



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

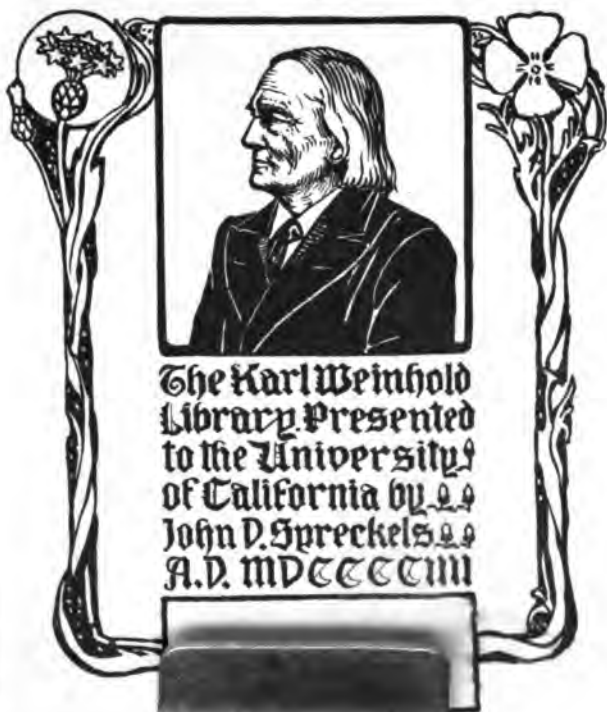
Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.



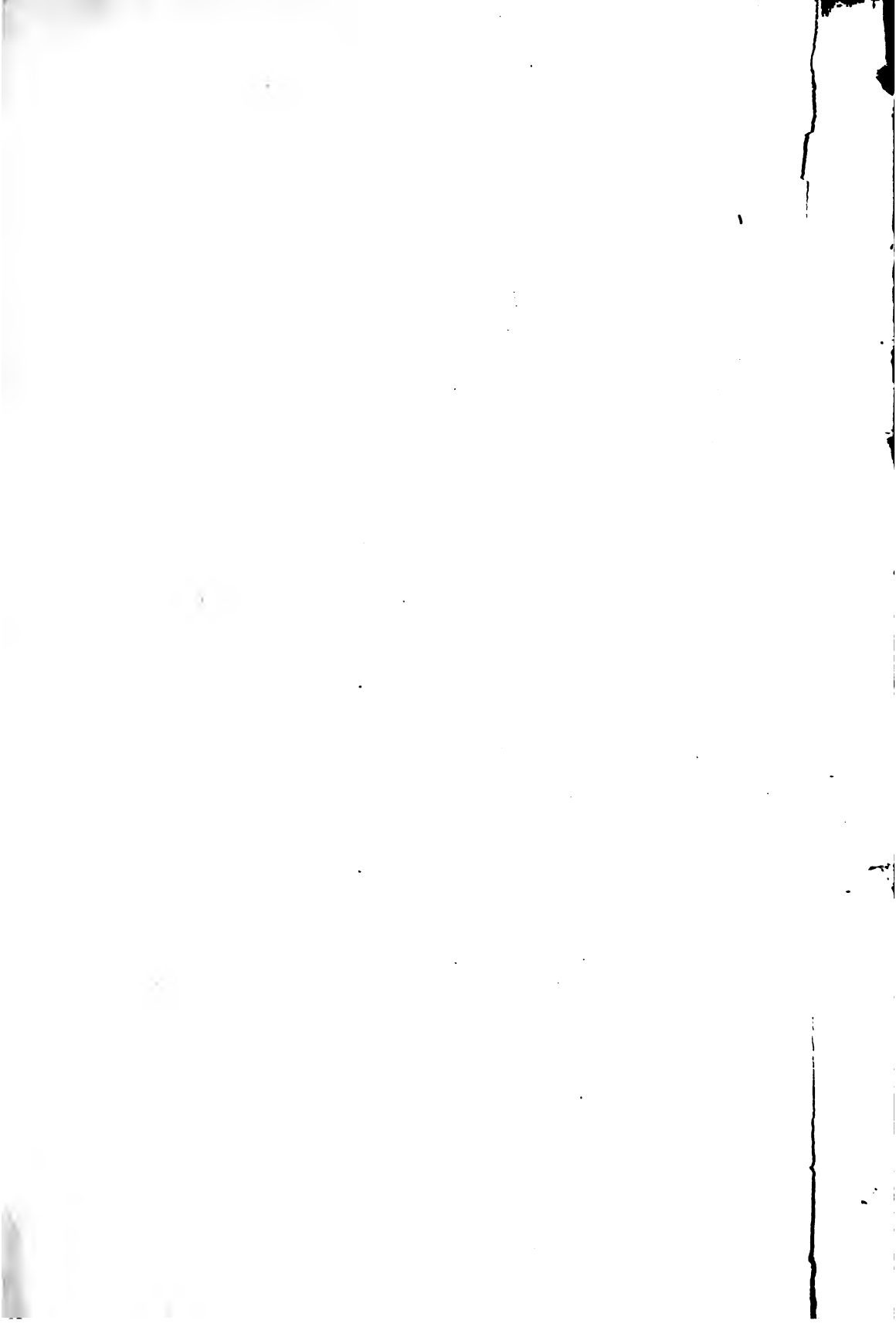


MOFF. LIB.



Seinem lieben Freunde Nirlinger
zur Weihnacht 1879.

Aug. Woltz.



Die Thiere

in der

indogermanischen Mythologie

von

Angelo De Gubernatis,

Professor des Sanskrit und der vergleichenden Literatur am Instituto di studi superiori e di perfezionamento zu Florenz.

Aus dem Englischen übersetzt

von

M. Hartmann.

Autorisirte, mit Verbesserungen und Zusätzen versehene
deutsche Ausgabe.



Leipzig,
Verlag von F. W. Grunow.
1874.

Bk 325
A6G8

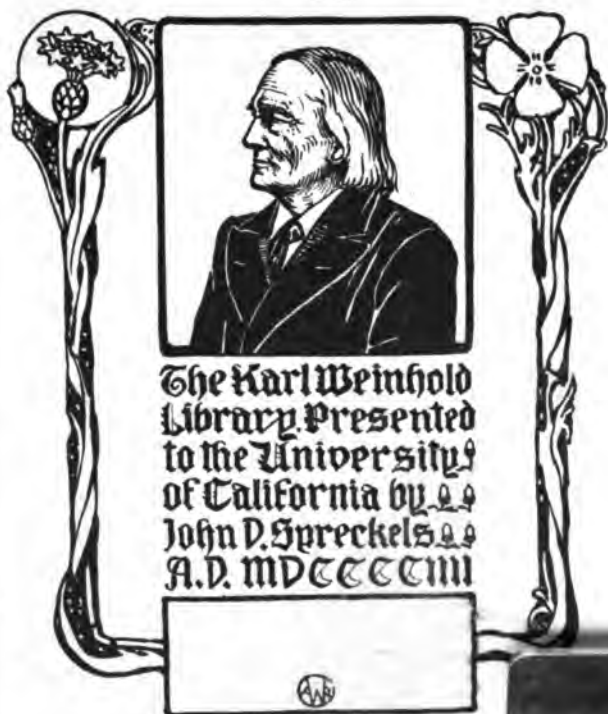
Inhalt.

Erster Theil. Die Landthiere.

	Seite
Kapitel I.	
Die Kuh und der Stier	1
§ 1. Die Kuh und der Stier in den vedischen Hymnen	1
§ 2. Die Verehrung des Stiers und der Kuh in Indien und die bezüglichen brahmanischen Legenden	32
§ 3. Der Stier und die Kuh in der iranischen und turanischen Sage	70
§ 4. Der Stier und die Kuh in der slavischen Sage	133
§ 5. Der Stier und die Kuh in der germano-skandinavischen und fränkisch-celtischen Sage	172
§ 6. Der Stier und die Kuh in der griechischen und römischen Sage	203
Kapitel II.	
Das Pferd	220
Kapitel III.	
Der Esel	278
Kapitel IV.	
Das Schaf, der Widder und die Ziege	312
Kapitel V.	
Das Schwein, der wilde Eber und der Igel	339
Kapitel VI.	
Der Hund	351
Kapitel VII.	
Die Katze, das Wiesel, die Maus, der Maulwurf, die Schnecke, das Ichneumon, der Skorpion, die Ameise, die Grille und die Heu- schrecke	371
Kapitel VIII.	
Der Hase, das Kaninchen, das Hermelin und der Biber	399



MAY 21 1910



The Karl Weinhold
Library Presented
to the University
of California by
John D. Spreckels
A.D. MDCCCXIII



Seinem lieben Freunde Nirlinger
zur Weihnacht 1879.

Aug. Boltz

Material zu Conjekturen Modificationen erlitten haben würden. Doch die Besorgniss, die immer auf dem Gelehrten lastet, sein Leben könne ein Ende erreichen, bevor es ihm vergönnt sei, seinen letzten und natürlich am zärtlichsten gehegten Plan auszuführen, nöthigte mich, unter allen Umständen den Fortschritt meiner Arbeit zu beschleunigen, gleich dem Sohne des fabelhaften Helden, der nicht von Jahr zu Jahr, sondern von Tag zu Tag, von Stunde zu Stunde wuchs.

Und wenn dieses anspruchslose Erzeugniss eines italienischen Talentes und seiner Forschungen möglicherweise hier und da einen erhellenden Lichtstrahl auf ein fast noch ganz unerforschtes Gebiet wirft, wird es doch auch oft genug dem Versuch eines vorschnellen Jünglings gleich scheinen und deutlich eine Frühreife verrathen. Es war freilich fast unmöglich, sich bei der Neuheit des Unternehmens von einer Verleitung auf unbekannte Abwege gänzlich freizuhalten und der Versuchung zu widerstehen, zuweilen eine übereilte Bemerkung zu machen; doch werde ich durch das lebhafte Vertrauen getragen, dass das Buch seinem Leser helfen kann, das grosse historische Princip zu verstehen, welches die Entwicklung der Thiermythologie beherrscht, von ihrer primären Gestaltung an bis auf ihre jüngste Darstellung in der Sage, und zugleich auch in einer allen Zweifeln ein Ende machenden Weise darthun wird, wie nothwendig es ist, künftighin das, was in engerem Sinne Mythologie heisst, mit der Erforschung der ganzen ungeheuren Masse der Volkssage, der edirten sowohl wie der nicht edirten, die sich in Gedichten, Legendens, Liedern, Märchen, Sprichwörtern und abergläubischen Vorstellungen erhalten hat, zu einem Studium zu verbinden.

Es ist durchaus nicht wahr, dass die alten mythologischen Systeme aufgehört haben zu existiren; sie sind nur auseinandergezogen und umgebildet worden. *Nomen est mutatum, numen retentum.* Sein Glanz ist vermindert, weil seine Beziehung auf den Himmel und seine himmlische Bedeutung verloren gegangen ist, weil es irdischer geworden ist; trotz alledem ist seine Lebensfähigkeit noch eine enorme. Man möchte fast von den Göttern sagen, wie von den Reliquien der Heiligen in der römisch-katholischen Kirche, je mehr sie getheilt werden, desto mehr vervielfältigen sie sich. Immer und immer noch schmausen sie die Ambrosia, die ihnen Unsterblichkeit gab, doch nicht im Himmel allein; denn wie sie uns ihre Gaben zu Theil werden lassen, so versorgen wir sie tagtäglich mit dem Brode des Lebens; und diese

irdische Ambrosia, diese unsterbliche Nahrung der Götter ist das Geheimniss, in welches die Phantasie sie zu hüllen liebt, von welchem umwoben sie dem Gemüth des Volkes erhaben und schrecklich scheinen. Nichts klebt fester an der Erde, keine Wucherpflanze kann sich weiter ausbreiten, als ein Aberglaube. Eine wissenschaftliche Wahrheit erfordert Jahre und bisweilen Jahrhunderte des Erweises, um in allgemeine Aufnahme zu kommen, und ihre Verfechter ziehen es leider! nur zu häufig vor, statt das Märtyrerthum zu leiden, sich der verabscheuungswürdigen Parole der Papisten zu unterwerfen: „Laudabiliter se subjecit;“ doch ein Irrthum, der auf einem Gefühl des Uebernatürlichen beruht, bedarf nicht des elektrischen Drahtes, um von Herzen zu Herzen zu zucken und in der leichtgläubigen Welt einen Wiederhall zu wecken, während die schwere Batterie von Vernunftgründen eines ganzen Heeres Rationalisten nicht genügen wird, ihn zu vertreiben, wo er sich festgesetzt.

Da also die alten Mythen noch, wenn auch nur in fragmentarischer Gestalt existiren, nämlich in den Volkssagen Europas, so bieten diese Fragmente, mit einander verknüpft, ein werthvolles Material für Vergleichung mit den alten Formen, denen der Genius der Dichter und Künstler eine Färbung gegeben hat, die aber ohne die Hilfe der lebendigen Sage oft nicht leicht zu erklären wären. Der alte Mythos giebt uns häufig den Keim vieler noch heut umlaufenden Sagen und ebenso lösen diese das Räthsel mehr als einer alten Personification von Himmelserscheinungen. Ihre Beziehung auf einander ist eine fast unmittelbare und die Nachweisung dieses Umstandes ist gerade das Objekt der Wissenschaft, zu der ich hier meinen ersten bescheidenen Beitrag liefere.

Wie in der Geschichte der indogermanischen Sprachen das Sanskrit als der Ausgangspunkt dient, eine Sprache, welche mehr als irgend eine andere ihren Grundcharakter bewahrt hat, so sind es in der verwickelten Geschichte der Mythologie die alten vedischen Texte, und besonders der *Rigveda*, auf welche wir vor Allem als auf den Mittelpunkt zurückgehen müssen, von welchem die Mythologien anderer indogermanischer Völker strahlenförmig ausgehen. Das unzweifelhafte Alter dieser literarischen Dokumente, der spontane Charakter ihrer Lyrik, ihre Priorität vor aller epischen und dramatischen Literatur, in welcher die Götter erst in sekundärer Gestalt auftreten, d. h. in Gesellschaft irdischer Helden und überhaupt der Erde näher stehend als dem Himmel; die Möglichkeit, dass diese Texte uns zahlreiche Beispiele des

leichten Ueberganges von Himmelserscheinungen zu dem Bilde des Gottes liefern, mit einem Wort, die Gleichzeitigkeit von Lied und Schöpfung des Mythos, zwingen uns, die ersten Begriffe indogermanischer Mythologie auf diesen Blättern der Naturpoesie zu suchen. Wie es jedoch unverantwortlich wäre zu sagen, das Sanskrit enthalte in sich alle indogermanischen Sprachgestaltungen, so dürfte die Behauptung nicht weniger voreilig sein, dass in den vedischen Hymnen unsere ganze Mythologie gegeben sei. Wir suchen in ihnen eben einzig und allein nach alten und authentischen Argumenten, um nachweisen zu können, wie gewisse Hauptmythen vor der Zerstreung der Indogermanen gestaltet waren; ist das Gesetz erwiesen, nach welchem sich diese entwickelt haben, so wird es weiterhin möglich sein, auch die Geschichte derer zu reconstruiren, die noch bestehen, indem wir uns dabei auf die Analogie stützen und die entsprechenden Materialien der verschiedenen Volksliteraturen benutzen, die indische Literatur selbst mit eingeschlossen, welche der vedischen auf dem Fusse folgte, und in welcher wir zuweilen Sagen und mythische Vorstellungen finden, die uns in Stand setzen, mehre dunkle Stellen der Veden aufzuklären und zu ergänzen, wie sie uns auch nicht selten neue Mythen bieten, deren Spur in den auf uns gekommenen vedischen Hymnen verloren ist. Erwägen wir die Dauer der vedischen Periode und die territoriale Ausdehnung, welche die Nationen, die die vedischen Hymnen sangen, zweitausend Jahre lang, von dem Fusse des westlichen Himälaya bis an die Ufer des Ganges, einnahmen, so können ja die Hymnen, welche wir überkommen haben — obwohl ihre Zahl im Rigveda allein mehr als tausend beträgt — nicht zahlreich genannt werden, vielmehr haben wir Grund zu vermüthen, dass in dem Dunkel des grauen Alterthums und in dem Wirrwarr der Wanderungen viele andere auf ewig verloren gegangen sein müssen. Auch waren ja nicht alle Mythen in Liedform gebracht; viele wurden nur in der Familie fortgeerbt und gesammelt: daher jene geheime Wissenschaft, die sich uns theilweis in den Exorcismen und Anrufungen des Atharvaveda offenbart; daher jene abergläubischen Vorstellungen, die sich als Familienbräuche in den Grihyasutras finden; daher die Fülle von Sagen, die als Nachträge in allen Brähmanas enthalten sind, und das ungeheure Material, das in den Epen; in den puranischen Erzählungen und von den Novellisten gesammelt ist. Dadurch nun, dass dieser ganze Reichtum an mythischen Traditionen in die indische Literatur über-

gegangen ist, gewinnt dieselbe besondere Wichtigkeit als Mittel der Vergleichung; da aber trotz dieser Ueberfülle an literarischen Dokumenten, welche sagenhafte Stoffe behandeln, viele Mythen gänzlich aus dem Bewusstsein und dem Gedächtniss des indischen Volkes geschwunden sind, ohne eine literarische Spur zu hinterlassen, so müssen wir bekennen, dass Indien, obzwar in der Geschichte der Mythologie, wie der indogermanischen Sprachentwicklung das an Elementen reichste Gebiet, und darum der schätzbare Ausgangs- und Endpunkt jeder Vergleichung, dennoch nicht als der einzige concentrische Typus für alle Vergleichung dienen kann.

In manchen Beziehungen ist die griechische Mythologie, in anderen die slavische, skandinavische und deutsche weitaus evidenter, sie entwickeln das mythische Motiv (das Grundprincip), das sie mit Indien gemeinschaftlich besitzen, weit ausführlicher; in einigen Fällen — wie schon bezüglich der Sprachen erwähnt wurde — fehlt das indische Element im Mythos absolut, während das europäische eine ausserordentliche Lebensfähigkeit und Expansionskraft entwickelt. Es genügt hier, zu erwähnen, dass sich in Europa ein vollständiges Epos vom Fuchs ausbildete, während die indische Sage, welche lieber bei der Schlaueit der Schlange verweilt, jenem Thiere eine untergeordnete Stellung anweist. Allerdings kommt hier auch die zoologische Geographie in Betracht, um die augenfällige Unterbrechung in der Reihe der Vergleichungen zu erklären, indem sie zeigt, wie es unmöglich war, dass in den indischen Sagen der Fuchs, ein Thier, das in diesen Gegenden weit weniger bekannt ist, der vollkommenste Typus weiblicher Schlaueit werden sollte; während andererseits aus demselben Grunde der Elephant, der Riesenaffe, die Riesenturteltaube, die eine so wichtige Stelle in der brahmanischen Mythologie einnehmen, kaum in den mythischen Legenden Europas einen Platz finden konnten, da sie in diesen weit weniger bekannt sind und darum weniger geeignet waren, Träger des alten oder selbst des modificirten mythischen Bildes zu sein. Doch obwohl die verschiedenen Thiergestalten hier und da aus geographischen Gründen für einander eingetreten sind, ist doch das mythische Motiv, auf welchem sie basiren, immer und überall dasselbe. So führten die verschiedenen Charakteranlagen, die verschiedenen Bedürfnisse und Tendenzen der Völker, aus denen unsere Race besteht, Umstände, welche Verschiedenheit der Wohnsitze und des Klimas bedingten, unter Anderem zu dem Resultat,

tat, dass was an einem Orte geliebt und erwünscht war, an einem anderen gefürchtet und verabscheut werden musste, und — vice versa; dass ein Gegenstand an einem Orte eine göttliche Gestalt annehmen musste, während er an einem anderen als dämonisch betrachtet wurde; doch die gemeinsame Basis aller dieser verschiedenen mythischen Gestaltungen ist die Beobachtung derselben Himmelserscheinungen. Ausserdem wurde ein Mythos, der unter einem Volke fast vergessen war, von einem anderen, verwandten in lebhafter Erinnerung gewahrt, und immer grösserer Fülle des Gedankens und Formvollendung zugeführt. Diese Verschiedenheit entsprang theilweis aus dem grösseren oder geringeren Eindruck, welchen die Beobachtung der Himmelserscheinungen auf das Gemüth hervorbrachten, theils aus den verschiedenen (physischen, socialen und anderen) Lagen, denen sie, in Folge ihrer Wohnsitze, unterworfen waren; doch können wir inmitten der ungeheuren Vermannigfaltigung in den Formen, die jeder einzelne Mythos erlitt, immer ohne viele Schwierigkeit die Einheit ihres Ursprungs verfolgen und nachweisen.

Indem ich daran gehe, in drei Büchern die Geschichte der mythologischen Thiere zu schreiben, halte ich es nicht für nothwendig, noch besonders das ursprüngliche Terrain des Mythos anzugeben; denn obwohl das erste Buch seinem Titel nach die Landthiere, das zweite die Thiere der Luft, das dritte die Wasserthiere behandelt, so giebt es doch nur ein einziges, allgemeines Gebiet, auf welchem alle Thiere der uranfänglichen Mythologie erstehen, und nur eine grosse Bühne, auf welcher sie ihre respectiven Rollen abspielen. Dies Gebiet ist immer der Himmel, während die Zeit, innerhalb deren die mythische Aktion vor sich geht, vielen Variationen unterworfen ist — bald ist es der Tag von zwölf, bald der von vierundzwanzig Stunden, bald sind es die drei Nachtwachen; einmal ist es der Mondmonat von siebenundzwanzig Tagen, ein ander Mal der Sonnenmonat von dreissig; bisweilen das Jahr von zwölf Sonnenmonaten, und dann wieder das von dreizehn Mondmonaten. Das mythologische Drama spielt sich im Himmel ab; doch der Himmel ist entweder hell oder er ist finster; erhellt kann er sein von der Sonne oder dem Monde, verdunkelt durch die Finsterniss der Nacht oder durch die Verdichtung seiner Dämpfe zu Wolken. Weiter: der klare Himmel nimmt zuweilen die Gestalt eines Milchsees an; diese milchige Gestaltung lässt die Vorstellung von einer Kuh entstehen, und daher werden die glänzendsten Gestaltungen des Himmels oft als

Herden dargestellt. Der Gott, der den Regen fallen lässt, der aus dem höchsten Himmel die Erde befruchtet, erscheint bald als Widder, bald als Stier; der Blitz, der wie ein beschwingter Pfeil daherfliegt, wird bald als ein Vogel, bald als ein geflügeltes Ross dargestellt; und so nehmen all die beweglichen Himmelserscheinungen, eine nach der andern, die Gestalten von Thieren an, indem sie schliesslich bald der Held selbst, bald das Thier werden, welches dem Helden dienstbar ist, und ohne welches er nicht die geringste übernatürliche Kraft besitzen würde. In einer buddhistischen Legende befindet sich eine Stanze, welche sagt: „Auch die Thiere erinnern sich an früher geleistete Dienste und verlassen nicht, wenn man sie drum bittet, ja die Thiere wissen, was geschehen ist.“¹ Andreerseits nahm der bewölkte oder der düstere Himmel in den Mythen die Gestalt bald einer Höhle oder Grube, bald eines Stalles, bald eines Baumes, eines Waldes, eines Felsens, eines Berges, eines Oceans an; und die sprachliche Analyse zeigt wie natürlich solche Doppelbedeutungen sind; hatten diese einmal Wurzel geschlagen, so war nichts natürlicher, als dass die Höhle mit Wölfen, der Stall mit Schafen, Kühen und Pferden, der Baum mit Vögeln, der Wald mit Rothwild und wilden Ebern, der Felsen mit Drachen, die über Quellen und Schätze Wache halten, der Berg mit Schlangen, der Ocean mit Fischen und Meerungeheuern bevölkert wurde. In einer Stanze eines vedischen Hymnus an die Götter Indra und Agni, einer höchst kunstvollen und eleganten Composition, singt der Dichter, wie die beiden Götter nebeneinander um einen gemeinsamen Siegfochten, dessen Preis die verschiedenen Namen: Kühe, Wasser, Länder, Licht, Dämmerungen führt.² Der vedische Dichter giebt uns in dieser einzigen Stanze ein ganzes mythisches Drama!

Die Volkssage Indiens, selbst die jüngste, hat das Verständniss des geheimen Sinnes des Mythos bewahrt, den zu erfassen gelehrte Inder vielleicht unfähig gewesen wären. Im letzten Buche des Râma y a n a , in welchem viele Volkslegenden zusammengestellt sind, die sich auf den als Râma inkarnirten Vishnu beziehen, nimmt das Ungeheuer Râvâna dieselbe Mannigfaltigkeit der Gestaltungen an, wie der dunkle Himmel der Veden, ausgenommen die des Tigers, welche die vedischen Texte noch nicht ausdrücklich erwähnen, welche jedoch höchst wahrscheinlich im-

¹ Spiegel, *Anecdota Pâlica I*, Rasavâhinî p. 61 (Leipzig 1845).

² *Rigv.* VI, 60, 2.

plicite in dem häufig vorkommenden Epitheton: wildes Thier (mṛiga) liegt, mit welchem sie das dämonische Ungeheuer bezeichnen. Das Rāmāyana sagt,¹ dass das Ungeheuer mit zehn Gesichtern in den Gestalten eines Tigers, eines wilden Ebers, einer Wolke, eines Berges, eines Sees, eines Baumes, und in seiner eigentlichen dämonischen Gestalt gesehen wurde. An einer andern Stelle² wird uns erzählt, wie bei dem Auftreten Rāvanas die bestürzten Götter sich in Thiere verwandeln — Indra wird ein Pfau, Yama eine Krähe, Kuvera ein Chamäleon, Varuṇa ein Schwan — und so der Wuth des Feindes enttrinnen. Wir werden sehen, dass jede dieser Verwandlungen nichts weniger als eine zufällige Laune, sondern den verschiedenen Göttern natürlich und fast nothwendig war, so dass wir in dieser grossen mythischen Scene in Wirklichkeit nur das Phantasiebild eines grossartigen Sonnenunterganges haben. Das Thier ist der Schatten, welcher dem Helden folgt: es ist seine äussere Erscheinungsform; es ist sein Schutz. Als Rāma sich auf den Weg nach dem Himmel macht, folgen ihm die Bären, die Affen und alle anderen Thiere, die unter seiner Botmässigkeit stehen;³ als Rāma in den heiligen Wellen der Sarayū seine göttliche Vishṇu-Gestalt wieder annimmt, erhalten auch die Leiber der Thiere in jenen Wassern göttliche, herrliche Formen.⁴ In mehren slavischen Volksmärchen — besonders russischen — ist nicht sobald der Held von den Thieren, welche die Raubthiere jagen, von seiner Meute (abóta) getrennt, als der Zauber gebrochen ist und er dem Ungeheuer leicht zum Opfer fällt. Das Thier wird mit dem Helden in solcher Weise identificirt, dass man oft sagen kann, es sei der Held selbst; und die Volksmärchen der Slaven, welche mehr als andere den Charakter primitiver Einfachheit bewahrt haben, dürften in Ermangelung eines Heldengedichtes auf diese Weise die Materialien für ein ganzes Thierepos suppliren.

Kein Wunder also, dass ich nächst den indischen den slavischen Sagen den Hauptplatz zuwies: die Sprache, die Phantasie, der Glaube, die ganze Lebensweise des slavischen Bauern sind noch ursprünglich und patriarchalisch; man möchte fast schwören, sie hätten die dreitausend Jahre hindurch keine Ver-

¹ Rāmāy. VII, 15.

² Rāmāy. VII, 18.

³ Rāmāy. VII, 114.

⁴ Rāmāy. VII, 115.

änderung erlitten. Ich weiss nicht, ob es immer so bleiben wird, angesichts und trotz der Invasion der westlichen Civilisation auf slavischem Boden; doch die Nation ist jedenfalls eine der zähesten unter den bestehenden, welche bis zu dieser Stunde ihre ganze ursprüngliche Herbheit und frühe poetische Natur bewahrt, und zwar sogar, während sie im Begriff steht, sich fremde Elemente anzueignen. Die Verbindung, in welche die Slaven, nur nothgedrungen, mit tatarischen Stämmen traten, störte in keiner Weise die Einförmigkeit ihrer ursprünglichen Sitten, noch alterirte sie ihre alten abergläubischen Vorstellungen. Höchstens nannte der slavische Bauer die schwarzen Ungeheuer, deren Kämpfe mit den Helden in den bei den Slaven besonders beliebten Mährchen ein Hauptelement bilden, Tataren oder Türken, wie ja auch in den epischen Gedichten der Perser die Türken die Personificationen der bösen Geister sind, und die Saracenen oder Türken (die oft mit einander verwechselt werden) in französischen Gedichten des Mittelalters und den Volksmährchen Griechenlands, Neapels und Spaniens die Rolle der schwarzen Dämonen spielen. Von demselben eiferstüchtigen Racengeist getrieben, verwandelt nicht selten die Volksliteratur der Türken und Tataren die Götter und Helden der Arier in böse Geister und schreckliche Gespenster; in ganz ähnlicher Weise brachte während der brahmanischen Periode der Kastenhass die Schwarzen (krishnas), die Feinde Indras (des Kriegsgottes der vedischen Periode) zu hohen Würden und bekleidete sie mit den Attributen von Gottheiten; ja, in dieser Zeit wurde der Typus derselben, Krishna selbst, im Gegensatz zu Indra ein hochgeehrter Gott, während dieser jetzt geächtet und als ein Dämon verfolgt ward. Auch der sogenannte christliche — im Grunde heidnische — Glaube hat seine schwarzen und rothen Teufel; die schwarzen tragen, im Gegensatz zu den rothen, bisweilen den Namen und geniessen die Ehren der Göttlichkeit. Doch ward gewöhnlicher der rothe Teufel als ein Gott, der schwarze als ein Dämon dargestellt, und der schwarze Mann, der Türke, der Tatar, der Zigeuner der russischen Volksmährchen, der Kohlenbrenner, der Romagnuolo (d. h. der Holzhauer) und der Saracene italienischer Legenden sind lauter Variationen des Krishna oder des schwarzen Ungeheuers aus dem grauen Alterthum der Veden.

Es kann als eine unumstössliche und unbestreitbare Thatsache hingestellt werden, dass die Einfälle der Tataren in Mitteleuropa gegen Ende des Mittelalters die slavische Sage nicht nur nicht alte-

rirten, sondern sie vielmehr wieder frisch belebten; und der Tatar, welcher selbst ein grosser Märchenerzähler war, vermehrte noch den Geschmack des slavischen Bauern am Märchen, brachte auch keine Veränderung in den Märchen desselben, geschweige denn in dem Charakter des Volkes, dem diese angehörten, hervor. Ausserdem unterscheiden sich die Volksmärchen der Tataren nicht so tiefgreifend von denen der Indogermanen, dass sie denselben Etwas wie neues Blut einflössen oder in irgend einer Weise ihre Wesenheit, ihre eigentlichste Natur afficiren konnten; im Gegentheil, die tatarischen Märchen sind ja selbst arisch, oder doch wenigstens indisch, ausgenommen geringe Modificationen in unbedeutenden Einzelheiten, wie dieselben durch den tatarischen Charakter bedingt sind.

Nach den ausgezeichneten Arbeiten deutscher Gelehrten, welche in einem halben Jahrhundert durch die Veröffentlichung ihrer Forschungen auf dem Gebiete der skandinavischen und der deutschen Sage schon eine vollständige Literatur über diesen Gegenstand geschaffen haben, ist es unnöthig, über die hohe Wichtigkeit der Sagenbildung bei diesen Völkern viele Worte zu machen. Die Mythen, die Legenden, die Ammenmärchen, die Lieder, Sprichwörter und Volksbräuche der skandinavogermanischen Race haben ein ganzes Heer gewissenhafter Beobachter und liebevoller Erklärer gefunden, welche kaum einen Fuss breit dieses weiten und interessanten Sagengebietes unerforscht liessen.

Doch giebt es einen ganzen Schacht mythischer Schätze, der, wegen unserer eigenen Sorglosigkeit, bisher ganz unbearbeitet geblieben ist: es ist dies der Sagenschatz, der, in beträchtlicher Tiefe und von grossem Umfange, noch aus dem classischen Boden Italiens auszugraben ist. Erst während der letzten wenigen Jahre haben ein, zwei Forscher die Existenz dieses Schatzes bemerkt und Notiz davon genommen; meine Sorge soll es deshalb sein, bei diesen vergleichenden Studien den Leser, so weit als möglich, auf ein Weniges von dem unbekanntem und ungeschriebenen Theile unserer Volkssage aufmerksam zu machen. Das Resultat meiner Untersuchungen wird vielleicht den Beweis liefern, dass trotz des Glanzes unserer christlichen Kunst und des Rufes unserer Civilisation die Basis des italienischen Glaubens bis jetzt heidnisch geblieben ist, so dass diejenigen unter unseren Hausfrauen, welche am eifrigsten in der Aufmerksamkeit auf die grossen kirchlichen Spektakel und in der Beobachtung des Rituals sind, im Grunde die eiferstüchtigsten Wächterinnen teuf-

lischer abergläubischer Vorstellungen und heidnischer Fabeln sind. Allerdings herrscht im Toscanischen eine Tendenz, die alten Geschichten mit den lasciven Scherzen Boccaccios aufzuputzen und, wie es die Gewohnheit dieses Schriftstellers war, die alten Sagen auf modernen Scenen spielen zu lassen, sie in moderne Garnituren zu stecken, und ihre Handlung von modernen Charakteren ausführen zu lassen; doch ist diese Tendenz nur ein paar Erzählern eigen, ändert auch keineswegs die Basis des alten und allgemeinen Märchens, sondern lässt sie intakt. Wenn also in Italien trotz der skeptischen Civilisation der Römer, trotz unaufhörlichen Eindringens Fremder, trotz des Alpes, der in Gestalt der römisch-katholischen Kirche auf ihm lastete, ein so grosser Theil alter Sagen bewahrt worden ist, und zwar lebenskräftig bewahrt worden ist, so ist es unmöglich, den exceptionellen Charakter dieser Sage zu verkennen: ihren Charakter als den einer Gabe unseres Blutes und als der Race eigen, von der wir abstammen, mit der wir durch die lebendige Erinnerung an Worte verkettet sind, welche lebendige Bilder geworden sind, und an Bilder, welche epische Gestalten und abergläubische Vorstellungen geworden sind.

Unter diesen Bildern oder Figuren sind die von Thieren, unter diesen Glaubensvorstellungen sind die, welche sich auf Thiere beziehen, die lebendigsten und dauerndsten. Die materiellsten und sinnlichsten Gestalten der primitiven Mythologie sind unter uns fast intakt bewahrt; der Arier ist gegen die Himmelserscheinungen gleichgiltig geworden und hat seine ganze Aufmerksamkeit der Erde zugewandt, die er mit denselben Göttheiten bevölkert, die er früher im Himmel verehrte. Wie er es genügend findet, vor den Idolen niederzuknien, welche den Gott darstellen, der auf die Erde gekommen ist, so verleiht er den Thieren der Erde dieselben magischen Eigenschaften, die er einst den Thieren des Himmels zuschrieb; trotz alledem kann er jedoch zuweilen nicht umhin, die Existenz zweier verschiedener Personen in einem Thiere zu erkennen — die wirkliche und bleibende, die er aus der Erfahrung kennt, und die erdichtete und überlieferte, von der seine Ahnen ihm erzählt haben. Dieser erdichtete Charakter des überlieferten Glaubens würde von dem unwissenden gemeinen Volke leicht erkannt werden, wenn es nur darauf achten wollte, wie dieselben Eigenschaften und Kräfte oft Thieren der verschiedensten Art beigelegt, und wie dieselben Heilkräfte ununterschiedlich für in einer unbegrenzten Anzahl von Thieren existirend gehalten werden. Die unendlichen Widersprüche, welche

in dem System, das sich das Volk von der animalischen Medicin zurechtgelegt hat, enthalten sind, können nur einzig und allein dadurch erklärt werden, dass man sie auf die äusserst veränderliche himmlische Zoologie zurückführt, wo die Metamorphosen der Thiere fast beständig auf einander folgen, und wo wir mit Blitzesschnelle z. B. von dem Bilde des Pferdes auf das des Vogels, von dem Bilde des Wolfes auf das der Schlange übergehen, nach fast unmittelbaren physischen und moralischen Analogien, die nur auf einen kleinen Theil der Gewohnheiten oder des Baues der Thiere, die sich in der Mythologie finden, anwendbar sind, welche aber genügen, eine neue Spielart des Mythos und verschiedene Glaubensmeinungen zu bilden, während sicherlich keine einzige Analogie hinreichen würde, um einen classificirenden Naturforscher zu veranlassen, Thiere von verschiedener Organisation, auch bei einigen zufälligen Aehnlichkeiten, in dieselbe Klasse, oder auch nur dieselbe Ordnung zu verweisen.

Dem vedischen Dichter ist es genug, zu wissen, dass das Pferd (agva) eigentlich „der Schnelle“ bedeutet, um es, in den Himmel versetzt, die Gestalt eines schöngefügelten (suparna), eines Vogels, eines Falken (cyena) annehmen zu lassen. Dem vedischen Dichter weckt die Vorstellung eines reissenden Wolfes (vyika), eines falschen, gefräßigen Diebes, der Beute davonträgt und in seine dunkle Höhle schleppt, nebst verschiedenen anderen poetischen Bildern das einer Schlange (ahi), falsch, dunkel, gefräßig und gierig. Doch was in der Phantasie der Dichter natürlich ist, kann vor der Realität der Dinge und vor der Naturwissenschaft nicht Stand halten; so wurde, was in der vedischen Poesie ein glückliches Bild ist, in unserm Volksglauben ein Vorurtheil, ein Aberglaube, ein verhängnissvoller Irrthum.

Bevor jedoch solche Vorurtheile so allgemein und tief dem Gemüth des Volkes eingepflanzt werden konnten, musste der erste Eindruck, der von den Mythen hervorgebracht wurde, ein ausserordentlich lebendiger gewesen sein. Wir finden noch sporadische Züge eines solchen Eindruckes in manchen Schäferfamilien; doch um dieselben recht zu verstehn, kenne ich keine bessere Methode, als ein gewecktes Kind in das Freie, unter das Himmelsgewölbe zu führen und mit ihm einen schönen Sonnenuntergang oder das erste Grauen des Tages zu beobachten. Die Kinder von Heute werden die Erfahrungen der Alten — d. h. unserer Ahnen in der Jugend der Menschheit — wiederholen, und werden uns in Stand setzen, gewisse Täuschungen, die dem Verstande, ja sogar der

Phantasie des gelehrten und skeptischen modernen Menschen unmöglich scheinen, zu verstehn. Ich für mein Theil, um noch völliger die Einfachheit unserer Ahnen zu realisiren, muss erwähnen, dass ich einen der lebhaftesten Eindrücke, die jemals auf mich gemacht wurden, empfang, als ich, ein kaum vierjähriges Kind, in den Himmel sah. Meine Familie lebte in einer abgelegenen Gegend des Piemontesischen; die Landschaft, in der wir wohnten, war mit Heidekraut bedeckt und hatte grosse Aehnlichkeit mit einer russischen Steppe; an einem Herbstabend, die Nacht zog schon heran, zeigte mir einer meiner älteren Brüder über einem fernen Berge eine schwarze Wolke von einer höchst sonderbaren Gestalt, mit den Worten: „Schau' mal da! das ist ein hungriger Wolf, der hinter den Schafen herrennt.“ Ich weiss nicht, ob mein Bruder damals nur wiederholte, was er von den Dorfbewohnern gehört hatte, oder ob sich diese himmlische Scene in seiner eigenen Phantasie gebildet hatte; doch ich erinnere mich sehr wohl, dass er mich so vollständig von der Existenz dieses Schafe jagenden Wolfes überzeugte, dass ich, in der Besorgniss, er könne in Ermangelung der Schafe mich packen, sofort Fersengeld zahlte und ins Haus stürzte. Der göttige Leser wird diese persönliche Bemerkung verzeihen. Ich mache dieselbe nur, um zu erklären, wie die Gläubigkeit, die wir immer bei Kindern finden, uns einen Begriff von der Gläubigkeit der Nationen in ihrer Kindheit geben kann. Als der Glaube rein war, als Wissenschaft noch nicht existirte, müssen solche Illusionen beständig Begeisterung oder Furcht in der Brust unserer gemüthvollen Ahnen erweckt haben, welche mit ihren Viehherden in der freien Luft lebten und mit Erde und Himmel in beständigem Verhältniss, in fortwährender Gemeinschaft standen. Wir geschäftigen Städtebewohner, von tausend socialen Fesseln gebunden, von tausend Sorgen des öffentlichen und privaten Lebens gedrückt, geniessen nie das reine Glück, unsere Augen zum Himmel zu erheben, es sei denn, um zu sehen, was für Wetter werden wird; das ist freilich nicht genug, um uns zum Verständniss des grossen und verwickelten Epos, das sich am Himmel abspielt zu befähigen.

Indem ich die einzelnen Biographien der mythologischen Thiere beginne, rufe ich nur eine, allerdings ungewohnte Muse an, mir beizustehen und mich zu inspiriren — die heilige Offenheit der Kindheit; ich werde wieder zu meiner Amme gehen und sie um Märchen bitten; ich werde wieder anfangen, von

geflügelten Rennern, von sprechenden Vögeln, von spinnenden Kühen zu träumen; ich werde Alles für möglich und natürlich halten: dann werde ich in das Freie hinausgehn, um von Neuem den Himmel zu beobachten; ich werde meine kleine Cordelia und ihre Gespielinnen mit mir nehmen, und sie in ihrer eigenen Weise die mannigfaltigen und wechselnden Erscheinungen des Himmels erklären lassen. Habe ich so meine erste Eingebung von der jungfräulichen Kindheit erhalten, so werde ich in meinem Innern ihre Unschuld um Verzeihung bitten, wenn in das Paradies ihrer Träume die unreine Bosheit des Satans dringt; und wenn ich, nachdem ich mich von ihren poetischen und edlen Eindrücken und ihren idealen Vorstellungen habe erfüllen lassen, genöthigt bin, zurückzukehren und unter das Vieh hinabzusteigen, um seine sinnlichen Instinkte herauszusuchen, um in dem Staube unsere geliebten Gottheiten verumumt oder gefallen wiederzufinden, dann müssen meine Kleinen weit von mir fortgehen; meine Worte, unvermeidlich kühn, würden Gift für ihr Herz sein; oder aber ich würde sie bitten, sich in das Heiligthum ihrer glücklichen Unschuld zu flüchten; ich würde nur das eine Wort zu ihnen sagen — Mysterium!

Florenz, September 1872.

Angelo De Gubernatis.

Vorwort des Verfassers zu der deutschen Bearbeitung.

Als ich die Feder ergriff, um die erste Seite meiner Mythologischen Zoologie, wie ich selbst sie betitelte, oder Zoologischen Mythologie (Zoological Mythology), wie sie mein verehrter englischer Verleger zu betiteln vorschlug, zu schreiben, erwartete ich nichts weniger, als mein Buch in die Sprache übersetzt zu sehen, welche für künftige Zeiten die privilegierte Gelehrtensprache geworden ist. Wenn Italien meine Mutter gewesen ist, so betrachte ich Deutschland als meine beste Amme. Jeder Mensch hat, wie der Held der Sage, in seinem Leben gute Feen, die ihn beschützen. Auch ich traf auf meinem beschwerlichen und oft unwegsamem Pfade durch's Leben solche Feen, die mir

in dem dunklen Walde von Ferne ein kleines Licht zeigten, das sich vergrösserte, je näher ich kam, die meinen Muth vor dem Sinken bewahrt haben. Eine dieser wunderbaren Beschützerinnen war mir Deutschland. Sobald ich seine Sprache verstand, befand ich mich in einer neuen Welt, voll poetischer Reize, grossartig, glänzend. Es zog zuerst meinen wissbegierigen Geist durch den Reiz seiner Volkslieder und Volkssagen an; es liess mich, zu meiner grossen Ueberraschung, die Iliade in den Nibelungen wiederfinden, in viel höherem Masse als in den lateinischen und italienischen Epen, welche Nachahmungen jener sein wollten; es floss mir eine noch grössere Liebe, eine noch grössere Begeisterung für das Ideale durch jene wunderbaren Gestalten ein, welche seine Dichter in ihren Werken geschaffen. An dem Tage, an welchem mein Schicksal mir erlaubte, seine wissenschaftliche Gastfreundschaft zu geniessen, fühlte ich meine Kräfte sich verdoppeln; meine geistigen Fähigkeiten entwickelten sich erst jetzt, nachdem sie den sicheren Führer gefunden hatten, der ihre wilden Bewegungen und Bestrebungen leitete.

Das Gute, was der Leser in diesem Buche wird finden können, welches ich Dank der wohlwollenden Empfehlung des berühmten Gelehrten, Hrn. Geh. Hofrath Prof. Dr. Fleischer, den Bemühungen des Hrn. Hartmann und dem Vertrauen eines geschätzten Verlegers dem deutschen Publikum vorzulegen die Ehre habe, muss als das Erzeugniss eines Geistes betrachtet werden, welcher, obwohl die Originalität seiner Regungen durchaus wahrend, der wissenschaftlichen Methode treu geblieben ist, welche seit den Arbeiten von Adalbert Kuhn und Max Müller in Deutschland bei mythologischen Forschungen in Anwendung gebracht wird; sollte der Leser in meinem Werke einige Verirrungen zu beklagen haben, so bitte ich ihn, nicht die Schuld der vergleichenden Mythologie aufzubürden, in deren Dienste ich meine beschwerliche Reise durch die mythologische Thierwelt unternommen habe, sondern der Unmöglichkeit, dass ein einzelner Forscher auf einem so weiten Felde, wo es fast noch keinen gebahnten Weg giebt, nicht zuweilen Holzwege für Hauptstrassen nimmt. Uebrigens habe ich oft die Erde verlassen und mich in höhere Regionen hinaufgeschwungen, um meine Welt von oben zu betrachten; nur auf diese Weise glaubte ich zu jener allgemeinen Auffassung meines Gegenstandes durchdringen zu können, welche auch im Einzelnen den richtigen Weg leicht finden lässt. Mir scheint die beste Grundlage der Poesie die Wissenschaft,

aber auch der beste Begleiter der Wissenschaft die Poesie zu sein, die ihr als Vorläufer, als Fackel dient. Mein höchstes Streben als Schriftsteller ist, Kunst in die Wissenschaft und Wissenschaft in die Kunst zu bringen; vereint scheinen mir die beiden mächtig; getrennt sprechen sie nur eine unvollkommene Sprache und haben nur den halben Werth. Die Schwierigkeit besteht darin, sie in Einklang zu bringen, und wenn mein Buch an Schwächen leidet, so stecken sie ganz gewiss da, wo Poesie und Gelehrsamkeit, statt zu einer harmonischen Einheit zu verschmelzen, jede auf eigene Kosten arbeitet, für sich, ohne die andere zu unterstützen.

Ich ergreife diese Gelegenheit, um den höchst competenten Kritikern zu danken, welche die Güte gehabt haben, mein Werk einer gründlichen Prüfung zu unterziehen und mich zur Fortsetzung meiner Forschungen zu ermuntern; ich führe an in England die Herren George Cox, den Verfasser der *Mythology of the Arian Nations* und W. R. S. Ralston, dem wir zwei ansehnliche Bände über die russischen Volkslieder und Volksmärchen verdanken, welche während und nach dem Drucke der englischen Ausgabe meines Buches erschienen; in Holland Hr. Prof. Tiehle; in Belgien Hr. Prof. Liebrecht; in Frankreich Hr. Ernest Renan, der mir die Ehre erwies, mein Buch dem Institut vorzulegen, Hr. Fr. Baudry, der es im „Temps“ empfahl, Hr. Bergaigne, der es in der „Revue Critique“ einer eingehenden Besprechung unterzog, Hr. Prof. Michel Bréal, der es zu einer Uebersetzung ins Französische empfahl,¹ und Hr. P. Regnaud, den jungen Indianisten, der diese Uebersetzung unternommen hat; in Russland Hr. Prof. Al. Wesselofski; in Italien Hr. Prof. G. J. Ascoli und Hr. Prof. P. Mantegazza.

Fast alle die Herren, welche mein Buch kritisiren, machen, indem sie es empfehlen, einige Reserven; die Herren Prof. Liebrecht, Bergaigne, Wesselofski und Ascoli haben mir die Verbesserungen angezeigt, die in einer neuen Ausgabe des Werkes anzubringen wären. Ich möchte diesen Gelehrten hier meine lebhafteste und aufrichtigste Erkenntlichkeit aussprechen, für die Hilfe, die sie mir zur Vervollkommnung dieser Ausgabe geleistet haben. Wäre die Welt an einem Tage und von Einem geschaffen, ich zweifle, ob sie so schön sein würde, wie wir sie jetzt anstaunen. Es hat des Zusammenwirkens aller Jahrhunderte und

¹ Dieselbe wird demnächst bei C. P. Lauriel in Paris erscheinen.

aller Elemente bedurft, damit sie ein fast vollkommenes Werk werden konnte. Ebenso würde es heissen, von jeder neuen Wissenschaft zu viel verlangen, wollte man sie unfehlbar; der Mythos von der Minerva, die gepanzert dem Haupte Jupiters entspringt, ist eine moralische Allegorie, welche uns nur das Ideal der Hellenen darstellt; sie gründet sich durchaus nicht, wie fast alle anderen Mythen, auf die Beobachtung einer Erscheinung der Natur. Ich habe in meinem Buche aus meinem Kopfe gezogen, was ich konnte; wie ich jedoch das Vertrauen habe, für die Wehen nicht mit der Geburt einer *ridiculus mus* belohnt zu werden, so bin ich auch weit von der Einbildung entfernt, etwas Unsterblichem das Leben gegeben zu haben. Ich habe meinen bescheidenen Beitrag zu einem schweren Werke beigesteuert; ich hatte auf meinem Wege zuweilen Glück; ich hoffe, ihn ein klein Wenig von den Hemmnissen gesäubert zu haben, auf die ich stiess, und lebe der Zuversicht, dass andere, besser vorbereitete und geduldigere Forscher als ich mir Dank wissen werden, ihnen, sei es auch nur ein wenig, die Forschung erleichtert zu haben, selbst wenn die Folge wäre, dass ich fast alle meine Angaben corrigirt sehen müsste. Wenn es nie ungenaue Erdkarten gegeben hätte, wir würden gewiss jetzt nicht uns über vollkommene freuen und sie bewundern können; die Arbeit des Kartographen ist immer leichter, wenn ein erster skizzirter Plan vorliegt, der die Formen und den allgemeinen Charakter einer fast unbekanntem Gegend in der Hauptsache giebt. Diesen Plan habe ich zu geben versucht; möge mir dieses Wagniss verziehen werden. Ohne die Fehler, welche das ein wenig abenteuerliche Genie des Christoph Columbus beging, würde es nie den Erfolg, den Ruhm, den positiven und beharrlichen Geist Amerigo Vespuccis gegeben haben. Jede unbekannt Welt ist für den Mann der Wissenschaft ein America, das ungeheure Ueberraschungen für ihn in petto hat. America setzt uns, drei Jahrhunderte nach seiner Entdeckung noch immer in Staunen; welche Wunder wird also unserem gespannten Geiste noch eine Wissenschaft vorführen, die gestern erst geboren ist! Wie alles Neue, das Verwunderung erregt, findet auch sie natürlich Ungläubige und Persifleurs, welche sie durch Witzeln, durch geistreichelndes Spötteln ausser Credit bringen wollen. Mögen sie lachen, die Lacher! wir wollen arbeiten, den Schleier zu zerreißen, der uns die Geschichte unserer Kindheit verbirgt; das Licht der Wahrheit wird, muss endlich durchdringen! und wenn alle Welt von der Schönheit und Grösse

des Schauspiels ergriffen sein wird, dann wird man sich vielleicht mit einiger Erkenntlichkeit der Begeisterung der ersten Gläubigen erinnern, welche es vorgeahnt und proklamirt hatten. Für den Augenblick steigen wir in unser Observatorium; unsere ganze Freude ist, den Himmel zu fragen und Notizen zu sammeln. Ich vertraue der Nachsicht der deutschen Leser die ersten von mir gesammelten an; könnten sie jetzt am Durchlaufen derselben dasselbe Vergnügen finden, wie ich daran, sie zu Papier zu bringen!

Florenz, August 1873.

Angelo De Gubernatis.

Vorwort zur deutschen Uebersetzung.

Die weite Verbreitung und das allgemeine Interesse, welches in neuerer und neuester Zeit die vergleichende Mythologie in Deutschland gefunden hat, lässt es gerechtfertigt erscheinen, wenn Unterzeichneter auf Veranlassung der Verlagsbuchhandlung dem Publikum ein Werk in deutschem Gewande bietet, welches eines der interessantesten Probleme dieser Wissenschaft, die Rolle, welche die Thiere in derselben spielen, in der gründlichsten und umfassendsten Weise, man kann sagen erschöpfend behandelt.

Der Verfasser, Angelo De Gubernatis, geb. zu Turin 1840, hat auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen und Literaturen, speciell des Sanskrit, die umfassendsten und gründlichsten Studien gemacht; die Früchte dieser Studien liegen in zahlreichen Werken vor, von denen wir hier nur eine Uebersetzung der ersten zwanzig Hymnen des Rigveda mit Anmerkungen, *la vita ed i miracoli del dio Indra nel Rigveda*, ein Essay über die vedischen Quellen des Epos, die *Rivista orientale*, eine indische Encyclopädie, eine vergleichende Geschichte der Hochzeitsgebräuche, eine vergleichende Geschichte der Bestattungsgebräuche namhaft machen, während sich die von ihm redigirte *Rivista Contemporanea* einer weiten Verbreitung erfreut; andererseits ist er als Dichter — Dramen von ihm wurden mit grossem Erfolge in Turin gegeben — vor Allen befähigt gewesen, in das Walten des poetisch schaffenden Volksgeistes einzudringen und den feinen Fäden, welche

sich fast durch die gesammte indogermanische Sagenwelt hindurchziehen, zu folgen. Gerade bei der Behandlung eines solchen Stoffes muss der Bearbeitende die Fähigkeit besitzen, die innersten leitenden Gedanken zu erfassen und nach ihnen das Material zu ordnen und zu sichten. Der Verfasser besitzt diese Fähigkeit in hohem Grade und vereinigt sie mit einer Kenntniss der einschlägigen Literatur, mit einer Gewandtheit in deren Herbeiziehung und Verwendung, wie sie das gewöhnliche Mass weit übersteigt.

Besonders zu erwähnen dürfte noch sein, dass vieles bis jetzt noch Unbekannte oder doch Unedirte in die Untersuchung gezogen worden ist. Der Verfasser hat alle Notizen, die das vedische Alterthum über die Thiere liefert, gesammelt und erklärt; er hat ferner zum ersten Male mehre Mythen Indiens bekannt gemacht, über hundert russische Volksmärchen herangezogen, etwa dreissig unedirte italienische Märchen benutzt, und hat endlich mit grosser Genauigkeit die sich durch die ganze indogermanische Welt hindurchziehenden Volkssagen von den zwei Brüdern, den drei Brüdern, den zwei Schwestern, den drei Schwestern, Cendrillon, der Prinzessin, welche lacht, von dem Blinden und dem Lahmen, und etwa vierzig andere in ihrer Entwicklung und mythischen Bedeutung aufgezeigt. Doch hat sich der Verfasser, nachdem er im Anfange seines Werkes sein System sowohl theoretisch ganz klar aufgestellt, als es auch an Beispielen durchgeführt hat, späterhin mit Andeutungen und Verweisungen begnügt, es dem Leser grösstentheils selbst überlassend, dieses System auf den einzelnen Fall anzuwenden. Wer des Verf.'s Ansichten theilt, wird dies mit Leichtigkeit thun können; wer nicht, wird ihm Dank wissen, dass er dadurch Raum für die Ansammlung des umfangreichsten Materials gewonnen hat.

Die Aufgabe, die englische Vorlage deutsch wiederzugeben, wurde durch zwei Umstände erschwert; einmal ist dieselbe aus dem italienischen Originalmanuscript des Verfassers von nicht immer glücklicher Hand übersetzt; zahlreiche Missverständnisse mussten berichtigt werden; dazu, kommt die Unkorrektheit des englischen Druckes, welcher durch Fehler arg entstellt ist; zweitens aber brachte es der Stoff selbst mit sich, dass aus der Uebersetzung oft eine Neubearbeitung werden musste. Die deutschen Quellen, welche der Vf. benutzt hat, sind fast überall nachgesehen, und ihre Worte an gehöriger Stelle eingetragen worden, wie das bei einer Vergleichung des Avesta in der Spiegelschen

Uebersetzung, der mongolischen und kalmückischen Märchen nach Jülg, der ehstnischen Märchen nach Kreutzwald-Löwe und anderer Werke, welche der Verf. in deutscher Gestalt benutzt hat, leicht ersichtlich sein wird. Dazu kam noch, dass die vom Verleger gestellte Frist eine verhältnissmässig kurze war. Doch ist Alles geschehen, was geschehen konnte, um den Text in der angedeuteten Beziehung und in den Citaten zu einem möglichst korrekten zu machen.

Es bedarf als selbstverständlich kaum einer Erwähnung, dass die Recensionen, besonders die höchst schätzenswerthe aus der Feder des Hrn. Prof. Liebrecht in der Academy (vom 14. Juni 1873), in der deutschen Bearbeitung verwerthet worden sind. Leider kam mir die L.'sche Rec. erst nach dem Druck der ersten Bogen zu Gesicht; doch wird ein Nachtrag das in denselben nach ihr zu Berichtigende enthalten.

So dürfte sowohl das gelehrte Publikum aus diesem Werke reiche Nachweise und Belehrungen schöpfen — und zu denen, welche für ihre speciellen Studien hier reiches Material finden, werden wir nicht blos die Mythologen und Archäologen von Fach, sondern auch die Sprachforscher und vor Allem die Culturhistoriker zu rechnen haben — als auch ein grösseres Publikum des Interessanten und Lernenswerthen viel finden.

Leipzig, October 1873.

Martin Hartmann.



Erster Theil.

Die Landthiere.

KAPITEL I.

Die Kuh und der Stier.

§ 1. Die Kuh und der Stier in den vedischen Hymnen.

Wir befinden uns auf dem weiten Tafellande Innerasiens; gigantische Berge entsenden auf allen Seiten tausend Ströme; seine ungeheuren Weiden und Wälder durchziehen wandernde Hirtenstämme; der *gopati*, der Hirt oder Herr der Kühe, ist König; der, welcher die meisten Herden besitzt, am mächtigsten. Die Erzählung beginnt mit einem lieblichen Hirtenidyll.

Die Zahl der Kühe zu mehren, sie milchreich und fruchtbar zu machen, sie gut zu halten, ist der Traum, das Ideal des alten Ariers. Der Stier, der Befruchter, ist der Typus aller männlichen Vollkommenheiten und das Symbol der königlichen Macht.

Es ist natürlich, dass die beiden hervorragendsten Thiergestalten in dem mythischen Himmel die Kuh und der Stier sein mussten.

Die Kuh ist die willige, liebende, treue, segensreiche Vorsetzung des Hirten.

Der schlimmste Feind des Ariers ist demnach der, welcher die Kuh entführt; sein bester, edelster Freund, wer sie den Händen des Räubers zu entreissen vermag.

Derselbe Gedanke wird nun auf den Himmel übertragen: im Himmel existirt eine wohlthätige, segenspendende Macht, welche die Kuh heisst, und ein wohlthätiger Befruchter dieser Macht, der Stier.

Der feuchte Mond, die feuchte Morgenröthe, die Gewitterwolke, das ganze Himmelsgewölbe, welches den belebenden und erfrischenden Regen spendet, alle werden mit besonderer Vorliebe als die wohlthätige Kuh der Fülle dargestellt. Der Herr dieser vielgestaltigen Himmelskuh, der sie schwängert, sie fruchtbar und milchend macht, die Frühlings- oder Morgensonne, die regengebende Sonne (oder Mond), tritt oft als ein Stier auf.

Um all das ganz zu verstehen, müssten wir, so gut wie möglich, auf die Epoche zurückgehen, in der solche Vorstellungen von selbst entstanden sein könnten; da jedoch die Phantasie, wenn wir ihr so freien Lauf lassen wollten, uns leicht zu rein imaginären Vorstellungen, zu einem System a priori verleiten könnte, so werden wir sie als gefährlich und irreführend bei diesen Voruntersuchungen ganz ausschliessen und uns mit der allerdings anspruchsloseren Aufgabe begnügen, die Zeugnisse der Dichter, welche bei der Schöpfung der in Rede stehenden Mythologie selbst mitthätig waren, zu sammeln.

Ich beabsichtige nicht, von den vedischen Mythen etwas zu sagen, was nicht dem einen oder andern Hymnus des grössten Veda entlehnt wäre, sondern nur die Glieder der Kette zu ordnen und zusammenschliessen, wie sie ganz bestimmt in der Vorstellung des alten arischen Volkes bestanden und welche der *Rigveda*, das Werk zahlreicher Dichter und mehrer Jahrhunderte, uns als ein fortlaufendes und kunstvolles Ganze bietet. Ich werde mich in das Thal von Kaçmir oder an die Ufer des Sindhu, unter diesen Himmel, an den Fuss dieser Berge, unter diese Ströme versetzen, aber in dem Himmel nach dem in den Hymnen Gefundenen suchen, nicht in den Hymnen nach dem, was ich in dem Himmel zu sehen glaube. Ich werde meine Reise mit einer zuverlässigen Karte antreten, und diese mit allem mir zu Gebote stehenden Fleisse befragen, um keinen der Vortheile unbenutzt zu lassen, welche eine an überraschenden Entdeckungen so reiche Fahrt zu bieten vermag. Die Anmerkungen werden demgemäss alle, oder doch fast alle, aus Worten meines Führers bestehen, so dass der gelehrte Leser jede einzelne Behauptung leicht selbst prüfen kann. Was die häufigen Haltepunkte betrifft, die wir auf dem Wege zu machen haben werden, so bitte ich den Leser, sie nicht irgend welcher Willkürlichkeit meinerseits, sondern den unvermeidlichen Begegnissen einer Reise zuzuschreiben, die man Schritt für Schritt in einer ziemlich unbekanntem Gegend und mit Hilfe eines Führers macht, wo fast Alles zu finden ist, wo man

jedoch, wie in einem reichen Magazin, leichter den Weg verliert als ihn wiederfindet.

Der ungeheure Himmelsraum, welcher die Erde überwölbt, führt, als die ewige Vorrathskammer von Licht und Regen, als die Macht, welche das Gras und also auch die Thiere, die es weiden, wachsen lässt, in der vedischen Literatur den Namen Aditi, oder die unbegrenzte, unerschöpfliche, die Ambrosiaquelle (*amṛitasya nabhis*). So weit haben wir noch keine Personification, wie wir auch noch keinen Mythus haben. Amṛita ist einfach das Unsterbliche, und dient nur zur poetischen Darstellung des Regens, des Thaus, der Lichtwelle. Aber das Unererschöpfliche bekommt bald die specielle Bedeutung: das, was ohne Aufhören gemolken werden kann, also auch: eine himmlische Kuh, die wir nicht beleidigen dürfen, die unverletzt bleiben muss.¹ Indem so der Himmel als eine unbegrenzte Kuh dargestellt wurde, mussten natürlich seine hauptsächlichsten und auffallendsten Erscheinungen ihrerseits Kinder der Kuh oder selbst Kthe oder Stiere, und der Befruchter der grossen Mutter auch Stier genannt werden. So lesen wir, dass der Wind (*Vāyu* oder *Rudra*) aus dem Schoss der himmlischen Kuh die Winde, welche im Sturm heulen (*Maruts* und *Rudras*), hervorgehen liess, die deshalb Kinder der Kuh heissen.² Da nun diese grosse himmlische Kuh die stürmischen lärmenden Winde hervorbringt, stellt sie nicht allein das ruhige, heitere, glänzende Firmament, sondern auch die wolkige und finstere Erzeugerin von Stürmen dar. Diese grosse Kuh, diese ungeheure Wolke, welche das ganze Himmelsgewölbe einnimmt und die Winde entfesselt, ist eine braune, dunkle, scheckige (*pr̥içni*) Kuh, und so heissen auch die Winde oder *Maruts*, ihre Söhne, die Kinder der Shecke. Aus der Einheit wurde so eine Mehrheit; die Wolkensöhne, die Winde, sind 21; die Töchter, die Wolken selbst, Shecken (*pr̥içnis*) genannt, sind auch dreimal sieben oder 21: drei und sieben sind bei den Ariern heilige Zahlen, und 21 ist nur ein Product dieser beiden bedeutungsvollen Zahlen, durch welche häufig die Macht eines Gottes oder eines Ungeheuers symbolisch dargestellt wird. Wenn also *pr̥içni*, die gefleckte Kuh, die Mutter der *Maruts*, der Winde, und der

¹ *Mā gām anāgām aditiṃ vadhishta*; *Rig v.* VIII, 90, 15.

² *Gomātarah*; *Rig v.* I, 85, 3. — Aditi „*mâtâ rudrânâm*“, die Mutter der *Rudras*, genannt; *Rig v.* VIII, 90, 15. — *Tubhyaṃ* (*Dir, scil. Vāyu, Wind*) *dhenuḥ sabardughâ viçvâ vasūni dohate āganayo maruto vakshānabhyaḥ*; *Rig v.* I, 134, 4.

Schecken (pṛiçnis), der Wolken, ist, so können wir die Wolken die Schwestern der Winde nennen. Wir finden oft drei oder sieben Schwestern, drei oder sieben Brüder in den Erzählungen. Dass die Zahl 21 im Ṛigveda selbst eine Beziehung auf die Drei involvirt, geht ganz evident daraus hervor, dass ein Hymnus von den drei mal sieben gefleckten Kühen spricht, welche dem Gott den göttlichen Trank bringen, während in einem anderen von den Schecken (ohne nähere Angabe der Zahl) die Rede ist, die ihm drei Seen zu trinken geben.¹ Augenscheinlich erfüllen hier die drei oder sieben oder einundzwanzig Schwesterkühe, die dem Gott der östlichen Hemisphäre ihre eigene nährende Milch spenden, und bei deren Nahrung die Winde, jetzt unverwundbar geworden, anwachsen,² die frommen Pflichten göttiger Schutzgeister.

Wenn aber die Winde Söhne einer Kuh, und die Kühe ihre Ernährerinnen sind, so müssen die Maruts selbst nothwendig als Stiere dargestellt werden. Wirklich wird auch Vāyu, ihr Vater, von Stieren getragen, d. h. von den Winden selbst, die schnell, wie die Sonnenstrahlen beweglich, sehr stark und nicht zu bändigen sind;³ die Stärke des Windes wird mit der des Stiers oder Bären verglichen;⁴ die Winde, so stark wie Stiere, überwältigen und unterwerfen die dunklen Wolken.⁵ Hier werden also die Wolken nicht mehr als die nährenden Kühe, sondern unter dem düsteren Bilde von Ungeheuern dargestellt. Die Maruts, welche im Sturm heulen, sind so schnell wie der Blitz und umgeben sich mit Blitzen. Deshalb werden sie auch ihrer glänzenden Gewänder wegen gepriesen; und darum heisst es auch, dass die röthlichen

¹ Imās ta indra pṛiçnayo gṛitām duhata âçiram; Ṛigv. VIII, 6, 19. — Trir asmāi sapta dhenavo duduhre satyām âçiram pūrve vyomani; Ṛigv. IX, 70, 1. — Trīṇi sarāṇsi pṛiçnayo duduhre vaçriṇe madhu; Ṛigv. VIII, 7, 10. — Rām. I, 48 erscheinen die Maruts ebenfalls in der Siebenzahl.

² Pra çāṣā goṣhv aghnyām kṛiṣām yaç çardho mārutam çambhe rasasya vāvṛidhe; Ṛigv. I, 37, 5.

³ Ime ye te su vāyo bāhvogāso 'ntar nadi te patayanty ukṣhaṇo mahi vrādhanta ukṣhaṇaḥ dhanvañ cid ye anāçavo çîrāç, cid açîrāukasaḥ sūryasyeva raçmayo durniyantavo hastayor durniyantavah; Ṛigv. I, 135, 9.

⁴ Ṛikṣho na vo marutaḥ çimivāṇ amo dudhro gāur iva bhimayuh; Ṛigv. V, 56, 3.

⁵ Te syandrāso nokṣhaṇo 'ti shkandanti çarvarih; Ṛigv. V, 52, 3.

Winde von Edelsteinen glänzen, wie manche Stiere von Sternen.¹ Als solche — als Bezwingen der Wolken und als die, die stürmisch ihre Reihen durchbrechen — sind diese Winde, diese Stiere die besten Freunde, die mächtigsten Helfer des grossen brüllenden Stiers; des Donner- und Regengottes; der Sonne, welche Wolken und Dunkel verscheucht; des höchsten Gottes der Veden, Indra, des Freundes von Licht und Ambrosia, der Sonne und schönes Wetter bringt und uns wohlthätigen Thau wie befruchtenden Regen sendet. Gleich seinen Genossen, den Winden, wird Indra — die Sonne (und das glänzende Firmament), welche, im Dunkel verborgen, die Finsterniss zu verscheuchen strebt, und von den donnernden und blitzenden Wolken verdeckt, sie in Regen aufzulösen sucht — als ein mächtiger Stier, der Stier der Stiere dargestellt, als ein unbesiegbarer Sohn der Kuh, welcher wie die Maruts brüllt.²

Aber um zum Stier zu werden, zu wachsen, die Kraft zu entwickeln, welche zur Tödtung der Schlange erforderlich ist, muss Indra trinken; und er trinkt den Soma,³ das Wasser der Stärke. „Trink' und wachse,“⁴ sagt ein Dichter zu ihm, indem er die symbolische Libation des Opferkelchs darbringt, der ein Typus bald des Himmelsbechers, bald des Himmelsgewölbes, bald der Wolke, bald der Sonne oder des Mondes ist. Durch die süsse Nahrung der himmlischen Kuh erlangt Indra eine Schnelligkeit, welche der des Pferdes gleichkommt;⁵ er isst und trinkt auf ein Mal so viel, dass er plötzlich seine Reife erlangt. Die Götter geben ihm dreihundert Ochsen zu essen und drei Seen Ambrosia⁶

¹ Tvam vâtâir arunâir yâsi; Tâittiriya Yağurveda I, 3, 14. — Anğibhir vy ânagre ke cid usrâ iva sribbhiḥ; R̥g. v. I, 87, 1.

² Vṛishâ vṛishabbhiḥ; R̥g. v. I, 100, 4. — Gṛishṭiḥ sasûva sthaviram tavâgâm anâdhrishyam vṛishabham tumram indram; R̥g. v. IV, 18, 10. — Sa mâtarâ na dadṛiçâna usriyo nânadad eti marutâm iva svanaḥ; R̥g. v. IX, 70, 6.

³ Vṛishâyamâno 'vṛiṇîta somam; R̥g. v. I, 32, 3. — Pitum nu stosham maho dharmânam tavishim yasya trito (Trita ist, wie wir sehen werden, ein alter ego des Indra) vy ôgasâ vṛitram viparvam ardayat; R̥g. v. I, 187, 1.

⁴ Pibâ vardhasva; R̥g. v. III, 36, 3.

⁵ Indro madhu sambhritam usriyâyâm padvad viveda çaphavan name goḥ; R̥g. v. III, 39, 6.

⁶ Trî yaç çhatâ mahishânâm agho mâs trî sarâṇsi maghavâ somyâpâḥ kâram na viçve ahvanta devâ bharam indrâya yad ahim çaghâna; R̥g. v. V, 29, 8.

zu trinken, damit er das Schlangengeheuer zu tödten im Stande sei. Der Hunger und Durst der Helden steht immer zu dem Wunder, das sie zu verrichten berufen sind, im Verhältniss, und deshalb stellen die Hymnen des R̥igveda und des Atharvaveda die Wolke oft als eine ungeheure, weitbauchige Tonne (k a b a n d h a) dar, welche von dem göttlichen Stiere getragen wird.¹

Aber wann und wie entfaltet der Held-Stier seine aussergewöhnliche Stärke? Der furchtbare Stier brüllt und zeigt seine Kraft, indem er seine Hörner wetzt;² er, der glänzende, mit spitzen Hörnern, kann ganz allein alle Völker niederrennen.³ Was sind aber die Hörner des Stieres Indra, des Donnergottes? Augenscheinlich die Donnerkeile; Indra soll in der That die Donnerkeile wetzen, wie ein Stier seine Hörner;⁴ der Donnerkeil Indras soll tausendspitzig sein;⁵ Indra heisst der Stier mit tausend Hörnern, der aus dem Meere⁶ aufsteigt (oder aus dem dunkeln Ocean als Donner entsendende oder als strahlende Sonne, indem die Donnerkeile als Strahlen der Sonnenscheibe gedacht werden). Zuweilen heisst der Donnerkeil Indras selbst ein Stier⁷ und wird von seinen geliebten glänzenden Kühen⁸ gewetzt, und dient bald dazu, die Kühe der Finsterniss zu entreissen, bald sie von dem Ungeheuer der Finsterniss, das sie einhüllt, zu befreien,⁹ bald endlich, das Ungeheuer von Wolken und Dunkelheit selbst zu vernichten. Ausserdem nimmt Indra, dieser ausserordentlich mächtige, gehörnte Stier, welcher seine Hörner wetzt, um sie in

¹ Vasoh kabandham̐ṣhabho bibharti; Atharvav. IX, 4, 3.

² Ruvati bh̐mo v̐ṣhabhas tavishyayā çriṅge çicāno hariṇi vicakshanah; R̥igv. IX, 70, 7.

³ Yas tigmac̐riṅgo v̐ṣhabho na bh̐ma ekaḥ k̐ṣiṭṭiç çyāvayati pravivāḥ; R̥igv. VII, 19, 1. — Idam̐ namo v̐ṣhabhāya svarāge satyaçushmāya tavase 'vāci; R̥igv. I, 51, 15.

⁴ Çic̐te vaçram̐ teçase na vansagaḥ; R̥igv. I, 55, 1.

⁵ Abhy enam̐ vaçra āyasaḥ sahasrab̐ṣiṭṭir̐ āyatārçano; R̥igv. I, 80, 12.

⁶ Sahasraçriṅgo v̐ṣhabho yaḥ samudrād udācarat; R̥igv. VII, 55, 7.

⁷ Vi tigmena v̐ṣhabheṇa puro 'bhet; R̥igv. I, 33, 13.

⁸ Priyā indrasya dhenavo vaçram̐ hinvanti s̐yakam̐ vasviḥ; R̥igv. I, 84, 10. 11. 12. Die Wurzel ni bedeutet eigentlich ausdehnen, ausziehen; hier scheint „den Arm Indras ausdehnen“ zu bedeuten: ihn verlängern, ihn so dünn wie einen Faden machen, ihn schärfen, wetzen, spitzen (ital. affilare); die Kühe, welche spitzen (ital. affilanti), sind eine Modification der Kühe, die spinnen (ital. filanti).

⁹ Yuçam̐ vaçram̐ v̐ṣhabhaç çakra indro nir çyotishā tamaso gā adukshat; R̥igv. I, 33, 10.

das Ungeheuer zu stossen, auch als das Feuer, welches Blitze schleudert und aus den Wolken und dem Dunkel Lichtstrahlen hervorbrechen lässt, den Namen Agni an, und hat als solcher zwei Köpfe, vier Hörner, drei Füsse, sieben Hände, feurige Zähne und Flügel; er wird von dem Winde getragen und bläst.¹

So finden wir also himmlische Kühe, die himmlische Stiere ernähren, und himmlische Stiere und Kühe, die ihre Hörner zu einem Kampfe, der im Himmel gefochten wird, verwenden.

Versetzen wir uns auf das Schlachtfeld und besuchen wir die beiden feindlichen Lager! Auf der einen Seite finden wir die Sonne (und zuweilen den Mond), den Stier der Stiere Indra, mit den Winden, Maruts, den glänzenden und brüllenden Stieren; auf der andern ein vielgestaltig Ungeheuer, in der Gestalt von Wölfen, Schlangen, wilden Ebern, Eulen, Mäusen und dergleichen mehr. Auf Seiten Indras sind Kühe, die ihm helfen; das Ungeheuer hat auch Kühe, und zwar entweder solche, die es dem Indra entrissen hat und nun in dunklen Höhlen oder Festungen einkerkert und versteckt, oder solche, mit denen es als seinen eigenen Weibern Liebesspiel pflegt. In dem einen Falle betrachten die Kühe den Stier Indra als ihren Freund und Befreier; in dem andern sind sie selbst Ungeheuer und Feinde Indras, der sie bekämpft. Mit einem Wort, die Wolken werden ein Mal als Freunde der regenspendenden Sonne betrachtet, welche sie von dem Ungeheuer, das den Regen zurückhält, befreit, und andererseits als von der Sonne angegriffen, als die, welche sie feindlich umringen und zu vernichten streben. Suchen wir in dem R̥gveda nach Beweisen für diesen Doppelkampf!

Um mit der ersten Phase des Conflicts zu beginnen, wo schlägt Indra im Himmel seine berühmtesten Schlachten?

Die Wolken nehmen gewöhnlich die Gestalt von Bergen an, wie auch in der Sprache der Veden die Worte adri und par-

¹ Çiçite çriṅge rakshase vinikshe; R̥g v. V, 2, 9. — Catvāri çriṅgā trayo asya pādā dve çirshe sapta hastāso asya; R̥g v. IV, 58, 3. — Tapur-gambho vana ā vātacodito yūthe na sāvān ava vāti vaṅsagaḥ abhi vraḡann akshitam pāgasā raḡaḥ sthātuç éaratham bhayate patatriṅaḥ; R̥g v. I, 58, 5. In dieser Strophe bezeichnet jedoch Vaṅsagaḥ wahrscheinlich vielmehr den Hengst als den Stier, wie wir auch in der zweiten Strophe denselben Agni mit einem glänzenden Pferde verglichen finden (atyō na priṣṭham prushitasya roçate).

vata die Begriffe: Stein, Berg und Wolke ausdrücken.¹ Da die Wolke mit einem Stein, Felsen oder Berge verglichen wurde, so war es natürlich, erstens, sich unter den Felsen oder Bergen Höhlen vorzustellen, die als Kerker von Kühen mit Ställen verglichen werden konnten;² zweitens, den Begriff des Felsen auf den der Citadelle (ital. rocca), Festung, Burg zu übertragen; drittens von dem Begriff des unbeweglichen Berges auf den des Baumes überzugehen, der sich nicht fortbewegen kann, wenn er sich auch erhebt und ausbreitet, und von dem Waldbaume auf den schattigen und ehrwürdigen Hain.

Daher kämpft der Stier, oder der Gott Indra, oder die Sonne des Donners, Blitzes und Regens, bald in einer Höhle, bald nimmt er eine Festung mit Sturm, bald zieht er die Kuh aus dem Walde hervor oder bindet sie von dem Baume los, und vernichtet den rakshas, das Ungeheuer, das sie gefesselt hatte.

Die vedische Poesie preist besonders den Zug Indras gegen die Höhle oder den Berg, in welchem das Ungeheuer (das verschiedene Namen führt, und zwar besonders folgende: Vala, Vritra, Çushna, Feind, Schwarzer, Dieb, Schlange, Wolf, wilder Eber) die Herden der himmlischen Helden verbirgt oder abschachtet.

Der schwarze Stier brüllt; ebenso auch der Donnerkeil, d. h. der Donner folgt dem Blitz, wie die Kuh ihrem Kalbe.³ Die Marutstiere ersteigen den Felsen und bringen bald durch ihre

¹ Adri und parvata bedeuten eigentlich Berg, in den Veden aber oft: Wolke; unter anderm auch: Baum; aga (eigentlich das, was sich nicht fortbewegt) bedeutet gleicherweise Berg und Baum. Daher vielleicht das italienische Sprichwort: Le montagne stanno ferme, ma gli uomini s'incontrano, Berge stehen still, aber Menschen begegnen sich; daher der Ausruf Râmas im Râmâyana II, 122, dass sich eher der Himâlaya bewegen als er zum Verräther werden würde; daher die Versicherung, die Macbeth, nach der berühmten Hexenprophezeiung, geben kann: „That will never be; who can impress the forest; bid the tree unfix his earth-bound root?“ (Shaksp. Macb. IV, 1). Nichtsdestoweniger, bewegt sich der Wald nicht selten in den Mythen, wo die Baum-Wolken wandern, und wo sie hinkommen. Alles mit Schrecken erfüllen, wo Helden und Ungeheuer oft mit den entwurzelten Bäumen eines ganzen Waldes kämpfen. Vgl. Râmây. III, 3, 5 und in unserm Werk die Kapp. über das Pferd, den Bären und den Affen.

² Vraçam gaça gosthânam; Tâittir. Yaçur. I, 1, 9; vgl. Çatapathabrâhmaņa I, 2, 3. 4.

³ Krişhno nonâva vrişabhah; Rîgv. I, 79, 2. — Vâçreva vidyun mimâti vatsam na mâtâ sishakti; Rîgv. I, 38, 8.

eigenen Anstrengungen den helltönenden Felsblock zu Falle;¹ bald zersplittern sie mit der eisernen Schneide ihres Wagens den Berg;² der von den Göttern geliebte, tapfere Held bewegt den Stein;³ Indra hört die Kühe: mit Hilfe der Wind-Stiere findet er die Kühe in der Höhle; mit einer steinernen Waffe versehen, öffnet er selbst Valas Grotte; er besiegt, tödtet und verfolgt die Diebe; die Stiere brüllen; die Kühe schliessen sich ihnen an; Indra befruchtet die Herde; er und seine Gemahlin sind zufrieden und vergnügt.⁴

Bei diesem fabelhaften Hergange kommen hauptsächlich drei Momente in Betracht: erstens die Bemühung, den Stein zu heben; zweitens der Kampf mit dem Ungeheuer, das die Kühe entführt hat; drittens die Befreiung der Gefangenen. Es ist ein vollständiges Epos.

Die zweite Art der Heldenthaten Indras in dem Wolkenhimmel ist die, welche die Zerstörung der himmlischen Festungen, der neunzig, neunundneunzig oder hundert Städte Çambaras, welche die Weiber der Dämonen waren, zum Gegenstande hat. Von diesem Unternehmen erhielt Indra den Beinamen puram-dara (gewöhnlich als Städtezerstörer erklärt), obwohl er dabei einen sehr wichtigen Waffengefährten hatte, nämlich Agni, d. h. Feuer, wobei man natürlich an die Zerstörung durch Feuer denkt⁵ (das Licht verscheucht die Finsterniss).

¹ Açmānaṃ cit svaryam parvataṃ girim pra cyāvayanti yābabiḥ; Rīg v. V, 96, 4.

² Pavyā rathānām adrim bhindanty oḡasā; Rīg v. V, 52, 9. Pavi ist im Allgemeinen der eiserne Theil, der eiserne Beschlag (eines Pfeiles, einer Lanze); hier scheint es der eiserne Reifen der Wagenräder zu sein, die über den Bergstürmen und ihn zerbrechen, wie auch wirklich der Donner oft die Vorstellung eines rasselnden, Verwüstung anrichtenden Wagens weckt.

³ Virāḥ karmaṇyaḥ sudakṣho yuktagrāvā ḡāyate devakāmaḥ; Rīg v. III, 4, 9.

⁴ Ayam çriṇve adha ḡayann uta ghuann ayam uta pra kriṇute yudhā ḡaḥ; Rīg v. IV, 17, 10. — Vilu cid ārugatnubhir guhā cid indra vahnibhiḥ avinda usriyā anu; Rīg v. I, 6, 5. — Tvaṃ valasya gomato 'pavar adrivo bilam; Rīg v. I, 11, 5. — Vi gobhir adrim ārayat; Rīg v. I, 7, 3. — Uksā mimāti prati yanti dhenavaḥ; Rīg v. IX, 69, 4. — Yad anyāsu vṛishabho roravīti so anyasmin yūthe ni dadhāti retāḥ; Rīg v. III, 55, 17. — Pūshānvān vaḡrint sam u patnyāmadāḥ; Rīg v. I, 82, 6.

⁵ Indrāgni navatim puro dāsapatnīr adhūnutam sākam ekena karmaṇā; Rīg v. III, 12, 6; Tāitt. Yaḡur v. I, 1, 14. Vgl. das Kap. über die Schlange.

In einem Hymnus an Indra kommen zum Schluss die Götter mit ihren schneidigen Aexten, hauen die Wälder ab und verbrennen die Ungeheuer, welche die Milch in den Eutern der Kühe zurückhalten.¹ Der bewölkte finstere Nachthimmel gestaltet sich in der Phantasie hier zu einem grossen Walde, welcher von Râkshasas oder Ungeheuern bewohnt wird, die ihn unfruchtbar machen, d. h. die es der grossen himmlischen Kuh unmöglich machen, Milch zu geben. Die Kuh, welche Honig giebt, die Ambrosia-Kuh der Veden, wird so durch einen Wald ersetzt, welcher den Honig, die Götterspeise Ambrosia, verbirgt. Und obwohl die vedischen Hymnen bei dieser Vorstellung von dem trüben Wolkenhimmel nicht stehen bleiben, sondern gewöhnlich lieber die Dunkelheit der Nacht als einen düstern Wald darstellen, so ist doch die oben aus den Veden angeführte Stelle der Beachtung werth, weil sie beweist, dass wenigstens zur Zeit der Veden ein Mythos existirt hat, der sich später in der Thierfabel sehr erweiterte.²

Bei diesem dreifachen Kampfe Indras bemerken wir noch einen sonderbaren Zug. Der donnernde Indra bewältigt seine Feinde mit Bogen und Pfeilen; dieselbe Wolke, welche donnert, brüllt und deshalb eine Kuh genannt wird, wird, als Pfeile schlendernd, zum Bogen: daher haben wir den Kuh-Bogen, mit welchem Indra den eisernen Stein, den Donnerkeil schleudert; auch die Sehne dieses brüllenden Bogens heisst selbst eine Kuh; dieser Sehne entschwirren die geflügelten Pfeile, die Donnerkeile, welche menschenfressende Vögel heissen; wenn sie angefliegen kommen, zittert die ganze Welt.³ Wir werden auf diesen Gedanken weiter unten zurückkommen.

Bis jetzt haben wir die Kuh-Wolke als ein Opfer des Ungeheuers (das Indra besiegt) kennen gelernt. Nicht selten finden wir jedoch die Wolke selbst oder die Finsterniss, d. h. die Kuh, die Festung oder den Wald, als ein Ungeheuer dargestellt. Ein vedischer Hymnus berichtet uns, das Ungeheuer Vala hätte die

¹ Devâsa âyan paraçñîr abibhran vanâ vṛiçânto abhi viḍbhir âyan ni sudrvañ dadhato vakshañâsu yatrâ kṛipîṭam anu tad dahanti; Rîgv. X, 28, 8.

² Vgl. das Kap. über den Bären und den Affen.

³ Vṛikshe-vṛikshe niyatâ mîmayad gâus tato vayah pra patân pûrûshâdah viçvam bhuvanam bhayâte; Rîgv. X, 27, 22. — Tvam âyasam prati vartayo gor divo açmânâ; Rîgv. I, 121, 9.

Gestalt einer Kuh;¹ ein anderer stellt die Wolke als die Kuh dar, welche die Gewässer bildet, und die bald einen, bald vier, acht, neun Füße hat und den obersten Himmel mit Geschrei erfüllt;² nach einem dritten endlich schleudert die Sonne ihre goldene Scheibe nach der gefleckten Kuh;³ die Entführten, welche von dem Schlangenungeheuer bewacht werden, die Gewässer, die Kühe sind Weiber der Dämonen geworden;⁴ und sie müssen böseartig sein, da ein Dichter die bösen Geister, die Dämonen, mit dem Wunsche verflucht, dass sie das Gift dieser Kühe trinken mögen.⁵ Wir sahen schon, dass die Festungen Weiber von Dämonen und diese die Besitzer der Wälder sind.⁶

In dem bewölkten und donnernden Himmel entfaltet der krieglerische Held seine grösste Kraft; aber es ist nicht zu leugnen, dass die meisten und sinnigsten Mythen die Beziehungen zwischen dem Nachthimmel (bald dunkel, feucht, schrecklich, bald von dem ambrosischen Mondlicht umflossen und mit Sternen besät) und den beiden glühenden Himmeln — die beiden glänzenden Dämmerungen des Morgens und Abends (des Frühlings und Herbstes) — darstellen. Wir haben hier die allgemeine Erscheinung, dass Licht und Finsterniss in Streit verwickelt sind; auch hier wieder ist Indra (die Sonne) in einer Wolke verborgen, um das Licht vorzubereiten, um die Ströme der Jugend und des Lichts, die Reichtümer, die Kühe von dem Ungeheuer der Finsterniss zu befreien; aber der Held erreicht sein Ziel erst nach langen, sehr gefahrvollen Wanderungen; den Ausschlag geben Schlachten, in welchen oft eine Heldin die Hauptrolle spielt, ausgenommen die nicht zahlreichen, aber recht beachtenswerthen Fälle, in welchen die Wolken, Orkane, Stürme von Blitzen und Donnerkeilen, mit

¹ Brihaspatir govapusho valasya nir maggânam na parvaṇo ḡabhâra; Rîg v. X, 68, 9.

² Gâurir mimâya salilâni takshaty ekapadî dvipadî sâ çatuspadî — ashtâpadî navapadî babhûvushî sahasrâksharâ parame vyoman; Rîg v. I, 164, 41.

³ Utâdah parushe gavi sûraç çakram hiranyayam ny airayat; Rîg v. VI, 56, 3. — Bergaigne übersetzt: „il a lancé le disque du soleil“; seine Erklärung ist vielleicht der von mir gegebenen vorzuziehen.

⁴ Dâsapatnîr ahigopâ atishthan niruddhâ âpah paṇineva gavaḥ; Rîg v. I, 32, 11.

⁵ Visham gavâm yâtudhânâh pibantu; Rîg v. X, 87, 18. — Diese Stelle kann man jedoch auch so fassen: „Die Dämonen der Kühe mögen das Gift trinken!“

⁶ Rîg v. III, 12, 6. X, 27, 22.

dem Ende der Nacht (oder des Winters) zusammenfallen und Indra, die Sonne, die Wolken (oder das Dunkel des Winters) durchbricht, das nächtliche Dunkel zerstreut und die Morgendämmerung (oder den Frühling) dem Himmel wiederbringt. In solchen Fällen ist Indra nicht bloß der grösste unter den Göttern, sondern zeigt sich auch als den epischsten unter den Helden; die beiden Himmel, der dunkle und der bewölkte, mit ihren Ungeheuern, und die beiden Sonnen, die donnernde und die strahlende, mit ihren Bundesgenossen, werden zusammengeworfen, und dann erhält der Mythos seinen ganzen poetischen Zauber. Die feierlichsten Momente der grossen Nationalepen der Arier, des Râmâyana, des Mahâbhârata, des Königsbuches, wie auch der Ilias, des Rolandsliedes und der Nibelungen beruhen gerade auf diesem Zusammenfallen der beiden Sonnenactionen — der Niederwerfung des finsternen Ungeheuers und der Befreiung und Wiedererweckung der Morgendämmerung (oder des Frühlings). Nach einer schon angeführten Stelle des Rîgveda¹ selbst lassen auch wirklich die Wolken — die drei mal sieben gefleckten Kûhe — durch ihre Milch an einem Gott (in dem wir aus einer ähnlichen Stelle² Indra, die Sonne, erkennen) im östlichen Himmel (pârve vyomani), d. h. gegen Morgen und bisweilen in der Frühlingszeit, viele der Erscheinungen zu Tage treten, welche denen der Morgenröthe entsprechen. Die Pricnis oder Shecken sind ohne Zweifel die Wolken, wie die Maruts, die Söhne der Pricni, die Winde sind, welche in der Sturmwolke heulen und blitzen. Deshalb muss man den Wolkenhimmel auf den Morgen verlegen. Dann wird man die Pricnis, welche den Sonnengott Indra in der östlichen Himmelssphäre ernähren, und die sieben Aṅgirasen, die sieben Sonnenstrahlen, die sieben Weisen, welche am Morgen Hymnen singen, verstehen. Der Gesang dieser fabelhaften Weisen kann, meines Erachtens, nichts anderes sein, als das Krachen der Donnerkeile, die man, wie wir sehen, als Strahlen der Sonnenscheibe dachte. Anspielungen auf Indra als den, der am Morgen donnert, sind in den vedischen Hymnen so häufig, dass diese kurze Abschweifung entschuldbar ist, von der ich nur zu bald zu meinem eigentlichen Thema, der speciellen Behandlung der mythischen Thiere, zurückkehren muss, weil wir einen weiten Weg zurückzulegen haben.

¹ Rîgv. IX, 70, 1.

² VIII, 6, 19. Vgl. die Kap. über das Pferd und den Kuckuk.

Auch die glänzende Nacht hat ihre Kühe: die Sterne, welche die Sonne mit ihren Strahlen in die Flucht schlägt;¹ ihr Aufenthaltsort muss dem der Sonnenkühe benachbart sein; sie heissen die vielhornigen.² Ihr Wohnort scheint mir der Beachtung werth zu sein: es sind die himmlischen Häuser, welche sich bewegen, die verzauberten Hütten und Paläste, welche erscheinen, um wieder zu verschwinden, und in den Volksmärchen der Arier so häufige Umgestaltungen erfahren.

Der Mond ist gewöhnlich ein männliches Wesen; denn seine gewöhnlichsten Namen: Čandra, Indu und Soma sind männlichen Geschlechts; da aber soma Ambrosia bedeutet, so kam der Mond, als Spender von Ambrosia, schon früh dazu, als milchgebende Kuh betrachtet zu werden; und wirklich hat das Wort go (Kuh) im Sanskrit neben verschiedenen andern Bedeutungen auch die von „Mond“. Der Mond, Soma, welcher den Nachthimmel erhellt, und die Regensonne, Indra, welcher zur Nacht- oder Winterszeit das Morgen- oder Frühlingslicht vorbereitet, werden als Genossen dargestellt; ein junges Mädchen, der Abend oder Herbst (Dämmerung), welches zur Nacht- oder Winterszeit Wasser schöpfen geht, findet in dem Brunnen den ambrosischen Mond und bringt ihn zu Indra, welcher den Soma liebt. Die Worte des vedischen Hymnus lauten folgendermassen: „Das junge Mädchen stieg zum Wasser hinab, fand den Mond in dem Brunnen und sagte: 'Ich will Dich zu Indra bringen, ich will Dich zu

¹ Vi raçmibhiç saçriçe sūryo gāh; Rīg v. VIII, 36, 1.

² Tā vām (die Götter Vishnu und Indra) vāstūny uçmasi gamadhyāi yatra gāvo bhūriçriṅgā ayāsaç; Rīg v. I, 154, 6. Hier bilden alle Sterne oder Kühe zusammen viele Hörner; vielleicht wurde aber jeder Stern (resp. Kuh) an und für sich als einhornig gedacht; denn die Sterne, wie der Mond, senden nur einen Lichtstrahl. Das kann man, meines Erachtens, aus dem Namen Ekaçriṅga (Einhornig) schliessen, welchen in der späteren indischen Mythologie eine ganze Reihe von Manen führten, als deren oberste Wohnungen, als deren reinste Erscheinungsform die Sterne dargestellt werden. Ich bitte indessen den Leser, die Sterne zu beachten, welche Kühe sind, und mit den Manen, den Schatten der Verstorbenen, in Verbindung stehen. Denn die vedischen Hymnen geben uns noch eine andere höchst interessante Andeutung, nämlich dass der Gott der Nacht, Varuṇa, Alles sieht, weil er mit Spionen oder spaças (den Sternen) umgeben ist. Die Spione Varuṇas führen uns einerseits auf das Gottesauge des katholischen Volksglaubens in Italien und ermöglichen uns andererseits das Verständniss des Volksmärchens, in welchem bald die Kuh, bald die Ziege die Rolle eines Spions spielt.

Çakra bringen! Fluthe, o Mond, und umhülle Indra!"¹ Mond und Ambrosia liegen beide in dem Worte Indu, wie Soma; daher ist auch Indra, der Somatrinker par excellence (somapâtama), der beste Freund und Genosse des ambrosischen oder Regensmondes, und so drängen uns die Sonne und der Mond (wie auch Indra und Vishnu) das Bild zweier Freunde, zweier Brüder (Indu und Indra), und zwar Zwillingsbrüder, der beiden Aëvins auf; ebenso nicht selten die beiden Dämmerungen, der Morgen und Abend, der Frühling und Herbst, von denen jedoch erstere besonders mit der rothen Sonne, die am Morgen, resp. Frühling, erscheint, in Verbindung gebracht werden, letztere mit dem bleichen Monde, der sich am Abend zeigt, resp. im Herbst, als specieller Beherrscher der kalten Jahreszeit. Indra und Soma (Indrâsomânu) werden häufiger als zwei Stiere dargestellt, welche zusammen das Ungeheuer bezwingen (rakshohanânu), die in Finsterniss lebenden Ungeheuer mit Feuer vertilgen.² Das Wort vṛishanânu bedeutet eigentlich die Beiden, welche ausströmen lassen oder befruchten. Hier bedeutet es die beiden Stiere; allerdings werden, da das Wort vṛishan neben Stier noch Hengst bedeutet, die beiden Hengste, Indra und Soma, durch einen natürlichen Uebergang bald zu zwei Pferden oder Reitern umgestaltet, den beiden Aëvins. Daher finden wir im Volksmärchen neben der jungen Prinzessin den Helden, der bald die Kühe auf die Weide führt, bald als Stallknecht die Pferde wartet. Doch bringen wir nicht im Voraus Vergleichen, welche erst weiter unten ihren Platz haben! Nachdem wir nur noch bemerkt haben, dass wir im Rîgveda den Mond entweder als Stier oder als Kuh dargestellt finden (als Indu, Soma, Çandra ist er immer das erstere; während die Femininform Râkâ mehr die Vorstellung einer Kuh weckt), wollen wir den Stier Indra in seiner Beziehung zu der Kuh Aurora (resp. Frühling) betrachten.

