Mitteilungen der Österreichischen Geographischen Gesellschaft,
131. Jg. (Jahresband), S. 77 - 92, Wien 1989

BEITRÄGE ZUR BEZIEHUNGSANALYSE VON MYTHOS UND GEOGRAPHIE

Helmut RIEDL, Salzburg*

INHALT

1. Einleitung 77
2. Mythos und Struktur 78
3. Mythos und Geographie 80
3.1. Die Abbildung der geographischen Realität durch die Mythen 81
3.2. Die Beziehung der geographischen Substanzen über das kognitive Verhaltensmodell zum Mythos 84
3.3.1. Die Einwirkung des Mythos über die "Perzeptionsumwelt" auf die reale Landschaft 85
3.3.2. Mythos - weit gefaßt 88
4. Zusammenfassung 89
5. Literaturverzeichnis 89
6. Summary 92

1. EINLEITUNG

In den letzten Jahren bemerkte ich wiederholt bei Vorlesungen, die den Mythos einer Landschaft berührten, daß die akademische Jugend sich außerordentlich für alles, was mit dem Mythos in Verbindung stand, interessierte. Dieses Interesse der Jugend am Mythos, hinter dem auch eine wachsende Bereitschaft für die Rehabilitierung von Gefühlen (BÜRGER 1986, S. 9) stehen mag, hat doch seine Hauptursache darin, daß wieder begonnen wird, anthropologisch (WALTER 1980, S. 106) zu fragen, nachdem die Neuzeit den Mythos aus dem Menschen genommen hat. Dieser Impetus war überhaupt die Ursache, einmal von der Geographie her zu prüfen, welche Betrachtungsweisen die Beziehung Mythos-Geographie eröffnet und welche Erkenntisobjekte mit einer derartigen Beziehungsanalyse verbunden sein können. Es ist sehr schwierig, definitorisch eine

* O.Univ.-Prof. Dr. Helmut Riedl, Institut für Geographie der Universität Salzburg, A-5020 Salzburg, Hellbrunnerstr. 34/III

zentrale spezifische Eigenschaft der Mythen zu benennen. Unter Mythos fallen nach KIRK (1987, S. 25) viele verschiedene Arten von traditionellen Erzählungen, ausgenommen moralisierende Fabeln und geschichtlich verbürgte Erzählungen. Mythen sind Träger wichtiger Mitteilungen über das Leben in einer Gesellschaft. Damit sind sie in illiteralen und traditionalen Kulturen auch Formen der Kommunikation und der Instruktion.

2. MYTHOS UND STRUKTUR

Von allen Richtungen der Mytheninterpretation bildet die strukturale Anthropologie (OPPITZ 1975) den besten Zugriff zur Analyse eines einzelnen Mythos. Die Frage nach der Natur des Mythos und nach der Art der analytischen Handgriffe, mit denen er bearbeitet werden kann, um ihn zu verstehen, bildet die Grundlage für alle weiteren Fragen des Geographen. Der erste Schritt der Mythenanalyse besteht darin, die konstitutiven Einheiten des Mythos festzulegen. Dabei müssen die aufeinander folgenden Ereignisse zu solchen konstitutiven Einheiten zusammengezogen werden, aus denen sich Sätze bilden lassen, wodurch die Struktur des Mythos eine erste Transparenz erfährt. Durch das Anordnen der konstitutiven Sätze des Mythos in syntagmatische Ketten (LÉVI-STRAUSS 1976, IV/1, S. 188, II, S. 219) und paradigmatische Reihen kann bei horizontaler Lesung das zeitliche Nacheinander der konstitutiven Einheiten verfolgt werden; bei vertikaler Lesung werden die konstitutiven Einheiten als synchronische Beziehungsbündel erkennbar. Das Arrangement gibt, verglichen mit einer Orchesterpartitur (LÉVI-STRAUSS IV/1, 1976, S. 205), gleichzeitig den Melodienverlauf und die synchrone Tätigkeit der Instrumente wieder (REIF 1980, S. 57 f.). Das Ziel jeder Isolation konstitutiver Einheiten (OPPITZ 1975, S. 208) ist es, dem Mythos immanente Korrelationen und Oppositionen aufzudecken, also logische Beziehungen zwischen den Elementen zu erkennen.

Wesentliche Strukturelemente eines Mythos stellen der Code und die Botschaft dar, wobei deren Wechselbeziehungen besonderes Interesse finden. Mit *Code* kann das Ausdrucksmittel bezeichnet werden, in dem eine Botschaft vorgetragen wird. Die wichtigsten Codes der amerikanischen Mythen stellen kulinarische, akustische (LÉVI-STRAUSS 1976, II, S. 360), vestiäre Codes, aber auch astronomische und meteorologische Codes (LÉVI-STRAUSS 1976, IV, S. 255) sowie lithologische, soziologische und botanische Codes (LÉVI-STRAUSS 1976, IV, S. 338) dar. Die Codes sind hierarchisch gestuft; so ist der akustische Code imstande, für soziologische, ökonomische und kosmologische Botschaften eine gemeinsame Sprache anzubieten (OPPITZ 1975, S. 213). Die besondere Bedeutung eines Mythos stellt die *Botschaft* dar. Code und Botschaft mehrerer Mythen zeigen bestimmte Korrelationen. Der Gegensatz von Sonne und Mond in amerikanischen Mythen kann alles Beliebige bedeuten (LÉVI-STRAUSS 1976, III, S. 206). Andererseits divergieren die Codes oft, während die Botschaften die gleichen sind.

Die Geschichte der Mytheninterpretation zeigt, daß man ursprünglich die Mythen mittels eines einzigen und exklusiven Codes verstehen wollte. MÜLLER (1862) und seine Schule gingen von der vergleichenden Grammatik aus, entdeckten den astronomischen Code und entzifferten ihn zum Teil. Auf Grund des monofunktionalen Theorieansatzes

münden die Interpretationen der Naturmythenschule, bei der stereotyp die Sprachmetaphern nach Naturphänomenen hinterfragt werden, in eine naturalistische Interpretationstheorie der Mythen; hinter dem Schirm mythischer Namen und Personifikationen werden die durch die mathematisch-geographischen Parameter bedingten Beleuchtungsverhältnisse der Erde erkannt.

KUHNs (1859) Naturdeterminismus (DETIENNE 1985, S. 23) bezog sich in den antiken Mythen auf klimatologische Phänomene wie Gewitter und Stürme. Ähnlich der Entwicklung des Naturdeterminismus in der Geographie (RATZEL 1882) konnte die Naturmythenschule nur eine einseitige Interpretation der Mythen bieten, nämlich die Behauptung, daß die Mythen bloß die Naturphänomene abklärten. LÉVI-STRAUSS (1973, S. 211) zeigte, daß die Naturphänomene nur das Mittel darstellen, mit Hilfe dessen menschliche Lebensprobleme behandelt werden. Dieses Mittel ist weder physischer oder biologischer Natur (OPPITZ 1975, S. 181), sondern logischer. LÉVI-STRAUSS (1976, IV, S. 45) erkannte, daß sich der Mythos durch keinen einzeln herausgegriffenen Code reduzieren läßt und er läßt sich auch nicht als Resultat der Addition mehrerer Codes erklären. Vielmehr konstituiert eine Mythengruppe durch sich selbst einen Code, der von höherer Potenz ist als jeder einzelne all derer, die sie verwendet, um vielfältige Botschaften zu chiffrieren.

