⁶⁴⁵ *Scheer, Tanja* S.: Aion. In: *Lexikon des Hellenismus*. S. 24.

⁶⁴⁶ *Sternberg-El Hotabi, Heike*: Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Horusstelen: Ein Beitrag zur Religionsgeschichte Ägyptens im 1. Jahrtausend vor Christus. Teil I. Textband. Wiesbaden 1999. S. 187.

ägyptischen Osiris verknüpft wurde.⁶⁴⁷ Dadurch verlieh man Serapis die Funktion des Jenseitsgottes, der ewig und grenzenlos im Universum existieren solle. Eben diese Eigenschaften der Grenzlosigkeit und der Ewigkeit wurden in der Hs. A auf die gegründete Stadt übertragen und dadurch auch auf Alexander selbst. Die schöpferische Funktion des Weltherrschers als Gründers der neuen Stadt erinnert in diesem Zusammenhang an die des Gottes Amun bzw. Ammon, der zum Vater des Königs erklärt wurde.

Ein weiteres Orakel des Serapis ist deshalb von Bedeutung, weil es ebenfalls in Verbindung mit Alexandria steht. Nach der Gründung der Stadt bittet Alexander in β den „Weltgott“ Serapis, sein Helfer zu werden.⁶⁴⁸ Danach fragt der Herrscher den Gott nach der Zeit seines Todes:

α I.33.10-11:

ὁ δὲ Ἀλέξανδρος εἶπε· „κύριε ἔτι τοῦτό μοι δήλωσον, πότε καὶ πῶς μέλλω μεταλλάσσειν.“ τὸν δὲ θεὸν λέγειν·

I.⁶⁴⁹

„ἄλυπὸν ἔστι καὶ καλὸν καὶ τίμιον
θνητὸν γεγονότα μὴ προειδέναι, πότε
ἔστιν τὸ τέλος τῆς τελευτῆς τοῦ βίου.
βροτοὶ γὰρ ὄντες οὐ νοοῦσιν ἐν φρεσίν
ἀθάνατον εἶναι τὸν βίον τὸν ποικίλον,
ὅταν ἔχωσιν ἄγνοιαν τῶν συμφορῶν.
τὸ δ' αὐτὸ καὶ σὺ τοῦτο κάλλιστον δόκει,
τὸ μέλλον εἶ σοι μὴ προειδέναι φίλον.
ἐπεὶ δ' ἐρωτᾷς αὐτὸς ἐκμαθεῖν θέλων,
ἔνεστι· πεύση συντόμως οὕτω τόδε.
σὺ μὲν ταγαῖσι ταῖς ἐμαῖς νέος γεγώς
τὰ φύλα πάντα καθυποτάξεις βαρβάρων ... “

II.

„ἦξεις δὲ πόλιν ποθητὴν κόσμου κόσμον ἔνθεον...
ἐγὼ δὲ ταύτης προστάτης γενήσομαι

⁶⁴⁷ Merkelbach, Reinhold: Isis Regina – Zeus Sarapis. München; Leipzig 2001. S. 77.

⁶⁴⁸ β ; L; A¹; A²: I.33; Tvorogov. S. 102-103.

⁶⁴⁹ Die nachstehende Verteilung in I, II und III erfolgt von mir.

ἔθε..... προκαθίσας † ἀοράτοις
τὴν γῆν † ἐδράσας καὶ τάξας πόλον μένειν,
βυθοὺς ἀπλώσας καὶ τὸ πῦρ ἐκφοιβάσας,
νότον δὲ θαμβῶν μὴ πνέειν δυσήμερον,
ὅπως τὰ χαλεπὰ τῶν πονηρῶν δαιμόνων
μηδὲν δυνηθῆ διαταράξαι τὴν πόλιν.
σεισμὸς γὰρ ἔσται πρὸς ὀλίγον λιμός θ' ἄμα
λοιμός θ' ὁμοίως, πόλεμος οὐ βαρὺς φόνω,
ἀλλ' ὡς ὄνειρον διαδραμοῦνται τὴν πόλιν.“

III. Auch β 33.25-35; L 33.8-10:⁶⁵⁰

„πολλοὶ δὲ διὰ βίου σε πάντη πάντοτε
καθὼς θεὸν γεγονότα προσκυνήσουσιν.
σύ δ' ἀποθεωθεὶς προσκυνηθήσῃ θανῶν
καὶ δῶρα λήψῃ βασιλέων. σύ πάντοτε
οἰκήσεις αὐτὴν καὶ θανῶν καὶ μὴ θανῶν·
τάφον γὰρ ἔξεις αὐτὸς ἦν κτίζεις πόλιν.
† πείσω δὲ Ἀλέξανδρε τίς πέφυκ' ἐγώ·
δὶς ἑκατὸν ἤδη καὶ μίαν ψῆφον σύνθεσ,
εἴθ' ἑκατὸν ἄλλας καὶ μίαν, † τετράκις εἴκοσι καὶ δέκα,
λαβὼν δὲ πρῶτον γράμμα ποιήσον ἔσχατον.“

Das Gedicht wird in die Teile I, II und III, dem Inhalt der Prophezeiung entsprechend, aufgeteilt. Im ersten und dritten geht der Gott auf Alexanders Zukunft und dessen Tod ein: Solange Alexander nichts über seine Zukunft und über das Ende des Lebens ahne, τὸ τέρμα τῆς τελευτῆς τοῦ βίου, sei er unsterblich, ἀθάνατος. Der Moment des Todes Alexanders spiele in diesem Zusammenhang keine Rolle, da er nach dem Tod vergöttert und in der von ihm gegründeten Stadt ewig leben werde, tot und zugleich nicht tot: καὶ θανῶν καὶ μὴ θανῶν. Die Prophezeiung stellt also an dieser Stelle einen persönlichen Erlösungsmythos Alexanders dar, der allerdings lediglich in der Hs. A zu finden ist. Der Weg der Erlösung durch die Stadt und ihren

⁶⁵⁰ Ab hier folg β der Hs. A. Der vorherige Abschnitt fehlt in der Ausgabe. Siehe *van Thiel*: S. 49.

Beschützer Serapis müsste auf die hellenistische Zeit der Ptolemaier zurückgehen, wo auch die Wurzel der Tradition α liegen sollten.⁶⁵¹

Heutzutage ist bekannt, dass das alexandrinische Serapeum in seiner ersten Form von Ptolemaios I. und II. angelegt wurde. Unter Ptolemaios III. wurde es neugebaut.⁶⁵² Auch im übrigen Ägypten wurden in der ptolemäischen Zeit zahlreiche Serapeen errichtet. Der Name bezog sich auf die Verehrung des Apis-Stieres und war mit Osiris verbunden, doch wurden deren Qualitäten von den Ptolemaiern in „Serapis“ hellenisiert. Serapis wurde zum Reichsgott erklärt.⁶⁵³ In seiner Erscheinungsform ähnelte Serapis der des Zeus, mit dem sein Kult verschmolzen wurde. Die Verbindung Alexanders mit dem eingeführten Gott ist in diesem Zusammenhang nicht verwunderlich, da er als Gottes Spross und als legendärer Gründer der Stadt Alexandria die außerordentlichen Eigenschaften von den Göttern übernehmen sollte.

Die in A¹ und A² übergangene Prophezeiung unterscheidet sich deutlich vom griechischen Text der Hs. A. Alexander begegnet nicht einem Gott im Traum, sondern liest die Voraussage auf den „Pfeilen“⁶⁵⁴ im Serapeum. Die Tradition β unterscheidet sich ebenso in der Darstellung dieses Erlösungsmythos und erzählt lediglich von den „Obeliskten“ im Serapeum:

β I.33.22-25; L I.33.7:

ἐν ᾧ καὶ τοὺς ὀβελίσκους ἐθεάσατο τοὺς μέχρι νῦν κειμένους ἐν τῷ Σαραπείῳ
ἔξω τοῦ περιβόλου τοῦ νῦν κειμένου, ἐν οἷς ἦν κεχαραγμένα γράμματα
ἱερογλυφικὰ περιέχοντα οὕτως⁶⁵⁵ (ab hier siehe den Teil III der obigen
Prophezeiung).

⁶⁵¹ Die Szene ist deshalb nicht nur in Verbindung mit Alexander-Legenden von Bedeutung. Sie stellt die Quelle über die Entstehung des Serapis-Kultes in Alexandria dar. Siehe: *Merkelbach, Reinhold; Trumpf, Jürgen*: Die Quellen des griechischen Alexanderromans. S. 43. Anm. 123.

⁶⁵² *Sabottka, Michael*: Das Serapeum in Alexandria. Untersuchungen zur Architektur und Baugeschichte des Heiligtums von der frühen ptolemäischen Zeit bis zur Zerstörung 391 n. Chr. (Études Alexandrines, 15). Kairo 2008.

⁶⁵³ *Hölbl, Günther*: Serapis. In: LÄ. Bd. 5. S. 870-871.

⁶⁵⁴ *strelly. Istrin*: S. 35; 151; *Tvorogov*: S. 103.

⁶⁵⁵ „Dort erblickte Alexander auch die Obeliskten, die noch jetzt im Serapeion liegen, doch außerhalb der heutigen Umfriedigung. Darau standen Hieroglyphen mit folgendem Text: ...“. *Van Thiel*: S. 49.

A¹; A² Istrin I.33:⁶⁵⁶

Er sah Pfeile, die bis jetzt im Serapion liegen, welches jetzt außerhalb des Zaunes liegt. Auf ihnen wurden diese Botschaften niedergeschrieben: „Ihr⁶⁵⁷ hohes Alter ist grau und gut. Einem Zaren folgen viele Leute, die gute Taten vermehren. Ich werde ihr Beschützer sein. Sie verbleibt bis zum Ende weder im Übel noch im Hunger noch im Erdbeben. Aber wie ein Traum⁶⁵⁸ gehen Städte vorüber. Viele Zaren werden zu ihr nicht mit einem Heer gelangen, sondern Verehrung bringend. Aber du bist kein Gott, wirst tot verehrt und immer Gaben von vielen Zaren empfangen, voller Leute tot oder lebendig. Die Stadt, welche du gebaut hast, wird dir zu einem Grab. Erfahre, Aleksandr, wer du bist“.

Der Inhalt des Abschnittes aus A¹ und A² verändert den Sinn der Botschaft, die Alexander im Serapeum bekommen hat, im Vergleich zu derselben Stelle aus α und β grundsätzlich. In dieser Episode folgt der slawische Text zwar dem griechischen Vorbild und bestätigt, dass der Herrscher nach seinem Tod verehrt wird. Allerdings verneint er die Vergöttlichung Alexanders und verweist deutlich darauf, dass er kein Gott sei, sondern lediglich ein Sterblicher. Das Thema der Ewigkeit wird in der *Aleksandrija* ausgeblendet, und Alexandria steht nicht mehr im Mittelpunkt der Prophezeiung und kann auch nicht mehr als Instrument zur Erreichung des Ewigen Lebens gesehen werden. Hingegen wird die Vergänglichkeit der Stadt angesprochen, die lediglich auf die Bestattungsfunktion eingeschränkt wird. Ferdoušī entwertet die Bedeutung der von Eskandar gegründeten Städte auf ähnliche Weise:

E. 1904:

Zehn Städte baute jener Edle auf,
doch nun sind die Städte nichts als Dornengebüsch.

A¹ und A² sowie das *Schāhnāmeḥ* betonen im Gegensatz zur Hs. A die Vergänglichkeit nicht nur der Stadt, sondern des Herrschers selbst. Die Tradition β hat zwar diese Prophezeiung im Serapeum verkürzt und das Treffen mit dem Gott unterlassen, doch ist die wesentliche Botschaft über die Rolle von Alexandria erhalten geblieben.

⁶⁵⁶ A¹: Istrin I.33: S. 35; A²: *Ibid.* S. 151; *Tvorogov.* S. 103.

⁶⁵⁷ Die Stadt Alexandria ist wohl gemeint.

⁶⁵⁸ *son* kann sowohl „Schlaf“ als auch „Traum“ bedeuten. *Istrin:* S. 151; *Tvorogov.* S. 103.

Das Thema der Ewigkeit wird ebenso in der Szene über die Königin Kandake aus der Hs. A behandelt. Nach dem Gespräch mit der Königin tritt Alexander in die Höhle ein, wo er Sesonchosis und Serapis begegnet.⁶⁵⁹ Diese Höhle kann als Sinnbild der Unterwelt gelten, die mit Serapis in der Erscheinung des Unterweltgottes verbunden wird. Der Standort dieser Kultstätte in einer Höhle erinnert an die Ausstattung eines Serapeums als einer unterirdischen Galerie.⁶⁶⁰ Sesonchosis und Serapis prophezeien Alexander seine Zukunft:

α III.24.1-10:

Sesonchosis:

„χαίροις Ἀλέξανδρε· οἶδάς με [τὸ] τίς εἰμι;“ ὁ δέ· „οὐ, κύριε“. ὁ δὲ † ναός· „ἐγὼ εἰμι Σεσόγχωσις κοσμοκράτωρ βασιλεύς, συνδίαίτος [με] θεῶν γενόμενος· οὐ τοσοῦτον δὲ εὐτύχησα ὅσον σὺ † καὶ σχῆς ὄνομα ἀθάνατον“. ...

Serapis:

„καλὸν μὲν θνητὸν ὄντα μὴ εἶδέναι, πότε τελευτᾷ· προσδεχόμενος γὰρ ἐκείνην τὴν ἡμέραν, ἀφ' ἧς ἡμέρας ἔμαθεν, ἐτελεύτησε. τὸ δὲ ἐν ἀγνοίᾳ παθεῖν τοῦτο λήθην παρέχει τὸ μὴ ἔχειν κατὰ γνώμην, εἰ καὶ ὅλως τελευτᾷ. ἦν μέντοιγε κτίζεις πόλιν περιφανῆς πᾶσιν ἀνθρώποις ἔσται· πολλοὶ δὲ βασιλεῖς ἐπιβήσονται τῷ ἐδάφει σε προσκυνοῦντες ὡς θεόν. <οἰκήσεις δὲ αὐτὴν καὶ> θανῶν καὶ μὴ θανῶν· τάφον γὰρ ἔξεις αὐτὸς ἦν κτίζεις πόλιν“.⁶⁶¹

β III. 24.6-15; L III. 24.2-3:

Sesonchosis:

⁶⁵⁹ α; β; L III.24.

⁶⁶⁰ Hölbl, Günther. Serapis. In: LÄ. Bd. 5. S. 871.

⁶⁶¹ „Sei begrüßt, Alexander! Weißt du, wer ich bin?‘ Und Alexander: ‚Nein, Herr!‘ Darauf der Weise: ‚Ich bin Sesonchosis, der Weltenbeherrscher, der König, der bei den Göttern wohnt; ich hatte nicht so viel Glück wie du; denn dein Name ist unsterblich‘... ‚Gut ist es für den Menschen, nicht zu wissen, wann er stirbt. Denn immer auf jenen Tag wartend, von dem er erfahren hat, dass er an ihm sterben werde, ist er schon tot; Unkenntnis aber des Todestages lässt vergessen, da man sich gar nicht mehr bewußt ist, dass man überhaupt sterben muss. Doch die Stadt, die du gründest, wird bei allen Menschen berühmt sein. Viele Könige werden auf ihren Boden kommen und dich wie einen Gott verehren. Du wirst dort wohnen, tot und nicht tot. Denn die Stadt, die du gründest, wird dein Grab sein““. Pfister: S. 69-70.

“χαίροις, Ἀλέξανδρε· οἶδάς με τίς εἰμι;” <ὁ δὲ ἔφη· “οὐχί, κύριε.” ὁ δὲ εἶπεν· “ἐγὼ εἰμι> Ὡχος βασιλεὺς κοσμοκράτωρ. οὐ τοσοῦτον δὲ εὐτύχησα ὅσον σύ. ἔχεις γὰρ ὄνομα ἀθάνατον κτίσας τὴν περιπόθητον ἐν Αἰγύπτῳ Ἀλεξάνδρειαν“.⁶⁶² ...

“καλὸν μὲν τὸν ὄντα μὴ εἰδέναι πότε τελευτᾷ. προσδεχόμενος γὰρ ἐκείνην τὴν ὥραν, ἀπότε ἔμαθεν, ἐτελεύτησεν. τὸ δὲ ἐν ἀγνοίᾳ εἶναι τὸν ὄντα τούτου λήθην παρέχει τὸ μὴ ἔχειν κατὰ γνώμην, εἰ καὶ ὅλως τελευτᾷ. τὴν μέντοιγε κτίζεις πόλιν περιφανῆ πᾶσιν ἀνθρώποις, πολλοὶ βασιλεῖς ἐπιβήσονται τοῦ ἐδαφίσει αὐτῆν. οἰκήσεις δὲ αὐτὴν καὶ θανῶν καὶ μὴ θανῶν. τάφον γὰρ αὐτῆν ἔξεις ἣν κτίζεις πόλιν.”⁶⁶³

In dieser Szene in der Hs. A wird der Mensch durch das Wissen über seinen eigenen Tod für sterblich, θνητός, erklärt. Im Gegensatz dazu tritt der Unwissende als unsterblich auf. In dieser Höhle begegnet Alexander unmittelbar der göttlichen Welt, in der sich auch Sesonchosis, Alexanders legendäres Vorbild,⁶⁶⁴ aufhält. Dem neuen Weltherrscher werde dasselbe Schicksal vorbestimmt. An dieser Stelle wiederholt sich die Prophezeiung über die Erlösung durch die Stadt. Die zwei Gespräche in der Hs. A mit Sesonchosis und Serapis werden in β und in L zum Dialog lediglich mit dem „Weltherrscher“ Sesonchosis, der dieselbe Idee bezüglich der Unsterblichkeit Alexanders, ἀθάνατος, durch seine Stadt Alexandria hervorhebt und die Prophezeiung aus dem Serapeum in der vorherigen Episode wiedergibt.

Das Gespräch in der Höhle fehlt in der *Aleksandrija* komplett. Nach der Rückkehr von Kandake richtet sich der König an die Amazonen. Die gekürzte Voraussage des Gottes Serapis sowie das Weglassen der Besichtigung der göttlichen Höhle lassen uns die These formulieren, dass der Verfasser der *Aleksandrija* eine Vorlage mit dem bereits geänderten Text zur Hand hatte, in der das Versprechen des ewigen Lebens

⁶⁶² τὴν περιπόθητον ἐν Αἰγύπτῳ Ἀλεξάνδρειαν πόλιν. L III.24.2.

⁶⁶³ „Sei gegrüßt, Alexander! Weißt du, wer ich bin? Ich bin der Weltherrscher Sesonchosis, doch war ich nicht so glücklich wie du. Denn dein Name ist unsterblich, da du Gründer der vielgeliebten Stadt Alexandria in Ägypten bist‘... ‚Für den Lebenden ist es gut, nicht zu wissen, wann er stirbt. Denn sobald er es erfahren hat, denkt er nur noch an jene Stunde und ist schon wie gestorben. Wenn der Lebende es aber nicht weiß, so schenkt ihm diese Unkenntnis Ruhe, obwohl er unfehlbar einmal stirbt. Die Stadt aber, die du gründest, wird berühmt bei allen Menschen sein. Viele Könige werden zu ihr kommen, um sie zu zerstören. Du aber wirst in ihr wohnen, gestorben und doch nicht tot, denn du wirst zum Grab die Stadt haben, die du gründest““. *Van Thiel*: S. 149.

⁶⁶⁴ Über Alexander und Sesonchosis siehe das Kapitel ‚Alexander als Weltherrscher und Kosmokrator‘.

in der gegründeten Stadt ausgestrichen wurde. Diese Vorlage dürfte wohl auf ein christliches Umfeld zurückgehen, wo solche Vorstellungen von Ewigkeit kein Verständnis gefunden hätten oder sogar als häretisch bestraft worden wären.⁶⁶⁵

Die Ausschließung der Szenen über die versprochene Ewigkeit durch die Stadt bedeutet nicht, dass Alexander in der *Aleksandrija* kein ewiges Leben angestrebt hätte:

A²: Istrin III.11:⁶⁶⁶

<Über die Prüfung der Himmelshöhe. Und nachdem er die ganze Erde durchgegangen war, mit Kühnheit die Länder besiegend, wollte er den Himmel sehen, der wie das Gewölbe an der Erde angrenzt, und suchte Unsterblichkeit⁶⁶⁷ für sich>.

Diese Passage bezieht sich auf den bekannten Flug Alexanders zum Himmel. Die Beschreibung des Fluges fehlt allerdings, wie man sie beispielsweise in der Hs. L kennt. Der Autor der Interpolation verweist lediglich auf die moralische Seite sowie auf Alexanders Ziel.

Zwei Episoden im Eskandar-Buch beziehen sich ebenso darauf, dass das Streben, dem Tod zu entgehen, auch dem Weltherrscher nicht fremd gewesen sei. In der Erzählung über das Treffen mit den Brahmanen legt Ferdousī folgende Worte in den Mund Eskandars:

E. 1125-27:

„Vom Tode ist das weiße Haar eine Botschaft,
was hoffst du so sehr, beständig zu bleiben?“

Da sagte der König wachsamem Herzens:

„Könnte der Zuteilung⁶⁶⁸ Gottes jemals
ein Geschöpf entkommen, so wäre *ich* dieses,
indem ich die Kreisung des Himmels erforschte“.

⁶⁶⁵ Im Christentum tritt die leibliche Unsterblichkeit im Zusammenhang mit dem jüngsten Gericht auf. Die christliche Dogmatik schreibt lediglich Gott die Ewigkeit zu: Moser-Rath, *Elfriede*: Ewigkeit. In: EM. Bd. 3. S. 588.

⁶⁶⁶ Istrin III.11: S. 203; *Tvorogov*. S. 145.

⁶⁶⁷ *bessmertija*.

⁶⁶⁸ *bahšeš* „Freigebigkeit, Gabe, Gnade; Teilung, Anteil; Los, Schicksal“, i.S.v. ‚Bestimmung‘.

Der Dichter schränkt diesen königlichen Willen ebenfalls mit Eskandars Worten ein: „Doch weder ein Weiser noch ein Mann des Krieges // entkommt seinem Anteil durch Anstrengungen“.⁶⁶⁹ Die inhaltliche Parallele mit der vorangehenden Szene aus A² über die Himmelfahrt und die damit verbundene Unsterblichkeit wird vielmehr noch erstaunlicher, wenn man die Fortsetzung des slawischen Textes an jener Stelle heranzieht: „Aber vergeblich hat er sich angestrengt. Denn ein Mensch kann nicht unsterblich geschaffen werden“.⁶⁷⁰

Ferdousī schreibt an der zitierten Stelle von keinem Flugversuch Eskandars zum Himmel. Diese aus seiner Sicht sinnlose Tat wird dem iranischen Schah Kay Kāvus zugeschrieben, der beim logischen Scheitern dieses Unternehmens ausgelacht wird.⁶⁷¹ Trotzdem haben sowohl Ferdousī als auch der Autor der Szene über den Himmelsflug in A² unabhängig voneinander dieselbe Idee entwickelt: Alexander wolle bis zum Himmel gelangen, um der Vorbestimmung über seinen Tod zu entgehen.

Die Szene über die Suche des Lebenswassers enthält dasselbe Streben, die Unsterblichkeit zu erlangen. Im Vergleich zur Tradition β und *Aleksandrija* wird Eskandar vorab über den Ort informiert, an dem sich die Quelle befindet. Das Wasser fließe vom Paradies aus und befreie von allen Sünden.⁶⁷² Der Weltherrscher sagt seinem Wegführer Hežr:

E. 1360-61:

„Sollten wir das Lebenswasser gewinnen,
so wollen wir lange dem Gebete uns hingeben.
Es wird niemals sterben, wer die Seele sich pflegt
und Zuflucht bei Gott sucht, folgend der Vernunft.

...

E. 1365:

Sehen wollen wir, was der Schöpfer der Welt
bei diesem Sichtbaren im Verborgenen hält.“

⁶⁶⁹ E. 1128.

⁶⁷⁰ *Istrin* III.11: S. 203; *Tvorogov*: S. 145.

⁶⁷¹ *Melville, Firuza: A Flying King*. In: *Alexander Romance in Persia and the East*. S. 405-410; *Schmidt, Victor M.: A Legend and its Image, the Aerial Flight of Alexander the Great in Medieval Art*. Groningen 1995.

⁶⁷² E. 1339-1340.

Durch sein Streben nach Unsterblichkeit beansprucht Alexander die Ausweitung seiner Herrschaft auch auf die Zeit, von deren Macht er sich befreien will. Die Hs. A enthält einen Erlösungsmythos, in welchem das ewige Leben durch die Stadt Alexandria zu erreichen sein sollte. Die Tradition β , die nicht ganz der ersten ägyptischen Version α folgt, verkürzt lediglich die Episode, die als solche jedoch beibehalten wird. Die *Aleksandrija* und das *Schāhnāmeḥ* stellen in diesem Kontext eine Ausnahme dar. Die beiden Texte erwähnen zwar die Absicht des Herrschers, die Unsterblichkeit zu gewinnen, doch verweigern sie jegliche Möglichkeit des ewigen Lebens. Der Grund dafür liegt in den Vorstellungen der beiden monotheistischen Kulturen von der prinzipiellen Unmöglichkeit, unsterblich zu werden.

Nicht nur Alexander suchte, das ewige Leben zu erlangen. Dieses universale Thema ist in anderen Legenden und Mythen weltweit bekannt und stellt somit eine der meistverbreiteten Menschheitsträume dar, wobei man zwischen verschiedenen Wegen des Erwerbs der Unsterblichkeit unterscheiden muss.⁶⁷³ Dieser Alexander-Mythos über das Verlangen nach dem ewigen Leben gehört zum Kreis der Erzählungen, in denen ein Sterblicher seinen biologischen Tod vermeiden möchte. Als erstes fällt die Legende aus dem Gilgamesch-Epos auf, in der sich Gilgamesch aus Furcht vor dem Tod nach dem Abschied von seinem Freund Enkidu auf die Suche nach dem Geheimnis des Lebens begibt, um ein Mittel gegen den Tod zu finden. Die ewige Jugend soll ihm eine Pflanze bescheren, die der König versehentlich verliert. Henkelman sieht eine Übereinstimmung zwischen der Legende über Alexander und Gilgamesch darin, dass die beiden Könige schließlich kein erfolgreiches Ergebnis erzielen und dass der Tod eines anderen Menschen sie zur Suche nach Unsterblichkeit inspiriert habe: für Gilgamesch sei der Tod Enkidus ein Impuls gewesen und für Alexander der Tod des Dareios.⁶⁷⁴ Die Versagung des Unsterblichkeitswunsches verbindet zwar diese Episoden, doch besteht der

⁶⁷³ Die Unsterblichkeit der Götter und übernatürlichen Wesen, der äußerwählten Menschen oder jedes einzelnen Menschen, der die in ihm verborgene Unsterblichkeit wahrgenommen hat: *Schwibbe, Gudrun*: Unsterblichkeit. In: EM. Bd. 13. S. 1217-1218.

⁶⁷⁴ *Henkelman, Wouter F.M.*: Beware of Dim Cooks and Cunning Snakes: Gilgameš, Alexander, and the Loss of Immortality. In: *Rollinger, Robert; Gufler, Birgit; Lang, Martin und Madreiter, Irene* (Hrsg.): Interkulturalität in der Alten Welt. Vorderasien, Hellas, Ägypten und die vielfältigen Ebenen des Kontakts. Wiesbaden 2010. S. 323-359.

wesentliche Unterschied der beiden Legenden darin, dass Alexander im griechischen *Alexanderroman* der Hs. L nicht das ewige Leben im Land der Dunkelheit gezielt sucht. Demgegenüber hat Gilgamesch ein klares Ziel seiner Reise vor Augen. Die Quelle des Lebenswassers wird im griechischen *Alexanderroman* vom Koch Alexanders zufällig entdeckt, von dem der Herrscher nach der Rückkehr schließlich die Wahrheit erfährt.⁶⁷⁵

Dem Gilgamesch-Epos viel näher steht die Erzählung aus dem *Schāhnāmeḥ*, in der Eskandar vom Lebenswasser zu wissen scheint⁶⁷⁶ und sich gezielt zu seiner Quelle begibt. Sein Scheitern wird durch die räumliche Verwirrung dargestellt, als Eskandar in der Dunkelheit den falschen Weg wählt.⁶⁷⁷ Als Begleiter und Wegführer tritt im Eskandar-Buch Hezr auf, der in Legenden als Hüter des Lebenswassers erscheint.⁶⁷⁸ Das Thema der Suche nach Unsterblichkeit reflektiert das Motiv, welches von der Menschheit in allen Epochen entwickelt wurde. Solche Legenden bilden ein breites Spektrum der weltweit bekannten Erzählungen.⁶⁷⁹ Das Lebenswasser sowie das Land der Unsterblichkeit stellen zwei utopische Themen dar, die in vielen Märchen der Welt verbreitet wurden.⁶⁸⁰ Die Quelle des ewigen Lebens soll sich üblicherweise weit von der Heimat entfernt befinden, an einem fernen Ort, zu welchem ein König bzw. sein Sohn gelangen wollen, um dem Tod zu entgehen.⁶⁸¹ Als Mittel zur Erlangung der Unsterblichkeit können Gegenstände, Kenntnisse und Mittel dienen. Auf seinem Weg muss der Reisende häufig bestimmte Aufgaben lösen oder besondere Fähigkeiten beweisen. Das Gilgamesch-Epos, Eskandars Suche nach dem Lebenswasser sowie Alexanders Flug zum Himmel aus A² gehören zum Typus der Erzählungen, in denen der Held bestimmte Leistung durch Bemühungen erzielen muss, um das Mittel zum ewigen Leben zu gewinnen.⁶⁸²

⁶⁷⁵ L II.41.2. *Van Thiel*: S. 119.

⁶⁷⁶ E. 1360-61; 1365. Siehe das Zitat oben in diesem Kapitel.

⁶⁷⁷ Über die Rolle der Dunkelheit in der Verwirrung des Reisenden siehe ‚Dunkelheit als Herausforderung‘.

⁶⁷⁸ *Friedlaender, Israel*: Die Chadhirlegende und der Alexanderroman; eine sagengeschichtliche und literarhistorische Untersuchung. Leipzig 1913.

⁶⁷⁹ *Schwibbe, Gudrun*: Unsterblichkeit. In: EM. Bd. 13. S. 1218.

⁶⁸⁰ Siehe den Märchentypus AaTh 551 zum Wasser des Lebens; zum Land der Unsterblichkeit siehe AaTh 470B.

⁶⁸¹ Als Beispiel: das ungarische Märchen „Der Königssohn, der sich nach der Unsterblichkeit sehnte“: *Sklarek, Elisabet* (Hrsg.): Ungarische Volksmärchen. Leipzig 1901. Bd. 1. S. 1-14.

⁶⁸² *Schwibbe, Gudrun*: Op. cit. S. 1218-1219.

Die Legende aus der Hs. A sowie ihre in β erhaltenen Teile über die Erlangung des ewigen Lebens durch die Gründung der Stadt schildern einen anderen Weg, durch den die Unsterblichkeit erreicht werden kann, nämlich durch göttliche Entscheidung. Dabei wird das Thema der Ewigkeit stark betont, die im geschilderten Erlösungsmythos versprochen wird.

2.6 Alexanders Motivierung im Raum

Als Leitmotiv der abenteuerlichen Reisen Alexanders wird seine beständige Sehnsucht, $\pi\rho\theta\omicron\varsigma$, betont. Elias Koulakiotis machte dieses Leitmotiv zusammen mit dem Bild des Kosmokrators selbst zum Kern des griechischen *Alexanderromans*. Dieses Verlangen treibe den König bis ans Ende der Oikumene und sogar darüber hinaus.⁶⁸³ Die dem makedonischen König zugewiesene persönliche Ambition wird von Plutarch und Arrian erwähnt und prägt die Vorstellung über den „historischen“ Alexander auch in der modernen Alexander-Forschung.⁶⁸⁴ Gehrke beschreibt $\pi\rho\theta\omicron\varsigma$ als irrationalen Impuls, „der eine starke, aber letztlich nicht erklärbare Kraftquelle war, nicht zugänglich seinen nächsten Freunden und wohl auch nicht ihm selber“.⁶⁸⁵ Konkreter könnte man vermuten, Alexander habe die göttlichen Welten gesucht, indem er über die Grenzen des Menschlichen hinausgehen wollte. Diese Chance, sich den Göttern anzunähern, hat er in vielen Legenden erhalten, und er versucht, seinem inneren Impuls zu folgen. Sein Verlangen, die dritte Zone,⁶⁸⁶ die göttliche Welt, zu erreichen, das Unerfüllbare erfüllbar für sich zu machen, konnte aus der Idee abgeleitet werden, sich selbst als göttlicher Nachkomme zu betrachten. Das lag auch der Betrachtungsweise der zahlreichen Bearbeiter seiner Biographien nahe, die dem Porträt des Weltherrschers ihre eigenen Charakteristika hinzuzufügen vermochten.

⁶⁸³ Koulakiotis, *Elias*: Genese und Metamorphosen des Alexandermythos. Im Spiegel der griechischen nichthistoriographischen Überlieferung bis zum 3. Jh. n. Chr. Konstanz 2006. S. 189; 191; Siehe auch Stoneman, *Richard*: Alexander the Great: A Life in Legend. Yale 2010.

⁶⁸⁴ Plut. *Alex.* 8.5; Arr. *Anab.* 1.3.5; 7.12.3; *Ind.* 20.1. Eine kurze Auswahl: Ehrenberg, *Victor*: Alexander and the Greeks. Oxford 1938; Gehrke, *Hans-Joachim*: Alexander der Große. München 2013. S. 21-22; 51; Worthington, *Ian*: Alexander the Great: Man and God. New York 2014; O'Brien, *John M.*: Alexander the Great: The Invisible Enemy: A Biography. London 1994. S. 20; 48; 84-85; 173.

⁶⁸⁵ Gehrke, *Hans-Joachim*: Op. cit. S. 98.

⁶⁸⁶ Siehe die Aufteilung der Weltzonen im Kapitel ‚Alexanders Räume‘.

Das Motiv der unaufhörlichen Suche nach den Grenzen der Welt sowie nach seinen eigenen Grenzen ist im *Alexanderroman* besonders auffällig, wobei der Begriff *πόθος* in der griechischen Tradition des *Alexanderromans* lediglich zweimal vorkommt, und zwar in der Version ε und in der Rezension F⁶⁸⁷. Die beiden Stellen beziehen sich auf dieselbe Episode:

ε; F 49.10:

καὶ ὡς εἶδε τὸ ροῦχον ἐκεῖνο ὁ Ἀλέξανδρος πολλὰ ἐπαίνεσεν καὶ ἐθαύμασεν τῆς γυναικὸς ἐκείνης,⁶⁸⁸ τὸ πῶς καθαρὸν πόθον εἶχεν καὶ ἐμπιστευμένην ἀγάπην ἐκράτησε πρὸς τὸν Ἀχιλλέα, ὅπου ἄλλη γυναῖκα εἰς τὸν κόσμον ὅλον οὐδὲν ἐποίησεν ἐμπιστοσύνην τέτοιαν.⁶⁸⁹

Alexanders Motivation in den behandelten Versionen des *Alexanderromans* lässt sich in mehrerlei Hinsicht betrachten, je nach den vom König erstrebten Zielen und Wünschen. Im *Schāhnāmeḥ* ist der Eifer hinsichtlich der Welterforschung von vorrangiger Bedeutung. Eskandar kündigt das Ziel bereits vor Beginn des Marsches an und verliert es während seiner gesamten Reise nicht aus den Augen:

D. 49-50:

„Ich muss die Weite der Erde durchqueren
und mancherlei Böses und Gutes erfahren.
So müßt ihr euch nun darauf vorbereiten
und im Herzen dem Land und der Ruhe absagen!“

Das Streben nach Wissen treibt Eskandar unaufhörlich voran, seinen Feldzug fortzusetzen. Denselben Grund nennt der König bei Dārā verniedlichend: „Ich habe im Sinn, die Erde ein wenig // zu durchwandern, um einmal die Welt zu betrachten“.⁶⁹⁰ Wenn der iranische Herrscher ihm den Weg versperre und einen Krieg wolle, so werde er kämpfen und sich vom Krieg nicht abhalten lassen:

⁶⁸⁷ Die Hs. cod. Flor. Laurentianus Ashburn 1444. Die Ausgabe siehe: *Konstantinopulos, Vasilis L.; Lolos, Anastasios* (Hrsg.): *Ps.-Kallisthenes. Zwei mittelgriechische Prosa-Fassungen des Alexanderromans* (Beiträge zur klassischen Philologie, 141 und 150). Meisenheim am Glan 1983. Bd. 1-2.

⁶⁸⁸ F: καὶ ἐκαύχησεν τὴν τιμὴν τῆς γυναικὸς ἐκείνης.

⁶⁸⁹ F: ὅπου εἰς τὸν κόσμον ὅλον ἄλλη μία γυναῖκα οὐδὲν ἐποίησε τέτοιαν ἐμπιστοσύνην.

⁶⁹⁰ D. 86.

D. 88-90:

„Und willst du mir gar versperren das Land,
kann ich nicht – wie die Wolke – durchqueren die Luft.
So, wie mit dem Heere du an mich herantrittst,
ist dir meine Absicht gewiß nicht bekannt.
Doch suchest du Krieg, führ' ich Krieg gegen dich
und ziehe nicht ohne Krieg durch dieses Land“.

Im Brief an die Amazonen / Harūm, bezieht sich Eskandar wiederum auf sein Verlangen nach neuen Erkenntnissen:

E. 1244:

„Ich will nicht, dass es einen Ort auf der Welt gibt,
den anzuschauen mir verborgen bleibt.“

Mit der Absicht, die Erde zu erkunden, hängt auch ein weiteres bedeutendes Streben des Königs zusammen, das in vielen Werken über Alexander behandelt wird und in zahllosen Erzählungen einen grundlegenden und wesentlichen Bestandteil seiner Sehnsucht ausmacht: Als Weltkönig will Alexander auch den Rand der Welt bis zum allerletzten Ort erforschen. Dies zeigt sich in mehreren Episoden des Alexanderromans. Die Wunderbriefe in der Hs. L berichten von seinen Abenteuern und von seinen Motiven:

L II.39.4:

τῆ δὲ ἐπιούσῃ λαβὼν χιλίους ἐνόπλους εἰσῆλθον μετ' αὐτῶν ἰστορῆσαι, μήπως ἐνταῦθά ἐστιν τὸ τέλος τῆς γῆς.⁶⁹¹

Ibid. 41.7:

ἐγὼ δὲ ὑπέλαβα διὰ πάντων τούτων, ὅτι ἐνταῦθά ἐστι τὸ τέλος τῆς γῆς.⁶⁹²

Ibid. 41.8:

⁶⁹¹ „Am folgenden Tag zog ich mit tausend Bewaffneten hinein, um zu erkunden, ob dort das Ende der Welt sei“. *Van Thiel*: S. 115.

⁶⁹² „Durch all diese Ereignisse begriff ich, dass dort das Ende der Welt sei“. *Ibid.*: S. 119.

πάλιν οὖν διανοήθηεν ἐν ἑαυτῷ λέγων εἰ πάντως ἐνταῦθα ἐστὶν τὸ τέλος τῆς γῆς
καὶ ὁ οὐρανὸς ἐνταῦθα κλίνεται. ἠβουλήθηεν οὖν ἱστορῆσαι τὴν ἀλήθειαν.⁶⁹³

Der Autor dieser Szenen schreibt dem Weltherrscher unermüdliches Streben zu, die Wahrheit, τὴν ἀλήθειαν, zu erfahren und sich an Unmögliches, ἀδύνατα, zu wagen.⁶⁹⁴ Aus diesem Grund wolle er die „unzugängliche Tiefe“ des Meeres erreichen bis auf den Meeresgrund und erfahren, was sich dort befinde: ἀναμαθεῖν τί ἐστὶν ἐν τῷ πυθμένι τῆς τοιαύτης θαλάσσης.⁶⁹⁵

Im Eskandar-Buch zeigt der Weltkönig auch Interesse am nicht zu überbietenden „Wundersamen“, auf das er unterwegs stoßen könne:

E. 1425:

Er fragte: „Was gibt es hier Wundersames,
das sich mit nichts Höherem gar messen ließe?“

E. 1503:

Dann fragt' er sie: „Was gibt es hier Wundersames,
das einem als Maßstab wohl gelten könnte?“

E. 1514:

Er fragte: „Was kommt mir entgegen an Wunder
hinter diesem Baum, o du Glückseliger?“

E. 1652:

Sogleich begann Sekandar, sie auszufragen:
„Was gibt es Erstaunliches hier zu betrachten?“

E. 1709:

Dem Ohrmann⁶⁹⁶ sagte Sekandar: „Also gehe!
Bring jemanden, auf dass wir Neues erfahren⁶⁹⁷!“

⁶⁹³ „Und erneut überlegte ich bei mir und fragte mich, ob wirklich dort das Ende der Welt sei und der Himmel sich zur Erde herabsenke. Ich wollte nun die Wahrheit erforschen“. *Ibid.*: 121.

⁶⁹⁴ L II.38.9.

⁶⁹⁵ *Ibid.* 6-7.

⁶⁹⁶ Gošbestar. Zu dieser Stelle siehe ‚Jenseits des Wassers‘. S. 240-243.

Da die Neugier des Weltherrschers alle möglichen Grenzen überschreitet, lehnt er jegliche Aufforderung zur Rückkehr ab:⁶⁹⁸

β II.32.1-4:

ἐκεῖθεν οὖν παραλαβὼν τοὺς πλείονας ὁδηγοὺς ἠθέλησα εἰσελθεῖν εἰς τὰ ὀπίσω μέρη τῆς ἐρήμου κατὰ τὴν ἄμαξαν τοῦ πόλου. οἱ δὲ ἐντόπιοι ἔλεγον ἐν ἐκείνοις τοῖς τόποις ἀνθρώπους ἀγρίους καὶ θηρία πονηρὰ καὶ τερατώδη εἶναι. ἐγὼ οὖν μᾶλλον ἤθελον τοὺς τόπους ἐκείνους καὶ τοὺς ἀνθρώπους θεάσασθαι.

L II.32.1:

ἐκεῖθεν οὖν παραλαβὼν ὁδηγοὺς ἠβουλήθην εἰσελθεῖν εἰς τὰ ἐνδότερα μέρη τῆς ἐρήμου <κατὰ τὴν ἄμαξαν τοῦ πόλου>. καὶ οὐ συνεβούλευόν μοι ἀπελθεῖν ἐκεῖσε διὰ τῶν θηρίων τὸ πλῆθος τῶν ἐνοικούντων τοῖς τόποις ἐκείνοις. ἀλλ' ὅμως μὴ προσσχὼν τοῖς λόγοις αὐτῶν ἠρξάμην τῆς ὁδοῦ.⁶⁹⁹

Ibid. 37:

„τῇ δὲ ἐπιούσῃ ἡμέρᾳ ὠδεύσαμεν πλανώμενοι⁷⁰⁰. ἔλεγον δὲ μοι οἱ ὁδηγοί· ‚οὐκ οἶδαμεν ποῦ ὑπάγομεν, βασιλεῦ Ἀλέξανδρε⁷⁰¹. ὑποστρέψωμεν, μὴ εἰς χείρονας τόπους ἐμπέσωμεν⁷⁰². ἐγὼ δὲ οὐκ ἠβουλήθην ὑποστρέψαι⁷⁰³“.

Ibid.:

„πολλὰ δὲ οἱ φίλοι ἡμῶν συνεβουλεύσαντο ὑποστρέψαι. ἐγὼ δὲ οὐκ ἠβουλήθην θέλων ἰδεῖν τὸ τέλος τῆς γῆς“.⁷⁰⁴

⁶⁹⁷ *bīnīm* wörtl. „wir sehen“.

⁶⁹⁸ Siehe auch ‚Alexanders Räume‘.

⁶⁹⁹ „Von dort nahm ich Führer mit und wollte in die Tiefen der Einöde in Richtung auf den Großen Wagen vordringen. Sie aber rieten mir davon ab wegen der vielen wilden Tiere, die in jener Gegend hausen. Doch ich achtete nicht auf ihre Worte und machte mich auf den Weg“. *Van Thiel*: S. 105.

⁷⁰⁰ L II.37.20: πλαζόμενοι; In der Hs. K: πελαζόμενοι.

⁷⁰¹ L II.37.21: δέσποτα βασιλεῦ Ἀλέξανδρε.

⁷⁰² μὴ εἰς τόπους χείρονας ἐμπέσωμεν (L II.37.22).

⁷⁰³ „Am nächsten Tag gingen wir in die Irre. Die Führer sprachen zu mir: ‚Wir wissen nicht, wohin wir ziehen, Herr König Alexander. Wir wollen umkehren, damit wir nicht in noch schlimmere Gegenden geraten!‘ Ich aber wollte nicht umkehren“. *Van Thiel*: S. 109.

⁷⁰⁴ „Unsere Freunde rieten dringend zur Umkehr, ich aber wollte nicht, weil ich das Ende der Welt sehen wollte“. *Ibid.*

Die entsprechenden Stellen in der *Aleksandrija* werden unten zitiert:

A¹; A²: Istrin II.32:⁷⁰⁵

<Wanderung⁷⁰⁶ Aleksandrs in die östlichen Länder und über die Enkel von Afet
⁷⁰⁷ Aleksandr wählte von den Makidon, Pr''s, Mid, Parmen, Parf und Elamit 30
000 der Braven, Klugen und physisch Stärksten aus, küsste Roksana und ging
von Persida weg>. Nachdem er viele Wegführer mitgenommen hatte, <die die
Wege des indischen Landes kannten>, wollte er zur westlichen Seite der Wüste
gehen, zur Linken des Großen Wagens. Die Einheimischen erzählten
<Aleksandr>, dass es hier wilde Menschen, grimmige und wilde Tiere in jenen
Ländern gebe. Aleksandr wollte aber jenes Land und jene Menschen sehen.
<Die Wegführer sagten: ‚Gebieten Aleksandr Zar! Nicht dieser Weg führt zum
Indischen Land‘. Aleksandr nahm aber seine Soldaten und ging nach Osten>.

A¹; A²: Ibid. II.37:⁷⁰⁸

„Am nächsten Tag⁷⁰⁹ gingen wir irre. Die Wegführer sagten mir: ‚Da wir nicht
wissen, wohin wir gehen, o Gebieten Zar Aleksandr, lasst uns zurückkehren,
damit wir nicht in schlimmere Orte hineingeraten‘. Ich aber wollte nicht
zurückgehen“.

Ibid.:⁷¹⁰

„Unsere Freunde aber geboten, dass wir umkehren sollten, ich aber wollte nicht,
da ich das Ende der Erde sehen wollte“.

Der Autor der A² hat noch weitere Stellen dem Text hinzugefügt, die in der Tradition
β und somit auch in A¹ fehlen:

A²: II.32:⁷¹¹

<Viele waren traurig und wollten umkehren, aber Aleksandr erlaubte dies nicht.>

⁷⁰⁵ A¹: Istrin II.32: S. 75; A²: Ibid.: S. 185; Tvorogov: S. 131.

⁷⁰⁶ choždenije.

⁷⁰⁷ <Über die Enkel von Afet> Tvorogov: S. 131.

⁷⁰⁸ A¹: Istrin II.37: S. 77; A²: Ibid.: S. 189; Tvorogov: S. 134.

⁷⁰⁹ A²: „Am zweiten Tag....“.

⁷¹⁰ Ibid.

⁷¹¹ Istrin: S. 187; Tvorogov: S. 132.

Ibid. 37:⁷¹²

<“Und von dort wollten wir zurückkehren. Aleksandr aber gebot, nach rechts zu gelangen, da er das Ende der Welt sehen wollte“>.

Merkwürdig ist, wie treffend diese Interpolationen die Hauptanstrengung des Weltherrschers ergänzen. Der Bearbeiter der A² hat Alexanders Impuls unmittelbar aufgenommen. Umso spannender ist es, auf welche Weise die späteren Bearbeitungen diesem Leitmotiv der Erzählung neue Sujets und Details hinzufügen. Der Wunsch, das Ende der Welt in Augenschein zu nehmen und die gesamte Erde zu bereisen, ist ein gängiges Thema vieler Legenden und Erzählungen aus verschiedenen Lebensbeschreibungen.⁷¹³ Eine Reise zum Ende der Erde taucht außerdem in Mythen über Taten verschiedener Götter auf. Bereits bei Homer spricht Hera von ihrem Wunsch, zu den Grenzen der Erde gehen zu wollen:

Il. 14.200-201:

„εἶμι γὰρ ὀπομένη πολυφόρβου πείρατα γαίης,
Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν“.⁷¹⁴

Alexanders Ziel ist also in ein buntes Spektrum von Erzählungen aus der gesamten Weltliteratur eingebettet, in der eine Besichtigung des Weltrandes behandelt wird. Auch als Weltherrscher sah er sich zwar gehalten, seine Macht umfänglich zu etablieren. Trotzdem spielt seine persönliche Neugier eine entscheidende Rolle in Motiv und Handlungsaufbau. An dieses Gerüst werden neue Motive und Legenden angehängt, die aus unterschiedlichen kulturellen Umgebungen stammen können.

In Verbindung damit ist ein wichtiger Punkt hervorzuheben. Die Erforschung der Erde und ihrer Grenze stellt seine an sich selbst gestellte Lebensaufgabe dar. Denn Alexander ist durch keinen Auftrag oder Zwang dazu angehalten, die Erde bis zu ihrer äußersten Grenze zu bereisen. Das ist der Punkt, in dem sich die Geschichte Alexanders von vielen anderen ähnlichen Legenden unterscheidet, vor allem vom *Monomythos* über eine heroische Reise in der Darstellung von Joseph Campbell.

⁷¹² Ibid.: S. 190; *Tvorogov*: S. 135.

⁷¹³ Beispielweise das Gilgamesch-Epos, die Argonautensage und Legenden über Herakles. Vgl. die Märchentypen AaTh: 513AB; 301B, 571, 653.

⁷¹⁴. „Denn ich geh‘ an die Grenzen der nahrungsprossenden Erde, // Dass ich den Vater Okeanos schau‘, und Thetys die Mutter“. Übersetzt von Johann H. Voß.

Laut seiner Heldenreise-Theorie sollte an den Helden ein Ruf ergehen, dem er sich zunächst entziehe und ihm schließlich doch folge. Im *Alexanderroman* ist Alexander allein Auftraggeber und Held zugleich. Er wird in diesem Zusammenhang von sich selbst herausgefordert, „das Unmögliche zu wagen“.⁷¹⁵ Die Selbstprüfung wird durch einen wissensbezogenen Aspekt ergänzt. Denn er will nicht nur die Hülle, sondern vor allem den Kern der Dinge erforschen und vor allem wissen, wo das Ende der Welt liegt.⁷¹⁶ Mit anderen Worten: Das Bedürfnis Alexanders ist und bleibt immer nur sein eigenes Bedürfnis. Dieses wird von seinen Gefährten weder verstanden noch akzeptiert.

Außer einer naturkundlichen Seite des Anspruches, immer mehr und immer höheres Wissen über fremde Länder und die Welt schlechthin zu erlangen, liegt laut *Schāhnāme* auch ein moralischer Aspekt der Reise ans Ende der Welt vor. Die im L-Text erwähnte Erforschung der Wahrheit und Prüfung des Unmöglichen fügt sich mit dem von Ferdousī vermerkten Wunsch Eskandars zusammen, sowohl das Gute als auch das Böse auf dem Weg zu erleben.

Aus dem oben Gesagten ergeben sich folgende Aspekte in Bezug auf die Hauptquellen der vorliegenden Arbeit:

- Welterforschung
- Besichtigung des Weltrandes
- Erkenntnis der Wahrheit
- Erfahrung von Wunderbarem und Unmöglichem
- Verzicht auf Rückkehr
- Ausgeprägte Selbstmotivierung

⁷¹⁵ L II.38.9

⁷¹⁶ L II.41.8.

3. Alexanders Begrenzung

3.1 Entstehung des Konflikts

3.1.1 Unvollkommenheit des Herrschers

Die Begrenzung von Alexanders Macht beginnt bereits in denjenigen Szenen, die auf den ersten Blick lediglich seinen Herrschaftsbereich ausdehnen. Denn die Begrenzung kann in der Nennung des Raumes erscheinen, indem Anrede oder Titel auf ein bestimmtes Territorium verweisen. Das betrifft beispielsweise die Titulatur „Herrscher des bewohnten Erdkreises“, in welcher der Herrschaftsraum allein auf den bewohnten Teil der Welt eingeschränkt wird. Andererseits tritt Alexander als „Weltherrscher“ im Text auf und erhebt damit Anspruch auf die ganze Welt, κόσμος. In der Szene vom Ei und von der Schlange im Garten des Königs Philipp erklärt der Zeichendeuter den Vorfall mit den Worten: „υἱός σοι ἔσται, ὃς βασιλεύσει καὶ περιελεύσεται τὸν ὅλον κόσμον, τῇ ἰδίᾳ δυνάμει πάντας ὑποτάσσω· οὗτος δὲ εἰς τὰ ἴδια συστρέφων ὀλιγοχρόνιος τελευτήσει. ὁ γὰρ δράκων βασιλικὸν ἐστὶ ζῶον, τὸ δὲ ὦν παραπλήσιον κόσμῳ, ὅθεν ὁ δράκων ἐξῆι. κυκλεύσας δὲ τὸ ὦν καὶ συστρέψαι βουλόμενος, πρὶν βάλῃ τὴν κεφαλὴν εἰς τὴν γεγεννηκυῖαν αὐτὸν πατρίδα, ἐξωθεν τετελεύτηκεν“.⁷¹⁷ Die Version β sowie die Hs. L wiederholen diese Deutung: „βασιλεῦ, ἔσται σοι υἱός, ὃς περιελεύσεται ὅλον τὸν κόσμον πάντας τῇ ἰδίᾳ δυνάμει ὑποτάσσω, ὑποστρέφων δὲ εἰς τὰ ἴδια βασιλεία ὀλιγοχρόνιος τελευτήσει. ὁ γὰρ δράκων βασιλικὸν ζῶόν ἐστιν. τὸ δὲ ὦν παραπλήσιον τῷ κόσμῳ, ὅθεν ὁ δράκων ἐξῆλθεν. κυκλεύσας οὖν τὸν κόσμον καὶ βουλόμενος ὅθεν ἐξῆλθεν εἰσελθεῖν, οὐκ ἔφθασεν ἀλλ' ἐτελεύτησεν“.⁷¹⁸ Auch die *Chronographische Aleksandrija* folgt dem griechischen Original, das der Tradition β nahesteht: „Zar, du bekommst einen Sohn, der die ganze Welt durchzieht, alle [Menschen] mit seiner Kraft unterwerfend. Während der Rückkehr in sein Reich stirbt er im jungen Alter <unter dem

⁷¹⁷ α I.11.4; „Du wirst einen Sohn bekommen, der König werden und die ganze Welt durchziehen wird, alle Völker seiner Macht unterwerfend; und dann, wenn er nach Hause zurückkehren will, wird er, noch ganz jung, sterben. Denn die Schlange ist das Symbol des Königs, das Ei, woraus die Schlange hervorkroch, bedeutet die Welt. Und dann, nachdem die Schlange das Ei umkreist hatte, wollte sie wieder hineinschlüpfen; aber sie starb, bevor sie ihren Kopf in den heimatlichen Ort ihrer Geburt hineinstreckte“. Pfister: S. 6.

⁷¹⁸ β I.11.6-14; L I.11.2-3; „König, du wirst einen Sohn haben, der die ganze Welt durchziehen und alle Menschen seiner Herrschaft unterwerfen wird; bei der Rückkehr in seine Heimat aber wird er in jungen Jahren sterben. Denn die Schlange ist ein königliches Tier, das Ei aber, aus dem sie kam, gleicht der Welt. Nachdem sie also die Welt umkreist hatte, wollte sie zu ihrem Ausgang zurückkehren, doch sie starb zuvor“. Van Thiel: S. 17.

Knochenhimmel und auf der eisernen Erde>. Denn die Schlange ist das zarische Bild. Das Ei ähnelt der Welt. Aus ihm schlüpfte die Schlange aus. Sie zog um die ganze Welt und wollte dorthin gelangen, wo sie herausgekommen war. Bevor sie dies erreicht hatte, starb sie“.⁷¹⁹

Außer der deklarierten universalen Macht des noch nicht geborenen Königs setzt dieser Mythos Alexanders Weg und seiner künftigen Existenz Grenzen, die er niemals überwinden sollte. Dabei ist die folgende Bemerkung des Zeichendeuters von Bedeutung:

Hs. A:

„οὔτος δὲ εἰς τὰ ἴδια συστρέφων ὀλιγοχρόνιος τελευτήσει. <...> κυκλεύσας δὲ τὸ ὦδον καὶ συστρέψαι βουλόμενος, πρὶν βάλη τὴν κεφαλὴν εἰς τὴν γεγεννηκυῖαν αὐτὸν πατρίδα, ἔξωθεν τετελεύτηκεν“.⁷²⁰

Tradition β:

„ὑποστρέφων δὲ εἰς τὰ ἴδια βασιλεία ὀλιγοχρόνιος τελευτήσει. <...> κυκλεύσας οὖν τὸν κόσμον καὶ βουλόμενος ὅθεν ἐξῆλθεν εἰσελθεῖν, οὐκ ἔφθασεν ἀλλ' ἐτελεύτησεν“.⁷²¹

Die *Aleksandrija*:

„Während der Rückkehr in sein Reich stirbt er im jungen Alter <unter dem Knochenhimmel und auf der eisernen Erde> <...> [Die Schlange] zog um die ganze Welt und wollte dorthin gelangen, wo sie herausgekommen war. Bevor sie dies erreicht hatte, starb sie.“

Durch die Analyse dieser Szene gelangt man ferner zu der Einsicht, dass das Ei, das als Sinnbild für die Welt auftritt, einen geschlossenen Kreis darstellt, dessen Raum in sich begrenzt ist. Auf dieses Merkmal weist auch die Episode von den spöttischen

⁷¹⁹ A¹: *Istrin* I.11: S. 14; A²: *Ibid.*: S. 137; *Tvorogov*: S. 91. Siehe Kapitel 2.1 ‚Alexander als Weltherrscher und Kosmokrator‘.

⁷²⁰ „...und dann, wenn er nach Hause zurückkehren will, wird er, noch ganz jung, sterben <...> nachdem die Schlange das Ei umkreist hatte, wollte sie wieder hineinschlüpfen; aber sie starb, bevor sie ihren Kopf in den heimatischen Ort ihrer Geburt hineinstreckte“. *Pfister*: S. 6.

⁷²¹ „... bei der Rückkehr in seine Heimat aber wird er in jungen Jahren sterben. <...> Nachdem sie also die Welt umkreist hatte, wollte sie zu ihrem Ausgang zurückkehren, doch sie starb zuvor.“ *Van Thiel*: S. 17.

Geschenken des Dareios hin, vor allem die von dem Ball, der wie das Ei eine Kreisform besitzt.⁷²²

Die Welt, die von einer Schlange umschlungen wird, sieht Alexander auch während seiner Luftfahrt in der Hs. L. Die von ihm vorgenommene Prüfung der Höhe scheitert jedoch, da eine geflügelte Kreatur vor ihm erscheint:

L II.41.11-12:

εἶτα συναντᾶ μοι⁷²³ πτερινὸν ἀνθρωπόμορφον καὶ λέγει πρὸς με· “ὦ Ἀλέξανδρε, ὁ τὰ ἐπίγεια μὴ καταλαβὼν τὰ ἐπουράνια ἐπιζητεῖς; ὑπόστρεφε οὖν διὰ τάχους ἐπὶ τῆς γῆς, μήπως τοῖς ὀρνέοις τούτοις βρῶμα γενήσῃ.” καὶ πάλιν φησὶ πρὸς με· “πρόσσχες, Ἀλέξανδρε, ἐπὶ τὴν γῆν κάτω.” ἐγὼ δὲ μετὰ φόβου προσσχὼν [καὶ] εἶδον· καὶ ἰδοὺ ὄφις μέγας κύκλω καὶ μέσον τοῦ ὄφεως ἄλωνα σμικροτάτην. καὶ λέγει μοι ὁ συναντήσας μοι· “ἐπίστρεψον οὖν τὸ δόρυ ἐπὶ τὴν ἄλωνα, ἥτις ἐστὶν ὁ κόσμος. ὁ γὰρ ὄφις ἢ θάλασσά ἐστιν ἢ κυκλοῦσα τὴν γῆν.”⁷²⁴

Der Hinweis des Flügelwesens auf die Schlange, die den Ozean um die Erde bilde, verweist auf die kosmologischen Vorstellungen zahlreicher Völker über die Entstehung und die Gestaltung der Welt. Die Episode findet auch eine Parallele in ebender vom Garten Philipps, wo Alexander selbst als eine Schlange dargestellt wird.⁷²⁵

Die Schlange als chthonisches Tier gehörte im Volksglauben zum Erdbereich sowie zur Unterwelt. Die in der Episode erwähnte Riesenschlange, ὄφις μέγας, umkreist die Erde, τὴν γῆν, und sie ist selbst zum Kreis gebogen, κύκλω. Diese Beschreibung entspricht der mythischen Schlange οὐροβόρος, die in ihrem Bild einen geschlossenen Kreis herstellt, indem sie sich in den eigenen Schwanz beißt.⁷²⁶

⁷²² α I.38; β I.38.24-25; L I.38; A¹: *Istrin* I.38: S. 46; A²: *Ibid.*: S. 162; *Tvorogov*: S. 112.

⁷²³ με. *Van Thiel*: S. 120.

⁷²⁴ „Schließlich kam mir ein Flügelwesen in menschlicher Gestalt entgegen und sprach zu mir: ‚Alexander, du begreifst die irdischen Dinge nicht und strebst nach den himmlischen? Kehre rasch auf die Erde zurück, damit du nicht diesen Vögeln zum Fraße dienst!‘. Weiter sagte es zu mir: ‚Alexander, schau hinunter auf die Erde!‘ Voll Furcht blickte ich hinab und sah eine große Schlange im Kreis gebogen und darinnen ein rundes Gebilde gleich einer ganz kleinen Tenne. Da sagte mein Gegenüber: ‚Richte nun den Speer gegen die Tenne, denn das ist die Erde; die Schlange aber ist das Meer, das die Erde umgibt.‘“ *Van Thiel*: S. 121.

⁷²⁵ Siehe das Kapitel 2.1 ‚Alexander als Weltherrscher und Kosmokrator‘.

⁷²⁶ Vgl. das Bild des Ouroboros aus der „Chrysopoeia der Kleopatra“. Zum Namen des alchemistischen Werkes aus der Spätantike, das von der Alchemistin Kleopatra in Ägypten geschaffen worden sein soll, s. *Lindsay, Jack*: *The Origins of Alchemy in Greco-Roman*

Die Darstellung der Schlange ist in der Ikonographie verschiedener alter Kulturen zu finden. Der Ursprung dieses Symbols reicht bis in die Urzeit der Menschheit zurück und kann nicht als Erfindung einer einzigen Kultur gelten. Es ist das Symbol der absoluten Ganzheit. In Ägypten kann man den Ouroboros beispielsweise an den Wänden des Osiris-Tempels in Abydos finden.⁷²⁷ Er dient als Zeichen des ewigen kosmischen Lebenskreises, der Permanenz und zugleich alle kosmischen Elemente und die Erneuerung symbolisiert.⁷²⁸ Der Ouroboros galt auch als Darstellung des Chaos im Gegensatz zur geordneten Welt und stand daher mit der ständigen Erneuerung der Welt in Verbindung.⁷²⁹ Platon beschreibt ihn als vollendetes, ἕνα ὄλον ὄλων, selbstständiges Wesen, das nichts anderes außerhalb seiner selbst bedürfe und sich im Kreis drehe und bewege: κύκλω κινεῖσθαι στρεφόμενον. Diese Kreatur sei unter allen die vollkommenste, πάντων τελεώτατον.⁷³⁰

In der Szene im königlichen Garten bewegt sich die dem Ei entschlüpfte Schlange, die mit Alexander gleichgesetzt wird, ebenso in einem Kreis um die Welt. Allerdings ist ihre Erscheinung in Raum und Zeit begrenzt, so dass sie nach einem vollendeten Kreis bereits stirbt, was ihre dem Menschen vergleichbare Natur und Unvollkommenheit im Gegensatz zur göttlichen Schlange kennzeichnet.

Die Episode über Alexanders Flug spricht ebenfalls das Thema der Begrenzung an. Die vogelartige Kreatur, der der König in der Hs. L beim Flug begegnet, richtet seine Aufmerksamkeit auf die Erde: ἐπίστρεψον οὖν τὸ δόρυ ἐπὶ τὴν ἄλωνα, ἥτις ἐστὶν ὁ κόσμος.⁷³¹ Die Szene enthält noch ein weiteres Bild für die Welt, κόσμος, die als eine „Scheibe“, ἄλων, auftritt. Gegen sie soll Alexander seinen Speer, δόρυ, richten. Der Speer als königliches Attribut wird bereits vor Alexanders Geburt im Traum Philipps erwähnt, wonach der künftige Nachkomme seine bis zum Sonnenaufgang reichende Herrschaft durch einen Speer, δοράτιον, gewinnen solle.⁷³²

Egypt. London 1970. S. 253-261. Die Entstehungszeit, spätestens 4. Jh., ähnelt der Kompilationszeit der ersten bekannten Versionen des griechischen *Alexanderromans*.

⁷²⁷ Hannah, Barbara. *The Archetypal Symbolism of Animals: Lectures Given at the C. G. Jung Institute*, Zurich, 1954-1958. Chiron Publishers, 2006. S. 227-228.

⁷²⁸ Neumann, Erich: *Kunst und schöpferisches Unbewusstes*. Zürich 1954. S. 10.

⁷²⁹ Hornung, Erik: *Der Eine und die Vielen: Altägyptische Götterwelt*. Darmstadt 2005. S. 163-164.

⁷³⁰ Platon. *Timaios* 33b-34a.

⁷³¹ L II.41.12.

⁷³² α I.8.5; β I.8.23-28; L I.8.7-8; A¹: *Istrin* I.8: S. 8; A²: *Ibid.*: S. 136; *Tvorogov*. S. 90; Vgl. Alexanders Übergang von Europa nach Asien über den Hellespont. Der König wirft vor der Schlacht am Granikos seinen Speer in den Boden: β I.28.7-11; L I.28.3-4; Diod. XVII.17.1-2.

Die Bezeichnung der fliegenden Kreatur sowie die zahlreichen anderen Stellen im *Alexanderroman* spielen allesamt auf die Weltherrschaft Alexanders an. Allerdings wird der Herrschaftsbereich lediglich auf den Erdteil eingeschränkt, den er nicht überschreiten darf. Während andere Episoden die Ausweitung und Verbreitung der Herrschaft mit Bezug auf die ganze Welt, κόσμος, und das „ganze bewohnte Land“ ansprechen,⁷³³ wird der Herrschaftsraum an dieser Stelle visuell, von der Höhe des fliegenden Alexanders, sowie verbal durch das interpolierte Sinnbild der „kleinsten Scheibe“, ἄλωνα σμικροτάτην, reduziert und dadurch begrenzt. Dieser Effekt der Minimierung des Herrschers und seines Herrschaftsraumes wird zusätzlich durch die Erzählung in der ersten Person erreicht: ἐγὼ δὲ μετὰ φόβου προσσχῶν. Der von Furcht erfasste Alexander in der Hs. L und der als Halbgott in der Hs. A auftretende Alexander gehören zwar auf den ersten Blick nicht zusammen, doch behandeln sie dasselbe Motiv der Weltherrschaft, das aber in unterschiedlichen Versionen von unterschiedlichen Autoren auf je einzigartige Weise interpretiert wird.

In der Darstellung Alexanders in Gestalt einer Schlange wird sein Lebensweg sinnbildlich beschrieben. Die Hs. A erwähnt den Willen der Schlange, in das Ei zurückzukehren. Bevor der König sein Heimatland erblickt habe, sei er gestorben. Der Bearbeiter der Version β hat dieses Verhalten der Schlange lediglich in eine räumliche Kategorie eingeordnet, indem Alexander sich an den Ort begibt, von wo er gekommen ist, ὅθεν ἐξῆλθεν εἰσελθεῖν. Die beiden Versionen beziehen sich auf eine räumliche Begrenzung des Königs – Alexander wird die Rückkehr in sein Zuhause verweigert. Obwohl er an dieser Stelle zum Herrscher über die ganze Welt erklärt wird, kann er nicht zu seiner Mutter – abstrakter gesagt zu seinem Ursprung – zurückkehren.

Dieses Drama, ein von Beginn an „entwurzelter“ Weltherrscher zu sein, kennzeichnet das Leben Alexanders in seiner legendären Lebensbeschreibung. Laut dem in Campbells Buch geschilderten Konzept des *Monomythos* steht ein Held nach Abschluss seiner Suchwanderung vor der Wahl, entweder in seine heimische Welt zurückzukehren oder die Rückkehr abzulehnen.⁷³⁴ Das Schicksal Alexanders ist in diesem Zusammenhang nachdrücklicher dargestellt, indem die Rückreise von ihm gewünscht wird, jedoch nicht erfüllbar ist. Auf diese Vorbestimmung wird bereits vor

⁷³³ Vgl. Kapitel 2.1 ‚Alexander als Weltherrscher und Kosmokrator‘.

⁷³⁴ *Campbell, Joseph: A Hero with a Thousand Faces*. Princeton; Oxford 2004. S. 179.

seiner Geburt hingewiesen. Der König erfährt auch in Indien von der Verweigerung seiner Heimreise. Die sprechenden Bäume prophezeien ihm, dass er seine letzten Tage in Babylon verbringen und nicht zu seiner Mutter zurückkehren wird.⁷³⁵

Andererseits wird die von Alexander gegründete Stadt Alexandria im älteren griechischen *Alexanderroman* zum Zentrum seines Reiches und der ganzen Menschheit erklärt. So könnten Ägypten und Alexandria als Heimatland des Herrschers im griechischen *Alexanderroman* verstanden werden, wohin Alexander nach seinen Wanderungen, jedoch erst nach seinem Tod, zurückkehrt. Dass die Rückkehr nicht zu Lebzeiten des Herrschers stattfinden sollte, erzeugt eine zusätzliche Dramatik in der Darstellung der Geschichte Alexanders. Ihm wird es unmöglich, einerseits einen vollkommenen Kreis zu schließen und in die Heimat, zur Mutter, zurückzukehren. Andererseits findet er seine letzte Ruhe in der von ihm gegründeten „Mutterstadt der Menschheit“, in Alexandria.