Fünf Stiere stehen in der Mitte des Himmels und jagen den Wolf, welcher die Wasser durchstreicht, fort;³ der glänzende

¹ Kanyâ vâ avâyati somam api srutâvidat astam bharanty abravîd indrâya sunavâi tvâ çakrâya sunavâi tvâ. — Indrâyendo pari srava; Rîgv. VIII, 80, 1. 3.

² Indrâsomâ tapatañ raksha ubgatañ ny arpayatañ vṛishanâ tamovṛidhañ; Rîgv. VII, 104, 1. — Die folgenden Strophen führen den Gegenstand weiter aus.

³ Pañcokshano madhye tashur maho divah. — Te sedhanti patho vṛikam tarantañ yahvatir apah; Rîgv. I, 105, 10. 11.

Vasava bindet die Kuh, welche an den Füssen gefesselt ist, los.¹

Wie ist nun diese Kuh entstanden?

Sie ist von den Künstlern der Götter, den drei Ribhu-Brüdern, geschaffen, die sie aus einer Kuhhaut herausziehen, d. h. sie bilden eine Kuh, und bedecken sie, um ihr Leben zu geben, mit dem Felle einer todten Kuh.² Das ist so zu verstehen, dass die Kuh Aurora³ am Abend stirbt; die Ribhus, die dreifache Sonne Indra, d. h. die Sonne in den drei Nachtwachen, richten das Fell dieser Kuh zu, indem der eine Ribhu der todten Kuh das Fell abzieht, ein zweiter es während der Nacht zurecht macht, und der dritte Ribhu am frühen Morgen die neue Kuh, die Aurora, damit schmückt. Das heisst: Indra zieht in drei verschiedenen Momenten dem Mädchen, das er liebt, das aber während der Nacht hässlich geworden war, die Haut ab und stellt ihre Schönheit am Morgen wieder her.⁴ Die drei Ribhus lassen sich, meines Erachtens, um so leichter mit dem dreifachen Indra, Indra-Vishnu, der die Welt mit drei Schritten durchmisst, identificiren, als sie ebenfalls, wie Indra, Stiere genannt werden;⁵ wie Indra nicht selten ein Falke heisst, so werden auch sie als Vögel bezeichnet;⁶ endlich verrichten sie zuweilen dieselben Wunder wie Indra. Diese Identificirung der Ribhu-Stiere, von denen wir hier als Schöpfern der Kuh Aurora sprechen (es ist das dieselbe unfruchtbare Kuh des schlafenden Helden Çayu, welche die Açvins, die beiden Reiter des Zwielfichts, durch die Ribhus ver-

¹ Vasavo gâuryam ãit padi shitâm amuñcatâ yağatrâh; Rîgv. IV, 12, 6.

² Takshan dhenum sabardugham; Rîgv. I, 20, 3. — Niç çarmano gam arinîta dhîtibhih; Rîgv. I, 167, 7. IV, 36, 4.

³ Um störende und unnütze Wiederholungen zu vermeiden, muss ich hier bemerken, dass die Mythen von Morgen und Abend oft auf Frühling und Herbst, die von der Nacht auf den Winter übertragen sind.

⁴ Diese interessante Einzelheit ist in den Kap. über den Wolf, die Sau und den wilden Eber (q v.) ausführlicher dargestellt.

⁵ Rayim ribhavañ sarvavîram â takshata vñishano mandasânâh; Rîgv. IV, 35, 6.

⁶ Rayim ribhavas takshatâ vayah; Rîgv. IV, 36, 8. — Hier haben wir die Kuh wieder in Beziehung mit den Vögeln, da die von den Ribhus verliehenen Reichthümer vor Allem in Kühen bestehen. (Ye gomantam vâgavantam suvîram rayim dhattha vasumantam purukshum te agrepâ ribhavo mandasânâ asme dhatta ye çâ râñim grinanti; Rîgv. IV, 34, 10.)

jüngten, wieder fruchtbar machten),¹ mit dem Stier oder Helden Indra scheint mir von der grössten Wichtigkeit zu sein, da sie uns zu Vielem, was ein Lebenselement der arischen Sagen ist, den Schlüssel bietet.

Die Ribhus sind also drei Brüder. Sie sind dabei, die Schalen zu bereiten, welche den Göttern zum Trinken dienen sollen. Jeder hat eine Schale in der Hand. Der älteste Bruder fordert die andern heraus, zwei Schalen aus einer zu machen; der zweite masst sich an, drei aus einer zu machen; der jüngste Bruder geht noch weiter und wettet, eine Schale zu vervierfachen. Sein ist der Sieg und der grösste Himmelsarbeiter, der Vulkan der Veden, Tvashṭar, lobt ihre kunstvolle Arbeit.² Der jüngste unter den drei Brüdern ist also auch der geschickteste. In dem R̥gveda finden wir alle drei Brüder Sukarma, d. h. Verfertiger schöner Arbeiten, genannt; und obgleich es nur von einem, der eigentlich den Namen Ribhu oder Ribukshâ führt, heisst, er diene dem Gott Indra als Arbeiter (daher auch die Benennung Ribukshâ, Ribhvan oder Ribhya für Indra selbst), so stehen doch die beiden andern Brüder, Vâga und Vibhvan, der eine in Diensten aller Götter, der andere in denen Varuṇas, des Gottes der Nacht.³ Es könnte natürlich scheinen, in Ribhu, dem Günstling Indras, den geschicktesten der drei Brüder zu sehen, der, wie wir sehen, auch der jüngste ist; da wir jedoch aus der Reihenfolge, in welcher die Hymnen die drei Brüder aufzählen, nichts schliessen können — sie folgen: Vâga, Ribhukshâ, Vibhvan; Vâga, Vibhvan, Ribhu,⁴ oder: Ribhu, Vibhvan, Vâga — und da wir auch alle Ribhus mit dem gemeinsamen Namen Vâga, Vâga selbst mit Indra, und Indra wieder in seiner dreifachen Gestalt als Ribhu, Vibhvan und Vâga anrufen finden,⁵ so bleibt es unge-

¹ Çayave cin nâsatyâ çacibhir gasuraye staryam pipyathur gâm; R̥g v. I, 116, 22. — Yâ gârantâ yuvaçâ tâkr̥notana; R̥g v. I, 161, 7. — Die biblische Erzählung von der unfruchtbaren alten Sara, die nach der Erscheinung der Engel im Hause Abrahams fruchtbar wird, klingt neckisch an diese vedische Erzählung an.

² Gyeshṭha âha çamasâ dvâ kareti kaniyân trin kr̥navâmety âha kanishṭha âha çaturas kareti tvashṭa ribhavas tat panayad vaco vaḥ; R̥g v. IV, 33, 5.

³ Vâgo devânâm adhavat sukarmendrasya ribhukshâ varuṇasya vibhvâ; R̥g v. IV, 33, 9.

⁴ Te vâgo vibhvân ribhur indravantaḥ; R̥g v. IV, 33, 3.

⁵ Ribhur vibhvâ vâga indro no açhemañ yaḡnâñ ratnadheyopa yâta; R̥g v. IV, 34, 1. — Pibata vâgâ ribhavo; R̥g v. IV, 34, 4.

wiss, welches der eigentliche Name des jüngsten Bruders war. Dagegen scheint festzustehen, dass Indra mit den Ribhus (Indravants) zu identificiren, dass der dritte Bruder der geschickteste ist und dass die drei Brüder den Herren des Himmels als Arbeiter dienen. Hier stossen wir auf ein interessantes Moment. In zwei Hymnen des Rigveda erscheint als einziger Schützer der Ribhus Indra selbst oder die Sonne (Savitar) unter dem Namen Agohya (d. h. der sich nicht verbergen kann). Während der zwölf Tage (der zwölf Nachtstunden oder der zwölf Monate), in welchen sie Agohyas Gäste sind, segnen sie, während sie schlafen, das Land in jeder Weise: sie machen die Felder fruchtbar, die Ströme wasserreich und erfrischen das Gras des Feldes.¹ Dabei dürfen wir jedoch nicht vergessen, dass sie die wohlthätigen Söhne Sudhanvans, des trefflichen Bogenschützen, und selbst solche sind, als Repräsentanten des grossen himmlischen Bogenschützen, des donnernden und regnenden Indra; dass also ihr Schlaf nur ein Tropus für ihre verborgene Existenz in Finsterniss und nächtlichem Gewölk ist.

Der Rigveda führt jedoch die drei Brüder noch unter anderen Namen auf, und besonders unter einem sehr merkwürdigen Bilde. Der dritte Bruder wird nämlich Trita, der Dritte, genannt, und als solcher auch mit Indra identificirt. So sind zum Beispiel die Erscheinungen Indras am Himmel drei an Zahl: Abends, Nachts und gegen Morgen; das Ross Tritas, das er von Yama erhalten, ist bald Yama selbst, bald der Sohn Aditis (die wir schon als die Kuh, resp. männlich als den Sohn der Kuh kennen gelernt haben), bald Trita; dieses Ross kann Trita allein bändigen, Indra allein es reiten; es ist Ambrosiafeucht und hat drei Verwandte im Himmel, drei in den Wassern, drei im Ocean;² d. h. der eine Verwandte ist Yama, der älteste Bruder; der zweite der Sohn der Kuh oder der zweite Bruder, der letzte Trita selbst oder der jüngste Bruder. Dieser Trita wird klug genannt; er entspricht also dem dritten Bruder, der vier Becher aus einem macht. Wie

¹ Dvâdaça dyûn yad agohyasyâtithye raṇann ribhavaḥ sasantaḥ sukshetrâkṛiṇvanu anayanta sindhûn dhanvâtishṭhann oshadhîr nimnam âpaḥ; Rigv. IV, 33, 7. — Vgl. Rigv. I, 161, 11—13.

² Yamena dattaṁ trita enam âyunag indra enam prathamo adhy atishṭhat; Rigv. I, 163, 2. — Asi yamo asy âdityo arvanṁ asi trito guhyena vratena asi somena samayâ viprikta âhus te trîṇi divi bandhanâni trîṇi ta âhur divi bandhanâni trîṇi apsu trîṇy antaḥ samudre; Rigv. I, 163, 3. 4.

Gubernatis, die Thiere.

kann er also trotzdem zuweilen als einfältig geschildert werden? Die Sprache giebt uns hier die Erklärung an die Hand. Im Sanskrit bedeutet nämlich *bâla* sowohl Kind als einfältig; der dritte Bruder erscheint als einfältig, weil er, zumal bei seinem ersten Erscheinen, ein Kind ist, — und doch sehen wir ihn auch als Kind beständig Wunderdinge verrichten und Beweise einer übernatürlichen Weisheit geben.¹ So ist uns die Bedeutung des Mythos erschlossen. Der älteste Bruder, Yama, die sterbende Sonne, ist trotz all seiner Weisheit und seiner Erfahrung unfähig, aus eigener Kraft die geraubte oder verirrte Prinzessin zu entdecken und wiederzugewinnen; der Sohn der Kuh Aditi, d. h. Aditya, die Sonne in der Mitternacht oder der Mond, giebt oft den Beweis, dass er stark genug ist, das Dunkel und die Wolken zu verscheuchen und die Verzauberung zu lösen; gewöhnlich ist es aber die dritte, die Morgensonne, Indra in seiner dritten Gestalt, Vishnu, der seinen dritten Schritt macht,² der dritte Bruder, Trita, der den Sieg zu gewinnen und die ganze Morgenröthe von dem Ungeheuer der Nacht zu befreien scheint. Das scheint mir Alles ganz klar zu sein.

Trita trinkt wie Indra das Wasser der Stärke und reisst hierauf das Ungeheuer in Stücke;³ der Sieg des jungen Helden muss von ihm in derselben Weise, wie von Indra, seiner glänzenderen und erhabeneren Erscheinungsform, errungen werden. Nachdem aber Trita oder *Trâitana* das Ungeheuer der Wasser getödtet hat, fürchtet er, dass die Wasser selbst ihn verschlingen könnten; als er dem Ungeheuer den Kopf abgehauen, haben ihn einige Feinde in die Wasser gedrückt.⁴ Die Sonne hat das Ungeheuer, welches die Wasserquelle verschlossen hielt, besiegt —

¹ Zu der Bildung und Verbreitung dieser Anschauung hat vielleicht noch die Beziehung zwischen *bâla*, Kind, einfältig, und *bala*, stark, beigetragen.

² Der dreigestaltige Vishnu wird oft im *Rigveda* und im *Yagurveda* besprochen. Der dritte Schritt Vishnus fällt zwischen die Kühe mit den grossen oder vielen Hörnern; *Gamadhye gâvo yatra bhûri çriṅgâ ayâsah atrâ 'ha tad urugâyasya vishnoḥ paramam padam ava bhâti bhûreḥ; Tâittiriya Yagurv. I, 3, 6.*

³ *Rigv. I, 187, 1.* Die Stelle wurde schon citirt, als von dem Wasser der Stärke die Rede war.

⁴ *Na mâ garan nadyo mâtritâmâ dâsâ yad im susamubdham avâdhuḥ çiro yad asya trâitano vitakshat; Rigv. I, 158, 5.* Wir werden mehr als einmal Gelegenheit haben, auf einen analogen Mythos bezüglich Indras zurückzukommen.

sie hat die Wasser entfesselt, hat aber selbst die Wolken nicht durchbrechen können; sie hat die Prinzessin, die Dämmerung, die sie erbeuten sollte, von dem finstern Ungeheuer befreit, lässt sich aber selbst noch nicht blicken. Wer sind denn nun die Feinde, die den jungen Helden in den Brunnen, in das Meer geworfen haben? Wie wir sahen, hat Trita zwei Brüder; sie sind es, welche in einem Anfälle von Eifersucht wegen seiner Gemahlin, der Aurora, und der Reichthümer, die sie ihm aus dem Reiche der Finsterniss mitbringt, ihren Bruder in dem Brunnen eingeschlossen halten. Diese ganze Erzählung finden wir in einem einzigen, aber höchst beredten Vedaverse. Der kluge Trita ruft aus dem Brunnen um Hilfe (*rebhati*);¹ und die beiden Reiter der Dämmerung, die *Açvins*, kommen, den Rufenden (*rebha*), der von den Wassern bedeckt und umwoigt ist, zu befreien.² In einem andern Hymnus scheint der Retter *Brihaspati*, der Herr der Andacht, zu sein, der auf den Ruf *Tritas* zu den Göttern aus Kleinem Grosses macht,³ d. h. dem jungen Helden einen Weg bahnt, aus dem Brunnen zu entkommen und sich in voller Glorie zu zeigen.

Wenn in den vedischen Hymnen Trita, der dritte, geschickteste und beste Bruder, von den beiden anderen verfolgt wird, so ist es interessant, die Form zu beobachten, welche dieser Mythos in der Volkssage der Hindus angenommen hat: „Drei Brüder, *Ekata* (d. h. der erste), *Dvita* (d. h. der zweite) und *Trita* (d. h. der dritte) reisten in einer Wüste; von Durst gequält, kamen sie zu einem Brunnen, aus welchem der jüngste, Trita, Wasser heraufholte und es den älteren gab. Zum Lohne warfen sie ihn in den Brunnen, um seinen Antheil für sich zu verwenden, bedeckten den Rand mit einem Wagenrade und liessen ihn darin. In seiner Noth flehte er zu den Göttern, ihn zu befreien und entrann durch ihre Gnade.“⁴

¹ *Tritas tad vedāptyaḥ sa gāmitvāya rebhati*; *Rigv.* I, 105, 9. — *Gāmitvā* ist zunächst Leibesverwandschaft, dann Verwandschaft im Allgemeinen. *Rebha* oder der Rufer, als Held dargestellt, ist Niemand anders als dieser *Trita āptya*.

² *Bebham nivṛitaṁ sitam adbhyaḥ*; *Rigv.* I, 112, 5.

³ *Tritaḥ kūpe 'vabito devān havata ūtaye taç çuçrāva bṛihaspatiḥ kṛiṇvann anḥūraṇād uru*; *Rigv.* I, 105, 17.

⁴ *Nītimaṅgarī*, citirt bei Wilson, *Rigveda-Samhitā* vol. I. — (Weil ich Wilson citirt habe, glaubten gewisse englische Kritiker, welche der vergleichenden Mythologie feindlich gegenüberstehen, diese so inter-

So haben wir die drei Brüder, deren jüngster Trita ist, in nahe Verwandtschaft mit den drei Ribhus gebracht, und sowohl die ersteren als die letzteren in eine eben so nahe Beziehung zu den drei Erscheinungsformen Indras. Wir haben schon gesagt, dass die Ribhus die Kuh geschaffen haben; ebenso sendet Uçanâ Kâvyâ, der von Indra beschützte begierige Weise, ein anderer Name für den Sonnenhelden des Morgens, die Kühe vor sich her;¹ und Indra selbst ist der einzige Herr der Kühe, der einzige wirkliche himmlische Hirt;² oder vielmehr, er ist es, der die Sonne und die Aurora erzeugt,³ oder, wie es in einem andern Hymnus heisst, der die Pferde und die Sonne und die Kuh der Fülle giebt.⁴

Hier ist also die Aurora deutlich die Kuh der Fülle; sie ist ferner die milchgebende und glänzende Kuh, in der sich alle Anmuth und Lieblichkeit findet;⁵ endlich sind usrâ und ushâ zwei Worte, zwei Benennungen, welche ohne Unterschied Aurora und Kuh als die rothe oder glänzende bedeuten. Die Identität der Aurora mit der Kuh in dem mythischen Himmel der Veden ist also eine Gewissheit.

Ein anderer Name, welchen die milchgebende Kuh im Rigveda ausser dem gewöhnlichen Ushâ annimmt, ist Sîtâ, welche Indra auch, wie die Aurora, vom Himmel herabsteigen lässt, und welche von dem Sonnengott Pûshan,⁶ dem Ernährer, dem Befruchter, der in einem Hymnus mit einem kampflustigen Büffel verglichen wird,⁷ gemolken werden muss. Dieser Indra, der Beschützer und Freund Sîtâs, bereitet also Vishnu, der, als Râma, sein Weib Sîtâ

essante Erzählung sei schon erklärt worden und der Verf. habe nichts weiter gethan, als etwas Angenommenes reproducirt; infolge dessen haben sie meine Erklärung gebilligt. Der Verf. wendet sich nun an die, welche sich ernstlich mit solchen Studien befassen, in der Hoffnung, ihre Unparteilichkeit werde ihm, wenn anders diese Entdeckung überhaupt etwas Verdienstliches hat, das Verdienst derselben zuerkennen.)

¹ A gâ âgâd uçanâ kâvyâḥ sacâ; Rîgv. I, 83, 5.

² Patir gavâm abhavat eka indrah; Rîgv. III, 31, 4.

³ Gâgâna sûryam ushâsam; Rîgv. III, 32, 8.

⁴ Sasânâtyâḥ uta sûryam sasânendraḥ sasâna purubhoḡasam gâḥ; Rîgv. III, 34, 9.

⁵ Mahi ḡyotir nihitam vakshanâsu amâ pakvam carati bibhrati gâḥ viçvam svâdma sambhritam usriyâyâm; Rîgv. III, 30, 14.

⁶ Indrah sîtâm ni grîhñatu tâm pûshanu yachatu sâ naḥ payasvatî duhâm uttarâm-uttarâm samâm; Rîgv. IV, 57, 7.

⁷ Mridha ushṭro na; Rîgv. I, 138, 2.

beschützt, vor. Und gerade die Ribhus sind wie die Schöpfer, so auch die Schützer der Kuh.¹

Aber Indra, dessen specielles Geschäft es ist, zu blitzen, zu donnern, das Ungeheuer der Finsterniss zu bekämpfen und das Licht vorzubereiten, figurirt in der Vorstellung des Volkes gewöhnlich als die Sonne, unter den drei Namen: Sûrya, Rîta und Savitar.

In Bezug auf die Morgenröthe ist die Sonne bald Vater, bald Gatte, bald Sohn, bald Bruder. Als gleichzeitig mit der Morgenröthe von Indra gezeugt, ist sie Bruder; als der Morgenröthe folgend und sie umfassend, ist sie Gatte; als einfach nach der Morgenröthe erscheinend, ist sie Sohn; und als die Kuh oder die Aurora vor sich her sendend, ist sie Vater. Alle vier Beziehungen der Sonne zu der Aurora werden im Rîgveda erwähnt.

In einem Hymnus heisst es, dass der reine Glanz, mit welchem die Aurora die Schatten der Nacht verjagt, der Milch einer Kuh gleiche,² d. h. das weissliche Licht des Tagesanbruchs geht im östlichen Himmel dem rosigen Licht der Aurora voran. Die Aurora ist die Kuh-Amme und die Mutter der alten Sonne; bei dem Schall des Hymnus zum Preise der Morgendämmerung erwachen die beiden Reiter des Zwielihts, die Açvins.³ Zwei Kühe — [d. h. die beiden Dämmerungen, Abends und Morgens, verwandt mit den beiden Reitern, dem Abend- und Morgen-Reiter, die wir auch am Morgen zusammen finden, und zwar den einen weiss, den andern roth, den einen in Verbindung mit dem Tagesanbruch, den andern mit der Aurora, und die deshalb zuweilen mit den beiden Morgendämmerungen identificirt werden können, nämlich der weissen (alba) oder Tagesanbruch, und der rothen (Aurora), resp. von einem andern Gesichtspunkt aus betrachtet, der Mondämmerung und der Sonnendämmerung] — lassen der

¹ Yat saṁvatsam řibhavo gām arakshan yat saṁvatsam řibhavo mā apiñcan; Rîg v. IV, 33, 4.

² Ushâ nâ rāmîr aruñair aporuṇte maho gyotishâ çucâtâ goarṇasâ; Rîg v. II, 34, 12.

³ Dhenuḥ pratnasya kâmyam duhânantaḥ putraç çarati dakshinâyâḥ a dyotaniḥ vahati çubhrayâmoshasaḥ stomo açvinâv agîgah; Rîg v. III, 58, 1.

Sonne Milch zutropfen, im Himmel.¹ Die Morgenröthe ist die Mutter der Kühe.²

Wie die Sonne naht, feiern sie die himmlischen Kühe, welche wandeln, ohne von Staub bedeckt zu werden, mit Liedern.³ Die rothen Strahlen der Hochsonne fliegen und treffen die Sonnenkühe.⁴ Die sieben weisen Aṅgirasen (die sieben Sonnenstrahlen, oder auch sonst der Aṅgiras, die siebenstrahlige Sonne, wie ein anderer Hymnus⁵ sagt) feiern in ihren Gesängen die Kuhherden, welche der auf dem Bergesgipfel erscheinenden Aurora angehören.⁶ Werfen wir nun noch einen genaueren Blick auf das, was von der Aurora gesagt wird, die mit den Kühen auf dem Berge erscheint. Es ist die Sonne, welche die Aṅgirasen in Stand setzt, den Berg zu spalten, mit den Kühen zu brüllen und sich mit dem Glanz der Aurora zu umgeben.⁷ Die Aurora, die Tochter des Himmels, die glänzende, erscheint; gleichzeitig entsendet die Sonne die Kühe.⁸ Die Aurora wird von rothen glänzenden Kühen gefahren, während die Sonne, der kämpfende Bogenschütz, die Feinde tödtet.⁹ Die Aurora erbricht das Gefängniß der Kühe; diese jubeln der Aurora zu,¹⁰ welche nun aus der Finsterniß hervortritt, wie Kühe aus ihrem Stall.¹¹ Wie der Sonnenheld, Indra, der Wächter oder Hirt von Pferden und Kühen ist,¹² so wird die Aurora im R̥gveda oft als açvāvati und gomati, d. h. als die an Pferden und Kühen reiche und

¹ Ritāya dhenū parame dubāte; R̥g v. IV, 23, 10.

² Gavām mātā; R̥g v. V, 45, 2.

³ Areṇavas tuḡa ā sadman dhenavaḥ svaranti tā uparatāti sūryam; R̥g v. I, 151, 5.

⁴ Ud apaptann aruṇā bhānavo vṛithā svāyugo arushīr gā ayukshata; R̥g v. I, 92, 5.

⁵ Yenā navagve aṅgire daçagve saptāsye revati revad ūsha; R̥g v. IV, 51, 4. — Die Sonne soll auch von sieben schönen Pferden gezogen werden. R̥g v. I, 50, 9. — Vgl. das folgende Kap.

⁶ Ta usho adrisāno gotrā gavām aṅgirasō gr̥ṇanti; R̥g v. VI, 65, 5.

⁷ R̥itenādrim vy asan bhidantaḥ sam aṅgirasō navanta gobhiḥ çūnam naraḥ pari shadann ushāsam; R̥g v. IV, 3, 11.

⁸ Praty u adarçy āyaty uçhantī duhitā divaḥ — Ud usriyāḥ sṛigate sūryaḥ sacā; R̥g v. VII, 81, 1, 2.

⁹ Vahanti sīm aruṇāso ruçanto gāvaḥ subhagām urviyā prathānām apeçate çūro asteva çatrūn bādhatē; R̥g v. VI, 64, 3.

¹⁰ Ruḡad dṛiḥāni dadad usriyānām prati gāva ushasam vāçaanta; R̥g v. VII, 75, 7.

¹¹ Gāvo na vragān vy ushā āvar tamaḥ; R̥g v. I, 92, 4.

¹² Yo açvānām yo gavām gopatiḥ; R̥g v. I, 101, 4.

von ihnen begleitete gepriesen. Die Aurora hält die Herde der rothen Kühe zusammen und begleitet sie immer.¹

So sind wir von dem Hirtenhelden zu der Hirtenheldin auf dem Berge gekommen. Die Hirtin Aurora entschleiert ihren Körper im Osten und folgt dem Pfade der Sonne,² welche uns in folgendem Räthsel als ein wunderbarer Kuhhirt dargestellt wird: „Ich habe einen Hirten gesehen, der niemals seinen Fuss auf den Boden setzte und doch kam und ging auf den Pfaden, und der, dieselbe und doch verschiedene Strassen wandelnd, zwischen den Welten rundum geht.“³ Die Sonne wandelt im Aether-rund und setzt nie einen Fuss nieder; denn sie hat keinen; und sie wandert dieselbe, und doch verschiedene Strassen am Himmel, d. h. glänzende am Tage, finstere bei Nacht. Die Pointe des Räthsels liegt in dem inneren Widerspruch, und das schöne Mädchen ist der Preis, der für den, welcher es durch seine Thaten löst, ausgesetzt ist. Ein ähnliches Räthsel wird im R̥igveda dem Mitra, der Sonne, und Varuṇa, der Nacht, aufgegeben. Es lautet folgendermassen: „Der erste von denen, die zu Fusse gehen (padvatīnām), kommt ohne Füsse (apād)“; und die beiden göttlichen Helden werden gefragt: „Wer von Euch Beiden hat es errathen?“⁴ Der dieses Räthsel löst, ist jedenfalls Mitra, die Sonne, welcher die Aurora erkennt, das Mädchen, welches kommt mit Gebrauch der Füsse, obgleich es keine zu haben scheint; denn sie kommt auf einem Wagen, dessen Räder Füsse zu sein scheinen, und welcher derselbe glänzende, schnelle Wagen ist,⁵ der von den Ribhus den beiden Aṇvins (bald als zwei Greise, die von den Ribhus wieder verjüngt werden, bald einfach als zwei schöne Jünglinge dargestellt) geschenkt wurde; diesen Wagen besteigt sie mit Hilfe der Aṇvins, und die Tochter der Sonne ist beim Wettrennen die erste, welche, unter dem enthusiastischen Beifall

¹ Yuñkte gavām aruṇānām anikam; R̥igv. I, 124, 11. — Esha gobhir aruṇebhir yugānā; R̥igv. V, 80, 3.

² Avishkr̥iṇvānā tanvam purastat ṛitasya panthām anv eti; R̥igv. V, 80, 4.

³ Apaṇyam gopām anipadyamānam ā ēa parā ēa pathibhiḥ ēarantām sa sadhr̥ic̥ih sa vishuc̥ir vasāna ā varivarti bhuvaneshv antah; R̥igv. X, 177, 3.

⁴ Apād eti prathamā padvatīnām kas tad vām ciketa; R̥igv. I, 152, 3.

⁵ Ratham ye cakruḥ suvritam; R̥igv. IV, 33, 8. — Takshan nāsatyābhyām pariḡmānām sukham ratham; R̥igv. I, 20, 3.

der Götter, das Ziel erreicht.¹ Zuweilen stellen die Hymnen an die Aurora diesen grossen Wagen als der östlichen Aurora gehörig dar, die hundert Wagen lenkt, und die der Reihe nach den unsterblichen Göttern in den Wagen an ihre Seite hilft.² Die Aurora wird als die erste von denen, die jeden Tag am östlichen Himmel erscheinen, als die erste, welche den Tagesanbruch weiss,³ naturgemäss als eine der schnellsten unter denen, die während der Nacht Gäste des Sonnenfürsten sind, dargestellt und hinterlässt bei ihrem Fluge nach oben keine Fussspuren, ebenso wenig wie ihre Kühe, welche nicht von Staub bedeckt werden, eine Eigenschaft, die im indischen Glauben die Götter von den Sterblichen unterscheidet; denn die ersteren wandeln im Himmel, die letzteren auf Erden. Das Wort *apâd* (*pad* und *pada* sind synonym) kann auch wirklich nicht nur die bezeichnen, die keine Füsse hat, sondern auch die, die keine Fussspuren (d. h. das, was das Mass des Fusses hat) hinterlässt, oder ferner, die keine Schuhe anhat; diese hat die Morgenröthe nämlich offenbar verloren, denn der Prinz Mitra findet, als er dem schönen jungen Mädchen folgt, einen Pantoffel, der ihre Fussspur, das Mass ihres Fusses, zeigt, und zwar eines so kleinen Fusses, wie ihn kein ander Weib hat, eines fast unerfindlichen, fast unbemerkbaren Fusses, der uns wieder zu der Vorstellung von der, die gar keine Füsse hat, zurückführt. Die Erzählung von dem verlorenen Pantoffel und dem Prinzen, der dem Fuss nachspürt, der ihn eigentlich tragen sollte, der Mittelpunkt, um den sich das Volksmärchen von Cinderella dreht, scheint mir ganz und gar auf der doppelten Bedeutung von *apâd* zu beruhen, d. h. die keine Füsse hat oder doch nicht was das Mass des Fusses hat, d. i. entweder die Fussspur oder den Pantoffel; oft, wie in der Geschichte von Cinderella, kann überdies der Prinz die Flüchtige nicht einholen, weil ein Wagen sie davonträgt.

Das Wort *apâd*, das wir bis hieher auf die Heldin angewendet gefunden haben, erlitt aber auch auf den Helden Anwen-

¹ *Yuvo ratham duhitâ sûryasya saha çriyâ nâsatyâvrîṇita; Rîg v. I, 117, 13. — A vâm ratham duhitâ sûryasya kârshmevâtishṭhad arvatâ gayantî viçve devâ anv amanyanta hridbhih; Rîg v. I, 116, 17.*

² *Yuktâ ratham upa devân ayâtana; Rîg v. I, 161, 7. — Prithû ratho dakshinâyâ ayogy ânam devâso amṛitâso asthuḥ; Rîg v. I, 123, 1. — Devî gîrâ rathanâm; Rîg v. I, 48, 3. — Çatâm rathebhîḥ subhagosâ iyam vi yâty abhi mânushân; Rîg v. I, 48, 7.*

³ *Gânaty ahnaḥ prathamasya; Rîg v. I, 123, 9.*

ding, und gab einem andern Volksmärchen das Leben, dessen mythische Elemente uns der R̥igveda bietet. Wir haben schon die Sonne als anipadyamāna, d. h. als die, die nie ihren Fuss zur Erde setzt, gesehen; leicht kam man dazu, sie als eine Sonne ohne Füße oder als einen lahmen Helden zu denken und darzustellen, oder als einen lahmen Helden, der während der Nacht durch die Bosheit der Hexe, des Abenddunkels, noch erblindete. In einem Hymnus sind der Blinde und der Lahme nicht ein, sondern zwei Wesen, welche Indra gnädig leitet;¹ in einem andern ist es eine Person, Namens Parāvṛiḡ, welche die beiden Aḡvins, die beiden Freunde der Dämmerung, in Stand setzen, zu gehen und zu sehen.² Der Lahme, der sehen kann, zeigt dem Blinden, der gehen kann, den Weg, oder der Lahme trägt den Blinden; Indra, die verborgene Sonne, leitet den Blinden und den Lahmen; oder, der Blinde und der Lahme, im Walde verirrt, helfen einander; am Morgen machen die Aḡvins, die beiden Reiter und Freunde der Aurora, mit dem Wasser der Sehkraft und der Stärke (d. h. nachdem Pāravṛiḡ, der blinde Lahme, die verborgene Quelle der jungen Mädchen der Dämmerung entdeckt hat,³ mit der Ambrosia der Aurora, mit der Aurora selbst) den Blinden sehend und den Lahmen gehend, d. h. sie stürmen wieder in die obere Luftschicht hinaus, jetzt zur glänzenden Sonne umgestaltet, die sich auf ihre himmlische Reise macht. Oben wurde bemerkt, dass der Held durch die Bosheit und Zauberkunst der Abend-Aurora blind und lahm wird. Diese Behauptung war auch nicht ungegründet; denn der vedische Hymnus, in welchem Indra den Blinden und den Lahmen, d. h. sich selbst oder die Sonne, in der dunkeln, langsam verstreichenden Nacht leitet, ist ganz derselbe Hymnus, in welchem seine heldische und mannhafte That, die Vernichtung der Tochter des Himmels, gepriesen wird. Die Sonne Indra rächt sich am Mor-

¹ Anu dvā ḡabitā nayo 'ndham ḡṛṇam ēa vṛitrahā; R̥ig v. IV, 30, 19.

² Sakhabhūḡ aḡvinor usbāḡ; R̥ig v. IV, 52, 2. — Parāvṛiḡam prāndham ḡṛṇam ēakshasa etave kṛithaḡ; R̥ig v. I, 112, 8. — Ich verlasse hier die Hypothese, die ich vor sieben Jahren in dem kleinen Buche: „La vita ed i miracoli del dio Indra nel R̥igveda“ pp. 92 und 24 aufstellte, und nach welcher der Held Parāvṛiḡ der Blitzstrahl aus dem Wolkendunkel ist, während ich jetzt in dem blinden Lahmen die Sonne in dem Dunkel der Nacht (resp. des Winters) erblicke.

³ Sa vidvān apagobam kaninām āvir bhavann udatishṭhat parāvṛik prati ḡṛṇaḡ sthād vy anag ācaḡṭṭa; R̥ig v. II, 15, 7.

gen an der Morgen-Aurora für das ihm von der schönen, aber treulosen Abend-Aurora angethane Unrecht.

Denn die Aurora besitzt unter andern Gaben auch die der Zauberei; als die Ribhus die Kuh Morgen-Aurora schufen, indem sie ihr das Fell der Kuh Abend-Aurora überzogen, gaben sie ihr Proteuseigenschaften (Viçvarûpâ), und daraufhin wird die Aurora selbst auch Hexe oder Zauberin (Mâyini) genannt.¹ Diese Aurora, diese Amazone, diese vedische Medea, welehe ihren Gatten, oder Bruder, den Sonnenhelden, verrätherisch in einen feurigen Ofen stösst und ihn so blind und lahm macht, wird am Morgen für das Verbrechen am Abend bestraft. Der Held besiegt sie, überwindet ihre Bezauberung und vernichtet sie. Der vedische Hymnus singt: „Eine mannhafte und heldische That hast Du vollbracht, o Indra! denn ein Unheil stiftendes Weib, die Tochter des Himmels hast Du geztüchtigt! Die wachsende Tochter des Himmels, die Aurora, o Indra, hast Du vernichtet! von dem in Stücke zertrümmerten Wagen stürzte die Aurora, zitternd, weil der Stier sie geschlagen!“² Hier erscheint das mythische Thier wieder auf derselben Stufe mit den Helden, und an die Stelle des Bildes von dem Helden und der Heldin wird das von der Kuh und dem Stier gesetzt.³

Die Sonne und die Aurora suchen sich also nicht immer nur aus Zuneigung auf, noch wird die gehässige Rolle immer von der Aurora gespielt. Auch die Sonne erscheint ihrerseits als böse Verfolgerin. Ein vedischer Hymnus rath der Aurora, ihr Gewebe nicht zu weit auszuspinnen, damit die Sonne nicht, wie ein Räuber in feindlicher Absicht, Feuer anlege und sie verbrenne.⁴ Ein anderer Hymnus erzählt uns, dass der Schöne der Schönen folgt, der Bruder der Schwester, wie ein Liebhaber.⁵ — Die Aurora flieht vor der Sonne, ihrem Bruder, aus Scham, und ihr Bruder

¹ Rigv. V, 48, 1.

² Etad ghead uta vîryam indra éakartha pâuṣyam striyam yad durhaṇāyuvam vathir duhitaram divaḥ divaḥ cid ghā dubitaram mahān mahīyamānām ushāsam indra sam piṇak aposhā anasaḥ sarat sampishṭād aba bibhyushī ni yat sīm çinathad vṛishā; Rigv. IV, 30, 8—11.

³ Die beiden Armē Indras sollen die Kühe erobern; Gogitā bahū; Rigv. I, 102, 6.

⁴ Vy uchā duhitar divo mā éiram tanuthā apaḥ net tvā stenam yathā ripum tapāti sūro arcishā; Rigv. V, 79, 9. — Vgl. das Kapitel, das von der Spinne handelt.

⁵ Bhadro bhadrayā sacāmāna āgāt svasāram gāro abhy eti pascat; Rigv. X, 3, 3.

verfolgt sie, von einem thierischen Triebe getrieben. Schliesslich zeigt uns ein dritter Hymnus den vedischen Vulkan, den Grobschmied der Götter, die Sonne Tvashtar, auch die allgestaltige Sonne (Savitâ Viçvarûpas) genannt, als Vater der Saranyû (ein anderer Name für Aurora), selbst allgestaltig wie ihr Vater (und, wie die Kuh, der dreifachen Verwandlung unter den Händen Tvashtar's, d. h. der drei Ribhus, unterzogen), der sich selbst zu einem andern Wesen umschafft, nämlich der Sonne Vivasvant, um die Aurora heirathen zu können. Saranyû, die zufällig bemerkt, dass Vivasvant ihr Vater, nur in anderer Gestalt, ist, schafft ein ihr ganz ähnliches Weib und entflieht auf dem Wagen, der von selbst fliegt, und den sie früher von ihrem Vater zum Geschenk erhalten hatte, und nun verwandelt sich Vivasvant, um sie einzuholen, in ein Pferd.¹

Zuweilen aber sind an der Entfremdung zwischen der Sonne und der Aurora, dem jungen Ehepaar, nicht persönliche Antipathieen schuld, sondern der Beschluss des Fatums, der durch die Ränke von Ungeheuern wirkt. Die beiden Schönen sind im Grunde durch die Bande gegenseitiger Liebe geeint; denn bald befreit die Sonne die Aurora, bald umgekehrt; und wir haben schon gesehen, wie die Aurora aus ihren Kühen der Sonne ambrosische Milch zutropfen liess, und wie die Sonne die Kühe der Aurora befreite. In einem Hymnus steigt das göttliche Mädchen, die Aurora, im Osten herauf, mit keckem Blick, lächelnd, ihren Busen entblössend, glänzend, dem Gotte zu, welcher sich darbringt, und anders noch welcher sich opfert², das bedeutet, Çunahçepa, der Sonne, zu, welcher sie in drei Versen eines andern Hymnus³ anfleht. Das wohlbekannte Märchen im Aitareya-Brahmana werde ich kurz mittheilen. Die Aurora hat auch das Verdienst, mit ihrem reinen und reinigenden Glanz die Thore der düstern Höhle geöffnet, die Feinde, die Schatten der Nacht, bezwungen, und die in dem Dunkel verborgenen Schätze an's Licht gebracht zu haben (hier haben wir wieder die Medea, aber diesmal in einer gütigen Gestalt); sie weckt die Schläfer und

¹ Vgl. Rigv. X, 17 und Max Müller, lectures on the science of l., sec. ser., 481—486. Deutsche Ausgabe, 2. Bd. p. 446—549. Vgl. das Kapitel über das Pferd, wo Saranyû wieder als Stute vorkommt.

² Kauryeva tanvâ çaçadânâ (arepasâ tanvâ çaçadânâ; Rigv. I, 124, 6), eshi devi devam iyakshamânâ samsmayamânâ yuvatîh purastâd avir vakshâst kṛiṇuṣhe vibhâtî; Rigv. I, 123, 10.

³ Rigv. I, 30, 20—22.

Alles, was Leben hat, zur Thätigkeit, also unter den lebendigen Schläfern auch ihren Sohn, die Sonne, den ein Hymnus als am Busen der nächtlichen Finsterniss in tiefen Schlaf versunken darstellt; sie ist der Heiland der Sterblichen,¹ d. h. sie beschützt die Sterblichen vor dem Tode und erweckt sie wieder; sie sieht Alles und weiss Alles vorher.² Die Erweckerin ist auch die Erwachte, die Erhellerin auch die Erhellte oder die Weise; und die Erhellte oder Glänzende ist auch die Schöne. Erst schwach und düsterblickend, ist sie durch die Gnade Indras und der Açvins geheilt und wieder zu Stärke und Helle gelangt.³ Dunkel aber war sie zuerst deshalb, weil ihre Mutter, die Nacht, die Schwarze ist; sie, die Weisse, ist von der Schwarzen geboren.⁴

Während der Nacht war das junge Mädchen blind; es erhält seine Sehkraft durch die Gnade eines Weisen wieder, der sich, von Indra beschützt, eine andere Erscheinungsform Indras, in dasselbe verliebt hat. Wie wir oben gesehen, sind es die Açvins, die mit der Aurora auch der Sonne die Sehkraft wiedergeben; hier ist es die Sonne, welche die Aurora sehend macht, ihr Glanz verleiht; und sie, die erst blinde, dann sehende, wird die Schützerin der Blinden und die Erhalterin des Gesichtes,⁵ wie die hlg. Lucia, die jungfräuliche Märtyrerin in der christlichen Mythologie. Physische Wahrheit und mythische Erzählung befinden sich in vollständiger Uebereinstimmung.

Die Nacht ist bald die Mutter, bald die Schwester der Morgenröthe; aber die düstere Nacht ist zuweilen ihre Stiefmutter, zuweilen ihre Halbschwester. Es giebt ein Räthsel, welches die

¹ Vy ú vragasya tamaso dvâroçantîr avrañ çhuçayah pâvakah; Rigv. IV, 51, 2. — Apa dvesho bâdhamânâ tamâñay ushâ divo duhitâ gyotishâgât; Rigv. V, 80, 5. — Spârhâ vasûni tamasâpagûlbâ avish kṛinvantî ushaso vibhâtîḥ; Rigv. I, 123, 6. — Sasato bodhayantî; Rigv. I, 124, 4. — Viçvam gîvam çarase bodhayantî; Rigv. I, 92, 9. — Martyatrâ; Rigv. I, 123, 3.

² Viçvâni devî bhuvanâbhîçakshyâ; Rigv. I, 92, 6. — Pragânatî; Rigv. I, 124, 3.

³ Ueber Ghoshâ, geheilt von den Açvins (Rigv. I, 117, 7), und Apâlâ, geheilt von Indra (Rigv. VIII, 80), siehe Genaueres in dem Kap. über das Schwein.

⁴ Çukrâ kṛiṣṇâd âganishta çvittîçî; Rigv. I, 123, 9.

⁵ Yasyânakshâ duhitâ gâtvâsa kas tām vidvān abhi manyāte andhām kataro menīṃ prati tam mucāte ya im vahāte ya im vā vareyāt; Rigv. X, 27, 11. — Vṛitrasya kanînikâ 'si çakshushpâ asi; Tâittir. Yâgurv. I, 2, 1.

glänzende Nacht und die Aurora als zwei verschieden schöne preist, welche zusammen wandeln, von denen aber die eine geht, während die andere kommt.¹ In einem andern Hymnus heisst es von ihnen: „Die herrlich geschmückte naht, die weisse Aurora kommt, die schwarze bereitet für sie die Wohnung. Wenn die eine Unsterbliche die andere getroffen, so erscheinen die beiden abwechselnd am Himmel. Einer und ewig ist der Pfad der beiden Schwestern; sie wandeln ihn, eine hinter der andern, geleitet von den Göttern; sie treffen nicht zusammen und stehen nie still — die beiden guten Ernährerinnen, Nacht und Aurora, einig im Sinn, verschieden an Gestalt.“² Diese beiden, deren Farben ewig wechseln, nähren ein und dasselbe Kind (die Sonne).³ Die Nacht ist jedoch wirkliche Schwester der Aurora nur als mond- helle Nacht, als finstre Nacht dagegen nur Halbschwester. Diese Schwester schickt in einem Hymnus die Aurora weit fort, weil sie glänzt, um von ihrem Gatten gesehen zu werden;⁴ und ihre Halbschwester, die Nacht, muss ihren Platz der älteren oder besse- ren Schwester einräumen,⁵ da das Wort *gyeshṭha* nicht nur den Aeltesten, sondern auch den Besten bezeichnet. Wir haben schon gesehen, dass die Aurora zuerst erscheint; als solche und als die, welche am Abend der Nacht vorhergeht (die Abend- Aurora), ist sie die erstgeborene, die älteste, erfahrenste, beste; während sie uns, von einem andern Gesichtspunkte aus, als die Kleine, die gross wird, und in diesem Falle als jüngere Schwester der Nacht (der Morgendämmerung) dargestellt wird. Die Däm- merungen oder Auroren erhalten den Beinamen Arbeiterinnen,⁶ ganz wie die gute Schwester, im Verhältniss zu der schlechten, immer die arbeitsame ist, die eine wunderbare Arbeit macht, näm- lich das rosige Gewand spinnt oder webt. Aber die Auroren sind nicht nur die Arbeiterinnen, sie sind auch die Reinen, Reinigen-

¹ *Apānyad ety abhy auyad eti vishurūpe ahanī sam cārete; Ṛig v. I, 123, 7.*

² *Ruṇadvatsā ruṇatī cṛetyāgād āraṅg u kṛishṇā sadanāny asyāḥ samā- nabandhū amṛite anūcī dyāvā varṇam cārata āmināne samāno adhvā svasror anantas tam anyānyā cārato devaṇiṣṭe na methete na tastathuḥ sumeke naktoshāsā samanāsā virūpe; Ṛig v. I, 113, 2, 3.*

³ *Naktoshāsā varṇam āmemyāne dhāpayete ṇiṇam ekaṁ samīcī; Ṛig v. I, 96, 5.*

⁴ *Vyūrnvatī divo antān abodhy apā svasāram sanutar yuyoti praminatī manushyā yugāni yoshā gārasya cākshasā vi bhāti; Ṛig v. I, 92, 11.*

⁵ *Svasā svasre gyāyasyāi yonim āraik; Ṛig v. I, 124, 8.*

⁶ *Nārīr apasah; Ṛig v. I, 92, 3.*

den und Säubernden; ¹ hieraus kann man verstehen, wie es der jüngsten Schwester unter Anderm obliegen konnte, das Korn während der Nacht zu reinigen und zu säubern und alles Unreine daraus zu entfernen, wobei sie zuweilen von einer guten Fee, zuweilen, in der späteren Ausbildung des Mythos, von der Jungfrau Maria, die, allem Anscheine nach, der Mond ist, unterstützt wird.

Eine besondere Eigenschaft der jüngeren Schwester ist, dass sie ihre Reize nur den Blicken ihres Gatten enthüllt. Das Weib Aurora offenbart sich dem Auge seines Gemahls; ² in ihrem Glanze mit den Strahlen der Sonne vereint, ³ richtet sie wie ein Weib die Wohnung der Sonne zu. ⁴ Sehr glänzend, wie ein Weib, das von der Mutter geschmückt, enthüllt sie ihren Leib; ⁵ wie eine Badende, welche sich zeigt, entschleiert die Leuchtende ihren Körper; ⁶ sie schmückt sich wie eine Tänzerin; entblösst, wie eine Kuh, ihre Brust; ⁷ sie entfaltet ihre glänzenden Gewänder; ⁸ allglänzend, schönen Antlitzes, lacht sie; ⁹ und er, der die Aurora, die schöne Prinzessin, welche erst, während der Nacht, nicht lachte, zum Lachen gebracht hat, heiräthet sie: die Sonne heiräthet die Aurora.

Die himmlische Hochzeit findet Statt und die Feierlichkeit wird mit minutiöser Genauigkeit im 85sten Hymnus des 10. Buches der Rigveda geschildert. Aber die Ehe der beiden Himmlischen wird immer nur unter Bedingungen geschlossen; diese Bedingungen werden immer angenommen und nachher vergessen; bald bricht der Gatte durch Verlassen seines Weibes das gegebene Versprechen, bald umgekehrt. Eine dieser zeitweiligen

¹ Čučayaḥ pāvakāḥ; R̥igv. IV, 51, 2.

² Yoshā gārasya cakshasā vibhāti; R̥igv. I, 92, 11.

³ Yatamānā raçmibhiḥ sūryasya; R̥igv. I, 123, 12. — Vyūchanti raçmibhiḥ sūryasya; R̥igv. I, 124, 8.

⁴ Ritasya yoshā na mināti dhāma; R̥igv. I, 123, 9.

⁵ Susaṁkāçā māṭrimṛiṣṭeva yoshāvis tanvaṁ kṛiṇuṣhe dṛiçe kam; R̥igv. I, 123, 11.

⁶ Eshā çubhrā na tanvo vidānordhveva snāti dṛiçaye no asthāt; R̥igv. V, 80, 5.

⁷ Adhi peçāṁsi vapate nṛitūr ivāporṇute vaksha usreva bargāham; R̥igv. I, 92, 4.

⁸ Bhadrā vastrā tanvate; R̥igv. I, 134, 4.

⁹ Smayate vibhāti supratikā; R̥igv. I, 92, 6. Ueber die Bedeutung dieses Lachens vgl. noch das in § 5 über den Kukuk, die Kuh und den Fisch, welcher lacht, Bemerkte und das Kap. über die Fische.

Entfremdungen zwischen Mann und Frau wird im Rigveda durch den poetischen Mythos von der Dämmerung Urvaçi und ihrem Gemahl Purûrava (ein Name der Sonne) dargestellt. Urvaçi sagt von sich selbst: „Ich bin angelangt wie die erste der Auroren;“¹ darauf verlässt Urvaçi plötzlich ihren Gatten Purûrava, weil er ein zwischen ihnen getroffenes Uebereinkommen bricht. Wir werden weiter unten in diesem Kapitel Genaueres über dieses Uebereinkommen erfahren. Ausserdem tröstet sie ihn, nachdem sie ihm vor ihrer Trennung einen Sohn geschenkt, damit, dass sie ihm erlaubt, zu kommen und sie im Himmel wiederzufinden, d. h. damit, dass sie der Sonne die Unsterblichkeit verleiht, welche sie selbst besitzt. Am Morgen geht die Aurora vor der Sonne her; diese folgt ihr zu dicht und sie verschwindet, hinterlässt aber einen Sohn, d. i. die neue Sonne. Am Abend geht auch die Aurora der Sonne voran; diese folgt ihr wiederum und sie verliert sich bald in einen Wald, bald in das Meer. Dieselbe Erscheinung, eine Scheidung von Mann und Frau, eine Trennung von Bruder und Schwester, die Flucht einer Schwester vor ihrem Bruder oder auch einer Tochter vor ihrem Vater, bietet sich täglich (und jährlich) zweimal am Himmel. Bisweilen nimmt eine Hexe oder das Ungeheuer der nächtlichen Dunkelheit die Stelle der glänzenden Braut oder der Aurora neben der Sonne ein; und in diesem Falle wird die Aurora, die schöne Braut, in einen Wald gelockt, um getödtet oder in das Meer geworfen zu werden, welchen Gefahren sie jedoch immer entrinnt. Bisweilen schleudert die Hexe Nacht Bruder und Schwester, Mutter und Sohn, Sonne und Aurora, zugleich in die Meereswogen, denen sie beide entkommen, um am Morgen wiederzuerscheinen.

All diese wechselnden Gestaltungen einer mythischen Darstellung werden selbst wieder Sagen, wie wir das noch klarer im Einzelnen sehen werden, wenn uns das Studium der verschiedenen Thiere, die dabei in Betracht kommen, Gelegenheit dazu bieten wird. Vorläufig beschliessen wir hier unsere Aufzählung alles dessen, was sich in den Hymnen des Rigveda irgendwie auf den Stier und die Kuh bezieht, und überlassen dem Leser das Verständniss dafür, wie natürlich der Uebergang von dem Stier zu dem schönen Helden-Prinzen und von der Kuh zu dem schönen Mädchen, der reichen Prinzessin, der tapfern Heldin, der weisen Fee ist. Denn wiewohl wir in den mythischen Hymnen des

¹ Prâkramisham ushasâm agriyeva; Rigv. X, 95, 2.

Rigveda wenig mehr als Andeutungen, als Abrisse der vielen Volksmärchen haben, auf die wir uns bezogen, so sind dieselben doch so zahlreich und so deutlich, dass es mir fast unmöglich scheint, sie zu verkennen. Um das zu beweisen, wird es jedoch nöthig sein, weiterhin zu zeigen, welche Gestalt die mythologischen Ideen und Figuren bezüglich der Thiere, die in den vedischen Hymnen verstreut sind, in den Sagen der Hindus angenommen haben.

§ 2. Die Verehrung des Stiers und der Kuh in Indien und die bezüglichlichen brähmanischen Legenden.

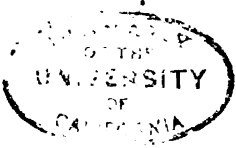
Ganz wie die Wichtigkeit der Viehzucht für das ursprüngliche Hirtenleben der Arier die Neigung des arischen Geistes erklärt, die wandelnden Himmelserscheinungen zu erfassen, die zuerst als lebende Wesen, als Stiere und Kühe betrachtet wurden, so liess die Heiligung dieser Thiere, welche den himmlischen Erscheinungen und den Göttern beigesellt und mit ihnen identificirt wurden, sehr natürlicher Weise die abergläubische Verehrung des Stieres und der Kuh entstehen, welche allen arischen Stämmen, ganz besonders aber durch Vermittlung der Brähmanen-Priester den Hindus eigen ist.

Es ist eine beachtenswerthe Thatsache, dass die Wörter *vṛisha*, *vṛishabha* und *ṛishabha*, welche den Stier als den Befruchter bezeichnen, im Sanskrit oft für den Besten, Ersten, den Fürsten gebraucht wurden. Daher ist der Stier, d. h. der beste Befruchter, in Indien das heiligste Symbol der königlichen Würde. Aus diesem Grunde hat der phallische und zerstörende Gott, der königliche *Çiva*, welcher *Gokarna* (eigentlich Kuhohr) bewohnt, zum Reitthier und zum Sinnbild einen brähmanischen Stier, d. h. einen Stier mit einem Höcker auf dem Rücken; das Attribut freudig (*nandin*) wird *Çiva* selbst gegeben, sofern er als *deus phallicus* der Gott der Freude und des Glückes ist.¹

Noch mehr Ehre wird der Kuh erwiesen (wie die vedische Dämmerung unschuldig oder unsträflisch, *anavadyâ*²), deren

¹ Ich muss jedoch bemerken, dass competente Autoritäten, wie Weber, die phallische Verehrung *Çivas* als aus dem Glauben der eingeborenen Stämme dravidischer Race hervorgegangen betrachten.

² Rigv. I, 123, 8.



Tödtung demgemäss als Verbrechen galt.¹ Ein interessantes Kapitel des Aitareya-brâhmana,² über das Opfer von Thieren, zeigt uns, wie nächst dem Menschen das Pferd das höchste Opfer war, welches den Göttern dargebracht wurde; wie später die Kuh die Stelle des Pferdes, das Schaf die der Kuh, die Katze die des Schafes einnahm, und endlich vegetabilische Producte die Thiere ganz verdrängten — Abänderungen, um die Götter beim Opfer zu betrügen, die vielleicht zur besseren Erklärung des Betruges dienen, dessen Opfer, im Volksmärchen, immer der Dumme ist; hier ist der Gott selbst der Betrogene, und der Betrüger der, welcher unter einem heiligen Vorwande, statt der edelsten und geschätztesten Thiere gewöhnliche und werthlosere und endlich offenbar ganz werthlose Vegetabilien darbringt. In den Gesetzbüchern der Hindus treffen wir dieselbe betrügerische Vertauschung von Thieren unter gesetzlichem Vorwande an. „Wer eine Kuh tödtet,“ sagt das Gesetzbuch des Yâgñavalkya,³ „muss einen Monat Busse thun, das pañcagavya (d. h. die fünf guten Erzeugnisse der Kuh, die, nach Manu,⁴ in Milch, Quark, Butter, Urin und Dünger bestehen) trinken, in einem Stall schlafen und den Kühen folgen; auch muss er eine andere Kuh darbringen.“ So wird, nach Yâgñavalkya,⁵ wer einen Papagei tödtet, durch Darbringung eines zweijährigen Kalbes gereinigt; wer einen Kranich getödtet, giebt ein dreijähriges Kalb; für einen getödteten Esel, Katze oder Schaf giebt man einen Stier, während man sich von der Tödtung eines Elephanten durch fünf schwarze Stiere (nilavṛishas) reinigen muss. Man darf sich über das Vorkommen solcher Vorschriften (welche an den Vertrag zwischen Jacob und Laban erinnern) in den Gesetzbüchern der Hindus nicht wundern, wenn in den Veden selbst ein Dichter Jedem, der dazu geneigt ist, einen seiner Indras, d. h. den Regengott, den Befruchter, für

¹ Vidiqne saepe, sed cumprimis anno 1785 in Malabarica ad flumen templo celebri Ambalapushe proximum, extra oppidum Callureata in silvula, sententia regis Travancoridis Rama Varmer, quinque viros arbori appensos et morti traditos, quod, contra regni leges et religionis praescripta, voluntarie unicum vaccam occiderint; Systema Brahmanicum, illustr. Fr. Paullinus a. S. Bartholomaeo, Romae, 1795. — Vgl. Mânava-Dharmaçâstra, XI, 60, und Yâgñavalkya-Dharmaçâstra, III, 234.

² II, 1, 8.

³ Pañcagavyam piban goghno mâsam asita samyataḥ goshtreçayo go'nugamî gopradâna çudhyati; Dharm. III, 263.

⁴ Dharm. XI, 166.

⁵ Ibid. III, 271.

Gubernatis, die Thiere.

zehn Kühe zum Verkauf anbietet.¹ Ein anderer interessanter Vers des Yâgñavalkya² sagt uns, dass diejenigen rein sterben, welche um der Kühe oder der Brâhmanen willen vom Blitz oder im Kampf erschlagen sind. Die Kuh war oft der Gegenstand, um welchen Helden im Himmel fochten; der Brâhmane wünschte, der Gegenstand des Kampfes von Helden auf Erden zu sein.

Wir entnehmen den Hausregeln (Grihyasûtrâni), mit welcher Verehrung der Stier und die Kuh als die Symbole der Fülle in einer Familie behandelt wurden. In Açvalâyanas Hausregeln³ finden wir das Stierfell neben dem Hausherde ausgebreitet, das Weib darauf sitzend und den Mann, indem er die Gattin umarmt, ausrufend: „Möge der Herr aller Wesen uns Kinder schenken!“: Worte, die dem vedischen Hochzeitshymnus entlehnt sind.⁴ Wir haben oben gesehen, wie die Ribhus aus dem Fell einer todten Kuh eine neue und schöne schufen, oder mit andern Worten, wie sie aus dem Abenddunkel, das sie in der Nacht ausspannten, die Morgendämmerung gestalteten. Dieses Kuhfell spielt auch im Volksglauben eine wichtige Rolle; eine ausserordentliche Geschmeidigkeit, die Fähigkeit endloser Dehnbarkeit wird ihm zugeschrieben, und aus diesem Grunde wird es als ein Symbol der Fruchtbarkeit angenommen, auf welches das Weib sich setzen muss, um Mutter zu werden. Das Kuhfell (goçarman) ist im Mahâbhârata⁵ das Gewand des Gottes Vishnu; und das goçarman, in Riemen geschnitten, die dann mit einander verbunden wurden, diente früher in Indien dazu, den Umfang eines Grundstücks zu messen;⁶ daher weckte das Kuhfell die Vorstellung einer Art von Unendlichkeit. Weiter unten werden wir es in den Märchen des Westens ausserordentlich oft verwendet finden; ja, wir finden es schon in den Hymnen der vedischen Epoche angewandt, um einen Leichnam zu bedecken, wobei das

¹ Ka imañ daçabbir mamendrañ krinâti dhenubhiḥ; Rîgv. IV, 24, 10.

² Dharm. III, 27.

³ Grihyasûtrâni I, 8, 9. – Ueberdies herrschte die Sitte, bei Gelegenheit einer Heirath den Brâhmanen Kühe zu geben; Râmây. I, 74 giebt König Daçaratha bei der Hochzeit seines Sohnes 400,000 Kühe.

⁴ A naḥ praçâm gñayatu praçâpatiḥ; Rîgv. X, 85, 43.

⁵ Goçarmavasano harḥ; XI:1, 1228.

⁶ Vgl. Böhlingk u. Roth, Sanskrit Wörterb. s. v. goçarman.

Feuer angerufen wird, es nicht zu verzehren, fast als ob das Kuhfell die Kraft besässe, den Todten wiederzuerwecken.¹

Die Kuh war als Symbol der Fruchtbarkeit auch Gefährtin der Frau während der Schwangerschaft. Açvalâyaṇa² erzählt, wie im dritten Monat der Gatte seiner Frau von der sauren Milch einer trächtigen Kuh zu trinken geben musste und darin zwei Bohnen und ein Gerstenkorn; der Mann musste dann sein Weib drei Mal fragen: „Was trinkst Du?“ und sie drei Mal antworten: „Männliche Nachkommenschaft.“ Im vierten Monat musste sich die Frau nach Açvalâyaṇa wieder auf das Stierfell setzen nahe am Opferfeuer, wobei sie wieder den Gott Praçâpati, den Herrn aller Wesen, anriefen; der Mond, als himmlischer Stier und Kuh, wurde eingeladen, bei der Geburt gegenwärtig zu sein;³ und während der vedischen Epoche war ein Stier die Gabe, welche für den Priester genügte. Im vedischen Alterthum liess man weder Stiere noch Kühe ohne besonderes Angurium, das wir auch in Açvalâyaṇas⁴ Hausregeln überkommen haben, auf die Weide gehen; die Kühe sollten Milch und Honig geben, für das Wachstum und die Kraft dessen, der sie besass. Hier haben wir wieder die Kühe nicht allein als die wohlthätigen, sondern auch als die starken, welche dem Helden oder der Heldin, die sie zur Weide führen, helfen.

Aber obgleich das Erblicken schöner Kühe bei Tage ein glückliches Vorzeichen ist, ist ihre Erscheinung im Traum ein böses Omen; denn in diesem Falle sind es natürlich die schwarzen Kühe, die Schatten der Nacht, oder die dunklen Wasser des nächtlichen Oceans. Bereits im Rîgveda kommt die Dämmerung oder die glänzende Kuh, den vorerwähnten Sonnenhelden, Trita âptya, von dem bösen Schlaf zu erlösen, den er unter den Kühen⁵

¹ Gṛihyas. IV, 3.

² Gṛihyas. I, 13. — Der Commentator Nârâyana, von Stenzler in seiner Uebersetzung des Açval. citirt, erklärt, wie die zwei Bohnen und das Gerstenkorn durch ihre Gestalt die männlichen Zeugungstheile bezeichnen.

³ Gṛihyas. I, 14.

⁴ Gṛihyas. II, 10. — Der heilige Antonius (Patron der Thiere) des vedischen Glaubens war der Gott Rudra, der Wind, dem man, wenn das Vieh von einer Krankheit betroffen wurde, in der Mitte eines Gehäges von Kühen opfern musste. — Vgl dasselbe Gṛihyas. IV, 8.

⁵ Yac éa goshu dushvapnyam yac éasme duhitar divaḥ tritaya tad vibhāvāry aptyāya parā vahānehaso va ūtayaḥ suūtayo va ūtayaḥ; Rîg. VIII, 47, 14.

der Nacht schläft. Aṣvalāyaṇa nun rāth uns, wenn wir einen bösen Traum haben, die Sonne anzuflehen, das Naben des Morgens zu beschleunigen, oder noch lieber den fünfzeiligen Hymnus an die Dämmerung herzusagen, auf den wir schon Bezug genommen haben und welcher mit den Worten beginnt: „Und gleich einem bösen Traum unter den Kühen“. Hier ist die Vorstellung noch nicht eine ganz abergläubische; und wir wissen, was mit den Kühen, die uns im nächtlichen Schlaf umgeben, gemeint ist, wenn uns der Rath gegeben wird, die Sonne und die Dämmerung anzurufen, zu kommen und uns von ihnen zu befreien.

Eine (wahrscheinlich schwarze) Kuh, oft eine schwarze Ziege, wurde zuweilen auch bei den Leichenfeierlichkeiten der Hindus geopfert, wie um zu prophezeien, dass wie die schwarze Kuh, die Nacht, die milchigen Feuchtigkeiten der Aurora hervorbringt, so der, welcher das Reich der Finsterniss durchwandelt hat, in der Lichtwelt wieder auferstehen wird. Wir haben schon die schwarze Nacht als die Mutter der weissen und glänzenden Aurora gesehen. Ich bespreche unten noch einen andern vedischen Passus, in welchem ein Dichter offen seine Verwunderung ausspricht, warum die Kühe Indras, die schwarzen sowohl wie die hellen (die schwarzen Wolken sowohl wie die weissen und rothen), beide weisse Milch geben sollen.¹ Sogar das nächtlich düstere Reich Yamas, des Todesgottes, hat seine Kühe mit schwarzer Farbe, die jedoch nichtsdestoweniger Milch geben; und so kommt die schwarze Kuh der Leichenopfer dazu, als Symbol der Auferstehung zu gelten.

In gleicher Weise ist das viaticum oder der Vorrath von Speise, den man dem Todten auf die Reise mit giebt, ein Symbol seiner Auferstehung. Da die Reise als eine kurze betrachtet wird, so ist der Speisevorrath, welcher ihn auf seiner Fahrt nach dem Todtenreiche ernähren soll, ein beschränkter, und jeder todte Held führt ihn bei sich, gewöhnlich nicht so sehr zur eigenen Verwendung, als um sich den Eintritt in das Todtenreich zu sichern. Aus diesem Grunde wird sogar in Aṣvalāyaṇas Hausregeln anempfohlen, dem Todten das höchste Symbol der Kraft, die Nieren des bei dem Leichenopfer getödteten Thieres (oder, in Ermangelung eines Opfethieres, wenigstens zwei Reis- oder

¹ Payaḥ kṛishṇāsu ruçāḍ rohiṇīshu; Ṛigv. I, 62, 9. — Vgl. Ṛigv. I, 123, 9.

Mehlkuchen), in die Hände zu legen,¹ damit er sie den beiden Cerberi, den beiden Jungen der Hündin Saramâ, in den Rachen werfe, so dass sie den Abgeschiedenen unverletzt in das Tottenreich eingehen lassen; und hier finden wir das Ungeheuer der Volksmärchen, in dessen Haus der Held, nach Bestehung vieler Gefahren, eintritt, indem er auf den Rath einer gütigen Fee oder eines guten alten Mannes den beiden Hunden, welche die Pforte bewachen, etwas giebt, was ihren Hunger beschwichtigt. Aus einer interessanten Stelle in dem Veda, einem Leichen-Hymnus, lässt sich schliessen, dass das, was man einem Todten gab, eigentlich eine Kuh sein sollte: „Die Reiskörner (dieselben erinnern an die heutige kutjâ bei den Russen) sind eine Kuh geworden, der Sesam ist ihr Kalb geworden; und sie sollen in Yamas Reich Deinen unerschöpflichen Unterhalt bilden.“

Die vom Leichenbegängniss Zurückgekehrten müssen den testiculus des Priapus, ein Feuer, die Excremente einer Kuh, ein Gerstenkorn, ein Sesamkorn und Wasser berühren — lauter Symbole der Fruchtbarkeit, welche die Berührung eines Leichnams vielleicht vernichtet haben könnte.

Die vedischen Hymnen haben uns die hauptsächlichsten mythischen Gestaltungen und Verrichtungen der Kuh und des Stiers gezeigt; wir haben auch gesehen, wie die brâhmanischen Gesetzbücher die Verehrung dieser Thiere sanctionirt haben und wie eiferstüchtig die Familientradition der Hindus sie bewahrt hat. Wir wollen jetzt aus dem Aitareya-brâhmana ersehen, wie die Brâhmanen selbst, und zwar die der Zeit unmittelbar nach den Veden angehörigen, den Kuhmythus interpretirten.

Wir haben im vedischen Himmel, wie er sich in den Hymnen des Rigveda wiederspiegelt, drei Kühe unterschieden: die Wolkenkuh, die Mondkuh und die Auroraku. Diese drei Kühe, besonders die erste und dritte, werden auch im Aitareya-brâhmana genau von einander geschieden.

Es erzählt uns, wie die go pṛiçni, die gefleckte oder scheckige Kuh des Rigveda, angerufen werden muss, das Land fruchtbar zu machen² (oder dass man einen Hymnus an die Wolke singen muss, sie möge die Weiden und Felder mit Regen befruchten), und wie man dem Viçvakarman (dem Alles Wirkenden), welcher in den Gott Indra verwandelt wird, als er den

¹ Gṛihyas. IV, 3.

² V, 4, 23.

Dämon Vṛitra, ¹ das Ungeheuer, das den Regen in der Wolke zurückhält, tödtet, einen Stier opfern muss.

Es zeigt uns den Vollmond, Rākā, verbunden mit der Aurora, als eine Quelle der Fülle; ² und ebenso die Aurora mit der Kuh. ³ Ausführlich erzählt es, dass die charakteristische Gestalt der Aurora die rothe Kuh ist, weil sie mit den rothen Kühen geht. ⁴ Nachdem die Götter die Kühe in der Höhle entdeckt haben, öffnen sie die Höhle bei der dritten Libation des Morgens; ⁵ zugleich mit den Kühen treten auch die Götter, die ādityas, heraus; daher ist ādityānām ayanam, das Hervorkommen der Götter, gleichbedeutend mit gavām ayanam, dem der Kühe. Die Kühe treten heraus, wenn sie ihre Hörner haben, und schmücken sich. ⁶

Die Aurora ist eine Kuh mit glänzenden und goldenen Hörnern. Wenn die Kuh Aurora hervorkommt, bringt Alles, was von ihren Hörnern fällt, Glück. Daher werden im Mahābhārata ⁷ die von Mataṅga, einem heiligen Einsiedler, empfangenen Wohlthaten mit den Segnungen des gavām ayanam verglichen. Um diese Vergleichung, ohne Bezugnahme auf die Veden, zu verstehen, muss man sich die heutzigen Gebräuche Indiens vergegenwärtigen, wo es bei der Feier des neuen Sonnenjahres oder der Geburt des Hirtengottes Kṛiṣṇa (der während der Nacht schwarz ist, aber am Morgen unter den Kühen der Dämmerung oder unter den Kuhhüterinnen glänzend wird) ⁸ Brauch ist, gegen Ende des December den Brahmanen Kühe zu geben, Geschenke von Kühen und Kälbern auszuwechseln, einander mit Milch zu be-

¹ Indro vai vṛitraṁ hatvā viçvakarmābhavat; IV, 3, 22.

² III, 2, 37.

³ Ushase çarum yoshāḥ sā rākā so eva trisṭup gave çarum ya gāuh sā sinivālī (der Neumond) so eva gāgati; III, 2, 48.

⁴ Abhūd ushā ruçatpaçur ityushaso rūpan; I, 2, 18. — Gobhirarupair ushā āgimadhāvat tasmād ushasyatāyām aruṇam ivaeva prabhātyushaso-rūpan; IV, 2, 9.

⁵ Ait.-brāhm. VI, 4, 24.

⁶ Ait.-brāhm. IV, 3, 17.

⁷ III, 8080.

⁸ Die Apotheose Kṛiṣṇas ist ein Factum, welches der brāhmanischen Periode angehört. Kṛiṣṇa ist der populärste der Götter dieser Epoche, und es ist höchst wahrscheinlich, dass die eingeborenen Schwarzen Indiens bedeutend zu der Volksthümlichkeit des Cultus des schwarzen Gottes beigetragen haben, beinahe wie in Afrika die äthiopische Jungfrau angebetet wurde.

sprengen, eine schöne Milchkuh zu schmücken, sie mit Blumen zu bekränzen, ihre Hörner zu vergolden oder bunt zu bemalen, sie mit Blumen, Früchten und kleinen Kuchen zu überladen und sie dann von dem Dorfe mit Pauken und Trompeten wegzujagen, so dass sie erschreckt mit Ungestüm davonflieht. Die Kuh verliert bei der Flucht ihren Schmuck, und da er für einen segensbringenden Schatz gilt, wird er von den Gläubigen sorgfältig aufgelesen und als heilige Reliquie aufbewahrt.¹

Im Aitareya-brâhmaṇa² ist die Sonne von den Kühen geboren (gogâ), ist sie der Sohn der Kuh Aurora; als die Mutter der Sonne nährt sie dieselbe natürlich mit ihrer Milch; daher heisst es ebenda³ auch, dass die Götter Mitra und Varuṇa, vermittelt der geronnenen Milch, aus dem Trank der Götter das berauschende Gift nahmen, welches die langzungige Hexe (Dirghagihvî) hineingegossen hatte. Diese geronnene Milch ist dasselbe Milchmeer, in welchem Gesundkräuter sind und welches die Götter im Râmâyana, Mâhabhârata und den Purâṇas schütteln, um Ambrosia zu bereiten: von dem Meere und den Kräutern ist schon in einem vedischen Hymnus die Rede.⁴ Aber im Himmel, wo die ambrosische Milch und die Gesundkräuter hervorgebracht werden, giebt es Götter und Dämonen; und die Milch, welche das eine Mal der Regen, ein anderes Mal Ambrosia ist, befindet sich bald in der Wolke, bald im Monde (auch Oshadhipati, Herr der Kräuter genannt), bald rings um die Dämmerung. Hanumant, welcher im Râmâyana das Heilkraut suchen geht, um die Seelen der halbtodten Helden zu beleben, sucht es bald zwischen dem Berge „Stier“ (ṛishabha) und dem himmlischen Berge Kâilâsa, bald zwischen dem Berge Lunus (Candra) und dem Berge „Becher“ (Droṇa); und der Berg, auf welchem das von Hanumant gesuchte Kraut wächst, heisst selbst Kraut (oshadhi) oder der,

¹ Vgl. Weber, über die Krishṇagamashtamî, Berlin, 1868; L'Inde française, par Eugène Burnouf, Paris 1828; The Hindoosay London 1834, vol. I.

² IV, 3, 20.

³ I, 3, 22.

⁴ Mahinâm payo 'ay oshadhî am rasah; Taittir. Yajur. I, 10, 10. Kshirodam sâgarâm sarve mathimâh sahita samâhârahâh samâbritya prakshipya éa tatastatah; Râmây. IV, 41, 11. Vgl. Kuhn, die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks, Berlin 1859.

welcher mit Wohlgerüchen erfreut (*Gandhamâdana*),¹ zwei synonym gebrauchte Worte. Hier wird das milchige, ambrosische und heilende Nass als nicht von einer Kuh, sondern von einem Kraut hervorgebracht angesehen. Die Götter und Dämonen streiten im Himmel um den Besitz dieses Krautes, wie um die Ambrosia; der einzige Unterschied ist, dass die Götter beide geniessen, ohne sie zu verderben, während die Dämonen sie beim Trinken vergiften, d. h. sie breiten Dunkel über das Licht, sie bewegen sich in der Finsterniss, in den düstern Wassern, in dem schwarzen Nass, das aus dem Kraut selbst herausfließt, welches durch die Berührung mit ihnen vergiftet wird, umher, so dass sie wiederum das Gift einsaugen. Andererseits sind die *Gandharvas*,² ein amphibienartiges Geschlecht, in welchem ein Mal die Natur der Götter, ein ander Mal die Dämonennatur prädominirt und das bald für die Götter, bald für die Dämonen Partei nimmt, einfach Wächter, welche, wie gegen Diebe, Wache halten und die Wohlgerüche und Heilkräuter, die ihnen selbst eignen, wie die gesunden oder ambrosischen Wasser, die Ambrosia, die ihren Weibern, den Nymphen angehört, bewachen. Sie sind, mit einem Wort, die frühesten Repräsentanten des geniessenden und eifersüchtigen Eigentümers. Wir haben schon im *Rigveda* die dämonischen Ungeheuer einander anrufen hören, das Gift der himmlischen Kühle zu saugen; und wir haben gesehen, dass das *Aitareya-brâhmana* eine Hexe beschuldigt, die göttliche Ambrosia vergiftet zu haben; wir haben ferner beobachtet, dass ein vedischer Hymnus schon die ambrosische Milch und das Heilkraut verbindet und dass in der brâhmanischen Kosmogonie die Milch und das Kraut, von dem sie kommt, zusammen erscheinen, welches Kraut wohlthätig oder verderblich ist, je nachdem es die Götter oder die Dämonen geniessen; nach all dem ist das interessante Hindu-Sprichwort leicht verständlich: „Das Gras giebt den Kühen die Milch, die Milch den Schlangen das Gift.“³ Wirklich ist es

¹ Der *Gandhamâdana* wird besonders von den *Gandharvas* bewacht, ein Wort, das aus *gandha*, Wohlgeruch, und *arva*, einer, der vorgeht (dann das Pferd), von der Wrz. *arv* (Erweiterung von *řiv*.) zusammengesetzt zu sein scheint; demgemäss würden sie also die sein, welche in den Wohlgerüchen gehen, wie die von ihnen geliebten und gehüteten Nymphen die sind, welche in den Wassern gehen (*apsarasas*). Vgl. das Kap. über den Esel.

² Vgl. *Râmây.* VI, 82. 83.

³ Böhlingk, *Indische Sprüche*, 122, Theil I. (2. Aufl. Petersburg 1870.) — Vgl. *Mahâbh.* I, 1143 - 1145.

die Milch der Dämmerungskuh und der Mondkuh, welche die Schlangen der Finsterniss, die dämonischen Schatten der Nacht, vernichtet.

Doch ist der Gedanke des Heilkrautes in ein anderes, den indogermanischen Volksmärchen sehr geläufiges Bild eingekleidet, welches sich sogar in den vedischen Hymnen findet. Die Kuh bringt die Sonne und den Mond hervor; die Kreisgestalt, die Scheibe der Sonne und des Mondes, ruft wechselweise die Vorstellung eines Ringes, eines Edelsteines und einer Perle hervor; und Savitar, die Sonne, der, welcher den Saft giebt und der Erzeuger, wird in einem vedischen Hymnus als der angeführt, welcher unsterblichen Saft hat, welcher die Perle giebt.¹ Die Feuchtigkeit der Kuh ist auf das Kraut, von diesem auf die Perle übergegangen; und die Natürlichkeit dieser Gestalt ist unserer modernen Vorstellungsart ganz adäquat, denn wenn wir die Vortzüglichkeit und den Werth eines Diamanten oder eines andern Edelsteines hervorheben wollen, so sagen wir: es ist ein Stein von reinstem Wasser. Sogar der Perlenmond und die Perlen-sonne haben, von ihren ambrosischen Feuchtigkeiten, ein schönes Wasser. Im Râmâyana² sehen wir, im Augenblick der Erzeugung von Ambrosia aus dem brausenden Milchmeere, neben dem Gesundkraut den Edelstein Kâustubha, denselben, den wir später auf der Brust des Sonnen- oder Mondgottes Vishṇu finden und der zuweilen sein Nabel ist; weshalb auch Vishṇu im Mahâbhârata³ mit dem Namen ratnanâbha, d. h., der eine Perle als Nabel hat, angedredet wird, wie die Sonne in ähnlicher Weise mit dem Namen Mañiçṛiṅga, d. h. einer, der Hörner von Perlen hat.⁴ Im Râmâyana⁵ erscheinen das glänzende Kraut und die Sonnenscheibe zusammen auf dem Gipfel des Berges Gandhamâdana; er riecht es nicht eher als bis der Sonnenheld Lakshmana, von den eisernen Fesseln befreit, sich vom Boden erhebt, d. h. kaum hat die Sonne ihre Scheibe gebildet und einem himmlischen Edelstein gleich zu glänzen begonnen, als der Son-

¹ Abhi tyam devam savitaram ũnyoh kavikratum arcâmi satyasavasam ratnadhâm abhi priyam matim; Tâitt. Yagurv. I, 2, 6.

² I, 46.

³ XIII, 7084.

⁴ Hariv. 12, 367.

⁵ Aruhya tasya çikhare so 'paçyat paramâushadhîm drishtvâ çotpâtayâmâsa viçalyakaranîm çubhâm. — Viçalyo nirugah çighramudatishṭhanmahitalât; VI, 83.

neuheld, den die Ungeheuer während der Nacht bezwungen hatten, siegreich aufsteigt. Auf dem Bergesgipfel drückt die Sonne Râma mit einem Bergmetall, das an Farbe der jungen Sonne gleicht,¹ ein flimmerndes Mal auf die Stirne der Dämmerung Sitâ, wie um sie wiedererkennen zu können, d. h. er setzt sich auf die Stirn der Aurora oder Dämmerung. Als die Sonne Râma von der Dämmerung Sitâ getrennt wird, schickt er ihr zur Wiedererkennung, als ein Symbol seiner Scheibe, seinen eigenen Ring, welcher in dem berühmten Ringe, den König Dushmanta der schönen Çakuntalâ, der Tochter der Nymphe, giebt, und an welchem allein die verlorene Braut von dem jungen und vergesslichen König wiedererkannt werden kann, wiedererscheint. Sitâ schickt durch Hanumant als Zeichen der Wiedererkennung den flimmernden Schmuck an Râma zurück, den er ihr eines Tages an einem lauschigen Plätzchen zwischen den nur ihnen allein bekannten Bergen auf die Stirn gedrückt hat. Dieser Wiedererkennungsrings, diese magische Perle kehrt in den Hindu-Mährchen oft wieder. Es mögen hier die beiden berühmtesten Beispiele gentgen.

Aurora, welche die Perle besitzt, wird die an Perlen Reiche, und selbst zu einer Perlenquelle; die Perle ist aber, wie wir oben gesehen, nicht bloß die Sonne, sondern auch der Mond. Der Mond ist der Freund der Aurora; er tröstet sie am Abend unter ihren Verfolgungen; er überhäuft sie während der Nacht mit Geschenken, begleitet und leitet sie und hilft ihr den Gatten finden.

Im Râmâyana finde ich den Mond häufig als eine gütige Fee, welche der Dämmerung Sitâ zu Hilfe kommt; denn als raġanîkara (Erheller der Nacht) nimmt der Mond eine freundliche Gestalt an. Wir haben schon bemerkt, dass der Mond in Indien gewöhnlich ein männliches Wesen ist; aber als Vollmond und Neumond erhält er, sogar in den Veden, eine weibliche Benennung. In einem vedischen Hymnus wird Râkâ, der Vollmond, aufgefordert, mit einer unzerbrechlichen Nadel zu nähen.² Hier haben wir den Mond als eine wunderbare Arbeiterin perso-

¹ Sa nighriṣhāṅgulim râmo dhâute manaḥçilâgirâu çakara tilakaṁ patnyâ lalâte ruçiraṁ tadâ bâlarkasamavarnaena tena sâ giridhâtunâ lalâte vinivishṭhe na sasamdhava niçabhavat; Râmây. II, 105.

² Sivyatu apaḥ çûçyâchidyamânayâ dadâtu vîram çatadâyam ukthyam; Rîgv. II, 32, 4.

nificirt, eine goldfingrige, gute Fee; und als solche finden wir sie im Râmâyana wieder, in der Gestalt der alten Anasûyâ, welche die dunkel gewordene Sîtâ (denn Sîtâ ist, wie das vedische Mädchen, während der Nacht oder des Winters, wenn sie verborgen ist, finster und hässlich) im Walde mit einer göttlichen Salbe bestreicht, ihr ein Blumengewinde, verschiedene Schmucksachen und zwei schöne Gewänder giebt, die immer rein sind (d. h. nicht den Boden streifen, wie die Ktbe der vedischen Dämmerung, die sich nicht mit Staub bedecken) und an Farbe der jungen Sonne gleichen;¹ in all dem erscheint die Fee Mond als während der Nacht für die Aurora arbeitend, ihre glänzenden Gewänder zurechtmachend — die beiden Gewänder, deren eines für den Abend, deren anderes für den Morgen ist, das erste, silbern, das Mondgewand, das zweite, golden, das Sonnen- gewand — damit sie ihrem Gemahl Râma oder der Sonne Vishnu gefalle, welcher erfreut ist, sie so geschmückt zu sehen. Auch in der Svayamprabhâ treffen wir den Mond als eine gute Fee, welche von dem goldenen Palaste aus, den sie für ihre Freundin Hemâ (die Goldene) bewahrt, einen Monat lang Hanumant und seine Genossen, die beim Suchen nach der Dämmerung Sîtâ den Weg verloren haben, in der grossen Höhle leitet. Um aus dieser Höhle herauszukommen, ist es nothwendig, die Augen zu schliessen, um nicht ihren Eingang zu sehen; alle Genossen Hanumants sind heraus; nur Tara, der wie der Mond glänzt,² wünscht zurückzukehren. Der Mond lässt sich auch in den göttigen Feen Trigâtâ, Suramâ und Saramâ wiedererkennen, welche der Sîtâ anzeigen, dass ihr Gatte bald kommen und sie ihn bald sehen wird. Die erste träumt, als die Ankunft Râmas naht, dass die Ungeheuer, in gelbem Gewande, in einem See von Kuhmilch spielen;³ wie Suramâ der Sîtâ das Nahen Râmas verkündet, glänzt Sîtâ in eigener Schönheit, wie die anbrechende Dämmerung;⁴ endlich verkündet auch Saramâ (die mit Suramâ identisch zu sein scheint), welche Sîtâ ihre Zwillingschwester

¹ Tatah çubham sâ tarunârkasamibham gataklamâ vasrayagam sadâ malam srago 'ngaragam éa vibhûshañani éa prasannaceta gâgrihe tu mâithilî; Râmây. III, 5.

² Râmây. IV, 50—53.

³ Pitâirivâsitâ vastrâih kridanto gomaye hrade; Râmây. V, 27. — Vgl. VI, 23.

⁴ Sîtânuvâca ha dîpyamânâm svayâ lakshmyâ sañdhyamâutpâtikimiva; Râmây. V, 52.

(sahodarâ) nennt, die in die Unterwelt eindringende, wie der Mond Proserpina, der Sita ihre nahende Befreiung durch Râma.¹ Was die Trigâtâ betrifft, so erkennt man unschwer in ihr den Mond, wenn man sich erinnert, dass Trigâtâ ein häufig vorkommender Name für die Abendsonne, den aufsteigenden Mond, Çiva, ist, welcher mit dem Mond als Diadem dargestellt wird, weshalb er auch den Namen Candraçûḍa führt. Suramâ halte ich für eine nicht mythische, sondern rein orthographische und ungenauere Variation von Saramâ, auf deren Verwandtschaft mit dem Monde wir in dem Kapitel über den mythischen Hund näher eingehen werden.

So haben wir eine Mond-Fee. Aber wir finden den Mond an andern Stellen im Râmâyana mit seinem gewöhnlichen männlichen Namen bezeichnet. Dadhimukha, der Hüter des Honigwaldes, in welchem die die Sitâ begleitenden Helden sich ergötzen, soll von Gott Lunus gezeugt sein.² Und der Mond, welcher dem Hanumant bei seinem Suchen nach Sitâ beisteht, soll wie ein weisser Stier mit einem spitzen, vollen Horn glänzen,³ wobei wir auf den Mond als ein gehörntes Thier und auf die cornucopia zurückkommen. Ferner finden wir dasselbe Mondhorn wieder in der Stadt Çriṅgavera, wo erst der Sonnenheld Râma, dann sein Bruder Bharata, gastlich aufgenommen werden, als die Sonne von Guha, dem König der schwarzen Nishâdas, der auch die Farbe einer schwarzen Wolke hat,⁴ verfinstert wird;⁵ und Râma und Bharata nehmen am Morgen von Guha, der immer in den Wäldern wandeln soll,⁶ Abschied.

Es erübrigt, noch klarere Beweise beizubringen, dass im Râmâyana Râma die Sonne, und Sitâ die Dämmerung oder Aurora ist.

Ohne in Anschlag zu bringen, dass Râma die populärste Personification Vishṇus und Vishṇu oft der Sonnenheld ist (obwohl er auch nicht selten mit dem Monde identificirt wird), wollen wir

¹ Samarthâ gatanam gantumapivâ tvaṁ rasâtalam — Acîrammokeṣhyase site; Râmây. VI, 9. 10.

² Sâmyaḥ somâtmagâḥ; Râmây. VI, 6.

³ Sitâḥ kakudvâniva tikṣṇaçriṅgo rarâga çandraḥ paripûrṇaçriṅgaḥ; Râmây. V, 11. — Vgl. V, 20.

⁴ Babbâu nashṭaprabhaḥ sûryo raḡanî çâbhyavartata; Râmây. II, 92.

⁵ Nishâdarâgo guhaḥ sanilâmbudatulyavarṇaḥ; Râmây. II, 48.

⁶ Sadâ vanagoçarah; Râmây. II, 98.

sehen, wie Râma sich im Râmâyana manifestirt und was er thut, um seine Sonnennatur zu documentiren.

Das beste Mittel, das zu beweisen, ist, meines Erachtens, zu zeigen, wie Râma dieselben Wunder als Indra verrichtet. Râma giebt, wie Indra, schon in der Jugend ausserordentliche Beweise seiner Stärke; Râma führt, wie Indra, seine grössten Thaten aus, während er selbst verborgen ist, besiegt, wie Indra, das Ungeheuer, befreit Sîtâ und geniesst die Gesellschaft seines Weibes. Das grosse Epos von Râma beginnt erst, als er in die Wälder geht, wie Indra in die Wolken und Schatten. Indra hat die Winde (Maruts) zum Beistand; Râma hat seine bedeutendste Hilfe an Hanumant, dem Sohne des Windes (Mârutâtma);¹ Hanumant ergötzt sich mit den Ungeheuern, wie der Wind mit den Bogenschützenwolken des tausendäugigen Indra;² und Râma soll auf Hanumants Rücken sitzen, wie Indra auf dem Elephanten Airavata. Der Elefant mit seinem Rüssel wird in der brâhmanischen Tradition nicht selten an die Stelle des gebörnten Stieres der Veden gesetzt.³ Doch erscheint der Stier Indra in dem Stiere Râma wieder, und die Affen, welche Râma beistehen, haben wenigstens den Schwanz der vedischen Kühe behalten, woher ihr Gattungsname golâṅgulâs (die Kuhschwänze haben).⁴ Der Bogen, mit welchem Râma die Ungeheuer schiesst, ist aus einem Horn gemacht, woher sein Name Çârṅgadhavât (der mit dem Horn schiesst);⁵ Râma empfängt den Schauer der feindlichen Pfeile, wie ein Stier auf seine Hörner den reichlichen Herbstregen.⁶ Sîtâ selbst nennt Râma und seinen Bruder Lakshmana śiṅharshabhâu,⁷ oder den Löwen und den Stier, die so häufig in der Mythologie in Anbetracht ihrer gleichen Stärke verbunden werden; daher der Schrecken des Löwen, als er den Stier brüllen hört, im ersten Buche des Pañcâtantra,

¹ Râmây. IV, 1.

² Sahasâkshadhanushmadbhis toyadâiriva mârutah; Râmây. V. 40.

³ Râmây V, 73. Im Râmâyana selbst wird Râma, von Kummer überwältigt, bald mit einem Stier (V, 34), bald mit einem Elephanten, der von einem Löwen gequält wird, verglichen (V, 37).

⁴ Râmây. VI, 105.

⁵ Râmây. VI, 102.

⁶ Çaradâm sthûlaprihataṁ çriṅgâbhyâm govriṣho yathâ; Râmây. III, 32.

⁷ Râmây. V, 28. — Das Ungeheuer Kabandha redet hier beide mit dem Namen Vṛishabhaskandhau an, d. h. die, welche Stierschultern haben. Râmây. III, 74.

und all den zahlreichen orientalischen und occidentalischen Bearbeitungen dieses Buches. Indra hat seine Kämpfe im bewölkten, regnerischen und düsteren Himmel; dieser ist auch der Kampfplatz Râmas. Die Namen der Ungeheuer des Râmâyana, wie z. B. Vidyuggîva (der von Donnerkeilen lebt), Vagrodari (die Donnerkeile im Magen hat), Indragit (der Indra durch Zauberkünste besiegt), Meghanâda (Donnerwolke) ¹ und andere, zeigen uns die Natur des Kampfes. Auf dem Kampfplatze Râmas ist der hilfreiche Held bald ein Stier (ṛishabha), bald ein Kuhauge (gavâksha), bald gavaya (bos gavaeus) und Wesen mit ähnlichen Namen, die uns an die vedischen Gottheiten mahnen. Indra schlägt den himmlischen Ocean mit Blitzen; Râma, ein indischer Xerxes, züchtigt die See mit brennenden Pfeilen. ² Indra setzt im Rîgveda über das Meer und kommt über neun- undneunzig Ströme; Râma überschreitet den Ocean auf einer Brücke von Bergen, welche Hanumant, der Sohn des Windes, ausserordentlich geschickt trägt; die Winde tragen die Wolken, die wir in der Sprache der Veden als Berge dargestellt gesehen haben. Und dass hier von Wolken, nicht von wirklichen Bergen die Rede ist, schliessen wir aus der Beobachtung, dass während die Thierarmee Râmas die Brücke über den Ocean schlägt oder die Winde die Wolken in den Himmel tragen, die Sonne die müden Affen-Arbeiter nicht brennen kann, weil Wolken aufsteigen und sie bedecken, Regen fällt und der Wind bläst. ³ Der Platz, wo sich dieser Kampf des Epos abspielt, ist augenscheinlich derselbe wie der des mythischen Kampfes Indras. Und im Râmâyana finden wir aller Orten die Aehnlichkeit der Kämpfenden mit den schwarzen, den brüllenden, vom Winde getragenen Wolken. Der Wald, den Râma durchschneidet, wird mit einer Wolkengruppe verglichen. ⁴ Der Name Nachtwanderer (ragânîçara), den im Râmâyana häufig das Ungeheuer führt, mit welchem Râma kämpft, weist deutlich darauf hin, dass bei Nacht gekämpft wird. Wenn wir lesen, dass die Hexe Çûrpaṅkâ im Winter kommt, um Râma zu verführen, während er im Walde

¹ Râmây. VII, 36—38.

² Râmây. V. 93.

³ Çrântânstu na tapet sûryaḥ kathanîdvânarânapi abhrâṇi gâgnire digbhyas çhâdayitvâ raveḥ prabhâṇ pravavarsha éa parçanyo mârutaçca çivo vavâu; Râmây. V, 95.

⁴ Râmây. III, 77.

ist,¹ und das Ungeheuer *Kumbhakarna* nach sechsmonatlichem Schlaf erwacht, wie eine Regenwolke, welche gegen Ende des Sommers (*tapânte*) sich erhebt,² so beweist dieser Umstand, dass das Epos von *Râma*, ausser dem nächtlichen Kampfe der Sonne gegen das Dunkel, auch den grossen jährlichen Kampf der Sonne im Winter zur Befreiung des Frühlings umfasst. Ueberall und immer handelt es sich um einen Kampf der Sonne gegen das Ungeheuer der Finsterniss. *Râma* sagt, ganz am Anfange des Gedichtes, zu seinem Bruder *Lakshmana*: „Siehe, o *Lakshmana*, *Mârîcâ* ist mit seinen Begleitern hierher gekommen, donnerähnlich lärmend, und mit ihm der nächtliche Wanderer *Subâhu*; Du sollst sie, einer Masse finstrier Wolken gleich, in einem Nu von mir zerstreut sehen, wie Wolken vom Winde“.³ Hier finden wir fast den ganzen Kampf *Indras*.

Aehnliche Schlachten in den Wolken finden sich in mehren anderen Episoden des *Râmâyana*. Der Pfeil *Râmas* trifft das Ungeheuer *Khara* (das Esel-Ungeheuer), wie einen grossen Bären der Donnerkeil *Indras*.⁴ Helden und Ungeheuer kämpfen mit Steinen und Felsstücken von dem grossen Berge und stürzen Bergen gleich auf die Erde herunter. Das Ungeheuer *Râvaṇa* raubt *Sitâ* mit dem Zauber des Windes und Sturmes.⁵ Helden und Ungeheuer kämpfen mit Baumstämmen aus dem grossen Walde; ja, diese selbst werden Ungeheuer, betheiligen sich am Kampfe, strecken ihre wunderbaren Arme aus und verschlingen die Helden in ihren Höhlen. Und hier kommen wir zu der interessanten Erzählung von *Kabandha*, in welcher wir die kämpfenden Wälder und Bäume wie das vom göttlichen Stier getragene Fass der *Veden* wiederfinden. Die *Dânavas* oder Dämonen erscheinen im *Mahâbhârata*⁶ auch in der Gestalt von tönenden Fässern. Im *Râmâyana* heisst der oberste der Dämonen (*dânavottama*) *Kabandha* (Fass und Rumpf), wird mit einer schwarzen Donnerwolke verglichen und als ein ungeheurer

¹ *Râmây.* III, 23.

² *Râmây.* VI, 37.

³ *Paçya lakshmana mârîcâm mahâçanisamasvanam sapadânugamâyântam subâhum ca niçâçaram etâvadya mayâ paçya vilânîçanaçayopamâu asmin kshane samâdhûtâvanilenâmbudâviva; Râmây.* I, 33.

⁴ *Çakreṇeva vinirmukto vaçrastaruvaropari; Râmây.* III, 35.

⁵ *Mâyamâçritya vipulâm vâtaurdinasamkulâm; Râmây.* III, 73.