Das zentrale Thema der strukturalen Mythenforschung stellt das Begreifen der Mythen *als zusammenhängende Transformationssysteme* dar. Anfänge dieses Verständnisses lieferte bereits der russische Formalismus mit PROPP (1970). Die Veränderungen mythischer Sequenzen entstammen einer Absicht, die durch das Ausrichten der Botschaft nach neuen Bedürfnissen bestimmt wird. Mythen schieben sich in weite geographische Räume (z.B. Genesis-Mythos) und zeitliche Räume (von den alten Griechen bis zu den modernen Psychoanalytikern) vor und werden dabei transformiert. Bei allen Mythenvergleichen werden methodisch die Sequenzen sprachlich derart umgeformt, daß äquivalente Merkmale zusammengefaßt werden können. LÉVI-STRAUSS (1976, II, S. 340 f.) entwarf in seiner umfangreichen Mythologica häufig synoptische Operationstafeln, wobei der strukturale Vergleich der Begriffspositionsbestimmung im semantischen Feld dient. Dabei sollen auch unverständliche Einzelheiten eines Mythos mittels anderer Mythen (OPPITZ 1975, S. 221) aufgeklärt werden. Die wichtigste Aufgabe jedoch stellt die Aufdeckung isomorpher Beziehungen zwischen den Mythen dar. Der strukturale Vergleich versucht nachzuweisen, daß die konstitutiven Einheiten eines Mythos mit anderen Einheiten rationale Paare bilden. LÉVI-STRAUSS formalisierte in seiner Mythologie die Ergebnisse seiner Untersuchungen in Form kanonischer Lehrsätze. In seiner Mythologica II (LÉVI-STRAUSS 1976, S. 269) stellt er den ersten Lehrsatz: fx (a): fy (b):: fx (b): f (a-1) (y) auf, der bereits auf seine Strukturale Anthropologie, 1958, zurückgeht. Die Formel drückt allgemein eine Äquivalenzrelation zwischen zwei mythischen Situationen aus. In jeder der Situationen sind mindestens zwei Ausdrücke (a und b) gegeben sowie zwei Funktionen (x und y) dieser Ausdrücke. Beide Situationen (OPPITZ 1975, S. 247) sind durch eine Inversion sowohl der Ausdrücke wie der Beziehungen definiert.

Die Randbedingung besteht darin, daß einer der Ausdrücke durch sein Gegenteil (a durch a-1 oder b durch b-1) ersetzt werden muß. Ferner muß sich eine korrelative Inversion zwischen dem Funktionswert und dem Ausdruckswert zweier Elemente (y und a) ergeben. In seinem zweiten kanonischen Lehrsatz stellt LÉVI-STRAUSS (OPPITZ 1975, S. 251) die Frage, ob es einen Mythos Mz gibt, dessen Beziehung zu Mx analog derjenigen von Mx zu My ist. Im dritten Lehrsatz werden die Beziehungen der Mythen untereinander von einer Hemisphäre zur anderen geregelt und weniger die inhaltlichen Ähnlichkeiten der Mythen zwischen beiden Hemisphären hervorgekehrt, womit sich ja bereits die vergleichende Mythologie EHRENREICHs (1905) beschäftigte.

Die bisherigen Ausführungen genügen wohl insoweit, als gezeigt werden sollte, daß Mythen kein Ergebnis wilder Phantasie darstellen, sondern des mythischen Denkens, für das die konstitutive Erfahrung von binären Oppositionen maßgeblich ist. Zum erstenmal in der Geschichte der Mythologie wird in der modernen strukturalen Mythenforschung auch der Versuch unternommen, Hypothesen derart zu formulieren, daß Vorhersagen möglich sind.

3. MYTHOS UND GEOGRAPHIE

Wenn auch eingeworfen wird, daß sich die Mythen (KIRK 1987, S. 81) nach Ansicht der strukturalen Mythenforschung mit einer Art Algebra befassen, mit einer strukturalen Affinität zwischen Geist und Umwelt, welche spezifische soziale Probleme und Gedanken transzendiere, so muß andererseits anerkannt werden, daß die strukturale Mythenforschung eindeutig nachwies, daß das mythische Denken die gleiche Logik offenbart wie jede andere Denkweise, und daß die Mythen geschlossene Systeme darstellen.

Damit können die mythologischen Systeme als Bestandteil der Welt 3 POPPERs (1973, S. 132 f.) angesehen werden. Zu dieser zählen theoretische Systeme, Probleme und Problemsituationen. Die Welt 3 umfaßt nicht die Subjektivität des Denkens, sondern dessen objektiven Inhalt im Sinne FREGES (1892, S. 32). Da die Autonomie der Welt 3 und ihre Rückwirkungen auf die Welt 2 (Welt der Bewußtseinszustände, geistigen Zustände und Verhaltensdispositionen zum Handeln - POPPER 1973, S. 132) und selbst auf die Welt 1 (physikalische Gegenstände oder physikalische Zustände) zu den wichtigsten Tatsachen des Erkenntnisfortschrittes gehören (POPPER 1973, S. 147), muß in geographischer Hinsicht sowohl eine Prüfung 1. der Beziehung zwischen geographischen Substanzen und den Mythen als auch 2. eine Erörterung der Beziehung zwischen geographischen Substanzen, dem kognitiven Verhaltensmodell (HARD 1973, S. 215) und den Mythen möglich sein. Von besonderem Interesse wird sich jedoch (3) die Beziehung zwischen Mythen - Perzeptionsumwelt und den geographischen Substanzen erweisen, womit die Prüfung einer möglichen Prägekraft der Mythen auf die Landschaften zur Debatte steht.

3.1. Die Abbildung der geographischen Realität durch die Mythen

Die erste Universaltheorie, die besagt, daß alle Mythen *Naturmythen* (KIRK 1987, S. 42) sind und die Aufgabe haben, Naturphänomene zu erklären, wurde bereits durch die anthropologische Schule TYLORs (1871) und LANGs (1887) entwertet. Die Naturmythenschule wurde dabei durch die Vorstellung ersetzt, daß der Mythos einem Urzustand des menschlichen Geistes angehört, welcher dem Kindheitszustand der Menschheit ähnelt. LANG (1887) verwies darauf, daß selbst dann, wenn Mythen mit Natur zu tun haben, sie mehr sind als bloße Allegorien. Allerdings münden die Theorien LANGs (1887) und TYLORs (1871) andererseits - unangefochten sei die Kritik an der Naturmythenschule - in eine Theorie der *Intellektualmythologie*, die in der Zwischenkriegszeit besonders von LÉVI-BRUHL (1935) vertreten wurde, wozu jedoch auch CASSIRER (1925) und, namengebend für die gesamte Richtung, LANGER (1916) zählen. Heute kann auch die Ansicht LÉVI-BRUHLs (1935) über die prälogische Mentalität der Primitiven nicht mehr aufrecht gehalten werden.

