

sunnitischen Bevölkerung eingegangen, die sich positiv darstellte, nachdem nach dem Putsch von 1980 eine zunehmende Islamisierung des öffentlichen und privaten Lebens säkularistische Tendenzen gefährdete. Auch die Partikularisierung alevitischer Identität auf unterschiedlichem ethnischen Hintergrund, vor allem türkischen und kurdischen, kommt noch einmal zur Sprache.

Im Anhang finden sich ein Verzeichnis der in der Arbeit berücksichtigten Autoren mit Kurzbiographien und ein terminologisches Glossar.

Diese gründliche Studie ist allen denen zu empfehlen, die sich für die Türkei interessieren, und ist darüber hinaus sicherlich eine interessante Lektüre für Islamwissenschaftler und für jeden, der etwas über die so unklaren Begriffe wie „Ethnos“, „Volk“ und dergleichen in Erfahrung bringen möchte.

Panaino, Antonio: *Tištīriya. Part II, The Iranian Myth of the Star Sirius*. Roma: Is. M. E. O. 1995. XVI, 149S. m. Abb. 8° = Serie Orientale Roma, 68, 2. Brosch. L. 95.000. – Bespr. von Alberto Cantera, Salamanca.

Im Jahre 1990 veröffentlichte A. Panaino (im folgenden P.) Ausgabe, Übersetzung und Kommentar zum Yt. 8, der dem *Tištīriia* gewidmet ist (A. Panaino, *Tištīriya. Part I. The Avestan Hymn to Sirius*, Roma, 1990). Dieses Buch stellt eine Bearbeitung seiner in Mailand 1984 eingereichten Dissertation „L'Inno Avestico a Sirio“ dar. Diese Arbeit folgte dem Trend der letzten Jahre, avestische Texte mit Übersetzung und Kommentar herauszugeben, s. I. Gershevitch, „The Avestan Hymn to Mithra“, Cambridge, 1967 (Yt. 10); N. Oettinger, „Untersuchungen zur avestischen Sprache am Beispiel des *Ardvīsūr-Yašt*“, nicht veröffentlicht (Yt. 5); A. Hintze, *Der Zamyād-Yašt*, Wiesbaden, 1994 (Yt. 19). Es ist aber P. zu danken, daß er weiter gegangen ist und uns fünf Jahre später einen begrüßenswerten zweiten Teil geliefert hat. Der Kommentar des ersten Teils war, wie in den oben genannten Arbeiten, meistens rein philologisch und immer eng an den Text gebunden. Im zweiten Teil betrachtet P. den Hymnus als ganzen, versucht eine überzeugende Gesamtdeutung zu bieten und sowohl seine Quellen als auch seine Auswirkungen im vorislamischen Iran aufzuzeigen. Des weiteren enthält der zweite Teil eine Ergänzung zur Bibliographie des ersten Bandes, Addenda und Korrigenda zum ersten Band und reichhaltige Indizes zu beiden Bänden.

Das erste Anliegen des Autors (S. 1–14) ist die Identifizierung des av. *Tištīriia* – mit dem Stern Sirius, von der man in erstem Teil ausging. Die wichtigsten Argumente, die er für diese Identifizierung darbringt, sind folgende:

1. Sirius ist der am hellsten leuchtende Stern im Himmel, und *Tištīriia* ist der wichtigste Stern im Avesta, wo er eine führende Rolle spielt. Noch dazu hat er mehr Epitheta als jeder anderer Stern, welche seinen Glanz zum Ausdruck bringen (nämlich, *raēuuant-*, *x<sup>v</sup>ar<sup>n</sup>aj-hant-*, *raoxsna-* und *auruša-*).

2. In einer Plutarchstelle, in der einige iranische Nachrichten gegeben werden, liest man: ἕνα δ' ἀστὲρα πρὸ πάντων οἶον φύλακα καὶ προόπτην ἐγκατέστησε τὸ σεῖριον. Sie ist mit Yt. 8. 44 [*tištīriia-*] *yim ratūm paiti-daēmca vīspaēšam stāram fradaḍat aburō mazdā* Wort für Wort vergleichbar, und daraus geht hervor, daß Plutarch *Tištīriia* mit Sirius gleichgesetzt hat.

