

B B S

BOCHUMER BEITRÄGE ZUR SEMIOTIK

Ziele: Interdisziplinäre Beiträge zu praktischen und theoretischen Themen der Semiotik.

Erscheinungsweise: Unregelmäßige Abstände, ca. 5 bis 10 Bände pro Jahr. Monographien, Aufsatzsammlungen zu festgesetzten Themen, Kolloquiumsakten usw.

Herausgeber: Walter A. Koch (Bochum)

Herausgeberbeirat: Bernard Bichakjian (Nijmegen), Karl Eimermacher (Bochum), Achim Eschbach (Dußlingen), Peter Grzybek (Graz), Udo L. Figge (Bochum), Roland Harweg (Bochum), Elmar Holenstein (Zürich), Werner Hüllen (Essen), Winfried Nöth (Kassel), Frithjof Rodi (Bochum), Klaus Städtke (Bremen).

Herausgeberassistentz: Carsten Breul, Claudia Putz (beide Bochum)

Adresse des Herausgebers: Prof. Dr. Walter A. Koch
Englisches Seminar der
Ruhr-Universität Bochum
44780 Bochum
Tel. (0234) 700-2590 oder 2519

Bezug der Reihe: Reihe kann als Ganzes oder in Teilen (Einzelband) bezogen werden. Bezug direkt vom Verlag möglich.

Verlagsadresse: Universitätsverlag Dr. N. Brockmeyer
Uni-Tech Center (Geb. MC)
Universitätsstr. 140
44799 Bochum
Tel. (0234) 706978

Übersicht über erschienene Bände der Reihe: gegen Ende dieses Bandes.

DIE WELT DER LYRIK

herausgegeben von

Walter A. Koch



BBS 39

POETIK UND WELTMODELL

Mikro-, Meso-, Makrokosmos und V.N. Toporovs
Anagrammtheorie der indoeuropäischen Poetik

PETER GRZYBEK

INHALT

0. EINLEITUNG
1. MYTHOS UND RITUAL: KOSMOGENESE UND ANTHROPOGENESE
2. DIE SPRACHE IM RITUAL
3. DIE ANAGRAMMTHEORIE DER INDOEUROPÄISCHEN POETIK
4. DAS RÄTSEL
5. MIKRO-, MESO-, MAKROKOSMOS
6. GENESE DER POESIE UND POETISCHE EVOLUTION

LITERATUR

To P. V. Vouron

0. Einleitung

Die Tatsache, daß Literatur in einem außergewöhnlich komplexen Verhältnis zur Welt steht, bedarf nicht eigens der Hervorhebung – die kurze Erwähnung solcher Stichworte wie 'Autoreferentialität', 'Ikoni-zität', 'Modellhaftigkeit', 'mögliche Welt' u.v.a.m. mag an dieser Stelle vollkommen ausreichen.

Weitreichender sind hingegen Ansätze, die danach streben, das komplexe Wechselverhältnis von Welt und Literatur in seiner diachronischen (evolutionären) bzw. genetischen Dimension zu beleuchten. Mit

Poetik und Weltmodell

den folgenden Ausführungen soll ein Beitrag zu dieser Problematik geleistet werden. Dabei wage ich es freilich nicht, mich so weit wie Koch (1983: 391) in seinen Thesen zur "Poetik der Evolution und Evolution der Poetik" aus dem Fenster zu lehnen; Koch stellt die Vermutung auf, daß die Prinzipien der Evolution des Kosmos in gleicher Weise auch für die Evolution und Struktur von Poesie gültig sind ("The principles of cosmic evolution obtain for the evolution and structure of poetry"). Stattdessen will ich mich auf den Zusammenhang zwischen dem archaischen (mythopoetischen) Weltmodell – soweit dieses rekonstruiert werden kann – und poetischen bzw. poetologischen Konzepten konzentrieren, eine Fragestellung also, die eher dem Zusammenhang zwischen Poetik und Epistemogenese denn dem zwischen Poetik und Kosmogene-se zuzuordnen wäre.

Ohne Zweifel bahnbrechend sind im Hinblick auf diese Fragestellung die Untersuchungen von Vladimir Nikolaevič Toporov: In einmaliger Weise gelingt es Toporov, bereits existierende und von ihm selbst durchgeführte Untersuchungen zum archaischen (mythopoetischen) Weltmodell, zur alt-indoeuropäischen Poetik und Poetologie sowie zur Theorie und Rekonstruktion archaischer Rituale miteinander zu kombinieren und so zu einer Synthese zu gelangen, die zu bislang ungelösten Problemen in jedem einzelnen dieser Teilbereiche überzeugende Lösungsvorschläge zu unterbreiten vermag.

In einem ersten Schritt sollen im folgenden Grundannahmen über die Struktur archaischer Rituale und deren Bezug zum archaischen Weltmodell vorgestellt werden; in einem zweiten Schritt sollen die sich hieraus ergebenden Implikationen für die Struktur archaischer (rituel-ler) Texte und die daraus hervorgehenden poetologischen Konsequenzen präsentiert werden, bevor dann in einem dritten Schritt am Beispiel einer speziellen Textsorte, nämlich auf der Grundlage slavischer Volksrätsel, ein Vorschlag zur Erweiterung der Toporov'schen Konzeption unterbreitet werden soll. Diese Erweiterung wird sich freilich nicht auf die genetische, sondern vielmehr auf die evolutionäre Dimension beziehen. Daß es sich beim Volksrätsel nicht um ein willkürlich ausgewähltes, sondern im Hinblick auf die Leitfrage des Zusammenhangs von Weltmodell und Poetik zentrales und prototypisches Beispiel handelt, wird dabei später noch zu sehen sein.

1. Mythos und Ritual: Kosmogonese und Anthropogenese

Wenden wir uns zum Zwecke eines Einstiegs in die überaus komplexe Thematik zunächst einigen wesentlichen Grundlagen des Rituals zu, wie sie Toporov (1988) unlängst in seinen allgemeinen Bemerkungen zur Struktur des Rituals zusammengefaßt hat.

Nach Toporov (1988: 14f.) verlieren Raum und Zeit den archaischen Vorstellungen zufolge in einer kritischen Phase des Jahres, nämlich an der Schwelle zwischen Altem und Neuem Jahr, ihre ehemalige (geordnete) Struktur. So bleibt lediglich ein Raum/Zeit-Punkt, in welchem sich alles Bestehende auflöst; dieser wird zum Keim – wenn man so will: zum "Geburtsort" – des zukünftigen Raums und der zukünftigen Zeit, die beide in jedem neuen Schöpfungszyklus von neuem geschaffen werden.¹ Die Möglichkeiten des Rituals werden in dieser Hinsicht dadurch bestimmt, daß es sozusagen den Schöpfungsakt begleitet, diesen durch seine Struktur und seinen Sinn reproduziert und das von neuem erzeugt, was im ursprünglichen Schöpfungsakt entstand. Damit führt das Ritual seinem Wesen nach auf Fragen der Kosmogonese bzw. Anthropogenese zurück, auf Fragen nach dem Entstehen der Welt und dem Entstehen des Menschen – korrekter gesagt: auf Fragen danach, wie sich Kosmogonese und Anthropogenese im archaischen (mythopoeischen) Bewußtsein darstellen.²

¹ Eliade (1949: 80f.) spricht sehr zutreffend von der "eschato-kosmologischen Funktion des Neuen Jahres" (Vernichtung der abgelaufenen Zeit und Wiederholung der Schöpfung).- Eliade betont in diesem Zusammenhang die eben aus diesem Bewußtsein hervorgehende besondere Zeitauffassung; denn aus dem Glauben, "daß der Kosmos jedes Jahr wiedergeboren wird, weil an jedem Neujahr die Zeit *ab initio* anfängt" (Eliade 1957: 67), geht unmittelbar hervor, daß man an jedem Neujahr die Kosmogonie wiederholt: "[...] man schafft von neuem die Welt, und damit »erschafft« man auch die Zeit; man regeneriert sie, indem man sie »von neuem anfängt«" (Eliade 1957: 93).

² Vgl. auch hier die kongeniale Darstellung bei Eliade (1957: 63), der den im Ritual gipfelnden "Raum-Zeit-Punkt" mit der Funktion des Fests in Beziehung setzt: "Jedes religiöse Fest, jede liturgische Zeit ist die Reaktualisierung eines sakralen Ereignisses, das in einer mythischen Vergangenheit, »zu Anbeginn« stattgefunden hat [...]: man findet in dem Fest zurück zur *ersten Erscheinung der heiligen Zeit*, wie sie sich *ob origine, in illo tempore* erfüllt hat."

Für den Bereich der indoeuropäischen Mythologie haben Ivanov und Toporov (1970a, 1970b, 1974) in verschiedenen Arbeiten das folgende abstrakte Schema eines "Grundmythos" rekonstruiert, in dessen Zentrum sich der Donnergott und dessen Kampf mit seinem Gegner, in der Regel eine Schlange, befindet:

- (1) Der Donnergott befindet sich *oben*, auf einem Berg, im Himmel (wo sich mit ihm Sonne und Mond befinden), auf einem Felsen, auf dem Wipfel des dreigliedrigen Weltenbaumes (überwiegend eines Eichenbaumes), der den vier Himmelsrichtungen zugewendet ist;
- (2) Der Gegner des Donnergottes, in der Regel die Schlange, befindet sich *unten*, unter einem Berg, an den Wurzeln des dreigliedrigen Weltenbaumes, beim Wasser, auf schwarzer Wolle;
- (3) Die Schlange entwendet das Vieh (als wichtigstes Vermögen und als Symbol der jenseitigen Welt);
- (4) Der Donnergott verfolgt seinen Gegner, der sich in verschiedene Arten von Lebewesen verwandelt bzw. in ihnen versteckt (in Form eines Menschen, eines Pferdes, einer Kuh u.ä.) zerschlägt den Felsen, unter dem das Vieh sich befindet und befreit selbiges; der Donnergott tötet seinen Gegner, zerteilt ihn in Stücke und wirft diese Stücke in alle Himmelsrichtungen;
- (5) Nach dem Sieg des Donnergottes über die Schlange beginnt es zu regnen.

Während das letzte Motiv (5), das des Erlangens von Wasser, den Donnergott als einen typischen Kulturheros erscheinen läßt,³ verweist das Motiv des *Zergliederns* auf eine Reihe von indoeuropäischen Mythen, in denen das Entstehen des Kosmos aus dem Chaos mit dem Motiv des *Zergliederns eines Urmenschen* erklärt wird, wobei die einzelnen Elemente des Kosmos den verschiedenen Körperteilen dieses Ur-

³ An dieser Stelle ergibt sich ebenfalls eine unmittelbare Nähe zu den Darstellungen Eliades (1957: 45), der den Drachen als Bild des Meerungeheuers bzw. der Ur-schlange, als Symbol für die kosmischen Wasser, für das Amorphe und Virtuelle schlechthin versteht: "Der Drache mußte von einem Gott besiegt und zerstückerl werden, damit der Kosmos ans Licht kommen konnte [...]. Doch dieser Sieg Gottes über den Drachen muß jedes Jahr symbolisch wiederholt werden, denn jedes Jahr ist die Welt von neuem zu erschaffen."

menschen entsprechen.⁴ Konkrete Beispiele solcher Urmenschen wären u.a. *Ymir* aus der skandinavischen Mythologie (*Edda*), *Puruṣa* aus der altindischen Mythologie (*Rgveda*), oder, im außer-indoeuropäischen Bereich. *P'an-ku* aus der chinesischen Mythologie.

Führen wir zur Veranschaulichung des Gesagten zumindest ein kurzes Fragment eines dieser Texte an, bevor wir uns Toporovs Verallgemeinerung dieses Grundschema zuwenden; es handelt sich um einen Ausschnitt aus der "Rede Wafthrudnirs" aus der "Älteren *Edda*" – vergleichbare Texte wären, wie gesagt, z.B. die Hymne *Puruṣa*s aus dem *Rgveda* (X. 90), entsprechende Passagen aus dem *Bundahišn* u.ä.⁵

[*Odin sprach:*]

–Gib die erste Antwort [...], Wafthrudnir,
wie wurde die Erde geschaffen, wie entstand der Himmel [...]?
[...]

[*Wafthrudnir sprach:*]

–Aus Ymirs Fleisch wurde die Erde geschaffen,
aus dem Gebein das Gebirg,
der Himmel aus dem Schädel [...],
die Brandung aus dem Blut."

[*Odin sprach:*]

–Gib die zweite Antwort [...], Wafthrudnir.

