

### III Reviews

<https://doi.org/10.1515/fabula-2018-0010>

**Aurnhammer, Achim/Fitzon, Thorsten (Hg.):** *Lyrische Trauernarrative. Erzählte Verlusterfahrung in autofiktionalen Gedichtzyklen* (Faktuales und fiktionales Erzählen. Schriftenreihe des Graduiertenkollegs 1767, 2). Würzburg: Ergon-Verlag, 2016. 359 S.

Reviewed by **Prof. Dr. Dr. h.c. Andreas Kruse:** Direktor des Instituts für Gerontologie der Universität Heidelberg. E-Mail: [andreas.kruse@gero.uni-heidelberg.de](mailto:andreas.kruse@gero.uni-heidelberg.de)

Heranzualtern ist der Jugend Looß, und kleine Kinder wachsen mählich groß, dann machen sie sich von den Eltern los, und wiegen kannst du sie nicht mehr im Schooß. – Doch ihr, die mir geraubt ein frühes Looß, bleibt immer klein, nie werdet ihr mir groß, ihr reißt euch nie von meinem Herzen los, und wiegen kann ich euch wie sonst im Schooß.

Dieses – unter dem Titel *An die Kleingeblienen* stehende – Gedicht von Friedrich Rückert (1788–1866) wurde – in einer Pastellzeichnung von Carl Barth aus dem Jahre 1832 – als Abbildung für den Umschlag des Buches *Lyrische Trauernarrative – Erzählte Verlusterfahrung in autofiktionalen Gedichtzyklen* gewählt, das von Achim Aurnhammer und Thorsten Fitzon im Jahre 2016 herausgegeben wurde (Ergon-Verlag Würzburg). Die Entscheidung, ein Gedicht aus dem 563 Einzelgedichte zählenden Zyklus *Kindertotenlieder* (die im Jahre 1834 entstanden sind) von Friedrich Rückert zu wählen, weist nicht nur auf den Inhalt des Buches – erzählte Verlusterfahrung in lyrischen Trauernarrativen – hin, sondern macht zugleich deutlich, dass der Tod eines Kindes dessen thematischen Schwerpunkt bildet: Dieser stellt, wie die Herausgeber hervorheben, eine „exzeptionelle Verlusterfahrung“ dar. Eine derartige Verlusterfahrung war in das Leben Friedrich Rückerts und seiner Ehefrau Luise am Silvestermorgen des Jahres 1833 mit dem Tod der Tochter Luise (1830–1833) und am 16. Januar 1834 mit dem Tod des Sohnes Ernst (1829–1834) eingebrochen. Sie lässt sich in den Worten des Heidelberger Philosophen und Psychiaters Karl Jaspers (1883–1969) als eine „Grenzsituation“ charakterisieren, die wir nicht verändern, sondern nur zur Klarheit bringen können, ohne dass sie aus einem anderen erklärbar oder ableitbar wäre. Und hier leisten die im Buch aufgerufenen und erörterten Gedichtzyklen Großes.

Diese Pastellzeichnung als Umschlagabbildung zu wählen, war eine kluge Entscheidung der Herausgeber und des Verlages. Denn der Leser bzw. die Leserin sieht sich unmittelbar angesprochen, wenn nicht sogar gefangen von dem Buch: Es geht um den Verlust und die Verlustverarbeitung; es geht um den Verlust von Kindern, der einmalmehr schmerzt. Zudem wird an ein literarisch bedeutsames

Zeugnis dieser Verlusterfahrung erinnert: die *Kindertotenlieder*, in kongenialer Weise von Gustav Mahler (1860–1911) zwischen 1901 und 1904 vertont. Und schließlich lässt sich dieses literarisch bedeutsame Zeugnis als Beispiel für die in diesem Buch vorgenommene Charakterisierung des psychischen Prozesses der Verlustverarbeitung verstehen: das Oszillieren zwischen Aktualisierung und Distanzierung bildet im Verständnis der Autoren dieses Bandes das zentrale Merkmal ebendieses psychischen Prozesses.

Der vorliegende – theoretisch-konzeptionell, empirisch, aber auch ästhetisch sehr ansprechende und überzeugende – Band geht auf ein im Februar 2014 ausgerichtetes Kolloquium zurück, das unter dem Titel *Lyrische Trauernarrative. Erzählte Verlusterfahrungen in autofiktionalen Gedichtzyklen* stand und Teil des DFG-Graduiertenkollegs *Faktuales und fiktionales Erzählen* bildete. Neben den Beiträgen zu diesem Kolloquium finden sich in dem Band ergänzende Beiträge zur russischen und israelischen Gegenwartsliteratur. Der Band versteht sich (auch) als Ergebnis eines intensiven interdisziplinären Dialogs zwischen der Freiburger Germanistik und der Freiburger Psychosomatischen Medizin. Vorgestellt und auf der Grundlage von 17 Fallstudien illustriert und validiert wird ein erzähltheoretisches Modell narrativer Interferenz, das psychosomatische Trauma- und Trauerforschung im Sinne einer nicht-linearen Modellierung von Trauerprozessen zu präzisieren in der Lage ist. Wenn hier von einer nicht-linearen Modellierung gesprochen wird, so meint dies: Die innere Verarbeitung im Trauerprozess ist nicht als Durchleben und Durchschreiten einer Sequenz von bestimmten, klar abgrenzbaren Phasen zu verstehen, die sich in ihren zentralen psychischen Merkmalen eindeutig voneinander unterscheiden ließen. Vielmehr ist gemeint, und hier ist Carl E. Scheidt (Thure von Uexküll-Stiftungsprofessur, Universität Freiburg) ausdrücklich zuzustimmen, dass dieser psychische Prozess als eine kontinuierliche Bewegung zwischen Aktualisierung (des Verlusts und der verlorenen Person) und innerer Distanzierung (des Verlusts und der mit diesem Verlust verbundenen Belastungen) zu verstehen und zu konzeptualisieren ist. Das höchst innovative und sehr überzeugende Moment des Bandes liegt in der (ausdrücklich positiv zu würdigenden) Annahme, dass eine strukturalistische Narratologie dazu beiträgt, psychosomatische Konzepte der Trauma- und Trauerforschung wie auch psychosomatische Konzepte einer ‚klinischen Narratologie‘ weiter zu präzisieren.

Ausgangspunkt des Bandes bilden autofiktionale Trauernarrative, die sich – wie die Kondolenzrhetorik – in drei Motive gliedern lassen: (a) *lamentatio* (im Sinne des Klagens über den Verlust), (b) *laudatio* (im Sinne der Ehrerbietung gegenüber dem Verstorbenen) und *consolatio* (im Sinne der Tröstung der Hinterbliebenen). Dabei werden die Redeinstanzen in der Hinsicht modifiziert, als die Stimme des Klagenden und die Stimme des zu Tröstenden (Hinterbliebenen) in einer Person vereint sind. In der Person findet dabei – und dies ist für die

Trauerverarbeitung von großer Bedeutung – ein kontinuierlicher Wechsel (Oszillieren) von Aktualisierung (des Verlusts) und Distanzierung (vom Verlust) statt. Dabei lässt sich die in dem erzähltheoretischen Modell der narrativen Interferenz vorgenommene Differenzierung zwischen Figurentext und Erzählertext in der Hinsicht fruchtbar machen, dass der Figurentext eher den Prozess der Aktualisierung, der Erzählertext den Prozess der Distanzierung akzentuiert. Figurentext und Erzählertext werden von ein und derselben Person generiert, sodass durchaus von unterschiedlichen Perspektiven ausgegangen werden kann, die die Person einnimmt: Die Person ist sowohl Figur als auch Erzähler. Im Figurentext können dabei ganz unterschiedliche Stimmen zum Ausdruck kommen und damit vernehmbar werden: jene des Verstorbenen, jene der Hinterbliebenen, jene der Mittrauernden, die alle in der Person ihren Widerhall finden, zugleich aber in ihrem Fühlen und Denken von der Person „gestaltet“ werden (im Sinne einer fiktionalen Komponente). Dieser Ausdruck unterschiedlicher Stimmen beschreibt sehr lebendig und überzeugend den Prozess der Aktualisierung. Hier ist auch die Zeitperspektive wichtig, die als Integration von Vergangenheit und Gegenwart charakterisiert werden kann. Zugleich nimmt die Person die Perspektive des Erzählers ein, distanziert sich von dem Verlust, indem sie diesen in seiner Bedeutung – für sich selbst, für andere Menschen – einordnet: ein eher rational bestimmtes Geschehen mit der Integration von Gegenwart und Zukunft.

In den 17 Fallstudien, die in diesem Band vereint sind, wird eindrucksvoll das Wechselspiel zwischen Aktualisierung und Distanzierung in Gedichten und Gedichtzyklen aus dem neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert beschrieben und gedeutet. Bei einer Gegenüberstellung der einzelnen Fallstudien werden die großen individuellen und zeitgeschichtlichen Unterschiede im Hinblick auf die spezifische Darstellung dieses Wechselspiels, aber auch im Hinblick auf die spezifischen Formen der Distanzierung sowie die Bereiche, in die der Verlust eingeordnet wird (zum Beispiel familiäre, religiöse und gesellschaftspolitische Einordnung), sichtbar. Und es wird deutlich, dass die Distanzierung von Schriftsteller zu Schriftsteller, aber auch von Zeit zu Zeit, unterschiedlich weit greift und stilistisch sehr unterschiedlich umgesetzt wird: Diese Distanzierung kann – wie zum Beispiel bei Friedrich Rückert und Josef von Eichendorff – sehr vorsichtig erfolgen und das innere Fortbestehen der verlorenen Person in keiner Weise in Frage stellen (die verstorbene Person begleitet auch weiterhin den Trauernden), diese Distanzierung kann aber auch sehr weit gehen und in Reflexionen über den Verlust nahestehender Menschen als zentrales Element eines politischen Traumas münden – wie zum Beispiel bei David Grossmann.

Solche Wechselspiele lassen sich schließlich, wie in dem Buch hervorgehoben wird, in der klinischen Narratologie finden, wenn ein ausreichendes Maß an Sensibilität für ein derartiges Wechselspiel entwickelt wurde. Die Einführung

lyrischer Trauernarrative in einen derartigen klinischen Kontext wie auch in öffentliche Diskurse zur Trauerverarbeitung ist als ein bedeutender theoretisch-konzeptioneller und kultureller Ertrag dieses Bandes zu werten.

Trauerlyrik ist damit also als Bereicherung medizinisch-psychologischer Erkenntnisse zur emotionalen, kognitiven und motivationalen Situation von Hinterbliebenen zu verstehen – diese gibt uns Auskunft über (innere) Verarbeitungs- und (äußere) Bewältigungsprozesse, wie diese nach dem Verlust sichtbar werden. Sie macht deutlich, dass Verarbeitung und Bewältigung in einem kulturellen Kontext stehen, der eine lange Tradition aufweist. Diese kulturelle Mitbedingtheit herauszuarbeiten, ist bedeutsam – zum einen, weil sie uns hilft, uns differenzierter und verständnisvoller in Trauerrituale hineinzusetzen, zum anderen, weil sie uns motiviert, die Trauerlyrik heranzuziehen, wenn Hinterbliebene (übrigens Sterbende auch) nach Worten für den Ausdruck einer psychologischen (vielfach auch: existenziellen) Krise suchen, die in der Begrifflichkeit der Wissenschaft nur unvollkommen umschrieben werden kann. Dies wird in dem Buch sehr überzeugend, tiefgründig und ansprechend aufgezeigt. Der Rezensent hat Längsschnittstudien zur Lebenssituation schwerkranker und sterbender Menschen sowie ihrer Angehörigen durchgeführt und sich dabei intensiv mit wissenschaftlichen Fragestellungen der Palliativmedizin und der Palliative Care auseinandergesetzt: in dieser Auseinandersetzung wurde ihm deutlich, welches Gewicht die Trauerlyrik in der Ansprache schwerkranker und sterbender Menschen wie auch ihrer Angehörigen besitzt. Das Buch hilft ihm, noch besser zu verstehen, warum dies der Fall ist. Denn es untersucht, wie in der Trauerlyrik der innere Prozess der Verarbeitung ausgedrückt wird: als Stichworte mögen hier ‚Perspektivenvielfalt‘ sowie ‚Wechsel von Aktualisierung und Distanzierung‘ dienen.

Trauerlyrik ist aber nicht nur als Bereicherung medizinisch-psychologischer Erkenntnisse zu werten, sondern sie lässt uns auch die innere Situation von Menschen besser verstehen, die die Grauen der Shoah erleben mussten bzw. nahestehende Menschen in der Shoah verloren haben: Trauer ist mithin nicht nur ein individueller, sondern auch ein gesellschaftlicher Prozess. Dies konnte der Rezensent in Studien erfahren, die er (gemeinsam mit Eric Schmitt) zur Trauerverarbeitung von Überlebenden des Holocaust durchgeführt hat. Und auch hier gibt dieses Buch sehr wertvolle Anregungen, weil es diese gesellschaftliche Dimension – als Ausdrucksform der Distanzierung – sehr überzeugend darzulegen und zu diskutieren vermag.

Ein theoretisch-konzeptionell hochinnovatives und überzeugendes Buch, in dem die einzelnen Beiträge – und zwar ohne Ausnahme – ein tiefgreifendes Verständnis der jeweils betrachteten Trauerlyrik und Schriftsteller ermöglichen. Herausgebern und Verfassern gebührt ein großes Kompliment!

**Colarusso, John (ed., trans.):** *Nart Sagas: Ancient Myths and Legends of the Circassians and Abkhazians*. Second edition. With a new introduction by **Adrienne Mayor**. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2016. xxviii, 424 pp.

Reviewed by **Dr. Ephraim Nissan**: London, England, U.K. E-Mail: ephraim.nissan@hotmail.co.uk

Shortly after studying Caucasian languages at Harvard, Colarusso began the first edition in 1977 (recommended in 1994 to the publisher by the Indo-Europeanist Edgar Polomé, d. 2000), but the book only appeared in 2002, under the title *Nart Sagas from the Caucasus: Myths of the Circassians, Abazas, Abkhaz, and Ubykhs*, a formal, precise title now replaced with a simpler one, less likely to put off readers other than specialists. Mayor's additional introduction in this paperback new edition is valuable, but it is irritatingly patronising that the appendix comprising specimen texts in Kabardian East Circassian, Bzheduskh West Circassian (Adyghey), Ubych, Abaza,<sup>1</sup> and Bzyb Abkhaz – “with full glosses and analyses”, said Colarusso in his old preface now reproduced unchanged – have been omitted from this edition, and relegated to a webpage.<sup>2</sup> Why be happy with an unbound print-out? Such excessive wooing of lay readers backfires, as it leaves scholarly readers crestfallen (at least this one). There are sporadic illustrations of landscapes, and two useful maps. The front matter is followed with *A Selection of the Circassian Nart Corpus* (42 stories), *The Abaza Nart Corpus* (stories 43 to 74), *A Selection of the Abkhaz Corpus* (stories 75 to 85), *The Ubykh Nart Corpus* (stories 86 to 92, all of them collected by Georges Dumézil, except one collected by Hans Vogt, but not including seven Ubykh stories collected by Sumru Özsoy), and the bibliography. The Karachai-Malkar, Chechen-Ingush, and Svan corpora were not included because the state of research was not ready for an English-language edition, but Colarusso, while pointing out desiderata, stated that “these other Nart corpora should make substantial contributions to comparative mythology” (xiv).

It must be said that sometimes, we come across Colarusso's “consolidation of two sagas” (136). “Where I have invented material to render a smooth narrative, I have included it in square brackets. I have tried to make these bridge passages accord with Caucasian customs” (xiv). In the making of the translation, Colarusso was assisted by several people, e. g., “all but one of the Abkhaz sagas” (xv) were translated by B. George Hewitt and Zaira Khiba Hewitt. In the case of Abaza, Colarusso had to rely on a Russian translation (xvi). Stories are often followed by Colarusso's commenting paragraph with footnotes, sometimes by a longer discussion (e. g., on 102–103, about trees, the World Tree, and the Milky Way, after story 17).