Die Frage, die vorerst interessiert, besteht darin, ob die Mythen die geographischen Strukturen soweit abbilden, daß für den Geographen eine Quelle für die Rekonstruktion der Landschaftsentwicklung besteht. Geographische Strukturen haben zunächst den Rang einer mythologischen Infrastruktur (REIF 1980, S. 149).

Im Grenzbereich des Modoc und Klamath-Stammbereiches von Kalifornien und Oregon (BARKER 1963, S. 467) tritt in den Mythen eine übernatürliche Gestalt auf, der "Hinkende im Schnee" (REIF 1980, S. 149; LÉVI-STRAUSS, 1976, IV, S. 89, S. 115). Seine Rolle ist nur aus der geographischen Infrastruktur verständlich. Die Mythen schaffenden Stämme der Modoc und Klamath kannten wohl den Ackerbau, lebten aber den größten Teil des Jahres von Fischfang und vom Sammeln von Beeren und wilden Wurzeln. Da die im Sommer gespeicherten Vorräte nicht ausreichten, um winterliche Engpässe überwinden zu können, waren diese nordamerikanischen Stämme gezwungen, im Herbst und Winter Großwildjagd im Gebirge zu betreiben. Der disharmonisierende Charakter der jagdlichen Lebensform besteht im Zwang zur risikoreichen Jagd im Steilrelief gegenüber dem Verweilen in halb in den Boden versenkten Hütten, die mit Matten und Rasenstücken bedeckt waren. Deshalb stellt das Gebrechen des Hinkens auch den Vorteil eines Neutralisierens von Anomalien dar. Mit dem kürzeren Bein kann sich die hinkende Mythengestalt als Meister der Jagd an die steilen Hänge gut anpassen. Der symbolhafte Charakter von mythischen Figuren kann so durch die empirische Arbeit des geographischen Landeskundlers wesentlich erhellt werden.

Der Mythos des Asdiwal (BOAS 1916) im Bereich des Tsimshian-Stammes (LÉVI-STRAUSS, 1973, S. 1958) zeigt, daß der topographische Rahmen der Handlung mit dem Lebensraum der Tsimshian identisch ist, wie die Karte über die Kongruenz tatsächlicher Orte und mythischer Orte sowie des Reiseweges des mythischen Helden Asdiwal (OPPITZ 1975, S. 274) eindeutig nachweist. Die Tsimshian pendelten zwischen Nass- und Skeena-Fluß, zwischen Küste und Binnenland hin und her nach Maßgabe der

Jahreszeiten und der damit verbundenen wirtschaftlichen Aktivitäten. Die Ereignisse des Mythos stecken in großen Zügen das Areal der Tsimshian ab. Das geographisch-topologische Gerüst spiegelt sich mit zahlreichen Details im Mythos wider. Daneben existiert aber eine zweite, kosmologische Topographie, die keinerlei Entsprechung in der irdischen Wirklichkeit hat. In sozioökonomischer Hinsicht zeichnet der Mythos die Saisonwanderungen der Tsimshian genau nach. Der Held Asdiwal betreibt ganz ähnlich der Stammesbevölkerung in den realen Landschaften im Winter Jagd auf Bären und Bergziegen, während des Frühjahres die Olachenfischerei am Nass, im Sommer im Bereich des Skeena die Salmfischerei. In vielen Fällen wird der Mythos zum Doppelgänger der geographischen Realität. Auf sozioökonomischem Gebiet ist der Mythos ein Resultat des Handelns, sein nachvollziehendes Sprachrohr (OPPITZ 1975, S. 289). Zugleich aber stellt der Mythos eine normative Kraft dar, die zukünftiges Handeln (SEBAG 1965, S. 1607 f.) vorwegnimmt. Nicht selten widerspricht der Asdiwal-Mythos der soziologischen Realität; z.B. widerspricht sich das mythische Erbrecht mit dem in der Wirklichkeit praktizierten Erbrecht, sodaß der Mythos in solchen Belangen zur kritischen Instanz wird.

Beschränkt man sich auf einzelne geographische Elemente und prüft ihre Beziehung zum Mythos, so muß berücksichtigt werden, daß diese singuläre Beziehung durch die Archetypenlehre (JUNG, KERENYI 1941) belastet ist. Der *Archetypus* ist stets vom Bezug zur geographischen Realität gereinigt. Die Frage der Beziehung des Mythos zur geographischen Realität wird sogar verneint, wird konsequent psychologisiert im Sinne eines subjektiven Idealismus (WEINMANN 1977, S. 340). Für die archetypische Auffassung besteht kein Interesse, ob der Mythos sich auf Feuer oder Wasser (JUNG 1954, S. 114) oder andere Geofaktoren bezieht, sondern es handelt sich dabei nur noch um die Charakterisierung eines unbewußten Bedeutungskernes. Die Methode des Strukturalismus hat jedoch gezeigt, daß die Elemente eines Mythos (Symbole) keine einzig vererbten, identischen Formen und Ideen (JUNG, KERENYI 1941, S. 145), die sich noch dazu auf keine einfache Formel bringen lassen, sind. Der Strukturalismus (OPPITZ 1975, S. 197) zeigt, daß das semantische Feld, in das ein mythisches Element jeweils eingebettet ist, größte Bedeutung hat.

Die Mythen der Bororo und der gé-sprachigen Sherente erzählen vom Ursprung des Feuers und des Wassers (LÉVI-STRAUSS 1964, S. 146 ff. und 194 ff.). Der amphibische Lebensraum der Bororo lag in den Sümpfen des Pantanal. Wasser im Mythos ist mit dem Tode verknüpft, Feuer hingegen bedeutet Leben. Bei den Sherente herrscht Umkehr der Zeichen beider mythischen Elemente. Der Lebensraum der Sherente lag im Tal des Rio Tocantin in ständiger Auseinandersetzung mit der Dürre, deshalb bedeuten in ihren Mythen Wassen das Leben und Feuer den Tod. Das einfache Beispiel soll zeigen, daß die Geographie im Gegensatz zur Archetypenlehre sehr wohl die Stellung mythischer Elemente erhellen kann, wenn sie die Infrastruktur der semantischen Felder absichert. Ausschlaggebend ist im gegebenen Fall die Kenntnis konkreter landschaftlicher Strukturen in ihren Gegensätzlichkeiten, daß die Transformation des semantischen Wertes des Wassers vom Stamm der Bororo (-) zum Stamm der Sherente (+) als die Funktion einer

anderen Transformation bei beiden Gruppen gefaßt werden kann, nämlich der umgekehrt isomorphen Transformation des Feuers bei den Bororo (+) und Sherente (-), wie LÉVI-STRAUSS (1964, S. 146 ff.) nachwies. Die Archetypenlehre hätte die Geographie bei dieser komplexen Fragestellung notgedrungen ihres Platzes verwiesen.