⁶ *Te nikrîtabhugaskandhâs kavandhâkrîti ekadarçanâḥ nadanto bhâiravânnâdânnâpatanti sma dânavâs; Mbh.* III, 806.

Rumpf mit einem grossen gelben Auge und einem furchtbaren Alles verschlingenden Munde in der Brust dargestellt.¹ Das Ungeheuer Kabandha zieht mit seinen langen Armen die beiden Brüder Râma und Lakshmaņa an sich (diese werden im Râmâyana² öfters mit den beiden Açvins, die sich in Allem einander gleichen, verglichen). Râma und Lakshmaņa, d. h. die Açvins, die Morgen- und Abend-, die Frühlings- und Herbst-Sonne, die beiden Dämmerungen, welche an einer Stelle des Râmâyana die beiden Ohren Râmas heissen, hauen dem Ungeheuer Kabandha die beiden langen Arme ab, worauf der Rumpf, unfähig, sich länger zu halten, zu Boden stürzt. Das gefallene Ungethüm erzählt dann den beiden Brüdern, dass es einst ein schöner Geist war; dass aber Indra durch einen Fluch eines Tages Kopf und Schenkel ihm in den Leib drückte; nachdem seine Arme von den beiden Brüdern zerrissen sind, wird das Ungethüm von dem auf ihm lastenden Fluche erlöst, nimmt wieder die Gestalt eines glänzenden Dämonen an und steigt in lichtem Glanze himmelwärts. Hier haben wir die allglänzende Sonne, in der Wolke eingeschlossen; sie ist das gelbe Auge, der brennende Mund Kabandhas und bildet zusammen mit der Wolke ein grässliches Ungeheuer; der Held kommt, ihre Ungeheurgestalt zu vernichten, und sie dankt ihm; denn so wird sie der herrliche Gott, das glänzende Wesen, der schöne Prinz, der sie vorher war. Râma, der Kabandha von der Gestalt eines Ungeheuers befreit, indem er ihm die Arme abhaut, ist die Sonne Râma, welche aus dem finstern Walde austritt und den Himmel im Osten und Westen erhell. Râma als Befreier Kabandhas ist einfach die Sonne, die sich von dem Dunkel und den Wolken, die sie umgeben, befreit. Auch haben in der That die meisten Mythen ihren Ursprung in der Mannigfaltigkeit der Namen, welche dieselbe Himmelserscheinung führt. Jede Benennung wächst zu einer getrennten Persönlichkeit an und die verschiedenen Persönlichkeiten kämpfen mit ein-

¹ Atha tatra mahāghoraṃ vikṛitaṃ tam mahocchrayaṃ vivṛiddhamācīrogrīvaṃ kabandhamudare mukham romabhirnīcīṣaṃ tikshnāirmahāgrimi-voḍēbritam nīlameghanibhaṃ ghorāṃ meghastanītanīsvanam mahatā cātipīṅgena vipulēnāyatenāca ekenorasi dirghēṇa nayanenātīdarçinā; Râmây. III, 74. — Das eine gelbliche Auge Kabandhas erinnert uns an Vaiçravaṇa mit einem gelblichen Auge (ekapīṅghēkshāṇa), während ihm das andere Auge von der Göttin Parvatī ausgebrannt worden ist. Râmây. VII, 13.

² I, 49; II, 7 et passim.

ander. So wird der Held, welcher sich selber befreit, zum Befreier eines Helden, wird als eine von dem Helden verschiedene Persönlichkeit betrachtet; die Ungeheuer-Gestalt, welche den Helden einhüllt, ist oft der auf ihm selbst lastende Fluch; der Held, welcher diese Ungeheuer-Gestalt zu tödten kommt, ist sein Wohlthäter.¹

Diese Anschauung von dem Ungeheuer, das dem Helden, welcher es tödtet, dankt, stimmt mit dem überein, was wir bei mehren andern Gelegenheiten im Râmâyana finden, wie bei dem Hirsche Mârîçā,² der von Râma getödtet in lichtem Glanze wieder zum Himmel aufsteigt; bei dem Meerungeheuer, das Hanumant vernichtet, und dem er seine ursprüngliche Gestalt, die einer himmlischen Nymphe, wiedergiebt; bei der alten Çavarî, die nach dem Anblick Râmas sich dem Feuertode preisgiebt und jung und schön himmelan steigt (das in den Veden häufig vorkommende junge Mädchen, die Dämmerung, die, während der Nacht hässlich, von Indra, der ihre hässliche Haut abzieht, am Morgen ihre Schönheit wieder erhält), einer episodischen Variation des späteren Schicksals der Sitâ selbst, die, in der Gewalt des Ungeheuers Râvaṇa hässlich, ihre Schönheit durch den Feuertod wiedererlangt, durch welchen sie ihrem Gemahl Râma ihre Unschuld beweist und wieder als junges Mädchen glänzt, gleich der jungen Sonne, geschmückt mit brennendem Golde und ein rothes Gewand tragend;³ und als Râma naht (wie die junge Dämmerung, als sie ihren Gatten sieht), gleicht sie dem ersten Licht (Prahâ), der Gattin der Sonne.⁴ Diese Sitâ, die Tochter des Ganaka (des Erzeugers), welchen das Tâittiriya Brâhmaṇa Savitar⁵ oder die Sonne nennt, scheint mir niemand anders als die Dämmerung, die Tochter des Lichtes, Indras, des Gottes der Veden, zu sein. Diese stellen auch wirklich zuweilen Sûryâ, die Tochter der Sonne, als die Geliebte des Mondes (welcher dann

¹ Vgl. das Kap. über den Wolf. — In der fünften Erzählung des Pañcātāntra erklärt der als Vishṇu verkleidete Weber, dass er nicht selbst die Feinde tödten wolle, weil sie, von ihm getödtet, gerades Wegs zum Himmel aufsteigen würden.

² III, 40 sqq.

³ Tarunādityasamkâçam taptakâñcānabhūshitām raktāmaradharām bālām; Râmây. VI, 103. — Ueber das Gewand Sitâs lesen wir an einer andern Stelle, dass es glänzt, „wie das Licht der Sonne auf dem Gipfel eines Berges“ (Sûryaprabheva çailāgre tasyāḥ kâusheyamuttamam; IV, 58).

⁴ Râmây. VI, 99.

⁵ Vgl. Weber, Ueber das Râmâyana, Berlin 1870, p. 9. Gubernatis, die Thiere.

ein männliches Wesen ist) dar; öfter aber finden wir als Liebespaare die Dämmerung und die Sonne, die schöne Heldin und den glänzenden Sonnenhelden, während der Mond gewöhnlich der Bruder oder die mitleidige Schwester des Helden und der Heldin ist, der gute Alte, die in die Zukunft schauende Fee, die gute Alte, die sie in ihren Unternehmungen unterstützt; obwohl wir auch die Dämmerung als Schwester und Helferin der Sonne finden. Die buddhistische Tradition der Râma-Legende, wie sie von Weber ¹ erläutert wird, stellt Sitâ als die Schwester der beiden Brüder Râma und Lakshmana dar, die in eine zwölfjährige Verbannung gehen, um den Verfolgungen ihrer grausamen Stiefmutter (die Kâikeyi des Râmâyana ist ein wirres Bild von ihr) zu entrinnen, ebenso wie die Dämmerung der Veden mit den Açvins in Verbindung steht; und dieselbe Tradition lässt den Râma schliesslich am Ende seiner Verbannung seine eigene Schwester Sitâ heirathen, wie die Sonne die Dämmerung. Dass Sitâ nicht von einem Weibe geboren, sondern aus dem Boden entstanden ist als ein Mädchen von himmlischer Schönheit, zur Belohnung für ihre Tapferkeit bestimmt, ² schliesst nicht nur nicht ihre Verwandtschaft mit der Dämmerung aus, sondern bestätigt sie sogar; denn wir haben die Dämmerung von dem Berge aufsteigen sehen als Tochter des Lichts und der Sonne, welche die junge Sonne zur Braut gewinnt als Lohn für ihre Geschicklichkeit als Bogenschütz gegen die Ungeheuer der Dunkelheit; und wir haben gesehen, dass die Dämmerung nur ihren vorbestimmten Gatten heirathet, ihr vorbestimmter Gatte aber derjenige ist, welcher die grössten Wunderthaten verrichtet, ihr den verlorenen Schmuck wiedergibt und ihr am meisten ähnelt. Sahen wir doch eben die alte Çavari und die hässliche Sitâ sich beim Anblick der Sonne Râma im Feuer von jedem menschlichen Unge- mach befreien und noch einmal schön und glücklich werden!

Freilich ist die Eintracht zwischen dem mythischen Ehepaare nicht dauernder und stichhaltiger als sie es bei irdischen zu sein pflegt. Râma ist sehr zu Misstrauen geneigt. In sein Reich Ayodhya zurückgekehrt, überlässt er sich Grübeleien, was seine Unterthanen zu der Wiedernahme seiner Gattin sagen mögen, nachdem sie in den Händen des Ungeheuers gewesen (sie waren

¹ Vgl. Weber, Ueber das Râmâyana, Berlin 1870, p. 1.

² Vîryaçulkâ ça me kanyâ divyarûpâ guṇānvitā bhūtalādutthitā pûrvain nāmnā sîtetyayoniḡā; Râmây. I, 68.

bei dem ersten Feueropfer Sitâs nicht zugegen); Râma theilt seinen Argwohn der Sitâ mit und tadelt den bösen Leumund der Bürger, der ihn wachgerufen hat; sie unterwirft sich zum zweiten Mal der Läuterung durch Feuer, aber von seinem unablässigen Misstrauen beleidigt, flieht sie ihren Gatten und zieht auf einem von Schlangen (paṇṇagâs) gezogenen Lichtwagen wieder unter die Erde (was einfach Folgendes zu bedeuten scheint: die Dämmerung, resp. Frühlings, heirathet die Sonne am Morgen, oder sie bleibt den ganzen Tag resp. Sommer in seinem Reich, und geht am Abend resp. im Herbst in die Schatten der Nacht resp. des Winters ein).¹ Ein Misstrauen des Gatten veranlasst sein Weib, ihn zu verlassen.

So haben wir im Rîgveda Urvaçî, die erste der Dämmerungen, vor der Sonne Purûravas fliehen sehen. Im Somadeva² verliert der König Purûravas seine Urvaçî, weil er im Himmel hat verlauten lassen, dass sie bei ihm war; in Kâlidâsas Drama Vikramorvaçî erhält der König Purûravas von Indra für die Hilfe beim Kampf Urvaçî zur Gemahlin und verspricht, bis zur Geburt eines Kindes bei ihr zu bleiben; der König wirft bald nach der Heirath mit Urvaçî seine Blicke auf eine andere Nymphe Udakavâtî (die Feuchte). Urvaçî flieht enttäuscht; sie will sich in einen Wald verbergen und wird in ein Reptil verwandelt. In der brâhmanischen Tradition des Yağurveda, letzt von Max Müller in seinen 'Oxford Essays' mitgetheilt, verliert Purûravas Urvaçî aus den Augen, weil er sich vor ihr ohne seinen königlichen Schmuck oder gar nackt hat sehen lassen.

Wir finden noch eine andere ähnliche Erzählung im Mahâbhârata.³ Der weise und glänzende Çântanu geht an den Ufern der Gaṅgâ auf die Jagd und verliebt sich in eine schöne Nymphe, die er dort findet. Die Nymphe erhört sein Bitten und willigt ein, bei ihm zu bleiben, unter der Bedingung, dass er nie etwas Missliebigeres zu ihr sage, was sie auch thun oder anstiften möge; der verliebte König geht auf die verhängnisvolle Bedingung ein. Sie leben glücklich zusammen; denn der König giebt der Nymphe in allen Stücken nach. Im Laufe der Zeit werden ihnen acht Söhne geboren; die Nymphe hat bereits sieben in den Fluss geworfen und der König, obgleich innerlich bekümmert, wagt nicht,

¹ Râmây. VII, 104. 105.

² Kathâ sarit sâgara III, 17.

³ I, 3888—3965.

ihr etwas zu sagen; aber als sie im Begriff ist, den letzten hineinzuwerfen, beschwört sie der König, es nicht zu thun und fragt, wer sie ist. Die Nymphe bekennt, dass sie die Gaṅgâ selbst personificirt ist und dass die acht Kinder ihrer Liebe menschliche Personificationen der acht göttlichen Vasus sind, welche, in die Gaṅgâ geworfen, von dem Fluch der Menschengestalt erlöst werden. Der einzige Vasu, welcher lieber unter den Menschen bleiben will, ist Dyâu (der Himmel) in der Gestalt des Eunuchen Bhisma, den Çântanu nicht in das Wasser werfen lassen wollte. Dieser Fluch trifft die Vasus, weil sie den reuigen Apus die Kuh der Fülle geraubt haben. Wir werden einen Märchenstoff, welcher diesem von Çântanu analog ist, in mehreren europäischen Volksmärchen finden, nur mit dem Unterschiede, dass hier gewöhnlich der Gatte seine neugierige Genossin verlässt. Die indische Sage liefert uns jedoch auch ein Beispiel von dem Gatten, der sein Weib verlässt, in dem weisen Ġaratkaru, der die Schwester des Schlangenkönigs unter der Bedingung heirathet, dass sie nie etwas zu seiner Unzufriedenheit thut.¹ Eines Tages schläft der Weise; der Abend kommt heran; er sollte aufgeweckt werden, um sein Abendgebet zu verrichten; wenn er es nicht thut, so thut er nicht seine Pflicht und sie würde Unrecht thun, wenn sie ihn nicht warnte. Weckt sie ihn aber, so wird er in Zorn gerathen. Was soll sie thun? sie wählt das letztere; der Weise erwacht, wird zornig und verlässt sie, nachdem sie ihm einen Sohn geschenkt.²

Das Glühen des Himmels am Morgen und Abend weckte die Vorstellung bald eines glänzenden Hochzeitsfestes, bald eines Feuers. In diesem Feuer wird bisweilen die Hexe, welche das Heldenpaar verfolgt, verbrannt, bisweilen werden Held und Heldin selbst darin geopfert. Das Opfer der Çavari und Sitâ, die von der Sonne befreit werden, entspricht ganz dem des Çunahçepa, der im Ṛigveda von der Dämmerung erlöst wird. Die Geschichte von Çunahçepa ist schon von R. Roth³ und Max Müller⁴ aus dem âitareya-brâhmaṇa übersetzt und so allgemein zugänglich gemacht worden. Ich verweise den Leser auf diese Ueber-

¹ 'Apriyañca na kartavyam kṛite cānuam tyagāmyaham,' sagt Ġaratkaru; Mbh. I, 1871.

² Mbh. I, 1870-1911.

³ Indische Studien I, pp. 457-464. II, pp. 111-128.

⁴ History of ancient Sanskrit Literature.

setzungen, wie auch auf die englische Uebersetzung, die M. Haug von dem ganzen *âitareya* gegeben hat. Ich werde daher hier nur einen kurzen Abriss davon geben, mit einigen gelegentlichen auf diesen Gegenstand bezüglichen Bemerkungen.

König *Hariçandra* hat keine Söhne; der Gott *Varuṇa*, der Bedecker, der Düstere, Feuchte, der König der Wasser,¹ nöthigt ihm das Versprechen ab, was ihm geboren werde, ihm zu opfern. Der König verspricht's; ein Kind wird geboren und der *Rothe* (*Rohita*) genannt. *Varuṇa* fordert es; der Vater bittet ihn, zu warten, bis das Kind die Zähne verloren hat; dann bis seine ersten Zähne ausgefallen sind; dann bis es im Stande ist, eine Rüstung zu tragen. Augenscheinlich will der Vater warten, bis der Sohn selbst stark genug ist, sich gegen seinen Verfolger *Varuṇa* zu vertheidigen. *Varuṇa* fordert darauf dringender und *Hariçandra* theilt selbst seinem Sohne mit, dass er geopfert werden müsse. *Rohita* nimmt seinen Bogen und flieht in die Wälder, wo er von der Jagd lebt. Dieser erste Theil der Erzählung entspricht ganz den zahlreichen europäischen Volksmärchen, in denen bald der Teufel, bald das Wasserungeheuer, bald die Schlange von einem Vater den Sohn fordert, der ihm eben ohne sein Wissen geboren worden ist. Der zweite Theil der Erzählung von *Çunaḥçepa* zeigt uns den Helden im Walde; er hat seinen Bogen mitgenommen, und wie im *Râmâyana* *Râma*, der kaum in den Wald eingetreten, gleich zu jagen beginnt, wird *Rohita* Jäger und jagt die sechs Jahre lang, die er sich im Walde aufhält. Seine Jagd ist jedoch erfolglos; er streicht herum auf der Suche nach Jemandem, der statt seiner dem *Varuṇa* zum Opfer fallen könnte; endlich findet er den *Brâhmanen* *Açigarta*, welcher einwilligt, seinen zweiten Sohn *Çunaḥçepa* für hundert Kühe zu geben. Der erste, der dem Vater, und der dritte, der der Mutter besonders lieb ist, können nicht geopfert werden; so wird der zweite Sohn dem *Varuṇa*, dem finstern Gott der Nacht, überlassen, der, wie *Yama*, alle Wesen mit seinen Fesseln bindet. Wir haben

¹ *Varuṇa*, der Gott der Nacht, hat wie diese eine Doppelgestalt: bald ist er das düstere Meer, bald das leuchtende Milchmeer ohne Mond. Er wird als das letztere im 7. Buche des *Râmâyana* (canto 27) dargestellt, in welchem der Sonnenheld, nachdem er die himmlische Stadt *Varuṇas* betreten, die immer milchende Kuh findet (*payah ksharantam satatam tatra gâm ca dadarça saḥ*), von wo der weisstrahlende Mond aufsteigt, von wo auch Ambrosia und Nectar kommen (*yataççandraḥ prabhavati çitaraçmiḥ — yasmâdamṛitamutpannam sudhâ çâpi*).

schon beobachtet, wie der mittlere Sohn der Sohn der himmlischen Kuh Aditi ist, die versteckte Sonne, die Sonne während der Dunkelheit der Nacht oder mit andern Worten, die von Varuṇas Fesseln gebundene — und es ist sein eigener Vater, der ihn mit diesen Fesseln bindet. Seine Opferung beginnt am Abend. Während der Nacht ruft er alle Götter an. Endlich gewährt ihm Indra, von seinem Preise geschmeichelt, einen goldenen Wagen, auf welchem Çunahçepa unter Preisgesängen an die Açvins und mit Hilfe der Dämmerung, von Varuṇas Fesseln erlöst, befreit wird. Diese Fesseln Varuṇas, die das Opfer halten, welches vom eigenen Vater hingegeben wird, helfen uns zum Verständniß des zweiten Theils der europäischen Volkssage von dem Sohne, der gegen seinen Willen vom Vater dem Dämon geopfert wird; denn Çunahçepa nimmt gegen Ende der europäischen Erzählung die Gestalt eines Pferdes, Varuṇa die eines Dämons an, und die Fesseln Varuṇas sind der Zaum des Pferdes, den der thörichte Vater zugleich mit dem als Pferd gestalteten Sohne dem Dämon verkauft; ¹ die schöne Tochter des Dämons (die Weisse, welche, wie gewöhnlich, aus dem schwarzen Ungeheuer hervorkommt), befreit den in ein Pferd verwandelten Jüngling; wie in der vedischen Erzählung von Çunahçepa, ist augenscheinlich die Dämmerung das junge Mädchen, welches befreit. ² Varuṇa heisst im Rāmāyaṇa der Gott, welcher einen Strick in Händen hat (pāçahaṣṭa); seine Wohnung befindet sich auf dem Berge Asta, wo die Sonne untergeht und der unantastbar ist, weil er brennt, in einem ungeheuren Palast, dem Werke Viçvakarmans, mit hundert Zimmern, von Nymphen bevölkerten Seen und goldenen Bäumen. ³ Offenbar ist Varuṇa hier nicht eine verschiedene Erscheinungsform, sondern nur ein anderer Name des Gottes Yama, des pāçin oder mit einem Stricke versehenen, des Fesslers κατ' ἐξοχήν; denn wir halten die zauberische Entfaltung goldenen Glanzes am Abendhimmel nicht sowohl für das Werk der Sonne selbst, als für hervorgebracht von dem finstern Gott, der auf dem Berge thronet, den Sonnenhelden einschliesst und überrumpelt, und ihn in

¹ Vgl. das Kap. über das Pferd.

² Im Rāmāyaṇa (I, 68) ist der Befreier Indra, der auch im Aitareya viel für Çunahçepa thut.

³ Teḡasā gharṇadāḥ sadā — Prāsādaçatasambādham nirmitaṃ viçvakarmanā çobhitaṃ padmībhīçā kāñcanāiçā mahādrumāiḥ nilayaḥ pāçahastasya varuṇasya mahātmanaḥ; Rāmāy. IV, 43.

sein Reich schleppt. Hariçandra und Agigarta, Rohita und Çunaçepa sind meines Erachtens verschiedene Namen für nicht bloß dieselbe Himmelserscheinung, sondern sogar dieselbe mythische Persönlichkeit. Hariçandra wird in den Erzählungen als Sonnenkönig gefeiert; sein Sohn Rohita, der Rothe, ist sein alter ego, wie sein Nachfolger Çunaçepa. Hariçandra ferner, welcher dem Varuṇa seinen Sohn zu opfern verspricht, scheint sich, wenn überhaupt, nur wenig von Agigarta zu unterscheiden, der den seinen zum Opfer verkauft.¹ Das Rāmāyaṇa² giebt uns für denselben unnatürlichen Vater³ einen dritten Namen in Viçvāmitra, der von seinen eigenen Söhnen verlangt, sich statt Çunaçepas, der unter seinem Schutz steht, zu opfern, und sie bei ihrer Weigerung verflucht.

Die Variation derselben Erzählung, welche wir im Harivaṅça⁴ finden, beweist diese Uebereinstimmungen und fügt eine neue und höchst beachtenswerthe hinzu. Viçvāmitras Weib beschliesst wegen ihrer Armuth ihren mittleren Sohn für hundert Kühe zu verkaufen und hält ihn daraufhin mit einem Strick gefesselt, wie einen Sklaven. Der Grossvater Robitas, Hariçandras Vater, Triçaṅku, streift durch die Wälder und befreit diesen Sohn Viçvāmitras, dessen Familie er fortan beschützt und erhält. Die Thaten Triçaṅkus, welcher Vasiṣṭha um die Erlaubniss bittet, bei lebendigem Leibe in den Himmel zu steigen, und der durch Viçvāmitras Gnade statt dessen die Gunst erlangt, einem Sternbild gleich in

¹ Der Verf. hat versucht, diesen Mythos in einem italienischen Drama (enthalten in seinen: „Drami Indiani“, Florenz 1872) darzustellen, welches den Titel führt: Mâyâ oder die Täuschung. Der Verf. hat den Mythos zu dem Märchen von dem reichen Bruder (Hariçandra) und dem armen Bruder (Agigarta, der Ausgehungerte) in Beziehung gesetzt; in Agigarta hat er ferner die älteste Form des Typus gefunden, auf welchem Shakespeare seinen grossartigen Kaufmann von Venedig aufgebaut hat. Die Grausamkeit Shylocks erklärt sich theilweise aus der Rache gegen die Räuber der Tochter; so macht auch Agigarta in meinem Drama den reichen Hariçandra zum armen Manne, um seinen Sohn zu rächen, der geopfert werden sollte.

² I, 64.

³ Die puranische Erzählung liefert ein Beispiel von einem andern Vater solcher Art in Hiraṇyakaçipu, der seinen Sohn Prahlâda verfolgt, ihn auf verschiedene Arten zu tödten versucht und endlich in das Meer schleudert; Prahlâda preist Viṣṇu und wird befreit. — Vgl. Viṣṇu Purâna, übstzt. v. Wilson I, 17—20. London 1864.

⁴ Kap. XII, 13.

der Luft schwebend zu bleiben, werden auch seinem Sohne Hariççandra zugeschrieben; so können wir, ohne Widerspruch fürchten zu müssen, behaupten, dass wie Triçañku nur ein anderer Name für seinen Sohn Hariççandra, so Hariççandra nur ein solcher für seinen Sohn Rohita ist, und dass also der Triçañku des Harivañça mit dem Rohita des Aitareya identisch ist, jedoch mit dem Unterschiede, dass Triçañku den zum Opfer bestimmten Sohn kauft, um ihn zu befreien, während ihn Rohita kauft, um sich selbst zu befreien. Aber die ersten hundert Kühe, die er von Triçañku erhalten, sind für Viçvâmitra nicht genug, und die Beute bei seinen Jagden im Walde reicht nicht aus, die Familie zu erhalten, ein Umstand, der ganz eben so schwer auf ihm lastet, als wenn es seigene Familie wäre; er beschliesst nun, um Viçvâmitra, dessen Sohn, und wir können wohl noch hinzufügen, sich selbst zu retten, das schöne und sehr hoch geschätzte Weib Vasishṭas (die sehr Glänzende) zu opfern. Ich habe gesagt: das Weib Vasishṭas, aber der Harivañça sagt ganz genau: es war die Kuh Vasishṭas, welche getödtet wurde; wir wissen jedoch aus dem Râmâyana,¹ dass diese Kuh Vasishṭas, diese kâmadhuk oder kâmadhenu, welche nach Belieben alles Gewünschte giebt, diese Kuh der Fülle, von Vasishṭa, unter dem Namen Çabalâ als sein eigen Weib gehalten wird. Viçvâmitra ist lüstern nach ihr; er verlangt sie von Vasishṭa und bietet hundert Kühe für sie, genau der Preis, den er im Harivañça von Triçañku für seinen eigenen Sohn erhält. Vasishṭa antwortet, dass er sie nicht für hundert, noch für tausend, ja sogar nicht für hunderttausend Kühe geben werde; denn Çabalâ ist sein Edelstein, sein Schatz, sein Alles, sein Leben.² Viçvâmitra entführt sie; sie kehrt zu den Füßen Vasishṭas zurück und brüllt; ihr Brüllen ruft Armeen hervor, die ihrem eigenen Körper entspringen; die hundert Söhne Viçvâmitras werden von ihnen zu Asche verbrannt. Diese Armeen, die aus Vasishṭas Kuh herauskommen, erinnern uns wieder an die vedische Kuh, aus der beschwingte Pfeile oder Vögel hervorkommen, vor denen die Feinde mit Entsetzen erfüllt werden. Vasishṭa ist eine Erscheinungsform Indras; seine Kuh ist hier die Regenwolke. Viçvâmitra, welcher dem Vasishṭa die Kuh zu entreissen strebt, nimmt in den indischen Sagen oft ungeheuerliche Gestalten an und

¹ I, 54—56.

² Etadeva hi me ratnametadeva hi me dhanam etadva hi sarvasvam etadeva hi gîvitam; Râmây. 1. c.

ist fast immer böseartig, tückisch und rachstüchtig. Seine von Vasishta zu Asche verbrannten hundert Söhne mahnen uns, von einem Gesichtspunkte aus, an die hundert Städte Çambaras, die von Indra zerstört werden, und die hundert bösen Dhritarâshtris des Mahâbhârata; daher auch sein Name Viçvâmitra, der auch „der Feind Aller“ (viçva-amitra) bedeuten kann und so mit seinem fast dämonischen Charakter gut stimmen würde.

Diese Erzählung von Vasishtas Kuh, deren Verwandtschaft mit der Sage von Çunaçepa nicht zu bezweifeln ist, führt uns auf die Thiergestalten von Helden und Heldinnen zurück, von denen wir ausgingen. In der Erzählung von Vasishta spielt die Kuhwolke, die Kuh çabalâ oder die Gefleckte, im Epos die Rolle der Kuh Aditi, der priçni (Schecke), mit der wir schon in den vedischen Hymnen vertrant wurden. Diese Kuh ist gegen den Gott oder den Helden oder den weisen Vasishta gütig, wie es die priçni gegen den Gott Indra ist. Wir haben aber im Rîgveda selbst die Wolke als die Feindin des Gottes gefunden und als eine weibliche Erscheinungsform des Ungeheuers, als seine Schwester dargestellt gesehen. Diese Schwester versucht gewöhnlich den Gott zu verführen mit dem Versprechen, das Ungeheuer ihren Bruder ihm in die Hände zu liefern und sie hat zuweilen Erfolg, wie die Hexe Hidimbâ im Mahâbhârata, welche ihren Bruder, das Ungeheuer Hidimba, dem Helden Bhîma überliefert, der sie dafür heirathet. Andererseits haben die Versuche Çûrpanakhâs, der Schwester des Ungeheuers Râvaṇa, keinen Erfolg; sich selbst verschönernd, sucht sie die Zuneigung des Helden Râma zu gewinnen; als sie aber von ihm und Lakshmana verlacht wird, entstellt sie sich, stösst Wehrufe aus gleich einer Wolke in der Regenzeit¹ und wiegelt ihren Bruder auf, Râma zu vernichten.

Dasselbe Wolkenungeheuer findet sich auch im Râmâyana unter dem Namen Dundubhi in der Gestalt eines furchtbaren Büffels mit spitzen Hörnern.² Der Büffel wird, als wildes Thier, oft zur Darstellung des bösen Principes gewählt, ebenso wie der Stier, der Mehrerer der Rinderherden, zum Bilde des guten benutzt wird.

¹ Nanâda vividhân nâdân yathâ prâvrîshi toyadaḥ; Râmây. III, 24.

² Dhârayan mâhisham rūpam tikṣṇaçriṅgo bhayâvahaḥ; Râmây. IV, 9. — Weiter unten (IV, 46) heisst der Büffel der Bruder Dundubhis und soll die Stärke von tausend Schlangen (balaṁ nâgasahasraṣya dhârayan) oder Elephanten (das Wort nâga bedeutet beides) besitzen.

Dieser brüllende Büffel, daher auch sein Name Dundubhi (Panke), klopft mit seinen beiden Hörnern an das Thor der Höhle¹ des Sohnes Indras (Bâlin), des Affenkönigs. Bâlin fasst jedoch Dundubhi bei den Hörnern, wirft ihn zu Boden und tötet ihn.

Dundu ist auch ein Name, der dem Vater Kriṣṇas, dem Schwarzen, beigelegt wird, welcher im R̥gveda noch ein Dämon ist und erst später der Gott der Kühe und Kuhhirten, ein go-vinda oder Hirt κατ' ἐξοχήν wird.² Indra, sein Feind in den Veden, wurde, als er aus dem Himmel gefallen war, einer der volkstümlichsten Götter, ja zuweilen die volkstümlichste Form der Gottheit. Im Mahâbhârata zum Beispiel ist er fast der deus ex machina in den Kämpfen zwischen den Pâṇavas und den Dhârtarâshṭras und bietet viele Analogien mit dem Zeus der Iliade, sofern Indra nur in den Episoden eine Rolle spielt, wobei der Regenspender und Donnerer oft über dem Schwarzen, welcher das Licht vorbereitet und schleudert, vergessen wird. Doch Indras Fall beginnt schon in den Veden selbst. Im Yağurveda erscheint Viçvarûpa, der Sohn Tvashṭars, welchen Indra tötet, als nichts Geringeres denn als der purohita oder Hohepriester der Götter und Sohn einer Tochter der Asuras; er hat drei Köpfe, von denen einer Ambrosia, der zweite den geistigen Trank, der dritte Speise einnimmt. Indra haut dem Viçvarûpa die drei Köpfe ab aus Rache an dem einen, welcher seine Ambrosia trinkt; er wird deshalb angeklagt, einen Brâhmanen getötet zu haben und als ein brâhmanicide verschrien.³ Im Aitareya-brâhmaṇa⁴ wird die Schuld Indras in dieser Beziehung bestätigt; auch die Kaushitaki-Upanishad spielt darauf an. Im siebenten Buch des Râmâyana wird sogar das vielgestaltige Ungeheuer Râvaṇa als ein grosser Büsser dargestellt, den Brâhman mit höchster Gnade

¹ Çriṅgâbhyâmâlikhan darpat taddvâram; Râmây. IV, 9. — Vgl. die beiden Kapp. über das Pferd und den Affen.

² Ich halte mich bei diesem brâhmanischen Gott nicht länger auf, da die Erzählung von ihm jetzt verbreitet ist. Vgl. übrigens für die Verwandtschaft Kriṣṇas mit den Kühen, den Kuhhirten und der Kuhmagd das ganze 5. Buch des Vishṇu Purâna, übers. von H. Wilson, und Gayadevas Gîtâgovinda ed. Lassen, Bonn 1836.

³ Viçvarûpo vâi tvashṭrah purohito devânâm âsit svasriyo 'surânâm tasya trîni çirshâny asant — Indras tasya vağram âdâya çirshâny acchinad yat somapânânam — Brahma-hatyam upâ 'grihñat — Tam bhûtâny abhyakroçan brahmahann iti; Tâittiriya Samhitâ, ed. Weber II, 5, 1—6.

⁴ VII, 5, 28.

erfüllt; im sechsten Buche schlägt Hanumant, der Sohn des Windes, dem Râvanidischen Ungeheuer Triçiras (dem Dreiköpfigen) die drei Köpfe ab, wie einst Indra dem Ungeheuer Vritra, dem Sohne Tvashtars;¹ und er schlägt alle drei Köpfe zugleich ab (samas), wie der Held der europäischen Volksmärchen mit einem Schlage die drei Köpfe der Schlange des Zauberers abhauen muss; sonst ist er machtlos und zu Nichts fähig. Das Ungeheuer, wie der Held, scheint eine besondere Beziehung zu der Zahl drei zu haben: daher die drei Köpfe des Triçiras, wie auch die drei Brüder von Lañkâ — Râvana, der älteste Bruder, welcher regiert; Kumbhakarņa, der zweite Bruder, welcher schläft; Vibhisana, der dritte, um den sich die beiden Anderen nicht kümmern, der aber allein gerecht und gut ist, und der allein die Gabe der Unsterblichkeit erhält.² Wir haben hier augenscheinlich die drei vedischen Brüder wieder; die beiden ältesten in Dämonengestalt, den jüngsten als Freund des göttlichen Helden, welcher durch den Sieg Râmas über das Ungeheuer Râvana das Reich Lañkâ gewinnt. Was die Brüder Râma und Lakshmana, wie die Brüder Bâlin und Sugriva betrifft, so gehören sie in die Geschichte von den Zwillingen, auf welche im nächsten Kapitel näher eingegangen werden wird, obwohl Hanumant, der Sohn des Windes, ihnen in der Rolle des starken Bruders Beistand leistet.

Die drei interessanten Heldenbrüder treten noch hervorragender im Mahabhârata auf, wo von den Pândavas, den fünf Brüdern, drei auf einer Seite stehen, nämlich Yudhishtira, Sohn des Gottes Yama, der weise Bruder; Bhîma (der Schreckliche) oder Vrikodara (Wolfsbauch), Sohn des Vâyu (des Windes), der starke Bruder (eine andere Form Hanumants, mit welchem zusammen er sich auch im Mahabhârata auf dem Berge Gandhamâdana findet); und Arguna (der Glänzende), der Sohn Indras, der geschickte, glückliche, siegreiche Bruder, der die Braut heimführt. Der erste Bruder giebt den besten Rath; der zweite beweist die grösste Stärke; der dritte erobert die Braut und führt sie heim. Es sind genau die drei vedischen ðibhu-Brüder, Ekata, Dvita und Trita, in denselben Beziehungen zu einander und mit denselben Naturen;

¹ Sa tasya khañgena mahâçirânsi kapiḥ samas tâm sukunḍalâm krudhhaḥ praçiccheda tadâ hanumâns tvâshtrâtmaçasyeva çirânsi çakrah; Râmây. VII, 50.

² Râmây. VII, 10.

nur ist die Erzählung erweitert.¹ Was ihre andern Brüder, von einer andern Mutter geborene Zwillinge, Nakula und Sahadeva, betrifft, so sind sie Söhne der Açvins und wiederholen im Mahābhārata schwach die Thaten der himmlischen Zwillinge. Bhīma oder Vrikodara, der zweite Bruder, wird als der stärkste betrachtet (balavatām çreshtha), weil er unmittelbar nach seiner Geburt, d. h. als kaum die Mutter von ihm entbunden ist (wie der Marut der Veden) den Felsen zerbricht, auf den er fällt, die Fesseln, sobald er mit ihnen gebunden, zerreisst (wie Hanumant, als er der Gefangene Rāvaṇas wird), seine Brüder während der Nacht trägt (wie Hanumant Rāma trägt), als er aus dem auf Anstiften des gottlosen Duryodhana brennenden Hause (d. h. von dem glühenden Abendhimmel) flieht, und weil er im Schlangenreiche, in welches Duryodhana ihn stürzt (d. h. der Nacht), das Wasser der Stärke trinkt. Eine Schlange, die Bhīma zu nützen wünscht, sagt zu Vasuki, dem Schlangenkönig: „Lass ihm so viel Stärke verliehen werden, als er aus dem Brunnen, in dem die Kraft von tausend Schlangen liegt, trinken kann.“² Bhīma trinkt auf einen Zug den ganzen Brunnen aus und mit ähnlicher Fertigkeit schlürft er der Reihe nach acht Brunnen ein.³ Der Erstgeborene der Pāṇdavas ist seinem Vater Yama, dem Gott der Gerechtigkeit, Dharmarāga, theuer und heisst auch selbst Dharmarāga; als er sich anschickt, zum Himmel aufzusteigen, folgt ihm der Gott Yama in Gestalt eines Hundes: durch seine Schlaueit im Räthsel rathen rettet er seinen Bruder Bhīma vor dem Schlangenkönige. Der dritte Bruder, Arjuna, der Sohn Indras, ist der Benjamin des höchsten Gottes der Veden. Indra empfängt ihn mit Festlichkeiten im Himmel, wohin Arjuna gekommen, um ihn zu treffen. Arjuna ist ein untrüglicher Bogenschütz, wie Indra; wie dieser nimmt er mehre Mal den Räubern oder Feinden die Kühe wieder ab; und wie Indra erobert er seine Braut; er ist unter dem Beistande aller Himmlischen geboren; er ist unbesiegbar (agaya); er ist der beste Sohn (varaḥ putra);⁴ er

¹ Mbh. I, 4990. — Vgl. auch die drei phallischen und Sonnenbrüder der Erzählung von Çunaḥçepa.

² I, 4775.

³ Balaṁ nāgasahasraṣya yasmin kuṇḍe pratishṭhitam yāvātpivati bālo 'yam tāvad asmāi pradīyātām — eko'cchvāsātataḥ kuṇḍam danaḥ; Mbh. I, 5030. 5032. — Eine ähnliche Erzählung findet sich wieder im dritten Buch des Mahābhārata, unter der Gestalt eines undurchdringlichen Waldes, in welchem der Schlangenkönig Bhīma einschliesst.

⁴ Mbh. I, 4777.

allein von den drei Brüdern hat Mitleid mit seinem Herrn Drona und befreit ihn von einem Seeungeheuer.¹

Aber noch eine andere Einzelheit zeigt die Aehnlichkeit zwischen den drei Pāṇḍava-Brüdern und den drei Brüdern des Veda; nämlich ihre Wohnung, die im Palaste des Königs Virāṭa verborgen ist, im vierten Buche des Mahābhārata. Sie sind, wie Rāma, aus dem Reiche verwiesen und fliehen vor der Verfolgung ihrer Feinde bald in die Wälder, bald, wie die Ribhus, als Arbeiter verkleidet in den Palast Virāṭas, dem ihre Gegenwart Segen aller Art bringt.

Wir treffen diese drei Brüder in einer Episode des ersten Buchs des Mahābhārata wieder in den drei Schülern Dhāumyas.² Der erste Schüler, Upamanyu, führt seines Lehrers Kühe auf die Weide und weigert sich aus peinlicher Rücksicht auf seines Meisters Interesse, nicht allein ihre Milch, sondern sogar den Schaum ihres Mundes zu trinken und fastet, bis er, dem Hungertode nahe, ein Blatt der arkapatrā (eigentlich Sonnenblatt, *aristolochia indica*) kaut, als er plötzlich blind wird. Er irrt umher und fällt in einen Brunnen; er singt eine Hymne an die Aṅvins und sie kommen sofort, ihn zu befreien. Der zweite Bruder, Uddālaka, legt sich wie ein Wehr, um den Lauf der Wasser aufzuhalten. Der dritte Bruder ist Veda, er, der sieht und weis; dessen Schüler Utaṅka selbst die Gestalt eines Helden hat. Utaṅka wird, wie der vedische Trita und der Pāṇḍava Arḡuṇa, von Indra beschützt. Er wird von dem Weibe seines Lehrers gesandt, um König Pāuśhyas Gemahlin die Ohringe abzunehmen. Er macht sich auf, trifft auf dem Wege einen riesigen Stier und einen Reiter, der ihm befiehlt, die Excremente des Stieres zu essen, wenn er Erfolg haben will, und spült sich, nachdem er es gethan, den Mund aus. Er stellt sich darauf König Pāuśhya vor und unterrichtet ihn von seiner Botschaft; der König bezeichnet ihm die Ohringe, aber warnt ihn vor Takshaka, dem Schlangenkönige. Utaṅka sagt, dass er sich nicht vor ihm fürchtet und bricht mit den Ohringen auf; als er sie aber am Ufer niederlegt, um zu baden, kommt Takshaka in der Gestalt eines nackten Bettlers, reißt sie schnell an sich und läuft mit ihnen davon. Utaṅka verfolgt ihn; Takshaka nimmt aber seine Schlangengestalt an, bohrt sich in die Erde, und verschwindet darunter;

¹ Mbh. I, 5300—5304.

² I, 690—828.



Utañka versucht der Schlange zu folgen, kann aber in das Loch nicht eindringen, welches dem vedischen Felsen entspricht, unter dem das Ungeheuer seine Beute hält. Indra sieht, wie er sich vergeblich abmüht und sendet seine Waffe, damit sie dem Utañka helfe; diese Waffe oder Keule dringt ein und öffnet die Höhle.¹ Diese Keule, diese Waffe Indras ist augenscheinlich der Donnerkeil.² Utañka steigt in das an unendlichen Wundern reiche Schlangenreich hinab. Indra erscheint an seiner Seite wieder in der Gestalt eines Pferdes³ und nöthigt den König Takshaka, die Ohringe zurückzugeben; dann besteigt Utañka das Ross, um schneller zu seines Meisters Gemahlin zurückzukommen; er erfährt, dass der auf dem Wege von ihm gesehene Reiter kein Anderer als Indra selbst, sein Ross der Gott des Feuers, Agni, der Stier Indras Ross oder der Elephant Airavata, die Excremente des Stieres die Ambrosia waren, welche ihn im Schlangenreiche unsterblich machte. In einer andern Episode desselben ersten Buches des Mahābhārata⁴ finden wir Indra wiederum mit der Suche nach den Ohrringen beschäftigt, d. h. nach dem ausserordentlich fleischigen Theil, der vom Ohr Karnas, des Kindes der Sonne, herabhängt, das gleich nach seiner Geburt auf den Wassern verlassen worden war. Wir sahen oben, wie die beiden Aṅvins im Rāmāyaṇa auch als die beiden Ohren Vishṇu Rāmas dargestellt werden (wie Sonne und Mond seine Augen sein sollen); daher scheinen mir diese mythischen Ohringe, begehrt und beschützt von Indra, nichts anderes als die beiden Aṅvins zu sein, die beiden glänzenden Dämmerungen (in Verbindung mit der

¹ Tam kliçyamānamindro 'paçyatsa vaçraṁ preṣayāmāsa — gaçéçāsya brāhmaṇasya sāvāyāṁ kurushveti — athā vaçraṁ daṇḍakāshṭhāmanupravīçya tadvilamadārayat; M b h. I, 794—795.

² In einer Erzählung der tibetischen Buddhisten, mitgetheilt von Prof. Schiefner in seiner interessanten Abhandlung, Ueber Indras Donnerkeil (Petersb. 1848), finden wir zwei tapfere Helden, die auf dem Berge Gridhrakūṭa (Geierspitze) in Gegenwart ihres Meisters sich mühen, den vaçra (d. h. die Waffe in Form eines Keils, den Hebel, den Donnerkeil Indras) zu heben, aber vergebens. Vaçrapāni bringt allein es fertig, den vaçra mit der rechten Hand zu heben. Rāma erprobt in ähnlicher Weise seine Stärke im Rāmāyaṇa, indem er einen Bogen, den vor ihm Niemand hat bewegen können, aufhebt und in Stücke bricht.

³ Vgl. das folg. Kap.

⁴ I, 2772—2783.

Sonne und dem Monde), an denen Indra und noch mehr als er die Aurora, sein Weib, so viel Gefallen findet.¹

Im Commentar Buddhagoshas zu dem buddhistischen Dhammapada finden wir wieder die drei Brüder; die beiden ältesten werden dargestellt als fliehend vor der Verfolgung ihrer grausamen Stiefmutter; der dritte Bruder, Sūriya (Sūrya, die Sonne) geht sie einzuholen. Der älteste rath oder befiehlt, der zweite leiht seine Hilfe, der jüngste ficht. Der zweite und dritte Bruder fallen in einen Brunnen, in die Gewalt eines Ungeheuers; der erstgeborne rettet sie durch seine Erfahrung, wie im Mahābhārata Yudhisṭhira durch seine Schlaueit im Räthselrathen den zweiten Bruder von den Fesseln des Schlangengeheuers befreit.

Diese Art, den Helden durch Vorlegung einer Frage oder eines Räthsels zu befreien, ist in den indischen Erzählungen sehr gewöhnlich. Sogar im Pañcatantra² befreit sich ein Brahmane, der in die Gewalt eines ihm auf die Schultern springenden Waldungeheuers geräth, durch die Frage, warum seine Füße so weich sind. Das Ungeheuer bekennt, dass es wegen eines Gelübdes nicht die Erde mit seinen Füßen berühren darf. Der Brahmane wendet sich dann zu einem heiligen Teiche; das Ungeheuer wünscht, ein Bad zu nehmen und der Brahmane wirft es hinein; das Ungeheuer befiehlt ihm, dazubleiben, bis es gebadet und seine Gebete gesagt hat. Der Brahmane benutzt diese Gelegenheit, um zu entwischen, wohl wissend, dass das Ungeheuer ihn nicht einholen kann, weil es seine Füße nicht auf die Erde setzen darf. Es ist die gewöhnliche Verwundbarkeit, Schwachheit oder Unvollkommenheit des Helden resp. des Ungeheuers an den Füßen, und wenn von einem Thiere die Rede ist, am Schwanz.³

Das Mahābhārata hat uns die drei vedischen Brüder gezeigt, von denen der jüngste in den Brunnen gefallen ist; es bietet uns auch in der Hexe (asurī) Ārmishṭhā, Vṛishaparvans des Dä-

¹ An den Mythos von den geraubten Ohringen schliesst sich fast immer, sogar in den Volksmärchen, die Geschichte von dem Pferde an, welche sich immer speciell auf die Aṣvins bezieht, wie die vom Stier auf Indra. In den puranischen Erzählungen erhält Kṛiṣṇa von der Erde die Ohringe Aditis (die wir schon als Kuh kennen), während er die Prinzessin aus dem Naraka befreit. — Vgl. Viṣṇu Purāṇa V, 29.

² V, 17.

³ Vgl. die Kapp. über den Wolf, den Fuchs und die Schlange, wie auch die frühere Erörterung über die vedischen Räthsel, wo die Sonne anipadyamāna genannt wird.

monenkönigs Tochter und der Nympe Devayâni, Çukras Tochter, die sich die Eigenschaft Indras als des Regenspenders anmasst,¹ die beiden streitenden Schwestern des Veda, die gute und die böse. Im Râmâyana² wird die Hexe Çûrpanakhâ, welche Râma verführt, um Sîtâs Stelle an seiner Seite einzunehmen, mit Çarmishthâ, welche Nâbusha verführte, verglichen. Im Mahâbhârata verkleidet sich Çarmishthâ als Devayâni, welche sie in einen Brunnen wirft. Yayâti, Sohn König Nahushas, geht auf die Jagd; da er dürstet, macht er bei dem Brunnen Halt; aus dessen Grunde glänzt ein junges Mädchen herauf, gleich einer Feuerflamme.³ Der Prinz nimmt sie an der rechten Hand und zieht sie herauf; weil nun bei der Heirath die Braut an der rechten Hand genommen wird,⁴ soll der Prinz Yayâti die Devayâni heirathen. Sobald sie jedoch sein Weib ist, sucht Çarmishthâ ihren Gatten zu verführen, mit dem sie sich verbindet. Zwei Söhne werden von Devayâni geboren, Yadu und Turvaça, Indra und Vishnu ähnlich (eine neue Erscheinungsform der Zwillinge, der beiden Açvins); drei werden von Çarmishthâ geboren, Duhyu, Anu und Puru; und auch hier ist der dritte Bruder der berühmteste und tapferste. Auf diese Weise hängt die Episode mit der eigentlichen Erzählung des Mahâbhârata zusammen; ein und derselbe allgemeine Mythos zerfällt in unendlich viele Sondererzählungen. Wie die Genealogie der Götter und Helden unbegrenzt ist, finden wir hier eine unbegrenzte Zahl von Gestalten, die derselbe Mythos annimmt, und von Namen desselben Helden. Jeder Tag gab im Himmel einem neuen Helden und einem neuen Ungeheuer das Leben, die einander vernichten, um später wieder in mehr oder weniger herrlicher Gestalt wiederaufzuleben, je nach ihren mehr oder weniger glücklichen Namen.

Aus demselben Grunde erkennen die Söhne immer ihre Väter wieder, ohne sie auch nur einmal gesehen oder von ihnen gehört zu haben: sie erkennen sich selbst in ihren Vätern wieder. So setzen die Söhne Çakuntalâs und Urvaçis ihre Mutter in Stand, den verlorenen Gatten, und ihren Vater, sein Weib wiederzufinden. So wendet sich in der Episode von Devayâni und Çarmishthâ die erstere, als sie zu erfahren wünscht, wer der Vater der drei Göt-

¹ Abam galam vimuñcâmi praçânâm hitakâmyaya; M bh. I, 3317.

² III, 23. 24.

³ Dadarça râgâ tãm tatra kanyâmagñiçikhâmiva; M bh. I, 3294.

⁴ M bh. I, 3379—3394.

tersöhnen so ähnlichen Söhne Çarmishthâs sei, an diese und sie sagen es ihr sogleich.

Dieses Fehltritts halber ist Yayâti verdammt, noch jung, alt zu werden. Er ersucht nun die beiden ältesten der drei Söhne, die ihm Çarmishthâ geschenkt, das Alter ihres Vaters auf sich zu nehmen; sie weigern sich; jedoch der dritte Sohn Puru willigt aus Ehrfurcht vor seinem Vater ein, an seiner Statt alt zu werden und ihm seine Jugend zu überlassen. Nach tausend Jahren giebt König Yayâti, des Lebens müde, seinem Sohne Puru die Jugend zurück, übergiebt ihm, obgleich er der jüngste ist, das Reich, weil er der einzige von den Dreien war, der den väterlichen Willen ehrte, und verstösst die beiden ältesten Brüder.¹

Zuweilen wird jedoch der blinde alte Vater von seinen Söhnen ganz verlassen. So wird der alte Dirghatama (von der weiten Finsterniss), von Geburt an blind, von seinem Weibe und seinen Söhnen der Nahrung beraubt und in's Wasser geworfen,² aber ein heroischer König rettet ihn, damit er für ihn seinem Weibe Söhne zeuge. Wir haben in Dirghatama und Yayâti König Lear im Embryo.

In derselben Erzählung von Dirghatama finden wir eine Verwechslung von Weibern. Königin Sudeshnâ schickt, statt selbst zu gehen, ihre Dienerin, ihre Milchschwester, Dirghatama zur Umarmung.³ In der schlaun Sudeshnâ haben wir eine alte Variation von Königin Berta.

Auch sonst kommen häufig Blinde in den indischen Erzählungen vor. Ich führe hier nur Andhaka (den Blinden) und Vṛishṇi (das Schaf; den Lahmen)⁴ an, die im Harivaṅça⁵ als die beiden Söhne Mâdris erscheinen. Wir wissen jedoch aus dem Mahâbhârata, dass die beiden Söhne Mâdris eine menschliche Incarnation der himmlischen Zwillinge, der Açvins sind; und hier kommen wir wieder auf den blinden Lahmen des Veda zurück, den Sonnenhelden in seiner Zwillingsgestalt, die beiden von Indra beschützten und die Dämmerung begleitenden Açvins.

¹ M b h. I, 3435—3545.

² M b h. I, 4198—4211.

³ M b h. I, 4211—4216.

⁴ Wir werden in dem Kap. über das Lamm und die Ziege die lahme Ziege finden.

⁵ 1908.

Das Pañcatantra¹ stellt den Blinden und den Buckligen² in Vereinigung mit der dreibrüstigen Prinzessin dar (d. h. der dreifachen Schwester, der Aurora am Abend, in der Nacht und am Morgen, indem die Brust der Nacht die mangelhafte, ungestaltete ernährt, welche der Morgen wegfegt). Der Bucklige leitet den Blinden mit einem Stabe; sie beide heirathen die dreibrüstige Prinzessin. Der Blinde erhält durch den Dunst des Giftes einer schwarzen Schlange, das in Milch gekocht ist (das Dunkel der Nacht resp. des Winters vermischt mit der Helligkeit des Mondlichtes und Tagesanbruchs resp. des Schnees) die Sehkraft wieder; dann nimmt er, ein kräftig gebauter Mann, den Buckligen bei den Beinen und schlägt seinen Buckel gegen die dritte, überflüssige Brust der Prinzessin. Beide treten in die respectiven Körper zurück;³ so helfen und heilen einander der Blinde, der Krüppel und die dreibrüstige Prinzessin; die beiden Açvins und die Aurora (oder der Frühling) erscheinen wieder zusammen in Schönheit. Die Açvins und die Aurora treten auch zusammen aus den ungeheuergestalteten Schatten der Nacht heraus; die Açvins streiten um die Aurora, die erlöste Braut, um welche auch die Brüder streiten, wie wir bald und im nächsten Kapitel sehen werden.

Die Sonne und die Aurora fliehen vor einander; dieses Schauspiel ist von der Phantasie des Volkes verschiedenartig dargestellt worden; mit am gewöhnlichsten ist das Bild eines schönen Mädchens, das durch rascheren Lauf dem Prinzen entwischt. Dies Ergebniss, das schon im R̥gveda beschrieben wird, kommt wieder im Mahābhārata vor⁴ in der Erzählung von dem Liebesverhältniss der jungfräulichen Tapatī, der Tochter der Sonne (der glänzenden und brennenden Aurora, und auch des Sommers, glühend wie Dahanā), mit dem König Samvaraṇa, dem Bärensohne

¹ V, 12.

² Das Wort badhira bedeutet hier den Buckligen, Verkrüppelten, nicht den Tauben (von der W. badh oder vadh, verwunden, schneiden); sehr erklärlich, dass hier der Name von des blinden Mannes Gefährten Mantharaka, eigentlich der Langsame, ist. Die krumme und die langsame Linie entsprechen sich; und der Gekrümmte, der nicht aufrecht stehen kann, kann eben so wohl der Bucklige sein als der Krüppel, der Lahme. — Vgl. das Kap. über die Schildkröte.

³ Ueber die Geschichte von dem Buckligen, der den Blinden verräth, in demselben Volksmärchen, vgl. das nächste Kap.

⁴ I, 6527.

(rikshaputra, eine Art Indra). Der König Samvaraṇa kommt mit seinem Gefolge zu Pferde bei dem Berge an, um zu jagen; er bindet sein Pferd an und beginnt die Jagd, als er auf dem Berge das schöne Mädchen, die Tochter der Sonne erblickt, die, mit Zierrathen bedeckt, sonnengleich glänzt; er erklärt ihr seine Liebe und wünscht, sie sich zu eigen zu machen; sie antwortet keine Silbe, sondern flieht und verschwindet, wie der Blitz in den Wolken;¹ der König kann sie nicht einholen, weil sein Pferd während der Jagd vor Hunger und Durst umgekommen, er sucht vergeblich den Wald durch; da er sie nicht sieht, wirft er sich athemlos zu Boden. Wie er so liegt, erscheint das schöne Mädchen wieder, naht ihm und weckt ihn; er spricht ihr wieder von Liebe und sie antwortet, er müsse ihren Vater, die Sonne, fragen; dann verschwindet sie, immer noch ganz unschuldig, schnell nach oben (ūrdhvam). Der König fällt in Ohnmacht; sein Minister bespritzt ihn mit dem Wasser der Gesundheit und bringt ihn zum Bewusstsein, er aber weigert sich, den Berg zu verlassen, entlässt seine Jagdgenossen und erwartet die Ankunft des grossen purohita Vasishṭha, durch dessen Vermittlung er die Sonne um ihre Tochter Tapatī als Gemahlin bittet; die Sonne willigt ein und Vasishṭha führt dem Samvaraṇa, zum dritten Male, das schöne Mädchen als rechtmässige Gattin zu. Die Beiden leben glücklich zusammen auf dem Berge ihrer Liebe; so lange aber König Samvaraṇa mit Tapatī auf diesem Berge weilt, fällt kein Regen auf die Erde, weshalb der König, aus Liebe zu seinen Unterthanen, in seinen Palast zurückkehrt; Indra ergiesst nun den Regen und beginnt wieder die Erde zu befruchten.²

Wir sagten vorhin, dass Vasishṭha selbst es regnen liesse (abhyavarshata). Die Erwähnung Vasishṭhas erinnert uns an die besonders Regen gebende, wolkige und lunare Function seiner Kuh Kādmahēna, deren wunderbare Erzeugnisse wiederum im Mahābhārata geschildert werden.³ Ausser Milch und Ambrosia liefert sie Kräuter und Edelsteine, auf welche, als einander analoge Erzeugnisse in der Mythologie, wir schon Bezug genommen haben.

Die Kuh Vasishṭhas wird, ausser ihrem Schwanz, wegen

¹ Sāudāminīva śābhreshu tatrāēvāntaradhīyata; M bh. I, 6557.

² Tasminnripatiçārdūle praviṣṭe nagaram punaḥ pravavarsha sahasrākṣaḥ çasyāni ganayanprabhū; M bh. I, 6629. 6630.

³ I, 6651—6772.

ihrer Brüste, ihrer Hörner und sogar ihrer in einer Spitze endigenden Ohren gepriesen, woher ihr Name $\text{ç a ñ k u k a r ñ â}$ (dessen Masculinform gewöhnlich auf den Esel angewandt wird). Und im Mahâbhârata ist auch der weise Viçvâmitra nach dieser wunderbaren Kuh lüstern; die Kuh brüllt und tröpfelt Feuer aus ihrem Schwanze; ihrem Leibe entsprossene Armeen zerstreuen die des Sohnes Gadhis. Viçvâmitra rächt sich dann auf andere Art an den Söhnen Vasishthas; so z. B. isst er sie kannibalischer Weise.¹

Vasishthâ kann die ihm dadurch verursachte Pein nicht ertragen: er versucht sich von dem Gipfel des Berges Meru zu stürzen, aber er fällt, ohne sich zu verletzen; er stürzt sich in das Feuer, aber ohne sich zu verbrennen; endlich springt er in das Meer, ohne jedoch zu ertrinken. Diese drei Wunder werden jeden Tag von dem Sonnenhelden verrichtet, der sich von dem Berge in den finstern Ocean der Nacht stürzt, nachdem er durch den brennenden Abendhimmel hindurch gegangen.

Vasishthâ erlöst schliesslich mit Hilfe bezauberten Wassers das Ungeheuer Viçvâmitra von seinem Fluche; und der letztere ist nicht so bald von dem Dämon, der ihn besass, befreit, als er wiederum beginnt, den Wald mit seinem Glanze zu erhellen, wie die Sonne eine Dämmerungswolke erhellt. Die Freundschaft, Feindschaft und Rivalität zwischen Vasishthâ und Viçvâmitra scheinen nur eine Version derer zwischen den Açvins zu sein, die wir speciell im nächsten Kapitel schildern werden.

Indessen, wird der Leser denken, es ist hohe Zeit, diesen Theil unsrer Arbeit über die mythische Kuh Indiens zu schliessen. Wir hätten leicht noch viel weitläufiger sein können, hätte es in unserer Absicht gelegen, alle Sagen und Erzählungen, in denen die Kuh eine mehr oder minder bedeutende Rolle spielt, Glied für Glied in eine Kette zusammenzuschliessen. Es ist jedoch

¹ Wir sahen in dem vorigen Paragraphen, wie der Gott Varuṇa das Opfer der Sonne Çunaḥçepa verlangt; in Persien hat Mithra theilweise den Charakter des indischen Varuṇa angenommen, d. h. speciell der Sonne in dem Augenblicke, wo sie sich in die Nacht stürzt und verbirgt. Der indische Mitra ist die Sonne am Tage im Gegensatz zu Varuṇa, dem Herren der Nacht; Varuṇa verschlingt alle Abend Mitra, Mitra ersetzt und folgt alle Morgen dem Varuṇa. In Persien sind die beiden Götter in einen zusammengefallen, der sehr dem indischen Çiva ähnelt. Wie Varuṇa die Sterne als Spione hatte, so auch Mithra im Avesta. Wie Varuṇa sich mit Yama deckt, so Mithra mit Yima.

besser, Halt zu machen, wenn wir nicht durch weitere Wanderungen das wesentliche Ziel unseres Werkes aus dem Auge verlieren und uns nicht in die Gefahr begeben wollen, von den auf Thiere bezüglichen Erzählungen zu solchen, die sich auf Menschen beziehen, abzuschweifen; ausserdem glauben wir den Hauptsatz dieses Kapitels genügend bewiesen und gezeigt zu haben, wie die Hauptmythen der Veden in den späteren indischen Sagen nicht nur beibehalten, sondern sogar weiter entwickelt sind. Es ist ja nicht unsere Schuld, wenn wir von Kühen so oft zu Prinzessinnen, von Stieren zu Prinzen übergehen; der Mythos selbst involvirt und indicirt diese Umgestaltungen. Daher finden wir den Stier Indra, der die Kühe erobert, in einen Eroberer und Verführer von Weibern verwandelt; den Stier Wind, der Indra bei der Eroberung der Kühe unterstützt, in den Schänder von hundert Jungfrauen;¹ wir lesen von dem Stier und Gott Rudra, als Gatten Umás, der hundert Jahre unaufhörlich Befriedigungen der Sinnlichkeit ergeben ist; dass der Sohn des Stieres oder des Windes, Hanumant Wunder von Kraft und Stärke verrichtet um eines schönen Weibes willen, und als Belohnung seines Eifers von König Bharata hundert tausend Kühe, sechszehn Weiber und hundert Dienerinnen² erhält. Was hätte Hanumant mit so vielen Weibern und Mädchen thun können, wenn er einfach ein Stier wäre? oder was hätte er mit so vielen Kühen thun können, wenn er ein Affe gewesen wäre? Diese Widersprüche sind es, welche die Mythologie von der Schaar zahlreicher alter Pedanten als eine eitle Wissenschaft haben verdammt werden lassen; während gerade sie im Gegentheile es sind, die sie in unsern Augen zu dem Range einer mächtigen Wissenschaft erheben. Der, welcher uns die Züge Hanumants überliefert hat, erzählt uns auch sorgfältig, wie er das Vermögen hatte, seine Gestalt beliebig zu verändern; und diese Fähigkeit, die dieser Personification einer Himmelserscheinung beigelegt wird, ist die Frucht einer der naivsten aber richtigsten Beobachtungen der jungfräulichen und grossartigen Natur.

¹ Der hundert Töchter König Kuçanabhas und der Nympe Ghrítádí, die in geronnener Milch geht, uns an die mythische Kuh erinnernd. — Vgl. Rámáy. I, 85.

² Vgl. Virgil, Aeneis I, 65—75, wo Juno dem Aeolus die Nympe Deiopea giebt.

§ 3. Der Stier und die Kuh in der iranischen und turanischen Sage.

Wenn wir uns von Indien westwärts wenden, finden wir auf der einen Seite die iranischen, auf der andern die turanischen Sagen. Wir können uns nicht auf europäisches Gebiet begeben, ohne wenigstens den allgemeinen Charakter einer jeden von Beiden anzugeben.

In der persischen Kosmogonie ist der Stier (gâus aevo dâto) eins der ersten unter den geschaffenen Wesen; er ist so alt wie die Elemente. Es ist überdies wohlbekannt, welche hohe Bedeutung unter den Persern dem Stier bei den Mysterien des Sonnengottes Mithra beigelegt wurde, der als ein schöner Jungling, in der Linken die Hörner eines Stiers, in der Rechten das Opferrmesser, dargestellt wird. Mithra, der den Stier opfert, ist genau der Sonnenheld, der sich selbst am Abend opfert. Wirklich versieht in der persischen Tradition Mithra, wie der Yama der Hindus, das Amt eines Gottes der Todten und hat als solcher, wie Yama, eine Ungeheurgestalt, findet sich auch im Yaçna mit tausend Ohren und zehntausend Augen dargestellt.

Wie in Indien, wird auch in Persien der Urin der Kuh bei Reinigungszeremonieen angewandt, während deren er getrunken wird.¹ Wir haben schon in der Geschichte von Utañka gesehen, wie die Excremente des Stieres, von denen sich Utañka nährte, Ambrosia selbst waren; und es ist in der That Alles wohlthätig, was von der Kuh der Fülle (dem Monde, der Wolke und der Aurora) und von dem göttlichen Stier (dem Monde und der Sonne) gegeben wird. Der mythische Glaube war naturalistisch, wenn auch nicht nach unserm Geschmack, sobald wir auf der Deutung nach dem Buchstaben bestehen.

Und gerade in der persischen Tradition selbst besteht schon eine Unterscheidung zwischen gewöhnlichen Stieren oder Ochsen und geheiligten oder bevorrechteten. Diese Unterscheidung zeigt sich in der Erzählung von Gemshid, dessen Stiere alle von dem Teufel verschlungen wurden, so lange sie durch keine Zauberbüchse geschützt waren; während dieser auf nimmer Wiedersehn verschwand, als ihm ein rother Ochse in altem, d. h. starkem, mit Knoblauch und Raute (wegen ihrer Kraft bei Beschwörungen

¹ Anquetil du Perron, Zendavesta, II, p. 545.

berühmt) angemachtem Weinessig gekocht, gegeben wurde.¹ Die Raute ist wahrscheinlich die fabelhafte Pflanze, die nach dem Glauben der Zend-Tradition dem See Vôuru-Kasha entsprungen ist, aus welchem Ahura Mazda die Wolken zieht, aus welchem alles Gesundwasser sich ableitet und welcher dem Milchsee der indischen Tradition entspricht, in welchem die Ambrosia geschüttelt wird.

So erinnert uns die Trauercypresse Kishmars (von Zarathustra mit einem Zweige von dem Baume des Paradieses gepflanzt), unter der mehr als zweitausend Kühe und Schafe weiden können, und deren unzählige Vögel die Luft verfinstern, das Licht der Sonne verdunkeln, an den himmlischen Wald der Veden, in welchem der Hirten-Held und der Jäger-Held umherstreifen und sich verirren.

Die Vorstellung des Trauerbaumes ruft in uns die des persischen Berges Arezûra oder Demâvend wach, wo die Dämonen zusammenkamen, um Böses zu planen und wo das Thor der Hölle war.²

Das Zendwort açma, welches Stein und Himmel bedeutet, bietet uns in dieser doppelten Bedeutung den Schlüssel zu der Erklärung des Mythos. Sofern dieser Stein schwarz ist, ist er von böser Vorbedeutung; sofern er glänzt, ist er ein Edelstein oder giebt den Edelstein (den Mond oder die Sonne); deshalb ist auch nach dem Minokhired der Himmel aus Edelstein gemacht.³

So steht dem Berge der Dämonen (wo die Sonne untergeht) in der persischen Tradition der glänzende Berg gegenüber, aus welchem die Helden und Könige geboren werden (oder von welchem Sonne und Mond aufgehen), weil Haoma (der Soma der Hindus), der ambrosische, goldene, Heil bringende Gott, der ihnen die göttliche Nahrung bringt, dort geboren ist und weil der hei-

¹ Misit itaque Deus justissimus citissime Angelum Behman quasi esset fumus (jubendo): Ito et bovem rubrum accipiens mactato in nomine Dei qui prudentiam dat; eumque coquito in aceto veteri, et cave accurate facias, alio ac rutâ, superadditis; et in nomine Dei ex olla effundito; deinde coram eo adpone ut comedat. Cumque portiunculam penis in illum frasset, Diabolus ille maledictus inde aufugit, abiit, evanuit et disparuit, nec deinde illum aliquis postea vidit; Sadder p. 94. — Die russischen Bauern glauben noch, dass ein Hausteufel, der damavoi, in den Stall dringt, der während der Nacht auf Pferde und Ochsen springt und sie schwitzen und dürr werden lässt. — Vgl. über den Damavoi auch Ralston, *songs of the Russian people*, London 1872 pp. 119—129.

² Vgl. Spiegel, *Avesta* vol. II. Einl. XII sq.

³ Vgl. Spiegel, *Avesta* vol. II, 21. Anm. 3.

lige Vögel, der auf diesem Berge wohnt, sie mit Ambrosia nährt, weshalb der Yaçna¹ Haoma auffordert, auf dem Wege der Vögel zu wachsen.

In einer ziemlich dunklen Stelle der Gâthâ Ahunaivati, die durch das Bundelesh gesichert ist, beklagt sich die Seele des Stiers (oder der Kuh, jenachdem), der durch den Bösen seines Körpers beraubt ist, gegen den höchsten Schöpfer, dass er ohne Schutz gegen die Angriffe seiner Feinde sei und dass er keinen unbezwingbaren Beschirmer habe. Ahura Mazda scheint ihm nur geistige Hilfe angedeihen lassen zu wollen; aber der Stier erklärt sich fortwährend für unbefriedigt, bis Zarathustra, der Vertheidiger, nachgibt und er wirksame Gnadengaben, in deren Besitz sich allein Ahura Mazda befindet, empfängt.² Zarathustra selbst ist auch auf einem Berge geboren;³ während sein Sohn Çaoshyañç, der Befreier, aus dem Wasser herauskommt.

Eine heilige Kuh oder wenigstens eine Hündin, welche die Kühe bewacht (paçuvaiti) scheint neben einer guten Fee im Vendidad selbst⁴ die Führerin der Seelen über die von Ahura Mazda geschaffene Brücke Çinvat in das Reich der Seligen zu sein. Die Kuh, als Führerin der im Reiche des Todes verirrt und auf die Brücke gestellten Seelen⁵ ist wahrscheinlich der Mond; die Hündin (auch der Mond) erinnert uns an die Saramâ der Hindus, die Hündin, welche den Helden beisteht, die sich im nächtlichen Walde oder der finstern Höhle verirrt haben.⁶ In demselben Kapitel lesen wir nach Schilderungen der Brücke das Lob der guten Çaoka, die viele Augen besitzt (gleich dem brahmanischen Indra, als Weib verkleidet, mit tausend Augen, und nach dem Abenteuer von Ahalyâ mit tausend Uterus' — der in

¹ X, 11.

² XXIX.

³ Vgl. Spiegel, Avesta vol. II. p. VIII.

⁴ XIX, 99—101. Spiegel übersetzt: „Mit dem Hunde, mit Entscheidung, mit Vieh, mit Stärke, mit Tugend, diese bringt die Seelen der Reinen über den Haraberezaiti hinweg: über die Brücke Chinvat bringt sie das Heer der himmlischen Yazatas.“

⁵ Von Kühen und Kälbern als Leichengabe wird in dem Khorda Avesta (LI, 15, Spiegels Uebers.) gesprochen

⁶ Ein Hund tröstet den Stier, welcher bei dem persischen Leichenopfer geopfert wird, ein Hund leistet gewöhnlich den sterbenden Personen Beistand, wie um sie zu versichern, dass der Hund Sirius am Himmel oder der Mond sie in die Wohnung der Seligen führen würde.

der Nacht versteckte Gott, der durch tausend Sterne auf die Welt herabschaut, eine Erscheinungsform des allsehenden Varuṇa; nach Čaoka lesen wir von dem glänzenden Veretraghna (der dem Vritrahan entspricht, eigentlich der Vernichter des Alles bedeckenden Dunkels); und nach ihm von dem glänzenden Sterne Tistar, der als ein Stier mit goldenen Nägeln¹ erscheint, was wiederum sich auf den Mond beziehen muss, da die Gâhs, welche, nach Anquetil, „sont occupées à filer des robes pour les justes dans le ciel“, gleich den Kühen und Madonnen in unsern Volksmärchen, von der Fee oder wenigstens von den Sternen, die ihre Krone bilden, nicht sehr verschieden sein können. Das Khorda Avesta feiert in seinen Hymnen zum Preise Mithras die vollkommene Freundschaft, welche zwischen der Sonne und dem Monde herrscht, und besingt den Mond unmittelbar nach dem Sonnengotte Mithra und den glänzenden Tistar unmittelbar nach dem Monde, dessen Licht von dem Sternbild Tistrya ausgehen soll.

Wir können so die Bedeutung von Geusurva (Seele des Stieres oder der Kuh) errathen, dessen Seele nicht blos, sondern auch Körper im Yaçna² angerufen wird. Die Geusurva erscheint im Yaçna selbst³ als die Beschützerin des vierzehnten Tages des Monats oder des Vollmondes, als eine volle Kuh betrachtet. Und wenn es im Khorda Avesta⁴ heisst, dass man der Geusurva nicht opfern darf, wenn die Daevas oder Dämonen ihre Uebelthaten ausüben, so scheint mir das deutlich genug darauf hinzuweisen, dass das Opfer bei zunehmendem, nicht bei abnehmendem Monde stattfinden sollte. So besitzt Asha Vahista,

¹ Vgl. auch den Tistrya „mit gesunden Augen“ im Khorda Avesta (Spiegel p. 9) und das ganze Tistar Yast im Khorda Avesta XXIV. Wenn Tistar der Mond ist, so würde Tistrya scheinen, um dieselben Pflichten wie die gute Fee zu erfüllen — d. h. den verirrtten Helden vermittelt ihrer guten Augen, ihrer trefflichen Sehkraft und ihres Glanzes den Weg zu zeigen. Die Kuh Vasishthas bei den Hindus, welche alles Gute giebt und dann in den Wolken gegen Viçvâmitra kämpft, würde bisweilen der von der Regenwolke verhüllte Mond zu sein scheinen; so können wir den Charakter des Sternes Tistrya als Regenspenders erklären; derselbe regnete nämlich, nach dem B undehesh, zehn Tage und zehn Nächte, und vernichtete so die Ungeheuer von Dürre, die der Dämon Agro-mainyu erschaffen hatte.

² XXXIX, 1.

³ XVII, 25.

⁴ Spiegels Uebers. p. 149. — Vgl. die drei Litaneien für Leib und Seele der Kuh in den Fragmenten dess. Bandes p. 254

der uns an den Vasishtha der Hindus und seine Wunderkuh erinnert, die Macht, Krankheit, Nordwinde, kurz, Uebel aller Art wegzubeschwören,¹ nur wenn Agro-maiyus ohne Hilfe erscheint.

Wir haben in der Legende von Utañka gesehen, wie der Jüngling, als er auf dem Wege ist, um die Ohringe der Königin zu nehmen, einen Stier trifft, von dessen Excrementen er als von Ambrosia isst; dass dieser Ambrosia-Stier neben Indra steht, wie Indra und Soma zusammen angerufen werden; und wir bemerkten, dass aus diesem mythischen Glauben die abergläubische Sitte der Hindus hervorging, sich durch die Excremente einer Kuh zu reinigen. Diese Gewohnheit ging nach Persien über, und das Khorda Avesta² hat die Formel, die von dem Gläubigen recitirt werden muss, während er in seinen Händen den Urin eines Ochsen oder einer Kuh hält, um sein Gesicht damit zu waschen: — „Gebrochen, gebrochen sei der Satan Ahriman, dessen Handeln und Thun verflucht ist. Sein Handeln und sein Thun möge nicht (zu uns) gelangen. Die dreiunddreissig Amshaspands (die unsterblichen Heiligen, welche den dreiunddreissig vedischen Devas entsprechen) und Ormazd seien siegreich und rein.“ Es heisst, diese heilbringende Formel wurde zum ersten Male von Yima angewendet, als er Ahriman berührt hatte, um durch List den Takhmo Urupa, den der Dämon verschluckt, aus seinem Körper zu befreien, und in Folge dessen einen Ausschlag auf der Hand bekam. Schliesslich ist es interessant, dass der Mond im Zend unter Anderm auch gaocithra heisst, d. h. der, welcher den Stiersamen besitzt, da nach dem Bundehesh der Same des Urstiers in den Mond übergang, welcher ihn reinigte und mit ihm andere Thiere (pôuru çaredho) zeugte.

Was die Aurora betrifft, so scheint es unzweifelhaft, dass sie im alten Persien durch die Ardi Çura Anâhita, die erhabene, die starke, die unschuldige oder reine (nach der Interpretation Spiegels) dargestellt wurde; sie fährt auch auf einem Wagen, der von vier weissen, von ihr selbst gelenkten Rossen gezogen wird; sie hat einen Schleier, eine Krone und Armbänder von Gold, schöne Ohringe (die vedischen Açvins), ein Gewand von Biberfell und vorstehende Brüste; sie ist schön und ein gutes junges Mädchen, das Männer und Weiber beschützt. Sie wird oft im Khorda Avesta, gleich der vedischen Aurora, angerufen, die Dämonen

¹ Khorda Avesta, Spiegels Uebers. Eiml. X.

² Spiegels Uebers. p. 4.

zu beschwören und den Helden, welche mit ihnen kämpfen, beizustehen; sie selbst hat die Stärke von tausend Männern und ist eine wunderbare Heldin, gleich der vedischen Amazone, mit der Indra kämpfte; ihr Leib ist mit einem Gürtel umschlungen. Die Wahrscheinlichkeit dieser Vergleichung wird fast zur Gewissheit, wenn man einen Hymnus des Khorda Avesta,¹ auch nur in der Uebersetzung Spiegels liest, der doch vielleicht eine kleine Aenderung angebracht hätte, hätte er in der Ardvī Çūra Anâhita die Morgenröthe erkannt. In diesem Hymnus fliegt der siegreiche und mächtige Thraetaona in der Gestalt eines Vogels drei Tage und drei Nächte lang, was uns an den flüchtigen Indra des Rig-veda erinnert, der nach seinem Siege durch die Ströme wadet; am Ende der dritten Nacht kommt er bei der Aurora an und ersucht die Ardvī Çūra Anâhita (d. i., wie es uns scheint, die Morgenröthe selbst, erhaben, mächtig und unschuldig), ihm zu Hilfe zu kommen, damit er die Wasser durchschreiten und in seiner Wohnung den Boden betreten könne. Darauf erscheint Ardvī Çūra Anâhita in der Gestalt eines schönen, starken und glänzenden Mädchens, mit einem goldnen Diadem und goldnen Schuhen (vgl. das Yast XXI, 19) an den Füßen (das ist vielleicht ein zweiter, schwächerer Schatten von Cinderellas Schuhen); das schöne Mädchen nimmt ihn bei dem einen Arm (der Vogel ist, wie es scheint, ein Held geworden) und giebt ihm Gesundheit und Stärke zurück; diese Gewissheit wächst noch, wenn ebenso wie die vedische Aurora die erste von den Ankommenden ist und mit ihrem Wagen das Wettrennen gewinnt, die so genannte

¹ „Dieser opferte der frühere Vifra-navâza, als ihn aufrief der siegreiche, starke Thraetaona, in der Gestalt eines Vogels, eines Kahrkâça. Dieser flog dort während dreier Nächte hin zu seiner eigenen Wohnung, nicht abwärts, nicht abwärts gelangte er genährt. Er ging hervor gegen die Morgenröthe der dritten Nacht, der starken, beim Zerfließen der Morgenröthe und betete zur Ardvī Çūra, der fleckenlosen: Ardvī Çūra, fleckenlose! eile mir schnell zu Hilfe, bringe nun mir Beistand, ich will dir tausend Opfer mit Haoma und Fleisch versehene, gereinigte, wohl ausgesuchte, bringen hin zu dem Wasser Ragha, wenn ich lebend hinkomme zu der von Ahura geschaffenen Erde, hin zu meiner Wohnung. Es lief herbei Ardvī Çūra, die fleckenlose, in Gestalt eines schönen Mädchens, eines sehr kräftigen, wohlgewachsenen, aufgeschürzten, reinen, mit glänzendem Gesichte, edlen, unten am Fusse mit Schuhen bekleidet, mit goldnem Diadem auf dem Scheitel. Diese ergriff ihn am Arme, bald war das, nicht lange dauerte es, dass er hinstrebte kräftig zur von Ahura geschaffenen Erde, gesund, so unverletzt als wie vorher, zu seiner eignen Wohnung;“ Khorda Avesta, Spiegels Uebers. pp. 51. 52.

Ardvi Çūra Anâhita im Khorda Avesta als die, „welche zuerst den Wagen fährt“,¹ erscheint; es wird auch empfohlen, ihr bei Tagesanbruch, vor Sonnenaufgang, Opfer zu bringen.² Wir haben in den Veden die Aurora und die Sonne Räthsel aufgeben und lösen sehn; der Sonnenheld der Hindus befreit sich von dem Ungeheuer durch Aufgeben und Lösen unlösbarer Räthsel; in derselben Weise bittet der Held Yaçto Fryananam im Avesta (Kh. Av. p. 54) die Ardvi Çūra Anâhita, ihm bei der Lösung von neunundneunzig Räthseln zu helfen, damit er sich von dem Ungeheuer Akhtya befreien könne.

Dazu kommt, dass Ardvi Çūra Anâhita gleich der vedischen Aurora eine Spenderin von Kühen und Pferden ist und dass ihr diese Thiere von den Gläubigen dargebracht werden. Die Aurora selbst wird bei der Aufrufung im sechsten Gebete des Khorda Avesta ebenfalls „erhaben“ genannt und als die mit schnellen glänzenden Rossen begabte gepriesen.³ Der Umstand, dass wir die Anâhita von vier weissen Rossen gezogen finden, gleich dem Sonnen-Mithra, lässt vollends keinen Zweifel an dieser Identität. Und wenn die Aurora im Avesta nicht völlig als Kuh dargestellt ist, so schliessen wir aus der Verehrung Mithras, der von dem ersten Strahl des Tageslichtes bis Mittag verehrt wurde, dass sie so aufgefasst wurde. Mithra erhält oft das Epitheton „Besitzer weiten Weidelandes“; die Morgensonne ist also ein Hirten-gott; und wenn das, so sind wir gezwungen, uns die persische Aurora auch, wenn nicht als eine Kuh, so doch wenigstens als eine Kuhhirtin zu denken.

Aber Mithra ist nicht ein Gott rein idyllischer Thaten, er ist auch ein Held; das Vendidad⁴ preist ihn als den „Siegreich-

¹ Spiegels Uebers. p. 45.

² Spiegel sagt (Kh. Av. p. 55): „Vom Aufgang der Sonne bis Tagesanbruch“, was er in Anm. ² erklärt: „Vom Sonnenaufgang bis Mitternacht“; das ist unseres Erachtens ebenso wenig stichhaltig als der daraus gezogene Schluss, dass das Opfer „den ganzen Tag hindurch“ verrichtet werden sollte. Zarathustra würde nicht nöthig gehabt haben, die Göttin nach der genauen Opferzeit zu fragen, wenn sie ihm hätte so allgemein antworten wollen. Wozu am Mittag, bei hellem Sonnenschein beten, dass die Dunkelheit verscheucht werden möge? — Wenn irgend eine Zweideutigkeit vorliegt, so kann sie meines Erachtens nur in der ziemlich häufigen Verwechslung der jungfräulichen Aurora und der Fee Mond bestehen.

³ Vgl. Khorda Avesta, Spiegels Uebers. pp. 7. 27.

⁴ XIX, 52.

sten der Siegreichen“. Die Beute seines Sieges, den er wesentlich seinen unmittelbaren Vorgängern Veretragna (Vṛitrahan) und Čraosha verdankt,¹ müssen die Kühe der Aurora gewesen sein, ohne welche seine ungeheuren Weideländer keinen Nutzen für ihn gehabt haben würden. Und wirklich heisst es, dass Mithra Herdenbesitzer in den Stand setze, ihre verirrtten Rinder wiederzufinden.²

Aber Mithra ist nicht der einzige hervorragende Held des Avesta. Ausser ihm spielt darin der obengenannte Veretragna, mit all seinen Erscheinungsformen zweiter und dritter Klasse, eine wichtige Rolle. Bald ist dieser Veretragna, welcher zahlreiche Analogieen zu dem Indra der Veden bietet, der den Vṛitra getödtet, wie Indra ein Held, bald ein Pferd, bald ein Vogel, bald ein Widder, bald ein wilder Eber, und bald ein Stier.³ Wie der Stier Indra im Ṛigveda dem Trita, Trāitana und Kavya Učana⁴ beisteht, so hilft im Avesta der Stier Veretragna, der an der Natur eines Thrīta⁵ theilnimmt, welcher reich, glänzend und stark ist und wie Indra Krankheiten mit Hilfe des Hüters der Metalle heilt (die gewöhnliche Beziehung zwischen dem Helden und der Zauberperle), dem Thraetaona, der die Schlange Dahāka (Azhi Dahāka) und den Helden Kava Uča tödtet; von letzterem ist Kava Haočrava nicht eine andere Erscheinungsform, sondern nur ein anderer Name. Der Thrīta und Thraetaona des Zend sind besonders interessant, weil sie uns, wenn auch nur unbestimmt, an den vedischen Mythos von den drei Brüdern erinnern. Nur nennt das Avesta Thrīta und Thraetaona als zwei verschiedene göttliche Helden; es setzt Thraetaona an die zweite Stelle unter den drei Brüdern; und wie im Mahābhārata der zweite Bruder, der starke Bhīma, in das Wasser fällt, während der dritte Bruder, Arjuna, Andere durch seine Tapferkeit von dem Seeungeheuer

¹ Vgl. das Kapitel über den Hahn.

² Vgl. Khorda Avesta, Spiegels Uebers. Einl. XXV und das ganze wichtige Mihr Yast oder Sammlung von Hymnen zu Ehren Mithras, Khorda Av. XXVI.

³ Vgl. Kh Av. b. Sp. Einl. XXXIII und das Bahrām Yast ibid. XXX, 7. Dort sagt er von sich selbst: „An Stärke bin ich der Stärkste u. s. w.“ Weiter unten heisst es, dass Stärke dem Stiere (oder der Kuh) gehört.

⁴ In einem Hymnus nennt sich sogar Indra selbst Učana mit Hinzufügung der Benennung kavi; Ahsā kaviručana; Ṛig v. IV, 26, 1.

⁵ Vendidad XXI, 11.

befreit, so ist es im Avesta Thraetaona, der aus den Wassern hervorkommt, oder welcher der Sohn Athvyas (Aptyas) ist. Aber Jeder kann den Punkt sehen, wo sich die beiden Heldenbrüder berühren, ja identisch sind. Bhîma ist es, der aus den Wassern herauskommt, und Argana, der ihm heraushilft, d. h. der seine eigene Stärke entwickelt, welche in Bhîma dargestellt ist; so ist das Subject und seine specielle Lebensäußerung, die das Object wurde, in eine Person verschmolzen. Sie werden miteinander verwechselt, sofern Thraetaona, der Sohn des, der im Wasser wohnt, oder der den Wassern entsteigt und den Dämon tötet, identisch mit Thrîta, dem dritten, sein muss, welcher die Kraft besitzt, dämonische Krankheiten zu heilen. Thraetaona, der Schlangentödter, und Thrîta, welcher die Uebelthäter vernichtet, finden sich, mit etwas anderem Aeussern, in demselben Heldenabenteuer wieder. Kaum ein Augenblick vergeht zwischen der Zeit, als der Held ein Opfer war, und dem Triumph Veretragnas, Thraetaonas oder Thrîtas, des Helden, bei seiner eigenen Befreiung.

Im Yaçna¹ finden wir drei Männer, welche durch ihre Frömmigkeit die Gunst des Gottes Haoma (Soma, Mondgott, Mond, guter Zauberer, gute Fee) gewinnen. Der erste ist Vivaghâo, der zweite Athvya und der dritte Thrîta, wodurch wir auf den Schluss geführt werden, dass Vivaghâo der älteste, Athvya der zweite und Thrîta der jüngste Bruder ist. Wegen ihrer Frömmigkeit bekommen sie Söhne; der Sohn Vivaghâos ist Yima (der vedische Yama), der weise, der glückliche, der himmlische; der Sohn Athvyas ist Thraetaona, der Kämpfer, der das Ungehener vernichtet; der dritte, Thrîta, der nützlichste genannt, hat zwei Söhne, Urvâkshya und Kereçâçpa, die uns an die Açvins erinnern. Athvyas Sohn und Thrîta werden in eine Person, Thraetaona oder Thrîta, zusammengeworfen; diese bildet mit Urvâkshya und Kereçâçpa, wie der vedische Indra mit den beiden Açvins, ein neues Triumvirat. Die Geschichten von den drei und den zwei Brüdern scheinen sogar im Mythos schon in einander verwebt zu sein, wie sie es sicher später im Märchen sind. Den drei Brüdern entsprechen übrigens im Avesta die drei Schwestern, die drei Töchter Zarathustras und Hvôvis: Freni, Thrîti and Pourûçîta.² Die erste scheint dem Yama, die zweite

¹ Kap. IX.

² Vgl. Farvardin Yast im Khorda Avesta XXIX, 30 (189) bei Spiegel.

dem Aptya und seinem Sohne Thraetaona (oder Thrita), die dritte, die glänzende, schöne (als Aurora) den beiden schönen Reiterbrüdern, Urvákshya und Kereçáçpa (den Açvins) zu entsprechen.

Der Sonnenheld befreit sich aus seinen Bedrängnissen und triumphirt über seine Feinde, nicht sowohl durch Waffengewalt, als durch seine angeborene Stärke und Kühnheit. Diese aussergewöhnliche Kraft, mit der er sich tummelt, von der er fortgetragen wird, und die ihn unwiderstehlich macht, ist der Wind, der im Avesta von dem Helden unter dem Namen Râman angerufen wird. Der Wind ist nach dem Avesta nicht allein der Schnellste der Schnellen, sondern auch der Stärkste der Starken (wie die Maruts, Hanumant oder Bhîma, Winde oder Söhne des Windes bei den Hindus). Im Avesta kämpft er, sichert den Helden den Sieg und ist Weibern und Mädchen lieb. (Ebenso fühlt Sitâ eine Neigung für Hanumant, und Hidimbâ giebt unter allen Pândavas dem Bhîma den Vorzug.) Uebrigens rufen im Avesta Mädchen den Wind an, um einen Mann zu bekommen.¹

Ein Hymnus des Rigveda preist jedoch eine Art von Streit zwischen den Marut-Winden und dem Gotte Indra, der aus Eifersucht entstanden ist und aus dem Indra siegreich hervorgeht. In-

¹ Vgl. Khorda Avesta bei Sp. Einl. XXXIV und das Râm Yast ib. XXXI, 40. Die 57. Strophe scheint ein durchaus vedischer Hymnus an die Maruts zu sein; der Wind wird als der Stärkste der Starken, der Schnellste der Schnellen, mit Waffen und goldenen Zierrathen, goldenem Rade und goldenem Wagen gepriesen; seine goldenen Schuhe und Gürtel zeigen ausserdem seine Sympathie und Verwandtschaft mit der ArdvîÇûra Anâhita, die in der Gestalt Auroras in der 55. Strophe angezogen wird. Die Weiber lieben die Starken, die Kühnen, selbst die Gewaltamen; die Winde sind die Starken, Kühnen, Heftigen; Hanumant, der Affe oder der Bär, der Sohn des Windes, liebt die Weiber und wird von ihnen geliebt. Zu dieser mythologischen Vorstellung hat wohl auch das sehr natürliche Wortspiel mit: rakshas „das weiberraubende Ungeheuer“ (weshalb man in Indien eine Ehe aus Zwang eine Ehe nach Art der Rakshas' nannte) und řiksha (ursus), „der, welcher presst“, beigetragen. Der Wind ist ein sehr indiscreter Geselle, der überall hingeht, Alles besuchen, Alles sehen, Alles hören, die Geheimnisse junger Mädchen überraschen kann; das ist es auch, warum Pañçat. I, 5 der verliebte Weber bedauert, dass in das Frauengemach, ausgenommen der Wind, Niemand eindringen kann (kanyântâhpure vâyuṁ muktvâ mânyasya praveço 'sti); das ist es, warum in derselben Erzählung sein Freund, der Zimmermann (eigentlich rathakara, Wagenbauer) einen Vogel aus dem Holz des Baumes vâyuğa (eigentlich: Windsohn) fabrizirt, auf welchem der Weber, als Vishṇu verkleidet, in das Zimmer seiner geliebten Prinzessin eindringt.

teressant ist es, in der persischen Tradition ¹ dieselbe Eifersucht zwischen dem Winde (vâta) und dem Sohne Thritas, dem Helden Kereçâçpa, zu finden. Ein böser Geist belügt den Wind, dass Kereçâçpa sich damit brüste, ihm an Kraft überlegen zu sein. Darauf beginnt der Wind in so furchtbarer Weise zu heulen und zu rasen, dass Nichts ihm Widerstand leisten kann und die stärksten Bäume zerspalten oder entwurzelt werden, bis Kereçâçpa kommt und ihn dermassen in seine Arme presst, dass er aufhören muss. Dieser interessante Mythos ist ein Bild des lauten Pfeifens der Helden und Ungeheuer in Feenmärchen, mit welchen endlich kurzer Process gemacht wird, ähnlich wie in der persischen Erzählung; das führt uns auch auf die Vermuthung, dass Thraetaona die Schlange Dahâka nur dadurch besiegte, dass er sie an den dämonischen Berg Demâvend band. ² Diese Art den Feind durch Binden zu besiegen, kommt ziemlich oft in den persischen Erzählungen und im Avesta selbst ³ vor, und wird auch in den Traditionen der Hindus erwähnt. Die Pfeile, welche die Ungeheuer auf die Helden des Ramâyaṇa schleudern, fesseln dieselben; der Gott Yama und der Gott Varuṇa binden ihre Opfer; der erste schnürt die Fesseln fest zusammen (d. h. die Abendsonne verkürzt ihre Strahlen); der zweite bindet und umhüllt mit Dunkel, was Yama eingeschnürt. Der Sonnenstrahl, der sich verkürzt, der Schatten, der heraufzieht, sind Bilder des Heldenumstrickers; während der sich verlängernde Sonnenstrahl, der Donnerkeil, welcher alle Himmel durchmisst, den Helden darstellt, welcher das Ungeheuer umfasst, fest zusammenpresst und erwürgt.

Der Bogen Mithras ist aus tausend Bogen gemacht, aus den zähen Sehnen einer Kuh wohlgefertigt; diese Bogen schleudern im Avesta auch tausend Pfeile, die mit Geierfedern befiedert sind. ⁴ Das führt uns wieder auf den vedischen Mythos von den Vögeln, die aus der Kuh kommen, zurück.

¹ Vgl. Khorda Avesta p. LXIX.

² Vgl. ib. p. LXI.

³ Denn Verethraghna, der von Ahura geschaffene, hält die Hände zurück der furchtbaren Kampfeseihen, der verbündeten Länder und der mithratrügenden Menschen; er umhüllt ihr Gesicht, verhüllt ihre Ohren, nicht lässt er ihre Füße ausschreiten, nicht sind sie mächtig; Khorda Avesta XXX, 63 bei Sp.

⁴ Vgl. das Mihr Yast, Kh. Av. XXVI, 128. 129.

Da der Bogen als eine Kuh betrachtet wird, so wetzt diese Kuh ihre Hörner; daher preist das Khorda Avesta die gehörnten Pfeile des Bogens Mithras, d. h. die Hörner der Kuh, welche Waffen¹ geworden sind oder die Donnerkeile.

Die Erzählung von den beiden Brüdern hängt mehr mit dem Mythos von dem Pferde als mit dem von der Kuh oder dem Ochsen zusammen. Aber sofern sie uns die beiden Brüder als den einen arm und den andern reich darstellt, wird der Reichtum durch den Ochsen symbolisirt. Wenn ich mich nicht irre, so finden sich jedoch im Avesta hintereinander zwei Helden gepriesen (die ich deshalb für Brüder halte), welche ihren Ursprung aus dieser Erzählung herleiten; der eine heisst Çraokhsan (oder der einen schönen Ochsen hat), der andere Kereçakhsan (der einen magern Ochsen hat). Da das Avesta auf diesen Gegenstand nicht genauer eingeht, so wage ich nicht, darauf zu bestehen; kann jedoch nicht umhin zu bemerken, dass Kereçakhsan von den zwei Brüdern der tapferere war, wie auch von den beiden Brüdern Urváksha (ein Wort, das wohl den Besitzer des fetten Pferdes bezeichnet, und mit Urvâçpa synonym ist²) und Kereçâçpa (der mit dem dünnen Pferde) der zweite der ruhmreiche Held ist; wie wir auch in den russischen Volksmärchen den dritten Bruder, obgleich er für einen Schwachkopf gehalten, von den Andern verachtet wird, und den schlechtesten Gaul im Stalle reitet, nachher als den glücklichsten Helden finden werden. Kereçâçpa rächt seinen Bruder Urváksha an Hitâçpa, als dessen Bedeutung Spiegel³ „das gebundene Pferd“ angeht, das aber ebenso gut mit „der, welcher das gebundene Pferd hält“ wiedergegeben werden kann; das würde uns wieder auf die Erzählung von dem Zaum und dem Held-Pferde zurückführen, welches der Dämon an sich selbst gebunden festhält, wie wir schon oben bei der Erzählung von dem Opfer des von der Aurora befreiten Çunahçpa bemerkt haben.

Es ist ungewiss, ob wir die Aurora oder den Mond in der sogenannten Ashi Vaghi des Avesta wiedererkennen dürfen, der Erhabenen (gleich Ardvî Çûra Anâhita), welche auf dem hohen Berge erscheint, reich, schön, glänzend, goldäugig, wohlthätig, der Spenderin von Vieh, Nachkommenschaft und Wohlstand, welche

¹ Vgl. das Mihr Yasst, Kh. Av. XXVI, 128. 129.

² Urváksha heisst auch der Versammelnde; Kh. Av. XI, 3 bei Sp.