3. Die Beziehung von *Tištīriia-* zum Sternbild Krebs wird am besten dadurch erklärt, daß sie gleichzeitig ihren „heliacal rising“ haben.

4. In Yt. 8. 36 werden gewisse Adivinationspraktiken in Beziehung zu *Tištīriia-* angedeutet, die auch von Al-Bīrūnī bestätigt werden, und die denen an den Hundstagen entsprechen.

5. Forssmans (KZ82 [1962] 59f.) Etymologie, führt *tištīriia-* auf \**tri-str-īio-* zurück. Idg. \**tri-str-īio-* ist eine Ableitung von \**tri-str-o-m* „die Gruppe der drei Sterne“, wobei diese „Gruppe der drei Sterne“ wohl der Orionsgürtel sein muß, der sich in der Nähe von Sirius befindet und auf ihn zeigt.

Obwohl P. kein neues Argument für die Identifizierung bringt, ist es wohl sein Verdienst, alle bisherigen zusammengestellt und so dargebracht zu haben, daß die Gleichsetzung *Tištīriia* = Sirius als gesichert gelten sollte.

Das zweite Kapitel „*Tištīriia* and the Rainy Season“ (S. 13–23) ist für mich eines der vollkommensten des ganzen Werkes. Es war schon als Aufsatz in ACME 39 (1986) 12 erschienen. Es wurde immer wieder als Argument gegen die Identifizierung des *Tištīriia-* mit Sirius herangezogen, daß man nicht verstehen kann, daß, während Sirius' „heliacal rising“ im Jahre 400 v. C. am 17. Juli stattfand und sich der Monat *Tīr* (= *Tištīriia-*) vom 21. Juni bis zum 21. Juli erstreckte, d. h. in der Zeit der größten Dürre im Iran, gerade er im Kampf mit *Apaōša-* (dem Dämon der Dürre) der Befreier der Gewässer sein soll. P. hat durch eine meisterhafte Analyse der internen Struktur des Mythos, so wie er uns in Yt. 8 überliefert ist, gezeigt, daß es hier gar keinen Widerspruch gibt. Sirius hat seinen „heliacal rising“ Mitte Juli, danach erleidet er drei Metamorphosen, die jeweils 10 Tage dauern, d. h. insgesamt 30 Tage. Die Menschen veranstalteten ein Opfer für *Tištīriia-*. Danach kämpft er drei Tage und drei Nächte mit *Apaōša-* und wird besiegt. Wir befinden uns nun schon ungefähr am 20. August. Danach kommen wieder drei Metamorphosen, die noch einmal 30 Tage in Anspruch nehmen, darauf folgt das von *Ahura Mazdā* für *Tištīriia* veranstaltete Opfer, und dieser kämpft wieder mit *Apaōša-*. Somit sind wir fast Ende September. Im Hymnus erzählt man uns nicht, wie lange er jetzt mit *Apaōša* kämpft, weil das wahrscheinlich offengelassen wird, bis der erste Regen gegen Ende September oder Anfang Oktober fällt. Hervorragend ist P.s Kombination von astronomischen Kenntnissen mit philologischen Daten für die Deutung des Kampfes des *Tištīriia* gegen die *pairikās* und die *stārō k<sup>r</sup>mā*, d. h. die Meteoritenschauer. Nach der Tabelle, die De Meis für P. vorbereitet hat, fanden die wichtigsten Meteoritenschauer in der Dürrezeit statt, nämlich die Perseiden ungefähr um die Zeit des „heliacal rising“ von Sirius und die Orioniden, Tauriden und Leoniden im Laufe des Sep-

tember, wenn Sirius am höchsten am Nachthimmel zu sehen ist. Aus diesen Tatsachen ist es leicht sich vorzustellen, daß man die Meteoritenschauer mit der Dürre in Verbindung bringt, und daß Sirius der Stern ist, der dafür bestimmt ist, sie zu bekämpfen. Ende September kommt der letzte Meteoritenschauer (Tauriden), und dies ist auch die Zeit, wie oben gezeigt wurde, wo Tištriia-Sirius den Apaoša besiegt. Somit findet die Dürrezeit ihr Ende. Diese Ergebnisse, die aus der Kombination der genaueren Betrachtung der inneren Struktur des Mythos mit den astronomischen Daten entstehen, sind meiner Meinung nach der wertvollste Teil dieses Werkes und bestätigen indirekt die Identifizierung des Tištriia mit Sirius.