Die zweite Rezension der *Chronographischen Aleksandrija* hat die Prophezeiung des Zeichendeuters in der Szene im königlichen Garten dadurch ergänzt, dass der Tod den Herrscher „unter dem Knochenhimmel und auf der eisernen Erde“ erreiche. Diese Interpolation ist in keiner Version sonst überliefert und stammt offensichtlich vom Autor des Textes A², der seinerseits auf eine unbekannte Quelle zurückgeht.⁷³⁶ Die beschriebene Prophezeiung kommt noch an einer anderen Stelle vor, und zwar im Brief an Olympias aus dem zweiten Buch:

A²: Istrin II.37:⁷³⁷

<Über die Kupfererde. Und nachdem wir viele Tage gegangen waren, kamen wir an die Erde aus Kupfer. Unter der Erde hörten wir Stimmen. Die Sprechenden sahen wir nicht. Aleksandr fürchtete sich, da er dachte, hier werde er nach der Prophezeiung des Antifont sterben, der gesagt hatte, Aleksandr werde auf der eisernen Erde und unter dem Knochenhimmel sterben. Und er befahl seinen Soldaten,⁷³⁸ die Erde zu prüfen. Nachdem sie diese geprüft hatten, fanden sie Kupfer ohne Eisen. Aleksandr hatte eine Seele fester als Eisen und ging weg.

⁷³⁵ α III.17.38; β; L III.17.

⁷³⁶ Istrin verbindet diese Interpolation mit einer georgischen Legende, in der Alexander vom Arzt eine Prophezeiung bekommt, dass er sterbe, wenn der Himmel kupfern und die Erde eisern würden: *Istrin, Vasilij: Aleksandrija russkich chronografov. Issledovanije i tekst.* S. 149-152.

⁷³⁷ A²: *Istrin* II.37: S. 190; *Tvorogov*: S. 135.

⁷³⁸ *družina*.

Von Pferdehufen brach der Lärm wie Donner los. Nachdem wir lange gegangen waren, kamen wir an die Berge, die von der Erde bis zum Himmel ragten. Wir waren verwirrt, da unser Weg kürzer geworden war.>

Bemerkenswert an dieser Stelle ist, dass die Erzählung von der ersten zur dritten Person wechselt, wenn Alexander sich an die Voraussage Antiphons erinnert, und in den letzten zwei Sätzen wieder zur ersten Person zurückkehrt. Der Autor dieser Version A² musste sich außerdem mit der anderen Voraussage auseinandersetzen, die Alexander vom indischen Baum bekommen hatte. Sie verweist ebenso auf einen frühen Tod fern der Heimat. Durch das Scheitern des Orakels des Antiphon verzichtet der Bearbeiter der *Aleksandrija* auf den Tod „auf der eisernen Erde und unter dem Knochenhimmel“ zugunsten der ersten Version A¹ und folgt weiter der Handlung des griechischen Textes, in dem Alexander in Babylon vergiftet wird.⁷³⁹ Vor dem Einzug in Babylon schreibt der Autor des Textes A², dass „Antiphons Prophezeiung nicht in Erfüllung gegangen war“.⁷⁴⁰

Die Szene im königlichen Garten betont überdies den frühen Tod des Herrschers:

Hs. A:

„οὗτος δὲ εἰς τὰ ἴδια συστρέφων ὀλιγοχρόνιος τελευτήσει“.

Tradition β:

„ὑποστρέφων δὲ εἰς τὰ ἴδια βασιλεία ὀλιγοχρόνιος τελευτήσει“.

Die *Aleksandrija*:

„Während der Rückkehr in sein Reich⁷⁴¹ stirbt er im jungen Alter <unter dem Knochenhimmel und auf der eisernen Erde>“.

⁷³⁹ *Istrin, Vasilij*: Op. cit. S. 149-152; 196.

⁷⁴⁰ A²: *Istrin* III.28: S. 236; *Tvorogov*: S. 173. Zum Tod Alexanders siehe das Unterkapitel ‚Der Tod als letzte Grenzüberschreitung‘.

Das Motiv kann aus einer Volkslegende oder einem Märchen stammen. Siehe dazu Beispiele zur Welt aus Kupfer, Silber und Gold AaTh 302C*, 306, 317, 707. Einige Parallelen zu anderen Legenden: *Veselovskij, Aleksandr N.*: Rezension zur Ausgabe: *Istrin, V.: Aleksandrija russkich" chronografov". Izsledovanije i tekst*". Moskva 1893. In: *Vizantijskij vremennik*. Sankt Petersburg. 1897. Bd. 4 / 3-4. S. 560-564.

⁷⁴¹ *carstvo*.

Das Drama der räumlichen Begrenzung und der vorbestimmten Verweigerung der Rückkehr wird außerdem durch eine zeitliche Einschränkung ergänzt. Bereits vor der Geburt steht Alexanders früher Tod fest. Unvollkommenheit und Fatalität seines Lebens werden zum wichtigsten *topos* im griechischen *Alexanderroman*.

3.1.2 Der Mord an Nektanebos

Eine weitere Szene erhält für das Thema der Ent- und Begrenzung Alexanders besondere Bedeutung, da sie einen offensichtlich ägyptischen Ursprung aufweist und, wie allgemein angenommen wird, als separate Schrift entstanden war.⁷⁴²

Alexander erscheint im Roman als Sohn des letzten ägyptischen Königs Nektanebos, der in der Forschungsliteratur mit dem historischen Nektanebos II. identifiziert wird. Obwohl ihre Verwandtschaft ein gängiges und bekanntes Thema ist, begegnet Alexander seinem Vater persönlich im griechischen Text lediglich einmal. Das Treffen ereignet sich in folgendem Kontext:⁷⁴³ Während Philipp verreist ist, bittet Olympias in dieser Zeit Nektanebos darum, Philipps Absichten ihr gegenüber zu erfahren. Der junge Alexander ist dabei anwesend und fragt Nektanebos, ob er ihm die Sterne am Himmel zeigen wolle. Nektanebos führt Alexander aus der Stadt, ἔξω τῆς πόλεως,⁷⁴⁴ an einen unbewohnten Ort, εἰς ἔρημον τόπον,⁷⁴⁵ und lehrt ihn die Sternenkunde. Alexander wirft plötzlich Nektanebos in eine Grube. Nektanebos ist tödlich verwundet, aber bevor er stirbt, tut er dem jungen Weltherrscher die Wahrheit über seine Vaterschaft und über die ägyptische Herkunft kund.⁷⁴⁶ Alexander bedauert den Mord und bringt die Leiche des Vaters zu Olympias. Olympias und Alexander begraben Nektanebos nach königlichem Brauch.

⁷⁴² Merkelbach; Trumpf: Die Quellen des griechischen Alexanderromans. S. 77-92.

⁷⁴³ Die Zusammenfassung entspricht den Stellen α I.14.3-11; 8; β I.14.17-38; L I.14.4-8; A¹: Istrin I.14: S. 17-18; A²: Ibid.: S. 139-140; Tvorogov: S. 93. Auch Iul. Val.: I.14; Arm. 33: Wolohojan: S. 34-35; Syr. XIV: Budge: S. 14-16 folgen grundsätzlich dieser Reihenfolge.

⁷⁴⁴ α I.14.4.

⁷⁴⁵ β I.14.13; L I.14.4: Van Thiel: S. 20.

Die ausführlichste Erzählung enthält die syrische Übersetzung: "Come with me to the open plain, and thou shalt see them, provided the sky be clear", – sagte Nektanebos und danach: "And while they had talked of these things together, the day had passed and the night was come, and the moon had risen in the heavens, and the signs of the zodiac were visible. Then Alexander walked behind his father, whom he knew not, and they went outside the city" (Syr. XIV: Budge: S. 15).

⁷⁴⁶ Die syrische Übersetzung sowie der lateinische Text des Archipresbyters Leo setzen Nektanebos Voraussage über seinen Tod vor Alexanders Tat (*Ibid.*; Leo I.14).

Die Episode handelt auf den ersten Blick von Alexanders Zorn gegen Nektanebos und dessen Tätigkeit als Astrologe und Sterndeuter. In diesem Kontext wurde das Thema des gerechten Zorns gegen einen Astrologen und die Sterndeutung insgesamt in späteren christlichen Versionen des *Alexanderromans* weiterentwickelt.⁷⁴⁷ Auch über die geographischen Charakteristika lässt sich wenig in diesem Zusammenhang sagen. Der Ort, ὁ τόπος, an dem Alexander seinen Vater ermordete, ist eine Wüste,⁷⁴⁸ die von wilden Tieren bewohnt wird.⁷⁴⁹ Sie befindet sich außerhalb der Stadt Pelle. Allerdings ist Nektanebos' Gespräch mit Alexander für das Thema der vorliegenden Arbeit von großer Bedeutung. Es gibt nämlich einen Aspekt in diesem Dialog, der Aufmerksamkeit verdient. Die Versionen α und β überliefern an diesen Stellen den Text ähnlichen Inhalts:

α I.14.5-7:

καταπίπτων δὲ λαμβάνει φοβερῶς κατὰ τοῦ ἐγκεφάλου καὶ λέγει· ,τέκνον Ἄλεξανδρε, τί σοι ἔδοξε τοῦτο ποιῆσαι; ὁ δὲ εἶπε· ,σεαυτὸν μέμφου ἀστρολόγε'. ὁ δὲ φησι· 'διὰ τί;' ὁ δὲ εἶπεν· ,ὅτι τὰ ἐπὶ γῆς μὴ ἐπιστάμενος τὰ τοῦ οὐρανοῦ ζητεῖς εἰδέναί'. ὁ δὲ εἶπε· ,τελευτῶ Ἄλεξανδρε· φοβερῶς εἴληφα τὸ πρᾶγμα. ἀλλ' οὐκ ἔστιν οὐδένα θνητὸν νικῆσαι τὴν εἰμαρμένην. ὡς γὰρ ἐμοιρολόγησα ἑμαυτὸν, ἠῦρον εἰμαρμένον μοι ὑπὸ ἰδίου τέκνου ἀναιρεθῆναι· οὐκ ἐξέφυγον οὔν τὴν μοῖραν, ἀλλ' ὑπὸ σοῦ ἀνῆρέθην'. εἶπε δὲ ὁ Ἄλεξανδρος· 'ἐγὼ οὔν σοῦ υἱὸς τυγχάνω'; ἔφη αὐτῷ· 'ναὶ τέκνον.' ὁ δὲ εἶπε· 'πῶς γέγονε τοῦτο'; ὁ δὲ Νεκτανεβῶς διηγῆσατο αὐτῷ τὴν ἀπ' Αἰγύπτου φυγὴν καὶ τὴν εἴσοδον τὴν πρὸς Ὀλυμπιάδα καὶ πῶς εἰσῆλθε πρὸς αὐτὴν ὡς θεὸς Ἄμμων καὶ συνεμίγη αὐτῇ. λέγων <δὲ> ταῦτα ἐξέπνευσε.⁷⁵⁰

⁷⁴⁷ Der Mord am Astrologen war durch den heidnischen, häretischen und fremden Charakter der Astrologie gerechtfertigt. In vielen westeuropäischen Versionen wurde Nektanebos' Vaterschaft zugunsten der echten Philipps abgelehnt, und der Name des ägyptischen Königs wurde entweder völlig vergessen oder in eine bloße Verbindung mit Astrologie gesetzt. Vgl. das mittelhochdeutsche Poem *Straßburger Alexander des Pfaffen Lambrecht* 261-268: „An einem seiner Lehrer zeigte sich das deutlich, // den stieß er von einem Felsen hinunter, // so dass er sich den Hals brach, // weil er ihn angelogen hatte. // Nun behaupten viele Lügner, // der sei sein Vater gewesen. // Daran kann ich ganz schlecht glauben, // weil er ihm doch den Hals brach“: *Lienert, Elisabeth* (Hrsg.): *Pfaffe Lambrecht. Alexanderroman*. Stuttgart 2007. S. 171.

⁷⁴⁸ α I.14.8: ἐρημία ἦν; β I.14.31: ἔρημος ὁ τόπος.

⁷⁴⁹ μήπως θηριόβρωτος γένηται – α *Ibid.*; β I.14.30.

⁷⁵⁰ „Als er hinabfiel, verletzte er sich furchtbar am Gehirn und sagte: 'Sohn Alexander, warum tatest du dies?' Der antwortete: ‚Tadle dich selbst, du Astrologe, weil du die Dinge am

β I.14.16-28; L I 14.4-6:

πεσών δὲ Νεκτεναβῶ λαμβάνει φοβερῶς κατὰ τῶν ἰνίων αὐτοῦ καὶ εἶπεν· “οἶμοι, τέκνον Ἀλέξανδρε, τί σοι ἔδοξε τοῦτο ποιῆσαι;” ὁ δὲ Ἀλέξανδρος εἶπεν· “σεαυτὸν μέμφου, μαθηματικέ.” ὁ δὲ ἔφη· “διὰ τί, τέκνον;” ὁ δὲ Ἀλέξανδρός φησιν· “ὅτι τὰ ἐπὶ γῆς μὴ πιστάμενος τὰ ἐν οὐρανῷ ἐκζητεῖς.” καὶ λέγει αὐτῷ Νεκτεναβῶ· “φοβερῶς εἴληφα, τέκνον, τὸ τραῦμα. ἀλλ’ οὐκ ἔστιν οὐδένα θνητὸν κατανικῆσαι τὴν εἰμαρμένην.” ὁ δὲ Ἀλέξανδρος εἶπεν· “διὰ τί;” λέγει αὐτῷ Νεκτεναβῶ· “ὄτε ἐμοιρολόγησα ἑαυτὸν, ἔγνων ὅτι ὑπὸ τοῦ ἰδίου τέκνου ἀναιρεθῆναί με δεῖ. καὶ οὐκ ἐξέφυγον τὴν μοῖραν, ἀλλ’ ὑπὸ σοῦ ἀνηρέθην.” ὁ δὲ Ἀλέξανδρος ἔφη· “ἐγὼ οὖν υἱὸς σοῦ εἰμι;” τότε διηγῆσατο αὐτῷ ὁ Νεκτεναβῶ τὴν ἐν Αἰγύπτῳ βασιλείαν αὐτοῦ καὶ τὴν ἀπ’ Αἰγύπτου φυγὴν αὐτοῦ [καὶ τὴν εἰς Πέλλην αὐτοῦ ἐπιδημίαν] καὶ τὴν πρὸς Ὀλυμπιάδα εἴσοδον αὐτοῦ καὶ τὴν σκέψιν αὐτῆς καὶ τὸ πῶς εἰσῆλθε πρὸς αὐτὴν ὡς θεὸς Ἄμμων καὶ τὸ πῶς συνεμίγη αὐτῇ. λέγων δὲ ταῦτα ἐξέπνευσε τὸ πνεῦμα.⁷⁵¹

A¹; A²: Istrin I.14:⁷⁵²

<Über den Tod des Nektonav>. Nektonav fiel, stürzte stark und sagte <im Liegen>: „O, Unglück, Kind Alexander. Warum hast du dies getan?“. Alexander sagte ihm: „Schilt dich selbst, Lehrer.“ Er sagte: „Weswegen, Kind?“. Alexander sagte: „Du bist des Irdischen nicht kundig, aber willst das Himmlische kennen?“. Und Nektonav sprach zu ihm: „Kind, <ich> habe eine starke Wunde bekommen.

Himmel zu erforschen suchst und die auf Erden nicht kennst‘. Da sagte Nektanebos: ‚Ich sterbe, Alexander, denn ich habe eine furchtbare Wunde erhalten. Aber kein Sterblicher kann das Schicksal bezwingen. Denn als ich nach meinem Schicksal forschte, fand ich mir bestimmt, dass ich durch meinen eigenen Sohn sterben müsste. Und ich entrann nicht diesem Geschick, sondern werde durch dich getötet‘. Da fragte Alexander: ‚Bin ich denn dein Sohn?‘ ‚Ja, Kind‘. ‚Wie ist dies gekommen?‘ Da erzählte ihm Nektanebos alles, von seiner Flucht aus Ägypten, von seinem Zutritt zu Olympias, wie er als Gott Ammon zu ihr kam und mit ihr sich vereinigte. Dann starb er“. Pfister: S. 8.

⁷⁵¹ “Im Fallen verletzte sich Nektanebo schrecklich am Hinterkopf und rief: ‘Wehe mir, Kind Alexander, warum hast du das getan?’ Alexander aber erwiderte: ‚Schilt dich selbst, Sterngucker!‘ Jener fragte: ‚Warum, Kind?‘ Alexander sagte: ‚Weil du die irdischen Dinge nicht verstehst und die am Himmel erforschen willst‘. Nektanebo sagte ihm: ‚Kind, ich habe eine schreckliche Wunde bekommen; aber kein Mensch kann das Schicksal besiegen‘. Alexander fragte: ‚Was heißt das?‘ Da sagte Nektanebo: ‚Dass ich mir selbst das Schicksal gelesen habe, ich müsse von meinem eigenen Kind getötet werden. Und ich bin dem Verhängnis nicht entgangen, sondern von dir getötet worden‘. Alexander fragte: ‚So bin ich also dein Sohn?‘ Da erzählte Nektanebo ihm von seiner Herrschaft in Ägypten, von seiner Flucht aus Ägypten und seiner Ankunft in Pella, von seinem Besuch bei Olympias, als er das Horoskop für sie stellte, und wie er zu ihr gegangen sei als Gott Ammon und sich mit ihr vereinigt habe. Mit diesen Worten gab er seinen Geist auf“. Van Thiel: S. 21; 23.

⁷⁵² A¹: Istrin I.14: S. 17-18; A²: Ibid.: S. 139-140; Tvorogov: S. 93.

Als ich über mich selbst prophezeit hatte, erfuhr ich, dass ich vom eigenen Kind getötet werden müsse. Und diesem entkam ich nicht, da ich von dir getötet wurde“. Alexander sagte: „Bin ich ja nun dein Sohn?“. Dann erzählte Nektonav ihm alles über sein Königtum in Ägypten, über seine Flucht aus Ägypten, wie er zu Alumpiada gekommen war, was er ihr prophezeit hatte, wie der Gott Ammon zu ihr gekommen war und mit ihr war. Dies sagte Nektonav und starb.

Die Szene nennt die Gründe für den Mord, die bei näherer Betrachtung sowohl für die Begrenzung des Weltherrschers als auch für das gesamte Konzept des griechischen *Alexanderromans* äußerst bedeutsam sind. Alexander wirft Nektanebos vor, er kenne das Geschehen auf der Erde nicht und suche das Himmlische: ὅτι τὰ ἐπὶ γῆς μὴ ἐπιστάμενος τὰ τοῦ οὐρανοῦ ζητεῖς εἰδέναι.⁷⁵³ Ähnlich der Text β: ὅτι τὰ ἐπὶ γῆς μὴ πιστάμενος⁷⁵⁴ τὰ ἐν οὐρανῷ ἐκζητεῖς. Es ist bemerkenswert, dass der Inhalt dieses Vorwurfes an die Worte des Flügelwesens während des Fluges Alexanders in der Hs. L erinnert: ὦ Ἀλέξανδρε, ὁ τὰ ἐπίγεια μὴ καταλαβὼν τὰ ἐπουράνια ἐπιζητεῖς; ὑπόστρεφε οὖν διὰ τάχους ἐπὶ τῆς γῆς, μήπως τοῖς ὀρνέοις τοῦτοις βρῶμα γενήσῃ.⁷⁵⁵ Das Thema der beiden Zitate ist die Zugehörigkeit zur irdischen Welt. In der Szene mit Nektanebos verlangt der junge Alexander dies von seinem Vater. In der zweiten Episode wird der Weltherrscher selbst darauf hingewiesen, zur Erde zurückzukehren. Die Auseinandersetzung zwischen τὰ ἐπίγεια und τὰ ἐπουράνια wird zum *topos* der zwei Schriften, die ihre je eigene Entstehungsgeschichte besitzen, aber sich in der Hs. L wiedergefunden haben. Selbst die Hs. A, in der der Brief an Olympias ebenso wie die Beschreibung des Fluges weggelassen wurden, enthält am Anfang der Geschichte die Aufteilung auf τὰ ἐπὶ γῆς und τὰ τοῦ οὐρανοῦ, wobei Alexander die irdische Zone bevorzugt, die er vor allem aufsucht.

Ist Nektanebos in diesem Zusammenhang Alexanders Antipode? Entspricht seine Welt den vom Flügelwesen angesprochenen ἐπουράνια? Der Begriff ἐπουράνια bezieht sich allgemein vor allem auf die göttliche Welt. So wird er beispielsweise bei Homer mit den θεοί in Verbindung gebracht.⁷⁵⁶ Im Christentum findet sich die Entsprechung zu der in den beiden behandelten Szenen des *Alexanderromans*

⁷⁵³ α I.14.5.

⁷⁵⁴ L I.14.4: ἐπιστάμενος. *Van Thiel*: S. 20.

⁷⁵⁵ L II.41.11.

⁷⁵⁶ Hom. *Il.*6.129; *Od.*17.484.

vorgenommenen Einteilung in die irdische vergängliche Welt und in die Welt Gottes. Im Neuen Testament hängt der Terminus mit Gottvater zusammen: οὕτως καὶ ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος ποιήσει ὑμῖν ἕνα μὴ ἀφήτε ἕκαστος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ἀπὸ τῶν καρδιῶν ὑμῶν.⁷⁵⁷ Im Johannesevangelium stellt Jesus dem Irdischen das Himmlische gegenüber: εἰ τὰ ἐπίγεια εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε, πῶς ἂν εἶπω ὑμῖν τὰ ἐπουράνια πιστεύσετε.⁷⁵⁸ Als Antonyme werden wiederum τὰ ἐπίγεια und τὰ ἐπουράνια an dieser Stelle gebraucht. Mit dieser Idee wendet sich auch Alexander an den sterbenden Nektanebos in der Hs. A, wobei im Roman nicht vom Glauben, πιστεύω, sondern von Erkenntnis, ἐπίσταμαι, die Rede ist. Der wesentliche Unterschied in diesen beiden Szenen liegt allerdings darin, dass von Alexander selbst das irdische dem himmlischen Wissen vorgezogen wird. Inhaltlich scheint die Episode aus dem Wunderbrief der Hs. L den Worten Jesu an Nikodemus näher zu stehen, indem das Flügelwesen, das offensichtlich als Gesandter der göttlichen Welt auftritt, dem Weltherrscher Alexander den Zugang zum Himmlischen verweigert und seine Ansprüche zurückweist. Stellt man die Äußerung der fliegenden Kreatur derjenigen von Jesus gegenüber, ergibt sich eine beachtliche Parallele:

Joh. 3.12:

εἰ τὰ ἐπίγεια εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε, πῶς ἂν εἶπω ὑμῖν τὰ ἐπουράνια πιστεύσετε;

L II.41.11:

ὦ Ἀλέξανδρε, ὁ τὰ ἐπίγεια μὴ καταλαβὼν τὰ ἐπουράνια ἐπιζητεῖς;

Auch Paulus unterscheidet „himmlische Körper“ von den „irdischen“, die ihre je besonderen Eigenschaften besitzen, wie das Fleisch der Menschen, des Viehs, der Vögel und Fische: καὶ σώματα ἐπουράνια, καὶ σώματα ἐπίγεια· ἀλλὰ ἕτερα μὲν ἢ τῶν ἐπουρανίων δόξα, ἕτερα δὲ ἢ τῶν ἐπιγείων. Die Sonne, der Mond und die Sterne hätten hingegen einen anderen Glanz.⁷⁵⁹

⁷⁵⁷ Matt. 18.35: So wird auch mein himmlischer Vater an euch tun, wenn ihr einander nicht von Herzen vergebt, ein jeder seinem Bruder (Die Lutherbibel).

⁷⁵⁸ Joh. 3.12: „Glaubt ihr nicht, wenn ich euch von irdischen Dingen sage, wie werdet ihr glauben, wenn ich euch von himmlischen Dingen sage?“ (Ibid.).

⁷⁵⁹ 1. Kor 15.40: Und es gibt himmlische Körper und irdische Körper; aber eine andere Herrlichkeit haben die himmlischen und eine andere die irdischen (Die Lutherbibel).

Der Himmel und seine Körper spielen eine besondere Rolle auch im *Alexanderroman*. Aufgrund des ägyptischen Ursprunges des Textes der Hs. A nimmt Ägypten einen außerordentlichen Platz in der Erzählung über Alexander und Nektanebos ein. Dort hat der legendäre Vater Alexanders, der Zauberer Nektanebos, geherrscht, und ebenso ist Ägypten zur Heimat des Weltherrschers gemacht worden. Außerdem postuliert der Autor der Hs. A eine Verbindung zwischen den weisen Ägyptern und den Göttern, θεοί:

α I.1.1:

οἱ σοφώτατοι Αἰγύπτιοι, θεῶν ἀπόγονοι, γῆς μέτρα καταλαβόμενοι, θαλάσσης κύματα ἡμερωσάμενοι, ποταμὸν Νεῖλον διαμετρησάμενοι, οὐρανοῦ ἀστροθεσίαν διαψηφισάμενοι, παραδεδώκασι τῇ οἰκουμένη ἐπικράτειαν ἀλκὴν λόγοι, εὖρεσιν μαγικῆς δυνάμεως.⁷⁶⁰

Die „weisesten Ägypter“, die mit den Göttern verwandt sind und deshalb dem Leser als ihre Nachkommen, θεῶν ἀπόγονοι, vorgestellt werden, übergeben der Menschheit, τῇ οἰκουμένη, von Seiten Ägyptens bestimmte magische Fähigkeiten. Mit dieser Aussage wird die bewohnte Welt, die Oikumene, eindeutig von den Göttern und deren Nachkommen – den weisesten Ägyptern – abgesondert. Die Hs. A erzählt mehr über die besonderen Fähigkeiten Ägyptens und seines letzten Königs Nektanebos. Der zitierten Episode zufolge können die „weisesten Ägypter“, οἱ σοφώτατοι Αἰγύπτιοι, das Wissen über die Erde, γῆς μέτρα καταλαβόμενοι, das Meer, θαλάσσης κύματα ἡμερωσάμενοι, einschließlich des Nils, ποταμὸν Νεῖλον διαμετρησάμενοι, und den Himmel sowie den Stand der Gestirne, οὐρανοῦ ἀστροθεσίαν διαψηφισάμενοι, ermessen und begreifen. Darüber hinaus verfügten die Ägypter über die Macht der Zaubersprüche, ἐπικράτειαν ἀλκὴν λόγοι, sowie magischer Zauberhandlungen, εὖρεσιν μαγικῆς δυνάμεως.

Man kann ohne Übertreibung behaupten, dass Nektanebos von Anfang an im griechischen *Alexanderroman* als mächtigste, μέγιστος, und weiseste Person erscheint, indem er als ägyptischer Herrscher zu den „weisesten Ägyptern“ gezählt wird. Wendet man sich der Charakteristik des Nektanebos in der Hs. A zu, fällt sofort

⁷⁶⁰ “Die weisen Ägypter, Nachkommen der Götter, die es verstanden, das Land zu vermessen, die Wogen des Meeres zu beruhigen, dem Nil seine Bahnen zu weisen und den Stand der Gestirne zu berechnen, sie überlieferten der Menschheit auch die Kraft der Zaubersprüche und der Zauberhandlungen“. Pfister. S. 1.

auf, dass sich der Kern seiner Zauberkunst, mit welcher er die „kosmischen Elemente“ unterworfen hat, in „magischer Stärke“, μαγικαὶ δυνάμεις, und in einem Wort, λόγος, d.h. den Zaubersprüchen, zeigt. Als Astrologe sucht Nektanebos Triebkraft und Ursprung aller Ereignisse in den Gestirnen und deren himmlischer Position. Der griechische Text erwähnt bereits am Anfang, dass der ägyptische Herrscher bei einem Angriff keine militärische Aktion unternommen, sondern mit magischer Hilfe auf der Ebene der Ursachen gewirkt und die Götter herbeigerufen habe.⁷⁶¹ Nektanebos stellt keinen Krieger und keinen militärischen Strategen an sich dar. Seine Werkzeuge sind Magie und Sterndeutung. Aus seiner Perspektive werden die irdischen Ereignisse vom Himmlischen vorherbestimmt. Deswegen hat er keinen Widerstand gegen die Feinde geleistet, sondern ist aus dem Land geflohen.⁷⁶² Aus demselben Grund hat er die richtige Stunde berechnet, in welcher Alexander geboren werden sollte.⁷⁶³ Auch dem Totschlag durch Alexander hat er nichts entgegengesetzt. Der griechische Text erzählt, dass er alle Völker „durch Magie“ überwunden und sein Reich dadurch in Frieden gelebt habe. Er habe „keine Armee, keine Kriegsmaschinen, Transportwagen und keine Kriegsübungen“ eingesetzt, sondern sei vielerfahren in der magischen Kunst gewesen.⁷⁶⁴ Er regiert im Gegensatz zu Alexander mithilfe von Magie und Zauberei. Ihm zufolge kommt es im Krieg auf den Mut an. Er könne mit einem Wort, λόγος, viele Heere besiegen, wie ein Löwe die Herden treibe.⁷⁶⁵ Nach der Ankunft in Makedonien nennt er sich „Zeichendeuter, Traumdeuter, Bauchprophet, Eingeweideschauer, Astrologe und Magier“.⁷⁶⁶

Seine Herrschaft und Kraft besitzen einen unvergleichlich anderen Charakter als die seines legendären Sohnes Alexander. Im Gegensatz zu ihm ist dieser im Text als Krieger geschildert, der durch militärische Maßnahmen und einen Eroberungskrieg handelt. Seine Ziele stellen sich als Herrschaft und universales Wissen über die ganze Erde dar. Darüber hinaus ist seine Ansicht im Roman deutlich erkennbar, dass das Irdische dem Himmlischen voranstehe.

⁷⁶¹ α; β; L I.1; A¹: *Istrin* I.1: S. 5-6; A²: *Ibid.*: S. 131; *Tvorogov*: S. 86.

⁷⁶² α; β und L I.3; A¹: *Istrin* I.3: S. 7; A²: *Ibid.*: S. 132-133; *Tvorogov*: S. 87.

⁷⁶³ α; β und L I.12; A¹: *Istrin* I.12: S. 14-15; A²: *Ibid.*: S. 138; *Tvorogov*: S. 91-92.

⁷⁶⁴ α; β und L I.1; A¹: *Istrin* I.1: S. 5-6; A²: *Ibid.*: S. 131; *Tvorogov*: S. 86.

⁷⁶⁵ α; β und L I.2; A¹: *Istrin* I.1: S. 6-7; A²: *Ibid.*: S. 132; *Tvorogov*: S. 87.

⁷⁶⁶ Nach der Hs. L übersetzt von *van Thiel*: S. 7; α; β und L I.4; A¹: *Istrin* I.1: S. 8-9; A²: *Ibid.*: S. 133-134; *Tvorogov*: S. 87.

Aus den Charakteristika der beiden Herrscher erklären sich auch die Unterschiede zwischen ihren Wahrnehmungen. Das Himmlische und das Irdische nehmen eine je unterschiedliche Position in Alexanders und Nektanebos' Leben ein. Der Vater berechnet mithilfe der Gestirne Schicksal und die Zukunft und nimmt sie hin. Er beugt sich also der himmlischen Vorbestimmung. Alexander wendet sich hingegen der irdischen Welt zu und versucht, sich eigene Ziele zu setzen, wobei ihm die himmlische Welt zur Seite stehen soll.⁷⁶⁷ Paradoxe Weise sind sein Weg sowie der Lebenslauf im *Alexanderroman* bereits vorherbestimmt, indem seine Weltherrschaft ebenso wie das Ende seines Lebens bereits vor seiner Geburt angekündigt wurden. Der Widerspruch und der innere Widerstand gegen die Ordnung werden bereits in der Hs. A offensichtlich, wenn Alexander seinen getöteten Vater noch nach dessen Tod anspricht:

α I.14.9:

„οὐκ εἶ ἐποίησας πάτερ, ὡς αὐτὸς ἔφη, μὴ ἐγχειρισάμενος ἡμῖν ζῶν τὸ γεγονός παρὰ σοῦ, ἵνα καὶ ἡμεῖς ἐπεγνωκότες τὸν σπείραντα ἀμοιβαῖς † εἰς σὲ πράξωμεν <καί> χρησταῖς ἀποδόσει. καρτερήσας οὖν ἕως θανάτου προσεπόρισας σεαυτῷ τὸν ἄξιον μισθὸν ὑπὲρ ἐκάστης γοητείας ἧς ἔπραξας καὶ τῆς εἰς Φίλιππον καὶ Ὀλυμπιάδα ἀπατήσεως τῆς παρὰ σοῦ γεγενημένης. τοίνυν ἐγὼ μὲν ἀλγῶ πάτερ ἐπὶ τῷ γεγενημένῳ παρ' ἐμοῦ, ἀναίτιος <δὲ> τυγχάνω· αἴτιος γὰρ σὺ σεαυτῷ κατέστης τῆς τελευτῆς. βαστάξας ἐπ' ἐμοῖς ὤμοις σὸν σκῆνος ἀποκομίσω πρὸς τὴν ἐμαυτοῦ μητέρα, ἐξαγγέλλων αὐτῇ τὰ πεπραγμένα, καὶ συμβουλεύσω τὴν σὴν ταφὴν γενέσθαι“⁷⁶⁸.

Alexander akzeptiert nicht die von Nektanebos geäußerte Ansicht über die Vorbestimmung. Die Vorhersage des Vatemordes durch den Sohn hat, laut Alexander, sich ja nicht erfüllen können. Nektanebos hat allerdings vorher betont, dass auch ein Kosmokrator seine Zukunft nicht ändern kann: ἀλλ' οὐκ ἔστιν οὐδένα

⁷⁶⁷ Zu seinen Zielen und Motiven siehe das Kapitel 2.6 ‚Alexanders Motivierung im Raum‘.

⁷⁶⁸ „Du hast nicht wohlgetan, Vater, wie du selbst sagtest, dass du uns zu Lebzeiten nicht über diese Geschehnisse unterrichtet hast, damit wir dir, dich als Vater erkennend, die gebührenden Ehren erweisen. Hartnäckig bis zum Tod hast du dir selbst den würdigen Lohn für alle deine Zauberhandlungen und für die Täuschung des Philippos und der Olympias geschaffen. Ich bin, Vater, voll Trauer über das, was durch mich geschehen; aber ich trage keine Schuld daran. Schuldig an deinem Tod bist du selbst. Auf meinen Schultern will ich deinen Leib zu meiner Mutter tragen, ihr das Geschehnis mitteilen und sie auffordern, dir ein Grab zu bereiten“. Pfister: S. 9.

θνητὸν νικῆσαι τὴν εἰμαρμένην.⁷⁶⁹ Dies ist eines der letzten Worte des Nektanebos, die sich wohl auf die ganze Geschichte von Alexanders Feldzug projizieren lassen. Bemerkenswert ist die Frage des Autors, die der Episode über den Mord am ägyptischen Herrscher in der Hs. A vorangeht.

α I.14.3:

ὁ τηλικαῦτα διανύσας προφήτης διὰ τῆς ἑαυτοῦ μαγείας, † ἀστρολογίας δὲ οὐ μικρὸς καὶ προορῶν τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι πῶς εἰς Ἰαλεξάνδρου χειρας ἐμπεσῶν οὐ προέγνω τότε τὴν προκειμένην αὐτῷ συμφορὰν;⁷⁷⁰

Die Frage enthält den Vorwurf an Nektanebos, dass er so einfach in die Hände Alexanders geraten sei, was grundsätzlich dem Inhalt des letzten obigen Kommentars Alexanders entspricht. Da beide Abschnitte – sowohl die Frage als auch der Monolog Alexanders – in der Tradition β fehlen, mag dies auf eine Interpolation des Autors von Hs. A verweisen, der Alexanders Logik übernommen hat.

Der Mensch, der zum Kosmokrator werden sollte und dessen Erscheinung in der Welt von Anfang an in vielen göttlichen Prophezeiungen vorausgesagt wurde, setzt sich mit der kosmischen Ordnung auseinander. Alexander führt den Kampf nicht nur gegen Feinde, sondern noch mehr gegen sich selbst. Dieser bedeutendste Widerspruch zwischen Alexanders Taten und seiner Vorbestimmung ist verantwortlich für den Spannungsbogen in der Lebensbeschreibung des Herrschers und schafft die Basis, auf der neue Sujets und Motive entstehen und sich weiterentwickeln können. Dies ist einer der Gründe, warum die Legenden über Alexander sehr verschiedene Völker und Kulturen bis in die Gegenwart dermaßen fasziniert haben. Das Gespräch des Nektanebos mit seinem Sohn verweist somit auf die oben bereits genannte Assoziation des Himmlischen und des Irdischen mit den beiden Herrschern. In diesem Zusammenhang steigert sie sich zu einem Konflikt zwischen dem Astrologen, der sich in seine Geschicke gefügt hat, und dem Kämpfer, der sie zu überwinden versucht.

Der Tod von Alexanders Vater ist einer der Grundsteine des griechischen *Alexanderromans*, denn er markiert den Beginn der persönlichen

⁷⁶⁹ α I.14.6.

⁷⁷⁰ „Er, der als Prophet durch seine Zauberkunst so viel auszuführen imstande war, der als Astrologe nicht unbedeutend war und das Zukünftige voraussah, wie konnte er in Alexanders Hand fallen und das kommende Unglück nicht vorauswissen?“. Pfister: S. 8.

Auseinandersetzung Alexanders mit seinem Schicksal und mit dem Kosmos. Nektanebos' Tod bringt Alexander das Wissen über seine wirkliche Herkunft; zugleich wird er aber auch über sein eigenes Schicksal aufgeklärt. Die Szene der Widererkennung wird wiederholt, wenn Alexander mit seinem Heer nach Ägypten gelangt und die Statue seines Vaters Nektanebos umarmt.⁷⁷¹

Der Autor der Legende will damit die Verbindung Alexanders mit der ägyptischen Dynastie betonen. Er sei der neue junge König, der die ganze Welt erobern und nach Ägypten zurückkehren müsse. Allerdings ist Alexander frei von den „magischen“ Eigenschaften seines Vaters. Trotz der angekündigten Verwandtschaft zwischen Nektanebos und Alexander gehören die zwei Herrscher unterschiedlichen Weltzonen an.

Der Vatemord erinnert an die bekannte Geschichte von Ödipus. Die Tradition β schließt die Erzählung über Alexander und Nektanebos mit einem ähnlichen Vergleich ab, indem Alexander selbst auf Anchises und seinen Sohn Äneas hinweist:

β I.14.34-35; L I.14.8:

„νέος Αἰνείας τὸν Ἀγχίστην βασιτάζω.“

Anscheinend hat dieses Motiv den Autor der Handschrift dazu angeregt, die Parallele zu den antiken Helden zu bemühen. Auf dieses Thema, in dem der junge König, der Sohn, den alten Vater tötet, hat das Standardwerk zur *Alexanderroman*-Forschung bereits hingewiesen.⁷⁷²

Auch das *Schāhnāme* erwähnt Verwandtschaftskonflikte zwischen Vater und Sohn. Dick Davis zählt vier Arten von Konflikten auf, die im *Schāhnāme* vorkommen. Der erste Typus behandelt die Auseinandersetzung Irans mit seinen Nachbarländern sowie die der iranischen Helden mit mythischen bösen Wesen. Der zweiten Gruppe gehören Konflikte zwischen dem König und seinen Untertanen an. Die dritte Art bilden nach Davis die Konflikte zwischen Vätern und Söhnen. Die letzte Gruppe

⁷⁷¹ α; β und L I.3; A¹: *Istrin* I.3: S. 7; A²: *Ibid.*: S. 132-133; *Tvorogov*: S. 87; α; β und L I.34; A¹: *Istrin* I.34: S. 35-36; A²: *Ibid.*: S. 157-158; *Tvorogov*: S. 108-109.

⁷⁷² Die Geschichte über Anchises und seinen Sohn Äneas entspricht der Fürsorge des Horus für Osiris. *Merkelbach, Reinhold; Trumpf, Jürgen*: Die Quellen des griechischen Alexanderromans. S. 82; 90. Vgl. den Mythos vom Vogel Phönix, der allerdings eine andere Gestaltung und andere Eigenschaften aufweist: *Ibid.* S. 83.

stelle innere Konflikte in den Mittelpunkt.⁷⁷³ Thematisch spannt sich der Bogen von der Außenwelt bis hin in die innere Welt der Helden. Die Vater-Sohn-Problematik betrifft zwar nicht den König Eskandar, der seinem Vater, Dārāb, nicht einmal persönlich begegnet ist. Auch zwischen Fīlqūs und Eskandar wird keine Auseinandersetzung im Epos erwähnt. Doch ist sie in anderen Geschichten zu finden. Der machthungrige Žahhāk tötet seinen Vater Mirdas und wird selbst zum König. Dies ist die erste böse Tat dieser Art im iranischen Poem. Unter anderen Vater-Sohn-Konflikten ist vor allem der zwischen Rostam und seinem Sohn Sohrāb zu erwähnen. Rostam bringt den Sohn eigenhändig um, wobei er nicht ahnt, dass er seinen eigenen Sohn getötet hat.⁷⁷⁴ Die Szene vertauscht zwar die handelnden Personen, doch ist die Parallele zur Episode vom Mord an Nektanebos an dieser Stelle mehr als offensichtlich. Allerdings handelt es sich bei diesen zwei Szenen nicht um eine Verbindung von ägyptischen und iranischen Legenden. Davis betont vielmehr, dass die Königsväter mit ihren Söhnen wie mit Untertanen umgingen, was den Widerstand des Untergeordneten gegen den Höheren hervorruft, wobei dieser Konflikt zwischen Vater und Sohn nicht immer in derselben Form auftaucht.⁷⁷⁵

Die Szene des Vaternormes bezieht sich auf ein Motiv, das in vielen Kulturen verbreitet ist und zu einem wichtigen Thema der Psychoanalyse wurde.⁷⁷⁶ Durch die Ermordung des eigenen Vaters wird häufig der Ursprung des Sohnes aufgedeckt, was in diesem Zusammenhang auf einen Ursprungs- sowie Wiedergeburtmythos hinweist.⁷⁷⁷ Erich Fromm interpretiert den Vater-Sohn-Konflikt auf die gleiche Weise,

⁷⁷³ Davis, Dick: *Epic and Sediton: The Case of Ferdowsi's Shahnameh*. Fayetteville 1992. S. 97-100.

⁷⁷⁴ Rückert, Friedrich: *Rostam und Sohrab: Eine Heldengeschichte in zwölf Büchern*. Berlin 2011. Neuausgabe; Die Erstausgabe: Erlangen 1838. S. 87 ff.; 117 ff.

⁷⁷⁵ Davis, Dick: *Op. cit.* S. 101.

⁷⁷⁶ Die Legende vom Vaternorm ist auch in anderen Kulturen zu finden. Sowohl westliche als auch östliche Erzählungen haben sich dem Thema gewidmet: Dem Sohn wird durch den Tod seines Vaters die wesentliche Information über sich selbst geoffenbart. Diese Offenbarung kommt entweder kurz vor dem Tod, oder sie folgt ihm kurz danach. Ein bedeutsames Merkmal dieser Geschichte ist, dass der Mord sohninduziert ist. Ein ähnliches Motiv kommt in der Legende von Ödipus vor. Der sogenannte Ödipuskomplex ist in zahlreichen Arbeiten behandelt worden. Hier ist eine kleine Auswahl: *Fromm, Erich*: Sigmund Freuds Psychoanalyse: Größe und Grenzen. Gießen 2006. S. 43-56; *Hingst, Wolfgang*: Macht der Mütter – Ohnmacht der Väter. Berlin 2013; *Schon, Lothar*: Sehnsucht nach dem Vater: die Psychodynamik der Vater-Sohn-Beziehung. Stuttgart 2010; *Saal, Holger*: Das Symbol als Leitmodell für religiöses Verstehen: Tiefenpsychologische Theoriemodelle und ihre Konsequenzen in didaktischen Vermittlungsprozessen. Göttingen 1995. S. 44-65; 277-280.

⁷⁷⁷ Andere Konflikte in der Literatur siehe: *Sherberg, Barbara*: Das Vater-Sohn-Verhältnis in der griechischen und römischen Komödie. Tübingen 1995.

indem er den Ödipus-Mythos als Symbol der Rebellion des Sohnes gegen die Autorität des Vaters interpretiert.⁷⁷⁸ Im Fall der Beziehung zwischen Nektanebos und Alexander schließt dieser Widerstand auch den gegen die väterliche Prioritätszone, hier gegen die himmlische Welt, τὰ ἐπουράνια, ein.

Die Beschreibung der Herrschaftszeit Eskandars gehört in den Zusammenhang der äußeren Konflikte nach der Davis'schen Klassifikation, hier der Auseinandersetzungen Irans mit anderen Ländern, während Eskandars Suche nach Unsterblichkeit eher auf einen inneren Konflikt hinweist. Der Kampf zwischen Eskandar und Dārā ergibt sich nicht aus ihrer Verwandtschaft und nicht daraus, dass die beiden um das Anrecht auf den iranischen Thron streiten, sondern eher aus einem politischen Streit. Eskandar setzt sich das Ziel, sich die ganze Welt anzusehen und sie zu gewinnen.⁷⁷⁹ Erst dann wird ihr gemeinsamer Ursprung vom sterbenden Dārā erwähnt.⁷⁸⁰ Allerdings weisen beide Szenen, die mit dem tödlich verletzten Nektanebos und die mit dem kurz vor dem Tod stehenden iranischen Schah, eine gemeinsame innere Dramatik auf, dass nämlich Alexander-Eskandar die Wahrheit über seinen Ursprung erfährt. Trotzdem folgt die Beschreibung des Krieges zwischen Dārā und Eskandar grundsätzlich dem Verlauf des griechischen *Alexanderromans*, in dessen Versionen keine verwandtschaftliche Beziehung zwischen Dareios und Alexander thematisiert wird.

Ziehen wir ein Zwischenfazit: Dieselbe Episode zu Beginn der Geschichte Alexanders enthält zugleich zwei unterschiedliche Stellungnahmen zu den Grenzen seiner Herrschaft. Zum einen dehnt der Zeichendeuter die Grenzen der Macht des Königs aus, was in vorherigen Kapiteln behandelt wurde. Zum anderen wird die Ausweitung sogleich aber mit der Begrenzung Alexanders in Zeit und Raum verbunden. Die Episode vom Mord an Nektanebos trägt im Großen und Ganzen auch dazu bei, die für Alexander vorbestimmten Grenzen zu definieren, und sie hilft zu verstehen, welche Wirkung die in dieser Szene entfaltete Idee auf die Reisewege Alexanders ausübt. Alexander wird schließlich in beiden Szenen mit der irdischen Welt verbunden.

⁷⁷⁸ Fromm, Erich: Op. cit.; Hingst, Wolfgang: Op. cit. S. 68.

⁷⁷⁹ D. 86-90.

⁷⁸⁰ D. 342.

Die Bestandteile des *Alexanderromans*, die Nektanebos-Legende, die Wunderbriefe und die Legende über Alexanders Geburt, ergänzen sich harmonisch und stellen anhand gleicher Sinnbilder die verschiedenen Facetten der Persönlichkeit des Weltherrschers dar. Wie im *Schāhnāme* wird auch der Handlungsraum Alexanders im Roman be- und zugleich entgrenzt. Alexander als der Welteroberer, Kosmokrator und göttliche Spross ist längst in der Literatur behandelt worden und wurde ja auch hier oben kurz skizziert.

Die zweite Facette seiner Persönlichkeit, die Begrenzung, verleiht der Tradition über Alexander innere Dramatik und steht der ersten „unbegrenzten“ Seite des Herrschers entgegen. Die Szene im Garten Philipps und der Mord am legendären Vater Nektanebos fassen die Grenzproblematik zusammen: Alexanders Macht wird zeitlich und räumlich begrenzt, indem der Tod als allerletzte Zeitgrenze fungiert und der Handlungsraum auf das irdische Gebiet eingeschränkt wird.

3.2 Begrenzung im Raum

3.2.1 Jenseits des Wassers

Zwischen Land und Meer

Wie in den vorherigen Kapiteln gezeigt wurde, trug die natürliche Beschaffenheit der Landschaft in Alexanders Kosmos dazu bei, dass jener seine Wanderziele erreichen und gefährliche Situationen vermeiden bzw. überwinden konnte. Es ist keine Übertreibung zu sagen, dass etwa Wasserläufe und Meere kein großes Hindernis für Alexander in seiner Welt darstellten, denn sie schienen eher ein Bündnis mit Alexanders Glück und seinen Zielen geschlossen zu haben.⁷⁸¹

⁷⁸¹ Der Rücktritt des Meeres in Pamphylien und der für eine gewisse Zeit zufrierende und schmelzende Fluss Stranga sind gute Beispiele für den von Wasserflächen gewährten Beistand im *Alexanderroman*. α II.15.12-14; β I.28; L I.28.6. – Im Alter von fünfzehn Jahren entschied sich Alexander, am Wettkampf in Pisa teilzunehmen. Im älteren griechischen Text sowie in den armenischen (Arm. 49: Wolohojian. S. 39) und syrischen Übersetzungen (XVIII: *Budge*: S. 21) bittet Alexander seinen Vater Philipp bereits vor der Reise um die Erlaubnis, mit dem Schiff nach Pisa zu fahren. Die syrische Übersetzung liefert noch mehr Details zu dieser Episode, nämlich die Beschreibung des Besteigens des Schiffes sowie die Gaben, welche Alexander und Hephaestion am Zielort bekommen haben. Der Weg nach Pisa führte über das Wasser, welches Alexander problemlos überquerte α I.18.5. Dort gewann Alexander einen Wettkampf gegen den König Nikolaos (Ibid. I.19). Der Übergang von Pella, der königlichen Hauptstadt Makedoniens, nach Pisa erfolgte wiederum über das Wasser.

Eine andere Art von Handlung liefern uns etliche Episoden aus den Wunderbriefen an Aristoteles und Olympias, in denen das Motiv für eine Reise über das Meer angesprochen wird. Zunächst muss die Aufmerksamkeit auf die Stelle aus dem Brief an Aristoteles gerichtet werden.⁷⁸² In diesem Textabschnitt berichtet Alexander von seinen Abenteuern im Osten, und zwar nach dem Sieg gegen den indischen König Poros und dem darauf folgenden Treffen mit den indischen Brahmanen:

α III.17:

2. βασιλεὺς Ἀλέξανδρος Ἀριστοτέλη χαίρειν. τὸ συμβεβηκὸς ἡμῖν παράδοξον ἐπὶ τῆς Ἰνδικῆς χώρας ἀναγκαῖον ἐξειπεῖν. παραγενομένων γὰρ ἡμῶν εἰς τὴν Πρασιακὴν πόλιν, ἣτις ἐδόκει μητρόπολις εἶναι τῆς Ἰνδικῆς χώρας, κατελάβομεν παρ' αὐτὴν ἐναργὲς ἀκρωτήριον τῆς θαλάσσης.

3. καὶ ὀρμήσαντός μου σὺν ὀλίγοις ἐπὶ τὸ προειρημένον [καί] καταμαθόντες εὖρομεν νεμομένους ἐκεῖ θηλυμόρφους ἰχθυοφάγους ἀνθρώπους. ἐμοῦ δὲ προσκαλεσαμένου τινὰς εὖρον βαρβάρους τῆ διαλέκτῳ, καὶ πυνθανομένου μου περὶ τῶν τόπων ἐσήμαναν ἡμῖν νῆσον, ἣν πάντες ἐωρῶμεν ἐν μέσῳ πελάγει, ἣν ἔφησαν πάνυ ἀρχαίου βασιλέως εἶναι τάφον, ἐν ᾧ χρυσὸν πολὺν ἱερῶσθαι. ...

4. οἱ βάρβαροι ἀφανεῖς ἦσαν τὰ ἴδια πλοιαρίδια καταλιπόντες, ἅπερ ἦν ἰβ'. καὶ δὴ Φεῖδωνος τοῦ γνησιωτάτου μου φίλου καὶ Ἡφαιστίωνος καὶ Κρατεροῦ καὶ τῶν λοιπῶν φίλων μὴ ἐασάντων με διαβῆναι—Φεῖδων γὰρ ἔλεγεν·

5. "ἐπίτρεψόν με πρὸ σοῦ καταπλεῦσαι, ἵνα εἰ κακόν τί ἐστί, πρὸ σοῦ ἐγὼ κινδυνεύσω· εἰ δὲ μή, ἐγὼ ὕστερον ἐπιπέμψω τὸ σκάφος. εἰ γὰρ δὴ Φεῖδων ἐγὼ ἀπόλωμαι, ἕτεροί σοι φίλοι εὐρεθήσονται· ἐὰν δὲ σὺ Ἀλέξανδρος, ὅλη ἡ οἰκουμένη ἐδυστύχησεν" — πεισθεὶς [δὲ] αὐτοῖς συνεχώρησα διαβαίνειν.

6. καὶ ἐκβάντων αὐτῶν ἐπὶ τὴν νομιζομένην νῆσον ὥρας διελθούσης ἄφνω ἔδυνε <τὸ> θηρίον εἰς τὸν βυθόν.

7. ἡμῶν δὲ κραξάντων καὶ ἀφανοῦς γενομένου τοῦ θηρίου οἱ μὲν κακῶς ἀπώλοντο σὺν τῷ γνησιωτάτῳ φίλῳ· καὶ λίαν ἠχθόμεν, τοὺς δὲ βαρβάρους ζητήσας οὐχ εὖρον.

Freilich enthält die Beschreibung der Überfahrt keine zusätzlichen geographischen Angaben hinsichtlich des Tatortes. Auch die Rückkehr nach Pella wird lediglich mit wenigen Worten in der kurzen Übergangsprase dargelegt (Ibid. I. 20.1).

⁷⁸² α III.17.2-8.

8. ἐμείναμεν δὲ ἡμέρας ἡ' ἐπὶ τοῦ ἀκρωτηρίου καὶ εἶδομεν ἐβδομαῖον τὸ θηρίον, ἐλέφαντας ἐπ' αὐτῷ ἔχον. ποιησάντων δὲ ἡμῶν ἱκανὰς ἡμέρας ἀνεχωρήσαμεν εἰς τὴν Πρασιακὴν πόλιν.⁷⁸³

Welche Hauptthemen und Ideen werden in dieser Legende behandelt? Als Erstes lassen sich Alexanders Glück und der Bezug auf das ganze bewohnte Land im Falle seines möglichen Todes hervorheben – der Leitfaden des gesamten Konzeptes im ersten *Alexanderroman*.⁷⁸⁴ Diese Idee ergibt sich aus den Worten Pheidons ὅλη ἡ οἰκουμένη ἐδυστύχησεν und scheint gerade an dieser Stelle bemerkenswert und herausragend zu sein. Die Rettung des Weltherrschers wird hier lediglich durch den Tod seiner nächsten Freunde ermöglicht. Sie opfern sich dem Meeresungeheuer, damit der König der Welt gerettet wird und ihm keine Gefahr mehr droht.

Allerdings beschreibt diese Episode auch die anderen Eigenschaften der mysteriösen Geschichte in Indien. Der erste Hinweis gilt dem Ort des Geschehens und führt zu dem Ergebnis, dass dieser in Indien in der Nähe eines Meeres liegt. Aus geographischer Sicht behandelt der Autor eine Gegend am Indischen Ozean.⁷⁸⁵

⁷⁸³ „Der König Alexander sendet an Aristoteles seinen Gruß. Das Wunderbare, was wir in Indien erlebt haben, muss ich dir notwendig mitteilen. Als wir zur Stadt der Prasier (Prasiakē) kamen, welche die Mutterstadt des indischen Landes zu sein schien, sahen wir deutlich im Meer ein Vorgebirge und als ich mit einigen Leuten dorthin gegangen war, trafen wir dort wohnende Menschen von weiblicher Gestalt an, die sich von Fischen nährten (Ichthyophagen), und als ich einige von ihnen heranrief, erkannte ich sie an ihrer Sprache als Barbaren. Ich erkundigte mich nach der Umgebung, und sie zeigten uns eine Insel mitten im Meer, von der sie sagten, dass sie das Grab eines uralten Königs sei und dort sei viel Gold geweiht. Dann verschwanden die Barbaren plötzlich, indem sie ihre kleinen Schiffe, etwa 12, zurückließen. Doch meine Gefährten, Pheidon, mein treuester Freund, Hephaistion und Krateros und die übrigen, ließen mich nicht zur Insel hinüberfahren. Denn so sagte Pheidon: ‚Lass mich an deiner Stelle hinüberfahren, damit, wenn etwas Böses dort droht, ich statt deiner in Gefahr komme; wenn aber nicht, werde ich dir nachher das Boot zurückschicken. Denn wenn ich, Pheidon, zugrunde gehe, wirst du andere Freunde finden; wenn aber Alexander, ist die ganze Erde unglücklich‘. Da ließ ich mich überreden und erlaubte ihnen hinüberzufahren. Als sie aber nach Verlauf einer Stunde auf der vermeintlichen Insel an Land gingen, tauchte das Untier plötzlich in die Tiefe; denn diese sogenannte Insel war ein Seeungeheuer. Da schrien wir laut und das Tier verschwand und jene Leute gingen mit meinem besten Freund elend zugrunde. Da wurde ich gar sehr betrübt; aber die Barbaren fand ich nicht mehr, so sehr ich auch suchte. An diesem Vorgebirge blieben wir acht Tage und am 7. Tag erblickten wir das Tier wieder, das eine Haut wie ein Elefant hatte“. Pfister: S. 60.

⁷⁸⁴ Alexander als Kosmokrator wurde glücklicherweise vor einem unerwarteten Tod gerettet. Zu Glück und Weltherrschaft vgl. die Kapitel 2.1 und 2.4. dieser Arbeit.

⁷⁸⁵ Der armenische Text besagt (224; Wolohojan, S. 132): “For we reached the Prasiakan city which appeared to us to be the capital of India; and reaching it we occupied a conspicuous promontory of the Indian Ocean”. Raabe: τῆς Ἰνδικῆς θαλάσσης.

Zweitens betont diese Episode die Seltsamkeit und Fremdartigkeit der lokalen Bevölkerung, die als Fischesser benannt und durch ihr weibliches Aussehen gekennzeichnet werden, θηλύμορφοι ἰχθυοφάγοι ἄνθρωποι. Sie sprechen eine barbarische Sprache. Drittens wird eine gefährliche Insel erwähnt, welche von den Einheimischen als Grab eines alten Königs identifiziert wird und wo viel Gold verborgen sein soll. Das Eiland verwandelt sich jedoch in ein Meerestier, τὸ θηρίον, welches mit dem später auftretenden Terminus ὁ βυθός – Meerestiefe – verbunden ist. Viertens ist der Tod von Alexanders Gefährten, die auf dem Meerestier gelandet sind, von besonderer Bedeutung. Der schreckliche Tod seiner Soldaten betrübt den König zutiefst. Schließlich kehrt Alexander zur Stadt zurück, nachdem er am siebten Tag die Meereskreatur, die mit einem Elefanten vergleichbar ist, ἐλέφαντας ἐπ' αὐτῷ ἔχον, erneut gesehen hat.

Auch das iranische Epos von Ferdousī kennt die Legende. Die Geschichte von Alexander, dem Meer und dem Meeresungeheuer wurde in späteren Versionen des *Alexanderromans* wiederholt und übersetzt, und zwar in dem Textabschnitt, welcher zum Brief an Aristoteles gehört. Der Dichter setzt die Episode genau an die Stelle, wo sie sich im griechischen Text befindet, nämlich nach dem Treffen mit den Brahmanen⁷⁸⁶, und an den Anfang der Berichte über die Wunderbegegnungen Alexanders. Im *Schāhnāme* folgt dieser Bericht dem Teil „Sekandar zieht nach Westen und sieht die Wunder“⁷⁸⁷:

E. 1136-50

Vom Land der Brahmanen gelangte er an einen Ort,
wo ein uferlos tiefes Meer zum Vorschein kam.

Wie Frauen verhüllten die Männer ihr Antlitz,
wie Frauen gekleidet, parfümiert und geschminkt.

Ihre Sprache war weder Arabisch noch Persisch,
noch Türkisch, Chinesisch oder Pahlavi.

Aus Fischen allein bestand ihre Nahrung,
es gab keine Wege, um etwas zu holen.

Ob ihrer verblieb Sekandar erstaunt;
beim Anblick des Meeres rief er Gottes Namen.

⁷⁸⁶ α III.7.1; L III.6 und E. 1134-36.

⁷⁸⁷ Siehe nach der Zeile E. 1133.

Im selben Moment erhob sich im Wasser
 ein Berg, der sich teilte und gelb war wie die Sonne.
 Um ihn mit den Augen genau anzuschauen,
 suchte Sekandar sich ein wendiges Boot aus.
 Da sagte dem König einer der Philosophen:
 „Zum tiefen Meer gibt es für dich keinen Weg.
 Verweile und laß andere ihn erspähen,
 die zu den Minderbemittelten zählen!“
 So nahmen Platz in jenem Boote dreißig
 der römischen und der persischen Männer.
 Ein gelber Fisch war jener riesige Berg,
 der im selben Moment, als die Mannschaft sich nahte,
 sogleich jenes Boot im Nu verschlang –
 und hierauf verschwand im Wasser der Berg.
 Bestürzt waren dadurch Sekandar und das Heer,
 unentwegt rief ein jeder Gottes Namen aus.
 Ihm sagte ein Möbed: „Gelobt sei das Wissen⁷⁸⁸,
 denn es stellt den Wissenden höher als Hohe!
 Wär’ der Schah hingefahren und vernichtet worden,
 so füllte mit Blut sich nun die Seele des Heeres.“

Der zitierte Text enthält folgende Aussagen: Die Zeile 1136 entspricht hier gewissermaßen dem Abschnitt α III.17.2 und spiegelt dadurch die Gegend, an der sich die weitere Handlung ereignet, wider. Bemerkenswert ist, dass von der ausführlichen Beschreibung des α -Textes lediglich das wesentliche Merkmal der Ortsgeographie ausdrücklich überliefert wird, nämlich „ein uferlos tiefes Meer“⁷⁸⁹. Die Verse 1137 bis 1139 berichten von der Bevölkerung, die in der benannten Region ansässig war. Die wesentlichen Kernelemente stimmen mit dem griechischen Original überein: Die $\theta\eta\lambda\acute{\upsilon}\mu\omicron\rho\phi\omicron\iota$ $\acute{\iota}\chi\theta\upsilon\omicron\phi\acute{\alpha}\gamma\omicron\iota$ $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\iota$ wandeln sich bei Ferdousī in Männer mit einem verhüllten Gesicht, die wie Frauen schön gekleidet und wohlriechend⁷⁹⁰ sind: Der Autor des Epos erläutert, dass die Sprache der Einheimischen keiner der zu seiner Zeit meistverbreiteten Sprachen glich. Diese Tatsache stellt eine Interpretation der „barbarischen Sprache“ des griechischen

⁷⁸⁸ Wörtlich: „das Wissen ist besser“.

⁷⁸⁹ *yekī bīkarān žarf daryā* E. 1136.

⁷⁹⁰ *rang-o-būy* E. 1137.

Textes dar, die bei Ferdousi bzw. in seiner Vorlage auf die ihr bekannte Weise interpretiert wird. Die ἰχθυοφάγοι des Originals werden auch im *Schāhnāmeḥ* beibehalten, indem ihre Ernährung laut dem persischen Text „aus Fischen“⁷⁹¹ bestand.

Die weitere Entwicklung des Sujets entspricht in grundsätzlichen Zügen dem des ursprünglichen griechischen Textes: Ein herausragender Berg im Wasser; Alexanders Wunsch, ihn zu erforschen; andere Soldaten, die vom Seemonster getötet werden; der Schreck⁷⁹² vor diesem unerwarteten Ereignis. Am Ende der Episode wird das Wissen gelobt, dank welchem der Schah gerettet wurde. Zwei Eigenschaften des iranischen Textes sind in diesem Zusammenhang bemerkenswert. Erstens werden die zum Berg gelangten Iraner und Römer als wenig intelligente Männer bezeichnet, denn genau solche sollen als erste laut dem Philosophen die Besteigung des Berges vornehmen. Ihre Opferung für Alexanders Leben wird bei Ferdousī dadurch entwertet, dass sie eher für Wissen als für eine konkrete Person ums Leben gekommen sind. Auf dieses weist insbesondere der im persischen Text auftretende Philosoph hin, der offensichtlich Alexanders *philos Pheidon* ersetzt, jedoch selbst keine Reise zum Berg unternimmt. Zweitens richtet das Meer eine für Alexander nicht erforschbare Grenze auf: Über „das tiefe und uferlose Meer“⁷⁹³ kann Eskandar schließlich nicht gelangen. Dieses Merkmal stimmt mit der eben im griechischen Text vorhandenen räumlichen Begrenzung überein. Die Episode behandelt – ebenso wie der am Anfang stehende griechische Text⁷⁹⁴ – eine dem König entgegenstehende Wassergrenze.

Ein ähnliches Beispiel der Begrenzung durch Wasser ist in den sogenannten Wunderbriefen der Version β überliefert, und zwar in den Briefen Alexanders an Olympias und Aristoteles, worin der König von seiner Wanderung zum Ende der Welt berichtet. Unter den auftretenden Barrieren auf dem Weg zu seinem Ziel wird auch

⁷⁹¹ *ze māhī* E. 1139.

⁷⁹² Die Episode stimmt mit einem ähnlichen Sujet aus vielfältiger Reiseliteratur überein, etwa mit der Geschichte über Sinbad: *Yamamoto, Kumiko: The Oral Background of Persian Epics: Storytelling and Poetry*. Leiden 2003. S. 60. Allerdings ist der griechische Ursprung der Legende an dieser Stelle hervorzuheben.

⁷⁹³ E. 1136 und 1143 beziehen sich auf *žarf daryā*.

⁷⁹⁴ Die Quelle der Episode im *Schāhnāmeḥ* ist eindeutig griechisch, obwohl die für eine Insel gehaltene Seekreatur ein beliebtes Motiv in anderen Legenden und Märchen darstellt. Hanaway, Op. cit.

ein Meer erwähnt, welches der König zu überqueren versucht. In seiner Erzählung sind die Paragraphen 37 und 38 des zweiten Buches der griechischen Version β, ihrer erweiterten L-Fassung und der auf den griechischen Text zurückgehenden *Chronographischen Aleksandrija* für das Thema von besonderem Interesse.⁷⁹⁵

β II.37:

1. τῆ δὲ ἐπιούσῃ ἡμέρᾳ ὠδεύσαμεν πλανώμενοι⁷⁹⁶. ἔλεγον δέ μοι οἱ ὀδηγοί· „οὐκ οἶδαμεν ποῦ ὑπάγομεν, βασιλεῦ Ἀλέξανδρε⁷⁹⁷. ὑποστρέψωμεν, μὴ εἰς χείρονας τόπους ἐμπέσωμεν“⁷⁹⁸. ἐγὼ δὲ οὐκ ἠβουλήθην ὑποστρέψαι. 2. ὑπήντα⁷⁹⁹ δὲ ἡμῖν θηρία πολλὰ ἐξάποδα⁸⁰⁰ καὶ τριόφθαλμα καὶ πεντόφθαλμα, τὸ μῆκος ἔχοντα πήχεις δέκα, καὶ ἄλλα πολλὰ γένη θηρίων. καὶ ἃ μὲν ἀνεχώρουν φεύγοντα, ἃ δὲ ἐφήλλοντο ἡμῖν. 3. ἦλθομεν δὲ εἰς ἀμμώδη τινὰ τόπον, ὅθεν ἐξῆλθον θηρία ὅμοια ὀνάγων, ἔχοντα ἀνὰ πήχεις εἴκοσιν⁸⁰¹. οὐκ εἶχον δὲ ἀνὰ δύο ὀφθαλμῶν ἀλλ' ἀνὰ ἕξ. τοῖς δὲ δυοῖς μόνοις ἔβλεπον. οὐκ ἦσαν δὲ μάχιμα ἀλλὰ ἤπια. καὶ ἄλλα δὲ πολλὰ κατέβαλλον⁸⁰² τόξοις οἱ στρατιῶται.

4. ἐκεῖθεν δὲ ἀναχωρήσαντες ἦλθομεν εἰς τινα τόπον, ἔνθα ἦσαν ἄνθρωποι ἀκέφαλοι, λαλοῦντες δὲ ἀνθρωπίνως τῆ ἰδίᾳ γλώσσῃ, δασεῖς, δερματοφόροι, ἰχθυοφάγοι. 5. θαλασσίους δὲ ἰχθύας ἀγρεύοντες ἐκόμιζον ἡμῖν ἐκ τῆς παρακειμένης αὐτοῖς⁸⁰³ θαλάσσης, ἄλλοι δὲ ἐκ τῆς γῆς ὕδνα ἔχοντα ἀνὰ λίτρας εἴκοσι πέντε⁸⁰⁴. φώκας δὲ πλείστας καὶ μεγάλας εἶδομεν ἐρπούσας ἐπὶ τῆς γῆς. 6. πολλὰ δὲ οἱ φίλοι ἡμῶν συνεβουλεύσαντο ὑποστρέψαι. ἐγὼ δὲ οὐκ ἠβουλήθην θέλων ἰδεῖν τὸ τέλος τῆς γῆς.

Zusammenfassend ergeben sich folgende Themen aus dieser Erzählung: (1) Alexander, seine Armee und Wegführer gehen irre.⁸⁰⁵ Trotzdem weigert sich

⁷⁹⁵ Diese Stellen fehlen im α-Text, wo der ganze Brief an Olympias am Ende des zweiten Buches nicht eingeschlossen wurde. In der Version β schreibt Alexander nach der Hochzeit mit Roxana einen Brief, in dem von seinen Abenteuern in Asien nach dem Sieg gegen Dareios bei Issos berichtet wird: II.32.

⁷⁹⁶ L II.37.20: πλαζόμενοι; Hs. K: πελαζόμενοι.

⁷⁹⁷ L II.37.21: δέσποτα βασιλεῦ Ἀλέξανδρε.

⁷⁹⁸ L II.37.22: μὴ εἰς τόπους χείρονας ἐμπέσωμεν.

⁷⁹⁹ L II.37.23: ὑπήντων.

⁸⁰⁰ L II.37.23: πολλὰ καὶ ἐξάποδα.

⁸⁰¹ L II.37.27: ἔχοντα ἀνὰ πήχας κ'.

⁸⁰² L II.37.29: κατέβαλον.

⁸⁰³ L II.37.33: αὐτῆς.

⁸⁰⁴ L II.37.34: λιτρῶν κε'.

⁸⁰⁵ Van Thiel erwähnt Arr. 6.24.4 ff.: *Van Thiel*: S. 186. Ausführlicher zum Thema Irregehen

Alexander zurückzukehren, obwohl ihn die Wegbegleiter um eine Umkehr bitten. Denn sie seien in „schlimmere Orte“ (εἰς χείρονας τόπους) gelangt. (2) Alexander jedoch will sich das Ende der Erde (τὸ τέλος τῆς γῆς) ansehen.⁸⁰⁶ (3) Als nächster Punkt sind wilde Tiere und kopflose Menschen zu erwähnen, denen Alexander in dieser Umgebung begegnet. Die Einheimischen ernähren sich von Fischen (ἰχθύας) und leben nahe einem Meer (ἄνθρωποι ἀκέφαλοι ἰχθυοφάγοι). Die anderen Einheimischen essen schwere Pilze, die sie vom Land bekommen (ἐκ τῆς γῆς ὕδνα). Die im Brief an Aristoteles erwähnten Fischesser, die ein weibliches Aussehen haben, entsprechen hier wohl den kopflosen *Ichthyophagoi* aus dem Bericht an Olympias, die in einem ähnlichen Meeresgebiet ansässig sind. Aus der Beschreibung der Meeresküste und der lokalen Bevölkerung ergibt sich eine Übereinstimmung dieser zwei Charakteristiken mit der obigen Episode aus dem Wunderbrief an Alexanders Lehrer.