³ Kh. Av. p. 155.

Gubernatis, die Thiere.

die Dämonen vernichtet, Wagen lenkt, und im *Ashi Yast*¹ von dem Sohne des Feuchten, *Thraetaona*, angerufen wird, damit sie ihm das dreiköpfige Schlangengeheuer *Dahâka* besiegen helfe. Da nun *Thraetaona*, der an Sieg und an Ochsen² Reiche, eine wohlbekannte Erscheinungsform des Sonnenhelden *Mithra* ist, so ist es interessant zu sehen, wie die Heldin, die sogenannte *Ashi Vaguhi* (die *Aurora* oder der *Mond*, wie die drei Worte *Arđvî Çûra Anâbita* einfache Namen der *Aurora* sind), die denselben obersten Gott zum Vater hat, drei Brüder besitzt, von denen der erste *Çraosha*, der fromme, der zweite *Rashnu*, der starke, der dritte *Mithra*, der siegreiche ist.

Sie wird übrigens selbst als von Feinden zu Pferde verfolgt dargestellt; und bald ist es ein Stier, bald ein Schaf, bald ein Rind, zuweilen eine Jungfrau, welche sie vor ihren Verfolgern verbirgt. Ungewiss, wohin sie sich wenden, ob sie zum Himmel aufsteigen, oder in die Erde kriechen soll, wendet sie sich an *Ahura Mazda*, der antwortet, dass sie keins von beiden thun, sondern sich in die Mitte der Wohnung eines schönen Königs begeben solle.³ Wie kann man in ihr den *Mond* oder die *Aurora* verkennen, die dem Pfade der Sonne, ihres Gatten folgt, die auf dem Gipfel der hohen Berge erscheint?

Andere Umstände von gleichem mythologischen Interesse dürften sich wohl im *Avesta* finden lassen, das in Anbetracht der Ungewissheit der Uebersetzung der Originaltexte bisher meines Erachtens von den Mythologisten zu sehr vernachlässigt worden ist. Obwohl *Anquetil*, *Burnouf*, *Benfey*, *Spiegel*, *Haug*, *Kosowicz* und *Alle*, die ihre Talente und Kenntnisse auf die Interpretation der *Zendtexte* verwandt haben, in den dunkleren Stellen auseinandergehen, bleiben doch noch viele, deren Interpretation zuverlässig ist und in denen die gelehrten Uebersetzer übereinstimmen, welche interessante mythologische Daten bieten und uns in jedem Falle aus dem *Avesta* einen Embryo von Mythologie

¹ Kh. A v. XXXIII bei Sp.

² Mögest du reich an Rindern sein wie (der Sohn) des *Athvyânischen* (*Clanes*); Kh. A v. XL, 4 bei Sp.

³ Soll ich zum Himmel aufsteigen, soll ich in die Erde kriechen? Darauf entgegnete *Ahura Mazda*: Schöne *Ashi*, vom Schöpfer geschaffene! Steige nicht zum Himmel auf, krieche nicht in die Erde; gehe du hieher in die Mitte der Wohnung eines schönen Königs; Kh. A v. XXXIII, 59. 60. bei Sp. — Vgl. XXXIV, 3 sq., wo der schöne Gemahl der schönen *Ashi* und sein reiches Land gepriesen werden.

extrahiren lassen, ganz so wie ein Embryo von Grammatik schon daraus extrahirt worden ist. Die kurzen Bemerkungen, welche ich eben über den Mythos von der Kuh und dem Stier im Avesta gemacht habe, scheinen mir vollständig zu genügen, um den daraus gezogenen Schluss zu rechtfertigen, dass die Kuh und der Stier dieselben Gestalten annahmen, dieselben Mythen und Glaubenssätze erzeugten in Persien wie in Indien, wiewohl in einer schwächeren und unbestimmteren Gestalt.

Der Sonnenheld Persiens tritt im Kostüm der historischen Erzählung wieder im Cyrus (*Κῦρος*) des Herodot und Ktesias auf; der erstere schildert uns das Kind, das von seinen Eltern ausgesetzt, gerettet und (wie der Karṇa der Hindus, das Kind der Sonne, und Krishna) unter den Hirten aufgezogen wird, wo es einige Zeit ausserordentliche Proben seiner Tapferkeit ablegt; der letztere zeigt uns den jungen Helden, der seine Braut Amytis, die Tochter des Astyages, erringt.

Endlich erscheint derselbe Held in mehren glänzenden und herrlichen Gestalten im *Shahname*.

Wie im *Rigveda* Trita oder Trāitana, im Avesta Thraetaona (welchem Thrīta entspricht) die grosse That vollbringen, das Ungeheuer, und specieller die Schlange zu tödten, so ist Feridun, das persische Synonym für Thraetona (nach dem lautlichen Uebergange desselben in Phreduna), in der späteren persischen Sage der Held, welcher bei dem Kampfe gegen das Ungeheuer am meisten hervortritt. Ich werde mich bei den Thaten Feriduns und seiner mythischen Bedeutung nach der gelehrten Abhandlung R. Roths darüber (*Zeitschr. der Deutschen Morgenländischen Ges.* Bd. II p. 216 ff.) und der hochverdienten Abhandlung M. Bréals über den Mythos von Hercules und Cacus nicht aufhalten, sondern mich damit begnügen, aus der Erzählung von Feridun die Episode seines Alters anzuführen, welche uns an den vedischen Mythos von den drei Brüdern erinnert.

Der grosse König Feridun hat drei Söhne, Selm, Tūr und Irég (Selm, Tūr und Er sind auch die Söhne Thraetaonas); er theilt die Welt in drei Theile und giebt den Westen dem erstgeborenen, den Norden dem zweiten, während er Iran für den jüngsten zurückbehält. Die beiden ältesten sind eiferstüchtig und eröffnen dem Vater ihre Absicht, ihm den Krieg zu erklären, wenn er nicht den jüngeren Bruder Irég aus dem Palaste verstösst. Feridun erwiedert ihre gottlosen Drohungen mit stolzen Vorwürfen und warnt unterdessen den jungen Irég vor der Gefahr,

in der er sich befindet. Der Jüngling schlägt vor, er wolle selbst zu seinen Brüdern gehen, um sie zum Frieden zu stimmen; sein Vater will ihn nicht gehen lassen, willigt aber doch endlich ein und giebt ihm einen Brief an die beiden Brüder mit, worin er ihn als seinen liebsten Sohn ihrer Obhut empfiehlt. Ireg laugt bei der Wohnung seiner Brüder an; ihre Soldaten sehen ihn und können ihre Augen nicht von ihm abwenden, als ob sie in ihm schon ihren Herren erkannten. Da rath Selm, der älteste, Tür, dem zweiten, dem starken, Ireg zu tödten. Tür stürzt sich auf den wehrlosen Ireg und durchbohrt seine Brust mit einem Dolche. Ireg wird später von dem Sohne seiner Tochter (welche nach seinem Tode von einem Mädchen, das er schwanger zurückerlassen hatte, geboren ist), dem Helden Minucehr, welcher Selm und Tür tödtet, gerächt.

Der Held, welcher auf Minucehr folgt, ist Sal, der Sohn Sams, der mit weissen Haaren geboren und deshalb von seinem Vater auf dem Berge Alburs ausgesetzt worden ist, wo ihn jedoch der Vogel Simurg ernährt und rettet. Sal beweist seine Weisheit vor Minucehr dadurch, dass er sechs astronomische Räthsel löst, welche ihm König Minucehr aufgibt. Der König lässt ihn in Festgewänder kleiden; um auch seine Stärke zu erproben, fordert er ihn auf, mit den Reitern ein Turnier zu rennen; Sal ist siegreich, und erhält ein anderes Ehrengewand und unzählige königliche Geschenke, worauf er Rudabe, die Tochter des Königs Mibrab heirathet.

Sal zeichnet sich, wie Minucehr, bei seinen Kriegen gegen die widerspenstigen Turanier, die Drachen und die Ungeheuer aus, bei denen er als seinen Haupthelfer den mächtigen Helden Rustem bei sich hat, dessen Waffe eine mit einem Stierkopf¹ versehene oder eine gehörnte Keule ist (der Held ist der Stier, die Donnerkeile sind seine Hörner), und dessen Ross so stark ist, dass es ganz allein mit einem Löwen kämpft und ihn besiegt, während Rustem schläft. Der Held selbst tödtet einen Drachen und eine in ein schönes Weib verwandelte Zauberin, die jedoch ihre Ungestalt wieder annimmt, sobald der Held den Namen des Ewigen ausspricht. Er donnert gleich einer Wolke, ist finster und schildert sich selbst als „die Donnerwolke, die Blitzeskeule

¹ Die Stierkopfkeule in der Rechten schwingend; Schack, Heldenagen von Firdusi IX, 26. — Vgl. V, 8.

schleudert“.¹ Er bindet den Helden Aulad und nöthigt ihn, zu entdecken, wo die Dämonen den König Kawus gefangen halten, welcher in ihrem Reiche der Finsterniss blind geworden ist. Kawus berichtet dann Rustem, dass zur Wiedererlangung der Sehkraft seine Augen mit drei Tropfen Bluts von dem erschlagenen Dämon Sefid gesalbt werden müssen, worauf Rustem auszieht, um den Dämon zu tödten. Die Dämonen können nur bei Tage besiegt werden; wenn es hell ist, schlafen sie und dann können sie unschädlich gemacht werden, sagt Aulad zu Rustem; deshalb beginnt Rustem sein Unternehmen nicht eher, als bis die Sonne am Mittagshimmel steht;² dann donnert und blitzt er auf die Dämonen los. Gleich einer Sonne zieht er gegen den Berg (ohne Zweifel, gegen Sonnenuntergang), wo der Dämon Sefid sitzt und „kommt an einen höllengleichen Schlund“, aus welchem der eben vom Schlaf erwachte Sefid in Gestalt eines schwarzen Riesen hervorspringt. Der Riese, einem ungeheuern Berge gleich, „schwingt einen Felsblock, wie ein Mühlstein gross, Und stürzt, so wie der Rauch, auf Rustem los“. Rustem schlägt das Ungeheuer auf die Füsse und haut einen davon ab; der lahme Riese setzt den Kampf fort, bis Rustem endlich mit ihm ringt, ihn in die Luft hebt, dann ihn mehre Male zu Boden schleudert und ihn so tödtet. Er wirft den Leichnam Sefids in die Berghöhle, während sein Blut die Erde tränkt und dem Fürsten Kawus seine Sehkraft und seinen Glanz wiedergiebt. Der Mythos ist schön und andrucksvoll. Wie aus der schwarzen, giftigen Schlange weisse, gesunde Milch kommt, so giebt das von dem schwarzen Ungeheuer vergossene Blut dem erblindeten Prinzen die Sehkraft wieder: die rothe Aurora ist hier als das Blut des vom Sonnenhelden vernichteten nächtlichen Ungeheuers dargestellt.

Wir richten an den freundlichen Leser die Bitte, die persische Vergleichung des vom Dämon geschleuderten Felsen mit einem Mühlsteine zu beachten, da sie für die Erklärung eines Aberglaubens von Bedeutung ist, welcher noch jetzt im Occident besteht, nämlich dass der Teufel unter den Mühlstein geht, um seine bösen Absichten auszuführen. Der Stein oder Berg, der von den Wassern gebrochen wurde, wurde natürlicher Weise mit

¹ Schack ib. IV, 5, 5.

² „Die Diwe (Dämonen) pflegen um Mittagszeit zur Ruhe sich zu legen; das ist die Stunde sie zu besiegen.“ — Nicht eher schreitet Rustem zu der That, bis sich die Sonne hoch erhoben hat; Schack ib. IV, 5, 7.

einem von dem Wasser getriebenen Mhlsteine verglichen; die Dämonen bewohnen dies schluchtenreiche Gebirge, um die Wasser zu bewachen; so ziehen der Teufel, der Böse, die Kobolde Mhlen als ihre Wohnungen vor.

Rustem ficht im Schahname viele siegreiche Schlachten gegen den Turanier Afrasiab und andere dämonische Wesen, im Dienste verschiedener Heldenkönige, noch dazu mit epischen Begebnissen, die fast alle gleichartig sind. Jedoch sein Kampf gegen seinen Sohn Sohrab hat einen völlig anderen Charakter.

Rustem geht auf die Jagd. Im Walde berauben ihn türkische Banditen seines unschätzbaren Rosses, während er schläft; er bricht dann, einsam und traurig, nach der Stadt Semengam auf, indem er der Spur seines Pferdes folgt. Als er aus dem Walde auftaucht, bemerken der König von Semengam und seine Höflinge die Erscheinung als ob es die Sonne wäre, die durch Morgenwolken bricht.¹ Der König empfängt Rustem sehr gastfreundlich, und wie um das Mass seiner Freundschaft voll zu machen, schickt er bei Nacht seine ausserordentlich schöne Tochter Tehmime in Rustems Schlafzimmer. Der Held und die Schöne trennen sich am Morgen; Rustem lässt, bevor er scheidet, eine Perle der Wiedererkennung zurtick. Wenn ihrer Liebe eine Tochter geboren wird, so soll sie dieselbe als Amulet im Haar, wenn ein Sohn, so soll er sie an seinem Arme tragen und er wird ein unbesiegbarer Held werden. Nach neun Monaten schenkt Tehmime dem Sohrab das Leben; im Alter von einem Monat scheint er ein Jahr alt, mit drei Jahren spielt er mit Waffen, mit fünfem beweist er einen Löwenmuth und mit zehn besiegt er alle seine Genossen und fragt seine Mutter nach seinem Vater, mit der Drohung, sie zu tödten, wenn sie es ihm nicht sage. Kaum erfährt Sohrab, dass er Rustems Sohn ist, als ihn das Verlangen ergreift, König von Iran zu werden und Kawus vom Throne zu stossen; er beginnt seine Verfolgung der iranischen Helden mit der Erstürmung des weissen Schlosses (des weissen Morgenhimmels, der alba), das von einer schönen kriegerischen Prinzessin, Gurdaferid, die den iranischen Kriegern lieb ist, vertheidigt wird. Sohrab erobert und zerstört das weisse Schloss, aber im Augenblicke des Triumphes verschwindet die kriegerische Jungfrau. Der alte Held Rustem zieht nun gegen seinen eigenen Sohn Sohrab;

¹ Ist's Rustem? ist es nicht Die Sonne, die durch Morgenwolken bricht? Schack, Heldens. v. Fird. VI, 2.



der letztere wirft ihn nieder, aber Rustem seinerseits verwundet ihn tödtlich. In dem auf dem Berge niedergeschlagenen alten Rustem ist unschwer die untergehende Sonne zu erkennen; in dem von Rustem verwundeten Sohrab ebenfalls die Sonne, welche stirbt; und wirklich bietet die sterbende Sonne eine andere Erscheinung als die neue Sonne, welche am Himmel aufgeht und triumphirt: diese beiden Erscheinungen konnten den Gedanken eines Kampfes zwischen der alten und der jungen Sonne, bei welchem beide geopfert werden, entstehen lassen. In der That, Rustem fühlt, als er Sohrab tödtlich verwundet, dass er sich selbst verwundet; er verflucht seine That und schickt sofort nach einem heilenden Balsam; doch mittlerweile stirbt Sohrab. Der Einzige, welcher die junge Sonne vernichten konnte, war die alte Sonne; die Sonne wird alt und stirbt; Rustem allein konnte Sohrab tödten. Mit dem Tode Sohrabs wird auch der Ruhm Rustems verdunkelt; er zieht sich in die Einsamkeit zurück und die bedeutendste Periode seines epischen Lebens erreicht ihr Ende. Darnach erscheint er nur in episodischen Kämpfen oder Unternehmungen wieder; wie z. B. als er an Turan Feuer anlegt, worin er Hanumant, dem Verbrenner Laikás gleicht; ferner bei der Befreiung des jungen Helden Bishen, der von den Turaniern gefangen genommen und eingekerkert worden war; bei der Tödtung des mächtigen und widerspenstigen Turaniers Afrasiab; und bei seinem eigenen Tode durch einen Hinterhalt, der von jungen Nebenbuhlern des alten Löwen gelegt ist, der noch im Tode an seinen Feinden Rache nimmt.

Gerade im Palaste des Kawus (des Schützlings Rustems) spielt sich ein grossartiges Drama ab. Sijavush, dem Sohne König Kawus', wird von der Königin Mutter Sudabe, die in Liebe zu ihm entbrennt, nachgestellt. Der Jüngling verachtet diese Liebe; worauf sie ihn bei König Kawus als ihren Verführer anklagt. Als der Vater die Vertheidigung seines Sohnes zum Beweise seiner Unschuld hört, kann er der Königin keinen Glauben schenken; und sie sinnt auf ein anderes Mittel, den jungen Sijavush zu vernichten. Sie complottirt mit einer Sklavin, einer Zauberin, und beredet sie, zwei kleine giftige Ungeheuer zu schaffen, die sie offen als die Kinder Sijavushs proklamirt. Sijavush unterwirft sich zum Beweise seiner Unschuld willig der Feuerprobe; er stürzt sich auf seinem Rappen, nachdem er noch seinen zitternden Vater umarmt, in die Flammen, Ross und Reiter kommen unversehrt aus dem ungeheuren Brande unter dem

Beifall aller Zuschauer heraus. Der König giebt nun Befehl, die unnatürliche Königin zu erwürgen; aber sein Sohn Sijavush schneidet zu ihren Gunsten ein, und Sadabe darf leben bleiben, fährt jedoch fort, den jungen Prinzen zu verfolgen, bis bei dem Tode Sijavushs Rustem, der ihn als seinen eigenen Sohn oder als sein anderes Selbst beweint, ihn zuerst durch Tödtung Sadabes rächt, derentwegen Sijavush genöthigt gewesen war, sich nach Turan zu begeben, und dann dadurch, dass er Turan bekriegt, wo Sijavush nach einem sehr bewegten Leben in die Gewalt seines Schwiegervaters Afrasiab gefallen und getödtet worden war.

Das Weib Sijavushs, mit Namen Ferengis, wird während ihrer Schwangerschaft von Piran gastfreundlich aufgenommen und giebt dem Helden Kai Khosru das Leben; kaum ist er geboren, als er den Hirten des Berges anvertraut wird. Sobald er sieben Jahr alt ist, ist seine Lieblingsbeschäftigung, den Bogen zu spannen; mit zehn Jahren kämpft er gegen wilde Eber, Bären, Löwen und Tiger einzig mit seinem Schäferstabe. Als Afrasiab den jungen Hirten sieht, fragt er ihn nach seinen Schafen und den friedlichen Beschäftigungen der Hirten; der Knabe erzählt ihm zur Erwiderung Geschichten von scharfzahnigen Löwen und andern wilden Thieren, vor denen er sich nicht fürchtet. Sobald er das Mannesalter erreicht hat, flieht er aus Turan, von den Turanern verfolgt; er gelangt an das Ufer eines Flusses, wo der Fährmann unerfüllbare Bedingungen für die Ueberfahrt stellt; worauf er, wie Feridan, unversehrt auf seinem Ross die Fluth durchschneidet (es ist die Sonne, welche, ohne sich zu benetzen, den trüben und düsteren Ocean durchheilt);¹ endlich in Iran angelangt, wird er als der künftige König festlich begrüßt. Seine Regierung beginnt; er weist verschiedenen Helden verschiedene Arbeiten an; unter denselben befindet sich auch sein Bruder Firud, der von einer andern Mutter stammt und von dem ein einziges Kopfgold mehr Kraft besitzen soll als viele Krieger (ein Strahl der Sonne genügt, die Dunkelheit zu durchbrechen). Eines Abends jedoch bei Sonnenuntergang wird Firud in seinem Schlosse auf dem Berge von einer Schaar von Feinden umringt und getödtet, nachdem er sein Pferd verloren und seine Mutter Cerire geträumt hat, dass ein Feuer Berg und Schloss verzehrt habe. Seine Mutter Cerire

¹ Diese That scheint dem Fährmann selbst übernatürlich zu sein, so dass er sagt: „In Wahrheit, Menschen kann man sie nicht heissen“. Schack, Epische Dichtungen des Fird. III, 27.

(die Abend-Aurora) stürzt sich mit ihren Dienerinnen in die Flammen und stirbt auch. Kai Khoaru beweint den Verlust seines Bruders Firud die ganze Nacht hindurch, bis der Hahn kräht; als der Morgen kommt, beschliesst er, ihn zu rächen.

Darnach vergeht Kai Khosrus Leben unter Kämpfen, die von seinen Helden gegen die Turanier geführt werden. Erst gegen das Ende seiner Tage wird er ein reumüthiger König; er will nicht länger seine Unterthanen kämpfen lassen und seine einzige Beschäftigung ist Beten; er nimmt von seinem Volke und seinen Töchtern friedlich Abschied, steigt auf einen Berg und verschwindet in einem Sturme, ohne eine Spur zurückzulassen. In ähnlicher Weise verschwinden die Helden Yudhisbthira, Cyrus und Romulus (um nicht von dem biblischen Moses, noch weniger von Christus zu sprechen; Vergleichen solcher Art, Nebeneinanderstellungen indogermanischer und semitischer Sagen würden ein zu umfangreiches Material bieten. Lügen lässt sich aber nicht, dass die Erzählungen von der Schlange, von Noah, von Abraham und seinem wiedergewonnenen Weibe, von Abraham und seinem Sohne Isaac, von Joseph und seinen Brüdern, von Josua, von Job und anderen späteren biblischen Helden, durch ihre mythische oder astronomische Bedeutung zahlreiche Analogien mit den indogermanischen Legenden bieten); in ähnlicher Weise wird die alte Sonne, müde am Himmel zu herrschen und ihr Leben lang zu kämpfen, jeden Abend auf den Bergespitzen unsichtbar.

Das Schahname enthält ausser den kurz mitgetheilten zahlreiche andere Erzählungen; eine der beachtenswertheiten ist sonder Zweifel die von Isfendiar, welcher mit seinem Bruder Bisbutem auszieht, seine beiden Schwestern zu befreien, die von dem turanischen Könige Ardhasp in einer Veste gefangen gehalten werden. Die sieben Abenteuer Isfendiars, d. h. sein Zusammentreffen mit dem Wolf, dem Löwen, dem Drachen, der Hexe (die sich verschüt, aber nicht sobald mit dem bezauberten Halsband Isfendiars [der Sonnenscheibe] gebunden ist, als sie wieder alt und hässlich wird), dem Riesenvogel, dem Sturm und dem Strom, welche Gefahren er sämmtlich siegreich überwindet, sind in analoger Form Reproduktionen der sieben Abenteuer Rustems.

Endlich wurde die an ausserordentlichen Abenteuern reiche Erzählung von Iskander oder Iskender (der Name Alexanders des Grossen) höchst volkstümlich in Persien und kam ohne Zweifel

von da mit allen ihren Reizen nach Europa. Die Kühnheit, das Glück, der Ruhm und die Macht des grossen Eroberers waren die Gründe, warum sich um seinen Namen so viele wunderbare Geschichten rankten, welche ohne epische Einheit, zerstreut, durch die Welt schweiften. Um einen ruhmreichen und unvergesslichen Helden aufzustellen, wurden die Heldenthaten vieler anonymer oder fast vergessener zusammengeschweisst. Das persische Iskendername Nizâmîs geht, wie sein Name besagt, ganz auf die Verherrlichung der Thaten des macedonischen Helden, deren berühmteste die Befreiung der von den Russen gefangenen Prinzessin Nushâbe und die Fahrt nach der Quelle des Lebens und der Unsterblichkeit sind, die jedoch Iskander nicht finden kann. Aus Persien kam dieselbe Erzählung später mit neuen Einkleidungen nach Aegypten, Armenien und Griechenland, von wo aus sie sich im Mittelalter über fast das ganze westliche Europa verbreitete.¹

Als einer Brücke zwischen den Traditionen der Hindus und Perser und andererseits der Türken oder Tartaren, werden wir uns dreier Werke bedienen: der türkischen Uebersetzung des Tuti-Name,² das selbst eine Uebersetzung und theilweis eine Paraphrase der Çuka-Saptatî der Hindus, d. h. der 70 Geschichten von dem Papagei ist; der mongolischen Märchen von Siddhi-kûr und der mongolischen Geschichte von Ardshi-Bordshi Khân,³ von denen das erste eine Paraphrase der Vetâla-Pañcavinçatî der Hindus, d. h. der fünfundzwanzig von dem Vetâla (einer Art Dämon), und das zweite eine solche des Vikrama-çaritra (Abenteuer des Vikramâditya) der Hindus ist.

Wir sahen im Aitareya-Brâhmana den Vater, der seinen Sohn zu opfern bereit ist und im Mahâbhârata den Sohn, welcher seine Jugend hingiebt, damit sein Vater lebe. Im Tuti-Name⁴ rüstet sich der treue Merdi Gânbâz, sein Weib und seine Söhne, nachher auch sich selbst zu opfern, um das Leben des Königs zu verlängern; aber als er so seine Ergebenheit und Treue bewiesen, wird er von Gott zurückgehalten, das grausame

¹ Vgl. Spiegel, Die Alexandersage bei den Orientalen, Leipz. 1851, und Zacher, Pseudocallisthenes, Forschungen zur Kritik und Geschichte der ältesten Aufzeichnungen der Alexandersage, Halle 1867.

² Georg Rosens Uebersetzung, Leipz. Brockhaus 1858. 2 Bde.

³ Bernhard Jüls Uebersetzung, Innsbruck 1867. 1868.

⁴ I, 5.

Opfer auszuführen und empfängt vom Könige zahllose Wohlthaten.

In der Geschichte von dem Goldschmied und dem Tischler hat das Tuti-Name¹ die beiden Brüder oder Freunde, von denen der eine schlecht, reich und habgierig ist, während der andere um das ihm geschuldete Geld betrogen wird, weil er, obwohl in Wirklichkeit verständig, für einen Dummkopf gehalten wird. Der Tischler rächt sich an dem Goldschmied durch eine List, die wir in der Erzählung von dem Bären geschildert finden werden, und gewinnt kraft seiner Verschlagenheit das Geld wieder, welches ihm sein Bruder oder Freund weggenommen hatte.

In der interessanten Erzählung von Merhuma² lesen wir von der Frau, die von ihrem Schwager, der sie verführen will, verfolgt wird. Um ihre Weigerung zu strafen, lässt er sie in der Abwesenheit seines Bruders steinigen; da sie unschuldig ist, rettet sie Gott vom Tode; von einem Beduinen beherbergt, wird sie von dessen scheusslichem Sklaven versucht; zurückgewiesen klagt er sie als an dem Tode des kleinen Sohnes des Beduinen schuldig an, den er selbst getödtet; das schöne Weib flieht, sie befreit einen zum Tode verurtheilten Jüngling, der sie seinerseits verführen will. Darauf schifft sie sich ein; auf der See verlieben sich alle Seeleute in sie und wünschen sie zu besitzen; sie ruft den Gott an, welcher Phrao ertrinken liess und Noah aus dem Wasser rettete. Die Wogen beginnen zu stürmen; ein Blitz fährt nieder und brennt alle Insassen des Schiffs mit Ausnahme des schönen Weibes zu Asche; sie landet heil und gesund am Ufer (es ist die Aurora, die aus dem finstern Ocean der Nacht aufsteigt; die sie verfolgenden Ungeheuer werden von den Blitzen und Sonnenstrahlen zu Asche gebrannt); dann flüchtet sie sich in ein Kloster, in welchem sie die Unglücklichen pflegt, die Lahmen heilt, und die Blinden sehend macht. Unter den letzteren befindet sich ihr Verfolger, der Bruder ihres Gatten; sie verzeiht ihm und giebt ihm sein Augenlicht wieder; ebenso heilt sie alle ihre übrigen Verfolger. Es ist kaum nöthig, den Leser daran zu erinnern, wie diese orientalische Erzählung, die sich aus dem Mythos von der verfolgten und befreienden Aurora entwickelte, den wir in den vedischen Hymnen kennen gelernt haben, in zahlreichen

¹ I, 6,

² Tuti-Name I, 7.

westlichen Volkemährchen wiedererscheint, deren hervorragendste Gestalten Crescentia und Genoveva sind.

Die Aurora tritt aus dem finstern Ocean heraus und wird von der Sonne geheirathet; diese himmlische Hochzeit liess das Volkemährchen¹ von dem Könige entstehen, welcher die Gegenwart des Meeres mit seinen Perlen bei seiner Hochzeit wünscht; die Perlen der bräutlichen Aurora werden für aus dem Meere der Nacht kommend gehalten. Das Meer sendet als Hochzeitsgabe dem Könige „ein Schmuckkästlein voll Edelgestein — eine Lade mit Kleidern, kostbar und fein — ein Ross, das dahin wie der Morgenwind fährt — und Gold, eine Kiste voll, prüfsteinbewährt“. —

Die weise Aurora figurirt wieder in der Geschichte von der „geistreichen Königstochter“,² welche vermittelt eines Räthsels die Räuber entdeckt, die während der Nacht die für den König bestimmten kostbaren Edelsteine gestohlen haben.

Die Aurora verleiht der erblindeten Sonne Glanz und Sehkraft. Die Geschichte von der dreibrüstigen Prinzessin, die, während sie auf die Vergiftung des blinden Mannes eint, um ungestört die Neigungen ihres jungen schönen Liebhabers geniessen zu können, Reue fühlt, weich wird und ihm das Augenlicht wiedergiebt, erscheint in ziemlich unvollständiger Gestalt im Tuti-Name³ wieder.

Das Mädchen, das an ein Scheusal von Mann verheirathet ist, dem es entflieht, um einem schönen jungen Liebhaber zu folgen, welcher es, am Ufer eines Flusses angelangt, seiner Reichtümer beraubt, es nackend verlässt und auf das andere Ufer übersetzt, worauf es sich in sein Schicksal ergiebt und zu seinem Gemahl, dem Ungeheuer, zurückzukehren beschliesst,⁴ stellt die Abend-Aurora dar, die vor dem Ungeheuer der Nacht flieht, um ihrem Liebhaber, der Sonne, zu folgen, welche am Morgen, nachdem sie sich mit ihrem Glanze geschmückt, sie am Ufer des finstern Oceans zurücklässt und davoneilt, so dass die Aurora genöthigt ist, am Abend sich wieder mit ihrem Gemahl, dem Ungeheuer, zu vereinigen. Es ist überdies als für den vorliegenden

¹ Tuti-Name I, 13.

² Tuti-Name I, 14. — Vgl. Afanassieff, Narodnija ruskija skaski VI, 23.

³ II, 27.

⁴ II, 16.

Fall wichtig, interessant, den Ausdruck zu beachten, dessen sich der Jüngling, der mit dem schönen Weibe entflieht, bedient, um seine Furcht vor Entdeckung auszudrücken. Er sagt: „Ohne Zweifel wird der Gemahl sie aufsuchen lassen und sässe ich auf den Hörnern des Ochsens (des Mondes), er wtrde mich ausfindig machen“. Die Geschichte von zwei jungen Leuten, die auf einem Stier fliehen und von dem Ungeheuer verfolgt werden, taucht in dem russischen Volksmärchen wieder auf. Mit den Hörnern des Stieres meint der Jüngling die hervorragendste und am meisten in die Augen fallende Situation.

Ferner ist es die Aurora, die von dem schönen Mädchen ¹ dargestellt wird, das Vater, Mutter und Bruder, ohne von einander zu wissen, mit drei Jünglingen verschiedenen Berufs verlobt haben. Die drei jungen Männer streiten um sie, doch ehe der Streit entschieden, stirbt das Mädchen. Die drei gehen dann, ihr Grab zu besuchen; einer zieht den Leichnam heraus, der zweite findet, dass noch Leben darin ist und der dritte schlägt sie mit einem Knüttel und richtet sie lebend auf, worauf der Streit wieder aufgenommen wird. Sie flieht und zieht sich in ein lebendiges Grab, ein Kloster, zurück. In der volkstümlichsten Gestalt dieser Erzählung theilen sie die drei Gesellen oder Brüder, welche um die Braut kämpfen; die Aurora wird, sobald die Sonne, ihr wahrer Liebhaber und rechtmässiger Bewerber, erscheint, in Stücke zerrissen.

Aus dem Dunkel ersteht Licht, aus dem Alten Junges, aus Tod Leben; aus dem Staube eines Todtenschädels wird ein wunderbares Kind geboren, das falsche Perlen von echten, Ehrlose von Ehrenhaften ² zu unterscheiden weiss (die Morgensonne kann zwischen Licht und Finsterniss unterscheiden); der weise Knabe (die junge Sonne) ist der Bruder des weisen Mädchens (der jungen Aurora). Das Fleisch eines getödteten Brahmanen verwandelt sich in einer andern Erzählung des Tuti-Name in Gold. ³

Wir haben gesehen, dass die Aurora und die Sonne Mutter und Sohn, Bruder und Schwester, Liebender und Geliebte sind. Die Sonne stirbt am Abend eines schmähhlichen Todes, wird geopfert und an einem Galgen aufgehängt, und weiht mit sich selbst

¹ Tuti-Name II, 19.

² II, 21.

³ II, 28.

ihre Mutter oder Geliebte dem Tode. Alt und volkstümlich ist die Erzählung, welche von dem Räuberssohne spricht, der, als er sein Leben am Galgen enden soll,¹ seiner Mutter, die ihm das Leben gegeben und ihn unter Schmerzen aufgezogen hat, die Nase abbeisst. Im Tuti-Name² ist es der junge Verführer (und Räuber dazu), der wegen seines Ehebruchs zum Tode verurtheilt, noch einmal vor seinem Tode die Geliebte zu sehen und zu küssen wünscht und seine Rache, als sie es thut, durch eine ähnliche Beleidigung befriedigt. Beachtenswerth ist, wie selbst in dem Volksmärchen der Hindus die Erzählung von dem Ehebrecher mit der von einem Diebe zusammengeworfen ist; der Ehebrecher wird schliesslich ins Wasser geworfen (die Sonne und die Abend-Aurora fallen in den finstern Ocean der Nacht).

In der nächsten Erzählung ist es der böse Mann, welcher, auf einer Reise mit seiner reichen Frau, um den Wohnort zu wechseln, sie ihrer Habe beraubt und sie dann in einen Brunnen wirft, um ihre Juwelen und Kleider in Besitz zu nehmen. Dieser Reichthum dauert jedoch nicht lange; er verarmt und geht betteln bis er sein Weib wiederfindet, das durch göttliche Hilfe aus dem Brunnen gerettet und aufs Neue mit Kleidern und Juwelen gleichen Werthes versehen worden war. Der Gatte bringt einige Zeit bei seinem Weibe zu und tritt dann wieder mit ihr eine Reise an; er kommt wieder an den bewussten Brunnen und wirft sie wie vorher hinein, um allein die ihr abgenommenen Kostbarkeiten zu geniessen. (Die Bedeutung der Mythe ist klar; es ist die Sonne, welche die glänzende Aurora in das finstere Wasser der Nacht wirft.)

Ein König verliebt sich in die schöne Mahrüsa;³ seine Rathgeber halten ihn mit Gewalt von der Geliebten ab, worauf er in Einsamkeit sich abhärmt und stirbt. Das schöne Mädchen vereint sich ihm im Grabe (Romeo und Julie, die Abend-Aurora und die Sonne sterben zusammen).

Die Erzählung von den drei Brüdern, den Ribbus, begegnet uns im Tuti-Name⁴ wieder, mit einzelnen andern, die wir schon

¹ Diese Erzählung war in Italien schon im 15. Jahrhundert sehr bekannt; sie wurde dem Philosophen und Gelehrten Pontano von seiner Mutter erzählt, wie ich aus seiner Biographie ersehe, die vor zwei Jahren Prof. Tallarigo (Sanseverino-Marche) herausgegeben hat. Noch heut erzählt man sie im Piemontesischen.

² II, 21.

³ II, 25.

⁴ II, 24.

kennen. Der erste Bruder ist der weise, der zweite ist ein Verfertiger von Talismanen (unter Anderm kann er ein Pferd machen, das in einem Tage so weit läuft, als andere in dreissig); der dritte und jüngste Bruder ist der unübertreffliche Bogenschütze. Die drei ziehen aus, um nach dem schönen Mädchen zu suchen, das bei Nacht aus dem Hause seines Vaters geflohen ist. Der erste Bruder entdeckt durch seine Weisheit, dass das Mädchen von den Feen auf einen Inselberg, zu dem Menschen nicht gelangen können, entführt worden ist. Der zweite schafft ein wunderbares Thier, um über die dazwischenliegenden Gewässer zu setzen (Christophorus oder Bhîma). Bei dem Inselberge angekommen, kämpft der dritte und jüngste Bruder mit dem Dämonen, dem Herren der Feen, besiegt ihn und befreit das schöne Mädchen, das darauf seinem Vater zurückgebracht wird. Dann entsteht zwischen den drei Brüdern der gewöhnliche Streit, welcher die Braut besitzen soll.

In den Veden finden wir den Himmel und den Mond als einen Becher dargestellt. Von dem kleinen Becher der Fülle (dem Monde) kommt man leicht zu dem wunderbaren kleinen Töpfchen (dem Monde), in welchem die gutherzige aber arme Hausmutter der Pândavas im Mahâbhârata noch Ueberfluss an Vegetabilien findet, nachdem ihre Mittel der Gastfreundschaft für den als Bettler verkleideten Krishna erschöpft sind — zu dem Töpfchen, aus dem man Alles nehmen kann, was man wünscht. Im Tuti-Name¹ findet ein Holzhauer zehn Zauberer um einen Krug, aus dem sie Speise und Trank, soviel sie nur begehren, herausnehmen; sie essen und unterhalten sich vortrefflich; der Holzhauer gefällt ihnen und sie geben ihm auf seine Bitte den Krug. Er lädt einst seine Freunde zu einem Festmahl in seinem Hause ein; da er sich vor Freude nicht zu lassen weiss, setzt er das Gefäss auf den Kopf und beginnt zu tanzen. Das Töpfchen fällt zur Erde und bricht in Stücke; sein Glück hat ein Ende (die Geschichte von Perrette, dem Milchmädchen).

Eine Variation des kleinen Bechers ist der hölzerne Napf (der Mond), um den sich zwei Brüder (die beiden Aqvin) streiten, in der Geschichte des Königs von China,² und aus dem man alle Speisen und Getränke nehmen kann, die man nur begehrt, wie wir auch in derselben Geschichte Zauberschuhe finden, die uns

¹ II, 26.

² II, 28.

in einem Augenblick dahin bringen, wohin wir uns wünschen. — Das führt uns auf die flüchtige Aurora der Veden zurück, die schnellste im Wettlauf, und auf die Volksmärchen von Cinderella, die von dem Prinzen erst eingeholt und wiedergefunden wird, als sie ihren bezauberten Pantoffel verloren hat. Neben dem Napf und den Zauberschuh finden wir in den Volksmärchen den gefüllten kleinen Beutel, der nie leer wird (eine andere Form des Bechers der Fülle) und ein Schwert, das, aus der Scheide gezogen, in einer Wüste eine schöne, reiche und grosse Stadt er stehen lässt, welche jedoch verschwindet, sobald das Schwert wieder in die Scheide gesteckt wird (der Sonnenstrahl ist das gezogene Schwert, das die glänzende Stadt der reichen Aurora er stehen lässt; kaum verschwindet der Sonnenstrahl oder kaum ist das Schwert eingesteckt, als die wunderbare Stadt sich in Nichts auflöst). Der Rest der Erzählung ist ebenfalls interessant, weil er auf drei Männer die wohlbekannte Fabel von den Thieren, die um die Beute kämpfen, anwendet (wie die drei Brüder um das wiedergefundene schöne Mädchen kämpfen). Die Thiere können sie nicht in gleiche Theile theilen; sie appelliren an das Urtheil eines Mannes, der grade vorbeigeht; er theilt sie so gut, dass die Thiere ihm noch später immer dankbar sind und ihm in jeder Gefahr beistehen. Die Erzählung des Tuti-Name streift an diese Gestaltung der Mythe, verlässt sie jedoch bald um einer anderen beliebteren willen, nämlich der von dem Dritten, welcher zu zwei Streitenden kommt und die Beute für sich nimmt. Der junge Abenteurer versucht dem Streite der beiden Brüder über die Theilung der Börse, des Napfes, des Schwertes und der wunderbaren Schuhe ein Ende zu machen: er zieht die Schuhe selbst an und fliegt mit den drei andern bestrittenen Gegenständen davon (die beiden Aqvins, Dämmerungen, streiten um den Mond und auch um die Aurora, wie wir deutlicher im nächsten Kapitel sehen werden; die Sonne macht ihrem Streite ein Ende, indem sie selbst sie heirathet).

Wir sind schon bekannt mit den Ribhus der Veden, die aus einem Becher vier machen. Wahrscheinlich von dieser Erzählung hängt die von den vier Brüdern ab (im Tuti-Name¹), welche dort, wo die auf ihre Turbane gehefteten Siegel hinfallen, vier Minen finden, der eine eine Kupfermine, der zweite eine Silbermine, der dritte eine Goldmine (auch hier ist wieder der dritte

¹ II, 29.

Brader der begünstigte), der vierte nur eine Eisenmine. Das Siegel scheint die Sonne selbst zu sein, die vier Minen beziehungsweise der Kupferhimmel am Abend, der Silberhimmel in der Mondnacht, der von der Morgenröthe goldige Morgenhimmel, und der Eisenhimmel des Tages, der graue oder azurblaue. Das Wort *nīla* bedeutet im Sanskrit sowohl azurblau wie schwarz, und zwischen azur und schwarz liegt grau, die Eisenfarbe.

Von den drei Brüdern ist oft der erfahrenste, der die Räthsel löst, der älteste; und in der Erzählung des Tuti-Name¹ erklärt der älteste der drei Brüder, warum alte Leute weisse Haare haben, damit, dass diese Weisse ein Symbol der Klarheit ihrer Gedanken sei.

Gehen wir jetzt zu den kalmükischen und mongolischen Erzählungen des Siddhi-kür über, deren Ursprung, wie wir oben gesagt, auch bei den Hindus zu suchen ist.

In der ersten Erzählung haben sich die drei Brüder, indem sie erst drei Paare bilden, in sechs aufgelöst. Die Nachtzeit wird in drei, in sechs, in sieben (sechs plus einem ausserordentlichen, erst später geborenen), in neun (drei mal drei), in zwölf (drei mal vier) Theile getheilt. Daher finden wir neben dem Ungeheuer mit drei, sechs, sieben, neun oder zwölf Köpfen bald drei, bald sechs, sieben, neun, zwölf Heldenbrüder. Der letzte Kopf (oder die letzten zwei, drei oder vier Köpfe) des Ungeheuers, der entscheidende, ist am schwersten und gefährlichsten abzuhaueu; der letzte Bruder ist der, welcher ihn abschlägt und siegt. In der ersten kalmükischen Erzählung des Siddhi-kür trennen sich sechs Brüder oder Gesellen da, wo die Mündungen mehrer Flüsse sich vereinigen; jeder zieht von hier aus an einem andern Flussarme hinauf, seinen Unterhalt zu suchen. Der erste kommt um; der zweite entdeckt mittelst seiner Weisheit (er hat Theil an der Weisheit des ersten, mit dem er eine Gruppe bildet) den Ort, wo der Verstorbene begraben ist; der dritte, der starke, zertrümmert den Fels, unter dem der erste todt verborgen ist; der vierte erweckt ihn wieder zum Leben durch einen Heiltrank, wie Bhīma, der starke Held des Mahābhārata, wiederaufersteht, als er das Wasser der Gesundheit und Stärke trinkt; der fünfte Bruder fertigt einen Wundervogel, den der sechste mit allerlei Farben bestreicht. In diesen Vogel steigt der erste, fliegt zu seiner Braut, entführt sie, indem er sie in den Wundervogel mit einsteigen lässt, und kehrt

¹ II, 29.

Gubernatis, die Thiere.

zu seinen Gefährten zurück. Als diese das reizend schöne Weib sehn, erglühn sie von heftigem Verlangen nach ihr; jeder von ihnen beansprucht sie; sie streiten hin und her und können nicht eins werden. Schliesslich tödten sie die arme, unter dem Rufe „hau zu, hau zu!“ mit dem Messer Stücke von ihr abschneidend, indem alle sie nehmen wollen. Wir kennen schon die mythische Bedeutung dieser Erzählung.

Die dritte und vierte kalmükische Erzählung führen deutlich den Stier und die Kuh ein. In der dritten verbindet sich ein Mann, der nichts als eine einzige Kuh besitzt, selbst mit ihr, um sie zu befruchten. Aus dieser Vereinigung geht ein Wesen hervor, mit dem Leibe eines Menschen, dem Kopfe eines Rindes, dabei langgeschwänzt. Der Stier-Mensch (Minotauros) geht in den Wald, wo er nacheinander drei Menschen findet — einen schwarzfarbigen, einen grünfarbigen und einen weissfarbigen — die sich ihm anschliessen. Der Stier-Mensch überwindet die Bezauberung einer zwergartigen Hexe; seine drei Gefährten lassen ihn an einem Seile in eine Tiefe hinab, auf deren Grunde die Leiche der Hexe unter Gold und Edelsteinen liegt. Als er ihnen die Schätze hinaufgereicht hat, lassen sie ihn in der Felsenkluft zurück; er entkommt jedoch und trifft ein reizendes Mädchen, das aus einer Quelle Wasser geholt; indem sie dahin wandelt, sieht er mit Verwunderung, wie unter jedem ihrer Tritte immer eine Blume nach der andern hervorsprosst. Ihr folgend, gelangt er in den Götterhimmel, unterstützt die Götter in ihrem Kampfe gegen die Schumnu (Dämonen) und stirbt bei diesem Unternehmen. Diese Erzählung, indischen Ursprungs, in welcher der Stier und die Kuh die Stelle des Helden und des Mädchens einnehmen, scheint mir zu den umfassendsten Vergleichen zu berechnen.

Wir haben schon die wohlthätigen Eigenschaften des Kuhmists gesehn. In der vierten Erzählung findet sich unter den Excrementen einer Kuh der Lebenstalisman des Chânes, ein kostbarer Edelstein, den die Tochter des Königs verloren; margarita in sterquilinio. Die Perle ist das Secret der Kuh. Die Mond-Kuh und die Aurora-Kuh sind reich an Perlen; sie sind selbst Perlen, gleich der Sonne; die Sonne kommt aus der Aurora, die Perle aus der Kuh.

Gegenstand der siebenten Erzählung sind die drei Schwestern, welche täglich abwechselnd die Büffel auf der Weide hüten. Die älteste Schwester schläft eines Tages beim Hüten ein und ein

Büffel verläuft sich. Als sie ihn suchen geht, kommt sie an ein verzaubertes Schloss, voller Gold und Edelstein; doch ist Niemand daselbst; nur ein grosser, weisser Vogel sitzt auf einem kostbaren Tisch. Dieser will sie den Büffel finden lassen, wenn sie seine Frau werden will. Sie geht darauf nicht ein, sondern kehrt zurück. Dasselbe geschieht mit der mittleren Tochter. Die jüngste Tochter willigt ein, ihn zu heirathen. Gelegentlich stellt es sich heraus, dass der Vogel ein schöner Ritter ist (eine Form Lohengrins). Da sie jedoch auf den Rath einer Hexe das Vogelhaus verbrennt, verliert sie ihn und kann ihn nicht wiedergewinnen, bis sie ein neues Vogelhaus gebaut hat. Wir werden die Sonne in den vedischen Hymnen als Vogel sehen; die Aurora ist das aus Flammen gemachte Bauer dieses göttlichen Vogels. Als das Vogelhaus am Morgen verbrannt wird, trennen sich die Aurora und die Sonne; sie treffen sich am Abend wieder; als das Bauer wiederhergestellt ist.

Ein anderer schöner Mythos von analoger Bedeutung findet sich in der achten Erzählung wieder. Ein Holzkünstler und ein Maler sind einander feindlich gesinnt; der Maler macht den König glauben, dass sein (des Königs) verstorbener Vater ihn (den Maler) zu sich in den Himmel beschieden und ihm ein Schreiben an seinen Sohn (den regierenden Chän) mitgegeben habe. In diesem Schreiben steht: „Sende unseren Holzkünstler herauf, um mir einen Klostertempel hier zu errichten. Die Art und Weise heraufzukommen, weiss der Maler.“ Der König befiehlt dem Holzkünstler, sich nach dem Götterreiche aufzumachen. Der Maler bezeichnet als den Weg hinaufzukommen einen Scheiterhaufen, auf dem er den Holzkünstler verbrennen will. Dieser weiss sich jedoch geschickt aus der Affaire zu ziehen; er verbirgt sich einen ganzen Monat lang; dann geht er zum Chän, sagt, er sei im Götterreiche gewesen und präsentirt einen Brief des Verstorbenen, mit dem Befehle, den Maler hinaufzuschicken, um den Klostertempel zu malen. Heraufkommen solle er nur nach der vorigen Weise. Der König dringt auf die Befolgung des Befehls und der hinterlistige Maler kommt elend um. Die Morgensonne taucht heil und gesund aus den Flammen der Morgen-Aurora auf; die Abendsonne passirt dieselben Flammen und stirbt.

Die zehnte Erzählung bietet uns den Mythos von den beiden Brüdern, dem reichen habsüchtigen und bösen und dem armen tugendhaften. Die Erzählung endet analog der von dem sterben-

den Ehebrecher, der, wie wir im Tuti-Namē sahen, seiner Herrin die Nase abbeißt.

Die eilfte Erzählung ist eine Variation der von dem Liebenden oder Gatten, welcher sein Weib verläßt oder tödtet, nachdem er es seiner Reichthümer beraubt: aber statt des Wassermeeeres haben wir hier das Sandmeer, die Sandwüste, in welcher das junge Mädchen, in eine Kiste eingeschlossen, vergraben wird, derselben Kiste, die in andern Volksmärchen auf der Oberfläche des Wassers umhertreibt.¹ Sie wird jedoch von einem jungen Prinzen gefunden und fortgenommen, und statt ihrer ein Tiger in den Kasten gesteckt; der unwürdige Gatte wird, als er die Kiste fortnehmen will, von demselben zerrissen. Die unfruchtbare Nacht ist eine weite Wüste, ein Wasser-, ein Sandmeer; der Sonnenprinz befreit die Aurora aus dem Wasser, dem Brunnen oder der Wüstenhöhle; der Tiger tödtet das Gatten-Ungeheuer.

In der zwölften Erzählung stiehlt ein Dieb dem Chän seinen Lebenstalisman; er wirft den Edelstein zu Boden und die Folge davon ist, dass dem Fürsten die Nase so heftig blutet, dass er stirbt. Die Nase ist der hervorragendste, sichtbarste und glänzendste Theil des Gesichtes; sie ist der Edelstein des Sonnenfürsten. Die Sonne fällt in der Nacht auf den Berg; der Edelstein fällt auf die Erde; dem Prinzen blutet die Nase; er hat seine Nase auf die Erde gestossen und sie blutet. Der Sonnenprinz stirbt und der Abendhimmel färbt sich roth, blutig roth: die Sonne, die am Abend ihr Blut verliert, stirbt (geht unter).

Den dreizehn kalmükischen Erzählungen folgen zehn mongolische; im Ganzen dreiundzwanzig, von denen jedoch die sechzehnte verloren ist.

Die vierzehnte erzählt uns von dem reichen und habstüchtigen Manne, dessen armer Bruder in der Verzweiflung in den Wald geht, um sich das Leben zu nehmen; unbemerkt belauscht er dort die Däkinis (Geister) und setzt sich in Besitz eines diesen gehörigen Hammers und Sackes; schlägt man mit dem Hammer auf den Sack, so kommt Alles, was man wünscht, aus dessen Innerem zum Vorschein. So wird der arme Bruder reich und wird von dem andern beneidet, der in der Hoffnung, dasselbe Glück zu haben, an dieselbe Stelle geht, da er sich jedoch nicht verbirgt, von den Kobolden gesehen wird, die ihn für den halten, welcher

¹ Vgl. auch das Kapitel über das Schwein, wo wir die Mythen und Legenden, die sich auf Verkleidungen beziehen, auseinandersetzen werden.

den Hammer und den Sack gestohlen, aus Rache ihm die Nase lang ziehen und ihm neun Knoten in dieselbe knüpfen. Auf diesen Mythos lässt sich vielleicht der italienische Ausdruck: „restare con uno o due palmi di naso“ (mit ein oder zwei Nasenlängen zurückbleiben) zurückführen; d. h. ausgelacht werden und zwar mit der Geberde, von welcher Verspottung begleitet und die an den Verspotteten gerichtet wird, indem man eine oder beide Hände an die Nasenspitze setzt.¹ Der arme, jetzt reiche Bruder besucht den Unglücklichen mit der Knotennase und bringt mit seinem Hammer die Knoten fort. Er hat schon acht weggebracht und nur einer bleibt noch, als er auf Ansuchen seiner Schwägerin ablässt; diese entreisst ihm nämlich den Hammer, um den neunten Knoten selbst zu lösen; sie schwingt den Hammer nach seinem Beispiel, schlägt aber, da sie den Massstab nicht kennt, ihrem Manne die Stirn entzwei, so dass er stirbt.

In der siebzehnten mongolischen Erzählung besitzen ein alter Mann und eine alte Frau neun Kühe. Da der Alte ein Liebhaber von Fleisch ist, so pflegt er alle Kälber, sobald sie zur Welt gekommen sind, zu schlachten und zu verzehren; die Alte aber pflegt sich nur von Milch und Butter zu nähren. Als der Alte alle Kälber gegessen, denkt er, eine Kuh mehr oder weniger wird meinen Wohlstand nicht beeinträchtigen; so argumentierend verzehrt er alle Kühe bis auf eine, die er aus Rücksicht auf die Liebhaberei seiner Alten aufspart. Eines Tages aber, als die Alte nicht zu Hause ist, kann er der Versuchung nicht widerstehen und schlachtet die letzte Kuh. Jene kommt zurück, wird böse und verlässt ihn, worauf er ihr ein Euter der Kuh nachwirft. Die Frau hebt dasselbe in dankbarem Andenken an die geliebte Milch und Butter auf, geht damit auf den Berg und schlägt dort mit dem Kuhenter an den Fels, an welchem es haften bleibt; als sie daran melkt, strömt Milch heraus und sie gewinnt Butter in reichlicher Menge. Einstmals denkt sie: „Mein Alter könnte vielleicht Hungers sterben“ und wirft ihm einen Schlauch mit Butter durch den Kamin, als er gerade damit beschäftigt ist, Asche zu essen. In dieser Aufmerksamkeit erkennt der Alte die Liebe seines Weibes und beschliesst sofort, ihren Fussspuren im Schnee während

¹ Vgl. auch die ital. Redensart: *menare uno pel naso* (Jemanden an der Nase führen); soviel wie: mit Jemandem machen, was man Lust hat; eine zu lange Nase würde also ein Zeichen von Dummheit sein; vgl. ferner die deutsche Redensart: Jemandem eine Nase drehen, und: Jemanden nasführen.

der Nacht zu folgen. Er kommt auf den Berg, sieht das Kuh-euter, isst es und nimmt die Butter mit fort. Die Alte wandert umher, bis sie zu einem Rudel Hirschkühe kommt, die frei weiden und sich, statt zu fliehen, melken lassen. Wieder denkt sie an ihren Mann und wirft Hirschbutter durch den Rauchfang. Der Alte folgt ihr im Schnee, findet sie bei den Hirschkühen und tötet dieselben in seiner Leidenschaft für Fleisch. Die Alte fährt fort, umherzuwandern und stösst dies Mal auf eine Höhle von wilden Thieren, die von einem Hasen bewacht wird. Der Hase schützt sie vor den wilden Thieren; sie fasst nun den Entschluss, ihrem Mann einen Wildschlängel zu bringen und wirft ihn durch den Rauchfang hinab, während er wie früher mit einem Löffel die Asche in Portionen eintheilt. Er folgt ihr und kommt zu der Höhle der wilden Thiere, die Beide zerreißen.

Die achtzehnte mongolische Erzählung ist zu indecent, als dass sie hier eine Stelle finden könnte; es möge die Bemerkung genügen, dass wir in ihr eine komische Variation der Amazone haben und dass sich dieses Mannweib Sûrya (die Sonne) — Bagatur (dem das russische bagatir oder Held entspricht) nennt.

In der zwanzigsten Erzählung finden wir ein Kalb und ein Löwenjunges, von einer Löwin mit derselben Milch aufgezogen.¹ Als sie gross geworden sind, begiebt sich der Löwe in einen Wald, das Kalb aber auf die Sonnenseite eines Berges; sie begegnen sich als gute Freunde und Brüder und trinken aus demselben Wasser. Dieses gute Einvernehmen wird jedoch durch ihren treulosen Onkel, den Fuchs, gestört, welcher dem Löwen einredet, der Stier beabsichtige, ihn zu tödten und auch bemerkt, dass, wenn der Stier am nächsten Morgen den Boden mit seinen Hörnern aufwühlt und laut brüllt, dies das Zeichen sei, dass er im Begriff stehe, seine Absicht auszuführen; er erzählt darauf dem Stier, der Löwe hege die gleiche Absicht gegen ihn. Als die beiden Brüder, Stier und Löwe, am Morgen zu demselben Wasser gehen, nähern sie sich einander mit Misstrauen, gerathen in Streit und tödten einander, während der Fuchs allein den Vortheil hat. Diese Gestalt der Geschichte von den beiden Dämmerungen (den Aq̄vins) werden wir im nächsten Kapitel noch näher beleuchten.

Der Anfang der einundzwanzigsten mongolischen Erzählung

¹ Vgl. auch die Kapp. über den Löwen und den Fuchs.

bietet uns eine neue Analogie zu der Fabel von Perrette.¹ Arme Eltern finden einen Klumpen Schafwolle; sie pflegen Rath und beschliessen, aus der Wolle einen Rock zu machen und für den Rock einen Esel zu kaufen und ihren Jungen darauf zu setzen. „Und wenn wir doch einmal kaufen,“ sagt die Frau, „so muss eine Eselin genommen werden; wenn von ihr ein Junges zur Welt gebracht wird, so werden es ihrer zwei.“ Der kleine Bursche schreit gleich, werde ein kleiner Langohr geboren, so wolle er darauf reiten, worauf seine Mutter antwortet: „Du wirst den Rücken des jungen Esels zerbrechen;“ sie begleitet diese Worte mit der Bewegung eines Stockes und schlägt dem Kinde den Kopf ein, so dass es stirbt; damit haben auch die schönen Pläne der armen Eltern ein Ende.

In der letzten Geschichte des Siddhi-kûr, die sich an die drei Fabeln von den dankbaren Thieren, den Verkleidungen und der lachenden Prinzessin anschliesst, gebraucht ein Mann die Hörner seines todten Büffels, um die Wurzeln, von denen er sich in der Verbannung nährt, auszugraben.

Auch die Geschichte von Ardshi-Bordshi enthält mehrere interessante Erzählungen.

Sie beginnt damit, dass die Kinder, die des Königs Kühe hüten, von dem Gipfel eines Hügels aus einen allgemeinen Wettlauf anzustellen pflegen. Der Erste, welcher an das Ziel kommt, wird für diesen Tag von seinen Gefährten wie ein König geehrt und benimmt sich und spricht Recht an dem Platze, wo der Wettlauf Statt findet, wie ein wirklicher König; ja, er entscheidet wie ein Gerichtshof letzter Instanz über Fälle, die von dem grossen König des Landes nicht recht geprüft worden sind. Er entlarvt und überführt Räuber und falsche Zeugen, die von dem König als unschuldig losgesprochen worden sind, und schickt einen Boten an den König, indem er ihm empfiehlt, in Zukunft bei seinen Urtheilen vorsichtiger zu sein oder aber auf seine königliche Würde zu verzichten. Der grosse König wundert sich über die ausserordentliche Klugheit des Königs der Kinder und schreibt seinen übernatürlichen Scharfsinn dem magischen Einfluss des Berges zu, wo die Kinder, die die Kühe hüten, spielen. Bei einer andern Gelegenheit entdeckt der König der Kinder durch seine Schlaueit einen bösen Dämon in Jemandem, den der König für

¹ Vgl. über die Geschichte von Perrette den interessanten Aufsatz M. Müllers in der Contemporary Review, 1870.

den rechtmässigen Sohn seines Ministers gehalten hatte. Die Entdeckung geschieht vermittelt einer Aufforderung an des Ministers wirklichen Sohn und sein dämonisches Pendant, auf der Stelle in einen kleinen Krug zu kriechen. Der wirkliche Sohn kann es nicht; aber der dafür gehaltene verkleinert sich und geht in den Krug hinein, worauf der Kinderkönig die Oeffnung sofort mit einem Diamanten versiegelt und dem grossen König für seine Sorglosigkeit einen neuen Verweis zukommen lässt. Der grosse König besucht darauf die Kinder, und als man die ihnen zum Königsspiel dienende Hügelhöhe umgräbt, kommt aus dem Innern ein goldener Thron zum Vorschein; auf den 32 goldenen Stufen stehen 32 Holzfiguren, auf jeder Stufe eine befestigt (der Mond in seinen Phasen). Der grosse König lässt den Thron in seinen Palast bringen und versucht, ihn zu besteigen; die Holzfiguren halten ihn zurück und eine von ihnen erzählt ihm, dass das einst der Thron des Gottes Indra und später des Königs Vikramāditya war. Der grosse König verneigt sich ehrerbietig und eine der Puppen beginnt die Geschichte Vikramādityas zu erzählen.

Die Geschichte Vikramādityas, welche die Puppe erzählt, geht zurück auf ein kluges Kind, welches die Gattin des Königs Gandharva geboren, nachdem sie einen Brei aus in Rüböl gekochter und in einer Porzellanvase mit Wasser verdünnter Erde (dessen Bodensatz eine Dienerin isst) gegessen hatte. Der junge Vikramāditya lernt alle Künste, eingeschlossen die Kunst zu stehlen, welche ihm von den erfahrensten Räubern beigebracht wird, wie auch jede Art von Betrug in Handel und Wandel; durch Betrug gelangt er in den Besitz eines bezauberten Edelsteines, der in der rechten Hüfte eines Leichnams steckt, und eines Knaben, der die Fähigkeit besitzt, die Sprache der Wölfe zu verstehen und sich Sohn der Wölfe nennt, in Wirklichkeit aber an der Landstrasse von dem Mädchen geboren ist, welches den Bodensatz des Breis gegessen hatte; dieses Kind wird nun von seiner Mutter gesäugt und wird, obwohl zuerst ungestalt, im Laufe der Zeit sehr schön. Vikramāditya tödtet später den König der Dämonen im Kampfe, wobei es beachtenswerth ist, dass so viel neue Dämonen zum Kampfe erstehen, als Stücke sind, in die der Held den Dämonen haut, bis sich der Held seinerseits vervielfacht und jedem Dämon einen aus ihm entstandenen Löwen gegenüberstellt. Vikramāditya besteigt einen Thron, auf dem die, die vor ihm darauf gesessen, Alle nach einer vierundzwanzigstündigen Regierung angekommen waren, weil sie unterlassen hatten, während der Nacht

die übrigen Opfer darzubringen; Vikramāditya erfüllt mit seinem Genossen, dem Sohn des Wolfs, die heilige Pflicht und entrinnt dem Tode.

In derselben Erzählung, welche uns an die Ribhus und die vier Becher und die Kuh erinnert, arbeiten vier junge Schäfer, einer nach dem andern, an demselben Stück Holz; einer giebt ihm die allgemeine Gestalt einer Frau; der zweite trägt gelbe Farbe auf; der dritte verleiht die Züge, die der weiblichen Gestalt eigenthümlich sind, und der vierte haucht der Figur Leben ein; dann streiten sie sich um sie. Der Fall wird vor den König gebracht; ein Weiser spricht sich dahin aus: „Derjenige, der die Figur zuerst gemacht hat, ist der Vater; der die Farbe aufgetragen, ist die Mutter; der die charakteristischen Züge hinzugefügt hat, ist der Lama (Priester); der ihr das Leben einhauchte, wie sollte der nicht ihr Mann sein?“ So werden aus den Vier Drei, indem die ersten Beiden ein Paar bilden.

Folgt die Erzählung von der Frau, die ihren Mann bei den Füßen nimmt und ihn in einen Brunnen stösst, weil sie eine melodische Stimme, vielleicht ein Echo ihrer eignen, hört, die sie bezaubert; als sie nun jene liebliche Stimme aufsucht, sieht sie einen am Rücken und Hals mit Wunden und Beulen bedeckten Mann, der sich so lieblich vernehmen lässt, und beklagt ihren verlorenen Gatten. In der Thiermythologie entspricht die Fabel von dem Hunde, der, beim Anblick seines eigenen Schattens, das Fleisch in den Fluss fallen lässt, dieser Erzählung, die wir jedoch hier nur wegen ihrer Verwandtschaft mit den ähnlichen Erzählungen von der Frau, die ihren Mann tödtet und von dem Mann, der seine Frau tödtet, indem er sie ins Wasser wirft, und die schon in den vedischen Hymnen unbestimmt angedeutet sind, anführen.

Die letzte Erzählung, die in der Geschichte von Ardshi Bordshi enthalten ist, zeigt uns andererseits ein zu gefälliges Weib. Ein König hat eine Tochter, „Sonnenschein“ geheissen, die von Niemandem angesehen werden darf. Die Tochter bittet einst um die Erlaubniss, am fünfzehnten des Monats (bei Vollmond) ausgehen und sich in der Stadt umsehen zu dürfen; es wird gewährt, der König befiehlt jedoch Allen, an diesem Tage zu Haus zu bleiben und alle Thüren und Fenster zu schliessen; Todesstrafe steht auf der Uebertretung dieses Gebotes. (Aehnliches kommt in der britischen Erzählung von Godiva, der Gräfin von Mercia, aus dem elften Jahrhundert vor.) Ein Minister, Ssaran („Mond“) mit Namen, kann seine Neugierde nicht bezwingen und beobachtet sie von einem Stöller aus; das Mädchen lädt ihn durch

Zeichen ein, zu ihr zu kommen; das Weib des neugierigen Ministers deutet ihm die Zeichen und drängt ihn, dem schönen Mädchen nachzugehen, indem sie ihm beim Abschied eine Perle der Wiedererkennung giebt. Sonnenschein und Mond treffen sich unter einem Baume und bringen die Nacht bis zum Sonnenaufgang in Liebesspiel hin. Eine der mit der Bewachung der Prinzessin betrauten Personen entdeckt diese Intrigue, wirft Beide ins Gefängniß und denunziert sie dem König; das Weib des Ministers Ssaran wird mittelst der Perle in Kenntniß gesetzt, dass ihr Mann in Gefahr ist; sie trifft ihn, verkleidet und verwandelt ihn, und bringt eine Eidesformel bei, mit welcher Sonnenschein schwört, dass es ein Ungeheuer war, welches sie umarmt hat; da dies dem Könige und seinen Höflingen unmöglich scheint, so werden der Minister Ssaran und Sonnenschein freigesprochen. (Die Aurora oder die Sonne ist während der Nacht verborgen und Niemand sieht sie, Niemand darf sie sehn; der Gott Lunus zeigt sich; er weilt während der Nacht bei der Sonne oder der Aurora, die Niemand während der Nacht sehen kann; der Gott Lunus verwandelt sich darauf, so dass er unkenntlich, unsichtbar wird; der Schuldige schleicht sich davon und entrinnt; es scheint also unmöglich, dass der Gott Lunus, der nicht mehr zu sehen ist, bei dem Licht der Sonne gewesen sei; nachdem ihre Liebe ein Ende erreicht, die Buhlen getrennt sind, glaubt man nicht mehr an ihre Schuld, ihre Unschuld wird anerkannt und die Sittlichkeit der Mythe sich selbst überlassen.)

Da jedoch die kalmtükischen und mongolischen Erzählungen von Siddhi-kâr und die Geschichte Ardshi-Bordshis nur Paraphrasen von indischen Mährchen sind, so dürften sie allein die Abstammung der mündlichen turko-finnischen Tradition im eigentlichen Sinne von den Thierfabeln der arischen Mythologie nicht hinreichend beweisen. Wir müssen uns also wohl oder übel in andern Gegenden nach Beweisen für ihren Einfluss umsehen.

Eine turanische Erzählung aus dem Süden Sibiriens¹ verschweisst mehre mythische Stoffe, mit denen wir schon bekannt geworden sind, miteinander.

Arme alte Leute haben drei Söhne; die drei Söhne gehen auf den Berg träumen; die beiden ältesten träumen von Reichthümern, der dritte träumt, dass seine Eltern magere Kameele

¹ Radloff, Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Südsibiriens.

und seine Brüder zwei hungrige Wölfe sind, die ins Gebirge davonlaufen, während zu seiner rechten Seite die Sonne, zu seiner linken der Mond, und auf seine Stirn der Morgenstern scheint.

Der Vater befiehlt den Brüdern, ihn zu tödten; sie wagen es nicht; sie vertreiben ihn nur aus dem Hause und tödten statt seiner einen Hund, dessen Blut sie ihrem Vater bringen, welcher es für das seines Sohnes hält und ihnen seine Zufriedenheit ausspricht. Der Jüngling schweift umher, bis er an eine Hütte kommt, wo ein blinder und lahmer Alter und eine blinde Alte aus einer goldenen Schüssel essen, die sich, sobald sie leer ist, von selbst mit neuem Fleisch füllt (der Mond). Der hungrige Bursche hatte sich, während die Alten auf dem Bette lagen, etwas von diesem Fleisch genommen, doch der Alte bemerkt, als er etwas gegessen, dass Jemand mit den Zähnen in das Essen gefahren ist; mit einer Angel, die er um sich schwingt, fasst er den Jüngling beim Rockschosse, der um sein Leben bittet mit der Versicherung, er wolle das Auge der Augenlosen und der Fuss des Fusslosen sein. Das gefällt den Alten und sie adoptiren ihn an Sohnes Statt; er macht sich einen Bogen und einen Holzpfeil und geht auf die Jagd nach Wild zu ihrem Unterhalt. Der Alte leiht ihm sein eisengraues Ross, das erst einen Tag alt ist, befiehlt ihm aber, nicht auf dem Wege nach Sonnenuntergang zu reiten, sondern nach Sonnenaufgang hin; der Jüngling wundert sich, warum er nicht nach Sonnenuntergang reiten solle; „vielleicht sein Vieh, sein Geld, seine Leute werden dort sein,“ denkt er, ist ungehorsam und reitet bei Nacht. Was das Pferd dann thut, werden wir im nächsten Kapitel sehn. Der Jüngling bekämpft und besiegt den Dämon, indem er seine Oberlippe an den Himmel, die Unterlippe an die Erde befestigt; der überwundene Dämon rath ihm: „Mein Bauchfett nehmend, gürte es Dir um. In meinem Innern wird ein silberner Kasten sein, in diesem ein goldener, in diesem wieder ein silberner; den silbernen Kasten nimm; wirf ihn in den Milchsee.“ Aus dem aufgeschlitzten Bauche des Ungeheuers kommen unzählbare Thiere, Menschen, Geld und Sachen heraus. Ein Theil der Leute spricht: „Was für ein edler Mensch hat uns von der schwarzen Nacht befreit? Was für ein edler Mensch hat uns den hellen Tag gezeigt?“ In dem innersten Kasten findet der Jüngling ein zusammengeknotetes weisses Tuch, das er in die Tasche steckt. Aus dem Kasten kommt viel Geld, Volk und Leute nimmt der Jüngling. Alle Sachen, alles Geld nimmt er. Das weisse Vieh treibt er vor sich her und kehrt heim.

Zu Hause schlafen der Alte und die Alte. Der Jüngling macht das weisse Tuch auf und findet darin die Augen der Alten zu je zweien eingebunden; er setzt sie ihnen ein; dann setzt er sich mit gekreuzten Beinen zur Seite des Feuers und raucht Tabak. Jetzt stehen die Alten auf mit sehr hellen, sehr schönen Augen, und umarmen den Jüngling. Der Alte verleiht ihm darauf die Fähigkeit, sich in einen Fuchs, einen Wolf, einen Löwen, einen Geier und andere Thiergestalten ganz nach Belieben zu verwandeln. Der Jüngling geht, um zu freien, nach der Residenz des Fürsten Ai-Kan; dieser verspricht dem seine Tochter zu geben, der ihm den, bei einem Ausritt vergessenen, goldenen Handschuh bringt.¹ In der Gestalt eines Geiers macht sich der Jüngling auf, ihn zu holen; er gewinnt die Tochter des Ai-Kan, welche den Handschuh hat und zu ihm sagt: „Du bist mein Mann.“ Nach verschiedenen andern Verwandlungen, in deren einer die beiden mageren Kameele wiedererscheinen, d. h. seine beiden Eltern, nimmt er sich schliesslich noch eine andere Frau, die Tochter des Kün-Kan und lebt bald bei der einen, bald bei der andern, welcher er das Fleisch seines eigenen mörderischen Vaters zu essen giebt. Recapituliren wir die Momente dieser höchst significanten Erzählung: — 1. Die Vorbedeutung, der Traum auf dem Berge; 2. Die drei Brüder, von denen zwei den dritten, zum Glück bestimmten tödten wollen; 3. Der Lahme und der Blinde im Walde; 4. Die Jagd des Helden; 5. Der Kampf mit dem Ungeheuer der Nacht; 6. Die Schätze, geistige und materielle, welche aus dem Ungeheuer herauskommen; 7. Das Vieh in Verbindung mit dem Milchsee; 8. Der Uebergang des Helden von dem Milchsee an den Kamin, von der Alba zu der Aurora, von dem weisslichen Himmel zu dem röthlichen; 9. Das Erwachen der Schläfer und die Wiederherstellung des Gesichts bei dem Blinden, während er am Feuer sitzt, während sich die Sonne mit der Aurora vereinigt; 10. Die Verwandlung des Helden selbst; 11. Erlangung der Braut durch Beschaffung der goldenen Handschuhe; 12. Seine Heirath mit zwei Frauen; 13. Seine Rache an dem ihn verfolgenden Vater. Die Erzählung ist an sich ein episches Gedicht und wir können nur bedauern, dass ihr die altaischen Mährchenerzähler keine kunstvollere Gestalt

¹ Prof. Schiefner (bei Radloff, Proben etc. Vorwort p. XII) hat mit dieser Stelle schon eine von Ahlquist in seinem Versuch einer Moksha-Mordwinischen Grammatik (p. 97) veröffentlichten Erzählung verglichen.

gaben als die, in welcher sie in der vorzüglichen Radloffschen Sammlung vorliegt.

Eine andere interessante turanische Erzählung in derselben Sammlung, die mehre Spuren des ursprünglichen Mythos an sich trägt, ist eine Version der Erzählung von dem Helden, welcher das ihm von seinem Schwiegervater aufgegebenes Räthsel löst und so sein Weib gewinnt. Ein Vater hat drei Söhne; der erstgeborene träumt, dass ein Wolf ihre Kuh gefressen hat; er sieht nach und findet es richtig (die Aurora vernichtet die Nacht). Wir haben schon gesehen, dass, wie der dritte Bruder das kluge Kind ist, so der erstgeborene oft das Geheimniss, Räthsel zu lösen, besitzt. Der Vater der drei Brüder denkt daran, für seinen ältesten Sohn ein Weib herzuschaffen. „Auf die Freite ging er, zum Brautvater kam er, der Brautvater sagte: ‘Mit Pelz komme nicht! Ohne Pelz komm’ auch nicht! wenn Du so kommst, werde ich (Dir) meine Tochter geben.’“ Der Sohn näht am Morgen den Pelz aus einem Netz; der Alte zieht diesen Pelz an und der Brautvater weiss nicht, hat jener einen Pelz oder hat er keinen. Der Brautvater giebt ihm noch ein Räthsel auf: „Den Weg betritt nicht, vom Wege weich’ nicht ab! ohne Pferd komm’ nicht, mit einem Pferd komm’ auch nicht! Wenn Du so kommst, werde ich (Dir) meine Tochter geben.“ Der Sohn löst das Räthsel und der Alte reitet zum Brautvater, indem er auf dem Rande des Weges geht und einen Stock zum Pferde macht und darauf reitet. Da giebt der Brautvater die Tochter.

Schiefner¹ giebt eine finnische Variation derselben Erzählung. Ein König stellt einem Häuslerknaben die Aufgabe, zur Stadt zu kommen „weder bei Tage noch bei Nacht, weder auf dem Wege, noch am Rande des Weges, weder zu Ross noch zu Fuss, weder bekleidet noch nackt, weder innerhalb noch ausserhalb.“ Der Knabe macht sich eine Decke aus einem Ziegenfell, geht zur Stadt auf dem Boden eines Grabens, an einem Fuss ein Sieb, an dem andern eine Bürste, und dies in der Morgendämmerung, und setzt sich auf die Thür der Vorhalle, das eine Bein nach innen, das andre nach aussen haltend.

Das war der Humor und die Weisheit unsrer Väter; Scharfsinn wurde nach der Geschicklichkeit im Lösen astronomischer Räthsel bemessen. Jetzt haben die Räthsel eine andre Gestalt

¹ Radloff, Proben etc. Vorwort p. XIII.

angenommen; es sind Züge der Diplomatie, Liebeshieroglyphen, ethische Fragen, metaphysische Nebelceien, die wir, die Männer des Fortschritts, lösen müssen; aber in der Abneigung, unser Zurückstehen an Scharfsinn gegen die Kinder der Erzählungen anzuerkennen, möchten wir uns gern selbst überreden, dass die neuen Räthsel schwieriger sind als die alten.

Bei den vedischen Räthseln, welche sich die Aurora und die Sonne einander aufgeben, haben wir gesehen, wie sie am Morgen durch die Hochzeit des Rathers und der Ratherin gelöst wurden. So lösen auch in den beiden eben angeführten Räthseln der Sohn des alten Mannes und das Kind das Räthsel am Morgen. Was das Sieb, die Bürste und den Graben betrifft, so sind sie mythische Staffirung von grossem Interesse und augenfälliger Bedeutung. Der nächtliche Himmel ist der grosse Graben; den Nachthimmel zu fegen, müssen wir eine Bürste haben; das gute Korn während der Nacht von dem schlechten zu sondern, wie die grausame Stiefmutter befiehlt, müssen wir ein Sieb haben; das Kind Sonne langt in der Dämmerung auf dem Boden des Grabens an der Thorschwelle des königlichen Palastes an und bietet der jungfräulichen Aurora (der vedischen Reinigerin oder Putzerin) die Bürste und das Sieb an. Die Sonne ist beim Zwiellicht weder drin noch draussen. In der zweiten schottischen Geschichte Campbells befiehlt der Riese dem Helden unter Anderm, in einem Tage die sieben Jahre lang nicht gereinigten Ställe zu reinigen (Herkules und Augias).

Doch bleiben wir bei unsrem Gegenstande; der Weg ist weit!

Eine mongolische Sage, die in der mongolischen Chrestomathie von Popow¹ enthalten ist, spricht von einem Knaben, der ohne Sattel auf dem schwarzen Ochsen reitet.

Wir sahen oben die Kuh, welche der Wolf frisst; in einer andern altaischen Erzählung finden wir eine Alte, die ihre sieben azur (dunkel) farbigen Kühe sieben Wölfen preisgiebt, damit die letzteren das Kind Kan Püdäi verschonen, welches sie an dem Fusse eines Brunnens gefunden hatte; mittlerweile ist das Kind, das zweihundert Hasen verzehrt hat,² stark geworden und zerbricht seine eiserne Wiege (der eiserne Nachthimmel ist die Wiege der jungen Sonne); aus den Hörnern von sechs Steinböcken

¹ Kasan 1836, S. 19, angeführt von Schiefner in dem Vorwort zu Radloffs Proben etc. p. XII.

² Vgl. über die Bedeutung dieses Mythos das Kap. über den Hasen.

macht sich der Jüngling einen Bogen; aus dem Fell eines riesigen Seethieres (der düstern Wolke) macht er eine Sehne für den Bogen (die Bogensehne heisst auch bei den Hindus *go d. h. Kuh*, wie eine Wolke am Himmel und als ob sie aus dem Fell einer Kuh gemacht wäre); er reitet auf dem azurnen Kalbe (dem dunklen Kalbe, welches unsere Aufmerksamkeit auf den schwarzen Ochsen zurücklenkt und uns schliessen lässt, das riesige Thier sei eine Kuh gewesen), bezwingt und zähmt es; er kommt dann an ein Schneefeld, auf welchem ein heisser schwarzer Wind weht und wo er die sieben Wölfe findet; er bindet sie seinem Kalbe an den Schwanz und schleift sie auf der Erde, bis sie sterben. Der Knabe setzt seine Jagd auf wilde Thiere fort; er tödtet die schwarzen und fetten; die gelben und mageren lässt er frei. „Der Jüngling geht hinaus an des schwarzen Meeres Mitte, an des schwarzen Meeres Flusse baut er ein schwarzes Schloss. Die Alte (die ihn aufgezogen) und das blaue (i. e. dunkelfarbige) Kalb bringt er dort hinein.“ Darauf vertauscht der junge Kan Püdäi sein Kalb mit einem Pferde. Wir werden im nächsten Kapitel sehen, was er mit seinem Pferde macht; es genüge hier die Bemerkung, dass er schliesslich den schwarzen Stier trifft, den Herrn des Altai. Die Seele des schwarzen Stiers flüchtet sich in einen rothen Faden in der Mitte des Regenbogens (in dem Volksglauben des Orients war der Regenbogen eine Brücke, ein Pfad, über den die Seelen der Sterblichen schritten); der junge Kan Püdäi durchbohrt sie mit seinen Pfeilen. Er erobert das weisse Vieh, tödtet das Ungeheuer Kara Kula und kehrt, dessen Weib und Tochter mitnehmend, heim; sieben Tage lang ist Schmausen und Trinken und Festfreude im Hause Kan Püdäis. Jedoch wird nicht gesagt, dass er die Tochter und das Weib Kara Kulas geheirathet habe. Kan Püdäi ist im Gegentheil sterblich in Tämän Oekö, des Himmels Kind, verliebt (duhitar divas oder Tochter des Himmels ist der Name, welchen gewöhnlich die Aurora in den vedischen Hymnen führt) und steigt, um sie zu holen und sie zu seinem Weibe zu machen, in den dritten Himmel auf (es ist die dritte Stufe Vishnus; es ist der dritte Bruder, die Sonne der dritten Nachtwache, welche den Sieg über das finstere Ungeheuer davonträgt). Um der Tochter des Himmels würdig zu werden, hat Kan Püdäi zwei Ungeheuer zu tödten, Asche auf das Siegesfeld zu streuen und das weisse Vieh fortzutreiben, die drei Bären zu fangen, die drei schwarzblauen Stiere zu nehmen und sie drei Hügel verschlucken zu lassen, den Tiger zu nehmen und ihm das Kraut dreier Ge-

birge zu essen zu geben, den Wallfisch im blauen Meere zu tödten (lauter verschiedene Gestaltungen eines und desselben mythischen Kampfes); und schliesslich auf dem Bergesgipfel mit dem goldhaarigen Ungeheuer Andalma zu spielen. Er bekommt darauf die Braut und kehrt mit ihr in sein eigen Land zurück, wo er jagt, Kriege führt und alle seine Feinde besiegt, bis er alt wird; dann verlässt er Alle, ausgenommen seine alte Lebensgefährtin (die alte Sonne und die alte Aurora treffen sich am Abend wieder).

Hier haben wir augenscheinlich die richtige Thiermythologie.

In der verwickelten Erzählung von Ai-Kan haben wir in dem Bruder Altyn Ayak, welcher in einem goldenen Kasten schläft und erwacht, um Ai-Kan zu helfen, eine Figur, welche wenn auch nicht identisch ist, doch Aehnlichkeit hat mit der des schlafenden Kumbhakarna (Muschelohr) im Râmâyana, der erwacht, um Râvana zu helfen. Wir haben den berausenden Trank, der dem Helden Kraft giebt, welcher drei Mal vom Tode erweckt wird, das letzte Mal nachdem er von Hunden gefressen worden ist; die Wölfe, welche Sary-Kan oder den schönhaarigen Fürsten verschlingen; den Helden (die Sonne), welcher die ihm von den beiden Brüdern (den Açvins) gegebene Frau (die Aurora) schlägt; Hund und Kater in Freundschaft; den goldenen Napf, in welchem der schlafende Bruder Ai-Kans eingeschlossen ist und welcher ins Meer fällt; die dankbaren Thiere, welche nach dem Napf suchen, der sich im Magen eines Fisches findet (aus dem Wallfisch des nächtlichen Oceans kommt der Edelstein heraus); und das daraus folgende Erwachen des schlafenden Altyn Ayak.

Das Folgende ist aus einer altaischen Sage in der Radloffschen Sammlung¹: — Ein Chan schickt sein Heer aus, um ein Volk jenseits des Meeres zu bekriegen. Sie kommen an ein un-absehbares blaues Meer; jenseits desselben steht ein hoher, kahler Stein; sie setzen über und finden, dass der Felsen ein kleines Mädchen ist. Dieses ist die Beherrscherin des jenseits des Meeres gelegenen Landes. Ihre Unterthanen wollen sich auf einen Krieg nicht einlassen; sie schickt die über das Meer gekommenen Feinde fort, indem sie ihnen Gold, Silber, schöne Seide, goldene Nöpfe, schöne Pfeifen, wie auch die eine Vorderhälfte ihres Pelzes giebt. Diese kehren zum Chan zurück, welcher die eine vordere Pelzhälfte den Schneidern giebt, um zu erfahren, für wie viel Menschen

¹ Theil I, Uebersetzung p. 194 ff.

sie hinreiche; die eine vordere Pelzhälfte reicht für acht Menschen hin. In diesem wunderbaren Pelze, in dem zauberhaften Mädchen und in den Kriegern, die über das Meer fahren, haben wir ganz unverkennbar den Schleier der jungfräulichen Aurora der Veden, die vor der Sonne, ihrem Gemahl, ihren Busen entblösst, und das Meer, über welches der Sonnen-Kämpfer fährt und aus welchem er auftaucht, um zu der Aurora zu kommen — haben wir ferner ganz unverkennbar das goldene Fliess, Jason, Medea, die Argonauten der hellenischen Sage.

In der finnischen Mythologie der Kalevala¹ haben wir ebenfalls auf dem Berge „die gute und reine Wirthin, die Gabenreiche“; durch die goldenen Fenster ihrer Burg werden „die Geberinnen, des Wildprets Spenderinnen“ erblickt; in dieser finnischen Darstellung haben wir jedoch meines Erachtens nicht das heldische Mädchen Aurora zu erkennen, sondern den Mond, Diana die Jägerin (das germanische „Helljäger“), die auch auf dem Bergesgipfel erscheint, von den Sternen des nächtlichen Waldes umgeben, in welchem sich die wilden Vögel finden, die sie deshalb auf den Helden verschwenden kann.

Die Finnen verehren einen Donnergott, vereinigt mit den Wolken, welcher als Schwert den Donnerkeil hat und Ukko² heisst, den Vater Väinämöinens, des tapfern und weisen Helden, der schon im Mutterleibe spricht, schon als Kind Wunderthaten verrichtet und Sonne Mond und Sterne schafft.

Dieses Heldenkind begegnet uns wieder in ihrem „kleinen Gott“ (pikku mies), welcher, obwohl gleich dem indischen Vishnu nur eine Spanne lang, dennoch eine Kupferrüstung trägt und eine Axt mit einem ellenlangen Kupferschaft handhabt. Die Axt selbst ist grösser als der Mann, der damit eine Eiche niederhaut, welche bis dahin kein menschliches Wesen zu fällen vermochte. Der Sonnenheld ist klein; aber sein Strahl, sein Donner-

¹ Rune, 7. — Vgl. Castrén. Kleinere Schriften, Petersburg 1862, und die deutsche Uebersetzung der Kalevala von Schiefner, Helsingfors 1852.

² Ich finde bei Castrén (Kl. Schr. p. 25) denselben Ukko mit dem Worte Kave (Kave Ukko) verbunden. Ich möchte mit Vorbehalt an die finnischen Sprachforscher die Frage richten, ob, da Ukko eine finnische Form der Gottheit ist, welche die Hindus Indra nannten und wie der von Indra beschützte Held, der Held, in welchem Indra reproducirt ist, in der vedischen (und iranischen) Sage Kāvya Uçanâ oder sogar Uçanâ Kavi heisst, die Worte Kave Ukko nicht einige Verwandtschaft mit dem Namen des vedischen und iranischen Helden haben können?

keil, seine Waffe, seine Hand verlängern sich, dehnen sich so weit aus, wie es der Zwergheld wünschen kann, um den Feind, welcher hier den wohlbekanntten Anblick eines Baumstammes oder eines dunklen Waldes bietet, zu vernichten. Der Holzhauer ist deshalb eine Lieblingsfigur in der Volkssage. Und der Umstand, dass Väinämöinen, alt und wahrhaft, in der Kalevala¹ vermittelt des kleinen Gottes die wunderbare Eiche fällt, zeigt uns, dass dieser kleine Gott eine neue und jüngere Gestalt, ein jüngerer und siegreicher Bruder, oder eine Selbsterneuerung des Heldenkindes Väinämöinen ist, welcher sein eintägiges Leben gelebt hat. Das tapfere Sonnenkind des Morgens ist der erfahrene Sonnengreis des Abends geworden; da aber diese alte Sonne nicht stark genug ist, den Eichbaum zu fällen, der Sonne und Mond mit seinen Zweigen verdunkelt, so ist sie genöthigt, wieder ein Kind zu werden, um die erforderliche Stärke zu entwickeln; sie braucht einen jüngeren Bruder, einen Held oder „kleinen Gott“, um sie von den bösen Schatten des Waldes der Nacht zu befreien. Zu dem Ende werden auch die Sonne und der Mond angerufen, den Wald zu erhellen, und ebenso auch der grosse Bär (der mittlere Bruder) — (in der Kalevala ist unter den drei Helden der Bär Ilmarinen derjenige, welcher die grösste Stärke zeigt und welcher die Jungfrau zur Braut gewinnt) — damit er durch seine Stärke den Baum entwurzle. Aber den Baum entwurzeln ist Alles, was Bären thun können, während Väinämöinen ihn umgehauen zu sehen wünscht; und so wird dieses Unternehmen dem Zwerg-Gotte anvertraut. So finden wir, ohne ausdrückliche Nennung ihrer Namen, die drei Brüder in der durchaus mythologischen Epopöe der Finnen beschrieben.

Dem Zwerge zur Seite, erhebt sich kraft des Gegensatzes in der finnischen Mythologie die Idee eines Riesen, eines Titanen, der sich damit belustigt, Felsen und Berge aufzuheben und zu schleudern. Die Wolke, das Ungeheuer der Dunkelheit, wird als ein Berg dargestellt; das Ungeheuer, das diese Gegend bewohnt, bedient sich wieder beim Kampfe dieses Berges selbst als Waffe. Der Wolkenberg bewegt sich; ein Riesenungeheuer bewegt ihn; der zweite Bruder, der starke, der Sohn der Kuh, der Bär, spielt mit ihm, schüttelt, schleppt und wirft ihn wie eine Waffe. Solche mythischen Kämpfe müssen in dem Zeitalter, in welchem die grössere

¹ Väinämöinen, alt und wahrhaft, konnt' durch ihn die Eiche fällen; Kal. 24. bei Castrén, Kl. Schr. p 233.

Zahl der Mythen concipirt und geschaffen wurde, um so natürlicher erscheinen, als wir es als das Zeitalter kennen, welches die Archäologen die Steinzeit nennen. Die Sonne, als Zwerg, vernichtet die weite Wolke, die weite Finsterniss, die als ein Riese angesehen wird.

Doch nicht immer wird im Himmel gekämpft; auch Ruhe herrscht; sogar die wilden Thiere des finstern Waldes werden zahm und halten an sich; Musik füllt die Seele mit Friedensgefühlen. So werden sogar die kriegerischen Gandharvas des indischen Olymp in geschickte Musiker umgewandelt, welche die Himmelsbewohner zur Bewunderung hinreissen. Der Gesang der Sirenen fesselt und verführt den Reisenden; die Lyra des Orpheus zieht Berge, Bäume und Thiere hinter sich her; die Harfe Väinämöinens in der Kalevala lässt den Wolf seine Grausamkeit, den Bären seine Wildheit, den Fisch seine Kälte vergessen. Und zwar ist es Schmerz, welcher zuerst Gesang eingiebt; die erste Stanze des Dichters Välmiki hatte ihren Ursprung in dem Leid, das er fühlte, als er einen seines Gefährten beraubten Vogel sah. Orpheus (die thracische Sonne) singt und spielt aus Kummer, als die Schlange (der Schatten der Nacht) seine süsse Braut Eurydice (die Morgenröthe) in die finstern Gegenden geworfen hat und erregt das Mitleid der Dämonen; auch die Harfe Väinämöiens ist ein Kind der Sorge.¹

Das Epos der Finnen enthält ausserdem mehre andere mit der arischen Sage verwandte Mythen; — so z. B. die Wiedererweckung des Helden; die Eroberung des Mädchens durch Beweis von Heldenmuth; die heroisch gewonnene und dann in Stücke zerschnittene Braut; den Becher der Fülle oder das Füllhorn (Sampo); die goldene Wiege; das wunderbare Schiff, in dem der Held über das Meer fährt; die drei Schwestern, von denen eine schwarze, eine weisse und eine rothe Milch giebt (die Nacht, die Alba oder Mond und die Aurora); das undurchdringliche Hemd; der Zauberer, der Kinder von Gold und Silber macht, und andere von untergeordneter Wichtigkeit;² aber sämmtlich Argumente für

¹ Nur aus Trauer ward die Harfe, nur aus Kummer sie geschaffen; harten Tagen ist die Wölbung, ist das Stimmholz zu verdanken; nur Verdruß spannt ihre Saiten, andre Mühsal macht die Wirbel; Kanteletar, I, bei Castrén, Kl. Schr. p. 277.

² Eine derselben ist der mythische Ursprung des armen, bösen Eisens, der in der Kalevala beschrieben wird (vgl. Castrén, Kl. Schr. p. 288 ff); das mythische Eisen ist der bewölkte oder finstere Himmel. Die Schilderung,

die Behauptung, dass die turanische und die arische Race, in ihren benachbarten Wohnsitzen, ursprünglich einander viel ähnlicher waren, als sie es jetzt theils wegen der Verschiedenheit der Sprache, theils wegen der verschiedenen Stufen der Civilisation scheinen.

Ich habe den finnischen Sampo soeben als Becher der Fülle oder cornucopia genannt; er giebt in der That wunderbare Fülle Jedem, der ihn besitzt und wohin er immer fällt. Er ist gebildet aus der Feder eines Schwanes oder einer Ente (der Schwan und die Ente werden, wie sich zeigen wird, in der Sage mit einander verwechselt und die Ente ist, wie die Henne, ein Symbol der Fülle), einem Wollenföckchen, einem Getreidekorn und einem Spindelsplitter, offenbar lauter Symbolen der Fülle; und er wird so gross, dass er von einem hunderthörnigen Ochsen fortgeschafft werden muss (wobei wir an die Hörner der spinnenden Kuh erinnern werden). Der Oohse trägt Ueberfluss auf seinen Hörnern, er spendet Ueberfluss von seinen Hörnern. Das Füllhorn liegt meiner Meinung nach unverkennbar implicite in diesen mythischen Daten.

Dasselbe Verhältniss der Mythen, das wir zwischen dem finnischen Epos und den verschiedenen arischen Sagenkreisen gefunden haben, lässt sich auch zwischen den letzteren und den ehstnischen Volksmärchen wahrnehmen. In der Sammlung von Friedr. Kreutzwald¹ finden wir zahlreiche Beweise für dieses Wechselverhältniss.

In der ersten Erzählung treten in einer Waldhütte drei Schwestern auf, von denen die jüngste die schönste ist. Die alte Hexe, ihre Stiefmutter, lässt ihnen keinen Augenblick Ruhe; sondern Tag für Tag müssen sie am Spinnrocken sitzen und Goldflachs zu Garn spinnen. Das fertige Garn verwahrt die Alte in einer geheimen Kammer. Im Sommer entfernt sich einst die Alte, nachdem sie den Mädchen Gespinnst auf sechs Tage ausgetheilt hat. Während ihrer Abwesenheit findet ein junger Prinz, der sich im Walde verirrt hat, seinen Weg zu der Hütte und verliebt sich

trägt die unverkennbaren Züge der Originalität, doch sind die Mythen, auf welche sie zurückgeht, den Indogermanen bekannt; wie z. B. der Honig, welcher Gift wird.