In folgenden Kapiteln bemüht sich P. die verschiedenen Quellen des Tištriia-Mythos herauszuarbeiten. Sein erstes Anliegen dabei ist, das Alter der Benennung Tištriia- für Sirius zu bestimmen. Er folgt der Argumentation und dem etymologischen Vorschlag B. Forssmanns (KZ 82 [1968] 37–61), wonach sowohl av. *tištriia-* als auch ai. *tisyā-* auf urir. *\*tri-štr-ūa-*, eine Ableitung von *\*tri-štr-a-* „Dreigestirn, d. h. Orionsgürtel“, zurückgehen. Somit wäre das indoiranische Alter der Bezeichnung gesichert. Im Anschluß an Forssmanns Etymologie hat H. Fischer (MSS26 [1969] 19–26) das gr. Σείριος auf *\*tri-str-ūo-* zurückgeführt. Er vermutet folgende Entwicklung: *\*tri-str-ūo-* > *\*tistrūo-* > *\*tisriūo-* > *\*tibriūo-* > südgr. Σείριος, was dann nach Wackernagel (IF25 [1909] 326ff.) zu Σείριος wurde. P. bezweifelt an zwei Stellen (S. 33 Anm. 21, S. 34) die etymologische Erklärung Fischers und behauptet, daß, auch wenn diese Etymologie stimmen würde, das idg. Alter dieser Benennung für Sirius damit nicht gesichert sei, weil „the name would be an isogloss limited to the Greek-Indo-Iranian world“ (S. 35). Dazu muß gesagt werden, daß Fischer in der Erklärung von gr. Σείριος lautlich Schritt für Schritt gut argumentiert und dies zweifellos den bisher besten etymologischen Vorschlag für dieses Wort darstellt. Die Bemerkung, daß es bestenfalls eine griechisch-indoiranische Isoglosse wäre, überrascht uns. Es ist sehr unwahrscheinlich, daß zwei Völker unabhängig voneinander auf dieselbe Benennung für Tištriia- gekommen sind, und vor allem darauf, den glänzendsten Stern nach drei in der Nähe liegenden Sternen zu benennen. Man muß auch beachten, daß der mythologische Hintergrund für diese Benennung nach P. nur im indoiranischen Bereich vorhanden war. Ich glaube, daß man die Tatsache nicht umgehen kann, daß *\*tri-str-ūo-* schon im Idg. wenigstens „eine“, wenn auch vielleicht nicht die einzige Benennung für Sirius war.

Einen indogermanischen oder wenigstens indoiranischen Hintergrund erkennt P. jedoch für den Tištriia-Mythos im Mythos der Befreiung der Gewässer. Nach ihm wäre ir. *\*vṛtraj-an-* (ai. *vṛtrabān-*, vgl. av. *vərəθra-yna-* < *\*vṛtragn-a-*) der Gott, der ursprünglich für die Befreiung der Gewässer zuständig war. Jedoch wurde er in Indien durch Indra Vṛtrhan und im Iran durch Tištriia ersetzt. Den Grund für die Ersetzung durch Tištriia sucht P. im Mythos des mesopotamischen und ägyptischen „Star-arrow Sirius“, den der Autor mit größter