⁴ Verschiedentlich stellt Toporov im Vergleich zu dem aufgezeigten Schema des "Grundmythos" ein anderes Motiv in den Vordergrund, welches sehr viel stärker das Motiv der *Verwandlung* betont. Demnach bestraft der Donnergott seine Frau und/oder seine Kinder (Söhne) für ein Vergehen entweder durch Zerteilen, Zergliedern, Zerschneiden, durch Vertreibung in das unterirdische Reich (d.h. das Reich der Toten), oder durch Verwandlung in chthonische Tiere; eine besondere Stellung unter den Söhnen des Donnergottes nimmt dabei der jüngste ein, der nach dem Abstieg in das Reich der Toten als Kulturstifter und Garant einer neuen Ordnung auf die Erde zurückkehrt (vgl. Elizarenkova/Toporov 1979: 56, Toporov 1981: 220f., Toporov 1982: 327f.).

⁵ Zur Verdeutlichung der Intention Toporovs wird hier nicht die deutsche Übersetzung von Genzmer zitiert, sondern eine (nur geringfügig abweichende) Rückübersetzung des Originaltextes aus dem Russischen, auf den sich die Interpretation Toporovs bezieht.

wie entstand der Mond [...],
wie wurde die Sonne geschaffen?
[...]

Bei der sich auch in diesem Textausschnitt äußernden Mikrokosmos-Makrokosmos-Konzeption von Körper und Kosmos handelt es sich ohne Frage um "eine der gewaltigsten Ideen in der Religionsgeschichte" (Widengren 1954: 20), derzufolge die Welt als ein großer Mensch anzusehen ist, ebenso wie der Mensch als eine kleine Welt verstanden wird. So faßt z.B. Widengren (1955: 48) in seinen Ausführungen zur iranischen Religionsgeschichte, die in unserem Zusammenhang exemplarisch zur Illustration dienen kann, zusammen:

Der Kosmos ist entweder der Körper der Gottheit oder ein kosmischer Urmensch [...]. Die Elemente des Weltalls sind die verschiedenen Teile seines Körpers [...]. Der Mensch als ein Mikrokosmos entspricht diesem Makrokosmos, die Elemente, aus denen sich der Mensch zusammensetzt, sind eben diejenigen, aus welchen der Makrokosmos besteht. Bei dem Tod des Menschen kehren seine Elemente in das Weltall zurück.

Es handelt sich also nicht um eine vollkommen neue Einsicht bei Toporov (1981: 1982f.), wenn er schreibt, daß sich in diesen Gleichsetzungen eine wesentliche Grundlage des gesamten alt-indoeuropäischen Weltmodells widerspiegeln, insofern sich "im Bereich der Kosmologie die Beziehung von Mikrokosmos und Makrokosmos, von Mensch und Welt, als eine der grundlegenden Kategorien des altindoeuropäischen Weltmodells" herausstellt. Als originell ist jedoch Toporovs (1971) auf diesen Einzeluntersuchungen aufbauender Versuch zu werten, eine ganze Reihe entsprechender, genetisch voneinander nicht direkt abhängiger Texte wie z.B. die "Rede Wafthrudnirs" aus der *Älteren Edda*, die Hymne *Puruṣa*s aus dem *Rigveda* (X, 90), entsprechende Passagen aus dem *Bundahišn* u.a. zu analysieren, um ein diesen Texten gemeinsam zugrundeliegendes, invariantes Schema zu rekonstruieren. Diesem Schema zufolge liegen all diesen Texten nicht nur einfache und frei variierte Gleichsetzungen zwischen verschiedenen Teilen des menschlichen Körpers und den verschiedenen Elementen des Kosmos in weitestem Sinne zugrunde; vielmehr laufen diese Gleichsetzungen darüber hinaus

auf ein relativ konstantes Schema hinaus, vor allem.⁶

'Fleisch'	⇔	'Erde'
'Blut'	⇔	'Wasser'
'Schweiß'	⇔	'Tau'
'Haut, Haare'	⇔	'Pflanzen'
'Knochen'	⇔	'Gestein'
'Augen'	⇔	'Sonne, Feuer'
'Atem'	⇔	'Wind'
'Gedanken'	⇔	'Wolken'
'Kopf (Schädel)'	⇔	'Himmel'

Es muß an dieser Stelle deutlich hervorgehoben werden, daß wir es bei diesen Gleichsetzungen im mythopoetischen Bewußtsein nicht mit metaphorischen oder poetischen Vergleichen zu tun haben, sondern daß entsprechend des mythopoetischen Verständnisses menschlicher Körper und kosmische Elemente einer gemeinsamen Materie entstammen, allomorph sind. Toporov (1988: 12) formuliert das wie folgt.⁷

Die mythopoetische Weltsicht der kosmologischen Epoche geht von der Identität (oder zumindest von einer besonderen Verbindung, Abhängigkeit ...) von Makrokosmos und Mikrokosmos, von Welt und Mensch aus. Der Mensch als solcher ist eine der Extremhypostasen des kosmologischen Schemas [...]. Die Zusammensetzung des Menschen, sein Körper, hat letzten En-

⁶ Erst kürzlich wurde das von Toporov aufgestellte allgemeine Schema dieser auffälligen kulturübergreifenden Koinzidenzen von Lincoln (1986: 20) in vollem Umfang bestätigt: "By identifying specific items in the cosmos as alloforms to corresponding parts of the human body, they form a major component of the creation mythology of virtually all peoples of antiquity who spoke Indo-European languages [...]. The picture that emerges is one of a fairly consistent homologic system, in which there still existed some room for variation and innovation [...]."

⁷ Auch diese Annahme wurde unlängst von Lincoln (1986: 5) bekräftigt: "[...] these texts do not just call attention, in the manner of poetic imagery, to some perceived similarity between two disparate entities. They state not that 'X is like Y,' but rather that 'X was made from Y.' Between the two items linked in such a homology, there is thus posited a fundamental consubstantiality, whereby the one entity may be created out of the material substance of the other. The two are understood as *alloforms*, alternative shapes, of one another."

des seinen Ursprung in der kosmischen Materie, welche in der 'Verkörperung' den Grundelementen und den Objekten der Natur [...] zugrundelag.

Diese Feststellung ist deshalb besonders wichtig, weil die im mythopoetischen Bewußtsein als Isomorphien zu verstehenden Gleichsetzungen sich aus heutiger Perspektive nurmehr als einfache Homologien erweisen,⁸ was dem archaischen Weltmodell jedoch offensichtlich nicht ganz gerecht wird.⁹

Lassen wir damit die von Toporov für den indoeuropäischen Bereich rekonstruierten mythischen und rituellen Grundlagen beiseite und wenden wir uns einem Bereich zu, der mit den beiden genannten unmittelbar zusammenhängt und direkt zu unserem eigentlichen Thema führt – dem der Funktion der Sprache innerhalb des mythisch-rituellen Komplexes.

2. Die Sprache im Ritual

Eine weitere neue Einsicht haben die Untersuchungen Toporovs gebracht; diese hängt sowohl mit der Rolle der Sprache im Ritual allgemein als auch mit der besonderen Struktur der kosmologischen *Texte* zusammen, der *Texte* also, die als kosmologische Mythen in weitestem

⁸ Hierin unterscheidet sich die Interpretation Toporovs von derjenigen Eliades (1957: 148), der nicht nur allgemein von einem "System von mikro-makrokosmischen Entsprechungen" spricht, sondern darüber hinaus von "anthropokosmischen Homologiesystemen" spricht.

⁹ Nur am Rande vermerkt sei hier, daß die "Gerichtetheit" innerhalb der Mikrokosmos-Makrokosmos-Relation durchaus nicht festgelegt ist und sich je nach "kosmogenetischer" oder "anthropogentischer" Perspektive ändern kann (vgl. z.B. solche Texte wie das "Slavische Enoch-Buch" mit den Fragen, 'aus wievielen Teilen Adam gemacht wurde' u.a.). – Lincoln (1986: 33) hat das Problem anthropogonischer vs. kosmogonische Texte sehr treffend skizziert: "For cosmogony and anthropogony are seen to be equally creative, each one being but a phase in an oscillating progress whereby whenever the cosmos is created, the body is destroyed, and – conversely – whenever the body is created, the cosmos is destroyed. The material substances common to both microcosm and macrocosm thus pass from one set of alloforms to the other and back again as cosmogony and anthropogony endlessly alternate."

Sinne bezeichnet werden können, und die sozusagen die Textgrundlage des Rituals darstellen.

Die grundsätzliche Integriertheit der Sprache in das Ritual steht für Toporov (1988: 20f.) außer Zweifel; so ergibt sich für den gesamten rituellen Kontext die folgende Sachlage (Toporov 1971, 46; 1988: 16):

- (1) Ausgangssituation ist der Zerfall der Welt im Chaos, alle früheren Verbindungen sind zerstört und vernichtet.
- (2) Aufgabe ist es, den Kosmos aus seinen Bestandteilen zu integrieren: hierzu ist die Kenntnis der o.a. Gleichsetzungsregeln der verschiedenen Bestandteile und der Teile des Opfers, gegebenenfalls des menschlichen Opfers, notwendig.
- (3) Vorgehensweise bei der Re-Integration ist die rituelle Handlung, während derer der Opferpriester über dem Opfer einen sakralen *Text* ausspricht. Das Opfer befindet sich hierbei auf dem Altar, welcher das Zentrum der Welt verkörpert, der Text beinhaltet die aufgezeigten Gleichsetzungen. Das Opfer wird in diesem Zusammenhang als Wiederherstellung all dessen verstanden, was im ursprünglichen Schöpfungsakt entstand, so daß man im gesamten Ritual die Handlung zu sehen hat, die das Urbild der Synthese des Kosmos herstellte.

Nach Toporov (1988: 9f.) untergliedern sich die ursprünglich das Ritual begleitenden sakralen (kosmologischen) Texte in der Regel in zwei Teile: Der erste Teil beschreibt das, was "vor dem Anfang" war, nämlich das Chaos; der zweite Teil ist in diskursiver Form gestaltet und beinhaltet die Reihenfolge der Schöpfung der Elemente des Weltgebäudes mit Richtung vom Allgemeinen hin zum Menschlichen, vom Makrokosmos hin zum Mikrokosmos – die Abtrennung des Chaos vom Kosmos, des Himmels von der Erde u.a.m., das Entstehen von Sonne, Mond, Gestirnen etc., das Erscheinen von Grundelementen der belebten und unbelebten Natur (wie Berge, Täler, Flüsse, Seen, aber auch Pflanzen, Tiere u.a.), sowie schließlich das Auftreten des Menschen (des "Urmenschen", des ersten Kulturheros), später auch des Kollektivs, der sozialen Hierarchie.

Die Makrostruktur entsprechender Texte hat man sich demnach wie folgt vorzustellen:

- (1) die Konstruktion des Textes als einer Antwort (oder einer Serie von Antworten) auf eine Frage;
- (2) die Gliederung des Textes als Spiegelung der zeitlichen Reihenfolge der Genese;
- (3) die Beschreibung der sukzessiven Raumorganisation (von außen nach innen);
- (4) die Einführung des Konzepts der Generierung beim Übergang von einer Schöpfungsphase zur nächsten;
- (5) die absteigende Reihenfolge vom Kosmischen und Göttlichen hin zum "Historischen" und Menschlichen;
- (6) Hinweise auf Regeln des Sozialverhaltens, insbesondere im Hinblick auf eheliche Beziehungen und verwandtschaftliche Verhältnisse.

Aus dem bislang Gesagten ist unschwer zu erkennen, daß der Figur des Opferpriesters im Kontext des Rituals eine besondere Rolle zukommt: Er zergliedert nicht nur das Opfer – sei es ein Opfertier oder ein Menschenopfer – als rituelle Wiederholung des Zerfalls mit dem Ziel der Re-Integration, sondern er wiederholt auch im *Text* das, was die Götter in dem von ihnen geschaffenen All vollbracht haben. Der Opferpriester erweist sich damit nicht nur als **Mediator** im Sinne von Lévi-Strauss, insofern er zwischen der Welt der Götter und der Welt der Menschen zu vermitteln vermag; er erweist sich auch als **Dichter**, der zwischen der Sprache der Götter und der Sprache der Menschen vermittelt,¹⁰ bzw. als **Grammatiker**, der die Korrektheit des rituellen Textes kontrolliert (vgl. Elizarenkova/Toporov 1979: 42).