Der Paragraph 37 fungiert als eine Art Vorspiel zum nächsten Mosaikstein des Briefes, dem Paragraphen 38, welcher das Thema der Reise an das Ende der Welt weiter entwickelt.

β II.38:

1. ἐκεῖθεν οὖν ἀναλαβόντες ἔρημον ὠδεύσαμεν⁸⁰⁷ ἐπὶ θάλασσαν μηκέτι μηδὲν ὀρώντες, μήτε πετεινὸν μήτε θηρίον, εἰ μὴ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. τὸν δὲ ἥλιον οὐκέτι ἔθεωροῦμεν, ἀλλὰ μαῦρον τὸν ἀέρα ἐπὶ ἡμέρας δέκα. 2. ἐλθόντες δὲ εἰς τινα τόπον παραθαλάσσιον καὶ τὰς σκηνὰς ἡμῶν καὶ τὴν παρεμβολὴν διαθέντες ἀνήλθομεν εἰς πλοῖα καὶ κατεπλεύσαμεν εἰς τινα νῆσον τῆς θαλάσσης οὐ μακρὰν δὲ οὔσαν τῆς γῆς, ἐφ' ἧς ἠκούσαμεν λαλιὰς ἀνθρώπων Ἑλληνικῆ διαλέκτῳ <λαλούντων>. 3. τοὺς δὲ λαλοῦντας οὐκ ἔθεωροῦμεν. τινὲς δὲ στρατιῶται παραβουλεύσαμενοι κολύμβῳ διήλθον ἀπὸ τοῦ πλοιαρίου εἰς τὴν νῆσον. καὶ εὐθέως καρκίνοι ἐξελθόντες εἴλκυσαν αὐτοὺς εἰς τὸ ὕδωρ. φοβηθέντες οὖν ὑπεστρέψαμεν εἰς τὴν γῆν.⁸⁰⁸

siehe S. 124.

⁸⁰⁶ Die Verweigerung der Rückkehr ist ein geläufiges Motiv, welches Alexanders *pothos*, sich immer fortzubewegen, anspricht. Siehe in der vorliegenden Arbeit das Kapitel ‚Alexanders Motivierung im Raum‘.

⁸⁰⁷ L II.38.1: ὠδεύσαμεν.

⁸⁰⁸ Die Hss. L, P und die Version λ enthalten eine ausführlichere Version dieser Reise-Beschreibung, indem die Stimmen von der Insel eine Prophezeiung an Alexander vermitteln. Siehe: *Van Thiel*: S. 186.

Zunächst muss berücksichtigt werden, dass solche Beschreibungen einer dunklen Gegend, in der man wie an dieser Stelle außer dunkler Luft (ἀλλὰ μαῦρον τὸν ἀέρα) weder Himmel noch Erde noch Vögel noch Tiere sehen kann, den Vorstellungen vom Rand der Welt entsprechen. Sie beziehen sich auf das antike Bild von dem äußersten Rand der Erdscheibe, wo ewige Dunkelheit herrscht. Die vom Ozean umgebene Peripherie ist nach den antiken Autoren eine Gegend voller Wunder und seltsamer Lebewesen. Man kann assoziativ den in Paragraph 38 beschriebenen Ort nah dem Rand der Welt lokalisieren. Wilde Tiere mit vielen Beinen und Augen, die seltsamen Menschen-Fischesser aus beiden Briefen sowie die Meeresgegend und die dunkle Luft⁸⁰⁹ tragen zur Ergänzung der Darstellung dieser Gegend bei.

Zweitens tritt in der Episode auch eine Insel auf dem Meer auf (ἦν δὲ νῆσος ἐν μέσῳ τῆς θαλάσσης). Ihren Namen nennt der Text nicht. Aber der Leser wird darauf hingewiesen, dass die Insel nicht weit von der Erde entfernt ist (οὐ μακρὰν δὲ οὖσαν τῆς γῆς). Aus der Beschreibung wird nicht ersichtlich, was sich auf der Insel befindet, wie es im vorher erwähnten Brief an Aristoteles der Fall war. Das Rätsel *dieser* Insel besteht in den Stimmen, die Griechisch sprechen. Alexander und seine Gefährten können die Einwohner nicht sehen. Eine ähnliche Situation beschreibt der Brief an Aristoteles, in dem eine mysteriöse Insel der Legende nach über das Grab eines alten Königs mit viel Gold verfügt. Beide Episoden bewahren schließlich ein von Alexander noch nicht gelöstes Geheimnis, welches er durch das Betreten des neuen Territoriums zu erforschen (ἱστορῆσαι) beabsichtigt.

Als nächsten Punkt beschreibt der Paragraph 38 das grausame Schicksal der Soldaten, die den Versuch unternommen hatten, die mysteriöse Insel zu untersuchen, bevor diese vom Weltherrscher erreicht wird. Sie verschwinden im Wasser zusammen mit den Krebsen, von welchen sie plötzlich angegriffen werden. Dieses schlimme Ereignis veranlasst Alexander, auf die weitere Reise zur Insel zu verzichten. Die Aorist-Form φοβηθέντες des Verbs φοβέω deutet den Schauer an, der Alexander und die Soldaten im Boot ergriffen hat. Sie werden deshalb dazu gezwungen, zum Land zurückzukehren. Die Angst vor unerwarteter Gefahr und noch mehr vor einem möglichen Tod an der Grenze zwischen Festland und der Insel

⁸⁰⁹ Curtius Rufus berichtet von kompletter Dunkelheit in den Gebieten am Rande der bekannten Welt: Curt. 9.4.18. Über das Land der Dunkelheit siehe ‚Dunkelheit als Herausforderung‘.

kennzeichnet auch eine Abgrenzung von Alexanders Macht- und Entdeckungsbereich auf dem Wasser am Ende der Welt.

Die oben angesprochenen Paragraphen 37-38 des zweiten Buches kommen ebenfalls in der *Chronographischen Aleksandrija* vor:

A¹ II.37:

Am nächsten Tag gingen wir irre. Die Wegführer sagten mir: „Da wir nicht wissen, wohin wir gehen, o Gebieter Zar Aleksandr, lasst uns zurückkehren, damit wir nicht in schlimmere Orte hineingeraten“. Ich aber wollte nicht zurückgehen. Uns begegneten viele wilde Tiere mit sechs Beinen und mit drei Augen und mit fünf Augen, die eine Länge von zehn Ellen hatten, und viele andere wilde Tiere. Und die einen flohen, die anderen aber kamen an uns heran. Ich kam an einen sandigen Ort, aus dem Tiere herauskamen, die wilden Eseln ähnelten, die eine Länge von je zwanzig Ellen hatten. Sie hatten aber nicht je zwei Augen, sondern sechs, nur mit zweien aber schauten sie. Sie waren jedoch nicht grimmig, sondern zahm. Viele andere töteten die Soldaten mit Pfeilen. Nachdem wir von dort weitergezogen waren, kamen wir an einen Ort, wo kopflose Menschen waren. Sie sprachen aber wie Menschen in ihrer Sprache. Sie waren zottig, gingen in Fellen einher und waren Fischesser. Sie fingen Fische aus dem Meer, das bei ihnen in der Nähe lag, und brachten sie zu uns. Die anderen brachten von dem Land *udna*⁸¹⁰, die an Gewicht 25 *grivna*⁸¹¹ hatten. Zahlreiche große *v'rmony*⁸¹² sahen wir, die auf dem Boden gingen. Unsere Freunde aber geboten, dass wir umkehren sollten, ich aber wollte nicht, da ich das Ende der Erde sehen wollte.

II.38. Nachdem wir von dort durch die Wüste gezogen waren, kamen wir an das Meer. Ansonsten sahen wir nichts mehr, weder Vögel noch wilde Tiere, sondern nur Himmel und Erde. Die Sonne sahen wir nicht mehr, sondern die Luft war schwarz bis auf den zehnten Tag. Nachdem wir an einen Ort am Meer

⁸¹⁰ Hier wird wohl das griechische Wort ὄβρα (ὄβρον – „Pilz“) gemeint sein: *Istrin: Aleksandrija*. S. 84. Vgl.: II.37 der Rezension β bei Bergson, S. 131 und van Thiel, S. 108. Das griechische Wort blieb also für den Übersetzer unverständlich.

⁸¹¹ *Grivna* war der Name einer altrussischen Gewichtseinheit.

⁸¹² Offensichtlich ist *vorvon'* gemeint. Sreznevskij bezeichnet mit dem Wort „eine Tierart“ und gibt die Variation *vorvonech*: *Materialy dlja slovarja drevnerusskogo jazyka po pis'mennym pamjatnikam*. Sankt-Petersburg 1890. Bd. 1. S. 301. Im griechischen Original heißt das Tier φώκη mit der Bedeutung „Robbe“.

gekommen waren und unsere Zelte und unsere Lager⁸¹³ aufgestellt hatten, stiegen wir in die Schiffe und setzten auf eine Insel im Meer über, die nicht weit vom Land war. Auf ihr hörten wir menschliche Rede in der hellenischen Sprache. Die Sprechenden konnte man aber nicht sehen. Manche von den Soldaten sprangen vom Schiff herunter und versuchten, zur Insel zu gelangen. Und plötzlich kam ein *karkin*⁸¹⁴ hervorgekrochen und zog sie ins Wasser hinein. Von Furcht ergriffen, kehrten wir zum Land zurück.

In wesentlichen Zügen wiederholt die Szene den griechischen β -Text. Merkwürdig an dieser Version ist, dass der Übersetzer von A¹ keine passende slawische Form für das griechische ὄδιον und κρκίνοι gefunden hat. Stattdessen werden diese Wörter transliteriert. In den späteren Versionen ersetzte man sie durch die Anpassung an den Kontext der Erzählung, indem die dem Leser verständlichen Formen eingefügt wurden. Aus *udna* wird in der A² das Adverb *nudna*. Dies könnte auf das altostslawische Adjektiv *nudnyj* „hart; qualvoll“ oder auf das Adverb *nudno* mit derselben Bedeutung verweisen. Demzufolge mag der Kopist gemeint haben, dass die Arbeit der sich vom Land ernährenden Menschen hart und mühevoll gewesen sei.

Der *karkin* bzw. die *karkini*⁸¹⁵ verwandelten sich später in A² in „Krokodile“⁸¹⁶, die dem altrussischen Leser das gefährliche Meereswesen auf verständliche Weise schilderten. Der Bearbeiter der Istrin'schen zweiten Rezension fügte noch eine kurze Beschreibung der Tiere hinzu: „schreckliche Bestien und sehr grausam waren sie“.⁸¹⁷ Sie griffen die Soldaten an, als sie zur Insel kamen (Abb. I). Das Ersetzen der griechischen Formen erfolgte in beiden Fällen entsprechend dem Erzählungskontext,

⁸¹³ *Pl"ky*: Akkusativ plural von *pl"k* mit der Bedeutung sowohl „Truppen“ als auch „das militärische Lager“.

⁸¹⁴ Der Gräzismus stammt von dem griechischen κρκίνοι mit der Bedeutung „Krebse; Krabben“.

⁸¹⁵ Als Variante gibt es auch *karkinu*, *karkinul'*. Die Hs. aus Vilnius erklärt den Terminus: „dies sind Krokodile“: Vilkul: II.38. S. 204 und die Anmerkung 1283. Es sei jedoch erwähnt, dass dem altrussischen Leser diese Tiere bereits aus der *Erzählung über das indische Reich* bekannt waren: *Skazanije ob indijskom carstve*. Außerdem schreibt Arrian, dass in indischen Flüssen „Krokodile, in einigen von ihnen auch Fische und andere große Wassertiere“ vorkommen: Arr. *Ind.* 6.8. übersetzt von Oskar von Hinüber: Indische Geschichte. In: *Arrianus, Flavius: Der Alexanderzug. Indische Geschichte. Griech. und deutsch. Hrsg. und übers. Von Gerhard Wirth und Oskar von Hinüber. München; Zürich 1985. S. 627.*

⁸¹⁶ *korkodil'*: Istrin II.38. S. 191; *kor"kodili* in Vilkul. II. 38. S. 204.

⁸¹⁷ Ibid.

so dass der Inhalt und die innere Spannung mit den Wörtern im Text übereinstimmten.

Auch Alexanders Reaktion auf den plötzlichen Tod seiner Gefährten und seine Entscheidung, die Reise zu unterbrechen, wurden in der Istrin'schen Ausgabe der A² mit einer kurzen Erläuterung ergänzt:

„Als wir dies [gemeint ist der Tod der Soldaten – A.M.] gesehen hatten, erschrakten wir und sagten: ‚Wenn sie auch uns alle zugrunde richten würden!‘. Und schleunigst flüchteten wir von der Insel und kehrten zum Lande zurück“.

Die geheimnisvolle Insel ist also auch in der *Chronographischen Aleksandrija* für Alexander unzugänglich geblieben. Von seinen Soldaten konnte sie immerhin betreten werden.

In Bezug auf die Beschreibung des Alexander-Marsches zum Meer darf man in diesem Zusammenhang nicht übersehen, dass die oben zitierten Paragraphen 37 und 38 in A² mittels einer Interpolation voneinander getrennt wurden. Nach der Erzählung von „zahlreichen großen *v'rmony* und von Alexanders Verweigerung der Rückkehr, die im griechischen Text und in A¹ die Episode abschließen, setzt der Bearbeiter der A² die Reise des Königs in weitere unerforschte Gegenden fort. Die Episoden richten sich nach der Reihenfolge, wie in der Tabelle unten veranschaulicht wird. Die in A² enthaltenen Überschriften sind *kursiv* wiedergegeben. Der Inhalt einer Episode wird in je einem Feld zusammengefasst:

A ¹	A ² (Vilkul)	A ² (Istrin)	β und L	Nr.
Zahlreiche große <i>v'rmony</i> .	Andere zahlreiche und große [Menschen ⁸¹⁸].	<i>Über die vorvani</i> Zahlreiche große <i>vorvani</i> .	Zahlreiche große <i>Robben</i> .	1
Der Verzicht auf die Rückkehr und die Absicht, das Ende der Erde zu sehen.				
-	-	<i>Über die Sternräder</i> ⁸¹⁹ Die Verwendung in	-	2

⁸¹⁸ Im *Troickij-Chronographen*, welchen Vilkul der A² zugrunde legt, fehlen *v'rmony*. Der Satz schließt sich an den vorherigen an, in dem Fischesser erwähnt werden. Aus diesem ergibt sich der neue Sinn. *Vilkul*: II.37. S. 203.

⁸¹⁹ „*O kolach zvezdnych*“ könnte für einen altrussischen Leser doppelten Sinn haben: „Über die Sternbilder“ oder „Über die Sternräder“. Das Wort *kola* bedeutet sowohl das „Sternbild“ als auch „Fuhrwerk; Kutsche; Wagen“. Diese Episode bezieht sich auf die zweite Bedeutung. Siehe das Kapitel ‚Dunkelheit als Herausforderung‘.

		einer dunklen Gegend eines Sternrades mit Edelsteinen.		
-	-	Das Umherziehen auf der Suche nach dem Weg.	-	3
-	-	Der See mit Menschen.	-	4
-	-	Der mit Ketten gebundene Mann zwischen zwei hohen Bergen.	-	5
-	-	Stimmen aus einem Abgrund; Begegnungen mit wilden Tieren.	-	6
-	-	Rechte Seite; Alexanders Absicht, das Ende der Erde zu sehen.	-	7
-	-	Furchtbare Gegenden und ein leerer Wald mit vielen Früchten.	-	8
-	-	Die Erde aus Kupfer ohne Eisen; Erinnerung an die Vorhersage Antiphons.	-	9
-	-	Berge vom Boden bis zum Himmel.	-	10
Der Weg durch die Wüste zum Meer; weder Vögel noch Tiere; Schwarze Luft zehn Tage lang.				11
Fahrt zu einer Insel im Meer; Stimmen von dort; Ein karkin zieht manche Soldaten ins Wasser hinein; Alexanders Furcht und Rückkehr.	Fahrt zu einer Insel im Meer; Stimmen von dort; Karkinii ziehen manche Soldaten ins Wasser hinein; Alexanders Furcht und Rückkehr.	<i>Über die Insel</i> Fahrt zu einer Insel im Meer; Stimmen von dort; Krokodile ziehen manche Soldaten ins Wasser hinein; Alexanders Furcht und Rückkehr.	Fahrt zu einer Insel im Meer; Stimmen von dort; Die Prophezeiung der Stimmen über Alexander (nur in L); Krebse ziehen manche Soldaten ins Wasser hinein; Alexanders Furcht und Rückkehr.	12

Tabelle 3. Alexanders Weg zur Insel (II.37-38) in der Chronographischen Aleksandrija und im griechischen Alexanderroman

Wie man der Tabelle entnehmen kann, geht die Wahl der rechten Seite in der Istrin'schen A² dieser Insel-Episode voran, wo das von Alexander gesuchte Ende der Erde liegen sollte. Der Feldzug auf der linken Seite scheitert an dem Ort, wo sich der Abgrund mit menschlichen Stimmen befindet und wo dem König viele wilde Tiere begegnen. Seine Freunde bitten ihn erneut um Umkehr. Alexander lehnt das ab und geht nach rechts (Nr. 7 der Tabelle). Letztendlich kommt er nach einem langen Weg zu dem Ort, wo sich Berge bis an den Himmel ausstrecken. Darauf folgt die Erzählung über das Meeresgebiet, die Fischesser und die Insel. Sie liegen dem Kontext entsprechend am Ende der Erde. Diese lange Einfügung ist außer in A² in allen anderen analysierten Texten nicht präsent.

Was aber alle in der Tabelle angegebenen Versionen eint, ist Alexanders Streben, bis zum möglichst weit entfernten Ort der Erde zu gelangen und über ihn hinauszugehen (Nr. 1 und 7 der Tabelle 3).⁸²⁰ In der Hs. L äußert der Weltherrscher den Wunsch, das Innere der Insel zu durchsuchen, bevor er die mysteriösen Stimmen von dort hört:

L II.38.2:

ἐπιθυμίαν δὲ εἶχον τὰ ἐν ἐκείνῳ τῷ τόπῳ ἔσωθεν ἱστορῆσαι.

Diejenigen leichtsinnigen Soldaten, die aus den Booten herausgesprungen waren, um schneller zur Insel zu gelangen, hatten eben die Absicht, diese zu erforschen:

L II.38.4:

τινὲς δὲ στρατιῶται παραβουλεύσαμενοι κολύμβῳ διήλθον ἀπὸ τῶν πλοίων εἰς τὴν γῆν τῆς νήσου ἱστορῆσαι.

Schließlich scheitern sowohl Alexander als auch seine Gefährten an diesem Versuch. Letztere hat er allerdings ihr Leben gekostet. Darüber hinaus ergibt sich aus diesem Misserfolg ein anderes wesentliches Charakteristikum, welches die zitierten Textabschnitte in Übereinstimmung bringt, nämlich das Scheitern aufgrund der Bedrohung aus dem Wasser. An dieser Stelle spielen gefährliche Meerestiere eine entscheidende Rolle. Sowohl Krebse als auch altrussische *karkinii* und Krokodile gehören zu einer Gruppe von Meereslebewesen, die Alexander in Angst

⁸²⁰ Darüber siehe das Kapitel ‚Alexanders Motivierung im Raum‘.

versetzen und ihn dazu zwingen, auf die Erforschung des Ortes zu verzichten. Die Illustration (Abb. I) aus der Chronik des Zaren Ivan Groznyj demonstriert das misslungene Unternehmen sehr gut.

Des Weiteren stellt sich die Frage, ob die Episode II.38 aus dem ursprünglich griechischen Brief an Olympias sowie das als Insel erscheinende Meerestier aus α III.17 Gemeinsamkeiten aufweisen und ob sie auf eine gemeinsame Vorlage zurückgehen. Finden sich in beiden Geschichten Berührungspunkte? Die beiden Vorfälle ereignen sich in der Nähe eines Meeres. Der erste geschieht am Indischen Meer, und der letzte ist mit dem Rand der Erde im weiten Osten verbunden.⁸²¹ Den griechischen Vorstellungen zufolge befand sich Indien weit entfernt am Ozean, der die ganze Erdscheibe umgab. In diesem Zusammenhang könnte man in beiden Fällen von derselben Gegend sprechen, weil es für die Alten keinen wesentlichen Unterschied in der Beschreibung gab. Mit anderen Worten: Es lassen sich die zwei Geschichten an einem Ort der *mental map* lokalisieren.

Ein anderer gemeinsamer Aspekt bezieht sich auf die wundersamen Völker und wilden Tiere, welche sich in der Region aufhalten. Die Fischesser, *ἰχθυοφάγοι*, werden sowohl im Brief an Aristoteles als auch im Brief an Olympias erwähnt. Drittens verbindet ein von Alexander nicht erforschtes Landstück die beiden Sujets. Das Ziel des Königs war eine Insel. Der α -Text beschreibt eigentlich ein Meeresungeheuer, welches eine Insel zu sein scheint. In der β -Version sowie in L wird die Insel von jemandem bewohnt, dessen Worte der König und seine Armee zwar hören, bei denen sie aber die Quellen der Stimme nicht sehen können.

Der vierte gemeinsame Punkt ist der Tod von Alexanders Gefährten, die vergeblich die beiden Inseln zu erforschen versucht haben. Im ersten Fall werden sie vom Meeresungeheuer angegriffen, sobald sie auf ihnen gelandet sind. Im zweiten Buch der β -Version werden die Soldaten von den Krebsen ins Wasser hineingezogen. Es ist bemerkenswert, dass eine Illustration zur *Chronographischen Aleksandrija* aus der Sammlung des Zaren Ivan Groznyj ihnen den Zugang auf die Insel ermöglicht. Erst danach werden sie von Meerestieren attackiert (Abb. I), wobei von der Ankunft auf

⁸²¹ Zu Indienbildern in der Antike siehe *Bichler, Reinhold: Herrschaft und politische Organisation im älteren Indien-Bild der Griechen und in der klassischen Alexander-Historie.* In: *Bichler, Reinhold; Brinkhaus, Horst; Wiesehöfer, Josef* (Hrsg.): *Megasthenes und seine Zeit. Megasthenes and His Time (Classica et Orientalia, 13).* Wiesbaden 2016. S. 5-26 und weitere Beiträge aus diesem interessanten Band.

der Insel nicht berichtet wird. Alexander bleibt allerdings in beiden Fällen unverletzt. Nach dem Geschehen erfüllen ihn Trauer und Angst. Ferdousī, dessen Erzählung wohl auf derselben Handlungsbasis beruht, legt übrigens dem Philosophen die Bemerkung in den Mund, dass die dreißig vom gelben Fisch getöteten iranischen und römischen Männer unvorsichtig, weil minderbemittelt gewesen seien.⁸²² Denn es gibt laut dem Weisen selbst für Eskander keinen Weg über das „uferlos tiefe Meer“.⁸²³ In dieser Beschreibung kann man inhaltlich Parallelen mit dem auf die Soldaten (στρατιῶται) bezogenen griechischen Aorist-Partizip παραβουλεύσάμενοι aus L II.38.4 feststellen, welches aber weniger deren Intelligenz als deren Leichtsinnigkeit⁸²⁴ charakterisiert, weil sie unberaten solch ein gefährliches Unternehmen gewagt haben.

Sowohl der gelbe Fisch aus dem *Schāhnāme* als auch die Meeresbestien aus den α- und β-Versionen – das Meeresungeheuer und die Krebse – sowie deren Variationen in der *Aleksandrija* begrenzen Alexanders Macht sowohl im geographischen als auch im militärischen Sinne. Sie beschneiden dadurch ebenfalls seinen Einfluss- bzw. Machtbereich, indem Alexander auf einer Wasseroberfläche entmachteter erscheint. Das Gebiet jenseits des Wassers bleibt in den betrachteten Texten unzugänglich und sogar potenziell gefährlich. Für den Leser sowie für den König selbst bleibt das Rätsel der Insel ungelöst.

Was befindet sich dort, wem sind die Stimmen zuzurechnen? Auf diese Fragen liefern weder der β-Text noch die Hs. L oder die *Aleksandrija* eine Antwort. Auch die Pseudo-Insel im Indischen Ozean aus dem α-Text schürt lediglich Ängste vor dem Unbekannten, das außerhalb des menschlichen Diesseits zu liegen scheint. Gehören die großen monströsen Meereskreaturen wirklich einer anderen Welt an, so dass sie dem Weltkönig einen Zugang zu ihrem Inneren verweigern? Ist dies eine Welt der mythischen Meereslebewesen, die sich in der dem Menschen fremden Wasserwelt aufhalten? Die antiken Mythen kennen vielerlei Formen von Meereskreaturen, die tief im Wasser in ihrem eigenen Reich herrschen. Sie dominieren in einem Gebiet, in dem die sonstige Macht, deren Ursprung außerhalb des Wassers liegt, endet.⁸²⁵ Dies

⁸²² E. 1144.

⁸²³ E 1136; 1143.

⁸²⁴ L II.38.4: τινές δὲ στρατιῶται παραβουλεύσάμενοι κολύμβω διήλθον ἀπὸ τῶν πλοίων εἰς τὴν γῆν τῆς νήσου ἱστορήσαι.

⁸²⁵ Man kann sich lediglich an die Verteilung der Machtbereiche unter den griechischen Göttern erinnern. Die Wasserwelt ist dem Gott Poseidon unterworfen. Hom. // XV.185-199;

ist eine andere Welt, die nicht unter der Macht eines Menschen stehen kann. Im Gegensatz zu dem von den Menschen bewohnten Raum, der Oikumene, wo Alexanders Herrschaft bereits akzeptiert und nicht in Frage gestellt wird, erweitert sich seine Macht niemals auf das Wasserreich selbst. Dem älteren griechischen *Alexanderroman* sind die Auseinandersetzungen des Königs mit den Meereslebewesen und seine militärische Überlegenheit gegenüber den Wasserbewohnern sowie gegenüber den Menschen unbekannt.⁸²⁶ In diesem Kontext tritt Alexander nicht als Odysseus auf, der während seiner Heimreise unterschiedlichen mythischen Kreaturen begegnet und die Herausforderungen der Wasserwelt erfolgreich überwindet.

Die Mythen aus verschiedenen Regionen der Welt entwickelten ihre je eigenen Bilder und Konzepte bezüglich der Meereswelt und ihrer Organisation, die menschlichen Hierarchien ähnelt. Es ist nicht die Aufgabe der vorliegenden Arbeit, die Struktur und Organisation von Wasserreichen in unterschiedlichen Kulturen zu analysieren. In diesem Zusammenhang sei jedoch immerhin erwähnt, dass die Meeresmonster einen unabdingbaren Teil der Meereswelt darstellen. So taucht beispielsweise ein fantastisches Meerestier namens ἀσπιδοχελώνη im *Physiologus*⁸²⁷ auf. Dieser Text erklärt, dass das riesige Monster von Seeleuten häufig für eine Insel gehalten wurde. Nachdem sie auf ihm gelandet waren, tauchte das Tier unter Wasser, wobei es Schiffe zerstörte und alle Menschen, die sich auf ihm befanden, in die Meerestiefe riss.

Phys. 17.6:

ἔστι κῆτος ἐν τῇ θαλάσῃ ἀσπιδοχελώνη λεγόμενον, δύο φύσεις ἔχον.

Od. V.291-294; 366-367. Poseidons Wagen wird von Meerestieren begrüßt und begleitet: *Hom. Il.* XIII. 25-31; Apollon. *Rhod. Arg.* III. 1240. Das Wasser als Element fungiert als Lebensort für verschiedene Arten von Wassergeistern, Nymphen, Sirenen und Nereiden sowie als Ort, der immer Gefahr und auch Tod für die Menschen bedeutet; man denke in diesem Zusammenhang nur an die Meeresungeheuer Skylla und Charybdis: *Hom. Od.* XII.85, 235-245; Apollon. *Rhod. Arg.* IV.780-781.

⁸²⁶ Der *Alexanderroman* erwähnt zwar den Rücktritt des Meeres in Pamphylien sowie den Fluss Stranga, welcher in der für Alexander günstigen Zeit jeweils zufriert bzw. auftaut. Allerdings kennzeichnen diese Episoden insgesamt keine Macht über die Wasserwelt und deren Tiere. Sie sprechen vielmehr für Alexanders Glück (siehe das Kapitel 2.4).

⁸²⁷ Es handelt sich um eine didaktische griechische Arbeit aus dem 2. oder 4. Jh. n. Chr. *Peters, Emil* (Hrsg.): *Der Physiologus* (aus dem griech. Orig., mit einem Nachw. vers. von Friedrich Würzbach). München 1921. *Schröder, Christian* (Hrsg.): *Der Millstätter Physiologus. Text, Übersetzung, Kommentar.* Würzburg 2005.

Eine andere Bezeichnung für dieses gefährliche Meerestier ist „Wal“ bzw. das griechische *Kētos* (Κήτος). Das Ungeheuer kommt in vielen Mythen in Zusammenhang mit der Beschreibung von Herausforderungen vor, die durch prominente Akteure zu überwinden sind.⁸²⁸ Dasselbe gilt für den Καρκίνος, der als Helfer für andere monströse mythische Bestien fungiert.⁸²⁹ Die vorliegende Arbeit hat auch nicht zum Ziel, fantastische Lebewesen in all ihren möglichen Details darzustellen. Man darf dennoch nicht übersehen, dass sich sowohl das Meerestier aus dem Brief an Aristoteles, als auch der gelbe Fisch des Ferdousī sowie die Krebse und Krokodile bzw. *Karkinii* aus dem Brief an Olympias – ebenso wie der *Ketos* aus dem *Physiologus* – auf eine Art gefährlicher Meereskreaturen beziehen und dementsprechend zu einer Tierkategorie gehören, an der Alexanders Reise zum Ziel letztlich scheitert.⁸³⁰

Die gefährlichen Tiere verweisen auf das Gebiet, welches die zwei Welten voneinander trennt. Eine der beiden ist die des Menschen, in welcher Alexander als König des ganzen bewohnten Landes auftritt. Seine Freunde und Soldaten gehören ebenso dieser Seite an. Jenseits ihrer Welt befinden sich die oben erwähnten Tiere, welche für Alexanders Macht Gefahr und Unkontrollierbarkeit darstellen und die

⁸²⁸ Perseus und Herakles sind als Sieger über den *Ketos* bekannt (Apollod. 2.4.3; 2.5.9). Das Tier wurde häufig als riesiger schlangenartiger Fisch mit scharf gespitzten Zähnen auf antiken Bildern dargestellt. Odysseus fürchtet die Begegnung mit Meeresmonstern, unter ihnen auch der *Ketos*: Hom. *Od.* 5.420-423.

Die byzantinische *Suda* beschreibt den *Ketos* als Meeresbestie, welche schwer zu besiegen ist und in unterschiedlichen Gestalten vorkommen kann: θαλάσσιον θηρίον πολυειδές. ἔστι γὰρ λέων, ζύγαινα, πάρδαλις, φύσαμος, πρῆστις, ἢ λεγομένη μάλλη, ὃ καὶ δυσανταγώνιστόν ἐστι: καὶ κριός, ἰδεῖν ἐχθρόν ζῶον.

⁸²⁹ Ein Krebs kommt aus dem Wasser, um der Hydra beim Kampf gegen Herakles zu helfen. Er greift den Fuß des Helden an, weswegen Herakles umgehend den Krebs tötet (Apollod. 2.79; Platon, *Euthydemus* 297c).

⁸³⁰ In der ersten lateinischen Übersetzung von *Iulius Valerius* nennt man das Tier, welches als Pseudo-Insel erscheint, *ebdomarion* (III.17.368).

Der lateinischen Version des Archipresbyters Leo *Historia de preliis* (Bamb. Handschrift. III.17) kann man die folgende Bezeichnung für diese gefährlichen Meerestiere entnehmen:

II. Applicavimus ibi hora diei tertia. Aqua ipsius fluvii erat amara nimis velut elleborum. In circuitu ipsius civitatis erat fluvius quasi stadia quattuor. Quidam audaces ex nostris iuvenes evaginati gladiis nudi ingressi sunt fluvium triginta septem; surgentes besti[a]e ipsius fluvii, qui dicuntur *ypopotami*, et devoraverunt eos. IX. Venimus in fines Oceani maris, in quo sunt cardines caeli. Audivimus in ipso mari loquentes homines linguam Grecam. Quidam vero ex militibus nostris exuentes se vestimentis suis voluerunt ingredi per mare ad ipsam insulam. Surgentes besti[a]e, quae vocantur *carcyni* et apprehenderunt viginti milites et submerserunt eos in profundo maris.

Außerdem wird *hebdomarion* von *Iulius Valerius* erwähnt: III.17.

Unzugänglichkeit der anderen Welt für ihn widerspiegeln. Die Transformation einer Insel in ein Meeresungeheuer bereitet außerdem nicht nur der Forschungsfahrt ein unerwartetes Ende, sondern zerstört im wörtlichen Sinne auch physisch Alexanders Ziel, indem sich das fremde Territorium in ein Ungeheuer verwandelt.

Die zweite Insel aus dem Bericht an Olympias scheint tatsächlich zu existieren. Auch nach dem Angriff der Krebse verschwindet sie nicht aus dem Wasser. Das Land jenseits des Wassers bleibt jedoch von Alexander unerforscht. Darüber hinaus kann die Insel nicht nur bloß geographisch erreicht werden, sondern sie setzt auch eine Grenze zwischen dem Kosmokrator und einem neuen Territorium jenseits von Alexanders Vermögen. Die Abgrenzungsfunktion wird dabei vom Wasser übernommen, indem es zweierlei Aufgaben erfüllt: Zum einen ermöglicht es die Passage vom Land zur Insel und umgekehrt, zum anderen aber versperrt es dem König den Weg in eine neue Welt.⁸³¹ Sowohl in der ersten als auch in der zweiten Episode verlässt Alexander die Meeresgegend ohne Erfolg.

Ein ähnliches Motiv des Unzugänglichen jenseits des Wassers wird an einer anderen Stelle in dem Brief an Aristoteles angesprochen. In α III.17.14 gelangen Alexander und seine Soldaten an den Fluss mit bitterem Wasser. Auf dem anderen Ufer befindet sich eine Stadt mit Häusern aus Schilfrohr. Der König will den Fluss überqueren, um diesen Ort genauer zu erforschen.

α III.17.14-15:

παραγενάμενοι δὲ ἐν ἐκείνῳ τῷ τόπῳ ὥρα τρίτῃ τῆς ἡμέρας καὶ προσελθόντες τῷ ποταμῷ ἠΰραμεν τὸ ὕδωρ πικρότερον ἔλλεβόρου. θέλοντες οὖν διακολυμβῆσαι εἰς τὴν πόλιν ἀνήλθον ἵπποπόταμοι καὶ ἤρπασαν τοὺς ἄνδρας. ἀπελείπετο οὖν ἡμῖν ἐκ παντὸς τρόπου ἀναχωρεῖν ἐκ τοῦ τόπου.⁸³²

⁸³¹ Das Meer als Weltenrand war bereits im Alten Orient bekannt. Eine Grenzmarkierung am Wasser – z.B. sowohl im Westen als auch im Osten des assyrischen Imperiums – entsprach der in der Antike bestehenden Tradition der Verbindung einer Weltherrschaft mit dem Meer, an welches sie zu grenzen gedacht war. Als Beweis dafür galten königliche Säulen, die an den Grenzen errichtet wurden. *Rollinger, Robert*: Dareios und Xerxes an den Rändern der Welt und die Inszenierung von Weltherrschaft. Altorientalisches bei Herodot. In: *Dunsch, Boris; Ruffing, Kai* (Hrsg.): Herodots Quellen. Die Quellen Herodots (Classica et Orientalia, 6). Wiesbaden 2013. S. 99.

⁸³² „Wir waren um die 3. Stunde des Tages an jenem Ort angekommen, und als wir zum Strom kamen, fanden wir sein Wasser bitterer als Nießwurz. Als wir zur Stadt hinüberschwimmen wollten, tauchten Flußpferde auf und rissen die Männer in die Tiefe. Da blieb uns nur übrig, diese Gegend zu verlassen“. *Pfister*. S. 61.

Der Versuch scheitert jedoch, da die Männer von Flusspferden angegriffen werden. Die Wassertiere erinnern an die obigen Episoden, indem sie sich dem Eindringen von Alexander und seiner Armee in ein unbekanntes Territorium entgegenstellen. So wie die Gegenden zuvor muss der König auch diesen Ort verlassen. Letztendlich bleibt die Stadt jenseits des Wassers für Alexander unzugänglich.⁸³³

Ein ähnliches Sujet wie in der zitierten Szene findet sich in des *Schāhnāmehs* Buch über Eskandar:

E 1151-1155:

Und von jenem Ort zog er weiter mit dem Heer,
als ein neues Gewässer zum Vorschein kam.
Umgeben war es von baumstarkem Schilfrohr,
so hart, als wäre es Holz von Platanen.
Sie⁸³⁴ waren breiter als die Brust eines Mannes,
und vierzig Armspannen⁸³⁵ maß die Länge derselben.
Aus Schilfrohr waren alle Häuser erbaut,
sie standen auf Pflöcken, in die Erde gesteckt.
Nicht ratsam wär's, lange im Schilfhain zu bleiben,
das Wasser trank niemand, so salzig war es.

Ein bösertiges Tier wird im iranischen Text weggelassen. Allerdings befindet sich die zitierte Szene in demselben Kontext wie die in α III.17.14-15, worauf die Beschreibung des Ortes hinweist: Der Übergang „von jenem Ort“ in E. 1151 verbindet die Erzählung mit dem Bericht über den gelben Fisch, der fälschlicherweise für eine Insel gehalten wird.⁸³⁶ Im griechischen *Alexanderroman* kommt die Stadt mit Schilfrohren auch nach der Episode neben der Stadt der Prasiaker vor.

Eine weitere Variation der Reise zum Meer, die allerdings sowohl in den griechischen Versionen als auch in der *Chronographischen Aleksandrija* fehlt, findet sich im *Schāhnāmeh*. Vor dem Eintritt in Bābel gelangen Eskandar und seine Armee zu

⁸³³ In der syrischen Version besucht Alexander eine zwischen Flüssen liegende Stadt mit Erfolg. *Budge*: S. 96: „We found in that river a boat, and when we had embarked therein, we went and observed, and it was exactly as we had seen at a distance“. Das Wasser wies einen bitteren Geschmack auf: „When we tasted the water of the river, it was more bitter than bitter herbs“.

⁸³⁴ D. h. die Schilfrohre.

⁸³⁵ *raš* „Elle“; „Klafter“.

⁸³⁶ E. 1141-1150.

einem Berg, dessen Gipfel niemand sehen kann.⁸³⁷ Sie überqueren ihn mit großer Mühe und großem Leid.

E 1690-93:

Als alle erschöpft waren durch ihren Marsch,
erschien auf der anderen Seite des Berges
ein tiefes Meer⁸³⁸, und das Heer jubelte,
da ein Meer und die Weite und den Weg es nun sah.
Sie zogen voran zu dem tiefen Meer
und riefen dabei den Weltschöpfer an.
Tiere, zahme und wilde, liefen zahllos herum;
als Wegweiser hatte das Heer nur das Jagdtier.⁸³⁹

Dort begegnet Eskandar einem behaarten Mann mit großen Ohren namens Gošbestar⁸⁴⁰. Eskandar zeigt auch hier Leidenschaft und Neugier auf ein noch nicht von ihm erforschtes Land. Er will wissen, was sich jenseits dieses Meeres verbirgt, und zwar „hinter dem sich die Sonne erhebt“⁸⁴¹. Als Antwort bekommt der König folgendes zu hören:

E. 1702-1708

„Das ist eine Stadt gleich dem Paradies,
als wäre ihr Wesen⁸⁴² nicht irgend aus Erde.
Du siehst dort weder ein Schloss noch ein Haus,
das nicht ganz mit Fischen und Knochen⁸⁴³ bedeckt ist.
Das Antlitz von Afrāsyāb⁸⁴⁴ auf den Schlössern

⁸³⁷ E. 1685-88. Siehe auch Rollinger, Robert: Aornos and the Mountains of the East: The Assyrian Kings and Alexander the Great. In: Gaspa, Salvatore; Greco, Alessandro; Morandi Bonacossi, Daniele, Ponchia, Simonetta und Rollinger, Robert (Hrsg.): From Source to History: Studies on Ancient Near Eastern Worlds and Beyond Dedicated to Giovanni Battista Lanfranchi (AOAT 412). Münster 2014. S. 597-635.

⁸³⁸ *yekī žarf daryā* Mohl (V, 244, 1713) „des eaux profondes“; Warner (VI, 176) „A deep sea“.

⁸³⁹ *sepah-rā nabod rāhbar ġoz šekār* dagegen Mohl (V, 244, 1716) *sepah-rā nabod ĩordani ġoz šekār* „l'armée ne vivait que de gibier“, so a. Bertels (VII, 99, 1692) und entsprechend Warner (VI, 177).

⁸⁴⁰ E. 1694; 1699.

⁸⁴¹ E. 1700.

⁸⁴² *serešt* „Mischung, Natur, Veranlagung“.

⁸⁴³ *māhī-o osteĭvān* so a. Bertels (VII, 99, 1702); Mohl (V, 244, 1726) *hame osteĭvān* „os de poisson“, so a. (VI, 177).

⁸⁴⁴ Tūrānischer König, Erzfeind der Iraner.

erstrahlt dort gemalt heller gar als die Sonne.
So auch das des kriegsüchtigen Kay Hosrou⁸⁴⁵
in all seiner Größe und Mannheit und Sitte⁸⁴⁶.
Auf jenen fein bemalten Knochen wirst du
nicht Staub oder Erde finden in der Stadt.
Aus Fischen besteht die Nahrung der Leute,
sie haben nichts andres als dieses zum Leben.
Gebietet der namhafte König es mir,
so will ohne Heer ich in jene Stadt gehen.“

Auffällig ist hier die Parallele zu den an der Meeresküste lebenden Fischessern (*Ichthyophagoi*) aus den griechischen Wunderbriefen. Angesichts der ausgeprägten orientalischen Thematik dieser Episode fällt es schwer zu glauben, dass diese Stelle aus einem heutzutage bekannten griechischen Text entlehnt wurde. Allerdings verfügt der Abschnitt über genügend Entsprechungen, welche sich auch in den Briefen an Aristoteles und Olympias aus den α - und β -Texten finden. Die Beschreibung der Landschaft erinnert nämlich an die Darstellung der Meeresküste in Indien. Alexander und seine Soldaten haben keinen Wegführer und kennen den Weg nicht. Die Reise zum Meer ist schwierig. Die Gegend ist voll wilder Tiere. Letztendlich erscheint ein unbekanntes Land inmitten des Wassers, über welches Alexander mehr erfahren möchte. Er begegnet einem Einheimischen, der ihm ausführlich darüber berichtet. Der König selbst gelangt gar nicht zu jenem Land bzw. seine Reise wird durch ein Hindernis beeinträchtigt. Als geographische Abgrenzung fungiert in allen Fällen das Wasser. Auch im obigen Text reist der Schah nicht selbst zur Stadt, sondern er beauftragt den Gošbestar damit. Der zitierten Stelle folgt die Erzählung von achtzig bzw. siebzig Männern⁸⁴⁷ aus der Stadt, die über das Meer zu Eskandar reisen und mit denen der Schah lange redet.⁸⁴⁸ Das Bild Eskandars ist in dieser Episode eher positiv dargestellt, und die Geschichte E. 1702-1708 selbst besitzt keinen tragischen Charakter. Sie verweist weder auf den Tod noch auf einen Misserfolg der Reisenden. Im Gegensatz zu den ähnlichen griechischen Erzählungen

⁸⁴⁵ Mythischer iranischer König der heroischen Zeit, Sohn des Syāvoš und der Farangīs, Enkel von Kay Kāvūs.

⁸⁴⁶ *āhang* so a. Mohl (V, 244, 1728); Bertels (VII, 99, 1704) *farhang* „Kultur, Bildung“.

⁸⁴⁷ Sowohl bei KM (E. 1711) als auch bei Mohl (V, 244, 1734) achtzig; dagegen Bertels (VII, 100, 1710) *haftād* „siebzig“.

⁸⁴⁸ E. 1710-16.

zeigt sich der Schah als Besitzer des *farr*, der seine Neugier in diesem Fall befriedigt, denn er erfährt alles über die Stadt und spricht mit deren Bewohnern, die ihm entsprechend Ehre⁸⁴⁹ erweisen. Eskandars Ziel ist nicht die Erforschung der Stadt, sondern das Wissen über sie.⁸⁵⁰ Er verlässt die Gegend erst nach einem langen Diskurs mit den Einheimischen.

Zusammenfassend beziehen sich die oben behandelten Episoden auf ein und dasselbe Motiv: die Reise zum Wasser und die darauf folgenden Ereignisse. In der Tabelle unten werden die erwähnten Szenen miteinander verglichen:

⁸⁴⁹ E. 1715.

⁸⁵⁰ In diesem Punkt stimmt auch die Episode über die Pseudo-Insel mit der hier zitierten Stelle überein, indem der Philosoph das Wissen lobt (E. 1146-1149).

Nr	Der griechische Alexanderroman			Die <i>Chronographische Aleksandrija</i>		Ferdousīs Eskandar		
	α III.17.2-8	α III.17.14-15	β und L II.37-38	A ¹ II.37-38	A ² II.37 Istrin; A ³ II.37-38 Vilkul	1136-50	1151-55	1690-1716
1.	Ankunft im indischen Land am Meer. Daneben sieht man einen Felsvorsprung.	Eine zwölftägige Reise.	Alexander, die Wegführer und die Armee gehen irre. Alexander will das Ende der Erde sehen.			Ankunft an einem endlosen tiefen Meer.		Ein langer erschöpfen der Marsch über einen sehr hohen Berg. Ein tiefes Meer kommt zum Vorschein.
2.	Das Wohngebiet der <i>Ichthyophagoi</i> mit dem weiblichen Aussehen.	-	Wilde Tiere und die kopflosen Menschen und <i>Ichthyophagoi</i> .			Die wie Frauen aussehenden Männer. Ihre Nahrung besteht aus Fischen.		Wilde Tiere laufen herum. Die Begegnung mit <i>Gošbestar</i> .
	-	-	-		Ausführliche Interpolationen (Siehe Tab. 3)	-	-	-
3.	-	-	Die Reise durch eine Wüste. Die dunkle Gegend am Meer.			-	-	-
4.	Eine Insel	Eine Stadt	Die Insel mit rätselhaften			Ein Berg	Das von	Eskandar

	im Wasser mit dem angeblichen Grab eines Königs.	aus Schilfrohr inmitten des Flusses. Das bittere Wasser.	Stimmen. Nur Hss. L, P und λ: Eine Prophezeiung für Alexander.	im Wasser.	Schilfrohr umgebene Gewässer.	will wissen, was hinter dem Wasser liegt. <i>Gošbestar</i> erzählt von einer Stadt jenseits des Meeres wie dem Paradies.
4.	Alexander wird überredet, nicht zur Insel zu fahren. Pheidon, Hephaistion, Krateros und andere <i>philoï</i> fahren hingegen zur Insel hinüber.	Einige Männer wollen zur Stadt über das Wasser schwimmen.	Alexander fährt zur Insel in einem Boot. Einige Soldaten schwimmen zur Insel.	Der Philosoph überredet Eskandar, auf eine Fahrt zu verzichten. Denn es gibt keinen Weg über das Meer. Römische und persische Männer fahren zum Berg.	-	<i>Gošbestar</i> begibt sich ohne Heer zur Stadt und führt deren Bewohner zum Schah auf das Land. Eskandar redet mit den Männern.
5.	Die Insel verwandelt sich in ein Tier und tötet die	Die Flusspferde greifen die Männer an.	Die Krebse attackieren die Schwimmer und	Die „schrecklichen und sehr grausamen“ Krokodile	Der Berg verwandelt sich in einen gelben	-

	Soldaten.		ziehen sie ins Wasser hinein.	greifen die Soldaten an.	Fisch und tötet die Männer.		
6.	Alexanders Trauer. Suche nach den Barbaren. Beobachtung des Tieres und Rückkehr in die indische Stadt.	Das erzwungen e Verlassen der Region.	Alexanders Schrecken und Rückkehr zum Land.	Alexanders Schrecken wird besonders ausgedrückt. Die Rückkehr von der Insel zum Land.	Eskandar erschrickt und ruft Gottes Namen. Das Lob an das Wissen.	Kein Interesse, im Schilfhain zu verbleiben. Das Wasser ist salzig.	Eskandar verlässt den Ort am nächsten Morgen.

Tabelle 4. Alexanders Reise zum Meer

Es ist erwähnenswert, dass der Wunderbrief aus dem β -Text und der Hs. L und ebenso die darauf basierenden A¹ und besonders A² einen höheren Grad an Alexanders Misserfolg andeuten. Alexander ist durch den Tod seiner Gefährten und durch Furcht zur Umkehr gezwungen, wobei der Kompilator von A² der Erzählung noch mehr Dramatik verleiht. Die Beschränkung ist in dieser Anknüpfung an die Reaktion des Königs noch stärker ausgeprägt. Im α -Text zeigt sich Alexander hingegen eher dezent verhalten. Das *Schāhnāmeḥ* schildert eine ziemlich vernünftige Reaktion des Schahs, indem das Streben nach Wissen und Eskandars Neugier im Zentrum der Schlussfolgerung stehen. Sowohl in der α -Version als auch im persischen Text wird das Verlassen der Region nicht eng mit dem Schrecken verbunden, sondern mit den Eigenschaften des Ortes, an dem ein weiterer Aufenthalt nicht möglich ist. Die im Folgenden zitierten Sätze beziehen sich auf den Punkt 6 und beschreiben die finale Szene der behandelten Stellen und anschließend die Reaktion des Königs auf eine unerwartete Gefahr:

Die Version α :

1. „Da schrien wir laut, und das Tier verschwand, und jene Leute gingen mit meinem besten Freund elend zugrunde. Da wurde ich gar sehr betrübt⁸⁵¹; aber die Barbaren fand ich nicht mehr, so sehr ich auch suchte. An diesem Vorgebirge blieben wir acht Tage, und am 7. Tag erblickten wir das Tier wieder, das eine Haut wie ein Elefant hatte. Nach diesem Marsch von einigen Tagen kehrten wir zur Stadt der Prasier zurück“.⁸⁵²

2. „Da blieb uns nur übrig, diese Gegend zu verlassen“.⁸⁵³

Die Version β:

3. „Wir aber kehrten voll Furcht auf das Land zurück“.⁸⁵⁴

Die *Chronographische Aleksandrija*:

4a. „Von Furcht ergriffen, kehrten wir zum Land zurück“.⁸⁵⁵

4b. „Als wir dies gesehen hatten, erschraken wir und sagten: ‚Wenn sie auch uns alle zugrunde richten würden!‘. Und schleunigst stürzten wir von der Insel und kehrten zum Lande zurück“.⁸⁵⁶

Das Eskanadar-Buch:

5. „Bestürzt⁸⁵⁷ waren dadurch Sekandar und das Heer, // unentwegt rief ein jeder Gottes Namen aus. // Ihm sagte ein Mōbed: ‚Gelobt sei das Wissen, // denn es stellt den Wissenden höher als Hohe! // Wār’ der Schah hingefahren und vernichtet worden, // so füllte mit Blut sich nun die Seele des Heeres.“⁸⁵⁸

6. „Nicht ratsam wär’s, lange im Schilfhain zu bleiben, // das Wasser trank niemand, so salzig war es“.⁸⁵⁹

7. „Die Nacht über blieb er; und zur Hahnenkrähzeit // erhob sich vom Hofe das Lärmen der Pauken“.⁸⁶⁰

⁸⁵¹ καὶ λίαν ἠχθόμην. α III.17.7.

⁸⁵² α III.17.7-8. *Pfister*. S. 60.

⁸⁵³ ἀπελείπετο οὖν ἡμῖν ἐκ παντὸς τρόπου ἀναχωρεῖν ἐκ τοῦ τόπου. α III.17.15. Übersetzt von *Pfister*. S. 61.

⁸⁵⁴ φοβηθέντες οὖν ὑπεστρέψαμεν εἰς τὴν γῆν. *Van Thiel*: S. 111. Der Satz ist in der Hs. L unverändert.

⁸⁵⁵ *Istrin*: *i ubojavšesja, obratichomsja na zemlju*. A¹ II.38. S. 78. Auch die Ausgabe von *Vilkul*: *ubojavši že sja, obratichom"jsja na zem"lju*. A² II.38. S. 204.

⁸⁵⁶ *Istrin*: A² II.38. S. 191.

⁸⁵⁷ *hīre mānd* – Das Wort *hīre* bedeutet „verblüfft, erstaunt, verwirrt“. Es kommt häufig in der Verbindung mit dem Verb „bleiben“, *māndan*, vor. Siehe *Wolff, Fritz*: Op. cit. S. 347.

⁸⁵⁸ E. 1148-1150. Vgl. die Worte des Pheidon: εἰ γὰρ δὴ Φεῖδων ἐγὼ ἀπόλωμαι, ἕτεροί σοι φίλοι εὐρεθήσονται• ἐὰν δὲ σὺ Ἀλέξανδρος, ὅλη ἡ οἰκουμένη ἐδυστύχησεν. α III.17.5.

⁸⁵⁹ E. 1155.

⁸⁶⁰ E. 1716.

Wie man den Stellen entnehmen kann, wird Alexanders Zustand nach dem Angriff auf seine Soldaten in den Sätzen von 1 bis 5 je nach der Version auf unterschiedliche Weise expliziert. Am schmerzhaftesten reagiert der König in der Istrin'schen A², in der der ursprüngliche griechische Satz φοβηθέντες οὖν ὑπεστρέψαμεν εἰς τὴν γῆν durch die wörtliche Rede des Königs ergänzt wird. Die innere Dynamik der Szene in A² und ihre Dramatik steigen im Vergleich zum β-Text sowie zu A¹ auf eine andere Spannungsebene. Die letzteren beiden Texte erwähnen Alexanders Furcht lediglich durch ein Wort: nämlich durch das Verb φοβηθέντες und seine slawische Übersetzung *ubojavšesja* in A¹. Sie nehmen damit den zweiten Platz in der Beschreibung des königlichen Schreckens ein.

Die Episode über die Pseudo-Insel im Meer beschreibt nicht Angst im wörtlichen Sinn. Der emotionale Zustand des Herrschers wird in der α-Version und bei Ferdousī jeweils durch die Phrasen λίαν ἠχθόμην und *hīre mānd* wiedergegeben, wobei es sich eher um Trauer bzw. Verwirrung wegen des Geschehenen handelt. Während sich Alexander in der Hs. A wegen des Todes seines guten *philos* bedrückt fühlt, zeigt sich Eskandar lediglich verwundert. Letzterer macht sich um das Schicksal der minderbemittelten Soldaten keine Sorgen. Absolut emotionslos zeigt sich der König in dem aus der α-Version stammenden Satz Nr. 2, obwohl die Szene vom Angriff der Flusspferde der aus dem β-Text über die Krebse ähnelt. Die erste Rezension des *Alexanderromans* bietet selbst bei der Beschreibung dieser gefährlichen Situationen ein positives und furchtloses Bild des Weltherrschers. In der ersten Szene ist er lediglich „zutiefst betrübt“, wobei einige Versionen in der Beschreibung der Reaktion von der Hs. A abweichen.⁸⁶¹ Alexanders Reaktion fehlt in der Episode Nr. 2, obwohl manche mit α verwandten Rezensionen, in welchen der Brief an Aristoteles ebenso vorkommt, auf die königliche Wahrnehmung dieser Ereignisse eingehen.⁸⁶² Der

⁸⁶¹ Dies wird besonders ersichtlich, wenn man die entsprechenden Stellen in der synoptischen Ausgabe von Feldbusch nachprüft: *Feldbusch, Michael* (Hrsg.): *Der Brief Alexanders an Aristoteles über die Wunder Indiens. Synoptische Edition.* Meisenheim am Glan 1976. S. 10b-11b. Vgl. Iul. Val.: *territi igitur detestabili morte sociorum.* III.17.362. Der armenische Text (224) wiederholt die Hs. A: „And I was deeply upset over the occurrence“. *Wolohojjan*: S. 124.

⁸⁶² Die Übersetzung der armenischen Version (224): „And when our men wanted to cross to the city, hippopotami rose and seized the men. And after that we had to get out of that place altogether“. *Wolohojjan*: S. 125. Allerdings berücksichtigt Wolohojjan nicht alle Handschriften. Iul. Val. III.17.409-415. Die syrische Version erzählt: „When they had gone down to the water, a number of reptiles rose up against them, and seized those men, and dragged them into the river, and killed them in the water. When I saw these things, I crossed

kürzeste Übergang der α -Version vom Angriff der Nilpferde zum Verlassen der Region sieht so aus, als ob der Autor dieses Textes bewusst die in seiner Vorlage erwähnten Schwächen des Kosmokrators, etwa Angst und Schrecken, komplett gestrichen habe. Man kann also vermuten, dass der originale Pseudo-Brief an Aristoteles, welcher dem Kompilator der α -Version als Vorlage gedient hat, über eine detailliertere Beschreibung der Reaktion des Königs und wahrscheinlich seiner Gefährten in den Szenen 1 und 2 verfügt hat.

Eine weitere Seite des Königs wird in Ferdousī's Buch erschlossen. In allen Szenen von 5 bis 7 wird der Schah von seiner Neugier geleitet und befindet sich ständig in einem Erkenntnisprozess. Das Wissen über den Berg im Meer sowie das Gespräch mit den von Gošbestar herangeführten Bewohnern der Stadt stehen im Vordergrund und sind wichtiger als das Leben der Männer des Königs, welche an dem mysteriösen Berg angelandet waren. Im Gegensatz zum griechischen α -Text sowie zu den Rezensionen des rekonstruierten * δ -Zweiges⁸⁶³, in welchen Alexanders Leute von Meeresbewohnern angegriffen werden, fehlen in der Szene 6 über die Stadt im Schilfrohr die Meerestiere, welche Alexanders Soldaten im Wasser angreifen. Sowohl diese Episode als auch die Geschichte 7 von Gošbestar stellen für Eskandar und sein Heer keine Gefahr dar.

An dieser Stelle sei ein Zwischenfazit gezogen: Der griechische *Alexanderroman* der Rezensionen α und β sowie die *Chronographische Aleksandrija* und etliche Stellen aus dem *Eskandar*-Buch von Ferdousī beschreiben im Grunde genommen dasselbe Motiv, wonach Alexander nach vielen Abenteuern an eine Küste gelangt. Hinter dieser breitet sich ein Meer aus, welches sich von ihm nicht überqueren lässt.⁸⁶⁴ Die Episode E. 1690-1708 bildet eine Ausnahme und besitzt keine direkten Parallelen

over again to the other side of the river. And when I saw the innumerable reptiles, I was in every way afflicted and distressed, and I departed from that place“. *Budge*: S. 97.

⁸⁶³ „When they had gone down to the water, a number of reptiles rose up against them, and seized those men, and dragged them into the river, and killed them in the water. When I saw these things, I crossed over again to the other side of the river. And when I saw the innumerable reptiles, I was in every way afflicted and distressed, and I departed from that place“. S. 97.

⁸⁶⁴ Die armenische Version erwähnt alle drei behandelten Episoden: die Pseudo-Insel in Indien, die Stadt aus Schilfrohr und die Insel mit Stimmen: *Wolohojian*: S. 115, 124-125. Mindestens eine der genannten Szenen ist in jede Übersetzung des griechischen Textes eingegangen. *Wolohojian*: S. 111-116.

In der syrischen und in der lateinischen Version des Archipresbyters Leo *Historia de preliis* (Bamb. Handschrift. III.17) kommt die Begegnung der Armee Alexanders mit gefährlichen Meerestieren vor.

zum älteren griechischen *Alexanderroman*. Es besteht allerdings Übereinstimmung, was das Motiv der Reise zum Meer und zu der jenseits des Wassers liegenden Stadt angeht. Bei diesen Herausforderungen führt Alexander keinen Kampf gegen Meeresmonster wie Herakles oder Perseus. Er entgeht der Gefahr, ohne allerdings deren Ursache zu überwinden. Auf diese Schlussfolgerung verweisen viele Ähnlichkeiten in der Beschreibung der Küstenlandschaft sowie der Umstände der Begegnung mit der Insel. Die innere Dynamik der Versionen erweist sich jedoch als unterschiedlich. Obwohl alle Texte eine geographische Begrenzung für Alexander beinhalten, reagiert der Herrscher auf die gegebenen Umstände in unterschiedlicher Weise. Der wesentliche Unterschied besteht im Grad der Furcht, die Alexander und seine Gefährten hegen. Den höchsten Grad an Dynamik weisen die auf der β -Version basierenden Texte auf. Es stellt sich nun die Frage nach dem möglichen Ursprung und der Bedeutung der erwähnten Erzählungen.

Historische Vorlagen

Bei der Analyse der genannten Stellen aus verschiedenen Versionen des *Alexanderromans* ist selbstverständlich auch der historische Hintergrund zu berücksichtigen. Aus der Geschichte des Feldzuges ist Alexanders Reise zum Indischen Ozean bekannt. Die Historiker erwähnen eine Geschichte, in der verschiedene Inseln auftreten.⁸⁶⁵

Laut dem Bericht Arrians fuhr Alexander den Indus hinab bis zu dessen Mündung. An der Stelle, wo sich der Fluss in zwei Arme teilt, ließ er die Festung *Patala* bauen.⁸⁶⁶ Der König entschied sich später, die Mündung des Indus zu erforschen. Zu diesem Zweck begann er seine Reise zunächst über den rechten Flussarm.⁸⁶⁷ Bei auftretender Ebbe wurden manche Schiffe beschädigt. Während sie repariert wurden, verwiesen die Einheimischen (οἱ ἐπιχώριοι) auf eine Insel, auf welcher Alexander ihren Worten zufolge auf dem Weg zum Meer landen werde (ἐς ἣντινα ἔφασκον ὀρμιστέα εἶναι αὐτῷ κατὰ τὸν πλοῦν τὸν ἐς τὴν θάλασσαν). Die Insel nannte man *Killouta* (Κίλλουτα δὲ τῆ νήσῳ τὸ ὄνομα ἔλεγον).⁸⁶⁸ Auf ihr landete Alexanders

⁸⁶⁵ Diod. XVII.104.1-106.6, Plut. *Alex.* 66, Arr. *An.* VI.18.1-19.4; *Ind.* 26; 30; 31, Curt. IX.8.30 X.9.22; X.1.10-16. Müller, Sabine; Howe, Tim: Mission Accomplished: Alexander at the Hyphasis. In: The Ancient History Bulletin. 2012. Bd. 26. S. 24-42.

⁸⁶⁶ Arr. *Anab.* VI.18.1.

⁸⁶⁷ κατὰ τὸν ποταμὸν τὸν ἐν δεξιᾷ. Arr. VI.18.4.

⁸⁶⁸ Arr. 6.19.3.

Flotte. Der König selbst setzte seine Fahrt stromabwärts fort, um von der Mündung aus das Meer zu sehen.⁸⁶⁹ Arrian berichtet über dieses Ereignis in folgender Weise:

Arr. *Anab.* 6.19.4:

ὡς δὲ ἐξηγγέληται ὅτι ὄρμοι τε ἐν τῇ νήσῳ εἰσὶ καὶ αὐτὴ μεγάλη καὶ ὕδωρ ἔχουσα, ὁ μὲν ἄλλος αὐτῷ στόλος ἐς τὴν νῆσον κατέσχευεν, αὐτὸς δὲ ταῖς ἄριστα πλεούσαις τῶν νεῶν ἐπέκεινα προύχῳρει, ὡς ἀπιδεῖν τοῦ ποταμοῦ τὴν ἐκβολὴν τὴν ἐς τὴν θάλασσαν, εἰ παρέχει τὸν ἔκπλου εὐπορον. σαν, εἰ παρέχει τὸν ἔκπλου εὐπορον. προελθόντες δὲ ἀπὸ τῆς νήσου σταδίου ὅσον διακοσίους ἀφορῶσιν ἄλλην νῆσον, ταύτην ἤδη ἐν τῇ θαλάσῃ. τότε μὲν δὴ ἐπανῆλθον ἐς τὴν ἐν τῷ ποταμῷ νῆσον, καὶ πρὸς τοῖς ἄκροις αὐτῆς καθορμισθεὶς θύει τοῖς θεοῖς Ἀλέξανδρος ὅσοις ἔφασκεν ὅτι παρὰ τοῦ Ἄμμωνος ἐπηγγελμένον ἦν θῦσαι αὐτῷ. ἐς δὲ τὴν ὑστεραίαν κατέπλει ὡς ἐπὶ τὴν ἄλλην τὴν ἐν τῷ πόντῳ νῆσον, καὶ προσχῶν καὶ ταύτη ἔθυε καὶ ἐνταῦθα ἄλλας αὖ θυσίας ἄλλοις τε θεοῖς καὶ ἄλλῳ τρόπῳ· καὶ ταύτας δὲ κατ' ἐπιθεσπισμὸν θύειν <ἔφασκε> τοῦ Ἄμμωνος.

Eine zweite namenlose Insel tauchte im Meer auf. Auf den beiden Inseln, auf der im Fluss und der im Meer, brachte Alexander den Göttern Opfer dar. Die Fahrt auf dem Ozean war von Opfern an Poseidon begleitet.⁸⁷⁰

Arrian vermeidet es, von den Wundern Indiens sowie legendären Wassermonstern – unter ihnen große Fische und der *Kētōs* – zu berichten, die sich in indischen Flüssen aufhalten sollen: οὔτε ἰχθύας ἢ κήτη ὅσα ἢ οἶα ὁ Ἰνδὸς ἢ ὁ Ὑδάσπησ ἢ ὁ Γάγγης ἢ οἱ ἄλλοι Ἰνδῶν ποταμοὶ φέρουσιν⁸⁷¹. Aus heutiger Sicht scheint seine Annahme zwar rational und „wissenschaftlich“ zu sein, aber er bestätigt durch seinen Verzicht auf solche Legenden, dass diese in der Tat großen Einfluss auf die Vorstellungen und Kenntnisse von jenem Land und zugleich von einem am Weltrande liegenden Gebiet besessen haben müssen. Selbst wenn man Arrian als einen kritischen Historiker betrachtet, sollte man dabei nicht übersehen, dass auch er indischen Meereswesen außergewöhnliche Größe zuweist: καὶ γὰρ ἰχθύες ἤδη ἐν αὐτῇ τῶν ἀπὸ θαλάσσης ἐφαίνοντο, μείζονες τῶν ἐν τῇδε τῇ ἡμετέρᾳ θαλάσῃ⁸⁷². Diese Bemerkung bezieht sich geographisch auf die Mündung des Indus ins Meer. Meeresbewohner im

⁸⁶⁹ Das Streben nach einer neuen Entdeckung, welches Alexander bewog, wurde in dieser Arbeit bereits in Bezug auf Alexanders Ziele angesprochen. Siehe Kapitel 2.6.

⁸⁷⁰ Arr. *Anab.* 6.19.4.

⁸⁷¹ Ibid. 5.4.3.

⁸⁷² Ibid. 6.20.3.

Indischen Ozean, und zwar „große Wale und Fische“, scheinen für die alten Hellenen ein auffälliges Phänomen gewesen zu sein, und das hat seinen Niederschlag auch in Arrians *Indikē* gefunden.⁸⁷³

Curtius Rufus beschreibt in seinen *Historiae Alexandri Magni* den Weg zum Ozean sehr ausdrucksstark und gefühlvoll.⁸⁷⁴ Der Autor erwähnt ebenfalls zwei Inseln. Die erste befindet sich inmitten des Stromes: *insula medio ferme alveo enata*.⁸⁷⁵ Dort verliert Alexander seine Wegführer und ist deshalb dazu gezwungen, allein die Fahrt zum Ende der Welt, *terminus mundi*,⁸⁷⁶ in ein unbekanntes Land fortzusetzen – ein dramatischer Moment der Erzählung, der mit der jeweiligen Stelle aus dem *Alexanderroman* übereinstimmt.⁸⁷⁷ Äußerst bemerkenswert ist die Aussage über den Weg zum Ozean:

Curt. 9.9.4:

Ne naturam quidem longius posse procedere: brevi incognita nisi immortalibus esse visuros.

Besondere Aufmerksamkeit verdient hier der Umstand, wem der lateinische Autor den Zugang zum Ende der Weltscheibe, *orbis terrae*⁸⁷⁸, zuschreibt, nämlich den unsterblichen Göttern⁸⁷⁹.

Alexander lässt bei Einheimischen nachfragen, wie weit entfernt das Meer liege. Sie erzählen vom „bitteren Wasser“, *aqua amara*, welches am dritten Tag, *tertio die*, in das süße, *dulcis*, wechsele⁸⁸⁰. Genau am dritten Tag nähert sich Alexander dem Meer.⁸⁸¹ Mitten in der Strömung befindet sich eine weitere Insel, an der Alexanders Flotte anlandet: *alia insula medio amni*.⁸⁸² Der Name der Insel bleibt unerwähnt.

⁸⁷³ Arr. *Ind.* 30.1.

⁸⁷⁴ Curt. 9.8.30-9.1.

⁸⁷⁵ Ibid. 9.8.30.

⁸⁷⁶ Ibid. 9.9.1.

⁸⁷⁷ Das Irregehen in β II.37.

⁸⁷⁸ Curt. IX.9.4.

⁸⁷⁹ Otto Eichert übersetzt *immortalis* in seinem Wörterbuch zum Werk des Curtius Rufus mit Hinweis auf diese Stelle als „die Unsterblichen, die Götter“. Eichert, Otto: Vollständiges Wörterbuch zu dem Geschichtswerke des Quintus Curtius Rufus. Hildesheim 1967. S. 123. Das Streben nach Erkenntnis, die nur für Unsterbliche zugänglich verbleiben sollte, ist eine typische Eigenschaft Alexanders im *Alexanderroman*. Zu Alexanders Suche nach Unsterblichkeit siehe Kapitel 2.5 ‚Das Streben nach der Ewigkeit‘.

⁸⁸⁰ Curt. 9.9.6.

⁸⁸¹ Ibid. 9.9.7.

⁸⁸² Ibid. 9.9.8.

Während des Aufenthaltes dort tritt die Ebbe ein, die Alexanders Soldaten und ihrer Flotte starken Schaden zufügt. Der Autor beschreibt Angst und Panik, die unter Alexanders Leuten ausbrechen. Die Flut lässt viele Meeresungeheuer auf dem Festland liegen: *Beluae quoque fluctibus destitutae terribiles vagabantur.*⁸⁸³

Nachdem Alexander die Zeit der Ebbe berechnet hat, fährt er aufs Meer hinaus:

Curt. IX.9.27:

evectusque os eius CCCC stadia processit in mare tandem voti sui compos.

praesidibusque et maris et locorum dis sacrificio facto ad classem rediit.