Gelehrsamkeit darstellt (S. 47–59). Einflüsse davon sind beim Tištriia-Mythos unbestreitbar. Ich glaube jedoch, daß es trotz allem eine indogermanische Grundlage gibt, auf der die Rolle des Tištriia als Befreier des Wassers erklärt werden kann. M. Witzel hat in einem schönen Aufsatz (BEI 2 [1984] 213–279) gezeigt, daß av. *vouru.kaša-* genauso wie ai. *sārasvatī-* gleichzeitig den Fluß, der die Erdscheibe umgibt, und seine himmlische Entsprechung, nämlich die Milchstraße, bezeichnet, und auch, daß diese Konzeption wenigstens indoiranisch ist. (Die genaue Argumentation dafür kann man bei M. Witzel nachlesen.) Dieselbe Vorstellung ist bei den Griechen für den Okeanos anzunehmen. Das Paradies befindet sich auf dem „Gipfel“ der Milchstraße bzw. Sarasvatī- oder Vouru.kaša- (s. Witzel, a. a. O.: 230ff.). So kann man auch erklären, warum der Weg zum Totenreich den Odysseus über den Okeanos bringt (Od. 24. 11, 10. 511) und vor allem, warum die Reise zum Totenreich nach Sonnenuntergang anfängt (Od. 11. 11–13). Die himmlische Entsprechung zum irdischen Okeanos, nämlich die Milchstraße, ist nur in der Nacht zu sehen, und dementsprechend kann man nur dann von der irdischen zur himmlischen Entsprechung „springen“. Auffälligerweise endet die Reise des Odysseus bei Morgendämmerung.

Bekannt ist uns auch in den Vedas die Vorstellung, daß das irdische Wasser aus dem Himmel kommt, s. z. B. SB7.5.2 *apām tvā sādane sādāyāmiti dyaur vā' pām sādānam divi hy āpaḥ sannāh* „In den Sitz der Wasser setze dich. Der Himmel ist der Sitz der Wasser. Im Himmel sitzen die Wasser.“ Und es ist gerade Sarasvatī (d. h. die Milchstraße), die den Menschen die Flüssigkeit bringt, z. B.: RV6.61.14 *sārasvaty abhī no neṣi vāsyō māpa spharīḥ pāyasā mā na aā dhak* „Sarasvatī! Geleite uns zum Glück; entziehe dich nicht, laß uns mit deiner Milch [Wasser] nicht zu kurz kommen“ (Geldner) oder RV.7.95.1–2 *prā kṣōdasā dhāyasā sasra eṣā sārasvatī dharūṇam āyasi pūh / prabābadhānā rathyēva yāti viśvā apō mahinā sindhur anyāh* (1) *ékācetat sārasvatī nadīnām śucir yati girībhya ā samudrāt / rāyās cētanti bhūvanasya bhūrer ghrām pāyo dudube nāhuṣāya* (2). (1) Mit labender Flut eilte sie voraus; Sarasvatī ist ein Bollwerk und eine eiserne Burg. Wie auf einer Fahrstraße zieht der Strom dahin, indem er durch seine Größe alle anderen Gewässer fortreißt. (2) Einzig unter den Strömen hat sich Sarasvatī hervorgetan, von den Bergen zum Meere klar fließend, den Reichtum der vielgestaltigen Welt kennend, spendete sie Schmalz und Milch dem Nahusstamm.“ (Geldner). Auch im Avesta ist der Vouru.kaša- der Sammelort der Gewässer, s. V.21.4 *yaḍa vouru.kašam apō asti hanjāmanam* „wie der See Vouru.kaša- der Sammelort des Wassers ist“. Dieselbe Vorstellung finden wir bei den Griechen für den Okeanos, der der Ursprung aller Flüsse ist, s. Il.21.196–7 *ἐξ οὗ περ πάντες ποταμοὶ καὶ πᾶσα θάλασσα καὶ πᾶσι κρηναὶ καὶ φρεῖατα μακρὰ νόουσιν* (s. auch Hesd. Theog. 337). Es gibt also eine indogermanische Anschauung, die die Milchstraße als den Sammelort und Ursprung der Wasser betrachtet.