---

<sup>1</sup> *Abaza* is also a widespread Egyptian family name, because of the influx of Circassian or Abaza warriors during Egypt's Mamluk centuries.

<sup>2</sup> <http://press.princeton.edu/releases/m10722.pdf> (9 February 2018).

In a separate new book of 2016, Colarusso has also covered Ossetian mythology about the Narts. In his 2002 preface reproduced in the book under review, Colarusso remarks (xiv):

Quite distinct are the Nart sagas preserved in Ossetic. They are elaborate but a bit less archaic than those of the neighboring Circassians, worked on by Dumézil [...] and others. They are quite lacking in Mazdaic features [...] and offer the only glimpse of some of the traditions of the Iranian-speaking steppe nomads of classical antiquity, such as the Scythians, Sarmatians, and Alans, traditions that seem not to have been touched by the great Zoroastrian revolution of the eastern steppes and of Iran proper. Many of these Iranian features have been brought over into the Northwest Caucasian tradition as well.

Colarusso's stated approach to folklore is to "tak[e] odd details of the myths to be more important than broad outlines or themes" (xv), as whereas "[t]hemes may serve some narrative function within a tradition and hence be subject to rationalizations and reinterpretations that reflect the narrator's culture and position within the history of his tradition", in contrast "[t]he odd details are there [...] only because they have been passed on as relics [...] This is, in effect, the direct adoption of linguistic techniques in a folkloric setting" (xv).

Adrienne Mayor's new introduction provides context, and mentions how in recent years, new evidence of the antiquity of Caucasus languages and folklore has emerged. On Greek vase paintings depicting Scythian or Amazon warriors, strings of Greek letters that "[s]cholars had long assumed [...] were mere gibberish, signs of illiterate vase painters" (xx), were suspected by Mayor herself to "represent foreign languages spoken by nomads" (xx), and were deciphered instead by Colarusso "as phonetic renditions of phrases and names in ancient forms of Ubykh, Abkhazian, Georgian, and Circassian spelled out in the Greek alphabet" (xx), sometimes describing "the actions depicted on the vase", some other times as "nicknames of Scythian and Amazon warriors" (xx).<sup>3</sup> Besides, "the witch Medea, Jason's lover and helper in the *Argonautica*, had a brother whose name is Abkhazian" (xxi).

In Saga 74, an Abaza tale, *Khmish and Bataraz of the Narts*, a causal link perhaps eluded Colarusso: Bataraz failed to explain to Wazarmis, whom he has just freed from slavery to a demon, that the daughter of Wazarmis was married indeed in his absence, but to the man he had wanted her to marry. Wazarmis wanting her dead is a consequence, but I also see causality (within the poetics or belief system of the storyworld) in the outcome that the toddler daughter of the couple "fell ill and died. He mourned for one month. During this month, his wife also grew ill and died" (312). Isn't this supernatural retribution? Bataraz was im-

---

3 Cf. Mayor, Adrienne/Saunders, David/Colarusso, John: Making Sense of Nonsense Inscriptions Associated with Amazons and Scythians on Athenian Vases. In: *Hesperia* 83,3 (2014) 447–493.

prudent, so Wazarmis expressed a death wish for his daughter, and this wish was fulfilled beyond the father's intentions. In Hebrew (and Judaeo-Arabic), they say: "Don't open your mouth to the Devil", intending such a situation. Colarusso instead interpolated in brackets "[Wazarmis was pleased and for once forgot his word.]" (312). The point is that his word remained lethal independently of his changing his mind. Therefore, Colarusso was either wrong, or not explicit enough, when in note 5 he remarked:

Despite the ominous threat, and despite Bataraz's breach of protocol in marrying Wazarmis's daughter without his permission, no retribution is visited on the young couple by Wazarmis, perhaps because they have fulfilled his wishes. Therefore, I have added a sentence in brackets for the sake of narrative cohesion, noting his forgiveness (319).

Wazarmis apparently forgave, but it was too late: his curse worked nevertheless.

In his discussion of Saga 34, Colarusso interprets the name of the character Paqua as "pug nosed", whether as a reference to "a typical Mongoloid physiognomy, common among many of the Altaic-speaking peoples" (164), or as a notion, older than Altaic incursions, of a pug-nosed demon and applied to such people "when they were finally encountered" (164). Colarusso finds corroboration in Germanic names for imps, such as Shakespeare's Puck (164). Concerning Prometheus tales from the Caucasus, Colarusso argues (163) against Georges Charachidzé's<sup>4</sup> "cautioning that Russian literary versions of the Greek myth may have colored the Circassian one" (163). Colarusso points out that in 1975 he elicited a version of the Polyphemus myth from a Circassian of Turkey who was studying civil engineering in Vienna, yet had never heard of Odysseus (163). Besides, had there been Russian influence, "it is unlikely that *The Odyssey's* roomy cave would have been supplanted by a tree or that the sea which carries the hero to safety would be replaced with a treacherous and slippery glacier" (163).<sup>5</sup> And indeed, this fits in the international tale type *ATU 1137: The Blinded Ogre* (cf. *ATU 1148b*; and *motif K602: Noman*).

Birds or ravens bringing a hero something to drink (167) have Iranian connections indeed as proposed by Colarusso, but also remember the ravens that bring Elijah something to eat (*1 Kings* 17:4–6). Sosoruquo's curse for the vulture, "May you lay your eggs through your mouth!" (400) reminds me of King Nebuchadnezzar's 19th question for the child prodigy Ben Sira in a Hebrew text, the

---

<sup>4</sup> Charachidzé, G.: *Prométhé en la Caucase: Essai de mythologie contrastive*. Paris: Flammarion.

<sup>5</sup> I would like to signal the paper by Julien d'Huy: Polyphemus: a Palaeolithic Tale? In: *The Retrospective Methods Network Newsletter* 9 (Winter 2014–2015) 43–64. [https://www.academia.edu/t/a-J61MkE4-iMz3m/12291272/2014-2015\\_Polyphemus\\_a\\_Palaeolithic\\_Tale\\_-\\_The\\_Retrospective\\_Methods\\_Network\\_Newsletter\\_Winter\\_2014-2015\\_9\\_43-64](https://www.academia.edu/t/a-J61MkE4-iMz3m/12291272/2014-2015_Polyphemus_a_Palaeolithic_Tale_-_The_Retrospective_Methods_Network_Newsletter_Winter_2014-2015_9_43-64) (9 February 2018).

medieval *Life of Ben Sira*, “Why does he [the raven] emits semen from his mouth?”<sup>6</sup> The raven resented being sent by Noah out of the Ark on an errand, and suggested to Noah that the latter was lusting after the raven’s female. Therefore, Noah cursed the male raven.<sup>7</sup>

Cf. the belief from the United States, which maintains that the opossum gives birth from its head.<sup>8</sup> Hartman mentioned European lore according to which,<sup>9</sup> “the young bear is brought forth a formless mass of flesh, which the mother-bear must lick until the limbs appear and the foetus takes on bear-like shape. According to some versions, *the she-bear gives birth to its young through the mouth*”. In Europe, there used to be such a belief concerning weasels.<sup>10</sup> Conception through the ear has a tradition as early as Aristotle and the *Physiologus*.<sup>11</sup> Porter signalled<sup>12</sup> a Native American legend, which, because of Christian acculturation,

---

**6** “Spittle of the male raven impregnates the female raven” is an entry in the index (Vol. 7, 453) of Louis Ginzberg, *Legends of the Jews* (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1909–1938), and the respective lore is related as follows by Ginzberg (Vol. 1, 38–39), who conflated what the *Life of Ben Sira* relates about the raven.

**7** Ginzberg retold it this way: “Thereupon Noah cursed the raven thus: ‘May thy mouth, which has spoken evil against me, be accursed, and thy intercourse with thy wife be only through it.’ All the animals in the ark said Amen. And this is the reason why a mass of spittle runs from the mouth of the male raven into the mouth of the female during the act of copulation, and only thus the female is impregnated”.

**8** Hartman, Carl: Traditional Belief concerning the Generation of the Opossum. In: *The Journal of American Folklore* 34,133 (1921) 321–323. Cf. Porter, Kenneth: The ‘Possum in Midwestern Folklore. In: *Western Folklore* 15,1 (1956) 23–25.

**9** Hartman, 323, his italics.

**10** Porter stated: “George D. Hendricks, ‘Misconceptions Concerning Western Wild Animals’, *Western Folklore*, XII (1953), 124, mentions an equally strange ‘mis-conception’ – appropriate word. ‘One misconception’, he says, ‘had the female opossum engender at the ear and bring forth her young at the mouth.’ This belief is, however, virtually identical, even to the very wording, with the legend in regard to the gestation of ‘weasels’, brought from Europe to America by John Brickell. ‘Some Writers confidently assure us that they Ingender at the Ear and bring forth their Young at the Mouth.’ One wonders whether this belief in regard to ‘weasels’ was actually transferred to the ‘possum or whether Mr. Hendricks mistakenly assumed that it applied to the marsupial”.

**11** Aristotle: *De generatione animalium* (On the Generation of Animals), III. 6.5. Aural conception is also hinted at, concerning the weasel, in the *Physiologus*, the allegorical bestiary (of Alexandrian derivation) which uses zoological features as Christological symbols. What is more, also the *Clementine Recognitions*, thus a text from the Church Fathers, applied the notion to the weasel. This also appears in a Jewish text from Hellenistic Alexandria, the *Letter of Aristeas*. Cf. 327, fn. 25, in Talmage, Frank: *An Hebrew Polemical Treatise: Anti-Cathar and Anti-Orthodox*. In: *The Harvard Theological Review* 60,3 (1967) 323–348; 27 f. in Wellmann, Max: *Der Physiologus* (Philologus, Supplementband XXII, Heft I). Leipzig: Dieterich’sche Verlagsbuchhandlung, 1930.

**12** Porter, 24, citing 58–62 in Carl G. Hartman’s book, *Possums*. Austin, Texas, 1952.



ascribed parthenogenesis to the opossum in relation to Noah's Ark, as in the Ark there only was a female opossum with no mate.

Colarusso's book is important, and its being in print again is to be welcomed.<sup>13</sup>

---

**Colarusso, John/Salbiev, Tamirlan (eds.):** *Tales of the Narts: Ancient Myths and Legends of the Ossetians*. Translated by **Walter May**. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2016. lxxviii, 442 pp.

Reviewed by **Dr. Ephraim Nissan**: London, England, U.K. E-Mail: ephraim.nissan@hotmail.co.uk

The Canadian anthropologist and linguist John Colarusso (b. 1945), an expert in Northwest Caucasian languages and cultures, together with a scholar from North Ossetia, Tamirlan Salbiev, an expert on Old English, have collaborated to make available in English the Ossetian versions of the myths about the Narts, these being a fabled ancient people of heroes, demigods, or gods indeed. "The name 'Nart' itself [...] comes from Iranian \**nr-tama* man-most, 'most manly, hero'" (Colarusso, xii), a cognate of "Old Irish *ner* 'heroic', pronounced [nerd], and the source, through moral inversion, of the English slang term 'nerd'" (xii).<sup>1</sup>

Salbiev explains (xvii): "The basis of this edition is material found in the summary texts, issued in 1946 (literary editor Ivan Dzhanayev). In the present material, however, a few changes were made", e. g. "a more artistically developed content, with variations and modifications in detail, plus a new series of separate tales", something made possible "considering a number of variants not used in the earlier publications" (xvii). They used (how?) translations (from Russian) by Walter May,<sup>2</sup> born in Brighton in 1912 and naturalised Soviet. The front matter comprises sections by Colarusso (*Preface*, in cultural history), Salbiev (*Commentary*: a history of research in the domain), May (*Guide to the Names and Terms*), and the 40-page *Introduction: The Ossetian Epic* by Vasily Ivanovich Abaev, translated, if I got it right, from "his fundamental work *The Nart Epic* (1945)" (xvii). In the book under review, Abaev's section is followed with 89 numbered sections (each one, a tale), divided in eight parts: *Warkhag and His*

---

**13** On 168, read "Your" in "Your heart fills with malice". On 136, the last line is typeset in a smaller point than the rest, for no good reason. On 417, s. v. Charachidzé, "*géorgie païenne*" should be "*Géorgie païenne*", and "*Prométhé*" should be "*Prométhé*". On 422, s. v. Perry, read "Consideration" for "Consideration".

**1** Cf. in the list of names and etymologies, s. v. Nart(a), on 433.

**2** On occasion, a sound etymological remark by Colarusso corrects an unreasonable one by May in a footnote (156, fn. 6). Moreover, May's spelling "Svami" for "Swami" (an Indian title) in that note reflects Russian spelling.

*Sons, Urizhmag and Shatana, Shoshlan, Shirdon, Khamis and Batraz, Asamazh, Shauwai, and Various Stories about the Narts.* Section 89 is *The Downfall of the Narts*.

Shatana is determined to marry her half-brother, Urizhmag, who is already Elda's husband. Urizhmag is tricked into incest. "Dawn was approaching, but again with her heavenly wisdom and earthly magic, Shatana lighted up the moon and stars on the chamber ceiling, so that it still seemed night" (24). In an early rabbinic tale, Pharaoh's daughter, in bed with King Solomon, has him believe it is still night in the same manner:

The better to hold the king under the spell of her charms, she spread above his bed a tapestry cover studded with diamonds and pearls, which gleamed and glittered like constellations in the sky. Whenever Solomon wanted to rise, he saw these stars, and thinking it was night still, he slept on until the fourth hour of the morning. The people were plunged in grief, for the daily sacrifice could not be brought on this very morning of the Temple dedication, because the Temple keys lay under Solomon's pillow, and none dared awaken him. Word was sent to Bath-sheba, who forthwith aroused her son, and rebuked him for his sloth.<sup>3</sup>

Outside her husband's chamber, Elda (who had trusted Shatana and was fooled by her) dies of grief. "Shatana, hearing the knocking, and after it the silence, felt that Elda's soul had departed from her body. She made a gesture and wiped the moon and stars from the ceiling, and the spell was broken" (24). In full daylight, Urizhmag is dumbfounded, by finding Shatana instead of Elda. Shatana convinces him to wed her. To prove to him that "People's abuse lasts only two or three days" (24), she orders him: "Go and sit backward on your donkey, and trot three times around the meeting place in the square, and afterward tell me what the old counselors sitting there have said" (24). He complies. "When the elders first saw that he rode his donkey backward, both they and the younger men simply burst their sides laughing. Some rolled helplessly on the ground in their mirth" (24). But on the second time, "only the merriest ones mocked him, and many others did not even glance at him again, and a few even said that Urizhmag, once their leader, had gone out of his wits it seemed" (24–25). On the third time, "not a single one smiled", and one of the elders says: "He is not doing this for nothing; most likely Urizhmag has a few very clever schemes up his sleeve!" (25).