¹ Ehstnische Märchen, aufgezeichnet von Friedr. Kreutzwald, aus dem Ehstnischen übersetzt von F. Löwe, mit Anm. von A. Schiefner und R. Köhler, Halle, 1869.

in die jüngste Schwester; die Beiden öffnen sich im Angesichte des Mondes ihr Herz und führen süsse Gespräche beim Glanz der Sterne. Unterdess wird von Seiten des Königs Alles aufgeboten, um den verirrtten Sohn zu finden; der Wald wird nach allen Seiten durchsucht und der Prinz endlich am dritten Tage gefunden. Ehe er scheidet, gelobt er der Jüngsten heimlich, dass er in kurzer Zeit wiederkommen und dann, sei es im Guten oder mit Gewalt, sie mit sich nehmen und zu seiner Gemahlin machen wolle. Bald darauf kehrt die Alte zurück, findet, dass die Jüngste ihre Arbeit schlecht gemacht hat, flucht und droht, dem Jüngling den Hals zu brechen, wenn er wiederkommen sollte. Das Mädchen ist unglücklich. Fröh am Morgen, als Alles noch schläft, verlässt sie heimlich das Haus. Zum Glück hatte sie als Kind von der Alten die Vogelsprache gelernt. Sie sieht in der Nähe auf einem Fichtenwipfel einen Raben; sie ruft: „Lieber Lichtvogel, klügster des Vogelgeschlechts! willst Du mir zu Hilfe kommen?“ Der Vogel bejaht und das Mädchen schickt ihn als Boten an den Königssohn, um ihn zu warnen und ihn zu bitten, nicht mehr zurückzukommen wegen der grässlichen Drohungen der Mutter; der Prinz lässt ihr durch den Raben Zeit und Ort eines Zusammentreffens angeben; sie treffen sich in der neunten Nacht nach der Verabredung zwischen dem zweiten und dritten Hahnenschrei unter einem Baum und beim Fröhbroth fliehen sie. Die alte Hexe schickt ein Hexenknäuel von neuerlei Arten gemischter Hexenkräuter hinter ihnen her, das sie unter Flüchen, Verwünschungen und Zaubersprüchen mit dem Winde davon ziehen lässt. Dieses Hexenknäuel trifft das Pferd des Prinzen, der eben auf einer schmalen Brücke über einen tiefen und breiten Strom reitet. Das Ross bäumt und die Jungfrau gleitet vom Sattel herab jählings in den Fluss. Der Prinz verfällt aus Gram in eine schwere Krankheit. Durch das Essen eines mit Zauberkräutern angemachten Schweinefleischkuchens lernt der Prinz die Vogelsprache. Er schickt zwei Schwalben als Boten an den alten Zauberer in Finnland, um Bescheid von ihm zu holen, wie es wohl möglich wäre, eine in eine Teichrose verwandelte Jungfrau wieder zu einem Menschenbilde zu machen; als eine solche schaukelt nämlich die Jungfrau auf der Wasserfläche, da wo sie hineingefallen war. Ein Adler bringt ihm vom Zauberer in Finnland folgenden Bescheid: „Gehet an das Ufer des Flusses, werfet eure Kleider ab und schmiert euch den Körper über und über mit Schlamm ein; dann ruft: ‘Aus dem Mann ein Krebs!’ Geht dann, als Krebs,

in die Tiefe des Flusses, löst die Wurzeln des Teichröschens und hängt euch an ein Zweiglein der Wurzel an; treibt dann mit dem Strom fort, bis ihr in der Nähe eines Steines an das Ufer kommt. Beim Steine müsst ihr die Worte ausstossen: 'Aus der Teichrose die Jungfrau, aus dem Krebs der Mann!' Eine Krähe ermuntert den Jüngling, dem Rathe des Zauberers zu folgen. Er geht an den Fluss; Teichröschchen singt wie gewöhnlich seinen Klaggelied; der Jüngling thut nach der Vorschrift des Zauberers; Alles gelingt; Beide kommen glücklich ans Ufer, aber — nackt. Da kommt eine prächtige, sechsspännige Kutsche mit allem Nöthigen angefahren. Prächtig geschmückt fahren sie grades Wegs zur Stadt und vor die Kirchenthür. Nach sofortiger Trauung wird ein sechswöchentliches Hochzeitsfest in Sans und Braus veranstaltet. Die Alte wird vergiftet, die Schwestern aus ihrer Gefangenschaft erlöst, das Hexenhaus in Brand gesteckt. Eine Katze, in welche eine Helfershelferin der Alten bei dem Raube der drei Mädchen, dreier Prinzessinnen, von dieser verwandelt ist [vielleicht nur eine andere Erscheinungsform der Alten selbst], wird ins Feuer geworfen. In der heimlichen Kammer des Hauses werden fünfzig Fuder Goldgarn gefunden, die unter die Schwestern vertheilt werden.

In der dritten ebstnischen Erzählung bringt eine Frau, Goldmutter geheissen, nach zehnjähriger Unfruchtbarkeit durch Anwendung der ihr von einem Zwerge vorgeschriebenen Mittel, Drillinge zur Welt, welche drei weltberühmte Männer werden. Der erste Bruder ist Scharfauge (der weise Bruder), der zweite, Flinkhand, hat einen geschickten Arm (der starke Bruder), der dritte ist Schnellfuss (die Schnelligkeit ist eine charakteristische Eigenschaft des dritten Bruders, Arguna, im Mahâbhârata).

Eine Variation der Geschichte von der jüngsten Schwester und der von dem Zwerge ist die von dem siebenjährigen Mädchen, dem klugen Mädchen (der Aurora), in dem vierten ebstnischen Märchen, das von der Stiefmutter verfolgt wird und einst sich in dem verzauberten Walde (der Nacht) verirrt. Dort glaubt sie sich im Himmel; in einem Hause aus Glas und Edelsteinen wird sie von einer schöngekleideten Frau (dem schönhaarigen Monde) aufgenommen. Das Mädchen bittet die goldene Frau, die Herde hüten zu dürfen, gleich der Kuhmagd Aurora. In der Geschichte von Ardshi-Bordshi haben wir die kluge Puppe gesehen. Diese Gestalt des klugen Mädchens, das Mädchen mit Holzbekleidung, begegnet uns wieder in dem ebstnischen Mär-

chen; ein Zwerg macht nämlich auf Befehl der schönen Frau ein Abbild von dem Mädchen, eine Puppe aus Lehm, drei Strömlingen, Brod, einer schwarzen Schlange und einem Tropfen von dem Blute des Mädchens. Diese Puppe wird dann in einen Holzkorb gelegt; den nächsten Morgen ist sie ein vollständiges Ebenbild des Mädchens, wird mit dessen Kleidern bekleidet und statt seiner zu der bösen Stiefmutter geschickt, der sie als Prtigelklotz dient. Aus dem Waldbaum oder Holzkorb Nacht, mit dem Saft der schwarzen Schlange Nacht und dem Blut des Mädchens Abend-Aurora ersteht das Mädchen Morgen-Aurora, die kluge, sprechende Puppe, die Puppe, die die Räthsel räth. Das Mädchen, das aus dem Walde kommt, wird als eine hölzerne Puppe dargestellt; häufiger ist die Puppe der Mond, die weise Fee, die aus dem Walde kommt. In derselben Erzählung haben wir das Zauberstäbchen, mit welchem der Zwerg aus einem Granitblock einen goldenen Hahn hervorzaubert, bei dessen erstem Krähen aus selbigem Block ein langer gedeckter Tisch, bei dessen zweitem Krähen Stühle und Schüsseln mit Speisen herausspringen und wie der Wind zum Esstisch fliegen. Die Geschichte endet mit der gewöhnlichen Heirath zwischen dem schönen Mädchen und einem Königssohn, der von der Jagd zurückkehrt (oder der Sonne, die aus dem Walde der Nacht herauskommt und als von wilden Thieren angefallen betrachtet wird).

In dem sechsten ehnischen Märchen findet das arme Mädchen eine Frau in weissen Kleidern (den Mond), mit Gold geschmückt, die auf einem Steine an einer Quelle sitzt. Diese kündigt ihr an, dass bald ein Mann um sie freien werde, so arm wie sie selbst; „aber,“ sagt die gute Pathe Fee — denn in den Märchen wird die Pathe Fee als gut, wie die Stiefmutter als böse hingestellt — „mach dir deshalb keine Sorge! ich will euch Glück bringen und euch forthelfen.“ Sie nennt sich selbst „die oberste Wasserbeherrscherin“, die heimliche Gemahlin des ältesten Sohnes des Windkönigs, und sie richtet die Verbrecher, die vor ihren Richterstuhl gebracht werden (Proserpina oder Persephonê).

In dem siebenten Märchen geht ein neunjähriger Knabe, der dritte Sohn zweier armen Leute, aus, um Kuhhirt zu werden; sein Herr behandelt ihn gut, aber seine Herrin giebt ihm mehr Schläge als Brod. Eines Tages hat der junge Kuhhirt das Unglück, eine Kuh zu verlieren; er sucht den ganzen Wald nach ihr durch, doch vergebens. Er kehrt etwas nach Sonnenuntergang mit dem Vieh heim. Das spähende Auge der Herrin ent-

deckt sofort, dass eine Kuh fehlt; sie schlägt den Knaben unbarmherzig und schiebt ihn fort, die Kuh zu suchen, mit der Drohung, ihn todt zu schlagen, wenn er ohne sie heimkomme. Er durchstreift den Wald die ganze Nacht; als aber die Sonne sich am andern Morgen aus dem Schosse der Morgenröthe erhoben hat, ist sein Entschluss gefasst, von Hause fortzubleiben und nicht zu seiner Verfolgerin zurückzukehren (die junge Morgensonne flieht vor der alten, bösen Nacht). Am Abend findet der Knabe einen alten Zwerg (den Mond), der ihm folgenden Rath giebt: „Wenn morgen die Sonne aufgeht, so merke dir genau die Stelle, wo sie emporstieg. In dieser Richtung musst du wandern, so dass dir die Sonne jeden Morgen ins Gesicht und jeden Abend in den Nacken scheint. Deine Kraft wird von Tage zu Tage wachsen. Nach sieben Jahren wird ein mächtiger Berg vor dir stehen, der so hoch ist, dass sein Gipfel bis an die Wolken reicht. Dort wird dein künftiges Glück blühen. (Wie kann man besser den Lauf des Sonnenhelden oder der Sonne in der Nacht bezeichnen? Der Held, um auf die Morgensonne zu zu gehen, muss nothwendig die Abendsonne hinter sich haben.) Nimm meinen Brodsack und mein Fässchen, du wirst darin täglich so viel Speise und Trank finden, als du bedarfst. Aber hüte dich davor, jemals ein Krümchen Brod oder ein Tröpfchen vom Trank unnütz zu vergeuden, sonst könnte deine Nahrungsquelle leicht versiegen. Einem hungrigen Vogel und einem durstigen Thiere darfst du reichlich geben: Gott sieht es gern, wenn ein Geschöpf dem andern Gutes thut. Auf dem Grunde des Brodsacks wirst du ein zusammengerolltes Klettenblatt finden; das musst du sehr sorgfältig in Acht nehmen. Wenn du auf deinem Wege an einen Fluss oder einen See kommst, so breite das Klettenblatt auf dem Wasser aus, es wird sich sofort in einen Nachen verwandeln und dich über die Flut tragen. (Dieses Klettenblatt ist eine neue Erscheinungsform des Bechers.) — Wir wissen, wie die Hindus ihren Gott als auf einem Lotosblatt in der Mitte der Wasser schwimmend betrachteten, und wie Padmagā (von der Lotosblume oder der Wasserrose, die sich während der Nacht schliesst, geboren) einer der Namen Brāhmans war; hier haben wir den Gott oder Helden, der sich in der Blume einschliesst, aus der er später herauskommt. In den Kapiteln über die Schlange und den Frosch werden wir wieder sehen, wie der Gott sich zuweilen in einer Ungeheurgestalt in diese Blume, die Rose, einschliesst, in Folge eines Fluches, von dem er durch ein schönes Mädchen befreit

werden soll. Wir sahen, wie das ehstnische Mädchen, das durch den Fluch der Alten ins Wasser gestürzt wurde, in eine Wasserrose oder Lotosblume verwandelt und von dem jungen Prinzen befreit wurde. — Der ehstnische Knabe kommt an einen kleinen See; er wirft das Blatt hinein, und es wird ein Zauberboot, das ihn an das andere Ufer bringt. Mittlerweile ist er gross und stark geworden. Am Fusse des Berges, den er endlich erreicht, sieht er eine Schlange, eine Kröte und einen Adler, alle drei von ungeheuren Dimensionen; hinter ihnen her jagt ein Mann auf einem schwarzen Pferde, das mit Windesschnelle fliegt, als ob es Flügel an den Füssen hätte. Dieser Mann erschlägt Schlange und Kröte, des Adlers aber kann er nicht habhaft werden. Dann nimmt er den jungen Mann in sein Haus auf, und weist ihm als seine Arbeit an, dafür zu sorgen, dass die in einem Felsenkeller angeketteten bösen Hunde sich nicht unterhalb der Thür mit den Pfoten herausgraben, was das Ende der Welt herbeiführen würde. So oft die Hunde ein Loch ausgraben, muss von einem aus mächtigen Felsblöcken aufgethürmten Berge immer wieder ein neuer Stein hingewälzt werden. Diese Steine aber werden auf einer mit sechs Paar Ochsen bespannten Fuhre fortgeschafft, auf welche sie, mit einem Zauberstabe berührt, von selbst rollen. Schliesslich sehnt sich jedoch der Jüngling nach Gesellschaft anderer Menschen, stiehlt auf des Adlers Rath seinem Herren das windschnelle Ross, macht sich mit seinem Ersparten auf demselben auf und davon, freit ein Weib und lebt glücklich und zufrieden.

In dem achten ehstnischen Märchen ist ebenfalls der dritte Bruder der schlaue. „Schlaukopf“ bekommt bei dem Tode des Vaters nichts von dem Erbe, sondern wird von den beiden älteren Brüdern noch überdies mit höhnischen Worten zur Thür hinausgeworfen. Allein und bettelarm macht er sich auf die Wanderschaft durch die Welt, sein Glück zu suchen. Er trifft ein junges Weib, das kläglich weint, weil sie ihr Mann alle Tage schlägt; sie kann nämlich nicht die von ihm in räthselhafter Weise geforderten Dinge beschaffen. Der Jüngling löst der Frau (dem Monde) das Räthsel und erhält dafür von ihr zum Danke Vorrath für die Reise. Darauf geht er in die Königsstadt. Dort will der König ein Sommerfest veranstalten; Niemand will aber die Herstellung des Festes übernehmen, weil bei früheren Festen ein Zauberer dieselbe vernichtet und so den Hersteller um den Kopf gebracht hat. Schlaukopf er bietet sich, die Vorbereitungen für das Fest zu treffen. Am Morgen des ersten Festtages er-

scheint ein kleiner alter Mann (der Zauberer), der demüthig bittet, die Festspeisen und das Getränk schmecken zu dürfen. Schlaukopf verlangt ein Pfand von dem Alten, dass kein Schaden entstehe, wenn er ihn die Speisen kosten lasse und zwar verlangt er den schönen goldenen Ring, den er am Ringfinger der linken Hand des Alten gesehen hat. Den Zauberer stachelt die Lüsternheit so sehr, dass er endlich seinen Ring (in dem die Zauber- kraft steckt) zum Pfande giebt. Schlaukopf lässt den nun ohn- mächtigen Alten binden, verspottet ihn und lässt ihn endlich noch von sieben starken Männern mit tüchtigen Knütteln verarbeiten. Von ihren harten Schlägen reisst der Strick, an dem das Männ- lein aufgehängt war, es fällt herunter und verschwindet unter der Erde. Schlaukopf folgt ihm; denn er besitzt ja den Zauberring. (Dieser ist der gewöhnliche Diskus, Lasso oder Zügel, welcher sich bald in den Händen des Helden, bald in denen des Unge- heuers befindet.) Schlaukopf kommt auf seinem unterirdischen Gange in eine Kammer, in welcher er den wohlbekannten Alten mit drei jungen Mädchen sitzen sieht. Als sich der Hausherr schlafen gelegt hat, befreundet er sich mit den Mädchen, bleibt die Nacht bei ihnen und erfährt durch sie, dass der Alte noch zwei ganz besondere Dinge besitze, ein berühmtes Schwert und eine Gerte vom Ebereschenbaum (eine Zauberruth). Er stiehlt dieselben und indem er mit der Gerte über das Meer eine Brücke schlägt, kehrt er in die Königsstadt zurück. Dort findet er jedoch Alles ganz anders als er gehofft hatte. Seines Bedünkens war er nicht länger als zwei Nächte in der unterirdischen Behausung des Alten gewesen; jetzt zeigt sich aber, dass jede Nacht Jahreslänge gehabt hat.¹ Während dieser Zeit sind seine beiden Brüder in die Dienste des Königs getreten, der eine als Kutscher, der an- dere als Kammerdiener; beide sind reiche Leute, denn sie haben den Lohn bekommen, den Schlaukopf für die Herstellung des Festes erhalten sollte. Schlaukopf sieht sich jetzt nach einem neuen Dienste um: der königliche Koch nimmt ihn als Küchen- jungen an und er muss alle Tage den Braten am Spiesse drehen. — Im Virāṭa-Parva des Mahābhārata ist es der zweite Bru- der, der sich als Koch verkleidet, um gute Saucen und nahr- hafte Speisen für den König, dessen Gast er ist, zu bereiten; der

¹ Das ist die Erscheinung, die in der Wintersonnenwende am Weih- nachtsabend und am Neujahrstage eintritt, an welchem wir aus einem Jahr in ein anderes treten; in einer Nacht werden wir ein Jahr älter.

ältere Bruder verkleidet sich als Brahmane, als weiser Rathgeber; der dritte Bruder, Arguna, der behende, schnelle, giebt vor, ein Eunuch zu sein, wird für eine Frau eingetauscht und lehrt im Gymnasium Tanz, Musik und Gesang. (Von den zwei Söhnen der Açvins wird einer Stallknecht, der andere Kuhhirt.) — Seine Brüder verachten ihn wegen dieser geringen Handthierung und da er ihnen erzählt hat, er habe in der Unterwelt Gänse und Enten mit goldenem und silbernem Gefieder gesehen, so bitten sie den König, er möge ihren jüngsten Bruder doch hinschicken, damit er die silbernen Vögel herbringe. Er löst diese Aufgabe mit Hilfe eines Zauberers und bringt die Vögel in einem Sack aus Spinnewebe, der die Thiere so fest hält, dass keines heraus kann. In demselben Sack bringt Schlaupf bei einer zweiten Expedition, die ihm der König befohlen, viele goldene und silberne Haugeräthe aus der Unterwelt. Als Belohnung verlangt er von dem König nur, dass er seine Tochter, die Prinzessin, Abends heimlich hinter die Thür schicke, um zu hören, was seine Brüder untereinander sprechen. Diese hört, wie die Beiden übermüthiger und lügenhafter Weise prahlen, die Liebesgunst der Prinzessin bis zum Ueberdruß genossen zu haben. Roth vor Scham und Zorn erzählt sie dem Vater das Gehörte und dieser lässt die Beiden hinrichten, während er Schlaupf zu seinem Rathgeber ernennt. Als ein feindliches Heer ins Land fällt, macht es Schlaupf mit seinem aus der Unterwelt geholten Schwerte nieder und wird Schwiegersohn des Königs.

Das neunte ebnische Märchen führt uns den „Donnersohn“ vor, welcher seine Seele an den Teufel verkauft, unter der Bedingung, dass der Letztere ihm sieben Jahre dient. Die bestimmte Zeit ist fast abgelaufen; der Donnersohn will ihm entriren und benutzt eine Gelegenheit, die sich zufällig bietet. Der Teufel sieht eine schwarze Wolke, das Anzeichen eines nahenden schweren Gewitters; er flüchtet sich, kriecht unter einen Stein und bittet den Donnersohn, ihm Gesellschaft zu leisten. Dieser willigt ein; er sieht, wie der Teufel aus Furcht bei jeder Erschütterung die Fäuste gegen die Ohren drückt und die Augen fest zukneift; kalter Schweiß bedeckt seine zitternden Glieder und er kann kein Wort hervorbringen. Der Teufel verspricht dem Donnersohn nicht nur die Rückgängigmachung des Seelenkaufs, sondern ihm sogar noch drei Seelen zu geben, wenn er ihn von dieser grässlichen Plage befreie, indem er „dem alten Papa“, dem Donnergott, dem Vater der Wolken, das Donnergeräth heimlich weg-

nehme (dieses ist zugleich ein musikalisches Instrument). Das Donnerwerkzeug wird auch glücklich entwendet und vom Teufel in der Hölle in eiserner Kammer hinter sieben Schlössern verschlossen. Natürlich bricht über die Welt in Folge dessen eine grosse Dürre herein, in der Alles hinwelkt; der Donnersohn bereut den dem Teufel geleisteten Dienst; er findet Mittel und Wege, dem alten Wolkenvater Botschaft zu schicken, wo sein Donnergeräth festgehalten wird. Der Donnerer verwandelt sich in einen Knaben und verdingt sich bei einem Fischer als Sommerarbeiter, weil er weiss, dass der Teufel häufig an den See kommt, um Fische zu stehlen. Er überrascht ihn beim Diebstahl und mit Hilfe eines Zauberers fängt er ihn, worauf der Fischer und der Knabe den Burschen gründlich durchprügeln, bis er ein hohes Lösegeld zu zahlen verspricht, welches abzuholen Fischer und Knabe mit ihm in die Hölle gehn. Im Höllenhofe werden sie herrlich aufgenommen und ihnen ein prächtiges Fest bereitet. Der Knabe sagt eines Morgens heimlich zum Fischer: „Wenn Du heute wieder bewirthe und geehrt wirst, so bitte Dir aus, dass man das Instrument bringe, welches in der Eisenkammer hinter sieben Schlössern liegt.“ Der Teufel zeigt sich willig, holt das Instrument, bringt aber, als er darauf zu spielen anfängt, durchaus nichts Besseres heraus als das Geschrei einer Katze oder das Gequieke eines Ferkels. Der Fischer sagt lachend: „Mein Hütterknabe würde es besser machen.“ Der Teufel glaubt es natürlich nicht und giebt lachend dem Knaben den „Dudelsack“. Als dieser die Röhre an den Mund setzt, erbeben die Wände der Hölle, der Teufel und sein Gesinde fallen ohnmächtig hin und liegen wie todt da. Der Knabe verwandelt sich wieder in den alten Vater Donnerer und tritt eilig die Heimkehr in den Himmel an. Er bläst das Donnerinstrument und die Regenpforten thun sich auf, die dürre Erde zu tränken. Die Beschreibung des Gewitters, die in vielen vedischen Hymnen vorkommt, ist der Keim dieses interessanten Mythos. Der Trommel- oder Pauken-Donner ist ein gewöhnliches Bild in der indischen Poesie und die Gandharvas, die musikalischen Krieger des indischen Olymp, haben kein anderes Instrument als den Donner. Die Muschel der kriegerischen Pândavas im Mahâbhârata und das berühmte Rolandshorn (das sich von dem goldenen Horn Odins herleitet) sind epische Reminiscenzen des Donners. Orpheus, der in der Hölle die Leier spielt und die Thiere zähmt, ist eine hellere und vollkommnere Erscheinungsform dieses ehstnischen Donnergottes, der

in der Hölle den Dudelsack spielt. Es ist auch beachtenswerth, wie in Uebereinstimmung mit dem Hirten-Dudelsack in dem zehnten ehstnischen Märchen, das eine Variation des vorhergehenden ist, der in einen mächtigen Knaben verwandelte Gott ein kleiner Schäfer oder Kubhirt genannt wird — ein anderes interessantes Factum, das seine Identität mit Orpheus vollständig sichert.¹ Die Zauberflöte ist eine Variation desselben himmlischen musikalischen Instrumentes. Die Zauberflöte, der Dudelsack oder die Wunderpfeife, kommt wieder vor in dem dreiundzwanzigsten ehstnischen Märchen, in welchem der gute Tiidu vermittelt derselben und ihrer Zauberkraft Reichthümer erlangt. Die Zauberharfe Gunnars in der Edda wirkt dieselben Wunder.

Offenbar ist das Zwergungeheuer ein Lieblingsthema der ehstnischen Sage, wie es auch oft in der indischen und germanischen, ferner in der fränkisch-lateinischen Karlssage erscheint.

Das eilfte Märchen führt uns drei Zwergbrüder vor, die sich um das von ihrem Vater hinterlassene Erbe streiten, bestehend in einem Wunderhut, der den Träger Alles sehen lässt, während er selbst nach Belieben sichtbar oder unsichtbar sein kann (dieser Hut ist aus menschlichen Nägelschnitzeln gefertigt);² in einem Paar Bastschuhen, die den Besitzer in einem Augenblick bringen, wohin er will (wir dürfen nicht vergessen, dass Cinderella, als sie den Pantoffel verliert, von dem prinzlichen Bräutigam eingeholt wird); und in einem Stock, vor dessen Schlägen Alles schwinden muss; denn er ist noch mächtiger als der Donnerkeil (es ist der Donnerkeil selbst). Die drei Brüder bleiben dabei, dass diese drei Gegenstände, wenn sie wirklich von Nutzen sein sollen, Einem gehören müssen; doch wer soll dieses Vorrecht genießen?

¹ In einem schwedischen Volksliede ist die Jungfrau Gundela, welche wunderbar die Harfe spielt, und für ihr Spiel vom König verlangt, dass er sie heirathe, auch eine Schäferin. — Vgl. Schwedische Volkslieder der Vorzeit, übertragen von Warrens, Leipzig, Brockhaus 1857.

² Vgl. die Anmerkung von F. Löwe zu dieser Stelle in seiner Uebersetzung der Kreuzwaldschen Sammlung p. 143 f. — [Dieser Mythos ist, wenn ich ihn nicht falsch verstehe, leicht zu erklären: am Abend verliert die Sonne ihre Strahlen; der Löwe, der Held, verliert seine Nägel; diese Nägel liest das dämonische Ungeheuer auf und macht daraus einen Hut (die Finsterniss der Nacht oder die Wolken), dessen Träger sieht ohne gesehen zu werden. Der Zauberer, der mit geschlossenen Augen sieht, ist eine interessante Variation dieses Themas.]

Ein Mann kommt dazu, um den Streit zu schlichten und thut so, als ob er der Zauberkraft dieser drei Dinge misstrauere; er will sie selbst erst probiren. Die drei Gimpel geben sie ihm. Der Mann nimmt sie ihnen fort und die drei Zwerge haben Musse, über die Wahrheit des Sprichwortes nachzudenken: „Duobus litigantibus tertius gaudet“, oder wenigstens über die in diesem Falle gebotene Variation: „Tribus litigantibus quartus gaudet.“

In dem dreizehnten ehstnischen Märchen wird die Ausnahmestellung des dritten Bruders erklärt, indem uns erzählt wird, er sei der Sohn eines Königs, aber drei Tage nach der Geburt von einer Hexe mit einem Bauernsohne vertauscht worden. Der Letztere stirbt in dem Palaste schon im ersten Monate, während der Königsohn in der Hütte aufwächst, und in jeder Handlung seine königliche Abstammung erweist, besonders aber seinem vermeintlichen Vater immer gehorsam ist. Hier haben wir die Erzählung von dem Helden, der auf den Bergen ausgesetzt wird, unmittelbar mit der von dem dritten Bruder verbunden. Dieser dritte Bruder, der sich allein gegen den Vater ehrfurchtsvoll benimmt und allein drei Nächte bei seinem Grabe wacht, erlöst auch die Prinzessin, die auf einem hohen Glasberge sieben Jahre und sieben Tage geschlafen hat, wofür er sie zur Gemahlin erhält. Wir haben den Aurora-Wecker in den vedischen Hymnen gesehn — die Sonne und die Aurora wecken einander: die Sonne sendet die Aurora fort; die Aurora zieht die Sonne heraus. Der Mythos erzeugt sich jeden Tag von Neuem, und bezeichnet in seiner Gesamtheit eine tägliche Lichterscheinung am Himmel. In nordischen Gegenden, wo der Gegensatz zwischen Winter und Frühling gross und deshalb der von dem Aufhören der Vegetation im Herbst hervorgebrachte Eindruck mehr frappirt, nahm die Erde auch die Gestalt einer todten jungen Prinzessin an; aber da ein allwissender Zauberer gesagt hat: „Die Jungfrau ist nicht todt, sondern nur müde“, so legt der zur Befreiung bestimmte dritte Bruder seine armen Kleider ab, und kleidet sich erst in Eisenfarbe, dann in Silberfarbe, endlich in Goldfarbe, und reitet auf seinem Goldpferde den Berg von Glas oder Eis hinan, von welchem er den schönen Frühling bringt. Der Himmel, im Herbst grau, im Winter schneeweiss, im Frühling golden, entspricht dem grauen Abendhimmel, dem silbernen Nachthimmel und dem goldenen Morgenhimmel. Der Frühling ist die Dämmerung des Jahres; der ursprüngliche Mythos ist nur erweitert; die letzte Stunde des Tages weckt die Aurora; der letzte

Monat des Sonnenjahres weckt den Frühling. Die Anwendung des Mythos vom Tage auf das Jahr ist höchst einfach.

Im vierzehnten Märchen verirrt sich der König des Goldlandes in dem von wilden Thieren bewohnten Walde und kann sich nicht herausfinden. Ein Fremder (ohne Zweifel der Teufel) führt ihn heraus, nachdem der König ihm zum Eigenthum versprochen, was ihm zuerst entgegenkommen wird.¹ Das Erste, was ihm an der Pforte entgegen kommt, ist die Amme mit dem königlichen Säugling, der dem Vater die Aermchen entgegenstreckt. Der König lässt sein Kind, einen schmucken Knaben, gegen die Tochter eines Bauern vertauschen. Der Königssohn wächst am Herde armer Leute auf, während der Teufel das kleine Bauernmädchen holt. Der Prinz wächst zum Jüngling heran und als er erfährt, wie er gerettet ist, beschliesst er, das arme Kind zu befreien. Er legt heimlich die Tracht eines Bauernknechtes an, lädt einen Sack Erbsen auf die Schulter und geht in jenen Wald, wo sein Vater sich vor achtzehn Jahren verirrt hatte. Er verirrt sich ebenfalls und der Fremde erscheint auch ihm, mit dem Anerbieten, ihm den rechten Weg zu zeigen, wenn er ihm die Erbsen in dem Sacke geben wolle, welche sich der Prinz nach seiner Aussage von seinem Wirth ausgebeten hat, um sie den Todtenwächtern seiner vergangene Nacht gestorbenen Tante vorzusetzen. — Diese Hülsenfrucht bei Leihencereemonien geht auf einen sehr alten Brauch zurück. Die vedischen Ceremoniale erwähnen sie schon in Verbindung mit Leichenfeierlichkeiten; und bei den Griechen brachte der Todte Vegetabilien mit zur Hölle, sei es um passiren zu dürfen, sei es als Reisevorrath. Im Piemontesischen herrscht noch am zweiten November (Allerseelentag) der Brauch, eine grosse Vertheilung von Schminkbohnen an die Armen zu veranstalten, die für die Seelen der Abgeschiedenen beten. Vegetabilien, Erbsen, Wicken und Schminkbohnen sind Symbole der Fülle, und auf diesen Glauben lassen sich auch die zahlreichen indogermanischen Märchen beziehen, in denen Bohnen erwähnt werden, die sich im Topfe vermehren, oder Erbsen, die bis zum Himmel wachsen und an deren Stengel der Held zum Himmel klettert. Die Vegetabilien, die zur Einführung in das Reich des Todes erforderlich sind, und die Erbsen, vermittelt

¹ Wer denkt hiebei nicht an Jephta? Doch ist es in der biblischen Erzählung der Gott, hier der Teufel, dem das grässliche Opfer gebracht wird.

deren der Held in den Himmel gelangt, sind Variationen desselben mythischen Themas. In der indischen Sage haben wir ausser den Erbsen oder Schminkbohnen den Kürbiss als Symbol der Fülle, der sich unendlich vermehrt oder zum Himmel aufsteigt. Das Weib des Helden Sagara gebiert einen Kürbiss, aus dem später sechzigtausend Söhne herauskommen. Die Schminkbohne, die Erbse, die Wicke, die gewöhnliche Bohne und der Kürbiss sind auch Symbole der Fortpflanzung, nicht allein wegen der Leichtigkeit, mit der sie sich mehren, sondern auch wegen ihrer Gestalt. Wir haben in den vedischen Ceremonialen gesehen, welche Organe durch die beiden Bohnen dargestellt werden; wir werden im Kapitel über den Esel sehen, wie die Namen, welche die Geschlechtstheile führen, auch zur Bezeichnung von Narren verwandt werden. Nun ist es beachtenswerth, dass das Sanskritwort *māsha* (oder Schminkbohne) auch den Närrischen, Dummen bezeichnet, ebenso wie im Piemontesischen ein *bon homme* Bohne genannt wird. So bedeutet auch der Kürbiss, der Fruchtbarkeit bezeichnet, im Italienischen Dummheit. Was die Bohnen betrifft, so habe ich schon in meinem Werke über die Hochzeitsgebräuche auf ihre symbolische Bedeutung aufmerksam gemacht und die russische und piemontesische Sitte angeführt, eine schwarze und eine weisse Bohne in den Kuchen, den man am Epiphaniastage isst, zu stecken, deren eine das Männliche, während die andere das Weibliche bezeichnet, eine den König und die andere die Königin. Die Beiden, welche die Bohnen finden, küssen sich mit frohen Vorahnungen. Da alle diese Vegetabilien gewöhnlich den Mond personificiren, der, wie wir wissen, als ein Spender der Fülle betrachtet wird und der mit seiner Gestalt eines sich drehenden Balles gut durch die sich drehende Erbse dargestellt werden kann, so müssen wir die Lösung der Hauptmythen, die sich auf Vegetabilien beziehen, in dieser Personification suchen. — Der junge Prinz des ehstnischen Märchens tritt in die Dienste des Fremden, in der Absicht, das Mädchen zu erlösen, das ihn befreit und achtzehn Jahre lang seine Stelle bei diesem eingenommen hat. Er folgt ihm also, lässt aber je nach zehn und fünfzehn Schritten immer eine Erbse aus dem Sack auf den Boden fallen, um den Weg zurück zu finden. Er wird einen sonderbaren und wilden unterirdischen Weg geführt, wo Grabesstille herrscht — es ist auch wirklich das Reich des Todes —, wo die Vögel und andere Thiere einen Laut von sich geben zu wollen scheinen, ohne dass jedoch etwas hörbar wird, und wo das Wasser ohne zu rauschen

fliesset. Die Angst schnürt dem Königssohne das Herz zu in dieser unheimlichen stillen Welt. Aus dem Reiche des Schweigens gelangen sie in das des betäubenden Geräusches. Der Prinz glaubt das Dröhnen einer Sägemühle zu hören, in der ein paar Dutzend Sägen arbeiten, der Wirth aber sagt: „Die alte Grossmutter schläft schon, sie schnarcht.“ Endlich kommen sie zu dem Hofe des Wirthes, wo er das schöne Mädchen findet, jedoch die Anweisung erhält, nie zu sprechen. Im Stalle findet er ein weisses Pferd und eine schwarze Kuh mit einem weissköpfigen Kalbe. Er erhält den Befehl, diese Kuh zu melken, bis kein Tropfen Milch mehr im Euter zurtückbleibt; das würde ihm jedoch ohne das Mädchen nicht möglich gewesen sein, auf dessen Rath er der Kuh droht, die Zitzen mit einer glühenden Zange zusammenzukneifen, falls sie sich nicht völlig ausmelken lässt. Ein ander Mal soll er das Kalb auf die Weide führen; nur durch einen seidenen Zauberfaden, den ihm das Mädchen giebt und dessen eines Ende er an das linke Vorderbein des Kalbes, dessen anderes Ende er an die kleine Zehe seines linken Fusses bindet, kann er das Durchgehen des Kalbes verhüten und es am Abend wieder in den Stall führen. — Der kleine Finger ist, obwohl der kleinste, der am meisten bevorrechtete unter den fünf. Er weiss Alles; und im Piemontesischen pflegen die Mütter, wenn sie ihren Kindern glauben machen wollen, dass sie in Verbindung mit einem geheimnissvollen Späher stehen, der Alles, was sie thun, sieht, dieselben mit den Worten einzuschüchtern: „Mein kleiner Finger sagt mir Alles.“ — Schliesslich beschliessen die beiden jungen Leute zu fliehen, nachdem er dem weissköpfigen Kalbe den Schädel gespalten hat; aus seinem Gehirn fällt ein rothes Zauberknäulchen heraus, das wie eine kleine Sonne leuchtet. Er wickelt es behutsam in ein Tuch, aus welchem jedoch das Mädchen einen kleinen Theil wieder heraus wickelt, damit es gleich einer Laterne ihren Pfad erhelle. Sie fliehn, indem der Jüngling an den ausgestreuten Erbsen den Weg wieder erkennt. Der Alte schickt böse Geister hinter den Entflohenen her. Mittelst des Zauberknäulchens (oder Edelsteins), das dreimal in der Hand umgedreht wird mit einem Zauberspruch, verwandeln sich diese erst in ein Bächlein und ein Fischlein, dann in einen wilden Rosenstrauch und eine Blüthe daran, zuletzt in ein Lüftchen und ein Mücklein, so dass sie den Verfolgern entgehn; endlich kommen sie an den grossen Stein, der den Eingang zu der unterirdischen Welt bedeckt; auch er muss dem Knäulchen weichen und — sie sind auf der Erde, ge-

rettet! Das rothe Knäulchen verschafft ihnen königliche Gewänder, in denen sie sich aller Welt zeigen. Sie heirathen sich und der Prinz nimmt den Platz seines unterdessen verstorbenen Vaters ein.

Ich halte es kaum für nothwendig, dem Leser den Sinn dieser lighthellen mythischen Erzählung zu erklären. Die schwarze Kuh, die das Kalb mit dem weissen oder glänzenden Kopfe hervorbringt, ist eine vedische Antithese, die wir schon gesehen haben; ¹ die Kuh (Nacht) bringt das Kalb (den Mond) hervor. Der Prinz nimmt das kleine rothe Knäuel aus dem Kalbe; durch dieses Knäuel wird das Mädchen aus den Reichen der Finsterniss befreit. Das kleine Knäuel rückt den Stein fort; die Sonne und die Aurora kommen zusammen aus dem Berge heraus, nachdem sie zusammen im Reiche der Schatten gewandelt sind; die Sonne befreit die Aurora. Diese Erzählung vereinigt mit einander, und zwar in richtiger Reihenfolge, mehre Mythen analogen Charakters, die selbstständig entstanden sind.

Die drei nächsten Märchen schildern andere Fahrten des Sonnenhelden zum Himmel oder in der Hölle und finden einen Abschluss von derselben Bedeutung. In dem achtzehnten Märchen finden wir den verzauberten Ring, Salomos Ring ² geheissen,

¹ Eine ähnliche Antithese findet sich in einem ungarischen Sprichwort, das mir mein gelehrter Freund Graf Geza Kuun, zugleich mit andern Notizen über abergläubische Vorstellungen, die mit den Thieren zusammenhängen, bei den Ungarn, mitgetheilt hat. Dieses Sprichwort lautet: „Sogar eine schwarze Kuh giebt weisse Milch.“ Die schwarze Kuh kommt auch in zwei andern ungarischen Sprichwörtern vor, von denen das eine: „Die schwarze Kuh ist ihm nicht auf die Fersen getreten“ bedeutet, dass Jemanden kein Unglück betroffen hat; es ist die gewöhnliche verwundbare Ferse, die Achillesferse, für welche zuweilen, wie wir in den Kapp. über den Fuchs und die Schlange sehen werden, der Schwanz oder das äusserste Hintertheil eintritt. Das andere Sprichwort lautet: „Im Dunkeln sind alle Kühe schwarz“, scheint aber keine mythische Bedeutung zu haben.

² Ueber die Sage von Salomo hat soeben ein junger russischer Gelehrter, Prof. Alex. Wesselofski ein beachtenswerthes Werk unter dem Titel: Slavianskiya skazaniyoi o Salomonie i Kitovrassie i szapadniya legendi o Morolfie i Merlinie (Petersburg 1872) veröffentlicht. Der Verf. untersucht zuerst die Gestalt der Sage in den asiatischen, dann in den slavischen, talmudischen, altpersischen, muhammedanischen und europäischen Quellen, indem er zugleich die Bedeutung gewisser mittelalterlicher Häresieen klar darlegt; er geht sodann auf die in Russland seit Ende des XV. Jahrhunderts bekannte Sage von Salomo und Kitovras ein, deren griechischen Ursprung er nachweist, indem er das Wort Kitovras mit Kentaurus zusammenbringt, eine Ableitung, deren

wieder, den der junge Held suchen geht; als er ihn findet, der Höllenjungfrau abnimmt und sich an den Finger steckt, erlangt er plötzlich solche Stärke, dass er einen Felsen mit einem Faustschlag in Splitter schlagen kann. Das kleine, eben beschriebene rothe Knäuel des Märchens, welches den Felsen aufhebt, und dieser Ring, welcher den Stein zersplittert, stellen dasselbe Object des Mythos dar, nämlich die Sonne, den Sonnenball, die Sonnenscheibe.

Das einundzwanzigste Märchen zeigt uns den herzhaften Helden, der ein Schloss von Dämonen befreit und so einen Schatz gewinnt; Reichthum ist die Belohnung der Tapferkeit.

Das zwanzigste ehstnische Märchen ist eine Variation der ausserordentlich volksthümlichen Erzählung von Blaubart, der seine Weiber umbringt. Das ehstnische Gattenungeheuer hat bereits elf getödtet und ist eben im Begriff, es mit der zwölften eben so zu machen, um sie für den Besuch des heimlichen, gegen sein ausdrückliches Verbot mit dem goldenen Schlüssel (vielleicht dem Monde) geöffneten Zimmers zu bestrafen, als ein Jüngling, der früher Gänsejunge war, der Freund ihrer Kindheit, sie befreit. Aus dem Gegenstande selbst und den in diesem Märchen angewandten Ausdrücken können wir den Ursprung des schrecklichen charivari bei den Hochzeiten der Wittwer oder Wittwen entdecken. Dieser wilde Brauch soll nicht nur die Begierde des oder der Alten, die zum zweiten Male heirathet, verspotten, sondern auch das Mädchen, welches den einen, oder den Jüngling, welcher die andere heirathet, vor der Möglichkeit eines ähnlichen Geschickes, wie es den ersten Mann resp. Frau betroffen, warnen. Wenn also das Weib *apatighni* (die ihren Mann nicht tödtet) dem vedischen Gatten angepriesen wird, so müssen wir das so verstehen, dass die *patighni* (oder Mörderin ihres Gatten) eine Wittwe ist, die, als des Mordes verdächtig, Niemand heirathen darf. Deshalb musste sich, um sich von diesem Argwohn zu be-

Wahrscheinlichkeit er auch sprachwissenschaftlich begründet. Im zweiten Theile seines Werkes bespricht der Verf. den occidentalischen Moralf (Mariolfus) nach den Arbeiten von Kemble, und stellt ihn einerseits mit dem italienischen Bertoldo zusammen, während er andererseits die Beziehung zwischen Markolis und Merkur eröffnet. Das siebente Kap. ist dem Merlin gewidmet. Das achte und letzte beschäftigt sich mit der indischen Däkinî und der Königin von Saba. Eine deutsche oder englische Uebersetzung dieser wichtigen Studien des Petersburger Professors wäre höchst wünschenswerth.



freien, ein ehrbares Weib bei den Hindus (wie Gudrun in der Edda) nach dem Tode ihres Gatten in das Feuer stürzen: die Abendröthe stirbt nach dem Tode der Sonne ebenfalls.

In dem zweiundzwanzigsten Märchen haben wir noch einmal den Mythos von dem Königssohne, der als Hirtenknabe aufwächst. Eine nichtswürdige alte Hexe stiehlt auf Veranlassung der Stiefmutter das Kind aus dem Palast und bringt es in ein einsames Waldgehöft, wo es aufgezogen wird. Dann kommt der Prinz in den Dienst eines Bauerwirthes als Hüterknabe. Einst trifft er einen alten Mann, der den Knaben und seine Herde betrachtend sagt: „Du scheinst mir nicht zum Hüterknaben geboren zu sein.“ Der Knabe erwidert, er wisse wohl, dass er zum Herrscher geboren sei und hier vorerst das Geschäft des Herrschens erlerne: „Geht es mit den Vierfüsslern gut, so versuche ich weiterhin mein Geschäft auch wohl mit den Zweifüsslern.“ Der Schäfer ist also ein kleiner König; ein guter Schäfer wird ein guter König werden. Ein andres Mal verlangt eine vorbeifahrende stolze deutsche Frau ein Körbchen mit frischgepflückten Erdbeeren von ihm. Als sie ihm mit Gewalt genommen werden sollen, wehrt er sich wacker. Zur Strafe wird er in den Dienst einer sehr bösen Bauerwirthin als Hüterknabe gethan, die ihn sehr schlecht behandelt. Aus Rache sperrt er ein Dutzend Wölfe in eine Höhle, wo er ihnen alle Tage ein Thier von seiner Herde vorwirft; der Wirthin aber antwortet er immer auf die Frage nach dem fehlenden: „Die Wölfe haben's zerrissen!“ Schliesslich lässt er das böse Weib selbst von den Wölfen zerreißen, die es mit Haut und Haaren verschlingen, so dass nichts weiter übrig bleibt, als Zunge und Herz (die Sonne); diese beiden taugen nicht einmal den wilden Bestien, weil sie zu giftig sind. Achtzehn Jahr alt tritt der Prinz bei einem Gärtner in Dienst, in dessen junge blühende schöne Tochter er sich grenzenlos verliebt. Er wird von seinem königlichen Vater wiedergefunden; dieser will ihm jedoch nicht erlauben, die Gärtnerstochter zu heirathen, sondern haut den Verlobungsring der Beiden mit dem Schwerte in zwei Stücke. Nur wenn die beiden Hälften des Ringes zur rechten Zeit von selbst so in einander schmelzen, dass kein Auge die Stelle entdecken kann, wo der Ring durchgehauen war, will er glauben, dass Gott sie für einander geschaffen hat. — In einem toscanischen Märchen giebt das schöne Mädchen dem dritten Bruder ihr Halsband. Das junge Paar verliert einander; ihr Wiederfinden und Wiedererkennen findet Statt, als die beiden

Theile des Halsbandes sich mit einander vereinigen. Der Brauch des Traurings hat einen mythischen Ursprung: Die Sonnen- und zuweilen auch die Mondscheibe ist der Ring, welcher das himmlische Ehepaar eint. — Als sich nach verschiedenen Abenteuern der beiden jungen Leute des ehstnischen Märchens die beiden Hälften ihres Ringes vereinigen, hat ihr Missgeschick ein Ende; sie heirathen sich und leben glücklich, während die grausame Stiefmutter, die mittlerweile verwittwet ist, aus dem Reiche verstorben wird.

Das letzte ehstnische Märchen erzählt von der ausserordentlichen Geburt eines schönen Prinzen und einer schönen Prinzessin an demselben Tage. Die Prinzessin wird in einem Vogelei getragen, wie ein Kleinod an dem Busen der Königin ruhend; sie hat zuerst die Gestalt einer lebendigen Puppe und später erst, nachdem sie einige Zeit in dem warmen Wollkorbe gelegen hat, wird ein wirkliches Mädchen aus ihr. Während diese Veränderung mit ihr vorgeht, giebt die Königin noch einem schönen Knaben das Leben. Die beiden Kinder werden als Zwillinge betrachtet und zusammen getauft. Zu der Taufe der Kinder kommt als Pathin in einer prächtigen sechsspännigen Kutsche ein junges Weib in rosenrothen goldgestickten Gewändern, das gleich der Sonne glänzt und das, als es den Schleier fallen lässt, gleich der schönen Helena, die Beistehenden mit Bewunderung und Staunen erfüllt. Die Mutter stirbt bald und hinterlässt das Glückskörbchen mit den Eierschalen ihrer Tochter. Vermittelst des kleinen Zauberkörbchens und durch Aussprechen einiger Zauberworte kann das Mädchen Alles finden, was es sucht oder begehrt. Der Prinz, ihr vermeintlicher Zwilling Bruder, und das Mädchen heirathen sich schliesslich, nachdem sie erfahren, dass sie, obwohl Beide königlicher Abkunft, doch Kinder verschiedener Väter sind; das kleine Glückskörbchen aber verschwindet auf geheimnissvolle Weise.

§ 4. Der Stier und die Kuh in der slavischen Sage.

Nachdem wir bisher einen allgemeinen Abriss der Grenzen zwischen der turanischen und slavischen Sage gegeben haben, ist es jetzt Zeit, an das Studium der slavischen Sage selbst zu gehen, so weit sie mit dem Mythos von dem Stier und der Kuh zu thun hat.

Die russischen Bauern und Hirten pflegen zu behaupten, dass das Wetter schön wird, wenn sich eine rothe Kuh an die Spitze der Heerde stellt, dass es aber regnen oder schlechtes Wetter werden wird, wenn die erste Kuh, welche am Abend in den Stall zurückkehrt, eine schwarze ist. Wir wissen bereits, was die schwarze und die rothe Kuh in der Sprache der Veden bedeuten. Die Morgen- und Abend-Aurora, d. h. die rothen Kühe, versprechen schönes Wetter; die Wolke (oder schwarze Kuh) zeigt nasses Wetter an. Im Piemontesischen pflegt man bei einer schönen Abendröthe zu sagen:

„Rosso di sera,
Buon tempo si spera.“

(Bei Abendroth hofft man auf schönes Wetter.)

Verfolgen wir jetzt die russische Sage bezüglich der Kuh und des Stieres in zwei der vielen unschätzbaren Sammlungen von Volksmärchen, die schon in Russland gedruckt worden sind, wie auch in den berühmten Kriloffschen Fabeln.¹

Wir werden mit den Märchen und Fabeln beginnen, in denen die Kuh oder der Stier ausdrücklich erwähnt wird. Sie zeigen uns den Stier, welcher den Helden und die Heldin beschützt, den Stier, welcher den Helden bereichert, den Stier, der verkauft

¹ Diese letzteren sind auch ins Englische übersetzt und erläutert worden von W. R. S. Ralston, M. A. Während des Druckes der englischen Ausgabe meiner Mythologie liess Herr Ralston in London bei Ellis und Green ein höchst interessantes Werk erscheinen, unter dem Titel: *The Songs of the Russian people as illustrative of Slavonic mythology and Russian social life*. Das Ganze ist in sechs Kapitel getheilt; Kap. 1 ist eine zugleich populär gehaltene und instructive Einleitung; Kap. 2 wendet sich zu der slavischen Mythologie; Kap. 3 handelt von den mythischen und rituellen Gesängen; Kap. 4 von den Hochzeitsliedern; Kap. 5 von den Todtengesängen; Kap. 6 beschäftigt sich mit der Hexerei und Magie in Russland. Das *Narodnija Skaski sabrannija selskimi učiteliami*, isdanie A. A. Erlenwein (Moskwa 1863) und das umfangreichere: *N. Aphanasieva, Narodnija ruskijaskaski*, Isd. 2 (Moskwa 1860. 1861.) sind noch nicht in andere europäische Sprachen übersetzt worden. Diese beiden Werke enthalten vielleicht nur den fünften Theil der Materialien, deren Sammlung aufmerksame russische Beobachter in den ungeheuren Länderstrichen, welche die Russen inne haben, in diesem Jahrhundert besorgt haben. Da jedoch unter allen Sammlungen die Afanassieffsche die wichtigste ist, so habe ich dem europäischen Publikum mit der Mittheilung des werthvollen Inhaltes derselben einen Dienst zu erweisen geglaubt.

wird, den dankbaren Stier, den Stier, der sich opfert, den verfolgten Stier, den dämonischen Stier; die Kuh, welche spinnt, die wohlthätige Kuh, den Sohn der Kuh, die Vögel, welche aus der Kuh hervorkommen, das Kuhfell, das ein Seil wird, an dem man zum Himmel hinaufklettert, die vertauschte Kuh, die dämonische Kuh, die Kuhhörner. Hier haben wir also auch wieder die Doppelgestalt der vedischen Kuh: die dunkelfarbige (Wolke und Finsterniss), gewöhnlich ungeheuerartig, und die glänzende (Mond und Aurora), gewöhnlich göttlich und wohlthätig.

Ein specielles Characteristicum des Stiers und der Kuh ist ihre Fähigkeit zu trinken. Wir sahen schon, wie viel der Stier Indra (die Sonne in der Wolke oder in der Nacht) trinken konnte. In dem dritten Märchen des ersten Buches bei Afanassieff, führt die Hexe, welche das gute Mädchen verfolgt, als dieses ein Tuch ausbreitet und so einen Strom entstehen lässt, damit die Hexe sie nicht einholen könne, den Stier vorwärts, damit er den Strom austrinke (eine Form des indischen Agastya, welcher im Mahābhārata¹ das Meer ausschürft). Doch weigert sich der Stier, der den Strom wohl trocken legen könnte, es zu thun, weil er dem guten Mädchen zur Dankbarkeit verpflichtet ist. Das Wasser, aus dem dieser Stier, resp. Kuh, welcher der Hexe gehört, trinkt, hat die Eigenthümlichkeit, den Menschen, der davon trinkt, in ein Kalb zu verwandeln;² ja sogar aus der Klaue des Stieres zu trinken genügt schon, ihn in ein Kalb zu verwandeln.³ Das Wasser, welches aus der Klaue des dämonischen Stieres hervorkommt, ist das Gegentheil von dem Wasser der Hippokrene, das aus den Hufen des göttlichen Pferdes der Griechen, des Pegasos, fließt.

Im zweiten Buche bei Afanassieff findet sich ein Märchen, welches von der Vertauschung der Thiere in ganz derselben Reihenfolge wie im Aitareya-brāhmaṇa spricht, d. h. dass für Gold ein Pferd, für das Pferd eine Kuh, für die Kuh eine Ziege oder ein Schaf eingetauscht wird. Der russische Bauer geht mit seinem unglücklichen Tauschgeschäft weiter: er verhandelt das Schaf für ein junges Ferkel, das Ferkel für eine Gans, die Gans für eine Ente, die Ente für einen kleinen Stock, mit dem er einige Kinder spielen sieht; er nimmt den Stock für seine

¹ III, 8805 ff.

² Afan. II, 29.

³ IV, 45.

Frau mit nach Hause und sie schlägt ihn damit. In dem zwölften Märchen des fünften Buches bei Afaassieff verhandelt auch ein alter Mann zuerst die goldenen Strümpfe und silbernen Strumpfbänder, die er im Himmel vom lieben Gott bekommen, für ein Pferd, das Pferd für einen Stier, den Stier für ein Lamm; zuletzt handelt er eine kleine Nadel ein, die er verliert. Im zweiten Märchen des sechsten Buches wird dasselbe närrische Verfahren dem dritten Bruder, dem dummen, (welcher in vier anderen russischen Variationen derselben Erzählung der schlaue ist) beigelegt; er hat nämlich erfahren, dass im Himmel die Kühe billig sind, giebt seine Kuh für eine Fliege, seinen Ochsen für eine Pferdefliege und steigt zum Himmel auf.

Doch sind im Allgemeinen der Stier und die Kuh der Anfang des Glückes für die Helden der Volksmärchen.

In dem zweiundfunzigsten Märchen des fünften Buches hat der dritte Bruder, der wahrheitliebende Narr, der Glück hat, als einziges Erbe von seinem Vater einen Stier; er geht, ihn zu verkaufen und kommt bei einem alten dürrn Baume vorbei, der knarrt; er denkt, der Baum will seinen Stier kaufen, giebt ihn, und verspricht, nach dem Gelde wiederzukommen. Als er wiederkommt, ist der Stier fort; er fordert sein Geld, und als er keine Antwort bekommt, schickt er sich an, den Baum mit seiner Axt niederzuhauen, wobei ein Schatz, den einige Räuber im Baume verborgen hatten, zum Vorschein kommt;¹ der Mann nimmt ihn und trägt ihn nach Hause. In einer Variation dieses Märchens, in der Erlenweinschen Sammlung,² versucht der dritte Sohn des Müllers seinen Stier zu melken, da er sieht, wie der zweite Bruder die Kuh melkt; als er die Erfahrung macht, dass seine Anstrengungen vergeblich sind, so beschliesst er, ein so ausserordentlich nutzloses Thier zu verkaufen.

In dem vierunddreissigsten Märchen des fünften Buches treffen wir wieder die beiden Brüder, einen reich und knickerig, den andern arm; der arme borgt sich von einem Nachbar zwei Stiere und wird von der Armuth (gore) zu einem Stein geführt, unter welchem er eine mit Gold gefüllte Höhle findet. Der arme

¹ Etwas Aehnliches findet sich schon in den Aesopischen Fabeln (21. ed. del Furia, Florenz 1809): der Mann betet zu einem hölzernen Götterbilde (*ξύλινον θεόν*), es möge ihn reich machen; die Statue antwortet nicht; er zerbricht sie und Gold kommt zum Vorschein.

² Siebentes Märchen.

Mann füllt seinen Wagen und erzählt, als er herauskommt, dem Geizhals, dass es dadrinnen noch viel mehr giebt. Jener geht hinein, um zu sehen; der expauper verschliesst den Eingang mit dem Steine und kehrt heim.¹

Der Stier und die Kuh bringen jedoch nicht allein dem Helden Reichthümer, sondern helfen ihm auch in Gefahren. In dem elften Märchen bei Erlenwein² will Iwan Tzarewicz oder der Prinz Johann — der Name des Lieblingshelden der slavischen Volkssage (er ist der dritte Bruder, der stärkste, der das meiste Glück hat, der siegreiche, der klügste, nachdem er der närrischste gewesen ist) — vor der Schlange fliehen, weiss aber nicht wie und setzt sich weinend auf einen Baumstamm. Der Hase kommt, ihn davonzutragen, wird aber von der Schlange getödtet; der Wolf kommt, wird aber ebenfalls getödtet. Schliesslich kommt der Stier und trägt ihn fort. Als Iwan bei seiner Wohnung anlangt, hat sich der Ochse in zwei Theile getheilt; ein Theil muss unter die heiligen Bilder gestellt werden, welche eine Ecke jedes Zimmers in russischen Häusern zieren, der andere Theil unter das Fenster; Iwan muss dann scharf spähen, bis zwei Hunde und zwei Bären erscheinen, welche ihm auf der Jagd dienen und seine Stärke sein wollen.

In dem siebenundzwanzigsten Märchen des fünften Buches werden Iwan Tzarewicz und die schöne Helene von einem ungeheuren Bären mit eisernen Borsten verfolgt; sie fliehen auf einem Stier (dem Monde) und Iwan reitet, auf Rath des Stieres, mit dem Gesicht nach der Seite, von welcher der verfolgende Bär wahrscheinlich kommen wird, damit dieser sie nicht überrasche. Als Iwan den Bären kommen sieht, wendet sich der Stier um und reisst ihm die Augen aus; der blinde Bär folgt ihnen nach, doch setzen die auf dem Rücken des Stieres Flihenden über einen Strom, in welchem der Bär ertrinkt. Iwan und Helene fühlen Hunger; der Stier befiehlt ihnen, ihn zu zerschneiden und zu essen, aber seine Knochen aufzubewahren und sie zusammenzuschlagen; aus den so behandelten Knochen ersteht ein Zwerg, von der Grösse eines Fingernagels, doch mit einem ellenlangen Barte; er hilft Iwan die Milch einer Wölfin, einer Bärin und einer Löwin finden, bis er von dem brennenden Vogel, dessen Eier er stehlen wollte, verschluckt wird. (Der Bär scheint hier

¹ Vgl. auch Afan. V, 19.

² Vgl. auch Erlenw. 22 und Afan. III, 24.

ein nächtliches Ungeheuer zu sein; der Stier ist das Ross der Sonne in der Nacht, der Mond; der Stier-Mond wird geopfert; darauf erscheint eine kleine Sonne mit langen Strahlen, der Zwerg mit dem langen Barte, ein alter ego Iwans, der sein Leben in dem Brande des Phoenix oder der Abend-Aurora endet.) Iwan ist vom Tode bedroht, als der Zwerg stirbt, doch wird ihm in diesem kritischen Augenblick von den wilden Thieren geholfen, die er gezähmt und gefüttert hatte und die ihn aus der Gefahr befreien. Diese wurden ihm nämlich nach dem Tode des Stieres, seines Befreiers gegeben, von welchem selbst sie, als er in Stücke geschnitten wurde, geboren wurden (die wilden Thiere des Waldes der Nacht werden geboren, sobald die Abendsonne geopfert ist).

Dasselbe Thema, etwas variirt, begegnet uns wieder in dem folgenden, achtundzwanzigsten Märchen; nur dass an die Stelle von Iwan und Helene Iwan und Marie, die Sonne und die Aurora der Christen, getreten sind. Neben der Wohnung Iwans und Maries erhebt sich ein Scheiterhaufen, auf welchem sich der Stier opfert. Die Knochen des Stiers werden in drei Furchen gesät; die erste Furche trägt ein Pferd, die zweite einen Hund, auf der dritten wächst ein Apfelbaum. Iwan steigt auf das Pferd, der Hund folgt ihm; er jagt junge Wölfe und Bären, die er später zähmt und abrichtet, die Schlange zu tödten, welche seinen Hund in einer Höhle eingeschlossen und seine Schwester entführt hat; er erzwingt sich den Eingang zu dem Orte, wo sein Hund verborgen ist, dadurch dass er den Riegel der Thür mit drei kleinen Zweigen des Apfelbaumes schlägt; der Riegel bricht in Stücke, die Thür springt auf, der Hund ist befreit; der Hund, der Wolf und der junge Bär würgen dann die Schlange und Iwan befreit Prinzessin Marie.

Im sechsten Buche (54. Märchen) erhält Jung Marie, die verfolgt wird, wunderbare Hilfe von einer Kuh. Ein altes Weib hat drei leibliche Töchter (eine einäugige, eine zweiäugige und eine dreiäugige) und eine Stieftochter, Namens Marie; ihre eigenen drei Töchter thun nichts und essen viel; die Stieftochter muss schwer arbeiten und bekommt nur wenig zu essen. Die Stiefmutter giebt ihr fünf Pfund Wolle, die sie in einer einzigen Nacht, während sie die Kuh auf die Weide führt, spinnen, weben und bleichen soll. Das Mädchen geht zur Weide, umarmt ihre Shecke, lehnt das Köpfchen an ihren Nacken und beweint ihr traurig Loos. Da sagt die Kuh: „Schönes Kind, kriech in eins von meinen Ohren und komm zum andern wieder heraus, so wird

Alles fertig sein!“ — In der italienischen Version dieses Märchens ¹ spinnt die Kuh mit ihren Hörnern für das gute Mädchen, während es die Alte oder die Madonna kämmt. Ich glaube schon gesagt zu haben, dass ich in dieser guten Alten, Fee oder Madonna den Mond wiederfinde. Der Mond wird, wie die Sonne, in Beziehung mit der Aurora, und besonders der Abend-Aurora, welche er begleitet, gedacht; der Mond ist die Wirthin, die Führerin, die Schützerin des Helden und der Heldin des Abends, welche sich in der Nacht verirren und verfolgt werden; nach der Abend-Aurora erscheint der weisse Mond, ganz ebenso wie die Morgen-Aurora von der glänzenden Sonne abgelöst wird. Wir sahen, dass die vedische Aurora den Namen Reinigerin, Schmückerin führt; von dieser Bezeichnung zu dem Bilde der Kämmerin oder Schmückerin des Kopfes der alten Madonna ist der Uebergang leicht; ² von, d. h. nach der Aurora kommt der Mond hervor, glänzend und rein, am schönen und heiteren Himmel; und darum fallen Perlen von dem Kopfe der Madonna; doch als andrerseits nicht das schöne Mädchen, die Aurora, kommt, als die Stiefmutter eine ihrer eigenen Töchter zu der Alten auf die Weide schickt, fällt garstiges Ungeziefer von dem Haupte der alten Fee oder Madonna, sofern der Mond sich unter den Schatten der wolkigen und schwarzen Nacht nicht in seinem Glanze zeigen kann. Die russische Erzählung zeigt uns, wie die gütige Kuh des guten Mädchens, welche dasselbe liebkost und ihm Wohlthaten erweist, und die Madonna oder gute Alte der italienischen Sage, die für das sorgliche Kämmen ihres Haares dankbar ist, identisch sind. In dem fünfunddreissigsten Märchen des fünften Buches dagegen, wo die Kuh in dämonischer Gestalt erscheint, und der Held Iwan, verdammt aus einem Prinzen ein Kuhhirt zu werden, sie unter dem Schwanze, den sie dazu aufhebt, küssen muss, treffen wir eine alte Hexe, welche an den weissen Brüsten des schönen Mädchens saugt, während das letztere das Ungeziefer auf ihrem Kopfe jagen muss; in der Hexe wie in der Kuh, welche so ungehörlich den Schwanz aufhebt, können wir die finstere Nacht wiedererkennen, eine Erklärung, die durch den Umstand als durchaus

¹ Vgl. die erste Erzählung in meiner Sammlung: *Novelline di Santo Stefano di Calcinaia*, Torino 1869. Ich kenne auch eine piemontesische Version, die von dieser toscanischen nur wenig abweicht.

² In der Erzählung bei Afan. II, 27 kämmt die schöne Prinzessin am See den jüngsten Sohn des Tzaren, welcher schlafen geht.

richtig bewiesen wird, dass der Held-Hirt Katoma, der geschmückte, der schnellfüssige, schliesslich der unverschämten Kuh das Fell abzieht (die Morgensonne, der Hirt der glänzenden Kübe, zieht der schwarzfarbenen Kuh der finsternen Nacht das Fell ab). Doch kehren wir zu der vierundfunzigsten Erzählung zurück. — Als die Stiefmutter sieht, dass das Mädchen Alles, was ihm aufgetragen ist, fertig gemacht hat, schöpft sie Verdacht, dass ihr Jemand hilft, und schickt die nächste Nacht ihre erste Tochter, die nur ein Auge hat, die Stieftochter, die zur Weide geht, zu beobachten. Jung Marie sagt zu ihr: „Auge, schlaf!“ und sofort schläft ihre Stiefschwester ein, so dass die Kuh ihr, ohne dass Jemand es bemerkt, helfen kann. Die zweite Nacht wird die zweite Tochter, die zweiäugige, mitgeschickt; Marie sagt zweimal zu ihr: „Auge, schlaf!“ und Alles geht wie vorher. Die dritte Nacht geht die dreiäugige Schwester mit; Marie vergisst das dritte Auge und sagt nur zweimal: „Auge, schlaf!“ und so sieht denn die dritte Schwester mit dem Auge, das sie offen behalten,¹ was die Kuh mit Marie thut, und erzählt am Morgen Alles ihrer Mutter, die befiehlt, dass die Kuh getödtet wird. Marie warnt die Kuh, und die Kuh nimmt ihr das Versprechen ab, kein Fleisch von ihr zu essen, die Knochen zu nehmen, im Garten zu säen und sie zu begiessen. Das Mädchen thut es; nie, so hungrig sie auch sein mag, isst sie von dem Fleisch; sie sucht nur die Knochen zusammen. Aus den im Garten gesäten Knochen erwächst ein wunderbarer Apfelbaum, mit goldenen Blättern und silbernen Zweigen, welche die drei Töchter der Stiefmutter stechen und verwunden, während sie dagegen dem schönen Mädchen Aepfel geben, welche dasselbe dem reichen jungen Herrn, der es zur Frau nimmt, anbieten kann. In dem folgenden fünfundfunzigsten Märchen, das nur eine Variation des vorhergehenden ist, heisst das Mädchen Marie und ihr Gatte Iwan Tzarewicz; wenn Marie auf die Weide geht und wenn sie zurückkehrt, pflegt sie vor dem rechten Fusse der Kuh niederzuknieen. Als die getödtete Kuh in der Gestalt eines Baumes wieder auflebt, wimmelt er von Vögeln, welche für Könige und Bauern in gleicher Weise singen und die süssen Früchte auf Mariens Teller fallen lassen.

Die Aepfel, die Hörner wachsen lassen, und die, welche jung und schön machen, deren in dem sechsunddreissigsten Märchen

¹ Vgl. das Kapitel über die Ziege.

des fünften Buches und wieder im letzten Buche der Afanassieffschen Sammlung Erwähnung geschieht, wie sie auch in anderen europäischen Variationen desselben Themas wiederkehren, hängen meines Erachtens mit dem Mythos von dem Abend- und Morgenhimmel und der Mondnacht in der Gestalt eines Apfelbaumes zusammen. In dem funfzehnten Märchen der Erlensweinschen Sammlung kommt der dritte Bruder, der unvermeidliche Iwan, zu einem Apfelbaum, welcher rothe Aepfel hat, und isst vier von ihnen, worauf auf seinem Kopfe vier Hörner wachsen und zwar von solcher Höhe, dass er nicht in den Wald gehen kann; er geht zu einem Apfelbaum, der weisse Früchte trägt, und die vier Hörner verschwinden. (Der Sonnenheld nähert sich am Abend dem Baume mit den rothen Aepfeln, der Abend-Aurora, und sofort wird er entstellt; Hörner wachsen auf seinem Kopfe, er verliert sich in dem Schatten der Nacht; beim Mondlicht und der alba nähert er sich dem Baume mit den weissen Aepfeln, verliert seine Hörner und wird wieder jung und schön.)

In dem siebenundfunfzigsten Märchen des sechsten Buches bei Afanassieff wird Iwan Tzarewicz mit den Aepfeln, welche dem, der sie isst, die Jugend wiedergeben, von der Schwester der Sonne beschenkt, zu deren Wohnung er in folgender Weise emporgehoben wird: Iwan (die Sonne) hat zur Schwester (ohne Zweifel Halbschwester) eine Schlangen-Hexe (Nacht), die bereits seinen Vater und seine Mutter verschlungen hat (die Sonne und die Abend-Aurora, welche die Nacht erschaffen und von ihr vernichtet werden); die Hexe verfolgt den kleinen Bruder Iwan und will ihn verzehren; er flieht und sie holt ihn in der Nähe der Wohnung der Schwester der Sonne (der Aurora, der wirklichen Schwester Iwans) ein. Die Hexe macht Iwan den Vorschlag, sich zusammen auf der Wage zu wiegen. Iwan nimmt den Vorschlag an, worauf die Hexe auf die eine Wagschale, Iwan auf die andere steigt; sobald jedoch die Hexe ihren Fuss auf die Wagschale setzt, überwiegt sie Iwan so beträchtlich, dass dieser zum Himmel, der Wohnung der Schwester der Sonne, emporgeschleudert wird, wo er bewillkommt und gastlich aufgenommen wird. (Ein schöner Mythos, dessen Bedeutung ganz klar ist. Iwan ist die Sonne, die Aurora seine Schwester; am Morgen ziehen sich die Schatten der Nacht nahe der Wohnung der Aurora, d. h. im Osten, hinab und die Sonne steigt zum Himmel auf; das ist die mythische Wage. So wiegt auch in der christlichen Mythe St. Michael Menschenseelen: die, welche schwer wiegen, sinken in die

Hölle hinunter, die, welche leicht befunden werden, steigen zum himmlischen Paradiese auf.)

Durch Vermittlung der Schwester der Sonne rettet sich Iwan vor der Hexe. In einem anderen Märchen bei Afanassieff (V, 37) lässt derselbe Iwan, durch Vermittlung der Schwester des Helden Nikanore, die Kühe, denen er naheilt, goldene Hörner und Schwänze, so wie Flanken von Sternen haben; später tödtet er mit Hilfe des Helden Nikanore in Person (der Sonne, d. h. seiner selbst) die Schlange.

Wir sahen schon den wolkigen und finstern Himmel in den vedischen Gedichten bald als eine schwarze Kuh, bald als einen Stall voll Stieren und Kühen dargestellt. Der schwarze Stier resp. Kuh der Nacht wird als dämonisch betrachtet. In einem Märchen bei Afanassieff (V, 50) finden wir den Teufel in Gestalt eines Stieres, welcher brüllt und mit seinen Hörnern die Erde aufwühlt, indem er einen Hochzeitszug anhält. Aus einem Stier verwandelt er sich in einen Bären, dann in einen Hasen, dann in eine Krähe, um der Heirath Hindernisse in den Weg zu legen, bis ihn, als er sich in seiner Teufelsgestalt zeigt, ein Kriegsheld blendet, während er trinkt. Eine Variation dieses Kriegshelden ist der dritte Sohn des Bauern (V, 9), welcher so stark ist, dass er mit einem Fingerschnippchen den Stier und den Bären todt hinfallen macht und darauf mit einem Ruck ihnen das Fell abzieht. Derselbe Held vermietet sich bei einem Kaufmann, dem er zwei Jahre lang für die Erlaubniss dienen will, ihm nach Ablauf der Dienstzeit einen Nasenstüber und einen Kniff appliciren zu dürfen. Der Kaufmann denkt, er wird die Dienste des Mannes umsonst geniessen, bezahlt sie aber mit seinem Leben. Der Kaufmann spielt in Volksmärchen selten eine gute Rolle. — Er und der Knicker sind synonym — der Knicker ist das Ungeheuer, welches Schätze verborgen hält; und deshalb werden, wie wir schon aus den vedischen Hymnen selbst sahen, die Feinde der Götter, die Ungeheuer, welche die Schätze rauben und verstecken, als panis oder Kaufleute, Betrüger, Räuber oder Knicker dargestellt. Die Gangbarkeit dieser Bezeichnung als eines Schimpfwortes muss zum Theil in dem Uebelwollen seinen Grund haben, mit welchem die priesterlichen Opferer der letzten vedischen Periode die Kaufleute betrachteten, in denen sie nur eine Bande von Geizhalsen sahen, weil sie in Folge ihres Wanderlebens ihnen weder Kühe noch Stiere für Opfer zu geben hatten, sondern ihr ganzes Vermögen bei sich trugen und den befruchtenden

Regen des Gottes Indra zur Vermehrung ihrer Habe nicht benötigten.

Der himmlische Stier tritt aus der Nacht oder den nächtlichen Ställen hervor, entweder, wie wir sahen, um dem Helden zu helfen, um geopfert zu werden, um vor Verfolgung zu fliehen, oder weil er von einem schlaunen Diebe gestohlen worden ist.

In einer der Kriloffschen Fabeln schickt Gott eine schreckliche Seuche unter die Thiere, an welcher sie in grosser Anzahl sterben. Sie gerathen dardüber so in Schrecken, dass sie ihre Wohnungen verlassen und ziellos hin und her wandern. Der Wolf frisst nicht länger das Schaf; der Fuchs lässt die Hühner in Ruhe. Die Turteltauben hören auf, sich verliebt anzugirren. Da hält der Löwe einen Rath der Thiere und ermahnt sie alle, ihre Sünden zu beichten. Der schlaue Fuchs versucht, den Löwen-Richter zu beruhigen, indem er ihm versichert, obwohl er einige Schafe gestohlen, habe er damit doch kein Unrecht begangen, und so rechtfertigt er seine Räubereien; dasselbe thut auch der Bär, der Tiger, der Wolf und alle die bösesten unter den Thieren. Darauf kommt auch der einfältige Stier und bekennt, er habe dem Priester ein wenig Heu gestohlen. Dieses Verbrechen erscheint so nichtswürdig, dass der Rath der Thiere decretirt, der Stier müsse als Opfer dargebracht werden.¹

Bisweilen verlässt dagegen der Stier, sei es weil er die schlechte Behandlung von Seiten seines Herrn nicht ertragen kann, sei es um nicht getödtet oder von dem dummen Sohne, welcher Geld braucht, um zu heirathen, verkauft zu werden, eine Gefahr, von der er eine düstere Vorahnung hat, mit anderen Thieren den Stall, baut eine Hütte oder isbà und schliesst sich in derselben ein.² Er hat das Lamm, die Gans, den Hahn oder sonst andere zahme Thiere bei sich. Der Fuchs geht vorbei, hört den Hahn krähen und ruft schnell seine Freunde, den Bären und den Wolf, zu Hilfe. Der Bär öffnet die Thür und der Fuchs macht sich hinein; der Stier aber bearbeitet ihn mit den Hörnern, das Lamm drängt ihn von der Seite und der Hahn hackt ihm die Augen aus; so machen sie dem unwillkommenen Eindringling den Garaus. Der Wolf, der aus Neugierde, zu sehen was vorgeht, hineingeht, hat dasselbe Schicksal, und der Bär, der der letzte ist, kommt allein

¹ Bei Lafontaine, Fables VII, 1, wird der Esel geopfert.

² Afan. IV, 20—22. — In einem litauischen Liede, welches die Hochzeit des Wolfes schildert, erscheint der Stier als Holzhauer. Uhland, Schriften zur Gesch. der Dichtung und Sage III, 75.

mit Müh' und Noth und nach mancherlei argen Misshandlungen mit heiler Haut davon. In einer anderen Variation desselben Märchens stirbt der Bär aus Furcht; der dumme Sohu nimmt sein Fell und macht es zu Geld; darauf kehren der Stier und seine Gefährten, nachdem so die Gefahr, verkauft zu werden, glücklich vorüber ist, heim. Der Kampf zwischen den zahmen und den wilden Thieren, aus welchem die ersteren siegreich hervorgehen, ist eine thierbildliche Darstellung des Sieges, den die Helden (die Sonne und die Aurora) über die Ungeheuer der Finsterniss davontragen.

Das Märchen von dem Helden-Diebe ist gewöhnlich mit der Entführung von seines Herrn Pferde verbunden; doch nicht selten wird der Held, wie das Ungeheuer, ein Räuber von Kühen und Ochsen.

Der Dieb Iwan (Afan. V, 6) wird aufgefordert, seinem Herrn einen schwarzen Stier oder Ochsen zu stehlen, welcher an den Pflug gespannt ist; wenn es ihm gelingt, so soll er hundert Rubel bekommen; wenn nicht, hundert Schläge. Um den Diebstahl ausführen zu können, wendet Iwan folgendes Mittel an: er nimmt einen Hahn, rupft ihn und steckt ihn lebendig unter eine Erdscholle. Die Ackersleute kommen mit den Ochsen; während sie pflügen, fährt der Hahn auf; sie verlassen den Pflug, um ihm nachzurrennen, worauf Iwan erscheint, der sich hinter einem Strauche versteckt hatte. Er schneidet einem Ochsen den Schwanz ab, steckt ihn einem andern Ochsen ins Maul und macht sich dann mit dem schwarzen Ochsen fort. Die Ackersleute haben den Hahn nicht einholen können, kommen zurück und schliessen daraus, dass statt dreier Thiere nur noch zwei da sind, dass ein Ochse den schwarzen Ochsen gefressen hat und nun auch anfängt, den Schwanz des anderen, scheckigen Ochsen zu verzehren. Bei Afan. V, 21 stiehlt der Zwerg-Knabe dem Priester einen Ochsen und isst seine Kaldaunen.¹

Von der Kuh wird der Held geboren; unter einer verfaulten Kuh, die in einen Graben (eine Erscheinungsform des nächtlichen Oceans) geworfen ist, liegt Iwan Tzarewicz; ein Vogel nimmt das Wasser fort und Iwan Tzarewicz (die neue Sonne) kommt hervor.² In einem anderen Märchen bei Afanassiëff isst die Fuchs-Heldin, die Gefährtin des Wolfes, als der Wolf abwesend ist, die

¹ Vgl. das Kap. über den Wolf.

² Afan. V, 41.

Eingeweide des Kalbes, ihres gemeinsamen Eigenthums (das sie von Kubhirten eingetauscht hatten für einen Kuchen, der mit ihren Excrementen besudelt war, wie ja gewöhnlich die Excremente der Anfang von Reichthümern sind); sie stopft dann das Kalb oder die Kuh mit Stroh und Sperlingen aus und macht sich davon. Der Wolf kommt zurück, wundert sich, dass die Kuh sollte so viel Stroh gefressen haben, dass es herauskommt, und zieht das Stroh heraus. Die Vögel fliegen davon, das Kalb fällt um und der Wolf flieht erschreckt.¹ Mit diesen beiden Mythen hängen zwei andere zusammen: die von dem Sohn der Kuh und die von der Himmelfahrt vermittelt des Kuhfells.

Der König hat keine Söhne; er fängt einen Hecht, welchen die Köchin abwäscht, und giebt das schmutzige Wasser der Kuh zu trinken. Den Fisch aber geben sie dem schwarzen Mädchen zu der Königin zu tragen. Das schwarze Mädchen isst auf dem Wege ein Stück davon und die Königin isst das Uebrige. Nach Ablauf von neun Monaten geben die Kuh, das Mädchen und die Königin jede einem Sohne das Leben. Die drei Söhne gleichen einander vollständig; doch der Sohn der Kuh, der Held Sturm, ist der stärkste von den drei Brüdern und verrichtet die schwierigsten Thaten. In einer andern Version desselben Märchens (bei Afanassieff V, 54) giebt statt der Kuh die Hündin dem stärksten der drei Brüder das Leben.² In dem neunzehnten Märchen bei Erlenwein finden wir statt der Kuh und der Hündin die Stute; der stärkste Bruder ist hier der Sohn des schwarzen Mädchens, der Burgräuber oder Held Sturm (Burya-Bagatir). In dem dritten Märchen bei Erlenwein erscheint Iwan Tzarewicz als der Sohn des schwarzen Mädchens. Da in zahlreichen andern russischen Märchen Iwan Tzarewicz, gewöhnlich der dritte Bruder, nicht allein als der schlaueste, sondern auch als der stärkste der drei Brüder erscheint, so sind wir veranlasst, in den drei Brüdern, dem Sohne des schwarzen Mädchens, dem Sohne der Kuh und dem Sohne der Königin, welche abwechselnd dieselben Heldenthaten verrichten, ein und dieselbe Sonnengestalt zu finden, deren Mutter, Nacht, bald als eine Königin, bald als eine Kuh (wir sahen ja eben Iwan Tzarewicz aus der verfaulten Kuh entstehen), bald als eine

¹ Afan. IV, 1. — In einer andern Version desselben Mythos, auf welche wir schon in den vedischen Hymnen angespielt finden, kommen die Vögel aus einem Pferde.

² Vgl. auch die Kapp. über den Fisch und den Aal.
Gubernatis, die Thiere.

schwarze Sklavin dargestellt wird (die Neger-Waschfrau, die Sarazenin italienischer Märchen [Holda]; der gereinigte Fisch, welchen das schwarze Mädchen trägt, ist vielleicht ein Bindeglied zwischen der Vorstellung der russischen Sage und der des italienischen Märchens).

In dem zweiten Märchen des fünften Buches bei Afanasieff steigt der dritte Bruder, der schlaue, vermittelt der Felle seiner Kühe und Ochsen, welche er in Riemen schneidet, zum Himmel auf; so denkt in einer Variation desselben Märchens der dritte Bruder sich an dem Kuhfell, welches in Riemen geschnitten und an die Enden des Himmels befestigt ist, herabzulassen, als er auf dem Wege bemerkt, dass der Riemen nicht lang genug ist. Einige Bauern dreschen Getreide und das Häcksel erhebt sich hoch in die Luft; er versucht aus dem Häckerling ein Seil zu machen, doch der Strick reisst und er fällt auf die Erde. Diese glückliche Erklommung des Himmels, der ein höchst unglückliches Herabkommen folgt, wird oft mit sonderbaren Einzelheiten in russischen Volksmärchen erzählt, wozu ein merkwürdiges Wortspiel in der Sprache nicht wenig beigetragen haben mag: „Wer aufsteigt, steigt nicht herab“,¹ d. h. wenn Jemand etwas thut, so kann er nicht zu gleicher Zeit das Gegentheil thun. Diese höchst einfache Wahrheit wurde später modificirt, indem man die Zeiten veränderte: „Wer hat hinaufsteigen können, wird nicht wieder herunterkommen können“. Das ist nur theilweise wahr und bedeutet, dass wir im Traum zwar nur eines dünnen Fadens bedürfen, um hoch zu steigen, dass aber der Fall ein heftiger ist, wenn wir aus der Traumwelt wieder in die Wirklichkeit herabsteigen wollen; wir kommen mit bleiernen Schwingen unten an, mit den Athembeschwerden, die uns im Traume bedrücken, wenn wir aus einer Höhe mit peinlicher Langsamkeit herabzufallen glauben. Und wie wir am Ende des Traumes, nach dem Fall vom Himmel, lebendig erwachen, so

¹ Vgl. Adami Olearii *Persianische Reisebeschreibung* p. 362 (in der Ausgabe vom 1696): „Von dem Berg Kitissim berichten die Perser, dass es mit ihm eine solche Beschaffenheit hatte: Wer hinaufgienge, kähme nicht wieder herunter; Schach Abas hätte einstens mit Verhissung grossen Geldes einen hinaufgeschicket, der hätte zwar oben ein Feuer angezündt, dass man sehen konnte, er wäre hinaufkommen, wäre aber mit seinem Hunde, welchen er bey sich gehabt, nicht wieder heruntergangen.“ [Olearius bemerkt richtig, dass sich diese Fabel aus dem türkischen Sprichwort: *Kim gedir gelmiz* („Wer hingehet, kompt nicht herunter“) entwickelt habe.]

berichtet auch die Erzählung von dem Helden, der vom Himmel fiel, nicht, dass er todt ist, sondern nur, dass seine Träume todt sind. Er ist nur unglücklich, als er zum zweiten Male das Herabkommen mit grösserer Wucht versucht.

Während Raisonnements solcher Art wohl zur Verbreitung der Mythen beigetragen haben, ist doch ihre Bildung meines Erachtens viel mehr aus lebendiger Naturanschauung als aus Verstandesthätigkeit hervorgegangen, und wie die Bilder der Mythologie fast alle himmlische sind, so sehe ich immer und überall in dem dritten Bruder oder dem Alten anderer Versionen dieses Märchens, welcher zum Himmel aufsteigt und vermittelt des Kuhfells wieder herabkommt, die Sonne. Der Alte, der in den Himmel steigt, nachdem die Kuh gestorben ist, thut es auch vermittelt einer Pflanze von Todesvorbereitung, die in wunderbarer Weise aufwächst.

Ein alter Mann und eine alte Frau haben eine Tochter; sie isst Bohnen und lässt eine davon auf die Erde fallen; eine Pflanze (der Mond) wächst auf, die bis an den Himmel reicht. Der Alte klettert hinauf und kommt wieder zurück. Er versucht sein Weib in einem Sacke mit hinaufzunehmen, doch kann er die Last nicht erhalten, lässt sie fallen und die Frau stirbt.¹

Neben der Wohnung eines alten Mannes wächst Kohl, der in gleicher Weise bis zum Himmel aufschiesst. Der Alte klettert hinauf, macht ein Loch in den Himmel und isst und trinkt sich voll. Er kommt dann zurück und erzählt Alles seiner Frau; sie wünscht auch, hinaufzukommen; als sie auf halbem Wege sind, lässt der Alte den Sack fallen, die Alte stirbt und der Mann bestattet sie, indem er den Fuchs als Leichenbitter bestellt.²

Andere Versionen desselben Märchens bieten uns statt des Kuhfells, des Kohls und der Bohnenstange, die Erbsenpflanze, ja sogar die Eiche, die bis zum Himmel aufwächst.³

¹ A fan. IV, 9 — In der sehr bekannten englischen Erzählung von Jack und der Bohnenstange wird der Riese durch den Fall vom Himmel getödtet, als Jack die Bohnenstange unten abschneidet.

² A fan. IV, 7. — Vgl. das Kapitel über den Fuchs.

³ A fan. V, 12 und VI, 2. — Vgl. die Kapp. über die Ziege, den Fuchs, den Wolf und die Ente, wo sich andere Episoden dieser Erzählung wiederfinden. — Bei A fan. V, 12 steigt der Alte zum Himmel auf, um Gott anzurufen, ihn für die Erbsen zu entschädigen, die er von der Spitze der Erbsenpflanze abgenommen hat; Gott giebt ihm dafür Strümpfe von Gold und Strumpfbänder von Silber.

Von der Trauerpflanze — einem Symbol zugleich der Fülle und der Auferstehung, wie wir schon bemerkten —, an welcher der Held zum Himmel aufsteigt, wo er Reichthum und Ueberfluss an Speisen findet, war der Uebergang zu der Erbse, die sich rund umdreht, sich kugelt, und von welcher der Held Dreh-Erbschen (der Sohn des Erbsenkönigs) geboren wird, sehr natürlich.

In dem zweiten Märchen des dritten Buches bei Afanasief¹ erscheint Dreh-Erbschen als der dritte der Brüder, als der jüngste Bruder, der seine Schwester und seine beiden Brüder von dem Ungeheuer befreit. Doch binden ihn die undankbaren Brüder (vielleicht lüstern nach dem Mädchen, das hier Schwester heisst, virtuell aber mit der befreiten und von den drei Brüdern umstrittenen Braut zahlreicher indo-germanischer Märchen identisch ist) an eine Eiche und gehen allein nach Hause. Dreh-Erbschen entwirzelt die ganze Eiche und geht davon. Er tödtet darauf drei Schlangenungeheuer und deren Schlangenweiber.

In dem dreissigsten Märchen des zweiten Buches wird dieser Kampf gegen die Schlangen, männliche wie weibliche, dem Iwan zugeschrieben. Er zieht mit seinen Brüdern gegen die zwölfköpfige Schlange und tödtet mit seinem eisernen Stocke neun Köpfe allein, die drei übrigen mit Hilfe seiner beiden Brüder. Darauf verfolgt die Schlangemutter mit ihren drei Töchtern die drei Brüder und besonders Iwan. Sie lässt dieselben ein schönes Kissen auf der Erde finden; Iwan, der eine List vermuthet, schlägt erst auf das Kissen, aus welchem darauf Blut hervorquillt (in der Erzählung von Dreh-Erbschen wendet der Held die Gefahr dadurch ab, dass er das Zeichen des Kreuzes mit seinem Schwerte macht, als Blut herauskommt). Die Schlange versucht sie dann durch einen Apfelbaum mit goldenen und silbernen Aepfeln. Die Brüder wollen einige abpflücken; Iwan jedoch schlägt erst den Baum und Blut fliesst heraus. Sie kommen dann zu einem schönen Brunnen; die Brüder wollen daraus trinken; Iwan schlägt den Brunnen und wieder fliesst Blut. Das Kissen, der Apfelbaum und der Brunnen waren die drei Töchter der Schlange. Darauf stürzt sich die Schlange, welche die Brüder nicht hat täuschen können, auf Iwan; dieser entschlüpft mit seinen Brüdern in eine Schmiede, die mit zwölf Eisenthüren verschlossen ist; die Schlange leckt an den Thüren, um sich einen Eingang

¹ Vgl. auch V, 24.

zu erzwingen, und ihre Zunge wird von rothglühenden Zangen (den Sonnenstrahlen) gepackt.

In dem vierten Märchen bei Erlenwein begegnen uns die drei Brüder wieder mit interessanten mythischen Namen. Eine Frau bringt drei Söhne zur Welt: einen am Abend, der deshalb Večernik oder der Abendliche heisst; den zweiten um Mitternacht, der Polunočnik oder der Mitternächliche genannt wird; den dritten bei der Morgenröthe, der den Namen Svetazór oder der Hellsehende führt. Die drei Brüder sind binnen vier Stunden erwachsen. Der tapferste von ihnen ist Svetazór, der letzte. Seine Stärke zu erproben, geht er zu dem Grobschmied und fordert eine Eisenkeule, die zwölf Pud (480 Pfund) wiegt; er schleudert sie in die Luft und fängt sie mit der flachen Hand auf, wobei die Keule zerbricht. Er lässt sich eine zwanzig Pud (800 Pfund) schwere bringen; wirft sie in die Höhe und fängt sie mit einem Knie auf, sie zerbricht ebenfalls. Endlich nimmt er eine dreissig Pud (1200 Pfund) schwere, wirft sie in die Höhe und fängt sie mit seiner Stirn auf; sie biegt sich, aber bricht nicht. Svetazór macht sie wieder gerade und nimmt sie mit, als er mit seinen beiden Brüdern die drei Töchter des Tzaren befreien geht, welche von drei Zauberern in die drei Schlösser von Kupfer, Silber und Gold entführt worden sind. Svetazór trinkt das Wasser der Stärke, empfängt von der ersten Prinzessin ein kupfernes Ei, von der zweiten ein silbernes, von der dritten ein goldenes und befreit die drei Prinzessinnen. Als die beiden Brüder sehen, dass die dritte Prinzessin schöner als die beiden andern ist, denken sie, der jüngste Bruder will sie für sich behalten, und werfen ihn ins Wasser. Svetazór streift in der Unterwelt umher und befreit die Tochter eines anderen Tzaren, indem er ein Ungeheuer tötet und unter einem Felsen begräbt. Ein Soldat rühmt sich vor dem Tzaren, diese Heldenthat vollbracht zu haben. Svetazór fordert den Kriegsmann auf, seine Stärke und somit die Wahrheit seiner Behauptung dadurch zu erweisen, dass er den Felsen aufhebt. Er bringt es nicht fertig und Svetazór gewinnt bei dieser Kraftprobe, worauf der Soldat auf Befehl des Tzaren hingerichtet wird. Darnach wird Svetazór von einer Krähe, der er das Leben gerettet hat, in die Welt des Lebens geführt unter der Bedingung, dass er ihr auf dem Wege etwas zu essen giebt. Svetazór muss schliesslich die Krähe mit seinem eigenen Fleische füttern, kommt jedoch gesund und munter mit seinem ganzen Fleische in der Oberwelt an, wo er mit dem kupfernen, silbernen und goldenen

Ei die Schlösser, die aus diesen Metallen bestehen, entstehen lässt; in diesen finden sich der Ring, der Pantoffel und das Kleid, welche die drei Prinzessinnen von ihren Liebhabern gefordert hatten, indem sie bei dieser Gelegenheit ihren verlorenen Sevtažór wiederzusehen hofften. Darauf beginnt Svetazór die Terrasse des goldenen Schlosses auszufegen. Die dritte Prinzessin drückt das Verlangen aus, ihn zum Gatten zu haben. Die Hochzeit wird gefeiert, Svetazór verzeiht seinen beiden älteren Brüdern und giebt ihnen die beiden älteren Schwestern seiner Braut. (Die Kupferprinzessin ist die Abend-Aurora, die Silberprinzessin ist der Silbermond und die Goldprinzessin ist die Morgen-Aurora, mit der sich Svetazór, der hellsehende, der glänzende, die Sonne, vermählt.)

In dem sechsten Märchen des ersten Buches wird dieselbe Unternehmung von dem dritten Bruder, Iwan, ausgeführt. Das Ungeheuer, welches die drei Schwestern entführt, ist ein Wasserungeheuer, eine Fischotter. Von seinen Brüdern in der Unterwelt verlassen, wird Iwan von einem grossen Sturme überrascht; er erbarmt sich einiger junger Vögelchen, welche sich baden, und steckt sie unter seinen Rock, worauf die dankbare Mutter der Vögel ihn auf die Oberwelt zurückbringt. In dem funfzehnten Märchen bei Erlenwein ist der dritte Bruder der schlaue, welcher durch eine List und vermittelt seiner Börse, die sich von selbst füllt, seinen beiden Brüdern die Schnupftabaksdose stiehlt, aus welcher so viele Armeen hervorkommen, als gewünscht werden, und den Rock, welcher den, der ihn trägt, unsichtbar macht. (Beides Darstellungen der Wolke oder der Nacht, aus welcher Reichthümer, Sonnenstrahlen, Donnerkeile und Waffen hervorgehen und welche den Helden verbirgt, d. h. ihn unsichtbar macht.) In dem vierundfünfzigsten Märchen des fünften Buches bei Afanassieff ist Iwan, der Held, der von seinen Brüdern geopfert wird, der starke, der, welcher die drei Prinzessinnen befreit, die drei Ringe besitzt, und sie dem Goldschmied giebt, von dem sie gefertigt wurden, der sie aber nicht machen kann, woran er erkannt wird.

Iwan Tzarewíc wurde, sofern er von einer Kuh geboren war, nothwendig als ein Stier dargestellt; der Stier zeigt einen Theil seiner Kraft im Trinken; Iwan Tzarewíc trinkt auf einen Schluck ganze Fässer Wein von wunderbarer Stärke. In dieser Fähigkeit gleicht er Indra, dem grossen Somatrinker, und dem Trinker Bhíma, dem zweiten Pándava-Bruder.

Der dritte Bruder ist bald Prinz Iwan (Iwan Tzarewíc, Iwan

Karolievic, Iwan Kralievic), bald der dumme Iwan (Iwan durak), Iwan der kleine Narr (Iwan Duraćiok). Doch macht, wie schon bemerkt, der Narr gewöhnlich sein Glück, entweder weil das Himmelreich denen gehört, die geistig arm sind, oder weil die Dummheit Iwans nur eine vorübergehende ist, oder auch weil der Narr weise wird. In einem Märchen, das bei Afanassieff¹ mitgetheilt ist, ist der Narr auch faul und führt den Namen Emil.

Emil wird mit einem Fass geschickt, Wasser zu holen; er geht aber nur auf das Versprechen seiner Schwester, dass er zur Belohnung ein Paar rothe Stiefeln bekommen soll. — Von diesem Wunsche des Heldenknaben und des Heldenmädchens ist in vielen Volksliedern, und unter anderen auch in einem, noch unveröffentlichten piemontesischen die Rede. In dem siebzehnten Märchen des fünften Buches bei Afanassieff² tödtet die Schwester ihren Bruder, Klein Hans, um selbst seine rothen Erdbeeren (wie in dem ehstnischen Märchen) und seine rothen Schuhchen zu besitzen. Auf seinem Grabe wächst ein schönes Rohr; ein Hirt macht sich eine Flöte daraus, welche, an die Lippen gesetzt, folgende Klage hören lässt:

„Lieber, lieber, kleiner Schäfer, spiele;
Zerreiße nicht mein Herz!
Mein Schwesterchen, das mich verrathen
Um die rothen Beerlein, um die rothen Schuhlein!“

Als die Schwester die Flöte an die Lippen setzt, sagt diese statt „kleiner Schäfer“ — „Schwesterlein, Du hast mich verrathen!“³ und so wird ihr Verbrechen entdeckt. Diese kleinen rothen Schuhe sind einfach eine Variation der Pantoffeln, welche von der flüchtigen Aurora verloren und von der Sonne wiedergefunden werden und die Beide zu tragen wünschen. (Ich führe auf diesen Mythos den Ursprung des europäischen

¹ V, 55. — Vgl. auch VI, 22. — Vgl. die Contes et Proverbes populaires recueillis en Armagnac par Bladé (Paris 1867), wo der Dumme und Faule wieder unter dem Namen Joan Lou Pigre vorkommt.

² Vgl. auch die beiden Versionen Afan. VI, 25.

³ Po malu, malu, sestritze, grai
Nie vraszi ti mavó serdienká vkrai!

Ti-sz mini szradila

Sza krasni yagodki, sza éorvonní éobotki.

Vgl. auch das Kapitel über den Pfau.