Die geographische Realitätsprüfung - und nicht nur diese - ist immer schwierig, weil entschieden werden muß, ob bei verschiedenen mytho-geographischen Sachverhalten empirische Beobachtungen des Mythenproduzenten zu Grunde liegen, die oft nach der spärlichen geographischen Datenlage gar nicht verifiziert werden können, oder ergibt sich eine bestimmte Struktur mytho-geographischer Sachverhalte aus einem inneren Zwang des Mythos heraus.

Durch mehr als zwei Jahrtausende besteht eine Kette von Realitätsprüfungen im Hinblick auf den Atlantismythos Platos (KRITIAS, S. 287 ff.). Weder Santorin noch die mittelatlantischen Inseln, noch die vielen anderen Prüfungsfälle hielten bis jetzt einer Verifizierung stand. Viel zu oft geriet dabei die Tatsache aus dem Gesichtskreis, daß im Timaios (23 B ff., S. 134 ff.) dem mythischen Atlantis die Herrlichkeit und Macht einer längst verschwundenen Bevölkerung Athens gegenübergestellt wird. Attika wird gleichzeitig zu Atlantis (ca. 9.000 vor Plato) als blühendes Land dargestellt. Berge und Hügel waren dicht mit hochstämmigen Wäldern bewachsen, die Beckenebenen waren mit einem tiefgründigen, bindigen Boden bedeckt, der reichlichen Regen aufnahm und sehr gutes Acker- und Weideland abgab. Verderblich wurde dem Land seine Halbinselgestalt. Der von Regenströmen in Bewegung gesetzte Boden konnte nicht mehr (kolluvial) angeschwemmt werden, sondern versank im Meer. Berge und Hügel wurden denudiert, der Waldbestand ging zurück, der kahle Fels trat hervor und der Niederschlag konnte nicht mehr versickern (PLATO; KRITIAS 109E, 110E; BERGER, 1889, II, S. 124).

BERGER (1889, II, S. 125) hält diese Platonische Schilderung Attikas, in die vermutlich die Lehren des Aristoteles über den Land - Meer - Wechsel eingingen, für den eigentlichen Boden, auf welchem der Atlantismythos erwachsen ist. In diesem strukturellen Verband ergibt sich im Hinblick auf den Landschaftswandel Attikas heute eine verblüffende Bestätigung durch die geographischen Forschungsarbeiten der letzten Jahre (HEMPEL 1982, S. 54; RIEDL 1984), wonach das gesamte europäische Cs-Klimagebiet in der Periode 5.000 - 3.500 BP von einer durchlaufenden Mediterranisierung erfaßt wurde. Die Ablösung humider Standortsräume mit laubabwerfenden Gehölzfluren durch subtropisch-wechselfeuchte, lichte, sklerophylle Wälder bewirkte eine natürlich gesteuerte soil erosion, die bereits vor der Entfaltung komplexer Gesellschaftsformen in der Bronzezeit ein hohes Maß von Bodenverlagerung und Degradierung der Hänge bewirkte. Bodenprofiluntersuchungen, Sediment- und Pollenanalysen im Verein mit der archäologischen Spatenforschung und den geomorphologischen Tatbeständen bestätigen erst heute, daß die Schilderung Attikas durch Plato im Kontext mit dem Atlantismythos für die Zeit vor der großen Mediterranisierungsphase und für deren Eintritt zutreffend ist.

3.2. Die Beziehung der geographischen Substanzen über das kognitive Verhaltensmodell zum Mythos

Bereits PHILIPPSON (1939, S. 3) stellt die Frage, ob sich aus dem Charakter einer Landschaft das Wesen des Gottes, dem sie kultisch zu eigen ist, oder zumindest eine Wesensseite dieses Gottes erschließen läßt. In jüngster Zeit zeigte WALTER (1980, S. 16, S. 30), wie Pan, der Gott des és-chaton, der Wildnis der Griechen war, einer Wildnis, die weder durch limitierende Faktoren bedingt wurde, noch durch das freie Spiel idioformer Vegetationsmerkmale sich rekrutierte. Die griechische Wildnis war Brachland, unverbrauchter Boden jenseits der Ackergrenze, bewaldet, von Grasland durchsetzt, sie war Weideland. Arkadien, die schwer zugängliche, zentrale Massenerhebung der Peloponnes, mit ihrer großen Meerferne, durchsetzt von Hochpoljen und gekrönt von kantenreichen Zeugenbergen stellt jene im Winter teilweise schneebedeckte, zum Teil frostdurchsetzte, aus dem eumediterranen Raum herausragende "Wildnis" der frühen Griechen dar; dieser karge Lebensraum erkärt den Tagesablauf des auf den Härtlingskämmen und Zeugenbergkanten hin und her eilenden Gottes, wie ihn der Pan-Hymnus schildert. Pan ist ursprünglich ein Späher, ein Jagender, ein nomadisch dahin Ziehender, der nichts vor hat und doch ständig getrieben ist.

Ähnlich der Identität realer und mythischer topographischer Strukturen im Asdiwal-Mythos entspricht die Topographie Thesprotiens westlich des Bergzuges von Paramythia der Hadeslandschaft am Ende des 10. Gesangs der Odyssee, wie PFLIGERDORFFER (1981, S. 20 f.) ausführte. Das Flußnetz, bestehend aus Acheron (Mavro), der den heute trockengelegten Acherusischen See durchfloß, Kokytos und Pyriphlegethon deckt sich mit der realen Topographie. Sogar die Stelle des Felsen (ODYSSEE, 10, 515) über Mesopotamo markiert den Zusammenfluß des Acheron mit dem Kokytos (VANDENBERG 1979, S. 33). Bereits Pausanias (1, 17, 5) hat die Vermutung ausgesprochen, daß Homer diese Landschaft gesehen hat und ihre Züge in sein Gedicht übertrug. Bei Ephyra, am Zusammenfluß des Kokytos mit dem Acheron hat DAKARIS (1970, VANDENBERG 1979, S. 13 ff.) in der Zeit 1958-1964 die berühmte Totenorakelstätte ausgegraben.

Die wahrnehmungsgeographische Frage, auf welche Weise diese Landschaft zu einer Totenlandschaft werden kann, wird durch die *Ritustheorien* (HYMAN 1955, PREUSS 1921/22, MALINOWSKI 1926, KLUCKHOLM 1942) vorerst überdeckt. Die verschiedenen Ritustheorien, die mit dem Ende des vorigen Jahrhunderts von Ethnologen aufgestellt wurden, haben zumindest einen gemeinsamen Nenner, sie beruhen auf der Annahme (OPPITZ 1975, S. 184), daß zwischen Riten und Mythen Beziehungen der Homologie bestehen.