So weist denn auch Toporov (1981: 199f.) darauf hin, daß Dichter und Opferpriester "als Reinkarnation des ersten Kulturheros" zu verstehen sind: Sowohl der Dichter als auch der Opferpriester tun das noch einmal, was einst "in ältesten Zeiten" ("zum ersten Mal") der Demiurg tat. Für die Gesellschaft sind Dichter und Opferpriester daher unentbehrlich: Durch sie werden die entropischen Tendenzen des Universums gebändigt, die Elemente des Chaos verdrängt oder verarbeitet, durch sie wird die Welt immer wieder als Kosmos erneuert; beide bekämpfen das Chaos, beide festigen die kosmische Ordnung.

¹⁰ Vgl. Watkins (1970).

Doch Toporov (1981: 220) geht in seinen Annahmen sehr viel weiter, als nur diese gemeinsame Genealogie von Dichter, Grammatiker, und Opferpriester festzustellen, wie dies in ähnlicher Form bereits 1930 von Vološinov/Bachtin getan wurde: denn abgesehen davon, daß der Dichter damit ursprünglich als eine besondere Hypostase bzw. Transformation des Demiurgen zu verstehen ist, argumentiert Toporov dafür, "daß diese seine Zuordnung nur im Kontext des sogenannten 'Grundmythos' erklärt werden kann und muß."

Aus dieser weiterreichenden Annahme resultiert eine ganze Reihe von Schlußfolgerungen, die nicht nur die oben beschriebene "Makrostruktur" der kosmogonischen Texte betreffen, sondern auch deren "Mikrostruktur", d.h. deren konkrete sprachliche Gestaltung, insofern sich nämlich eine Parallele aufdrängt "zwischen dem Zergliedern und Zusammensetzen des Alls [...] einerseits und denselben Operationen bei der Komposition des poetischen Textes andererseits" (Toporov 1981: 221).

So läßt sich vor diesem Hintergrund ein enger Zusammenhang zwischen dem rekonstruierten Grundmythos, zwischen dem mythopoetischen Weltmodell und den ihm zugrundeliegenden kosmogonischen Annahmen einerseits und der Genese poetischer Strukturen andererseits herstellen (Toporov 1981: 225f.):

Bezeichnenderweise ist jene Zerteilung und Zergliederung, die oben [...] als die wichtigste poetische Operation bezeichnet wurde, die Haupthandlung des Donnerschleuders: Er zerstückelt und zerteilt den Leichnam eines von ihm erschlagenen Gegners [...] und zerstreut die Teile in verschiedene Richtungen [...].

Der Dichter-Grammatiker, so Toporov (1981: 197, 1988: 21; Elizarenkova/Toporov 1984: 53f., 1987: 42f.), vollzieht deshalb dem Wesen nach in bezug auf den Text genau dieselben Operationen wie der Opferpriester in bezug auf das Opfer: Sie beide zerteilen, entzweien die ursprüngliche Einheit, identifizieren deren entzweite Teile, d.h. sie bestimmen durch die Herstellung eines Systems von Gleichsetzungen (insbesondere zwischen Elementen des Makro- und Mikrokosmos) deren Natur, sie synthetisieren eine neue Einheit.

Unter der von Toporov hier angesprochenen Zergliederung des Textes hat man sich zunächst die "Analyse von Lautelementen [...]" mit der

darauffolgenden Synthese, besonders auf der Wortebene" zu verstehen; Toporov (1981: 216f.) sieht hierin die Grundlagen der Anagrammtheorie der indoeuropäischen Poetik, die in der folgenden Entwicklung der Poesie in den indoeuropäischen Sprachen aufgenommen und zur Grundlage weiterer Entwicklungen gemacht worden sind:

Die Operationen von Analyse und Synthese werden bei all denjenigen poetischen Verfahren vorausgesetzt, die mit verschiedenen Arten der Zergliederung ('Zerteilung') der Textdeformation und der Zusammenfügung von Texten aus Elementen verschiedener Herkunft zu tun haben.

Mit dieser Interpretation entwickelt Toporov eine Perspektive, die die indoeuropäische Poetik kennzeichnenden poetischen Verfahren in ihrer Genese auf rituelle bzw. mythopoetische Strukturen zurückführt. Diesen Annahmen wollen wir uns im folgenden Abschnitt detaillierter zuwenden.

3. Die Anagrammtheorie der indoeuropäischen Poetik

Die Anagrammtheorie der indoeuropäischen Poetik dürfte in erster Linie mit dem Namen Ferdinand de Saussures assoziiert werden, dessen unpublizierte Anagrammstudien aus den Jahren 1906-1909 insbesondere durch die Publikationen von Starobinski (1971) und Wunderli (1972) bekannt geworden sind. In einer der konzisesten Zusammenfassungen dieser Theorie schreibt Ivanov (1985: 130), zunächst noch ganz ohne Bezug auf Toporov:

Die von Saussure zu Beginn unseres Jahrhunderts erarbeitete Anagrammtheorie gewinnt besondere Bedeutung durch die Entdeckungen der letzten Zeit, die es erlauben, über die realen Verfahren und Termini der indoeuropäischen Poesie zu sprechen. Gemäß dieser Theorie [...] ist dem Rigveda und anderen alten indoeuropäischen poetischen Traditionen (der frühen lateinischen, der griechischen, der altgermanischen) auch das besondere Prinzip gemeinsam, daß sie ihre Verse nach der 'anagrammatischen' Methode verfassen. Jeder poetische Text in diesen Traditionen [...] wird in Abhängigkeit von den lautlichen

(phonologischen) Bestandteilen eines Schlüsselworts, meistens des Namens eines Gottes (der gewöhnlich nicht genannt wird), verfaßt. Die anderen Wörter des Textes werden so ausgewählt, daß in ihnen mit bestimmter Regelmäßigkeit die Laute (Phoneme) des Schlüsselwortes wiederholt werden.

In seiner ausführlichen Studie über "Die Ursprünge der indoeuropäischen Poetik" bezieht sich Toporov (1981: 239) direkt auf die Anagrammstudien Saussures, der implizit den Aspekt der Duplizität in die Betrachtung der Struktur der altindoeuropäischen Poesie und Poetik eingeführt habe. Dabei zeige sich, daß ein bestimmter Inhalt mindestens *zweimal* (genauer: auf zwei verschiedenen Ebenen) enkodiert sei.¹¹ Toporov läßt es hier wie auch an anderen Stellen freilich unerwähnt, daß er selbst vollkommen unabhängig von Saussure und noch vor der postumen Publikation der Anagrammstudien durch Starobinski im Jahre 1964 zu denselben Einsichten über die anagrammatische Struktur altindischer Texte gelangte wie gut ein halbes Jahrhundert vor ihm Saussure. Erst von Ivanov (1985: 134) erfahren wir von der Unabhängigkeit dieser Entdeckungen durch Toporov:

Diese Hypothese von Saussure [...] erhielt eine glänzende Bestätigung in der vor kurzem durchgeführten Untersuchung von V.N. Toporov, der zu dieser Zeit die Aufzeichnungen Saussures noch nicht kannte.

In der Tat präsentierte Toporov seine Untersuchungen über die anagrammatischen Strukturen in der vedischen Hymne an Vāc, die Göttin der Sprache (Rgveda X. 125), auf der ersten Sommerschule in Tartu im Jahre 1964 – noch bevor also Starobinski auf die Saussure'schen Anagrammstudien aufmerksam machte; erst in den Korrekturanmerkungen zur ausführlichen Publikation seiner Thesen verweist Toporov

¹¹ Diese Sichtweise scheint – zumindest vor dem Hintergrund des im vorliegenden Kontext relevanten Anagramm-Materials – sehr viel zutreffender als diejenige von Geier (1989: 6), der von einer "Aufhebung der Zeichenrelation" spricht: "Das Band zwischen Signifikant und Signifikat wird zerschnitten: der Signifikant wird in Bruchstücke zerlegt, als Identität zerteilt, um sich in neue Texte zu zerstreuen und sie als poetische Werke zu strukturieren. An die Stelle der sprachlichen Repräsentation tritt die poetische Dissemination."

(1965: 319) auf die damals vollkommen "neuen" Untersuchungen Saussures.

Der Hymne an Vāc kommt Toporov (1981: 233) zufolge insofern eine Schlüsselstellung zu, "als sie offene und latente Hinweise auf eine für das Verständnis vedischer Hymnen wesentliche *zweite* Ebene enthält, auf der sich ein eigener sakraler Sinn entfaltet. Dieser in der Tiefe liegende, von andern Texten verdeckte und überlagerte Text ist ontologisch gesehen gerade der Primär- und Ausgangstext, während der Text, der gewöhnlich als der einzige und auf jeden Fall primäre gilt, als sekundärer angesehen werden muß. Seine eigentliche Aufgabe ist es, den reinen sakralen Sinn seiner Lautgestalt zu bergen und auf ewig zu bewahren."

Schauen wir uns den Text der Hymne an Vāc kurz an, um die von Toporov an ihr nachgewiesenen Strukturen besser nachvollziehen zu können:

*Ahām rudrēbhīr vāsuhīś carāmy ahām ādityāir utā viśvādevaiḥ
ahām mītrāvārunobha bibharmy ahām indrāgnī ahām aśvinobhā*

Ich ziehe mit den Rudra's, mit den Vasu's, ich mit den Āditya's und den Allgöttern. Ich trage beide, Mitra und Varuna, ich Indra und Agni, ich die beiden Aśvin.

*ahām sōmam āhanāsam bibharmy ahām tvāṣṭāram utā pūṣāṇam bhāgam
ahām dadhāmi drāvīṇam haviṣmate suprāvye yājāmānāya sunvaté*

Ich trage den stürmischen Soma, ich den Tvaṣṭ und Pūṣan, Bhaga. Ich schaffe dem Opferspender Reichtum, dem Somapressenden, Opfernden, der gut zuzusprechen versteht.

*ahām rāstrī saṅgāmanī vāsūnām cikitūṣī prathamā yajñīyānām
tām mā devā vy ādadhuḥ purutrā bhūriṣṭhātrām bhūry āveśāyantīm*

Ich bin die Gebieterin, die Schätze sammelt, die Kundige, die Erste unter den Opferwürdigen. Mich haben die Götter an viele Orte verteilt, die ich viele Stätten habe und viele [Formen] annehme.

*māyā sō ānnam atti yō vipāśyati yāḥ prāniti yā im śrṇoty uktām
amantāvo mām tā ūpa kṣiyanti śrudhī śruta śradhdhivām te vadāmi*

Durch mich ißt man Speise; wer sieht, wer atmet, wer das Gesprochene hört, [tut es durch mich]. Ohne sich darüber Gedanken zu machen, hängen sie von mir ab. Höre, du Berühmter, ich sage dir Glaubwürdiges!

ahám evá svayám idám vādami jūṣṭam devébhir utá mānusebhīh
yám kāmāye tām-tam ugrám kṛṇomi tām brahmāṇam tām ṛṣim tām sumedhām

Ich selbst verkünde dieses, was von Göttern und Menschen gut aufgenommen wird. Wen ich liebe, immer nur den mache ich zu einem Gewaltigen, ihn zu einem Hohenpriester, ihn zu einem Rṣi, ihn zu einem Weisen.

ahám rudrāya dhānur ā tanomi brahmadvīṣe śarave hāntavā u
ahám jānāya samādam kṛṇomy ahám dyāvaprthivī ā viveśa

Ich spanne für Rudra den Bogen, daß sein Geschöß den Feind der heiligen Rede töte. Ich erzeuge Streit unter dem Volke. Ich durchdringe Himmel und Erde.

ahám suve pitāram asya mūrdhān māma yónir apsu antāḥ samudre
tāto ví tiṣṭhe bhūvanānu vísvotāmim dyām varṣmāṇōpa sprśāmi

Ich gebäre den Vater im Haupte dieser Welt; mein Ursprung ist im Wasser, im Meere. Von da verbreite ich mich über alle Welten und rühre mit dem Scheitel an den Himmel dort.

ahám evá vāta iva prá vāmy ārabhamānā bhūvanāni vísvā
paró divā pará enā prthivyaitāvati mahinā sám babbhūva.

Ich wehe wie der Wind, alle Welten erfassend, weiter als der Himmel, weiter noch als die Erde: Solcheine an Größe bin ich geworden.

Die phonologischen Untersuchungen, die Toporov an diesem kurzen Textausschnitt durchgeführt hat, gewinnen im Hinblick auf die von ihm vertretene Anagrammtheorie besonderes Gewicht, wenn man mit Toporov (1965: 319; 1971: 39) davon ausgeht, daß tabuisierte Vorstellungen und vor allem die Tatsache, daß die Göttin selbst die Hymne vorträgt, dazu führten, daß der Name *Vāc*, das Substantiv *vāc* ("Wort") bzw. das Verb *vac-* ("sprechen") in dem Hymnus fehlt. Vor diesem Hintergrund ist die lautliche Struktur dieses Textausschnitts in der Tat mehr als auffällig: So kommt nicht nur in überzufälliger Häufigkeit (insgesamt 53 mal) eine Kombination des Konsonanten 'V' mit einem Vokal vor, wovon in ca. 60% der Fälle die Kombination 'V+A' lautet; darüber hinaus wird in mehr als 40% der Fälle die umgekehrte Kombinationen eines Vokals mit folgendem 'V' durch die Kombination 'A+V' repräsentiert.