Der nächste Anlaufpunkt der Armee ist laut Curtius Rufus ein See mit salzigem Wasser, *lacus salsus*, welches viele Soldaten krank macht.⁸⁸⁴ Beachtenswert ist die Reihenfolge der bei Rufus angegebenen Ereignisse: 1) Die Ankunft auf der ersten Insel und der Verlust der Wegführer von Alexander; 2) das Erscheinen einer anderen Insel nach drei Tagen im „bitteren Wasser“; 3) eine schreckliche Flut, die bei Ebbe Meeresmonster hinterlässt; 4) Alexanders Meerfahrt mit Opfern an die Götter.

Im Zusammenhang mit der Episode aus α III.17.14-15 über eine Stadt aus Schilfrohr muss darauf hingewiesen werden, dass das bittere Wasser aus der α-Version an die Szene aus der Geschichte des Curtius Rufus erinnert, in der die einheimische Bevölkerung Indiens das Meereswasser als „bitter“, *aqua amara*⁸⁸⁵, beschreibt. Dadurch erkennt Alexander, dass er nicht weit vom Ozean entfernt sein kann. In der griechischen α-Version wird das Wasser mit der Komparativform des Adjektivs πικρόν charakterisiert und mit der Stärke von Nieswurz verglichen, wobei die Eigenschaften des Wassers denen der Pflanze überlegen sind. Das „bittere Wasser“ aus dem Brief an Aristoteles ist wohl als Analogie des Meereswassers bei Curtius Rufus zu verstehen. Auch bei Herodot wendet sich Xerxes an das Wasser des Hellesponts mit ὄ πικρὸν ὕδωρ⁸⁸⁶. Bei Ferdousī ist das Wasser in der gleichen Episode „salzig“⁸⁸⁷, was an einen See mit *lacus salsus* aus den *Historiae* des Curtius Rufus erinnert.⁸⁸⁸

⁸⁸³ Ibid. 9.9.22.

⁸⁸⁴ Ibid. 9.10.1

⁸⁸⁵ Curt. 9.9.6.

⁸⁸⁶ Hdt. 7.35.

⁸⁸⁷ E. 1155.

⁸⁸⁸ Curt. 9.10.1.

Ein anderes interessantes Detail ist, dass der Weg zum „bitteren Wasser“ bei Curtius Rufus drei Tage in Anspruch nimmt. Im α-Text kommen Alexander und seine Armee zum Wasser „in der dritten Stunde des Tages“:

Ps.-Call. α III.17.14:

παραγενάμενοι δὲ ἐν ἐκείνῳ τῷ τόπῳ ὥρα τρίτη τῆς ἡμέρας καὶ προσελθόντες τῷ ποταμῷ ἤψαμεν τὸ ὕδωρ πικρότερον ἔλλεβόρου.

Curt. IX.9.6:

ceterum tertio die perveniri posse ad aquam amaram, quae corrumpet dulcem.

Curt. IX.9.7:

tertio iam die mixtum flumini subibat mare leni adhuc aestu confundente dispare undas.

Über Alexanders Fahrt zum Ozean und die auf dem Weg dahin auftauchenden Inseln schreiben zwei weitere Alexander-Historiker: Diodor und Plutarch. Der erste und älteste Autor unter den vier Historiographen erwähnt ebenfalls zwei Inseln sowie Ebbe und Flut an der Ozeanküste.

Diod. XVII.104.1:

αὐτὸς δὲ καταπλεύσας εἰς τὸν Ὀκεανὸν μετὰ τῶν φίλων καὶ δύο νήσους ἐνταῦθα κατιδὼν ἔθυσεν ἐν αὐταῖς τοῖς θεοῖς μεγαλοπρεπῶς καὶ πολλὰ μὲν ἐκπώματα καὶ μεγάλα χρυσᾶ κατεπόντισε ταῖς σπονδαῖς συναφίεις, βωμοὺς δὲ Τηθύος καὶ Ὀκεανοῦ κατασκευάσας ὑπέλαβεν τετελευτηκῆναι τὴν προκεχειρισμένην στρατείαν. ἀναζεύξας δ' ἐντεῦθεν εἰς τούπίσω διὰ τοῦ ποταμοῦ παρέπλευσεν εἰς Πάταλα, πόλιν ἐπίσημον.

Bemerkenswert ist, dass sich beide Inseln laut Diodors Bericht „dort“, ἐνταῦθα, d.h. im Ozean befinden und keine Rede von Inseln in einem Fluss ist.⁸⁸⁹ Andererseits sollten diese Unterschiede in der Lage von Inseln nicht verwirren. Denn die an dem Ozean anliegende Küste war nach Angaben des Nearchos von zahlreichen Inseln gesäumt, was selbstverständlich zu Problemen bei der Lokalisierung von vielen kleinen Inseln führt.

⁸⁸⁹ Dagegen siehe τὴν ἐν τῷ ποταμῷ νῆσον bei Arr. 6.19.4 und die Inseln bei Curtius Rufus in 9.8.30 und 9.9.8.

Ein anderes Detail der Landeskunde bietet eine weitere Szene.⁸⁹⁰ In der Küstenstadt Salmus wird Alexander von seinen Seeleuten über Ebbe und Flut unterrichtet, die vom Ozean her auf das Land treffen, und auch darüber, welche Auswirkungen sie auf die Landschaft haben:

Diod. XVII.106.6-7:

6. οἱ δὲ καταπεπλευκότες ἀπήγγελλον ἀμπώτεις τε καὶ πλήμας παραδόξους γίνεσθαι κατὰ τὸν Ὠκεανὸν καὶ κατὰ μὲν τὰς ἀμπώτεις [παραδόξους] νήσους τε ὁρᾶσθαι πολλὰς καὶ μεγάλας ἐπ' ἄκρας τῆς παραθαλαπτίου χώρας, κατὰ δὲ τὰς πλήμας ἅπαντας τοὺς προειρημένους τόπους κατακλύζεσθαι, πολλοῦ καὶ βιαίου ῥεύματος φερομένου πρὸς τὴν χέρσον, τῆς δ' ἐπιφανείας ἀφρῶ πολλῶ λευκαιομένης. τὸ δὲ παραδοξότατον, κήτεσι πολλοῖς καὶ τὸ μέγεθος ἀπίστοις συγκεκυρηκέναι· 7. ταῦτα δὲ φοβηθέντας αὐτοὺς τὸ μὲν πρῶτον ἀπελπίσαι τὸ ζῆν ὡς αὐτίκα μάλα μετὰ τῶν σκαφῶν διαφθαρησομένους, μετὰ δὲ ταῦτα ἐξ ἁπάντων μιᾶς φωνῆς γινομένης καὶ διὰ τῶν ὄπλων πολλοῦ συντελουμένου φόβου, πρὸς δὲ τούτοις τῶν σαλπίγγων ἐνιεμένων τῷ παραδόξῳ πτοηθῆναι τὰ θηρία καὶ δύναι πρὸς βυθόν.

Der zitierte Bericht liefert sehr wichtige Informationen bezüglich der Parallele der erfolglosen Fahrt auf eine Insel im *Alexanderroman*. Wie die von Curtius Rufus erwähnte Ebbe an der Mündung bei den Soldaten Schaden verursacht und Panik auslöst, so ist sie auch bei Diodor dafür verantwortlich, dass während der Flut viele παράδοξοι auftreten. Erstens werden zahlreiche große Inseln in der Küstenlandschaft sichtbar.⁸⁹¹ Zweitens ist das „Wunderbarste“ τὸ παραδοξότατον, dass viele Wale, κήτεα, zum Vorschein kommen.

Arrian beschreibt im Bericht über die Ankunft an der Indusmündung sowohl eine eindrucksvolle Ebbe als auch die darauf folgende Flut, bevor Alexander auf die erste Insel namens *Killouta* stößt.⁸⁹² Der zitierte Bericht von Diodor stimmt mit der Szene in Arrians *Indikē* überein, in der von an der Küste gestrandeten Walen berichtet wird.⁸⁹³ Die Wortwahl ist auch bei Arrian erwähnenswert: Das Wasser kam vom „äußeren

⁸⁹⁰ Diod. 17.106.6-7.

⁸⁹¹ Auf dieses weist auch Curtius Rufus hin: 9.9.18.

⁸⁹² Arr. *Anab.* 6.18.5-6.19.2.

⁸⁹³ Arr. *Ind.* 30.4-7.

Meer“, ἀπὸ τῆς ἔξω θαλάσσης⁸⁹⁴, und floss ins „große Meer“, ἡ μέγαρα θάλασσα⁸⁹⁵, zurück. Auch ist die Reaktion der Seeleute auf die aufgetretenen κήτεια im Bericht Diodors es wert, erwähnt zu werden. Sie wird durch das Verb φοβέω erläutert, welches auch in β- und L-Text der Reaktionsbeschreibung dient. Außerdem verschwinden die Tiere, τὰ θηρία, gleichfalls in der Tiefe, βυθός.⁸⁹⁶ Wie man sieht liefert die aus Diod. XVII.106.6-7 zitierte Szene inhaltliche und sprachliche Parallelen zu den Episoden aus dem *Alexanderroman*, indem sie das Thema der Furcht vor Meerestieren und die damit verbundenen Ängste während einer Reise an die Ränder der Welt anspricht. Die Seeleute in Nearchos' Flotte waren auch durch die Erzählungen der Einheimischen über die Wale verängstigt und versuchten, die κήτεια durch den Lärm der Ruder und durch ihr Geschrei abzuschrecken.⁸⁹⁷ Bemerkenswert ist, dass dieselbe Methode – das Schreien – im Wunderbrief an Aristoteles gegen das Meerestier angewandt wird, als es Alexanders Freunde ins Wasser hineingezogen hat: ἡμῶν δὲ κραζάντων.⁸⁹⁸ Auch Diodor schreibt vom Geschrei als Abschreckungsmethode gegen die κήτεια.⁸⁹⁹

Ein anderes Beispiel der Schilderung von Inseln und vom Befahren eines Meeres befindet sich in Plutarchs Biographie Alexanders.⁹⁰⁰ Nach der Begegnung mit den Brahmanen fährt der König auf dem Indus stromabwärts. Darauf folgt die Erwähnung der zwei Inseln:

Plut. *Alex.* 66:

1. ἡ δὲ διὰ τῶν ποταμῶν πρὸς τὴν θάλατταν ὑπαγωγὴ μηνῶν ἑπτὰ χρόνον ἀνάλωσεν. ἐμβαλὼν δὲ ταῖς ναυσὶν εἰς τὸν Ὀκεανόν, ἀνέπλευσε πρὸς νῆσον, ἣν Σκιλλοῦστιν αὐτὸς ὠνόμασεν, ἕτεροι δὲ Ψιλτοῦκιν. 2. ἐνταῦθα δ' ἀποβάς ἔθυσεν τοῖς θεοῖς, καὶ τὴν φύσιν ἐπέιδε τοῦ πελάγους καὶ τῆς παραλίας, ὅσον ἐφικτὸν ἦν· εἶτ' ἐπευξάμενος μηδένα μετ' αὐτὸν ἀνθρώπων ὑπερβῆναι τοὺς ὅρους τῆς στρατείας, ἀνέστρεψε.

⁸⁹⁴ Arr. *Anab.* 6.18.5.

⁸⁹⁵ Ibid. 6.19.1.

⁸⁹⁶ Diod. 17.106.7. Vgl. β II.38.3: φοβηθέντες οὖν ὑπεστρέψαμεν εἰς τὴν γῆν.

Ps.-Call. α III.17.6: καὶ ἐκβάντων αὐτῶν ἐπὶ τὴν νομιζομένην νῆσον ὥρας διελευσῆς ἄφνω ἔδυνε <τὸ> θηρίον εἰς τὸν βυθόν.

⁸⁹⁷ Arr. *Ind.* 30.4-7.

⁸⁹⁸ α III.17.7.

⁸⁹⁹ Diod. 17.106.7.

⁹⁰⁰ Plut. *Alex.* 66.

Der Autor berichtet lediglich von einer Insel namens *Skilloustitis* bzw. *Psiltoukis*, welche sich im Ozean befinden soll. Ersterer Name wurde von Alexander selbst gegeben, (αὐτὸς ὠνόμασεν). Letztere Bezeichnung stammt von „den Anderen“ (ἕτεροι). Hinsichtlich der Inselzahl unterscheidet sich Plutarch von Diodor, Curtius Rufus und Arrian. Der Biograph Alexanders erwähnt lediglich eine einzelne Insel. Erwähnenswert sind die Namen der Inseln auch bei Plutarch und Arrian. Letzterer nennt eine der zwei Inseln in der Indusmündung *Killouta*, ähnlich der Bezeichnung durch Plutarch⁹⁰¹.

An der Grenze seines Reiches opfert Alexander den Göttern und beobachtet „die Natur des Meeres und der Meeresumgebung“. Man darf auch die Bitte an die Götter nicht übersehen, die Plutarch Alexander in den Mund legt. Sie betrifft den Schutz der durch seine Fahrt gesetzten Grenzen, τοὺς ὄρους τῆς στρατείας, die von keinem Menschen überschritten (ὑπερβῆναι) werden sollten. Durch diese symbolische und rechtliche Handlung am Rande seines Reiches setzt Alexander die Grenzen der eigenen Macht zum einen mit denen der Menschheit gleich und zum anderen mit den geographischen Gegebenheiten, nämlich dem Zugang zum „offenen Meer“, πέλαγος, und zum Ozean, der nach den antiken Vorstellungen die ganze Erde umgab.

Die von Alexander durchgeführten Handlungen im Meer stimmen mit dem Bericht Arrians überein, wo er Ammon Opfer darbringt. Darauf folgten die nachstehenden Maßnahmen:

Arr. *Anab.* 6.19.5:

αὐτὸς δὲ ὑπερβαλὼν τοῦ Ἰνδοῦ ποταμοῦ τὰς ἐκβολὰς ἐς τὸ πέλαγος ἀνέπλει, ὡς μὲν ἔλεγεν, ἀπιθεῖν εἴ ποὺ τις χώρα πλησίον ἀνίσχει ἐν τῷ πόντῳ, ἐμοὶ δὲ δοκεῖ, οὐχ ἥκιστα ὡς πεπλευκέναι τὴν μεγάλην τὴν ἔξω Ἰνδῶν θάλασσαν. ἐνταῦθα ταύρους τε σφάξας τῷ Ποσειδῶνι ἀφῆκεν ἐς τὴν θάλασσαν καὶ σπείσας ἐπὶ τῇ θυσίᾳ τὴν τε φιάλην χρυσοῦν οὔσαν καὶ κρατῆρας χρυσοῦς ἐνέβαλεν ἐς τὸν πόντον χαριστήρια, εὐχόμενος σῶόν οἱ παραπέμψαι τὸν στρατὸν τὸν ναυτικόν,

⁹⁰¹ Arr. 6.19.3. Hammond meint, *Skilloustitis* und *Killouta* seien ein und derselbe Name. Diodor beziehe sich auf Diyllus, eine zuverlässige Quelle („Diyllus, an accurate source“), während Arrian hier Ptolemaios und Aristobulos folge. „...So that their accounts should be accepted as correct for the number of islands, and Arrian’s location of the named island should be preferred. The best explanation for the similarity of the name and for the divergences in Arrian’s account is that Plutarch was still following Aristobulos and that Arrian preferred the account of Ptolemy“. Hammond, *Nicholas G.L.: Sources for Alexander the Great: an Analysis of Plutarch’s Life and Arrian’s Anabasis Alexandrou*. Cambridge 1993. S. 123-124.

ὄντινα ξὺν Νεάρχῳ ἐπενόει στέλλειν ὡς ἐπὶ τὸν κόλπον τὸν Περσικὸν καὶ τὰς ἐκβολὰς τοῦ τε Εὐφράτου καὶ τοῦ Τίγρητος.

Die beiden Berichte zeigen, inwiefern es für Alexander wichtig war, die Grenzen seiner Macht im Ozean durch das durchgeführte Ritual zu kennzeichnen. Dabei ist von großer Bedeutung, dass kein weiteres Land im Wasser mehr zu sehen war (ἀπιθεῖν εἴ ποῦ τις χώρα πλησίον ἀνίσχει ἐν τῷ πόντῳ). Diese Tatsache symbolisiert einerseits die Ausdehnung seines Machthorizontes bis an das Ende der Erde. Andererseits werden gleichzeitig die Grenzen seines Imperiums festgelegt, indem sie sich mit denen der zu Alexanders Zeit denkbaren Welt decken. Eine derart symbolische Bezeichnung von Grenzen entsprach der Sicherung herrschaftlicher Rechte ebenso wie den Traditionen der Weltherrschaftsideologie im Altertum. Sowohl assyrische als auch altpersische Könige pflegten das Ritual, die Grenzen ihrer Macht durch das Befahren eines Meeres an den Rändern ihrer Reiche zu markieren. Die Präsenz des Königs und sein Herrschaftsanspruch konnten an der Peripherie seines Machtbereiches mithilfe der Errichtung von Stelen, von Götteropfern und von anderen Ritualen am Wasser sinnbildlich und rechtsgültig dargestellt werden.⁹⁰²

Betrachtet man die vorher analysierten Episoden aus dem *Alexanderroman* im Kontext des in historischen Quellen geschilderten Diskurses, wird ersichtlich, wie stark sich das Historische mit dem Legendären verschränkt, wenn die Ereignisse an der Weltperipherie angesprochen werden. Auf seinem Weg nach Indien, zum östlichen Ende der Welt, wo sich nach den Kenntnissen seiner Zeit der Ozean ausbreitete, begegneten Alexander und seine Soldaten einem wilden und fremden Land, dessen Größe und Breite keiner der Begleiter des Königs im Voraus ermessen konnte. Sie wussten lediglich, dass sich hinter diesem oder jenem Gebiet das große

⁹⁰² Die gesamte Szene sollte am Rande des Raumes vom „oberen bis zum unteren Meer“ inszeniert werden. Für Dareios I. sind historische Belege bei Herodot überliefert, wo der persische König eben eine Reise über den Indus stromabwärts zum Ozean unternimmt (Hdt. 4.44). Siehe *Rollinger, Robert*. Dareios und Xerxes an den Rändern der Welt und die Inszenierung von Weltherrschaft. *Altorientalisches bei Herodot*. Wiesbaden 2013. S. 95-116; *Degen, Julian; Rollinger, Robert*. How Greek the Medes were? Herodotus' medikos logos, Athens and the transformation of empire from symmachia to arche. In: *Badalkhan, Sabir; Basello, Gian Pietro; De Chiara, Matteo* (Hrsg.): *Iranian Studies in Honour of Adriano V. Rossi*. Napoli 2020. S. 273-289.

Meer, der Ozean, verstecken müsse, in welchem Europa, Asien und Libyen lediglich drei Inseln bildeten.⁹⁰³ Jede neue Wegstrecke war mit neuen Herausforderungen verbunden. Die ungewöhnliche Flora und Fauna Indiens, landeskundliche Unwissenheit, was den künftigen Weg angeht, Fremdheit der Bewohner und ihrer Lebensweise, gefährliche und gleichermaßen unvorhersehbare Ereignisse und ebenso die aus dem „offenen Meer“ ansteigende Flut schufen den Stoff für zahlreiche neue Legenden über den jedes herkömmliche Maß überschreitenden indischen Feldzug. Diese wurden sowohl bereits zu Alexanders Zeiten als auch in künftigen Epochen nach dem Tod des „Weltenherrschers“ mündlich und schriftlich tradiert. Zweifellos haben die legendären Berichte aus den Wunderbriefen an Aristoteles und Olympias im indischen Feldzug ihren Ursprung: das Erscheinen mehrerer Inseln im Ozean, die vom Wasser drohenden Gefahren, die Lokalisierung der Ereignisse.

Ferner ist noch ein wesentlicher Aspekt in diesem Zusammenhang zu erwähnen. Er stammt zwar aus der sogenannten historischen Tradition, stimmt jedoch sehr wohl mit der Handlung des *Alexanderromans* überein. Am Beginn des sechsten Buches der *Anabasis*, d.h. vor der Indusfahrt, erwähnt Arrian einen Brief an Olympias⁹⁰⁴ (!), was uns an mehrere Episoden aus den *Wunderbriefen* der α - und β -Versionen erinnert.

Arr. *Anab.* 6.1:

4. καὶ δὴ καὶ πρὸς Ὀλυμπιάδα γράφοντα ὑπὲρ τῶν Ἰνδῶν τῆς γῆς ἄλλα τε γράψαι καὶ ὅτι δοκοίη αὐτῷ ἐξευρηκέναι τοῦ Νείλου τὰς πηγὰς, μικροῖς δὴ τισὶ καὶ φαύλοις ὑπὲρ τῶν τηλικούτων τεκμαιρόμενον. 5. <...> τηνικαῦτα δὲ τῆς ἐπιστολῆς τῆς πρὸς τὴν μητέρα τοῦτο <τὸ> ἀμφὶ τῷ Νείλῳ γραφὲν ἀφελεῖν.

Alexander schrieb seiner Mutter über Indien, und zwar über seine Vermutungen bezüglich des Nils. Auch für einen authentischen Briefwechsel mit Aristoteles liefert

⁹⁰³ τὴν μὲν Εὐρώπην καὶ τὴν Ἀσίαν καὶ τὴν Λιβύην νήσους εἶναι, ἃς περιρρεῖν κύκλῳ τὸν Ὀκεανόν (Theopompus in: FGrHist. F2B 115, F; Fr.75c 2).

⁹⁰⁴ Nicht klar wird, ob nur ein Brief gemeint ist. Hammond vermutet, es habe zwei Briefe gegeben. Im Letzteren widerlegte Alexander seine eigenen Ideen über die Verbindung des Indus mit Ägypten. Als Arrians Quelle hätten die Berichte des Aristobulos gedient, der die Briefe für authentisch gehalten habe. *Hammond, Nicholas G.L.: Sources for Alexander the Great.* S. 263.

die antike Tradition einige sichere Belege.⁹⁰⁵ Dies schließt jedoch nicht aus, dass bereits nach dem Tod des Königs eine umfangreiche, allerdings fiktive Korrespondenz entstehen konnte, deren Teile später dem griechischen *Alexanderroman* zugrunde gelegt wurden. Ob sie dennoch inhaltlich mit den echten Briefen übereinstimmte, lässt sich aufgrund des Quellenmangels nicht beantworten. Es gilt jedoch für den erwähnten Fall, dass im Brief an Olympias tatsächlich indische Begebenheiten sowie die Beschaffenheit des Landes angedeutet wurden.

Eine Gemeinsamkeit der Wunderbriefe in ihren griechischen und altrussischen Versionen⁹⁰⁶ sowie des *Schāhnāmeḥ*⁹⁰⁷ liegt in den Schilderungen der einheimischen Küstenbevölkerung, deren Nahrung aus Fischen besteht. Diodor beschreibt Alexanders Begegnung mit den Menschen in Gedrosien, deren Nahrung Walfische waren. Sie bauten außerdem aus den Rippen der Säuger Mauern und fertigten ebenso die Dächer.⁹⁰⁸ Arrian schreibt ebenfalls darüber, dass die Rippen von gestrandeten Walen zum Bau von Häusern und Dächern verwendet wurden.⁹⁰⁹ Plutarch erwähnt, dass das Fleisch des Viehs, dem man auf dem Weg aus Indien begegnet und das sich von Fischen ernährte, übelriechend war.⁹¹⁰ Arrian erzählt von Phoant, einem Makedonen, der die Meeresküste Gedrosiens untersucht und dort die Hütten (καλύβαι) lokaler Fischer gefunden habe. Diese waren aus Muscheln (κόγχαι) gebaut, und als Dach dienten ebenfalls Fischknochen (αἱ ἄκανθαι τῶν ἰχθύων).⁹¹¹ Nearchos navigierte seine Flotte am Land der *Ichthyophagoi* vorbei nach Karmanien.⁹¹² In Arrians *Indikē* werden diese Leute ebenfalls erwähnt und „unterhalb der Gedrosier unmittelbar am Meer“ platziert.⁹¹³

Merkwürdig ist die sprachliche Ähnlichkeit des Namens der indischen Stadt Prasiaka aus dem α-Text⁹¹⁴ mit der Bezeichnung des Dorfes, welches von Arrian am Rande

⁹⁰⁵ Diog. Laërt. 5.1.27; Cicer. Ep. ad Att. 12.40.2; 13.28.2; Aristot. Epist. Testim., 2c; 13a; 14-15; Epist., 4-6.

⁹⁰⁶ α III.17; β II.37.4; A¹ II.37;

⁹⁰⁷ E. 1139; 1707.

⁹⁰⁸ Diod. 17.105.5.

⁹⁰⁹ Arr. *Ind.* 30.8-9.

⁹¹⁰ Plut. *Alex.* 66.6. Vgl. den Bericht des Nearchos über die Insel Karnine, auf welcher das „Fleisch der Schafe nach Fisch geschmeckt hat“ (Arr. *Ind.* 26.7, übersetzt von Oskar von Hinüber). Fischesser fütterten ihr Vieh mit getrockneten Fischen (Arr. *Ind.* 29.13).

⁹¹¹ Arr. *Anab.* 6.23.3.

⁹¹² Arr. *Anab.* 6.28.5.

⁹¹³ Übersetzt von Oskar von Hinüber: κάτω δὲ Γαδρωσίων παρὰ τὴν θάλασσαν αὐτὴν οἱ ἰχθυοφάγοι καλεόμενοι οἰκοῦσι. Arr. *Ind.* 26.2.

⁹¹⁴ παραγενομένων γὰρ ἡμῶν εἰς τὴν Πρασιακὴν πόλιν. α III.17.2. Außer dem griechischen

des Wohngebiets der *Ichthyophagoi* genannt wird, nämlich Pasira, κώμη Πάσιρα, wo die Pasirer, Πασιρέες wohnen. Das Dorf liegt nach Arrian etwa 60 Stadien vom Meer entfernt.⁹¹⁵ Die Stadt aus dem Brief an Aristoteles im *Alexanderroman* war gleichfalls nicht weit vom Wasser entfernt gelegen, denn Alexander und seine Armee waren in der Lage, von dort aus eine ins Meer ragende Landzunge zu sehen: κατελάβομεν παρ' αὐτὴν ἐναργὲς ἀκρωτήριον τῆς θαλάσσης.⁹¹⁶ Arrian berichtet des Weiteren über eine andere kleine Stadt ohne Namen, die nicht weit vom Ufer lag und in der Nearchos das Getreide für seine Flotte gesucht hatte. Dort lebten die „Äußersten der *Ichthyophagoi*“, ἔσχατοι τῶν Ἰχθυοφάγων.⁹¹⁷ Das Leben dieses Volkes, τὸ ἔθνος τῶν Ἰχθυοφάγων, ist bei Arrian mit Leid und Not verbunden. Während des Aufenthaltes von Nearchos' Flotte sowie Alexanders Armee war ein Mangel an wichtigen Lebensmitteln in den von den Fischessern bewohnten Regionen zu verzeichnen. Deren Lebensweise und die Art ihres Unterhalts waren den Griechen und Makedonen fremd.⁹¹⁸

Die Fischesser finden offenbar auch bei den Alexander-Historikern häufig Erwähnung bei der Beschreibung von Küstenlandschaften nahe dem Ozean. Allerdings ist die antike griechische Literatur sehr reich an derartigen Berichten über solche Küstenvölker. Erwähnenswert ist auch der Umstand, dass sich diese nach antiken Vorstellungen an der äußersten Zone der bekannten Welt aufhalten, d.h. in unmittelbarer Nähe des Ozeans und der äußeren Meere. Am häufigsten kommen sie bei antiken Autoren in Bezug auf die Region um das Rote Meer vor.⁹¹⁹ Wie jedoch bereits dargelegt, wird diese Völkergruppe von den Alexander-Autoren im fernen Asien, in Gedrosien, an der Küste des Indischen Ozeans, lokalisiert.

Alexanderroman schreiben noch Claudius Aelianus im Werk *De natura animalium* sowie Ptolemaios in seiner *Geographikē* über das Land Prasiakē. Der Erstere bezieht sich in seinem Bericht auf Megasthenes (17.39). Letzterer erwähnt es in der Beschreibung Indiens westlich des Ganges (7.1.53).

⁹¹⁵ Arr. *Ind.* 26.3-4.

⁹¹⁶ α III.17.2.

⁹¹⁷ Arr. *Ind.* 28.1.

⁹¹⁸ Arr. *Ind.* 33.3. Die Länge der Küste, wo sich die *Ichthyophagoi* aufhalten, beträgt laut Arrian über 10 000 Stadien. Arr. *Ind.* 29.7-8. Vgl. die Beschreibung ihrer Lebensweise in Arr. *Ind.* 29.12-30. Über die Not der Fischesser: Arr. *Ind.* 37.8. Eine Legende bezüglich der Herkunft der Fischesser: Arr. *Ind.* 31.6-9.

⁹¹⁹ Bloch, René: Ichthyophagoi. In: DNP V (1998), 883. Nalesini, Oscar: History and use of an ethnonym: Ichthyophágoi. In: Blue, L.; Cooper, J.; Thomas, R. und Whitewright, J. (Hrsg.): Connected Hinterlands: Proceedings of Red Sea Project IV held at the University of Southampton September 2008. Oxford 2009. S. 9–18.

Eine Verknüpfung von Fischessern und Robben – ähnlich β II.37 – findet sich auch in Herodots Beschreibung der Umgebung des Flusses Araxes, nicht weit vom Kaspischen Meer entfernt, wo „viele Sümpfe und Untiefen“ (ἔλεά καὶ τενάγεια) liegen. Wie man sagt (λέγουσι), wohnen dort Menschen, die „rohe Fische“ (ἰχθῦς ὠμοὺς) essen und die Felle von Robben tragen (ἐσθῆτι δὲ νομίζοντας χρᾶσθαι φωκέων δέρμασι).⁹²⁰ Trotz der geographischen und zeitlichen Distanz zur Epoche Alexanders beschreibt Herodot ebenfalls die an der Peripherie der Welt liegende Zone, in welcher die Fischesser angesiedelt werden. Das steht wiederum mit den Berichten der Alexanderhistoriker über die Ereignisse am Indischen Ozean im Einklang und bietet das gleiche stereotype Bild über die Küstenvölker.⁹²¹

Nach dem Überblick über einzelne Details des indischen Feldzuges im Jahr 325 v. Chr., so wie sie von den Alexanderhistorikern beschrieben werden, lassen sich folgende Merkmale der sogenannten historischen Beschreibung hervorheben, die mit Motiven aus den Wunderbriefen korrelieren. (1) Alexanders Ziel war der ferne Ozean, welcher nach den geographischen Vorstellungen seiner Zeit an Indien grenzte und die ganze Erdscheibe umgab. Mit anderen Worten: Alexander beanspruchte für sich die Besichtigung der äußersten Grenzen der Welt, welche durch eine symbolische Fahrt ins Meer unter seine Macht geraten sollten. Diese Idee hat ihren Niederschlag und ihre romanhafte Bearbeitung bei den sogenannten Alexander-Historikern und im *Alexanderroman* gefunden. Von vielen Details dieser Beschreibung abgesehen, stellte eine Reise über das fern liegende Meer einen Anspruch auf Weltherrschaft dar. Alexanders Handeln war somit in diesem Zusammenhang, wie Arrian berichtet,⁹²² nicht verwunderlich. Als Weltkönig nach altorientalisch-persischer Manier wollte er offensichtlich seine Macht auf diesem Gebiet bis auf das letzte sichtbare Stück Land ausdehnen und damit seinen Anspruch rechtlich untermauern, als König über die gesamte Welt zu herrschen.

⁹²⁰ Hdt. 1.202. Damit sind wahrscheinlich die Massageten gemeint.

⁹²¹ Wie Alexanders Fahrt zum Ozean tatsächlich geschehen ist, weiß man nicht. Die Anführungszeichen betonen den bedingten historischen Aspekt der bei Diodor, Curtius, Plutarch und Arrian beschriebenen Alexander-Geschichte. Zu den Motiven der ‚Alexanderhistoriker‘ siehe Müller, Sabine: *Alexander, Makedonien und Persien*. Berlin 2014.

⁹²² Danach befuhr er das Indische Meer. Arr. *Anab.* 6.19.5: αὐτὸς δὲ ὑπερβαλὼν τοῦ Ἰνδοῦ ποταμοῦ τὰς ἐκβολὰς ἐς τὸ πέλαγος ἀνέπλει, ὡς μὲν ἔλεγεν, ἀπιδεῖν εἴ ποῦ τις χώρα πλησίον ἀνίσχει ἐν τῷ πόντῳ, ἐμοὶ δὲ δοκεῖ, οὐχ ἥκιστα ὡς πεπλευκέναι τὴν μεγάλην τὴν ἔξω Ἰνδῶν θάλασσαν.

(2) Die zweite Übereinstimmung bezieht sich auf die Bewohner der Meeresküste, die sich von Fischen ernährten bzw. *Ichthyophagoi* genannt werden. Ihnen begegnet Alexander sowohl im *Alexanderroman* als auch bei den Historikern. Sie stellen denjenigen Bevölkerungsteil der Territorien dar, die in der Antike den Rändern der Welt zugewiesen wurden. (3) Drittens spielen Inseln nah dem „offenen“ Meer eine bedeutsame Rolle bei der Beschreibung der „historischen“ Ereignisse. Diodor, Curtius und Arrian erzählen von zwei Inseln an der Indus-Mündung. Plutarch berichtet lediglich von einer einzigen. Nach der Meerfahrt brachte der König den Göttern Opfer dar. In eben dieser Zeit erforschte er auch die Beschaffenheit der Meeresküste und die zugehörige Landschaft.⁹²³ Bemerkenswert ist Arrians Anmerkung, dass von Alexander zuerst seine Soldaten in zwei Booten zu der ersten Insel *Killouta* im Fluss geschickt worden seien und der König selbst erst später dort angekommen sei⁹²⁴. Dies entspricht grundsätzlich der Handlung der beiden Wunderbriefe im griechischen *Alexanderroman*, der *Chronographischen Aleksandrija* und des *Schāhnāmeḥ*, wo eine rätselhafte Insel nicht von Alexander, sondern von seinen Gefährten erforscht wird. Selbst die *Indikē* des Arrian liefert Angaben zu zahlreichen Inseln, auf die Nearchos und seine Seeleute während ihrer Fahrt stoßen. Das von Alexander vorgegebene Ziel einer Expedition der Flotte bestand laut Nearchos auch darin, die Küste mitsamt allen Inseln zu erkunden.⁹²⁵ Die Inseln lagen nahe der Küste und konnten auch leicht vom Festland aus beobachtet werden.⁹²⁶

⁹²³ Curt. 9.9.5-6; Plut. *Alex.* 66.

⁹²⁴ Arr. *Anab.* 6.19.3.

⁹²⁵ Arr. *Ind.* 32.11.

⁹²⁶ Arr. *Ind.* 21.7: Eine sandige Insel Krokala befand sich nicht weit von der Indus-Mündung (καὶ ἑκατὸν ὁρμίζονται ἐς Κρώκαλα νῆσον ἀμμώδεα). 21.9: Eine schmale Insel das Ufer entlang, welche Nearchos „Alexander-Hafen“ genannt hat. 21.11: Die Insel Bibakta lag im Meer zwei Stadien vom Alexander-Hafen entfernt. 22.1-2: Eine unbewohnte Insel namens Domai vor der Küste (νῆσος δὲ ἐπὶ τῷ αἰγιαλῷ ἐρήμη. ταύτην δὲ πρόβλημα ποιησάμενοι ὠρμίσθησαν· Δόμαι οὖνομα τῆ νήσῳ). 22.7: Eine dicht an der Küste liegende Insel. 22.10: Eine hohe und unbewohnte Insel, neben der viele Muscheln und Fische zu finden waren (σάμενοι ὀπίσω ἀπενόστησαν. νῆσος δὲ ἐπὶ τῷ λιμένι ὑψηλὴ καὶ ἔρημος, καὶ περὶ ταύτην ὀστρείων τε καὶ ἰχθύων παντοδαπῶν θήρα). Geographisch wurde von Arrian dort ein indisches Volk, die Arabier, lokalisiert, welche die „Äußersten der Inder“ waren und an das Wohngebiet der Oreiten grenzten (μέχρι μὲν τοῦδε Ἀράβιες, ἔσχατοι Ἰνδῶν ταύτη ὠκισμένοι, τὰ δὲ ἀπὸ τοῦδε Ὀρεῖται ἐπέϊχον). 26.6: Die Insel Karnine war ca. 100 Stadien vom Land der *Ichthyophagoi* entfernt. 31.1: Eine unbewohnte Insel Nosala, die dem Helios gewidmet war. 37.1: Eine unbewohnte und steinige Insel Organa sowie eine große und bewohnte Insel Oarakta 800 Stadien lang im Erythräischen Meer. Auf der Letzteren war das Grab des Erythres. 37.4-5: Eine Insel, die Poseidon gewidmet wurde und nicht betreten werden durfte (Ποσειδῶνος ἱρὴ ἐλέγετο εἶναι καὶ ἄβατος). 37.7-8: Eine namenlose Insel und

(4) Die Beschreibung der Wasserumgebung und der Meeresküste entlang des Ozeans sowie der zahlreichen Inseln dort wird selbst in den „historischen“ Quellen von vielen Legenden und märchenhaften Erzählungen geprägt. Während des Aufenthalts Alexanders in Indien und der Seeexpedition des Nearchos behandelt die sogenannte „historische Tradition“ etliche Episoden, die den Leser an die oben erwähnten fantastischen Briefe erinnern. Das betrifft die Insel mit verborgenem Gold und die mysteriösen Meeresbewohner und Meerestiere, die auf dem Weg zum Ozean aus dem Wasser zum Vorschein kommen. In dieser Arbeit wurde bereits Diodors Bericht mit Hinweisen auf die Erzählungen der Seeleute des Nearchos von Meeresungeheuern angesprochen.⁹²⁷ Einige der Legenden über Inseln jedoch sind in der *Indikē* des Arrian und im Werk des Curtius Rufus zu finden, die sich auf Berichte von Nearchos und Onesikritos beziehen.⁹²⁸ Ein Beispiel dafür ist die Insel an der Indus-Mündung, auf welcher angeblich eine Menge Goldes und Pferde aufbewahrt wurden.⁹²⁹ Dies findet eine Parallele in der bereits erwähnten Szene aus dem Brief an Aristoteles:

Curt. 10.1.11:

Nuntiabant autem quaedam audita, alia comperta: insulam ostio amnis obiectam auro abundare, inopem equorum esse: singulos eos compererant ab iis, qui ex continenti traicere auderent, singulis talentis emi.

α III.17.3:

καὶ πυνθανομένου μου περὶ τῶν τόπων ἐσήμαναν ἡμῖν νῆσον, ἣν πάντες ἐωρῶμεν ἐν μέσῳ πελάγει, ἣν ἔφησαν πάνυ ἀρχαίου βασιλέως εἶναι τάφον, ἐν ᾧ χρυσὸν πολὺν ἱερῶσθαι.

eine unbewohnte Insel namens Pylora in der Nähe der Stadt Dodone, welche von den Fischessern bewohnt wurde. 37.10-11: Die unbewohnte Insel Katage wurde Hermes und Aphrodite gewidmet. 38.2: Eine kleine und unbewohnte Insel Kaikandros am Land Ila. 38.3: Eine bewohnte Insel, neben der Perlen gefischt werden. 41.1: Eine Insel namens Margastana an der Mündung der Lagune Kataderbis. 41.2-4: Die Insel Leukas mit sandigem Grund und viel Schlick daneben, so dass man Schiffe im Wasser nicht schieben konnte. 43.8: Mehrere Inseln in der Umgebung des Erythräischen Meeres wurden von den aus Babylon entsandten Boten entdeckt.

⁹²⁷ Diod. XVII.106.6-7.

⁹²⁸ Curt. 10.1.10.

⁹²⁹ Curt. 10.1.11.

Vom Grab eines Königs auf einer Insel wird in den *Historiae* des Curtius Rufus erzählt. Damit ist das Grab des Königs Erythres gemeint, welches auch Arrian bekannt ist. Auf der Suche nach verborgenem Gold seien dort viele Schiffe verschwunden. Denn niemand gelinge es, diese Insel unbeschadet zu passieren. Im Wasser halten sich viele monströse Tiere auf (*plenum esse beluarum mare*).⁹³⁰ Arrian erzählt, dass kein Mensch auf der Insel in der Nähe des Landes der Fischesser landen wollte, denn einer Legende zufolge lebte dort eine Nereide. Sie lockte Seeleute herbei, zwang diese zum Geschlechtsverkehr und warf sie dann, in Fische verwandelt, ins Meer. Nearchos wollte, Arrian zufolge, beweisen, dass dies lediglich ein Märchen sei und landete am Ufer der Insel. Zuvor aber schickte er ein Boot aus, die Insel zu umfahren und nach Menschen auf der Insel zu rufen.⁹³¹ Mehrere Inseln werden in einen Zusammenhang mit dem Land der *Ichthyophagoi* gebracht, von dem sie angeblich unweit entfernt liegen, Inseln, um die sich viele Legenden ranken sollen.⁹³²

(5) Aus dem vierten Punkt ergibt sich der letzte Aspekt, nämlich die Meereswelt als gefährlicher Ort für Alexander und seine Gefährten. Curtius erwähnt schreckliche *beluae*, die nach der Flut auf dem Festland geblieben und herumgelaufen seien.⁹³³ Diodor spricht von κήτεια, unter welchen jegliche Arten von großen Fischen, Walen, Delphinen und anderen Meereswesen in der griechischsprachigen Literatur des Altertums verstanden wurden.⁹³⁴ Meeresmonster waren ein gängiges Thema in Beschreibungen der Ränder der Welt, auch in der „historischen“ Alexander-Tradition.⁹³⁵ Es ist also kein Wunder, dass im *Alexanderroman* diese Kreaturen als seine gefährlichsten Gegner am Rande der Menschheitszone auf oder im Wasser erscheinen.

Ein Meer voller Sinnbilder in einem interkulturellen Kontext

Am Beispiel der Episoden über die Begegnungen mit fern liegenden Inseln und deren Wundern kann man deutlich sehen, wie Legende und Mythen die „historische

⁹³⁰ Curt. 10.1.12-15.

⁹³¹ Arr. *Ind.* 31.

⁹³² Arr. *Ind.* 31.1-9; 37.9-11.

⁹³³ Curt. 9.9.22; 10.1.12.

⁹³⁴ Boardman, John: 'Very Like a Whale' – Classical Sea Monster. In: Farkas, Ann; Harper, Pudence und Harrison, Evelyn (Hrsg.): *Monster and Demons in the Ancient and Medieval Worlds*. Paper Presented in Honor of Edith Porada. Mainz auf Rhein 1987. S. 73.

⁹³⁵ Curt. 9.9.10; 9.9.18; 9.9.22-23. Arr. *Ind.* 30.

Realität“ in den Werken der Alexanderhistoriker beeinflusst haben. Das heißt umgekehrt, historische Ereignisse haben den Boden für Erzählungen und Legenden in einem transkulturellen und überregionalen literarischen Kontext geschaffen und als Impuls zur Bildung einer neuen fabelhaften Geschichte gedient. Angesichts des gesamten Komplexes von Erzählungen stellten Alexanders Fahrt zum Indischen Ozean, welche die Verbreitung seiner Herrschaft symbolisierte, sowie die Erkundungsexpedition des Nearchos die wichtigsten Bestandteile des historischen Stoffes dar. Dieser Stoff wurde mit zahlreichen Legenden vermischt, die ohne Zweifel von Seeleuten beider Expeditionen aufgenommen und weitererzählt wurden. Die Überlieferung dieser Abenteuer in einem fernen Land und die bunte Mixtur der Bilder in der exotischen Meeresumgebung am Rand der Welt schufen Szenen, die denen in den Wunderbriefen ähneln. Sie begegnen später im *Alexanderroman* und in „historischen“ Schriften. Dabei stellt das Thema einer sowohl geographischen als auch kulturellen Ab- und Entgrenzung den roten Faden der Erzählung dar, auch wenn dies den Autoren der Geschichten selbst nicht immer bewusst gewesen sein mag.

Die „historische Realität“ des *Alexanderromans* erschien dem Publikum ebenso „historisch“ wie die von Arrian wiedergegebenen Berichte des Nearchos. Trotz der Tiefe der Sinnbilder ist die Perspektive der geschichtlichen Ereignisse immer noch zu erkennen. Auf dieser Ebene spielen Symbole und Sinnbilder eine entscheidende Rolle. Bei einer Reise vom Festland zu einer Insel im Meer ist dies besonders dann der Fall, wenn man Kontakt zu Bildern aus der mentalen Geographie aufnimmt und sich diese Gebiete am Ende der Welt vorstellt.

Erst die Grenze der Erde, die zugleich die Grenze zum Jenseits darstellt, bedeutet für Alexander die Grenze seiner Macht. Damit ist das Meer als ein bedeutendes Grenzsymbol zwischen den zwei Welten zu verstehen. Die Insel steht für das Sinnbild einer anderen Welt, die für Alexander in den Versionen des *Alexanderromans* unerreichbar bleibt. Die damit verbundenen Fragen lassen sich durch die Analyse der Kernelemente und der Szenenfolge im *Alexanderroman* sowie im „historischen“ Material beantworten. Nachstehend werden die vergleichbaren Bestandteile untersucht, die eine Beziehung zu den Inhalten der Wunderbriefe und der Geschichtsschreibung der „Alexander-Historiker“ aufweisen:

(1) Der Rand der Welt zeigt sich geographisch gesehen im Kontext des indischen Feldzuges in Form einer Zone, in der der Kontinent an den die Erde umgebenden Ozean grenzt. In einem engeren Sinne spricht man vom „Rande der Erde“, τὸ τέλος τῆς γῆς,⁹³⁶ welcher dieselbe sinnbildliche Funktion wie der Erdkreis als Grenze erfüllt. Diese Vorstellung der Begrenzung finden wir *a priori* in verschiedenen Kulturen und in mehreren Varianten in lokalen Kosmologie-Vorstellungen. Erinnerung sei in diesem Zusammenhang an die These des vorsokratischen Naturphilosophen Anaximander, dass die Erde ein begrenzter Raum sei, für welchen er das Adjektiv πέρας verwendet.

Dass die Insel in der α-Version gleichzeitig zu einem Meerestier wird, passt in die Beschreibung der Übergangszone am Ende der Welt, in welcher Lebewesen die Eigenschaften von Gegenständen und Menschen die von Tieren aufweisen. Die hybriden bzw. paradoxalen Formen des Lebens dominieren dort die menschlichen Welt. Die gewöhnliche Aufteilung auf Menschen, Tiere und Gegenstände gilt in diesem Gebiet nicht mehr. Die biologischen Grenzen zwischen Menschen, Tieren und Pflanzen sind ebenso nicht mehr derart ausgeprägt.⁹³⁷ In diesem Zusammenhang tritt die als Insel erscheinende Kreatur dual als Charakteristikum der fremden Landschaft und als ein in dieser Landschaft lebendes Tier auf. Die außergewöhnliche Größe der Tiere und ihre bedrohliche Wildheit geben der Landschaft in der Peripherie außerhalb der von Menschen bewohnten Welt ihren außerordentlich gefährlichen Charakter, der Furcht und Verwirrung unter den Menschen auslösen kann. In der Peripheriezone besteht die Gefahr, dass der Mensch seine biologischen und sozialen Eigenschaften verliert und von dieser hybridisierten Welt bedroht wird. Eine militärische Kontrolle über diese Gebiete ist im Grunde genommen nicht möglich und daher gefährlich, denn jene exotische Welt verneint jegliche Art menschlicher Macht. Es verbleibt lediglich eine eng begrenzte

⁹³⁶ β II.37.

⁹³⁷ Kopflose behaarte Menschen (L II.37.4), Menschen und Tiere mit mehreren Augen und Beinen (L II.37.2-3), Menschen-Giganten mit Löwengesichtern (L II.33.1). Die gesamte Tier- und Pflanzenwelt ist verkehrt. Um einen Fisch kochen zu können, muss man ihn im kalten Wasser bereiten (L II.36.5). *Koulakiotis, Elias: Tiere, Menschen und Götter in der Epistola Alexandri ad Aristotelem*. In: *Alexandridis, A.; Wild, M.; Winkler-Horacek, L.* (Hrsg.): *Mensch und Tier in der Antike – Grenzziehung und Grenzüberschreitung*. Wiesbaden 2008. S. 429.

Möglichkeit der Machtausübung in diesen Gebieten, nämlich die Beschreibung ihrer Wunder.⁹³⁸

Der Rand der Welt stellt in den vielfältigen Traditionen einen seltsamen und schwer zugänglichen Ort dar, der zugleich Schauplatz unterschiedlichster Mythen und Legenden ist. Im Henoch-Buch reist der Prophet in seiner Vision in alle Himmelsrichtungen zu den fernsten Grenzen der Erde. Im Westen sieht er das Feuer, einen hohen Berg sowie die Finsternis.⁹³⁹ Im Osten befinden sich verschiedene Tiere sowie Bäume.⁹⁴⁰ An allen Enden der Welt sieht der Prophet offene Pforten des Himmels. Amazonen werden von manchen Autoren im fernsten Osten lokalisiert.⁹⁴¹ Der Garten der Hesperiden befindet sich weit im Westen am Ende der Welt und wird von der Schlange Ladon bewacht.⁹⁴²

(2) Wie im theoretischen Teil der vorliegenden Arbeit angedeutet, fungiert das grenzenlose ἄπειρον als Gegenstück zum begrenzten πέρας. Eines der bekanntesten Symbole für unermessliche Größe ist das Meer. Seine Tiefe, Weite und scheinbare Grenzenlosigkeit tragen dazu bei, dass das Meer in der Jung'schen Lehre über Archetypen als Sinnbild für das Unbewusste erscheint, in dem das Bewusstsein lediglich als eine kleine Insel auftritt.⁹⁴³ Im Eskandar-Buch des *Schāhnāmeḥ* wird das Meer mit Adjektiven wie „grenzenlos“ und „tief“ beschrieben.⁹⁴⁴ In der *Odyssee* besitzt das Meer unter anderem das Epitheton „weit“, εὐρύς.⁹⁴⁵ Die Unbeugsamkeit und der Ungehorsam des Meeres sowie seine scheinbar unermessliche Größe lösten in den antiken Gesellschaften Furcht aus, denn das Meer stellte den Ursprung einer unberechenbaren Gefahr dar. Ein Meer war einerseits zwar der gewohnte Bestandteil der Mittelmeerlandschaft, doch war es

⁹³⁸ Der gesamte Kontext des Briefes an Aristoteles ist in diesem Zusammenhang von großer Bedeutung. Koulakiotis, *Elias*: Tiere, Menschen und Götter in der *Epistola Alexandri ad Aristotelem*. S. 425, 429.

⁹³⁹ 17.3-5; 22.1-2; 23.1-3; 34.1-2.

⁹⁴⁰ 28.2; 32.2.

⁹⁴¹ Strab. *Geogr.* 11.5.5.

⁹⁴² Hesiod *Theog.* 215 ff.

⁹⁴³ Kiel, *Albrecht*: Das Menschenbild von Karl Jaspers und C.G. Jung – in neuer Vermittlung: Eine differenzierte Anthropologie der leibseelischen Potentiale. Berlin 2012. S. 127, 138.

⁹⁴⁴ E. 1136: *yekī bīkarān žarf daryā*. E. 1143, 1156, 1691-92: *žarf daryā. bīkarān* als „grenzenlos; endlos; zahllos“: Wolff, *Fritz*: Glossar zu Firdosis Schahname. S. 172. Dem Begriff *žarf* entspricht die Bedeutung „tief“: Ibid. S. 482. In einer Verbindung mit *daryā* „Meer; See“ kommt er im *Schāhnāmeḥ* ziemlich häufig vor: Ibid. 377.

⁹⁴⁵ Hom. *Od.* 1.197.

gleichzeitig unheimlich und bedrohlich. In einem syrischen Lied ist diese Eigenschaft des Meeres durch den üblen Geruch ausgedrückt, vor dem Alexander flieht:

Rez. I. 96:

„Und sie zitterten vor seinem Duft, flohen vor seinem Getöse, und seine Seele wurde betäubt“.

Rez. II. 106:

„Er floh vor seinem Duft, fürchtete sich vor seinem Getöse und es staunte seine Seele“.⁹⁴⁶

Für Menschen war die Wasserwelt mit vielen Rätseln und gleichermaßen mit Gefahren verbunden. Diese Vorstellung finden wir auch in der Jüdisch-Christlichen Tradition, in der die Meereswelt als menschenfeindliches und dämonisches Element im Gegensatz zum göttlichen betrachtet wird.⁹⁴⁷ Als bedrohliches Element stellt das Meer in zahlreichen Abenteuerreisen eine gefährvolle Welt dar, wie die Reisen von Odysseus und Sindbad dem Seefahrer illustrieren.⁹⁴⁸ In einem Meer voller Gefahren halten sich selbstverständlich erschreckende Lebewesen auf. Auch das Wasser selbst kann schweren Schaden durch Strudel und die dort lebenden dämonischen Wesen verursachen. Unter den Meeresungeheuern sind außer den bereits erwähnten Walen ebenso die sechsköpfige Skylla und Charybdis sowie die Sirenen zu nennen.⁹⁴⁹ In der Bibel tritt das Ungeheuer Leviathan auf.⁹⁵⁰ Das tiefe Meer ist der Wohnsitz gigantischer Seeschlangen und Kraken sowie von Riesenfischen unterschiedlicher Art. Die Meerestiere erfüllen zwei Arten von Aufgaben in den Erzählungen. Zum einen prüfen sie die fahrenden Seeleute und zum anderen verursachen sie Tod und Schrecken.⁹⁵¹ In den oben behandelten Episoden ist der letztere Aspekt, die Gefahr für Alexander und seine Gefährten, hervorgehoben,

⁹⁴⁶ Reinink, G. J. (Hrsg.): Das syrische Alexanderlied. Die drei Rezensionen. Louvain 1983. Bd. 2. S. 38.

⁹⁴⁷ Gerndt, Helge: Meer. In: EM. Berlin; New York 1999. Bd. 9. S. 474.

⁹⁴⁸ Das im westlichen Teil des Ozeans liegende abscheuliche Lebermeer aus der altdeutschen Dichtung erfüllt dieselbe Funktion, indem sich die in dieses Meer geratenen Schiffe nicht mehr von der Stelle bewegen können. Erwähnenswert ist der am Rande des Meeres liegende Magnetberg. Przybilski, Martin: Kulturtransfer zwischen Juden und Christen in der deutschen Literatur des Mittelalters. Berlin; New York 2010. S. 192 ff.

⁹⁴⁹ Hom. *Od.* 12.37 ff.

⁹⁵⁰ Hiob. 40:20 - 41:26.

⁹⁵¹ Der Prophet Jonah wird von einem Wal gefressen (Jonah 4:2). Ein ungeheurer Fisch frisst Alexander (L II.38.10). Gerndt, Helge: Op. cit. S. 475-476.

wobei die Beseitigung dieser Tiere besondere Eigenschaften von Alexander verlangt. Das Meer und die Meerestiere in der Peripheriezone aus dem Brief an Aristoteles erwecken Ängste. Der Mensch erscheint dort in seiner ganzen Hilfslosigkeit.⁹⁵² Wie etwa im Gilgamesch-Epos das Leben der Hauptfigur durch das Meereswasser bedroht wird, so ist das Meer auch in unseren Episoden als todbringendes Element dargestellt:

10.83-84:

„Gefährlich ist der Übergang, dessen Weg ist voller Gefahr, auch liegen mitten darin die Wasser des Todes, die den Weg nach vorne versperren“.⁹⁵³

Nicht jeder Sterbliche kann dieses Gewässer überqueren. Das Epos nennt den Gott der Sonne und des Rechts Schamasch, der erfolgreich über das Meer gelangen kann. Außer ihm gelingt niemand anderem die Überfahrt.⁹⁵⁴

Herakles rettet die Tochter des Königs Laomedon vor einem Meerestier. Der auf die Tradition der Sagen und Märchen spezialisierte Wladimir Propp weist auf Beispiele hin, in denen griechische Schiffe unmerklich in märchenhafte Räume vorstoßen. Eine Seereise gerät zu einer Reise ins Jenseits.⁹⁵⁵

Das Meer galt in der Antike überall als gegebene natürliche Grenze. Auch das Wasser der Flüsse trennte Regionen, Länder, Kulturen und Ethnien. Bereits Herodot orientiert sich an Wassergrenzen, die Europa und Asien voneinander trennen.⁹⁵⁶ Die Überschreitung des Meeres spielt bei ihm und anderen Autoren eine bedeutsame Rolle. Das gilt für die Beziehungen zwischen den Völkern und Reichen sowie für den Bau von Brücken, Kanälen und Häfen.⁹⁵⁷ Das suebische Meer aus der *Germania* des

⁹⁵² Koulakiotis, Elias: Tiere, Menschen und Götter in der *Epistola Alexandri ad Aristotelem*. S. 426.

⁹⁵³ Maul, Stefan M. (Hrsg.): Das Gilgamesch-Epos. Neu übersetzt und kommentiert. München 2005. S. 129.

⁹⁵⁴ 10.79-82. Ibid.

⁹⁵⁵ Propp, Wladimir: Die historischen Wurzeln des Zaubermärchens. Hanser, München und Wien 1987.

⁹⁵⁶ Bichler, Reinhold: Über Grenzen und ihre Relativität im Licht von Herodots *Historien*. In: Burtscher-Bechter, Beate; Haider, Peter W. (Hrsg.): Grenzen und Entgrenzungen: Historische und kulturwissenschaftliche Überlegungen am Beispiel des Mittelmeerraums. Königshausen 2006. S. 156.

⁹⁵⁷ Ibid. S. 159.

Tacitus umgürtet den ganzen Erdkreis, und aus seinem Wasser geht die Sonne auf.⁹⁵⁸

In realen Landschaften markiert das Meer die Grenzen ebenso wie in Mythen und Legenden. Es fungiert in der Regel als Grenze zum Jenseits. So auch im mesopotamischen Kulturraum, wo das die Erde umschlingende Meer ebenfalls die Grenze zum Totenreich bildet.⁹⁵⁹ In der syrischen Legende von Alexander grenzt der Ozean das Paradies von der restlichen Welt ab, so wie dieses von Gott geschaffen worden ist, damit es von keinem Menschen erreicht werden kann.⁹⁶⁰ Das Wasser des Todes tritt außerdem im Gilgamesch-Epos als Grenze zwischen der Welt der Sterblichen und der Insel des unsterblichen Uta-napishti auf. Es ist also ein natürliches Hindernis, welches man bei einer Jenseitswanderung überqueren muss. Die Abgrenzungsfunktion des Meeres entspricht einer regional und kulturell ubiquitär verbreiteten Sichtweise. Es ist nicht verwunderlich, dass der Theologe Paul Tillich genau diese Doppeldeutigkeit des Meeres betont hat. Zum einen ist es eine Grenze zum Unendlichen. Zum anderen ist das Meer ein dynamisches und aggressives Element, welches dem Land entgegengesetzt wird, indem sich das bewegte Meer in der Erscheinung von Stürmen und großen Wellen mit dem ruhigen Land auseinandersetzt.⁹⁶¹

Die Rolle des Meeres als einer Grenze des Alexander-Reiches ist sowohl in der „historischen“ Tradition als auch im *Alexanderroman* zu betonen. Im Altertum gestaltete das Meer in der mentalen Geographie den fernsten Rand eines Imperiums. Das assyrische Reich dehnte sich „vom oberen bis zum unteren Meer“ aus. In diesen Bahnen der altorientalischen Konzeption dachten die Herrschaftsideologien des Achaimeniden- sowie des Alexander-Reiches.⁹⁶² In pseudo-historischen Erzählungen – wie etwa in den Briefen an Aristoteles und

⁹⁵⁸ Tacitus. *Germ.* 45.

⁹⁵⁹ Lang, Martin; Rollinger, Robert: Im Herzen der Meere und in der Mitte des Meeres. Das Buch Ezechiel und die in assyrischer Zeit fassbaren Vorstellungen von den Grenzen der Welt. In: Rollinger, Robert; Gufler, Birgit; Lang, Martin und Madreiter, Irene (Hrsg.): Interkulturalität in der Alten Welt: Vorderasien, Hellas, Ägypten und die vielfältigen Ebenen des Kontakts. Wiesbaden 2010. S. 207-264; Sallaberger, Walther: Das Gilgamesch-Epos: Mythos, Werk und Tradition. München 2013. S. 32.

⁹⁶⁰ Budge, Ernest A. W. (Hrsg.): *The History of Alexander the Great.* S. 152.

⁹⁶¹ Tillich, Paul: *Auf der Grenze.* 1964. S. 12.

⁹⁶² Haubold, Johannes: *The Achaemenid Empire and the Sea.* In: *Mediterranean Historical Review.* 2012. Bd. 27:1. S. 5-24. Rollinger, Robert: *Dareios und Xerxes an den Rändern der Welt und die Inszenierung von Weltherrschaft.* Altorientalisches bei Herodot. S. 108.

Olympias – scheitert Alexander jedoch bei seinem Versuch, über den fernsten Rand seines Herrschaftsgebietes hinauszutreten. Das Meer begrenzt nicht nur das Territorium, sondern auch den Herrscher selbst. Diese Grenzfunktion wird in allen Episoden vom Meer übernommen, auch in denen der „Alexander-Historiker“.

(3) Die Inseln und das Meer waren die unabdingbaren Bestandteile der Landschaften des Mittelmeeres. Deshalb sollte es nicht verwundern, dass die Griechen dem Eiland als solchem einen wichtigen Platz in ihren Mythen zuteilten. Der Riese Geryon lebt am Ende der Welt auf der Insel Erytheia im westlichen Ozean. Diesen Ort hat Herakles mit Hilfe des Helios erreicht. Odysseus reist von einer Insel zur anderen auf der Suche nach seiner Heimat, welche ebenso als eine Insel geschildert wird. Die Welt der Inseln in der *Odyssee* ist vielfältig, sie ist jedoch auch gefährlich und bringt immer neue Herausforderungen für den Helden mit sich. Auch einem iranischen Mythos zufolge befindet sich die Pflanze der Unsterblichkeit *haoma* auf einer Insel im Ozean.⁹⁶³

Die jenseits des Wassers liegende Insel kann einerseits durch die Abgrenzungsfunktion des Meeres als eine andere und besondere Welt dargestellt sein, die der menschlichen Macht Alexanders unzugänglich ist. Der griechischen Mythologie ist ein solches jenseits der üblichen menschlichen Welt liegendes Land durchaus bekannt. Andererseits wird das Eiland als ein Sonderterritorium hervorgehoben. Hesiod schreibt über die Inseln der Seligen, welche in der Nähe des Ozeans liegen. Kronos ist dort der Herrscher. Auf den Inseln herrscht ewiger Frühling. Lediglich Heroen können auf die Inseln gelangen.⁹⁶⁴ Im Gilgamesch-Epos wird der unsterbliche Uta-napishti ebenfalls auf einer Insel hinter den Wassern des Todes verortet. Er ist der Träger des Geheimnisses von Leben und Tod.⁹⁶⁵ Dieser rätselhaften jenseitigen Welt hinter dem gefährlichen Wasser soll nachfolgend mehr Aufmerksamkeit gewidmet werden.

Eine heilige Insel?

Das breite Spektrum von Versionen des *Alexanderromans* erlaubt unterschiedliche Antworten auf die Frage, von wem das Land jenseits des Wassers bewohnt werden kann, denn das Thema der Reise auf eine Insel weit am Ende der Welt wurde in

⁹⁶³ Yasn. 9.

⁹⁶⁴ Hesiod. *Opera et dies*. 155-173.

⁹⁶⁵ 9.77: Maul, Stefan M. (Hrsg.): Das Gilgamesch-Epos. S. 121.

späteren Texten sowie in verschiedenen Kleinschriften wiederaufgenommen. Die β -Version auch in Form der Hs. L berichtet von den Stimmen auf der Insel, die Griechisch sprechen und deren menschliche Quellen am anderen Ufer unsichtbar bleiben.⁹⁶⁶ Die Hs. L erwähnt das für Alexander geltende Verbot, „die Inseln der Seligen“ zu betreten.⁹⁶⁷ Die Version β sowie die *Chronographische Aleksandrija* sprechen allerdings vom „Land der Seligen“.⁹⁶⁸ Man sieht also, dass das für Alexander unzugängliche Land heilige Eigenschaften besitzt, über welche auch seine Bewohner verfügen sollen.

In einigen Traditionen hat sich die Episode vom Treffen mit den Brahmanen in die Erzählung über die Inselbewohner gemischt, da diese den weisen Brahmanen ähneln und die Region geographisch nahe an Indien lokalisiert wird. Dadurch ist ein anderes Narrativ entstanden, in dem die Insel für Alexander zugänglich gemacht wird, denn auf ihr soll das Treffen mit den weisen Gymnosophisten stattgefunden haben.⁹⁶⁹ Ein Beispiel dafür liefert bereits die zweite Istrin'sche Rezension der *Chronographischen Aleksandrija*, A². Laut dem eingefügten Bericht des Pseudo-Palladius wohnen die weisen Brahmanen auf der Insel namens *Provanskij*. Die Bewohner sollen zwischen 50 und 100 Jahren alt sein. Die Weisen verfügen über einen König, dem „alle Herrscher jenes Landes“⁹⁷⁰ untertan sind. Niemand darf diese Insel mit Eisen betreten, da die Besucher von einem eisernen Magneten namens *Maniolui* angezogen werden.⁹⁷¹ Alexander hält sich zunächst einmal von jenem Land fern und verbringt den Winter im Land *Vifaid'stei*. Darauf folgt die Erzählung des indischen Philosophen Kalan über die Brahmanen, die auf der „Insel der Brahmanen“ wohnen. Alexander will sie in Augenschein nehmen. Ihr Wohnsitz befindet sich jenseits des Flusses Gang, der in den Ozean mündet. Ihre Frauen wohnen auf der anderen Seite des Flusses. Die Männer kommen zu ihren Frauen jährlich im Juli und im August, bleiben dort 40 Tage und kehren danach zurück. Im Fluss wohnt ein

⁹⁶⁶ β II.38.

⁹⁶⁷ μακάρων νήσους πατεῖν οὐ δυνήσει. L II.40.1.

⁹⁶⁸ μακάρων γῆν πατεῖν οὐ δυνήσῃ (β II.40). A² in *Tvorogov*: S. 136 sowie A¹ und A² in *Istrin* II.40: „die Orte der Seligen“. Die Episode ist mit der Reise im Land der Finsternis verknüpft. Siehe das Kapitel ‚Dunkelheit als Herausforderung‘.

⁹⁶⁹ ε 31.1-36.2.

⁹⁷⁰ *matica* mit der Bedeutung „Magnet“.

⁹⁷¹ *Tvorogov*: S. 142. Vgl. die Gegend, in der sich sprechende Bäume befinden. Dorthin konnte man ebenso kein Eisen mitnehmen. Ähnliches wurde von Arrian in der *Indikē* erzählt.

riesiges Tier namens *Odontoturanon*⁹⁷², welches so groß ist, dass es einen Elefanten fressen kann. Die Brahmanen überqueren den Fluss „nach dem Willen Gottes“, so dass in dieser Zeit das Tier verschwindet. Wenn sie jedoch zurückkehren, begibt es sich erneut in den Fluss zurück.⁹⁷³ Bemerkenswert ist an dieser Stelle nicht nur die Erwähnung eines gefährlichen Meerestieres, welches einen Übergang über das Wasser verhindert, wie man bereits vorher bei der Analyse anderer ähnlicher Episoden beobachten konnte, sondern die Art, wie die Brahmanen der Erzählung zufolge den Fluss überqueren. Sie sind weise Gottesanbeter, denen Gott beim Übergang zur Seite steht. Wegen ihres heiligen Status im Vergleich zum übrigen Teil der Menschheit weicht das Tier auf ihrem Weg zum anderen Ufer zurück.⁹⁷⁴

Die spätgriechischen Versionen, die Alexander die Brahmanen auf den Inseln besuchen lassen, könnten andeuten, dass die Wassergrenze kein Hindernis mehr für den Weltkönig darstellt. Die spätgriechische Rezension ε erwähnt tatsächlich Alexanders Reise zu den Brahmanen auf die Inseln der Glücklichen, ohne dass er sich mit gefährlichen Meerestieren auseinandersetzen muss.⁹⁷⁵ Aber bereits die Istrin'sche A² bietet eine Verschmelzung der Episode von der Insel, welche weit am Weltende liegt, mit der der Brahmanen. Dieser Text liefert unterschiedliche Belege dafür, wie Alexander zu den seligen Inselbewohnern gelangt und welche Hindernisse dabei zu überwinden sind.

Zum einen überquert er zu diesem Zweck den Fluss namens *Fison*, welcher auch als *Indos* bzw. *Gangria* im Text genannt wird. Sein Strom umgab laut diesem Bericht die gesamte Welt.⁹⁷⁶ Der Fluss *Gangrija* findet seine Quelle im Paradies, aus welchem er in den Ozean fließt. Den Fluss überquert der König auch auf seinem Weg von den Brahmanen zurück zum „Großen Indien“.⁹⁷⁷ Zum anderen erreicht Alexander auf dem Rückweg von den Brahmanen den Fluss Okeanos. Noch ein anderer Name des

⁹⁷² Eine andere Art gefährlicher Meereskreatur, welche man in eine Reihe mit den vorher erwähnten Tieren stellen kann. Siehe *Istrin*: S. 207. Zum Tier siehe auch cod. Marcianus 408 (4842; 4855), Palladius (I.14), Hamartolos, Glycas und die serbische *Aleksandrija*.

⁹⁷³ *Tvorogov*. S. 144. Nur in der Istrin'schen A² vorhanden.

⁹⁷⁴ Das Motiv der von bösen Wassern umgebenen Insel ist auch der altrussischen Literatur bekannt. Siehe die hagiographischen Überlieferungen zu Savvatij und Zosima von Solovki.

⁹⁷⁵ Μακάρων νῆσοι werden in der Rezension ε an folgenden Stellen erwähnt: 30.5; 31.1; 31.3; 31.5; 31.6; 34.6; 36.2; 45.1. Im γ-Text II.40; τῶν Μακάρων χώρα in II.43; III.2; III.33. Auch spätere, auf diese Texte zurückgehende Versionen sprechen das Sujet an, etwa die serbische *Aleksandrija*:

⁹⁷⁶ *Tvorogov*. S. 146.

⁹⁷⁷ *Tvorogov*. S. 159.

Grenzflusses am Land der Brahmanen tritt im Text auf, *Eumelii*. Er ist „abgründig tief“ und umgibt eben jenes Land und die gesamte Erde.⁹⁷⁸ Die Wogen des Flusses türmen sich bis in den Himmel, so dass weder ein Vogel noch ein böser Geist zur Insel fliegen kann.⁹⁷⁹ Dadurch wird erneut die Schutzfunktion einer Wassergrenze betont.