Brauchs zurück, dass junge Mädchen gegen Neujahr den Schuh werfen, um zu wissen, ob sie sich im nächsten Jahre verheirathen werden und mit wem.¹⁾ Der Pantoffel, welchen das Mädchen, Klein Marie (Masha, die Marion piemontésischer und französischer Märchen), verliert und der von dem Prinzen gefunden wird, kommt auch in den russischen Märchen vor. In dem dreissigsten des sechsten Buches bei Afanassieff probirt Klein Marias ältere Schwester den Schuh an; er ist zu klein; der Fuss will nicht hineingehn. Klein Marias Stiefmutter befiehlt ihrer Tochter, die grosse Zehe abzuschneiden, die nicht hineinwill; der Schuh sitzt und die Boten des Prinzen nehmen die älteste Schwester mit; doch zwei Tauben fliegen ihnen nach und rufen: „Blut auf ihrem Fuss! Blut auf ihrem Fuss!“ (wieder eine Anspielung auf die rothen Schuhe; das Blut giebt ihnen hier diese Farbe.) Die Täuschung wird entdeckt und die älteste Schwester zurückgeschickt; der Prinz lässt seine wahre und vorbestimmte Braut, Klein Marie, holen. (Es ist dies die gewöhnliche Vertauschung von Weibern, über die ich in meinem „Essay über die vergleichende Geschichte der Hochzeitsgebräuche“ einige Bemerkungen gemacht habe und zu deren volksthümlichsten Beispielen die Geschichte von der Königin Berta²⁾ gehört.) Die russische Klein Marie ist, wie Cinderella, zuerst von hässlichem Aeussern und dann schön. In dem russischen Märchen wird das Mädchen schön dadurch, dass es auf den Ofen steigt. Sitá kommt heraus, schön in ihrer Unschuld, durch das Feuer wandelnd; die Morgen-Aurora erscheint nur schön, wenn sie durch die Flammen des östlichen Himmels geht. Der Ofen führt uns wieder auf die unterbrochene Erzählung von dem närrischen und faulen Emil (oder Iwan) zurück. — In Folge des Versprechens

¹ Am Epiphaniastage, das auch ein Fest für Mann und Frau ist, bringt die gute Fee gewöhnlich dem Kinde, dem Manne und der Frau einen Stiefel oder Strumpf voll Geschenken. Dieser Hochzeitsstiefel begegnet uns wieder in der englischen Sitte, einen Schuh hinter ein neuvermähltes Paar zu werfen. Eine andere Bedeutung wurde im Volksglauben den Pantoffeln beigelegt, die weggeworfen werden. Statt die Schuhe der Heldin zu sein, welche, abgelegt, den vorbestimmten Gemahl anziehen und leiten, werden sie auch als die alten Schuhe betrachtet, welche der Teufel zurücklässt, als er flieht (sein Schwanz, der sich verräth).

² In der Bertasage handelt es sich ebenfalls um eine Unvollkommenheit des Fusses; aber hier hat Berta selbst den grossen Fuss, nicht ihre Nebenbuhlerin.

der rothen Stiefeln geht er mit dem Fasse zum Brunnen, Wasser zu holen. In dem Brunnen fängt er einen Hecht, der ihn bittet, ihm die Freiheit zu schenken, und ihm dafür verspricht, ihn glücklich zu machen. In seiner Faulheit hat Emil in diesem Augenblicke nur den Wunsch, bei der Fortschaffung des Fasses unterstützt zu werden; der dankbare Hecht bringt das Wunder zu Stande, dass das mit Wasser gefüllte Fass von selbst geht. (Ich habe schon versucht, diesen Mythos zu erklären: die Wolke wird in den vedischen Hymnen als ein Fass dargestellt; sie bewegt sich von selbst; das Fass desgleichen; der Held bleibt, so lange er in der Wolke eingeschlossen ist, närrisch; das Fass des Narren geht von selbst.) Emil wird dann geschickt, Holz zu hauen; dank dem dankbaren Hechte genügt es ihm, seine Axt zu schicken, die das Holz von selbst abhaut; dieses schichtet sich auf dem Wagen auf, welcher, ohne von irgendwem gezogen zu werden, vorwärts geht, indem er Alles, was ihm in den Weg kommt, niederreisst; sie versuchen, seinen Lauf aufzuhalten, als der Stamm einer Eiche sich von dem Wagen loslöst und wie ein Stock die Strasse fegt (lauter sonderbare Variationen des wandelnden Waldes resp. Wolke). Der Tzar lässt ihn an den Hof laden und verspricht ihm, da er seine schwache Seite, die Vorliebe für Sachen von rother Farbe kennt, ein rothes Kleid, einen rothen Hut und rothe Stiefeln. Als des Tzaren Boten kommen, wärmt sich Emil, wie sein alter ego Iwan Durak (der Narr) am Ofen; da er jede Anstrengung scheut, so erhält er vom Hechte die Gunst, vom Ofen selbst an den Hof des Tzaren getragen zu werden. Des Tzaren Tochter verliebt sich in ihn; der Tzar schliesst das junge Paar in einem Fasse ein (dem gewöhnlichen Wolkenfasse, das in Gestalt einer kleinen Kiste in andern Erzählungen vorkommt, eine Variation des hölzernen Rockes) und wirft sie in's Meer. Emil, der im Fasse betrunken geworden, schläft; die Prinzessin weckt ihn und bittet ihn, sie zu retten: vermittelst des Hechtes kommt das Fass an eine schöne Insel, wo es aufbricht; Emil wird schön, reich und glücklich mit der jungen Prinzessin in einem schönen Palaste. (Die Aurora und die Abendsonne werden mit einander in den Ocean der Nacht geworfen, bis sie auf der glücklichen Insel des Ostens landen, wo sie zusammen in all ihrem Glanze wiedererscheinen.) Einer der bekanntesten Streiche des Narren ist der, dass er den Wein aus dem Fasse auf die Erde auslaufen lässt, als er allein zu Hause gelassen wird; auch in dem russischen Märchen lässt Iwan das

Bier in dem offenen Fasse gähren (Indra macht mit seinem Blitze ein Loch in das Wolken-Fass und der Regen fließt heraus.¹)

Der Narr Iwan hat Glück durch die Lebenden, aber ebenso auch durch die Todten. Dafür, dass er drei Nächte an dem Grabe seines Vaters gewacht hat, segnet ihn dessen Schatten und sein Glück fängt an;² doch da die Todten Glück bringen (ein Glaube, der jedenfalls immer von den Erben reicher Leute festgehalten worden ist), so speculirt der dritte Bruder auf den Leichnam seiner eigenen Mutter. Wir wissen nicht, ob er das aus reiner Dummheit oder mit einer versteckten und weitgehenden Absicht thut, die sich allerdings aus der Leichtigkeit schliessen lässt, mit der er die Rolle des Narren mit der eines schlaunen Ränkeschmieds vertauscht (der erste Brutus der Volkssage). In dem siebzehnten Märchen bei Erlenwein bewacht er, nachdem er durch den Verkauf seines Ochsen an den Baum und dessen Umhauen einen Schatz an sich gebracht, sein Geld beständig und schläft darauf. Seine Brüder wissen das und beschliessen ihn zu tödten. Gerade diese Nacht aber betraut der dritte, närrische Bruder seine Mutter mit der Bewachung des Schatzes; die Brüder kommen und tödten aus Versehen ihre Mutter statt seiner. Er droht, sie der Gerechtigkeit zu überliefern; sie bestechen ihn mit hundert Rubeln, Stillschweigen zu bewahren. Darauf nimmt der dritte Bruder den Leichnam seiner Mutter und legt ihn mitten auf die Landstrasse, damit ihn ein Kaufmann mit seinem Wagen überfahre; das geschieht auch und er beschuldigt den Kaufmann des Mordes, bis der letztere ihm noch hundert Rubel giebt, damit er es nicht weitersage. Er kommt dann bei Nacht mit dem Leichnam seiner Mutter in ein Dorf und stellt ihn gegen die Thür eines Bauernhauses; dann klopft er ans Fenster; der Bauer öffnet die Thür; der Körper fällt zu Boden und der Bauer tritt darauf, worauf der sogenannte dumme Sohn laut schreit, jener habe seine Mutter getödtet, und sich nur durch hundert Rubel beschwichtigen lässt. Darauf tödten die beiden älteren Brüder, welche es höchst praktisch finden, mit Leichnamen zu speculiren, und sein Glück zu machen, ihre Weiber und gehen mit deren Leichnamen in die Stadt, werden aber sofort festgenommen und in sichern Gewahrsam gebracht.

Das Gesetz des Atavismus gilt bei der Fortpflanzung der

¹ Vgl. Afan. V, 1 und das Kap. über den Storch.

² Vgl. Afan. II, 25. II, 28. IV, 47. V, 37.

Holden mythischer Erzählungen nicht minder wie für einfache irdische Sterbliche. Von einem dummen Vater wird ein kluger Sohn gezeugt, welcher wieder einen dummen Sohn hat. Ich kann mir bis jetzt diese wunderbare Erscheinung der Naturgeschichte nicht erklären; ihr Auftreten in der Mythologie ist jedoch un schwer zu verstehen. Dem glänzenden Tage folgt die finstere Nacht und dieser wieder der glänzende Tag; auf Sommer folgt Winter und auf Winter Sommer; auf weiss schwarz und auf schwarz weiss; auf heiss kalt und auf kalt heiss.

So ist denn auch in Legenden der Sohn gewöhnlich einfältig, wenn die Mutter verständig ist — und umgekehrt.¹

In dem fünften Märchen des sechsten Buches bei Afanasief kommt ein Soldat in das Haus einer Frau, während ihr Sohn auf Reisen ist, und macht sie glauben, dass er soeben aus der Hölle zurückgekehrt sei, wo er ihren Sohn damit beschäftigt gesehen habe, die Störche auf die Weide zu führen, denselben auch in grossem Geldmangel angetroffen habe; der Soldat erzählt, er sei im Begriff, in die Hölle zurückzukehren, und würde sich glücklich schätzen, Alles mitzunehmen, was die Frau ihrem Sohne schicken wollte. Die Leichtgläubige giebt ihm etwas Geld, mit dem Auftrage, es schleunigst in die Hölle zu bringen und ihrem armen Kinde zu geben. Der Soldat verschwindet und kurz darauf kommt der Sohn nach Hause; die Mutter ist höchlich erstaunt über sein Erscheinen und erzählt ihm, wie sie getäuscht worden ist; er wird ärgerlich und verlässt das Haus wieder mit dem Schwur, nie wieder zu kommen, bis er Jemanden findet, der noch närrischer ist als seine Mutter. Er ist ein schlauer Dieb; er stiehlt einer Dame, während ihr Gemahl abwesend ist, ein Schwein sammt seinen kleinen Ferkeln und bringt sie in sicheren Gewahrsam; der Mann kommt heim, vernimmt, was vorgefallen ist, und verfolgt den Dieb mit Pferd und Wagen. Der Räuber hört ihn kommen, kauert sich auf die Erde, nimmt seinen Hut ab und thut so, als ob er damit einen Vogel bedecke, der ihm entschlüpfen wolle. Der Mann kommt und fragt ihn, ob er den Räuber gesehn; der letztere antwortet, er habe ihn wohl gesehn, der sei aber schon eine gute Strecke voraus, und der Strassen, auf denen er einzuholen sei, seien viele und verschlungene. Der

¹ Die mère sottie ist in Frankreich sprichwörtlich geworden, wo im 16. Jahrhundert Pierre Gringore eine satirische Komödie: *Le jeu de Mère Sotte* schrieb, in welcher die Mère Sotte die katholische Kirche ist.

Mann bittet den Räuber, dem Flüchtigen nachzujagen; jener nimmt erst Anstand, weil er unter seinem Hute einen Falken habe, der seinem Herrn dreihundert Rubel koste und entwischen könne. Der Mann verspricht nun, Acht zu geben und, falls der Falke entfliegen sollte, die dreihundert Rubel zu bezahlen. Der Dieb traut seinem Versprechen nicht und verlangt die dreihundert Rubel als Caution; er erhält sie auch und macht sich mit dem Wagen, den Pferden und den dreihundert Rubeln auf und davon. Der Genasführte wartet bis zum Abend, indem er den Hut wohl in Acht nimmt; schliesslich aber verliert er die Geduld, muss sehen, was denn eigentlich unter dem Hute steckt, und findet nichts als — einen Beweis seiner eignen Dummheit.¹

Iwan (Hans), und noch öfter Vaniusha (Hänschen, der Giovannino italienischer Märchen), zeichnet sich nicht allein durch seine Diebstreiche, sondern auch durch seinen Muth aus. Um die Rolle eines Diebes spielen zu können, wie sie Hänschen in allen indogermanischen Märchen spielt, ist nicht allein Geschicklichkeit, sondern auch Muth erforderlich; daher erlangt er, wie der Ritter Bayard, den Ruf eines Ritters ohne Furcht und Tadel. Der Held Iwan ist bald ein Königssohn, bald der Sohn eines Kaufmannes, bald der eines Bauern; die Kaufleute wünschten nicht minder als die Bauern, sich den volkstümlichsten Helden der Sage anzueignen. In dem sechsundvierzigsten Märchen des fünften Buches können weder die Schatten der Nacht noch Briganten noch der Tod den Helden in Furcht setzen; er entsetzt sich jedoch und stirbt, indem er ins Wasser fällt, als der kleine jersh (der Barsch) auf seinen Magen springt, während er in seinem Fischerbote eingeschlafen ist. In dem toscanischen Märchen² stirbt der furchtlose Held Giovannino, nachdem er Gefahren aller Art getrotzt, an dem Schrecken, den ihm der Anblick seines eigenen Schattens einjagt. Ebenso ergreift im Rigveda der Gott Indra nach der Tödtung der Schlange Abi die Flucht, er-

¹ Eine ähnliche Geschichte, die ich jedoch in Anbetracht ihrer indecenten Einzelheiten in meiner Sammlung der *Novelline di Santo Stefano di Calcinai* nicht publiciren konnte, wird auf den Hügeln von Signa bei Florenz erzählt, wie auch, mit einigen Aenderungen, im Piemontesischen. — Vgl. eine russische Version derselben Erzählung in dem Kapitel über die Henne.

² *Novelline di Santo Stefano di C. 22.*

schreckt von seinem eigenen Schatten oder, wahrscheinlich, dem seines todten Feindes.¹

Folgende Helden sind ebenfalls Variationen des Prinzen Iwan, Iwans des Kuhsohnes, des Bärensohnes, des Kaufmannssohnes, des schlaun: — erstens der kleine Alexis Papović, der Sohn des Priesters (es ist bekannt, dass die russischen Priester nicht zum Cölibat verbunden sind), welcher Tugaria, den Sohn der Schlange, durch Gebet tödtet, d. h. dadurch, dass er zu der Mutter Gottes betet, der schwarzen Wolke zu befehlen, Regentropfen auf des Ungeheuers Flügel fallen zu lassen, worauf der Sohn der Schlange, wie der vedische Ahi, als Indra den Strömen einen Weg bahnt, sofort zu Boden fällt;² zweitens Baldak, Boris' Sohn, der siebenjährige Knabe, der es fertig bringt, dem Sultan ins Gesicht zu speien — (ich habe schon in der Vorrede bemerkt, dass der Türkenherrscher in der slavischen Sage, wie in der persischen, der Repräsentant des Teufels ist; der Dämon riecht, als der Held naht, Menschenfleisch in indischen, Christenfleisch in orientalischen Erzählungen,³ und Russenfleisch in russischen Mährchen) — der aber später des Sultans Gefangener wird, weil er der dritten Tochter des letzteren mit einem Stern unter seiner Ferse erscheint, oder seine Ferse zeigt (welche der verwundbare Theil sowohl des Helden wie des Ungeheurs ist); drittens Basil Bes-čiasnoi, der auf Befehl seines Schwiegervaters in das Schlangenreich geht, um ein Geschenk von ihm zu erhalten, mit Abenteuern, die denen des jungen Plavaček in böhmischen Erzählungen ähnlich sind, als er die drei goldenen Haare des alten Vsieveda (des Allsehenden, der vedischen Sonne Vičvaveda) suchen geht;⁴ viertens der dritte Bruder, welcher für zwei Säcke

¹ Vgl. das Kapitel über die Fische.

² Afan. VI, 59. — V, 11 versteht er dagegen wacker zu kämpfen.

³ In England riecht das Ungeheuer das Blut eines Engländers, wie in den bekannten Zeilen in Jack the Giant-Killer:

„Fe fo fum,
I smell the blood of an Englishman!
Be he alive, or be he dead,
I'll grind his bones, to make my bread.“
„Fe fo fum,
Ich rieche englisch Blut!
Sei er lebend, sei er todt,
Ich mahl' seine Knochen, zu machen mein Brod.“

⁴ Vgl. Teza, I tre Capelli d'oro del Nonno Satutto, Bologna 1866.

Fliegen und Mücken, die er gefangen hat, gutes Vieh eintauscht.¹ Derselbe Held führt auch den Namen Klein Thomas Berennikoff; auf einem Auge blind, tödtet er eine Armee von Fliegen und rühmt sich, eine Armee von Helden getödtet zu haben; er gewinnt so unverdienter Weise den Ruf ein Held zu sein und ist glücklich, eine Gelegenheit zu haben, seine Tapferkeit zu beweisen durch die Tödtung eines Schlangenungeheuers, das aus Tollkühnheit beide Augen schliesst, als es sieht, dass Thomas nur eins hat; darauf vernichtet er ein Heer Chinesen mit einem Baumstamme, der von seinem unbezähmbaren Pferde entwurzelt ist, welches ein wirklicher Held an den Baum gebunden hatte;² fünftens der schlaue Schuft, Klein Thomas (Thomka; die Quacksalber im Piemontesischen pflegen den Namen Tommasino dem kleinen Teufel zu geben, welchen sie aus einer Phiole beschwören), der durch Verkleidungen den Priester betrügt und bestiehlt;³ sechstens der dritte Bruder, welcher sich von der Hexe nicht zum Schlafen bringen lässt (wie wir oben die dritte Schwester sahen, die eins ihrer drei Augen offen behält);⁴ siebentens der berühmte Räuber, Klimka,⁵ welcher vermittelt einer Pauke (in indischen Märchen einer Trompete) seine Complicen, die Räuber, erschreckt, ihnen ihr Geld nimmt und dann einem Herrn sein Pferd, sein Schmuckkästchen und sogar seine Frau stiehlt; achtens der Kosak, welcher das Mädchen aus den Flammen rettet und sie in sein goldenes Haus bringt; auch sind noch zwei andere Mädchen da (wohl verstanden, die eine im Silberhause und die andere im Kupferhause); von diesen drei Mädchen erhält der Kosak ein Hemd, das ihn unverwundbar macht, ein Schwert, welches die wunderbarsten Wirkungen beim Abschachten von Menschen hat, und eine Börse, die, wenn man sie schüttelt, Geld ausschüttet;⁶

¹ Afan. II, 7.

² Afan. V, 11.

³ Afan. V, 7. 8.

⁴ Afan. IV, 46.

⁵ V, 6. Erlenwein 7.

⁶ Erlenwein 5. — In dem ersten Märchen bei Erlenwein nimmt der Jüngstgeborene, Hänschen (Vaniusha), streitenden Bauern durch List erst einen wunderbaren Bogen weg, dann einen Hut, der den Träger unsichtbar macht, und endlich einen Zaubermantel, der von selbst fliegt. Er verspricht nämlich, sie gleich zu vertheilen, und lässt sich für diesen Dienst je hundert Rubel im Voraus bezahlen; er wirft dann die Gegenstände weit fort und sagt, dass der sie haben solle, der sie finden kann; Alle

neuntens der berühmte Ilia Muromietz (Elias von Murom), um welchen sich, wie um Svetazór und Svyatogor (heiliger Berg), Dobrynia Nikitić und die Helden Wladimirs ein ganzes russisches Heldengedicht dreht.¹

Andere Variationen desselben Helden sind der Sohn des Kaufmanns, der dem Teufel zur Erziehung übergeben wird und von diesem Künste aller Art lernt; der Knabe Basil, der die Sprache der Vögel versteht und seine Eltern sich dienstbar macht;² der Kaufmann oder Bauernsohn,³ welcher ein Vermögen erwirbt, weil er guten Rath dem Gelde vorzieht; der tugendhafte Arbeitsmann, der für seine Arbeit nur drei Kopeken erhält, durch deren Verwendung auf gute Werke er jedoch schliesslich in Stand gesetzt wird, die Tochter des Königs, oder die Prinzessin, welche nicht lachte, zu heirathen.⁴

Die Erzählung von dem Helden Iwan hat noch andere interessante Gestaltungen, welche den schönen vedischen Mythos von den beiden Açvins wiederspiegeln, die den Unglücklichen in ihr fliegendes Wagenschiff aufnehmen. Bei Afanassieff (VI, 27) wird der dritte Bruder für närrisch gehalten und von seinen Eltern schlecht behandelt, die ihn schlecht kleiden und nähren. Der König erlässt einen Aufruf, wer immer ein fliegendes Schiff machen könne, solle seine Tochter zur Frau bekommen. Die Mutter schickt ihre drei Söhne aus, das nothwendige Zaubermittel zu suchen; dem dritten Sohne giebt sie nur etwas Schwarzbrot und Wasser, während die beiden ältesten mit schönem Weissbrot und etwas Branntwein versehen ausziehen. Der Narr trifft auf dem Wege einen armen alten Mann, grüsst ihn und beginnt seine karge Mahlzeit mit ihm zu theilen; der Alte verwandelt sein Schwarzbrot in Weissbrot und sein Wasser in Branntwein, und

suchen; er allein findet. (So verbirgt Arguna im Mahâbhârata seine wunderbaren Waffen in einem Baumstamme, in welchem er allein sie finden kann.)

¹ Vgl. Schiefner, Zur russischen Heldensage, Petersb. 1861. In einem bei Ralston (*The Songs of the Russian people*) angeführten russischen epischen Volksgedichte wird der Held Svyatogor folgendermassen beschrieben: „Dort kommt ein Held, grösser als die hohen Wälder, deren Haupt an die flüchtigen Wolken reicht, auf seinen Schultern einen kry stallnen Kasten tragend.“

² Afan. VI, 41.

³ V, 31. Erlenw. 16.

⁴ V, 32.

räth ihm dann, in den Wald zu gehen, das Zeichen des Kreuzes an den ersten Baum zu machen, den er finde, und ihn mit seiner Axt zu schlagen; dann sich auf den Boden zu werfen und liegen zu bleiben, bis er erwache; er werde ein Schiff fertig vor sich sehn: „Setze Dich hinein,“ fügte der Alte hinzu, „und fliege, wohin Dein Befehl Dich treibt, und auf dem Wege nimm so Viele zu Dir, als Du triffst.“¹ Dieses Gefährt ist überreich beladen mit Speise und Trank; der junge Mann nimmt mehre dürftige Bettler auf, und zwar nimmt er nur arme Leute, keinen einzigen Reichen.² Doch diese Armen beweisen später dem Helden ihre Dankbarkeit und stehen ihm in andern Abenteuern bei, die der Tzar ihm auferlegt, um auf diese Weise einen Schwiegersonn so plebejischen Ursprungs los zu werden. Eine dieser neuen Aufgaben besteht darin, dass er zwölf Ochsen essen und auf einen Zug vierzig Fass Wein austrinken soll; dabei helfen ihm Essen (Abiévalo) und Trinken (Apiválo), denen er in seinem Wagen-Schiffe Unterhalt gegeben hatte und welche statt seiner essen und trinken.³ Endlich kommt er, um die junge Prinzessin zu freien und sie zu heirathen. (Der Held Sonne wird in den Wagen der Açvnis aufgenommen, welche er in der Gefahr angerufen hat, gerettet und heirathet die Aurora.)

In einer Variation dieser Erzählung wird ein funfzehnjähriger Prinz, der von seinen Eltern verloren worden ist, vermittelt eines Räthsels wiedergefunden, welches sie aufgeben und welches er allein lösen kann.⁴ In den vedischen Hymnen ist es bald die Aurora, das schöne Mädchen, welches den Helden Sonne rettet, und bald der Held Sonne, welcher das schöne Mädchen, die Aurora, befreit. In dem einundvierzigsten Mährchen des sechsten Buches bei Afanassieff stellt sich ein kleines siebenjähriges

¹ Čadis v nievó, i leti kuda nadobno; da po daroghic zabirí k sebié vsiákovó vstriečnavo.

² Na karablié niet ni adnavó pána, a vsió córníc ludi.

³ Vgl. Afan. V, 23. — Eis kommt in der Gestalt eines alten Mannes, das siedende Bad zu versuchen, in welches der König des Meeres den jungen Helden werfen lassen will; als Eis das Bad versucht hat, geht der junge Held hinein, ohne irgendwelchen Schaden zu nehmen. — Die Trinkprobe kehrt in grandioser Gestalt in Snorris Edda (Gylfag 46) wieder in dem Kampfe zwischen Utgardloki und Thor, den Becher zu leeren, einer abweichenden Gestaltung der indischen Erzählung von Agastya, der das Meer trocken legt.

⁴ Afan. V, 42.

Mädchen (semilietká) dem Tzaren vor, der dasselbe heirathen muss, sofern es das aufgegebene Räthsel löst, indem es auf einem Hasen reitend ankommt (dem Thiere, welches den Mond darstellt), mit einer Wachtel an die Hand gebunden.¹ Auch sie weiss, wie die Aurora, Alles, auch sie beschützt den Armen gegen den Reichen, den Unschuldigen gegen den Schuldigen. Der Zwerg Allwis ist eine Erscheinungsform dieses Kindes. Allwis ist der allwissende Mann der Edda, welcher alle Fragen, die ihm von dem Gotte Thor vorgelegt werden, beantwortet, um dessen Tochter zu bekommen; als er mit der Beantwortung dieser drei Fragen fertig ist, bricht der Tag an und die Sonne scheint.

Das seltsame Mädchen von sieben Jahren (die Aurora) führt uns auf die wunderbare Puppe (gewöhnlich den Mond) zurück. Es sind drei Puppen (der hölzerne Schrein von Marion d'bosch oder die hölzerne kleine Marie der piemontesischen Erzählung, der finstere Wald der Nacht, der Baum, welcher die glänzenden Schätze der Abend-Aurora birgt; eine andere Variation desselben Mythos in Bezug auf die Sonne), welche die drei glänzenden Gewänder der Sterne, des Mondes und der Sonne verbergen, die dem schönen Mädchen, der Tochter des Priesters gehören (einer Variation der vedischen Aurora, duhitar divas, oder Tochter des Himmels). Es sind die drei Puppen, welche das schöne Mädchen in Stand setzen, unter die Erde zu verschwinden und so den Verfolgungen ihres Vaters und Verführers (in andern Versionen ihres Bruders) zu entgehen, und welche mit ihr hinabgehen, als alte Weiber angezogen, und in einen Wald eintreten, wo sich neben einer Eiche das Haus einer Prinzessin befindet, die einen jungen und schönen Sohn hat.² In einer Variation dieses Märchens³ wird das Mädchen nicht vom Vater verfolgt, sondern von der bekannten grausamen Stiefmutter, für welche sie den Weizen von der Gerste sondern und am Brunnen Wasser holen muss (gleich dem vedischen Mädchen Apalá); sie geht drei Mal glänzend gekleidet zur Kirche (die die Stelle des Ballsaales anderer Märchen vertritt), wo sie drei Mal von einem schönen Prinzen gesehn wird; zwei Mal folgt

¹ Vgl. die Kapp. über den Hasen und die Wachtel.

² Afan. VI, 28 und II, 31.

³ Afan. VI. 20. — Vgl. I, 3 und II, 31, wo wir den Prinzen finden, welcher drei Mal das verkleidete Mädchen, das ihm dient, schlägt, wie in dem toscanischen Märchen von dem hölzernen Giebel (der Puppe), der dritten in meiner Sammlung *Novelline di Sto Stefano di Calcinaja*.

er ihr und zwei Mal verschwindet sie; das dritte Mal hat der Prinz Gummi (in andern Versionen Pech) auf den Boden gestrichen; die flüchtige verliert in Folge dessen ihren goldenen Pantoffel, den der Prinz aufhebt und allen Mädchen anprobiert, bis er seine Braut findet. In einem andern Märchen,¹ in welchem die Verwandtschaft der Aurora mit den beiden Aqvin in wunderbarer Klarheit zu Tage tritt,² webt das von der Stiefmutter verfolgte Mädchen mittelst seiner redenden Zauberpuppe (d. h. des Mondes, der vedischen Râkâ, sehr klein, aber sehr klug, in dem hölzernen Gewande, in dem Walde der Nacht, eingeschlossen) ein so feines Gewand, dass es sich wie ein Faden durch ein Nadelöhr ziehen lässt (ganz wie des Mädchens Füße sehr klein sind, sind es auch die Hände der Puppe). Das Wunderkleid wird dem Tzaren gebracht, aber Niemand findet sich, der daraus ein Hemd für den Tzaren nähen könnte.³ Nur das Mädchen bringt es mittelst der Puppe zu Stande; der Tzar wünscht das Mädchen, das eine so ausserordentliche Geschicklichkeit besitzt, zu sehen und geht es suchen; er ist erstaunt über ihre Schönheit und heirathet sie. Im Rigveda webt die Aurora ein Kleid für ihren Gemahl, die Sonne.

Dasselbe Mädchen (die Aurora), das wir hier nur als ein gutes, schönes, kluges und gewandtes Mädchen finden, erscheint in anderen Märchen bei Afanassieff als eine Heldenjungfrau wieder. Im siebenten Märchen des ersten Buches verkleidet sie sich als Mann und hat den Tzar drei Mal zum Besten. Im vierzehnten Märchen desselben Buches besiegt und bindet sie unter dem Namen „Anastasia die Schöne“ die Schlange und entdeckt das Geheimniss, wie dieselbe getödtet werden kann. Unter dem Namen Helena oder Klein-Helene ist sie die Schützerin ihres kleinen Bruders Ivanusca (Hänschen)⁴ und seine Führerin durch die Welt; als der Knabe durch die Bezauberung einer Hexe in ein Lamm oder Böckchen verwandelt wird (in einem canavesischen Märchen im Piemontesischen werden die sieben Mönche, die Brüder des muthigen Mädchens, in sieben Schweine verwandelt), empfiehlt sie ihn der Sorge des Prinzen, ihres Gemahls, damit sie das Teufelswerk der Hexe zerstören könne. Dasselbe

¹ IV, 44.

² Vgl. das nächste Kapitel.

³ Vgl. das Kapitel über die Spinne.

⁴ Afan. II, 29 und IV, 45.

Mädchen findet sich wieder als die hochweise Basilia (Vasilica Premudraia), die dem jungen Helden zu Hilfe eilt, weil er ihr auf ihre Bitte das Gewand, das er gestohlen, während sie im See badete, wieder zustellt. Aus Dankbarkeit dafür verrichtet sie auch für ihn die Arbeiten, die ihm der König der Wasser auferlegt hat, und heirathet ihn schliesslich nach mancherlei Wechselfällen.¹ Sie erscheint noch einmal als das königliche Mädchen (Tzar-dievitza), das drei Mal mit seinen Schiffen über das Meer gefahren kommt, um den geliebten Iwan wegzuholen;² und ich rechne zu den Heldenmädchen auch die Tochter des Schäfers im neunundzwanzigsten Märchen des fünften Buches, das ich im Auszug folgen lasse. Es war einmal ein König, der konnte kein Mädchen finden, das seinen Ansprüchen an Schönheit vollständig genügt und seinen Geschmack befriedigt hätte. Eines Tages kommt er von der Jagd zurtck (der Sonnenheld trifft die Aurora, seine Braut, immer, wenn er von der Jagd in dem Walde der Nacht zurtckkehrt); da trifft er eine Schäferstochter, welche die Heerde auf die Weide treibt, so schön, dass man ihresgleichen vergeblich in der ganzen Welt suchen würde. Er verliebt sich in sie und verspricht ihr, sie zu seiner Frau zu machen, aber unter der Bedingung, dass sie niemals etwas ihm Missliebiges sagen wolle, was er auch immer thue; das arme verliebte Kind willigt ein, die Hochzeit wird gefeiert und das Paar lebt ein Jahr lang glücklich zusammen. Ein Knabe wird ihnen geboren; da sagt der König wild zu ihr, der Knabe müsse getödtet werden, damit es nie heissen möge, der Thronerbe sei der Sohn einer Schäferin. Das arme Weib ergiebt sich in ihr Loos mit den Worten: „Der Wille des Königs geschehe.“ Ein zweites Jahr vergeht und eine Tochter wird geboren. Der König sagt, auch diese müsse sterben, da sie nie eine Prinzessin werden könne, sondern immer ein Bauermädchen bleiben würde. Die unglückliche Mutter beugt sich zum andern Mal unter den Willen des Königs, welcher jedoch Sohn und Tochter nicht dem Scharfrichter überliefert, sondern zu seiner Schwester bringt, damit sie bei dieser alle Pflege erhalten, welche ihrem königlichen Stande gebührt. Jahre vergehen; die Kleinen, Prinz und Prinzessin, wachsen schön, gesund, gut und glücklich heran. Da stellt der König sein Weib zum letzten Male auf die Probe. Er schickt sie

¹ V. 23.

² V. 42.

in den Kleidern einer Schäferin nach Hause, indem er ihr zu verstehen giebt, dass sie lange genug bei ihm gelebt habe. Dann befiehlt er ihr zurückzukehren, die Zimmer herzurichten und der neuen Braut aufzuwarten, die er an ihre Stelle setzen will; die Schäferstochter gehorcht, ohne zu murren. Die neue Braut kommt an und man setzt sich zur Tafel; man isst, trinkt und ist lustig; die Schäferstochter muss Alles sehen und hören und doch schweigend dienen; endlich fragt sie der König: „Nun, ist meine Braut nicht schön?“ worauf das unglückliche Weib mit übermenschlicher Anstrengung antwortet: „Wenn sie Dir schön scheint, so scheint sie es mir noch mehr.“ Da ruft der König im höchsten Glück aus: „Kleide Dich wieder in Deine königlichen Gewänder und setze Dich an meine Seite; Du bist mein Weib und sollst es ewig bleiben, mein einziges Weib; diese meine vorgebliche Braut ist Deine Tochter und dieser schöne Jüngling Dein Sohn!“ Die arme Heldin hat die letzte Prüfung ihrer Tugend bestanden und triumphirt.

Aber mit der Tugend der Sagenheldin ist's nicht immer so weit her. Oft wird die gute Frau, Schwester oder Jungfrau durch Berührung mit der schlechten verdorben. Wir sahen schon, wie die schöne Aurora, das mitleidige und wohlthätige Mädchen, in den vedischen Hymnen selbst die Uebelthäterin wird, welche der Gott Indra stürzt und vernichtet. Die Amazonen der Griechen, die schönen und stolzen Heldenweiber, werden auch verfolgt, bekämpft und besiegt von den griechischen Helden. Die russischen Erzählungen liefern auch zahlreiche Beispiele von der Leichtigkeit, mit der der Gute in den Dämon, der Held in das Ungeheuer, die schöne Heldin in die mächtige und unheilstiftende Zauberin ausartet.

Die gute Schwester Helene, diese sorgsame Wächterin ihres Bruders Hans, wird schliesslich, als sie eine Leidenschaft für das Ungeheuer fasst, die treulose Verfolgerin dieses Bruders. (Die Abend-Aurora wird als eine Freundin des Ungeheuers der Nacht dargestellt, welche mit demselben gegen ihren Bruder, die Sonne, conspirirt; und jeder, der den sinistern Anblick beachtet, welchen oft der röthliche Abendhimmel bietet, wird diese Erdichtung sehr natürlich finden. Ich habe oben gesagt, dass ein piemontesisches Sprichwort bei einem rothen Abend schönes Wetter für den folgenden Tag prophezeit; ebenso ist aber im Piemontesischen auch der Glaube weit verbreitet, dass das Abendroth Blut bedeutet und dass seine blutige Röthe Krieg verkündet. Gewiss bedeutet es Krieg, aber einen mythischen — den Krieg, in wel-

chem der Held bei seinem Kampfe gegen das Ungeheuer unterliegt und Blut vergiesst. Und zwar ist's ein Weib, das den Helden vernichtet. Ein Pendant zu der biblischen Delilah findet sich in allen indogermanischen Volkssagen; die vedische Aurora, die Schwester Râvâṇas im Râmâyana, die Schwester Hidimbas im Mahâbhârata, die hellenische Dejanira, Ariadne, Medea, die Amazonen, Helena, die slavische Helena, Anna das Sabinerweib, die scandinavischen Walkiries, Freya, Idun, Brunhilt, Gudruu, die germanische Krimbilt — Alle sind Erscheinungsformen einer und derselben Heldin, bald im Lichte einer Heiligen, bald in dem einer Hexe betrachtet.

In dem russischen Märchen bei Afanassieff V, 27 kommt das flüchtige Geschwisterpaar, Iwan Tzarewić und Helene die ausserordentlich schöne (Prekraçna), in ein Räuberhaus, nachdem sie der Stier von dem Bären gerettet hat. Ihr Stier wird zu einem Zwerge, tödtet alle Räuber und schliesst ihre Leichname in einem Zimmer ein, das er Helenen zu betreten verbietet; diese aber beachtet das Verbot nicht, geht hinein, sieht den Kopf des Räuberhauptmanns und verliebt sich in ihn; vermittelt des Lebenswassers erweckt sie ihn vom Tode und verschwört sich mit ihm, ihren Bruder Iwan zu vernichten, indem sie von ihm die Ausführung von Thaten fordert, bei denen der Tod unvermeidlich scheint; sie befiehlt ihm nämlich, die Milch einer Wölfin, dann die einer Bärin, endlich die einer Löwin zu bringen. Iwan verrichtet alle diese Thaten mit Hilfe seines Zwerges. Wir sahen schon, wie Weisses aus Schwarzem kommt; die Milch der Wölfin, Bärin und Löwin ist die alba luna oder der weisse Morgenhimmel, der von dem Sonnenhelden wiedergebracht wird. Iwan wird dann ausgesandt, die Eier des brennenden Vogels (Szarptitza) zu holen. Iwan geht mit seinem Zwerge (d. h. dem Monde, oder er macht sich selbst zum Zwerge, mit andern Worten, er macht sich unsichtbar); der Vogel wird wüthend und verschluckt den Zwerg (d. h. der rothe Abendhimmel, der brennende Vogel oder Phönix, verzehrt den Mond oder die Sonne mit seinen Flammen.¹) Iwan kommt zu seiner Schwester ohne die Eier zurück, worauf sie droht, ihn im Bade zu verbrennen. Mit Hilfe der Wolf-, Bären- und Löwenjungen zerreisst Iwan (auch Iwan der Sohn der Wölfin, Bärin, Löwin, d. h. der von der Wölfin, Bärin, Löwin „Nacht“ geborene) den Räuber

¹ Vgl. das Kapitel über den Adler, den Geier und den Falken.

und bindet seine Schwester (wie die vedische Kuh) an einen Baum (die Aurora verliert sich fast immer in einen Baum oder das Wasser). Darauf wünscht Iwan eine Heldin zu heirathen. [Zwei Mythen sind hier in dem Märchen vereinigt, die in einer und derselben Himmelserscheinung ihren Ursprung haben, indem dieselbe, in verschiedenen fast unmittelbar aufeinanderfolgenden Augenblicken beobachtet, zweifach erscheint. Die Morgensonne kommt und schlägt ihre Schwester, die Aurora, in die Flucht, treibt sie in den Wald der Nacht zurück und bindet sie an den Baum; die Morgensonne geht unversehrt durch die Flammen hindurch (wie der Sifrit der Nibelungen), besiegt und unterwirft die Aurora, macht sie sich zu eigen und heirathet sie.] Er kämpft zuerst mit ihr und sticht sie glücklich mit seiner Lanze vom Pferde. Die erste Nacht — d. h. als der Abend kommt, umarmt und drückt sie ihn so fest und mit solcher Gewalt an sich, dass er sich nicht loswinden kann (die Abend-Aurora umhüllt und umschliesst die Sonne; es ist der berühmte Hochzeitsgürtel; der Gürtel der Stärke des Gottes Thor, das Hemd des Nessus). Schliesslich jedoch gegen Morgen siegt Iwan und wirft (wie Sifrit in den Nibelungen) das Heldenmädchen nieder (die Morgensonne, wie Indra, wirft die Aurora nieder). Er denkt dann, seine Schwester Helene zu befreien, welche an den Baum gebunden ist, um sie mit sich zu nehmen; doch sie drückt, unter dem Vorwande ihm die Haare zu kämmen, eines Todten Zahn ihm in den Kopf. Iwan ist nahe daran, zu sterben. Hier erscheint der ursprüngliche Mythos von der Sonne und Aurora als Bruder und Schwester wieder, und der erst in zweiter Linie stehende von Mann und Frau wird vergessen. Das Löwenjunge kommt herbei und zieht den Zahn heraus; der Löwe ist daran, zu sterben, als der junge Bär herzuläuft und ihn wieder herauszieht. Er kommt auch dem Tode nahe; da kommt der Fuchs, der gegen Ende des Märchens die Rolle aufnimmt, welche in der Mitte der junge Wolf gespielt hat (wie in indischen Märchen der Schakal an Stelle des Fuchses gesetzt wird), wirft, da er schlauer ist, des Todten Zahn ins Feuer und rettet sich so — d. h. der Sonnenheld, welcher durch die Flammen schreitet, tritt aus den Schatten heraus, die ihn während der Nacht umhüllten. Helene wird an den Schwanz eines Pferdes gebunden (des Sonnenpferdes Iwans selbst) und wird so vernichtet (wenn die Sonne am Morgen hervorkommt, verliert sich die Aurora hinter ihr).

Dieselbe Erzählung von Iwans treuloser Schwester, deren

mythische Bedeutung mir klarer als gewöhnlich zu sein scheint, tritt auch in anderen Gestaltungen in russischen Märchen wieder auf.

Als Iwan mit seiner Schwester auf der Reise nach dem Reiche ist, wo alle Leute sterben¹ (d. h. nach der Nacht), giebt ihm eine Fee ein Tuch, durch dessen Schütteln eine Brücke über einen Strom gelegt werden kann, — (ist diese Brücke die Milchstrasse, die Brücke oder Strasse, die von den Seelen eingeschlagen werden muss im altpersischen Glauben und nach der Lehre des Neuplatonikers Porphyrius, wie auch im deutschen Glauben?) — jedoch mit der Anweisung, seine Schwester es nie sehen zu lassen, wenn er es schüttelt. Iwan langt mit seiner Schwester im Reiche der Todten an; sie kommen an einen Strom, an dessen jenseitigem Ufer eine Schlange ist, welche die Fähigkeit besitzt, sich in einen schönen Jüngling zu verwandeln; Iwans Schwester verliebt sich in ihn, nimmt, von ihm verleitet, unter dem Vorwande, die schmutzige Wäsche zu waschen, das Zaubertuch fort und schüttelt es; eine Brücke entsteht, auf welcher die Schlange über den Fluss kommt und sich mit dem Mädchen verschwört, in der Absicht, Iwans Untergang herbeizuführen. Sie verlangen von Iwan die stehende Milch, welche er bringt; sodann das Mehl, welches hinter zwölf Thüren liegt. Iwan geht mit seinen Raubthieren hin, nimmt das Mehl und bringt es fort, doch seine Thiere bleiben eingeschlossen; seine Kraft nimmt ab und die Schlange, prahlend, dass sie ihn nicht länger zu fürchten habe, schickt sich an, ihn zu verschlingen. Iwan bittet, auf Rath einer Krähe, um Zeit und hält so lange hin, bis seine Thiere die zwölf Thore durchgenagt haben, ihm zu Hilfe kommen und die Schlange zerreißen. Die Knochen der Schlange werden im Feuer verbrannt, die Asche in die vier Winde verstreut und die Schwester an einen Steinfeiler gebunden (an den Felsen oder Berg, auf welchem die Aurora aufsteigt, dann, wenn die Sonne aufsteigt, erblassend). Iwan stellt etwas Heu und einen Eimer Wasser neben sie, damit sie etwas zu essen und zu trinken hat, und auch einen leeren Eimer, um ihn mit ihren Thränen zu füllen; wenn sie das Heu gegessen, das Wasser getrunken und das Gefäss mit ihren Thränen gefüllt hat, so soll das ein Zeichen sein, dass ihr Gott vergeben hat; dann will auch Iwan ihr vergeben. Mittlerweile geht Iwan in ein Reich, wo nichts als Trauer ist, weil eine

¹ Afan. VI, 52.

zwölfköpfige Schlange alle Leute umbringt (der gewöhnliche Nachthimmel, wo bald der Held Sonne, bald die Heldin Aurora sich opfert) und des Königs Tochter das nächste Opfer ist. Iwan haut, mit Hilfe seiner Meute, die Schlange in Stücke und geht dann, auf den Knien der Königstochter zu schlafen. Während er schläft, geht gegen Morgen ein Wasserträger vorbei, haut ihm den Kopf ab und stellt sich dem König als den Retter der Prinzessin vor, die er zum Weibe verlangt. Die Raubthiere kommen, entdecken die Krähe auf Iwans Leichnam und schicken sich an, sie zu verzehren, als die Krähe um ihr Leben bittet; sie willigen ein und verlangen dafür, sie solle nach dem Wasser des Lebens und Todes suchen, durch welches Iwan wiedererweckt wird; der Betrug des Wasserträgers wird enthüllt und Iwan heirathet die Prinzessin, die er von dem Ungeheuer erlöst hatte. Dann geht er zu seiner Schwester und findet, dass sie das Heu gegessen, das Wasser getrunken und den halben Eimer mit Thränen gefüllt hat. Er verzeiht ihr und nimmt sie mit sich.

In einem andern Märchen¹ finden wir statt der treulosen Schwester die treulose Mutter (wahrscheinlich Stiefmutter), welche, um mit einem Dämon Liebe pflegen zu können, Krankheit fingirt und von Iwan das Herz erst des dreiköpfigen, dann des sechsköpfigen, endlich des zwölfköpfigen Ungeheuers verlangt. Iwan erfüllt ihre Forderungen. Er wird dann in ein heisses Bad geschickt, um ihn zu schwächen. Iwan geht und ihm wird von dem Ungeheuer der Kopf abgehauen. Doch seine beiden Söhne rufen Iwan wieder ins Leben, indem sie seinen Körper mit einer Wurzel reiben; der dämonische Liebhaber von Iwans Mutter stirbt, sobald der Held wieder auflebt. In den beiden Söhnen Iwans erkennen wir den Mythos von den beiden Aëvius wieder, den himmlischen Aerzten, welche den Sonnenhelden wieder zum Leben erwecken.

In einem andern Märchen² wird Iwan Karoliević (des Königs Sohn) von seinem eigenen Weibe mit dem Tode bedroht; diese fingirt Krankheit, verlangt, wie gewöhnlich, die Milch einer Wölfin, einer Bärin und einer Löwin und dann den bezauberten Staub (Gold- oder Mehlstaub), welcher unter des Teufels Mühle hinter zwölf Thüren liegt. Iwan kommt heraus, aber seine Thiere bleiben drin. Er kehrt zurück und findet sein Weib bei der

¹ Afan. VI, 63

² VI, 51.

Schlange, dem Sohn der Schlange; er singt das Todeslied, er singt es drei Mal; ¹ bei dessen Anhören wird die Schlange niedergeworfen und die Thiere, welche die Kraft, sich zu befreien, wiedergewinnen, kommen heraus und zerreißen die Schlange; mit ihr wird auch das treulose Weib zu Tode gebracht.

Iwans treuloses Weib kommt wieder in dem fünfunddreissigsten Märchen des fünften Buches vor, unter dem Namen Anna die sehr Schöne (Prekraçnaia). Sie hat Iwan Tzarewíé gegen ihren Willen geheirathet, weil sie ein ihr von ihm aufgegebenes Räthsel nicht lösen konnte; sie liebt ihn nicht und verlangt, um ihn zu vernichten, einen ausserordentlichen Beweis seiner Tapferkeit von ihm; ² bei diesem ist Iwan durch Hilfe seines Beschützers, Katoma, siegreich, so dass Anna in seine Hände fällt. Doch wohl wissend, dass Iwans Stärke nicht in ihm selbst, sondern in seinem Beschützer liegt, weiss sie Iwan zu bewegen, diesen fortzuschicken, nachdem sie ihn seiner Füsse beraubt hat. Anna schickt dann Iwan mit den Kühen auf die Weide. Der lahme Katoma findet im Walde einen blinden Mann, der ebenfalls seine Blindheit Anna verdankt; ³ sie werden Freunde, verbinden sich und entführen ein schönes Mädchen, damit es ihre Schwester sei; doch eine Hexe kommt und lässt sich von dem Mädchen das Haar kämmen, während sie an seiner Brust saugt (wir müssen hier daran erinnern, dass in der indischen Erzählung das Mädchen drei Brüste hat oder an der Brust unvollkommen ist, ebenso wie die Hexe das russische Mädchen durch das Saugen an seiner Brust schädigt). Das arme Mädchen wird dürr und hässlich, bis die alte Hexe bei ihrer Uebelthat von den beiden Helden überrascht, von ihnen wie von einem steinernen Berge überfallen und so zusammengedrückt wird, dass sie um Gnade schreit. Darauf verlangen sie von ihr, sie solle ihnen zeigen, wo sich der Brunnen des Lebens und der Heilung befindet. Die Alte führt sie in einen

¹ In dem Märchen VI, 52 wird Iwan daran, dass er wunderbare Weisen auf einer Flöte spielt, von der Prinzessin, die er von dem Ungeheuer befreit hatte, wiedererkannt.

² Vgl. das nächste Kapitel.

³ Ich finde den Blinden und den Lahmen in folgendem Epigramm des Ausonius Burdigalensis wieder:

„Insidens caeco graditur pede claudus utroque;

Quo caret alteruter, sumit ab alterutro.

Caecus namque pedes claudo gressumque ministrat,

At claudus caeco lumina pro pedibus.

dichten Wald und zeigt ihnen einen Brunnen. Sie werfen erst einen trocknen Zweig hinein, der sofort Feuer fängt; sie drohen, die alte Hexe zu tödten, und zwingen sie, sie an einen andern Brunnen zu führen, in den sie wieder ein dürres Reis werfen; es grünt! Dann reibt der eine seine Augen, der andere seine Füße mit dem Wasser und beide werden wieder gesund und stark. Sie werfen die Hexe in den Feuerbrunnen. Katoma geht, als Schäfer verkleidet, den Helden Iwan von der dämonischen Kuh zu befreien, welche ihren Schwanz aufhebt, und giebt ihm seine Stärke und seinen Glanz wieder. Es ist wieder der vedische Mythos von den beiden Aqwins, die sich mit der Aurora vereinigen, die den Blinden und den Lahmen, d. h. sich selbst, heilen und den vielgestaltigen Sonnenhelden retten.

Schliesslich treffen wir das blinde Mädchen, das wir in den vedischen Hymnen gefunden haben, in der russischen Sage wieder.¹ Eine Dienerin nimmt ihrer jungfräulichen Herrin, die sie vermittelt eines Krautes zum Schlafen gebracht hat, die Augen aus und heirathet den König an ihrer Statt. Die Jungfrau erwacht und hört, aber sieht nicht; ein alter Schäfer nimmt sie in sein Haus auf; während der Nacht näht sie, obwohl blind, eine Krone für den Tzaren und schickt den Alten an den Hof, sie für ein Auge zu verkaufen (dies ist eine Variation von Königin Berta im Walde). Die Dienerin, die jetzt Königin geworden ist, kann der Schönheit der Krone nicht widerstehn, nimmt eins von den Augen der Jungfrau aus ihrer Tasche und giebt es dem Alten. Das Mädchen steht mit der Morgenröthe auf, wäscht ihr Auge in ihrem eigenen Speichel (d. h. dem Thau. Im Toscanischen glauben die Bauern, dass Jeder, der am Johannistage vor Sonnenaufgang sein Gesicht im Thau wäscht, das ganze folgende Jahr keine Krankheit bekommen wird), steckt es in die Augenhöhle und sieht. Sie näht dann eine andere Krone und gewinnt in derselben Weise das andere Auge bei der nächsten Morgenröthe wieder. Da erfährt die Dienerin-Königin, dass sie lebt, und lässt sie von gemietheten Mördern in Stücke hauen. Wo die Jungfrau begraben liegt, ersteht ein Garten und ein Knabe zeigt sich. Der Knabe geht in den Palast und rennt hinter der Königin her, wobei er solchen Spektakel macht, dass sie sich genöthigt sieht, um ihn zum Schweigen zu bringen, ihm das Herz der Jungfrau zu geben, welches sie verborgen gehalten hatte.

¹ Afan. V, 39.

Der Knabe ist ruhig und rennt davon; der König folgt ihm und befindet sich vor der wiedererstandenen Jungfrau. Er heirathet sie; die Dienerin aber wird geblendet, an die Schwänze von Pferden gebunden und so zerrissen. Wie die deutsche Genoveva und die indische Çakuntalá wird das russische Weib von dem Gemahl vermittelt eines Knaben wiedererkannt. Dieser ist die junge Sonne, welche die alte in Stand setzt, wiedergeboren zu werden, wiederzuerstehn und noch einmal jung zu sein; er ist der Sohn, der in den indischen Erzählungen seinem Vater das Augenlicht wiedergiebt und dadurch natürlicherweise ihm das Mittel an die Hand giebt, sein Weib wiederzuerkennen, das er vergessen oder verstossen oder verloren hatte, je nach den verschiedenen Gestaltungen, welche der himmlische Mythos von der Trennung von Mann und Frau angenommen.

Ich würde diese Vergleichung gern auf dem Gebiet der mehr westlich wohnenden slavischen Völkerschaften weiterführen; ¹ doch kann es nicht meine Absicht sein, diesen bescheidenen Band durch eine vollständige Sammlung der hierher gehörigen Erzählungen in eine Bibliothek zu verwandeln; auch ist dies für meinen Zweck nicht notwendig, da ich dadurch doch dem, was ich bisher gesammelt, um zu beweisen, wie die Thiermythologie in der slavischen Sage dieselbe ist, die sie im indischen Alterthum war, keine grössere Beweiskraft geben würde. Ich bin speciell auf die russischen Sagen deshalb genauer eingegangen, weil sie wegen der Unkenntniß der Sprache, die schön und des Studirens wohl werth ist, nur wenig bekannt und bei den vorliegenden Untersuchungen von der höchsten Wichtigkeit sind. Täusche ich mich nicht ganz, so glaube ich bis zu diesem Punkte hier von allen wesentlicheren Erzählungen, die sich in der östlichen indogermanischen Welt im Anschluss an den Mythos von der Kuh und dem Stier entwickelt haben, Rechenschaft gegeben zu haben; jetzt mich nach Westen wendend, kann ich wohl wagen, schneller vorzugehen, da wir uns auf einem uns schon vertrauten Gebiete

¹ Wer genauere Untersuchungen über die slavische Sage anstellen will, kann sich mit Nutzen unter anderen in folgenden Werken Rathsholen: — Schwenk, *Mythologie der Slaven*; Hanusch, *Slavische Mythologie*; Woycicki, *Polnische Märchen*; Schleicher, *Littauische Märchen*; Wenzig, *Westslavischer Märchenschatz*; Kapper, *Die Gesänge der Serben*; Chodzko, *Contes des Paysans et des Pâtres Slaves*; Teza, *I tre Capelli d'oro del Nonno Satutto* (ein böhmisches Märchen); Mićkiewiç, *Canti Popolari Illirici*,

befinden. Es schien mir für eine genaue Vergleichung unumgänglich nothwendig, den Charakter der orientalischen Sage zu fixiren und genau festzustellen, damit es dem, der sich mit diesen Studien befasst, leicht ist, die unzähligen Sagen und Erzählungen zu classificiren, welche schon im westlichen Europa gesammelt und in, zwar von einander verschiedenen, doch verhältnissmässig leicht zugänglichen Sprachen veröffentlicht worden sind. Ist es mir geglückt, dem Leser das Verständniss der hervorragenderen Quellen der Sagen und ihrer wahrscheinlichsten Bedeutungen zu eröffnen, so werde ich mit mehr Muth und grösserem Vertrauen an die folgenden Untersuchungen gehen.

§. 5. Der Stier und die Kuh in der germano-skandinavischen und fränkisch-celtischen Sage.

Die germano-skandinavischen und fränkisch-celtischen Sagen werden hier unter eine Rubrik gebracht, da sie, besonders im Mittelalter, in enger und fortlaufender Beziehung zu einander standen.

In beiden Sagenkreisen begegnen wir häufig dem vedischen Stier, der aus dem Meere kommt, und dem Stier, welcher das Mädchen entführt. Der Stier, der aus dem Meere kommt, findet sich in irischen und in deutschen Legenden. Nach einer deutschen Sage, von der verschiedene Variationen existiren, erhielt ein Kuhhirt täglich sein Mittagessen und jeden Sonntag ein reines Hemde von einem bunten Stier, der aus dem See heraufstieg.¹ Ein Stier zeugt am Meeresufer mit der schlafenden Königin den König Meroveus, den ersten der Merovinger; vielleicht deshalb finden wir einen goldenen Stierkopf auf dem Grabe König Childerichs dargestellt. Karl Simrock² fand eine ähnliche Erzählung

¹ Kuhn und Schwartz, Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche, p. 256 f. u. 501.

² Handbuch der deutschen Mythologie, mit Einschluss der nordischen, 2. Aufl. p. 437. — Wir lesen auch bei Eginhard (*Vita Caroli Magni*); „Quocunque eundum erat, carpento ibat, quod bubus junctis et bubulco rustico more agente trahebatur.“ — Der Stier ist ein Symbol der Fortpflanzung; der Mann, der den Stier fürchtet, ist ein dummer und lächerlicher Eunuch. So heisst es in einer Lit. Remiss. ann. 1397 (bei Du Cange); „Le suppliant lui dist, Eudet, vous avez un toreau qui purte les

auch in Spanien. Der Stier, welcher das Mädchen trägt, dem wir schon in den russischen Märchen begegnet sind, erscheint wieder in dem norwegischen Märchen¹ von Käthe Holzmantel (Dasent), welche mit der Macht des Wunsches begabt ist.

Bei der Fahrt Gylfes in Snorris Edda finden wir, dass die Kuh Audhumla, die Kuh der Fülle, die Erzeugerin des höchsten skandinavischen Gottes, Odins, ist, wie die des höchsten vedischen Gottes, Indras. Die Kuh Audhumla nährt mit ihrer Milch Ymir, den ersten der Riesen. Sie leckt den Salzberg von Eis (den ehnischen Eisberg, die zwölf Spiegel der russischen Prinzessin, durch welche der junge Held Iwan hindurchdringt, um sie zu küssen). Aus dem Eise, welches die Kuh geleckt hat, kommt erst das Haar, dann der Kopf, dann der ganze Körper des Helden Buri hervor. (Die Sonne erhebt sich ganz allmählich von dem Berge des Ostens, von der Kuh-Aurora angezogen, erwärmt, und zeigt zuerst einige wenige Strahlen, dann ihre Scheibe und dann sich selbst in all ihrem Glanz und ihrer Macht; und was die Sonne täglich thut, thut sie in grösserem Massstabe einmal des Jahres, indem sie aus dem Eise des Winters durch die lauen Lüfte des Frühlings wieder aufsteigt.) Von Buri, der schon bei seiner Geburt stark ist, wird Bør gezeugt, dem Bestla, die Tochter des Riesen Bölthorn, drei Söhne, Odin, Wili und We schenkt (die gewöhnlichen drei Brüder der Sage), welche den drei Söhnen des Mannus in der deutschen Sage, Inguis, Istio und Irminius, entsprechen. Der schwedische König Eistein hat eine grosse Ehrfurcht vor der Kuh Sibilja und pflegt sie mit in die Schlacht zu nehmen, damit sie durch ihr Brüllen die Feinde erschrecke. (Das Brüllen der Kühe spielt in den Kämpfen des vedischen Helden Indra eine wichtige Rolle. Im Pañcatantra jagt, wie wir bemerkten, das Brüllen des Stieres den Löwen in Schrecken.) Der skandinavische König Oegwaldr wird überall von einer heiligen Kuh begleitet, deren Milch er trinkt und mit welcher er begraben zu werden wünscht. Im Rigveda befruchtet, wie wir sahen, der Held Indra die Kuh, und der Donnerkeil des Gottes, der die Wolke durchdringt, nimmt die Gestalt eines Phallus an. Später

gens et ne osent aler aux champs pour luy; lequel Eudet luy respondis: as tu nom Jehannot?" Faire Johan heisst eine Frau, quae marito fidem non servat (eine Abart der mongolischen Sūrya Bagatur).

¹ Siehe Cox, *Mythology of the Aryan Nations*, I p. 438, bei Besprechung des griechischen Mythos von Zeus und der Europa.

wurde als ein Symbol des Ruthen-Phallus, der Zweig oder die Ruthe des Baumes palāca genommen, mit welcher die Kuh geschlagen wurde, um sie fruchtbar zu machen; eine solche Zauber-
ruthe ist bis heutigen Tages in Deutschland im Schwange, wo in vielen Gegenden die Sitte herrscht, die Kuh zu schlagen, in dem Glauben, das werde sie fruchtbar machen.¹

Mit dem Kopf des schönsten der Ochsen des Riesen Hymir an seiner Angel geht in Snorris Edda der Gott Thor die ungeheure Schlange von Midgard aus der Tiefe des Meeres fischen und tödtet sie auf dem Meeresgestade. (So setzt im Bâ m â y a ṇ a Hanumant auf das gegenüberliegende Ufer des Sees über, indem er den Körper des Seeungeheuers überschreitet, das er bersten macht; so tödtet Indra die Schlange Ahi auf dem Berge.)

Der skandinavische Held hat also auch Beziehungen zu Kühen, obwohl sein Leben weit mehr einen kriegerischen als einen ländlichen Charakter trägt; er klagt deshalb Loki an und schmäht ihn dabei, dass er acht Winter unter der Erde mit dem Melken der Kühe, wie ein Weib, beschäftigt, zugebracht habe. (Es ist bekannt, dass das skr. d u h i t a r (i. e. Tochter) bedeutet: die, welche melkt.) Statt Kühe zu melken, verzehrt der skandinavische Held Stiere. Wir finden mehr als einmal in den Edden die Helden mit Braten von Ochsen beschäftigt. Atli, der Gemahl Gudruns, rühmt sich, mehre Ochsen getödtet und sie mit ihr verzehrt zu haben. Gudrun, die skandinavische Medea, giebt Atli die Herzen seiner beiden Söhne zu essen, mit der Versicherung, es seien Kälberherzen. Der Gott Thor, als die Göttin Freya verkleidet, trinkt drei Fässer Meth und isst einen ganzen Stier, als er aufbricht, um seinen wunderbaren Hammer wiederzugewinnen. Das Stier- oder Kuhhorn spendet ferner nicht allein dem Helden Meth, noch auch dient es blos dazu, seine Freunde zu Hilfe zu rufen und den Feind niederzuwerfen; es bildet auch den Bogen des Helden, der demgemäss in der Vilkina Saga² auch den Namen Hornbogen führt und als solcher dem grössten Helden, Thidrek

¹ Vgl. Kuhn, Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks, p. 181 sqq. — Vgl. Du Cange, Glossarium med. et inf. latin. s. v. Acannizare: Quicumque acannizaverit vaccam vel bovem, si bos vel vacca fecerit damnum casu fortuito, dum acannizatur, cujus est, amittat ipsum bovem vel vaccam, nisi acannizatur causa nuptiarum; Fori Oscae Jacobi L. Regis Arag. fol. 16; und ebenfalls bei Du Cange: „Ut in anserem ludendo baculos torquere in usu fuit, ita et in bovem.“

² W. Grimm, Die deutsche Heldensage, 2. Ausg. Nr. 102. 182.

oder Ditrich beisteht und der Vater des berühmten Helden Sigurd (Sifrit, Siegfried) ist. Schliesslich werden die Hörner als eine so bedeutende Waffe des Stiers und der Kuh betrachtet, dass ein zugleich slavisches, deutsches und italienisches Sprichwort sagt: „Einer bösen Kuh giebt Gott kurze Hörner“ (damit sie kein Unheil anrichte, oder vielmehr, weil sie dieselben abnutzt); der Kuh die Hörner abhauen, bedeutet in einem deutschen Sprichwort: eine Schwierigkeit überwinden; und den Stier oder die Kuh bei den Hörnern packen, bedeutet, sie entwaffnen [durch rasches und muthiges Vorgehn einen Feind oder eine Gefahr überwinden].¹

In dem grönländischen Gedicht auf Atli in Sömunds Edda sagt Högni, dass, wenn Rinder getödtet werden, viel Blut gesehn wird, und dass, wenn Jemand von Adlern träumt, Ochsen nicht fern sind. In Snorris Edda verhindert ein Adler auf dem Gipfel des Baumes, unter welchem Odin, Loki und Hönir einen Ochsen kochen wollen, dass das Fleisch gekocht wird, bis die Helden darein willigen, ihm einen Theil davon zu geben. Der Adler trägt jedoch nicht weniger als die beiden Lenden und die beiden Schultern des Ochsen davon. Der Adler hat in der Edda denselben dämonischen Charakter, wie er in andern Sagen der Krähe, dem Trauerstorch und dem Geier beigelegt wird: er sucht nach Ochsen; wenn man also von Adlern träumt, so ist das ein Wink, dass ein Ochse in der Nähe ist, ebenso wie es heisst, dass die Anwesenheit eines Geiers das Zeichen der Nähe einer Leiche ist.

Eine deutsche Sage² lässt eine Schlacht beginnen, „sobald eine rothe Kuh über eine gewisse Brücke geführt ist.“ Wir erinnern an das russische Märchen von dem Mädchen, das vermittelst des Zaubertuches seines Bruders eine Brücke über den Strom schlägt, welche das Schlangenungeheuer in der Gestalt eines schönen Jünglings überschreitet, um sie zu nehmen; wie der Bruder in dem Kampfe gegen das Ungeheuer, zu dem er gezwungen wird, geopfert wird, da dieses ihn durch List entwaffnet, und wie der Kampf zwischen dem Helden und dem Ungeheuer beginnt, als die Jungfrau, die Brücke überschreitend, den Helden, ihren Bruder verlässt, der in dem ungleichen Streite fällt und sein Blut vergiesst. Ich habe schon bemerkt, dass im Volksglauben die blutige Abendsonne eine Vorbedeutung von Krieg

¹ Vgl. in dem Kapitel über die Ziege und den Bock Mehres über mythische Hörner.

Kuhn und Schwartz p. 497.

ist und dass die rothe Kuh der deutschen Sage nichts anders als diesen Himmel darstellt. Was die Brücke betrifft, so scheint eine interessante Bemerkung bei Kuhn und Schwartz¹ die Vermuthung zu bestätigen, die ich bei Gelegenheit des slavischen Märchens andeutete, d. h. dass sie die Milchstrasse darstellt; aus dieser Bemerkung, in welcher die Identität der Brücke der rothen Kuh, die den Beginn einer Schlacht bestimmt, und der skandinavischen himmlischen Bifröst statuirt wird (wie diese wohl auch zwischen ihr und der persischen Brücke Cinvant anzunehmen ist), ersehe ich auch, dass im Friesischen die Milchstrasse Kau-pat (Kuh-pfad) heisst. Das heisst: es ist anzunehmen, dass die rothe Abendkuh während der Nacht die Milchstrasse entlang geht, indem sie ihre Milch dartüber spritzt, woher vielleicht das deutsche Sprichwort kommt: „Rothe Kühe geben auch weisse Milch“² — gleich dem andern, das wir schon in Indien gäng und gebe sahen und das wir in der turanischen Sage wieder trafen, das ferner als deutsches, slavisches und italienisches Sprichwort existirt: Auch eine schwarze Kuh giebt weisse Milch.“³ — (Der Ursprung dieser Sprichwörter kann einfach aus der Beobachtung gewöhnlicher schwarzer Kühe abgeleitet werden, welche weisse Milch geben; nichts natürlicher als das Erstaunen der primitiven Menschen über einen solchen Kontrast! Doch scheint es mir nicht unmöglich, dass dasselbe Sprichwort auf den Himmel angewandt worden ist, wenn nicht sogar im Himmel sein Ursprung zu suchen ist; die schwarze Nacht bringt die Alba oder weisse Morgendämmerung und, können wir hinzufügen, den Silbermond und die Milchstrasse hervor.)

Da meines Erachtens das Mädchen, welches in den slavischen Märchen die Brücke überschreitet, ganz unzweifelhaft identisch mit der rothen Kuh ist, welche das Gleiche in der deutschen Sage thut, und wenn ich mit der Identificirung des Mädchens, das mit dem Bruder nach dem Todtenreich reist, mit der Abend-Aurora und der untergehenden Sonne nicht einen Missgriff gethan habe,

¹ Diese Brücke wird keine andere sein, als die himmlische Bifröst, deren er hütet, eine Vermuthung, die noch an Wahrscheinlichkeit gewinnt, wenn man den friesischen Namen der Milchstrasse „Kau-pat, der Kuhpfad,“ hinzu nimmt; denn Milchstrasse und Regenbogen berühren einander sehr nahe; dieser ist die Tagesbrücke zwischen Göttern und Menschen, jene die nächtliche. Kuhn und Schwartz a. a. O.

² Wander, Deutsches Sprichwörter-Lexicon, Leipz. 1870.

³ ibid.

so dürften sich hier noch einige andere deutsche Sprichwörter anführen lassen, die man als in der allgemein europäischen Sage von der Kuh begründet ansehen kann und die sämmtlich einen solchen Schluss gerechtfertigt erscheinen lassen. Es sind folgende: „Wenn die Kuh gestohlen ist, verwahrt man den Stall. — Wer eine Kuh verloren und den Schwanz zurück erhält, hat nicht viel, aber mehr als nichts. — Die Kuh könnte mit dem Schwanz bis an den Himmel reichen, wenn er nur lang genug wäre.¹ — Die Kuh beim Schwanz fassen. — Die schwarze Kuh hat ihn gedrückt. — Eine Kuh kann keinen Hasen erlaufen. — Die Kuh überläuft einen Hasen. — Nicht alle, die Hörner blasen, jagen Hasen. — Wenn die Kühe lachen. — Wie eine blinde Kuh eine Erbse findet. — Den sollt' man in einer alten Kuhhaut herumfahren. — Soll die Kuhmagd spinnen, wird man wenig Garn gewinnen. — Man würde eher einer Kuh spinnen lehren.“² — Vgl. auch das altfranz. Sprichwort: „Une vache ne sceit que lui vault sa queue jusques elle l'a perdue“. —

Wenn man alle diese deutschen Sprichwörter in Erwägung zieht, so ist meines Erachtens unschwer in ihnen eine Erinnerung an die alten Mythen, mit denen wir schon vertraut sind, zu erkennen. Wenn wir bedenken, dass fast jedes Sprichwort vielerlei Spielarten hat, ja sogar oft in sein gerades Gegenteil umgeschlagen ist, und da wir in diesen Spielarten die uranfängliche Geschichte einer grossen Anzahl sonderbarer Sprichwörter verfolgen können, so kann die Behauptung nicht übereilt erscheinen, dass besagte Geschichte im Allgemeinen ihren Ursprung in einem Mythos hat. Gar nicht zu sprechen von dem klar zu Tage liegenden Umstand, dass dasselbe Sprichwort auf verschiedene Thiere angewandt wird, und zwar nicht allein von verschiedenen Völkern, sondern in der mündlichen Ueberlieferung desselben Volkes, verweise ich den Leser auf das, was ich in der Vorrede zu diesem Bande über den Gegensatz, den Widerspruch, der in verschiedenen abergläubischen Vorstellungen liegt, bemerkt habe. Wie dieser Widerspruch, kann auch der zwischen vielen Sprichwörtern nur erklärt und gehoben werden, wenn man sie auf das Gebiet der Mythologie zurückführt, auf welchem eine unbegreif-

¹ Vgl. das beliebte englische Scherzräthsel: „Wie viel Kuhschwänze würden erforderlich sein, dass sie an den Himmel reichen? — Einer, wenn er lang genug wäre.“

² Wander, *ibid.* II, 1666—1695.

Gubernatis, *die Thiere.*

liche Anzahl von Mythen aus Widersprüchen, Gegensätzen entsteht, und nur aus ihnen entstehen kann; d. h. aus den contrastirenden Gestaltungen, in welchen sich Himmelserscheinungen demselben Beobachter, geschweige verschiedenen, zeigen. Die vergleichende Geschichte mythischer Sprichwörter soll noch geschrieben werden; vielleicht ist es augenblicklich noch nicht möglich, sie zugleich umfassend und streng wissenschaftlich zu behandeln. Vorgängiges Studium der Einzelheiten ist für das Verständniss eines Sprichworts wie einer Volkssitte, eines Aberglaubens, einer Legende oder eines Mythos durchaus erforderlich, und dieses Studium erfordert Zeit und Mühe; denn eine umfassende, genaue, bis ins Einzelste gehende Erklärung eines Sprichworts kann die Entwicklung einer ganzen epischen Geschichte involviren. Ich will mir hier nicht anmassen, das Räthsel der oben citirten deutschen Sprichwörter zu lösen, sondern nur andeuten, welches mir der Weg zu sein scheint, um ihrer wahrscheinlichsten Lösung sich zu nähern. Bei dem Studium eines Sprichworts ist es nothwendig, grosses Gewicht auf die Betonung zu legen. Von den verschiedenen Betonungen, mit welchen ein altes Sprichwort ursprünglich gesprochen und später wiederholt wurde, als es von Zunge zu Zunge ging, von Volk zu Volk wanderte, hängt ein grosser Theil der Bedeutungsveränderung gerade bei den interessantesten der Sprichwörter ab, welche wir als ein Erbtheil arischer Ueberlieferung überkommen haben. Ein Sprichwort war zum Beispiel anfänglich eine einfache Aussage, der einfache Ausdruck eines natürlichen mythischen Bildes; im Lauf der Zeit blieb der Ausdruck, der Mythos wurde vergessen; so schien sich der Ausdruck auf etwas Fremdes, Sonderbares zu beziehen und wurde als eine zweifelnde Frage ausgesprochen; bald wurde er als eine Ableugnung von etwas Unmöglichem benutzt und wurde ein Mittel der Satire. So können viele Sprichwörter, die satirisch geworden sind, ursprünglich nichts mehr und nichts weniger als mythische Aussagen gewesen sein.

„Den Stall verwahren, wenn die Kuh gestohlen ist.“ In England haben wir in dem Sprichwort statt der Kuh ein Mädchen: „Wenn Deine Tochter gestohlen ist, schliesse das Pfefferthor“ (Peppergate, Name eines kleinen Thores der Stadt Chester, welches zu schliessen der Bürgermeister befohlen haben soll, als seine Tochter entführt war). Das Sprichwort dient jetzt dazu, sich über die lustig zu machen, welche ihr Eigenthum in gute Obacht nehmen wollen, nachdem es ihnen gestohlen ist; doch



hatte es vielleicht nicht immer dieselbe Bedeutung. Wir sind schon durch die indische Sage mit dem Helden bekannt, welcher das schöne Mädchen aus dem Gefängniß befreit, und sah, wie sie, kaum frei, von ungerechten Brüdern oder Genossen fortgeführt wird, nachdem diese den rechtmässigen Eigenthümer der Kuh oder des Mädchens in die Höhle gesperrt, aus welcher sie herauskam; wie die räuberischen Brüder das Thor des Stalls oder der Höhle schlossen, nachdem sie das Mädchen entführt. Der gefangene, in nächtliches Dunkel eingeschlossene Held nahm in der Mythologie oft die Gestalt eines Narren an. Von der Vorstellung des Schliessens der Stallthür hinter dem Helden durch die Räuber seiner Kuh, scheint mir der Uebergang zu dem Helden, der sich in der Höhle verliert, der närrisch wird, zu dem Bauern, der die Stallthür schliesst, als die Kuh gestohlen ist, oder zu dem Bürgermeister von Chester, der, in der Stadt eingeschlossen, das Pfefferthor schliesst, durch welches das Mädchen entführt wurde, natürlich.

„Wer eine Kuh verloren und den Schwanz zurück erhält, hat nicht viel, aber mehr als nichts.“ Dies Sprichwort scheint mir ebenfalls einen mythischen Sinn und Ursprung zu haben. Ich habe schon bemerkt, dass der Schwanz, die Ferse, die Füsse, d. h. die unteren und hinteren Extremitäten, das mythische Thier verrathen; wir werden uns davon noch fester überzeugen, wenn wir zu der Untersuchung der Sagen gelangen, die sich auf den Wolf, den Fuchs und die Schlange beziehen. Die Fussstapfe ist es, die in sämmtlichen europäischen Sagen das schöne Mädchen bei seiner Flucht verräth; als der Räuber Cacus dem Hercules die Ochsen stiehlt, sucht der Held, um sie wiederzugewinnen, nach ihren Fussspuren. Doch damit diese nicht erkannt würden, hat der schlaue Dieb die Ochsen, statt beim Kopf, beim Schwanz genommen¹ und sie rückwärts gehen lassen. Daher bedeutet: „am Schwanze fassen“ den falschen Weg einhalten und wird ebensowohl auf den Esel wie auf die Kuh angewandt. In Deutschland erzählt man, dass einst eine Kuh in eine Grube fiel, aus der keiner von den Umstehenden sie zu befreien wagte. Der Bauer, dem die Kuh gehörte, kam herbei und fasste sie, nach den Einen, furchtlos bei den Hörnern, während er sie, nach An-

¹ Livius I: Quia si agendo armentum in speluncam compulsisset, ipsa vestigia quaerentem dominum eo deductura erant, aversos boves eximum quemque pulchritudine caudis in speluncam traxit.

deren, am Schwanze herauszerrte; daraus erklärt sich das Doppelsprichwort: bei den Hörnern fassen, d. h. von der rechten Seite etwas anfassen, und am Schwanze fassen, oder, wie wir sagten, etwas am falschen Ende anfassen. Aber der Bauer konnte seine Kuh nur entweder bei den Hörnern packen oder am Schwanze, je nachdem sie gefallen war; war sie mit dem Kopf zuerst gefallen, so konnte sie nur am Schwanze herausgezogen werden; war sie dagegen mit dem Schwanz vorne hineingefallen, so konnte er sie nur herausholen, indem er ihre Hörner packte. Die Kuh-Aurora wird von dem Wolf, Bären, wilden Eber oder Schlange: Nacht überrascht, bei den Schultern gepackt und verschlungen (aus diesem Grunde empfiehlt in dem russischen Märchen der Stier dem von seiner Schwester begleiteten flüchtigen Helden, sein Gesicht nach der Richtung gewandt zu halten, aus welcher man das verfolgende Ungeheuer erwarten kann). Das Ungeheuer (die Dunkelheit oder die Wolke) greift die Kuh am Schwanz und verschlingt sie oder zerrt sie in seine Höhle. Diese Kuh, die der Held aus der Höhle befreien will, kann er nur dann bei den Hörnern packen, wenn er auf demselben Wege in die Höhle eindringt, auf welchem die Kuh hineinkam, d. h. durch den Rachen des Ungeheuers; doch wie das Ungeheuer den Helden von hinten zu überraschen sucht, so verwundet auch er es oft von hinten, hält es beim Schwanz und zieht es so aus der Höhle, Grube oder dem Schlamme heraus — seine gefallene Kuh. In einer indischen Fabel im zweiten Buch des *Pañcatantra* haben wir die Erzählung von einem Schakal, der, um ein Geldstück seines Weibes zu befriedigen, dem Stiere ganze Jahre lang folgt, in der Hoffnung, dass dessen herabhängende Testikeln eines oder des andern Tages abfallen. In einem Witz des Poggius und bei Lessing¹ finden wir denselben Gegenstand besprochen; eine Variation davon giebt das deutsche Sprichwort: „Wenn auch der Kuh-

¹ Poggius, *Facetiae*, Krakau 1592, angeführt von Benfey in der Einleitung zu seinem *Pañcatantra* p. 323: „Quia testiculi mei quadraginta annos pependerant casuro similes et nunquam ceciderant.“ — Lessing (XI, 432 der Lachmann-Maltzahn'schen Ausg.) „De vulpe quadam asini testiculos manducandi cupida.“ — Bei Aldrovandi, *De Quadrupedibus bisulcis* I (Bologna 1642) lesen wir: „Membrum tauri in aceto maceratum et illitum, splendidam, teste secto, facit faciem; Rasis ait, genitale tauri rubri aridum tritum et aurei pondere propinatum mulieri, fastidium coitus afferre; e contrario quidam recentiores, ut in viris Venerem excitent, tauri membrum ceteris hujus facultatibus admiscunt.“

schwanz wackelt, so fällt er doch nicht ab.“¹ In der Hoffnung darauf rennt der Wolf oder der Fuchs hinter dem Schwanz der Kuh oder des Stieres her. Folgender komische Zug eines piemontesischen Märchens, das ich in meiner Kindheit hörte, klingt noch lebhaft in mir nach: ein Knabe, der die Schweine auf die Weide trieb, schnitt ihnen die Schwänze ab, steckte sie in den Morast und machte sich mit den Thieren davon. Als der Besitzer der Schweine ihre Schwänze sah, musste er denken, dass sie in dem Schlamme versunken wären. Er zerrt an den Schwänzen, die ihm in den Händen bleiben, während er die Körper nicht herausfischen kann. In einem russischen Märchen bei Afanassieff² lesen wir, dass der schlaue Klein-Thomas (Thomka, Fomka) den Priester um sein Pferd (in andern Versionen um seinen Esel) betrügt, indem er dessen Schwanz abschneidet und ihn in den Schlamm eines Morastes steckt. Er macht den Priester glauben, dass sein Pferd in den Morast gefallen ist; der Priester, um es herauszureissen, thut einen gewaltigen Ruck und fällt natürlich, den Schwanz in der Hand, auf den Rücken; Tom redet ihm ein, dass er den Schwanz selbst abgerissen hat, und rath ihm, zufrieden zu sein, dass er wenigstens noch so viel von dem verlorenen Thiere wieder hat. In dem siebenundfunzigsten gälischen Märchen bei Campbell³ versucht ein Priester ein ertrinkendes Schaf aus dem Wasser herauszuziehen, doch nur der Schwanz kommt heraus, und der Erzähler fügt hinzu: „Wenn der Schwanz nicht herausgekommen wäre, so würde die Geschichte länger sein.“ So hat der Besitzer der Kuh, deren Schwanz der Dieb als einen Trost zurückgelassen hat, in Wirklichkeit nur wenig; doch auch dieses Wenige ist Etwas; denn gerade so wie der Schuh, den das flüchtige Mädchen zurücklässt, obwohl nur von geringem Werth, den Helden in Stand setzt, sie zu recognosciren, so hat in dem Schwanz seiner Kuh der Besitzer etwas in Händen, um sich damit auf die Suche zu machen und sein verlorenes Eigenthum wiederzufinden; entweder weil der Schwanz eines Thieres gleichsam sein Schatten ist und dazu dient, es aufzuspüren, wie der Schuh das Mädchen verräth, indem er die Fussspur zeigt; oder aber weil schwanzlose-Kühe offenbar gestohlene sind. (In dem Mythos von Cacus, in welchem Hercules

¹ Wander, Deutsches Sprichwörter-Lexicon.

² V, 8.

³ Erwähnt von Köhler im Orient und Occident.

den gestohlenen Ochsen durch die Fussspuren auf die Spur kommt, und Cacus sie an den Schwänzen zieht, sind vielleicht der mythische Schuh und der verlorene Schwanz vereinigt. Es ist möglich, dass die Ochsen Schwänze dem Cacus in den Händen blieben, als er sie in die Höhle zog; und dass sie, von dem Diebe fortgeworfen und von Hercules gefunden, ihm als Führer zum Wiederfinden seiner Ochsen gedient haben. Es ist auch möglich, dass der von Hercules verfolgte Cacus nicht Zeit hatte, die Ochsen ganz hineinzutreiben, so dass ihre Schwänze noch herausragten und sie verriethen. Bezüglich der römischen Cacus-Sage sind das eben nur Hypothesen und ich habe sie deshalb in Parenthese geschlossen; was aber das oben erwähnte russische Märchen betrifft, so finden wir den Pferdeschwanz vom Diebe abgeschnitten, und da wir in dem Kapitel über den Fuchs den Fuchs kennen lernen werden, der sich dadurch verräth, dass er den Schwanz nicht einzieht, woher auch das Sprichwort kommt: „cauda de vulpe testatur“, sind die beiden oben beigebrachten Vermuthungen allen Spuren nach nicht so unglaublich. Bei Pausanias¹ befreit sich der Held Aristomenes, der in eine tiefe Cisterne geworfen worden ist, auf wunderbare Weise mittelst eines Adlers, nachdem ein Fuchs einen Weg gebahnt hat. Der Fuchsschwanz hat eine so zauberhafte Anziehungskraft, dass nach der Volkssage der Hahn bei seiner Bewegung herabfällt, unfähig dem Zauber Widerstand zu leisten. Nach dem Volksglauben ist der Schwanz (wie Nase und Mund) der glänzendste Theil des Körpers eines Thieres. Der grosse Affe Hanumant verbrennt mit seinem feurigen Schwanz Lañkā (ebenso wie die brennenden Fuchsschwänze des biblischen Simson die Erntefelder der Philister verbrennen). Das graue oder schwarze Pferd der Mythologie (welches das weisse oder rothe Sonnenross verschlungen hat) sprüht Feuer aus seinem Munde oder vom Schwanze. Da dieses schwarze Pferd die Nacht ist, so stellen die Feuer sprühenden Nüstern und Schwanz den glänzenden Abend- und Morgenhimmel dar; wenn also der Schwanz seines Pferdes (das ebenso wie der Stier und die Kuh vom Diebe gestohlen ist²) dem mythischen Helden in der Hand bleibt, so genügt dieser Licht ausströmende Schwanz, ihm die Auffindung

¹ IV, 15.

² Daher wird das oben erwähnte Sprichwort: „wenn die Kuh gestohlen ist, verwahrt man den Stall“ auch so angeführt, dass das Pferd an die Stelle der Kuh gesetzt wird.

des ganzen Thieres zu ermöglichen, d. h. der Sonnenheld kommt aus seinem Versteck heraus (Hanumant kommt aus den hinteren Theilen des Meerungeheuers, der Zwerg aus des Wolfes Rücken heraus¹), der Stier Sonne findet seine Kuh Aurora, der Prinz Sonne die Prinzessin Aurora, der Bauer seinen Esel oder seine Kuh, Hercules seinen Ochsen wieder; das weisse Ross kommt aus dem Schwanz des schwarzen Rosses heraus, von welchem es verzehrt worden war, und steigt dann vermittelst des Schwanzes zum Himmel auf;² der weisse Stier kommt aus dem schwarzen, die weisse oder rothe Kuh aus der schwarzen; der Schwanz kommt aus dem Körper; der Held aus dem Sack oder dem Versteck, in das er eingesperrt resp. eingenäht war. Der Sack spielt überhaupt in der Sage von dem verborgenen oder verfolgten Helden eine grosse Rolle; dieser Sack ist die Nacht oder die Wolke oder der Winter; der im Sack eingeschlossene und in den See geworfene Held ist die Sonne. Dieser Held und die in einer Kiste oder einem Fass eingeschlossene (auch, im Mythos von Pasiphaë, mit einem Kuhfell bedeckte) und den Wogen überlassene Heldin sind mit einander gleichbedeutend, und ebenso sind es die im Brunnen, in der Höhle, den Ställen und sogar in der Kuh eingeschlossenen Helden. Sofern der Sack, in welchen nach dem oben angeführten Sprichwort der sündige Held eingenäht werden soll, das Fell einer alten Kuh oder einer schwarzen Kuh (der Nacht) ist, kommen die Eier des Vogels Abend, wenn sich diese schwarze

¹ Vgl. das Kap. über den Wolf, wo der Zwerg durch den Rachen in den Wolf hinein- und am Schwanz wieder herauskommt.

² In einem russischen Märchen (Afan. VI, 2) kommt, als der alte Bauer (die alte Sonne) aus dem Himmel in einen Sumpf (den See Nacht) fällt, eine Ente (der Mond oder die Aurora) und macht auf seinem Kopf ihr Nest, in welches sie ein Ei legt; der Bauer packt ihren Schwanz; die Ente zappelt und zieht den Bauer aus dem Sumpf (die Sonne aus der Nacht), und der Bauer fliegt sammt der Ente und ihrem Ei in sein Haus zurück (den Himmel, von dem er herabgefallen). — In einer Variation derselben Erzählung bei Afan. (beide Erzählungen gehen auf die von Aristomenes zurück) fällt der Alte vom Himmel in den Sumpf. Ein Fuchs setzt sieben junge Füchse auf seinen Kopf. Ein Wolf kommt, die jungen Füchse zu fressen; der Bauer packt seinen Schwanz; der Wolf reisst ihn mit einem Ruck heraus, beim zweiten lässt er seinen Schwanz in der Hand des Bauern. Der Schwanz des Wolfes Nacht ist die Morgen-Aurora. — In dem Märchen von Klein-Dreh-Erbse (Afan. III, 2) kriecht der junge Held in das Pferd, nachdem er ihm sein (schwarzes) Fell abgenommen und es beim Schwanz gefasst hat, d. h. es wird das glänzende Pferd der Sonne.

Kuh auf dieselben setzt, um sie auszubrüten, zu Schaden; davon leite ich das deutsche Sprichwort ab: „Wenn sich eine Kuh auf die Eier legt, so erwarte keine Hühner.“¹ Und als man beobachtete, wie die Nacht die Sonne überwältigt und sie den Blicken der Menschen entzieht, fand das andere Sprichwort seine Entstehung: „Die schwarze Kuh hat ihn bewältigt.“² Die schwarze Kuh unterdrückt nicht allein den Helden, sondern schliesst ihn auch, wie der Wolf, in ihr eigenes Fell,³ ihren eigenen Sack ein, d. h. verschlingt ihn — den Sack füllen ist dasselbe wie den Körper füllen, ebenso: den Sack leeren dasselbe wie den Körper leeren. In dem piemontesischen Märchen von dem Zwergkinde (dem norwegischen Schmierbock), welches der Wolf in den Sack einsperrt,⁴ kommt der Zwerg aus dem Sack heraus, während der Wolf seinen Körper entleert. Von zwei russischen Märchen bei Afanassieff, auf die wir in dem Kapitel über den Wolf näher eingehen werden, zeigt uns das eine den Wolf, der den Bauer in einen Sack steckt, und das andere den Wolf, der den Zwerg-Helden in seinen Körper steckt; beide, Bauer wie Zwerg, retten sich. Die beiden Variationen gingen von der Vergleichung aus, die sich zwischen dem Körper und einem Sack bot, welche also in der Sprache des Mythos identisch sind. Das Fell des schwarzen Stieres, der schwarzen Kuh, des schwarzen oder grauen Pferdes oder Wolfes und der Sack, der den Helden oder den Teufel umhüllt, spielen in der indogermanischen Volkssage eine

¹ In dem russischen Märchen vom dummen und faulen Emil, der Glück hat, wird der Held in ein Fass mit der Heldin eingeschlossen und in den See geworfen: die Sonne und die Aurora, zu Gefangenen gemacht und zusammen eingeschlossen, durchheilen miteinander den See Nacht.

² Wander, Deutsches Sprichwörter-Lexicon.

³ In dem russischen Märchen bei Afan. V, 36 tötet der Held das Schlangengeheuer, indem er mit ihm um sein eigenes Fell spielt. Für den Fall, dass er verlieren sollte, hat er sich mit sieben Ochsenfellen und eisernen Klauen versehen. Er verliert sieben Mal; jedes Mal glaubt das Ungeheuer ihn in der Gewalt zu haben, doch immer macht ihm der Held weiss, dass das Ochsenfell sein eigenes sei. Schliesslich verliert die Schlange und der Held zieht ihr wirklich mit seinen eisernen Klauen das Fell ab, worauf sie stirbt. Dem Ungeheuer den Sack oder das Fell abnehmen, das Fell des Schlangengeheuers, der Ziege, des Schweins, des Frosches etc. verbrennen, den Zaubermantel oder die Zauberkappe, in welche der Held gehüllt ist, verbrennen heisst dasselbe, wie: das Ungeheuer tödten.

⁴ Siehe das Kapitel über den Wolf.

grosse Rolle.¹ Aus dem Sack des Leichenstorches (der Nacht) kommen in einem russischen Märchen² zwei junge Helden (die Aqvins), die Ueberwinder ihrer Feinde, heraus, welche das Tisch-tuch der Fülle (Aurora) ausbreiten, und ein Pferd, das Gold fallen lässt (die Sonne). Der in dem Sack oder dem Kuhfell eingeschlossene und in das Wasser geworfene Held entrinnt dem Schiffbruch in eben der Weise wie jene Seefahrer des Chinesischen Meeres, die Benjamin von Tudela in seinen Reisen beschrieben hat, und welche, wie er sagt, bei einem Schiffbruch sich dadurch retteten, dass sie sich mit dem ganzen Fell einer Kuh oder eines Ochsen bedeckten; denn die Adler hielten sie für wirkliche Thiere, nahmen sie in ihre Klauen und brachten sie ans Land. Das Schiff mit dem Büffelfell findet sich in Volksmärchen wieder. Es ist dies offenbar eine Erinnerung an die mythische Abstammung (von welcher vielleicht später die Idee der Tortur abgeleitet wurde, wie in dem berühmten Stier des Phalaris, in welchem Viele ein Symbol des Wassergottes sehen, wie in dem Stierfell, in welches der Tetrarch Acarnides, von Memnon besiegt, eingenäht wurde,³ und wie im Mittelalter nach den Chroniken der grausame Herzog von Spalato, Euroia, den Präfecten Kaiser Sigismunds, Paulus Chuporus, in ein Ochsenfell einnähen liess, um sich dafür zu rächen, dass ihn jener aus Verachtung mit Brillen wie ein Ochse begrüsst hatte). Ebenso verhält es sich mit dem celtischen Helden Brian,⁴ dem vorgeblichen Narren, der auf die Dummheit der als weise renommirten Leute spekulirt. Als einer von diesen sogenannten Weisen, den er betrogen, vorschlägt, ihn in einem Sack ins Wasser zu werfen, lässt er durch einen witzigen Einfall einen Andern seinen Platz einnehmen, während er selbst mit einer ganzen Heerde Rindvieh an das Ufer zurückkommt. In den übrigen celtischen, slavischen, deutschen und italienischen Variationen dieser Erzählung fängt das Glück des vorgeblichen Narren damit an, dass er einige Münzen in das Fell seiner todten Kuh steckt und es dann zu einem sehr hohen Preise verkauft, indem er es für eine Börse ausgiebt, die, so oft sie ge-

¹ Für die deutsche Sage vgl. Simrock, Handbuch der deutschen Myth. p. 199.

² A fan II, 17.

³ Acarnides insutus pelle juveni; Ovid, Ibis.

⁴ Köhler, Ueber T. F. Campbell's Sammlung gälischer Märchen im Orient und Occident. — Vgl. Nr. 30 der Novelline di San Stefano di Calcinaiia.

schüttelt wird, Gold giebt, während er nach einer andern Version mittelst einer leichten Täuschung Jemandem einredet, sein Esel oder Pferd gebe Gold und Silber, und viel Geld dafür bekommt. Mit der Kuh hängen auch die beiden Hörner zusammen, durch deren Blasen er seine Frau, die sich todt stellt, in's Leben zurückruft; diese Hörner weiss er seinen Brüdern oder Gefährten so anzupreisen, dass sie, die sich selbst für ungeheuer schlau halten und mittelst der Hörner mit Leichen zu spekuliren denken,¹ sie ihm theuer abkaufen und anfangen die Leute todtzuschlagen, wodurch sie sich selbst ins Unglück stürzen. Ich habe oben gesagt, dass der Sack, in welchen der Held gemeinlich gesperrt wird, mit der Kiste identisch ist, in welche die Heldin gewöhnlich wegen ihrer Schönheit eingeschlossen wird, d. h. in welcher die schöne Heldin ihren Glanz verbirgt oder in welcher die rothe Kuh, die Abend-Aurora, mit der Sonne sich verliert. Der Inhalt des vierzehnten schottischen Märchens bei Campbell ist etwa folgender: — Ein König, dessen erste Gemahlin (die Morgen-Aurora) gestorben ist, beschliesst das Weib zu heirathen, dem die Kleider der verstorbenen Königin gut sitzen, findet aber keine Einzige, die sie tragen könnte, ausser seiner eigenen Tochter (der Abend-Aurora). Sie lässt sich von ihrem Vater goldene und silberne Gewänder und Schuhe geben (d. h. sie erhält von ihrem Vater, der Sonne, den Glanz der Morgen-Aurora); sie schliesst sich mit diesen in eine Kiste und lässt sich ins Meer werfen. Die Kiste treibt auf den Wogen umher und kommt schliesslich ans Ufer; das schöne Mädchen tritt in den Dienst eines jungen Königs; sie zeigt sich mit ihren glänzenden Kleidern in der Kirche; der junge König, der in dieser schönen Prinzessin seine Dienerin nicht wiedererkennt, verliebt sich in sie und eilt ihr nach; sie flieht und verliert ihren goldenen Schuh; der König findet ihn und probirt ihn, um sie zu entdecken, jedem Mädchenfuss an; Viele schneiden sich die Zehen ab, damit der Schuh passe, doch ein Vogel macht den Betrug offenbar; der junge König heirathet das schöne Mädchen, das aus der Holzkiste gekommen ist. Hier haben wir nicht allein die Heldin wieder, die entschlüpft, sondern auch die wandelnde Heldin; diese Heldin ist die Aurora und die Aurora ist oft eine Kuh. Eine andere schnelle Kuh rennt im Sprichwort vor dem Hasen (dem springenden Monde) her, in der Fabel von der Ameise und der Heuschrecke,

¹ Köhler a. a. O.

von denen die erstere die Wolke oder die Nacht, oder Indra oder die Aurora in der Wolke der Nacht, oder die Erde,¹ die letztere, die springende, den Mond darstellt; die Ameise überholt die Heuschrecke im Wettlauf, nicht weil sie sich schneller vorwärts bewegt, sondern weil die beiden Läufer nothwendig einander treffen müssen und deshalb der eine an dem andern vorbei muss. Der englische Kinderreim: „Hey! diddle, diddle, the cat and the fiddle, the cow jumped over the moon“ geht auf den Mythos von der Kuh zurück, die über den Hasen springt. Als später die Beobachtung der Himmelserscheinungen vernachlässigt wurde und man vergass, dass die rennende Ameise oder Kuh die Wolke oder die Sonne oder die Aurora oder die Erde, und der springende Hase oder die Heuschrecke den Mond bedeutete, sah man nur noch einen gewöhnlichen Wettlauf zwischen Kuh und Hasen oder Ameise und Heuschrecke auf irdischem Boden; von dem Mythos von den beiden Thieren, die einander im Himmel treffen und an einander vorbeigehen, wurden nach den verschiedenen Charakteren der Nationen oder Zeitperioden zwei Sprichwörter abgeleitet — eins, welches das langsame und unbesonnene Thier verspottet, das sich anmasst, das schnelle im Wettlauf zu überholen, und ein anderes, welches als Beweis für die Wahrheit des Satzes dient: „Tarde sed tute“, wofür man italienisch sagt: „Chi va piano va sano et va lontano“ (Wer langsam geht, geht wohl und kommt weit). Das erste Sprichwort hat zum Vater das griechische: „den Hasen mit einem Ochsen jagen“, italienisch: „pigliar la lepre col carro“ (den Hasen mit einem Karren jagen);² es bezieht sich auf Mittel, die zu dem Zweck, den man mit ihnen erreichen will, in keinem Verhältniss stehen. Wenn der Hase und die Kuh einander treffen, unterdrückt die letztere den Hasen,

¹ Zu der Bildung dieses Mythos von der Kuh, die über den Mond geht, kann materiell die Beobachtung einer Mondfinsterniss beigetragen haben, bei welcher die Kuh Erde (im Sanskrit bedeutet go sowohl Erde wie Kuh) wirklich über den Mond oder den Hasen geht. Oder aber: die Wolke und die Nacht, als eine schwarze Kuh, geht sehr häufig über den Hasen oder Mond.