Toporov führt eine Reihe weiterer Argumente an, die seine Argumentation stützen; diese können hier nicht im einzelnen referiert werden;¹² zwei zusätzliche Argumente seien jedoch hervorgehoben: erstens, daß auch in dem oben zitierten Ausschnitt aus der Hymne an *Vāc* das Motiv der Teilung, Zergliederung, Zerlegung vorkommt, das sowohl im Grundmythos bei der Erschaffung des Alls als auch im Zusammenhang mit der Schaffung des poetischen Textes eine entscheidende Rolle spielt (Toporov 1981: 234f.); und zweitens, daß außer der Lautkombinationen 'V+A' auch die Kombination 'A+M' in überzufälliger Häufigkeit (mehr als 60mal) vorkommt, was sich nach Toporov unter Bezugnahme auf die von ihm vorgebrachte Anagrammtheorie damit erklären läßt, daß die Göttin der Rede auch als *Vāc Ambhrī* als 'Tochter des großen Rṣi Ambhrīna', bezeichnet wird.

Auch Saussure hatte in seinen Anagrammstudien Textpassagen aus dem Rgveda untersucht und dabei Anagramme und lautlich-phonologische Variationen über den Namen des Feuergottes *Agni* festgestellt, so z.B. in der ersten Hymne (I,1), vgl.: '*Āngiras, girah, aṅga*'. Hauptsächlich widmete Saussure sich aber der ältesten römischen Poesie, dem saturnischen Vers, da bei diesem – im Gegensatz zu den meisten Formen der späteren römischen Poesie – keine unmittelbare griechische Einflußquelle festzustellen sei. Ein Saturnier wie die Grabinschrift Scipios ist nach Saussure "ein anagrammatischer Vers, insofern er vollständig den Namen *Scīpio* enthält (in den Silben *cī + pī + iō*, außerdem in dem *S* von *Samnio cēpit*" (Starobinski 1971: 22):

Taurasia Cisauna Samnio cepit

T	a	u	r	a	s	i	a	u	n	a		S	a	m	n	i	o		c	e	p	i	t
C	I	S	A	U	N	A		S	A	M	N	I	O		C	E	P	I		T			

Saussure hat den Ursprung dieser Technik nur vermuten können: Er ging davon aus, daß dieser in der religiösen Literatur zu suchen sei. In der es darum ginge, den Namen des angerufenen Gottes in den Text zu bannen. Von hier aus sei die Anagrammtechnik dann in die weltliche Dichtung übergegangen, "und zwar immer in dem Sinne, daß der

¹² Siehe hierzu die ausführlichen Analysen dieser Hymne bei Toporov (1981: 232ff.).

anagrammatisierte Name in einer wesentlichen Beziehung zum betreffenden Gedicht oder zur betreffenden Stelle steht: Mäzene und Adressaten. Gelehrte und Verstorbene [...] würden so mit ihrem Namen die Struktur des Gedichtes prägen" (Wunderli 1972: 31f.).

Doch diese Erklärungen Saussures mußten zu kurz greifen, da er sie wegen der ausschließlichen Konzentration auf Götter- bzw. Personennamen nicht auf ein einheitliches Prinzip zurückführen konnte; und da Saussure auch durch Befragungen zeitgenössischer Dichter bei der Lösung dieser offenen Fragen nicht weiterkam, brach er seine Anagrammstudien schließlich ab. Eine plausible Lösung erfuhren diese Fragen erst in den Untersuchungen Toporovs. Denn Toporov konnte nicht nur den Nachweis der zuvor von Saussure entwickelten Anagrammtheorie des indoeuropäischen Verses replizieren; er kann darüber hinaus – im Gegensatz zu Saussure – deren Genese und Funktionieren durch die Einbindung in das mythopoetische Weltmodell und die mit diesem zusammenhängende rituelle Praxis erklären.

So beruht nach Toporov (1981: 218) der ganze Bereich der anagrammatischen Poesie einerseits "auf dem Sachverstand, der nötig ist, um diese Operationen ausführen zu können"; er braucht aber auch, zum anderen, "einen besonderen aktualisierenden Impuls, der sich eben auf die Zerteilung und Zergliederung des Ausgangswortes richtet". Dieser besondere Impuls ist ohne Zweifel das Ritual, insbesondere das Ritual an der Schwelle zwischen Altem und Neuem Jahr, d.h. eben das Ritual, welches die Schöpfung der Welt von neuem vollzieht.

Dieses Ritual ist in verschiedenen früheren Arbeiten von mehreren Forschern untersucht worden, wobei es in den allgemeineren Kontext verbaler Wettkämpfe eingeordnet wurde; diese verbalen Wettkämpfe wurden ihrerseits der Tradition des rituellen Tausches zugeordnet, die ihre Fortsetzung auf sprachlicher Ebene in Form eines rituellen Tausches von Frage und Antwort fänden (Frejdenberg 1936: 138, 181). Während Kuiper (1960) dabei z.B. nachwies, daß solche Formen des verbalen Wettstreits gerade um die Zeit des Jahreswechsels stattfanden, stellte Huizinga (1939: 172f.) mit besonderem Verweis gerade auf die vedische Tradition die typologische Nähe von Opferritual und Rätselritual in den Vordergrund seiner Überlegungen:

Die Fragen, die die Opferpriester einander der Reihe nach oder auf eine Aufforderung hin stellen, sind im vollsten Sinne des

Wortes Rätsel, die der Form und der Tendenz nach dem als Gesellschaftsspiel üblichen Rätsel gleichen.

Dabei sprach sich auch Huizinga (1939: 180) implizit für eine Gleichsetzung von Opferpriester und Grammatiker-Dichter aus, nicht zuletzt deshalb, weil die Antwort auf die Rätselfrage "nicht durch Nachdenken oder logisches Vernunftdenken" gefunden werden kann:

Im Prinzip gibt es auf jede Frage nur eine Antwort. Sie kann gefunden werden, wenn man die Spielregeln kennt. Diese sind grammatischer, poetischer oder ritueller Art. Man muß die Rätselsprache kennen, man muß wissen, welche Kategorie von Erscheinungen durch die Symbole [...] angedeutet wird.

Wie der von Huizinga (1939: 217) in diesem Zusammenhang hypostasierte "enge Zusammenhang zwischen Dichtkunst und Rätsel" jedoch konkret aussieht, haben seine Untersuchungen offen gelassen; ihre Lösung haben auch diese Fragen erst durch die Untersuchungen von Toporov erfahren, demzufolge die Antwort in der Struktur des Rituals und den aus ihm hervorgehenden anagrammatischen Techniken liegt.

In der Tat hebt Toporov (1981: 231) die besondere Bedeutung von Rätseln im Zusammenhang mit der aufgeworfenen Frage hervor:

Eine unmittelbare Verbindung mit dem Ritual zeigen Texte mit dialogischer Struktur, insbesondere die Frage-Antwort-Dialoge der Opferpriester über kosmologische Themen, die manchmal in Form einer langen Serie von Rätseln mit den dazugehörigen Antworten abgefaßt sind [...].

An dieser Stelle wird klar, daß die poetologische und semiotische Untersuchung von Rätseln weit über das folkloristisch eng gesteckte Feld hinauszielt und zu einem zentralen Gegenstandsbereich bei der Beschäftigung mit Fragen der poetischen Evolution in weitestem Sinne wird.

Wenden wir uns in Anbetracht der besonderen Bedeutung gerade des Rätsels diesem Genre in einem eigenen Abschnitt zu: dabei sollen zunächst die von Toporov vorgebrachten Ideen über die besondere Struktur der Rätsel diskutiert werden, darüber hinaus soll jedoch auch ein eigener Vorschlag zur Erweiterung der Toporov'schen Konzeption unterbreitet werden.

4. Das Rätsel

Ähnlich wie zuvor Huizinga verweist auch Toporov auf die besondere Bedeutung gerade der vedischen Tradition bei der Lösung von Fragen zur Genese und Evolution des Rätsels. So kann man Elizarenkova/Toporov (1984: 39) zufolge "die Bedeutung des vedischen Materials für die Lösung allgemeiner Probleme der Struktur des Rätsels, seiner Typologie, seines Funktionierens und vor allem seiner Entstehung gar nicht hoch genug einschätzen", weil "in der vedischen Tradition jene ursprünglichen Umstände erhalten blieben, in denen das Rätsel entstand und institutionalisiert wurde."

Elizarenkova/Toporov zufolge entspricht die Struktur des Rätsels "in idealer Weise dem allgemeinen Prinzip der *Zergliederung* und des *Verbergens* der sakralen Werte und entsprechend auch ihrer Bezeichnungen (der 'geheimen Namen') möglichst *versteckt* (tief) und an *verschiedenen Stellen im Text*" (Elizarenkova/Toporov 1984: 53).

So läßt sich nach Toporov (1987: 181) der oben bereits angeführte Textausschnitt 'Anīras, girah; ānga' aus der ersten Hymne des Rgveda, stark vereinfachend, in das folgende "Rätsel"schema überführen:¹³

Was ist Anīras, ānga ...? – Agni.

Hier ist nicht nur das Lösungswort der Name des Gottes Agni, sondern dieser erscheint auch in anagrammatischer Form in der Frage "ver-rätselt". Insofern spiegeln die anagrammatischen Übungen der alten Dichter und die strukturellen Eigenschaften des Rätsels nach Toporov "dasselbe Prinzip" wider, weil das vedische Rätsel in dieser Hinsicht "unmittelbar an die alten Quellen der poetischen Technik, die eigentlich von der Technik des rituellen Opfers noch nicht zu trennen ist", appelliert.

In der Tat ist in den vergangenen Jahren verschiedentlich, u.a. von Toporov selbst, die auffällige Anagrammatisierung von Rätseln am Beispiel slavischer Volksrätsel nachgewiesen worden. Unter einem anagrammatischen Rätsel versteht man dabei den Umstand, daß die Rätsellösung im Text der Rätselfrage in sprachlicher Form anagrammatisch enthalten ist; vgl. die beiden folgenden Beispiele:

¹³ Interessanterweise bezeichnet auch Davidson (1983: 30) die Fragen Odins aus der *Edda* (s.o.) als 'Rätsel', und in bezug auf das Genre spricht er von Rätsel- oder Fragegedichten.

- (1) BiljKA je, pa sredom LEČI, a celinom truje. – Mlečika.
Es ist eine Pflanze, ihr Mittelstück heilt, aber insgesamt vergiftet sie. – Wolfsmilch.
- (2) Naša KRaVa PO noći STEona, a prEko dana JALova. – Postelja/Kreyet.
Unsere Kuh ist in der Nacht schwanger, aber am Tage unfruchtbar. – Bett.

Beispiele für anagrammatische Rätsel gibt es nicht nur im slavischen Bereich, vgl. z.B. das folgende, welches in den 70er Jahren im US-Staat Mississippi während einer "induzierten Rätselsitzung" aufgezeichnet wurde:¹⁴

- (3) It goes upstAIRs and all downstAIRs and never make a track.
– Air.

Jedoch fehlen bislang für den anglo-amerikanischen Bereich ebenso wie für die meisten anderen Bereiche systematische Untersuchungen, wie sie für den slavischen Sprach- und Kulturraum mittlerweile vorliegen. So konnte Miličić (1982) beispielsweise in seiner Untersuchung südslavischer Rätsel zeigen, daß nicht weniger als 20% der von ihm untersuchten Rätsel anagrammatische Strukturen aufweisen. Miličić geht dabei – im Gegensatz zu Toporov und unter Bezugnahme auf Jakobson – von der Unbewußtheit des Entstehens dieser Anagramme aus. Demgegenüber ist für Toporov, der selber das Anagrammatisierungsprinzip an russischen Volksrätseln nachwies (Toporov 1987), sehr viel wesentlicher, "daß der zentrale Teil des Rituals – eine Serie von Gleichsetzungen und eine auf deren Grundlage aufgestellte Reihe von Rätseln – die Idee der Wechselbeziehung und mehr noch des Isomorphismus von Makro- und Mikrokosmos, von Weltall und Opfer voraussetzt" (Elizarenkova/Toporov 1984: 65).