Im Tištriia-Hymnus wird uns berichtet, daß die Schlacht zwischen Tištriia- und Apaoša- im See Vouru.kaša- stattfindet (Yt. 8. 23, 29). Es ist klar, daß Apaoša die Gewässer im See Vouru.kaša- einsperrt, d. h. in der Milchstraße. Daß Sirius, der der am hellsten leuchtende Stern ist und sich gerade neben der Milchstraße befindet, die Rolle des Befreiers der Wasser übernimmt, kann uns dann auch nicht mehr überraschen.<sup>1</sup> Im Rig-Veda kann man auch einige Andeutungen an die Beziehung zwischen Sarasvatī, d. h. der Milchstraße, und der Befreiung der Wasser finden. An mehreren Stellen kommen Sarasvatī und Indra zusammen. In einem Hymnus an Sarasvatī (RV. 6. 61) wird Sarasvatī mit Indra in der Vṛtra-schlacht verglichen (RV. 6. 61. 4 *indram nā vṛtrātūrye*). In RV. 6. 52. 6 werden Sarasvatī und Indra zusammen angerufen: *indro nēdiṣṭham āvasāgamīṣṭhaḥ sindhubhiḥ pīnvamānā* „Indra kommt am ehesten und am nächsten mit Hilfe (und) Sarasvatī die durch die Flüsse anschwillt“ (Geldner). Einmal wird sogar Sarasvatī *vṛtrahān-* genannt: RV. 2. 1. 11 *tvām vṛtrahā vasupate sárasvatī* „du, die *vṛtrahān-*, die Herrin der Güter, die Sarasvatī“. Daraus kann man schließen, daß die Beziehung zwischen dem Mythos der Befreiung der Gewässer und der Milchstraße mindestens auf indoiranische Zeit zurückgeht. Daß unter diesen Umständen Tištriia-Sirius in der iranischen Tradition der Befreier des Wassers wird, muß man nicht auf auswärtige Einflüsse beziehen, sondern es ist eine Folge der indoiranischen, wenn nicht gar der indogermanischen Weltanschauung. Damit will ich aber nicht leugnen, daß der mesopotamische Mythos vom Pfeil-Stern Sirius in den iranischen Tištriia-Mythos hereingespielt haben mag, sondern nur die Gründe für die Wahl des Tištriia als Befreier des Wassers auf eine von P. abweichende Art vorbringen und auf eine andere Möglichkeit hinweisen.

Im darauffolgenden Kapitel (S. 61–85) behandelt P. die komplizierten Beziehungen zwischen Tīr und Tištriia. Ersterer erscheint in der Pahlavi-Literatur manchmal als Feind des Tištriia-, aber es ist auch eine Tatsache, daß Tištriia bisweilen Tīr genannt wird. P. breitet eine bemerkenswerte Fülle an Material aus der Pahlavi-Literatur und aus den benachbarten Traditionen aus, um ein überzeugendes Bild von den Assoziationen (schematisch

auf S. 82 dargestellt), die zur der scheinbar widersprüchlichen Lage in der Pahlavi-Literatur geführt haben, zu geben. Der Autor kommt zum Ergebnis, daß Tīr (bzw. \*Tīriya-) ursprünglich den Planet Merkur bezeichnet hatte. Nach der Dämonisierung der Planeten übernahm Tištriia die positiven Eigenschaften von Tīr und somit auch den Namen. Derselbe Name diente aber immer noch zur Bezeichnung des in zoroastrischen Augen negativen Planeten Merkur. Was die Etymologie von \*Tīriya- betrifft, so muß der Autor recht haben, wenn er behauptet, daß das einzig Sichere ist, daß die alte Verknüpfung an *tiyri-* „der Pfeil“ falsch ist, da nach den alten Wiedergaben in den Nachbarsprachen wohl von *tīriia-* auszugehen ist.