Forcing a man to ride an ass backward was one of the manners of ridiculing him, in medieval Italy; this is something discussed by Giancarlo Schizzerotto in a

---

<sup>3</sup> Quoted from 128–129 in Vol. 4 of Louis Ginzberg, *Legends of the Jews*, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America. 1909–1938. See a list of sources in the notes on 280–282 in Vol. 6.

posthumous book.<sup>4</sup> In the earliest certain case of riding “in cauda brutorum” or “animalium”, the prefect of Rome, Peter, plotted against Pope John XIII, who was imprisoned but fled. In November 966, Emperor Otto I entered Rome, and Peter was made to ride an ass backward.<sup>5</sup>

Urizmag’s and Shatana’s mother was Zerashsha. Colarusso etymologises the latter’s name on p. 436 as that of a goddess of bees. Note however the name of Zeresh, Haman’s wife, in the Book of Esther. On p. 12, we are told: “But so that there should be no intimacy [...] Akhshar drew his sword and placed it between himself and Zerashsha”. This is precisely what an early rabbinic tale (in the Babylonian Talmud, *Sanhedrin*, 19 b) has Michal’s second husband, Palti, do, once her father, King Saul, gives her to him even though she is David’s undivorced wife.<sup>6</sup>

Pakunza, also called Qanzargash, is a gigantic, winged, seven-headed monster (see s. vv. in the *Guide to the Names and Terms*, on p. xxv). In the *Appendix on Names* (433) s. v. *Pakunza* /pakənzə/, that Ossetian proper name is etymologised from Georgian /pask’unž̄i/ gryphon’. Cf. *pušqanšā*, which in the Babylonian Talmud (*Bava Bathra* 73 b) is the name for a bird or perhaps some other flying creature, such as a gryphon indeed. The name of the gigantic bird *pušqanšā* from talmudic lore was discussed by D. E. Gershenson, *Understanding Puškansa* (In: *Acta Orientalia* 55 (1994), 23–36). It is traditionally understood as denoting a raven, which in the Talmudic context is stated to be a gigantic raven, in the account of a tall-tale telling traveller, Rabbah bar bar Ḥana:<sup>7</sup>

Rabbah b. Bar Hana further stated: I saw a frog the size of the Fort of Hagronia. (What is the size of the Fort of Hagronia? – Sixty houses.) There came a snake and swallowed the frog. Then came a raven and swallowed the snake, and perched on a tree. Imagine how strong was the tree. R. Papa b. Samuel said:<sup>8</sup> Had I not been there I would not have believed it.

4 Schizzerotto, G.: *Sberleffi di campanile. Per una storia culturale dello scherno come elemento dell’identità nazionale dal Medioevo ai giorni nostri*, Florence: Olschki, 2015. See *ibid.* on xxxii, xli, 100, 264, 266–287, 477, 503–505, 515.

5 Schizzerotto, 266–267. On 271–273, he relates that the antipope Gregory VIII (r. 1118–1120) in 1121 was made to ride an ass or a camel backward by his successor, Pope Calixtus II (r. 1119–1124).

6 Cf. e. g. Ginzberg, Vol. 6, 273–274, note 133, claiming “there is not the slightest reason to assume, with Heller, *R.E.J.* [*Revue des Etudes Juives*] XLIX, 190, that this legend is dependent on Indian sources”.

7 Soncino English translation. Epstein, I. (ed.): *The Babylonian Talmud*, translated into English with Notes, Glossary and Indices. London: The Soncino Press, 35 vols., 1935–1948.

8 Some say, ironically. The motif of a strong bird eating a snake is widespread; see Wittkower, Rudolf: *Eagle and Serpent: A Study in the Migration of Symbols*. In: *Journal of the Warburg Institute* 2,4 (1939) 293–325, <http://www.jstor.org/stable/750041> (9 February 2018).

The Nart settlements are besieged by “black-headed giants”, the eldest of whom, who imposes a tribute, is Zanga (414). Colarusso tentatively etymologises: “cf. /zængæda/ ‘gossip’” (436). Not so. The etymon is Arabic (and Islamic) *Zanj*, a widespread ethnic for Black Africans, sometimes derogatory. It is possible, because some Arabic dialects (including Egyptian Arabic, and there were Egyptian/Caucasus contacts) rather pronounce *zang*, as in those Arabic dialects, the Arabic phoneme /j/ is pronounced [g].

Art’awyz is a character from Ossetian Nart mythology who combines features of Prometheus and the imprisoned Devil. Just one Ossetian variant is known. In a paper not cited by Colarusso and Salbiev, *On the Ossetic Legend about Art’awyz*,<sup>9</sup> Narine Gevorgian argues that this and the similar Armenian story about Artawazd are

two versions of a single saga (with further transformation of the “Scythian” (Ossetic) version on the Caucasian substratum), a common heritage of a lasting or a short-time Armenian-Scythian (Alanian) symbiosis in prehistoric period, presumably during the inroads of the Scythians to Armenia and to the South Caucasus.

This kind of considerations in cultural history about the Narts and Ossetians or other northwest Caucasian tales is found in Colarusso’s *Preface*. My additional remarks: *Arfana* is the name of a steed (41, but *Arfan* on 49); in Italian, *alfana* (e. g. in Ariosto) denotes a large Arab steed, and the Italian noun has no satisfactory etymology, so *Arfana* or *Arfan* deserve notice. Because of the rather high odds for phono-semantic matches (or in particular, puns) across languages,<sup>10</sup> there is onomastic potential for translators: we are told of a young giant, “and in came the cocky young Alaf, nose held high” (265); by sheer coincidence, this is splendid for translation into Hebrew, as ‘*al-’af*, literally “up nose”.

For English-readers, the book under review is indispensable for its subject.<sup>11</sup> Colarusso’s etymologies are quite interesting for linguists, and the stories them-

---

<sup>9</sup> Iran & the Caucasus 11,1 (2007) 101–105. <http://www.jstor.org/stable/25597318> (9 February 2018).

<sup>10</sup> Cf. e.g. Zuckermann, G.: ‘Etymythological Othering’ and the Power of ‘Lexical Engineering’ in Judaism, Islam and Christianity: A Socio-Philo(sopho)logical Perspective. In: Explorations in the Sociology of Language and Religion (Discourse Approaches to Politics, Society and Culture series). ed. T. Omoniyi and J.A. Fishman. Amsterdam: Benjamins, 2006, 237–258; Orr, J.: L’*étymologie populaire*. In: *Revue de Linguistique Romane* 18 (1954) 129–142; Nissan E./HaCohen-Kerner, Y: GALLURA and the Challenge of Combining Phono-Semantic Matching with Story-Generation: Zonomastic Illustration. In: *Computational Linguistics and Linguistics*, Vol. 3 of Language, Culture, Computation (LNCS, 8003). eds. N. Dershowitz and E. Nissan. Heidelberg: Springer, 2014, 780–866.

<sup>11</sup> I signal typos (to be hopefully corrected in reprints). Read “except” for “expect” (226, line 9); “stopped it” for “stooped it” (185, line 18); “first” for “fist” (line 7 from the bottom on 240). Read

selves are a trove for folklorists. The decision to include an English translation of Abaev's perceptive *Introduction* proved excellent.

Shoshlan, the old "heathen" sun-god, battles with Oinon's Wheel, that is, St. John's Wheel, the new Christian god of the sun, and dies fighting. Exactly likewise the heathen god of thunder Batraz struggles with the Christian god of thunder (Elias),<sup>12</sup> by whom he is also slain. In both cases the victory rests with the new Christian god. Thus when Shoshlan compels the Wheel to name itself after him, and not after Oinon (or Balshag), we see through that transparent symbolism, that we are fighting to decide who shall remain master of the sun (xxxviii).

Shoshlan curse for a plain for not stopping the Wheel, "Seven years you will bear harvest, but then you will be fruitless" (184), reminds of Pharaoh's dream as interpreted by Joseph, but is an aetiology for why a fallow year is necessary. Shoshlan is the protagonist of a well-developed journey to the kingdom of the dead, with its punishments and rewards. Abaev remarks (xxxix) that Vsevolod Miller in the 1880s showed that Shoshlan's coat made of scalps (a garment mentioned by Herodotus) is a theme of ultimately Scythian and then Alanian derivation (like the Ossetes/Ossetians themselves).

---

**Goff, Matthew/Stuckenbruck, Loren T./Morano, Enrico (eds.):** *Ancient Tales of Giants from Qumran and Turfan: Contexts, Traditions, and Influences* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 360). Tübingen: Mohr Siebeck, 2016. xii, 259 pp.

Reviewed by **Dr. Ephraim Nissan:** London, England, U.K. E-Mail: ephraim.nissan@hotmail.co.uk

In June 2014, a conference was held near Munich, concerning the giants of Enochic tradition and in particular, the Qumran *Book of Giants*, including how such originally Jewish and then Christian tales were reformulated in Manichaean texts from as far as the Far East. The volume under review is the proceedings book. The first two editors are experts in Second Temple Judaism indeed, whereas Morano (who joined as third editor the two chairs of the conference) is the President of the International Association of Manichaean Studies. Manichaeism was a late antique religion attested from Rome to China, but originating with Mani in Mesopotamia. "The 'Tales of Giants' conference sought to assemble scholars who wanted to investigate in particular the fragmentary Aramaic composition from Qumran known as the *Book of Giants*. [... M]ost of the textual fragments associated

---

"eat!" in "for the wolves to eat!" (159, line 6). Two consecutive dots should just be a period ending line 8 on 160. Read "pairs" in "eighteen pair of oxen" (198). On 438, s.v. Charachidzé, "*géorgie paienne*" should be "*Géorgie paienne*".

**12** Elijah, Ossetian /elia/ (see s.v. on 432).

with this composition were published in 2000 and 2001” (2). “[A]n important site of Manichaean documents, written in a variety of Central Asian languages such as Sogdian, Uyghur (Old Turkic), and Middle Persian, was discovered around 1900 in Turfan, in western China, in what is now Xinjiang Province. Among this horde of texts are fragmentary remains of what appears to be the Manichaean *Book of Giants*” (3), fragments published by Walter Henning.<sup>1</sup> Goff points out and enumerates questions for research (1–4):

In terms of scholarly attention devoted to *1 Enoch* and related texts, researchers have naturally focused on the watchers myth, the descent of two hundred angels to earth. They have sex with women who sire children, who are commonly referred to as giants. The sons of the watchers, according to the Enochic *Book of Watchers*, were dangerous and violent “bastards” who rampaged across the earth, killing humans and even eating them (*1 En.* 10:9). This disturbing violence is presented as the iniquity that arose on the earth which triggered Noah’s flood. This tale, it is now widely recognized, was popular in antiquity and it has been studied from a variety of perspectives. [...] The crimes of the giants have often been considered in terms of the question of the “origin of evil,” a major theme of scholarly interest in Enochic literature and apocalypticism in general. Despite the growth of scholarship on Enochic literature and traditions, many basic questions and issues regarding the sons of the watchers require further analysis. Why are the children of the angels “giants” and how should we understand what a “giant” is? What, on the basis of the clues that are provided in Enochic literature, did people at that time think these giants looked like? While there has been much interest in exploring the Mesopotamian cultural background of the watchers, what Mesopotamian texts and traditions can better illuminate the giants of Enochic tradition? How the giants of Enochic tradition should be understood in relation to the *gigantes* and Titans of Greek tradition has also, surprisingly, been relatively infrequently a topic of scholarly reflection. [...] While the *Book of Giants* clearly adapts tropes about the giants found in the *Book of Watchers*, several of the narrative elements of the text have no analogue in *Watchers*. For example, much of the extant plot of *Giants* revolves around two giants who are brothers (Ohyah and Hahyah) and the visions they receive through dreams (4Q530 2 ii). The giants do not have visions in *Watchers*. [...] Several of the names of the giants, such as Ohyah and Mahaway, found only in the Qumran scrolls in the *Book of Giants*, also appear as the names of sons of angels in the Turfan *Book of Giants*. In fact, the name [Józef] Milik gave to the Qumran *Book of Giants*<sup>2</sup> is based on that of the Manichaean composition.

The preface and the list of abbreviations, and then Goff’s *Introduction*, are followed by articles clustered in three parts, comprising respectively 3, 5, and 4 articles. Part One is *Gibborim and Gigantes: Antecedents, Reception, and Comparative Contexts from the Hebrew Bible and Greek Literature*. Part Two is *Tales of Giants in their Ancient Jewish Context: The Dead Sea Scrolls, the Book of Watchers,*

<sup>1</sup> Henning, W. B.: *The Book of the Giants*. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* [London] 11 (1943–46), 52–74.

<sup>2</sup> Milik, J. T.: *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*. Oxford: Clarendon Press, 1976.

and Daniel. Part Three is *Enochic Traditions in Central Asia and China: Exploring Connections and Affinities between Giants in Ancient Judaism and Manichaeism. An Index of Citations of Ancient Texts* and a *Modern Author Index* complete this tantalising book.

Brian R. Doak's<sup>3</sup> *The Giant in a Thousand Years: Tracing Narratives of Gigantism in the Hebrew Bible and Beyond* identifies several functions of the giant in biblical literature. As for Greek Titan traditions (in Hesiod's *Theogony* it is unlike in the Orphic tradition reflected in Nonnus and Olympiodorus), this is the subject of Samantha Newington's *Greek Titans and Biblical Giants*. She finds thematic parallels between Hesiod's Titans and Enochic Giants, and some broad thematic affinities between Orphic Titans and Christianity. A survey is supplied by Michael Tuval's "Συναγωγή γιγάντων" (*Prov 21:16*): *The Giants in the Jewish Literature in Greek*. He finds that a tangle of reactions is displayed towards the watchers myth.

The first paper in Part Two is by Joseph L. Angel: *The Humbling of the Arrogant and the "Wild Man" and "Tree Stump" Traditions in the Book of Giants and Daniel 4*. He finds similarities between the Qumran Enochic tradition and the Book of Daniel; e. g., the tree being cut down in Nebuchadnezzar's dream in *Daniel 4* is likened to Hahyah's vision. Angel claims Mesopotamian traditions were re-worked. Next, a vision of the giant Ohyah is analysed in Amanda M. Davis Bledsoe's paper, *Throne Theophanies, Dream Visions, and Righteous(?) Seers: Daniel, the Book of Giants, and 1 Enoch Reconsidered*. Bledsoe's focus is on the function and purpose of those visions. Ida Fröhlich's *Giants and Demons* argues for the Mesopotamian cultural context of the watchers myth, especially concerning demons, the origin of evil, and impurity.

Matthew Goff's *The Sons of the Watchers in the Book of Watchers and the Qumran Book of Giants: Contexts and Prospects*, as summarised by Goff on p. 7,

lays out a series of questions and topics that deserve more scholarly reflection with regard to the Qumran *Book of Giants* and the broader topic of the sons of the watchers in ancient Judaism. The article also explores the value of the Manichaean *Book of Giants* for the study of the Qumran *Book of Giants*. He argues that instances in the Qumran text in which characters express a fear of death and acknowledge sin, which are too fragmentary in terms of the extant Qumran fragments of the document themselves to interpret sufficiently, can be better understood by turning to the Manichaean *Book of Giants*. In one fragment of this work (Mainz 344 a) one giant (Sāhm) explicitly expresses remorse for his previous crimes and prays for forgiveness. It is plausible to argue that in the Qumran composition some giants may have likewise acknowledged their sins and may have even asked for forgiveness. The Qumran *Book of Giants* problematizes the widely held view that the giants of Enochic tra-

---

<sup>3</sup> Doak, B. R.: *The Last of the Rephaim: Conquest and Cataclysm in the Heroic Ages of Ancient Israel* (Ilex Series, 7; Boston/Washington, DC: Ilex Foundation/Center for Hellenic Studies, 2012).

dition were always regarded in the late Second Temple period as heinous, evil creatures who deservedly perished in the flood for their crimes.

Loren T. Stuckenbruck's *The Book of Giants among the Dead Sea Scrolls: Considerations of Method and a New Proposal on the Reconstruction of 4Q530* tries to establish the sequence of the narrative related in the extant fragments, based on the physical textual evidence.

Among these texts 4Q530 is crucial. Fragments of this manuscript preserve remnants of three sequential columns, which contain the core of the extant narrative of the composition, which centers on visions disclosed to the brothers Hahyah and Ohyah. Stuckenbruck [...] suggests that these important columns occurred near the end of the scroll (7).

Part Three begins with a paper by Gábor Kósa, *The Book of Giants Tradition in the Chinese Manichaica*, which considers both written and visual texts, and

shows that a recently discovered corpus of Manichaean texts from Xiapu (Fujian) preserves in Chinese, as mediated through Middle Persian, the names of the four archangels who defeat the rebellious watchers and their sons in *1 Enoch*: Raphael, Michael, Sariel, and Gabriel. Moreover, in recent years a medieval silk Chinese painting has emerged that provides a visual depiction of the intricate and nuanced Manichaean conception of the cosmos (7)

and is apparently “a medieval version of the late antique Manichaean ‘scriptural’ book of images” (8), and Enochic tropes, giants included, are seen there in a cosmological context.