Eine Frage bleibt jedoch in dieser Geschichte schwer zu beantworten: Wo sollte Alexanders Grenze nun liegen, nachdem in seinen erforschten Raum auch die Brahmanen-Insel eingeschlossen ist? Eine Antwort enthält das jüdisch-christliche Konzept des spätgriechischen *Alexanderromans*, wonach Alexanders geographischer Grenzhorizont an einem Bestimmungsort liegt, der jüdisch, christlich und später islamisch definiert wird: Im Paradies. Die syrisch-christliche Alexanderlegende aus dem 7. Jh. illustriert diese Auffassung:

„And He surrounded Paradise with seas and rivers and the Ocean, the foetid sea; and men are unable to draw near to Paradise, neither can they see where the rivers go forth, but they see that they go forth either from the mountains or from the valleys“.⁹⁸⁰

In den christlichen Versionen des 7. / 8. Jh. ist der Garten Eden der allerletzte ferne Ort, zu dem sich Alexander nach dem Treffen mit den Brahmanen begibt. Er wagt aber nicht, das Paradies zu betreten, sondern er begeht lediglich dessen Grenze.⁹⁸¹ Es störte die Bearbeiter der A² nicht, die Episode aus dem Wunderbrief an Olympias mit der Beschreibung von Alexanders Besichtigung der Brahmanen-Inseln in einer Version zusammenzuziehen, ohne die gesamte Handlung dadurch zu beeinträchtigen. Die Puzzle-Struktur des *Alexanderromans* und desjenigen Teiles über des Königs Abenteuer im Osten ermöglichte jedem Abschreiber die Einfügung von neuen Episoden und Themen bzw. das Umschreiben der bereits vorhandenen auf eine Weise, dass diese damit einen neuen Sinn erhielten. Die Verschiebung der Grenze zum Paradies hin ist lediglich ein Beispiel in der gesamten Abfolge von Verwandlungen, die Alexanders Route und die von ihm erforschten Räume beeinflussen. Die Änderung des äußersten Limits ist außerdem besonders

⁹⁷⁸ Ibid.

⁹⁷⁹ Ibid.

⁹⁸⁰ Budge, Ernest A.W. (Hrsg.): The History of Alexander the Great. S. 152.

⁹⁸¹ Vgl. Zacher, Julius (Hrsg.): Alexandri Magni Iter ad Paradisum. Königsberg 1859.

aussagekräftig. Denn Alexander – als außergewöhnlicher Entdecker – setzt nicht nur sich selbst Grenzen, sondern auch der gesamten Menschheit, indem der Leser des *Alexanderromans* von der allerletzten Weltgrenze erfährt, die eine determinierende Rolle auf der *mental map* und in der Kultur der jeweiligen Epoche einnimmt.

Die in dieser Arbeit behandelten Versionen des *Alexanderromans* erwähnen zwei weitere Episoden, in denen Alexander sich herausgefordert sieht, ein Meer zu überschreiten. Die erste Stelle findet sich lediglich in der Istrin'schen A². Vom Land der Amazonen begibt sich Alexander zum Schwarzen Meer und zum Fluss *Tenu* bzw. *Tinnu*⁹⁸², welcher aus dem Schwarzen Meer in ein Sandmeer fließt. Dort sieht er hohe Sandwogen ansteigen. Alexander hat die Absicht, die andere Seite des Sandmeeres zu erforschen. Allerdings kann es niemand mit dem Schiff oder zu Pferd überqueren. Aus jenem Sandmeer quellen viele Flüsse. Alexander verlässt diesen Ort und erreicht nach drei Tagen ein hohes Gebirge,⁹⁸³ aus welchem ein Steinfluss entspringt und ebenfalls in das Sandmeer mündet (Abb. XI). Drei Tage pro Woche fließt er, und am vierten bleibt sein Strom stehen. Erst dann ist Alexander in der Lage, den Steinfluss zu überqueren.⁹⁸⁴

Die zweite Episode erwähnt seine Reise zur „Stadt der Sonne“, das sogenannte Heliopolis, welches sich auf der Insel befindet, wo „die Sonne aufgeht“.⁹⁸⁵ Wegen der dort herrschenden Dunkelheit kehrt Alexander allerdings zurück.⁹⁸⁶ In der Hs. L befiehlt der äthiopische Priester des dortigen Helios-Tempels dem König, die Insel zu verlassen.⁹⁸⁷ In beiden Fällen versagt die natürliche Landschaft Alexander die Fortsetzung seiner Reise. Die Insel erlangt wiederum eine sakrale Bedeutung. Während der α -Text den namenlosen Priester lediglich kurz erwähnt, erhebt die Hs. L seine Worte zum Befehl an den Weltherrscher. Diese Handschrift weist wie in den oben angesprochenen Episoden den stärksten Grad an Beschränkung für Alexander auf, indem die Zugänglichkeit der Insel nicht nur durch die physische Wahrnehmung der Dunkelheit, sondern auch durch die direkte Anweisung des Priesters beschränkt wird.

⁹⁸² Zur möglichen Parallele mit dem Roten Meer sowie mit dem Fluss Tenon siehe α III.28.1; L III.28.1.

⁹⁸³ Rechts vom Roten Meer befindet sich ein hoher Berg und links war ein Meer α III.28.1.

⁹⁸⁴ *Tvorogov*. S. 169.

⁹⁸⁵ *Ibid.* 170.

⁹⁸⁶ α III.28.3-5. Siehe das Unterkapitel ‚Dunkelheit als Herausforderung‘.

⁹⁸⁷ L III.28.3-4. *Tvorogov*. S. 170.

Ziehen wir ein Fazit: Die Tier- und Pflanzenwelt am Ende der Welt sowie die dort ansässige einheimische Bevölkerung sehen absolut anders aus und weichen extrem von der gewöhnlichen Welt der Beschreibenden ab. Die von Koulakiotis vertretene These über Alexander als *magister animalium* bzw. *mirabilium*⁹⁸⁸, der diese Wunderregionen durch seine Briefe beherrscht, trifft bezüglich der oben geschilderten Episoden nicht vollkommen zu, denn diese neue Welt der Hybridformen im äußersten Gebiet neben dem Wasser und jenseits des Meeres lässt sich nicht beherrschen. Der Grund dieser Entmachtung Alexanders liegt nicht nur darin, dass Alexander der Zugang zu diesen Gegenden auf der geographischen bzw. physikalischen Ebene verweigert wird, sondern dass er selbst aufgrund seiner Unwissenheit auf eine Fortsetzung der Reise verzichtet und aus Furcht zurückkehrt. Somit bleibt die Insel letztendlich eine *Terra Incognita* für ihn. Eine Ausnahme stellen allerdings die Szenen aus dem *Schāhnāmeḥ* dar, in denen dem Schah schließlich die Erkenntnis über die entsprechende Gegend zuteil wird und daraus eine Art Herrschaft durch Wissen abgeleitet werden kann.

Die Geschichte über Alexanders Reise zum Ende der Welt und zum Ozean aus dem Wunderbrief an Olympias ist von manchen Gelehrten mit dem Gilgamesch-Epos verglichen worden, der selbst auch an den äußersten Rand der Welt reist, um ein Mittel der Unsterblichkeit für sich zu gewinnen.⁹⁸⁹ Der Wunderbrief an Olympias über die Suche nach dem Ende der Welt hat das historiographisch belegte geographische Ziel des Königs in eine Suchmission verwandelt, indem er versucht, an den Grenzen der Erde ebenso die seines Menschseins zu prüfen.⁹⁹⁰ Diese Metamorphose verwundert allerdings nicht. Als Weltherrscher, der sich selbst in einem Bund mit den Göttern sieht, muss Alexander die ihm zugängliche Welt bis an ihr Limit und noch darüber hinaus, in den Bereich des Nicht-Menschlichen hinein, begreifen und erforschen wollen. Dieser Prozess fordert jedoch von ihm den Verzicht auf sein menschliches Wesen sowie einen „Transfer“ in die Welt der Nicht-Menschen. Hinzu

⁹⁸⁸ Koulakiotis, Elias: Op. cit. S. 429.

⁹⁸⁹ Meißner, Bruno: Alexander und Gilgamesch. Die Reise zum Ende der Welt und die Suche nach der Unsterblichkeit können in der Verbindung mit der babylonischen Kosmologie stehen, welche über die populäre Tradition in den Wunderbriefen aus der β-Version geraten sind. Henkelman, Wouter F.M.: Beware of Dim Cooks and Cunning Snakes: Gilgamesh, Alexander, and the Loss of Immortality. S. 323-359.

⁹⁹⁰ Diese Idee wurde bereits von Henkelman angedeutet. Henkelman, Wouter: Op. Cit. S. 353.

kommt, dass die Kreaturen, denen Alexander am Ende der Welt begegnet, nicht dazu beitragen, sein Ziel zu erreichen, sondern seinen weiteren Weg eher beschränken. Als derjenige, der die Macht über die ganze Erde beansprucht, ist er somit gezwungen, seine heroische Natur beim Betreten jener Territorien zu beweisen, wie dies bereits von Dionysos und Herakles getan worden ist. Die Fähigkeit, von der begrenzten Welt der Menschen in eine andere Welt hinüber zu treten, ist dabei entscheidend.

Die geographische Darstellung des Endes der Welt hängt mit den Charakteristika Alexanders als eines Weltherrschers zusammen. Die Geographie verdeutlicht im Fall der Briefe an Olympias und Aristoteles die Begrenzung des Menschen, welche eben auch den Weltkönig Alexander betrifft. Das Versagen des Zuganges zur Insel unterstreicht seine menschliche Natur ebenso wie der damit erforderliche Aufenthalt in der für alle Menschen geltenden Zone. Die Begrenzung erscheint also nicht bloß geographisch gesetzt; vielmehr erfüllt eine Landschaft in diesem Kontext die Funktion der Abgrenzung. Die Frage ist, wodurch das Zugängliche wiederum vom Unzugänglichen abgegrenzt werden kann. Die sowohl in der „historischen“ als auch in der Tradition des Romans behandelte physische Überschreitung des Meeres jenseits der Oikumene sowie die Fahrt auf dem Ozean verweisen nicht zuletzt auch auf die metaphysische Ebene. Die Insel gehört dabei zu einer anderen Welt, die in verschiedenen Texten auf unterschiedliche Weise inhaltlich beschrieben wird. Die Insel ist ein Teil der Meereslandschaft, die als Wohnort aller gefährlichen Meeresmonster erscheint. Allerdings kann das Eiland ebenso das Gegenteil sein, ein dem Paradies ähnelndes Land, auf welchem sich die seligen Philosophen aufhalten. Alexanders Reise zur Insel ist mit den bereits lange vorher existierenden Vorstellungen kompatibel und wird in das herkömmliche und bereits elaborierte System der Mythen integriert. Letztere sind dabei kulturell universal. Das Aufsehen erregende „historische“ Ereignis dient lediglich als Anlass für eine Neudeutung der Reise und wird von der Volkstradition mit leichter Hand ersetzt. Dabei werden bereits existierende Konzepte vom Rand der Welt, von Meer und Insel zugrunde gelegt. Die Auseinandersetzung mit dem historischen Handlungsverlauf und seine literarische Umsetzung bewegen sich auf der Ebene von Sinnbildern und Mythen.

3.2.2 Dunkelheit, Höhe und Tiefe

Dunkelheit als Herausforderung

Die Reise Alexanders durch das finstere Land, wo sich die Quelle des Lebenswassers befinden soll, gehört zu einer der bekanntesten Legenden über Alexander. Allerdings begegnet der Weltherrscher der Dunkelheit nicht nur im Zusammenhang mit der Quelle des ewigen Lebens. Unsere Texte enthalten mehrere Stellen, wo sich Alexander mit dunklen Orten auseinandersetzt. Wie bereits in vorherigen Kapiteln am Beispiel des Lebenswassers erwähnt, befindet sich der dunkle Ort in der weit entfernten mythischen Zone, *Terra Mythica*, in welche der Herrscher gelangt, wenn er zunächst die von den Menschen bewohnte Zone, die Oikumene, verlässt und sich dann immer weiter in unbekanntem und wundersamen Gegenden fortbewegt. Im Folgenden werden die Episoden im *Alexanderroman*, der *Aleksandrija* und im Eskandar-Buch besprochen, in denen sich der Weltherrscher mit Dunkelheit auseinandersetzt. Alle Szenen werden in nach Thematik und Inhalt durchnummerierte Gruppen aufgeteilt:

1. In der Region am Meer:

β II.38; L II.38.1:

ἐκεῖθεν οὖν ἀναλαβόντες ἔρημον ὠδεύσαμεν⁹⁹¹ ἐπὶ θάλασσαν μηκέτι μηδὲν ὀρώντες, μήτε πετεινὸν μήτε θηρίον, εἰ μὴ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. τὸν δὲ ἥλιον οὐκέτι ἐθεωροῦμεν, ἀλλὰ μαῦρον τὸν ἀέρα ἐπὶ ἡμέρας δέκα.⁹⁹²

A¹; A²: II.38:⁹⁹³

<Über das Meer> Nachdem wir von dort durch die Wüste gezogen waren, kamen wir an das Meer. Ansonsten sahen wir nichts mehr, weder Vögel noch wilde Tiere, sondern nur Himmel und Erde. Die Sonne sahen wir nicht mehr, sondern die Luft war schwarz bis auf den zehnten Tag.

2. Im dunklen Land (der Seligen):

⁹⁹¹ L II.38.1: ὠδεύσαμεν.

⁹⁹² „Wir setzten den Weg fort und zogen zum Meer, wobei wir gar nichts mehr sahen, weder Vögel noch Erdtiere, nur Himmel und Erde; auch die Sonne erblickten wir nicht mehr, sondern die Luft war zehn Tage lang dunkel“. *Van Thiel*: S. 111.

⁹⁹³ A¹: S. 78; A²: *Ibid.* S. 191; *Tvorogov*: S. 135.

β II 39.1-4; L II.39.1:

καὶ πάλιν ὀδεύσαντες ἤλθομεν διὰ δύο ἡμερῶν εἰς τόπους ὅπου ἥλιος οὐ λάμπει. ἐκεῖ οὖν ἐστὶν ἡ καλουμένη μακάρων χώρα. καὶ θέλοντός μου ἱστορῆσαι καὶ ἰδεῖν τοὺς τόπους ἐκείνους ἐπεχείρησα λαβεῖν τοὺς ἰδίους μου δούλους καὶ εἰσελθεῖν πρὸς αὐτούς. Καλλισθένης δὲ ὁ ἐμὸς φίλος συνεβούλευσέ μοι εἰσελθεῖν σὺν φίλοις τεσσαράκοντα καὶ παισὶν ἑκατὸν καὶ στρατιώταις ἐκλεκτοῖς χιλίοις διακοσίοις.⁹⁹⁴

A¹; A²: II.39:⁹⁹⁵

<Über das Land, wo die Sonne nicht scheint> Nachdem wir von dort gekommen waren, kamen wir in zwei Tagen in das Land, wo die Sonne nicht scheint. Das war nämlich das Land der Seligen. <Und wir sahen dort dunkle Tore und den Weg unter die Erde führend>. Und ich wollte jene Orte sehen und prüfen. Ich nahm meine Diener und wollte in die dunkle Höhle kriechen. Kalisfen, mein Freund, riet aber mir, mit vierzig Freunden, hundert Sklaven, eintausend Soldaten und zweihundert <Männern> zu gehen <und andere Soldaten hier zu lassen. Ich hatte keine Wegführer, die uns dort des dunklen Weges führen konnten. Darum machte ich mir Sorgen.>

Auch das Eskandar-Buch stellt keine Ausnahme dar:

E. 1332-1336:

„O Schah guten Sternes, Städteeroberer!
Zur anderen Seite der Stadt liegt ein Teich,
doch nie sahen wir einen dessen Wasser entnehmen,
denn, kaum dass die strahlende Sonne dort ankommt,
verschwindet sie in jenem tiefen Gewässer.
Hinter seiner Quelle wird finster die Welt,
was sichtbar auf Erden wird unsichtbar dort.
Und über den finsternen Ort hörten wir
so viele Geschichten, dass sie nie enden werden“.

⁹⁹⁴ „Als wir zwei Tage weitergezogen waren, kamen wir in eine Gegend, wo die Sonne nicht leuchtet. Dort ist das Land der Seligen. Ich wollte auch diese Orte erforschen und plante, nur mit meinen eigenen Dienern dorthin zu ziehen. Mein Freund Kallisthenes aber riet mir, vierzig Freunde und einhundert Sklaven und eintausendzweihundert Soldaten, doch nur rüstige Leute, mitzunehmen“. *Van Thiel*: S. 113; 115.

⁹⁹⁵ A¹: *Istrin*: S. 78; A²: *Ibid.*: S. 191; *Tvorogov*: S 135.

3. Die Wanderungen im dunklen Land nach links und rechts in der Hs. L.

Alexander marschiert erst nach links, wo es heller ist, findet aber keinen Weg. Aus Furcht kehrt er zurück und zieht nach rechts:

L II.39.4-5:

ἐκεῖθεν οὖν ὀδεύσαντες ἡμέρας γ' εὐρόμεν τόπον ὀμιχλοειδῆ. μὴ δυναμένων δὲ ἡμῶν πορρωτέρω προβῆναι διὰ τὸ ἄβατον καὶ ἀστίβητον τὸν τόπον εἶναι, ἐπήξαμεν ἐκεῖ τὰς σκηνὰς ἡμῶν. τῇ δὲ ἐπιούσῃ λαβῶν χιλίους ἐνόπλους εἰσῆλθον μετ' αὐτῶν ἰστορήσαι, μήπως ἐνταῦθ' ἔστιν τὸ τέλος τῆς γῆς. εἰσελθόντες οὖν ἐν τοῖς ἀριστεροῖς μέρεσιν—ἦν γὰρ ἐκεῖνο τὸ μέρος φωτεινότερον— ὠδεύσαμεν τόπους πετρῶδεις καὶ κρημνώδεις ἕως ἡμέρας ἡμίσιους. τοῦτο δὲ ἐκ τοῦ ἡλίου οὐκ ἐπέγνω<v> [τὴν ὁδόν], ἀλλὰ σχοίνοις μετρῶν κατὰ τὴν γεωμετρίαν ἐπέγνω<v> τὴν ὁδὸν καὶ τὴν ὥραν. μετὰ δὲ ταῦτα φοβηθέντες ὑπεστρέψαμεν διὰ τὸ τὴν ὁδὸν ἄβατον εἶναι. ἐξελθόντες δὲ ἠβουλήθημεν <εἰσελθεῖν> ἐν τοῖς δεξιοῖς μέρεσιν. ἦν δὲ πεδῖον λίαν ὀμαλόν, πλὴν ζοφῶδες καὶ σκοτεινόν. ἐγὼ δὲ ἐν ἀμηχανία ἐγενόμην, ὅτι οὐδεὶς τῶν νέων συνεβούλευσέ μοι εἰσελθεῖν ἐν τῷ τόπῳ ἐκείνῳ, μήποτε [γὰρ] τῶν ἵππων <διὰ τοῦ σκότους> καὶ τῆς μακρᾶς ὁδοῦ διασκορπισθέντων οὐ δυνάμεθα ὑποστρέψαι.⁹⁹⁶

4. Die Wanderungen nach links und rechts in der zweiten Rezension der *Aleksandrija*. Die Bewegung in der Dunkelheit mithilfe der „Sternräder“, *zvez"dnaja kola*:

⁹⁹⁶ „Nach drei Tagen kamen wir an einen nebelerfüllten Ort. Wir konnten nicht weiter vorrücken, weil er gänzlich unwegsam war, und schlugen unsere Ziele auf. Am folgenden Tag zog ich mit tausend Bewaffneten hinein, um zu erkunden, ob dort das Ende der Welt sei. Wir wandten uns nach links, weil es da heller war, und marschierten durch eine felsige Gegend voll von Abgründen bis zum Mittag; das erkannte ich nicht aus der Stellung der Sonne, sondern indem ich den zurückgelegten Weg maß und daraus die Stunde berechnete. Dann befahl uns die Furcht, und wir kehrten zurück, weil der Weg ungangbar war. Nun wollten wir nach rechts ziehen; dort war eine überaus gleichmäßige Ebene, nur ganz finster. Ich aber geriet in Zweifel, denn keiner meiner jungen Begleiter riet mir zu, diesen Ort zu betreten, damit nicht die Pferde sich in der Finsternis auf dem langen Wege zerstreuten und wir die Richtung verlören“. *Van Thiel*: S. 115.

A²: II.37:⁹⁹⁷

<Über die Sternräder. Und wo die dunklen Gegenden waren, ließen wir Sternräder vor uns fahren. Auf ihnen waren Edelsteine oben, wie Sterne. Jene Räder betrachtend kamen wir ans Licht heraus. Als wir durch die Wüste gegangen waren, gingen wir vielmals nach links ab. Da wir den Weg nicht wussten, näherten wir uns einmal dem Meer an, gingen einmal nach Osten und einmal nach Süden.

Über den See mit Menschen. Und dann gingen wir zur linken Seite. Und wir marschierten vierzig Tage und konnten nicht mehr alle Tage die Finsternis⁹⁹⁸ aushalten. Wir gingen und waren in großem Kummer. Da hörten wir Stimmen, die wie wiehernde Pferde klangen. Als wir uns den Stimmen genährt hatten, sahen wir einen See voller Menschen, so dass wir kein Wasser unter ihnen sehen konnten. Und wir hörten das Weinen, Gestöhne und Seufzer von vielen Menschen. Voller Angst verließen wir jenen See.>

5. Die Benutzung der „Sternräder“, Sternbilder und der Pferde und Eselinnen auf dem Weg zum Licht:

L II.39.9:

ζητήσας οὖν ἐν παντὶ τῷ στρατῷ οὐχ εὕρομεν εἰ μὴ ῥ' ἵππους θηλείας ἐχούσας πώλους. λαβὼν οὖν ταύτας καὶ ἐτέρους ἵππους ῥ' ἐπιλέκτους, ὁμοίως καὶ ἐτέρους ἵππους βαστάζοντας τὰ πρὸς τὴν χρείαν, εἰσῆλθομεν κατὰ τὴν βουλήν τοῦ γέροντος, καὶ ἐάσαμεν τοὺς πώλους ἔξω.⁹⁹⁹

A¹; A² II.39:¹⁰⁰⁰

Plötzlich begegneten wir <auf unserem Weg> wilden Eselinnen mit ihren Fohlen, die vom Heer ergriffen wurden. <Und ich gebot den Soldaten, sie zu uns zu führen. Nach dem Rat der Älteren ritten wir in jene Höhle auf den Eselinnen. Und die Fohlen waren am Eingang angebunden. Wenn die Eselinnen die Stimmen ihrer Fohlen hören, werden sie ans Licht herauskommen>.

⁹⁹⁷ A²: *Istrin* II.37: S. 189; *Tvorogov*: S. 134.

⁹⁹⁸ *smrad*.

⁹⁹⁹ „Ich ließ im ganzen Heer nachforschen und fand nur hundert Stuten mit Jungen. Diese nahm ich und andere hundert ausgewählte Pferde, dazu noch andere, die unsere Vorräte trugen. Dann zogen wir hinein und ließen nach dem Rat des Alten die Fohlen draußen zurück“. *Van Thiel*: S. 117.

¹⁰⁰⁰ *Istrin*: S. 139. *Tvorogov*: S. 136.

β II.40.10-12; L II.40.3:

ἐγὼ δὲ ἐξιλεωσάμενος καὶ κρατῶν τοὺς ὀδηγούς¹⁰⁰¹, τὰς ὄνους¹⁰⁰² ἔμπροσθεν
βάλλοντες πάλιν κατὰ τὴν ἄμαξαν τῶν ἀστέρων δι' ἡμερῶν εἴκοσι δύο ἐξήλθομεν
πρὸς τὴν φωνὴν τῶν πῶλων καὶ τῶν μητέρων αὐτῶν.¹⁰⁰³

A¹; A² II.40:¹⁰⁰⁴

Wir folgten den Eselinnen als unseren Führerinnen und betrachteten die
Sternräder.¹⁰⁰⁵

E. 1341-1342:

Der Cäsar fragte: „Wenn dunkel der Ort ist,
wie finden die Vierfüßler drin ihren Weg?“

Ihm antwortete der Gottesanbeter:

„Auf dem Weg muss man sich eines Füllens bedienen.“

E. 1356-1357:

Dem Heere hieß er, in der Stadt zu verweilen,
und beorderte einen tüchtigen Wegführer.

Ihm war in der Sache Hezr der Berater,
das Haupt aller Namhaften in jenem Kreise.

E.1362-1364:

„Zwei Edelsteine sind bei mir, die strahlen bei Nacht
der Sonne gleich, wenn sie Wasser begegnen.

Einen halte du bei dir und schreite voran,
behüte somit dir Seele und Leib.

Der andere Stein sei mir Kerze des Weges,
und ich will in das Dunkel steigen mit meinem Trupp“¹⁰⁰⁶.

¹⁰⁰¹ L: τὸν ὀδηγόν.

¹⁰⁰² L: τὰς ἵππους.

¹⁰⁰³ „Da betete ich, dann stellten wir die Stuten statt des Führers an die Spitze und nahmen als Wegweiser den Großen Wagen, und nach zweiundzwanzig Tagen kehrten wir zurück, von der Stimme der Fohlen geleitet“. *Van Thiel*: S. 119.

¹⁰⁰⁴ A¹: *Istrin* II.40: S. 79; A²: *Ibid.* S. 192; *Tvorogov*: S. 136.

¹⁰⁰⁵ *kola zvezdnaja* kann sowohl „Sternräder“ als auch „Sternbilder“ bedeuten. Deshalb ist es manchmal aus dem Kontext nicht klar, was der Autor des slawischen Textes meint.

¹⁰⁰⁶ *sepāh*.

6. Licht in der Dunkelheit:

L II.39.11:

καὶ οὕτως εἰσήλθομεν ὁδὸν ὡσεὶ σχοίνους ἰε'. καὶ εὕρομεν τόπον, καὶ ἦν ἐν αὐτῷ πηγὴ διαυγῆς, ἧς τὸ ὕδωρ ἤστραπτεν ὡς ἀστραπή, καὶ ἕτερα πλεῖστα ὑδάτων. ἦν δὲ καὶ ὁ ἀήρ τοῦ τόπου ἐκείνου εὐώδης καὶ οὐ πάνυ σκοτεινός.¹⁰⁰⁷

A¹; A² II.39:¹⁰⁰⁸

<Über das Lebenswasser> Und so gingen wir fünfzehn Stadien dunklen Weges und sahen einen Ort, und da leuchtete eine Quelle. Ihr Wasser glänzte wie ein Blitz.

β II.40.1-2:

πάλιν οὖν ὁδεύσαντες σχοίνους τριάκοντα [πλεῖον ἢ ἔλαττον] εἶδομεν λοιπὸν αὐγὴν ἄνευ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἄστρων. καὶ εἶδον δύο ὄρνεα πετόμενα...

L II.40.1:

μετὰ δὲ τὸ λαβεῖν βρώσεως ἀναστάντες ὁδεύσαμεν ὡσεὶ σχοίνους σλ' πλεῖον ἢ ἔλαττον, λοιπὸν ὠδεύσαμεν ἰδόντες αὐγὴν ἄνευ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἄστρων. καὶ εἶδον δύο ὄρνεα πετόμενα καὶ μόνον ἔχοντα ὄψεις ἀνθρωπίνας...¹⁰⁰⁹

A¹; A² II.40:¹⁰¹⁰

<Über unbekannte Vögel. Nachdem wir von dort gegangen waren, marschierten wir weiter in jener Höhle>. Wir legten dreißig Stadien zurück und sahen Morgenrot ohne Sonne, Mond und Sterne. <Und wir waren über jenes Morgenrot sehr erfreut.> Und wir sahen zwei Vögel auf uns zufliegen, die menschliche Antlitze hatten, <und menschliche Häupter>.

E. 1374-1376:

¹⁰⁰⁷ "So marschierten wir etwa fünfzehn Schoinen und fanden an einem Ort eine klare Quelle, deren Wasser strahlte wie ein Blitz, und viele andere Gewässer. Die Luft dort war wohlriechend und nicht ganz so dunkel". *Van Thiel*: S. 117.

¹⁰⁰⁸ A¹: *Istrin* II.39: S. 78; A²: *Ibid.*: II.39: S. 191; *Tvorogov*: S. 136.

¹⁰⁰⁹ „Nach dem Essen setzten wir unseren Weg etwa zweihundertdreißig Schoinen weit fort. Da sahen wir ein Leuchten, das nicht von der Sonne oder dem Mond oder den Sternen herrührte. Und ich erblickte zwei fliegende Vögel mit menschlichen Gesichtern...". *Van Thiel*: S. 117.

¹⁰¹⁰ A¹: *Istrin* II.40: S. 78; A²: *Ibid.*: S. 192; *Tvorogov*: S. 136. Siehe Abb. VII.

Sekandar erreichte die Helligkeit bald,
und sah einen hohen, strahlenden Berg.
Auf dem Berggipfel waren Pflöcke aufgestellt,
aus Aloeholz, in den Wolken die Spitzen.
Auf jedem der Pflöcke lag ein großes Nest,
in denen je saßen riesenhaft grüne Vögel.

7. Am Ausgang aus dem dunklen Land auf dem Weg:

A² II.41:¹⁰¹¹

<Über die Stele und den Bogen¹⁰¹². Und ich nahm meine Soldaten, ging weiter fort und suchte den Weg zum indischen Land. Von den dunklen Orten kam ich an einen schönen Ort. Nachdem ich den von mir zurückgelegten Weg erkannt hatte, wo ich lang gegangen war, stellte ich eine Stele und einen Bogen dort auf und befahl, auf jene Stele folgendes zu schreiben: ‚Diese Stele und diesen Bogen errichtete Zar Aleksandr Makidonskyj, der von Chalkidon aus gegangen war, Persy besiegt und bis zu diesem Ort Kriege geführt hatte. Und dieser heißt Finsternis. Wer diesen Ort vermeiden will, gehe nach links, denn alle Wasser der Erde fließen von der linken Seite ab. Und haltet ihr an jenen, kommt ihr ans Licht. Auf der rechten Seite sind hohe Berge, große Ströme, Schluchten¹⁰¹³ durch die Berge, die reich an wilden Wesen sind und wo die Seen voll von Schlangen und verschiedenen Schlangen sind‘. Nachdem Aleksandr dies geschrieben hatte, ging er weg und führte dabei alle Soldaten mit sich. Er ging und wollte gegen das indische Land einen Krieg führen, da er eine Verkündigung vom einem ihm erschienenen Vogel erhalten hatte. Und nachdem wir viele Tage durch dunkle Orte gegangen waren, kamen wir, den Rädern folgend, ins Licht heraus.>

8. Eine dunkle Gegend im Brief an Olympias in der Hs. A auf dem Weg jenseits der Säulen des Herakles:

α III. 27.5:

¹⁰¹¹ *Istrin*: S. 192-193; *Tvorogov*: S. 137. Siehe Abb. VIII.

¹⁰¹² *kamara*.

¹⁰¹³ *oskole*.

έντεῦθεν δὲ ἀναζευγνύω δι' ἐρήμου καὶ κρημνώδους χώρας· ὑπὸ δὲ τῆς ὀμίχλης οὐκ ἦν ἰδεῖν τὸν παρεστῶτα ὅστις ποτέ ἐστίν.¹⁰¹⁴

9. Die Erzählung vom Weg zur Heliosstadt und die Beschreibung des Heliostempels:

α III 28.2:

ἦλθαμεν ἐπὶ τὸν Ἔατλαντα ποταμόν. ἐκεῖ δὲ οὐκ ἦν ὄραν οὔτε τὴν γῆν οὔτε τὸν οὐρανόν· ἦν δὲ ἔθνη πολλὰ καὶ παντοδαπὰ ἐκεῖ κατοικοῦντα· εἶδομεν γὰρ κυνοκεφάλους <καὶ ἀκεφάλους> ἀνθρώπους, οἵτινες τοὺς ὀφθαλμοὺς εἶχον ἐπὶ τῷ στήθει καὶ τὸ στόμα ...¹⁰¹⁵

α III 28.5-6:

ἰδεῖν δὲ αὐτὰ οὐκ ἦν ῥαδίως διὰ τὴν ὀμίχλην. ὁ δὲ ἱερεὺς τοῦ Ἡλίου Αἰθίοψ ἦν ... εἶτα εὔραμεν σκότος· ἔδοξε δέ μοι πάλιν θῦσαι τῷ Ἡλίῳ... ἐπεὶ δὲ οὐχ εὐρήκαμεν φῶς, πάλιν ἀνεχωρήσαμεν καὶ ἦλθομεν ἐπὶ τὸν Τάναϊν ποταμόν, ὃς παρέρρει τὴν Ἀσίαν καὶ τὴν Εὐρώπην...¹⁰¹⁶

β III.28.1-7; L III.28.1-2:

καὶ λαβόντες παρ' αὐτῶν φόρους ἀνεχωρήσαμεν ἐπὶ τὴν Ἐρυθρὰν θάλασσαν εἰς τὸν Τένοντα ποταμόν. καὶ ἀπ' ἐκεῖ ἦλθομεν ἐπὶ τὸν Ἔατλαν ποταμόν. ἐκεῖ δὲ οὐκ ἦν ὄραν οὔτε γῆν οὔτε οὐρανόν. ἦν δὲ ἔθνη πολλὰ καὶ παντοδαπὰ κατοικοῦντα.¹⁰¹⁷

β III.28.13-17; L III.28.3-4:

¹⁰¹⁴ „Von dort zog ich durch eine Wüste und schluchtenreiche Gegend und da konnte man vor Dunkelheit seinen Nebenmann nicht erkennen; so war es um diesen Ort beschaffen“. *Pfister*. S. 72.

¹⁰¹⁵ „Nach einer Ruhepause gelangten wir zum Fluss Atlas. Dort waren weder Land noch Himmel zu sehen. Aber es wohnten dort vielerlei Völker, und wir trafen dort hundsköpfige und kopflose Menschen an, welche die Augen und den Mund auf der Brust trugen“. *Pfister*. S. 72.

¹⁰¹⁶ „Aber man konnte es wegen der Dunkelheit nicht deutlich erkennen. Der Priester des Helios war ein Äthiopier. Dort opferten wir dem Helios, aber da Dunkelheit herrschte und wir kein Licht fanden, kehrten wir wieder zurück und kamen an den Fluss Tanais, der Asien von Europa scheidet“. *Pfister*. S. 72.

¹⁰¹⁷ „Wir nahmen Tribut von ihnen und zogen von dort nach dem Roten Meer und dem Fluss Tenon. Von da kamen wir zum Fluss Antlas. Dort konnte man weder die Erde noch den Himmel sehen, und es gab viele verschiedenartige Völker“. *Van Thiel*. S. 153; 155.

ἰδεῖν δὲ αὐτὸν οὐκ ἦν ῥαδίως διὰ τὴν ὀμίχλην. ὁ δὲ ἱερεὺς τοῦ Ἡλίου Αἰθίοψ ἦν βύσσον καθαρὰν ἐστολισμένος. ἐλάλησε δὲ ἡμῖν βαρβαρικῇ φωνῇ, ὥστε ἀναχωρεῖν ἡμᾶς τοῦ τόπου ἐκείνου. καὶ ἀναχωρήσαντες ἐκεῖθεν περιεπατήσαμεν ὁδὸν ἡμερῶν ἑπτὰ. εἶτα εὗραμεν σκότος, ἀλλ' οὔτε πῦρ ἐφαίνετο ἐν τοῖς τόποις ἐκείνοις.¹⁰¹⁸

A¹; A² III.28:¹⁰¹⁹

<Wir gelangten an eine Wüste und dunkle Berge...

In vielen Tagen durchquerten wir jene dunklen Berge>, und von dort kamen wir an den Fluss Alta. Dort sahen wir weder den Himmel noch die Erde. <Aber es war dunkel, nebelig und finster>.

Ibid.:

Und man konnte wegen des Nebels sich dort nichts ansehen. Der Priester der Sonne war Äthiopier¹⁰²⁰, der in die reine *vussa*¹⁰²¹ bekleidet war. Er sprach zu uns in barbarischer Sprache <und gebot>, dass wir jene Orte verlassen sollten.

<Über die Jungfrau Gorgona>. Nachdem wir von dort weggegangen waren, gingen wir sieben Tage <nebeligen Weges und suchten den Weg zum persischen Land, da wir uns verlaufen hatten>.

10. Dunkelheit beim Tod:

α III.33.26:

ταῦτα δὲ αὐτοῦ εἰπόντος εὐθύς ἐγένετο ὀμίχλη περὶ τὸν ἀέρα καὶ σκότος.

β; L III.33.5:

ταῦτα καὶ ἄλλα πολλὰ εἰπόντος τοῦ Ἀλεξάνδρου ἐγένετο περὶ τὸν ἀέρα ὀμίχλη.

A¹; A²: III.33:¹⁰²²

¹⁰¹⁸ „Es war aber wegen des Nebels nicht leicht zu sehen. Der Priester der Helios war ein Äthiopier, in reines Leinen gekleidet. Er befahl uns in barbarischer Sprache, wir sollten von jenem Ort weggehen. Wir zogen ab und marschierten sieben Tage, da gerieten wir in eine Finsternis, in der nicht einmal das Feuer leuchtete“. *Van Thiel*: S. 155.

¹⁰¹⁹ A¹: *Istrin* III.28: S. 98. A²: *Ibid.*: S. 232-233; *Tvorogov*: S. 169-170.

¹⁰²⁰ *sinec'*.

¹⁰²¹ β; L: βύσσον.

¹⁰²² A¹: *Istrin* III.33: S. 103-104; A²: *Ibid.*: S. 240-241; *Tvorogov*: S. 177.

Nachdem Aleksandr dies und vieles Andere gesagt hatte, erschien Nebel in der Luft.

D. 322-323:

Als die Nacht finster¹⁰²³ wurde, erhob sich ein Sturm,
hierbei ergriff Ĝānūšyār einen Dolch,
stach ihn in den Leib und die Brust des Königs.

E. 1802:

Es habe sich jener Glorienschein¹⁰²⁴
des Großkönigtums nunmehr verfinstert.

11. Berg und Dunkelheit:

A¹; A² III.28:

s. oben Nr. 9.

E.1478-1479:

Alsbald kam bei einem Gebirge er an,
bar der zahmen und wilden Tiere und Fische¹⁰²⁵.
Er sah einen Berg von dunklem Massiv
und ein Haus oben drauf aus gelbem Rubin.

E. 1686-1687:

So blieb es bis er einen Berg erreichte,
dessen Gipfel verschwand vor den Blicken des Auges.
Den Gipfel umgab eine dunkle Wolke,
die schien so hoch wie der Saturn zu sein.

Aus dem gesamten Corpus der zitierten Stellen ergeben sich folgende Merkmale der Dunkelheit, mit der sich Alexander auseinandersetzt:

(1) Zum ersten verhindert sie den Weg des Weltherrschers während seiner Reise. Die Dunkelheit tritt an solchen Stellen als Äquivalent der Blindheit auf. Dem

¹⁰²³ *tīreh*.

¹⁰²⁴ *farr*.

¹⁰²⁵ *māhī*. Mohl erwähnt *mardom* „Menschen“. V, 226; 1505.

Herrscher wird das Sehvermögen entzogen, so dass seine gewöhnliche Fortbewegung, anders als in den Räumen zuvor, behindert oder unmöglich wird. Auch der Prozess der Erkenntnis über die umgebenden Räume wird erschwert, weil der König unter solchen Umständen keinen Krieg führen kann und darüber hinaus nicht in der Lage ist, Wissen über den besuchten Ort zu erlangen. Alexander und seine Soldaten sehen keine Lebewesen, etwa Vögel und Tiere μήτε πετεινὸν μήτε θηρίον (Quellengruppe 1). Selbst die Sonne reicht dort nicht mehr hin (Gruppen 1 und 2). Was ihm übrig bleibt, ist lediglich die Betrachtung der Erde und des Himmels εἰ μὴ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν (Gruppe 1); manchmal sind auch diese nicht sichtbar (Gruppe 9). Diese Beschreibung ähnelt der „ewigen Nacht“. A² erwähnt außerdem „die dunkle Höhle“ und „den Weg unter die Erde“ (Gruppe 2), vor deren Eingang Alexander angelangt sei. Die Illustration in der Chronik Ivans Groznyjs zeigt, wie der Herrscher mit seinem Heer in die Höhle hinabsteigt (Abb. II). Im Eskandar-Buch stellt die Finsternis den Antipoden zur üblichen Welt dar (Gruppe 2). In Nr. 3 und 4 verzweigt sich der Weg nach rechts und nach links. In 1, 9 und 11 kommen ferner noch Wüste und Berge in Zusammenhang mit der Dunkelheit vor. In 8 herrscht die Dunkelheit jenseits der Säulen des Herakles.

(2) Zum zweiten zieht Alexander in die Dunkelheit nicht mit dem gesamten Heer, sondern allein mit den ausgewählten jungen Soldaten (Gruppe 2). In der Hs. L verbietet er, ältere Leute und Frauen mitzunehmen. Allerdings gelingt es einem neugierigen Alten mitzukommen, was sich später als sehr nützlich erweisen wird, da er Alexander eine Lösung für die Orientierung in der Dunkelheit anbieten kann.¹⁰²⁶ Im Eskandar-Buch nimmt der Herrscher den Begleiter Hezr mit (Gruppe 5), der als Führer Chadir zusammen mit Elias die Hauptfigur mancher islamischen Legenden darstellt.¹⁰²⁷

(3) Manche Quellengruppen enthalten Aussagen bezüglich der Wanderungsrichtung. In Hs. L und A² begibt sich Alexander zunächst auf die linke Seite (Gruppen 3 und 4). Der Weg erscheint dort als ἄβατος καὶ ἀστίβητος, „unbetretbar“, felsig und abschüssig: τόπους πετρώδεις καὶ κρημνώδεις. Aus Furcht müssen sie zurückkehren: μετὰ δὲ ταῦτα φοβηθέντες ὑπεστρέψαμεν διὰ τὸ τὴν ὁδὸν ἄβατον

¹⁰²⁶ L II.39.2-3.

¹⁰²⁷ Schwarzbaum, *Haim*: Elias. In: EM. Bd. 3. S. 1348-1349; Fauth, Wolfgang: Chadir. In: EM. Bd. 2. S. 1206-1210; Friedländer, *Israel*: Die Chadhirlegende und der Alexanderroman. Eine sagengeschichtliche und literarhistorische Untersuchung. Leipzig 1913.

εἶναι. Danach marschieren sie nach rechts, ἐν τοῖς δεξιοῖς μέρεσιν. Der Weg dort ist allerdings vollkommen finster πλὴν ζοφῶδες καὶ σκοτεινόν. In A² hören sie Stimmen in der Dunkelheit auf der linken Seite, die aus einem See voller Menschen ertönen. Voller Angst verlassen sie jenen Ort. A² erwähnt, dass Alexander hier keine Führer dabei hat, weswegen ihr Weg sehr chaotisch ist (Gruppe 4).

(4) Darüber hinaus kommt man zum vierten Punkt, nämlich zum von Alexander gegen die Finsternis angewandten Mittel. Davon berichten die Abschnitte 3 bis 5. Zum einen misst Alexander die zurückgelegte Strecke in der Hs. L, da der Sonnenstand nicht erkennbar ist. Zum anderen lässt er in L und bei Ferdousī die Fohlen am Eingang anbinden, nach deren Schrei die Pferde der Reisenden zurückkehren können. In A² und in β werden die Fohlen der Eselinnen, ὄνος, und nicht die der Pferde, ἵππος, verwendet. In L und in A² reist man mit den Fohlen nach dem Rat des Alten (Gruppe 5). β, L und A² nennen außerdem die Sternbilder als Wegführer. Der slawische Text nennt *kola zvezdnaja*. Der Begriff *kola*, Plural, kommt in den altrussischen Texten in drei Bedeutungen vor: 1. Kutsche; Fuhrwerk; 2. Streitwagen; Quadriga und 3. Himmelsgewölbe.¹⁰²⁸ In A² hat der Autor diese Bedeutungen gemischt. Daraus ergibt sich die Stelle in der Gruppe 4, wo Alexander ein „Sternrad“ gegen die Dunkelheit verwendet. Da diese Methode einer Erklärung bedarf, setzt der Autor Edelsteine auf dieses Fuhrwerk, was im griechischen Text sowie in A¹ fehlt. Diese Edelsteine erleuchteten den Weg, und so gelangen die Reisenden ans Licht. Auf der Illustration zur entsprechenden Stelle in der Weltchronik im *Letopisnyj Svod* wird *kola zvezdnaja* als Fuhrwerk dargestellt (Abb. III). Dies gibt Anlass, diesen Ausdruck als „Sternrad“ und nicht als Sternbild in Bezug auf A² zu interpretieren. Ferdousī nennt ebenso die zwei Edelsteine, die je von Eskandar und Hezr in der Dunkelheit gebraucht werden, um das Licht zu erzeugen. Einen nimmt der Schah mit auf den Weg, während den anderen Edelstein der Wegführer behält (Gruppe 5).¹⁰²⁹

(5) Fünftens tauchen beleuchtete Oasen in diesen dunklen Gegenden auf. Im Zusammenhang mit solchen Licht-Quellen muss man das Gegensatzpaar Licht-Dunkelheit betrachten. Die Edelsteine und Sternbilder besitzen eine gemeinsame Eigenschaft: Sie erzeugen das Licht und überwinden somit die Finsternis. Deshalb

¹⁰²⁸ Slovar' russkogo jazyka XI-XVII vekov (Das Wörterbuch der russischen Sprache 11. - 17. Jh.). Moskau 1980. Bd. 7. S. 231.

¹⁰²⁹ E.1362-1364.

dienen sie als Mittel der Orientierung. Die Dunkelheit herrscht dort, wo sich der Herrscher bewegt. Die beleuchteten Orte befinden sich lediglich an bestimmten Stellen und hängen nicht von Alexander ab. Die Licht-Quellen heben sich deutlich von der umgebenden Dunkelheit ab, stellen jedoch ein erwartetes und bedeutsames Ereignis für die Reisenden dar. Deshalb freut sich Alexander in der *Aleksandrija*, wenn eine solche Licht-Oase auf ihn zukommt (Gruppe 6): „Wir legten dreißig Stadien zurück und sahen Morgenrot ohne Sonne, Mond und Sterne. <Und wir waren über jenes Morgenrot sehr erfreut.>“.¹⁰³⁰ Als heller Ort tritt die Quelle mit dem Lebenswasser auf. Die fliegenden Kreaturen mit menschlichen Gesichtern erscheinen im Licht. Die großen grünen Vögel befinden sich auf einem hohen „strahlenden Berg“.¹⁰³¹ Auf dem Berggipfel begegnet Eskandar dem Todesengel Esrāfil.¹⁰³² Mit der Dunkelheit werden die Meeresküste neben einer Wüste (Gruppe 1), die Höhle (A² in der Gruppe 2) sowie das Gebirge (Gruppe 11) verbunden. Der Heliostempel, der Ort der strahlenden Sonne, befindet sich ebenfalls in der Dunkelheit, so dass Alexander kaum dort sehen kann (Gruppe 9). Keinen Weg ans Licht findet Alexander auf der anderen Seite des dunklen Landes. Er muss wieder zum Eingang zurückkehren, von wo er seine Reise angetreten hat (Gruppe 7; Abb. VIII).

(6) Einen besonderen Platz nehmen diejenigen Szenen ein, in denen die Dunkelheit beim Tod auftritt (Gruppe 10). Im Augenblick von Alexanders Tod erscheinen σκότος und ὀμίχλη im *Alexanderroman*. Auch in der Dunkelheit hört Alexander den Ruf der den Tod bringenden Jungfrau Gorgo, die ihn zu sich ruft.¹⁰³³ Der „Glorienschein“ des Herrschers, *farr*, wird bei Ferdousī verfinstert. Im *Schāhnāmeḥ* wird Dārā von seinen Beratern in „finsterer Nacht“ umgebracht.

Bemerkenswert am Thema des Verirrens in der Dunkelheit ist, dass in Alexanders Welt, und zwar in der Oikumene, seine Gegner durch Dunkelheit vom Weg abgelenkt werden, während Eskandar erfolgreich vor ihnen fliehen kann. Dies geschieht in der Episode mit dem als Bote verkleideten Alexander, der bei Nacht nach der Enthüllung

¹⁰³⁰ A¹: *Istrin* II.40: S. 78; A²: *Ibid.*: S. 192; *Tvorogov*: S. 136.

¹⁰³¹ E. 1374.

¹⁰³² E. 1397-1406.

¹⁰³³ A²: *Istrin* III.28.: S. 232-233; *Tvorogov*: S. 169-170.

aus der persischen Stadt flieht. Das Eskandar-Buch beschreibt diese Szene folgendermaßen:

D. 132-136:

Als Dārā Sekandars Haupt und Tiara nicht sah,
 der vor den Augen im Dunkel¹⁰³⁴ verschwand,
 schickte er sogleich die Wächter entlang
 hinüber zum Zeltengemach des Verruchten.
 Doch fort war der Hellherzige, als sie kamen –
 das Glück eines solchen Königs schlief nicht.
 Ihm hinterher sandte Dārā seine Reiter,
 der Wackeren und der Krieger eintausend.
 Dem Winde gleich sie galoppierten ihm nach,
 doch es war finstre Nacht,¹⁰³⁵ sie erkannten den Weg nicht.

Mit dem Weltherrscher werden an dieser Stelle „Glück“ und „helles Herz“ verknüpft, die ihm dabei helfen, den Weg „im Dunkel“ zu finden. Die gegnerische Verfolgungsjagd ist gescheitert. Im griechischen *Alexanderroman* wird Alexander bei Nacht vom Gott geführt, ὑπὸ τοῦ θεοῦ βοηθούμενος; er sei in der Dunkelheit „wie ein leuchtender Stern“ gewesen. Bemerkenswert an diesen Ausdrücken ist Alexanders Verbindung mit dem Licht.¹⁰³⁶ Ebenso auffällig an dieser Stelle sind die Parallelen zu den homerischen Epen:

Alexanderroman	Homer
ὁ μὲν γὰρ ἔχων τὴν πεύκην ὡς ἀστήρ ἀπέλαμπεν ἑαυτῷ... ¹⁰³⁷	ἀστήρ δ' ὡς ἀπέλαμπεν· ἔκειτο δὲ νείατος ἄλλων. ¹⁰³⁸
	κρατὶ θέτο βριαρὴν· ἦ δ' ἀστήρ ὡς ἀπέλαμπεν... ¹⁰³⁹

¹⁰³⁴ *tārīkī*.

¹⁰³⁵ *šab-e tīreh*.

¹⁰³⁶ α II.15.10; β II.15.32-33; L II.15.7.

¹⁰³⁷ α II.15.10.

¹⁰³⁸ Hom. II.:6.295

¹⁰³⁹ Ibid. 19.381.

	ἀστήρ δ' ὡς ἀπέλαμπεν· ἔκειτο δὲ νεΐατος ἄλλων. ¹⁰⁴⁰
ὁ δὲ Ἀλέξανδρος ἦν ὡσπερ ἀστήρ ἐξ οὐρανοῦ φαιδρός... ¹⁰⁴¹	ἔσπερος, ὃς κάλλιστος ἐν οὐρανῷ ἴσταται ἀστήρ. ¹⁰⁴²

Tabelle 5. Ein „leuchtender Stern“ im Alexanderroman und bei Homer

Die *Aleksandrija* wiederholt die Beschreibung der Tradition β: „Aleksandr war aber wie ein Stern, der vom Himmel scheint...“.¹⁰⁴³ Da die epischen Elemente im Roman häufig betont worden sind, wird sein Text häufig mit der Ilias, Odyssee oder dem Gilgamesch-Epos verglichen.¹⁰⁴⁴ Diese Gleichheit der Metaphern liefert einen weiteren Beweis dafür, dass der Autor des ersten griechischen Romans die Inspiration bei der Beschreibung dieser Szene im Werk Homers gefunden hat. Außerdem zeigt dieses Beispiel, dass Alexander in seiner Welt, der Oikumene, keine Probleme mit Bewegung und Orientierung in der Dunkelheit besaß. Am Rand der Welt stieß er hingegen auf Hindernisse.

Wie aus den oben zitierten Stellen ersichtlich ist, kann eine Schranke nicht nur in Form eines materiellen Objektes, etwa eines Meeres, Flusses oder einer Mauer, auftreten. Der Weg kann durch den Entzug einer der Fähigkeiten des Passierenden erschwert werden, so etwa den Verlust von Sehvermögen, Gehör und Orientierungssinn, oder durch zauberhafte und paradoxe Erscheinungen und magische Verwandlungen, die den Reisenden verführen, anlocken und Verderben sowie Versuchung mit sich bringen. Der Wanderer muss bestimmte Prüfungen und Versuche bestehen, um den Weg zu seinem Ziel zu erfahren. Dies kann auch die Reise durch ein finsternes Land sein.

¹⁰⁴⁰ Ibid. Od. 15.108.

¹⁰⁴¹ β II.15.32-33; L II.15.7.

¹⁰⁴² Ibid. II. 22.318.

¹⁰⁴³ A¹: *Istrin* II.15: S. 63. A²: Ibid.: S. 175; *Tvorogov*: S. 122.

¹⁰⁴⁴ *Nolting-Hauff*, Ilse: Die Irrfahrten Homers. Abenteuer der Intertextualität in El inmortal von Jorge Luis Borges. In: *Ibid.*; *Schulze, Joachim* (Hrsg.): Das Fremde Wort: Studien zur Interdependenz von Texten. Amsterdam 1988. S. 422-423. Friedrich Pfister hat in seiner Übersetzung der Hs. A auf das Zitat aus der Ilias hingewiesen: *Pfister*: S. 46.

Gilgamesch als Antipode

Im Gilgamesch-Epos führt der Weg zum Land der Sonne durch den Zwillingsberg, dessen Himmelsspitze den Himmel stützt und der in seinem unteren Teil bis in die Unterwelt reicht. Der Raum innerhalb des Berges ist finster, und der Eingang wird von den Skorpionmenschen bewacht:

IX.83-85:¹⁰⁴⁵

„Zwölf Doppelstunden weit dehnt sich dessen Inneres aus.

Die Finsternis ist undurchdringlich, denn Licht gibt es keines (dort).

Beim Sonnenaufgang bewachen Skorpionmenschen die Sonne.

Auch beim Sonnenuntergang halten Skorpionmenschen Wacht“.

Gilgamesch begibt sich in den Berg hinein und geht zwölf Doppelstunden bis zum Ausgang. Jeder Zeitabschnitt wird im Epos genannt:

IX.140-141; 143-144; 146-147; 149-150; 152-153; 155-156; 158-159; 162-163;

165-166:¹⁰⁴⁶

Die Finsternis ist undurchdringlich, denn Licht gibt es keines (dort).

Nicht ist es ihm gegeben, hinter sich zu schauen.

In der zehnten Doppelstunde sieht er den Lichtschein. Nach der zwölften Doppelstunde tritt Gilgamesch wieder ans helle Licht. Wie in den oben behandelten Szenen kommt ein heller Ort auf den Helden zu. Dieser stellt allerdings einen Ausgang aus der Dunkelheitszone dar. Es ist zu bemerken, dass Gilgamesch kein ausschließlich menschliches Wesen, sondern zu „zwei Dritteln ein Gott“ ist.¹⁰⁴⁷ Im Inneren des Berges benutzt er keine Hilfsmittel und hat keine Helfer außer den Wächtern mit ihren Anweisungen. Wie Alexander durch die Dunkelheit zum Heliostempel wandert, so folgt auch Gilgamesch dem Weg durch den finsternen Berg. Wichtig an der Alexander-Legende erscheint, dass er selbst die Heliosstadt wegen undurchsichtiger Finsternis verlassen muss. Die Redaktionen β , L und somit auch A¹ und A² fügen ein interessantes Detail hinzu, nämlich dass der Priester der Sonne, ein Äthiopier, dem Weltherrscher gebietet, jenen Ort zu verlassen (Gruppe 9).

¹⁰⁴⁵ *Maul*: S. 122.

¹⁰⁴⁶ *Maul*: S. 122-123.

¹⁰⁴⁷ IX.51. *Maul*: S. 121.

Gilgamesch setzt hingegen seine Reise fort und beendet letztendlich seine Reise durch den Berg erfolgreich.

Dunkelheit und Tod

Dunkelheit wurde häufig in der Antike mit Unterwelt und Tod in Verbindung gebracht.¹⁰⁴⁸ Im Gilgamesch-Epos muss der Held durch die Finsternis des Zwillingberges dringen, der sich von der Unterwelt bis zum Himmel erstreckt.¹⁰⁴⁹ Osiris, der altägyptische Gott des Jenseits, spricht mit Aton und erwähnt die Eigenschaften des toten Landes: „Was soll das, dass ich in die Wüste des Totenreiches ziehen muss? Sie hat doch kein Wasser, sie hat doch keine Atemluft, sie ist so tief, so dunkel, so endlos!“¹⁰⁵⁰ Bei Homer wird der Tod des von Antilochos getöteten Troers Echepolos ebenso mit σκότος verbunden: αἰχμὴ χαλκείη τὸν δὲ σκότος ὄσσε κάλυπεν.¹⁰⁵¹ Gerät man in die Dunkelheit des Todes, beginnt die Reise über den Ἔρεβος von der Erde zum Hades. Der Weg ist dabei vollkommen finster:

Il.16.325-327:¹⁰⁵²

δούπησεν δὲ πεσῶν, κατὰ δὲ σκότος ὄσσε κάλυπεν.

ὥς τῷ μὲν δοιοῖσι κασιγνήτοισι δαμέντε

βήτην εἰς Ἔρεβος Σαρπηδόνοσ ἐσθλοὶ ἑταῖροι.¹⁰⁵³

In der jüdisch-christlichen Tradition wird der Tod ebenso mit der Finsternis verbunden: „Ich liege unter den Toten verlassen wie die Erschlagenen, die im Grabe liegen, derer du nicht mehr gedenkst und die von deiner Hand abgesondert sind. du

¹⁰⁴⁸ *Bönisch-Brednich, Brigitte*: Tageszeiten. In: EM. Bd. 13. S. 163.

¹⁰⁴⁹ *Maul*: S. 122.

¹⁰⁵⁰ Gespräch des Osiris mit Atum, das Totenbuch, Spruch 175. Übersetzt von Hellmut Brunner. In: *Beyerlin, Walter; Brunner, Hellmut* (Hrsg.): Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament. Göttingen 1975. S. 38-39. Vgl. die Totenklagen-Lieder in ägyptischen Gräbern, die auch die Dunkelheit in Verbindung mit dem Tod behandeln: *Assmann, Jan*: Tod und Jenseits im Alten Ägypten. München 2003. S. 188.

¹⁰⁵¹ Hom. Il. 4.461: „Jenem die eherne Spitz‘, und Nacht umhüllt ihm die Augen“. Übersetzt von Johann H. Voß.

¹⁰⁵² Siehe auch: Od. 10.528; Hes. Theog. 515. *Hansen, William*: Unterwelt. In: EM. Bd. 13. S. 1241.

¹⁰⁵³ „Dumpf hinkracht‘ er im Fall, und die Augen ihm schattete Dunkel. // Also dort, zween Brüdern gebändiget, gingen die Brüder // Beid‘ in des Erebos Nacht, Sarpedons tapfre Genossen“. Übersetzt von Johann H. Voß.

hast mich in die Grube hinuntergelegt, in die Finsternis und in die Tiefe“.¹⁰⁵⁴ Die Nacht auf der Erde wird mit dem Tod in Eschatons Hymnus an Aton verglichen: „Gehst du unter im Westhorizont, // so ist die Welt in Finsternis, // in der Verfassung des Todes“.¹⁰⁵⁵

Dunkelheit als Blindheit

Die Dunkelheit steht nicht nur mit den Toten in Verbindung. Die Finsternis entspricht häufig der Blindheit, so dass man nichts mehr vor sich sieht. Die zeitweise oder ständige Erblindung wurde im Altertum mit dem Eintauchen in die Dunkelheit assoziiert. Der blinde ägyptische Arbeiter Neferabu bittet den Gott Ptah, wieder die Welt sehen zu dürfen: „Ich bin ein Mann, der frevelhaft geschworen hat bei Ptah, dem Herrn der Wahrheit, und er hat mich Finsternis sehen lassen bei Tage“.¹⁰⁵⁶ Ein anderes Gebet einer ägyptischen Frau ist dem Gott Iah-Thot geweiht: „Du hast mich Finsternis sehen lassen bei Tage wegen jener Worte der Frauen. Seid mir gnädig, dass ich eure Gnade sehe!“.¹⁰⁵⁷

Vögel und Dunkelheit

Das akkadische Totenreich, das „Haus der Dunkelheit“, aus dem Gilgamesch-Epos war finster und staubig und wurde von Wesen in Vogelgestalt bewohnt:¹⁰⁵⁸

VII. 182-190:¹⁰⁵⁹

Er rührte mich an; in ein Wesen, das einer Taube gleicht, hatte er mich verwandelt.

Da band er mir wie einem Vogel die Schwingen.

Er hält mich gepackt und führt mich dabei zum Haus des Dunklen, zum Sitz der Irkalla, zu dem Haus, aus dem jene, die es betreten, nie mehr herauskommen

¹⁰⁵⁴ Ps. 88.6-7. Übersetzung von Martin Luther.

¹⁰⁵⁵ ‚Der Sonnengesang Echnatons‘, von Jan Assmann und Erik Hornung übersetzt. Zitiert nach: *Hornung, Erik* (Hrsg.): *Altägyptische Dichtung*. Stuttgart 1996. S. 129; der Kommentar: S. 183. Siehe auch: ‚Der große Hymnus Eschatons an Aton‘, übersetzt von Hellmut Brunner. In: *Beyerlin, Walter* (Hrsg.): *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*. S. 43.

¹⁰⁵⁶ Bittstele des Neferabu an Ptah. In: *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*. S. 62.

¹⁰⁵⁷ Bittgebet der Frau Iit-Noferti, der Gemahlin des Sennodjem (theben, Grab Bd. 1). In: *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*. S. 63.

¹⁰⁵⁸ *Hansen, William*: *Unterwelt*. In: *EM*. Bd. 13. Sallaberger, Walther: *Das Gilgamesch-Epos: Mythos, Werk und Tradition*. S. 1241. S. 32-33.

¹⁰⁵⁹ *Maul*: S. 106-107.

können, auf der Reise, deren Weg ohne Wiederkehr ist, zu dem Haus, dessen Bewohner beraubt sind des Lichtes, dorthin, wo aus Staub ihre Nahrung und ihre Speise aus Lehm besteht.

Mit einem Federkleid sind sie (dort) so wie die Vögel angetan, auch dürfen das Licht sie nicht schauen, denn sie sitzen im Finstern.

Auch Alexander begegnet den Vögeln und vogelartigen Kreaturen während seiner Reise in der Dunkelheit, die ebenso als Vermittler zwischen den jenseitigen und diesseitigen Welten auftreten. Im griechischen Text und in der *Aleksandrija* verbieten sie dem Herrscher die weitere Reise und fordern die Rückkehr in die Oikumene, ins Land des indischen Königs. Im Eskandar-Buch sprechen die Vögel mit dem Schah und stellen die Frage nach dem Sinn seiner Wanderungen. Allerdings darf man nicht außer Acht lassen, dass die Vögel der Alexander-Legende im Licht und nicht im Dunkel erscheinen. Sie stellen damit einen Gegensatz zur Finsternis dar. Auch das Lebenswasser erleuchtet die Dunkelheit, da es Leben und keinen Tod bringt.

Licht versus Dunkelheit

Von diesem Punkt gelangt man zur Wahrnehmung der Dunkelheit als des Gegenteils von Licht. Das Licht kennzeichnet die Klarheit des Weges und wird mit dem Sonnengott und allgemein mit der himmlischen Welt verbunden. Das Gegensatzpaar Licht / Dunkelheit gehört zur selben Gruppe der einander entgegengesetzten Begriffe, etwa wie Leben und Tod, Festland und Meer. Sie kontrastieren miteinander, und wenn sie sich verschränken, entstehen bedeutungsvolle mythische *topoi*, wie beispielsweise in der *Odyssee*, wo der Gott Helios droht, in das Reich der Toten hinabzusteigen und die Toten zu beleuchten:

Od. 12.382-386:

„εἰ δέ μοι οὐ τείσουσι βοῶν ἐπιεικέ' ἀμοιβήν,
δύσομαι εἰς Ἄϊδαο καὶ ἐν νεκύεσσι φαείνω“.
τὸν δ' ἀπαμειβόμενος προσέφη νεφεληγερέτα Ζεὺς·
„Ἡέλι', ἧ̃ τοι μὲν σὺ μετ' ἀθανάτοισι φάεινε
καὶ θνητοῖσι βροτοῖσιν ἐπὶ ζεῖδωρον ἄρουραν...“¹⁰⁶⁰

¹⁰⁶⁰ „Büßen die Frevel mir nicht vollgültige Buße des Raubes; // Steig' ich hinab in Aides Reich, und leuchte den Toten! // Ihm antwortete drauf der Wolkenversammler Kronion: // ‚Helios, leuchte forthin den unsterblichen Göttern des Himmels // und den sterblichen

Das Licht und das Totenreich stellen in diesem Zusammenhang zwei Gegensätze dar, indem Ersteres den Unsterblichen, ἄθανατοι, sowie den Sterblichen, θνητοί, zugeteilt wird. Den Toten, νέκυες, wird Finsternis zugewiesen. Deshalb unterscheiden sich die oben erwähnten vogelartigen Kreaturen im Totenreich des Gilgamesch-Epos von den fliegenden Wesen des Romans durch ihre Zugehörigkeit zu verschiedenen Zonen: Die mit Licht verbundenen Flügelwesen repräsentieren die göttliche himmlische Welt, während die der Dunkelheit zum Land der Toten gehören. Das Licht steht der Dunkelheit auch im ägyptischen Schöpfungsmythos über Re entgegen.¹⁰⁶¹ Im akkadischen Hymnus des Sonnengottes Schamasch wird auf die Eigenschaft dieses Gottes hingewiesen, das Licht über die dunklen Gegenden verbreiten zu können.¹⁰⁶² König Echnaton lobt Aton mit den Worten: „Am Morgen bist du aufgegangen im Horizont // und leuchtest als Sonne am Tage; // Du vertreibst die Finsternis und schenkst deine Strahlen“.¹⁰⁶³ Der Dualismus Licht / Finsternis stellt also ein unabdingbares Element des von Mythen geprägten Denkens dar und ist in vielen kosmologischen und eschatologischen Mythen des Altertums vorhanden.

Die Herausbildung der Legenden über die Wanderungen Alexanders im dunklen Land ereignete sich unter dem Einfluss der lange Zeit existierenden Vorstellungen und Bilder von der Dunkelheit, deren breites Spektrum von Bedeutungen und Assoziationen in unterschiedlichen Kulturen sehr archaische Modelle der Weltordnung und Kosmologie darstellte. Der *Alexanderroman* bildet in diesem Zusammenhang keine Ausnahme und folgt den bereits ausgearbeiteten Leitmotiven.

Menschen auf lebenschenkender Erde““. Übersetzt von Johann H. Voß.

¹⁰⁶¹ Re schildert seine Schöpfung: „Ich bin es, der seine Augen öffnet, auf dass es Licht werde, // und der seine Augen schließt, auf dass es Finsternis werde“. In: Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament. S. 33.

¹⁰⁶² „O Erleuchter... (in) den Himmeln, // Der die Dunkelheit hell macht... droben und drunten, // Schamasch, Erleuchter... (in) den Himmeln, // Der die Dunkelheit hell macht... droben und drunten, // Deine Lichtstrahlen bedecken... wie ein Netz. // Du erhellst die Finsternis der hohen Gebirge!“. Akkadischer Hymnus auf den Sonnengott Schamasch. In: Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament. S. 126-128.

¹⁰⁶³ *Hornung, Erik* (Hrsg.): Altägyptische Dichtung. S. 129. Siehe auch: Der große Hymnus Eschatons an Aton. In: *Beyerlin, Walter* (Hrsg.): Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament. S. 43. Der Dualismus Licht / Dunkelheit ist auch im Brief des Paulus zu finden: „Denn ihr alle seid Kinder des Lichtes und Kinder des Tages. Wir sind nicht von der Nacht noch von der Finsternis“. In: 1. Thess. 5.5. Die Übersetzung nach der Lutherbibel.

Wie in der Szene über die Reise zu einer Insel auf dem offenen Meer zeigen sich die Urbilder auch hier. Wie auf dem Meer kehrt Alexander auch vom Land der Finsternis zurück. Er kann diese nicht endgültig bezwingen, da sie nicht zu seiner Welt gehört. Als Sterblicher, θνητός, ist der König auf das Licht angewiesen. Allerdings erlangt er keine Hilfe von der göttlichen Welt in jener Zone, wie bei der nächtlichen Flucht vor den Persern, in deren Zusammenhang Alexander selbst als strahlender Stern bezeichnet wird.

Dunkelheit im *Alexanderroman* bildet die Zone, wo die zwei Welten, die *Terra Mythica* und die göttliche Welt, aufeinandertreffen und wo man jenseitigen Erscheinungen begegnet. Die Dunkelheit schildert in der legendären Lebensbeschreibung ein Hindernis, das visuell die Fortsetzung der Bewegung erschwert und die Reisenden verwirrt. Dies ist eine Grenzzone zur anderen zur göttlichen Welt. Sie begrenzt Alexanders Herrschaft am Rande des Erdkreises, wie das Meer außerhalb des Festlandes. In jener Zone kann der König keine Herrschaft durch Erkenntnis etablieren, da die Umgebung von ihm nicht wahrzunehmen ist. Das angetroffene Licht in der Dunkelheit verweist auf die Zone 3, das Jenseits, in dem Endlichkeit und Unendlichkeit in einem Zusammenhang veranschaulicht werden.¹⁰⁶⁴ Dem Herrscher allerdings wird lediglich das Endliche zugeteilt.

Am Himmel und im Meer

Zwei andere Motive der Auseinandersetzung Alexanders mit den äußersten Grenzen seiner Herrschaft, der Himmelsflug und der Tauchgang, stehen im griechischen Text sowie in A² nebeneinander und werden häufig zusammen erwähnt. Im griechischen Text wird vom Flug lediglich in der Hs. L im Brief an Olympias erzählt.¹⁰⁶⁵ Nachdem Alexander an die Meeresküste gelangt und sieben Perlen im Panzer einer Krabbe findet, denkt er, dass sie „in der unzugänglichen Tiefe des Meeres“ entstehen: τούτους ἰδὼν ἐγὼ ὑπέλαβον ἐν τῷ τῆς ἀπλεύστου θαλάσσης <βυθῷ> ταῦτα γενέσθαι.¹⁰⁶⁶ Darauf kommt dem Herrscher der Gedanke, in einem gläsernen Gefäß auf den Meeresgrund zu tauchen. Das Abenteuer wird sehr ausführlich in L

¹⁰⁶⁴ Vögeli, Dorothee: Der Tod des Subjekts: eine philosophische Grenzerfahrung. Die Mystik des jungen Feuerbach, dargelegt anhand seiner Frühschrift "Gedanken über Tod und Unsterblichkeit" (Epistemata Philosophie, 214). Würzburg 1997. S. 97.

¹⁰⁶⁵ L II.41.8-13.