Im gegenständlichen Falle der Unterweltslandschaft Thesprotiens scheint im Hinblick auf das Totenorakel eine Übertragung (PFLIGERDORFFER 1981, S. 21) aus dem homerischen Epos nicht unmöglich; daß der Hadeskult älter als die Odyssee ist, und daß mykenische Einwanderer diesen von Westpeloponnes nach Epirus brachten (VANDEN-

BERG 1979, S. 36), läßt sich nicht beweisen. Umso naheliegender klingt das Erfordernis wahrnehmungsgeographischer Fragestellungen nach dem Ursprung des Totenlandschafterlebnisses an, das in den Mythos und seine Dichtung einging. Mit Recht weist PFLIGERDORFFER (1981, S. 21) auf den Längstalschluchtentypus des Acheron hin, in dessen Bereich BRIAN DE JONGH (1974, S. 802) von Angst und Beklemmungszuständen berichtet. Hinzu kommt aber, daß die Erosionsschluchtenmorphologie in den epirotischen Gebirgssystemen sehr oft mit präexistenten Karsthöhlensystemen einhergeht, die nachträglich durch die hebungsbedingte Tiefenerosion aufgeschnitten wurden, wodurch eine besondere Verengungstendenz der Tälerlandschaft, die von Poljen durchsetzt wird, gegeben ist. PFLIGERDORFFER (1981, S. 21) weist auf die mit einer derartigen Cañon-Karstlandschaft verbundenen stenophoben Erfahrungen hin, die unter Umständen Relikte vorgeburtlichen Erlebens darstellen und mit Tod und Unterwelt (RIEDL 1953, S. 25) in Verbindung treten können.

Damit wird im Hinblick auf die Beziehung zwischen der realen Landschaft und dem "psychischen Landschaftsmodell"-Mythos die psychoanalytische Mytheninterpretation berührt. Die *Psychoanalyse* (FREUD 1904, 1974, S. 203; 1913, 1976, S. 123 ff.; 1904, 1974, S. 43 ff.; ABRAHAM 1909, 1969, S. 291; RANK 1909, S. 7; RUTHES 1898, S. 89) erbringt von ihrer Praxis in der Traum- und Neuroseforschung die Theorie, mit der die Entstellungen und verborgenen Mythenmotive aufgedeckt werden sollen, sodaß der ursprüngliche "Sinn" eines Mythos mit dem psychoanalytischen Instrumentarium wieder hergestellt werden kann. Nach der psychoanalytischen Mythenauffassung rücken die Kindheitserinnerungen der Individuen zur Bedeutung von Deckerinnerungen (FREUD 1904, 1974, S. 43 ff.) vor und gewinnen dabei Analogiecharakter mit den in den Mythen niedergelegten Kindheitserinnerungen der Völker. Allerdings bietet die Gleichsetzung individueller Träume mit "Massenträumen" (RANK 1909, S. 7) und dem kollektiven Charakter des Mythos (ZINSER 1985, S. 121) noch große Schwierigkeiten.

3.3.1. Die Einwirkung des Mythos über die "Perzeptionsumwelt" auf die reale Landschaft

Es scheint mir, daß diese Beziehungsrichtung bisher am wenigsten erschlossen wurde und wohl am ergiebigsten sein könnte. Die Frage lautet: Wie wird das *"innere Milieu"* durch den Mythos vorinterpretiert, und in welcher Weise wirkt sich die durch den Mythos geprägte Perzeptionsumwelt in Handlungsvorgänge aus, die dann die reale Landschaftssubstanz prägen?

Die Insel Seriphos (RIEDL 1986) in den westlichen Kykladen ist mit einer spezifischen Sequenz des Perseus-Mythos verknüpft (Ruegg 1963, Apollodoros II, 36-45, Hygin 63, Hesiod, Theog. 270 ff.): Perseus ging in den Palast des Königs Polydektes und hielt diesem und seinem Gefolge mit abgewandtem Gesicht das Haupt der von ihm getöteten Gorgo Medusa entgegen. Jeder, der das abgeschlagene Haupt erblickte, wurde in der Haltung, die er gerade einnahm, zu Stein. Der Mythos wurde unter anderem durch Pindar (Pythia XII) und Ovid (Metam. V, 248-249) verdichtet; nach OTTO (1947, S. 41) und

VERNANT (1985, S. 401) reicht der gesamte Perseus-Mythos in die Vorzeit zurück. Die strukturalistische Analyse (VERNANT 1985, S. 400) ergibt, daß die Gorgo Medusa in der archaischen Periode stets frontal, monströs und grimassenhaft dargestellt wird. Dies bedingt, wenn man mit der Medusa den Blick kreuzt, daß man wie sie Todesmacht wird, sein Augenlicht verliert und sich in blinden, undurchsichtigen Stein verwandelt.

KRETSCHMER (1892, S. 112); BURSIAN (1872, S. 2 B., S. 477); BREITENBACH (1980, S. 538) und LASSERE (1971, S. 112) meinen, daß die in Seriphos angesiedelte Versteinerungssequenz mit dem steinigen, unfruchtbaren Boden zusammenhängt, ja die "Aufgabe" hätte, die felsige Beschaffenheit der Insel zu erklären. Selbst KIRK (1987, S. 144) spricht von einer Identifikation der "Felsspitzen" der Insel mit versteinerten Menschen. Das sind nun alles naturdeterministische Interpretationen ganz im Sinne der Schule der Linguisten um MÜLLER (1862).

Der geomorphologische Vergleich (RIEDL 1982) zeigt, daß "Felsspitzen" in den plutonitischen Gesteinsbereichen u.a. auf Naxos, Paros, Mykonos, Ikaria überaus häufig in ähnlicher Weise wie in Seriphos als tafonierte Felsburgen eines oberstmiozänen-altpliozänen Verwitterungsbasisreliefs ausgebildet sind und kein individuelles Merkmal darstellen. Die Insel Seriphos wird nur an der SO-Seite von zerschluchtetem Granodiorit aufgebaut und durch Felsburgen, Desquamation, Grus- und Wollsackentwicklung sowie Ranker und Rohböden gekennzeichnet. Die NW-Hälfte der Insel wird hingegen von kristallinen Schiefern eingenommen, von mächtigen Paläosoldecken und von Kehltälern mit großer lichter Weite geprägt, sodaß die NW-Hälfte der Insel gegenüber der SO-Seite durch eine wesentlich höhere landwirtschaftsgeographische Gunst gekennzeichnet wird.

Die Anbindung der Versteinerungssequenz des Perseusmythos an den Topos von Seriphos hat demnach nichts mit geomorphologischen Tatbeständen zu tun. Die Ursache der topographischen Verheftung liegt im Dunkeln, steht aber womöglich mit dem vorzeitlichen Bergbau (RIEDL 1986, S. 27) und der vordorischen Wanderung mykenischer Gruppen nach Kreta, Rhodos, und Zypern in Verbindung. Die strukturalistische Interpretation weist eindeutig nach, daß die Menschenversteinerung überhaupt nicht durch eine menschliche Außenbeziehung, sondern endogen, aus der "Logik" der Frontalität erfolgt. Fest steht, daß die Insel Seriphos in der Antike als steinig (Strabon, X, 5, 10), flach (Ovid, Metam. V., 242), winzig (Juvenal, Sat., 2, VI, 564 und 4, X, 170) und als Felseninsel (Tacitus, Ann., IV, 21) perzipiert wurde. Das heißt, die mental map der Antike hat die NW-Seite der Insel aus der landschaftsökologischen Perzeption völlig verdrängt. Es wurden demnach singuläre, niederpotentiale standörtliche Merkmale der SO-Flanke der Insel auf den gesamten Inselkörper übertragen.