Enrico Morano, in *Some New Sogdian Fragments Related to Mani's Book of Giants and the Problem of the Influence of Jewish Enochic Literature*, two fragments are published, one of them (probably from the Turfan giants book) repeatedly mentioning the giant Sāhm, a Sogdian's equivalent of Qumran's Ohyah. The other fragment, the *Autumn Sermon*, mentioning stars bound and imprisoned, shows the Sogdian reception of the Enochic tradition, whether or not it is a fragment of the Manichaean *Book of Giants*.

John C. Reeves is the author of *Jacob of Edessa and the Manichaean Book of Giants?*, and is concerned with a scholion to Genesis 6:1–4 in Syriac by Jacob of Edessa, which (8)

describes the giants dying before the flood by waging war against one another. This resonates with the major Enochic trope that the giants perished by fighting one another in a “war of destruction” (*1 En.* 10:9). The Syriac text preserves the traditions that large heaps of the bones of the giants remained on the earth until the flood and that the earth was formed with their excrement. The scholion asserts that foolish and heretical people believe such fables. Reeves plausibly argues that this document constitutes important evidence for the watchers myth in Syriac Christianity and that Jacob had access to traditions found in *1 Enoch* and *Jubilees*. Reeves also suggests that the heretical people mentioned in the text is a direct reference to the Manichaeans.



The last paper in the volume is by Jens Wilkens, *Remarks on the Manichaean Book of Giants: Once Again on Mahaway's Mission to Enoch*. It discusses and offers a new edition of an Uyghur text of a fragment of Mani's *Book of Giants*. A giant flies and hears the voice of Enoch. Wilkens finds that this corresponds to the first journey of Mahaway to Enoch in the Qumran *Book of Giants*.

This is a highly desirable, fulfilling book, a milestone in its subject. I would just like to further remark about Fröhlich's statement that Aramaic *gabrin*<sup>4</sup> for 'giants' "refers to the warrior nature of the beings [...] not their stature" (108), and this is probably also the case with *neḫlīn* which she renders as "fallen ones" (this is a reasonable etymological sense for this word for 'giants', *neḫlīm* in *Genesis*). Just in case you wonder about *neḫlīn* and English 'fallen' sounding alike,<sup>5</sup> there is the controversial Nostratic school of historical linguistics: Aharon Dogopolsky's *Nostratic Dictionary*<sup>6</sup> proposed cognacy on pp. 1608–1609, in his entry 1697 for the Nostratic root \*ḡiṭ,ṭâ (or \*ḡiṭ,ṭâ?) for 'to fall'.

---

**Hasan-Rokem, Galit/Salamon, Hagar/Sabar, Shalom (eds.):** *In honorem Tamar Alexander*. [Hebrew] (Jerusalem Studies in Folklore 30). Jerusalem: Magnes Press for The Mandel Institute of Jewish Studies, Faculty of Humanities, The Hebrew University of Jerusalem, 2016. xii [English], xx, 273 [Hebrew] pp.

Reviewed by **Dr. Ephraim Nissan**: London, England, U.K. E-Mail: ephraim.nissan@hotmail.co.uk

The *Festschrift* under review celebrates 35 years Tamar Alexander has been joint editor of *Jerusalem Studies in Folklore*, the other joint editor with her being, since foundation, Galit Hasan-Rokem. Tamar Alexander, born in Jerusalem, is especially known for her research into all genres of the folk literature and folklore of Judaeo-Spanish-speaking Sephardic Jews, yet it is not her only area of research. Prizes she was awarded include Spain's Orden del Mérito Civil.

The dedicatory preface and Alexander's publication list are followed with Dina Stein's article *Rabbinic Tales in the Israel Folklore Archives [IFA]: Holy men and Tricksters*. Of IFA's more than 24 000 tales, only 200

revolve round a rabbinic figure (of Late Antiquity). Half of these tales are hagiographic narratives about Rabbi Shimon bar Yohai (Rashbi) and Rabbi Meir, two characters who are associated with religious practices in the present, because their graves are pilgrimage sites.

---

<sup>4</sup> Etymologically related to 'strength' and 'manliness'.

<sup>5</sup> The Hebrew imperative of the verb for 'to fall' is /pol/, and it was probably pronounced [fo:l] or [φo:l] in Roman times.

<sup>6</sup> Cambridge, England: The McDonald Institute for Archaeological Research, 2008. <https://www.repository.cam.ac.uk/handle/1810/196512>

These tales tell of miraculous interventions of the saintly figures in modern times. Other [late antique] rabbinic figures appear in the rest of the corpus, around 100 tales (vii)

mostly about Rabbi Akiva, tales about whom take place in his own days, and curiously, such that he “is presented as a trickster-like figure or is associated with trickster-like discourse” (vii). Dina Stein “associates these stories about Rabbi Akiva with a recurring tale-type – AT 759 (God’s Justice Vindicated) and offers a generative-poetic account for his prominence in the IFA rabbinic tales, based on Umberto Eco’s model of Cult Movies” (vii).

Quite importantly, Stein reflects that the subversive position of trickster tales, including those about rabbis from the distant past, may reflect the timing of the story-tellers’ performance for the benefit of the archival project in its early days, which was in the nascent years of the State of Israel. “By depicting the rabbis as subversive figures, the story-tellers have been expressing their own attitude toward the hegemonic center”, so their stories “may thus be seen as epitomizing the social-political drama of the archival project itself” (vii), in its own and the State of Israel’s early years.

The next paper is by Osnat Sharon, *Elephant, Leviathan and Nineveh the Great City: Sibbuḅ Rabbi Petachia and Midrash Yona, Printed Side by Side*. She is concerned with the fact that the *sibbuḅ* (“circuit”, “itinerary”) of Petachia was printed in Prague in 1595 together with an exegesis on the biblical book of Jonah. What those two texts in the same booklet share is marvels. “Juxtaposing these texts intensifies the *Sibbuḅ*’s theological framing and brings into focus the Midrash’s special dimension, inviting the reader to perceive it as a travelogue” (viii). I agree: in the early medieval homiletic exegesis digest *Pirḳe de-Rabbi Eliezer*,<sup>1</sup> Jonah saves from Leviathan the Fish inside whose belly he is, by telling Leviathan that he, Jonah, will partake with the other saintly people of Leviathan’s flesh at the Latter-Day banquet, and that he, Jonah, has come to see Leviathan in advance; as proof, Jonah (apparently through the fish’s eye, which is like a glass window) shows Leviathan that he is circumcised, and Leviathan flees far away.<sup>2</sup> “(Jonah) said to it (i. e. the fish). Behold, I have saved thee from the mouth of Leviathan,

<sup>1</sup> Friedlander, Gerald (ed., trans.): *Pirḳe de Rabbi Eliezer* (The Chapters of Rabbi Eliezer the Great) According to the Text of the Manuscript Belonging to Abraham Epstein of Vienna Translated and Annotated with Introduction and Indices. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd., & New York: The Bloch Publishing Company 1916. The relevant passage is on 69–71. Osnat Sharon quotes the passage in Hebrew on 57.

<sup>2</sup> Not in the sense that other travellers would flee a train compartment they shared with an exhibitionist, but in the sense that Jonah has done like a policeman or public officer showing his badge or similar identification. Through the Covenant of Abraham, Jonah is really connected with the powers that be. Jewish readers, vulnerable in the real world, would have been delighted to find that in the wondrous world undersea, their identity is redoubtable.

show me what is in the sea and in the depths” (Friedlander’s translation). Jonah is then rewarded with a sighting tour underwater (just as Alexander the Great, lowered in a glass submersible, can see underwater).<sup>3</sup>

The itinerary of Petachia of Regensburg (Ratisbon), a source of wonder for its pre-modern readers, was translated from Hebrew into English by A. Benisch,<sup>4</sup> whose 1856 *Prefatory Remarks* claimed:

Although a native of Ratisbon, which, at the time, from its numerous congregation distinguished for learning, deserved the epithet of Jewish Athens, yet Petachia, like his brother Yizchak,<sup>5</sup> lived, according to Zunz, at Prague, from which city he set out on his travels, probably between 1170 and 1180, certainly prior to 1187, since he described the Holy Land as still in the possession of the Crusaders.

The elephant in the title of Osnat Sharon’s paper is the elephant Petachia saw in Nineveh (standing for Mossul), the instrument of carrying out death sentences: once so ordered, the elephant takes a man by means of its ‘lip’ (its trunk), and throws him to his death. Petachia also related that when warriors mount into the ‘constructed city’ (the ‘castle’: cf. Elephant and Castle, a square in London), the elephant ‘extends its lip’ and they climb on it as though it was a bridge. Sharon discusses several passages (descriptions or folktales) in Petachia’s itinerary because of the function of their wondrous features.

*The Piropo as a Bridge between Cultures in Tetuan (Northern Morocco)*, by Nina Pinto-Abecassis,<sup>6</sup> discusses a facet of the acculturation, under Spanish rule in Tetuan, of Judaeo-Spanish-speaking Jews. That facet is those Jews’ adoption of the Spanish cultural practice of the *piropo* (a witticism or striking remark, usually about body features of a passing woman, flattering or unflattering),<sup>7</sup> something

---

3 Pardes, Ilana: Remapping Jonah’s Voyage: Melville’s *Moby-Dick* and Kitto’s *Cyclopedia of Biblical Literature*. In: *Comparative Literature* 57,2 (YEAR) 135–157, suggests on 136 that something that the New York-born Herman Melville wrote in his 1851 novel *Moby-Dick* reflected lore from the *Pirpei de-Rabbi Eliezer* account of Jonah inside the fish. She suggests that Melville was aware of the idea that Jonah saw the submarine environment through the window-like eyes of the fish.

4 Benisch, A. (ed., trans.): *Travels of Rabbi Petachia of Ratisbon, who, in the latter end of the twelfth century, visited Poland, Russia, Little Tartary, the Crimea, Armenia, Assyria, Syria, the Holy Land, and Greece*. London: Trubner, 1856. Hebrew and English on facing pages. With long endnotes by A. Benisch and W.F. Ainsworth.

5 Rabbi Isaac ben Jacob ha-Lavan (White, Weiss?) was a Tosaphist, i. e. a glossator of the Babylonian Talmud.

6 The paper by Pinto-Abecassis (75–100) is supplemented (on 257–264) by Angy Cohen’s review of her Hebrew book *The Peacock, the Ironed Man and the Half-Woman: Nicknames, Humor and Folklore in the Day-to-Day Speech of Tetuan’s Haketia-Speaking Jews* (Jerusalem: Ben-Zvi Institute, 2014).

7 Pinto-Abecassis cites webpages dedicated to the *piropo* genre, and one such filename is quite eloquent indeed: “piropos-bonitos-para-conquistar-al-verdadero-amor”. To say the least, it is

that would not have happened in traditional Jewish society. Pinto-Abecasis examines *piropos* documented from Tetuan from the period of the Spanish protectorate (1912–1956) and the next decade, until the city was emptied of its Jews. She considers the poetics, metaphor and humour of those *piropos*, and their function in Tetuan’s urban space, where Christians, Muslim, and Jewish communities co-existed.

The title of the next paper, by Adam Ratzon, begins with an Egyptian proverb. *Al ma yisma’sh kbiru, ya alt tadbiru* [*Whoever would not listen to elders will not manage in life*]: *A Literary-Cultural Reading of the Proverbs and Personal Narratives of an Egyptian-Israeli Woman* discusses proverbs the author heard from his grandmother – born in Cairo in 1930, and who has been an Israeli nearly 60 years – as well as her life experience as she related it. Having surveyed Jewish life in mid-twentieth-century Cairo, Ratzon “analyzes twelve proverbs within their biographical and narrative contexts, while addressing three themes: nostalgia and glorification of the past; family relations; and fate, or what the elderly narrator calls *maktub*,<sup>8</sup> referring mainly to family tragedies” (x).

Jacqueline Laznow is the author of the paper ‘*I didn’t know I wanted to be a rabbi, there was no name for what I wanted to be*’: *Life Stories of Women Rabbis Living in Israel*. “Israel’s non-Orthodox movements did not begin to ordain women until twenty years after the first woman rabbi was ordained in the United States” (x). “The Israeli cultural context, with its characteristic polyphony, constitutes a unique background for the formation of a new tradition that seeks to become institutionalised” (xi). In Laznow’s article, she set to “analyze and interpret Israeli women rabbis’ shared experiences as extracted from their life stories. Analyzing these stories using the narrative-package model revealed their commonalities with Vladimir Propp’s fairy tale narrative structure” (xi). As an aside I am making here: at (Orthodox) rabbinic courts, in family law cases, there exists now the lawyer role of *to’énet rabbanit*, literally “rabbinic arguer (f.)”. This only spans a specialised jurisprudential role of a rabbi, while not the congregational or pastoral role. In Judaism and Islam, unlike with Catholic priests, to what a rabbi or a qāḍi can celebrate no sacramental value accrues from the very fact of his being a rabbi or a qāḍi: in principle, a layman could officiate instead, even though custom discourages, say, a wedding being celebrated by other than a rabbi. [At the proof corrections stage, I am able to report that in May 2018, in London, for the first time a woman Orthodox rabbi was ordained.]

---

not a cultural practice that would be applauded by polite, educated members of the public present-day Britain, where ‘wolf whistles’ tend to be stereotypically ascribed to construction workers, expected to be coarse.

<sup>8</sup> Literally, an Arabic past participle for ‘written’, here a deparicipial noun.

Laznow's paper is the last one under the rubric *Articles*, and is followed with the only item under the rubric *Towards a History of Folklore*, namely, Meir Nizri's *Israel<sup>9</sup> and the Sabbath as Bride and Groom in Various Sabbath Hymns*. It is an article, but it is a detailed survey (an exemplifying rather than an exhaustive one) of occurrences of the motif, ending with a tabulation.<sup>10</sup> Nizri identified eleven elements of analogy between a real-life wedding and the symbolic marriage between Israel the groom and Sabbath the bride, as found in such hymns. I would like to signal, in the Levantine Hebrew hymn for the Feast of Tabernacles, *Sukká ve-Luláv* ('A Booth and a Palm-Branch'), King David being likened to a beautiful bride: according to the sixth (and penultimate) stanza, "The myrtle alludes to the three Patriarchs" (i. e., Abraham, Isaac, and Jacob), as there are three myrtle branches; "Moses and Aaron are [the two] boughs of willow. / David for the *etróg* is a beautiful bride" (this idiosyncratic metaphor, *kalla kelula*, stands for 'a perfect match' in the allegory). The tradition is involved, about the Seven Guests (*'ushpizin*), biblical characters, one for each of the seven evening banquets in the booth.

Four book reviews, mostly long ones, conclude the volume. Typos are rare. On p. xx, "in print" should be "in press". This *Festschrift* doubles as a journal issue, and its high quality is what we have come to expect of that journal, in part thanks to Tamar Alexander. Therefore, the Jubilarian has good reasons to be doubly satisfied.

---

**Hennard Dutheil de la Rochère, Martine/Lathey, Gillian/Woźniak, Monika (eds.):** *Cinderella across Cultures. New Directions and Interdisciplinary Perspectives*. Detroit: Wayne State University Press, 2016. 421 pp.

Reviewed by **Dr. Kirsti Salmi-Niklander**: University Lecturer in Folklore Studies, Department of Cultures, University of Helsinki, Finland. E-Mail: [Kirsti.salmi-niklander@helsinki.fi](mailto:Kirsti.salmi-niklander@helsinki.fi)

*Cinderella across Cultures* provides an impressive collection of new interdisciplinary research on the tale of Cinderella, a story with an apparently never-ending capacity for new adaptations and interpretations. The editors outline Cinderella as "a global cultural icon" (2). However, Cinderella is by no means a simple, unified story nor is its heroine a fixed character. Cinderella is a many-faced fictional character and the story has a huge narrative potential for retelling and new interpretations.