¹⁰⁶⁶ L II.38.6.

geschildert.¹⁰⁶⁷ Es folgen insgesamt drei Versuche, den Boden zu erreichen. Bei dem ersten und zweiten Eintauchen schlägt ein Fisch mit seinem Schwanz gegen das Gefäß. Da die Kette erschüttert wird, ziehen Alexanders Soldaten ihn nach oben. Der dritte Versuch findet ein dramatisches Ende, das sich in einer sehr drastischen Szene zeigt:

L II.38.10-11:

τρίτον οὖν κατελθὼν ὡσεὶ πῆχεις τῆ' ἔβλεπον ἰχθύας περικυκλοῦντάς με, πάμπολλα γένη. καὶ ἰδοὺ ἐλθὼν παμμεγεθέστατος ἰχθύς ἔλαβέ με σὺν τῷ κλωβῷ ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ καὶ ἀνήγαγέ με ἐπὶ τὴν γῆν μακρόθεν μίλιον ἕν. ἦσαν δὲ ἐν τοῖς πλοίοις οἱ καταγαγόντες με ἄνδρες τξ', καὶ πάντας εἴλκυσε σὺν τοῖς τέσσαρσι πλοιαρίοις. φθάσας δὲ [τὴν κλωβὸν] ἐπὶ τὴν ξηρὰν καὶ τοῖς ὁδοῦσιν αὐτοῦ τὴν κλωβὸν συντρίψας ἔρριψεν ἐπὶ τὴν ξηρὰν. ἐγὼ δὲ ἐγενόμην ἡμίπνουσ καὶ νενεκρωμένος ἀπὸ τοῦ φόβου, καὶ πεσὼν προσεκύνησα τῇ ἄνω προνοίᾳ τῇ διαφυλαξάσῃ με ζῶντα ἀπὸ τοῦ φοβεροῦ θηρίου. εἶπον δὲ εἰς ἑμαυτόν· ἀπόστα, Ἄλεξανδρε, ἀδυνάτοις ἐπιχειρεῖν, μήπως ἀνιχνεύων βυθὸν στερηθῆς καὶ τοῦ ζῆν. καὶ εὐθύς προσέταξα τὸν στρατὸν ἐκεῖθεν ἀπᾶραι καὶ ἐπὶ τὰ ἔμπροσθεν πορεύεσθαι.¹⁰⁶⁸

Die Szene vom Flug schließt den Brief an Olympias.¹⁰⁶⁹ Das Scheitern seines Unternehmens in der Höhe wird durch die Episode mit einer fliegenden Kreatur dargestellt:¹⁰⁷⁰

L II.41.11-13:

εἶτα συναντᾷ μοι πετεινὸν ἀνθρωπόμορφον καὶ λέγει πρὸς με· ὦ Ἄλεξανδρε, ὁ τὰ ἐπίγεια μὴ καταλαβὼν τὰ ἐπουράνια ἐπιζητεῖς; ὑπόστρεφε οὖν διὰ τάχους ἐπὶ

¹⁰⁶⁷ L II.38.7-11.

¹⁰⁶⁸ „Als ich zum dritten Mal tauchte bis zu einer Tiefe von dreihundertacht Ellen, sah ich viele Arten von Fischen um mich herumschwimmen. Und sieh, da kam ein ungeheurer Fisch und packte mich in meinem Käfig mit dem Maul und brachte mich zur Erde hinauf in einer Entfernung von einer Meile. Auf den Schiffen waren dreihundertsechzig Männer, die mich hinabließen, und alle schleppte der Fisch hinter sich her mitsamt den vier Schiffen. Als er zum Land kam, zerquetschte er mit seinen Zähnen den Käfig und warf ihn aufs Trockene. Ich war halbtot und gelähmt vor Angst, fiel auf die Knie und dankte der Vorsehung, die mich vor dem furchtbaren Untier lebend bewahrt hatte. Ich sprach zu mir: ‚Lass ab, Alexander, Unmögliches zu unternehmen, dass du nicht dein Leben verlierst, wenn du die Tiefen durchforschst!‘ Sogleich befahl ich dem Heer, von dort aufzubrechen und weiter vorwärts zu marschieren“. *Van Thiel*: S. 113.

¹⁰⁶⁹ L II.41.8-13.

¹⁰⁷⁰ S. das Kapitel ‚Entstehung des Konfliktes‘.

τῆς γῆς, μήπως τοῖς ὀρνέοις τούτοις βρῶμα γενήσῃ.” καὶ πάλιν φησὶ πρὸς με-
 “πρόσσχες, Ἀλέξανδρε, ἐπὶ τὴν γῆν κάτω.” ἐγὼ δὲ μετὰ φόβου προ<σ>σχῶν
 [καὶ] εἶδον· καὶ ἰδοὺ ὄφιν μέγας κύκλῳ καὶ μέσον τοῦ ὄφεως ἄλωνα σμικροτάτην.
 καὶ λέγει μοι ὁ συναντήσας μοι· “ἐπίστρεψον οὖν τὸ δόρυ ἐπὶ τὴν ἄλωνα, ἥτις
 ἐστὶν ὁ κόσμος. ὁ γὰρ ὄφιν ἢ θάλασσά ἐστιν ἢ κυκλοῦσα τὴν γῆν.” ἐγὼ δὲ
 ὑποστρέψας βουλήσει τῆς ἄνω προνοίας κατήλθον ἐπὶ τῆς γῆς μακρόθεν τοῦ
 στρατοπέδου ἡμερῶν ζ'. ἤμην δὲ εἰς τέλος νεκρωμένος καὶ ἡμίθνητος. εὗρον δὲ
 ἐκεῖ σατράπην ὑπὸ τὴν ἐμὴν ἐξουσίαν· <καὶ> λαβὼν παρ' αὐτοῦ τριακοσίου
 ἵππεῖς ἦλθον εἰς τὸ στρατόπεδον. οὐκέτι οὖν προσεθέμην ἀδύνατα ἐπιχειρεῖν.
 ἔρρωσον.¹⁰⁷¹

In A² folgen der Flug und der Tauchgang nacheinander als eine miteinander verbundene Erzählung. Der Autor kommentiert die Ereignisse des Unternehmens sehr ausführlich:

A²; Istrin III.11:¹⁰⁷²

<Über die Prüfung der Himmelshöhe. Und nachdem er die ganze Erde durchgegangen war, mit Kühnheit die Länder besiegend, wollte er den Himmel sehen, der wie das Gewölbe an der Erde angrenzt, und suchte Unsterblichkeit¹⁰⁷³ für sich. Trotzdem bemühte er sich vergeblich und konnte dies nicht erreichen: Der Mensch ist ja sterblich geschaffen worden. Unsterblichkeit kann es nicht geben. Manche erzählen von ihm, dass er nicht mit den Prüfungen auf dem Erdkreis und in dunklen Gegenden zufrieden war und versuchte, die Himmelshöhe und Meerestiefe zu prüfen. Denn er hatte auch Flügeltiere, die im Fliegen in der Luft gelehrt wurden, und beabsichtigte eine große List. Es wurde ein Käfig gebaut, und an beiden Seiten hatte er Tiere angebunden. Er stand im Käfig und hielt rohes Fleisch in beiden Händen. Und die Tiere, wie ihnen üblich

¹⁰⁷¹ „Schließlich kam mir ein Flügeltier in menschlicher Gestalt entgegen und sprach zu mir: ‚Alexander, du begreifst die irdischen Dinge nicht und strebst nach den himmlischen? Kehre rasch auf die Erde zurück, damit du nicht diesen Vögeln zum Fraße dienst!‘ Weiter sagte es zu mir: ‚Alexander, schau hinunter auf die Erde!‘ Voll Furcht blickte ich hinab und sah eine große Schlange im Kreis gebogen und darinnen ein rundes Gebilde gleich einer ganz kleinen Tenne. Da sagte mein Gegenüber: ‚Richte nun den Speer gegen die Tenne, denn das ist die Erde; die Schlange aber ist das Meer, das die Erde umgibt‘. Ich aber kehrte um und kam nach dem Willen der Vorsehung auf die Erde zurück, sieben Tage weit von meiner Armee entfernt. Ich war völlig erstarrt und halbtot. Dort traf ich einen Satrapen, der mir untergeben war, nahm dreihundert Reiter von ihm und kehrte zum Heer zurück. Und ich nahm mir vor, nie mehr Unmögliches zu versuchen. Lebe wohl!“. *Van Thiel*: S. 121.

¹⁰⁷² *Istrin*: S. 203; *Tvorogov*: S. 145.

¹⁰⁷³ *bessmertija*. Siehe das Kapitel ‚Das Streben nach der Ewigkeit‘.

ist, schauten auf das Fleisch und hoben sich empor. Und als er die Hände gesenkt hatte, stieg er mit ihnen hinab. Doch meisterte er dies mit seinen Anstrengungen nicht.

Über die Meerestiefe. Er baute auch ein Gefäß aus Glas und gebot, sich ins Meer einzutauchen, da er auch die Tiefe prüfen wollte. Am Seil reichte es nicht, und ein Krebs, ein Meerestier, begann am Käfig zu nagen. Aleksandr wurde aus dem Meer herausgezogen und lebte, wie niemand auf der Erde zuvor. Allerdings vermied er den Tod nicht>.

Diese zwei Motive erfuhren in der nachfolgenden Zeit große Beliebtheit im Westen und im Osten. Die Chronik des Zaren Ivan Groznyj schildert diese Abenteuer in schönen Abbildungen (Abb. IV, V). Die vorliegende Arbeit bietet an dieser Stelle keinen Raum für eine ausführliche Behandlung der späteren Entwicklung der erwähnten Szenen über Flug und Tauchgang in zahlreichen Versionen der Legende über Alexander. Diese Szenen wurden bereits in etlichen Forschungsarbeiten ausführlich behandelt und verdienen eine eigene Untersuchung.¹⁰⁷⁴ Allerdings sei erwähnt, dass Alexanders Flug viele Parallelen in der mesopotamischen Tradition findet, die den zum Himmel fliegenden Herrscher bereits kannte, sowie in späteren persischen, arabischen und europäischen Erzählungen.¹⁰⁷⁵ Zu den Menschen, die den Legenden zufolge zum Himmel geflogen sind, zählen beispielsweise der sumerische König Etana, der auf einem Adler fliegt,¹⁰⁷⁶ und der iranische Kay Kāvūs, der seinen Machtbereich auch auf den Himmel ausdehnen wollte.¹⁰⁷⁷ Auch Petrus

¹⁰⁷⁴ Für die Bibliographie siehe: *Stoneman, Richard*: Alexander the Great. A Life in Legend. S. 107-127; 266-269. Siehe außerdem: *Casari, Mario*: The King Explorer: A Cosmographic Approach to the Persian Alexander. In: The Alexander Romance in Persia and the East. S. 175-203; *Melville, Firuza*: A Flying King. In: The Alexander Romance in Persia and the East. S. 405-410. *Kostjuchin, Evgenij A.*: Aleksandr Makedonskij v literaturnoj i fol'klornoj tradicii (Alexander von Makedonien in der Literatur- und Volkstradition). Moskau 1972. S. 150-153. Eine ausführliche Untersuchung des Flug-Motivs unter Einbeziehung unterschiedlicher Illustrationen findet sich in: *Schmidt, Victor*: A Legend and Its Image: Aerial Flight of Alexander the Great in Medieval Art. Groningen 1995.

¹⁰⁷⁵ *Stoneman, Richard*: Alexander the Great: A Life in Legend. S. 107-119.

¹⁰⁷⁶ *Haul, Michael*: Das Etana-Epos. Ein Mythos von der Himmelfahrt des Königs von Kisch. (Göttinger Arbeitshefte zur altorientalischen Literatur). Göttingen 2000.

¹⁰⁷⁷ *Čunakova, Ol'ga M.*: Pehlevijskij slovar' zoroastrijskich terminov. Moskau 2004. S. 125.

veranstaltet ein Wettfliegen mit Simon Magus in den Acta Petri. Der Letztere erhebt sich in die Luft, stürzt aber vom Himmel.¹⁰⁷⁸

Im griechischen *Vita Aesopi* kommt ein ähnliches Motiv vor, welches mit der Legende über Ahiqar eng verbunden ist.¹⁰⁷⁹ Im mittelalterlichen Europa sind sowohl das Flug-Motiv als auch das der Erforschung des Meeres sehr populär geworden. Als Beispiel kann die Chronik des italienischen Franziskanermönches Salimbene von Parma genannt werden, der von den „Wahnideen“ Friedrichs II. erzählt.¹⁰⁸⁰ Eine von diesen sei das Vorhaben gewesen, Nikola von Sizilien zum Boden der Meerenge Faro zu schicken. Nachdem jener Mann mehrmals vom Grund zurückgekehrt sei, habe der König ihn zur tiefsten Stelle des Meeres geschickt, von wo Nikola allerdings nicht mehr zurückgekehrt sei: „Denn zuzeiten eines Seesturms gibt es in jener Meerestiefe viele große Fische und außerdem, wie jener berichtete, Klippen und viele Schiffstrümmer“.¹⁰⁸¹

Das Streben der Menschen, den Himmel zu erreichen, fand seinen Niederschlag in zahlreichen Volkslegenden und Märchen, in denen ein Mensch mithilfe eines Tieres, Baumes oder einer Pflanzenranke nach oben gelangen will. In dieser Funktion kann auch ein himmelhoher Baum auftreten.¹⁰⁸² Eine andere Möglichkeit, den Himmel zu erreichen, ist der Flug. Allerdings stellt der Himmelsflug eine Wundertat dar und verweist auf die Zauberkräfte des Fliegenden. In einigen Legenden über Buddha steigt er zum Himmel und verkündet seiner Mutter dort die Lehre. Nachher steigt er mithilfe der Götter vom Himmel über eine goldene Leiter herab.¹⁰⁸³ Das Recht, den Himmel zu besuchen und zurück zur Erde zu gelangen, besitzt deshalb kein

¹⁰⁷⁸ Von Haehling, Raban: Zwei Freunde in Rom: Das Wunderduell des Petrus mit Simon Magus in den Acta Petri. In: Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte. 2003. Bd. 98. S. 47-71.

¹⁰⁷⁹ Stoneman, Richard: Op. cit. S. 117-119; Finkelppearl, Ellen: Lucius and Aesop Gain a Voice: Apuleius Met. 11.1-2 and Vita Aesopi 7. In: Panayotakis, Stelios; Zimmerman, Maaïke; Keulen, Wytse (Hrsg.): The Ancient Novel and Beyond. Leiden 2003. S. 37-51; Marinčič, Marko: The Grand Vizier, the Prophet, and the Satirist. Transformations of the Oriental Ahiqar Romance in Ancient Prose Fiction. In: Ibid. S. 53-70; Selden, Daniel L.: Mapping the Alexander Romance. In: The Alexander Romance in Persia and the East. S. 19-60.

¹⁰⁸⁰ Ich danke Herrn Prof. Dr. Wolfgang Hartung (Universität Duisburg-Essen) für den Hinweis.

¹⁰⁸¹ Übersetzung nach der Ausgabe: Doren, Alfred (Hrsg.): Salimbene von Parma. Chronik (Die Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit, 93). Leipzig 1914. Bd. 1. S. 360-361.

¹⁰⁸² Köhler, Ines: Bohnenranke. In: EM. Bd. 2. S. 586-592.

¹⁰⁸³ Grönbold, Günter: Buddha. In: EM. Bd. 2. S. 994.

einfacher Mensch. Selbst nach dem Tod, wenn sich die Seele vom Leib trenne, sollen die Himmelstüren nach christlichen Volkslegenden den freien Zutritt in den Himmelsbereich verhindern.¹⁰⁸⁴ In der apokryphen Literatur wird beispielsweise zwischen den Reisen einer Seele ins himmlische Reich und der von einzelnen Personen selbst unterschieden.¹⁰⁸⁵ Der Flug zum Himmel stellt im Prinzip die Jenseitsfahrt dar. Scheitert der Held, so ist dies ein Hinweis auf seine Beschränktheit und Begrenztheit sowie auf das Fehlen der „jenseitigen Genehmigung“, den himmlischen Bereich betreten zu dürfen.

Für das Thema der vorliegenden Arbeit besitzen die beiden Szenen einen besonderen Wert. An beiden Stellen wird nicht nur der räumliche Aspekt der Begrenzung angedeutet, sondern der Zugang zu den außerirdischen Zonen wird auch deshalb verweigert, weil Alexander lediglich ein Mensch ist. Wie in der Episode über die Fahrt auf eine Insel gezeigt hat, sind die Wasserwelt sowie die überirdische Welt am Himmel für einfache Menschen nicht zugänglich.

Der Meeresboden als Alexanders Ziel findet Parallelen im Kontext der besonderen Bedeutung des Meeres. Als Symbol des Unbewussten birgt es in sich viele Geheimnisse und Schätze. Selbst in der Legende aus der Hs. L stellt die Meeresperle einen Anlass für Alexander dar, dieses gefährliche Abenteuer zu wagen. Unter der Meeresoberfläche ruhen alles Versunkene sowie die schöpferische Kraft der Seele.¹⁰⁸⁶ Die Prüfung ist also nicht nur eine spannende Legende über die misslungene Unternehmung des Herrschers. Alexander prüft mit dieser unmöglichen Aufgabe sich selbst. Der große Fisch erinnert an die Prüfung des Jona, der wie Alexander von einem Fisch verschlungen und nach drei Tagen an Land gespien wird.¹⁰⁸⁷ Die Zahl „drei“ kommt auch in der Hs. L vor, indem Alexander dreimal versucht, den Meeresboden zu erreichen.

Der Autor der A² verbindet die beiden Szenen mit der Reise durch das dunkle Land und äußert damit die Grundidee: Die geographische Begrenzung hängt mit der menschlichen Begrenzung zusammen. Die Szenen beschäftigen sich mit den zwei

¹⁰⁸⁴ Moser, Dietz-Rüdiger: Christliche Erzählstoffe. In: EM. S. 1395.

¹⁰⁸⁵ Siehe die Apokryphen der Henoch-Bücher, die Apokalypse des Abraham, das Testament Levis und Leben Adams und Evas: Bremmer, Jan N.: Descents to Hell and Ascents to Heaven in Apocalyptic Literature. In: Collins, John J. (Hrsg.): The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature. S. 348-357.

¹⁰⁸⁶ Gerndt, Helge: Meer. In: EM. Bd. 9. S. 472-478.

¹⁰⁸⁷ Jonah 3.

entgegengesetzten Positionen im Raum, der Höhe und der Tiefe, die Alexander zu erforschen versucht, nachdem er die andere Dimension, die Breite, durch die Reise zum Rand der Welt bereits vollendet hat. Der Alexander des griechischen *Alexanderromans* in der Hs. L und der *Aleksandrija* versucht, seine Herrschaft in einem dreidimensionalen Raum zu etablieren und scheitert, wenn er über die Grenzen der ihm zugewiesenen Zone hinausgehen will. Im zweidimensionalen Raum mißlingt dem Weltherrscher der Versuch, die Grenzen der Erde über das Meer sowie durch die Dunkelheit zu verlassen. Die dritte Dimension, vom Meeresboden bis zum Himmel reichend, ist für den König ebenfalls nicht zugänglich. Dabei wird die Begrenzung mithilfe der in den entsprechenden Kulturen vorgegebenen Ordnungsmuster wiedergegeben, indem die Autoren die Grenzen von Alexanders Herrschaft im Dialog mit kosmologischen und eschatologischen Konzepten der Antike entwickeln.

3.3 Alexanders Entgöttlichung und Begrenzung in der Zeit

Alexander der Sterbliche

Wie die vorherigen Teile der Arbeit gezeigt haben, wird Alexanders Machtanspruch in den Randzonen der Erde, in der *Terra Mythica*, abgewiesen und der Herrscher zur Rückkehr in die menschliche Welt gezwungen. Von welcher Art ist die Verbindung des Herrschers mit der irdischen Welt? Bereits in der Hs. A ist ein Brief Alexanders an Rhodogune und Stateira erhalten, in dem sich der Weltherrscher als „sterblicher Mensch“ bezeichnet: ἐγὼ γὰρ ἄνθρωπος φθαρτὸς γεγένημαι.¹⁰⁸⁸ Dieser Satz fällt zwar nicht aus dem gesamten Konzept der Tradition α heraus, die den Kosmokrator als göttlichen Sohn schildert und ihm ewiges Leben unter den Göttern nach dem Tod verspricht, doch spricht die Hs. A künftig nicht mehr von solch einer Art der Beschränkung des Herrschers. Wenn man Merkelbachs These über einen Briefroman annähme, der separat von den anderen Legenden über Alexander existiert haben soll, dann müsste diese Antwort auf die Vergötterung seitens der Perser einen selbständigen Teil des „Briefromans“ darstellen, dessen einzelne Briefe in die Legende über Alexander eingeflossen waren.¹⁰⁸⁹ In diesem Zusammenhang

¹⁰⁸⁸ α II.22.12. Brief XXIX 2. In: *Merkelbach, Reinhold; Trumpf, Jürgen*: Die Quellen des Griechischen Alexanderromans. S. 247. Auch siehe *Ibid.*: S. 131.

¹⁰⁸⁹ *Merkelbach, Reinhold; Trumpf, Jürgen*: Op. cit. S. 48-55.

stellt sich die Frage, inwieweit das Thema *des sterblichen* Alexander in den behandelten Quellen entwickelt wird. Soweit die Hs. A Alexanders Tod als Übergang in die Welt seines göttlichen Vaters betrachtet, ist zu fragen, wie das Ende seines Lebens als Grenze rezipiert wird, wenn man die Aufmerksamkeit auf das Bild des *sterblichen* Alexander richtet.

Sterblichkeit hängt mit dem Menschlichen zusammen. Sie markiert eine zeitliche Grenze und verleiht dem Menschen das persönliche Bewusstsein für den eigenen Tod. Deshalb stellt Sterblichkeit ein unabdingbares Charakteristikum des begrenzten Alexander dar. Dieses Thema wurde bereits in der Szene vom Ei und der gestorbenen Schlange behandelt. Das Zeichen im Garten des Königs Philipp zeigt, dass die Auseinandersetzung mit dem künftigen Tod des Weltherrschers ein wichtiges Thema im Roman bereits in der Zeit vor der Geburt Alexanders darstellt. Wie wird Alexanders Sterblichkeit in späteren Bearbeitungen thematisiert?

Schon im ersten Brief Alexanders an Dareios in A² stellt sich der Herrscher den Worten des persischen Königs entgegen: „Ich bin sterblich und kein Gott“, „ich bin ein Mensch“, „ich bin der schwächliche Aleksandr“.¹⁰⁹⁰ Diese Worte sind eine Erfindung der A², da solche Aussagen an der entsprechen Stelle im griechischen Original sowie in A¹ nicht vorkommen. In einer anderen Szene, ebenfalls aus A², wird dieselbe Idee von der Sterblichkeit des Menschen in den Mund des persischen Königs gelegt. Nach der Schlacht am Fluss Stranga, in der *Aleksandrija* „Stragga“ genannt, flieht der persische König nach Babylon und grämt sich über seine Niederlage, da er sich „aus Stolz zu einem Gott gemacht hatte und doch ein schwächerer Mensch war“.¹⁰⁹¹ Allerdings muss man erklärend erwähnen, dass sich Dareios in seinen Briefen an Alexander immer als Gott bezeichnet hat. Dareios Worte über seine Gleichstellung mit Gott in den Botschaften an Alexander bleiben in der altrussischen Übersetzung und in den Augen eines christlichen Bearbeiters sündig. Der Bearbeiter der A² fügt dem Text des Romans an dieser Stelle die Worte bei, die eine Entgöttlichungsfunktion gegenüber dem persischen König erfüllen, so wie der Fürst Jaroslav den Priestern, Volchvy, erwidert, dass Gott über Kataklysmen und Missernten entscheide, „und der Mensch ist nichtig“.¹⁰⁹²

¹⁰⁹⁰ *chudyj Aleksandr*. A²: *Istrin*: S. 162; *Tvorogov*: S. 112.

¹⁰⁹¹ *a čelovek syi chud*. *Istrin*: S. 177; *Tvorogov*: S. 123.

¹⁰⁹² *Petruchin, Vladimir J.*: *Drevnjaja Rus'. Narod. Knjaz'ja. Religija*. In: *Ibid.*: *Iz istorii ruskoj kul'tury*. Moskau 2000. Bd. 1. S. 315.

Botschaften aus der jenseitigen Welt

Die Entgöttlichung erfolgt allerdings nicht nur an den erwähnten Stellen. In seinem Brief an Olympias im dritten Buch der Hs. L überliefern etliche Stellen, wo diese Veränderung auf den Weltherrscher selbst zielt. Alexander kommt im Hafen von Lyssos an und sieht die Paläste der persischen Könige. A² fügt das Detail hinzu, dass er sich darüber sehr gefreut habe.¹⁰⁹³ Dort sieht er einen hohen Berg, besteigt ihn und findet einen runden Tempel vor. A² ergänzt, dass dieser von den Königen Kyros und Dareios errichtet wurde. Der König findet Häuser voll von Gold und Silber bzw. Schätzen auf dem Berg, wo der Tempel liegt. Ein eingehüllter Mann, ἀνήρ περιβεβλημένος σινδόνα βαμβυκίνην, liegt auf dem Bett, das laut A² „schrecklich“ ist. Statt Licht ist dort ein strahlender Stein. Alexander sieht plötzlich einen Vogel in einem goldenen Käfig. Der Vogel warnt den Herrscher auf Griechisch:

β III.28.31-33; L III.28.5-7:

ἦν δὲ καὶ ὀρτυγοτροφεῖον χρυσοῦν κρεμάμενον ἐκ τῆς ὀροφῆς, ἐν ᾧ ἦν ὄρνεον ἠλίκον περιστέρα. καὶ ὥσπερ ἀνθρωπίνῃ φωνῇ Ἑλληνικῇ ἐβόησέ μοι καὶ φησιν· „Ἀλέξανδρε, παῦσαι λοιπὸν θεῶ ἀντιπασσόμενος, καὶ ὑπόστρεφε εἰς τὰ ἴδια μέλεθρα καὶ μὴ προπετεύου ἀναβαίνειν εἰς οὐρανίους ὁδοῦς.“¹⁰⁹⁴

A¹; A² III.28.¹⁰⁹⁵

„Oben hing ein goldener Wachtelkäfig mit einem Vogel wie einer Taube. <Ich schaute auf die Schönheit jenes Vogels>. Und er sagte zu mir mit menschlicher Stimme auf Griechisch: ‘Aleksandr, hör auf, dich Gott zu widersetzen. Kehre in deine Orte zurück und suche dir keine himmlischen Bahnen’. <Und ich fürchtete mich>“.

An dieser Stelle stößt man auf einen Vogel, der Alexander seine Grenze verkündet, ihn vom Göttlichen ausschließt und auf den irdischen Bereich einschränkt. A² erwähnt die Schönheit des Vogels sowie Alexanders Furcht nach dieser Warnung.

¹⁰⁹³ Van Thiel identifiziert Lyssos mit der Stadt Nysa: *van Thiel: Erläuterungen*. S. 192. β; L A¹; A² III; 28.5; *Tvorogov*: S. 172.

¹⁰⁹⁴ „Von der Decke hing ein goldener Käfig, in dem ein Vogel von der Größe einer Taube saß, der mich wie mit menschlicher Stimme in griechischer Sprache anrief und sagte: ‚Alexander, höre endlich auf, dich den Göttern entgegenzustellen. Kehre zurück in dein eigenes Haus und strebe nicht vorwitzig, in himmlische Bereiche einzudringen“. *Van Thiel: S. 155*.

¹⁰⁹⁵ A¹; A² III; 28: S. 235; *Tvorogov*: S. 172

Der Herrscher beabsichtigt, diesen Vogel und eine Lampe an sich zu nehmen. Der eingehüllte Mann bewegt sich, als wenn er aufstehen wolle, und die Freunde sagen dem Herrscher: παῦσαι, βασιλεῦ· ἱερὸν γάρ ἐστιν.¹⁰⁹⁶ „Hör auf, Zar, dies ist heilig¹⁰⁹⁷“ – A² wiederholt das Zitat und fügt darauf hinzu, dass alle sich gefürchtet hätten.¹⁰⁹⁸ Der Weltherrscher tritt nach draußen, wo sich die Truppen zur Rast niederlegen wollen. Da erhebt sich großer Lärm:

L III.28.9-10:

καὶ τὸ ὄρος ὅλον ἐκαπνίζετο, ὥσπερ κεραυνοῦ πολλοῦ πεσόντος ἐφ' ἡμᾶς. ἡμεῖς οὖν φοβηθέντες ἀνεχωρήσαμεν ἐκ τοῦ τόπου ἐκείνου καὶ ἦλθομεν ἐπὶ τὰ Κύρου βασίλεια.¹⁰⁹⁹

A¹; A²:¹¹⁰⁰

<Wir sahen dabei keinen einzelnen Menschen>. Und der ganze Berg rauchte, als ob viel Feuer auf uns gefallen wäre. Wir fürchteten uns, gingen von dort weg und kamen in die Paläste des Kyros, <des früheren Zaren>.

Die Akteure und der Inhalt dieser Szene kommen uns bereits bekannt vor: Der Vogel, der Alexander auf seine Grenzen hinweist, sowie die Furcht des prominenten Herrschers und das erzwungene Verlassen des Ortes. Die Vertreibung Alexanders und seiner Soldaten aus dem Tempel kennzeichnet die Besonderheit, die zuvor bereits im *Alexanderroman* in der Szene über den Heliostempel zu entdecken war. Der Tempel stellt einen heiligen Bereich dar, aus dem der König vertrieben wird. In diesem Zusammenhang stimmt das Motiv der von Vögeln angekündigten Begrenzung mit dem des Landes der Dunkelheit sowie mit der Warnung der fliegenden Kreatur während des Alexander-Fluges zum Himmel überein.¹¹⁰¹

¹⁰⁹⁶ „Halt ein, König, dies ist ein heiliges Gut“: *Thiel*: Ibid. β III.28.35; L III.28.

¹⁰⁹⁷ *svjato*.

¹⁰⁹⁸ A¹; A² III; 28: *Istrin*: S. 235; *Tvorogov*: S. 172.

¹⁰⁹⁹ „Als nun wir und die Truppen sich zum Schmaus niederlegten, erscholl plötzlich laut wie Donner der Klang von vielen Flöten und Becken, von Syringen, Trompeten, Pauken und Harfen. Dazu begann der ganze Berg zu rauchen, als sei ein Blitz auf uns herabgefallen“. *Van Thiel*: S. 157.

¹¹⁰⁰ Ibid.

¹¹⁰¹ Das Kapitel ‚Dunkelheit als Herausforderung‘ und ‚Entstehung des Konfliktes‘.

Vögel und ein Berg als Handlungsort erscheinen ebenfalls in der Szene des Eskandar-Buchs, in der der Schah mit den riesigen grünen Vögeln redet.¹¹⁰² Die Vögel erscheinen auf einem Berg in großen Nestern. Sie reden auch auf Griechisch, *rūmisch*, miteinander, wie der Vogel aus der vorherigen Szene im Roman: ἀνθρωπίνῃ φωνῇ Ἑλληνικῇ. Einer der Riesenvögel spricht mit Eskandar über die Abweisung seiner Anstrengungen:

E. 1379-1380:

„O du Liebhaber¹¹⁰³ der Mühen,
was suchst du nur in dieser flüchtigen Welt?
Du magst wohl zum hohen Rad heben dein Haupt,
und dennoch schickt es dich bedürftig zurück“.

Die durch den Kontakt mit den Flügelwesen gewonnene Erkenntnis wird in γ „eine göttliche Vision“, θείας τινοῦ ὀπτασίας, genannt, durch die Alexander gezwungen wird, wiederum in den bewohnten Erdteil, die Zone 1, zurückzukehren.¹¹⁰⁴ Im Zusammenhang mit der Szene in Lyssos ist die Episode aus dem Eskandar-Buch zu erwähnen:

E. 1479-1492:

Er sah einen Berg von dunklem Massiv
und ein Haus oben drauf aus gelbem Rubin.
Im ganzen Haus waren kristallene Lüster,
in seiner Mitte eine salzige Quelle,
ein roter Juwel anstatt einer Lampe,
darunter ein Ständer wie Rabengefieder¹¹⁰⁵,
die Lampenstrahlen spiegelten sich im Wasser,
das ganze Haus strahlte durch's Juwel wie die Sonne;¹¹⁰⁶
aufgestellt bei der Quelle zwei goldene Throne,
darauf niedergelegt ein Unseliger,
am Körper ein Mensch, der Kopf wie ein Eber,

¹¹⁰² E. 1374-1396.

¹¹⁰³ *delārā* „herzerfreuend, lieb“.

¹¹⁰⁴ γ III.33. Zur Aufteilung der Welt in drei Zonen siehe das Kapitel ‚Alexanders Räume‘.

¹¹⁰⁵ D. h. pechschwarz.

¹¹⁰⁶ Die Verse 1481 f. fehlen in Bertels: VII, 87, nach V. 1479.

erbärmlich gestorben auf dem Thron der Verwöhnung;
aus Kampfere ein Bett unter ihm ausgelegt,
über ihn ausgebreitet ein Tuch aus Brokat.
Wer immer dort hinging, um sich etwas zu nehmen,
oder wer nur den Staub des Hauses betrat,
erzitterte am ganzen Leibe sofort,
und durch sein Zittern wackelte auch der Tote.
Da erhob sich ein Ruf aus der Salzwasser-Quelle:
„O du gieriger Mann, was entrüstest du dich!
Du sahest so vieles, das niemand je sah,
nun gilt es, zurückzuwenden die Zügel.
Nicht lange wird noch dein Leben mehr dauern,
das Haupt deines Königsthrons ist schon ohne König!“
Sekandar bekam Angst und machte schnell kehrt,
zum Feldlager kam er so hurtig wie Rauch.
Und er führte von dort das Heer schleunigst fort,
verstört rief er Gottes Namen in eins.

Dasselbe Motiv der Vertreibung des Herrschers wiederholt sich bei Ferdousī. Der Akzent wird allerdings auf den baldigen Tod gelegt und nicht auf die Abgrenzung des himmlischen heiligen Bereiches, wie dies in der vorherigen Szene der Fall ist. Das Haus auf einem Berg im Eskandar-Buch selbst stellt keinen Tempel dar, und die Warnung erfolgt nicht von Seiten des Vogels, sondern von einer Quelle. In der Szene wird nicht das Himmlische dem Irdischen entgegengestellt, sondern Eskandars Gier kritisiert. Es ist unwahrscheinlich, dass die Szene direkt aus dem griechischen Roman entlehnt wurde. Kostjuchin glaubt, dass Ferdousī selbst die fabelhaften Szenen erfunden haben könnte.¹¹⁰⁷ Diese Erfindung müsste sich allerdings auf die Basis des vom Dichter genutzten Materials an mündlichen Erzählungen und Legenden beziehen. Trotz der vagen Verbindung dieser Szene zum griechischen Text in L sind die Übereinstimmungen in der Sujet-Linie der beiden Episoden sehr auffällig. Die Gemeinsamkeiten betreffen den eingehüllten toten Mann, den Berg als Ort des Geschehens sowie Alexanders Furcht bei der Flucht von dort.

¹¹⁰⁷ Kostjuchin, Evgenij A.: Aleksandr Makedonskij v literaturnoj i fol'klornoj tradicii. S. 64-70.

Im vorherigen Kapitel wurde die Szene im dunklen Land angesprochen, in der zwei fliegende Kreaturen an einem hellen Ort auf den Herrscher zuflogen (Abb. VII).¹¹⁰⁸ Da die beiden mit Helligkeit, d. h. mit der jenseitigen göttlichen Welt, assoziiert werden, ist die Verkündigung ihrer Botschaft für das Thema ebenfalls von großer Bedeutung. Die Kreaturen rufen Alexander in griechischer Sprache an:

β II.40.4-9; L II.40.1:

“τί χώραν πατεῖς, Ἀλέξανδρε, τὴν θεοῦ μόνου; ἀνάστρεφε δέιλαιε. μακάρων γῆν πατεῖν οὐ δυνήσῃ. ἀνάστρεψον οὖν, ἄνθρωπε, καὶ τὴν δεδομένην σοι γῆν πάτει, καὶ μὴ κόπους πάρεχε σεαυτῶ.” σύντρομος δὲ γενόμενος κάλλιστα ὑπήκουσα τῇ φωνῇ τῇ ὑπὸ τῶν ὄρνέων μοι δεδομένη. τὸ δὲ ἕτερον ὄρνεον πάλιν ἐφθέγγετο Ἑλληνικῇ διαλέκτῳ· “ἐκκαλεῖταί σε, φησὶν, ἡ ἀνατολή, καὶ ἡ Πύρου βασιλεία νίκη ὑποταγήσεταιί σοι.” καὶ ταῦτα εἰπόντα τὰ ὄρνεα ἀνέπτησαν.¹¹⁰⁹

A¹; A² II.40:¹¹¹⁰

<Über unbekannte Vögel. „Nachdem wir von dort gegangen waren, marschierten wir weiter in jener Höhle>. Wir legten dreißig Stadien zurück und sahen Morgenrot ohne Sonne, Mond und Sterne. <Und wir waren über jenes Morgenrot sehr erfreut.> Und wir sahen zwei Vögel auf uns zufliegen, die menschliche Antlitze hatten, <und menschliche Häupter. Ein Vogel> sprach von oben auf Griechisch: ‚Aleksandr, warum trittst du in das Land des einzigen Gottes ein¹¹¹¹? Kehre zurück, Verfluchter. Die Orte der Seligen kannst du aber nicht betreten. Kehre zurück, Mensch, und gehe auf der dir zugewiesenen Erde. Und streng dich nicht an! Ich zitterte und hörte den mir gegebenen Worten des Vogels zu. Der andere Vogel sagte aber dies auf Griechisch: ‚<Zar, Aleksandr>, bete! Er sagte: ‚Das östliche Land und Reich des Por werden sich deinem Sieg unterwerfen! Nach dem dies gesagt wurde, flogen die Vögel weg. Ich war verzagt <und fürchtete mich und kehrte eilig zurück>“.

¹¹⁰⁸ Das Kapitel ‚Dunkelheit als Herausforderung‘, die Quellengruppe 6.

¹¹⁰⁹ “Was betrittst du das Land, Alexander, das nur Gott gehört! Kehre um, Elender, kehre um, denn die Inseln der Seligen kannst du nicht betreten! Kehre um, Mensch, und wandle auf der Erde, die dir zugewiesen ist, und rufe kein Unglück auf dich herab! Ich erzitterte und gehorchte schleunig dem Geheiß der Vögel. Der andere Vogel aber rief wiederum in griechischer Sprache: ‚Dich ruft der Osten, und das Reich des Poros wird dir durch deinen Sieg untertan! Nach diesen Worten flog der Vogel davon“. *Van Thiel*: S. 117; 119.

¹¹¹⁰ A²: *Istrin*: S. 192; *Tvorogov*: S. 136.

¹¹¹¹ *edinago boga*.

Die zitierte Szene erwähnt wiederum einen Vogel als Vermittler der abweisenden Botschaft an Alexander und sie wird ebenfalls dem legendären Brief an Olympias zugeschrieben, der jedoch lediglich im zweiten Buch der Tradition β eingefügt wurde. Alle erwähnten Vögel sprechen mit dem Herrscher in seiner Sprache: auf Griechisch / Römisch. Die Episode steht also mit den anderen Szenen von Vögeln und vogelartigen Kreaturen, die Botschaften verkünden, im Einklang, nämlich der vom Vogel im goldenen Käfig in Lyssos,¹¹¹² der vom Flügelwesen am Himmel während des Fluges¹¹¹³ und der von den grünen Vögeln am hellen Berg im Land der Dunkelheit im Eskandar-Buch.¹¹¹⁴

Der Weltherrscher begreift selbst nicht einmal das Irdische, strebt aber nach dem Himmlischen. Diese Grundidee taucht mehrmals auf und kommt grundsätzlich bereits in der Szene vom Mord an Nektanebos zum Ausdruck.¹¹¹⁵ Allerdings empfängt Alexander diese Botschaft selbst. Die Botschaft aus der jenseitigen Welt erhält der Herrscher von Boten in Gestalt eines Vogels oder eines Menschen. Auch an dieser Stelle reagiert der Herrscher mit Furcht: μετὰ φόβου.¹¹¹⁶

Auf den religiösen Kontext in der letzten Szene verweist nicht nur die Rolle der Flügelkreaturen als Offenbarungsträger. Auch die Bezeichnung des Landes, τὴν χώραν θεοῦ μόνου, das Alexander nicht betreten darf, ist in diesem Zusammenhang auffällig. In der *Aleksandrija* wird der letzte Teil dieser Phrase mit „der einzige Gott“ wiedergegeben. Diese Formel verweist vor allem auf eine monotheistische, wahrscheinlich jüdisch-christliche Tradition, aus deren Umkreis diese Legende stammen dürfte. Vom „Einen Gott“, θεοῦ μόνου, erzählt Jesus im Evangelium des Johannes: „πῶς δύνασθε ὑμεῖς πιστεῦσαι, δόξαν παρὰ ἀλλήλων λαμβάνοντες, καὶ τὴν δόξαν τὴν παρὰ τοῦ μόνου θεοῦ οὐ ζητεῖτε“.¹¹¹⁷ In der Septuaginta tritt der einzige Gott Zebaoth im Buch Jesaja auch als Herrscher des ganzen bewohnten Landes auf: κύριε σαβαωθ ὁ θεὸς Ἰσραηλ ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν χερουβιν, σὺ θεὸς μόνος εἶ πάσης βασιλείας τῆς οἰκουμένης, σὺ ἐποίησας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν.¹¹¹⁸

¹¹¹² β; L; A¹; A²: III.28.

¹¹¹³ L II.41.11-13.

¹¹¹⁴ E. 1374-1396.

¹¹¹⁵ Siehe ‚Entstehung des Konflikts‘.

¹¹¹⁶ L II.41.13.

¹¹¹⁷ Joh 5.44: „Wie könnt ihr glauben, die ihr Ehre voneinander annehmt, und die Ehre, die von dem alleinigen Gott ist, sucht ihr nicht?“. Die Lutherbibel.

¹¹¹⁸ Septuaginta: Jesaja 37.16. „Herr Zebaoth, du Gott Israels, der du über den Cherubim thronst, du bist allein Gott über alle Königreiche auf Erden, du hast Himmel und Erde

Die oben behandelten Szenen beschreiben die Auseinandersetzung des Menschen mit den offenbarten Anweisungen aus dem Jenseits. Diese Teile der Wunderbriefe an Olympias erinnern sehr stark an Visionsberichte, in welchen der Mensch einer unmittelbaren göttlichen Botschaft begegnet. Die Flügelwesen treten in diesen Szenen als göttliche Boten auf. Einerseits warnen sie den Herrscher, weisen ihn andererseits aber auch auf das indische Land hin, als wäre es ein Teil der Menschheitszone, die von Alexander noch nicht erobert wurde. Das Motiv der Ankündigung in einer Grenzzone stimmt mit zahlreichen antiken Erzählungen über die fliegenden Kreaturen als Gestalten der göttlichen Welt überein.¹¹¹⁹ Die Rolle der Vögel und Vogelgestalten als hilfreiche Vermittler der Wahrheit bzw. Helfer der Menschen ist in Legenden und Erzählungen weltweit verbreitet. Die Tiere verkörpern die Seele und können die Erde mit dem Himmel verbinden. Im Märchen tritt der Vogel als eine der häufigsten Figuren auf.¹¹²⁰ Deshalb ist es nicht verwunderlich, dass sich Alexander-Eskandar während seiner Jenseitserfahrungen mit Vögeln als Vermittler der Wahrheit in unterschiedlichen Zusammenhängen und Kulturen auseinandersetzt.

Die „inneren Grenzen“ Alexanders in der Brahmanen-Szene

Neben den bereits erwähnten Episoden ist die Begegnung mit den Brahmanen im Kontext der Begrenzung des Weltherrschers zu nennen.¹¹²¹ Dieses Treffen nimmt sowohl im griechischen *Alexanderroman*, als auch in der *Aleksandrija* sowie bei Ferdousī einen besonderen Platz ein. In der Legende über das Treffen des Herrschers mit den Philosophen in den hier behandelten Quellen werden zwei große Motive betont: 1) Der Brief der Brahmanen an Alexander und das Frage-Antwort-

gemacht“. Die Lutherbibel. Siehe: *Seeligman, Isaac Leo: The Septuagint Version of Isaiah and Cognate Studies (Forschungen zum Alten Testament, 40)*. Tübingen 2004.

¹¹¹⁹ Beispielsweise Greif, Adler und Taube; die Riesenvögel Ziz, Simurgh und Roch in den vorderasiatischen Mythen; der Riesenvogel Peng in der chinesischen Mythologie; die Raben Hugin und Munin in den nordischen Mythen; weiterhin auch der Phönix, Schahbāz, die Harpyie, Sirin und verschiedene Engel. *Haussig, Hans W., Schmalzriedt, Egidius* (Hrsg.): *Wörterbuch der Mythologie*. 7 Bände. Stuttgart 1983-2004; *Intorp, Leonhard*: Engel. In: EM. Bd. 3. S. 1413-1430.

¹¹²⁰ AaTh 301-303A, 312D; 332; 327A; 403A; 425A, 432; 510A, 531, 537; 551; 590; 707, 720.

¹¹²¹ *Merkelbach, Reinhold; Trumpf, Jürgen*: Die Quellen des griechischen Alexanderromans. S. 72-74; *Stoneman, Richard*: Alexander the Great. A Life in Legend. S. 91-106; *Asirvatham, Sulochana*: Alexander the Philosopher in the Greco-Roman, Persian and Arabic Traditions. In: *The Alexander Romance in Persia and the East*. S. 311-326.

Motiv, wenn Alexander Fragen an die Asketen stellt;¹¹²² 2) Der Dialog mit „dem Oberhaupt“ der Brahmanen Dandamis.¹¹²³ Die beiden Motive finden sich in der Tradition β, in L und in der *Aleksandrija*, wobei die Hs. L sowie A² sehr ausführlich vom Treffen Alexanders mit Dandamis berichten. Die von Kroll herausgegebene Hs. A und das Eskandar-Buch enthalten lediglich den ersten Typus der Erzählung. Im Kontext des behandelten Themas ist vor allem der Gruß der Brahmanen in ihrem Brief zu erwähnen:

α III.5:

„Βραχμᾶνες γυμνοσοφισταὶ Ἰαλεξάνδρω ἀνθρώπῳ ἐγράψαμεν“.

β; L III.5:

„Γυμνοσοφισταὶ Ἰαλεξάνδρω ἀνθρώπῳ ἐγράψαμεν“.

A¹; A² III.5:¹¹²⁴

<Die Botschaft von den Rachmani an Aleksandr> „Die nackten Weisen schreiben dies an den Menschen Aleksandr“.

Das menschliche Wesen des Herrschers geht an dieser Stelle voran. In der Tradition β, auch in L und in der *Aleksandrija* wird der Herrscher noch weiter herabgestuft. Wenn Alexander fragt, was das schlimmste Wesen auf der Erde ist, τί ἄρα πάντων τῶν ζώων ἐστὶ πανουργότερον, antworten die Philosophen ihm folgendes:

¹¹²² Die älteste Version des Gesprächs ist im Berliner Papyrus 13044 erhalten: Alexander befragt die Gymnosophisten: *Stoneman, Richard* (Hrsg.): Alexander Interrogates the Gymnosophists. In: *Ibid.*: Legends of Alexander the Great. New York 2011. S. 77-78. Bibliographie und Diskussion finden sich in: *Steinmann, Marc* (Hrsg.): Alexander der Große und die "nackten Weisen" Indiens: der fiktive Briefwechsel zwischen Alexander und dem Brahmanenkönig Dindimus. Einleitung, lateinischer Text, Übersetzung und Kommentar. Berlin 2012. S. 36-38. Zu Parallelen mit der indischen Tradition siehe: *Szalc, Aleksandra*: Alexander's dialogue with Indian philosophers: Riddle in Greek and Indian Tradition. In: *Eos*. 2011. Bd. 98. S. 7-25.

¹¹²³ Vgl. Papyrus Genév. Inv. 271. *Stoneman, Richard* (Hrsg.): A Cynic Diatribe of Dandamis to Alexander. In: *Ibid.*: Legends of Alexander the Great. New York 2011. S. 78-83. *Göller, Karl H.*: Alexander und Dindimus: West-östlicher Disput über Mensch und Welt. In: *In: Erzgräber, Willi* (Hrsg.): Kontinuität und Transformation der Antike im Mittelalter: Veröffentlichung der Kongressakten zum Freiburger Symposium des Mediävistenverbandes. Sigmaringen 1989. S. 105-119; Zur Bibliographie und Beschreibung der Dandamis-Tradition sowie des Palladiustextes: *Steinmann, Marc* (Hrsg.): Alexander der Große und die "nackten Weisen" Indiens. S. 39-50.

¹¹²⁴ A¹: S. 84; A²: *Istrin*: S. 203; *Tvorogov*: S. 146.

β; L III.6:

οἱ δὲ εἶπον· “ὁ ἄνθρωπος.” ὁ δὲ φησιν· “πῶς;” οἱ δὲ εἶπον· “τοῦτο ἀπὸ σεαυτοῦ πείθου· σὺ γὰρ θῆρ ὑπάρχων ἴδε πόσα θηρία μετὰ σοῦ ἔχεις, ἵνα τὴν τῶν ἐτέρων θηρίων ζωὴν μόνος ἀφαρπάσῃς.”¹¹²⁵

A¹; A²: III.6:¹¹²⁶

Sie antworteten ihm: „Der Mensch“. Er fragte: „Warum?“. Sie sagten: „<Beweis es dir selbst> und es wird dir bewiesen. du bist ja ein Tier. Siehe, wie viele Tiere du mit dir führst und den anderen Tieren das Leben nimmst“.

Wie man sieht, wird der Herrscher im Vergleich zur Hs. A bis auf ein tierisches Wesen herabgestuft. Alexander zeigt sich allerdings nicht verärgert, sondern lächelt lediglich. Auch das Eskandar-Buch hat diese Szene übernommen:

E. 1098-1105

Er fragte: „Wer ist wach, des Schlafens fern?

Wer ist ein Sünder in den Ländern der Erde,
wo manch ein Lebewesen sich regt und lebt,
das nicht weiß, was es auf dieser Welt sucht?“

Ihm antwortete ein Brahmane: „O Herrscher
mit reinem Herzen, und Geheimniserforscher!
Das Sündhafteste auf der Welt ist der Mensch,
dem Rachsucht und Gier die Vernunft umnebeln.

Willst du dich von dieser Wahrheit überzeugen,
so blicke von allem zuerst auf dich selbst:

Die weite Erde liegt dir ganz zu Füßen,
ja, der kreisende Himmel scheint dein Gefährte zu sein,
und dennoch sinnst du auf Mehrhabenwollen¹¹²⁷,

um der finsternen Erde das Mark zu entziehen!

Es wünscht sich gewiss deine Seele die Hölle,
es sei denn, du wirst durch diese Worte
kehrt machen zu einer anderen Art.“

¹¹²⁵ „Sie sagten: ‘Das frage dich selbst! Denn auch du bist ein Tier – siehe, wie viele Tiere du mit dir führst, damit du allein das Leben der anderen Tiere raubst“. *Van Thiel*: S. 131.

¹¹²⁶ A²: S. 204; *Tvorogov*: S. 46.

¹¹²⁷ *bīṣī* „Übermaß, Überfluss“.

Gier und Überfluss sind die Hauptsünden Eskandars in der brahmanischen Darstellung bei Ferdousī.

Diese beiden Begriffe erlangen eine besondere Funktion im zweiten Motiv, nämlich im Gespräch Alexanders mit Dandamis, welches das Thema der Herabstufung des Herrschers fortsetzt. Besonders ausführlich wird dies in A² behandelt. In der *Aleksandrija* wird der Philosoph „Igumen Dandam“ genannt. Zu ihm schickt Alexander zunächst seinen Freund Onesikritos, der Alexander als „Gebietter aller Menschen“ vorstellt. Dandamis erwidert ihm, dass allein Gott sein Gebieter sei. Alexander sei kein Gott, denn er sei sterblich wie alle anderen.¹¹²⁸ Des Weiteren wird die Abwertung Alexanders dargestellt:¹¹²⁹

Im Gespräch Alexanders mit dem Haupt der indischen Philosophen wird die innere Welt Alexanders ausführlich thematisiert. Die Hauptvorwürfe beziehen sich auf Alexanders Macht- und Habsucht. Gier wird von ihnen mit Sterblichkeit verbunden. Die Brahmanen verweisen Alexander auf seine sexuellen Begierden, seine Lust auf das Äußerliche sowie auf seine Abhängigkeit von Gold und Silber. Die Brahmanen besitzen nichts, was Alexander brauchen könnte, und sie wohnen nicht im Luxus. Dandamis betont, dass Alexander Gott verachte, den Menschen hasse, Luxus wolle und Angst vor dem Tod habe. Denn er besitze Begehrlichkeit, Gier, Goldsucht und „teuflische Machtsucht“.

Auch Alexanders Weltherrschaft und seine Beziehungen zur göttlichen Welt werden in diesem Gespräch entwertet. Der König sei stolz bis zum Ozean gelangt und strebe von dort eine andere Welt an, gegen die er zu Felde ziehen wolle. Ohne Krieg sei Alexander traurig, da er niemanden besiegen könne. Denn die ganze Welt könne ihn nicht sättigen und seine Machtsucht zufrieden stellen. Es wird im Dandamis-Gespräch hervorgehoben, dass Alexander viele Länder unterworfen habe, aber ein

¹¹²⁸ A²: S. 211; *Tvorogov*: S. 150.

¹¹²⁹ Der Inhalt des in der *Aleksandrija* geschilderten Konzeptes entspricht den Texten der sogenannten Palladius-Gruppe. Zur Bibliographie und Forschungsproblematik siehe: *Steinmann, Marc* (Hrsg.): *Alexander der Große und die "nackten Weisen" Indiens*. S. 42-49; *Stoneman, Richard* (Hrsg.): *Palladius, 'On the Life of the Brahmins'*. In: *Ibid.: Legends of Alexander the Great*. S. 34-56. Istrin hat diese Interpolationen in die *Aleksandrija* als Text des Pseudo-Palladius gekennzeichnet, der in A¹ nach der Lebensbeschreibung Alexanders in die Chronik hineininterpoliert wurde. Der Bearbeiter der A² hat dem Text des Romans den Bericht hinzugefügt, so dass das Gespräch mit Dandamis zum Teil der Erzählung über den indischen Feldzug wurde. Die slawische Übersetzung des separaten Pseudo-Palladius-Textes aus der Chronik wurde ebenso von Istrin herausgegeben: *Istrin*: S. 106-128. Zum Gespräch des Dandamis mit Alexander in A² siehe: *Istrin*: S. 205-219; *Tvorogov*: S. 148-159.

nackter Greis nun Alexander selbst besiege. Der Herrscher habe keinen Platz in seiner Seele für göttliche „Glückseligkeit“¹¹³⁰ und Weisheit. Alexander sei unkundig in göttlichen Sachen. Er suche lediglich Mord, die Verwüstung von Ländern und fülle die Erde mit Bösem. An materiellen Dingen besitze der Weltherrscher alles, aber das Gute habe er nicht.

Den negativen Eigenschaften des Herrschers stehen die positiven der Philosophen entgegen. Den Brahmanen gehöre schon alles ohne Krieg, nämlich Himmel, Erde, Früchte und Flüsse. Dandamis' Berater und Helfer sei Gott, und der Philosoph diene ihm als Sohn. Die Brahmanen mögen kein Gold und haben keine Angst vor dem Tod. Sie befürchten auch nicht, von Alexander getötet zu werden. Sie hätten ihre inneren Feinde besiegt und daher auch keine Angst mehr vor äußeren Feinden. Wenn der König die Philosophen besiege und die ganze Welt besitze, werde er in seinem Besitz nach dem Tod trotzdem lediglich ein Stück Erde haben, so wie sie Dandamis und Alexander momentan unter sich hätten.

Der Philosoph bietet dem Herrscher allerdings eine Lösung an. Dandamis ruft Alexander auf, auf sein Besitztum zu verzichten und sich den Brahmanen anzuschließen. Dann erfahre er, wer er selbst sei. Wenn Alexander ihre Lebensweise begreife und annehme, müsse er auf seine Macht verzichten und nackt in die Wüste gehen. Dandamis fordert Alexander auf, umgehend zu entscheiden, ob er mit den Kriegen aufhöre und sich den Brahmanen anschließe oder zu seinen „Tieren“, den Makedonen, zurückkehre. Alexander habe Dandamis daraufhin geküsst und sich traurig und erstaunt über das ihm Gesagte zurück auf den Weg gemacht.

An dieser Stelle ist die Episode mit dem „reichen Jüngling“ aus dem Neuen Testament heranzuziehen. Ein junger reicher Mann fragt Jesus, was er tun solle, um das ewige Leben zu erlangen. Die Antwort macht den Jüngling betroffen: „Geh hin, verkaufe alles, was du hast, und gib's den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben, und komm und folge mir nach!“ Er aber wurde unmutig über das Wort und ging traurig davon; denn er hatte viele Güter“. Darauf formuliert Jesus seine bekannte Sentenz: „Es ist leichter, dass ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, als dass ein Reicher ins Reich Gottes komme“.¹¹³¹

¹¹³⁰ *blagodat'*.

¹¹³¹ Markus 10.17-27. Die Übersetzung folgt der Lutherbibel.

Die Idee eines „Verzichtes auf alles“ als Gegensatz zum wachsenden Eigentumsanspruch wird auch in der modernen Philosophie behandelt, und zwar von der Philosophin Maria Schätzle, deren Gedanken mit Dandamis' Worten über die brahmanische Lebensweise übereinstimmen. Die Philosophin stellt dem Eigentumsanspruch das „seinlassende Haben“ entgegen, das einen Verzicht auf das Besitztum bedeutet. Menschen wie Franz von Assisi hätten vermocht, „die Sonne, Wasser, Wind zum Bruder, zur Schwester“ zu haben, ohne Gier nach mehr.¹¹³²

In allen Hauptquellen stellen die Brahmanen anschließend die Sinnfrage an den König, und sie bitten ihn um Unsterblichkeit:

α III.6.7:

„εἶπεν αὐτοῖς· ‘τί θέλετε ἐξαιτήσασθαί με;’ οἱ δὲ εἶπον· ‘ἀθανασίαν.’ ὁ δὲ Ἀλέξανδρος εἶπεν· ‘ταύτην ἐγὼ οὐκ ἔχω τὴν ἐξουσίαν· καὶ γὰρ ἐγὼ θνητὸς ὑπάρχω.’ οἱ δὲ εἶπον· ‘τί τοίνυν θνητὸς ὑπάρχων τοσαῦτα πολεμεῖς; ἵνα πάντα ἄρας που ἀπενέγκῃς; σὺ πάλιν αὐτὰ ἐτέροις καταλείψεις“.¹¹³³

β III.6.36-41; L III.6.12:

ταῦτα ἀκούσας Ἀλέξανδρος εἶπε πᾶσιν· “αἰτήσασθέ με τί θέλετε καὶ δώσω ὑμῖν.” ἐξεβόησαν δὲ πάντες λέγοντες· “δοῦς ἡμῖν ἀθανασίαν.” ὁ δὲ Ἀλέξανδρος εἶπεν· “τοῦτου ἐγὼ ἐξουσίαν οὐκ ἔχω· κάγω γὰρ θνητὸς ὑπάρχω.” οἱ δὲ εἶπον· “τί τοίνυν θνητὸς ὑπάρχων τοσαῦτα πολεμεῖς; ἵνα πάντα ἄρῃς; καὶ ποῦ ἀπενέγκῃς; οὐ πάλιν καὶ σὺ αὐτὰ ἐτέροις καταλιμπάνεις;”¹¹³⁴

¹¹³² „Wenn ich durch einen Wald gehe, der nicht als mein Besitz im Grundbuch verzeichnet ist, kann ich ihn sehen, rauschen hören, solange ich bleibe. So gehört er mir. Das ganze Universum habe ich, wenn ich es bewundere, die ganze Erde, wenn ich sie liebe. ... Uns Menschen gehört die ganze Welt – aber nicht, wenn wir sie in uns hineinziehen. Uns gehören die Sterne, die Wälder und Flüsse, aber nur, wenn wir sie sein-lassen, sonst haben wir sie ja nicht“. *Otto, Maria A. C.*: Überwege. Zu einer Phänomenologie der Grenze. Freiburg; München 1986. S. 52-54.

¹¹³³ „Dann sprach Alexander zu ihnen: ‚Um was wollt ihr mich bitten?‘ Da sagten sie: ‚Gib uns Unsterblichkeit.‘ Und Alexander: ‚Diese Macht habe ich nicht, denn auch ich bin sterblich.‘ Und die Weisen: ‚Warum, wenn du sterblich bist, führst du so viele Kriege? Damit du alles raubst und davonträgst, und dass du dies anderen wieder hinterlassen musst?‘“. *Pfister*: S. 59.

¹¹³⁴ „Als Alexander das gehört hatte, sprach er zu ihnen allen: ‚Sagt mir, was ihr wünscht, und ich werde es euch geben.‘ Da riefen alle aus: ‚Gib uns Unsterblichkeit!‘ Alexander aber sagte: ‚Darüber habe ich keine Macht; auch ich bin sterblich.‘ Da fragten sie: ‚Wenn du sterblich bist, warum führst du denn so viele Kriege? Um alles zu erobern und irgendwohin fortzutragen? Wirst nicht auch du es anderen hinterlassen?‘“. *Van Thiel*: S. 131; 133.

A¹; A²: III.6:¹¹³⁵

Als Aleksandr dies gehört hatte, sagte er zu allen: „Bittet mich, was Ihr wollt und ich gebe es Euch“. Und alle jammerten und sagten: „Gib uns Unsterblichkeit“. Und Aleksandr sagte: „Die besitze ich nicht, da ich selbst sterblich bin“. Sie sagten darauf: „Warum führst du Kriege, wenn du sterblich bist? Wenn du alles nimmst, wohin willst du das tragen? Hinterlässt du das den anderen?“.

E. 1114-1125:

Alsbald fragte der gebietende König:

„Was ist euch vonnöten, das ihr von uns wünschtet?

Nicht will ich verweigern euch all meine Schätze,
nicht will ich dabei meiner Mühen gedenken.“

Da erwiderte einer: „O du hoher König,
verschließe die Tore von Alter und Tod uns!“

„Doch“, sprach Sekandar, „wie lässt sich dem Tode
mit Wünschen und Flehen je entgegenwirken?

Wie entfliehst du den scharfen Krallen des Drachen?

Und bist du aus Eisen, wirst du ihm nicht entkommen.

Mag auch lange andauern die Zeit unsrer Jugend,
entkommt sie dennoch nicht dem Tage des Alters.“

Da sagte zu ihm ein Brahmane: „O König,
du Weltherrscher, Wissender, hoher Gebieter!

Da du weißt, dass der Tod sich bezwingen nicht lässt,
und es nichts Übleres als das Alter auch gibt,
was suchst du durch Anstrengung fortan die Welt,
was atmest du töricht an der giftigen Blume?

Von dir bleiben all deine Schätze zurück,
der Feind erhält, wofür du dich einst bemühtest.

Nimmst du für andere Mühen auf dich,
so zeugt dies von wenig Verstand und von Dummheit.

Vom Tode ist das weiße Haar eine Botschaft,
was hoffst du so sehr, beständig zu bleiben?“

Die Brahmanen betonen das Thema der Vergänglichkeit und Alexanders Tod, die seine Machtansprüche sinnlos erscheinen lassen.¹¹³⁶ Durch Herrschaft werde man

¹¹³⁵ A¹; A²: *Istrin*: S. 207. *Tvorogov*: S. 149.

nicht glücklich, meinen sie. Die Brahmanen im *Schāhnāme* verbinden das Glücklich-Sein mit Vernunft: „Glücklich ist, wessen Seele Vernunft in sich aufnimmt“.¹¹³⁷ Die im iranischen Epos erörterten Grundideen entsprechen denen in der *Aleksandrija* in Alexanders Gespräch mit Dandamis: Die Vergänglichkeit des Lebens und Alexanders Beschränkung auf die materiellen Dinge begrenzen ihn als Menschen.¹¹³⁸ Dieselbe Idee äußert die Königin Qaydāfe:

E. 977-978:

„Nicht wird Sekandar der Schätze je satt,
besiegte er auch das Haupt des Himmels.
Er sucht uns zu plagen, um Schätze zu häufen,
doch alle Schätze auf Erden sind die Plage nicht wert“.

Die Vorstellung von den Brahmanen als Philosophen findet ihren Ursprung in der griechischen Tradition, in der sie als glücklichste selige Weise dargestellt werden. In manchen Märchenmotiven treten sie in derselben Funktion wie *im Alexanderroman* auf: Sie bringen dem König die Weisheit bei und zeigen sich ihm gegenüber als ehrlich.¹¹³⁹ In ätiologischen Sagen hängt Macht mit Geiz, Überfluss und Habsucht zusammen und stellt dadurch die Quelle des Bösen dar.¹¹⁴⁰ Der Wunsch, sich das heilige Gut anzueignen, entspricht dem an dieser Stelle an den Weltherrscher gerichteten Vorwurf.¹¹⁴¹ Die Abhängigkeit von der materiellen Welt und Hochmut gegenüber Gott stellen in den theozentrischen Legenden die Sünde dar.¹¹⁴² Die Brahmanen stellen das gesamte Paradigma des Grenzen auflösenden, glücklichen und erfolgreichen Kosmokrators, eines göttlichen Sprosses, infrage. Ihre Grundprinzipien, die unter diesem Aspekt besprochen wurden, ergeben sich aus der asketischen Lehre von der seelischen und körperlichen Selbstkontrolle; sie kritisieren

¹¹³⁶ Dazu noch: E. 1088-1090.

¹¹³⁷ E. 1111.

¹¹³⁸ E. 975.

¹¹³⁹ Wobei die Brahmanen am häufigsten in den Märchen als Betrüger vorkommen. *Mode, Heinz*: Brahmane. In: EM. Bd. 2. S. 649-651.

¹¹⁴⁰ *Lüthi, Max*: Bosheit, böse. In: EM. Bd. 2. S. 623.

¹¹⁴¹ α; β; L; A¹; A²; III.28.

¹¹⁴² *Lüthi, Max*: Op. cit. S. 630.

grundsätzlich die gesellschaftliche Ordnung dadurch, dass die den Brahmanen zugeschriebene Lebensweise in Opposition zu der der restlichen Welt steht.¹¹⁴³

Das Thema der Vergänglichkeit bei Ferdousī und in der Hs. L

Die Vergänglichkeit der Herrschaft, des Lebens und aller materiellen Dinge wird an vielen Stellen bei Ferdousī angesprochen. Der Tod und das damit verbundene Ende der Herrschaft wird im *Schāhnāmeḥ* bereits von Anfang an vorausgesetzt.¹¹⁴⁴ Das Leben eines Schahs ist irdisch und zeitlich gebunden, worauf er sich besinnen sollte. Vom Königsthron gehe jeder Machthaber schnell ins Jenseits über.¹¹⁴⁵ Auch das sei der Wunsch des Himmels.¹¹⁴⁶ Daran wird auch Eskandar von Aristoteles erinnert:

E. 1729-1731:

Zum Tode gebar uns alle die Welt,
dem wir das Herz nur aus Hilflosigkeit geben.
Wer stirbt, nimmt die Königsherrschaft nicht mit sich,
er lässt beim Fortgang einem andren die Größe.

Ferdousī lässt auch Eskandar selbst das Thema Tod ansprechen. Der König unterstreicht den von Aristoteles geäußerten Gedanken: „Uns alle erwartet der Tod, ob Schah oder Heer, // und lebst du auch lange, ist dieses der Weg“.¹¹⁴⁷ Im Brief an die Iraner unterstellt der Herrscher sich und alle dem Himmel und der Zeit:¹¹⁴⁸ „Zuletzt werden auch unsre Tage vergehen, // denn es zählet die Zeit gar unsere Schritte“.¹¹⁴⁹ Der Weg zum Tod sei unvermeidlich, und alle vergänglichen Dinge lasse der Herrscher zurück.¹¹⁵⁰

Das Thema der Vergänglichkeit wird auch in der Hs. L erwähnt. In der ersten Szene spricht Dareios nach der Schlacht am Fluss Stranga über die Vergänglichkeit des Glückes: ἡ γὰρ τύχη βραχεῖαν ἐὰν λάβῃ ῥοπὴν, τοὺς ταπεινοὺς ὑπεράνω τῶν

¹¹⁴³ Michaels, Axel: Die Kunst des einfachen Lebens: eine Kulturgeschichte der Askese. München 2004. S. 12-13. Die asketischen Praktiken waren im Kynismus, Stoizismus und unter den Neuplatonikern sowie in Judentum und Christentum verbreitet. Finn, Richard: Asceticism in the Graeco-Roman World. Cambridge 2009.

¹¹⁴⁴ Db 129 130; 134.

¹¹⁴⁵ Db. 134.

¹¹⁴⁶ D. 256-257.

¹¹⁴⁷ D. 412

¹¹⁴⁸ D. 452.

¹¹⁴⁹ D. 455; Dieselbe Idee in E. 1-3.

¹¹⁵⁰ E. 22; E. 467-469.

νεφελῶν ἀναβιβάζει καὶ τοὺς ἀπὸ ὕψους εἰς ζόφον κατάγει.¹¹⁵¹ In einer anderen Szene im Wunderbrief in der Hs. L bekommt Alexander auf dem Weg zu einer Insel eine Prophezeiung von den Inselbewohnern, deren Stimmen er über dem Wasser hört:¹¹⁵²

L II.38.3:

„ὦ παῖ Φιλίππου, Αἰγυπτίου δὲ [τὸ] σπέρμα,
κλήσιν ἔσχηκας σημαίνουσαν τὸ μέλλον
ὑπὸ σοῦ πραχθὲν εὐτύχημα γενναίως·
ὑπὸ μητρὸς γὰρ Ἀλέξανδρος ἐκλήθης·
ἤλεξας ἄνδρας ὡς τούτους ἐκδιώκων
καὶ ἀποσοβῶν βασιλεῖς ἐξ οἰκείων·
ἀλλ' ἔξανδρος δὲ πάντως τάχος γένοιο,
συμπληρουμένου σου δευτέρου στοιχείου
τοῦ ὀνόματος, ὃ κλήσιν ἔσχε λάβδα“.¹¹⁵³

Die Worte betonen wiederum Alexanders Menschlichkeit und Sterblichkeit und nennen selbst das Alter bei seinem künftigen Tod, nämlich 30 Jahre.¹¹⁵⁴ Eine ähnliche innere Struktur zeigt die Rede an Eskandar, die er auf einem Berg hört, wo ein toter Greis auf dem Goldthron liegt:

E. 1228-1232:

Sekandar stieg bis zum Bergkamm hinauf
und blickte auf den Toten bei dem Silber und Gold.

¹¹⁵¹ „Denn wenn das Glück nur ein wenig schwankt, erhebt es die Untenstehenden über die Wolken, und die Hochstehenden stürzt es in den Abgrund“. L II.16.10: *van Thiel*: S. 91; A¹; A²: S. 177; *Tvorogov*: S. 124.

¹¹⁵² Über diese Episode im Kontext der räumlichen Begrenzung siehe das Kapitel ‚Jenseits des Wassers‘.