Damit verweisen Toporovs Analysen zur Genese des Rätselgenres zurück auf seine Untersuchungen zu den mythischen und rituellen

¹⁴ Besonders interessant an diesem Rätsel ist der Umstand, daß der Rätselsteller durchaus plausible Antwort-Alternativen wie 'wind' oder 'smoke' – die übrigens in traditionellen Rätselsammlungen vorkommen – ablehnte und auf der Lösung 'air' beharrte. Die Anagrammatizität der Lösung wurde dabei weder vom Rätselsteller noch vom aufzeichnenden Folkloristen bemerkt. – Vgl. Grzybek (1987: 17f.)

Rahmenbedingungen kosmogonischer Mythen und den in ihnen ausgedrückten Gleichsetzungen von Mikro- und Makrokosmos.

Neuere Analysen verschiedener slavischer Rätseltraditionen (Grzybek 1991b, 1992) scheinen darüber hinaus zu belegen, daß die ohne Zweifel überzeugende Rückführung des Rätsels in seiner *Genese* auf die Idee der Mikrokosmos/Makrokosmos-Konzeption im Hinblick auf die spätere *Evolution* des Rätsels dahingehend zu modifizieren ist, daß sich zusätzlich zu Mikrokosmos und Makrokosmos eine von beiden zu trennende (bzw., korrekter gesagt, eine zwischen den beiden Sphären vermittelnde) *mesokosmische* Sphäre als bedeutsam herausstellt.

Erste Ansätze in dieser Richtung finden sich im Hinblick auf das Rätsel in Analysen des Motivs des 'Houses' in balkanischen und slavischen Rätseln, wie sie von Civ'jan durchgeführt wurden: ihr zufolge erweist sich das 'Haus' als das wichtigste Zwischenglied, das die verschiedenen Ebenen im allgemeinen Bild der Welt miteinander verbindet – einerseits gehört es zum Menschen und verkörpert die dingliche Welt, andererseits verbindet es ihn mit der äußeren Welt und bildet in gewissem Sinne deren Replik. Ausgehend von diesen Annahmen spricht sich Civ'jan (1987: 133) für einen die ausgängliche Mikrokosmos-Makrokosmos-Konzeption erweiternden "Isomorphismus von *Weltall - Haus - Mensch* und die Möglichkeit der wechselseitigen Transposition ihrer Bestandteile" aus. Mit dieser Ausdehnung findet sich Civ'jan in vollem Einklang mit den allgemeinen Ausführungen Eliades, auf dessen Untersuchungen sie übrigens ebensowenig wie Toporov eingeht. Denn Eliade (1957: 41) stellte – freilich nicht mit Bezug auf die spezifische Textform des Rätsels – fest, "daß für den religiösen Menschen sein Haus auch tatsächlich im Zentrum der Welt lag und mikrokosmisches Abbild des Universums war": gleichzeitig spricht er von einer "Gleichsetzung Kosmos - Haus - Körper" (Eliade 1957: 53).

Mit ihren Untersuchungen hat Civ'jan den Nachweis geliefert, daß das Haus des Menschen im Hinblick auf die ursprüngliche, durch die Gegenüberstellung von Mikrokosmos-Makrokosmos geprägte Weltauffassung ein wichtiges Bindeglied darstellt, welches eine wesentliche Erweiterung und Komplexion der ursprünglichen Konzeption bedeutet. Die Überlegungen Civ'jans aufgreifend wird man sich darüber hinaus allerdings fragen müssen, ob die Reichweite dieser Annahmen nicht noch mehr auszudehnen ist, so daß nicht nur speziell das 'Haus', sondern die

nähere und weitere Umgebung des Menschen allgemein als ein *Mesokosmos* in Betracht zu ziehen ist, welcher als Mediator zwischen dem Menschen (insbesondere seinem Körper bzw. den einzelnen Körperteilen) als *Mikrokosmos* einerseits und den (insbesondere astralen) Erscheinungen des *Makrokosmos* andererseits dient. Es steht dabei außer Frage, daß das 'Haus' einen zentralen Bestandteil des Mesokosmos darstellt, weil es in idealer Weise eine Reihe von Merkmalen wie 'innen - außen', 'offen - geschlossen', 'oben - unten' etc. in sich zu vereinigen weiß. Merkmale also, die von grundlegender kultureller Bedeutung sind und dem praktisch-strukturierenden Einflußbereich des Menschen unterliegen, eine Tatsache, auf die weiter unten noch ausführlicher einzugehen sein wird.

Eine detaillierte Analyse von Räseltexten, in denen sich die Zweckmäßigkeit einer solchen über das eigentliche 'Haus' hinausgehenden Ausweitung auf eine eigenständige mesokosmische Sphäre nachweisen läßt, muß an dieser Stelle ausbleiben. Die gesonderte Berücksichtigung einer mesokosmischen Schicht erweist sich jedoch keineswegs nur im Hinblick auf das Räselgenre von Bedeutung und geht auch weit über Fragen der poetischen Evolution allgemein hinaus. Vielmehr steht die Annahme der evolutionären "Entdeckung" des Mesokosmos in unmittelbarem Zusammenhang mit Grundeinsichten der evolutionären Erkenntnistheorie, innerhalb derer der Mesokosmos mitunter als die "kognitive Nische" des Menschen bezeichnet wird (Vollmer 1983: 50).

Gehen wir in aller Kürze auf einige Grundannahmen der evolutionären Erkenntnistheorie ein, da sie Parameter bereitstellt, die uns bei der Analyse der mikro-, meso- und makrokosmischen Dimension nicht nur des Rätsels und des ihm zugrundeliegenden Weltmodells weiterhelfen – textbezogene Analysen also, die ihrerseits über Fragen der Evolution des Denkens Aufschluß zu geben vermögen.

5. Mikrokosmos, Mesokosmos, Makrokosmos

Einer der Ausgangspunkte der evolutionären Erkenntnistheorie ist die Grundannahme, daß alle Strukturen der Welt eng miteinander zusammenhängen und miteinander «interagieren», und daß diese interaktiven Beziehungen sich in der *Evolution* äußern (Wuketits 1983: 21f.):

Die Evolution ist ein dynamisches Prinzip, das allen Systemen dieser Welt zugrundeliegt und alle Komplexitätsstufen miteinander verbindet. woraus sich Strukturähnlichkeiten bzw. Strukturisomorphien ergeben.

Da der Mensch aber nicht außerhalb der Welt steht, sondern Teil von ihr ist, sind auch unsere Wahrnehmungen, unser Erkennen, unser Denken Teilprozesse im dynamischen Geschehen der realen Welt. Somit wäre die reale Welt nicht Produkt unserer 'Einbildungskraft', vielmehr wäre unsere Denkordnung eine Nachbildung der Naturordnung, und hinter den realen Strukturen außerhalb unseres Subjekts und unserer Erkenntnisstrukturen wären isomorphe Prinzipien zu erwarten (Vollmer 1983: 22). Weitere Annahme ist dann, daß in der Evolution das Gehirn bzw. der Erkenntnisapparat nur auf die Abbildung bestimmter Strukturen selektiert wurde, "und zwar jener Strukturen, die den Bereich des *Mesokosmos* einnehmen und die zu erkennen, zu <verrechnen> bzw. abzubilden arterhaltende Bedeutung hatte" (Vollmer 1983: 22).

Demnach ist der *Mesokosmos* "[...] jener Ausschnitt der realen Welt, den wir wahrnehmend und handelnd, sensorisch und motorisch, bewältigen [...]. Der Mesokosmos ist – grob gesprochen – eine *Welt der mittleren Dimensionen*" (Wuketits 1983: 51). Insofern ist der Mesokosmos seiner Definition nach also ein *anthropozentrischer* Begriff, da er sich explizit auf den Menschen und die Bereiche seiner Sinne bezieht; er ist konkret erfahrbar und anschaulich, und er entspricht deshalb auch nicht einfach dem üblichen Makrokosmos. Dabei ist er nicht einfach nur als "Meterwelt", d.h. als eine Welt der mittleren *räumlichen* Dimensionen zu verstehen; auch weist er keine scharf definierten Grenzen auf.¹⁵

Über die Annahmen der evolutionären Erkenntnistheorie hinausgehend scheint es jedoch aus semiotischer Sicht wesentlich, daß es sich

¹⁵ Mesokosmische Größen und Bereichsgrenzen wären nach Vollmer (1983: 52) z.B. die *Zeit* mit der Untergrenze 'Sekunden' (Herzschlag) und der Obergrenze 'Jahrzehnte' (Lebensdauer). *Abstände* mit der Untergrenze 'Millimeter' (Staub, Haar) und der Obergrenze 'Kilometer' (Horizont, Tagesmarsch), *Temperaturen* mit der Untergrenze '-10°' (Gefrierpunkt) und der Obergrenze '100°' (Siedepunkt des Wasser), u.a.m.

bei der mesokosmischen Sphäre nicht nur um einen sinnlich erfahrbaren und kognitiv strukturierbaren, sondern auch um einen durch konkrete praktische Einwirkung (zeichenhaft) *gestaltbaren* Bereich handelt. Dabei muß es sich keineswegs nur um offensichtlich sakrale Räume (!) wie Kirchen oder Tempel handeln; vielmehr gilt dieses Prinzip für eine jede (zumindest jede erstmalige) Aneignung eines "fremden" Raumes (u.a. auch 'Hauses' – s.o.) überhaupt und dessen Transformation bzw. Integration in den eigenen Lebensraum.¹⁶

Die "Entdeckung" des Mesokosmos ist also im Vergleich zur ursprünglichen Mikrokosmos-Makrokosmos-Konzeption eine wesentliche Komplizierung der Weltauffassung. Grundlegende Voraussetzung der ursprünglichen Konzeption war die Tatsache, daß der Mensch sich selbst und seinen Körper als eine eigenständige Einheit verstand, die allem anderen Seienden (und nicht weiter Differenzierten) gegenübersteht. So betrachtet sich der Mensch laut Eliade (1957: 145) "von einer bestimmten Kulturstufe an als Mikrokosmos [...]; anders ausgedrückt, er findet in sich selbst die >Heiligkeit< wieder, die er im Kosmos erkennt." Wann jedoch diese "dualistische" Konzeption durch die "Entdeckung" des Mesokosmos abgelöst wurde, ist zeitlich kaum zu lokalisieren. So spricht Eliade (1957: 151) recht global davon, daß die Gleichsetzung Haus-Körper-Kosmos "schon sehr früh" vorkomme – wie man sich diesen erkenntnistheoretisch so wichtigen qualitativen Wechsel vorzustellen habe und wann dieser in der Evolution anzusiedeln sein könnte, wird bei ihm allerdings nicht thematisiert.

Die Ausgliederung einer eigenen mesokosmischen Schicht aus der gesamten übrigen (zunächst *in toto* als Makrokosmos verstandenen) Sphäre kommt einem Schritt gleich, der nicht mit Desakralisierung gleichgesetzt werden darf – im Gegenteil: Es wäre falsch, davon aus-

¹⁶ Vgl. Eliade (1957: 60), der dieses Prinzip nicht nur dem archaischen (mythopoetischen), sondern auch dem modernen (?) religiösen Denken zuordnet: "Da aber die Niederlassung in einem Gebiet, das Bewohnung eines Raums einer Wiederholung der Kosmogonie und damit einer Nachahmung des Werks der Götter gleichkommt, ist für den religiösen Menschen jede existentielle Entscheidung, die ihn im Raum >situiert<, auch eine >religiöse< Entscheidung. Indem er die Verantwortung für die >Erschaffung< der Welt, in der er wohnen will, übernimmt, >kosmisiert< er nicht nur das Chaos, sondern heiligt auch sein kleines Universum, indem er es der Welt der Götter ähnlich macht."

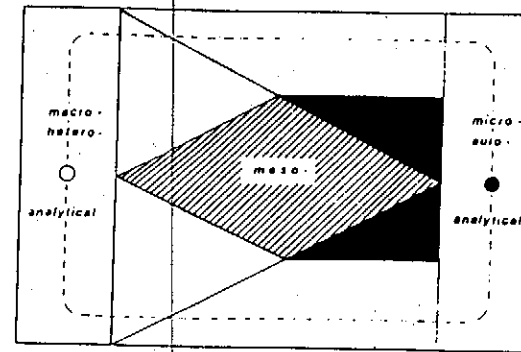
zugehen. daß die Ausgliederung der mesokosmischen Sphäre an sich bereits einer Profanierung (Säkularisierung) der Umwelt gleichkommt. Darauf weist auch Eliade, dem zufolge die Natur "das Produkt einer fortschreitenden Säkularisierung des göttlichen Kosmos" darstellt (1957: 176), unmißverständlich hin: "Die Erfahrung einer radikal entsakralisierten Natur ist eine neue Entdeckung und überdies nur einer Minorität der modernen Gesellschaft zugänglich, an erster Stelle den Wissenschaftlern" (Eliade 1957: 134).