Mit dem "Ent"setzen im Mythos, in der gesamten anthropologischen Fragestellung, hinter der unter Umständen auch ein nicht bewältigter Angriff auf den Tod selbst (KIRK 1987, S. 144) sich verbirgt, wird auch eine Erklärung für die "Ver"setzungen von Qualitäten im psychischen Landschaftsmodell der Insel geboten, wobei der Trend der Arealvergrößerung niederpotentialer Landschaftsräume und der Veränderung von realen

Maßen mit dem Trend der Höhenverringerung und Gesamtflächenverringerung im Image zustande kommt. Dieses total verzerrte naturräumliche Bild der Insel Seriphos verbindet sich mit einer markanten Verschiebung des Image-Lebensraumes zur extremen Peripherräumlichkeit und extremen geistig-kulturellen Provinzialität. Streng abwertende Äußerungen finden sich bei Plutarch (Themistokles 18,), Platon (Der Staat, I, 4, 330a) und Herodot (VIII, 125) sowie Aristophanes (Acharner, 542 ff.). Daß Seriphos zum antiken Krähwinkel imagemäßig (KRETSCHMER 1892, S. 41) degradiert wurde, verwundert nicht, wenn man die mythische Belastung überlegt: Welchen Standort des Lebens kann diese Insel darstellen, wenn seit der Vorzeit (Bronzezeit) sich dort das Leben verdünnt, verblaßt und erstarrt? Durch die mythische Belastung wurde die Insel nur mit Topophobie erlebt (TUAN 1979). Die Insel wurde nicht nur mit der Blindheit des Steines geschlagen, sondern auch mit der Stummheit der Frösche (Aelian III, 37)! Allerdings führten sich die Frösche völlig normal auf, wenn man sie in außerseriphische Lebensräume transportierte, weil die angstbeladene Wahrnehmungssperrung, die topographisch fixiert war, anderswo bei den Menschen nicht bestand.

Seriphos war in der realen Entwicklung durchaus nicht so unbedeutend, wie das Image glauben läßt. Die Wirtschaftskraft der Insel in der klassischen Epoche war derart, daß Seriphos sechsmal so viel Tribut an den Attisch-Delischen Seebund zahlen konnte wie Kimolos, Sikinos und Anaphi, und dreimal so viel leisten konnte wie Pholegandros (Bursian, II, 1887, S. 505). In hellenistischer Zeit war Seriphos mit den anderen insularen Lebensräumen intensiv verflochten (REZ 1923, 4.R., 2.Hbbd., S. 1732). Aber es ist bereits früher kennzeichnend, daß der Name Seriphos auf dem nach den Perserkriegen aufgestellten delphischen und olympischen Siegerdenkmal (KRETSCHMER 1892, S. 41) fehlt, obwohl die Seriphier ein entsprechendes Schiffskontingent (Herodot, Hist. VIII, 48-49) leisteten. Das negativ geladene Image der Insel Seriphos bewirkte aber letzten Endes, daß Seriphos in römischer Zeit auch real ein extremer Passivraum wurde. Eine Verbannung nach Seriphos stellt nur eine mildere Strafe als das Todesurteil dar. Dies geht aus Juvenals Satiren (II, Sat., VI, 363-364 u. Sat. X., 168-170) hervor, wo Seriphos zugleich mit Gyaros genannt wird, wobei dessen Wirtschaftskraft äußerst gering war. Der extreme Status von Seriphos als Verbannungsinsel resultiert auch aus Tacitus (Ann. II, 185, IV, 21). Das antike negative Image wirkt weit in die Neuzeit hinein (LEGRAND 1897, S. 41; EVANGELIDIS 1909, S. 93 ff.; TOURNEFORT 1776, S. 244 ff.).

Der mythisch induzierten Topophobie und dadurch verursachten extremen Passivräumlichkeit steht in den zentralen Kykladen die Topophilie (BACHELARD 1975, S. 29; TUAN 1974, S. 93; REICHEL 1987, S. 12 ff.) von Delos gegenüber.

Delos ist fast 22 mal kleiner als Seriphos, aber durch den Geburtsmythos von Apollon geheiligt. Die Prägekraft des Mythos bewirkte, daß das winzige Delos mit seinen gering potentialen Standortsqualitäten in der klassischen Epoche Sitz des Attisch-Delischen Seebundes war, und in hellenistischer Zeit als internationaler Bankenplatz und Welthandelsplatz (RIEDL 1986) 1. Ordnung fungierte. Wurde in der Antike das topophobe Seriphos mit seiner beachtlichen Reliefenergie von 582 m auf nur 4 km Horizontalent-

fernung als flach und winzig bei einer Fläche von 73,23 km² bezeichnet, so erfolgte bei dem nur 3,43 km² großen topophilen Delos sogar in der Namengebung eine Ausrichtung der Kykladen (= Kreisinseln) auf den Mittelpunkt dieser Insel als Kreiszentrum.

3.3.2. Mythos - weit gefaßt

Zum Schluß soll noch auf die geographische Wirksamkeit des Mythos in einer erweiterten Begriffsfassung eingegangen werden. Nach BARTHES (1964, S. 85 ff.) können Mythen verschiedenartige Formen annehmen, wobei die mediale Ubiquität der Mythen (OPPITZ 1975, S. 289) Presse, Literatur, Photographie, Film und Fernsehen umfassen kann. Wenn Mythos soweit abseits vom engen ethnologischen Begriff steht, dann ergibt sich auch eine enge Beziehung des Mythos zur *Ideologie*. Mythos im medial erweiterten Sinn hat mit dem engen Mythosbegriff der oralen Traditionen das Verlassen der Ebene der Objektsprache gemein und das Errichten sekundärer semiologischer Gebäude. Im Hinblick auf die Prägekraft dieses begrifflich stark erweiterten Mythos ergeben sich auch enge Beziehungen zu politisch-geographischen Steuerungen. So war das "Reich" der Deutschen (KETTENACKER 1983, S. 261) von Anfang an etwas Eigenständiges, Unvergleichliches und mit Ansprüchen befrachtet, denen die staatsrechtliche Wirklichkeit nie ganz entsprach; die Ähnlichkeit zum Mythos war größer als zum Rechtsbegriff; dabei waren vielerlei Deutungen und Bedeutungen möglich. Der Reichsmythos war diffus und deshalb mit einem großen Wirkungsradius ausgehender Faszinationskraft verbunden, wodurch Nord- und Süddeutsche in gleichem Maße angesprochen wurden (KETTENACKER 1983, S. 267). Das Tausendjährige Reich war eine in die Zukunft projizierte vage Legende; die vorgeschlagene Umbenennung Berlins durch HITLER in Germania ist bezeichnend. Das Mythische ist bei allem Imperialismus des nationalsozialistischen Regimes immer wieder als ein die Bauvorhaben steuernder Faktor erkennbar. So entwarf SPEER (1969, S. 69) eine Theorie vom Ruinenwert eines Baues für das Tausendjährige Reich: Die Verwendung besonderer Baustoffe und die Berücksichtigung besonderer statischer Überlegungen sollte Bauten ermöglichen, die nach Tausenden von Jahren den römischen Vorbildern gleichen würden. Die NSDAP andererseits stellte Hitler als faustisch-nietzscheanischen Tat- und Übermensch hin (HERMAND 1988, S. 280). Propagandistisch wurde besonders in der Zeit von 1930-1933 das Erlöserhafte bei Hitler herausgestrichen. Im Rahmen des Hitler-Kults bezeichnete Hitler sich selbst im Hinblick auf den Gralsmythos (HERMAND 1988, S. 292) als leidenden Amfortas. Hitler verband auch die Gralsvorstellung mit der Ordensmythologie, die zur Errichtung von drei Ordensburgen führte (THAMER 1986, S. 414). Der Kult des allesbestimmenden Führers, der pseudoreligiöse Führer-Mythos, verlangte auch, wie bereits vorher angedeutet, eigene städtebauliche Konzepte, wobei die Kultbauten eine besondere Rolle spielten. Für Germania wurde eine riesige Versammlungshalle beispielsweise geplant (SPEER 1969, S. 88), mit einem Kuppeldurchmesser von 250 m und einer Höhe von 220 m. Darunter hätten sich 150.000 Menschen versammeln sollen. Andererseits waren Hitler Verkehrsstrukturen, Wohngebiete, Grünflächen und soziale städtebauliche Dimensionen (SPEER 1969, S. 93) gleichgültig; die mythisch-kultische Filterung ist da offenkundig. Bereits vor 1939 wurden zahlreiche alte Gebäude in der Nähe des Reichstages niedergelegt und