² Nach russischem Aberglauben bedeutet ein Hase, der zwischen den Rädern des Wagens, in welchem ein junges Ehepaar sitzt, hindurchläuft, Unglück; nicht ohne Grund: der Hase ist der Mond; der Mond ist der Beschützer der Heirathen; wenn er Hindernisse in den Weg legt, kann die Heirath nicht glücklich sein; folglich wurden in Indien Hochzeiten bei Vollmond gefeiert.

wenn sie genöthigt ist, ihn aufzuhalten; wie wir oben sahen, dass sie die Vogeleier zerdrückt, statt sie auszubrüten. Die Vorstellung von dem Ochsen, der den Hasen jagt, entstand ganz natürlich aus der Vorstellung von dem Ochsen oder der Kuh, die den Hasen überholt. Mit diesen Sprichwörtern lässt sich vielleicht folgendes deutsche zusammenstellen: „Nicht Alle, die Hörner blasen, jagen Hasen“, das seine Spitze gegen die Leute kehrt, welche auf leichtem Wege, wie durch das Blasen eines Hornes, ein schwieriges Unternehmen, wie das Jagen eines Hasen, ausführen zu können glauben; ebenso wie man in Deutschland sagt, dass nicht alle Donnerwolken Regen geben, und: „die Kuh muss mehr als brüllen, um viel Milch zu haben“ oder: „die Kuh, die viel brüllt, giebt nicht die meiste Milch.“ In der That: eine Kuh, die viel brüllt, ist nicht gesund, noch auch kann sie während des Brüllens fressen und Milch geben; so kann der, der sich mit dem Blasen des Horns quält, nicht zugleich hinter dem Hasen herrennen, wie das italienische Sprichwort sagt: „Il can che abbaia non morde“ („die Hunde, die bellen, beißen nicht“), aus dem einfachen Grunde, weil er, während er den Mund öffnet, um zu bellen, nicht beißen kann. Andererseits ist die Henne, welche gackert, die, welche Eier legt, weil das Gackern mit dem Munde der Operation des Eierlegens durchaus nicht im Wege steht; es liegt hier keine Collision der Pflichten vor.

Das deutsche Sprichwort „Wie eine blinde Kuh eine Erbse findet“ wird jetzt zur Bezeichnung einer Unmöglichkeit angewendet; und doch findet in dem Mythos die blinde Kuh (oder die Nacht) wirklich die Erbse oder Bohne (den Mond), welche in jeder Hinsicht identisch sind. Die Nacht ist den Todten geweiht; für die Todten sind essbare Vegetabilien — Bohnen, Wicken, Erbsen und Kohl — lunarische Symbole der Auferstehung und Fülle. In dem neunten Märchen des vierten Buches bei Afanassieff isst die Tochter des alten Mannes und der alten Frau Bohnen; eine Bohne fällt auf die Erde und wächst zum Himmel auf; an dieser Bohne klettert der Alte (die Sonne) zum Himmel hinauf und sieht Alles. In den zahlreichen Märchen, in welchen der junge Held eine Kuh oder ein Kuhfell verkauft, finden wir fast immer einen Topf voll Bohnen, von denen er den Leuten glauben macht, dass sie sich selbst kochen können, während er sie erst gekocht und sie dann mit Asche (der Finsterniss) bedeckt über das Feuer gestellt hat; dieser Topf ist der Mond. Die Erzählungen von dem Topf, welcher der Hausmutter gehört, im Mahâbhâ-

rata, und welchen der Gott Kriſchṇa, den ſie gaſtfreundlich aufgenommen, wieder mit Bohnen füllt, und von dem Herrn, der in einer noch unedirten piemontesiſchen Legende, als armer alter Mann verkleidet, Kieſelſteine in den Kessel der frommen Wittwe wirft, die, kaum hineingeworfen, Bohnen werden, involviren denſelben Mythos. Ebenſo, glaube ich, iſt ganz offenbar die Bohne mit der Frucht der Früchte gemeint, welche nach dem Mahâbhârata der dankbare Mann als Entgelt für die kleine ſchwarze Kuh (kṛiſhṇadhenukâ) erhält, die er dem Priester gegeben.¹ In dem engliſchen Feenmärchen: „Jack und die Bohnenſtange“ tauſcht Jack für ſeine Kuh einige Bohnen ein; ſeine Mutter (die blinde Kuh) ſtreut die Bohnen aus; eine ſchlägt Wurzel und wächst bis zum Himmel auf.² Vermittelt der ſchwarzen, der blinden oder Trauerkuh, der Kuh Aurora, die während der Nacht ſchwarz oder blind wird, findet der Held die Bohne oder Erbſe der Fülle (den Mond), vermittelt deren er am Morgen wieder ſehend und reich wird.

Wir ſahen ſtatt eines ſchwarzen Kuhfells einen Sack zur Bezeichnung der Nacht verwandt; in ähnlicher Weiſe haben wir ſtatt dieſes Kuhfells (das der Held verkaufen geht), wie auch der Erbſe oder Bohne, den Topf — der arme Held findet den Mond. Das ſlaviſche Märchen von dem Töpfer, der reich wird, und das von dem Bruder, den man für dumm hält, der aber ſeinen Topf, in welchem die Bohnen ohne Feuer kochen, um einen hohen Preis verkauft, ſind Variationen deſſelben Themas. In einem ruſſiſchen Märchen bei Afanassiëff³ nimmt der Krug die Stelle des Topfes ein, der ſeinen Beſitzer reich macht. Der arme Bruder zieht ihn aus dem Waſſer; aus dem zerbrochenen Krüge kommt eine Ente, welche den einen Tag goldene, den andern ſilberne Eier legt — die Sonne und der Mond (am Morgen brütet die Aurora den goldenen Tag aus, am Abend die ſilberne Nacht).

¹ Phalanâm phalam açnoti tadâ dattvâ; Mahâbh. III, 13, 423.

² In der deutſchen Sage von König Volkmar (bei Simrock a. a. O. p. 451) finden wir die Erbsen in der Aſche. In der ſiebenten der Contes Merveilleux von Porchat haben wir den Topf, in welchem der Kohl gekocht wird und aus dem Geld und Repphübner herauskommen. In der ſechſten derſelben Contes Merv. ſieht der neugierige Junge ein Neſt auf einer Ulme und möchte gern hinaufklettern; doch er findet kein Ende; der Baum reicht bis nahe an den Himmel. Auf dem Wipfel der Ulme befindet ſich ein Neſt, aus welchem ein ſchönes Mädchen mit herrlichen Haaren (der Mond) herauskommt.

³ I, 53.

Wir haben noch die Sprichwörter von der lachenden und der spinnenden Kuh zu erklären. Die lachende Aurora (nachdem sie während der Nacht die Prinzessin gespielt hat, die nie lacht) und die spinnende Aurora (verwandt mit dem Mond, der Kuh, die mit ihren Hörnern spinnt) sind uns schon bekannt. Die Aurora lacht am Morgen im Himmel beim Anblick ihres Gemahls; so lacht in einer zahlreichen Reihe von slavischen, deutschen und italienischen Märchen die Prinzessin, die nie lacht, als sie ihren ihr vorherbestimmten Gatten sieht.¹ Das Sprichwort von der Kuh, die lacht, hängt mit dem von der Kuh, die spricht, zusammen; vielleicht deshalb bringen Stiere und Kühe (und andere Thiere), die sprechen und mit einander Höflichkeiten austauschen, in einem ganzen Cyclus von indogermanischen Märchen, welche höchst gelehrt von Benfey im Orient und Occident unter dem Titel: „Ein Märchen von den Thiersprachen“ besprochen worden sind, immer den Mann, der sie versteht und indiscreter Weise ihre Unterhaltung belauscht, zum Lachen. Als jedoch der Mann ausgeplaudert, was die Stiere oder Kühe (oder anderen Thiere) zu einander gesagt haben, stürzt er sich selbst ins Verderben: die Sprache und das innere Leben der Thiere dürfen nicht aller Welt mitgetheilt werden; sind sie überall bekannt, so ist das ein schlimmes Vorzeichen. Was die Prinzessin des russischen Märchens zum Lachen bringt, ist der Anblick der Höflichkeit, welche die Thiere, als ob sie Menschen wären, dem aus dem Sumpfe gezogenen Manne erweisen; was den Mann, der die Thiersprache versteht, lachen macht, ist der Anblick ihres Verhaltens zu einander und ihrer Unterredung, die genau so sind wie bei Menschen unter ähnlichen Verhältnissen. Dieses Geheimniss verrathen heisst

¹ In dem Märchen bei Afan. VI, 58 fällt der ehrsame Handwerksmann, als er seine Augen auf die Prinzessin, die nie lacht, heften will, in einen Sumpf; der Fisch, der Käfer und die Maus reinigen ihn wieder, aus Dankbarkeit; darauf lacht die Prinzessin zum ersten Mal und heirathet den ehrsamen Arbeitsmann. In der fünfundzwanzigsten der Novelline di San Stefano findet sich etwas Analoges; doch reicht das nicht hin, die Prinzessin zum Lachen zu bringen; die Adler, die Alles, was sie berühren, nach sich ziehen, sind es, die das Wunder vollbringen, der Tochter der Königin ein Lachen abzugewinnen. In der dritten Erzählung des Pentamerone lacht die Prinzessin, als sie Pervonto von dem Bündel Holz fortgetragen sieht, statt dass er es trägt. Die russischen Märchen von den Enten, die den Helden retten, bei Afan. VI, 17—19, und dem treulosen Weibe und seinem Liebhaber, die zusammengebunden werden, sind Variationen der Adler des toscanischen Märchens.

sich den Tod wünschen. Kein Mensch darf wissen, was der Stier heimlich zur Kuh, was Sol zu seiner Gebieterin gesagt, was der König der Königin ins Ohr geflüstert hat. Wer die Geheimnisse der Venus verletzt, ist des Hochverraths schuldig und verdient Todesstrafe oder bringt wenigstens Unglück auf sein eigen Haupt. Wehe der Heldin, wenn der in einem Thierfell verborgene Held wegen einer kleinen Indiscretion, oder weil sie zu ihren Schwestern geplaudert, sich nackt in seiner Menschengestalt zeigt; sie verliert ihn und ihre Trennung ist unvermeidlich.

Wir sind schon mit der Wolkenkuh und dem Wolkenstier bekannt; die Wolke donnert, der Stier brüllt und spricht. Die Wolken (vedisch *gnâ devapatni*, *gnâ devi*¹), die Göttinnen oder göttlichen und wissenden Weiber, die Fee-Göttinnen (Frauen mit ihren Vorahnungen, die Frauen, die mehr als der Teufel wissen), sind auch prophetische Kühe; diese Kühe sprechen in ihrem Charakter als Feen mit menschlicher Stimme, und ebenso die Wolkenstiere. Daher konnten die Römer einen Ochsen, der mit Menschenstimme sprach, als ein Augurium betrachten. Man hat behauptet, dass es ein unglückliches Omen war, doch ist das ein Irrthum. Nach Livius setzte unter dem Consulate des Cn. Domitius und L. Quintius ein Ochse Rom in Schrecken durch die Worte: *Cave tibi, Roma*. Diese Worte scheinen eine schlimme Bedeutung zu haben, sind jedoch in Wirklichkeit nichts weiter als ein freundschaftlicher Rath oder eine Mahnung, die so viel sagen will als: Achte auf deine ländlichen Beschäftigungen, o Rom! der Donner hat sich hören lassen, der den Sommer verkündet. Wenn wir in dem fünften Buche von Plinius' *Historia Naturalis* lesen, dass sich der römische Senat, wenn man erfuhr, dass ein Ochse mit menschlicher Stimme gesprochen hätte, unter freiem Himmel — *sub dio* — zu versammeln pflegte, so sehe ich in dieser Anspielung und in dieser Handlungsweise des Senats nur den Ausdruck des Gedankens, dass das Hören des Donners (d. h. des Ochsen, der spricht) ein Zeichen des Sommers ist und wir aufs Land gehen und unter freiem Himmel schlafen können. Wenn endlich nach Eusebius ein Ochse sagte, dass bei dem Tode Cäsars (der bekanntlich an den Iden des März statt hatte, d. h. im Beginn des Frühlings) mehr Getreidehalme als Menschen sein würden, so sehe ich auch darin eine ganz augenfällige Verkündigung des nahenden Sommers, in welchem Men-

¹ Rigv. V, 46, 8; V, 43, 6; I, 61, 8.

schen oder Schnitter gewiss nie zu zahlreich und sogar rar sind, wenn die Ernte gross ist. Der Ochse mit der Menschenstimme, der die nahe Ankunft des Sommers kund macht, entspricht dem Kukuk, dessen Rolle in der Sagenwelt wir ein eigenes Kapitel widmen werden. Vor der Hand führen wir, um unsere Identifizierung zu stützen, hier den fast sprichwörtlich gewordenen Vers Theocrits an: Weiber wissen Alles, selbst wie Zeus die Hera heirathete (oder was der König der Königin ins Ohr sagte). Zeus, in einen Kukuk verwandelt, flog auf den Berg und liess sich auf den Schoss der Hera nieder, welche ihn, um ihn vor der Kälte zu schützen, mit ihrem Gewande bedeckte. Der Kukuk, oder Zeus, verschwindet bald nachdem er gesprochen, d. h. die Sommerliebe der Sonne verkündet hat. Nach Johanni zeigt sich der Kukuk, der im März erscheint, nicht mehr; so btüsst der Ochse, bald nachdem er gesprochen und die Liebe des Zeus verrathen oder bald nachdem die Wolke gedonuert hat, der Ochse, der die geheime Liebe der Sonne in dem mit Wolken bedeckten Himmel oder die vertraulichen Gespräche und den verstohlenen Liebeswechsel der Thiere enthüllt, diese seine Indiscretion mit dem Tode. Wie die Aurora in den vedischen Hymnen durch ein Mädchen dargestellt wird, das nicht lacht und nur lächelt, als es den Gatten sieht,¹ so wird der Blitz, der die Wolken zerreisst und dem Donner vorhergeht, mit dem Lachen eines Ochsen oder einer Kuh oder auch des Mannes, der ihre Liebe gesehn, verglichen. So lange als der Himmel nur blitzt oder blos lächelt,² giebt es kein Unglück. Niemand kann bis dahin wissen, warum der Ochse oder die Kuh, der Held oder die Heldin, oder die dritte Person, welche zusieht, lacht; doch als der Held oder die Heldin spricht und den Gedanken oder das Sonderbare, was sie oder ihn zum

¹ In den Nibelungen grüsst Krimhilt, „diu nie gruozte recken“, zum ersten Mal den jungen Sifrit, den siegreichen und vorbestimmten Helden, und als sie ihn grüsst, „do erzunde sich sîn varwe“.

² Du Cange s. v. *Abocellus*: *Auctor Spicil. Daemonolat.* narrat de quodam caeco vaccarum custode, quod „colores et staturam vaccarum singularium specialiter discerneret“, qua facultate, „quam daemonum ministerio habuerat“, suscepto confirmationis sacramento privatus est. Der blinde Held, welcher sieht, welcher seine Kühe von einander unterscheidet, ist die Sonne in der Wolke. Kaum hat er die Firmelung (eine zweite Taufe) erhalten, als er aufhört, seine Kühe zu sehen, aus dem einfachen Grunde, weil die Wolken in Regen aufgelöst sind oder weil er selbst sein Geheimniss verrathen hat.

Lachen bringt, verräth, ist der Tod die Strafe der Indiscretion; die Donnerwolke wird sogleich in Regen aufgelöst. Auch wird meine Identificirung der Wolke, die blitzt (mit Unterscheidung zwischen dem Blitz und dem Donnerkeil), mit der lächelnden Kuh oder dem Ochsen oder dem Mann, der die Sprache der Thiere versteht und, als er ihre Vertraulichkeiten sieht, lacht, nicht gezwungen erscheinen, wenn wir bedenken, dass unsere Sprache die metaphorischen Ausdrücke: ein Freudenstrahl, ein Blitz der Freude bewahrt hat, um ein Lächeln zu bezeichnen, von welchem wir sagen: es erglänzt, leuchtet oder blitzt. Blitz ist das Lächeln der Wolke; Mond und Aurora sind das Lächeln der Nacht, der lachende Fisch und die lachende Prinzessin. In dem neunten Märchen des dritten Buches bei Afanassieff treffen wir einen Fisch, der dem Beschauer ins Gesicht lacht (die Wolke, die blitzt, und auch der Mond, der aus dem Ocean der Nacht hervorkommt) und für welchen um dieser wunderbaren Eigenheit willen der arme Mann (die Sonne in der Wolke oder in der Nacht) von einem reichen Herrn eine ausserordentlich hohe Summe, ja sogar seinen ganzen Reichthum erhält — d. h. der arme Mann tritt an die Stelle des reichen Herrn; die glänzende Sonne nimmt den Platz der in der Wolke oder in der Dunkelheit versteckten Sonne ein. In einem indischen Märchen (Somadeva I, 5) lacht ein Fisch, als er in des Königs Zimmer als Weiber verkleidete Männer sieht. Im Tuti-Name (II, 21) lachen die Fische, als sie die Prüderie einer Buhlerin sehn. Damit hängt auch die Lafontainesche Fabel: „Le Rieur et les Poissons“ (VIII, 8) zusammen. In der Sage von Merlin lacht der Zauberer ebenfalls, weil das Weib Julius Caesars mit zwölf als Weiber verkleideten Helden lebt und weil sich dieser selbst von Grisandole, einer als Ritter verkleideten Prinzessin, hat fangen lassen.¹

Der Fisch ist ein Symbol des Phallus (im neapolitanischen Dialekt ist *pesce*, Fisch, der Phallus selbst, im Sanskrit hat der Liebesgott unter Anderm den Namen *makaradhvāga*, d. h. der den Fisch zum Emblem hat). Der Fisch, welcher lacht, weil er der Zuschauer beim verbotenen Liebesgenuss gewesen, ist der Phallus selbst in *gaudio Veneris*. Der Donnerkeil Indras ist sein Phallus, der die Wolke bricht. Bei Ovid² haben wir Jupiter,

¹ Vgl. die Abhandlung über Merlin von Liebrecht und Benfey im *Orient und Occident*.

² *Fasti* III, 339.

Gubernatis, die Thiere.

der dem Numa in Räthseln die Mittel zeigt, den Donnerkeil zu bilden:

„Caede caput, dixit, cui rex, Parebimus, inquit,
 Caedenda est hortis eruta cepa meis.
 Addidit hic, Hominis: Summos, ait ille, capillos.
 Postulat hic animam: cui Numa, Piscis, ait.
 Risit; et His, inquit, facito mea tela procures,
 O vir colloquio non abigende meo.“

Der Scherz mit dem Aprilfisch (le poisson d'Avril), mit dem sich so viele unsrer Damen so geistreich amtsiren, hat eine etwas anrthliche phallische Bedeutung.¹ Die Fische des Zodiakus sind Zwillinge, ein männlicher und ein weiblicher, die zusammengebunden sind; sie sind von Erös (Amor) und Aphrodite (Venus) geboren. Im Adiparva des Mahâbhârata lesen wir von einem Fisch, der den Samen eines Mannes verschlingt, und von einem Mädchen, das, als es ihn gegessen, ein Kind zur Welt bringt. Derselbe Mythos kommt auch in den Volksmärchen des Westens vor.

Noch bleibt die Kuh, welche spinnt, zu erklären. Wir sahen schon, dass die Kuh mit ihren Hörnern für das Mädchen spinnt; diese Kuh ist gewöhnlich der Mond, welcher während der Nacht Gold und Silber spinnt. Der Aurora wird von ihrer Stiefmutter, der Nacht, befohlen, sowohl die Kuh (den Mond) zu weiden, als zu spinnen. Passt die Kuhmagd auf ihre Kuh auf und behütet sie dieselbe wohl, so wird sie nur wenig spinnen können; daher hat das deutsche Sprichwort recht, das sagt: soll die Kuhmagd spinnen, wird man wenig Garn gewinnen. Die gute Kuhhüterin zieht es vor, ihre Kuh gut in Acht zu nehmen, und erweist ihr jede Aufmerksamkeit, damit sie eine gute Weide finde; darauf steckt die dankbare Kuh (der Mond) Gold und Silber auf ihre Hörner, um für das Mädchen zu spinnen.² Am Morgen erscheint das Mädchen auf dem Berge mit dem Gold- und Silbergarn, mit den goldenen und silbernen Gewändern, die ihm die gute Fee

¹ Vgl. das Kapitel über die Fische; dort wird auch die Sitte, am Freitag (dies Veneris) Fische zu essen, erklärt.

² In der ersten der Novelline di Sto Stefano di Calcinaia sagt die Kuhmagd zu ihrer Kuh: „Kuh, meine Kuh, spinn' mit Deinem Mund und drehe mit Deinen Hörnern; ich will Dir ein Bündel grüne Aeste zurechtmachen.“

oder die gute Kuh gegeben.¹ Und als die Alte die Kuh tötet, nimmt das Mädchen ihre Knochen und sät sie in dem Garten; statt der Kuh, wächst aber ein Apfelbaum mit goldenen und silbernen Aepfeln, von denen das Mädchen einen einem jungen Prinzen anbietet und so zu einem Mann kommt, während böse Weiber von dem Apfelbaum geschlagen werden oder sich durch Hörner entstellt finden. Dieses Apfelmährchen ist eine Variation von dem Stern, der auf dem Berge auf die Stirn des guten Mädchens fällt, und von den Hörnern oder dem Eselsschwanz, die der schlechten Schwester, welche die Kuh schlecht behandelt oder der Madonna den Kopf schlecht gekämmt hat, auf der Stirn wachsen. Das Mährchen von dem guten Mädchen und dem bösen, dem schönen und dem hässlichen, schliesst damit, dass die hässliche und böse den Platz der schönen und guten auf dem Lager ihres Gemahls einnehmen will, gerade wie in anderen Mährchen eine schwarze Wasserfrau die schöne Prinzessin verdrängen will; dieser Schluss führt uns auf die interessante Erzählung von der spinnenden Berta oder Königin Berta, wie sie geuannt wird.

In der deutschen Mythologie haben wir die glänzende Berchta, welche spinn, im Gegensatz zu der finsternen und wilden Holda am Brunnen (dem Wasserweibe der Feenmährchen). Die erstere scheint (ausser dem Monde als einer weissen Frau, in seiner Glanzzeit, der silbernen Nacht) die Aurora, der Frühling oder die glänzende Gestalt des Himmels zu sein; die letztere (ausser dem Monde in seiner finstern Periode, Proserpina oder Persephonê in der Hölle) die schwarze Nacht, der Winter, die alte Hexe.² Derselbe Name wird den mannigfaltigen Erscheinungen des finsternen Himmels gegeben, ganz so wie verschiedene Erscheinungen des glänzenden Himmels einen entgegengesetzten Namen führen. So liegen in der Erzählung von Berta oder Berchta Mythen, die sich auf Sonne und Mond, auf Jahr und Tag beziehen.

¹ Das Mädchen spinn für seine Stiefmutter; die Fee giebt dem Mädchen glänzende Gewänder; das Mädchen webt Gewänder für seinen Gemahl: das sind lauter Einzelheiten, die in Eins verschmolzen werden. In den Nibelungen fertigen die Jungfrauen Gewänder von Gold und Perlen für den jungen Helden Sifrit.

² Holda oder Frau Holle wird jedes Jahr am Epiphaniastage in Thüringen verbrannt, an welchem Tage (oder vielleicht besser: in der Berchennacht oder Bertas Nacht, der vorhergehenden Nacht) die gute Fee die böse vertreibt. Auch in England wird die Hexe am Epiphaniastage verbrannt. — Vgl. Reinsberg v. Düringsfeld, Das festliche Jahr p. 19.

Berta spinnt, wie die Kuh der Feenmärchen, Silber und Gold. Somit bedeutet der italienische Ausdruck: die Zeit, wo Berta spann, ist vorbei,¹ dass das goldene Zeitalter, die Zeit, in der Gold in Ueberfluss zu haben war, vorbei ist. Und statt dieses Ausdruckes bedient man sich in Italien auch noch eines andern, um ein Ereigniss zu bezeichnen, das in sehr alte Zeit, eine weit vor Menschengedenken liegende Zeit fällt, nämlich: zu Zeiten des Königs Pipin. Da Königin Berta das Weib Pipins war, so stimmt natürlich die Zeit dieses Königs mit der fabelhaften Aera seiner Gemahlin überein, welche letztere vielmehr die Mutter des Sagenhelden Karls des Grossen, der nach Turpins Chronik lange Füsse hatte, und seines alter ego Orlando, als des historischen Königs Karls des Grossen war (eine neue und glänzende mittelalterliche Erscheinungsform der Zwillingshelden).

Berta hat einen grossen Fuss, wie die Göttin Freya, die deutsche Venus, welche Schwanenfüsse hat. Dieser grosse Fuss ist es, der sie von andern Weibern unterscheidet und ihren Gemahl in Stand setzt, sie wiederzuerkennen, ebenso wie es der Fuss oder die Fussspur ist (die Sonne folgt dem von der Aurora eingeschlagenen Wege), welche die flüchtige Jungfrau verräth, nämlich die Aurora mit dem ungeheuren Wagen (dem ungeheuer breiten Wagen, der, wenn er über den Hasen geht, ihn zerdrücken kann. Frau Stempe und Frau Trempe und die grossfüssige Berta sind dieselbe Person) — ungeheuer, weil sie eine weite Strecke am Himmel einnimmt, wenn sie erscheint. Auf dem Wagen stehend, scheint sie keine Füsse zu haben oder nur einen sehr kleinen, einen unmerklichen Fuss; doch der Wagen, auf dem sie steht und welcher ihren Fuss darstellt, ist um so grösser; wenn wir also den Wagen ausser Spiel lassen und annehmen, dass sie zu Fusse geht, so passt der in dem Mythos von Freya und der Bertasage ihr gegebene Schwanen-, Gänse- oder Entenfuss ganz vortrefflich zu ihr, sofern sie beim Gehen viel Raum einnimmt. Und wenn wir sehen, dass der Fuss (die Mythen sprechen fast immer nur von einem Fuss; sogar der Teufel ist lahm oder hat nur einen Fuss) und der Schwanz eines Thieres in der Mythologie oft für einander gesetzt werden, so können wir verstehn, wie in einem russischen Märchen² der Held, der in

¹ Im Pentameron I, 9 lesen wir: „Passaie lo tiempo che Berta flava; ma hanno apierto l'huocchie li gattille.

² A fan. VI, 2.

einen Morast gefallen ist, sich selbst befreien konnte, indem er sich an den Schwanz einer Ente anklammerte. Da diese Ente die Aurora ist und einen weiten, sich ausbreitenden Schwanz, wie einen grossen Fuss hat, so kann sich der Sonnenheld oder die Sonne, indem er sich an ihr festhält, leicht aus dem Sumpf Nacht erheben. Es giebt ein deutsches Märchen,¹ in welchem die weisse Frau oder Berta in eine Ente verwandelt wird. In einer andern deutschen Sage² haben wir statt der schwanzfüssigen Berta die Jungfrau Maria (welche, als Jungfrau, die jungfräuliche Aurora darstellt, immer rein, selbst nachdem sie der Sonne das Leben gegeben hat, gleich der Kuntī des Mahābhārata, welche den Karṇa zur Welt bringt, das Kind der Sonne, und doch noch eine Jungfrau ist. Andererseits personificirt sie gewöhnlich als gute alte Frau, als Madonna in den Legenden den Mond), die in der Gestalt eines Schwanes kommt, den jungen Helden, den sie beschützt, aus der Gefangenschaft der Ungläubigen (Saracenen oder Türken, hier der schwarzen Dämonen oder der Dunkelheit der Nacht) zu befreien und zu Wasser wie zu Lande zu entführen (die Aurora befreit die Sonne aus der Nacht).³ Dieselbe glänzende Berta nimmt auch in der deutschen Volkssage die Gestalt der heiligen Lucia an, d. h. der Heiligen, welche, als sie geblendet worden, die Patronin der Sehkraft wurde. Von der blinden oder

¹ Vgl. Simrock, a. a. O. p. 409 und die neunte der *Novelline di Sto Stefano di Calcinaia*, in welcher das als altes Weib verkleidete Mädchen von den Gänsen entdeckt wird, als sie das Gewand eines alten Weibes ablegt.

² Simrock, a. a. O. p. 410.

³ Auch Wuotan rettet den jungen Helden, den er beschützt, auf einem Mantel; — es ist das der fliegende Teppich, Mantel, Hut oder Kappe, welche den Träger unsichtbar macht und um welche die drei Brüder stritten, die auch als ein Tischtuch, das sich selbst ausbreitet, dargestellt wurde. So findet der arme Mann, der sein Kuhfell verkaufen geht, den Topf der Fülle und des Reichthums. Der Streit um das Tischtuch ist derselbe wie der um den Reichthum, um die schöne Prinzessin, welche später-geheilt oder auch von einem Vogel oder einer vierten Person, die den Löwenantheil nimmt, entführt wird. Wir dürfen nicht die Fabel von den Thieren vergessen, die den Hirsch unter sich theilen wollen, von dem der Löwe Alles nimmt, weil er Löwe heisst. In den Nibelungen streiten Schilbung und Nibelung mit einander um die Theilung eines Schatzes; sie bitten Sifrit ihn zu theilen; Sifrit löst die Frage, indem er sie beide tödtet und sich den Schatz selbst nimmt, wie auch die Kappe, die ihren Träger unsichtbar macht (Tarnkappe).

schwarzen Kuh Nacht wird die glänzende Kuh Morgen geboren, die Aurora, welche selbst Alles sieht und uns Alles sehen lässt. Aus demselben Grunde, aus welchem die Kuh oder Ente, Berta, der heiligen Lucia geweiht ist, deren Gestalt sie annimmt, ist der Stier (die Sonne) dem hlgen. Lukas geweiht, dessen Fest deshalb in Charlton bei London mit einer Hornmesse oder Ausstellung von, gewöhnlich geschmückten und parfümirten Hörnern gefeiert wird.

In der oben angeführten indischen Erzählung des Mahâbhârata will die Königin nicht bei dem alten blinden Mann schlafen, sondern schickt ihre Dienerin. In den *Reali di Francia* wird König Pipin von seinen Baronen aufgefordert, ein Weib zu nehmen, als er „schon hoch in Jahren ist“ (er ist eine Erscheinungsform des hlgen. Joseph). Die Barone suchen nach einem Weibe und finden in Ungarn Berta, die Tochter König Philipps, „die schönste und schlauste Ritterfrau,“ oder Berta mit dem grossen Fuss auf einem schönen und stattlichen Ross, das die Strasse dahersprengt, während sie immer lacht. Berta hat eine Magd Namens Elisabeth, die ihr in Allem, ausgenommen den Füßen, gleicht. König Pipin vermählt sich mit ihr; als jedoch Berta sieht, dass er so unansehnlich ist, wird sie traurig, „als ob sie vor seinem Alter gewarnt wäre.“ Als der Abend herankommt, legt sie ihre königlichen Gewänder ab und Elisabeth an, damit diese ihren Platz einnehme und bei dem König schlafe.¹ Daher die italienischen Sprichwörter: *Dar la*

¹ Der Roman von Berta in den *Reali di Francia* stimmt in seinem Fortgange mit den Volksmärchen analogen Charakters überein; das falsche Weib lässt sich wirklich von König Pipin heirathen und schickt Berta zur Ermordung in den Wald; die gedungenen Mörder haben Mitleid mit ihr und lassen ihr das Leben. In dem Walde an einen Baum gebunden (gleich der vedischen Kuh), wird Berta von einem Jäger gefunden; aus Dankbarkeit arbeitet sie (spinnet und webt ohne Zweifel), damit der Jäger ihre Arbeit in Paris um einen hohen Preis verkaufe. Unterdessen träumen ihr Vater und ihre Mutter, dass sie von Bären und Wölfen umgeben ist, welche sie zu verschlingen drohen, und dass, als sie sich deshalb in das Wasser stürzen will, ein Fischer sie rettet (im Traum hat das Wasser die Stelle des Waldes und der Fischer die des Jägers eingenommen). König Pipin geht in den Wald, findet sie, erkennt sie wieder und heirathet sie, während Elisabeth lebendig verbrannt wird. Die Vertauschung der Weiber kommt auch in einer reizenden Form (mit einer Variation der Episode von der in den Brunnen geworfenen Schönen) in der zwölften der *Contes Merveilleux Porchats* (Paris 1863) vor.

Berta“ (die Berta geben) und „Pigliar la Berta“ (die Berta greifen), in der Bedeutung: verspotten und verspottet werden. Doch sagt man auch statt des ersteren: „Dar la madre d'Orlando“ (die Mutter Orlandos geben). Die *Reali di Francia* berichten uns, dass König Pipin von Elisabeth zwei böse Bastards, Lanfroi und Olderigi, von Berta Karl den Grossen und eine andere Berta, die Mutter Orlandos hatte; jedoch steht das italienische Sprichwort der mythischen Wahrheit vielleicht näher, wenn es in Pipins Weib selbst die Mutter Orlandos erkennt, so dass Karl der Grosse und Orlando Brüder sind; und wirklich verrichten sie auch mehre Thaten, welche in der Sage von den beiden Brüdern erwähnt werden. In der sogenannten Chronik Turpins¹ sagt Karl der Grosse, als Orlando stirbt, dass Orlando sein rechter Arm war und er nichts weiter auf der Erde ohne ihn zu suchen hat; doch lebt er lange genug, den Tod Orlandos zu rächen, und nach dieser Rache erreicht das Heldenleben Karls des Grossen mit einem Mal sein Ende. In dem *Chanson de Roland* fühlt Karl der Grosse ebenfalls nach dem Tode seines Helden, den er rächt, die Last des Lebens, weint und rauft seinen Bart, unfähig, diese Einsamkeit zu ertragen; doch im *Chanson*, wie in den *Reali di Francia* erscheint Orlando deutlich als der Neffe Karls des Grossen, d. h. als der Sohn seiner Schwester Berta. (Wie die vedische Aurora bald die Mutter, bald die Schwester der Sonne und der *Açvins* war, so kann Berta mythisch Mutter oder Schwester Karls des Grossen und dabei doch immer die Mutter Orlandos sein).

Es würde eine endlose Arbeit sein, alle deutschen, skandinavischen und celtischen Sagen zu sammeln, welche auf eine oder die andere Weise mit dem Mythos von der Kuh und dem Stier in Verbindung stehn. Die auf dieses Thema bezügliche Literatur zählt nicht nach Hunderten, sondern nach Tausenden von Bänden, von denen einige, wie z. B. das Nibelungenlied und die Gedichte von der Tafelrunde, an sich schon fast die gesammte, so unendlich mannigfaltige Welt der Feenmärchen im Reime umschliessen. Ich muss mich also auf die Andeutung der allgemeineren Züge beschränken und es fleissigeren Forschern überlassen, die Vergleichungspunkte im Einzelnen und Genaueren auf-

¹ *Histoire de la Vie de Charlemagne et de Roland par Jean Turpin, traduction de Alex. de Saint-Albin, Paris 1865, vorher das Chanson de Roland Théroutdes. — Vgl. die Histoire Poétique de Charlemagne, par Gaston Paris.*

zustellen. Ich schätze mich, ich wiederhole es, glücklich, wenn meine kurzen Bemerkungen deutlich genug gefunden werden, um Andern die Mühe zu sparen, den Aufzug des Gewebes aufzustellen, dessen Einschlag die Vergleichenungen bilden.

Aus dem bisher Gesagten dürften zwei wesentliche Einzelpunkte sich als klar herausgestellt haben: — erstens, dass die Verehrung des Stieres und der Kuh weit verbreitet war, sogar bei nordischen Nationen;¹ zweitens, dass der mythische Stier und die mythische Kuh leicht in Held und Heldin umgestaltet wurden.

Der heilige Charakter, welcher der Kuh und dem Stier beigelegt wurde, wird ferner zur Evidenz erwiesen durch ein skandinavisches Lied, in welchem bei Gelegenheit der Hochzeit der Thiere (zwischen Raben und Kranich) das Kalb (vielleicht der Stier) als Priester erscheint und einen schönen Text liest.² Als ein Symbol der Zeugungskraft ist der Stier am besten geeignet, die Neuvermählten einzuweihen; so führt im Atharvaveda der Priester die Unerfahrenen durch Formeln ad hoc in die Mysterien der Venus ein; so besaßen im mittelalterlichen Indien die Brahmanen das *jus primae noctis*, und so finden wir in dem Ritual des mittelalterlichen Frankreichs noch Bezeichnungen des Priesters als *pronubus*. Der schöne Text, den das Kalb oder der Stier in dem skandinavischen Liede hersagt, muss derselbe sein, welchen, nach dem von Villemarqué erwähnten Ceremonial, der Priester, während er sie mit Weibrauch bestreute, den Neuvermählten *sedentes vel jacentes in lectulo suo* hersagte;³ so ist es in einer lateinischen Beispielsammlung (vermuthlich von einem englischen Mönche des 12. Jahrhundert verf.), als der Wolf

¹ Liebrecht bemerkt in seiner Recension in der Academy zu dieser Stelle: Gubernatis' proof of this, which is mostly theoretical, has received striking confirmation from facts given in Holmboe's Treatise „Om Civaisme i Europa“ (in Vid. Selskabets Forhandlingar for 1866, pp. 188—220, Christiania).

² Uhland, Schriften zur Geschichte der Dichtung und Sage III, 77.

³ „Seigneur, bénissez ce lit et ceux qui s'y trouvent; bénissez ces chers enfans; comme vous avez béni Tobie et Sara; daignez les bénir ainsi, Seigneur, afin qu'en votre nom ils vivent et vieillissent et multiplient, par le Christ notre Seigneur. — Ainsi soit-il.“ Villemarqué, *Barzas Breiz, Chants Populaires de la Bretagne*, sixième éd. Paris 1867 p. 423.

gestorben, der Ochse, welcher das Evangelium liest.¹ Ausser bei Hochzeiten und Leichenbegängnissen erscheint der Stier endlich auch, wie im indischen Ceremonial, bei der Schwangerschaft. Gargamelle isst, während sie Gargantua in ihrem Schoosse trägt, eine ausserordentliche Menge Kaldaunen von Mastochsen.² Als sie die Wehen fühlt, tröstet sie ihr Gatte mit einem Bauernsprichwort von Poitou: „Laissez faire eux quatre beufz de devant,“ und sie schenkt dann Gargantua das Leben, der aus ihrem linken Ohre kommt, ebenso wie wir in den slavischen Märchen die Helden aus den Ohren des Pferdes kommen sahen (oder des Esels Nacht; der glänzende Sonnenheld kommt aus den Ohren des Esels oder des grauen oder schwarzen Pferdes; die Zwillingstreiter kommen aus den beiden Ohren). Rabelais fragt, um diese ausserordentliche Geburt zu erklären: „Minerve ne naquit-elle pas du cerveau par l'aureille de Jupiter?“ Kaum ist Gargantua geboren, als er mit lautem Geschrei etwas zu trinken verlangt. Um ihm Milch zu geben, werden 17913 Kühe gebracht, da die Brüste seiner Mutter nicht genügen, obgleich sie, so oft er saugt, „quatorze cents deux pipes neuf potées de lait“ giebt. Dies ist der Riese der Volkssage, den die gigantische Phantasie Rabelais' mit grellen Farben gemalt hat, um ihn zur Zielscheibe einer ungeheuern Satire zu machen. Es ist eine erweiterte und humoristische Wiedergabe des volkstümlichen Superlativ³ in literarischer Form,

¹ Uhland a. a. O. p. 81. — In dem französischen Roman Renard wird dagegen bei dem nahenden Tode des Fuchses das Evangelium von dem Pferde gelesen. Auch in deutschen Sitten erscheint der Stier als ein Trauerthier. Wenn der an den Leichenwagen gespannte Gemeindestier im Zuge stillsteht und zurückschaut, so stirbt bald wieder eins der Gemeinde. Nach einem Volksglauben sprechen die Stiere und andere Stallthiere mit einander in der Christnacht. Eine Sage erzählt, dass sich ein Bauer Weihnachten um Mitternacht in den Futterbarren legte, um zu erfahren, ob in dieser hl. Stunde die Stallthiere mit einander reden, vernahm, dass die beiden Stiere sich besprachen, wie bald sie ihn zu Grabe ziehen müssten, und im Schreck darüber starb. Es ist das die gewöhnliche Indiscretion und ihre Strafe. — Vgl. Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch, Berlin 1867, I, 164 und Menzel, Die vorchristliche Unsterblichkeitslehre, Leipzig 1870. — Wir haben die sprechenden Ochsen ferner in Phädrus' Fabel von dem Hirsch, der sich in den Stall flüchtet (II, 8), wo der Herr „ille qui oculos centum habet“ genannt wird,

² Elle en mangea seze muiz, deux bussars et six tupins; Rabelais, Gargantua I, 4.

³ Vgl. Porchat, Contes Merveilleux, Paris 1863.

dessen mythischer Charakter sich in dem Fluch enthüllt, den die von ihm misshandelte alte Zwergfee gegen ihn schleudert: „Eine Sonne verzehrt, um ihre Arbeit zu verrichten, eilf ganze Monde; doch diesmal soll jeder Mond die Arbeit einer Sonne verzehren.“ Damit wird das aufsteigende und absteigende Leben des Sonnenhelden angedeutet. Superlativ soll beständig kleiner werden, bis es scheint, als ob er nahe daran wäre, vollständig zu verschwinden; doch in diesem selben Augenblick hat der Fluch ein Ende und er wächst aus einem Zwerg wieder in den Armen seiner Braut zu einem Riesen an.¹ So werden die Tage in einem fort kürzer und kürzer bis zur Wintersonnenwende, bis Weihnachten. Zu Weihnachten wird die Sonne wiedergeboren, die Tage werden länger, der Zwerg wird gross; die Sonne wird durch eine zweifache, doch analoge Ideenassociation einmal jeden Tag und einmal jedes Jahr aus einem Riesen ein Zwerg und aus einem Zwerg ein Riese.

Und die Zwerg der Sage kennen und enthüllen das mythische Wie und Warum ihrer Umgestaltungen, da sie, obwohl Zwerg und verborgen, Alles sehen und erfahren. Von dem wissenden Zwerg Allwis, seinem alter ego in Miniaturausgabe, erfährt der mächtige Thor in der Edda die Namen der Sonne, des Mondes, der Wolken und der Winde. Der Mond heisst nach Allwis, wenn er in dem Reiche der Hölle ist (in dem Reiche des Todes, in der Unterwelt, wenn er Proserpina ist), ein Rad, das voraneilt; er scheint dann unter den Zwergen (d. h. in der glänzenden Nacht, in welcher die Sonne sich verbirgt; er wird ein unsichtbarer Zwerg). Die Sonne unter den Zwergen (d. h. wenn sie ein Zwerg ist) spielt mit Dwalin (dem mythischen Hirsch, wahrscheinlich dem gehörnten Mond); unter den Riesen (d. h. wenn sie in der Aurora wieder zum Riesen wird) ist sie ein

¹ Bei Porchat wird Superlativ, während er ein Zwerg ist, in einen Kleiderschrank eingeschlossen; er ist eine männliche Erscheinungsform des hölzernen Mädchens, der weisen Puppe, der Sonne, die in einem Baumstamm, in dem Baume Nacht, in der düstern oder Winternacht verborgen ist, voll von Geheimnissen, die der kleine Sonnenheld aus seinem Versteck überrascht. Der Held in der Hölle oder der, welcher vom Teufel erzogen alle Art von Schlechtigkeit lernt, ist eine Variation dieser vorgestaltigen Idee. Der Zwerg Porchats, der aus dem Kleiderschrank kommt, stimmt vollständig zu dem Volksglauben, der den Mann im Walde auf einem Baumstumpf geboren werden lässt, von welchem der Christbaum eine lebhaft Reminiscenz ist.

lodernder Brand; unter den Göttern (den Asen) ist sie das Licht der Welt. Die Wolke, berichtet uns Zwerg Allwis weiter, ist das Schiff der Winde, die Stärke der Winde, der Helm (oder Hut oder Kappe), welcher seinen Träger unsichtbar macht. Der Wind ist ferner der Wanderer, der Lärmer, der Weiner, der Brüller, der Pfeifer (Niemand kann dem Rufen oder dem Pfeifen des Helden der Feenmärchen widerstehn; das Brüllen des Stieres macht den Löwen in seiner Höhle zittern). In dieser gelehrten Lection über germanisch-skandinavische Mythologie, die uns Zwerg Allwis giebt, haben wir eine fernere Rechtfertigung für unsere Annahme des Uebergangs von der natürlichen Himmelserscheinung zu ihrer Personificirung als Thier und zu der Personificirung des Thieres als Mensch: Allwis, der Alles wusste, hat uns das Geheimniss enthüllt.

§. 6. Der Stier und die Kuh in der griechischen und römischen Sage.

Wenden wir uns nach Süden, um auf griechischem und römischem Boden die mythischen und sagenhaften Gestaltungen des Stiers und der Kuh aufzusuchen, so finden wir die Masse schätzbarsten Materials, das hier in Betracht kommt, statt gemindert, ins Ungeheuerliche angewachsen. Ganz zu schweigen von den reichen literarischen Traditionen Italiens, des südlichen Frankreichs und Spaniens im Mittelalter (die nordfranzösischen sind oft nur ein Echo der celtischen und deutschen), ganz zu schweigen ferner von den bedeutungsvollen Traditionen römischer Historiker und Dichter selbst, von den abergläubischen Vorstellungen und Bräuchen, wie von den noch bestehenden Legenden auf dem halbkatholischen, halbheidnischen Boden Italiens, welche sämmtlich mit den frühesten mythischen Vorstellungen geschwängert sind, finden wir uns hier dem kolossalen und glänzenden Gebäude griechischer Poesie oder Mythologie selbst gegenüber; denn was die Grösse und wirkliche Originalität der griechischen Poesie ausmacht, ist eben ihre Mythologie; sie ist es, welche jedes Kunstwerk des griechischen Genius mit dem Hauche der Göttlichkeit durchweht und ihm deren Stempel aufdrückt. Der Dichter und der Künstler stehen fast immer in genauer Wechselbeziehung zu den Gottheiten und darum nehmen sie oft einen so göttlichen, einen von Höherem eingegebenen Ausdruck an. Es wäre mithin eine kühne Anmassung meinerseits, wollte ich versuchen, auf

einigen Seiten die Seele, den Inhalt dieser unendlichen Mythologie im Extract darzustellen. Ich bin zudem so glücklich, von der Verpflichtung eines solchen Unternehmens mich für entbunden erachten zu können, indem ich den Leser auf die gelehrten einleitenden Werke Max Müllers und George Coxs über die griechischen Mythen in ihrem Verhältniss zu den andern Mythologien verweisen kann. Es ist gewiss möglich, gegen die Erklärungen specieller Mythen, die von diesen beiden hervorragenden Gelehrten gegeben sind, Einwürfe zu erheben, wie es ohne Zweifel das Schicksal vieler der von mir aufgestellten sein würde, wollte ich mich auf Erörterungen im Einzelnen einlassen und hätten meine Arbeiten das Glück, einige Beachtung zu geniessen. Da ich mir mit der Hoffnung schmeichle, dass ich trotz gelegentlicher Abschweifungen, in die ich mich für ein paar Minuten vom Wege ab verloren, die grosse Strasse einhalte, welche allein zu der Lösung der grossen Fragen der vergleichenden Mythologie führt, so erkenne ich mit Dank die Arbeiten Max Müllers und Coxs über griechische Mythologie, die schätzenswerthe Abhandlung Michael Bréals über römische Mythologie, das unsterbliche Werk Adalbert Kuhns über den indogermanischen Mythos von Feuer und Wasser und einige andere nützliche Leuchtfener an, die ihre Lichtstrahlen klar und ungetrübt durch die Wüste werfen und dem wissbegierigen Schiffer auf dem mare magnum der Mythen als treue Wegweiser dienen. Und weil das, was hier noch zu thun ist, unermesslich ist im Vergleich zu dem Wenigen, was gut gethan ist, so werde ich das, was von meinen gelehrten Vorgängern (auf welche sämmtlich ich vertrauensvoll meine Leser verweise) bewiesen worden ist, als ausgemacht ansehen und mit meinen eigenen Untersuchungen vorgehen, wobei ich mich jedoch durchaus auf das zoologische Gebiet beschränke, um nicht ausser allem Verhältniss die Grenzen dieses einleitenden Kapitels zu überschreiten, welches an und für sich schon droht den Raum zu beschränken, den meine übrigen Untersuchungen in Anspruch nehmen.

„Bos quoque formosa est“ sagt Ovid im ersten Buche der *Metamorphosen*, als die Tochter des Inachus von Jupiter in eine glänzende Kuh verwandelt wird. Der Stier Zeus des Nonnus ist auch schön, als er auf dem Meere schwimmt, indem er die schöne Europa trägt. Ihre Brüder wundern sich, warum Ochsen gelüftet, Weiber zu heirathen; wir jedoch werden das gar nicht wunderbar finden, wenn wir bemerken, dass Io und Europa Doppelgänge-

rinnen eines und desselben Thieres sind, oder wenigstens dass Io und Europa beide die Gestalt einer Kuh annahmen — die eine als der Mond im Besonderen,¹ die andere, die weitschauende Tochter Telephaessas, der weitglänzenden,² als ebenfalls der Mond oder als die Aurora. Im ersten Falle ist es die Heldin, die eine Kuh wird; im zweiten ist es der Held, der sich in der Gestalt eines Stieres zeigt.³ Diese Gestaltungen sind jedoch nur zeitweilig und nicht in der Natur begründet, ebenso wie auch in den vedischen Hymnen die Darstellung der Aurora, des Mondes und der Sonne als Kuh und Stier nur eine vorübergehende ist. Die Kuh und der Stier senden ihr Kalb vor sich her; die Sonne, der Mond und die Aurora haben vor sich oder hinter sich die Dämmerung. Jupiter und Minerva haben den geflügelten Mercur zum Boten; und so konnte Ovid singen:⁴

„Mactatur vacca Minervae,
Alipedi vitulus, taurus tibi, summe deorum.“⁵

Die Frucht der Ehe Ios und Europas mit Zeus hat eine Ungeheurnatur, wie die unheilstiftenden Töchter des Danaus, welche, wegen ihrer Verbrechen, in der Hölle verdammt sind, das berühmte Fass zu füllen (die Wolke), das immer leer bleibt (das Gegenstück zu dem Becher, der im skandinavischen Mythos nie leer wird); wie ferner Minos, der das Labyrinth bauen liess, der Richter der Unterwelt, der den Minotauros mit Futter versorgte (der ungeheuerliche Stier von Marathon, den zuerst Hera-

¹ *Ἰὼ γὰρ ἡ σελήνη κατὰ τὴν τῶν Ἀργεῶν διάλεκτον.* Eustatius.

² Vgl. Pott, Studien zur griechischen Mythologie, Leipzig 1859, und Cox a. a. O.

³ Dionysiaka I, 45 ff.; III, 306 ff.

⁴ Metam. IV, 754.

⁵ In England ist, wie schon bemerkt, der Stier oder Ochse dem hlgen. Lukae geweiht, in Russland den Heiligen Froh und Laver. In Sicilien ist San Cataldo, Bischof von Taranto, Patron der Ochsen. (Die Notizen über sicilianischen Volksglauben in Bezug auf Thiere verdanke ich meinem lieben Freunde Giuseppe Pitre.) In Toscana und andern Provinzen Italiens sind Ochsen und Pferde dem Schutze des hlgen. Antonius befohlen, des grossen Patrons der Hausthiere. Auf dem Lande herrschte in Toscana die Sitte, am 17ten Februar Ochsen und Pferde an die Kirchthür zu führen, um sie segnen zu lassen. Jetzt wird, um Störung zu vermeiden, nur ein Bündel Heu zur Segnung gebracht, welches dann den Thieren zu fressen gegeben wird, um sie vor Schaden zu bewahren. Am Palmsonntag wird, um jedes Uebel fernzuhalten, von den toscanischen Bauern Wachholder in die Ställe gethan.

kles bezwang, später Theseus tödtete, ist nur eine spätere Erscheinungsform des Minotauros), den Sohn seines Weibes und des finstern und feuchten schwarzen Stieres Poseidon. Selbst Kadmus, der Bruder Europas, nimmt ein schlimmes Ende. Er steigt in Gestalt einer Schlange in das Reich des Todes hinab. Aus Gutem wird Böses geboren und aus Bösem Gutes, aus Schönem Hässliches und aus Hässlichem Schönes, aus Licht Finsterniss und aus Finsterniss Licht, aus Tag Nacht und aus Nacht Tag, aus Hitze Kälte und aus Kälte Hitze. Jeden Tag und jedes Jahr erneuert sich der einförmige Gegensatz; die Schlange beisst sich immer wieder in den Schwanz. Ein tarentinischer Vers des Arnobius drückt recht glücklich diese himmlischen Wechselbeziehungen aus:

„Taurus draconem genuit et taurum draco.“

So lesen wir in dem Roman Heliodors (*Aethiopica*), dass die schwarze Königin Aethiopiens einem weissen Sohne das Leben schenkte, d. h. die schwarze Nacht gebiehrt den weissen Mond und die weisse Morgendämmerung. Weisse Stiere werden dem Zeus (*Dyāus*, dem Glänzenden), schwarze seinem Bruder Poseidon geopfert, ja sogar ganz schwarze,¹ nach dem homerischen Ausdruck.

Poseidon ist bei Hesiod (*Theog.* 453) der älteste Bruder; bei Homer (*Il.* XV, 187) ist er im Gegentheil der jüngste. Beide haben Recht; es ist die Frage nach dem Ei und der Henne; was ist zuerst geboren, Finsterniss oder Licht? Der Sohn Poseidons, der Cyclop Polyphem, wird von Odysseus geblendet. Da Poseidon den feuchten, wolkigen oder Nachthimmel darstellt; so scheint sein einäugiger Sohn dieser Himmel selbst mit dem Solarstern, dem Auge des Himmels, inmitten der Finsterniss oder der Wolken zu sein (der Mund des Fasses). Als Odysseus seinen Sohn blendet, rächt sich Poseidon dadurch, dass er Odysseus verdammt, auf den Wassern umherzuirren (d. h. verloren in dem Ocean oder den Wolken der Nacht). Insofern ferner Zeus, eigentlich der Glänzende, oft von Homer als so schwarz wie die Wolken und als Wolkensammler² dargestellt wird, wird er dem Poseidon, dem *presbytatos* oder ältesten, verähnlicht; und wirklich ist

¹ *Ταῦροι καμμέλανες* der Odyssee; der Commentator erklärt, dass die Stiere schwarz genannt werden, weil sie die Farbe des Wassers haben.

² *Κελευσιγῆς-νεγεληγερέτι Ζεύς*. *Od.* XIII, 147. 153.

auch in den ältesten hellenischen Mythen Poseidon wesentlich die Erscheinungsform des Zeus als Regengebers. Als Poseidon, in der Gestalt eines Stieres, Pasiphae, die Tochter der Sonne und der Gemahlin des Minos, verführt, erscheint er in weisser Farbe, nur dass er zwischen den Hörnern einen schwarzen Fleck hat.¹ Wenn dieser Fleck auch klein ist, so genügt er doch seine finstere Natur zu verrathen. So ersteht Achelous, der von Herakles in Schlangengestalt besiegt ist, wieder in der Gestalt eines kampfswüthigen Stieres, dem Herakles ein Horn abbricht,² welches er den Aetoliern giebt, die davon Fruchtbarkeit empfangen (das Wasser des Achelous befruchtet das von ihm durchschnittene Land; der Wolkendrache hielt das Wasser zurück; Herakles vernichtet den Drachen, d. h. die Finsterniss, und dieser erscheint dann wieder in Stiergestalt; als ihm die Hörner gebrochen sind, ist Fruchtbarkeit und Fülle die Folge). Dieses Ungeheuer erscheint wieder in den beiden bösen und schrecklichen Stieren des Königs Aicetas, mit kupfernen Füßen (*ταύρω χαλκόποδε*), welche dunkelrothe Flammen und Rauch athmen und gegen den Helden Jason in der Höhle vorgehen; ebenso wie der Affenkönig im Râmâyana den dämonischen Stier besiegt, welcher mit seinen Hörnern kämpft, indem er die Hörner selbst packt und ihn niederwirft; dasselbe thut Jason bei Apollonios.³ Denselben Stier reitet auch der junge Ampelos, der dem Dionysos theuer ist (welcher ebenfalls die Natur eines Stiers hat, *ταυρομοσής*, aber eines glänzenden). Ampelos lässt sich von der todbringenden Ate (*θανατηφόρος* "Ατη) überreden, diesen Stier zu besteigen und wird von ihm auf einen Felsen geschleudert, so dass sein Schädel zerbrochen wird, weil er voll Stolz gegen den gehörnten Mond war, ihn, der die Ochsen treibt und, beleidigt, eine Bremse schickt, die den Ochsen toll macht. Der Stier Dionysos will den jungen Bruder Ampelos rächen, indem er seine Hörner dem bösen und mörderischen

¹ Signatus tenui media inter cornua nigro
Una fuit labes; caetera lactis erant.

Ovidius, De arte amandi.

² Bei Diodor liebt Hammon die jungfräuliche Amalthea, welche ein Horn hat, das dem eines Ochsen gleicht. Die Ziege und die Kuh sind in den Mythen von dem Monde und den Wolken identisch; deshalb finden wir auch beide in Verbindung mit dem Apfelbaum, einer vegetabilischen Form, und mit dem Füllhorn, da beide Seher und Späher und-Leiter sind. Die goldene Rehkuh ist eine Variation desselben Mondmythus.

³ Argonaut. III, 410. 1277.

Stier in den Leib stösst.¹ In diesem Mythos werden der schwarze Stier der Nacht und der Mondstier zusammengeworfen; beide verrichten eine böse That.

Aus dem Ocean der Nacht kommt das Haupt des Sonnen- und Mondstieres herauf, und darum heisst bei Euripides² der Okeanos der Stierköpfige (*ταυρόκεφαλος*); oder auch das Haupt des Sonnenstieres ragt in den nächtlichen Wald hinein, resp das des Mondstieres aus demselben heraus. Diese Erscheinung erzeugte mehre poetische Bilder. Der Stier wird von den Ungeheuern der Nacht verschlungen; daher klagt in den Sieben gegen Theben des Aeschylus (42) der Bote die sieben Verzehrer der Stiere, welche mit ihren Händen das Blut der Stiere berühren, der Gottlosigkeit an; daher fliehen in der 43sten äsopischen Fabel die Hunde entsetzt vor dem Bauer, welcher in seiner Gefrässigkeit (wie der Alte des mongolischen Märchens, der all seine Kühe frisst), nachdem er Schafe und Ziegen verschlungen, sich anschickt, sogar die „arbeitenden Ochs“ zu verzehren.³ Der Stierkopf oder sogar der Stier selbst oder die Milchkuh dürfen zwar nicht gegessen, jedoch geopfert werden; ja, der sie darbringt, ist glücklich (ausser wenn die Gottheit Heliogabalus heisst, welcher das *taurobolium* als eine ihm zukommende Huldigung empfängt, ohne den frommen Spendern irgend etwas dafür zu verleihen.⁴) Nach Valerius Maximus⁵ sollte die Weltherrschaft nach einem Orakel aus der Zeit des Servius Tullius der Nation gehören, welche der Diana des Aventinus eine gewisse wunderbare Kuh, die einem Sabiner gehörte, opfern würde (die Aurora oder der Mond, aus deren Opfer die Sonne am Morgen hervorkommt). Der Sabiner schickt sich an, sie zu opfern, doch ein römischer Priester nimmt sie ihm durch List, während jener gesandt wird, sich in dem nahgelegenen Wasser zu reinigen. Es ist das eine zoologische Gestaltung des episch-mythischen Raubes der Sabinerinnen,

¹ Nonnos, Dionys. XI, 113 ff.

² Orest 1380.

³ *Ἐργαζομένους βόας*. — Im zwölften Buche seiner Thiergeschichte schreibt Aelian: „Wenn ein Phrygier einen arbeitenden Ochs tötet, so büsst er es mit dem Leben.“ Und Varro, *De Re Rustica*: „*Bos socius hominum in rustico opere et Cereris minister. Ab hoc antiqui ita manus abstineri voluerunt ut capite sanxerint si quis occidisset.*“

⁴ *Scriptt. Hist. Aug., Lampridius in vita Heliogabali.*

⁵ VII, 3.

des Tausches des Weibes oder Werthstückes, des im Sack bewerkstelligten Tausches.

Bei Ovid¹ stellt sich derselbe Mythus mit einer Variation ein:

„Matre satus Terra, monstrum mirabile, taurus
 Parte sui serpens posteriore fuit.
 Hunc triplici muro lucis incluserat atris
 Parcarum monitu Styx violenta trium.
 Viscera qui tauri flammis adolenda dedisset,
 Sors erat, aeternos vincere posse Deos.
 Immolat hunc Briareus facta ex adamante securi;
 Et jam jam flammis exta daturus erat.
 Jupiter alitibus rapere imperat. Attulit illi
 Milvus; et meritis venit in astra suis.“

Wir werden in den folgenden Kapiteln auf diesen Mythus zurückkommen. Das Ungeheuer wird erst getödtet, als sein Herz, das es verschlossen hält, fortgenommen ist. Bisweilen hält es dasselbe nicht im eigenen Körper, sondern in einer Ente (der Aurora) eingeschlossen, welche aus einem Hasen (dem am Morgen geopfertem Monde) hervorkommt.² Als diese Ente geöffnet wird, findet sich ein goldenes Ei (die Sonne). Als das Ei auf den Boden oder dem Ungeheuer an den Kopf geworfen wird, stirbt das letztere. Die goldene Ente, aus welcher das Herz des Ungeheuers, die Sonne, hervorkommt, ist identisch mit der Kuh, welche das Lamm gebiehet (die Nacht schenkt der Aurora, diese dem Sonnenlamm das Leben). Der Historiker Fl. Josephus führt unter den Wundern, welche der Zerstörung des jerusalemischen Tempels vorbergingen, ein ähnliches an, welches mitten im Tempel selbst geschah, als man eine Kuh zur Opferung dorthin geführt hatte. Dieses Wunderzeichen begiebt sich noch jeden Morgen am mythischen Himmel und war eine der menschlichen Beobachtung schon im fernsten Alterthum, in welchem sie sprichwörtlich wurde, vertraute Erscheinung; doch wie so oft, wurde das Sprichwort, das einen augenfälligen Mythus ausdrückte, als sein Verständniß verloren ging, zur Bezeichnung einer Unmöglichkeit angewandt; so lesen wir denn in der zweiten Satire Juvenals (v. 122):

¹ Fasti III, 800 ff.

² Vgl. Das Kap. über den Hasen.
 Gubernatis, die Thiere.

„Scilicet horres majoraque monstra putares,
Si mulier vitulum vel si bos ederet agnum?“

Bei griechischen und römischen Schriftstellern¹ finden wir häufige Beispiele von dem Opfer eines Stieres kurz vor dem Tode des Helden, von dem es angeordnet war, wobei es als sehr unglückliches Vorzeichen galt, wenn die Eingeweide, und zwar besonders das Herz oder die Leber fehlten. Nachdem wir die Beobachtung gemacht haben, dass des Ungeheuers Herz der Sonnenheld oder die Sonne selbst ist, können wir leicht verstehen, wie dieses Herz beim Opfer eines Stieres fehlen musste, wenn der Held seinem Ende naht. In dem am Abend geopfertem mythischen Stier ist das Herz des Helden nicht zu finden; das Ungeheuer hat seine Eingeweide gefressen, nach denen dasselbe der Sage nach besonders Ilstern ist.

Doch der Stier lässt sich nicht immer geduldig opfern; er flieht oft, um nicht getödtet zu werden. Wir haben in den russischen Mährchen gesehn, wie der Stier, den sein Eigenthümer zu tödten beabsichtigt, in den Wald flieht, sammt dem Lamm (der Stier und das Lamm sind zwei äquivalente Erscheinungsformen des Sonnenhelden am Abend und am Morgen) und den andern Hausthieren. Das Sprichwort Theocrits: „Sogar der Stier geht in den Wald“² kann seinen Ursprung nirgend anders haben als in den beiden analogen Mythen von dem Monde, welcher durch den Wald der Nacht wandert, und der Sonne, welche sich in selbigem Walde verbirgt, als sie die Vorbereitungen zum Opfer sieht; die Sonne in der Nacht wird der Mond.

Wir sagten, dass oft der Stier, weil er beim Opfer ohne Eingeweide gefunden wird, dem Helden Unheil prophezeit; der Sonnenstier des Abends ist kraftlos, er hat keine Helden-Eingeweide. Doch nachdem er im Walde auf freier Weide gewesen ist, seine Kräfte im Kampfe mit den Wölfen der Nacht getübt, durch sein Brüllen (in der Finsterniss, in der Donnerwolke) alle Thiere mit Schrecken erfüllt hat, wird der Stier wiedergefunden und zu seiner Morgenwohnung geführt, voller Glanz, wie ein

¹ Bei Plutarch (vita Marcelli), Arriau und Appian unter den Griechen, bei Livius, Cicero (de divinatione), Plinius dem Aelteren, Julius Capitolinus, Julius Obsequens unter den Römern.

² *Ἔβα καὶ ταῦρος ἐς ἔλαν*, XIV, 43. Bei Theocrit will das Sprichwort besagen, dass er andere und treulose Liebesverhältnisse angeknüpft hat; auch er ist ein Verräther.

geopferter Held; Heldeneingeweide finden sich in ihm; aus dem schwarzen Stier, der gegen Morgen geopfert wird, aus dem Walde, aus dem Stier der Nacht kommt das Herz, die Leber, die Lebenskraft, die Sonne, der Held Sonne heraus; und der irdische Held, der sein Opfer beobachtet, betrachtet es als ein gutes Vorzeichen. In diesem Sinne können wir folgende Erzählung des Ammianus Marcellinus auffassen: „Decimus (taurus) diffractis vinculis, lapsus aegre reductus est, et mactatus ominosa signa monstravit.“¹ Während der Sonnenstier im Walde verborgen ist, ist er schwarz, doch oft (d. h. in allen mondhellen Nächten) räumt er dem Monde den Platz und erscheint in Gestalt eines weissen Stieres resp. Kuh, welcher den in der Finsterniss verirrtten Helden leitet. Thoas heisst der König der Tauroi (oder Stiere) in Euripides' Iphigenia in Tauris, weil er Flügel an den Füßen hat. Die Kuh Io flieht ohne Rast und Ruh in Aeschylus' Prometheus. Euripides² sagt, dass sie die Könige der Kadmaer gebahr. Hier finden wir also noch einmal die innige Beziehung zwischen Io und Europa, der Schwester des Kadmus, die schon oben bemerkt wurde. Kadmus, Europas Bruder, vereinigt sich mit Io. Doch Io ist eine Kuh, und wir finden eine Kuh, eine wandernde Kuh, mit einem weissen Fleck in der Gestalt eines Vollmondes (den Mond selbst oder Io), in der Sage von Kadmus in Bötien nach Pausanias.³ Das ist die gute Fee resp. der gute Alte, welche den Helden in den Volksmärchen den Weg zeigt; es ist die Kuh, die dem von der Stiefmutter verfolgten Mädchen beisteht, die Puppe, welche für die jungfräuliche Aurora spinnt, näht und webt. Denn gerade wie wir sahen, dass das hölzerne Mädchen die Aurora selbst ist, welche am Morgen aus dem Walde der Nacht herauskommt und am Abend wieder dahin zurückkehrt,⁴ was die Mythen von Urvaçi und Daphne klärlich zeigen, so kommt in ganz gleicher Weise der Mond aus dem nächtlichen Walde und kehrt wieder

¹ Rerum gestarum XXII. — Vgl. die Episode von dem Ochsen, welcher sich in den Morast oder Sumpf fallen lässt, in den verschiedenen Versionen des ersten Buches des Pañcātātra. — Die Astrologen stellten das Gehirn unter den Schutz des Mondes und das Herz unter den der Sonne; Celoria, La Luna, Milano 1871.

² *Καδμίων βασιλῆας ἐγείνατο*; Phoen. 835.

³ Boiotia.

⁴ In einem unedirten piemontesischen Märchen, welches sehr weit verbreitet ist, entrinnt das von Bäufern entführte Mädchen deren Händen und verbirgt sich in einem Baumstamm.

dorthin zurück, indem er sich aus einem Baum in eine Kuh und wieder aus der Kuh in einen Baum, ein hölzernes Mädchen oder eine Puppe verwandelt. Einige auf die Aurora bezügliche Mythen sind auch auf den Mond anwendbar in Anbetracht der Aehnlichkeit dieser Himmelserscheinungen (der Sonnen- und der Mondstier wechseln ebenfalls miteinander), da sie beide aus dem nächtlichen Duster kommen, beide thauige Feuchtigkeiten tropfen lassen und beide der Sonne nacheilen, indem die Aurora die Befreierin am Morgen, der Mond die Schützerin, Führerin, Wirthin und wohlberathende Fee ist, die ihr (der Sonne) das Geheimniß lehrt, wie die hinterlistigen Anschläge des Ungeheuers abzuwehren sind. Herakles setzt über das Meer auf dem Nacken der Mondkuh; doch statt der Kuh finden wir in dem mythischen Himmel des Herakles auch den goldenen Becher, der identisch mit ihr ist. Aus der Mondkuh kommt das Horn der Fülle; von dem Füllhorn ist der Uebergang zu dem Becher leicht. Es heisst, dass Herakles, als er sich den Ochsen des Geryon, dem Westen, näherte, sich von den Sonnenstrahlen gebrannt fühlte und Pfeile nach der Sonne schoss (ebenso wie Indra im *Ṛigveda* ein Rad des Wagens *Sūryas*, der Sonne, zerbricht). Die Sonne bewundert den Muth und die Kraft des Helden und leiht ihm ihren goldenen Becher, auf welchem Herakles über das Meer setzt. Nach dieser That stellt Herakles der Sonne wieder den Becher zu und findet die Ochsen.

Der Stier des russischen Märchens, welcher den Helden und die Heldin trägt, erscheint in anderer Gestalt wieder, wenn sein Haupttheil (bald die Eingeweide, bald die Knochen, bald die Asche) aufbewahrt wird. Die Kuh, welche dem Mädchen beisteht, wird, wie wir schon sahen, ein Apfelbaum und hilft ihr auch in dieser Gestalt wieder. Wir finden denselben Mythos etwas umgestaltet in Griechenland. Bei *Coelius* lesen wir in der von *Aldrovandi*¹ angeführten Stelle: „Cum rustici quidam Herculi Alexicaco bovem essent immolaturi isque rupto fune profugisset (der zum Opfer bestimmte Stier flieht in den Wald der Nacht) nec esset quod sacrificaretur, malum arreptum suppositis quatuor ramis crurum vice, deinde additis alteris duobus ceu cornuum loco, bovem utcumque fuisse imitatos idque ridiculum simulacrum pro victima sacrificasse Herculi.“ Dieser Bericht

¹ De Quadrupedibus bisulcis I.

wird durch die Angabe des Julius Pollux,¹ dass der Apfelbaum dem Herakles geopfert wurde, bestätigt. Der Mond nahm wegen seiner kreisförmigen Gestalt ausser der Gestalt einer Erbse, eines Kürbiss und eines Kohlkopfes auch die eines goldenen Apfels an. Da er Honig enthält, so stellt der süsse Apfel treffend den ambrosischen Mond dar. Ferner wurde, ebenso wie wir die Erbse, die zu Boden fiel, einen Baum werden und zum Himmel aufwachsen sahen, der Apfel ein Apfelbaum, der Baum mit goldenen Aepfeln, der sich in dem Garten der Hesperiden im Westen findet.

Der Mond nahm ferner ausser der Gestalt einer gehörnten Kuh im arischen Volksglauben auch die einer Torte, eines Kuchens an, sei es in Anbetracht seiner Kreisgestalt, sei es des ambrosischen Honigs wegen, den man als Inhalt des Mondes vermuthete wegen des Thaus oder Regens, den er auf der Erde verbreitet. Der Kuchen hat in der slavischen Sage dieselbe Bedeutung wie die Erbse, Bohne oder der Kohl. Der Stier resp. die Kuh des Narren, der für eine Erbse verhandelt wird, ist vielleicht identisch mit der Abendsonne oder Abend-Aurora, die während der Nacht für den Mond verkauft wird oder sonst mit dem Monde zusammentrifft. Die Trauererbse oder Bohne, die Hülsenfrucht, welche als Vorath für die Reise in das Reich der Todten dient und welche dem Helden Reichthum bringt, ist vielleicht nur der Mond, den der Sonnenheld während der Nacht auf dem Wege findet und den er für sein Kuhfell eintauscht. Als der Held diese Erbse besitzt, ist er jeder Art von Glück sicher und kann zu dem glänzenden Himmel aufsteigen, so wie auch aus der düstern Hölle, in welche das Ungeheuer ihn gezogen hat, entinnen. Eine ähnliche Kraft wird dem Kuchen beigelegt, den wir in indogermanischen Bestattungsgebräuchen an Stelle der Hülsenfrucht finden.

Hienach können wir verstehen, was uns Plutarch in dem Leben des Lucullus über die Cyziceni erzählt, von denen er berichtet, sie hätten in der Bedrängniss einer Belagerung der Proserpina (dem Monde in der Hölle) eine Kuh von schwarzem Teig dargebracht, da sie keine von Fleisch aufbringen konnten; er fügt hinzu, dass das Opfer der Göttin genehm war. So lesen wir in der sechsunddreissigsten äsopischen Fabel von einem Krüppel, der den Göttern verspricht, im Falle seiner Heilung hundert Ochsen zu opfern; als er geheilt ist, macht er, da er nicht hun-

¹ De vocabulis I, bei Aldrovandi.

dert Ochsen von Fleisch besitzt, solche aus Teig und verbrennt sie auf dem Herde. Doch waren nach Aesop die Götter damit nicht zufrieden und suchten ihm einen Streich zu spielen, was ihnen jedoch nicht gelang, da der schlaue Mann ihre List zu seinem Vortheil ausbeutete; denn der Sonnenheld in der Nacht stellt sich nur so, als ob er ein Dummkopf wäre, der er in Wirklichkeit nicht ist.

Doch um auf die Mondkuh zurückzukommen: wir müssen der Vollständigkeit halber die Erklärung eines anderen Mythos hinzufügen, nämlich des von den als reinigend betrachteten Excrementen der Kuh. Der Mond, wie die Aurora spendet Ambrosia; er wird als eine Kuh betrachtet; der Urin dieser Kuh ist Ambrosia oder heiliges Wasser; wer dieses Wasser trinkt, reinigt sich, wie die Ambrosia, welche von dem Mondstrahl und der Aurora regnet, die Pfade des Himmels reinigt, säubert und hell macht (*dīrghaya śākshase*), welche die Schatten der Nacht verdunkeln und trüben. Dieselbe Kraft wird ferner dem Kuhdünger beigelegt, eine Vorstellung, die ebenfalls von der Kuh abgeleitet und auf den Mond ebenso wie auf die Morgenausaurora übertragen wird. Diese beiden Kühe werden als die Erde durch ihre ambrosischen Excremente fruchtbar machend aufgefasst; da diese Excremente, sowohl die des Mondes wie die der Aurora, glänzend sind, so werden sie als reinigend betrachtet. Die Asche dieser Kühe (welche ihre Freundin, die Heldin, bewahrt) ist nicht bloss Asche, sondern goldenes Pulver oder goldenes Mehl (der goldene Kuchen erscheint in dem goldenen Mehl oder Pulver wieder, welches die Hexe in russischen Mährchen von dem Helden verlangt), das, mit Excrementen vermischt, dem schlaunen und räuberischen Helden Glück bringt. Die Asche der geopfert trächtigen Kuh (d. h. der Kuh, die nach der Geburt eines Kalbes stirbt) wurde von den Römern in dem Tempel der Vesta von Religions wegen nebst Bohnenstengeln (die dazu dienten, die mit Getreide besäte Erde fett zu machen) als ein Mittel der Sühnung aufbewahrt. Ovid¹ erwähnt diesen Brauch:

„Nox abiit oriturque Aurora. Palilia poscor,
 Non poscor frustra, si favet alma Pales.
 Alma Pales, faveas pastori sacra canenti,
 Prosequor officio'si tua festa pio.
 Certe ego de vitulo cinerem stipulasque fabales
 Saepe tuli plana februa casta manu.“

¹ Fasti IV, 721.

Die Asche einer Kuh wird sowohl als Symbol der Auferstehung wie als Mittel der Reinigung aufbewahrt. Was die Excremente der Kuh betrifft, so werden sie noch angewandt, das sogenannte *eau de millefleurs* zu bereiten, das von mehren Pharmacopöen als ein Mittel gegen verdorbene Säfte verordnet wird.¹

Ich habe oben den Mythos von Herakles erwähnt, in welchem dieser, nachdem er auf dem goldenen Becher über das Meer gesetzt, die Ochsen am Gestade findet. Diese Ochsen werden bei Theocrit in dem Mythos von König Augias, als dem Kinde der Sonne, so beschrieben. Die Sonne, sagt Theocrit, verlieh ihrem Sohne die Ehre, reicher an Herden als alle übrigen Menschen zu sein. Alle diese Herden sind gesund und vermehren sich ohne Grenzen, indem sie immer besser werden. Unter den Stieren haben dreihundert weisse Beine (gleich der Alba des Morgens), zweihundert sind roth (gleich den Sonnenstrahlen) und haben gekrümmte Hörner. Diese Stiere sind zur Wiedererzeugung zu benutzen; ausser ihnen sind noch zwölf, die der Sonne geweiht sind, und welche gleich Schwänen glänzen. Einer von ihnen ist allen übrigen an Grösse überlegen und heisst ein Stern oder Phaeton (der Glänzende, ein Epitheton des Helios, der Sonne in der Odyssee, des Lenkers des Sonnenwagens, welcher nach Vollendung seines Tageslaufes unfähig ist, die Pferde zu zügeln und mit dem Wagen in das Wasser stürzt, damit die brennenden Rosse nicht die Welt entzünden. Statt der Sonnenochsen, die den Wagen ziehen und am Abend in den nächtlichen Sumpf fallen, finden wir in diesem Mythos den Wagen von Pferden gezogen, die von den Wellen begraben werden; doch Phaeton, der sehr glänzende und herrliche Ochse, wie er von Theocrit dargestellt wird, rechtfertigt unsere Identificirung der beiden mythischen Episoden von dem Ochsen und dem Pferde, welche in das Wasser fallen). Der Stier Phaeton des Theocrit sieht Herakles, stürzt sich, da er ihn für einen Löwen hält, auf ihn und versucht ihn mit seinen Hörnern zu verwunden. Die Sonne, als ein goldhaariger Held, ist ein sehr starker Löwe (Herakles, Simson); als ein goldhörniger Held ist sie ein sehr starker Stier; in der Wolke eingeschlossen brüllen und toben sie. Die beiden Bilder von dem Sonnenlöwen und dem Sonnenstier sind bald in Uebereinstimmung, bald in Zwiespalt und Kampf miteinander. Im Râmâyana

¹ Vgl. Ott. Targioni Tozzetti, *Lezioni di Materia Medica*, Firenze 1821.

fanden wir die beiden Heldenbrüder Râma und Lakshmana, eine epische Gestaltung der beiden Açvins, als Stier und Löwen dargestellt. In den griechischen Fabeln finden wir häufig den Löwen und den Stier zusammen und später in Zwietracht, wie das in der Sage von den beiden Heldenbrüdern vorkommt. Bei Aesop und Avian dringt der vor dem Löwen (d. h. vor der Sonne in ihrer Löwen-Ungeheurgestalt am Abend oder im Herbst) fliehende Stier (vielleicht der Mond) in das Versteck der Ziege (der Mond in die Höhle der Nacht) und wird von ihr beschimpft und herausgefordert. In einer andern äsopischen Fabel dagegen ist es der Löwe, welcher die Hörner des Stiers fürchtet und ihn verleitet, sie fahren zu lassen, damit der Stier seine Beute werden kann.¹ In noch einer andern äsopischen Fabel, die aus Syntipa entlehnt ist, tödtet der Stier den Löwen, während er schläft, mit seinen Hörnern. Bei Phaedrus machen der wilde Eber mit seinen Hauern, der Stier mit seinen Hörnern, der Esel mit Tritten dem alten und schwachen Löwen den Garau. In Phaedrus' Fabel von dem Ochsen und dem Esel, die an einem Strange ziehn, fällt der Ochse bei dem Verlust seiner Hörner kraftlos zu Boden. Aristoteles tadelt im dritten Buche seiner *Partes Animalium* den Mimos des Aesop, der über den Stier lacht, weil er seine Hörner auf der Stirn statt an den Armen hat, indem er zeigt, dass dieselben an einer andern Stelle des Körpers eine unnütze Last und ihm bei seinen andern Verrichtungen durchaus nur im Wege sein würden. Der Ochse und der Löwe wurden auch in christlichen Kirchen zusammen gemalt.²

Um die Sage von dem Helden und dem Ochsen weiter zu verfolgen, so finden wir in Herakles als dem im Dienste des Königs Augias bei den Herden Angestellten, den gewöhnlichen Stallmeister-Helden wieder; er hat die Herden nicht bloss gut zu bewahren, sondern sie auch an einem Tage gründlich zu säubern und glänzend zu machen. Von Augias um den Preis betrogen, tödtet er ihn und verwüstet sein ganzes Land. Ebenso bewacht

¹ In einer aus Syntipa entlehnten äsopischen Fabel, welche der ersten Lokmanschen entspricht, kämpfen zwei Stiere gegen den Löwen und leisten ihm Widerstand; der Löwe hetzt sie gegeneinander und zerreisst sie. In der sechsten Fabel bei Aphtonios sind der Stiere drei, in der achten bei Avian vier. Der Löwe kannte schon den Wahlspruch der Könige: „Divide et impera.“

² Durandus, *Rational* I, 3 bei Du Cange.

bei Homer Apollo für einen bestimmten Preis die Herden König Laomedons auf dem Berge Ida und wird um denselben betrogen. Ebenso führt Hermes die Herden des König Admetus auf die Weide; er treibt sie in die Nähe der Herden Apollos, dem er hundert Stiere und zwölf Kühe stiehlt, indem er die Hunde am Bellen hindert (wie Herakles, als er Geryons Ochsen entführt). Dieser Hermes, dieser Gott Mercur, der Gott der Kaufleute, dieser Händler und Räuber ist identisch mit dem schlaunen und verschmitzten Dieb der Mährchen, welcher Pferde, Zugochsen, Kisten und Ohringe dem Könige entwendet; er ist der Diebsheld; aber ein Schatten unterscheidet ihn von dem räuberischen Ungeheuer oder dem dämonischen Pani der Veden; der Held, der sich verbirgt, und das Ungeheuer, das Dinge versteckt — beide thun eine diebische Handlung. Als Hermes die dem Sonnengott, der Sonne, gestohlenen Herden fortreibt, trägt er auch Sorge, Baumzweige ihnen an die Schwänze zu binden, welche den Weg fegen und so die Spur der entführten Stiere und Kühe verwischen sollen. Der Schäfer Battos spielt den Spion, obwohl ihm Hermes als Preis des Schweigens eine weisse Kuh versprochen hat. Hermes prüft ihn, indem er sich verkleidet und ihm einen Stier und eine Kuh verspricht, wenn er redet. Battos plaudert und Hermes verwandelt ihn zur Strafe in einen Stein:

„Vertit

In durum silicem qui nunc quoque dicitur index“¹

Dieser Gott Mercur, der dem Apollo die Stiere stiehlt (wie Herakles die Ochsen des Geryon entführt), ist die göttliche Gestalt des Diebes. Seine dämonische Gestalt ist — Cacus, der Sohn Vulcans (wie der vedische Vṛitra der Sohn Tyasṭars ist), der Feuer speit; ein Riese, der sich in Finsterniss hüllt, bei Vergil; dreiköpfig (gleich dem vedischen Ungeheuer) bei Properz;² der im Aventiner Walde eine mit Menschenknochen gefüllte Höhle bewohnt (gleich dem Ungeheuer der Feenmährchen); der donnert (flammas ore sonante vomit), der mit Felsen und Baumstämmen kämpft, bei Ovid³ (gleich den Helden in der indischen, slavischen, deutschen und homerischen Sage); der dem Herakles die Kühe stiehlt und ihre Fussspuren verbirgt, indem er sie rückwärts in

¹ Ovid, Metam. II, 706.

² Per tria partitos qui dabat ora sonos.

³ Fasti I, 550.

die Höhle zieht, bei Livius, welcher uns auch erzählt, dass die Kühe in der Höhle brüllen, indem sie nach den Stieren verlangen, von denen sie getrennt sind (wie in den vedischen Hymnen). Der Held hört sie, findet die Höhle, stürzt mit grossem Getös den Felsen um, den fünf Paar zusammengejochte Ochsen kaum hätten von der Stelle rücken können (gleich den Maruts, die den Felsen zerbrechen, gleich Indra, der die Klippe zertrümmert und öffnet), und tödtet mit seiner dreiknotigen (trinodis) Keule das Ungeheuer, worauf er die Kühe befreit. Der Sonnenheld, der am Abend Ochsen oder Kühe fortführt oder der sie am Morgen aus dem Stall stiehlt, ist ein schlauer Räuber, der verdienstlich gehandelt hat und zur Belohnung die Prinzessin Aurora heirathet; das wolkige oder düstere Ungeheuer, welches die Sonnenkühe stiehlt, um sie in der Höhle einzuschliessen, aus welcher es dann Rauch und Feuer schnaubt, ist ein abscheulicher Verbrecher. Der göttliche Dieb stiehlt fast aus Scherz, sei es um seine Geschicklichkeit zu zeigen, sei es um seine Tapferkeit zu erweisen; der dämonische Dieb stiehlt, weil das so in seinem boshaften Charakter liegt, und aus dem Triebe, das Gestohlene zu verschlingen, wie es der fabelhafte Wurm des Flusses Indu (des vedischen Sindhu oder himmlischen Oceans) thut, der die durstigen Ochsen, die zur Tränke kommen, in den Abgrund zieht und verschlingt.¹

Das Ungeheuer der Wolken, das pfeift und donnert, schreckt nur; andererseits ist der Gott, der in der Wolke pfeift und donnert, der himmlische Musicus par excellence; sein Instrument, der Donner, überrascht uns durch seine Wunder² und macht Steine und Pflanzen zittern, d. h. setzt sie in Bewegung, zumal die himmlischen (d. h. Wolkenberge und Wolkenbäume); es zieht die wilden Thiere (des himmlischen Waldes) hinter sich her, zählt und bezwingt sie. Der brüllende Stier schreckt sogar den Löwen. Wir lesen darum auch bei Nonnus,³ dass Dionysus dem Aeager, der beim Wettstreit in Gesang und Spiel obgesiegt hat, einen Stier als Preis giebt, während er einen rauhen Ziegenbock für den in Bereitschaft hält, der verliert; auf Grund dessen finden wir in alten Mailänder Kirchen auf den Säulenkapitälern Kälber

¹ Φίλη, στίχοι περὶ ζώων ιδιότητος, 59.

² „Angedonnert“ haben fast alle indogermanischen Sprachen für „überrascht und erschreckt“. [So auch semitt. Diall; vgl. arab. sa'ika.]

³ Dionys. XIX, 58.

und Stiere als auf der Leier spielend dargestellt.¹ Es ist eine Variation des Mythos von dem Esel und der Leier, welcher dieselbe Bedeutung hat. Aus demselben Grunde finden sich der Stier und der Esel zusammen dargestellt, weil sie brüllen und blöken (wie christliche Corybanten) an der Wiege des neugeborenen Gottes, um durch ihr Geschrei seine Geburt vor dem alten Könige oder der Gottheit, welche entthront werden soll, zu verbergen.² Die Muschel Bhimas, das Elefantenhorn Orlandos, das Hifthorn taurea, mit welchen Armeen dirigirt wurden, leiteten ihren Charakter und ihren Namen von dem mythischen Stier, dem Donnergott ab. Die Stimme des Stieres wird bei Euripides mit der des Zeus verglichen;³ die Musik, welche den Helden gefällt, ist gewiss nicht der Sang der *Casta diva*; es ist das Schreien des Esels,⁴ das Brüllen des Löwen, das Brüllen des Stieres, der im Himmel die erste Rolle spielt, und uns so lange beschäftigt hat, weil der oberste Gott nach der Entführung Europas seine Gestalt annahm. Auf Erden entkleidete sich Zeus seiner göttlichen Gestalt, und in der gewöhnlich gewählten heldischen Erscheinungsform eines Stieres steigt er himmelwärts:

„Litoribus tactis stabat sine cornibus ullis
Jupiter inque deum de bove versus erat.
Taurus init coelum.“⁵

So kehren wir nach langer Wanderfahrt auf dem Gebiet der Sage zu dem vedischen Stier Indra zurück, von dem wir ausgegangen sind, und zu seiner weiblichen Erscheinungsform, welche, mit Menschennatur begabt, eine Kuh wurde und als Kuh eine göttliche Gestalt annahm: —

„Quae bos ex homine, ex bove facta Dea.“⁶

¹ Vgl. Martigny, dictionnaire des antiquités chrétiennes, s. v. veau.

² Bei Phaedrus sind, wie wir schon bemerkten, Ochs und Esel unter ein Joch gespannt.

³ *ὡς φωνῆς λέως*; Hippolyt. 1200—1229.

⁴ Vgl. das Kapitel über den Esel.

⁵ Ovid, *Fasti* V, 615.

⁶ *Ib.* V, 620.

KAPITEL II.

Das Pferd.

Der Mythos vom Pferde ist vielleicht nicht so reich an Sagen wie der von dem Stier und der Kuh, doch keinesfalls weniger interessant. Wie der Reiter der schönste Typus des Helden ist, so ist in der Mythologie das Ross, das ihn trägt, das edelste Thier.

Wir bemerkten schon, dass sich der beste der drei Brüder, der dritte, der siegreiche, die Morgensonne, in der Sage vor den beiden andern durch seine Schnelligkeit auszeichnete, und dass die Morgendämmerung oder Morgen-Aurora, die dritte Schwester, die gute, die beste von den dreien, diejenige ist, welche im Wettlauf gewinnt. Es ist natürlich, dass das Lieblingsthier des Helden sein Ross sein musste. Die beiden indischen Dioscuren, d. h. die Açvins, die beiden Reiter, leiten ihren Namen von açva, dem Pferde, als dem schnellen, ab¹ und sie sind höchst wahrscheinlich mit den beiden schönhaarigen, lebenswürdigen, glänzenden und feurigen Rennern Indras und Savitars (der Sonne) identisch und geeignet und würdig, Helden zu tragen², identisch mit den Rossen Indras, welche aufs Wort sich schirren,³ gemähnt sind, Samen ausspritzend, den Gurt füllend (d. h. wohlgenährt),⁴ an den Augen gleich der Sonne,⁵ von den Ribhus gemacht,⁶ welche, wie die Kuh aus einer Kuh, so auch das Pferd aus einem Pferde machten,⁷ schwarz, mit weissen Füßen, den Wagen mit dem goldenen Joche ziehend, die Dinge enthüllend,⁸ den beiden sich tummelnden, sich sehr tummelnden,⁹ den taumelnden, von Soma

¹ Das Wort atya hat dieselbe Bedeutung.

² Yungautv asya kâmyâ hari vipakshasâ rathe çonâ dhriṣṇûṇrivâhasâ; Rîg v. I, 6, 2.

³ Vaçoyugâu; Rîg v. I, 7, 2.

⁴ Yukshvâ hi keçinâ hari vṛiṣhaṇâ kakshyaprâ; Rîg v. I, 10, 3.

⁵ Sûracakshasah; Rîg v. I, 16, 1.

⁶ Indrâya vaçoyugâ tatakshur manasâ hari; Rîg v. I, 20, 2.

⁷ Saudhanvanâ açvâd açvam atakshata; Rîg v. I, 161, 7.

⁸ Vi çanân çyâvaḥ çitipâdo akhyau ratham hiranyaprâugam vahan-tah; Rîg v. I, 33, 5.

⁹ Indro vaṅkû vaṅkutarâdhi tishṭhati; Rîg v. I, 51, 11.

begeisterten, bevor Indra sie zügelt; ¹ den schönen, durch welche der Wagen der Aṣvins gedankenschnell dahinfliegt; ² welche Indra ziehen, wie sie jeden Tag die Sonne ziehen; ³ welche die beiden Strahlen der Sonne sind; ⁴ welche Fett (Ambrosia) träufelnd wiehern; ⁵ den sehr reinen Rossen des Stieres Indra, den berauschten, welche den Himmel erleuchten, ⁶ mit Mähnen von der Farbe eines Pfaues, ⁷ den sechzig Mal gezäumten (eigentlich sechs mal zwei mal fünf); ⁸ den wohlthätigen, geflügelten, unermüdeten, den entschlossenen Vernichtern (der Feinde). ⁹ Das Aitareya Brâhmaṇa sagt uns, als es die Götter charakterisirt, dass Agni bei der Heirath von Soma und Sûryâ von Mauleseln und die Aurora von rothen Kühen (oder Stieren) gezogen wird, dass dagegen Indra von Pferden und die Aṣvins von Eseln gezogen werden; die Aṣvins gewinnen den Preis.¹⁰ Im Mahâbhârata ¹¹ finden wir einen andern wichtigen Umstand, nämlich dass die Aṣvins als die Söhne einer Stute dargestellt werden, und zwar Tvashtîs, der Gattin Savitars (der Sonne), welche die Gestalt einer Stute annahm. Demnach haben wir hier die Söhne der Stute, welche Pferde und Maulesel sein können, jenachdem sich die Stute mit einem Hengst oder einem Esel verband. Hier haben wir also bereits einen augenfälligen Beweis für die Identität der Helden, der Aṣvins, mit den Thieren, den Pferden oder Eseln, welche sie ziehen. Der Rîgveda kennt das Wort aṣvataṛa, Maulesel, noch nicht, zeigt uns jedoch bei Darstellung der bald von Pferden und bald von

¹ Yukshvâ madacyutâ hari; Rîg v. I, 81, 3.

² Vâm aṣvinâ manaso gaviyân rathaḥ svaṣvab; Rîg v. I, 117, 2.

³ A tvâ yachantu harito na sûryam ahâ viçveva sûryam; Rîg v. I, 130, 2.

⁴ Hari sûryasya ketû; Rîg v. II, 11, 6.

⁵ Ghrîtaçcutam svâram asvârshâm; Rîg v. II, 11, 7.

⁶ Pra ye dvitâ diva riṅganty âtaḥ susammriṣhâso vṛishabhasya mûrah; Rîg v. III, 43, 6.

⁷ Indra haribhir yâhi mayûraromabhiḥ; Rîg v. III, 45, 1.

⁸ Sholhâ yuktâḥ pañca-pañcâ vahanti; Rîg v. III, 55, 18.

⁹ Patatribhir aṣramâir avyatibhir daṁsanâbhiḥ; Rîg v. VII, 69, 7. Die Aṣvins heissen auch dravatpâni; Rîg v. I 3, 1.

¹⁰ Aṣvatarî — rathenâgnir âgimadhâvattâsâm prâgan âno yonimakûlayattâsmâtâ na vigâyante. Gobhirarunâirushâ âgimadhâvattâsmâdushasya-gatâyâmarunamivaeva prabhâtyushasorûpamaçvarathenendra âgimadhâvattâsmâtâ ucçâirghosha upabdîmânkshatrasya rūpamâindro hi sa gadarbharathenâçvinâ udâgayatâmaçvinâvâçnuvâtâm; Ait. Br. IV, 2, 9.

¹¹ Tvashtî tu savitur bhâryâ vadavârupadhârîṇî asûyata mahâbhâgâ sâ 'ntarîkṣhe 'çvinâvubhâu; M bh. I, 2599.

Eseln gezogenen Aqvins den zwischen beiden Thiergattungen liegenden Charakter des Thieres, welches wirklich die Aqvins zieht, eines dunkelgrauen, nur an seinen Vordertheilen weissen Wesens. Die Nacht ist der Maulesel, welcher die Aqvins oder die Dämmerungen zieht, ebenso wie sie in dem obenangeführten Aitareya Agni, das Feuer oder Licht, zieht oder erweckt. In der Iliade¹ wird von Mauleseln gesprochen als von Thieren, welche geeigneter als Ochsen sind, den Pflug zu ziehen.

Des Helden Ross ist, wie der Held selbst, Anfangs hässlich, missgestalt und untauglich, stellt sich aber schliesslich als schön, glänzend, heldisch und siegreich heraus.