Vielmehr liegt die Bedeutung des Mesokosmos, das wurde oben bereits erwähnt, gerade in der praktischen Gestaltbarkeit durch den Menschen, und diese Gestaltung zieht eine erhöhte Semiotizität bzw. Symbolizität der gesamten mesokosmischen Sphäre nach sich: Die Existenz der Umwelt wird nicht länger "nur" aus einem genetischen Abhängigkeits- oder Wechselverhältnis zum Makrokosmos abgeleitet, sondern sie wird so eingerichtet (bzw. interpretiert), daß sie dem sakralen (göttlichen) Prinzip entspricht – so spricht Eliade (1957: 42) mit Recht davon, daß *jeder Bau und jedes Verfertigen* die Kosmogonie zum Modell habe, und daß die Erschaffung der Welt zum Archetypus für *jedes menschliche Schöpfungswerk* werde: Der Mensch räumt sich mit der "Entdeckung" des Mesokosmos eine Möglichkeit ein, die Umwelt, auf die er selbst einwirkt, nach dem (vermeintlichen) sakralen Prinzip (mit-)zuorganisieren, die Umwelt in Einklang mit diesem sakralen Prinzip zu bringen. Und genau hierdurch erhöht sich im Bereich des Mesokosmos der Grad der potentiellen Semiotizität: Denn einerseits können die sich in ihm befindlichen Elemente als nach dem sakralen Prinzip strukturiert angesehen werden, andererseits können die Elemente, die dem menschlichen Einfluß unterliegen, vom Menschen intentional nach diesem Prinzip organisiert und zeichenhaft markiert werden.

Das Konzept des Mesokosmos ist im Hinblick auf Fragen zur "Evolutionären Kultursemiotik" von Koch (1986: 56f.) eingehend diskutiert worden. Zwar geht Koch in diesem Zusammenhang nicht auf Fragen der Profanierung bzw. Desakralisierung ein, doch lassen sich seine Überlegungen durchaus an das oben Gesagte anschließen. Koch zufolge treffen sich im mesokosmischen Bereich zwei verschiedene Perspektiven der kognitiven Weltaneignung: Während auf der einen Seite das kultur- und ich-befangene menschliche Bewußtsein eine Analyse der Welt aus auto-analytischer Perspektive (d.h. vermittelt Introspektion bzw. ego-

zentrischer, anthropomorpher Analogiebildung) vornimmt, geschieht dies auf der anderen Seite aus einer hetero-analytischen Perspektive, die einem im Laufe der Geschichte des metagenetischen Bewußtseins langsam entstandenen (gott-ähnlichen oder gott-gleichen) 'ideal observer' entspricht. Daraus erwächst die Folge, daß es im mesokosmischen Zentrum zwei rivalisierende Beschreibungsmöglichkeiten für ein und denselben Gegenstandsbereich gibt, daß es sich also um einen biperspektivischen Überschneidungsbereich handelt.¹⁷

Figur 1: Mikro-, Meso-, Makrokosmos



Die Konvergenz dieser Annahmen mit dem oben Gesagten liegt auf der Hand, insofern hier letztendlich die erhöhte Semiotizität des Mesokosmos begründet ist – diese wird als solche freilich erst aus einer beide Perspektiven erfassenden Außensicht erkennbar, einer Perspektive also, die auch die hetero-analytische Perspektive als eine auto-analytische Projektion entlarvt. Die Fähigkeit zur Einnahme dieser Betrachterposition ist freilich dem modernen areligiösen Menschen vorbehalten, wenn dieser auch nicht, wie Eliade (1957: 175) annimmt, notwendiger-

¹⁷ Figur 1 geht auf die Überlegungen von Koch (1986: 57) zurück, modifiziert diese jedoch im Hinblick auf das Konzept der 'Biperspektivität', insofern sich mikro- und makrokosmische Perspektive "gegenüberstehen" und den mesokosmischen Bereich auch graphisch als Überschneidungsbereich in Erscheinung treten lassen. – Zu ausführlicheren semiotischen Interpretationen der mesokosmischen Sphäre siehe: Grzybek (1993).

weise "eine tragische Existenz auf sich nimmt", sondern lediglich eine meta-metagenetische Perspektive einzunehmen in der Lage ist.

Doch konkretisieren wir diese allgemein semiotischen Überlegungen zur Sphäre des Mesokosmos im Hinblick auf die Poesie und kehren damit zu den Überlegungen Toporovs zurück.

Toporov hat in seinen Analysen keine eigene Dimension des Mesokosmos unterschieden, wenn er auch verschiedentlich einräumt, daß das Prinzip der Gleichsetzung zwischen Elementen des Mikrokosmos und des Makrokosmos "zahlreiche Beispiele bestimmt nicht nur des kosmischen Raumes und der Erde insgesamt, sondern auch anderer Sphären - des Wohnbereichs, des Haushalts, der Kleidung - von denen verschiedene Teile auf der sprachlichen und übersprachlichen Ebene mit der Bezeichnung menschlicher Körperteile verbunden sind" (Toporov 1988: 12). Zudem hat er in seinen Studien zu einer anagrammatischen Schicht im Rätsel hervorgehoben, daß anagrammatisch "meistens Alltagsgegenstände, die zur Sphäre des Profanen gehören, kodiert werden wie z.B. Haushaltsgeräte, Einrichtungselemente, Teile des Hauses, Kleidung, Speisen u.ä." (Toporov 1987: 182).

Die gesonderte Berücksichtigung einer mesokosmischen Schicht im Rätsel vermag jedoch - unter Berücksichtigung des bislang über die aus den Gleichsetzungen mikro- und makrokosmischer Elemente hervorgehenden Beobachtungen zur Genese des Rätsels und zur Genese poetischer Verfahren - eine Reihe weiterführender Perspektiven zu eröffnen, die sowohl speziell das Rätsel betreffen als auch sehr viel allgemeinere Fragen der Evolution der Poetik berühren.

Dabei stellt es sich in Anbetracht der Rätseltexte als sinnvoll heraus, die Sphäre des Mesokosmos zunächst ganz im Sinne von Vollmer auf die Welt der dinglichen Erfahrbarkeit zu beschränken und nicht, wie Lincoln (1986), auch auf den Bereich der sozialen Organisation (soziale Hierarchien, Verwandtschaftsverhältnisse) auszuweiten.¹⁸ Zwar handelt es sich hierbei um eine überaus wichtige Annahme, daß nämlich auch die Organisation des Soziums in Analogie zum mensch-

¹⁸ Vgl. Lincoln (1986: 4): "In general, within the Indo-European tradition, issues of creation and destruction were considered at all three of these levels: that of the individual human body or microcosm; that of the macrocosm, or universe writ large; and that of the entity intermediate to individual and cosmos - the mesocosm, if you will - human society."

lichen Körper ausgelegt wird - Priesterschaft als 'Kopf', Soldaten als Rumpf und Oberkörper, das gemeine Volk als 'Unterkörper'¹⁹ - doch stellt sich im Hinblick auf die oben diskutierten Fragen der poetischen Evolution die konkrete Dingwelt als offensichtlich bedeutsamer heraus.²⁰

Die besondere Bedeutung des Mesokosmos als integrativer Bestandteil eines im Vergleich zur Mikrokosmos-Makrokosmos-Konzeption wesentlich differenzierteren Weltmodells ist auch für Fragen der poetischen Evolution von außerordentlicher Bedeutung. Sicherlich lassen sich hier nicht auf alle Fragen eindeutige Antworten geben, doch scheint es plausibel, vor dem Hintergrund der obigen Ausführungen entlang der folgenden drei Linien weiterzudenken, die hier im Hinblick auf das Rätsel fokussiert dargestellt sind, und deren Relevanz für Fragen der Poetik allgemein an anderer Stelle gesondert zu reflektieren wäre:

1. Die Distinktion einer eigenen mesokosmischen Schicht in Räseltexten beinhaltet bereits eine Tendenz zur Desakralisierung, weil im Vergleich zu den ursprünglichen rituell-poetischen Texten, die ein genetisches (kosmogonisches bzw. anthropogonisches) Verhältnis mikro- und makrokosmischer Elemente beinhalteten, die-

¹⁹ Vgl. hierzu auch die Untersuchungen von Mary Douglas (1970: x), die davon ausgeht, daß "the most fundamental assumptions about the cosmos and man's place in nature are coloured by the socially appropriate image of the human body."

²⁰ Lincoln (1986: 170) kann in diesem Zusammenhang sehr überzeugend dafür argumentieren, wie effektiv sich das gesamte Homologiesystem von Mikro-, Meso-, und Makrokosmos in ein komplexes Weltmodell integriert: "[...] sacrifice was shown to be a process homologous to cosmogony. It being also demonstrated that death was a process homologous to cosmogony, the conclusion logically followed that death and sacrifice were homologous as well. To this set could also be added the division of society into stratified classes, for all of these processes (and others as well) were but variations on a common pattern in which a microcosmic unity was broken into pieces, pieces that were then transmuted into macrocosmic alloforms. Conversely, all instances where scattered macrocosmic entities were transmuted into microcosmic alloforms and then (re)united were also homologous [...]. The fantastic persuasive power - the real genius - of such a system is its potential for synthesis. One feels that there was absolutely nothing that might not be satisfactorily subsumed within the pattern of homologic thought, which sought to integrate all existence within one encompassing structure."

ses genetische Verhältnis bei der Integration mesokosmischer Elemente verlorengeht. Dies liegt darin begründet, daß der Mesokosmos nicht nur der kognitiven Strukturierung unterliegt, sondern auch eine Sphäre der konkret-praktischen (handelnden) Einflußnahme des Menschen ist. Ein weiterer Schritt ist dann die vollständige Profanierung, die Gleichsetzungen zwischen zwei jeweils dem Mesokosmos zuzuordnenden Elementen beinhalten.

2. Die Fokussierung einer gewissermaßen 'autonomen' Sphäre des Mesokosmos ist notwendige Voraussetzung dafür, ein auf den ursprünglichen Gleichsetzungen sakraler Prägung aufbauendes Metaphernsystem zu entwickeln. Es scheint plausibel, als ersten Schritt in dieser Hinsicht Gleichsetzungen (Isologien) anzunehmen, in denen Elemente verschiedener Sphären zueinander in Beziehung gesetzt werden, ohne daß dabei eine (wechselseitige) genetische Abhängigkeit impliziert ist.
3. Die Übertragung des anagrammatischen Prinzips auf Bezeichnungen mesokosmischer Elemente ist wesentliche Voraussetzung zur Genese und Evolution poetischer Strukturen und Inhalte im heutigen Sinne.