---

<sup>9</sup> "Israel" here is used in the traditional sense 'the Jewish people'.

<sup>10</sup> All five articles, including Nizri's, have English abstracts on vii–viii opening the book from left.

Cinderella's legacy is "the triumph of an underdog", as Jack Zipes formulates the title of his final chapter in the volume. This explains why Cinderella has appealed to both young and mature audiences across the world. Cinderella-plot is recognizable, with or without direct intertextual connotations, in contemporary film, social media and reality television.

Cinderella's origins have been a topic of debate in folkloristic research. Many basic motifs of the Cinderella tale are present in the Ancient Greek tale of Rhodopis, and Duan Chengshi's Chinese tale *Ye Xian* from the ninth century. In the ATU Tale type index, Cinderella is divided into several tale types under the title *The Persecuted Heroine*. The writers of *Cinderella across cultures* focus on the Cinderella tale's various forms of transmission, reinterpretation and visualization in different media. Using Homi Bhabha's concept, Cinderella is studied as a transcultural script, which crosses languages, cultures, and countries.

The three sections of the volume represent the main contemporary trends in fairy tale studies: *Contextualizing Cinderella* focuses on the retellings and reinterpretations of the canonical literary versions by Charles Perrault and Jacob and Wilhelm Grimm, and the earlier literary versions by Giambattista Basile and Madame D'Aulnoy, which presented a different, witty and determined noble heroine. Ruth Bottigheimer outlines the creative processes, which made Cinderella "the people's princess" during the nineteenth century. An important process was the increased elementary schooling in European countries. Grimms' tales were included in the school curriculum, and children memorized word by word the stories which teachers presented to them orally. Cinderella tale was distributed in chapbooks, and presented in families and local communities both in oral and written form. Talitha Verheij explores Cinderella tales in Dutch popular print, and discusses the reasons why Perrault's version was favored in the Netherlands: this was related with the publishing process of penny prints, which favored fixed plots.

*Regendering Cinderella*, the second section of the volume brings up progressive, queer and feminist rewritings published in English by Margaret Atwood, Angela Carter, Emma Donoghue and Donna Jo Napoli. Cinderella-type characters and plots have been created in modern LGBTI fiction for teens and young adults, and children's literature with queer themes, with Babette Cole's *Prince Cinders* (1987).

*Visualizing Cinderella*, the third section presents a renewal of the iconographic tradition with wide cultural scope. One of the most exciting chapters is Xenia Mitrokhina's analysis of Cinderella-plot in Soviet mass culture and the Stakhanovist ideology of the 1920s and the 1930s. Soviet working-class Cinderellas were not abused by evil stepmothers, but by lazy employers.

In the final chapter Jack Zipes provides an overview on Cinderella on screen, including altogether more than 130 films from George Albert Smith (1898) to Kenneth Branagh (2015). The most famous early Cinderella films were directed by George Méliès (1899 and 1912). During the silent movie period, many Cinderella films were melodramatic adaptations of the Perrault tale. However, Zipes points out some more modern interpretations, such as Alfred Green's *Ella Cinders* (1926). Cinderella was reinterpreted in an experimental way in early cartoons, among them Walt Disney's early version of Cinderella (1922).

Jack Zipes is quite dissatisfied with the latest Cinderella adaptation by Kenneth Branagh (2015), which according to him imitates the 1950 Disney version "without the humor and the music of that film". At the end, Zipes calls for "a total remake" of the Cinderella story, related with the changing roles of women – the other alternative is "to abandon her story altogether" (388–389). This might sound like a provocative ending for a whole volume on the everlasting enchantment of the Cinderella tale. Certainly, Cinderella tale has to be questioned and reinterpreted, and it already has a long history of cultural transformations and adaptations.

This is only a brief review of some of the main themes in this book. It is difficult to avoid repetition in a volume, which focuses on one tale discussed by numerous writers. Many chapters (but not all) have conclusions summarized at the end, which is helpful for readers as the extensive index.

My review copy of *Cinderella across Cultures* has circulated among my students in Folklore Studies at University of Helsinki and it will certainly be included in our curriculum. Apparently, fairy tales are going through a new revival among students and they make new interpretations on both the Grimm tales translated into Finnish and the folktale collections of Finnish Literature Society. These new interpretations focus on gender perspectives and visual aspects, which also are main themes in the volume.

---

**Lagoni, Frederike:** *Fiktionales versus faktuales Erzählen fremden Bewusstseins* (Narratologia 53). Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2016. 294 S.

Reviewed by **Prof. Dr. Andreas Ohme:** Institut für Slawistik der Universität Greifswald.  
E-Mail: andreas.ohme@uni-greifswald.de

Jahrhunderte lang gab sich die Literatur bereits durch ihre Formensprache als solche zu erkennen, galt doch der Vers nicht nur als verbindlich für die Lyrik, sondern – cum grano salis – auch für die Epik und die Dramatik. Mit der Überwindung der klassizistischen Regelpoetik büßte der Vers diese Verbindlichkeit zwar endgültig ein, doch meinten selbst noch im zwanzigsten Jahrhundert die

russischen Formalisten mit ihrer Unterscheidung zwischen einer praktischen und einer poetischen Sprache und in deren Nachfolge Roman Jakobson mit der Dominantsetzung der poetischen Sprachfunktion, die Literaturhaftigkeit eines Textes an dessen Oberflächenstruktur festmachen zu können. Gerade aber die Epik sperrte sich gegen solche Definitionsversuche, da sich ihre Faktur von nicht-literarischen Texten häufig nicht unterscheidet. Die tschechischen Strukturalisten verallgemeinerten diese Einsicht dann dahingehend, dass kein Funktionalstil der Literatur bestimmt werden könne, da sich die Literatur grundsätzlich eines jeden Stiles bedienen könne.

Da nun aber das zentrale Kriterium der neuzeitlichen Literatur, nämlich ihre Fiktionalität, nicht an der Textoberfläche zu erkennen ist, gab es auch weiterhin Versuche, sprachliche Phänomene ausfindig zu machen, die als distinktive Merkmale der Literatur gelten können. Seit Käte Hamburgers Studie *Die Logik der Dichtung* aus dem Jahr 1957 wird als *differentia specifica* immer wieder die Darstellung fremden Bewusstseins angeführt, weil sie ohne Restriktionen lediglich im literarischen Text bzw. konkret in der Er-Erzählung möglich sei. Diese Position blieb freilich nicht unbestritten, sodass Hamburger mit ihr, wie mit so vielen anderen ihrer Thesen, eine kontroverse Diskussion ausgelöst hat.

Mit ihrer an der Fakultät für Geisteswissenschaften der Universität Hamburg angenommenen Dissertation liefert Frederike Lagoni nun einen weiteren Beitrag zu dieser Diskussion. Indem sie nicht deduktiv von theoretischen Prämissen ausgeht, sondern induktiv von den Texten selbst, versteht sie ihn zugleich als einen Versuch, die Kontroverse durch einen empirischen Ansatz zu versachlichen. Mit einer computergestützten Analyse will sie belastbare Ergebnisse liefern, aus denen dann Schlüsse dahingehend gezogen werden können, „ob und wenn ja wie sich ein Unterschied zwischen dem fiktional-heterodiegetischen und dem faktual-biographischen Erzählen im Hinblick auf die Verwendung von Darstellungen fremden Bewusstseins überzeitlich manifestiert“ (2).

Im ersten Teil der Studie (7–106) werden zunächst die unterschiedlichen Standpunkte in der Debatte um Hamburgers These nachgezeichnet. Zweierlei wird dabei deutlich: Erstens, eine Antwort auf die Frage nach den diskursiven Unterschieden zwischen fiktionalen und faktualen Texten darf die diachrone Perspektive nicht vernachlässigen. Zweitens, und noch viel wichtiger, es hat keinen Sinn, die Darstellung fremden Bewusstseins als solche bereits als Fiktionalitätsmarker anzusehen. Um zu plausiblen Abgrenzungskriterien zu gelangen, müssen vielmehr die Gegenstände der Bewusstseinsdarstellung ebenso differenziert betrachtet werden wie die unterschiedlichen Möglichkeiten ihrer sprachlichen Repräsentation.

Lagoni ist sich dessen wohl bewusst, wie die sich anschließende Erläuterung des eigenen Ansatzes belegt. Sie wählt ein Korpus von zehn Texten aus, das einen



Zeitraum von gut 200 Jahren abdeckt. Es handelt sich um fünf Biographien und fünf Entwicklungsromane, die einander jeweils paarweise nach dem Erscheinungsdatum zugeordnet werden. Im Einzelnen sind das Goethes *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (1795/6) und Forsters *James Cook, der Entdecker* (1787), Mörikes *Maler Nolten* (1832) und Falkensteins *Thaddaeus Kosciuszko* (1834), Kellers *Der grüne Heinrich* (1853–1855) und Meineckes *Hermann von Boyen* (1896), Th. Manns *Der Zauberberg* (1924) und Kantorowicz *Kaiser Friedrich der Zweite* (1927) sowie Nadolnys *Die Entdeckung der Langsamkeit* (1983) und G. Manns *Wallenstein* (1971).

Sodann werden die Kriterien festgelegt, anhand derer die Texte analysiert werden sollen. Es handelt sich dabei um ein äußerst differenziertes Raster, welches in drei Untergruppen gegliedert ist. Die erste von ihnen bilden ‚diskursnarratologische Kategorien‘, die in Anlehnung an die einschlägige Arbeit *Corpus Stylistics* von Semino und Short (2004) gewonnen werden. Hierbei geht es um verschiedene Präsentationsformen fremden Bewusstseins, die vom einfachen Bewusstseinsbericht über indirekte Darstellungsmöglichkeiten bis hin zu unterschiedlichen Strategien der Schilderung von Wahrnehmung reichen. Die zweite Gruppe umfasst ‚inhaltsabstrakte Komponenten des Diskurses‘, worunter Lagoni Dichotomien subsumiert wie latenter Bewusstseinszustand vs. mentales Ereignis, Bewusstes vs. Unbewusstes, Einzelbewusstsein vs. Gruppenbewusstsein u. a. m. In der dritten Gruppe sind schließlich die von Lagoni so bezeichneten Naturalisierungsangebote versammelt, worunter sie Diskurselemente versteht, die erklären, wie der Erzähler zu seinem Wissen über die Innenwelt der Figuren gelangt ist, und die somit die mit der Darstellung fremden Bewusstseins verbundene epistemologische Problematik abmildern. Dazu zählten einerseits Legitimationsstrategien, wie z. B. Quellenangaben, Konjekturen oder der Rekurs auf ein allgemeines Prinzip, und andererseits Plausibilisierungsmöglichkeiten, wie z. B. Handlungen, die Rückschlüsse auf das Innenleben einer Figur erlauben, Aussagen der Figuren oder Allgemeinaussagen des Erzählers.

All diese Textmerkmale wurden in den digitalisierten Korpustexten annotiert, wobei aus arbeitsökonomischen Gründen jeweils lediglich die ersten und die letzten 5000 Wörter ausgewählt wurden sowie 5000 Wörter aus der Mitte des Textes. Im Anschluss daran erfolgte eine Abfrage der gesetzten ‚Tags‘ mithilfe des Computerprogramms CATMA (Computer Aided Textual Markup and Analysis). Abgeschlossen wird der erste Teil der Arbeit mit einer Diskussion von Grenzfällen und der Auskunft darüber, wie Lagoni mit ihnen jeweils umgegangen ist. Im zweiten Teil der Arbeit (107–166) werden die Ergebnisse der computergestützten Analyse präsentiert, die im Anhang (199–282) durch eine Vielzahl von Tabellen und Diagrammen illustriert werden. Hier werden zunächst die fünf Textpaare jeweils für sich in den Blick genommen, bevor dann die Resultate di-

achron zusammengeführt werden. Es würde an dieser Stelle zu weit führen, das umfassende Datenmaterial im Detail wiederzugeben, doch seien zumindest die epochenübergreifenden Tendenzen kurz zusammengefasst. Sowohl im Hinblick auf die Häufigkeit der Darstellung fremden Bewusstseins wie auch in Bezug auf die dafür gewählten sprachlichen Mittel erweise sich der Unterschied zwischen fiktionalen und faktualen Texten als erstaunlich gering. In vier der fünf Textpaaren machten derartige Darstellungen hier wie dort jeweils zwischen 20 und 30 Prozent der untersuchten Textpassagen aus, lediglich Manns *Wallenstein* (12 Prozent) weiche nach unten und Nadolnys *Entdeckung der Langsamkeit* (50 Prozent) nach oben ab. Dabei dominierten hier wie dort die unauffälligen Darstellungsarten (am häufigsten finde sich der Bewusstseinsbericht, mit großem Abstand gefolgt vom Bericht einer Wahrnehmung), wobei deren prozentualer Anteil in den faktualen Texten sogar etwas höher liege als in den fiktionalen. Erst ab der dritten diskursnarratologischen Kategorie, und damit in einem sehr niedrigen Prozentbereich, sei ein Unterschied zwischen fiktionalen und faktualen Texten erkennbar. Auch hinsichtlich der inhaltsabstrakten Komponenten des Diskurses überwögen die Gemeinsamkeiten zwischen fiktionalen und faktualen Texten deren Unterschiede deutlich. Etwas größer sei die Differenz hingegen bei den Naturalisierungsangeboten. Zwar überwögen hier wie dort die Plausibilisierungsmöglichkeiten gegenüber den Legitimationsstrategien und fänden sich hier wie dort mehr explizite als implizite Plausibilisierungsmöglichkeiten, doch betrieben die faktualen Texte insgesamt mehr Aufwand für die Rechtfertigung der Darstellung fremden Bewusstseins als die fiktionalen, auch wenn der Unterschied nicht so gravierend sei, wie man vielleicht erwarten würde. Diskurspezifisch ab der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts sei hingegen der Verweis auf Quellen, der sich naturgemäß nur in faktualen Texten finde.

Im dritten Teil (167–198) werden diese Ergebnisse schließlich bewertet und auf ihrer Basis Schlussfolgerungen für die Ausgangsfrage gezogen. Zwei Punkte werden dabei in den Vordergrund gerückt: 1. Die Textsorte der Biographie gebe der Darstellung fremden Bewusstseins mindestens ebensoviel Raum wie die Entwicklungsromane. Erklären lasse sich dies in erster Linie aus den für die Biographie verbindlichen Vertextungskonventionen, zu denen gerade auch die Schilderung der inneren Entwicklung der jeweiligen Person gehöre, zumal sich der Leser für sie in der Regel am meisten interessiere. 2. Um dabei aber den Status als faktualen Text und damit auch die Glaubwürdigkeit nicht aufs Spiel zu setzen, zeigten sich die Verfasser von Biographien für die epistemologische Problematik der Darstellung fremden Bewusstseins sensibel, indem sie dieser Problematik mit der Bevorzugung möglichst unauffälliger sprachlicher Verfahren und einem erhöhten Rechtfertigungsaufwand begegneten. Beides sei so in den Entwicklungsromanen nicht in demselben Maße vorzufinden, weshalb es hinsicht-

lich der Diskursform durchaus legitim sei, hier von Faktualitätsmarkern zu sprechen. Damit bestätige sich, dass nicht das ‚ob‘ der Darstellung fremden Bewusstseins als entscheidendes Differenzkriterium zwischen fiktionalen und faktualen Texten anzusehen sei, sondern das ‚wie‘.