In den nächsten zwei Kapiteln (S. 99–103) stellt P. einen Katalog der Helfer und Feinde von Tištriia auf. Das interessanteste dabei ist die neue Etymologie, die er für *apaoša-* anbietet. Im oben erwähnten Aufsatz (KZ 82 [1968] 37– 61) hatte Forssman alle bisherigen Etymologien für den Name des Dämons Apaoša- mit Recht abgelehnt und eine neue vorgeschlagen, die allgemeine Anerkennung fand. Er erklärte *apaoša* als *a-paoša-* „ohne Gedeihen“ (vgl. ai. *pōša-* „Gedeihen“). Dabei stützte er sich darauf, daß in der indischen Literatur nach dem RV für *tišya-* (etymologische Entsprechung von *tištriia-*) auch der Name *pūšya-* vorkommt. Ai. *pūšya-* gehört wohl zur Wz. *puš-* „gedeihen“, genauso wie Forssman es auch für *a-paoša-* annimmt. Wenn *tišya-* auch *pūšya-* „der Gedeihende“ genannt wird, überrascht nicht, daß der Feind von Tištriia Apaoša- „ohne Gedeihen“ heißt.

Die Schwierigkeit, daß die Wz. \**puš-* im Altiranischen nicht belegt ist, hat Forssman überwunden, indem er in der Sippe von np. *pōšidan* eine Ableitung dieser Wz. identifiziert. P. sieht zwei Schwachpunkte bei der Etymologie von Forssman: 1. Der Name *pušya-* für *tišya-* kommt ab dem AV vor als Bezeichnung einer Mondstation und die soll nach Weber (Die vedischen Nachrichten von den *naxatra* [Mondstationen], Berlin, 1862, S. 289f.) nicht mit Sirius identifiziert werden, sondern eher mit  $\delta$  Cancrī; 2. die spärliche Beleglage für die Wz. \**puš-* im Iranischen. Aus diesen Gründen macht der Autor einen alternativen Vorschlag. Er geht von einer Glosse in Dd. 93. 11 aus: *ŠDYA AYT' \*p'hwš ŠM Y wc'lyhyt 'p'wš*, P. „the *dēw* is ‚Apahōš‘ by name, which is explained as «destruction of the water»“ (S. 100). Diese Deutung des *Dādestān ī dēnīg* veranlaßt ihn, *apaoša-* als *ap- aoša-* zu deuten. Dabei ist *aoša-* ein maskulines Substantiv „Verderben, Untergang, Tod“ (s. Duchesne-Guillemin, *Les Composés de l'Avesta*, Liège, 1936, S. 168, 272), und *ap-* identisch mit *ap-* „Wasser“. Es taucht aber ein kleines Problem auf, das P. gar nicht besprochen hat. Im Avestischen kommt *ap-* „Wasser“ nie als Vorderglied eines Kompositums vor. Dafür erscheint dort immer *afš-* und nicht \**ap-*: *afšciθhra-* „Ursprung des Wassers“, *afš.tacina-* „wo Wasserläufe sind“, *afš.dānuuan-* „einen Strom von Wasser enthaltend“, *afš.dāta-* „ins Wasser gelegt“ (s. Duchesne-Guillemin, a. a. O., S. 151 §189). P. (Bd. 1, S. 92–3) versucht das Vorderglied dieser Formen als Nullstufe von ai. *āmbhas-* „Regen“ zu erklären. Jedoch verhindert die

<sup>1</sup> Der einzige Stern, von dem man im Homer ausdrücklich sagt, daß er in Okeanos gebadet hat, ist ebenfalls Sirius: Il. 5. 5–6 ἄστέρ' ὀπρωρινῶ; ἐναλιγκιον, ὅς τε μάλιστα | λαμπρόν παμφαίνηοι λαλουμένος Ὠκεανῶο/ „ähnlich dem Stern des Hochsommers, der am hellsten leuchtet, nachdem er im Okeanos gebadet hat“. Ich muß zugeben, daß diese Stelle auch anders verstanden werden kann. Es ist möglich, daß hier mit Okeanos tatsächlich der Fluß, der die Erde umfließt, gemeint ist, und daß Sirius dort vor seinem Ausgang badet, wie es mehrmals von der Sonne gesagt wird. Dafür sprechen Il. 18. 489 und Od. 5. 275, wo es heißt, daß Arktion (die Ursa Maior) das einzige Sternbild ist, was nicht am Baden im Okeanos teilnimmt. Das bedeutet, daß sie die einzige Konstellation ist, die nie auf- oder untergeht, weil sie das ganze Jahr hindurch sichtbar bleibt. Jedoch bleibt es dann auffällig, warum nur von Sirius ausdrücklich behauptet wird, daß er im Okeanos gebadet hat, wenn es auch alle anderen Sterne bis auf die der Ursa Maior tun.