¹¹⁵³ „O Sohn Philipps, doch Spross aus Ägypterland, // mit deinem Namen erhieltst du die Vorbedeutung // des großen Werkes, das du gewaltig vollbracht hast. // Die Mutter nämlich rief dich Alexander, // so hast du Männer abgewehrt und sie verfolgt // und Könige aus ihren Reichen fortgejagt. // Doch in der Männer Zahl wirst du bald fehlen, // wenn sich die zweite Letter hat erfüllt // in deinem Namen, welche Lambda ist. *Van Thiel*: S. 111.

¹¹⁵⁴ Der in der Prophezeiung erwähnte griechische Buchstabe λ hat einen Wert von 30. Die Legende von den prophezeienden Inselbewohnern war in Antike bereits bekannt. Seneca der Ältere bezieht sich auf sie in seinen *Controversiae*. Sen. *Controv.* VII.7.19; Suas. I.1-2. *Schönberger, Otto und Eva* (Hrsg.): Seneca der Ältere: Sentenzen, Einteilungen, Färbungen von Rednern und Redelehrern. Würzburg 2004. *Feddern, Stefan* (Hrsg.): Die Suasorien des älteren Seneca. Einleitung, Text und Kommentar. Berlin; Boston 2013.

Da hörte er einen Ruf: „O du König,
auf Erden verbrachtest du manch einen Tag,
vernichtetest viele der Königsthronen,
erhobest dein Haupt zum Himmelsgewölbe,
viele Feinde und Freunde tötetest du,
doch nun führt der Weg zurück aus der Welt.“
Die Wangen des Königs wurden durch den Ruf
wie eine Leuchte, und er kehrte zurück
von jenem Berge, gebrandmarkten Herzens.

Zunächst befasst sich der Ruf, wie die Prophezeiung der Stimmen von der Insel, mit den militärischen Erfolgen des Herrschers und erwähnt sogar seinen Versuch, das „Himmelsgewölbe“ zu erreichen. Eskandar bringe vielen Menschen den Tod und müsse sich selbst ebenfalls auf das gleiche Schicksal vorbereiten. Im weiteren Verlauf der Szene begegnet Eskandar dem Todesengel Esrafil auf einem Berggipfel im Land der Dunkelheit:

E. 1397-1406:

Er sah Serāfil, wie er hielt in der Hand
eine Posaune bei erhabenem Haupt,
die Wangen voll Wind, die Augen voll Tau,
erwartend von Gott den Befehl: „Blase nun!“
Als er auf dem Berge Sekandars Antlitz sah,
erhob er einen Schrei gleich dem Dröhnen des Donners:
„O Sklave der Gier, lass sein dein Bestreben!
Denn irgendwann dringt der Ruf an dein Ohr:
,Bemüh' dich nicht so sehr um Krone und Thron,
bereite zum Abgang dich und schnüre dein Bündel!“
Da gab ihm der König folgende Antwort:
„Nun war eben dies mein Anteil der Zeiten,
nichts andres als Wandern und Bewegung zu erfahren¹¹⁵⁵
auf Erden, bei allem Sichtbaren und Verborgnen!“
Er stieg herab von jenem Berge mit Seufzern,
in eins betend¹¹⁵⁶ zum Geber des Guten.

¹¹⁵⁵*nabīnam* „zu sehen“.

Er wandte dem finsternen Wege sich zu,
derweil ihm die Wegweiser schritten voran.

Gier und Tod werden wiederum zum Thema in der Ansprache des Todesengels an Eskandar. Wieder, wie in der letzten Szene, verlässt der Herrscher den Ort in Trauer. Allerdings bleibt Eskandar seiner Wanderschaft treu und entschließt sich, „auf Erden weiterzuziehen“.¹¹⁵⁷

Berg als Offenbarungsort

Berge fungieren im *Schāhnāme* am häufigsten als Orte, an denen Alexander eine Offenbarung hinsichtlich seiner Zukunft empfängt und wo er sich mit der jenseitigen Welt auseinandersetzt. Auch in der Hs. L befindet sich der Tempel im Hafen von Lyssos auf einem Berg. Zu dieser Funktion führt die in vielen Mythen vorhandene Vorstellung von einem Berg als „göttlichem Geschöpf“ oder sogar als göttlichem Kind.¹¹⁵⁸ Aus den zoroastrischen Schriften sind mehrere bedeutsame Berge bekannt. Der Berg Alborz, awestisch Harā bərəzaitī, mittelpersisch Harborz, erfüllt dabei eine kosmologische Funktion: durch diesen Berg hindurch geht die Sonne auf und unter und kreisen die Sterne und Himmelskörper, und er gilt als Quelle aller Flüsse der Welt.¹¹⁵⁹ Der indische Berg Mēru besitzt vergleichbare Eigenschaften.¹¹⁶⁰ Ein Berg, dessen Spitze sich unter den Wolken befindet, gilt als Schnittlinie mit der Überwelt, wo sich die Erde mit dem Himmel verschränkt und die Götter mit den Menschen kommunizieren. Der Berg ist ein Stützpunkt des Himmels und somit ein Wohnort der Götter und jenseitigen Wesen.¹¹⁶¹ Daher ist es nicht verwunderlich, dass der Aufstieg zum Berggipfel einen besonderen Moment für Eskandar darstellt.

¹¹⁵⁶ *dorūd* [dādan]; *dorūd* „Gruß, Begrüßung, Lebewohl; Segen“.

¹¹⁵⁷ E. 1421.

¹¹⁵⁸ Siehe beispielsweise Edda, hawaiische, tahische und aztekische Legenden über die Entstehung der Berge. *Ward, Donald*: Berg. In: EM. Bd. 2. 138-139.

¹¹⁵⁹ Yt. 10.50, 118; 12.23, 25; Yt. 15.7.

¹¹⁶⁰ *Boyce, Mary*: Alborz in Myth and Legend. In: *Iranica*. Vgl. auch *Rollinger, Robert*: Aornos and the Mountains of the East: The Assyrian Kings and Alexander the Great. In: *Gaspa, Salvatore; Greco, Alessandro; Morandi Bonacossi, Daniele, Ponchia, Simonetta und Rollinger, Robert* (Hrsg.): *From Source to History: Studies on Ancient Near Eastern Worlds and Beyond Dedicated to Giovanni Battista Lanfranchi* (AOAT 412). Münster 2014. S. 597-635.

¹¹⁶¹ Der Olymp der Griechen, der Himminbjorg der Nordgermanen oder der Ifinger-Berg. *Ward, Donald*: Berge. In: EM. S. 139-140.

Die Rolle der Berge als Vermittler zwischen Diesseits und Jenseits bzw. als Offenbarungsorte ist in der Geschichte weit verbreitet. So spricht Moses mit Gott auf dem Berg Horeb.¹¹⁶² Auf den Bergen begegnet Eskandar den Toten, die verhüllt auf einem Thron bzw. auf einem Bett liegen.¹¹⁶³ In diesem Motiv wird der Berg als Haus der Toten angesprochen, da in solchen Szenen Eskandar auf seine irdische vergängliche Existenz aufmerksam gemacht wird. Er stößt somit auf mehrere Warnungen aus der Totenwelt, die sich in weltweit verbreiteten Legenden auch auf bzw. in einem Berg befindet.¹¹⁶⁴ Auch die Vorstellung vom Berg als Ort, wo Schätze und Kostbarkeiten der Welt liegen sollen, ist ein bekanntes verbreitetes Motiv vieler Legenden, etwa in sibirischen Erzählungen. Jede Kultur, in der Berge einen charakteristischen Teil der Landschaft darstellen, verleiht dem Berg magische Eigenschaften sowie die Funktion des Vermittlers zwischen Diesseits und Jenseits.¹¹⁶⁵

Bäume als Begrenzung

Im gesamten Legendenkreis nehmen die Prophezeiungen der sprechenden Bäume über die Zukunft Alexanders und seiner Nächsten einen besonderen Platz ein. Bevor sich der Herrscher zu ihnen begibt, erklären die Inder Alexander, (A²: als er nach Persien zurückgehen will), er sehe Städte und Reiche, welche keiner der lebenden Herrscher je gesehen habe.¹¹⁶⁶ Darauf folgt die Szene der prophezeienden Bäume. Im griechischen *Alexanderroman* teilen die Bäume der Sonne und des Mondes folgende Prophezeiungen mit: (1) Alexander wird von der Hand der Nächststehenden umgebracht;¹¹⁶⁷ (2) Alexander stirbt in Babylon und kehrt nicht zu seiner Mutter zurück; sein Leben ist bereits vergangen, und alle seine Verwandten werden umgebracht.¹¹⁶⁸ Mit anderen Worten: Die Szene wiederholt das vor der Geburt

¹¹⁶² Ex. 3.1 ff.: „Mose aber hütete die Schafe Jitros, seines Schwiegervaters, des Priesters in Midian, und trieb die Schafe über die Steppe hinaus und kam an den Berg Gottes, den Horeb“ (Die Lutherbibel).

¹¹⁶³ β; L; A¹; A² III.28; E. 1479-1492; E. 1228-1232.

¹¹⁶⁴ Ward, Donald: Berge. S. 144. Vgl. die „Türme des Schweigens“ des Zoroastrismus: Boyce, Mary: Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices. 1979. S. 252.

¹¹⁶⁵ Ibid.: 141.

¹¹⁶⁶ β III.17.1-5; L III.17.1; A¹: Istrin III.17: S. 87; A²: Ibid.: S. 221; Tvorogov: S. 160.

¹¹⁶⁷ α; III.17.35-36; L III.17.7-8; Tvorogov: S. 161.

¹¹⁶⁸ α III.17.38; L III.17.11; Tvorogov: S. 161-162.

gegebene Zeichen im Garten Philipps von der verstorbenen Schlange und kennzeichnet somit den baldigen Tod im fremden Land.¹¹⁶⁹

Das Eskandar-Buch erwähnt ebenso diese Prophezeiungen, die zwar ursprünglich auf den griechischen Roman zurückgehen, doch bei Ferdousī einen einzigartigen Charakter besitzen. Zum ersten wird die Frage nach dem Sinn seiner Wanderungen gestellt, und es wird der Tod nach vierzehn Jahren der Herrschaft vorausgesagt.¹¹⁷⁰ Zum zweiten tadeln die Bäume Eskandars Gier, „die Welt zu umkreisen, Menschen zu plagen und Könige zu erschlagen“. Dies soll allerdings bald mit seinem Tod abbrechen.¹¹⁷¹ Drittens wird vom Tod im fremden Land fern von Rüm und Mutter erzählt.¹¹⁷² Die prophezeienden Bäume haben offensichtlich spätere Bearbeiter des *Alexanderromans* so berührt, dass dieses Motiv erneut in der spätgriechischen Version aufgenommen wurde, und zwar im letzten Brief Alexanders an die Mutter in der Version γ:

„Du wirst mich nicht mehr wiedersehen noch meine Stimme hören und auch keinen Brief mehr von Alexander empfangen. Denn ich vermochte wohl die Heimat zu verlassen, jetzt aber in der Fremde bin ich unglücklich, liebe Mutter. Denn ich mache mich jetzt auf zu einem langwierigen Feldzug durch ein Land, wo die Sonne nicht scheint und von wo es keine Rückkehr gibt. Nimm also diesen Brief statt meiner, liebe Mutter, und lies ihn in deinen letzten Lebensjahren und gedenke unter Tränen deines Sohnes, der dir geraubt ist.“¹¹⁷³

Die Begegnung mit den Bäumen der Sonne und des Mondes am Rand der Welt kann in eine Reihe mit einer anderen Episode aus dem Wunderbrief an Olympias gestellt werden. In dieser Szene ist Alexander mit Bäumen am Fluss konfrontiert während seiner Wanderung durch fabelhafte Gegenden an der Peripherie der Oikumene. Die Bäume beginnen zu wachsen beim Aufgang der Sonne, wachsen bis zum Mittag und verkleinern sich danach, bis sie schließlich verschwinden. Alexander befiehlt, ihr Harz zu sammeln und die Bäume anzuschneiden. Die Soldaten, die diesem Befehl folgen, werden plötzlich von einem „unsichtbaren Dämon“, ὑπὸ

¹¹⁶⁹ Siehe das Kapitel ‚Entstehung des Konfliktes‘.

¹¹⁷⁰ E. 1526-28.

¹¹⁷¹ E. 1533-36.

¹¹⁷² E. 1540-42.

¹¹⁷³ γ. III.33; *Pfister*. S. 144-145.

δαίμονος ἀοράτου, geschlagen. Nachher droht eine Stimme ihnen mit Stummheit: “εἰ δὲ μὴ παύσητε, γενήσεται ἄφωνον τὸ στρατόπεδον.” Alexander fürchtet sich und nimmt seinen Befehl zurück: ἐγὼ οὖν φοβηθεὶς ἐκέλευσα μήτε ἐκκόπτειν μήτε συλλέγειν τινὰ ἐξ αὐτῶν.¹¹⁷⁴ Die Szene ist unter den behandelten Quellen lediglich in der Tradition β und in der ihr darin folgenden *Aleksandrija* überliefert (Abb. X).¹¹⁷⁵ Die Bäume am Fluss können in der angeführten Szene auch als Begrenzung betrachtet werden, indem sie mittels „eines unsichtbaren Dämons“ Alexander und seine Soldaten für die Einmischung in den beschriebenen Zyklus ihres Wachsens bestrafen wollen. Im slawischen Text heißt der Dämon *besy nevidimy*, was gleichfalls als „unsichtbarer Dämon“ zu übersetzen ist. Ein *bes* bezeichnet sowohl einen teuflischen Geist, der die Menschen verführt und zu den üblen Taten bewegt, als auch eine heidnische Gottheit, wobei das Wort auch als Synonym zum heidnischen Idol und Götzenbild Verwendung finden konnte.¹¹⁷⁶

Das griechische δαίμων bezeichnet hingegen jegliches übermenschliche Wesen niederen Ranges, das sich zwischen Göttern und Menschen befindet. Es kann gut oder schädlich wirken, wobei die böse Einwirkung der Dämonen häufiger vorkommt. Dämonen gehören zur jenseitigen Welt und können sich in Naturobjekten aufhalten, wohin sie beispielsweise vertrieben oder verbannt wurden. Sie können auch als Wächter einer ihnen zugewiesenen Zone bzw. eines ihnen zugewiesenen Gegenstandes auftreten. Die in Erdboden, Pflanzen und Bäumen sitzenden Dämonen stellen in der Folklore Fruchtbarkeitskräfte dar.¹¹⁷⁷ Die Einmischung Alexanders löst die Reaktion des mit diesen Bäumen verbundenen Geistes aus, der

¹¹⁷⁴ β II.36.1-11; L II.36.1-3: „Von dort zogen wir fort und kamen an einen Fluss. Ich ließ ein Lager aufschlagen und die Soldaten wie gewöhnlich die Waffen ablegen. In dem Fluss standen Bäume, die beim Aufgang der Sonne zu wachsen begannen bis zum Mittag, danach wurden sie wieder kleiner, bis sie ganz verschwanden. Sie hatten ein Harz wie persisches Myrrhen und einen ganz herrlichen und edlen Duft. Ich befahl, die Bäume anzuschneiden und mit Schwämmen das Harz aufzufangen. Da wurden plötzlich die Sammler von einem unsichtbaren Wesen geißelt; wir hörten bei den Geschlagenen den Schall der Peitsche und sahen die Schläge auf ihren Rücken fallen, die Schlagenden aber sahen wir nicht. Und eine Stimme erscholl und verbot, die Bäume anzuschneiden und den Saft zu sammeln, ‚wenn ihr aber nicht aufhört, wird das ganze Heer die Stimme verlieren‘. Voll Furcht verbot ich ihnen, die Bäume anzuschneiden und den Saft zu sammeln“. *Van Thiel*: S. 107; 109.

¹¹⁷⁵ A¹; A² II.36: S. 188; *Tvorogov*: S. 133.

¹¹⁷⁶ *Slovar' russkogo jazyka XI-XVII vekov*. Bd. 1. Moskau 1975. S. 148.

¹¹⁷⁷ *Röhrich, Lutz*: Dämon. In: EM. Bd. 3. S. 223-225.

sich gegen die Aktionen des Herrschers und seiner Soldaten zur Wehr setzt. Da Alexander unter die Herrschaft des Dämons gerät und dessen Befehl befolgen muss, zeigt das Motiv der Bäume und des Dämons in dieser Episode im griechischen Roman den begrenzenden Charakter an. Diese Szene ergänzt das Bild *Alexanders des Begrenzten*, der keine Macht in der *Terra Mythica* hat. Der Herrscher ist gezwungen, sich einer höheren Macht zu unterwerfen.

Der Baum spielt eine wichtige Rolle in Religion und Kosmologie sowie in den Jenseitsvorstellungen verschiedener Völker in Europa, Asien, Afrika und Amerika, bei denen die Legenden von Lebens-, Himmels- und Weltbäumen weit verbreitet sind. Über einen Baum kann ein Held in den Himmel klettern, um die Erfüllung seiner Wünsche zu verlangen. Bäume verbinden die göttliche Welt und die der Menschen. Auch als Wohnort unterschiedlicher Dämonen sind sie längst bekannt.¹¹⁷⁸ Zu nennen wäre etwa der Baum als Wohnsitz griechischer Nymphen.¹¹⁷⁹

Ägyptische Dichtungen und Lieder kennen sprechende Bäume.¹¹⁸⁰ Das Alte Testament überliefert eine Legende von streitenden Bäumen, die sich einen König gesucht haben.¹¹⁸¹ Plinius beschreibt die Krankheiten der Bäume und erwähnt in diesem Zusammenhang ein Werk des Gaius Epidius, der von sprechenden Bäumen erzählt habe.¹¹⁸² Ebenso alt sind die Vorstellungen vom Orakelbaum, etwa der Zeus-Eiche von Dodona¹¹⁸³ und dem heiligen Ölbaum Athenas auf der Akropolis. Die Ausstattung eines heiligen Ortes mit heiligen Bäumen war in der Antike selbstverständlich. In der Kosmologie-Beschreibung des *Bundahišn* besitzen Bäume und Pflanzen Seelen.¹¹⁸⁴ Der kayanidische König Goštāsp soll aus Anlass seiner Konversion zum Zoroastrismus die von Zoroaster aus dem Paradies mitgebrachte Zypresse gepflanzt haben.¹¹⁸⁵ Deshalb ist es nicht verwunderlich, dass die Szene von Alexander und wunderbaren sprechenden Bäumen, die eine Jenseiterscheinung sind, sowohl in der griechischen als auch in der iranischen Tradition erheblichen Anklang gefunden hat.

¹¹⁷⁸ AaTh 302. Ward, Donald: Baum. In: EM. Bd. 1. S. 1366-1369.

¹¹⁷⁹ Baudy, Dorothea: Baumkult. In: DNP Online. [Stand 6.03.2015: <http://referenceworks.brillonline.com/entries/der-neue-pauly/baumkult-e214150>].

¹¹⁸⁰ Brunner-Traut, Emma: Fabel. In: LÄ. Bd. 2. S. 70.

¹¹⁸¹ Richter 9.8-15.

¹¹⁸² Plin. Nat. 17.38.243.

¹¹⁸³ Hom. II. 16. 233-235.

¹¹⁸⁴ Bd. 4.12, 4.14, 4.16, 4.18.

¹¹⁸⁵ A 'Iam, Hūšang: Derakt. In: Encyclopaedia Iranica. Bd. 7 / 3. S. 316-319.

Alexanders Furcht

An vielen hier behandelten Stellen wird Alexanders Reaktion auf Geschehnisse erwähnt, die am häufigsten als Furcht interpretiert wird. Diese wurde beispielsweise bereits in der Episode über die Fahrt auf die Insel und in der *Aleksandrija* in der Szene mit Gorgo greifbar.¹¹⁸⁶ Alexanders Furcht wird lediglich in β und in der *Aleksandrija* erwähnt und kommt bei jedem erzwungenen Verlassen einer Gegend vor. Allerdings verändert die Furcht den Herrscher nicht. Seine Ziele sowie sein *pothos* bleiben wie bisher als ein Bewegungsmotiv bestehen. In der Episode über den Tauchgang verspricht Alexander am Ende sich selbst, nicht mehr das Unmögliche zu wagen, und an einer weiteren Stelle wird erneut von der Prüfung des Himmels erzählt.¹¹⁸⁷ Im Gegensatz zum Gilgamesch-Epos, wo der Hauptakteur aus Furcht vor dem Tod die Unsterblichkeit anstrebt,¹¹⁸⁸ bewegt diese Emotion im griechischen Text Alexander lediglich zum Verlassen der gefährlichen Region.

Im *Schāhnāmeḥ* ist die Bandbreite emotionaler Reaktionen von Seiten Eskandars vielfältiger: Angst, Betrübniß, Besorgniß, Pein, Schmerzen, Traurigkeit und Weinen.¹¹⁸⁹ Als der verkleidete Eskandar die Belehrungen des chinesischen Herrschers wahrnimmt, „fuhr die Farbe der Beschämung ins Antlitz, // ein Pfeil in die Leber waren ihm seine Worte“. Er verspricht sich selbst, nicht mehr inkognito zu reisen.¹¹⁹⁰ Die Episode über China stellt die letzte Szene dar, in der der verkleidete Alexander vorkommt – auch im syrischen *Alexanderroman*. Deshalb stammt dieses Versprechen offensichtlich entweder von Ferdousī selbst oder war bereits in einer seiner Quellen präsent.¹¹⁹¹

In A² wird Alexanders Furcht vor dem Tod zu einem wichtigen Topos der Erzählung über die letzten Phasen seines Lebens. Auf dem Rückweg von den Amazonen zieht Alexander durch verwüstete Gegenden und erinnert sich an die Prophezeiungen der indischen Bäume und des Antiphon.¹¹⁹² Er beginnt, sich vor dem Tod zu fürchten. Alexander schickt jemanden los zu erforschen, ob am Weg voraus der Knochenhimmel und die Eisenerde liegen, mit denen Antiphon den Tod Alexanders

¹¹⁸⁶ β ; L; A¹; A² II.38.

¹¹⁸⁷ L II.38.10-11; L II.41.11-13.

¹¹⁸⁸ *Maut.* X.61.

¹¹⁸⁹ E. 1491-92; 1493-1494; 1543; 1529-30; 1543; 1550

¹¹⁹⁰ E. 1620-1621.

¹¹⁹¹ *Syr.* III.7; *Budge:* S. 109-113.

¹¹⁹² Siehe das Kapitel ‚Entstehung des Konflikts‘.

verbunden hat. Denn „er wollte das Ende seines Lebens sehen“.¹¹⁹³ Auch in den weiteren Szenen bis zu seinem Eintritt in Babylon wird Furcht in A² zum ständigen Begleiter des Königs.¹¹⁹⁴ Er erwartet im slawischen Text im Verlauf seiner letzten Tage etwas Schreckliches und Unvermeidliches. Der Bearbeiter verstärkt damit die Vorahnung über den baldigen Tod, dessen Alexander sich bewusst wird. Die innere Spannung am Ende seines Lebens steigt somit in A² an. Durch die nicht aufhörende Furcht werden unterschiedliche Episoden als einzelne Komponenten der Erzählung in der *Aleksandrija* miteinander verbunden.¹¹⁹⁵ Letztendlich kommt Alexander in Babylon voll Furcht an. Der Bearbeiter ergänzt, dass dem König nicht mehr lange Zeit zu herrschen bleibe.¹¹⁹⁶

Auch im *Schāhnāme* ist sich Eskandar seines nahen Todes beim Eintritt in Bābel / Babylon bewusst:

E. 1717-1718:

Und von dort zog er weiter in Richtung Bābel –
die Erde ward unsichtbar durch seine Truppen.
Er wusste, dass ihm sich der Tod näherte
und ihm enger wurde der Tag unentwegt.

E. 1761-1764:

Als er dieses vernahm, wurde Sekandar traurig,
eine Schwäche befiel sein Hirn und sein Denken.
Er sagte: „Dem Tode kann man nicht entgehen,
hierüber macht sich mein Herz nicht Gedanken.
Ein längeres Leben war mir nicht beschieden,
die Zeit¹¹⁹⁷ verkürzt weder, noch fügt sie hinzu.“
Am selben Tag zog er nach Bābel geplagt,
er wußte, ihm näherte sich ein Unheil.

¹¹⁹³ *Tvorogov*: S. 169

¹¹⁹⁴ *Tvorogov*: S. 171-173

¹¹⁹⁵ *Istrin*: Untersuchungen. S. 234.

¹¹⁹⁶ *Tvorogov*: S. 173.

¹¹⁹⁷ *zamāne* „Zeit, Epoche, Schicksal, Welt“; al. „Schicksal“.

Die A² und das Eskandar-Buch steigern den Grad der inneren Spannung kurz vor dem Tod des Herrschers, während die Hs. A keinen Hinweis auf Alexanders Angst enthält.

Die im Text wiedergegebene Furcht hat viele psychologische Bezüge zur inneren Welt der Verfasser und auch des Publikums. Die geschilderten Angstreaktionen sind nicht nur *dem begrenzten* Alexander zuzuschreiben. Sie sind das Produkt des Bewusstseins der Autoren, die in den Ereignissen ihre eigenen Ängste und Phobien darstellen und zu bewältigen versuchen. Hinter den der prominenten Figur zugeschriebenen Gefühlen verstecken sich offene und geheime Ängste der Menschen. Das religiöse und ideologische Umfeld, in dem die Legenden verfasst wurden, spielt dabei eine wichtige Rolle. Die numinose Furcht der Art wie in den Alexander-Legenden ist für Sagen charakteristisch und zeigt sich dort realistisch, während sie im Märchen nur selten vorkommt.¹¹⁹⁸ Die antike Furcht, φόβος, drückt in ihrer klassischen Interpretation nach Aristoteles „eine Art von Schmerz“ und „ein bevorstehendes, verderbliches oder schmerzliches Übel“ aus.¹¹⁹⁹

Die Angst vor dem Tod, vor der Vernichtung der Seele und vor der Hölle gewinnt im christlichen Umfeld der zweiten *Aleksandrija* eine enorme Bedeutung.¹²⁰⁰ In der Heiligenvita des Fürsten Boris fürchtet sich dieser vor dem Tod. Je näher dieser Moment rückt, desto eindrucksvoller werden seine Gefühle dargestellt.¹²⁰¹ In der *Aleksandrija* steigt die Spannung ebenso mit der Annäherung des Herrschers an den Ort des Todes, Babylon.

Der Tod als letzte äußere Grenze

In den vorausgehenden Kapiteln dieser Arbeit wurde Alexanders Tod in Verbindung mit seiner Weltherrschaft und seiner göttlichen Herkunft angesprochen, wie dies in der Hs. A betont wird. Im griechischen *Alexanderroman* α und β sowie in der *Aleksandrija* stirbt Alexander, wie bereits erwähnt, sobald der durch den Adler erhobene Stern am Himmel verschwindet.¹²⁰²

¹¹⁹⁸ Mit Ausnahme des sogenannten Schreckenmärchens: AaTh 326: das Fürchtenlernen. Geiger, Klaus F.: Angst. In: EM. Bd. 1. 545-549; Lüthi, Max: Affekte. In: EM. S. 148.

¹¹⁹⁹ Rapp, Christof: Phobos. In: *Ibid.*; Horn, Christoph (Hrsg.): Wörterbuch der antiken Philosophie. München 2008. S. 339-340.

¹²⁰⁰ Darkevič, Vladislav .P.: „Gradske ljude“ Drevnej Rusi XI-XIII vv. (Die „Stadtleute“ der alten Rus 11.-13. Jh.) In: *Iz istorii ruskoj kul'tury*. Moskau 2000. Bd. 1. S. 674.

¹²⁰¹ Eremin, Igor' P.: *Literatura Drevnej Rusi* (Literatur der alten Rus). Moskau 1966. S. 20.

¹²⁰² α; β; L III.33.

Wie allerdings bereits in der pränatalen Vorbestimmung des Herrschers gesehen, stellt der Tod ein wichtiges Leitmotiv, ja sogar einen Grundtopos der legendären Biographie dar. Dieser wird besonders in den Wunderbriefen der Tradition β, in der *Aleksandrija* sowie im *Schāhnāme* akzentuiert. Alexander soll demnach sterben wie alle anderen Menschen, ohne den Anspruch auf ein ewiges Leben erfüllt zu sehen. Mit Alexanders Tod wird auch das in Babylon erschienene Orakel verbunden, in welchem eine Frau ein Kind gebiert, der zur Hälfte ein Mensch und zur Hälfte ein Tier mit Löwenkopf ist. Die Szene ist in allen drei Quellen enthalten.¹²⁰³

Eine Ursache für den Tod Alexanders sehen der griechische *Alexanderroman* und die *Aleksandrija* darin, dass er von Antipater vergiftet worden sei. Im Eskandar-Buch kommt der Tod zum Schah ohne sichtbares Zutun als das Schicksal eines jeden Herrschers. Im Brief an seine Mutter schreibt Eskandar, der Tod sei unabwendbar und eine gewöhnliche Sache in der Welt. Wer geboren wird, muss auch eines Tages sterben, das ist die Grundidee der letzten Tage Eskandars.¹²⁰⁴ Mit ihr steht die Phrase nach dem Abschiedsbrief Alexanders an Olympias, die lediglich in der Hs. L vorkommt, im Einklang: Alexander sei geschehen, was allen geschieht, καὶ χάριν παραμυθίας ὡς ὅτι οὐ ξένον τι συνέβη τοῦτο ἀλλὰ τοῖς πᾶσι συμβᾶν καὶ συμβαῖνον.¹²⁰⁵

In A² befiehlt Alexander vor seinem Tod niederzuschreiben:¹²⁰⁶ „Dies ist Aleksandr, der Zar Makedoniens und der ganzen Erde¹²⁰⁷, er verließ das Irdische¹²⁰⁸ und schreitet zum Himmlischen¹²⁰⁹“. Dabei tritt die Antithese irdisch-himmlisch auf, die sich auf die bereits erwähnte Auseinandersetzung des Herrschers¹²¹⁰ bezieht und sie wiederum hervorhebt. Dieselbe Gegenüberstellung kam bereits am Beginn der Geschichte Alexanders zur Sprache, als er seinen Vater Nektanebos umbrachte, und auch mit der fliegenden Kreatur am Himmel als Hinweis auf seine Zugehörigkeit zur irdischen Zone.

¹²⁰³ α III.30.11 14; L III.30.6-7; L III.30.1-7; A¹; A²: III.30. *Tvorogov*: S. 173-174; E. 1756 59.

¹²⁰⁴ E. 1766-69.

¹²⁰⁵ „Sie sollte wissen, dass ihm nicht Besonderes widerfahren, sondern etwas, das allen geschehen ist und geschieht“. L III.33.4: *Van Thiel*: S. 165.

¹²⁰⁶ *Istrin* III.33: S. 240; *Tvorogov*: S. 176.

¹²⁰⁷ *vseja zemlja*.

¹²⁰⁸ *zem'naja*.

¹²⁰⁹ *k vyšnemu*.

¹²¹⁰ Siehe ‚Entstehung des Konflikts‘ und ‚Botschaften aus der jenseitigen Welt‘.

Der Bearbeiter von A² fügte unmittelbar vor Alexanders Tod die Beschreibung seiner charakterlichen und moralischen Eigenschaften ein: Der kranke Alexander habe letztendlich die Nichtigkeit des menschlichen Lebens begriffen. Nachdem er die ganze Oikumene¹²¹¹ mit Sieg und Ruhm durchgequert hat, zieht der Herrscher dennoch seinen Schluss: „Obwohl es unzählige Universen¹²¹² gibt, habe ich dennoch keines beherrscht“. Alexander sei weise, beredsam, duldsam und gut. Über ihn habe die ganze Erde gestaunt. Aristoteles habe ihm viel Weisheit, Vernunft, Besinnung und Rede vermittelt.¹²¹³

Im iranischen Epos verliert Eskandar im Moment des Todes seinen *farr* und geht in die andere Welt über, „in der Schafe von Wölfen getrennt sind.“¹²¹⁴ Der Moment des Todes wird folgendermaßen dargestellt:

E. 1815-1816:

„Nach mir wird dasselbe auch euch widerfahren,
nicht mir allein tut die Zeit Übles an.“
Gesprochen, verließ seine Seele den Leib –
tot war der namhafte Heere schlagende König.

Die Auswirkungen des Todes erscheinen im Eskandar-Buch vielfältig. Der Tod gebe der ganzen Welt den Anlass, ausgiebig über den verstorbenen König zu reden.¹²¹⁵ Einige steckten den Palast in Brand:

E. 1817-1820:

Ein Aufschrei erhob sich vom gesamten Heer,
das Dröhnen zerriss die Ohren der Luft.
Ein jeder streute sich Sand auf den Kopf
und vergoss durch die Wimpern in eins Herzensblut.
Sie steckten in Flammen sogleich den Palast,
der Schwanz tausender Pferde ward schändlich gestutzt,
ihnen die Sättel kopfüber aufgelegt,

¹²¹¹ *vselennaja*.

¹²¹² *mirove*.

¹²¹³ *Tvorogov*: S. 176. Istrin weist darauf hin, dass die Einfügung komplett aus der Chronik des Georgios Monachos entlehnt worden sei. *Istrin*: Untersuchungen. S. 237-238.

¹²¹⁴ E. 1802; E. 1876. Vgl. Matthäus 10.16; Luk 10.3.

¹²¹⁵ E. 1804; 1845

und es schien, als quelle Blut unentwegt aus der Erde.

Der Brand des Herrscherzertes wird bei Ferdousī nicht nur nach dem Tod Eskandars erwähnt. Der Dichter lässt auch das Herrscherzelt des von seinem Vater Rostam ermordeten Sohrāb verbrennen. An jener Stelle werden das Zelt sowie alle Habe des Jünglings dem Feuer übergeben.¹²¹⁶ In der Ausgabe von Mohl steckt auch Syāvoš, nachdem er sich von seiner Frau Farīgīs zum letzten Mal verabschiedet hat, seinen Palast in Brand, da er weiß, dass er demnächst von Afrāsyāb getötet werden wird.¹²¹⁷

Ferdousī zieht am Ende des Eskandar-Buches den Schluss, dass die Worte über Eskandar „besser“ als seine zehn Städte und somit nachhaltiger als die materielle Hinterlassenschaft gewesen seien. Der Herrscher habe das Unerreichbare gesucht, was niemand je gefunden habe, aber von ihm spreche trotzdem die ganze Welt.¹²¹⁸

Zum Schluss lässt sich sagen, dass die Herabstufung Alexanders in erster Linie in den Themenbereichen Entgöttlichung, menschliche Sterblichkeit und moralische Eigenschaften, „innere Feinde“, erfolgt. Etliche Szenen aus den Wunderbriefen der Tradition β, besonders in der Hs. L sowie in der *Aleksandrija*, heben auf die Zurückweisung der in der Hs. A erwähnten göttlichen Privilegien ab. Göttliche Herkunft, Herrschaft über die ganze Welt sowie göttlicher Beistand und auch das Glück des Königs werden im Kontakt mit der jenseitigen Welt (Zone 3) nicht mehr thematisiert. Man sieht, dass der Herrscher in den Randzonen, auf dem Meer, in der Dunkelheit sowie beim Versuch, den Himmel und den Meeresboden zu erreichen, vor allem als Mensch wahrgenommen und dargestellt wird. In den beiden Szenen am Himmel und im Meer droht ihm der Tod.

Die geographische Abgrenzung seiner Herrschaft an seinem äußersten Rand findet sein Pendant in der zeitlichen Randzone des Lebens, dem Tod. Aus Alexanders menschlichem Wesen ergibt sich darüber hinaus die allen Menschen gemeinsame Eigenschaft der Sterblichkeit. Dies wird auch an mehreren Stellen des

¹²¹⁶ KM Bd. II, S. 194, Vers 965-967.

¹²¹⁷ Mohl Bd. II. S. 394. Vers 2343: *ze eyvān-o golšan barāvard dūd* "(il) dévasta par le feu son palais et son jardin". Diese Stelle steht allerdings nicht in Khaleghis Ausgabe, auch nicht in den Anmerkungen. Sie fehlt auch in der Moskauer Ausgabe. Ich danke Dr. Shahriar Sharafat für diesen Hinweis.

¹²¹⁸ E. 1903-1906.

Alexanderromans und des *Schāhnāmeḥ* thematisiert, so während des Himmelsfluges und der Tauchfahrt. In dieser Hinsicht bringt das iranische Epos auf besondere Weise Vergänglichkeit und Vergehen zum Ausdruck.

Die Innenwelt Alexanders-Eskandars findet ebenfalls ihre Begrenzung. Am deutlichsten ist dies in der Szene von den Brahmanen und in einer Reihe der fabelhaften Episoden hervorgehoben. Ein Berg tritt bei Ferdousī darin als Offenbarungsort auf. Die Träger der Offenbarungen sind die außerhalb der gewöhnlichen Welt lebenden Brahmanen neben jenseitigen Gestalten: Vögeln und vogelartigen Kreaturen, unsichtbaren Wesen, sprechenden Bäumen sowie den Boten der Totenwelt. In der Hs. L gilt dasselbe Schema, welches zusätzlich durch die Szene mit den Inselbewohnern ergänzt wird.

Die Alexanders Tod ansprechenden Szenen verkörpern das Konzept der räumlichen und zeitlichen Begrenzung, worin der Herrscher über den von der Prophezeiung genannten Ort nicht hinausgelangt bzw. ihm überstürzt entflieht. Auch hierbei wird häufig die Reaktion des Herrschers erwähnt. Mit dem Nahen des Todesmoments steigt die innere Spannung in A² und im *Schāhnāmeḥ*. Allerdings kann der König keinen Einfluss auf sein Schicksal nehmen. Die Darstellung des Todes wird von den Vorstellungen der jeweiligen Kultur, in welcher die Überlieferung entstand, geprägt. Autoren und Bearbeiter jeder Version treten in diesem Kontext als Vermittler ihres religiösen Umfeldes auf, in dem bestimmte eschatologische Konzepte die Darstellung der letzten Tage Alexanders bestimmen. Je stärker der Text von seinen Vorläufern abweicht, desto mehr kommen Religion und Weltanschauung des Autors ins Spiel.

Die thematischen Übereinstimmungen in der Darstellung Alexanders-Eskandars im griechischen *Alexanderroman*, im *Schāhnāmeḥ* und in der *Aleksandrija* müssen nicht unbedingt auf eine unmittelbare Entlehnung einzelner Szenen verweisen. Vielmehr zeigt sich die Verbindung in der Interpretation einiger Episoden; etwa durch die Übernahme vergleichbarer Darstellungsmodelle und Gestalten, die in vielen Kulturen ähnliche Funktionen erfüllen. Als Beispiel solcher kulturellen Verschränkungen mag die Rolle der Vögel als Offenbarungsträger angeführt werden. Der Topos von der Verleihung magischer Eigenschaften an einen Baum, der die irdische Welt mit dem Jenseits verbindet, ist ebenfalls ubiquitär. Deshalb können solche Szenen in verschiedenen Kulturen verstanden werden. Es ist unmöglich, alle Episoden vom griechischen Roman bis zum *Schāhnāmeḥ* lückenlos zu verfolgen. Deshalb darf man

die inhaltlichen und thematischen Korrelationen in den unterschiedlichen Versionen der Hauptquellen nicht außer Acht lassen, weil sie als verbindende Fäden dienen, die unterschiedliche Texte durch Epochen und Kulturen miteinander vernetzen.

4. Ergebnisse

Das Kapitel „Alexanders Entgrenzung“ behandelte die in der Forschungsliteratur bereits bekannten Bilder Alexanders, welche seit der Antike im Westen und Osten verbreitet wurden. Die Hauptcharakteristika dieser Bilder wurden anhand der drei Hauptquellen systematisiert und dargestellt, nämlich Alexander als Weltherrscher und Kosmokrator, Alexander als göttlicher Sohn und Besitzer von Glück und göttlicher Gunst. Besondere Aufmerksamkeit wurde Alexanders Suche nach der Unsterblichkeit sowie den Zielen und Motiven seiner Wanderung geschenkt. Das Unterkapitel „Alexanders Räume“ schritt auf den Spuren des Weltherrschers voran und bot einen Überblick über die narrative Welt und die Räume und Territorien, die unter Alexanders Herrschaft geraten sind.

Eine ganz andere und zugleich neue Facette Alexanders wurde im Teil „Alexanders Begrenzung“ geschildert und systematisch erschlossen. Sie widersprach einerseits in manchen Aspekten den im vorherigen Kapitel behandelten Bildern des makedonischen Königs. Andererseits wurde das Bild des Weltherrschers durch das von *Alexander dem Begrenzten* ergänzt. Das Kapitel analysierte die Grenzen des Königs, ihren Ursprung und Charakter. Dabei wurden sowohl geographische als auch zeitliche und moralische Seiten der Begrenzung miteinbezogen, es wurde ihre Entwicklung dargestellt und sie wurden miteinander in Verbindung gebracht.

Alexanders Weltherrschaft sowie sein Glück stellen zwei miteinander verbundene Motive dar, die in allen drei Quellengruppen vorkommen, und zwar in der Hs. A, welche die Tradition α repräsentiert, im von Bergson edierten Text der Tradition β , in der Hs. L sowie im *Schāhnāmeḥ* und in der slawischen *Aleksandrija*. Jedes Motiv wird allerdings unter dem Einfluss der regionalen kulturellen Umgebung wahrgenommen, die jeweils die Besonderheiten der Rezeption und seine Weiterverarbeitung bestimmt. Diese Motive lassen sich nach folgenden Darstellungsschemata charakterisieren:

1. Die absolute und unbegrenzte Weltherrschaft des Alexander-Kosmokrator in der Hs. A wird in der Zeit vor seiner Geburt präfiguriert und ist auf eine Dauer angelegt, für die der Tod kein Hindernis und keinen Endpunkt, sondern lediglich die Passage

des Herrschers in die höhere göttliche Sphäre darstellt. Als Kosmokrator übernimmt er zum Teil göttliche Eigenschaften und erlangt die Eigenschaft eines Schützlings der Götter, mit deren Welt er verwandtschaftliche Beziehungen pflegt. Die mit Alexander zusammentreffenden Akteure bestätigen seine Weltherrschaftsansprüche und erkennen ihn als Kosmokrator-Basileus an. Alexandria erwachsen in der Hs. A zwei wichtige Funktionen: Die Stadt wird zum Zentrum des Alexander-Weltreiches und ein Erlösungsmittel, das ihm den Weg in die Ewigkeit eröffnet. In diesem Modell sind ägyptische und hellenistische Elemente in der Figur *Alexanders des Kosmokrators* miteinander verbunden.

2. Die Tradition β und die *Aleksandrija* behalten in Bezug auf die Beziehungen zu Raum und Zeit ihren synthetischen Charakter. In dieser Gruppe müssen mindestens zwei Traditionen bzw. zwei Untergruppen unterschieden werden: a) Zum einen hängt der Bergson'sche Text β mit A¹ eng zusammen. Die beiden überliefern zwar die Grundideen aus der Hs. A bezüglich der Weltherrschaft, der göttlichen Herkunft und der Rolle Alexandrias als Zentrum des Reiches, doch treten diese Motive in dieser Untergruppe nicht mehr im gleichen Maße detailliert auf. Der Weltherrschaftsanspruch reicht nicht über den Tod des Königs hinaus. Die göttlichen Eigenschaften Alexanders werden überdies häufig ausgeblendet oder gar weggelassen. Die von Alexander gegründete Stadt verliert ihre Erlösungsfunktion in der *Aleksandrija* und wird auch in β hinsichtlich ihrer Bedeutung erheblich zurückgestuft.

b) Die zweite Untergruppe besteht aus der Hs. L und aus A². Diese entwickeln das Bild des begrenzten Herrschers weiter, ein Bild, das den Akzent vom göttlichen Nachkommen, vom *Alexander-Kosmokrator*, auf seine menschlichen Eigenschaften verlagert und diese hervorhebt. Am deutlichsten wird dieser Wandel in den Wunderbriefen und in den neuen Interpolationen der zweiten *Aleksandrija* sichtbar. Während die Hs. A eher der offiziellen Sichtweise der Ptolemaier entspricht und im Alexander-Mythos die Herrschaftsideologie des Hellenismus und der Spätantike widerspiegelt, dient Tradition β hingegen als Basis einer veränderten Vorstellung von Alexander, in die verschiedene Volkstraditionen, Legenden und Motive aus dem interkulturellen Raum aufgenommen wurden. Die Darstellung von Alexanders Begrenzung zeigt sich als vom monotheistischen Glauben beeinflusst und hat sich im Dialog mit der jüdisch-christlichen Tradition entwickelt. Es ist nicht verwunderlich,

dass die Tradition β als Vorlage für das byzantinische Gedicht aus dem 14. Jh. sowie für die spätgriechischen Versionen ϵ und γ Verwendung gefunden hat.

3. Das Bild Eskandars im *Schāhnāmeḥ* erweist sich als ambivalent, ja geradezu als dual. Dieser Dualismus, welcher insbesondere für traditionelle iranische Glaubensformen typisch war, zeigt sich nicht nur in der gewöhnlichen Aufteilung auf den „bösen“ Alexander des zoroastrischen Klerus der Sasaniden einerseits und auf den Alexander des *Alexanderromans* andererseits.

Ferdousī Eskandar stellt eine komplexe Figur dar, die zum einen das Konzept des „Weltherrschers“ enthält, das in traditioneller iranischer Weise dargestellt wird. Zum anderen wird sie negativ bewertet und seitens der sasanidischen Herrscher als Verursacher des späteren Niedergangs des Irans benannt. Unter positiven Vorzeichen erscheint die ebenso mit dem iranischen Thron verknüpfte die Welt umspannende Macht. „Glück“ stellt in diesem Kontext ein herausragendes Moment der Legitimation dar. Zusammen mit kayanidischer Herkunft und *farr* verleiht es den Rechtsanspruch auf die iranische Herrschaft. Eskandars Weltherrschaft findet ihre Parallele in der des Tyrannen Žaḥḥāk und wird dadurch negativ wahrgenommen.

In dieses duale Rezeptionsmodell fließt die Idee des griechischen *pothos* ein, die sich im Eskandar-Buch als auf die ganze Welt bezogene Neugier zeigt, welche den König immer wieder neue Eroberungen anstreben lässt. Die ständige Suche nach dem Neuen und nach Wundern prägt das Eskandar-Bild. Der Marsch durch die ganze Welt ist Anlass zu allen Kriegen und Auseinandersetzungen in der iranischen Lebensbeschreibung Alexanders. Auf diese Weise wird die Welt sowohl vom griechischen Alexander als auch von Eskandar in seinen verschiedenen Erscheinungsformen erschüttert.

Dem Eroberungseifer Eskandars stellt Ferdousī die Vergänglichkeit der materiellen Welt gegenüber. Dies ist eine andere Form des inneren Dualismus, der die Tragödie seiner iranischen Biographie ausmacht: das Widerspiel der Suche nach den materiellen Dingen und der Vergänglichkeit der materiellen Welt. Daraus ergibt sich die Vergeblichkeit der Anstrengungen des Königs, die mehrmals im Text des iranischen Epos betont wird. In Bezug auf seine Beziehung zur göttlichen Welt wird Eskandars Verhalten an das iranische Modell angepasst, indem der Herrscher seine Legitimation in der göttlichen Welt sucht. Die „Entgöttlichung“ Eskandars im

Schāhnāme findet eine Parallele in A². Der Herrscher erscheint im slawischen Text als Mensch, der seine letzten Tage in Furcht vor seinem Tod verbringt.

Nicht zuletzt sind es die klar ausgesprochene Unterstellung des Menschen unter die Gesetze der göttlichen Welt und die Unmöglichkeit für einen Sterblichen, die Unsterblichkeit zu erlangen, die A² mit dem *Schāhnāme* verbinden. Diese Entsprechung ergibt sich aus dem Verhaltensmodell eines Herrschers, der keine göttliche Zeugung bzw. göttliche Abstammung für sich beansprucht. Im iranischen Epos ist Eskandar der letzte kayanidische Herrscher und damit einer von vielen Herrschern aus dieser Dynastie. Sein Glück und sein Sieg sowie das Leben sind letztendlich vergänglich und von der jenseitigen Welt zugeteilt worden. Das Verhältnis zwischen dem Herrscher und der göttlichen Welt im *Schāhnāme* wird mit der göttlichen Herrschaftslegitimation der iranischen Herrscher verglichen.¹²¹⁹

Die hellenistische Tradition des *Alexanderromans* ist im iranischen Epos durchaus wahrnehmbar und gibt sich in den Inhalten etlicher Szenen deutlich zu erkennen. Der Roman-Einfluss auf das *Schāhnāme* darf deshalb nicht unterschätzt werden. Trotzdem bildet er lediglich den Hintergrund für die Handlung der Bücher über Dārā und Eskandar, deren Stoff aus verschiedenen Quellen geschöpft wurde.

Das Alexander-Bild in der *Aleksandrija* enthält die aus der griechischen Tradition geerbte Vorstellung von der beanspruchten Gottessohnschaft, die allerdings lediglich auf den heidnischen Zeus, *dij*, eingeschränkt wird und im Rahmen des heidnischen Glaubens verbleibt.

Die behandelten Texte stellen nicht nur verschiedene Lesarten einer Legende dar und beschränken sich nicht allein auf literarische Bearbeitungen des *Alexanderromans* in unterschiedlicher textlicher Gestalt. Vielmehr werden verschiedene Versionen des Alexander-Bildes geboten, wodurch selbst innerhalb der älteren griechischen Roman-Tradition unterschiedliche Motive und kontroverse Themen zur Entfaltung gelangen, etwa *Alexander der Kosmokrator*, *Alexander der Sohn Ammons* oder *Alexander der Unsterbliche* (mit Hilfe der Stadt) vs. *Alexander der Sterbliche*, *Alexander der Gierige* sowie – verallgemeinernd – *Alexander der*

¹²¹⁹ Die Position der Sasaniden gegenüber dem Mazdaismus und den iranischen Göttern bleibt wegen der problematischen Quellenlage umstritten und wird in der Forschung kontrovers diskutiert. Siehe: Börm, Henning: Das Königtum der Sasaniden – Strikturen und Probleme. Bemerkungen aus althistorischer Sicht. In: Klio. 2008. Bd. 90. S. 423-443.

Scheiternde. Blicken wir auf die aufgehobenen und die entstehenden Grenzen in den behandelten Texten, so lassen sich grundsätzlich zwei Alexander-Bilder unterscheiden: Alexander, der die Grenzen beseitigt, und Alexander, der durch die Grenzen eingeschränkt wird. Die beiden Vorstellungen können innerhalb eines einzigen Textes auftreten, wobei sie ursprünglich zu seinen verschiedenen Bestandteilen gehören. So sind etwa die Wunderbriefe an Aristoteles und Olympias durch das Bild des begrenzten Alexanders geprägt, während die Hs. A überwiegend das Thema der Grenzenlosigkeit des Herrschers anspricht.

Allerdings lassen sich die begrenzenden Momente bereits in der ersten Version beobachten, wenn sich Alexander mit seinem Vater Nektanebos auseinandersetzt. In diesem Konflikt zeigt sich die Zugehörigkeit des Jünglings zur Menschheit als Gegenstück zur himmlischen Welt. Im weiteren Verlauf wird dieses Thema fortentwickelt. Der König offenbart in der Hs. A in seinem Brief an die persischen Familienangehörigen sein menschliches Wesen und seine dadurch bedingte Sterblichkeit.

In dem in α eingefügten Brief an Aristoteles wird die Szene am indischen Meer erwähnt, die Parallelen zu anderen Episoden der Wunderbriefe aufweist und somit eine geographische Grenze am Ozean aufzeigt. Die Rezension β und Hs. L fügen diesem Wassergrenzen-Motiv neue Details hinzu und verbinden die geographische Begrenzung mit der qualitativen Einschränkung des Menschen.

Als eine weitere Art der räumlichen Begrenzung tritt die Wanderung durch die Dunkelheit auf. In diesem qualitativ neuen Raum wird Alexanders Sehnsucht nach dem Neuen zurückgewiesen. Der Grund des Scheiterns kann in der Analogie der Dunkelheit zum Totenreich gesehen werden, das für einen lebenden Menschen nicht zugänglich sein darf. Auf diese Ähnlichkeit verweisen verschiedene interkulturelle mythische Parallelen. Das Licht in der Dunkelheit stellt ebenso eine Herausforderung dar, da es häufig eine Offenbarung (Gespräch mit fliegenden Lebewesen) oder ein Tabu-Gebiet darstellt (der Heliostempel und das Lebenswasser).

Die Begrenzung im Raum zeigt sich außerdem in einer vertikalen Dimension: Alexander darf nicht zum Himmel sowie an den Meeresboden gelangen. In beiden Fällen verweist das Verbot auf eine qualitative Einschränkung des Herrschers. Diese wird durch die Naturelemente Luft und Wasser sowie durch mythische Lebensformen

veranschaulicht: In der Luft erscheint eine fliegende Kreatur; im Wasser wird Alexander von einem großen Fisch angegriffen.

Die Begrenzung im Raum widerspricht dem am Anfang vorgestellten Konzept des Weltherrscher-Kosmokrators. Zum einen strebt Alexander in allen drei behandelten Quellen die territoriale Ausdehnung seiner Macht an. Letztere soll nicht allein auf die Menschheit, sondern auf die ganze Welt ausgedehnt werden. Die Weltherrschaft wird allerdings im Fall Alexanders nicht quantitativ, sondern vor allem qualitativ gemessen. Die Menschheit stellt *a priori* im griechischen *Alexanderroman* den Alexander unterlegenen Raum dar, in dem seine Macht durch göttliche Hilfe und Glück verwirklicht ist. In dieser menschlichen Zone treten ihm keine Hindernisse entgegen, die er nicht beseitigen oder bezwingen kann.

Die Zone außerhalb des von den Menschen bewohnten Landes besitzt allerdings eine andere Qualität und verlangt deshalb auch vom Eroberer eine andere Vorgehensweise. Diese mythische Zone hält eine Fülle von Herausforderungen für den Weltherrscher bereit, die ihn auf andere Art und Weise charakterisieren. Je nach Tradition und Autor kann diese *begrenzende Zone* durch neue Szenen und Eigenschaften ergänzt werden. Alten Episoden wird ein neuer Inhalt verliehen. Neue Legenden sehen wir in die Handlung inkorporiert, wie etwa die Offenbarungen auf den Berggipfeln bei Ferdousī oder die Prophezeiung der Inselbewohner in der Hs. L. Mit der Verleihung der Titulatur „Kosmokrator“ an Alexander wurde der Versuch unternommen, seine Herrschaft auch über den denkbaren Raum und sogar über die Zeit hinaus auszudehnen. Das ihm zugeschriebene Streben nach Ewigkeit fügt sich harmonisch in das Konzept des „ewigen Weltherrschers“ ein. Die Darstellung von Alexanders Geburt und besonders von seinem Tod dient in diesem Zusammenhang als Kriterium für den Grad seiner Ent- bzw. Begrenzung.

Der Tod als ewiges Thema der Menschheit verschont auch Alexander-Eskandar nicht. Allerdings schildern die Quellen unterschiedliche Spielarten von Alexanders Verhalten angesichts seines Lebensendes. Gegensätzliche Positionen nehmen jeweils die Hs. A auf der einen Seite und A² sowie das Eskandar-Buch auf der anderen Seite ein: Erstere verspricht die Ewigkeit nach dem Tod, während die Letzteren den Tod als unvermeidliche Barriere festlegen. Die Tradition β, A¹ und die Hs. L befinden sich dazwischen, da sie in der Schilderung des Todes zum einen der Hs. A folgen und zum anderen Hinweise auf die Verbindung Alexanders mit der

göttlichen Welt deutlich verkürzen. Der Tod als Zeitgrenze wird im *Alexanderroman* dadurch verortet, dass Alexanders letzte Tage in allen Texten mit Babylon / Bābel verbunden werden. Der Bestattungsort Alexandria tritt in der Hs. A als Stadt seines ewigen Ruhmes auf. Im Eskandar-Buch sowie in A¹ und besonders in A² stellt die Überführung Alexanders nach Alexandria lediglich als abschließendes Element seiner Biographie *post mortem* dar.

Alexander der Begrenzte

Alexanders Grenzen stellen die Grenzen seiner äußeren und inneren Welt dar, die sich auf das Irdische, Menschliche und das Vergängliche beschränken. Sein Streben nach Ewigkeit und Vollkommenheit verlangt in diesem Kontext, dass er über sich hinauswächst. Die Entfaltung dieser Antithese gegenüber der These von *Alexander dem Kosmokrator* entwickelt sich vor allem in den Szenen der Wunderbriefe, in A² und im *Schāhnāme*, die die Grenzsituationen des Herrschers mithilfe der längst ausgearbeiteten und im interkulturellen Kontext gebrauchten Sinnbilder und Muster beschreiben. Die Begrenzung erfolgt geographisch gesehen am Rand des Herrschaftsraumes, abseits der restlichen Welt auf dem Meer bzw. im Wasser, in der Dunkelheit und auf dem Berggipfel. Die Himmelshöhe sowie die Meerestiefe richten eine Grenze in einer anderen Dimension auf, womit sich das Raumkonzept der Hs. L und von A² ergänzt und geographisch vollendet. Diese Positionen stellen die äußersten Punkte dar, zu denen der Herrscher je gelangt sein soll. Von dort ist er gezwungen zurückzukehren, was das Konzept des *pothos*, der sich fortbewegenden Sehnsucht, stört und schließlich bricht. Daher wird seine Umkehr an diesen Stellen mit Schrecken und Furcht verbunden. Diese Affekte entstehen üblicherweise aufgrund einer lebensbedrohlichen Gefahr in der äußersten Zone.

Die dabei verwendeten Sinnbilder für das Meer, die Dunkelheit und den Berg ermöglichen im interkulturellen Raum eine Vielfalt unterschiedlicher Anspielungen und bieten einen fruchtbaren Boden für die Weiterentwicklung dieser Themen. Dem Autor der Legenden steht das gesamte breite transkulturelle Spektrum an Mythen und Erzählungen zur Verfügung, mit anderen Worten: das Meer der Sinnbilder, aus welchem bestimmte Kreaturen und (meist) übernatürliche Wesen sowie ihre Erscheinungsformen entnommen werden können. Die Äußerungsformen für jeden benötigten Begriff des Unzugänglichen, Sterblichen, Menschlichen und Göttlichen

existieren bereits weltweit in den Sinnbildern zahlloser Erzählungen. Deshalb muss die geographische Begrenzung nicht nur räumlich, sondern auch als Bestandteil des transkulturellen Erzählgutes wahrgenommen werden. In diesem gedanklich und räumlich überregionalen Kontext, dessen einen Teil die Alexander-Legenden darstellen, besitzen das Meer, die Insel, das Land der Dunkelheit, der Berggipfel, die gescheiterten Flüge und Tauchgänge sowie die Vögel als Offenbarungsorte bzw. -boten eine ähnlich begrenzende Funktion. Daher können die Parallelen zu anderen, oft nicht verwandten Erzählungen viel mehr über die Entstehungsgeschichte der behandelten Szenen erzählen als Versuche, die „wahre“ Quelle der einen oder anderen Episode aus dem Roman zu eruieren.

Übereinstimmungen in den Quellen

Betrachtet man die Hauptquellen der vorliegenden Arbeit bezüglich ihrer inhaltlichen Übereinstimmungen in der Handlung, ergeben sich vor allem zwei Ebenen von Entsprechungen. Zum einen bilden die dasselbe Sujet darstellenden Episoden eine Einheit. Dies ist etwa der Fall in der Szene vom Besuch des verkleideten Alexanders bei Dareios. Solche ähnlichen Szenen spiegeln dieselbe Handlung wider und verweisen auf eine direkte Entlehnung aus der vorherigen Tradition.

Zum anderen sind die thematischen Übereinstimmungen in den Quellen zu nennen. Sie entwickeln gleiche Ideen und Konzepte, allerdings ohne voneinander abhängig zu sein. Das auffälligste Beispiel ist der Bericht aus A² über den gescheiterten Versuch Alexanders, auf der Suche nach Unsterblichkeit den Himmel zu erreichen. Dasselbe Konzept verfolgt Ferdousī in der Szene über das Treffen mit den Brahmanen: Eskandar will dem Tod entgehen, indem er den Hintergrund des Himmels erforscht. Diese Gruppe von Übereinstimmungen behandelt insbesondere die allen Kulturen wichtigen Themen Leben und Tod, Sterblichkeit und Ewigkeit. Die Szenen entsprechen häufig demselben Motiv und benutzen dabei dieselben Sinnbilder, um es im Text zum Vorschein zu bringen. Die Motive und die angewandten Mittel entwickeln sich im Kontext der anthropogonischen, kosmogonischen und eschatologischen Vorstellungen, die jede Kultur für diese Grundthemen des menschlichen Lebens besitzt. Diese zweite Gruppe der Übereinstimmungen verbindet vor allem die *Aleksandrija* (A²), das *Schāhnāme* und die Hs. L miteinander.

Während Dunkelheit und Meer als Bilder für das Unbewusste auftreten, hängen Licht und Festland (auch als Insel) mit dem Bewusstsein zusammen. Der Kampf von Gegensätzen wird sehr häufig in eschatologischen Vorstellungen thematisiert. Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass Leben und Tod, Sterblichkeit und Ewigkeit, Dunkelheit und Licht auch im *Alexanderroman* aufeinandertreffen und somit den Vorstellungs- und Handlungsraum in der begrenzenden Zone sowie insgesamt das Bild *des begrenzten Alexander* prägen.

Während die Brahmanen auf dieselben menschlichen Eigenschaften des Weltherrschers hinweisen, die auch alle anderen Menschen besitzen, gestalten die Begegnungen Alexanders mit jenseitigen Erscheinungen nicht nur die räumliche und menschliche, sondern auch die zeitliche Grenze. Hier wird die räumliche Begrenzung mit der zeitlichen eng verbunden. Jede der beiden zeigt sich in Raum und Zeit: Der Tod wird stets mit Babylon, persisch Bābel, verknüpft. Die Unsterblichkeit zeigt sich in der Hs. A in der gegründeten Stadt Alexandria. In der *Aleksandrija* und im *Schāhnāme* kann diese Stadt als Symbol der Vergänglichkeit interpretiert werden. Das Wasser erscheint einmal als Quelle des ewigen Lebens und einmal an einem hellen Ort im Land, wo die Finsternis, das Sinnbild des Todes, herrscht. Einmal droht das Wasser gar mit dem Tod, wenn der Herrscher eine fremde Insel jenseits seiner Welt zu erreichen sucht.

Aus dem Thema der Eingrenzung auf das Menschliche und Sterbliche entsteht auch das der inneren Begrenzung Alexanders, indem der Herrscher bereits als sterbliches Wesen in seinen moralischen Qualitäten beschränkt wird. Das Eskandar-Buch spricht vor allem über Gier und Habsucht. Die beiden Eigenschaften werden auch in A² im Gespräch mit Dandamis thematisiert. Auch der Neid – gegenüber seinem unsterblich gewordenen Koch – wird in der Episode mit dem Lebenswasser angesprochen.¹²²⁰ Die innere Welt des begrenzten Alexander wird am häufigsten durch die Furcht des Protagonisten angedeutet. In den Handlungen und den Reaktionen Alexanders auf seine zeitliche und innere Begrenzung spiegelt sich wiederum die Kultur der Bearbeiter wider.

¹²²⁰ L II.39.13; 41.2-6.

Perspektiven

Im Zusammenhang mit den erzielten Ergebnissen lassen sich die möglichen Perspektiven der weiteren Forschung herausstellen. So böte etwa die Ausarbeitung einer *mental map* von Alexanders Feldzug die Möglichkeit, eine Mehrzahl unterschiedlicher Versionen erkenntnisfördernd zueinander in Beziehung zu setzen. Die vorliegende Arbeit bietet zwar einen Überblick über die von Alexander erforschten Räume und fasst sie thematisch und geographisch in mehreren Zonen zusammen, wobei ihre Zugänglichkeit der entscheidende Faktor ist. Angesichts der Kürze dieses Abrisses, der lediglich die drei verschiedenen Traditionen des Romans berücksichtigt, besteht nach wie vor der Bedarf nach einer gründlichen Erschließung der Geographie des *Alexanderromans*. Allein das Puzzle-Modell der Handlungsstruktur fordert dazu heraus, einen Motivketten-Katalog zu erstellen.

In der Ausarbeitung dieser *mental map* sollte allerdings weniger ein Vergleich des legendären Marsches mit dem „historischen“ Feldzug des 4. Jahrhunderts v. Chr. angestellt werden, vielmehr sollten die verschiedenen in West- und Osteuropa sowie im Osten entwickelten mentalen geographischen Modelle im Mittelpunkt stehen. Jeder Raum im *Alexanderroman* ist nämlich stets mit einem Alexander-Bild verbunden, und dieses ist in der Regel im Rahmen einer Tradition nicht das einzige, wie die vorliegende Arbeit ergeben hat. Da das Thema der Arbeit lediglich die äußersten Grenzen Alexanders abdeckt, bleibt eine große Anzahl von „überquerbaren bzw. passierbaren Orten“ an dieser Stelle nicht berücksichtigt. Sie wurden hier aus gutem Grund nicht als Grenzen angesehen, stellen aber ein beachtenswertes und weitreichendes Phänomen innerhalb des Ensembles von geographischen Vorstellungen dar.

Auch unterschiedliche Erscheinungsformen des Herrschers verdienen eine separate Untersuchung. In diesem Zusammenhang könnte man perspektivisch an eine Art Enzyklopädie des *Alexanderromans* denken, in der alle weltweit erhaltenen Versionen in die Alexanderroman-Forschung einbezogen und im lokalen sowie im überregionalen Kontext betrachtet werden.

5. Abkürzungsverzeichnis

- A¹.....Die Rezension 1 der *Chronographischen Aleksandrija* (nach Vilkul und Istrin). Nach der Istrin'schen Ausgabe zitiert und übersetzt.
- A².....Die Rezension 2 der *Chronographischen Aleksandrija* (nach Istrin und Tvorogov). Nach den Ausgaben von Istrin und Tvorogov zitiert und übersetzt.
- AaTh.....Der Aarne-Thompson-Index. *Uther, Hans-Jörg*: The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson. Helsinki 2004. Bd. 1-3.
- AJPh.....American Journal of Philology.
- AJS.....Association for Jewish Studies.
- Ak. 351.....Das Aškānīyān-Buch.
- AOAT.....Alter Orient und Altes Testament.
- APuZ.....Aus Politik und Zeitgeschichte.
- B. 1335-38.....Das Bahrām Gūr-Buch.
- Bertels.....*Bertels, Evgenij E.; Azer, A.; Nušin, Abdulchosejn* (Hrsg.): Firdousī, Šāch-nāme. Kričičeskij tekst. Moskau 1960-1971. Bd. 1-9.
- Budge.....*Budge, Ernest A. W.* (Hrsg.): The History of Alexander the Great being the Syriac Version of the Pseudo-Callisthenes. Cambridge 1889.
- ChP. 368.....Das Ḥosrou Parvīz-Buch.
- D. 37.....Das Dārā-Buch.
- Db. 107-109.....Das Dārāb-Buch.
- DNP.....Der Neue Pauly. 1996-2003. Bd. 1-16.
- E. 1726.....Das Eskandar-Buch.
- EM.....*Brednich, Rolf W.; Bendix, Regina; Lüthi, Max; Röhrich, Lutz; Schenda, Rudolf* (Hrsg.): Enzyklopädie des Märchens. Göttingen 1977-2014. Bd. 1-14.
- F. 13.....Das Fereydūn-Buch.

- FGrHist.....*Jacoby, Felix* (Hrsg.): Die Fragmente der griechischen Historiker. Berlin 1923-1999.
- Haight.....*Haight, Elizabeth H.* (Übers.): The Life of Alexander of Macedon by Pseudo-Callisthenes. New York 1955.
- Istrin.....*Istrin, Vasilij M.* (Hrsg.): Aleksandrija russkich chronografov. Issledovanie i tekst. Moskau 1893.
- KM.....*Khaleghi-Motlagh, Djalal* (Hrsg.): The Shahnameh, The Book of Kings. New York 1988–2008. Bd. 1-8.
Ibid.: Notes on the Shahnāme. New York 2001-2006. Bd. 1-2.
- LÄ.....*Helck, Wolfgang; Otto, Eberhard; Westendorf, Wolfhart* (Hrsg.): Lexikon der Ägyptologie. Wiesbaden 1975-1992. Bd. 1-7.
- LexMA.....Lexikon des Mittelalters. München; Zürich 1980-1999. Bd. 1-9.
- LIMC.....Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae. Zürich; München / Düsseldorf 1981-1999. Bd. 1-9.
- Maul.....*Maul, Stefan M.* (Hrsg. und Übers.): Das Gilgamesch-Epos. Neu übersetzt und kommentiert. München 2005.
- Mohl.....*Mohl, Jules* (Hrsg. und Übers.): Le Livre des Rois. Paris 1838-1855. Bd. 1-7.
- Pfister.....*Pfister, Friedrich* (Übers.): Der Alexanderroman mit einer Auswahl aus den verwandten Texten. (Beiträge zur klassischen Philologie, 92). Meisenheim am Glan 1978.
- RE.....Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft.
- RGG.....*Betz, Hans D. u.a.* (Hrsg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Tübingen 1998–2007. Bd. 1-9.
- Tvorogov.....*Tvorogov, Oleg V.* (Hrsg.): Letopisec Ellinskij i Rimskij. Sankt-Petersburg 1999; 2001. Bd. 1-2.
- Van Thiel.....*Van Thiel, Helmut* (Hrsg.): Leben und Taten Alexanders von Makedonien. Der griechische Alexanderroman nach der Handschrift L. Darmstadt 1983.
- Vilkul.....Die Ausgabe der *Aleksandrija* des Troickij-Chronographen:

Buch I: *Vilkul, Tetiana*: Aleksandrija Chronografičeskaja v Troickom Chronografe. In: *Palaeoslavica*. 16/1. Cambridge MA 2008. S. 117-147; *Ibid.*: Aleksandrija Chronografičeskaja v Troickom Chronografe (prodlženie). In: *Paleoslavica*. 17/1. 2009. S. 165-210.

Buch II: *Ibid.*: Aleksandrija Chronografičeskaja v Troickom Chronografe. In: *Palaeoslavica*. 18/2. 2010. S. 155-206.

Buch III: *Ibid.*: Aleksandrija Chronografičeskaja v Troickom Chronografe. In: *Palaeoslavica*. 19/2. 2011. S. 149-200.

Warners.....*Warner, Arthur; Warner, Edmond* (Übers.): *The Shahnama*. London 1905–1925. Bd. 1-9.

Wolohojian.....*Wolohojian, Albert M.* (Übers.): *The Romance of Alexander the Great by Pseudo-Callisthenes*. Translated from the Armenian Version with an Introduction. New York; London 1969.

Z. 28.....*Das Žaḥḥāk-Buch*.

ZfDP.....*Zeitschrift für deutsche Philologie*.

ZPE.....*Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*.

6. Literaturverzeichnis

Quellenausgaben und Übersetzungen

Aerts, Willem J. (Hrsg.): *The Byzantine Alexander Poem*. Berlin; Boston 2014.