In dem sich anschließenden *Ausblick* werden nicht nur potentielle weitere Forschungsaufgaben für das behandelte Themenfeld formuliert, sondern es wird v. a. auch die Relativität der vorgestellten Ergebnisse kurz reflektiert. Diese Relativität rühre zum einen aus dem geringen Umfang des Textkorpus, weshalb kein Anspruch auf Repräsentativität erhoben werden könne, und zum anderen aus der Wahl der Gattung des Entwicklungsromans einerseits und der Textsorte der Biographie andererseits. Zwar sei auf diese Weise eine gute Vergleichbarkeit der Texte gewährleistet, doch handle es sich jeweils nur um einen äußerst kleinen Ausschnitt aus dem Universum der fiktionalen und der faktualen Texte. Deshalb sei nicht auszuschließen, dass die gewonnenen Ergebnisse mehr Aussagekraft entfalten im Hinblick auf die gattungs- bzw. textsortenspezifischen Vertextungskonventionen als im Hinblick auf den Unterschied von fiktionalen und faktualen Texten als solchen.

Zwar ist der zweiten Einschränkung durchaus zuzustimmen, doch hat sie recht eigentlich nur Relevanz für die Darstellungsgegenstände und -strategien in faktualen Texten, da tatsächlich davon auszugehen ist, dass Quantität und Qualität der Darstellung fremden Bewusstseins hier je nach Textsorte stark variieren. Im Bezug auf die Debatte um die Frage nach Fiktionalitätsmarkern wird nach der Lektüre der vorliegenden Studie aber niemand mehr behaupten können, dass die Darstellung fremden Bewusstseins lediglich in fiktionalen Texten möglich ist. Lagoni widerlegt diese Position anhand einer Fülle von Datenmaterial, dessen Präsentation die Lektüre allerdings ein wenig mühsam macht, zumal dabei eine Vielzahl von Redundanzen auftreten. Das aber ist wohl der Preis, der für die empirische Absicherung eigener Leseerfahrungen zu zahlen ist. Problematischer ist hingegen tatsächlich die mangelnde Repräsentativität des Textkorpus. Fünf Entwicklungsromane und fünf Biographien aus einem Zeitraum von gut 200 Jahren geben höchstens Aufschlüsse über einzelne Tendenzen, mehr aber auch nicht. Die Annahme, dass der aus diesen Tendenzen abgeleitete diskursive Unterschied zwischen fiktionalen und faktualen Texten wirklich fundamental ist, müsste durch umfangreichere Korpusanalysen erst noch abgesichert werden. Auf diese Weise ließen sich dann zwar noch fundiertere Aussagen über Faktualitätsmarker treffen, über das aus literaturwissenschaftlicher Perspektive eigentliche Problem, nämlich die Frage nach der Existenz von Fiktionalitätsmarkern, wäre damit aber noch nichts gesagt. Gibt es hinsichtlich der Darstellung fremden Bewusstseins wirklich diskursnarratologische Kategorien und inhaltsabstrakte Komponenten des Diskurses, die lediglich in fiktionalen

Texten auftreten können? Und wenn ja, welche sich das? Auf solche Fragen können nur theoriegeleitete Ansätze eine Antwort geben, die induktives und deduktives Vorgehen miteinander verbinden.

---

**Holmes McDowell, John:** *¡Corrido! The Living Ballad of Mexico's Western Coast.* Photographs by **Patricia Glushko.** Musical Transcriptions by **Carlos Fernandez.** Albuquerque: University of New Mexico Press, 2015. 436 pp.

Reviewed by **Dr. David Elton Gay:** Research Associate, Folklore Institute, Indiana University, Bloomington, IN, USA. E-Mail: [dafyddgay@gmail.com](mailto:dafyddgay@gmail.com)

When folklorists look for living traditions of heroic stories they usually look to out of the way places – especially Third World countries – and small groups of people who keep the old ways in the face of the threat of globalization. One of the merits of John McDowell's anthology *¡Corrido!* is that he has studied and anthologized a selection of texts from a vibrant tradition located in a most unlikely place: a community just north of the Mexican resort city of Acapulco.

A corrido is a ballad, and, like the ballads of other traditions, the Mexican corrido comments on current politics and social problems while also holding up figures (on both sides of the law) as examples of good and bad. The corrido is thus, like other heroic traditions, an exemplum, for both the enjoyment and education of the listeners. Listeners learn about the drug gangs, whose members are sometimes heroic and sometimes not, and various incidents in recent or current Mexican history and politics. The corrido singer is not a dispassionate commentator on these events; the corrido singer has a political perspective – the corrido is a social commentary – and this shows through in their compositions.

McDowell's collection focuses on the ballad as found in recent years in Mexico, and thus there are few, if any, comparative notes to ballad traditions outside of Mexico though there is a wealth of material about the performers, their performances, and their own commentaries on the ballads. The performers of this poetry are literate, and they make use of tape recorders to record and distribute their songs. McDowell has chosen just over 100 of about 300 ballads he has collected for inclusion in *¡Corrido!*. Each is presented with an English translation, explanatory notes and often a musical transcription. McDowell's edition/translation of the ballads is the largest that I know of that is intended for use by a non-Spanish speaking audience, making this Mexican tradition of heroic poetry available to scholars with no or little Spanish.

*¡Corrido!* is the result of many years of work in a place most folklorists would probably have rejected for this kind of research. And for this reason *¡Corrido!* may

also stand as a lesson to us that our models of orality and literacy, traditional culture vs. developed culture, etc. are misleading and need to be revised.

*Corrido!* is an excellent collection and commentary on a living tradition of heroic poetry, and it should thus be on the reading list of anyone concerned with heroic poetry, but also with models of literacy and orality or with popular mentalities as reflected in the folk tradition.

---

**Meraklis, M. G./Papantonakis, G./Safiropoulos, CH./Kaplanoglou, M. /Katsadoros, G. (eds.):** *To paramythi apo tous adelphous Grimm stēn epochē tous. Diadosē kai meletē/ The Tale from the Brothers Grimm to Our Times. Diffusion and Study.* Athen: Gutenberg, 2017. 855 S., Abb.en

Reviewed by **em. Prof. Dr. Walter Puchner:** Institut für Theaterwissenschaft, Universität, Athen, Griechenland. E-mail: wpochn@theatre.uoa.gr

Im Jahre 2012 wurde in Athen zum 200-jährigen Jubiläum des Erscheinungsjahres der KHM ein grosser internationaler Kongress zur Rezeptionsgeschichte abgehalten; an die 50 Referate sind in diesem ansehnlichen voluminösen Kongressaktenband, der streckenweise zweisprachig verläuft (Griechisch/Englisch) zum Abdruck gekommen.<sup>1</sup> Das Zuwarten hat sich gelohnt, denn das Ergebnis kann sich sehen lassen. Den Beginn macht eine dreifache zweisprachige Einleitung: *General Introduction:* Michalis G. Meraklis: *Motifs and symbols in folktale* (21–31 griech., 32–41 engl.)<sup>2</sup>, *Introductory note:* Marianthi Kaplanoglou: *Tales, Children and the House: Three Words in the Shadow of History* (45–57 griech., 58–68 engl.) und *Presentation of the volume* (69–75 griech., 76–80 engl.).

Von den sieben thematischen Abschnitten ist der erste historisch orientiert und konzentriert sich auf die Entstehungsgeschichte der Sammlung: *A. The Formation of the Tale. The Role of the Brothers Grimm.* Das Hauptreferat ist Dan Ben-Amos überantwortet: *1. The Brothers Grimm: Then and Now* (83–121, mit umfassender Bibliographie 104–121), gefolgt von Christine Shojaei Kowan, bekannt vom Göttinger Märchen-Lexikon und der Redaktion der *Fabula*: *2. Once Two Brothers Had a Workshop...* (122–133). In der Folge dann kommen spezifische Märchen zur Sprache: Francisco Vaz da Silva: *3. Are the Grimm Tales Traditional? The Tale of the Girl Who Seeks Her Brother, in KHM and in Oral Traditions* (134–147, zu ATU 451), auf Griechisch Isabela Cardigos zur „voidomoura“ („Kuhgesicht“) als Initiationsgeschichte in einem portugiesischen Volksmärchen, Wolfgang

---

<sup>1</sup> Kongressbericht von Sh. Kawan, Chr.: *The Brothers Grimm and the Folktale: Narrations, Readings, Transformations.* In: *Fabula* 54 (2013) 129–131.

<sup>2</sup> Vgl. auch id.: *Studien zum griechischen Märchen*, übers. W. Puchner. Wien 1992, 65–80.

Mieder zum Sprichwort „Du musst viele Frösche küssen, bis du den schönen Prinzen findest“ (180–204) und Anna Angelopoulou, Herausgeberin des griechischen Typenkatalogs zum Zaubermärchen<sup>3</sup> in einer kulturanthropologischen Studie zur initiativen Beziehung von Mutter und Tochter in drei griechischen Zaubermärchen (205–213, zu ATU 500, 501 und 545A\*).

Der zweite thematische Abschnitt ist der globalen Verbreitung der KHM gewidmet: *The Brothers Grimm and Their Tales (KHM) Worldwide*. Hier sind ebenfalls sechs Referate untergebracht (Nr. 7–12): Carme Oriol: 7. *The diffusion of the Brothers' Grimm tales in Catalonia* (217–229), Mayko Murai zur Verbreitung der Sammlung im heutigen Japan (230–250, griech.), Stefan Lindinger: 9. *In the Footsteps of the Brothers Grimm. Franx Xaver von Schönwerth and his Collection of Folk Myths and Fairy tales from Eastern Bavaria* (251–260, 1857–1859 veröffentlicht), Minas Al. Alexiadis berichtet über die Verbreitung der Sammlung in Griechenland (261–276), Konstantinos D. Malaphantis über den Pädagogen Miltiadis I. Vratsanos (1837–1913) und die Verwendung der Grimmschen Sammlung im griechischen Erziehungssystem seit 1886 (275–292) und Argyro Mountaki macht sich Gedanken über die pädagogische Verwendung der KHM in der Schulerziehung im allgemeinen (293–308).

Der dritte thematische Abschnitt ist verwandten Erzählgattungen gewidmet: *Reshaping of the Tale. Cognate Genres*. Hier und wie in der Folge sind die Beiträge nun durchwegs im Griechischen verfasst (Nr. 13–17). Von besonderem Interesse ist hier der erste Beitrag (Nr. 13) von Anna Lydaki zur Rolle der Tiere in den Fabeln, Mythen und der Wissenschaft: Schöpfungsmythen, die Aufhebung der ursprünglichen Äquivalenz von Mensch und Tier (Zähmung und Kultivierung/Nutzung), Anthropomorphismus. In der Folge schneidet Panagiotia Argyropoulou-Papadopoulou das Thema Märchenmotive in der Geschichte des Lyderkönigs Kandaules (327–332) an, Nikolaos E. I. Kalospyros referiert über *Cupido et Psyche als Märchen des Altertums* (333–348), Charikleia Tsokani verfolgt die Entwicklung der Gorgona von antiken Mythos bis in die neuzeitlichen Sagen und Märchen (349–362) und Georgios Kouzas bringt eine rezente *urban legend* aus dem heutigen Athen zur Sprache: das geheimnisvolle Portal des Hauses Akademie-Straße Nr. 58 a, das mit Satanskult, Geheimgesellschaften, Verschwörungszirkeln und Tektonismus in Verbindung gebracht wird; abschließend geht er auch auf das Problem der Glaubwürdigkeit dieser Geschichten in der Balkanliteratur ein (363–381).

Im Gegensatz zum vorigen thematischen Abschnitt beschäftigt sich der folgende, vierte, mit Einzelmotiven von Märchen in verwandten Gattungen: *Diffu-*

---

3 Vgl. meine Anzeige in *Fabula* 55 (2014) 195–197.

*sion of Tale Elements in Other Genres and vice versa*. Hier sind vier Referate angesiedelt (Nr. 18–21). Den Beginn macht der Rezensent, der die Verwendung von Märchen und Märchenmotiven in der neugriechischen Dramatik untersucht, vor allem in den „Pariser“ Einaktern von Vasilis Ziogas (1957ff.) (385–396), gefolgt von Manolis G. Varvounis, der Märchenelementen in heutigen hagiologischen Texten der Orthodoxen Kirche nachgeht (397–413). Den Abschluss bilden eine vergleichende Studie von Dimitrios G. Petalas, der Motive der weltlichen Heldendichtung in den Balkanliteratur untersucht (414–429) und Christos Zaphiropoulos, zu Zauberern und Zauberlehrlingen von Lukian bis Disney, wobei Goethes gleichnamiges Gedicht eine zentrale Rolle spielt (430–446).

Der folgende Abschnitt ist dann den Typologie-Fragen der Märchen-Kategorisierung gewidmet: *From Tale Typology* (Nr. 22–28). Katerina Karakasi beschäftigt sich mit der Beziehung von Schlange und Mensch in totemistischen Motiven bei deutschen und griechischen Märchen (ATU 285) (449–456), Maria Vrachonidou mit den Varianten des griechischen Rumpelstilzchens (ATU 500), den Namen der unverhofften Helfer und deren geographische Streuungsvariationen; Despoina Damianou geht den magischen Schuhen in griechischen Varianten von ATU 510 A, 306 und 327/328 nach (465–474), Giorgos Thanopoulos untersucht inedierte Märchenvarianten aus Arkadien (475–494), Stelios Pelasgos stellt heutige Märchenerzähler vor: vom LKW-Fahrer bis zum Klosterabt (485–501); Dimitris V. Prousalis, selbst professioneller Erzähler, analysiert die Idee des Todes bei Grimm und in den griechischen Märchenvarianten (502–516) und Nikolaos Ath. Samos interessiert die Verwandtschaft der vier Tiere der Bremer Stadtmusikanten mit gewissen Äsopfabeln (517–531).

Die umfangreichste thematische Kategorie des Bandes beschäftigt sich mit Fragen der Märchenpädagogik in Kinder- und Erwachsenenliteratur (Nr. 29–40). Hier kommen folgende Themen zur Sprache: die Gebrüder Grimm in der griechischen Kinderliteratur (G. Papantonakis/T. I. Kotopoulos, 535–551), Maurice Sendak und die Illustrationen der KHM (M. Kanatsouli, 552–562), ideologische Konstruktionen in den rezenten Adaptationen des Rotkäppchens (S. Oikonomidou, 563–576), das Mädchenbild im Aschenbrödel-Märchen in den Bilderbüchern für Kinder (A. Giannakopoulou, 577–592), Nachklänge der KHM in den Novellen von G. M. Vizyinos (M. Karaiskou, 593–602), Märchen als Schachtelerzählungen in der Geschichte des Romans (St. G. Tsouprou), die Rolle des Märchenwolfs in den Augen kleiner Kinder (A. Bitou, 624–638), der Fremde und der Flüchtling in heutigen Kindermärchen in der griechischen Schule (V. Chrysanthopoulou, 639–654), Aschenbrödel geht zur Schule: Märchen im griechischen Sprachunterricht in Amerika (M. Kaliampou, 655–673), Märchen im Deutschunterricht als Fremdsprache (A. Roufouzou, 674–683), Pädagogische Praktiken und didaktische Vor-

schläge im Internet, speziell für KHM (Tz. Moraiti-V.Chantsopolou, 684–701), Pädagogische Vorbilder in den KHM und ihre Funktion in der didaktischen Praxis (D. E. Raptis, 702–714).

Der letzte, ebenfalls umfangreiche thematische Abschnitt geht ebenfalls auf heutige Entwicklungen ein: *Oral und Post-Oral Narrative*, Modern Media, Comics (Nr. 41–47). Hier kommen folgende Themen zur Sprache: Traditionelle Erzählungen und heutige Erzähler in Thessalien (V. D. Anagnostopoulos, 717–724), Erzähltechniken bei Erzählern von Lügengeschichten auf Karpathos (V. I. Geratsoulis/E. M. Tsolakidou, 725–740), zu Rumpelstilzchen im amerikanischen Fernsehen (E. Katrinaki, 741–750), Märchen in Kinofilmen (St. Vatougiou, 751–762), Metamorphosen der KHM in Rollenspielen auf dem Computerschirm und im Internet (G. Katsadoros, 763–771), die KHM in den Comics (P. Fengerou, 772–784), die KHM in den Comics für Erwachsene (M. Misiou/G. Koukoulas, 785–798).