Phraseologie diese Herleitung, s.: Yt. 13. 14 *āpō tacīnti*, Yt. 6. 2 *apəm tacīntam*, und auch die Komposita *taci.āp-* „fließendes Wasser“ und *tacat.āp-* „des, bei dem Wasser fließen“. Deswegen ist es besser, *afš-* auf *ap-* „Wasser“ zu beziehen, wie es üblich war (s. AirWb. 103f.; Duchesne-Guillemin, a. a. O.). Trotzdem ist P.s Analyse des Wortes *apaōša-* nicht unmöglich. Komposita mit *ap-* „Wasser“ als Vorderglied sind uns im Ai. wohlbekannt, z. B.: *ap-savá-* „Wasser spendend“, *ap-sá-* „Naß spendend“, *ad-já-* „wassergeboren“, *ap-jūt-* „Wasser erbeutend“, *ab-dá-* „Lust zur Wasserspende“. Es ist deswegen auch im Avestischen *ap-* als Vorderglied eines Kompositums nicht auszuschließen, aber P. hätte wenigstens auf das Problem eingehen sollen.

Es ist zu begrüßen, daß P. uns diese Gesamtdeutung des achten Yašt des Avesta geliefert hat, eine Arbeit, die wir uns auch für andere avestische Texte wünschen. Seine Untersuchung über die interne Struktur des Mythos von Tištriia und die Kombination der Ergebnisse mit den astronomischen Fakten sind der am besten gelungene Teil des Buches. Der Versuch, die verschiedenen Quellen dieses Mythos aufzuzeigen, läßt immer noch viele Fragen offen, wie es aber nicht anders zu erwarten ist, auch wenn der Autor eine große Fülle an Material mit höchster Genauigkeit ausgebreitet hat.

---

Vahman, Fereydun und Asatrian, Ganik: *Poetry of the Baxtiārīs*. Love Poems, Wedding Songs, Lullabies, Laments with Introduction, Translation & Notes. Copenhagen: Munksgaard 1995. 216 S. = Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filosofiske Meddelelser, 70. – Bespr. von Lutz Rzehak, Berlin.

Die vorliegende Edition vereint 27 Beispieltex-te aus der Volksdichtung der Baxtiārī: achtzehn Balladen und Liebeslieder, zwei Hochzeitsgesänge, drei Wiegenlieder und vier Trauer- bzw. Klagegesänge. Sie stammen aus dem Nachlaß von D. L. Lorimer, der diese Texte im ersten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts während seiner Tätigkeit als Vizekonsul Großbritanniens in Südpersien gesammelt hatte. Diese Publikation setzt die Edition von Materialien zu westiranischen Dialekten aus dem Lorimer-Nachlaß in vertrauter Weise fort.<sup>1</sup> Neben den im Jahre 1922 von V. A. Žukovskij herausgegebenen Texten<sup>2</sup> liegt damit eine weitere umfangreiche Sammlung zur Volksdichtung dieser Stammeskonföderation im Süden Irans vor. Die Veröffentlichung dieser (streng gesehen: historischen) Materialien hat durchaus eine besondere

<sup>1</sup> Bisher wurden bereits zwei Bände veröffentlicht: F. Vahman, G. S. Asatrian: *West Iranian Dialect Materials from the Collection of D. L. Lorimer*. Vol. I: *Materials on the Ethnography of the Baxtiārīs*. Copenhagen 1987; Vol. II: *Short Stories of the Baxtiārīs*. Copenhagen 1991 (im folgenden: WIDMI, II). Vgl. auch die Rezension von G. Lazard zu WIDMI in: *Abstracta Iranica*, 11, Paris 1988, 41.