Baugrunduntersuchungen vorgenommen; für die Außenfassade des Kuppel-Kultgebäudes waren bereits Millionen Mark für Granitankäufe sogar in Südschweden und Finnland ausgegeben worden (SPEER 1969, S. 169), womit auf die Rigorosität des Ablaufes von Mythenbildung und Handlungsumsetzung verwiesen sei.

4. ZUSAMMENFASSUNG

Die Auffassung, daß die Mythen nicht nur aus geographischen Substanzen gespeist werden, sondern diese auch prägen können, stellt eine Wechselbeziehung dar, der bis jetzt meines Wissens noch nicht konsequent nachgegangen wurde. Die Ausführungen mögen deshalb als Anregung zur Vertiefung eines derartigen Aspektes aufgenommen werden.

5. LITERATURVERZEICHNIS

ABRAHAM K. (1909), Traum und Mythos. In: Psychoanalytischen Studien zur Charakterbildung, 1969, S. 261-323. Frankfurt am Main.

ARISTOPHANES (1968), Die Acharner. In: Aristophanes. Sämtliche Komödien, I. Bd. Zürich.

BACHELARD G. (1975), Poetik des Raumes. München.

BARKER M.A. (1963), Klamath Dictionary. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, Berkeley, 31.

BARTHES R. (1964), Mythen des Alltags. Frankfurt am Main.

BERGER H. (1887-1893), Geschichte der wissenschaftlichen Erdkunde der Griechen, 4 Abt. Leipzig.

BOAS F. (1916), Tsimshian Mythology. Washington D.C.

BREITENBACH H. (Hrsg.) (1980), Anmerkungen. In: Orid, Metamorphasen, Reclam, Stuttgart, 1980, S. 517-719.

BRIAN DE JONGH (1974), Griechenland, Festland und Peloponnes. München.

BÜRGER Ch. (1986), Vorbemerkung. In: BÜRGER Ch. (Hrsg.), Zerstörung, Rettung des Mythos durch Licht, S. 7-14. Frankfurt am Main.

BURSIAN C. (1872), Geographie von Griechenland, 2. Bd. Leipzig.

CASSIRER E. (1925), Philosophie der symbolischen Formen, II: Das mythische Denken. Berlin.

DAKARIS S. (1970), Das Totenorakel am Acheron. In: Tempel und Stätten der Götter Griechenlands. Köln.

DETIENNE M. (1985), Die skandalöse Mythologie. In: Faszination des Mythos (= Studien zur antiken und modernen Interpretation), S. 13-34. Basel und Frankfurt am Main.

EHRENREICH P. (1905), Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt. In: Zeitschrift für Ethnologie, Suppl. Bd.

EVANGELIDIS Th. (1909), Die Insel Seriphos und die umliegenden Inseln. Ermoupolis (neugr.).

FEIX J., Herodot, Historien, 2. Bd. München.

FREGE G. (1892), Über Sinn und Bedeutung. In: Z. Phil. und phil. Kritik, 100, S. 25-30.

FREUD S. (1974), Zur Psyhopathologie des Alltagslebens (1904). Frankfurt am Main.

FREUD S. (1913), Das Interesse an der Psychoanalyse. In: FREUD S. (1967), Darstellungen der Psychoanalyse, S. 102-129. Frankfurt am Main.

FRIEDLÄNDER L. (1967), D. Junii Juvenalis Saturarum Libri V, 1. u. 2. Bd. Darmstadt.

HARD G. (1973), Die Geographie. Eine wissenschaftstheoretische Einführung. Berlin, New York.