Alfonso-Goldfarb, Ana Maria (Hrsg.): *Livro do tesouro de Alexandre: um estudo de hermética árabe na oficina da história da ciência*. Petrópolis 1999.

Allen, Thomas W. (Hrsg.): *Homeri Ilias*. Oxford 1931.

Arrianus, Flavius: *Alexandri Anabasis*. In: *Roos, Anton G.; Wirth, Gerhard* (Hrsg.): *Flavii Arriani Quae Exstant Omnia*. Leipzig 1967. Bd. 1. S. 1-390.

Ibid.: *Historia Indika*. In: *Ibid.* Leipzig 1968. Bd. 2. S. 1-73.

Bekker, Immanuel; Dindorf, Ludwig A.; Fischer, Curt Th.; Vogel, Friedrich (Hrsg.): *Diodori Bibliotheca Historica*. Leipzig 1888–1906. Bd. 1-5.

Bergson, Leif (Hrsg.): *Der griechische Alexanderroman*. Uppsala 1965.

Bertels, Evgenij E.; Azer, A.; Nušin, Abdulchosejn (Hrsg.): *Firdousī, Šāch-nāme*. Kričičeskij tekst. Moskau 1960-1971. Bd. 1-9.

Beyerlin, Walter; Brunner, Hellmut (Hrsg.): *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*. Göttingen 1975.

Budge, Ernest A. W. (Hrsg. und Übers.): *The History of Alexander the Great being the Syriac Version of the Pseudo-Callisthenes*. Cambridge 1889.

Ibid.: *The Life and Exploits of Alexander the Great: Being a Series of Translations of the Ethiopic Histories of Alexander by the Pseudo-Callisthenes and Other Writers*. London 1896.

Dalley, Stephanie: *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others*. New York 1989.

Doren, Alfred (Hrsg.): *Salimbene von Parma. Chronik (Die Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit, 93)*. Leipzig 1914. Bd. 1-2.

Engelmann, Helmut (Hrsg.): *Der griechische Alexanderroman. Rezension γ. Buch 2 (Beiträge zur klassischen Philologie, 12)*. Meisenheim am Glan 1963.

Feddern, Stefan (Hrsg.): *Die Suasorien des älteren Seneca. Einleitung, Text und Kommentar*. Berlin; Boston 2013.

Feix, Josef (Hrsg. und Übers.): *Herodot: Historien. Bücher I–IX*. Düsseldorf 2001. Bd. 1-2.

Feldbusch, Michael (Hrsg.): *Der Brief Alexanders an Aristoteles über die Wunder Indiens. Synoptische Edition*. Meisenheim am Glan 1976.

Griechische Papyri der Hamburger Staats- und Universitätsbibliothek, mit einigen Stücken aus der Sammlung Hugo Ibscher, herausgegeben vom Seminar für Klassische Philologie der Universität Hamburg, eingeleitet von Bruno Snell. Hamburg 1954. Bd. 2.

Haight, Elizabeth H. (Übers.): *The Life of Alexander of Macedon by Pseudo-Callisthenes*. New York 1955.

- Herren, Michael W.* (Hrsg.): *The Cosmography of Aethicus Ister: edition, translation, and commentary.* Turnhout 2011.
- Hilka, Alfons; Steffens, Karl* (Hrsg.): *Historia Alexandri Magni.* (*Historia de preliis*). Rezension. J1. Meisenheim am Glan 1979.
- Hornung, Erik* (Hrsg.): *Altägyptische Dichtung.* Stuttgart 1996.
- Istrin, Vasilij M.* (Hrsg.): *Aleksandrija russkich chronografov. Issledovanie i tekst.* Moskau 1893.
- Ibid.* (Hrsg.): *Knigy vremen'nyja i obraznyja Georgija Mnicha. Chronika Georgija Amartola v drevnem slavjanorusskom perevode.* Petrograd 1922. Bd. 1-2; Nachdruck: *Die Chronik des Georgios Hamartolos in altslavischer Übersetzung (Slavische Propyläen, 135.1).* München 1972. Bd. 1-2.
- Jacoby, Felix* (Hrsg.): *Die Fragmente der griechischen Historiker.* Berlin 1923-1999.
- Jankowski, Alice* (Hrsg.): *Die Königin von Saba und Salomo: die amharische Version der Handschrift Berlin Hs. or. 3542.* Hamburg 1987.
- Jones, Henry S.; Powell, Johannes E.* (Hrsg.): *Thucydidis Historiae.* Oxford 1942. Bd. 1-2.
- Khaleghi-Motlagh, Djalal* (Hrsg.): *The Shahnameh, The Book of Kings.* New York 1988–2008. Bd. 1-8.
- Konstantinopulos, Vasilis L.; Lolos, Anastasios* (Hrsg.): *Ps.-Kallisthenes. Zwei mittelgriechische Prosa-Fassungen des Alexanderromans (Beiträge zur klassischen Philologie, 141 und 150).* Meisenheim am Glan 1983. Bd. 1-2.
- Kroll, Wilhelm* (Hrsg.): *Historia Alexandri Magni.* Berlin 1926.
- Lauenstein, Ursula von* (Hrsg.): *Der griechische Alexanderroman. Rezension γ. Buch 1 (Beiträge zur klassischen Philologie, 4).* Meisenheim am Glan 1962.
- Lauer, Max* (Übers.): *Des Moses von Chorene Geschichte Gross-Armeniens.* Regensburg 1869.
- Lienert, Elisabeth* (Hrsg. und Übers.): *Pfaffe Lambrecht. Alexanderroman.* Stuttgart 2007.
- Lucarini, Carlo M.* (Hrsg.): *Quintus Curtius Rufus: Historiae Alexandri Magni.* Berlin; New York 2009.
- Mannsperger, Dietrich* (Hrsg.): *Alexander der Große im Bild der Münzen: Die Sammlung Karl Ruß in der Tübinger Universitäts-Münzsammlung.* Tübingen 1981.
- Maul, Stefan M.* (Hrsg. und Übers.): *Das Gilgamesch-Epos. Neu übersetzt und kommentiert.* München 2005.
- Meineke, August* (Hrsg.): *Strabonis Geographica.* Graz 1969.
- Merkelbach, Reinhold; Stauber, Josef* (Hrsg.): *Steinepigramme aus dem griechischen Osten. Bd. 1. Die Westküste Kleinasien von Knidos bis Ilion.* Leipzig 1998.
- Mětsakēs, Kariophilēs* (Hrsg.): *Der byzantinische Alexanderroman nach dem Codex Vindob. Theol. Gr. 244 (Miscellanea Byzantina Monacensia, 7).* München 1967.

- Meusel, Heinrich* (Hrsg.): Pseudo-Callisthenes, nach der Leidener Handschrift. In: Jahrbücher für classische Philologie. Supl. Bd. 5. Leipzig 1871. S. 703-816.
- Mohl, Jules* (Hrsg. und Übers.): Le Livre des Rois. Paris 1838-1855. Bd. 1-7.
- Most, Glenn W.* (Hrsg. und Übers.): Theogony. Works and Days. Testimonia. (Loeb Classical Library, 57) Cambridge; London 2006.
- Müller, Ludolf* (Hrsg. und Übers.): Die Nestorchronik: die altrussische Chronik, zugeschrieben dem Mönch des Kiever Höhlenklosters Nestor, in der Redaktion des Abtes Sil'vestr aus dem Jahre 1116, rekonstruiert nach den Handschriften Lavrent'evskaja, Radzivilovskaja, Akademiceskaja, Troickaja, Ipat'evskaja und Chlebnikovskaja. München 2001.
- Niese, Benedikt* (Hrsg.): Antiquitates Judaicae. Flavii Iosephi Opera. Berlin 1887-1890. Bd. 1-4.
- Parthe, Franz* (Hrsg.): Der griechische Alexanderroman. Rezension γ. Buch 3 (Beiträge zur klassischen Philologie, 33). Meisenheim am Glan 1969.
- Peters, Emil* (Hrsg.): Der Physiologus. München 1921.
- Pfister, Friedrich* (Hrsg.): Der Alexanderroman des Archipresbyters Leo. Heidelberg 1913.
- Ibid.* (Übers.): Der Alexanderroman mit einer Auswahl aus den verwandten Texten. (Beiträge zur klassischen Philologie, 92). Meisenheim am Glan 1978.
- Plutarch: Alexander.* In: *Ziegler, Konrat* (Hrsg.): Plutarchi vitae parallelae. Leipzig 1968. Bd. 2.2. S. 152-253.
- Raabe, R.* (Hrsg.): Ἱστορία Ἀλεξάνδρου. Leipzig 1896.
- Radt, Stefan* (Hrsg. und Übers.): Strabons Geographika. Göttingen 2002-2011. Bd. 1-10.
- Reichmann, Siegfried* (Hrsg.): Das byzantinische Alexandergedicht. Meisenheim am Glan 1963.
- Reinink, Gerrit J.*: (Hrsg.): Das syrische Alexanderlied. Die drei Rezensionen (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium). Louvain 1983. Bd. 1 Text; Bd. 2. Übersetzung.
- Rosellini, Michela* (Hrsg.): Iulius Valerius. Res gestae Alexandri Macedonis. Editio correctior cum addendis. München; Leipzig. 2004.
- Rückert, Friedrich* (Übers.): Rostam und Sohrab: Eine Heldengeschichte in zwölf Büchern. Berlin 2011. Neuauflage; Die Erstausgabe: Erlangen 1838.
- Schmitt, Rüdiger* (Hrsg.): Die altpersischen Inschriften der Achaimeniden: Editio minor mit deutscher Übersetzung. Wiesbaden 2009.
- Schönberger, Otto und Eva* (Hrsg.): Seneca der Ältere: Sentenzen, Einteilungen, Färbungen von Rednern und Redelehrern. Würzburg 2004.
- Schröder, Christian* (Hrsg.): Der Millstätter Physiologus. Text, Übersetzung, Kommentar. Würzburg 2005.
- Sklarek, Elisabet* (Hrsg.): Ungarische Volksmärchen. Leipzig 1901. Bd. 1.

- Solmsen, Friedrich* (Hrsg.): Hesiodi Opera et Dies In: Hesiodi Opera. Oxford 1970. S. 49-85.
- Steinmann, Marc* (Hrsg.): Alexander der Große und die "nackten Weisen" Indiens: der fiktive Briefwechsel zwischen Alexander und dem Brahmanenkönig Dindimus. Einleitung, lateinischer Text, Übersetzung und Kommentar. Berlin 2012.
- Stephens, Susan A.; Winkler, John J.* (Hrsg.): Ancient Greek Novels: The Fragments. Princeton 2014.
- Sternberg-El Hotabi, Heike*: Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Horusstelen: Ein Beitrag zur Religionsgeschichte Ägyptens im 1. Jahrtausend vor Christus. Teil I. Textband. Wiesbaden 1999.
- Stoneman, Richard*. (Hrsg.): The Book of Alexander the Great: A Life of the Conqueror. London 2012.
- Ibid.* (Hrsg.): The Greek Alexander Romance. Harmondsworth Penguin Books. 1991.
- Ibid.*: Legends of Alexander the Great. New York 2011.
- Thomas, Peter Hermann* (Hrsg.): Incerti auctoris epitoma rerum gestarum Alexandri Magni cum libro de morte. Leipzig 1960.
- Torkonjak, Roman* (Hrsg.): Ostroz'ka Biblija. Lwiw 2006.
- Trumpf, Jürgen* (Hrsg.): Vita Alexandri Regis Macedonum. Stuttgart 1974.
- Tvorogov, Oleg V.* (Hrsg. und Übers.): Aleksandrija. In: *Dmitriev, Lev A.; Lichačev, Dmitrij S.* (Hrsg.): Izbornik. Moskau 1969. S. 236-279.
- Ibid.* (Hrsg.): Letopisec Ellinskij i Rimskij. Sankt-Petersburg 1999; 2001. Bd. 1-2.
- Van Thiel, Helmut* (Hrsg.): Die Rezension λ des Pseudo-Kallisthenes. Bonn 1959.
- Ibid.*: Leben und Taten Alexanders von Makedonien. Der griechische Alexanderroman nach der Handschrift L. Darmstadt 1983.
- Vilkul, Tetiana*: Aleksandrija Chronografičeskaja v Troickom Chronografe. In: Palaeoslavica. 16/1. Cambridge MA 2008. S. 117-147; *Ibid.*: Aleksandrija Chronografičeskaja v Troickom Chronografe (prodolženie). In: Paleoslavica. 17/1. 2009. S. 165-210.
- Ibid.*: Aleksandrija Chronografičeskaja v Troickom Chronografe. In: Palaeoslavica. 18/2. 2010. S. 155-206.
- Ibid.*: Aleksandrija Chronografičeskaja v Troickom Chronografe. In: Palaeoslavica. 19/2. 2011. S. 149-200.
- Von der Mühl, Peter* (Hrsg.): Homeri Odyssea. Stuttgart 1984.
- Voß, Johann F.* (Übers.): Homer: Ilias. Odyssee. Hamburg 2012.
- Wagner, Otto* (Hrsg.): Incerti auctoris epitoma rerum gestarum Alexandri Magni e codice Mettensi. In: Jahrbücher für classische Philologie. Suppl. Bd. 26. Leipzig 1901. S. 93-167.
- Warner, Arthur; Warner, Edmond* (Übers.): The Shahnama. London 1905–1925. Bd. 1-9.
- West, Martin L.* (Hrsg.): Hesiod. Theogonia. Oxford 1966.

Wirth, Gerhard; von Hinüber, Oskar (Hrsg. und Übers.): Flavius Arrianus: Der Alexanderzug. Indische Geschichte. München; Zürich 1985.

Wöhrle, Georg (Hrsg.): Die Milesier: Anaximander und Anaximenes. Berlin; Boston 2012.

Wolff, Fritz (Übers.): Avesta: Die heiligen Bücher der Parsen. Straßburg 1910.

Wolohojian, Albert M. (Übers.): The Romance of Alexander the Great by Pseudo-Callisthenes. Translated from the Armenian Version with an Introduction. New York; London 1969.

Zacher, Julius (Hrsg.): Alexandri Magni Iter ad Paradisum. Königsberg 1859.

Forschungsliteratur

A'lam, Hūšang: Derakt. In: Encyclopaedia Iranica. Bd. 7 / 3. S. 316-319.

Alfonso-Goldfarb, Ana Maria: Listening to the Whispers of Matter through Arabic Hermeticism: New Studies on the Book of the Treasure of Alexander. In: Ambix: the Journal of the Society for the History of Alchemy and Chemistry. Bd. 55 / 2. S. 99-121.

Anderson, Andrew Runni: Bucephalas and His Legend. In: AJPh. 1930. Bd. 51. S. 1-21.

Assmann, Heinz-Dieter; Baasner, Frank; Wertheimer, Jürgen (Hrsg.): Grenzen. Baden-Baden 2014.

Assmann, Jan: Ägyptische Geheimnisse. München 2004.

Ibid.: Das kulturelle Gedächtnis. München 2007.

Ibid.: Der Mythos des Gottkönigs im Alten Ägypten. In: *Bettenworth, Anja; Schmitz, Christine* (Hrsg.): Mensch – Heros – Gott. Weltentwürfe und Lebensmodelle im Mythos der Vormoderne. Wiesbaden 2009. S. 11-25.

Ibid.: Tod und Jenseits im Alten Ägypten. München 2003.

Ausfeld, Adolf: Der griechische Alexanderroman. Leipzig 1907.

Bachtin, Michail .M.: Chronotopos. Frankfurt am Main 2008.

Badian, Ernst: Alexander the Great, 1948-67. In: The Classical World. 1971. Bd. 65/2. S. 37-56.

Bandini, Ditte; Bandini, Giovanni: Das Drachenbuch. Sinnbilder – Mythen – Erscheinungsformen. Wiesbaden 2005.

Barton, John; Kratz, Reinhard G.; Seow, Choon-Leong; Hermann Spieckermann Witte, Markus (Hrsg.): Zeit und Ewigkeit als Raum göttlichen Handelns. Berlin; New York 2009.

Baumann, Martin: Grenze I. Religionswissenschaft; *Falkenburg, Brigitte*: Grenze II. Philosophisch; *Rosenau, Hartmut*: Grenze III. Fundamentaltheologisch. In: RGG. Bd. 3. S. 1272-1274.

Beck, Matthias: Der Krebs und die Seele: Gen, Geist, Gehirn, Gott. Paderborn 2004.

Bergmann, Marianne: Sarapis im 3. Jahrhundert vor Christus. In: *Weber, Gregor* (Hrsg.): *Alexandria und das ptolemäische Ägypten: Kulturbegegnungen in hellenistischer Zeit*. Berlin 2010. S. 109-135.

Bertels, Evgenij: Roman ob Aleksandre i ego glavnye versii na Vostoke. Moskau; Leningrad 1948.

Betz, Hans D. u.a. (Hrsg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Tübingen 1998–2007. Bd. 1-9.

Bichler, Reinhold: Alexander der Große und das NS-Geschichtsbild. In: *Rollinger, Robert; Truschnegg, Brigitte* (Hrsg.): *Historiographie – Ethnographie – Utopie. Gesammelte Schriften. Studien zur Wissenschafts- und Rezeptionsgeschichte*. Wiesbaden 2010. Bd. 3. S. 77-110.

Ibid.: Herrschaft und politische Organisation im älteren Indien-Bild der Griechen und in der klassischen Alexander-Historie. In: *Bichler, Reinhold; Brinkhaus, Horst; Wiesehöfer, Josef* (Hrsg.): *Megasthenes und seine Zeit. Megasthenes and His Time (Classica et Orientalia, 13)*. Wiesbaden 2016. S. 5-26.

Ibid.: Wie lange wollen wir noch mit Alexander dem Großen siegen? In: *Ibid.* S. 207-240.

Ibid.: Über Grenzen und ihre Relativität im Licht von Herodots *Historien*. In: *Burtscher-Bechter, Beate; Haider, Peter W.* (Hrsg.): *Grenzen und Entgrenzungen: Historische und kulturwissenschaftliche Überlegungen am Beispiel des Mittelmeerraums*. Königshausen 2006. S. 155-170.

Ibid.; *Brinkhaus, Horst; Wiesehöfer, Josef* (Hrsg.): *Megasthenes und seine Zeit. Megasthenes and His Time (Classica et Orientalia, 13)*. Wiesbaden 2016.

Bies, Werner: Schlange. In: *EM*. 2007. Bd. 12. S. 34-50.

Blume, Dieter; Haffner, Mechthild; Metzger, Wolfgang: *Sternbilder des Mittelalters: Der gemalte Himmel zwischen Wissenschaft und Phantasie. Teil 1: Text und Katalog der Handschriften*. Berlin 2012.

Boardman, John: 'Very Like a Whale' – Classical Sea Monster. In: *Farkas, Ann; Harper, Pudence und Harrison, Evelyn* (Hrsg.): *Monster and Demons in the Ancient and Medieval Worlds. Paper Presented in Honor of Edith Porada*. Mainz auf Rhein 1987. S. 73-84.

Bogdanov, Ivan: *Kratka istorija na b"lgarskata literatura*. Sofia 1969.

Börm, Henning: Das Königtum der Sasaniden – Strikturen und Probleme. Bemerkungen aus althistorischer Sicht. In: *Klio*. 2008. Bd. 90. S. 423-443.

Bose, Partha: *Alexander der Große. Die Kunst der Strategie. Die zeitlosen Führungsprinzipien des erfolgreichsten Eroberers der Geschichte*. Wien 2005.

Bosman, Arjen; Lendering, Jona: *Edge of Empire: Rome's frontier on the lower Rhine*. Rotterdam 2012.

Breeze, David J.; Jilek, Sonja; Thiel, Andreas: *Frontiers of the Roman Empire. Grenzen des Römischen Reiches*. Edinburgh 2009.

Brednich, Rolf W.; Bendix, Regina; Lüthi, Max; Röhrich, Lutz; Schenda, Rudolf (Hrsg.): *Enzyklopädie des Märchens*. Göttingen 1977-2014. Bd. 1-14.

Bremmer, Jan N.: Descents to Hell and Ascents to Heaven in Apocalyptic Literature. In: *Collins, John J.* (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*. S. 348-357.

Briant, Pierre: *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire*. Eisenbrauns 2002.

Ibid.: La tradition gréco-romaine sur Alexandre le Grand dans l'Europe moderne et contemporaine: quelques réflexions sur la permanence et l'adaptabilité des modèles interprétatifs. In: *Haagsma, Margriet* (Hrsg.): *The Impact of Classical Greece on European and National Identities*. Amsterdam 2003. S. 161-180.

Brunner, Hellmut: *Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos (Ägyptologische Abhandlungen, 10)* Wiesbaden 1986.

Bulanin, Dmitrij: *Histoire de la littérature russe: Des origines aux lumières*. Paris 1992.

Ibid.: *Istorija russkoj perevodnoj chudožestvennoj literatury*. Köln; Weimar; Wien; Sankt-Petersburg 1995; 1996. 2 Bände.

Ibid.: *Izbornik 1076 goda i spory o nacional'nych primetach v drevnejšich slavjanskich perevodach*. In: *Russkaja literatura*. 2012. Bd. 2. S. 3-30.

Büchner, V. F.: *Yazdān*. In: *Encyclopaedia of Islam*. E. J. Brill's First Encyclopaedia of Islam (1st Edition). Leiden 1993. S. 1161-1162.

Burtscher-Bechter, Beate; Haider, Peter; Mertz-Baumgartner, Birgit; Rollinger, Robert (Hrsg.): *Grenzen und Entgrenzungen: Historische und kulturwissenschaftliche Überlegungen am Beispiel des Mittelmeerraums*. Würzburg 2006.

Campbell, Joseph: *The Hero with a Thousand Faces*. Novato 2008. (Auf Deutsch: *Der Heros in tausend Gestalten*. Frankfurt am Main 2011).

Ciancaglini, Claudia A.: *Syriac Version of the Alexander Romance*. In: *Le Muséon*. 2001. Bd. 114.1-2. S. 121-140.

Cary, George: *The Medieval Alexander*. Cambridge 1956.

Cohen, Shaye J. D.: *Alexander the Great and Jaddus the High Priest According to Josephus*. In: *AJS Review*. 1982. Bd. 7. S. 41-68.

Cole, Susan: *Landscapes, Gender, and Ritual Space. The Ancient Greek Experience*. Berkeley; Los Angeles; London 2004.

Coloru, Omar: *Alexander the Great and Iskander Dhu'l-Qarnayn: Memory, Myth and Representation of a Conqueror from Iran to South East India through the Eyes of Travel Literature*. In: *Stavrianopoulou, Eftychia* (Hrsg.): *Shifting Social Imaginaries in the Hellenistic Period: Narrations, Practices*. Leiden 2013.

Čunakova, Ol'ga M.: *Pechlevijskij slovar' zoroastrijskich terminov*. Moskau 2004.

Darkevič, Vladislav .P.: „*Gradske ljudi*“ Drevnej Rusi XI-XIII vv. (Die „*Stadtleute*“ der alten Rus 11.-13. Jh.) In: *Petruchin, Vladimir J.* (Hrsg.): *Iz istorii russkoj kul'tury*. Moskau 2000. Bd. 1. S. 640-690.

Davis, Dick: *Epic and Sedition: The Case of Ferdowsi's Shahnameh*. Fayetteville 1992.

Degen, Julian; Rollinger, Robert: *How Greek the Medes were? Herodotus' medikos logos, Athens and the transformation of empire from symmachia to arche*. In: *Badalkhan, Sabir*;

Basello, Gian Pietro; De Chiara, Matteo (Hrsg.): *Iranian Studies in Honour of Adriano V. Rossi*. Napoli 2020. S. 273-289.

Demandt, Alexander: *Alexander der Grosse: Leben und Legende*. München 2009.

Der Neue Pauly. 1996-2003. Bd. 1-16.

Der Roscher. *Das Ausführliche Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. 1886-1937. Bd. 1-6.

Dinekov, Pet'r: *Razkazi i povesti*. In: *Istorija na b'lgarskata literatura. Starob'lgarskaja literatura*. Sofia 1962. Bd. 1.

Dobroljubskij, Andrej O.: *Kotschevniki na zapade pritschernomorskich stepej v X-XVIII vekach (istoriko-archeologitscheskoe issledovanie)*. Avtoreferat dissertacii doktora istoritscheskich nauk. Sankt Petersburg 1991.

Dönitz, Saskia: *Alexander the Great in Medieval Hebrew Traditions*. In: *A Companion to Alexander Literature in the Middle Ages*. Leiden; Boston: 2011. S. 21-39.

Droysen, Johann G: *Geschichte Alexanders des Großen*. Berlin 1917.

Dübbers, Michael: *Christologie und Existenz im Kolosserbrief (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 191)*. Tübingen 2005.

Eck, Werner: *Terminatio*. In: *NP*. Bd. 12/1. S. 159.

Ehrenberg, Victor: *Alexander the Great*. In: *Ibid.: Aspects of the Ancient World. Essays and Reviews*. Oxford 1946. S. 167-178.

Ibid.: *Alexander and the Greeks*. Oxford 1938.

Eichert, Otto: *Vollständiges Wörterbuch zu dem Geschichtswerke des Quintus Curtius Rufus*. Hildesheim 1967.

El Cheikh, Nadia M.: *ʿAmmūriyya*. In: *Fleet, Kate; Krämer, Gudrun; Matringe, Denis; Nawas, John; Rowson, Everett* (Hrsg.): *Encyclopaedia of Islam*. Brill Online 2015. https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/ammuriyya-SIM_0037 [Stand: 10.12.2020].

Eremin, Igor' P.: *Literatura Drevnej Rusi (Literatur der alten Rus)*. Moskau 1966.

Erickson, Kyle; Netton, Ian; Stoneman, Richard (Hrsg.): *The Alexander Romance in Persia and the East*. Groningen 2012.

Esser, Albert: *Cäsar und die Julisch-Claudischen Kaiser im biologisch-ärztlichen Blickfeld*. Leiden 1958.

Feldmeier, Reinhard: *World Rulers*. In: *Van der Toorn, Karel; Becking, Bob; van der Horst, Pieter Willem* (Hrsg.): *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Leiden; Boston; Köln 1999. S. 908-909.

Fine, John V. A.: *Horoï Studies in Mortgage, Real Security, and Land Tenure in Ancient Athens*. Baltimore 1951.

Finn, Richard: *Asceticism in the Graeco-Roman World*. Cambridge 2009.

Finkelpearl, Ellen: *Lucius and Aesop Gain a Voice: Apuleius Met. 11.1-2 and Vita Aesopi 7*.

In: *Panayotakis, Stelios; Zimmerman, Maaïke; Keulen, Wytse* (Hrsg.): *The Ancient Novel and Beyond*. Leiden 2003. S. 37-51.

Flathe, Ludwig: *Geschichte Macedoniens und der Reiche, welche von macedonischen Königen beherrscht wurden*. Leipzig 1832/1834. Bd. 1-2.

Fontenrose, Joseph E.: *Python: A Study of Delphic Myth and Its Origins*. Los Angeles; London 1959.

Frede, Dorothea: *Grenze und Unbegrenztheit – Das gute Leben in Platons Philebos*. In: *Hogrebe, Wolfgang; Bromand, Joachim* (Hrsg.): *Grenzen und Grenzüberschreitungen: XIX. Deutscher Kongress für Philosophie*. Berlin 2004. S. 62-75.

Friedländer, Israel: *Die Chadhirlegende und der Alexanderroman. Eine sagengeschichtliche und literarhistorische Untersuchung*. Leipzig 1913.

Gafurov, Bobodžan G.; Cibukidis, Dimitrios I.: *Aleksandr Makedonskij i Vostok*. Moskau 1980.

Fromm, Erich: *Sigmund Freuds Psychoanalyse: Größe und Grenzen*. Gießen 2006.

Gast, John: *Geschichte von Griechenland: seit Alexanders des Macedoniens Thronbesteigung bis zur endlichen Unterjochung durch die Römer*. Leipzig 1798.

Gehrke, Hans-Joachim: *Alexander der Große*. München 2013.

Geulen, Eva; Kraft, Stephan: *Vorwort*. In: *Grenzen im Raum – Grenzen in der Literatur*. ZfDP. 2010. Bd.129. Sonderheft. S. 1-6.

Goldstaub, Max: *Zwei Beschwörungsartikel der Physiologusliteratur*. In: *Abhandlungen Herrn Professor Dr. Adolf Tobler*. Halle 1895. S. 355-380.

Göller, Karl H.: *Alexander und Dindimus: West-östlicher Disput über Mensch und Welt*. In: *Erzgräber, Willi* (Hrsg.): *Kontinuität und Transformation der Antike im Mittelalter : Veröffentlichung der Kongressakten zum Freiburger Symposium des Mediävistenverbandes*. Sigmaringen 1989. S. 105-119.

Graham, Alexander John: *Abdera and Teos*. In: *Ibid.: Collected Papers on Greek Colonization*. Leiden; Boston; Köln 2001. S. 269-314.

Graßhoff, Gerd; Lampert, Timm (Hrsg.): *Ludwig Wittgensteins Logisch-Philosophische Abhandlung. Entstehungsgeschichte und Herausgabe der Typoskripte und Korrektorexemplare*. Wien 2004.

Green, Peter: *Alexander of Macedon, 356–323 B.C.: A Historical Biography*. London 2013.

Grieb, Volker; Nawotka, Krzysztof; Wojciechowska, Agnieszka (Hrsg.): *Alexander the Great and Egypt. History, Art, Tradition*. Wiesbaden 2014.

Grote, George: *Geschichte Griechenlands*. Leipzig 1856. Bd. 6.

Guggisberg, Martin A. (Hrsg.): *Grenzen in Ritual und Kult der Antike: Internationales Kolloquium*, Basel, 5.-6. November 2009. Basel 2013.

Gussmann, Oliver: *Das Priesterverständnis des Flavius Josephus*. Tübingen 2008.

Hammond, Nicholas G.L.: *Alexander der Große. Eroberer der Welt*. München; Berlin 2001.

Ibid.: Sources for Alexander the Great: an Analysis of Plutarch's Life and Arrian's Anabasis Alexandrou. Cambridge 1993.

Hämeen-Anttila, Jaakko: Al-Kisrawī and the Arabic Translations of the *Khwadāynāmag*. In: *Akar, Sylvia; Hämeen-Anttila, Jaakko; Nokso-Koivisto, Inka* (Hrsg.): Travelling through Time: Essays in honour of Kaj Öhrnberg (Studia Orientalia, 114). Helsinki 2013. S. 65-92.

Ibid.: Khwadāynāmag. The Middle Persian Book of Kings. Leiden, Boston 2018.

Hannah, Barbara. The Archetypal Symbolism of Animals: Lectures Given at the C. G. Jung Institute, Zurich, 1954-1958. Chiron Publishers, 2006.

Haubold, Johannes: The Achaemenid Empire and the Sea. In: Mediterranean Historical Review. 2012. Bd. 27:1. S. 5-24.

Haul, Michael: Das Etana-Epos. Ein Mythos von der Himmelfahrt des Königs von Kisch. (Göttinger Arbeitshefte zur altorientalischen Literatur). Göttingen 2000.

Helck, Wolfgang; Otto, Eberhard; Westendorf, Wolfhart (Hrsg.): Lexikon der Ägyptologie. Wiesbaden 1975-1992. Bd. 1-7.

Henkelman, Wouter F.M.: Beware of Dim Cooks and Cunning Snakes: Gilgameš, Alexander, and the Loss of Immortality. In: *Rollinger, Robert; Gufler, Birgit; Lang, Martin und Madreiter, Irene* (Hrsg.): Interkulturalität in der Alten Welt. Vorderasien, Hellas, Ägypten und die vielfältigen Ebenen des Kontakts. Wiesbaden 2010. S. 323-359.

Hoffmann, Friedhelm; Quack, Joachim F.: Anthologie der demotischen Literatur. (Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie, 4) Münster 2007.

Hirsch, Eileen: Die sakrale Legitimation Sesostris' I.: Kontaktphänomene in königsideologischen Texten. Wiesbaden 2008.

Hingst, Wolfgang: Macht der Mütter – Ohnmacht der Väter. Berlin 2013.

Holzberg, Niklas: Der antike Roman. Eine Einführung. Darmstadt 2006.

Horn, Christoph; Rapp, Christof (Hrsg.): Wörterbuch der antiken Philosophie. München 2008.

Horn, Paul: Šāhnāme 64, 48. In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 1903. Bd. 57. S. 176.

Hornung, Erik: Der Eine und die Vielen: Altägyptische Götterwelt. Darmstadt 2005.

Hoyland, Robert G. (Hrsg.): The 'History of the Kings of the Persians' in Three Arabic Chronicles. The Transmission of the Iranian Past from Late Antiquity to Early Islam. Liverpool 2018.

Igov, Svetlozar A.: Istorija na b"lgarskata literatura. Sofia 2010.

Isaac, Benjamin H.: The Greek Settlements in Thrace Until the Macedonian Conquest. Leiden 1986.

Isačenko, Tat'jana N.: Moskovskaja knižnost' XV-XVII vv. Perevodčeskaja škola metropolič'jego i patriaršego skriptorija. Das Autorreferat der Dissertation zur Erlangung der Würde des Doktors der Philologie. Moskau 2009.

- Istrin, Vasilij*: Odin tol'ko perevod Psevdokallisfena. In: *Vizantijskij vremennik*. 1903. Bd. 10. S. 1-30.
- Jacobs, Bruno*: Herrschaftsideologie und Herrschaftsdarstellung bei den Achämeniden. In: *Lanfranchi, Giovanni B. und Rollinger, Robert* (Hrsg.): *Concepts of Kingship in Antiquity. Proceedings of the European Science Foundation Exploratory Workshop Held in Padova, November 28th – December 1st, 2007 (History of the Ancient Near East / Monographs - XI)*. Padova 2010. S. 107-114.
- Jagić, Vatroslav*: V. Istrin. Aleksandrija russkich chronografov. Issledovanie i tekst. Moskva 1893. In: *Archiv für slawische Philologie*. 1984. Bd. 16. S. 224-228.
- Jameson, Michael H.*: Mapping Greek Cults. In: *Kolb, Frank* (Hrsg.): *Chora und Polis*. München 2004. S. 147-183.
- Janowski, Bernd*: „Du hast meine Füße auf weiten Raum gestellt“ (Psalm 31,9). Gott, Mensch und Raum im Altern Testament. In: *Loprieno, Antonio* (Hrsg.): *Mensch und Raum von der Antike bis zur Gegenwart*. München; Leipzig 2006. S. 35-70.
- Jeremias, Alfred*: Die Babylonisch-Assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode. Leipzig 1887.
- Jilek, Sonja* (Hrsg.): *Grenzen des Römischen Imperiums*. Mainz 2006.
- Jouanno, Corinne*: *Naissance et métamorphoses du Roman d'Alexandre*. Paris 2002.
- Jung, Carl G.*: Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten. In: *Ibid.*: *Gesammelte Werke*. 1983. Bd. 9/1. S. 11-51.
- Ibid.*: Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen. In: *Ibid.* S. 221-269.
- Ibid.*: Die Archetypen und das kollektive Unbewusste. In: *Ibid.*: *Gesammelte Werke*. 1981. Bd. 18/2. S. 547-585.
- Ibid.*: Über Symbolik. In: *Ibid.* S. 475-480.
- Ibid.*: Das symbolische Leben. In: *Ibid.*: *Gesammelte Werke*. 1981. Bd. 18/1. S. 287-314.
- Jung, Carl G., Kerényi, Karl*: *Das göttliche Kind. Einführungen in das Wesen der Mythologie*. Zürich-Düsseldorf 1999.
- Keil, Günther*: *Gott als absolute Grenzüberschreitung*. Hain 1971.
- Khaleghi-Motlagh, Djalal*: *Notes on the Shahnāme*. New York 2001-2006. Bd. 1-2.
- Kiel, Albrecht*: *Das Menschenbild von Karl Jaspers und C.G. Jung – in neuer Vermittlung: Eine differenzierte Anthropologie der leibseelischen Potentiale*. Berlin 2012.
- Klęczar, Aleksandra*: *Alexander as Kosmokrator in the Jewish Tradition: From Hellenism to the Middle Ages*.
https://www.academia.edu/6758585/Alexander_as_Kosmokrator_in_Jewish_Tradition
 [Stand: 10.12.2020]
- Klee, Margot*: *Grenzen des Imperiums. Leben am römischen Limes*. Stuttgart 2006.
- Kleinschmidt, Christoph*: Semantik der Grenze. In: *APuZ*. 2014 / 4-5. S. 3-8.

Klopprogge, Axel: Ursprung und Ausprägung des abendländischen Mongolenbildes im 13. Jahrhundert. Ein Versuch zur Ideengeschichte des Mittelalters. Wiesbaden 1993.

Kluge, Friedrich: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Berlin; Boston 2011.

Köhler, Ines: Grenze. In: EM. Bd. 6. S. 134-142.

Kostjuchin, Evgenij A.: Aleksandr Makedonskij v literaturnoj i fol'klornoj tradicii. Moskau 1972.

Koulakiotis, Elias: Genese und Metamorphosen des Alexandermythos im Spiegel der griechischen nichthistoriographischen Überlieferung bis zum 3. Jh. n. Chr. Konstanz 2006.

Ibid.: Tiere, Menschen und Götter in der *Epistola Alexandri ad Aristotelem*. In: *Alexandridis, Annetta; Wild, Markus; Winkler-Horaček, Lorenz* (Hrsg.): Mensch und Tier in der Antike – Grenzziehung und Grenzüberschreitung. Wiesbaden 2008. S. 417-440.

Kovalev, Sergej I.: Aleksandr Makedonskij. Leningrad 1937.

Kratz, Reinhard G.: Das Judentum im Zeitalter des Zweiten Tempels (Forschungen zum Alten Testament, 42). Tübingen 2013.

Kratzert, Thomas: Die Entdeckung des Raumes: Vom hesiodischen "χάος" zur platonischen "χώρα". Amsterdam; Philadelphia 1998.

Kroll, Wilhelm: Kallisthenes. In: RE. 1919. Bd. 10. S. 1707-1726.

Kuhn-Wengenmayr, Annemarie: Paolo Veroneses Gemälde ‚Die Familie des Darius vor Alexander‘ und die antike Quellenliteratur. In: *Liebenwein, Wolfgang; Tempestini, Anchise* (Hrsg.): Gedenkschrift für Richard Harprath. München 1998. S. 225-235.

Kuzidova, Irina: Južnoslavjanski antologij s"s sentencii prez K"snoto srednevekovie. Sofia 2012.

L'Orange, Hans Peter: Expressions of Cosmic Kingship in the Ancient World. In: *The Sacral Kingship: La Regalità Sacra. Contributions to the Central Theme of the 8th International Congress for the History of Religions, Rome, April, 1955 (Studies in the History of Religions; 4)*. Leiden 1959. S. 481-492.

Ladynin, Ivan: Sesostriś–Sesonchosis–Sesoosis: The Image of the Great King of the Past and Its Connotations of the Lybian Time in Egypt. In: *Cultural Heritage of Egypt and Christian Orient 5*. Moskau 2010. S. 122-142.

Lagger, Ursula: Ging der τοιχωρύχος durch die Wand? Überlegungen zum Einbruchsdiebstahl im klassischen Athen. In: *Mauritsch, Peter* (Hrsg.): Antike Lebenswelten: Konstanz, Wandel, Wirkungsmacht: Festschrift für Ingomar Weiler zum 70. Geburtstag. Wiesbaden 2008. S. 475-502.

Lang, Martin; Rollinger, Robert: Im Herzen der Meere und in der Mitte des Meeres. Das Buch Ezechiel und die in assyrischer Zeit fassbaren Vorstellungen von den Grenzen der Welt. In: *Rollinger, Robert; Gufler, Birgit; Lang, Martin und Madreiter, Irene* (Hrsg.): Interkulturalität in der Alten Welt: Vorderasien, Hellas, Ägypten und die vielfältigen Ebenen des Kontakts. Wiesbaden 2010. S. 207-264.

Lauer, Reinhard: Kleine Geschichte der russischen Literatur. München 2005.

Lechner, Maria Lioba: Ei, Eier. In: EM. 1981. Bd. 3. S. 1107-1118.

Lexikon des Mittelalters. München; Zürich 1980-1999. Bd. 1-9.

Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae. Zürich; München / Düsseldorf 1981-1999. Bd. 1-9.

Lidzbarski, Mark: Wer ist Chadhir? In: Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete. 1892. Bd. 7. S. 104-116.

Ibid.: Zu den arabischen Alexandergeschichten. In: Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete. 1893. Bd. 8. S. 263-312.

Liessmann, Konrad Paul: Das Lob der Grenze. Kritik der politischen Unterscheidungskraft. Wien 2012.

Lincoln, Bruce: ‚Happiness For Mankind‘. Achaemenid Religion and the Imperial Project (Acta Iranica, 53). Leuven; Paris; Walpole 2012.

Lindsay, Jack: The Origins of Alchemy in Greco-Roman Egypt. London 1970.

Lohmann, Hans: Die Chora Athens im 4. Jahrhundert v. Chr.: Festungswesen, Bergbau und Siedlungen. In: *Eder, Walter* (Hrsg.): Die Athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr.: Vollendung oder Verfall einer Verfassungsform? Akten eines Symposiums 3.-7. August 1992, Bellagio. Stuttgart 1995. S. 515-553.

MacKenzie, D. N.: A Concise Pahlavi Dictionary. Oxford; New York; Toronto 1986.

Mac Sweeney, Naoise: Foundation Myths in Ancient Societies: Dialogues and Discourses. Pennsylvania 2015.

Magoun, Francis P.: The Gestes of King Alexander of Macedon: Two Middle-English Alliterative Fragments, Alexander A and Alexander B. Cambridge 1929.

Majumdar, Ramesh C.: Ancient India. Delhi 1977.

Mariette, Auguste; Maspero, Gaston (Hrsg.): Le Sérapeum de Memphis. Paris 1882. Bd. 1.

Marinčič, Marko: The Grand Vizier, the Prophet, and the Satirist. Transformations of the Oriental Ahiqar Romance in Ancient Prose Fiction. In: *Panayotakis, Stelios; Zimmermann, Maaike; Keulen, Wytse* (Hrsg.): The Ancient Novel and Beyond. Leiden 2003. S. 53-70

Mayer-Tasch, Peter Cornelius: Raum und Grenze. Wiesbaden 2013.

Meißner, Bruno: Alexander und Gilgames. Leipzig 1894.

Merkelbach, Reinhold; Trumpf, Jürgen: Die Quellen des griechischen Alexanderromans. München 1977.

Michaels, Axel: Die Kunst des einfachen Lebens: eine Kulturgeschichte der Askese. München 2004.

Michel, Dorothea: Alexander als Vorbild für Pompeius, Caesar und Marcus Antonius: Archäologische Untersuchungen. Brüssel 1967.

Miltenova, Anisava (Hrsg.): Istorija na b"lgarskata srednovekovna literatura. Sofia 2008.

Momigliano, Arnaldo: Essays on Ancient and Modern Judaism. Chicago 1994.

Monchi-Zadeh, Davoud: Topographisch-historische Studien zum iranischen Nationalepos (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 41 / 2). Deutsche Morgenländische Gesellschaft 1975.

Monferrer-Sala, Juan Pedro: Alexander the Great in the Syriac Literary Tradition. In: *Zuwiyya, Z. David* (Hrsg.): A Companion to Alexander Literature in the Middle Ages. Leiden 2011. S. 41-72.

Müller, Sabine: Alexander, Makedonien und Persien. Berlin 2014.

Müller, Sabine; Howe, Tim: Mission Accomplished: Alexander at the Hyphasis. In: The Ancient History Bulletin. 2012. Bd. 26. S. 24-42.

Munn, Mark H.: The Mother of the Gods, Athens, and the Tyranny of Asia: A Study of Sovereignty in Ancient Religion. Berkeley; Los Angeles; London 2006.

Nalesini, Oscar: History and Use of an Ethnonym: Ichthyophágoi. In: *Blue, Lucy K.; Cooper, John; Thomas, Ross und Whitewright, Julian* (Hrsg.): Connected Hinterlands: Proceedings of Red Sea Project IV held at the University of Southampton September 2008. Oxford 2009. S. 9-18.

Neumann, Erich: Die Große Mutter: Die weiblichen Gestaltungen des Unterbewussten. Düsseldorf 2003.

Neumann, Erich: Kunst und schöpferisches Unbewusstes. Zürich 1954.

Niebuhr, Barthold G.: Historische und philologische Vorträge an der Universität zu Bonn gehalten. Bd. 2. Berlin 1848 / 1851. Bd. 1-2.

Nöldeke, Theodor: Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans. (Denkschriften Kaiserlicher Akademie der Wissenschaft in Wien, phil.-hist. Klasse, 38). Wien 1890.

Nolting-Hauff, Ilse: Die Irrfahrten Homers. Abenteuer der Intertextualität in *El inmortal* von Jorge Luis Borges. In: *Ibid.*; *Schulze, Joachim* (Hrsg.): Das Fremde Wort: Studien zur Interdependenz von Texten. Amsterdam 1988. S. 411-431.

O'Brien, John M.: Alexander the Great: The Invisible Enemy: A Biography. London 1994.

Olshausen, Eckart: Einführung in die Historische Geographie der Alten Welt. Darmstadt 1991.

Orlov, Aleksandr S.: O galicko-volynskom letopisanii. In: *Adrianova-Peretc, Varvara P.* (Hrsg.): Trudy otdela drevnerusskoj literatury. Moskau; Leningrad 1947. B. 5. S. 15-35.

Otto, Maria A. C.: Überwege. Zu einer Phänomenologie der Grenze. Freiburg; München 1986.

Papazarkadas, Nikolaos: Sacred and Public Land in Ancient Athens. Oxford; Ney York 2011.

Paschalis, Michael: The Greek and the Latin *Alexander Romance*: Comparative Readings. In: *Paschalis, Michael; Frangoulidis, Stavros; Harrison, Stephen; Zimmerman, Maaïke* (Hrsg.): The Greek and the Roman Novel: Parallel Readings (Ancient Narrative Suppl. 8). Groningen 2007. S. 70-102.

Peev, Dimit'r: Zaglavkata na Grigorij, prezviter mnich na vsički c"rkovnici na b"lgarskite c"rkvi, i Imennik"t na b"lgarskite chanove. In: *Littera et Lingua. Electronic Journal of*

Humanities. Summer-Winter 2007. <https://naum.slav.uni-sofia.bg/node/1615>
[Stand: 10.12.2020]

Petruchin, Vladimir J.: Drevnjaja Rus'. Narod. Knjaz'ja. Religija. In: *Ibid.* (Hrsg.): Iz istorii russkoj kul'tury. Moskau 2000. Bd. 1. S. 13-402.

Pfeifer, Wolfgang: Etymologisches Wörterbuch des Deutschen. Berlin 1993.

Pfeiffer, Stefan: Der römische Kaiser und das Land am Nil: Kaiserverehrung und Kaiserkult in Alexandria und Ägypten von Augustus bis Caracalla (30 v. Chr. – 217 n. Chr.). Stuttgart 2010.

Phillips, C. Robert: Terminus. In: NP. Bd. 12/1. S. 160.

Pfister, Fister: Kleine Schriften zum Alexanderroman. Meisenheim am Glan 1976.

Pičhadze, Anna A.: O proischoždenii slavjanskogo perevoda Chroniki Georgija Amartola. In: Lingvističeskoe istočnikovedenie i istorija russkogo jazyka. Moskau 2001 / 2002. S. 232-249.

Ibid.: Perevodčeskaja dejatel'nost' v domongol'skoj Rusi. Lingvističeskij aspekt. Moskau 2011.

Printz, Wilhelm: Gilgamesch und Alexander. In: Zeitschriften der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Bd. 85. 1931. S. 196-206.

Propp, Wladimir: Die historischen Wurzeln des Zaubermärchens. Hanser, München und Wien 1987

Przybilski, Martin: Kulturtransfer zwischen Juden und Christen in der deutschen Literatur des Mittelalters. Berlin; New York 2010.

Radet, Georges: Alexandre le Grand. Paris 1950.

Rocchi, Giovanna Daverio: Grenze. In: *Sonnabend, Holger* (Hrsg.): Mensch und Landschaft in der Antike. Lexikon der Historischen Geographie. Stuttgart; Weimar 1999. S. 192-197.

Rohner, Ludwig: Der Kampf um den Drachen. Hypothesen und Spekulationen in der Drakologie. In: *Schmelz, Bernd* (Hrsg.): Auf Drachenspuren: ein Buch zum Drachenprojekt des Hamburgischen Museums für Völkerkunde. Bonn 1995. S. 158–167.

Röhrich, Lutz: Drache, Drachenkampf, Drachentöter. In: EM. Bd. 3. 787-820.

Rollinger, Robert: Aornos and the Mountains of the East: The Assyrian Kings and Alexander the Great. In: *Gaspa, Salvatore; Greco, Alessandro; Morandi Bonacossi, Daniele, Ponchia, Simonetta und Rollinger, Robert* (Hrsg.): From Source to History: Studies on Ancient Near Eastern Worlds and Beyond Dedicated to Giovanni Battista Lanfranchi (AOAT 412). Münster 2014. S. 597-635.

Ibid.: Dareios und Xerxes an den Rändern der Welt und die Inszenierung von Weltherrschaft. Altorientalisches bei Herodot. In: *Dunsch, Boris; Ruffing, Kai* (Hrsg.): Herodots Quellen. Die Quellen Herodots (Classica et Orientalia, 6). Wiesbaden 2013. S. 95-116.

Ibid.: Das teispidisch-achaimenidische Großreich. Ein 'Imperium' avant la lettre? In: *Gehler Michael; Rollinger, Robert* (Hrsg.): Imperien in der Weltgeschichte. Epochenübergreifende und globalhistorische Vergleiche. Wiesbaden 2014. S. 153-157.

Ibid.: Herrscherkult bei Teispiden und Achaimeniden. Realität oder Fiktion? In: *Günther,*

Linda-Marie und Plischke, Sonja (Hrsg.): Studien zum vorhellenistischen und hellenistischen Herrscherkult (Oikumene. Studien zur antiken Weltgeschichte, 9). Berlin 2011. S. 11-54.

Ibid.: Thinking and Writing about History in Teispid and Achaemenid Persia. In: *Raaflaub, Kurt* (Hrsg.): Thinking, Recording, and Writing History in the Ancient World. Malden; Oxford; Chichester 2014. S. 187-212.

Rösel, Christoph: Gog / Magog. In: Das Bibellexikon im Internet. <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19784/> [Stand: 10.12.2020]

Rosenau, Hartmut: Grenzsituation. In: RGG. Bd. 3. S. 1275.

Roscher, Wilhelm H.: Die Gorgonen und Verwandtes. Eine Vorarbeit zu einem Handbuch der griechischen Mythologie vom vergleichenden Standpunkt. Leipzig 1879.

Ross, David J.A.: Alexander Historiatus. A Guide to Medieval Illustrated Alexander Literature. Frankfurt am Main 1988.

Rutz, Andreas: Grenzen im Raum – Grenzen in der Geschichte. Probleme und Perspektiven In: Grenzen im Raum – Grenzen in der Literatur. ZfDPH. 2010. Bd.129. Sonderheft. S. 7-32.

Saal, Holger: Das Symbol als Leitmodell für religiöses Verstehen: Tiefenpsychologische Theoriemodelle und ihre Konsequenzen in didaktischen Vermittlungsprozessen. Göttingen 1995.

Sabotka, Michael: Das Serapeum in Alexandria. Untersuchungen zur Architektur und Baugeschichte des Heiligtums von der frühen ptolemäischen Zeit bis zur Zerstörung 391 n. Chr. (Études Alexandrines, 15). Kairo 2008.

Šachmatov, Aleksej A.: Drevnebolgarskaja enciklopedija X veka. In: Vizantijskij vremennik. 1900. Bd. 7. S. 1-35.

Salamun, Kurt: Karl Jaspers. Würzburg 2006.

Sallaberger, Walther: Das Gilgamesch-Epos: Mythos, Werk und Tradition. München 2013.

Schachermeyr, Fritz: Alexander der Große. Das Problem seiner Persönlichkeit und seines Wirkens. Wien 1973.

Schallmayer, Egon: Der Limes. Die Geschichte einer Grenze. München 2006.

Schaper, Joachim: Priester und Leviten im achämenidischen Juda (Forschungen zum Alten Testament, 31). Tübingen 2000.

Schmidt, Andrea B.: Die „Brüste des Nordens“ und Alexanders Mauer gegen Gog und Magog. In: *Brandes, Wolfram; Schmieder, Felicitas* (Hrsg.): Endzeiten: Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen (Millenium-Studien). Berlin 2008. S. 89-100.

Schmidt, Victor M.: A Legend and its Image, the Aerial Flight of Alexander the Great in Medieval Art. Groningen 1995.

Schmitt, Hatto H.; Vogt, Ernst (Hrsg.): Lexikon des Hellenismus. Wiesbaden 2005.

Schon, Lothar: Sehnsucht nach dem Vater: die Psychodynamik der Vater-Sohn-Beziehung. Stuttgart 2010.

Seeligman, Isaac Leo: The Septuagint Version of Isaiah and Cognate Studies (Forschungen

zum Alten Testament, 40). Tübingen 2004.

Sherberg, Barbara: Das Vater-Sohn-Verhältnis in der griechischen und römischen Komödie. Tübingen 1995.

Slavova, Tatjana: T"lkovnata paleja v konteksta na starob"lgarskata knižnina. Sofia 2002.

Ibid.: Otvet na vyzov. In: Russkij jazyk v naučnom osveščeenii. 2003. Bd. 2/6. S. 260-282.

Slovar' russkogo jazyka XI-XVII vekov. Moskau. 1975- bis jetzt. Bd. 1-28. Das Wörterbuch der russischen Sprache 11. – 17. Jh.

Šofman, Arkadij S.: Istorija antičnoj Makedonii. Kazan' 1960 / 1963. Bd. 1-2.

Ibid.: Vostočnaja politika Aleksandra Makedonskogo. Kazan' 1976.

Sonnabend, Holger: Die Grenzen der Welt. Geographische Vorstellungen der Antike. Darmstadt 2007.

Sreznevskij, Izmail I.: Materialy dlja slovarja drevnerusskogo jazyka po pis'mennym pamjatnikam. Sankt-Petersburg 1890-1912. Bd. 1-3.

Stambaugh, John E.: Sarapis under the Early Ptolemies. Leiden 1972.

Stankov, Rostislav: K probleme drevnejšich slavjanskich perevodov s grečeskogo. In: Slavica Gandensia. 2002. Bd. 29. S. 177-205.

Stoneman, Richard: Alexander the Great. A Life in Legend. Yale 2010.

Ibid.: Primary Sources From the Classical and Early Medieval Periods. In: *Zuwiyya, Z. David* (Hrsg.): A Companion to Alexander Literature in the Middle Ages. Leiden 2011. S. 1-20.

Ibid.: Oriental Motifs in the Alexander Romance. In: *Antichthon*. 1992. Bd. 26. S. 95-113.

Ibid. The Latin Alexander. In: *Hofmann, Heinz*: Latin Fiction: The Latin Novel in Context. London; New York. 1999. S. 167-186.

Stoneman, Richard; Erickson, Kyle; Netton, Ian (Hrsg.): The Alexander Romance in Persia and the East. Groningen 2012.

Szalc, Aleksandra: Alexander's dialogue with Indian philosophers: Riddle in Greek and Indian Tradition. In: *Eos*. 2011. Bd. 98. S. 7-25.

Ibid.: Semiramis and Alexander in the Diodorus Siculus' account (II 4-20). In: https://www.academia.edu/7599327/Semiramis_and_Alexander_in_the_Diodorus_Siculus_a_ccount_II_4-20_ [Stand 23.07.2015]

Tarn, William W.: Alexander the Great: Volume 2. Sources and Studies. Cambridge 1948.

Taube, Christine: Literarische Amazonenbilder der Antike. In: *Schubert, Charlotte; Weiß, Alexander* (Hrsg.): Amazonen zwischen Griechen und Skythen: Gegenbilder in Mythos und Geschichte. Berlin; Boston 2013. S. 39-55.

Thomson, Francis J.: Communications orales et écrites entre Grecs et Russes (9e-13e siècles): Russes à Byzance, Grecs en Russie: connaissance et méconnaissance de la langue de l'autre. In: *Dierkens, A.* (Hrsg.): Voyages et voyageurs à Byzance et en Occident du 6e au 11e siècle: actes du colloque international organisé par la Section d'histoire de l'Université de Liège (5-7 mai 1994). Geneva 2000 S. 113-163.

- Ibid.*: The Reception of Byzantine Culture in Medieval Russia. Aldershot 1999.
- Thür, Gerhard*: Horoi. In: NP. Bd. 5. S. 730.
- Tillich, Paul*: Auf der Grenze: Aus dem Lebenswerk Paul Tillichs. München; Hamburg 1964.
- Tripathi, Rama S.*: History of Kanauj: To the Moslem Conquest. Delhi 1989.
- Truschnegg, Brigitte*: Geschlechteraspekte in den Schriften des Ktesias. In: *Wiesehöfer, Josef, Rollinger, Robert, Lanfranchi, Giovanni B.* (Hrsg.): Ktesias' Welt. Wiesbaden 2011. S. 403-448.
- Trumpf, Jürgen*: Pap. Berl. 21266 – ein Beleg für die historische Quelle des griechischen Alexanderromans? In: ZPE. 2006. Bd. 155. S. 85-90.
- Tvorogov, Oleg V.* (Hrsg.): Chronograf Troickij. In: *Lichačev, Dmitrij S.* (Hrsg.): Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi. Leningrad 1987. Bd. 1.
- Ibid.*: Drevnerusskije chronografy. Moskau 1975.
- Ibid.*: Materialy k istorii russkich chronografov. 3. Troickij chronograf. In: *Lichačev, Dmitrij S.* (Hrsg.): Trudy otdela drevnerusskoj literatury. Leningrad 1989. Bd. 42. S. 287-343.
- Uther, Hans-Jörg*: The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson. Helsinki 2004. Bd. 1-3.
- Van Bladel, Kevin*: The Syriac Sources of the Early Arabic Narratives of Alexander. In: *Ray, Himanshu P.; Potts, Daniel T.* (Hrsg.): Memory as History: The Legacy of Alexander in South Asia. New Delhi 2007 S. 54-75.
- Vanderkam, James C.*: An Introduction to Early Judaism. Cambridge 2001.
- Van Donzel, Emeri; Schmidt, Andrea* (Hrsg.): Gog and Magog in Early Eastern Christian and Islamic Sources: Sallam's Quest for Alexander's Wall. Leiden 2009.
- Veder, William R.*: O metodologii i perspektivach tekstologii. In: Die Welt der Slaven. 2008. Bd. 53. 2. S. 381-386.
- Veselovskij, Aleksandr N.*: Iz istorii romana i povesti. Sankt-Petersburg 1886. Bd. 1.
- Ibid.*: Rezension zur Ausgabe: Istrin, V.: Aleksandrija russkich" chronografov". Izsledovanije i tekst". Moskva 1893. In: Vizantijskij vremennik. Sankt Petersburg.1897. Bd. 4 / 3-4. S. 533-587.
- Vidman, Ladislav*: Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern. Berlin 1970.
- Vilkul, Tetiana*: „Litredakcija“ letopisi (O vstavkach iz Aleksandrii Chronografičeskoj v Kievskom svode XII v.). In: Senoji Lietuvos Literatūra. 2006. Bd. 21. S. 277-288.
- Ibid.*: Op. cit. In: *Mendeleeva, Darja. S.* (Hrsg.): Germenevtika drevnerusskoj literatury. Moskau 2008. Bd. 13. S. 425–446.
- Ibid.*: O proischoždenii Aleksandrii Chronografičeskoj Troickogo chronografa i Ellinskogo i Rimskogo Letopisca vtoroj redakcii. In: Russica Romana. Pisa; Roma 2008. Bd. 15. S. 1-20.
- Ibid., Vrooland, J.*: Rukopisnaja tradicija Simeonova Izbornika. In: Polata knigopis'naja. 2006. Bd. 35. S. 68-80.

Ibid.: Utrum in alterum abiturum erat: A Study of the Beginnings of Text Transmission in Church Slavic. Bloomington 1999.

Vögeli, Dorothee: Der Tod des Subjekts: eine philosophische Grenzerfahrung. Die Mystik des jungen Feuerbach, dargelegt anhand seiner Frühschrift "Gedanken über Tod und Unsterblichkeit" (Epistemata Philosophie, 214). Würzburg 1997.

Von Haehling, Raban: Zwei Freunde in Rom: Das Wunderduell des Petrus mit Simon Magus in den Acta Petri. In: Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte. 2003. Bd. 98. S. 47-71.

Weber, Dieter: Ein Pahlavi-Fragment des Alexanderromans aus Ägypten? In: *Durkin-Meisterernst, Desmond; Reck, Christiane; Weber, Dieter* (Hrsg.): Literarische Stoffe und ihre Gestaltung in mitteliranischer Zeit (Ehrencolloquium anlässlich des 70. Geburtstages von Prof. Dr. Werner Sundermann 30.-31. März 2006). Wiesbaden 2009. S. 307–318.

Weinreich, Otto: Der Trug des Nektanebos. Leipzig; Berlin 1911.

Wiese, André: Zum Bild des Königs auf ägyptischen Siegelamuletten. Freiburg; Göttingen 1990.

Wiesehöfer, Josef: Das antike Persien. Von 550 v. Chr. bis 650 n.Chr. Düsseldorf 2005.

Ibid.: Ein König erschließt und imaginiert sein Imperium: Persische Reichsordnung und persische Reichsbilder zur Zeit Dareios I. (522-486 v.Chr.). In: *Rathmann, Michael* (Hrsg.): Wahrnehmung und Erfassung geographischer Räume in der Antike. Mainz 2007. S. 31-40.

Ibid.: Gerechtigkeit und Recht im achaimenidischen Iran. In: *Barta, Heinz; Rollinger, Rober und Lang, Martin* (Hrsg.): Recht und Religion. Menschliche und göttliche Gerechtigkeitsvorstellungen in den Welten. Wiesbaden 2008. S. 191-204.

Ibid.: The ‚Accursed‘ and the ‚Adventurer‘. Alexander the Great in Iranian Tradition. In: *Zuwiyya, David* (Hrsg.): A Companion to Alexander Literature in the Middle Ages. Leiden 2011. S. 113-132.

Wokart, Norbert: Differenzierungen im Begriff „Grenze“. Zur Vielfalt eines scheinbar einfachen Begriffs. In: *Faber, Richard; Naumann, Barbara* (Hrsg.): Literatur der Grenze. Theorie der Grenze. Würzburg 1995. S. 275-289.

Wolff, Fritz: Glossar zu Firdosis Schahname. Hildesheim 1965.

Worthington, Ian: Alexander the Great: A Reader. London 2003.

Ibid.: Alexander the Great: Man and God. New York 2014.

Ibid.: How ‚Great‘ was Alexander? In: The Ancient History Bulletin. 1999. Bd. 13. S. 39-55.

Yamamoto, Kumiko: The Oral Background of Persian Epics: Storytelling and Poetry. Leiden 2003.

Zacher, Angelika: Grenzwissen – Wissensgrenzen. Raumstruktur und Wissensorganisation im Alexanderroman Ulrichs von Etzenbach. Stuttgart 2009.

Zacher, Julius: Pseudo-Callisthenes. Forschungen zur Kritik und Geschichte der ältesten Aufzeichnungen der Alexandersage. Halle 1867.

Zackor, Jutta: Alexander der Große auf mittelalterlichen Weltkarten: Alexander Macedo –

domitor mundi? Berlin 2013.

Zahrnt, Michael: Alexander an der Küste Pamphyliens. Zum literarisch-propagandistischen Umgang mit Naturgewalten. In: *Olshausen, Eckart, Sonnabend, Holger* (Hrsg.): Naturkatastrophen in der antiken Welt. Stuttgarter Kolloquium zur historischen Geographie des Altertums, 6 (*Geographica Historica*, 10). Stuttgart 1998. S. 329-336.

Anhang

Abbildungen



Abb. I: Alexander flieht vor den „Krokodilen“, Überschrift „Über die Insel“.

И борзо оуриноушеса шостроцатого .
 позратинхоміа на землю ;



шстранѣндѣжеслиценесѣдѣ .
 И пакы штолѣ пришедше придохозади
 днн . оъстраноу и дѣжеслиценесѣдѣ .
 шубо есть земля бжъны . и оидѣхотѣ
 пратпемнн поутѣ подѣ землю . и хо

Abb. II: Alexander reitet in die Höhle, Überschrift „Über das Land, wo die Sonne nicht scheint“.



околахъ спъздныхъ
 Иаще гдѣ въ хоуты пѣмнамъ стѣ . тѣпоу
 цахомъ преднѣ спъзднѣ кола . на нѣже

Abb. III: Benutzung der „Sternräder“, Überschrift „Über die Sternräder“.



Abb. IV: Alexanders Flug in A².



отъбениѣ марікои
Такожде бо събѣнѣ съдѣстѣхъ и доустрой
пѣ . поперѣса пѣ прещи пѣ море . хотѣи

Abb. V: Alexanders Tauchgang in A², Überschrift „Über die Meerestiefe“.



Abb. VI: Alexander und die „unreinen Völker“ Gog und Magog.



о́птица незнаѣмѣ

Ѡпѡлѣже пакнѡшѣше . прѣидохомъ ѡдале
 цѣпропастипѣ . и идохомъ спадѣи ѡ,
 кѣпомоу . и поидохомъ . пилѣпѣзавѣ

Abb. VII: Alexander im Land der Dunkelheit, Überschrift „Über unbekannte Vögel“.

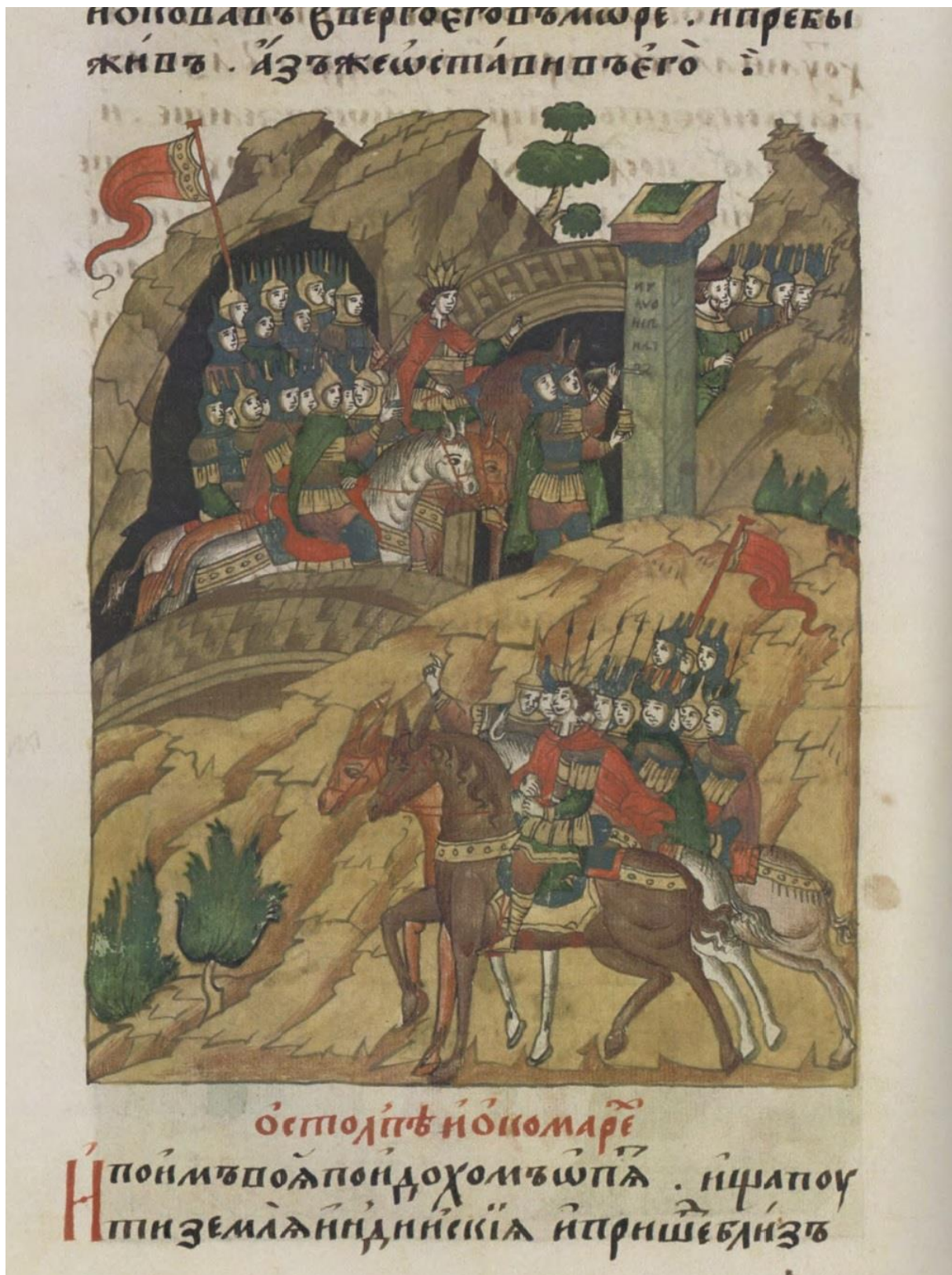


Abb. VIII: Alexander verlässt die Dunkelheit, Überschrift „Über die Stele und den Bogen“.



Abb. IX: Alexander und Bukephalos.



Abb. X: Dämonen schlagen Alexanders Soldaten, Überschrift „Über den Fluss, Bäume und Steine“.



Abb. XI: Das Sandmeer und der Steinfluß.



Abb. XII: Alexander und Gorgo.



Abb. XIII: Alexander und das Haupt von Gorgo, Überschrift „Über die Städte“.

Bildnachweis: Die Illustrierte Chronikhandschrift aus der Zeit des Zaren Ivan IV. Groznyj (Letopisnyj Svod), 16. Jh., Bibliothek der Russischen Akademie der Wissenschaften. Digitale Kopie der Illustrierten Chronikhandschrift (Licevoj Letopisnyj Svod) steht auf der Website des Kulturfonds „OLDP“: <https://oldpspb.ru/library/> frei zum Herunterladen zur Verfügung (Stand: Dezember 2020).

Lebenslauf Alexander Mikhaylov

Kontakt via E-Mail: entgrenzung@protonmail.com

Akademischer Werdegang

04/2011 – 11/2015 **Christian-Albrechts-Universität zu Kiel**

Doktorand am Institut für Klassische Altertumskunde (Alte
Geschichte)

Promotionsstipendium der Konrad-Adenauer-Stiftung

10/2008-02/2009 DAAD-Stipendium, **Universität Duisburg-Essen**

09/2008-03/2011 **Staatliche Universität Saratov**

Aspirantur am Institut für Geschichte und Internationale
Beziehungen (Allgemeine Geschichte)

09/2003-07/2008 **Staatliche Universität Saratov**

Geschichte

(Diplomarbeit „Persische Magier und Alexander von
Makedonien“)

Übersetzer und Dolmetscher für Fachkommunikation (Englisch;
Diplom der zusätzlichen Ausbildung)