<sup>2</sup> V. A. Žukovskij: *Narečie Bachtiarov Čecharleng i Cheftleng*. Vypusk pervyj. I. *Teksty i perevody*. II. *Slovar'*. Petrograd 1922.

Bedeutung, weil viele der publizierten Texte aufgrund der tiefgreifenden Veränderungen, die sich in den vergangenen Jahrzehnten im Leben der Baxtiārī vollzogen haben, und dabei besonders wegen des wachsenden Einflusses der modernen persischen Literatursprache, in Vergessenheit geraten sind. Andere Texte haben sich, wie die Herausgeber im Vorwort (S. 7–8) bemerken, in ihrer Form und in ihrem Inhalt verändert. Diese jüngeren Veränderungen würden einen Leser oder eine Leserin mit Interesse an modernen ethnologischen Themen sicher in gleichem Maße in den Bann ziehen, wie sie über aktuelle Prozesse des Sprachwandels Auskunft geben könnten. Die Behandlung dieser Themen gehörte aber erklärtermaßen und verständlicherweise nicht zum Anliegen der vorliegenden Edition.

In der Einführung geben die Herausgeber zunächst einen kurzen Überblick über Siedlungsgebiete, religiöse Zugehörigkeit, Wirtschaftsweise und Stammesstruktur der Baxtiārī. Zu diesen Angaben (S. 10) wäre der nicht unwesentliche Umstand hinzuzufügen, daß zahlreiche Angehörige dieser Stammeskonföderation ihre ländliche Lebensweise (sei es als Wanderhirte, Ackerbauer oder eine Kombination von beiden) aufgegeben haben und heute in den Zentren der Erdölindustrie im Südwesten Irans leben.<sup>3</sup> Es folgt (basierend auf dem entsprechenden Kapitel in WIDMI) eine kurze Darstellung ausgewählter sprachlicher Besonderheiten des Baxtiārī-Dialekts: Isoglossen mit dem Kurdischen (Lexik), grammatische Isoglossen (Morphologie), phonetische Merkmale in historischer Perspektive, Formenbildung der Verben (Morphologie) und interessante Erscheinungen im Wortschatz (Lexik). Diese etwas unsystematisch erscheinende Beschreibung dürfte leider kaum genügen, um einem Leser, der sich vorher nicht mit dem Dialekt der Baxtiārī befaßt hatte, einen entsprechenden Einstieg in die Lektüre der publizierten Texte zu ermöglichen.

Ein Abschnitt über Sprache und Charakter der Volksdichtung der Baxtiārī vollendet die Einführung. Dabei verweisen die Herausgeber (S. 25) zu Recht auf den besonderen Wert der publizierten Trauer- und Klagegesänge für die historisch-ethnographische und folkloristische Forschung, die den Bereich des Todes und der damit verbundenen Riten bisher nur ungenügend beleuchten konnte. In überzeugender Weise werden Deutungen einzelner Textpassagen angeboten, um lebendige oder ausgestorbene, in der Folklore noch nachvollziehbare Beerdigungs- und Trauerrituale aufzuzeigen. Ich möchte außerdem auf die erotischen Texte (Nr. 8, 9, 10) verweisen, die ohne besondere Erwähnung blieben. In ihrem Inhalt und in der Direktheit ihrer Sprache offenbaren sie erstaunliche Parallelen zur Folklore anderer iranischsprachiger Gruppen, etwa der Baloč.<sup>4</sup>

Leider machen die Herausgeber weder in diesem Abschnitt noch in den Anmerkungen Angaben über eine

<sup>3</sup> Vgl. I. M. Oranskij: *Vvedenie v iranskuju filologiju*, <sup>2</sup>Moskva: Nauka 1988, S. 316.

<sup>4</sup> Vgl. J. Elfenbein: *A Baluchi miscellanea of erotica and poetry*. Codex oriental additional 24048 of the British Library, Naples 1983 = *Supplemento n. 35 agli Annali*; 43, fasc. 2.