HEMPEL L. (1982), Jungquartäre Formungsprozesse in Südgriechenland und auf Kreta. In: Forschungsbericht des Landes Nordrhein-Westfalen, Nr. 3114, Forschungsgruppe Phys., Chemie, Biologie. Opladen.
HERMAND J. (1988), Der alte Traum vom neuen Reich. Frankfurt am Main.
HERODOT (1984), Neun Bücher der Geschichte. Essen.
HOMER (1966), Odyssee. Zürich.
HYMAN S.E. (1955), The Ritual View of Myth an the Mythic. In: Myth: A Symposion.
JUNG C.G., KERENYI K. (1941), Einführung in das Wesen der Mythologie. Amsterdam und Leipzig.
JUNG C.G. (1954), Von den Wurzeln des Bewußtseins. Zürich.
KERENYI K. (1956), Die Herkunft der Dionysosreligion nach dem heutigen Stand der Forschung. Köln.
KETTENACKER L. (1983), Der Mythos vom Reich. In: BOHRER H. (Hrsg.), Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion, S. 261-289. Frankfurt am Main.
KIRK G. St. (1987), Griechische Mythen. Ihre Bedeutung und Funktion Rohwohlts Enzyklopädie. Reinberg bei Hamburg.
KRETSCHMER P. (1892), Zwei Perseus-Sagen auf attischen Vasen. In: Jahrbuch der Kaiserl.-Dt. Arch. Inst., Bd. VII, S. 32-42. Berlin.
KLUCKHOLM C. (1942), Myths and Rituals, general Theory. In: Havard Theological Review, Bd. 35, S. 45-79.
KUHN A. (1859), Über die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks.
LANG A. (1887), Myth, Ritual and Religion. London.
LANGER F. (1916), Intellektualmythologie. Berlin.
LASSERE F. (Hrsg.) (1971), Strabo; Geographie, Buch X, Bd. VII. Paris.
LEGRAND E. (Hrsg.) (1897), Description des Iles de l'Archipel par Christophe Buondelmonti, 1420. Paris.
LÉVI-BRUHL L. (1935), La mythologie primitive. Paris.
LÉVI-STRAUSS C. (1958), La Geste d'Asdiwal. École pratique des hautes études. Section des Science religieuses, Jahrbuch (1958-1959). Paris.
LÉVI-STRAUSS C. (1958), Anthropologie structurale. Paris
LÉVI-STRAUSS C. (1964), Mythologiques I: Le cru et le cuit. Paris.
LÉVI-STRAUSS C. (1973), Anthropologie structurale deux. Paris.
LÉVI-STRAUSS C. (1973), Die Geschichte von Asdiwal. In: LEACH E. (Hrsg.), Mythos und Totemismus. Frankfurt am Main.
LÉVI-STRAUSS C. (1976), Mythologica II. Vom Honig zur Asche. Frankfurt am Main.
LÉVI-STRAUSS C. (1976), Mythologica III. Der Ursprung der Tischsitten. Frankfurt am Main.
LÉVI-STRAUSS C. (1976), Mythologica IV. Der nackte Mensch 1 und 2. Frankfurt am Main.
MALINOWSKI B. (1926), Myth in Primitive Psychology. London.
MÜLLER M. (1862), Lectures on the Science of Language, Second Series. London.
OPPITZ M. (1975), Notwendige Beziehungen. Abriß der strukturalen Anthropologie. Frankfurt am Main.
OTTO W.F. (1947), Die Götter Griechenlands. Frankfurt am Main.
OVID (1980), Metamorphosen. Reclam. Stuttgart.
PAULY (1903, 1923), Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft, Supplementbd. I (Stichwort Atlantis, S. 2116-2118) und III (S. 1731). Stuttgart.
Pausaniae Graeciae Descriptio (1959). Stuttgart.
PFLIGERSDORFFER G. (1981), Landschaft als Erlebenisganzheit (Anhang antiker Beispiele) (= Arbeiten aus dem Institut für Geographie der Universität Salzburg, Bd. 8), S. 11-47.

PHILIPPSON P. (1939), Griechische Gottheiten in ihren Landschaften. In: Symbolae Osloensis, Fasc. supplet. IX.
PLATON (1950), Der Staat. 1. Bd. Zürich.
PLATON, Hauptwerke. Kritias, S. 287-300. Leipzig.
PLATON (1963), Oeuvres Complètes. Timée, S. 134-137. Paris.
PLUTARCH (1954), Große Griechen und Römer. Wien.
POPPER K.R. (1973), Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf. Hamburg.
PREUSS K.T. (1921/22), Religion und Mythologie der Uitoto, Bd. I/II. Göttingen.
PROPP V. (1970), Morphologie du conte. Paris.
RANK O. (1909), Der Mythos von der Geburt des Helden. Wien.
RATZEL F. (1882-1891), Anthropogeographie. 2 Bde.
REICHEL N. (1987), Der erzählte Raum. Zur Verflechtung von sozialem und poetischem Raum in erzählender Literatur. Darmstadt.
REIF A. (Hrsg.) (1980), C. Lévi-Strauss, Mythos und Bedeutung. Fünf Radiovorträge. Frankfurt am Main.
RIEDL H. (1953), Hades- und Ikaruserlebnis. In: Neue Wege, 9, S. 25.
RIEDL H. (1982), Die Altflächenentwicklung der Kykladen. In: Ann. Géol. de Pays Hellén., XXXI, S. 191-250.
RIEDL H. (1984), Die Reliefgenerationen Griechenlands. In: Österreichische Osthefte, 26 (= Festschrift Breu), S. 156-176.
RIEDL H. (1986), Die Kykladen als zentraler und peripherer Lebensraum in Vorgeschichte und Antike. (= Arbeiten aus dem Institut für Geographie der Universität Graz, Festschrift H. Leitner), S. 165-176.
RIEDL H. (1986), Beiträge zur Beziehung Mythos-Geographie und zur historischen Geographie von Seriphos (Kykladen). In: Salzburger Exkursionsberichte, 10, S. 7-50.
RÜDIGER H. (1968), Griechische Lyriker. Stuttgart.
RUEGG L. (Hrsg.) (1963), Griechische Sagen. Apollodoros, Parthenios, Antonius Liberalis, Hyginus. Zürich.
RUTHES W. (1898), Experimentaluntersuchungen über Musikphantome. Darmstadt.
SEBAG L. (1965), Le mythe: code et message. In: Les Temps Modernes, Nr. 226.
SCHOLFIELD A.F. (Hrsg.) (1964), Aelian. On the Characteristics of Animals. 3 Bde. London.
SONTHEIMER W. (Hrsg.) (1983), Tacitus, Annalen I-IV, Reclam. Stuttgart.
SPEER A. (1969), Erinnerungen. Frankfurt am Main.
THAMER H.U. (1986), Verführung und Gewalt, Deutschland 1933-1945. Berlin.
TOURNEFORT P. de (1776), Beschreibung einer Reise nach der Levante, 1. Bd. Nürnberg.
TUAN Y.F. (1974), Topophilia. A Study of Envionmental Perception, Attidues and Values. New Jersey.
TUAN Y.F. (1979), Landscape of Fear. New York.
TYLOR E.B. (1871), Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom, 2 Vol. London.
VANDENBERG Ph. (1979), Das Geheimnis der Orakel. München.
VERNANT J.P. (1985), Die religiöse Erfahrung der Andersheit. Das Gorgogesicht. In: SCHLESIER R. (Hrsg.), Faszination des Mythos, S. 399-420. Basel, Frankfurt am Main.
WALTER H. (1980), Pans Wiederkehr. Der Gott der griechischen Wildnis. München, Zürich.
WEINMANN R. (1977), Literaturgeschichte und Mythologie. Frankfurt am Main.
ZINSER H. (1985), Das Problem der psychoanalytischen Mytheninterpretation. In: SCHLESIER R. (Hrsg.), Faszination des Mythos, S. 113-124. Basel, Frankfurt am Main.

6. SUMMARY

Helmut Riedl: Contributions to the analysis of the relationships between mythology and geography

Employing a cognitive behavioural model, the author examines the relationships between geographical substances and different myths. The relationship between myths, the perceived environment and geographical reality proves to be highly interesting. This leads to a discussion on the possible impact of myths on landscapes. Examples are given for all these interactions and also for the relation between geographical reality and mythogeographical facts. Those illustrations refer to the mythology of North and South America as well as to that of antiquity. Finally, the author discusses the effects of modern types of myths that betray a close affinity to ideologies.

ZOBODAT - www.zobodat.at

Zoologisch-Botanische Datenbank/Zoological-Botanical Database

Digitale Literatur/Digital Literature

Zeitschrift/Journal: Mitteilungen der Österreichischen Geographischen

Gesellschaft

Jahr/Year: 1989

Band/Volume: 131

Autor(en)/Author(s): Riedl Helmut

Artikel/Article: Beiträge zur Beziehungsanalyse von Mythos und Geographie 77-92