Als Epilog kommt eine griechische Fassung von Hans-Jörg Uthers Kapitel *Zur Geschichte der Kinder- und Hausmärchen*, aus dem *Handbuch zu den „Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm“*. *Entstehung – Wirkung – Interpretation*, Berlin/New York 2008, zum Abdruck (799–844). Es folgt noch eine zweisprachige *Presentation of the Authors* (845–855). Der mit viel Liebe und editorischem Geschick gestaltete voluminöse Aktenband dieses Kongresses stellt ein gewichtiges Zeugnis dar für die offensichtliche Tatsache, dass sich die Märchen- und Erzählforschung in der Nachfolge von Georgios A. Megas und Michalis G. Meraklis im krisengeschüttelten Hellas in guten Händen befindet, die gleich mehreren, nun nicht mehr ganz so jungen Erzählforschern angehören.

---

**Röth, Diether:** *Verlag in zwei Diktaturen. Der Erich Röth Verlag – eine Dokumentation zur Zeitgeschichte*. Bad Langensalza: Rockstuhl, 2016. 324 S. (2., bearb. u. erg. Aufl. 2017 – lag der Rezensentin nicht vor)

Reviewed by **Dr. Kathrin Pöge-Alder**: Referentin für Alltagskultur und regionale Musikkultur, Landesheimatbund Sachsen-Anhalt e. V. und Lehrbeauftragte an der Hochschule für Technik, Wissenschaft und Kultur Leipzig. E-Mail: poege-alder@lhbsa.de

Für die Erzählforschung und alle sie umfassenden Bereiche, aber auch für Liebhaberinnen und Liebhaber der Märchen, ist der Röth Verlag eine feste Größe. Die Reihe *Gesicht der Völker* und die Bände in der Schriftenreihe der Europäischen Märchengesellschaft fanden sich in seinem Sortiment. Die Veröffentlichung von Texten aus der mündlichen Tradition war ein Markenzeichen des Verlages. Daher

---

<sup>1</sup> Zuerst in: TVV-Mitteilungen/Thüringer Volkskundliche Mitteilungen 25,1 (August 2017) 82–85.



ist es zu begrüßen, dass in Form einer Dokumentation die Geschichte des Verlags dargestellt wurde. Das vorliegende Buch ist getragen von den Erinnerungen des letzten Verlegers, Diether Röth, den Sohn des Verlagsgründers Erich Röth, der den Verlag 1990 an Manfred Kaiser verkaufte.

Der Band beginnt unvermittelt mit einer Zusammenfassung und gliedert sich danach in fünf Abschnitte, die die Städte des Verlagsgeschehens sind, Mühlhausen, Flarchheim am Hainich, Eisenach, Göttingen, Kassel, die von einer Zusammenfassung zu Quellen und Literatur gefolgt werden.

Erich Röth (1895–1971) wurde in Flarchheim am Heinich geboren, besuchte das Mühlhausener Lehrerseminar, diente als Soldat im Ersten Weltkrieg, absolvierte 1919 seine Lehrprüfung und wurde Schulmeister in Stützerbach (11). Schon seit 1912 ist er Mitglied des Internationalen Guttemplerordens, der, 1851 in Amerika entstanden, Alkohol und Nikotin bekämpft und seine Mitglieder zu sittlicher Erziehung und Bildung der Persönlichkeit anhält (9). In diesen Kreisen hatte Röth auch seine Frau Dora Uhlig kennengelernt und 1920 geheiratet. Er lebte „im Geist jugendbewegter und lebensreformerischer Ideen“ (11). Erich Röth organisierte Theateraufführungen und Spielscharen dazu, ließ Volkslieder sammeln und Volkstänze einstudieren (13). Mit diesen Ideen gründete Röth 1921 seinen Urquell-Verlag Erich Röth (14). Hier erschienen Heimatliteratur und Schriften aus dem Umfeld der Jugendbewegungen, die *Edda des Snorri Sturluson* von Karl Konrad und die Schriften Georg Stammers. Das Spektrum war umfassend: es reichte von Spruchkarten bis hin zu historischer Literatur und Lyrik. Im November 1923 wurde sein Sohn Diether geboren (18).

Der Verlag wurde zeitweilig von einer Genossenschaft mitfinanziert. Die Vorstellungen gingen in Richtung einer Kommune, die ab 1926 im Verlagssitz Flarchheim leben sollte. Betrügerisches und Intrigantes beendeten diese Vorstellungen. Wollte Erich Röth zuerst „die eigene Art“ „in den Thüringer Heimatschriften“ (30) zeigen, so ging es mit der Reihe *Das Gesicht der Völker* von 1928, ab 1947 im Zentrum des Verlages, um das Verstehen der europäischen Nachbarn.

Die Periodika des Verlages zeigen, wie sich auch Röths Überzeugungen mit dem zeithistorisch Diskutierten änderten. So gibt er die völkische Zeitschrift *Die Kommenden* heraus und möchte dieses später aus ihrer „vorwiegend völkischen Grundhaltung lösen und sie dem ‚Neuen Nationalismus‘ annähern“ (33). 1931 kulminieren Diskussionen der politischen Ausrichtung zwischen Nationalismus und Sozialismus, wobei Röth einen „nationalen Sozialismus“, die Forderung „nach einer sozialistischen Neuordnung von Staat und Gesellschaft grundsätzlich abzugrenzen versucht (was von heutigen Historikern bisher kaum bemerkt worden ist).“ (42) Die Zeitschrift *Die Kommenden* suchte also ihren Weg, der sich von der NSDAP absetzt und die Vielfalt der bündischen Bewegung spiegelt. Ab 1933 blieb es fraglich, wie lange die Zeitschrift *Die Kommenden* erscheinen kann –

bis Ende des Jahres. Der ehemalige Urquell-Verlag zog 1934 nach Eisenach, nannte sich dort Erich Röth Verlag und gründete ein neues Periodikum, eine

Halbmonatsschrift mit dem gewollt missverständlichen Tarnnamen ‚Wille zum Reich‘. Ihr Untertitel ‚Eine Zeitschrift aus dem Geiste deutscher Jugend‘ und vor allem der Eindruck ‚9. Jahrgang der Kommenden‘ wie dessen Zählung bis zum letzten Heft müssen nach den Verboten geradezu als Provokation verstanden werden“. (60)

Das Geschehen kommentiert Sohn Diether Röth aus „der allgemeinen Aufbruchstimmung“ heraus, in der man glaubte, „auch eigene und gegensätzliche Vorstellungen noch einbringen zu können“ und sich daher „dem ständig verkündeten und sich auch tatsächlich vollziehenden ‚Neuwerden‘ nicht versagt. Die scheinbaren oder auch tatsächlichen (manchmal auch auffallend zu betonten) Zustimmungen zum Zeitgeschehen und auch zum Nationalsozialismus werden nur von daher verständlich“. Dieser Zusammenfassung folgt mit Blick auf die Gegenwart ein Zurückweisen heutiger Einschätzungen: „Aus den gesicherten Positionen der Gegenwart mit anderen Vorstellungen und einem anderen Wortgebrauch ist eine vorschnelle Verurteilung der damaligen Zeitumstände oder auch der Teilhaberschaft Mancher freilich immer sehr leicht.“ (62) Dieter Röth sieht hier eher eine Tarnung und Nutzung von Decknamen, wie der Schriftleiter später eidesstattlich versicherte (63). Derart getarnt übernahm 1935 Harro Schulze-Boysen die Herausgeberschaft der Zeitschrift. Die Verhaftung erfolgte 1941, Abhörung, das Öffnen von Briefen und Überwachung gehörten im Vorfeld und danach dazu (84–87). Nach der Verurteilung zu zwei Monaten Gefängnis, die in der Untersuchungshaft verbüßt wurden, erfuhr Röth Unterstützung durch Staatsanwaltschaft und seinen Wehrmachtsskommandeur, so dass er zurück zu seiner Einheit kam und nicht noch ins KZ (87). Solchen Beistand erlebte auch Diether Röth in der Schule, so dass er 1942 sein Abitur ablegen konnte (88). Als Führer einer Sanitäts- und Krankenkraftwagenkompanie in der 7. Panzerdivision östlich von Charkow suchte Erich Röth wieder eigene Wege, er ließ russische Soldaten und Zivilpersonen ärztlich versorgen und aus den Betätigungsräumen der SS bringen (90). 1944 wurde die Familie ausgebombt; die Mutter starb an den Folgen eines amerikanischen Tieffliegerbeschusses auf einen zivilen Personenzug (91).

Schon 1947 erhielt Erich Röth eine neue Verlagslizenz, der erste Band erschien aber erst 1949 mit *Sibirischen Erzählungen* von Wladimir Korolenko (112). Zwischen dem Erscheinen vielfältiger Literatur und insbesondere der Reihe *Das Gesicht der Völker* kommen immer wieder die Knappheit der Papierkontingente, fehlende Druckerlaubnisse und Hausdurchsuchungen sowie die Kündigung von Verlagsräumen als Hürden der Verlagsarbeit ins Spiel. Insbesondere tat sich das Finanzamt in Eisenach hervor, indem es immer neue Berechnungen von Steuerschulden vorlegte und damit Verlag und Familie immer wieder an den Rand der Existenz brachte. Der Entzug der Verlagslizenz erfolgte 1958 (197–205, 207, 253, 255).

Erich Röths Ziel blieb es, die „Begegnung mit den Menschen anderer Völker und Verständnis für ihre Eigenart zu vermitteln“ (102). Doch diese Botschaft wurde wenig unterstützt, allerdings auch nicht endgültig untersagt. So resümierte Diether Röth: „Doch die ununterbrochenen Quälereien vermag er [Erich Röth] kaum länger zu ertragen. Es belastet ihn, dass er nichts mehr selber bewegen, sondern nur noch auf die Maßnahmen eines totalitären Staates reagieren kann.“ (207) Der Antrag von Diether und Jürgen Röth auf Entschädigung des Vaters wurde im Jahr 2000 abgelehnt. Eine tatsächliche Prüfung der Sachverhalte ist nach Diether Röths Darstellung nicht festzustellen (317–318).<sup>2</sup>

Hervorzuheben ist, dass Erich Röth über Jahrzehnte eine mehr als 1000, später mehr als 4000 Belege zählende Mundartsammlung seines Heimatdorfes Farchheim anlegte und etymologisierte. Die Wortbelege bezog er rückwärts auf die verschiedenen lautgesetzlichen Entwicklungen und rekonstruierte eine mutmaßliche Entstehungszeit. Er schloss daraus,

dass eine Vielzahl von Wörtern von den germanischen Lautveränderungen unberührt geblieben ist und deshalb als nichtgermanisch-indoeuropäisches Wortgut verstanden werden muss. [...] Offenbar haben die um 250 vZtr. in Westthüringen eindringenden germanisch sprechenden Eroberer eine heimische Vorbevölkerung herrscherlich nur dünn überlagert, wodurch deren Sprache weitgehend unverändert erhalten geblieben oder nach der allmählichen Emanzipation der von ihnen zu Knechten und Mägden Unterworfenen wieder in den allgemeinen Sprachstrom aufgestiegen ist. Das hat ihn zu der hochbedeutsamen Entdeckung einer ‚unteren Sprachschicht‘ geführt, die bis zur Gegenwart ein wesentlicher Faktor bei der Herausbildung unserer deutschen Sprache ist. (217, 232, 244)

Erschienen sind die Bände *Mit unserer Sprache in die Steinzeit: mitteldeutsches Wortgut erhellt die Ur- und Frühgeschichte* (Bad Langensalza: Rockstuhl, 2004) und *Sind wir Germanen? Das Ende eines Irrtums* (Bad Langensalza: Rockstuhl 2., verb. Aufl. 2006).

Diether Röth studierte seit 1945 in Göttingen zunächst Germanistik, Geschichte und Kunstgeschichte, später Volkskunde bei Will-Erich Peuckert. Seine Dissertation beschäftigte sich mit dem Naturverstehen und der Landschaftsdarstellung in den frühneuhochdeutschen Prosaromanen des fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts und der Darstellung von Raumhaftem im Zeitlichen der Handlung (115). Diether Röth betrieb die seit 1954 in Kassel bestehende Dependenz des väterlichen Verlages. Auch er ist durchgehend mit Raumproblemen konfrontiert, einerseits weil Kassel stark kriegszerstört war, andererseits weil ihm Räume von anderer Seite her streitig gemacht werden. Als Verlagsleiter schrieb er, „niemals“ habe er „völlig druckreife Manuskripte“ erhalten und sich daher

---

<sup>2</sup> Zu den archivalischen Unterlagen [http://www.ifz-muenchen.de/archiv/ed\\_0903.pdf](http://www.ifz-muenchen.de/archiv/ed_0903.pdf) (6 Juli 2017).

immer mit Lektorat, Textüberprüfungen und Kommentaren sowie auch mit Illustrationen eingebracht. Dies wirkt sich in der Menge der Veröffentlichungen und in der Preisgestaltung aus. Auch in der Konkurrenz zur etablierten Reihe *Märchen der Weltliteratur* des Diederichs-Verlages wirkt sich dies beispielsweise durch niedrigere Preise aus (241).

Der Röth-Verlag Kassel setzte aber auf Veröffentlichungen aus der Mündlichkeit, d. h. von Erzählerinnen und Erzählern, die in der Feldforschung befragt wurden. So wurden wohl alle erreichbaren afrikanischen Erzählsammlungen ausgewertet. Auch die Fotos der Erzähler sind wiedergegeben (239). Aus diesen Texten soll die Herkunft aus mündlicher Tradition hörbar sein. Den Texten folgen die Bestimmungen nach dem Motif-Index. Aus der Vielzahl namhafter Autorinnen und Autoren für den Röth-Verlag sei Marianne Klaar genannt, deren Bände griechischen Erzählguts auf Tonbandaufzeichnungen beruhen, die sie ganz mit einem Blick auf die Erzählenden übersetzte (288 ff.). Die Zusammenarbeit des Röth-Verlages mit der Europäischen Märchengesellschaft e. V. Rheine und mit der Märchen-Stiftung Walter Kahn sei hier nur genannt. Diether Röth erhielt 2003 den Märchenpreis der Stiftung.

Einen Verlag während zweier Diktaturen zu führen, bedeutete das Betreten von Grauzonen, das Laborieren an den Grenzen. Das betrifft sowohl die eigenen, als auch die des Systems. Das vorliegende Buch bietet aber auch eine Geschichte von Vater und Sohn, die Mutter von vier Kindern spielt nur am Rande eine Rolle. Während der Vater gegen die diktatorischen Systeme opponierte, übernahm der Sohn dem Vater zuliebe den Verlagssitz in Kassel und trat in die Fußstapfen des Vaters. Es wurde ihm eine universitäre Karriere offeriert, aber dem Vater zuliebe lehnte er ab. So wurde er Verleger, Verlagsvertreter, Illustrator und vor allem Privatgelehrter der volkskundlichen Erzählforschung. Und auch der Sohn geriet mit den regionalen Systemen in Konflikt: Seine Verlagsräumlichkeiten wurden ihm immer wieder streitig gemacht, zuletzt von den örtlichen Vereinen, die die von Röth zuletzt genutzte Schule lieber als Vereinsräume nutzen wollen.

Es gibt einige Hürden beim Lesen, so die zahlreichen Fehler und die fehlenden Nachweise der Briefzitate und Anmerkungen. So wechseln die Perspektiven sprachlich – Fakten werden geboten, doch stets aus der Sicht Diether Röths, was aber nicht immer offengelegt ist und daher mitunter changiert zwischen Erinnerungsschrift und wissenschaftlich-historischer Darstellung (z. B. 90 und 92).

Von Förderern ist nur an wenigen Stellen die Rede, so etwa vom Märchenpreis der Märchen-Stiftung Walter Kahn und vom Bundesverdienstkreuz. So steht am Ende ein arbeitsreiches Leben voller Entbehrungen und voller Selbstbehauptung, ausgerichtet aber an den eigenen Zielen und Interessen. Es ist ein lesenswertes Stück Zeitgeschichte, für Erzählforscher eine Fundgrube an Details, für Zeithistoriker sicherlich ein spannendes Portrait.