Verdeutlichen wir an einer Reihe von Beispielen die speziell in bezug auf das Rätsel relevanten Konsequenzen, sowohl was das Prinzip der Metaphorizität als auch das der Anagrammatizität angeht. Die Beispiele sind bewußt verschiedenen slavischen Rätseltraditionen entnommen, um die Breite dieser Überlegungen anzudeuten:

1. Das Prinzip der Gleichsetzungen zwischen jeweils zwei verschiedenen der drei genannten Sphären im Rätsel vermag das genetisch zu erklären, was uns aus heutiger Sicht wie ein metaphorischer Vergleich vorkommt.²¹ Dieses Prinzip kann sich auf zweierlei Weisen äußern: entweder, indem mikro-, meso-, oder makrokosmische Elemente in verschiedenen Rätseltexten mit iden-

²¹ Eine systematische Analyse der möglichen Gleichsetzungen zwischen zwei verschiedenen Sphären findet sich in Grzybek (1993): es zeigt sich, daß die verschiedenen, theoretisch möglichen Gleichsetzungen zwischen den drei Sphären in den vorhandenen Rätselquellen quantitativ sehr unterschiedlich sind, woraus sich Hypothesen über die Richtung der Projektion ableiten lassen.

tischen (Frage-)Bildern verrätselt werden, aber Lösungen aus verschiedenen Sphären aufweisen (Ia/b), oder indem derlei heterogene Elemente innerhalb eines Rätseltextes, d.h. im Text der Rätselfrage und Rätsellösung, gleichgesetzt werden (IIa/b); vgl. die folgenden Beispiele:

- (Ia) Видятся, а не сходятся. - Глаза. [Russisch]
Sie sehen einander, aber kommen nicht zusammen. Die Augen.
- (Ib) Хоть и видятся, а не сойдутся. - Солнце и месяц. [Russisch]
Obwohl sie sich sehen, kommen sie nicht zusammen. - Sonne und Mond.
- (IIa) Ja sam oko, neimam vedja ni trevavica, zatvoreno sam pa ipak vidim, а po meni i drugi vide. - Prozor. [Kroatisch]
Ich bin ein Auge, habe weder Lid noch Wimper, bin geschlossen und sehe dennoch, und auch andere sehen mich. - Fenster.
- (IIb) Jak my we dnie, tak my w nocy, sawsze planczą moje oczy. - Okno. [Polnisch]
Wie mir am Tag ist, so ist mir bei Nacht, immer weinen meine Augen. - Fenster.
2. Die Untersuchung anagrammatischer Prinzipien in Rätseltexten erlaubt es, Hypothesen über die jeweilige "Urform" bestimmter Rätsel zu untermauern (oder gar aufzustellen) und somit Einsichten über Entlehnungs- und Wanderungsprozesse zu geben:²² vgl. das folgende Rätsel, das in zahlreichen dialektalen Varianten vorkommt, die mit Ausnahme des einleitenden Zusatzes 'weiß' vs. 'zwei' eine identische Form aufweisen, als Lösung aber entweder 'zubi' [Zähne] oder 'oči' [Augen] haben können, wobei sich nur die zweite Form als anagrammatisch erweist:
- (III) Bijele/Dvie koke ispod strehe vire, nit im kisne, ni potiče, а vavijek im je mokrо. - Zubi / Oči. [Kroatisch]
Weiße Hühner schauen unter dem (Vor-)Dach hervor. Weder sind sie naß noch werden sie unterspült, aber immer sind sie feucht. - Zähne.

²² Zu einer ausführlichen Behandlung dieser Frage siehe die Analysen in Grzybek (1991b, 1992).

Mehr als auffällig ist an diesem Beispiel die besondere lautliche Struktur, die nicht nur die zweifache Wiederholung von 'O-K-O' [Auge] aufweist, sondern zudem noch ein Anagramm zu 'O-Č-I' [Augen].

3. Die gesonderte Ausgliederung einer mesokosmischen Dimension vermag Einblicke in die Diachronie bzw. Evolution des Rätselgenres als solchem zu geben, wobei sich diese Ausgliederung als erster und notwendiger Schritt bei der bzw. auf dem Weg zur Desakralisierung und Profanierung des ursprünglich sakralen und mythisch motivierten "Rätsel"rituals erweist.

6. Genese der Poesie und poetische Evolution

Über die das Rätsel speziell betreffenden Fragen hinaus vermag jedoch die gesonderte Analyse mesokosmischer Strukturen auch neues Licht auf eine Reihe von Problemen umfassenderer Natur zu werfen. So können die obigen Darlegungen auch eine Grundlage für die Untersuchung der Genese und Evolution poetischer Verfahren allgemein darstellen – angefangen von konkreten poetologischen Erscheinungen (wie Reim, Metrum, Alliteration etc.) bis hin zur Genese dramatischer und epischer Formen, hervorgehend z.B. aus der Dialogform des Rituals oder aus der Narrativierung ursprünglich lyrischer Kurzformen.

Auf beide Perspektiven hatte bereits Saussure selbst in seinen Anagrammstudien aufmerksam gemacht, ohne freilich die damit anstehenden Probleme zu lösen. So wies Saussure darauf hin, daß nicht nur die *Funktion* des Anagramms auf verschiedene Art ausgelegt werden könne, sondern "auch der Zusammenhang mit den allgemeineren Formen des Spiels mit den Phonemen" (Starobinski 1971: 99):

Die Annahme, daß man mit dem ANAGRAMM angefangen hat, und daß die Silbenwiederholungen, die daraus entstanden, die Vorstellung schufen, man müsse eine Ordnung von Phonem zu Phonem schaffen, eine Alliteration, die im Gleichgewicht der Laute gipfelt, ist ebenso einfach wie die umgekehrte Annahme: daß man nämlich zuerst auf das Gleichgewicht der Laute achtete und daß es dann unter der Voraussetzung, daß die gleichen Laute wiederholt werden müssen, nur natürlich schien, vor allem

diejenigen auszuwählen, bei denen sich gleichzeitig eine Anspielung auf einen Namen ergab, den jedermann im Kopfe hatte. Je nachdem man die erste Möglichkeit wählt oder die zweite, ist es entweder ein zugleich allgemeines und ästhetisches Prinzip, das der partikularen Tatsache des Anagramms Raum gibt; oder aber es ist umgekehrt das Anagramm (was immer sein *Warum* sein mag, das sich etwa in einer abergläubischen Idee finden könnte), welches das ästhetische Prinzip hervorbringt.

Neben diesen Erwägungen über die diachronische Aufeinanderfolge von Anagramm und Alliteration stellte Saussure in seinen Anagrammstudien auch einschlägige Überlegungen im Hinblick auf die wechselseitige Abhängigkeit von epischen und lyrischen Kurzformen an (Starobinski 1971: 44):

Sicherlich, selbst wenn die Vorstellung von Anagrammen in lyrischen Stücken keine Einwände mehr hervorrufen würde, würde doch aus vielen Gründen ein jeder zögern, sie ebenfalls für das Epos anzunehmen. Ich gebe selbst zu, daß die Angelegenheit, wenn sie wahr ist, lyrische Ursprünge des Epos voraussetzt. Doch ohne mich zu fürchten, und indem ich schlicht und einfach die Fakten in der folgenden Entwicklungsreihe begreife: Ursprünglich gab es nur kleine Stücke von 4 bis 8 Versen. Ihrem Gegenstand nach waren diese Stücke Zauberformeln oder Gebete oder Begräbnisgesänge oder vielleicht choregische Verse, die, als sei es ein Zufall, unter unsere Klassifikation des »Lyrischen« fallen. Doch als nach einer langen Vererbung von sehr kurzen und ausschließlich lyrischen Stücken die Dichtung sich bis zum epischen Bericht entwickelte, warum sollten wir vermuten, daß sie in dieser neuen Form von Anfang an von all dem befreit gewesen wäre, was bis dahin regelmäßig das anerkannte Gesetz der Poesie gewesen war?

Die Tragweite der Saussure'schen Überlegungen kann gar nicht hoch genug eingeschätzt werden, wenn man mit Ivanov (1985: 143ff.) die Ergebnisse neuerer Untersuchungen zur vergleichenden Metrik dahingehend zusammenfaßt: "daß die griechische epische Zeile aus ursprünglich kleinen Zeilen zusammengesetzt sei, die den frühen lyrischen Metren, insbesondere dem Sprichwortvers, analog waren", und "daß die ältesten

Metren nicht in der Lyrik der *Sappho* und des *Alkaios* erhalten wurden, sondern im Sprichwortvers der *Gnomen*, die der Folklore nahestehen"

Ivanov bezieht sich dabei in erster Linie auf Untersuchungen wie diejenigen von Jakobson (1952), Watkins (1963) oder West (1973), die in der Folge von Meillet (1923) vergleichende Studien zur indoeuropäischen Metrik und Versstruktur vorlegten. Die Idee eines indoeuropäischen "Urverses" hatte bereits vor Meillets richtungsweisenden Studien existiert, so z.B. bei Wilamowitz-Moellendorf (1921: 97), in dessen *Griechischer Verskunst* wir lesen: "Theoretisch steht also auch der Weg zu einer indogermanischen Metrik offen, genau wie zu der indogermanischen Ursprache." Doch konsequent verfolgt wurde dieser Weg erst durch die vergleichenden Studien von Meillet, den der Vergleich griechischer und vedischer Metren zur Annahme eines gemeinsamen indoeuropäischen Prototyps führte. Meillet (1923: 18) trug seine Hypothese allerdings recht vorsichtig vor, da seiner Meinung nach seine Argumentation erst durch den Nachweis in mindestens drei verschiedenen Kulturen stichhaltig genug sei – ein Nachweis, den Jakobson (1952) durch die zusätzliche Analyse slavischer epischer Metren lieferte.

Die auffällige Ähnlichkeit, die Jakobson dabei zwischen dem slavischen epischen Zehnsilber und dem altgriechischen Spruchvers, dem *παροιμαχός*, feststellte, erklärte er mit der Annahme eines gnomisch-epischen Zehnsilbers als eines gemeinsamen indoeuropäischen Prototyps (Jakobson 1952: 462):

This combination of formal and functional relation between the two meters is hardly explicable except in terms of a common Indo-European prototype, a gnostic-epic decasyllable.

Der Verweis auf den griechischen *Paroimiakos* ist in unserem Zusammenhang insofern von besonderer Bedeutung, weil er zu den Schlussfolgerungen Ivanovs zurückführt. Denn in der Tat ist der *Paroimiakos* schon in verstheoretischen Arbeiten des 19. Jhds. immer wieder angesprochen worden, wenn es um die Frage der ältesten griechischen Versformen ging. So war der *Paroimiakos* für Usener (1887: 44f.) z.B. nicht nur "das allgemein übliche Maass, in welchem sprichwörtliche Weisheit und Redensarten (*παροιμιαί*) ausgeprägt zu werden pflegten", sondern auch "älter als die epische Ausgestaltung des Hexameters." Usener teilte diese Meinung mit seinem theoretischen Vordenker Bergk, dem zufolge

der *Paroimiakos* darüber hinaus "der Kern und die Grundlage poetischer Form bei den Griechen war" (Bergk 1854: 406), damit also die "älteste Form der griechischen Poesie, welche lange schon üblich war, bevor der Hexameter sich ausbildete" (Bergk 1854: 394), weshalb seiner Meinung nach die ganze Poesie Sapphos "wie die keines andern griechischen Dichters, im vollsten und besten Sinne des Wortes ächt volksmässig" sei (Bergk 1854: 407).²³

Damit schließt sich – wenn auch über eine Reihe von Umwegen – die Argumentation Ivanovs, insofern sich nicht nur die ältesten griechischen Metren bereits vor Sappho nachweisen und offensichtlich auf gemeinsame indoeuropäische Prototypen zurückführen lassen, sondern auch insofern sich die Prototypen gerade in den der Folklore nahestehenden *paröimischen* Kurzformen nachweisen lassen. In der Tat hob bereits Bergk Sprichwort, Volkslied, Kindervers u.ä. Kurzformen als durch den *Paroimiakos* charakterisierte Formen hervor – merkwürdigerweise fehlt in seinen Beispielen jedoch, ebenso wie in allen anderen genannten späteren Arbeiten, die Erwähnung des Rätsels.

Vor diesem Hintergrund gewinnen die in der jüngsten Zeit durchgeführten Analysen zum Vorkommen von Anagrammen im Rätsel eine ganz andere Dimension. Sie öffnen nicht nur eine Perspektive über Fragen der Genese und Funktion des Rätsels im archaischen Ritual, sie erlauben es auch, zentrale Fragen der indoeuropäischen Poetik, ihrer Funktion und der Genese ihrer grundlegenden Verfahren neu zu stellen.

Einmal mehr gelangen wir zu einer mehr als sympathischen Grundannahme, nämlich, Einfache Formen der Literatur (wie z.B. Sprichwörter, Rätsel u.ä.) als Prototypen und Ausgangsformen komplexerer Formen zu verstehen – im Gegensatz zu früheren strukturell-semiotischen Arbeiten diesmal allerdings aus diachron-evolutionärer Perspektive.

Wenn nämlich an anderer Stelle die Einfache Form des Sprichworts als Paradigma der Kultursemiotik analysiert wurde (Grzybek

²³ Vor dem Hintergrund der obigen Ausführungen ist es im Hinblick auf die Saussure'schen Untersuchungen von besonderer Bedeutung, daß sich auch der saturnische Vers mit dem *παροιμαχός* (und somit auch mit der Annahme eines indoeuropäischen "Urverses" in Verbindung setzen läßt (vgl. Cole 1969). – Zum Saturnier allgemein siehe auch Leo (1905), zur Dichtung Sapphos und Alkaios siehe Page (1955).