**Bokher, Elye:** *Bovo d'Antona by Elye Bokher. A Yiddish Romance. A Critical Edition with a Commentary.* By **Claudia Rosenzweig.** Leiden: Brill, 2016. 581 pp.

Reviewed by **Dr. David Elton Gay:** Research Associate, Folklore Institute, Indiana University, Bloomington, IN, USA. E-Mail: dafyddgay@gmail.com

Claudia Rosenzweig's new edition of the Yiddish version of *Bovo d'Antona* is a most welcome addition to the still too limited number of modern editions of early Yiddish texts. What makes this edition different from many that present themselves as a 'critical edition', however, is that it is intended as introduction for all interested in *Bovo Bukh*, whether or not they have Yiddish.

Rosenzweig has two goals for her edition, both of which she accomplishes: first is that she wants to create an introduction to Elye Bokher's version of *Bovo Bukh* (as it is called in Yiddish); and second that she wants to establish a critical text of the Yiddish version of the romance.

The introduction to her edition thus has a broader scope than is usually found in introductions to critical editions. In order to reach this wider audience Rosenzweig has arranged her introduction as essentially a separate work; in it the reader will find in-depth discussions of the various literary and cultural aspects of the text, along with all quoted Yiddish texts in transcription and English translation. The transcription will allow anyone with Middle High German or Early New High German to easily read Bokher's text, and the English translations mean that even those without this level of German, but access to one of the available translations, will have a substantial guide to the poem.

The critical edition of the poem, on the other hand, is presented only in Yiddish letters. Rosenzweig's edition has a useful critical apparatus, which includes glossaries of the various linguistic components of the text and indices of names and places. Her apparatus also includes a very useful appendix on later versions of *Bovo Bukh* (503–532).

The 'shpilman theory', the idea that texts like *Bovo Bukh* were performed by minstrels, is a recurring idea in studies of early Yiddish literature, and thus Rosenzweig gives detailed attention to it (64 ff., for example). She rejects this theory, finding instead that "the chivalric poem in Old Yiddish literature presents us with refined literary products that came about as a result of the encounter between Jewish sources and the chivalric genre of the Italian Renaissance." (70–71). But even if *Bovo Bukh* was not an oral poem, it still – like other romances – has a folkloric component, and thus it is unfortunate that there is no discussion of this in her edition.

*Bovo Bukh* is an excellent example of the relationship between romances and folktales, and Rosenzweig's introduction and edition of this important early Yiddish text will be appreciated by scholars of early Modern literature and folk narrative.

*Gesta Romanorum: A New Translation.* By **Christopher Stace**. Introduction by **Nigel Harris**. Manchester: Manchester University Press, 2016. 502 pp.

Reviewed by **Dr. David Elton Gay**: Research Associate, Folklore Institute, Indiana University, Bloomington, IN, USA. E-Mail: dafyddgay@gmail.com

Since 1824 English language scholars with no or limited Latin have depended on Charles Swan's translation of *Gesta Romanorum*, a key medieval collection of exempla. The shortcomings of Swan's translation have long been known: as Nigel Harris writes in his introduction, "inevitably Swan's translations are of their time. While by no means disastrous, they avoid or gloss over many difficulties, use much deliberately archaizing vocabulary, and, more seriously, often make free with the actual contents of the text." Swan often bowdlerized the text, as Harris points out: "the most notable example of this comes at the end of story 28, which Swan changes fundamentally, presumably to accommodate his own and his nineteenth-century contemporaries moral scruples." As Harris concludes, "whatever the merits of Swan's translation, so anachronistically and cavalier approach to a medieval original cannot be viewed as appropriate for the twenty-first century." (xxiii-xxiv)

Christopher Stace's fine translation of the *Gesta Romanorum* now offers the reader a reliable and accurate guide to the original to replace Swan's translation.

Nigel Harris's introduction (xiii-xxviii) gives the reader a solid foundation in the nature of this collection of exempla, its place in medieval culture, and the scholarship concerning the *Gesta*. The *Gesta* was a fluid text during the Middle Ages in both its Latin and vernacular versions, as Harris points out (xiii ff.), which precludes assigning an author to the text; as he writes, "no-one knows for certain when, where or by whom the *Gesta* were first compiled." (xiii)

Like most collections of exempla, the *Gesta* has many characteristics that link it to folk narrative, but, as happens so often in works from outside the world of folk narrative scholarship, even though Harris cites from one folk narrative publication in his introduction, there is otherwise no mention of folk narrative studies or folk narrative in his introduction. Annotation to the tales is very light, though the Tubach numbers to the tales are usually given. These numbers are, however, given only with the tales; no list of these numbers is included in the book.

But, while worth noting, these are minor blemishes on a translation and introduction that should be warmly welcomed by English-speaking readers and others. Indeed, Stace's translation should establish itself quickly as the standard translation of the *Gesta Romanorum*.

**Williams, Mark:** *Ireland's Immortals: A History of the Gods of Irish Myth*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2016. xxx, 578 pp.

Reviewed by **Dr. Ephraim Nissan**: London, England, U.K. E-Mail: ephraim.nissan@hotmail.co.uk

The book under review, a 'tour de force', begins with Ireland soon after conversion to Christianity (or rather in the early Middle Ages) – "only very rarely do I suggest the shape which pre-Christian Irish belief might have taken" (xiv) – Part One's sixth and last chapter being about the late Middle Ages. Part Two instead is concerned with mythopoeia in modern Celtic nationalisms (in Ireland and Scotland), or contemporary neo-Paganism in the British Isles. Usefully, in the front matter, the *Preface* is followed with a *Guide to Pronunciation*. "The coverage of this book means that many names might potentially be met with in their Old Irish, Middle Irish, Modern Irish, or (occasionally) Scottish Gaelic guises" (xxi). "My own policy has been to choose a point in time – c. AD 875 – and to keep names in the form which they had at that stage in the history of the language: later Old Irish" (xxi). "If no Old Irish form of a name is available, then the earliest attested form is given" (xxi–xxii). The back matter comprises a glossary, then a *Conspectus of Medieval Sources*, a bibliography (517–555), and an index (557–578). The illustrations of Part One are photographs of landscapes or artefacts, and there also are diagrams. The illustrations of Part Two are taken from nineteenth and early twentieth century literary publications. "Part Two represents a fresh starting point, turning from Irish [literature] to English[-language literature] and from the largely anonymous writings of the Middle Ages to a range of literary personalities" (xvi–xvii).

Irish gods, like Norse gods, can be killed (xiii). Irish gods are also fairies. "At times they resemble the Olympian divinities as a family of immortals ruled by a father-god, but at others we find them branching into a teeming race of supernatural nobility, an augmented humanity freed from ageing and artistic limit" (xiii). "[S]harply outlined personalities among the Irish gods are few" (xiii). "[N]ew deities continued to appear centuries after pagan religion had come to an end in Ireland" (xiv). The paradox is solved by the fact that Irish Christians' view of the Irish gods, the Túatha Dé Danaan, was rather euhemeristic: they "were believed by generations of Ireland's medieval and early modern intellectuals to have been historical people, their deeds memorialized in a complex web of legendary history" (xiv). "[A] distinctively Irish habit was the assigning of exotic orders of being to former gods in an effort to shoehorn them into a Christian worldview" (xv): some maintained these were an intermediate class between angels and fallen angels (having been neutral, they were punished). Or then, they were "a mysteriously sinless branch of the human race" (xv).

[T]he standard Christian view affirmed that for angels *all* sins – including that of sitting on the fence – are mortal sins, leading to eternal damnation. Nonetheless, the idea of neutral angels was retained into modernity as one of the main explanations in Irish folklore for the native supernaturals, although whether the idea travelled from folk belief into the early literature or the other way round is unclear. The fact that it occurs first in a famous, densely allegorical Latin text, *Navigatio sancti Brendani abbatis* ('The Voyage of St Brendan the Abbot'), suggests a learned origin. (80)

Williams, by training “a literary critic rather than a historian” (xiv), keeps the book’s focus “overwhelmingly on stories” (xiv). It is about “the development of a group of characters caught up in the flow of historical change” (xiv). Plotlines of key works are often summarised. Only gods are considered, not other supernatural beings: “there are no leprechauns or pookas here” (xiv) – other than when Williams turns to Tolkien’s elves (474–477).

Part One asks “who are or what are the Irish gods”, “why they are so unusual” (xv) *vis-à-vis* paganisms elsewhere in Europe, and “why interest in them persisted in medieval Ireland” (xvi). The book’s two parts are divided into numbered chapters, and these have unnumbered sections. Chapter 1, *Hidden Beginnings: From Cult to Conversion*, tries to reconstruct the Iron Age background, and Christianisation in the fifth and sixth century. Chapter 2, *Earthly Gods: Pagan Deities, Christian Meanings* compares two short sagas, *The Adventure of Connlae* and *The Voyage of Bran*. Dating from around the turn of the eighth century, they are “the earliest saga narratives featuring native supernaturals” (xvi). The society of the gods is the subject of Chapter 3, *Divine Culture: Exemplary Gods and the Mythological Cycle*, which examines two sagas from the ninth or tenth century, *The Wooing of Étain* and *The Second Battle of Moytura*.

Chapter 4, *New Mythologies: Pseudohistory and the Lore of Poets*, is concerned with *The Book of Invasions*, this being “the great edifice of pseudohistory into which the Túatha Dé Danaan were slotted during the eleventh and twelfth centuries” (xvi), and which “insisted that Túatha Dé Danaan had been invaders from outside” (268). “The gods’ ‘national identity’ is one of the things which [the late medieval text considered in Chapter 6], ‘The Battle of Ventry’, asks us to consider” (268).

The hero Finn mac Cumail, known in English as Finn Mac Cool, and the role of the divinities in relation to him, is the subject of Chapter 5, *Vulnerability and Grace: The Finn Cycle*. He “became the centre of gravity for a luxuriant body of story from the turn of thirteenth century” (xvi). Chapter 5 mainly examines *The Colloquy of the Elders*, written around 1220, then proceeds to also consider *The Fostering of the House of Two Vessels*, perhaps from the fourteenth century.

Chapter 6 is *Damaged Gods: The Late Middle Ages*, and considers how the Irish gods were imagined in that period. Chapter 6 examines *The Tragic Death of the Children of Lir*, which is “famously the weepiest of all Irish mythological tales”



(xvi). Chapter 6 contrasts it to a likewise late tale about bloodletting and vengeance, *The Tragic deaths of the Children of Tuireann*.

Part Two begins with Chapter 7, *The Imagination of the Country: Towards a National Pantheon*, which “takes a wide view of the early history of the gods in writing in English, and shows how the concept of a native pantheon only slowly became intellectually available during the eighteenth and nineteenth centuries” (xvii), as indeed earlier on, those characters had been considered as legendary, yet historical people. William Butler Yeats and George Russell are the protagonists of Chapter 8, *Danaan Mysteries: Occult Nationalism and the Divine Forms*. It was at the *fin de siècle*, that “for the first time a passionate impetus was felt to recover a lost Irish paganism” (xvii). The book under review comprises two case studies of a single deity, and the first time is in Chapter 8. The second such case study is in Chapter 11, and concerns the same deity, Óengus (Angus Og). I would like to signal that whereas Williams refers to the theosophist George Russell just by that name – Russell invented an Irish cosmogony and theogony of Indian derivation, because of the absence of a cosmogony in Irish myth – one finds the entry for him under “AE” in a scholarly encyclopaedia of Western esotericism,<sup>1</sup> an entry that begins as follows:

Theosophist,<sup>2</sup> poet, prose author, artist, journal editor, officer of the Irish Agricultural Organisation Society, and member of the Irish Convention of 1917. George William Russell is best known by his pen-name *AE*, which he adopted after a compositor was unable to read more than the first two letters of *Æon*, the Gnostic word for a higher being with which he signed a letter to the editor of the Theosophical journal *Lucifer* in 1888. Russell was born into a Protestant family in the north of Ireland, and from adolescence onwards he experienced visions of superhuman beings and of scenes from the past and future, visions of which he

---

1 The header of the entry is “AE (ps. of George William Russell), \* 10.4.1867 Lurgan, † 17.7.1935 Bournemouth”, on p. 2 in Hanegraaff, Wouter J. (ed., with Antoine Faivre, Roelof van den Broek, and Jean-Pierre Brach): *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Leiden: Brill, 2006. The entry appears on 2–4, and is by Henry Summerfield. By the latter, Williams on 552 in the book under review has a bibliographical entry for “That Myriad-minded Man: A Biography of George William Russell ‘AE’ 1867–1935”, Gerrards Cross, UK: Colin Smythe, 1975. The bibliography omits the name of the publisher, while naming the town. By the way, it is in Buckinghamshire, England.

2 In the encyclopaedia entry (on p. 3), Summerfield states that “disillusioned with the Theosophical Society, he left it in 1898 to found his own Hermetic Society [→ Hermeticism and Hermetic Societies], in which he taught his followers in Dublin at weekly meetings” (brackets in the original). “In 1896 he deduced from a vision that there was about to appear in Ireland an avatar who would recreate the nation after the imminent crumbling of the British Empire, and for the rest of his life he hoped to see in the flesh the face that had risen before his inner eye” (ibid.). “In *The Interpreters* (1922), written during the Anglo-Irish War and the Irish Civil War, Russell traces socialism, nationalism and imperialism to their roots in the Logos, the Archaeus, and the Light of the Logos respectively” (ibid.).

sought explanations in exoteric and esoteric literature. Soon he came to believe that he possessed memories of previous lives. Around the age of twenty, he was drawn towards the teachings of Madame → Blavatsky, and he joined the Dublin Theosophical Lodge about 1890.

In 1897, the poet W. B. Yeats convinced Russell to become an employee (doing administrative work and personal outreach to peasants) in the Irish agricultural co-operative movement, in the hope of stemming the rural exodus. Russell claimed that “‘the secret Ruler of the World’, who seems to be guiding farmers all over the earth into the co-operative movement, is the Planetary Spirit of Theosophy (Notes of the Week, 7.1.1911)”.<sup>3</sup> As opposed to Yeats, who is “among the most hallowed of Irish writers” (xvii), “the mystic, poet, and painter George Russell [was] of the second rank in virtuosity, but of the greatest importance in the story of the Irish gods” (xvii).

Chapter 9 is *Highland Divinities: The Celtic Revival in Scotland*, about a phenomenon that took root in the 1890s, and was parallel to the Celtic Revival of Ireland. “This redefined the pantheon not just as the gods of Ireland, but as the gods of the Gaels on both sides of the sea” (xvii). Chapter 9 considers the writer Fiona Macleod (by his real name, William Sharp) and the visual artist John Duncan.

Chapter 10 is *Coherence and Canon: The Fairy Faith and the East*. In the early twentieth century, three attempts were made to systematise Ireland’s mythology. All three attempts were influenced by eastern philosophy. Those three attempts are the subject of Chapter 10.

Chapter 11 is *Gods of the Gap: A World Mythology*, and its temporal span takes us to the present. Apart from a case study of the deity Óengus, Chapter 11 provides a survey of the presence of Irish gods in classical music, children’s literature, and contemporary culture. Chapter 12 (the last one) is *Artgods*. It “presents some final observations and thoughts about what the future may hold” (xvii). A desideratum Williams states is full-length studies about individual Irish gods (xvii–xviii), for example about the fire-goddess Brigit (who also became a Christian saint). Williams reluctantly had to cut one third off his book (xviii). Mark Williams has written a very readable and hugely informative book with novel insights. The endorsements on the back cover do not exaggerate in their lavish praise.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> In Summerfield’s encyclopaedia entry, on p. 3.

<sup>4</sup> A typo I found is in “the limitations of the surviving evidence” (xv). On 530, s. v. Dumville, “*Studi Medievale*” should be “*Studi Medievali*”.