1991a). bezog sich das, wie dort bereits hervorgehoben, in erster Linie auf den paradigmatisch-semantischen, insbesondere konnotativ-kulturellen Bereich: Semantische Oppositionen wie 'Eigen - Fremd', 'Links - Rechts', 'Oben - Unten' etc. einerseits und logische Transformationen zu ihrer Verknüpfung andererseits standen dabei im Vordergrund, um das semantische Grundinventar kultureller Texte beschreiben zu können. Auf der Basis des oben Ausgeführten ergeben sich weitere Perspektiven, und zwar sowohl im Hinblick auf den pragmatischen Bereich als auch auf alle anderen Ebenen des in früheren Arbeiten vorgeschlagenen Schemas (vgl. Grzybek 1984: 231, 1989: 368, 1991a: 57):

- in bezug auf den denotativ-kulturellen Bereich der Paradigmatik wäre es über die Untersuchung kulturgebundener Metaphern oder kollektiver Symbole hinaus (vgl. Grzybek 1991a) lohnenswert, im Hinblick auf die obigen Ausführungen insbesondere auch das gesamte System intra- und inter-sphärischer Gleichsetzungen metaphorischer Prozesse zu reflektieren;
- im Hinblick auf den makrostrukturellen Bereich, der vor allem die Betrachtung der "Entfaltung" einfacher Formen in komplexe Formen beinhaltet (vgl. Grzybek 1988, 1989), wäre es für Fragen der Evolution der Poetik wichtig, insbesondere auch die genetische Interdependenz der einfachen Formen untereinander stärker zu berücksichtigen;
- betreffs des mikrostrukturellen syntaktischen Bereichs (sprachliche Verfahren der Anagrammatisierung, Rhythmisierung, Alliteration etc.) wären Untersuchungen zur Genese bzw. Evolution insbesondere unter Berücksichtigung der wechselseitigen Abhängigkeit dieser Erscheinungen voneinander durchzuführen.

Es liegt auf der Hand, daß die Beantwortung dieser und weiterer Fragen zur Evolution der Poetik in engem Zusammenhang mit der Rekonstruktion des archaischen (mythopoetischen) Weltmodells und dessen Evolution steht - die Frage der Dissoziation zwischen Weltmodell und Poetik steht dabei auf einem ganz anderen Blatt...

Literatur

- Bergk, Th. (1854): "Über das älteste Versmaß der Griechen." In: *Ibd., Kleine philologische Schriften. II. Band: Zur griechischen Literatur.* Halle, 1886. (392-408).
- Burkhart, D. (ed.) (1991): *Körper, Essen und Trinken im Kulturverständnis der Balkanvölker.* Wiesbaden.
- Civ'jan, T.V. (1987): "Das 'Haus' im Weltmodell der Folklore (am Material des Rätsels)." In: Eismann/Grzybek (eds.) (1987): 119-134.
- Cole, Th. (1969): "The Saturnian Verse." In: *Yale Classical Studies*, 21; 3-73.
- Davidson, H.R.E. (1983): "Insults and Riddles in the *Edda* Poems." In: Glendinning/Bessason (eds.) (1983); 25-46.
- Douglas, M. (1970): *Natural Symbols. Explorations in Cosmology.* London.
- Die Edda. Götterdichtung, Spruchweisheit und Heldengesänge der Germanen. Übertragen von Felix Genzmer; eingeleitet von Kurt Schier.* Köln, 1984.
- Eimermacher, K.; Grzybek, P.; Witte, G. (eds.) (1989): *Issues in Slavic Literary and Cultural Theory.* Bochum.
- Eimermacher, K.; Grzybek, P. (eds.) (1991): *Zeichen - Text - Kultur. Studien zu den sprach- und kultursemiotischen Arbeiten von Vjač. Vs. Ivanov und V.N. Toporov.* Bochum.
- Eismann, W. (1991): "Literatur als Sprache und Sprache der Literatur." In: Eimermacher/Grzybek (eds.) (1991); 53-75.
- Eismann, W.; Grzybek, P. (eds.) (1987): *Semiotische Studien zum Rätsel. Simple Forms Reconsidered II.* Bochum.
- Eliade, M. (1949): *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr.* Frankfurt/M., 1984.
- Eliade, M. (1957): *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen.* Frankfurt/M., 1990.

- Elizarenkova, T.Ja.; Toporov, V.N. (1979): "Drevneindijskaja poëtika i ee indoevropskie istoki." In: *Literatura i kul'tura drevnej i srednevekovoj Indii*. Moskva. (36-88).
- Elizarenkova, T.Ja.; Toporov, V.N. (1984): "Zum vedischen Rätsel des Typs *brahmodya*." In: Eismann/Grzybek (eds.) (1987); 39-73.
- Faust, M. et al. (eds.) (1983): *Allgemeine Sprachwissenschaft. Sprachtypologie und Textlinguistik. Festschrift für Peter Hartmann*. Tübingen.
- Figge, U.L. (ed.) (1989): *Semiotik: Interdisziplinäre und historische Aspekte. (Halbband I)*. Bochum.
- Frejdenberg, O.M. (1936): *Poëtika sjužeta i žanra. Period antičnoj literatury*. Leningrad.
- Geier, M. (1989): "Im Zeichen des Anagramms." In: Figge (ed.) (1989): 1-17.
- Glendinning, R.J.; Bessason, H. (eds.) (1983): *Edda. A Collection of Essays*. Manitoba. 1985.
- Grzybek, P. (ed.) (1984): *Semiotische Studien zum Sprichwort. Simple Forms Reconsidered I*. [Special Issue of: *Kodikas Code - Ars Semeiotica. An International Journal of Semiotics. (3/4) 1984*.]
- Grzybek, P. (1984): "Überlegungen zur semiotischen Sprichwortforschung." In: Grzybek (ed.) (1984): 215-249.
- Grzybek, P. (1987): "Überlegungen zur semiotischen Rätselforschung." In: Eismann/Grzybek (eds.) (1987): 1-37.
- Grzybek, P. (1988): "Sprichwort und Fabel: Überlegungen zur Beschreibung von Sinnstrukturen in Texten." In: *Proverbium. Yearbook of International Proverb Scholarship, vol. 5*; 39-67.
- Grzybek, P. (1989): "Invariant Meaning Structures in Texts: Proverb and Fable." In: Eimermacher et al. (eds.) (1989); 349-389.
- Grzybek, P. (ed.) (1991): *Cultural Semiotics: Facts and Facets - Fakten und Facetten der Kultursemiotik*. Bochum.

- Grzybek, P. (1991a): "Einfache Formen der Literatur als Paradigma der Kultursemiotik." In: Grzybek (ed.) (1991): 45-61.
- Grzybek, P. (1991b): "Der Körper im Rätsel. Das Verhältnis von Mikrokosmos, Mesokosmos und Makrokosmos am Beispiel serbokroatischer Volksrätsel." In: Burkhart (ed.) (1991): 195-216.
- Grzybek, P. (1992): "Mikrokozmos, mezokozmos, makrokozmos. Model na sveta i poëtika vāv folklorā. (Po primeri ot bālgarskite narodni gatanki)." In: *Bālgarski folklor, 18*; 5-23.
- Grzybek, P. (1993): "The Culture of Nature: The Semiotic Dimensions of Microcosm, Mesocosm, Macrocosm." In: Nöth (ed.) (1993).
- Huizinga, J. (1939): *Homo Ludens. Versuch einer Bestimmung des Spielelements der Kultur*. Amsterdam.
- Ivanov, V.V. (1985): *Einführung in allgemeine Probleme der Semiotik. Herausgegeben und eingeleitet von Wolfgang Eismann*. Tübingen.
- Ivanov, V.V.; Toporov, V.N. (1970a): "Le mythe indoeuropéen du dieu de l'orage poursuivant le serpent: reconstruction du schéma." In: Pouillon/Maranda (eds.) (1970); 1180-1206.
- Ivanov, V.V.; Toporov, V.N. (1970b): "K semiotičeskomu analizu mifa i rituala (na belorusskom materiale)." In: *Sign · Language · Culture. The Hague/Paris*. (321-389).
- Ivanov, V.V.; Toporov, V.N. (1974): *Issledovanija v oblasti slavjanskich drevnostej. Leksičeskie i frazeologičeskie voprosy rekonstrukcii tekstov*. Moskva.
- Jakobson, R. (1952): "Slavic Epic Verse. Studies in Comparative Metrics." In: *Ibid., Selected Writings. Vol. IV: Slavic Epic Studies*. The Hague/Paris, 1966. (414-463).
- Koch, W.A. (1983): "The Poetics of Evolution and the Evolution of Poetics. Ten hypotheses on an integrated correspondence theory of poetry and science." In: Faust et al. (eds.) (1983); 391-401.
- Koch, W.A. (1986): *Evolutionäre Kultursemiotik*. Bochum.
- Kuiper, F.B.J. (1960): "The Ancient Aryan Verbal Contest." In: *Indo-Iranian Journal, 4*; 217-281.

- Leo. F. (1905): *Der Saturnische Vers*. Berlin. [= Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philolog.-hist. Klasse, N.F., Bd. 8, Nr. 5].
- Lincoln, B. (1986): *Myth, Cosmos, and Society. Indo-European Themes of Creation and Destruction*. Cambridge/London.
- Lorenz, K.; Wuketits, F.M. (eds.) (1973): *Die Evolution des Denkens*. München/Zürich, 1984.
- Meillet, A. (1923): *Les origines indo-européennes des mètres grecs*. Paris.
- Miličić, V. (1982): "Subliminal structures in folklore: anagrammatized answers to riddles." In: *Slavic and East European Journal*, 26; 63-76.
- Nöth, W. (ed.) (1993): *Origins of Semiosis*. Amsterdam. [Im Druck]
- Page, D. (1955): *Sappho and Alcaeus. An Introduction to the Study of Ancient Lesbian Poetry*. Oxford, 1965.
- J. Pouillon; P. Maranda (eds.) (1970): *Échanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60ème anniversaire. Tome II*. Paris.
- Puhvel, J. (ed.) (1970): *Myth and Law Among the Indo-Europeans. Studies in Indo-European Comparative Mythology*. Berkeley u.a.
- Starobinski, J. (1971): *Wörter unter Wörtern. Die Anagramme von Ferdinand de Saussure*. Frankfurt/M. u.a.
- Toporov, V.N. (1964): "K analizu neskol'kich poëtičeskich tekstov (nižšie urovni). I. O vakličeskoj strukture dvuch stichotvorenij R.M. Ril'ke. II. Ob odnom primere zvukovogo simvolizma (Rigveda X, 125)." In: *Programma i tezisj dokladov v Letnej škole po utoričnym modelirujuščim sistemam, 19-29 avgusta 1964 g.* Tartu. (92-97).
- Toporov, V.N. (1965): "K opisaniju nekotorych struktur, karakterizujuščich preimuščestvenno nižšie urovni, v nekotorych poëtičeskich tekstach." In: *Trudy po znakovym sistemam II*. Tartu. (306-319).

- Toporov, V.N. (1971): "K strukture nekotorych archaičeskich tekstov. sootnosimych s koncepciej 'mirovogo dereva'." In: *Trudy po znakovym sistemam V*. Tartu. (9-62).
- Toporov, V.N. (1981): "Die Ursprünge der indoeuropäischen Poetik." In: *Poetica. Zeitschrift für Sprach- und Literaturwissenschaft*. 13: 189-251.
- Toporov, V.N. (1982): "Sravnitel'nyj kommentarij k odnomu motivu drevneindijskoj mifologii - Indra-muravej." In: *Drevnjaja Indija. Istoriko-kul'turnye svjazi*. Moskva. (327-341).
- Toporov, V.N. (1988): "O rituale. Vvedenie v problematiku." In: *Archaičeskij ritual v fol'klornych i ranneliteraturnych pamjatnikach*. Moskva. (7-60).
- Usener, H. (1887): *Altgriechischer Versbau. Ein Versuch vergleichender Metrik*. Osnabrück, 1965.
- Vollmer, G. (1983): "Mesokosmos und objektive Erkenntnis - Über Probleme, die von der evolutionären Erkenntnistheorie gelöst werden." In: Lorenz/Wuketits (eds.) (1983); 29-91.
- Watkins, C. (1963): "Indo-European Metrics and Archaic Irish Verse." In: *Celtica*, 6; 194-249.
- Watkins, C. (1970): "Language of Gods and Language of Men: Remarks on Some Indo-European Metalinguistic Functions." In: Puhvel (ed.) (1970); 1-17.
- West, M.L. (1973): "Indo-European Metre." In: *Glotta*, 51; 161-187.
- Widengren, G. (1954/55): "Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte." In: *Numen*, (1) 1954; 16-83 & (2) 1955: 47-134.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von (1921): *Griechische Verskunst*. Darmstadt, 1958.
- Wuketits, F.M. (1983): "Evolutionäre Erkenntnistheorie - Die neue Herausforderung." In: Lorenz/Wuketits (eds.) (1983); 11-28.
- Wunderli, P. (1972): *Ferdinand de Saussure und die Anagramme. Linguistik und Literatur*. Tübingen: Niemeyer.