Das mythische Pferd der Ungarn, das Ross Tatos oder Tatos lo hat bei der Geburt ein hässliches Aussehn, ist verkrüppelt und mager; deshalb sagt man im Ungarischen: „der Tatos kommt aus einem verkrüppelten Pferde“. Es kommt jedoch immer mit Zähnen zur Welt,² wenn auch seine Kinnladen bisweilen mangeln; es bricht aus einem fünfeckigen schwarzen Ei an einem Aschermittwoch hervor, nachdem es der Held sieben Sommer und sieben Winter unter seinem Arm getragen. Im Mahābhārata³ folgt das ersterschaffene Ross Uccaiḥṣrava, der König der Pferde (und darum das Pferd Indras), welches so schnell wie ein Gedanke ist, dem Pfade der Sonne und ist glänzend weiss, hat jedoch einen schwarzen Schwanz, der durch die Magie der Schlangen, welche ihn mit schwarzen Haaren bedeckt haben, diese Farbe erhalten hat. Es ist dies wahrscheinlich der schwarze Esels- oder Pferdeschwanz, welcher der hässlichen oder bösen Schwester in dem europäischen Volksmärchen von den beiden Schwestern auf der Stirn wächst.⁴ Es muss auch bemerkt werden, dass das

¹ Il. X, 352.

² Nach den gütigen Mittheilungen Dr. Giuseppe Ferraro's, des jungen Sammlers der Volkslieder und Volksmärchen von Monferrato, über den in diesem Lande herrschenden Thierglauben, herrscht dort der Aberglaube, dass die Zähne eines Pferdes, wenn sie einem Kinde um den Hals gehängt werden, das Abwerfen der Zähne bewirken und dass das Tragen der beiden Schneidezähne eines Pferdes jedes Uebel wegzaubert.

³ Mbh. I, 1093—1237.

⁴ Vgl. die erste der toscanischen Novelline di San Stefano di Calcinaia. — Im vorhergehenden Kapitel sahen wir, wie die Aepfel eines gewissen Apfelbaumes dem, der von ihnen isst, Hörner wachsen lassen. In einem noch nicht publicirten italienischen Märchen haben wir statt des Apfelbaumes den Feigenbaum und anstatt der Hörner den

Wort *Uécáihçravas*, da es eigentlich den mit erhobenen Ohren bedeutet, besser auf den Esel als auf das Pferd passt.

Schwanz. Ein alter Mann aus Osimo erzählt es folgendermassen: — Drei arme Brüder, die nicht eben viel Lust zu arbeiten hatten, gingen in die weite Welt, ihr Glück zu suchen. Auf dem Marsche von der Nacht überrascht, schlafen sie unter freiem Himmel ein. Eine Fee kommt in Gestalt eines hässlichen alten Weibes heran und bietet sich ihnen zur Frau an. Die drei Brüder entschuldigen sich und erklären, sie wollten weiter nichts als ein wenig Geld, um sich einen vergnügten Tag machen zu können. Die Fee antwortet: „Sagt mir, wonach ihr verlangt, und ihr sollt es haben.“ Der erste bittet um eine Börse, die immer voll Gold ist; der zweite um eine Pfeife, durch deren Blasen sofort ein ganzes Heer tapferer Kämpfer an seine Seite gezaubert wird; der dritte um einen Mantel, der seinen Träger unsichtbar macht. Die Fee befriedigt ihre Wünsche und verschwindet dann in Flammen, gleich dem Teufel. Der älteste Bruder, Stephan, geht mit seiner Börse nach Portugal, wo er spielt und verliert, jedoch immer reich bleibt. Das kommt der Königin-Wittve zu Ohren, welche den Fremden zu sehen wünscht, in der Hoffnung, sich in den Besitz seines Geheimnisses zu setzen; sie stellt sich in ihn verliebt und der Hochzeitstag wird bestimmt; doch sie hat schon vor demselben sein Vertrauen gewonnen und lässt ihn, nachdem sie ihm die Börse abgenommen, peitschen. Stephan kehrt zu seinen Brüdern zurück, erzählt ihnen sein Unglück, schlägt ihnen vor, sich an der Königin zu rächen, und verleitet sie, ihm die Pfeife zu leihen, welche Armeen ins Dasein ruft. Die Königin beschwichtigt ihn und behauptet, sie hätte bis zum letzten Augenblick sein Erscheinen am Hochzeitstage erwartet, versichert auch, er sei ohne ihr Wissen gepeitscht worden. Stephan giebt nach und die Pfeife geht aus seinen Händen in die der Königin über. Er wird wieder gepeitscht und zwar zweimal so stark als vorher. Wieder nimmt er seine Zuflucht zu seinen Brüdern; er beschwört sie, ihm den Zaubermantel zu leihen, mit dessen Hilfe er das Verlorene wiedergewinnen wolle; er erhält ihn, aber — wieder lässt er sich von der Königin täuschen. Aller Habe beraubt, irrt er verzweifelt umher, ein Bettler. In der Mitte des Januar sieht er einen mit schönen Feigen bedeckten Baum; nach ihnen lüstern, isst er mit Gier; doch für jede Feige, die er verschluckt, wächst ihm ein Stückchen Schwanz, so dick wie eine Boa, an. Er geht weiter, in noch grösserer Verzweiflung, bis er wieder Feigen, aber von geringerer Grösse findet; er isst sie und der Schwanz verschwindet. Von dieser Entdeckung höchst befriedigt, füllt er ein Körbchen mit den ersten Feigen und kommt als Landmann verkleidet in den Palast der Königin von Portugal. Alle Leute wundern sich über so schöne frische Früchte im Januar. Die Königin kauft das Körbchen und Alle essen; doch sofort wachsen an ihrem Hintertheil Schwänze. Stephan verkleidet sich nun als Arzt und heilt viele Leute mit den kleinen Feigen. Die Königin lässt ihn rufen; er zwingt sie, ihm erst zu beichten, und bei der Beichte muss sie ihm sagen, wo die drei Wunderdinge aufbewahrt sind. Nachdem er sie sich wieder zugeeignet, lässt er die Königin mit zehn Spannen Schwanz zurück und begiebt sich

Ebenso nun wie der Held der Volksmärchen, bevor er ein weiser Mann wird, gewöhnlich ein Esel ist, ist auch das vom Sonnenhelden gerittene Thier, ehe es ein echtes und edles Pferd wird, gewöhnlich eine werthlose Mähre oder ein dunkelfarbiger Esel. Die Sonne reitet am Anfang der Nacht ein schwarzes Ross, späterhin ein graues oder auch einen Esel oder einen Maulesel, am Morgen dagegen ein weisses und glänzendes Pferd, das einen schwarzen Schwanz hat; oder aber das schwarze Pferd der Nacht hat einen weissen Kopf oder weisse Beine oder Vordertheile, nebst goldenen Ohren und einem Nacken aus Edelsteinen.¹ Das ungeheuerliche trojanische Pferd des Epeios, eine Figur, welche das Pferd der Mythologie darstellt, hat bei Tryphiodor dem Egyptier² ebenfalls eine goldene Mähne, rothe Augen und silberne Zähne.

In dem dreizehnten ehstnischen Märchen bei Kreutzwald kommt der dritte Bruder drei Mal, die Prinzessin von dem Berge von Glas (oder Eis), wo sie schläft, zu erlösen. Das erste Mal hat er bronzefarbene Kleidung und sitzt auf einem bronzefarbenen Pferde; das zweite Mal ist seine und des Pferdes Farbe silbern; das dritte Mal kommt er in goldener Rüstung auf goldfarbigem Pferde.

In einem noch nicht publicirten piemontesischen Märchen wird der junge Prinz, dessen geliebte Prinzessin über das Meer entführt worden ist, von einem Adler, den er mit seinem eigenen Fleische füttert, über die Wogen getragen. Jenseits des Meeres angelangt, hört er, dass die Prinzessiu bestimmt ist, das Weib des Helden zu werden, der drei Mal im Wettlauf siegt; das erste Mal

reich und glücklich wieder zu seinen Brüdern. -- In dieser Erzählung müssen einige Glieder fehlen; es ist wahrscheinlich, dass die Fee die Brüder warnte, ihr Geheimniss irgend Jemandem zu verrathen. Die letzte Unternehmung ist jedoch mit viel mehr Wahrscheinlichkeit von dem dritten Bruder ausgeführt worden, der in Feenmärchen immer die Rolle des Schlangkopfes spielt, als von dem erstgeborenen, welcher hier den Dummkopf repräsentirt. — Polydorus spricht in seiner Hist. Angl. (Buch 13) von dem Pferdeschwanz als Züchtigung für eine Thomas, dem Erzbischof von Canterbury, zugefügte Beleidigung: „Irridentes Archiepiscopum caudam equi cui insidebat amputarunt. At postea nutu Dei ita accidit, ut omnes ex eo hominum genere qui id facinus fecissent, nati sunt instar brutorum caudati.

¹ Hiranyakarnam manigrivam arnas; Rigv. I, 122, 14.

² Ἰλιον ἄλωος 65 — 72.

erscheint er in schwarzer Kleidung auf schwarzem Rosse, das zweite Mal in Weiss auf einem weissen Pferde, das dritte Mal in Roth auf rothem Pferde. Jedes Mal siegt er und erhält demnach die schöne Prinzessin zur Gemahlin.

So ist das erste Pferd des Helden immer dunkelfarbig, gleich des Teufels Rossen, gleich Plutos Pferden, welche, an die Dunkelheit gewöhnt, vom Licht erschreckt werden; ¹ es wird dann das graue Pferd der Riesin, das graue Pferd, welches den todten Sigurd wittert, in der Edda. Der Pegasus selbst, der *ἱερός ἵππος* des Aratus, wird „halb vollendet“ (*ἡμιτελής*) ² geboren, ein Ausdruck, der mich an den *equus dimidius* ³ des Mittelalters erinnert, mit welchem der Maulesel gemeint ist. Vergessen wir nicht, dass der *equus hemionus*, welcher die weiten Steppen Hochasiens und die nördlichen Grenzen Guzarates bewohnt, eine Eselart ist, welche sich besonders durch die Länge und Schlankheit der Beine auszeichnet. Der indische Aruṇa, der Wagenlenker der Sonne (oder gar der Bruder der Sonne selbst, sofern er der Bruder Garuda, des Sonnenvogels ist), soll mit einem unvollkommenen Körper geboren sein; ⁴ er kann nur zum Theil glänzend und göttlich sein. Das schwarze Pferd dagegen hat gewöhnlich eine böse und dämonische Natur; es entspricht dem schwarzen Teufel; die schwarze Farbe selbst ist, nach dem Volksaberglauben, das Erzeugniss der bösen Natur. ⁵ Jedes Pferd hat nach Meister Agostino bei der Geburt ein Stück schwarzes Fleisch auf den Lippen, das von den Griechen *ἵππομανές* genannt wird: „La quale carne dici lo vulgo essere molto sospettosa a li maleficii.“ Meister Agostino fügt noch hinzu, dass die Mutter sich weigert, das

¹ Longa solitos caligine pasci
Terruit orbis equos; pressis haesere lupatis
Attoniti meliore polo, rursusque verendum
In chaos obliquo pignant temone reverti.

Claudianus, De raptu Proserpinae II, 193.

² Phainomena 215.

³ „Equus Dimidius, Mulus, in chart. ann. 1336 in Akat. Diplom. num. 966. Vide Grimm, Antiq. Jur. Germ. p. 255.“ Du Cange, s. v. Equus.

⁴ Mbb. I, 1470. 1471.

⁵ Quelli cavalli che sono de pilo morello se fanno de humore colerico impero che e più caldo humore et siccio che non e lo sangue et per questo produce ad nigredine el pelo. I tre libri della natura dei cavalli et del modo di medicar le loro infermità, composti da Maestro Agostino Columbre; Prologo 6, Vinegia, 1547.

Gubernatis, die Thiere.

Füllen saugen zu lassen, so lange es dieses Stück Fleisch auf den Lippen trägt, und Manche sagen, dass die Mutter selbst es isst. Im ersten Kapitel erwähnten wir den russischen *damavoi*, den Dämon, welcher während der Nacht auf Kühe, Ochsen und Pferde springt und sie schwitzen macht. Dieser Aberglaube wurde in Italien schon im 16. Jahrhundert von Meister Agostino bekämpft,¹ und darauf lässt sich mit der höchsten Wahrscheinlichkeit die, noch von vielen Stallknechten beobachtete, Sitte zurückführen, während der Nacht im Stall eine brennende Lampe zu lassen. Der Teufel fürchtet sich bekanntlich vor dem Licht (*Agni* heisst *rakshohan*, Ungeheuer tödtend) und sein schwarzes Ross gleicherweise. Es bedeutet deshalb nach zwei griechischen Versen² Unglück, wenn man von schwarzen Pferden träumt, während dagegen von weissen Pferden träumen Glück bedeutet. In der normannischen Sage von dem Priester Walhelm zeigt sich diesem in den ersten Tagen des Januar 1091 ein schwarzes Ross und führt ihn in Versuchung auf seinen Rücken zu steigen; kaum hat er es gethan, als es mit ihm nach der Hölle sprengt.³ Die Todten reiten nach dem Volksglauben ebenfalls oft auf schwarzen oder dämonischen Pferden.⁴

Ein sehr bekanntes russisches Märchen in Versen, das *Kaniok Garbunok* oder Klein Buckel-Pferdchen von Jershoff, fängt folgendermassen an: Ein alter Mann hat drei Söhne, von denen der jüngste, wie gewöhnlich, *Iwan Durak* oder *Iwan*

¹ *Devennosi corrigere et emendare quelli li quali se possono dire heretici, impero che voleno dire che quelle tal bestie che portano li crini ad volte et atrezate; et con loro poco cognoscimento dicono che sono le streghe che li cavalcano et chiamanli cavalli stregari; Agostino a. a. O. Prologo 10. — Ueber den *Damavoi* vgl. Ralston, *The Songs of the Russian People* p. 120. 139.*

² *Ἴππους μελαινὰς οὐ καλὸν πάντως βλέπειν*
Ἴππων δὲ λευκῶν ὄποις ἀγγέλον χάσις.

Im Toscanischen bedeutet das Träumen von fliegenden Pferden Neugkeiten; ohne Zweifel kann dieses fliegende Ross nur auf die nächtliche Fahrt des Sonnenhelden zurückgehen.

³ Vgl. Menzel, *Die vorchristliche Unsterblichkeits-Lehre*, Leipzig 1870.

⁴ Die Ungarn nennen die Todtenbahre *St. Michael's Pferd*; neugriechische Volkslieder stellen den Fährmann der Todten, *Charon*, zu Pferde dar; in der Schweiz gilt es als eine Todesankündigung, wenn am Fenster eines schwer Erkrankten des Abends ein Ross von der Strasse her sichtbar wird; *Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch I*, 163. 164.

der Narr ist. Der alte Mann findet jeden Morgen sein Kornfeld verwüstet; er wünscht den Zerstörer ausfindig zu machen und schickt seinen ersten Sohn die erste Nacht auf die Lauer. Dieser hat jedoch zu viel getrunken und schläft ein, ebenso der zweite Sohn in der nächsten Nacht. In der dritten Nacht ist Iwan an der Reihe; er schläft nicht ein. Um Mitternacht sieht er eine feuerschnaubende Stute daherkommen. Er bindet sie an einen Strick, springt auf sie, packt sie bei der Mähne und bezwingt sie; endlich verspricht die Stute, um loszukommen, Iwan eines von ihren Jungen zu geben, und führt ihn in den Stall, wo sich ihre drei Jungen befinden. Sie gibt Iwan ein kleines buckliges Pferdchen mit langen Ohren (den indischen *Ućaiḥṛava*), welches fliegt. Vermittelt dieses buckligen Pferdchens soll Iwan sein Glück machen; als er es fortführt, folgen ihm die Stute und die beiden anderen Füllen. Iwans beide Brüder stehlen die Stute und die beiden Füllen und gehen, sie dem Sultan zu verkaufen. Iwan trifft wieder mit ihnen zusammen und die drei Brüder stehen als Stallknechte in Diensten des Sultans; einige Zeit darauf rettet sich Iwan durch sein Pferdchen vor dem Ertrinken.

In dem dritten russischen Märchen bei Erlenwein wird der Stute des Tzaren, die das Wasser getrunken hatte, in welchem ein gewisser Fisch (in dem neunzehnten Märchen ein Hecht) gewaschen war, ein Hengst geboren, zu derselben Zeit als des Tzaren Tochter und ihre Magd zwei Helden Iwan Tzarević und Iwan Diević — d. h. Hans des Tzaren und Hans des Mädchens — das Leben schenken, Repräsentanten der *Açvins*. Iwan Tzarević reitet auf dem Hengst. Im neunzehnten Märchen heisst der Sohn der Stute Demetrius des Tzaren (*Dmitri Tzarević*), mit Identifizierung des Helden und des Pferdes. In dem fünften Erlenweinschen Märchen geht ein Kosak in den Wald, wo er in die Hände des Feindes fällt, der ihn in Stücke zu hauen, in einen Sack zu stecken und an sein Pferd zu binden befiehlt. Das Pferd sprengt davon und bringt ihn in das Haus von Silber und Gold, wo er wieder ins Leben gerufen wird. Während der folgenden Nacht ziehen ihn ein alter Mann und eine alte Frau, deren Gast er ist, um ihn zu wecken, an dem Kreuz, das er um den Hals hat, und er wird so in ein Pferd von Gold und Silber verwandelt. Gegen Abend wird das Pferd auf Befehl des Tzaren getödtet und wird (gleich dem Stier und der Kuh) ein Apfelbaum mit goldenen und silbernen Früchten. Der Apfelbaum wird abgehauen und wird eine goldene Ente. Die goldene Ente ist identisch mit dem

goldenen Pferde oder mit dem wiedererweckten Helden, d. h. der Morgensonne. Der Sack und das Pferd, welche den in Stücke gehauenen Helden tragen, stellen die Reise der Sonne in dem Dunkel der Nacht dar oder die Reise des grauen Pferdes, des unvollkommenen Pferdes, des Bastard-Maulesels oder des Esels.

In den russischen Mährchen wird ferner zwischen dem grauen und dem schwarzen Pferde ein Unterschied gemacht; das graue Pferd leistet dem Helden in der Nacht sehr wirksame Hilfe, das schwarze dagegen ist der Künder des Todes. Als im neunten Erlenweinschen Mährchen Iwan, des Kaufmannssohnes, Pferd auf die Suche nach den Pferden der Prinzessin von jenseits des Meeres geht, erwartet es Iwan am Gestade. Wenn er graue Pferde hervorkommen sehe, so solle dies das Zeichen sein, dass sein eigenes Ross lebt; erscheinen dagegen schwarze Pferde, so soll er schliessen, dass sein eigenes todt ist. Grau ist die Farbe der Trauer, Schwarz die des Todes.

Bei Afanassieff finden wir neue interessante Data. Iwan der Dumme lauert während der Nacht dem Pferde auf, das seines Vaters Erntefelder verwüstet und es gelingt ihm, dasselbe mit Ruthen von einem Lindenbaum zu binden, nachdem es Tabak gerochen. Darauf erwirbt es unter Beistand der Schwester des Helden Nikanore die Fähigkeit, die Schwänze von Kühen und Pferden, wenn es hinter ihnen herrennt, in Gold, wie ihre Hörner oder Mähnen und ihre Flanken in Sterne zu verwandeln. Kann es ein besseres Bild als dies von dem nächtlichen Sternenhimmel geben, dessen goldener Schwanz der rothe Abend und dessen, ebenfalls goldene, Vordertheile die Morgen-Aurora sind? ¹

In einem andern Mährchen ² haben wir Iwan den Sohn der Hündin an Stelle Iwans des Sohnes der Stute, jedoch in derselben Rolle. Iwan der Hündin wird, nachdem er die drei Prinzessinnen aus dem tiefen Brunnen befreit hat, selbst hineingeworfen. Das schwarze Pferd kommt ihn zu befreien, vermag es aber nicht; das graue Pferd kommt, vermag es aber ebensowenig; das rothe Pferd kommt und ihm gelingt es, den Helden herauszuziehen. Das schwarze Pferd stellt die schwarze Nacht, das graue die sich allmählich erhellende Nacht, das rothe den rosigen Morgen dar, welcher den Sonnenbelden, die Sonne befreit.

Der dritte Bruder besteigt ein wunderbares Pferd und ge-

¹ Afan. V, 37.

² Afan. V, 54.

langt zuerst zu dem bronzenen Schloss, dann zu dem silbernen, schliesslich zu dem goldenen.¹ Es ist dies eine Abart desselben Mythos und stellt in ähnlicher Weise die Sonnenfahrt vom Abend zum Morgen dar. Die nächste mythische Sage spielt jedoch wahrscheinlich vielmehr auf die drei Tage der Wintersonnenwende an, welche die Sonne zur Rückkehr nimmt. Der Held, Theodor, findet ein eben erst geworfenes Pferd, das die Wölfe ihm zugetrieben haben; er lässt es drei Dämmerungen lang im Thau weiden (gleich dem ungarischen Tatos, der sich von goldenem Hafer auf einem Silberfelde nährt, d. h. der während der Silbernacht oder auch während der weissen Dämmerung oder des schneeigen Winters die thauigen Feuchtigkeiten des Frühlings oder der Morgen-Aurora einsaugt). Den ersten Tag wird das junge Pferd so hoch wie ein halber Baum; den zweiten höher als ein Baum, den dritten Tag ist es so hoch wie der Himmel und trägt den Helden Theodor und sein Weib Anastasia auf seinem Rücken.

Iwan Durak wacht drei Nächte am Grabe seines Vaters.² Sein Vater verkündet ihm, wenn er in einer Zeit der Noth mit einem Heldenpfeiff ein Zeichen geben werde, so werde ein wunderbares graues Pferd erscheinen, ihm zu helfen, dessen Augen Flammen sprühen und dessen Nüstern Dampf schnauben. Iwan thut es und das Ross erscheint; er geht zu seinem rechten Ohr hinein und kommt zum linken wieder heraus. Vermittelst dieses Pferdes gelingt es Iwan, drei Mal das hoch oben an den Mauern des Palastes aufgehängte Bild der Tochter des Tzaren herabzuholen und er erhält so die schöne Prinzessin zur Gemahlin.

Nach einer andern Variation dieses Märchens³ geht Iwan, der dritte und närrische Bruder, mit dem werthlosesten Gaul aus dem Stalle unter freien Himmel und ruft das graue Pferd mit lautem Schrei herbei; er geht zu einem Ohr in dasselbe hinein und kommt zum andern wieder heraus. Zwei junge Reiter (die Açvins) erscheinen ihm und lassen ein Pferd mit goldener Mähne und Schwanz erstehen; auf diesem Pferde gelingt es Iwan, die Tochter des Tzaren durch zwölf Spiegel (den Eisberg des ehstnischen Märchens) hindurch zu küssen, welche damit seine Gemahlin wird. Hier finden wir also das hässliche Pferd, das von den beiden Reitern schön gemacht wird; welche durch die beiden

¹ Afan. I, 6.

² Ib. II, 25. — Vgl. III, 5. IV, 27.

³ Afan. II, 28.

Ohren des grauen Pferdes, aus denen sie kommen, dargestellt werden. Diese beiden Reiter geben dem Helden ein besseres Ross. Wohl verstanden: ihr eigen Schlachtröss (d. h. das Sonnenross) wurde aus einem hässlichen oder eselartigen während der Nacht ein schönes und edles; so müssen wir auch in dem Küllaros der Dioskuren wahrscheinlich einen Renner erkennen, der aus einem Esel in ein Heldenross verwandelt ist.

Bisweilen haben wir jedoch statt des Pferdes nur seinen Kopf. Die Stiefmutter verfolgt des alten Mannes Tochter;¹ die Verfolgte findet den Kopf einer Stute, welcher sie ersucht, ihn zu bedecken; schliesslich läßt er sie ein, zum rechten Ohr hineinzukriechen und zum linken wieder herauszukommen. Als sie das gethan, ist sie ein ausserordentlich schönes Mädchen. Die Stiefmutter sendet die eigene Tochter, um dasselbe Verschönerungsmittel zu probiren; doch diese behandelt den Kopf der Stute schlecht und wird von ihm verschlungen.

Eine ganz besonders deutliche Anspielung auf die Aqvins liegt in der 44. Erzählung des fünften Buches bei Afanassieff, welche mir eine vollgiltige Bestätigung der gegebenen Deutungen zu sein scheint. Als Basilica, das von der Stiefmutter verfolgte Mädchen, sich dem Hause der alten Hexe (baba-jega) nähert, sieht sie einen schwarzen Reiter auf das Thor desselben lossprengen, ganz schwarz gekleidet, auf einem Rappen, der unter die Erde verschwindet, worauf die Nacht hereinbricht.² Als der Tag zu erscheinen beginnt, sieht Basilica einen weissen Reiter vor sich, ganz weiss gekleidet, auf einem Schimmel mit weisser Schabracke. Die Jungfrau geht weiter; als die Sonne aufzugehen anfängt, sieht

¹ Ib. IV, 41. — In dem 21. Erlenwein'schen Märchen erlangt der arme Bruder Reichthum vermittelt des Kopfes einer Stute, während dagegen der reiche Bruder arm wird. — Bei Afan. V, 21 kriecht der Zwergknabe, der grosse Kraft besitzt, in das Ohr eines der beiden Pferde beim Pflügen, worauf sie ganz von allein ihre Arbeit verrichten, und der alte Vater des Zwerges sich zur Ruhe setzen kann. — In dem sechsten kalmükischen Märchen bringt der Kopf des todtten Pferdes, vom Baume gefallen, Reichthum und Glück demjenigen, welcher ihn fallen lässt und der einen goldenen Becher darunter findet: dies ist eine Erscheinungsform der Ambrosia, welche aus dem Pferdekopf kommt, wie wir weiter unten finden werden.

² Der russische Text scheint mir zu wichtig für die Geschichte der Mythen, als dass er hier nicht eine Stelle finden sollte: „Iediet apiát vsadnik: sam éornoi, adiet va vsiem éornom; na éornom kanié; padskakál k varótam babijaghi i is-česz, kak skvosz szemliú pravalilsia; nastála noč.“

sie einen rothen Reiter, ganz roth gekleidet, auf einem Fuchs.¹ Der Mythos bedarf keines Commentars; doch wird uns derselbe noch obendrein in dem Märchen selbst von der Hexe gegeben, welche um die Neugierde Basilicas zu befriedigen, ihr enthüllt, dass der schwarze Reiter die dunkle Nacht (но́ч ти́омна́я), der weisse Reiter den hellen Tag (днѣн ѵ́аснои) und der rothe Reiter die kleine rothe Sonne (си́олни́шко кр́асноје) darstellt.

Von der slavischen zur asiatischen Sage zurückkehrend treffen wir dieselben Mythen.

Beginnen wir mit dem dämonischen Pferde oder dem Pferdedämon. Schon der *Ṛigveda* kennt ihn; das Ungeheuer *Yātudhāna* nährt sich bald von Menschenfleisch (gleich dem *Bucephalus* der Alexandersage), bald von Pferdefleisch und bald von Kuhmilch. Wie wir sagten, es ist wahrscheinlich, dass der Brauch, eine brennende Lampe in den Ställen zu halten, eine Art Bann gegen den Dämon ist; der *Ṛigveda* erzählt auch wirklich, dass *Agni* (d. h. flammendes Feuer) solchen Ungeheuern die Köpfe abschlug.² Doch noch mehr: Der *Ṛigveda* liefert uns in demselben Hymnus den Beweis für eine andere Identificirung. Wir sahen im vorigen Kapitel, wie *Rebha*, der Rufer, der dritte Bruder ist, den seine neidischen und treulosen Brüder in den Brunnen warfen; und wir sahen oben, wie *Iwan*, welcher ebenfalls der dritte Bruder ist, mit helltönender Stimme das graue Ross anruft, das ihm helfen soll und wie derselbe *Iwan* der einzige ist, welcher das Pferdeungeheuer entdeckt, das die Saat oder die Ernte seines Vaters verwüstet. In demselben vedischen Hymnus, wo *Agnis* Flamme dem Ungeheuer, das die Pferde quält, die Köpfe abschlägt, wird *Agni* (d. h. Feuer) angerufen, damit der Held *Rebha* das Ungeheuer sehen kann, das mit seinen Hufen Verwüstung anrichtet.³

¹ *Idiót aná i draszit. Vdrúg skaćet mimo iejá vsadnik sam bieloi, adiet v bielom, kon pod nim bieloi, i sbruja na kanié biélaja; na dvarié stalo raszvictát. Idiót aná dalshe, kak skaćet drugoi vsadnik; sam krasnoi, adiet v krasnom i na krasnom kanie; stalo vshódit solntze.*

² *Yáñ páurusheyēna kravishá samañkte yo ačvyena paçuná yátudhānañ yo aghnyāyá bhāratī kshīram agne teshām çirshāñi harasāpi vṛiçā; Ṛigv. X, 87, 16. — Vgl. den Drachen, der die Pferde quält, im Tuti-Name bei Rosen II, p. 301 ff.*

³ *Tad agne čakshuḥ prati dhehi rebhe çaphāruḡam yena paçyasi yātudhānan; Ṛigv. X, 87, 12. — Der von Vishṇu getödtete Dämon Hayagrīva (d. h. Pferdehals) und Hayaçiras (d. h. Pferdekopf), und ein anderes Riesengeheuer Rāmāy. IV, 43. 44, gehen immer auf den vedischen*

Rebha und Bhūgyu sind zwei Namen des Helden, welcher in den Brunnen fällt, im Rigveda. Wir sahen vorhin in dem russischen Märchen, dass Iwan, der dritte Bruder, welcher in den Brunnen geworfen wird, von dem rothen Pferde befreit wird. Die Açvins befreien im Rigveda Bhūgyu aus dem See mittelst rothgefärbter Rosse.¹ Hier ist das graue und unvollkommene Pferd der Nacht ein rothes geworden. In demselben vedischen Hymnus wird Rebha, der von den Wassern überwältigt, mit seinem eigenen Pferde identificirt (Iwan ist der Sohn der Hündin oder der Kuh oder der Stute), indem er mit einem von Bösen verstecktem Pferde verglichen wird.²

Wir sahen oben in dem russischen Märchen wie die beiden Reiter, welche aus dem Ohr des grauen Pferdes herauskommen, dem närrischen Iwan, der ein hässliches und werthloses Pferd hat, einen prächtigen Zelter geben, mit welchem dieser all die

açva-yātudhāna zurück. Wir sind schon mit dem Dämon bekannt, welcher während der Nacht die Pferde schwitzen und dürr werden lässt, d. h. der sie hässlich macht. In der römischen Sage wurden Castor und Pollux, nachdem sie den Römern in der Schlacht am lacus Regillus beigekämpft, am ambrosischen lacus Juturnae gesehen (Ovid, Fasti, I), wo sie ihren Pferden den Schweiß mit dem Wasser dieses Sees abwuschen, welcher sich in der Nähe des Tempels der Vesta befand. Darauf spielt Macaulay an in den Versen:

„And washed their horses in the well
That springs by Vesta's fane.“

— Battle of the Lake Regillus, 39.

Das Heilwasser der Dioskuren oder Söhne des Glänzenden, würde hier die Stelle des bei Nacht in den Ställen angezündeten Feuers einnehmen, wie auch des vedischen Agni, der das Pferdungeheuer tödtet. Mein Freund Giuseppe Pitre schreibt mir, dass man in Sicilien auf den Rücken eines Esels, Maulesels oder Pferdes, wenn es in einen neuen Stall gehen soll, Salz streut (eine Form der christlichen Taufe), damit die Feen es nicht lahm machen können. — Der Küllaros, das Heldenpferd der Dioskuren, ist vielleicht mit dem Worte *κυλλός*, lahm und krumm, verwandt; bevor das Sonnenpferd ein Heldenross wird, ist es bucklig, lahm, mager und hässlich; der lahme Held, das lahme Pferd (Esel oder Maulesel), der lahme Teufel scheinen mir drei *penumbrae* des Sonnenhelden oder der Sonne in der Dunkelheit zu sein.

¹ Vibhir ūhathur řigrebhir açvāñ; Rigv. I, 117, 14. — Vgl. VII, 69, 7.

² Açvañ na gūlham açvinā durevair řishim narā vřiřaṇā rebham apsu; Rigv. I, 117, 4. — Die Açvins setzen über das Meer auf einem Wagen, der einem Schiff gleicht; dieser Wagen soll die Sonne zur Decke haben — rathena sūryatvacā; Rigv. I, 47, 9.

schwierigen Thaten vollbringt, die ihm ein Recht auf die Hand der Königstochter verleihen. Es ist merkwürdig, wie genau der vedische Mythos mit dieser europäischen Sage übereinstimmt. „Die Aṇvins haben dem, der ein schlechtes Pferd hatte, zu seinem ewigen Glück ein herrliches, glänzendes gegeben!“¹ In einem andern Hymnus giebt der Gott Agni seinem Verehrer einen frommen, treuen, unbesiegbaren und sehr ruhmreichen Sohn, welcher Helden besiegt, und ein schnelles, siegreiches und unbezwingbares Ross.²

Wir sahen ferner, wie Iwan, der populärste Typus des russischen Helden, immer drei Versuche zu machen hat, bevor er sein Unternehmen auf dem wunderbaren Rosse, das er von den beiden Reitern erhalten hat, vollbringt. Der R̥igveda, welcher die berühmten mythischen drei Schritte Vishṇus, der einen grossen Leib hat (bṛiḥac̥charira)³, des weitschreitenden (urukrama)⁴ feiert, Vishṇus, der mit drei Schritten den ganzen Himmelsraum durchmisst,⁵ verräth in einem andern Hymnus das Geheimniss, wie Vishṇu dieses göttliche Unternehmen vollbringen konnte, indem er sagt, dass er, als er mit der Stärke Indras diese drei Schritte machte, von den beiden schönhaarigen Pferden Indras gezogen wurde⁶ (d. h. dass die beiden Aṇvins ihm das schnelle und starke Ross liehen, welches ihn zum Siege tragen sollte). Die drei Schritte Vishṇus entsprechen also den drei Stationen Iwans, den drei Wettläufen des jungen Helden, um die schöne Prinzessin zu gewinnen. Vishṇu erscheint auch im Rāmāyaṇa⁷ inmitten

¹ Yam aṇvinā dadathuḥ çvetam aṇvam aghāçvāya çaçvad it svasti; R̥igv. I, 116, 6.

² Agnis tuviçravastamain tuvibrahmāṇam uttamam atūrtaṁ çrāvayat-patim putram dadāti dāçuṣhe — Agnir dadāti satpatim sāsāha yo yudhā nṛibhiḥ agnir atyaṁ raghushyadsūn gētāram aparāçitam; R̥igv. V, 25, 5. 6.

³ R̥igv. I, 155, 6.

⁴ I, 154, 4.

⁵ Vishṇor nu kaṁ viryaṇi pra voçam yaḥ pāthivāni vimame raçānsi yo askabbāyad uttaram sadhaṣṭhaṁ vicakramāṇas tredhorugāyah; R̥igv. I, 154, 1.

⁶ Yadā te viṣṇur oçasā triṇi padā vicakram ad it te haryatā hari vavakshatuh; R̥igv. VIII, 12, 27. — Ich bin bei der Uebersetzung des Wortes vavakshat us der Angabe des Benfey'schen Glossars zum Sāmaveda gefolgt, nach dem Petersburger Wörterbuch würde zu übersetzen sein: „die beiden liessen erstarken“. Der Leser kann zwischen beiden Deutungen wählen; das Wesen des Mythos wird dadurch nicht berührt.

⁷ Rāmāy. IV, 40.

des Sees von flüssiger Butter, alle Wesen anziehend, in Gestalt eines Pferdekopfes. Der Held und das Sonnen- oder Mondross sind identisch.

Indra wird aufgefordert sein rechtes und sein linkes (Pferd) zusammenzuschirren, sich berauscht seinem lieben Weibe zu nahen.¹ Vermittelst des von den beiden Reitern empfangenen Pferdes erlangt der russische Iwan sein Weib; im R̥igveda wurden die beiden Aṣvins selbst durch ihren reissend schnellen Wagen Gatten der Tochter der Sonne.² Die Pferde der Sonne werden so vollständig mit dem von ihnen gezogenen Wagen identificirt, dass sie von ihm abhängig, mit ihm vereint, ja sogar von ihm geboren genannt werden.³ Die Aṣvins lassen deshalb vermittelst des Pferdes das Weib bald von dem Sonnenhelden, dem alten Ūyāvana, der wieder jung gemacht ist (Tithōn),⁴ bald von der Sonne gefunden werden, bald finden sie sie selbst (vielleicht den Wagen gleich Pferden ziehend). Auch Rāma, der im Rāmāyana⁵ als Befreier Sitās dargestellt wird, wird mit dem Sonnenrosse, mit der auf dem Berge geborenen Sonne verglichen.

Wir haben in den russischen Mährchen gesehn, wie der Kopf des Pferdes dieselbe Zauberkraft besitzt als das wunderbare Pferd selbst, das die beiden Reiter dem Helden Iwan geben. So steht in dem vedischen Mythos und in der entsprechenden brāhmanischen Tradition der Pferdekopf Dadhyañc in direkter Beziehung zu dem Mythos von den Aṣvins. Der weise Dadhyañc zeigt sich ergeben gegen die Aṣvins, denen er, obwohl er weiss, dass er die Enthüllung, die er macht, mit seinem Kopfe bezahlen muss, mittheilt, was er über die Ambrosia oder die Madhuvidyā weiss. Die Aṣvins schenken ihm für den verwirkten einen Pferdekopf (seinen eigenen), welcher Heldenwunder verrichtet. Mit den Knochen des Dadhyañc oder mit dem Kopf des Pferdes Dadhyañc (d. h. der in Butter oder Ambrosia geht), welcher in dem ambrosischen See Çaryanāvata aufgefischt ist (der Kopf des Pferdes

¹ Yuktas te astu dakṣiṇa uta savyaḥ çatakrate tena gāyām upa priyām mandāno yāhy andhaso yogā; R̥igv. I, 82, 5.

² Tad ū shu vām aḡiraṁ çeti yānain yena pati bhavathaḥ sūryayāḥ; R̥igv. IV, 43, 6. — Im folgenden Hymnus, Strophe 1, wird die Aurora bald Tochter der Sonne, bald Kuh genannt: Tam vām rathuṁ vayan adyā huvema prithuḡrayam aṣvinā saṅgatim goḥ — Taḥ sūryām vahati.

³ Rathasya napytaḥ: R̥igv. I, 50, 9.

⁴ R̥igv. I, 116, 10.

⁵ VI, 9.

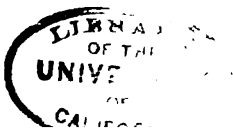
Vishnu in dem See von Butter),¹ zerstört Indra die neunundneunzig feindlichen Ungeheuer (wie Simson die Philister mit der Eselskinnlade).² Dieser Tausch scheint den Sagen, welche auf dem Mythos von den Açvins beruhen, gemeinsam zu sein, d. h. den Sagen von den beiden Heldenbrüdern oder Heldengefährten. Im Tuti-Name³ werden die Köpfe des Fürsten und des Brahmanen, die einander ausserordentlich ähnlich sind, abgeschnitten und dann wieder angesetzt; doch kommt durch ein Versehen der Kopf des einen auf den Körper des andern, so dass die Frau des Prinzen in Verlegenheit geräth, mit welchem von beiden sie zu thun hat. Diese Vertauschung des Gatten (welche der Vertauschung des Weibes in der im ersten Kapitel erwähnten Bertsage entspricht) ist in der Sage von den beiden Brüdern sehr häufig und endet oft mit dem Bruch des zwischen ihnen herrschenden vollkommenen Einverständnisses. Die beiden Brüder oder Gesellen, die sich um die Frau streiten, sind eine Abart der Sage von den drei Brüdern, die nach Befreiung der schönen Prinzessin dieselbe unter sich theilen wollen.

Der Rigveda scheint noch nicht deutlich die beiden Açvins in Uneinigkeit darzustellen — sie sind gewöhnlich bei guten Handlungen vereint; da wir jedoch den Blinden und den Lahmen der Veden, welche durch die Gnade Indras oder der Açvins selbst geheilt werden, schon kennen; da wir wissen, dass die Açvins im Rigveda sich von Dadhyañc, der einen Pferdekopf hat, zu der Ambrosia führen oder sich zeigen lassen, wo dieselbe ist, wahrscheinlich um sich selbst Gesundheit und Stärke zu verschaffen; da in der neunten Strophe des 117ten Hymnus des ersten Buches des Rigveda das wunderbare Pferd der Açvins, welches das Schlangengeheuer tödtet (ahihan), nur eins ist; da wir wissen, dass die Açvins rennen, um die Braut für sich

¹ Der See Brähmans, den Hanumant im Rāmāy. VI, 53 besucht, hat die Gestalt einer Pferdeschnauze (hayānana).

² Indro dadhiñc astabhīr vṛitṛāny apratishkutaḥ ḡaghāna navatīr nava; Rigv. I, 84, 13. 14. I, 117, 22; vgl. den entsprechenden Commentar Śāyanaas. — Die Knochen des Heldenpferdes besitzen gleiche Kraft wie das Pferd selbst; so sahen wir im vorigen Kapitel, wie der geopfert Stier (resp. Kuh) mit erneuter Kraft wieder ersteht, als seine Knochen aufbewahrt werden. — Vgl. über diesen Gegenstand die interessanten und reichhaltigen Détails mit besonderer Beziehung auf den europäischen Volksglauben bei Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch, I, 219—253.

³ II, 24 (p. 169).



zu gewinnen, und da wir den Umstand nicht ignoriren können, dass in dem Märchen von dem Lahmen und dem Blinden dieselben, als ein Weib auf den Schauplatz der Handlung tritt, einander Leids anzuthun suchen; da wir ferner wissen, dass von den beiden griechischen Brüdern, den Dioskuren, nur einem einzigen von den Göttern die Unsterblichkeit verliehen wurde; da es uns endlich bekannt ist, dass von den beiden Brüdern nur der der wahre Held ist, welcher vermittelt seines Pferdes den Sieg über das Ungeheuer davon trägt, — so ist es klar, dass wenn wir auch im *Rig veda* noch nicht den Mythos von den beiden Brüdern in Zwietracht finden, wir doch wenigstens in der Ambrosia und in der von ihnen gewonnenen Braut den Keim des angegebenen Mythos haben; denn aus der Vorstellung von dem bevorrechteten Bruder musste sich sehr natürlich die des neidischen herausbilden.

In Hesiods *Theogonie* haben wir die beiden Brüder Chrysäor und Pegasos, welche der von Poseidon geschwängerten Medusa (der Abend-Aurora) entspringen, nachdem Persens ihr den Kopf abgehauen hat. Pegasos, der jüngere Bruder, wird das Heldenross. Bei Hesiod selbst und in den *Metamorphosen* Ovids trägt er den Donner und die Donnerkeile des Zeus. Der Held Bellerophon reitet ihn und besiegt mit seiner Hilfe die Chimäre und die Amazonen; er wird das Pferd der Aurora, das Pferd der Musen, das ambrosische Ross. Das Ungeheuer Chimära erscheint in Hesiods *Theogonie* als die Tochter Typhaons und der Echidna, der ungeheuerlichen Tochter Chrysäors. Deshalb haben wir in dem Conflict, in welchem Bellerophon mit der Chimäre liegt, eine Form des Kampfes, welcher zwischen den Zwillingspferden Pegasos und Chrysäor, dem göttlichen und dem dämonischen, geführt wird.

In dem analogen Mythos von den griechischen Dioskuren (den Söhnen des Glänzenden d. h. des Zeus, ganz wie die vedischen Açvins die Söhne des glänzenden Himmels sind; ¹ Zeus wird mit den Dioskuren, wie Indra mit den Açvins in Verbindung gebracht) finden wir wieder die Zwillinge, welche kämpfen, um ein Weib wiederzugewinnen, das ihnen entführt worden ist, d. h. ihre eigene Schwester Helena. Einer von den beiden Brüdern ist sterblich, der andere unsterblich; der letztere mit seinem sterblichen Bruder in der Hölle geht durch die Nacht. Die Doppel-

¹ *Divo napátá; Rig v. I, 182, 1.*

gestalt der Sonne, die am Abend sich in die Nacht versenkt und in ihr verliert, welche letztere bald schwarz, bald vom Monde erhellt ist, und die am Morgen in glänzender Gestalt hervorkommt, hat den Mythos von den beiden Brüdern bereichert. Der eine derselben, der rothe Reiter, steht in besonderer Beziehung zu der Morgensonne; der andere hängt innig mit dem Silbermonde, dem weissen Reiter, zusammen, und wenn der letztere fehlt, mit der unterirdischen Dunkelheit.

Die beiden Brüder können ohne Schwierigkeit aufgefasst werden als um den Besitz der Braut streitend, wenn sie dieselbe zwischen sich haben, da die Aṇvins, als Mondlicht und Sonne betrachtet, wirklich die Aurora zwischen sich nehmen. Der oben angeführte vedische Hymnus zeigt uns, wie beide Aṇvins, auf dem schnell rennenden Wagen anlangend, die Gatten Sūryās, der Tochter der Sonne, wurden. Doch gerade diese Sūryâ muss sich in dem vedischen Hochzeithymnus mit einem Gatten begnügen, welcher Soma heisst, so dass die Aṇvins nur den Platz von Brautführern einnehmen können. Die Aṇvins würden also von der Hochzeit der Sūryâ als Hauptpersonen ausgeschlossen erscheinen; sie würden nichts weiter als Beisteher sein; und wirklich spielen sie auch in den vedischen Hymnen oft diese Rolle, indem sie bald der Braut den Gatten zu finden verhelfen, bald den Gatten sein Weib wiedergewinnen lassen. Wir wissen bereits, dass durch ihre Vermittelung Ćyavana, die alte Sonne (ein vedischer Tithōnus), wieder jung wurde und im Stande war, die Aurora zu heirathen; wir wissen, dass sie dem Vandana (eigentlich: Gesicht) die Sehkraft gaben, dass sie den Blinden sehend,¹ den Lahmen gehend machten und noch manche andere Werke der Barmherzigkeit verrichteten, welche jedoch viel ruhmvoller gewesen wären, wenn alle diese Handlungen nicht in Wirklichkeit immer auf eine Wohlthat gegen sie selbst als Blinde, Lahme oder Ertrunkene hinausliefen. Es ist deshalb sehr wahrscheinlich, dass wenn sie dem Helden eine Braut geben, sie sich dieselbe bald als Mondbald als Sonnenhelden selbst aneignen. Wenn wir also lesen, dass die Aṇvins als Brautführer bei der Hochzeit der Sūryâ und des Soma zugegen sind, so sind wir sehr geneigt zu denken, dass in diesem Falle hinter dem Soma einer der beiden Aṇvins steckt.

¹ Sushupvânsam na nirṇiter upasthe sūryam na dasrâ tamasi kshiyantam çubhe rukmam na darçatam nikhâtam ud ûpathur aṇvinâ vandanâya; Rîg v. I, 117, 5.

In Indra und Soma, welche im *Rigveda* oft zusammen besungen werden, haben wir meines Erachtens eben nur eine andere Erscheinungsform der *Açvins*, und dies scheint mir um so glaubhafter, als ich sie beide, gleich den *Açvins*, in einem und demselben Pferde personificirt finde, dessen Rücken mit Honig bedeckt und welches schrecklich und schnell ist,¹ und weil sie zusammen gegen den *yâudhâna* angerufen werden, den der Held *Rebha* durch Gnade der *Açvins* glücklich entdeckt und fortjagt.² Das *Tâittiriya-Brâhmaṇa*³ stellt uns die Tochter der Sonne (*Sâvitri*) mit dem Namen *Sitâ* dar, als verliebt in Soma, der jedoch ein anderes Weib, die *Çradhâ* (d. h. Treue) liebt, fast als ob die Tochter der Sonne, die Aurora, für ihn wenigstens, ein Symbol der Untreue wäre. Wahrscheinlich geht dieser Embryo eines Mythus zurück auf den Uebergang der Aurora von ihrem Liebesverhältniss mit dem weissen Reiter (der weissen Dämmerung), wovon man vermuthete, dass es in besonderer Beziehung zu dem Monde (Soma) stehe, zu ihrem Verhältniss mit dem rothen Reiter (der Sonne) oder vice versa auf die Aurora, welche am Abend den rothen Reiter, die Sonne (bald ihren Vater, bald ihren Gatten) verlässt, um sich dem weissen Reiter, der weissen Dämmerung, dem König Soma oder dem Silbergott *Lunus* in die Arme zu werfen. Ueberdies bemerkt schon *Yâska* im *Nirukta*,⁴ dass die *Açvins* bald mit dem Tage und der Nacht,⁵ bald mit der Sonne und dem Monde identificirt werden.

Wenn wir also lesen, dass die *Açvins* die Tochter der Sonne zur Gemahlin erhielten und dass diese Beide zu Gatten erkor,⁶ so müssen wir die Stelle *cum grano salis* verstehen und schliessen,

¹ *Madhupriṣṭhâṃ ghoram ayâsam açvam; Rigv. IX, 89, 4.*

² *Rigv. VIII, 104, 15—25.*

³ Angeführt bei *Muir, Sanskrit texts V, 264.* — Soma mit *Agni* vereinigt im *Rigveda*, Soma mit *Rudra* vereinigt, scheinen mir identisch mit Soma vereinigt mit *Indra*. — Vgl. *Muir V, 269, 270.*

⁴ *XII, 1* angeführt von *Muir, Sanskrit texts, V, 224.*

⁵ In der *Edda* finden wir die *Açvins* unter den Gestalten von Nacht und Tag. *Odin* nahm *Natt* und ihren Sohn *Dag*, gab ihnen zwei Pferde und zwei Karren und versetzte sie in den Himmel, um die Erde in vierundzwanzig Stunden zu umkreisen. *Natt* kam zuerst mit ihrem Pferde *Hrimfaxe* an; dieses spritzt jeden Morgen den Schaum von seinem Gebiss auf die Erde; es ist der Thau. Das Pferd *Dags* heisst *Skenfaxe*; die Luft und die Erde werden durch seine Mähne erhellet.

⁶ *A vâm patitvaṃ sakhyaâya gâgmushî yoshavriṇita gēnyâ yuvâm pati; Rigv. I, 119, 5.*

dass bisweilen einer von ihnen vorgezogen wurde, sofern der vedische Hochzeitshymnus von nur einem Gatten Sūryās, Namens Soma, spricht, mit welchem, wie bemerkt, Yāska einen der Aṇvins identificirt. Wir lesen bei Pausanias unter griechischen Sitten, dass die Braut, wenn sie in das Haus des Bräutigams geführt wurde, einen Wagen zu besteigen und sich in die Mitte desselben zu setzen pflegte, den Bräutigam auf der einen, ihren nächsten Verwandten auf der andern Seite als Brautführer. Die Bevorzugung des einen der beiden Brüder vor dem andern weckt natürlich die Idee eines Streites zwischen ihnen; nichtsdestoweniger weiss, wie gesagt, der Ṛigveda, der uns doch schon den Mythos von dem von seinen Verwandten in dem Brunnen verlassenen dritten Bruder bietet, nichts von einem offenen Kampfe zwischen den beiden Brüdern.

Eine offenbar indische Variation dieses Mythos liegt in der wohlbekannten Episode des Mahābhārata vor, welche die Abenteuer Sundas und Upasundas erzählt, zweier unzertrennlicher Brüder, die in Liebe und Eintracht mit einander lebten, indem sich jeder dem Willen des andern unterordnete und die ihr ganzes Leben lang sich gegenseitig nichts missliebigen gesagt hatten. Die Götter werden neidisch auf ihre Vortrefflichkeit, wünschen sie zu prüfen und schicken eine Nymphe von bezaubernder Schönheit, sie zu verführen. Jeder der beiden Brüder verlangt bei ihrem Anblick den ausschliesslichen Besitz der göttlichen Jungfrau und sie kämpfen um dieselbe. Sie streiten so lange und so verzweifelt, dass sie beide sterben. Die Götter, welche auf die Trefflichkeit der beiden Brüder Sunda und Upasunda neidisch sind, sind dieselben wie die, welche aus Neid auf das Gute, das die Aṇvins Jedermann thun, sie als himmlische Ṇdras behandeln unter dem Vorwande, dass sie sich durch ihre Berührung mit Menschen verunreinigen, und sich weigern, sie als unrein zu den Opfern zuzulassen.¹

In den Zwillingsbrüdern Nakula und Sahadeva, den Söhnen der Aṇvins, leben die Aṇvins selbst wieder auf, werden besser gemacht, nach dem Ausdruck des ersten Buches des Mahābhārata. Der erstgeborene, Nakula, ist vielleicht der wirkliche Aṇvin, welcher das Ungeheuer tödtet. Nakula ist der Name, welcher dem

¹ Vgl. die Sagen über den von den Aṇvins geheilten Ćyavana im Ćatapatha Brāhmaṇa und im Mahābhārata, angeführt von Muir, Sanskrit texts V, 250 ff.

viverra ichneumon gegeben wurde, dem Todfeinde der Schlangen, welcher uns auf das Pferd Abiban (Schlangentödter) zurückführt, wie das Pferd der Açvins, oder vielleicht vielmehr eines der Açvins, im *Rigveda* genannt wird. Von den beiden Dioscuren ist ferner auch nur einer speciell der Reiter; der andere ist der Tapfere im Kampf.¹ Der sterbliche Bruder, der welcher in der Hölle zu bleiben und gegen die Ungeheuer der Nacht zu kämpfen hat, ist Castor der Reiter. Pollux dagegen, der starkarmige, ist der unsterbliche, die Tagessonne, der welcher den von seinem Bruder in der Nacht erfochtenen Sieg sich zu Nutze macht, bei welchem nächtlichen Kampfe die Gandharvas (die Pferde, welche in den Wohlgertichen wandeln) auch auf Kriegssrossen reiten, heldischen, unverwundbaren, göttlichen, ausserordentlich schnellen, welche nach Belieben die Farbe ändern — die Gandharvas, deren Stärke während der Nacht wächst, wie einer von ihnen im *Mahâbhârata* den Arguna belehrt, als er ihm Gandharvische Wissenschaft mittheilt.²

Im *Râmâyana* werden die beiden Brüder Râma und Lakshmaņa mit den Açvins verglichen, der Sonne und dem Monde, als einander ähnlich, und ihre gegenseitige Liebe erinnert uns an die der Açvins.³ Râma und Lakshmaņa leben immer in Frieden mit einander; hier ist jedoch eine Stelle, die als Verbindungsglied zwischen dem Mythos von den beiden freundlichen und dem von den beiden feindlichen Brüdern dienen könnte: als Râma allein im Walde tausende von Ungeheuern bekämpft, bleibt Lakshmaņa mit Sitâ in einer Höhle verborgen.

Doch zeigt uns das *Râmâyana* selbst die beiden Brüder in offenem Kampfe in der Sage von den beiden Brüdern Bâlin und Sugriva, den Kindern der Sonne, schön wie die beiden Açvins, so vollständig einander gleich, dass es unmöglich ist, sie von einander zu unterscheiden und dass Râma, als er dem Sugriva zu Gefallen den Bâlin tödten will, nicht weiss, welchen er schlagen soll, bis Sugriva sich einen Kranz aufs Haupt setzt, als Zeichen der Wiedererkennung.⁴ Einst waren Bâlin und Sugriva innige

¹ *Rigv.* I, 8, 2 wünschen auch die Anrufer Indras gegen die Feinde, die Ungeheuer *Mushṭihatya* und *Arvatâ* mit der Faust und zu Pferde zu kämpfen.

² *Mbh.* I, 6484—6504.

³ *Râmây.* I, 49. II, 7.

⁴ IV, 12.

Freunde, doch um eines Weibes willen wurden sie Todfeinde. Sugrīva klagt, Bālin, sein älterer Bruder, habe ihn seines Weibes Rumā beraubt;¹ doch ist es nicht gewiss, ob nicht vielmehr Sugrīva Bālins Weib gestohlen. Bālin scheint speciell die Abendsonne darzustellen; das Rāmāyaṇa² sagt von ihm, während die Sonne nicht am Himmel stehe (d. h. in der Nacht), gehe er ohne zu ermüden von dem westlichen nach dem östlichen Ocean; damit wird die vermuthete Fahrt der Sonne in dem Ocean der Nacht, in der Höhle oder der Dunkelheit geschildert. Als Bālin in der Höhle ist, wird er von seinem Bruder Sugrīva verrathen. Als die beiden Brüder, Bālin und Sugrīva, noch gute Freunde sind, ziehen sie zusammen aus, dem Ungeheuer Māyāvin nachzujagen (dem Bruder Dumdubhis, welcher im Rāmāyaṇa³ selbst, in der Gestalt eines dämonischen Büffels gegen Bālin nahe dem Eingang der Höhle kämpft). Der Mond geht auf, um ihnen den Weg zu zeigen. Das Ungeheuer entkommt in die Höhle, in welche Bālin ihm nach-eilend eindringt, während Sugrīva draussen bleibt und seine Rückkehr erwartet. Nach geraumer Zeit sieht Sugrīva Blut aus der Höhle fließen (in analogen Sagen ist es statt Blut ein Schatz; oder auch eine Prinzessin oder schöne Jungfrau tritt heraus in glänzenden Gewändern). Das ist das Blut des von Bālin getödteten Ungeheuers; doch Sugrīva hält es für das seines Bruders Bālin. Er kehrt heim, erklärt, indem er öffentlich seinen Kummer zeigt, dass Bālin todt ist und lässt sich an seiner Statt die Königskrone aufsetzen (vielleicht auch mit der Krone das Weib seines Bruders geniessend). Mittlerweile versucht Bālin, nachdem er das Ungeheuer Māyāvin getödtet, aus der Höhle zu kommen, findet jedoch den Zugang verschlossen. Als den Urheber dieser abscheulichen Handlung vermuthet er seinen Bruder Sugrīva; nach gewaltigen Anstrengungen gelingt es ihm, eine Oeffnung zu finden; er kommt heraus, kehrt heim in den Palast und vertreibt Sugrīva daraus, den er auch später immer verfolgt.⁴ Sogar Aṅgada, Bālins Sohn, beschuldigt eines Tages Sugrīva, gegen den er aufgebracht ist, einst seinen Bruder Bālin in der Höhle eingeschlossen zu haben, um sich in den Besitz seines Weibes zu setzen.

Im Avesta scheint mir der Name und der Mythos von Kereçāpa

¹ IV, 7. 17.

² IV, 8.

³ IV, 10.

⁴ Rāmāy. IV, 8.

von besonderem Interesse zu sein. Dem Zendwort *kereçâçpa* entspricht sanskritisches *kriçâçva* (der Name eines kriegerischen Rishi und Helden), d. h. der mit dem magern Pferde. Der Held *Kereçâçpa* hat im Avesta einen Bruder Namens *Urvâksha* (ein Wort, das vielleicht gleich *urvâçpa* ist; das zugegeben, würde *urvâksha* den mit dem fetten oder grossen Pferde bedeuten.¹)

Wir bemerkten schon, dass der vedische wie der slavische Held sein Glück mit einem hässlichen und schlechten Pferde beginnt; so ist auch der Held *Kereçâçpa* von den beiden Brüdern des Zend-Mythus der gute, heldische und wahrhaft ruhmvolle. Doch wird in einer der Sagen von *Kereçâçpa* gesagt, dass derselbe voll Ungeduld das Feuer geschlagen habe, weil es auf seinen Wunsch nicht schnell genug herbeikam. Für diese Sünde ist er von den späteren Parsen in die Hölle gewiesen worden² (die Abendsonne, welche in die unterirdische Nacht hinabsteigt); der Mythus von *Kereçâçpa* und *Urvâkshya* ist augenscheinlich eine persische Gestaltung des Mythus von den Dioskuren, welche, wie mir scheint, noch einmal in den beiden Zendbrüdern *Gustâçp* und *Açpâyaodha* (der mit dem Pferde kämpft) wiedererscheinen.

In dem Epos *Firdusis* scheinen mir die beiden Brüder *Piran* und *Pilsem*, die zusammen gegen die Turanier kämpfen und von denen der erstere und ältere den letzteren und jüngeren aus den Gefahren befreit, welchen er unter den Feinden ausgesetzt ist, Wiederverkörperungen desselben Mythus zu sein.

Wir finden den wolkigen oder finsternen Nachthimmel im *Rigveda* und im Avesta als *açman* oder Berg von Stein dargestellt. Als die Abendsonne auf den Berg fällt, wird dieser zu Stein und der ganze Himmel nimmt die Farbe dieses Berges an. Als der Held des Volksmärchens das Ungeheuer verfolgt, verbirgt sich letzteres unter einem Felsen; der Held hebt den Felsen auf und steigt in die Höhle hinab, d. h. verbirgt sich selbst in dem Berge von Stein oder verwandelt sich in Stein, und wenn er ein Pferd hat, erleidet dieses dieselbe Umgestaltung.

In der Erzählung von der *Merhuma*, die gesteinigt wird (der

¹ Der persische Held erhält oft den Namen nach seinem Pferde oder seinen Pferden; daher Namen wie *Kereçâçpa*, *Vistâçpa*, *Argâçp*, *Gustâçp*, *Yapâçp*, *Pûrushâçpa*, *Açpâyaodha* etc.

² Vgl. Spiegel, *Avesta* II, 72. — In den serbischen Märchen von *Wuck* schläft einer von zwei Brüdern, mit allen seinen Leuten in Stein verwandelt, bis der andere kommt, ihn zu befreien und wiederzuerwecken.

in den Bergen von Stein verlorenen Aurora), im Tuti-Name¹ haben wir den von einem Dämon besessenen Bruder, welcher das Weib seines Bruders verführt, während dieser auf Reisen ist. In der Erzählung von Mansûr im selben Tuti-Name² nimmt der widerwärtige Fari ganz die Gestalt des abwesenden Gatten an und bringt es dahin, dessen Weib zu verführen. Das sind zwei Gestaltungen des Mythos von den Açıns.

Das fünfte kalmtückische Märchen (indischen Ursprungs) ist ganz unverkennbar eine Reproduktion des Mythos von den Açıns, sogar bis auf die mythischen Namen. Der König, Kun-snang (der Allerleuchtende, gleich dem vedischen Viçvaveda und dem slavischen Vsievoda, dem Allseher), hat von zwei Müttern zwei Söhne — „Sonnenschein“ (im Jahre des Tigers geboren; vielleicht im sol-leo, im Juli, im Sommer, unter dem Sonneneinfluss) und „Mondschein“. Die zweite Frau liebt ihren Stiefsohn Sonnenschein nicht und verfolgt ihn; doch die beiden Brüder sind einander treu ergeben und als Sonnenschein (gleich Râma) flieht, begleitet ihn Mondschein (wie Lakshmaņa dem Râma, wie die weiße Monddämmerung der Sonne im Walde der Nacht folgt). Auf dem Wege fällt Mondschein verschmachtend nieder; Sonnenschein geht, um Wasser für ihn zu suchen; doch unterdessen stirbt Mondschein.³ Sonnenschein kommt zurück und geräth bei dem Anblick des toten Bruders in Verzweiflung; ein Eremit hat jedoch Mitleid mit ihm, ruft Mondschein wieder ins Leben und nimmt die beiden Brüder selbst an Kindesstatt an. Nahe seiner Wohnung ist ein Reich, wo die Drachen das Wasser zurückhalten, wenn ihnen nicht alljährlich ein Jüngling aus dem Tigerjahr vorgeworfen wird. Es kommt heraus, dass Sonnenschein diese Eigenschaft hat und er wird fortgeführt vor den König dieses Landes. Die Tochter des Königs verliebt sich in ihn und bittet, Sonnenschein nicht den Drachen vorzuwerfen. Der König ist wüthend auf seine Tochter, und lässt sie sammt Sonnenschein in den Sumpf werfen, wo die Drachen sind.⁴ Das junge Paar bricht

¹ I, p. 89 ff. bei Rosen.

² II p. 15 ff.

³ Vgl. eine zoologische Abart dieses Mythos in dem Kapitel über den Hahn und die Henne.

⁴ Es ist das eine Variation der Sage von der Tzarentochter, die sich in Emil, den närrischen und faulen, wenn auch vom Glück begünstigten Jungen verliebt, und welche der empörte Tzar in einen Sack zu stecken und sammt ihrem Liebhaber ins Meer zu werfen befiehlt, wie wir im vorigen Kapitel sahen.

in so rührendes gegenseitiges Bemitleiden aus, dass die Drachen gerührt werden und Sonnenschein mit seiner jungen Prinzessin frei ausgehen lassen. Befreit finden sie Mondschein, der auch Gatte der schönen Prinzessin wird, indem die beiden Brüder, gleich den vedischen Açvins, unzertrennlich sind. Die drei Personen (weisse Dämmerung oder Mondschein, Aurora und Sonne) kehren zusammen in ihr Geburtsland zurück, wo Sonnenscheins Stiefmutter (Nacht), als sie sie ankommen sieht, vor Schreck stirbt. Hier hat die Sage ihren ganzen mythischen Glanz.

Im sechzehnten mongolischen Märchen dagegen hat die Freundschaft der beiden Gesellen keinen Bestand wegen der Treulosigkeit des einen: auf der Reise im Walde tödtet der Sohn des Ministers den Königssohn.

In der 'Geschichte von Ardshi Bordshi sind die beiden Männer, von denen man nicht weiss, welcher der wirkliche Sohn des Ministers ist, einander in allen Dingen, in Gestalt, Körperbeschaffenheit, Anzug und Pferden so ähnlich, dass sie nicht von einander unterschieden werden können; deshalb streiten sie sich um den Besitz aller Dinge, auch des Weibes und der Söhne. Einer ist dem andern durch Zauberkunst gleich gemacht; er ist der Sohn eines Dämons; der wunderbare Kinderkönig bringt das Geheimniss an den Tag.¹

Diese Vertauschung von Gatten oder Helden durch dämonische Zauberkraft kommt oft in europäischen Feenmärchen vor, wie die Vertauschung von Weibern. Der Dämon ist bald ein Wasserträger, bald ein Wäscher, bald ein Holzhauer, bald ein Kohlenbrenner, bald ein Zigeuner, bald ein Saracene, und bald der Teufel in propria persona.

Die russischen Feenmärchen zeigen uns beide Gestaltungen der beiden Brüder oder Gesellen, d. h. die Beiden, welche Freunde bleiben usque ad mortem, und den von seinem treulosen Gesellen Verrathenen.

Diese Sage von den beiden Freunden tritt in einem Afanasieffschen Märchen als Thierlegende auf. Das Pferd befreit das Kind eines seiner Herren von dem Bären, worauf diese es aus Dankbarkeit besser füttern, während sie es vorher vor Hunger fast hatten sterben lassen. Das Pferd (die Sonne) denkt im Glück an seinen Gesellen im Unglück, die Katze (den Mond), die man auch Hunger leiden lässt, und gibt ihr einen Theil von

¹ Vgl. oben Seite 103 f.

dem, was es selbst von seinen Herren erhalten. Die letzteren bemerken es und behandeln das Pferd wieder schlecht, welches darauf den Beschluss fasst, sich selbst zu tödten, damit die Katze es verzehren kann; diese kann es jedoch nicht über sich gewinnen, ihren Freund, das Pferd aufzufressen,¹ muss also auch sterben.

Die beiden Brüder, bei Afanassieff,² von denen der eine den Kopf und der andere das Herz einer Ente gegessen hat und welche deshalb vom Schicksal bestimmt sind, der eine König zu sein und der andere Gold zu speien, fliehen vor ihrer treulosen Mutter (wahrscheinlich Stiefmutter), von welcher sie in ihres Vaters Abwesenheit verfolgt werden. Sie treffen einen Kuhhirten, der seine Kühe auf die Weide treibt und werden gastfreundlich von ihm aufgenommen. Dann ihre Reise fortsetzend, kommen sie an einen Kreuzweg, an welchem eine Säule mit folgender Inschrift steht: „Wer rechts (nach Osten) geht, wird König werden; wer links geht (nach Westen, in das Reich Kuveras, der westlichen Sonne, des Gottes des Reichthums; wenn die Sonne im Osten aufsteigt, geht der Mond im Westen unter), wird reich werden.“³ Einer geht rechts, und kommt in ein Land, wo er erfährt, dass der alte König gestorben ist (die alte Sonne) und dass ihm in der Kirche die letzten Ehren erwiesen werden. Ein Erlass besagt, dass der, dessen Licht von selbst leuchtet, der neue Tzar sein soll.⁴ — Der vedische Gott besitzt ebenfalls die unterscheidende Eigenschaft dieses wunderbaren Lichtes, nämlich die, von selbst zu leuchten, sich von selbst anzuzünden, d. h. er ist svabhânu. — Das Licht unsres jungen Helden also, der zum Könige bestimmt ist, zündet sich von selbst an und er wird sofort als der neue König ausgerufen. Die Tochter des alten Königs (die Aurora) heirathet ihn, indem sie in ihm ihren vorbestimmten Gatten erkennt und macht mit ihrem goldenen Ringe (der Sonnenscheibe) ein Zeichen auf seine Stirn (wie Râma es mit Sîtâ thut). Nachdem der junge Mann (die Sonne) einige Zeit bei seiner Braut (der Aurora) gewellt hat, wünscht er nach der

¹ Wir werden in Bälde den Hasen (den Mond) finden, der die Stute verschlingt.

² I, 53.

³ Vgl. Analogien zu diesem Kreuzwege und dieser Inschrift bei Köhler den Awarischen Texten ed. Schiefner p. IV.

⁴ U kavó pressde sviedá sama saboi zagaritsia, tot tzar budiet.

Seite hinzugehen, nach welcher sich sein Bruder gewandt hatte (d. h. nach links, nach Westen). Er durchheilt lange Zeit verschiedene Länder (d. h. die Sonne beschreibt den ganzen Himmelsbogen, der sich über der Erde wölbt) und findet schliesslich (im westlichen Himmel, zum Untergang der Sonne hin) seinen Bruder, der in grossem Wohlstand lebt. In seinen Gemächern thürmen sich ganze Berge Gold; wenn er ausspuckt, ist Alles Gold; es hat gar keinen Platz mehr, Alles unterzubringen¹ (der Abendhimmel ist eine Goldmasse). Die beiden Brüder ziehen dann zusammen aus, um ihren armen alten Vater (die Sonne während der Nacht) zu finden. Der jüngere Bruder geht sich eine Braut suchen (wahrscheinlich den silbernen Mond), und die böse Mutter (die Stiefmutter, Nacht) wird verlassen. Auch hier trägt die Sage einen ganz mythischen Charakter. In den beiden Brüdern erblicken wir bald Dämmerung und Sonne, bald die beiden Dämmerungen, bald die Frühlings- und Herbstlichter, bald die Sonne und den Mond, doch immer die Aqyins, immer zwei Gottheiten, zwei himmlische Wesen, die eng mit den Erscheinungen des Mond- und Sonnenlichtes zusammenhängen.

Hier möge mir die Bemerkung gestattet sein, dass ich es für genügend für meinen Zweck halte, Sagen, die einen gemeinsamen Ursprung verrathen, zusammenfassend darzustellen; alle mythologischen Elemente der Sagen zu erklären, übersteigt meine Kräfte und liegt auch ausserhalb des Zieles, das ich mir gesteckt. Ich wähle nur Deutungen aus, die ich für der Wahrheit möglichst nahe kommend halte. Allerdings sind die in der Mythologie verkörperten Objecte so beweglich, so vielgestaltig, dass sie leicht sich in eitel Dunst, in ein Nichts auflösen, greift man sie mit rauhen Händen an, geht man ihnen zu scharf zu Leibe. Gerade in dieser Beweglichkeit, in dieser Ungewissheit liegt aber ihr Reichthum. Erschienen Sonne und Mond immer am selben Orte, es würde keine Mythen geben! Die Mythen, aus welchen die grösste Anzahl Sagen hervorgegangen ist, sind die, welche auf den schwankendsten Erscheinungen des Himmels beruhen.² Der

¹ Tzelijá kući zolotá v anbarah nasipani; čto ni pluniet on, to vsié zólotom; dievat niekudá!

² Dieser Gedanke kann nicht besser ausgesprochen werden, als es R. Roth in seiner Abhandlung über die Sage von Čunahčepa (Indische Studien, Bd. 1) gethan hat, dessen Worte hier einen Platz finden mögen: „Die Deutung der indischen Sagen Geschichte sucht noch die Regeln, nach welchen sie das überlieferte verworrene Material behandeln soll. Eine und

Mythus von den Aqvins lässt sich nicht durch mathematische Beweisführungen analytisch zerlegen und zwar gerade auf Grund der Unbestimmtheit, welche in dem Dämmerlicht, dem er seine Entstehung verdankt, liegt. Diese beständige Aufeinanderfolge von Schatten, penumbrae und Clair obscurs, von der schwarzen Dunkelheit bis zum Silbermond, vom Silbermond bis zum grauen Zwielficht des Morgens, welches allmählich in die Dämmerung zerfließt, von der Dämmerung bis zur Morgenröthe, von der Morgenröthe bis zur Sonne; dieselben Veränderungen, nur in umgekehrter Reihenfolge, am Abend von der untergehenden Sonne bis zum röthlichen und blutfarbigen Himmel oder der Abendröthe, von der Abendröthe bis zu der grauen Dämmerung, von der grauen Dämmerung bis zum Silbermonde, von dem Silbermonde bis zur tiefdüstern Nacht — dieser beständige Wechsel von Farben, die aufeinander stossen, sich vereinigen und ineinander übergehen, liess die Vorstellung von himmlischen Gesellen, Freunden oder Verwandten erstehen, welche bald vereint, bald getrennt sind, bald sich einander lieben, zusammenwandeln und einträchtiglich hinter einander hergehen, bald kampfentbrannt auf einander losstürzen, einander ausplündern, verrathen oder vernichten, welche bald anziehen, bald angezogen werden, bald die Verführer, bald die Verführten, bald die Betrüger, bald die Betrogenen, bald die Opfer, bald die Opferer sind. Wo Familie ist, ist Liebe: daher jene exemplarischen Brüder, Gatten, Weiber, Söhne, Töchter, Väter und Mütter, die alle voll Zärtlichkeit sind: das ist die Bildseite der Medaille; wo Verwandte sind, giebt es aber auch Streit, Brüderkämpfe aus verliebter Eifersucht oder aus Neid auf Reichthum, böse Schwiegermütter, Stiefmütter und Schwägerinnen, tyrannische Väter, treulose Weiber: das ist die Kehrseite. Dieser Gegensatz der Gefühle ist schon beim Menschen schwer psychologisch zu erklären; um wie viel mehr, wenn er in einem mythischen Bilde analysirt werden soll, das in einem schnell auf-

dieselbe Sage wird vielleicht in zehn verschiedenen Büchern in zehnfacher Form erzählt. Glaubt man einen festen Punkt gefunden zu haben, auf welchen nach einem Berichte die Spitze der Erzählung zusammenläuft, so streben andere Berichte wieder nach ganz anderem Ziele und treiben denjenigen, der einen festen Kern der Sage fassen will, rathlos im Kreise herum. Die Widersprüche, mit welchen ein Sammler und Ordner griechischer Heldensagen zu kämpfen hat, sind lauter Einklang und Klarheit im Vergleiche zu dem wirren Knäuel, in welchen die Willkühr indischer Poeten die reichen Ueberlieferungen ihrer Vorzeit zusammengeballt hat.“

leuchtenden Blitze der Phantasie eine Thiergestalt annimmt, um sogleich wieder zu verschwinden? Deshalb müssen wir uns bei manchen Mythen mit einer ganz allgemeinen Erklärung begnügen, wenigstens so lange als sich noch nicht neue und positive Daten herausstellen, auf welche es möglich sein wird, wie auf einen soliden Unterbau, die wahre Natur der mythologischen Einzelheiten zu basiren. So lange diese Daten fehlen, können wir dem Leser nur Wahrscheinlichkeiten, keine Regeln bieten. Was die vedischen Açvins betrifft, so steht so viel fest: sie finden sich in Verein mit ihrem Weibe, der Aurora, nachdem sie durch die Gefahren der Nacht hindurchgegangen sind oder nachdem sie die von ihnen beschützten Helden — d. h. ihre eigenen Gestaltungen als Helden — in Stand gesetzt haben, durch dieselben hindurchzugehen; sie sind zwei glänzende Reiterbrüder und werden speciell in den ersten Morgenstunden angerufen. Die Deutung des Mythos in dieser vedischen Gestalt dürfte kaum zweifelhaft sein. Der weisse Mond und die Sonne nehmen die Aurora zwischen sich, d. h. heirathen sie; oder auch: sie geben dieselbe dem Soma (mit welchem der eine der Açvins, das weisse Licht oder Zwieliht, in besonderer Verwandtschaft steht) zur Ehe und spielen selbst nur die Rolle von Brautführern. Die Aurora, am Morgen wie am Abend zwischen der Sonne und dem Monde stehend, verschwindet. Man möchte glauben, dass die Dämmerung und die Sonne sie zusammen zu gleicher Zeit dem König oder Gott Soma oder Lunus, für welchen die Tochter der Sonne Zuneigung fühlt, darbringen. Man möchte ferner glauben, dass sie speciell mit dem Zwieliht, das in besonderer Verwandtschaft mit Soma steht, vereint war, indem man beobachtet, wie am Morgen die Aurora unmittelbar auf das Zwieliht folgt, und verschwindet, als sich die Sonne zeigt, d. h. wieder mit dem Zwieliht zusammentrifft und die Sonne verlässt, und wie sie sich am Abend, als die Sonne sich verbirgt oder als ihr Gatte abwesend ist, wieder mit dem Zwieliht verbindet, mit dem sie wieder flieht und verschwindet, um am Morgen mit ihm von Neuem zu erscheinen. Weiter: die Abwesenheit der Sonne während der Nacht beschäftigte die Phantasie des Volkes nach mancherlei Seiten. Wie sehr auch die Erscheinung des Himmels mit Rücksicht auf den mythischen Helden negativ ist — d. h. sofern der Held oder Gott sich vor den Blicken verbirgt — sucht ihn die Volksphantasie gerade desto mehr mit positiven Eigenschaften zu bekleiden und seine Grösse zu erhöhen. Die grösste von allen Gottheiten ist

die, welche sich am wenigsten blicken lässt; — möchten nur die römischen Pfaffen diese mythologische Wahrheit verstehen! Indra und Zeus sind gross, wenn sie sich in der donnernden und blitzenden Wolke befinden. Die Sonne wird ein Held, als sie sich in der Dunkelheit der Nacht und in der Wolke verliert. Allerdings wird gerade hier die Erklärung mythischer Einzelheiten bedeutend schwieriger, weil die Mythen jetzt nicht rein auf einer äusseren himmlischen Erscheinung oder bildlichen Darstellung beruhen, sondern meist nur auf einem subjectiven Aperçu, einer individuellen Hypothese; und während das alte Bild, sofern es eine auf das einzelne Individuum gar nicht bezügliche Objectivität in sich trägt, immer wieder mit der neuen Beobachtung der Himmelserscheinungen, welche es hervorbrachten, in Einklang gebracht werden kann, ist die subjective Auffassung, als rein individuelle Phantasie, verloren gegangen. Die Klarlegung ist deshalb nur in den wesentlichen Theilen, in den Hauptzügen möglich. Wenn man die Sonne im nächtlichen Himmel verschwinden sah, so erschien dieser Himmel in den verschiedenen Gestaltungen eines Meeres, eines Berges, eines Waldes, einer Höhle oder eines gefrässigen Ungeheuers, das den Helden verschlungen. Hat sich aber die Sonne nur zufällig verirrt oder ist sie von der Aurora und ihrem Dämmerungs-Liebhaber in schändlichem Verein in die Nacht gestürzt worden, damit sie in ihrer Liebe ungestörter sind? Das ist ein Dilemma, dessen zwei Lösungen eine zwiefache Reihe von Sagen begründen, — von dem Bruder, der vom Bruder ver-rathen ist, und vom Helden, der seinem in die Gewalt der Ungeheuer gerathenen unglücklichen Bruder zu Hilfe eilt. Die Tageszeit, welche die Franzosen so ausdrucksvoll mit *entre chien et loup* bezeichnen, ist die grosse epische Stunde des Fuchses, welcher an der Natur des Hausthieres Hund und des Raubthieres Wolf theilnimmt. Es ist die Stunde des Verraths, der Treulosigkeit, der Zweifel und der mythischen Unbestimmtheiten. Wer kann sagen, ob die Aurora durch einen Unfall, der ihrem Gatten der Sonne zugestossen, zur Wittwe geworden oder ob sie selbst ihn verrathen? — ob sie eine keusche und treue Genoveva oder eine treulose und tippige Helena gewesen? Gerade diese mythischen Zweifel sind es, welche das Glück und den Reiz der Sage ausmachen, wie sie die Verzweiflung der Mythologisten sind. Was kann ferner die Sonne thun, wenn sie sich in der Nacht befindet? Je nach den verschiedenen Gestalten, welche die Nacht annimmt, sind die Handlungen des in sie verlorenen, in ihr verirren

Sonnenhelden modificirt und diese Modificationen lassen sich ohne eine zu grosse Anstrengung der Einbildungskraft erklären; doch zuweilen können die Beziehungen zwischen dem Helden und seinen Gesellen oder Brüdern in der Welt der Todten nur durch poetische Träume erfasst werden. Wenn man die Sonne am Abend in die dunkle Nacht eintreten und am Morgen heil und gesund aus ihr heraustreten sieht, nachdem sie die Dunkelheit verscheucht hat, liegt es sehr nahe zu denken, dass sie die Nacht hindurch lediglich darauf bedacht war, das Ungeheuer zu tödten. Die Action des Haupthelden bewegt sich innerhalb gewisser Grenzen und ist darum offen zu Tage liegend; ebenso klar ist auch die Beziehung, wenn die Aurora als von demselben Schicksal wie ihr Gatte oder Bruder, die Sonne, betroffen dargestellt wird. Sie steigen zusammen in die Nacht hinab, welche sie unsichtbar macht und tauchen glücklich wieder zusammen aus ihr auf.

Der Mythos wird reicher, wenn sich die Aurora einem Nebenbuhler ihres Gemahls in die Arme wirft, weil der Charakter dieses Nebenbuhlers mannigfaltig ist. Bald ist er ein schöner Jüngling, welcher dem rechtmässigen Gatten gleicht, sei es als das Zwielight oder als Lunus; bald ist er ein wirkliches dämonisches Ungeheuer, der Dämon selbst, die schwarze Nacht. Im Verhältniss zu der Mannigfaltigkeit der Gestaltungen und Beziehungen, welche des Helden Nebenbuhler annimmt, wird der Mythos verwickelter und seine Deutung schwieriger; daher auch die Mährohen erzähler oft ihre Erzählung mit den Worten zu unterbrechen pflegen: „Jetzt wollen wir den und den Helden lassen und auf den oder jenen andern zurtückkommen.“ Diese Unterbrechungen der Erzählung haben ihren mythologischen Grund. Wir können zum Beispiel verstehen, wie die Aurora oder Tochter der Sonne aufgefasst wurde als in einem Augenblick weiblicher Schwäche sich in den Mond verliebend, den sie auf der andern Seite des Himmels sieht, und verlangend, ihm als Braut zugeführt zu werden. Wir können verstehen, wie Lunus, den Liebesglanz der Aurora am andern Ende des Himmels erwiedernd, scheinen musste, sie an sich zu ziehen und sie verführen zu wollen. Wir können auch verstehen, wie bald der Mond, bald die Sonne die Aurora zu verführen und ihrem rechtmässigen Gemahl zu entführen scheint. In diesen Fällen ist die Treulosigkeit des Helden oder der Heldin augenfällig; aber wehe dem, der die Klarlegung oder den Beweis dieser Deutung zu weit zu treiben

sucht; denn wenn der Verführer und Verführte, sei der Verführer der männliche oder weibliche Theil, als zusammen der Früchte ihrer Treulosigkeit geniessend gedacht werden, so muss der Mythos ein Ende haben, da Niemand die Möglichkeit, dass Mond und Aurora zusammen leben oder etwas gemeinschaftlich thun, fassen kann, da Niemand sagen kann, was Aurora und Zwielicht, ausschliesslich dem Morgen und dem Abend angehörige Erscheinungen, welche sich nur zeigen, wenn die Sonne sich von dem Berge erhebt, zusammen in der Nacht thun. Die Erscheinung schwindet, die mythischen Persönlichkeiten entweichen ebenfalls und der Märchenerzähler bricht seine Geschichte ab, weil er keine Daten hat fortzufahren. Und so ist es mit allen Mythen; sie lassen sich nur unter der Bedingung erklären, dass wir nicht zu viel erklären wollen. Wir müssen uns also begnügen, die Jungfrau Aurora am Abend entführt und am Morgen vom Helden Sonne wiedergefunden zu sehn oder die Aurora und die Sonne zusammen in die Nacht flichend zu fassen, doch dürfen wir nicht zu neugierig sein, in welcher Weise sie es thun. Der Mond oder die gute Fee belehrt sie bisweilen über den Weg; doch in ihre nächtlichen Handlungen ist nur ein geringer Einblick verstattet; die, welche als von ihnen in der Nacht vollführt betrachtet werden, beziehen sich entweder auf den Augenblick, in welchem die Nacht beginnt oder auf den, in welchem sie ihr Ende erreicht. Während der Nacht wandern sie umher, bis sie ein Licht sehen (den leitenden Mond oder das erlösende Licht des Tages); sie bleiben in der ins Wasser geworfenen Kiste resp Fass, bis diese an das jenseitige Ufer des Meeres oder an das östliche Ufer getragen wird. Bei ihrer nächtlichen Reise spielt der Mond die Rolle bald des guten Alten oder der guten Fee, bald der guten Kuh resp. des Stieres; bald des grauen Pferdes, des Rosses der Nacht, das sie in drei Stationen zu ihrem Ziel trägt, bald des Vogels, der sich von ihrem Fleisch nährend, sie an ihren Bestimmungsort bringt; und bald haben wir im Gegentheil das Ungeheuer selbst oder die Stiefmutter, welche ihnen droht, sie quält und verfolgt. Der Held zeigt seine grösste Stärke, wenn er verborgen ist, doch dient dieselbe dazu, bald die Kühe zu befreien, bald die geraubte Braut wiederzugewinnen, bald die Ströme zu entfesseln, die von den Drachen zurückgehalten werden, bald das Wasser der Gesundheit hervorströmen zu lassen, und bald das Ungeheuer zu vernichten und ihn selbst zu befreien. Der Held entfaltet seine gewaltigsten Kräfte, wenn er mit dem Ungeheuer

kämpft; doch ist es zu seiner eigenen Befreiung. In den frühesten Epochen der Sage ist er närrisch, krank, trunken, unglücklich und versteinert; man kann von ihm nur sprechen nach dem, was sich äusserlich an ihm zeigt. Das Wolkenfass bewegt sich; es ist das Fass voll Wasser, das sich dem Helden zu Gefallen von selbst bewegt; es lässt Regen auf die Erde tropfen: der Dumme lässt den Wein aus dem Fasse laufen; der Wolkenwald bewegt sich; ein Baumstamm haftet sich an das vom Helden gerittene Pferd und vernichtet seine Feinde — d. h. die Wolke oder Dunkelheit verschwindet und der Held tritt siegreich hervor. Die Rolle, die von dem Sonnenhelden in der Nacht oder in der Wolke gespielt wird, scheint mir deshalb fast immer ziemlich sicher erklärbar, doch nur so lange, als er allein ist oder doch nur einen Gesellen hat; wenn der eine Held sich in drei oder fünf oder sechs verwandelt, die einander begleiten, oder wenn er mit andern mythischen Personen von einer der seinigen verwandten Natur zusammentrifft und in Verein mit ihnen spricht und handelt, so verwirrt die Sage den Mythos, zu dessen Erklärung wir dann oft genöthigt sind, die Bedeutung des Wortes zusammen auf die Bezeichnung bald einer ganzen Nacht bald eines ganzen Jahres auszudehnen. Wenn wir z. B. in der Sage zwölf alte Männer um das Feuer herum finden, so wissen wir, dass das Feuer die Sonne ist, um welche sich die zwölf Monate am Himmel im Laufe eines Jahres drehen. Hier ist also zusammen erweitert zur Bezeichnung der Periode eines Jahres und der ganzen Weite des Himmels.

Ich habe mich zu dieser langen, doch sicher nicht überflüssigen Abschweifung verleiten lassen, um das russische Märchen von den beiden Brüdern zu erklären, von denen es heisst, dass sie zusammengehn, der eine nach rechts, der andere nach links. Wie man auch immer die Aq̄vins auffassen mag, als Zwieliicht und Sonne, als Frühling und Herbst oder als Sonne und Mond, es ist unmöglich zu begreifen, wie sie in derselben Richtung marschiren können; die Wege, welche sie einschlagen, müssen doch getrennt sein. Die Sonne und die Abenddämmerung gehen nicht in entgegengesetzten Richtungen vor; wohl aber nehmen die Morgen- und die Abendsonne entgegengesetzte Stellungen ein, jedoch nicht zu gleicher Zeit; die Sonne und der Mond bewegen sich zu gleicher Zeit am Himmel, jedoch nicht gemeinschaftlich und auf demselben Pfade, wie zwei Reisegesellen. Es ist also nothwendig, anzunehmen, dass die Reise der beiden Brüder ent-

weder in verschiedene Perioden fällt, wenn sie auch in derselben Nacht oder an demselben Tage stattfinden mag, oder aber sie nimmt ihren Ausgangspunkt von verschiedenen Orten, obwohl immer am Himmel; am Abend sieht man den Mond sich von Osten nach Westen bewegen, während die verborgene Sonne von Westen nach Osten zieht; wenn die Sonne im Osten angekommen, geht der Mond im Westen unter. Die östliche Sonne hat während der Tageszeit die Tendenz, ihren Bruder zu finden, der nach Westen gegangen ist, und als sie anlangt, sieht sie neben ihrem Bruder auch dessen ungeheure Schätze. Daran knüpft sich die andere Version des Mythos von den Aqvin: der arme und der reiche Bruder. Das ist wahrscheinlich die müde, durstige und hungrige Sonne, welche während des Tages all ihren Reichtum fortgegeben hat und nun bei ihrem reichen Bruder, dem sie ihre Dienste anbietet, gastliche Aufnahme sucht; der letztere jagt sie fort und der arme Bruder wandert allein, ärmer und trauriger denn bevor umher, in den Wald, wo er sein Glück findet, indem er einen Schatz ausgräbt, der ihn zum reichen Mann macht, während sein reicher Bruder im Westen arm wird. Die Geschichte von dem Schatz in Verbindung mit den beiden Brüdern und dem schlaun Diebe war den Griechen in der Erzählung von Agamedes und Trophonios (bei Pausanias¹) bekannt, welche den Schatz des Königs Hürius stahlen, wofür der eine von den beiden Brüdern mit seinem Kopfe büssen sollte.

Wollte ich die Erzählung von den beiden Brüdern in ihren westlichen Versionen verfolgen, so könnte ich einen ganzen Band

¹ IX, 37, 3. — Ich bemerke, dass dieselbe List, deren sich die beiden Brüder zur Entwendung des Schatzes bedienten, auch in einem noch nicht publicirten Feenmärchen aus dem Piemontesischen von dem unerfahrenen Räuber angewandt wird, welcher es schliesslich sehr geschickt anfängt, dem Bäcker die Brode aus dem Ofen zu stehlen. Der piemontesische Dieb macht eine Oeffnung von aussen und trägt so das Brod davon. Derselbe Dieb stiehlt darauf dem König sein Pferd. Zuerst lernt er sein Handwerk von dem Räuberhauptmann. Dieser schickt ihn das erste Mal aus, am Wege einigen Reisenden aufzulauern und heisst ihn, auf sie springen. Der junge Dieb gehorcht diesen Anweisungen buchstäblich; er wirft die Reisenden zu Boden und springt dann auf ihnen herum, beraubt sie aber nicht. Das zweite Mal sagt ihm der Hauptmann, er solle den Reisenden die quatrini (Name einer sehr kleinen Münze, mit welchem auch Geld im Allgemeinen bezeichnet wird) abnehmen. Der junge Dieb nimmt nur die quatrini und lässt den Reisenden ihre Dollars und Napoleons. Schliesslich wird er jedoch ein Dieb comme il faut.

über diesen Gegenstand füllen, der allerdings wirklich solches Interesse bietet, dass sich ein Gelehrter, wenn er ihm mit der Erzählung von den drei Brüdern verbindet, an seine Bearbeitung nicht ohne Nutzen machen würde. Doch um den Bericht über das Pferd wieder aufzunehmen, so muss ich mich hier darauf beschränken, nur eine andere interessante Varietät dieser Sage zu erwähnen, die sich in der siebenten Erzählung des *Pentamerone* bietet.¹

Es waren einmal zwei Brüder Namens Cienzo und Meo (Vincenzo und Meo). Als sie geboren wurden, kamen auch zwei verzauberte Pferde und zwei verzauberte Hunde zur Welt. Cienzo wandert umher, um sein Glück zu suchen; er kommt an einen Ort, wo ein Drache mit sieben Köpfen ist, aus dessen Gewalt eine schöne Prinzessin befreit werden muss. So lange er nicht alle Köpfe abhaut, geht der Drache und reibt sich an einem Kraut, das die Kraft besitzt, den Körper wieder mit dem abgehauenen Kopfe zu verbinden. Cienzo haut sämtliche Köpfe ab, „*pe gratia de lo sole Lione*“ (durch Gnade des Löwen Sonne d. h. als die Sonne im Zeichen des Löwen ist, welcher dem Tiger des oben-erwähnten indo-turanischen Märchens entspricht oder als der Sonnenheld seine ganze Kraft besitzt; der Löwe und der Tiger sind in der indischen Symbolik als Heldentypen gleichbedeutend und sind deshalb im Thierkreise identisch). Cienzo heirathet die von ihm befreite schöne Prinzessin, doch eine Fee, welche im gegenüberliegenden Hause wohnt, bestrickt ihn durch ihre Schönheit, zieht ihn an sich und fesselt ihn mit ihren Haaren. Mittlerweile erfährt Meo durch vorher verabredete Zeichen, dass sein Bruder Cienzo in Gefahr ist und kommt in das Haus, in welchem des letzteren Weib lebt, von seinem verzauberten Pferde und Hunde begleitet. Die Frau hält ihn für Cienzo (die Erzählung von den Menechmi, den beiden Brüdern, welche einander in Allem ähnlich sind, wurde ohne Zweifel von dem griechischen Dichter

¹ Vgl. im selben *Pentamerone* die neunte Erzählung des ersten Buches; Nr. 18 der *Novelline di San Stefano di Calcinaia*; Nr. 89 der sicilianischen Märchen von Gonsenbach; Nr. 60 und 85 von Grimm's Kinder und Hausmärchen; Nr. 10 von Kuhn und Schwarz's Märchen; Nr. 22 der griechischen Märchen in Hahn, Griechische und Albanesische Märchen; die vierte der von Campbell im Orient und Occident mitgetheilten; das erste Buch des *Pañcatantra* und ebenda V, 12; die Sagen von Nala und Pushkara, von Romulus und Remus, und Cox a. a. O. I, 141. 142. 161. 281. 393 u. a. m.

und später von Plautus der Volkssage entlehnt), empfängt ihn festlich und nimmt ihn auf ihr Lager; doch der treue Bruder theilt, um sie nicht zu berühren, das Betttuch zwischen ihnen und weigert sich seine Schwägerin zu umarmen. — So legt Sifrit, wie auch sein skandinavisches alter ego Sigurd ein Schwert zwischen sich und Brünhilt, die vorbestimmte Braut des Königs, um sie nicht zu berühren, wenn sie an seiner Seite liegt; und als Brünhilt sich auf den Scheiterhaufen stürzt, legt sie ebenfalls ein Schwert zwischen sich und Sigurds Leichnam.¹ Bei Königs- oder Heldenhochzeiten galt im Mittelalter ein ähnlicher Brauch. In dem piemontesischen, bergamesischen und venezianischen Volksliede² von dem Pilger, der aus Rom kommt, ist der Pilger von dem Weibe nur durch ein Bündel Stroh getrennt. — Gegen Morgen sieht auch Meo die schöne Fee in dem Hause auf der andern Seite der Strasse; er vermuthet, dass Cienzo in ihre Netze gefallen ist und geht ihn befreien. Er lässt sie von seinem verzauberten Hunde verschlingen und befreit seinen Bruder, den er aus dem Schlafe weckt. Cienzo erfährt, dass Meo bei seinem Weibe geschlafen und haut ihm den Kopf ab; doch als er von jener erfährt, wie Meo das Betttuch getheilt hatte, bereut er seine Uebereilung, nimmt seine Zuflucht zu dem Kraut, an welchem sich der Drache rieb, wenn einer von seinen Köpfen ihm abgehauen war und befestigt auf diese Weise wieder Meos Kopf an seinen Körper.

Der Haupthelfer jedoch speciell des einen von den beiden Brüdern, wie des dritten in dem Märchen von den drei Brüdern, ist sein Pferd.

Als sich der Held auf das Diebshandwerk legt, ist seine glorreichste That die Entwendung des königlichen Pferdes.

Als der junge Held von dem Teufel erzogen worden ist, gelingt es ihm, in Gestalt eines Pferdes demselben zu entkommen.

Als der Sonnenheld kämpft, liegt seine Hauptstärke in seinem Pferde.

Als der Held stirbt, wird auch sein Pferd geopfert.

¹ Im Pentamerone I, 9 thut der Sohn der Königin ein Gleiches mit dem Weibe seines Zwillingsbruders: „Mese la spata arrancata comme staccione 'milgo ad isso ed a Fenizia.“

² In den entsprechenden Sammlungen von Ferraro, Bolza und Wolf. — Vgl das Ende von Nr. 28 der Novelline di San Stefano di Calcinaia.

Die Sonne ist zu gleicher Zeit ein Held und ein Pferd; sie ist „der Schnelle“, *açva*, ein Wort, das die beiden hervorragenden Eigenschaften ebensowohl des Helden wie des Sonnenrosses umfasst; der Held stirbt, der Held wird verbrannt: das Pferd wird ebenfalls geopfert; der Held tritt aus dem Stall heraus; ebenso das Pferd; der Held entführt das Pferd. Der Held entschlüpft dem Dämon: das Pferd rettet den fliehenden Helden; der Held stürmt im Kampfe vor: das Pferd ist es, das ihn andringen lässt.

Erläutern wir jetzt an einigen Beispielen diese vier auf den Mythos von dem Pferde bezüglichen Umstände.

Im *Mahābhārata*¹ erscheint der Gott Indra in Gestalt bald eines Reiters, bald eines Pferdes. Auf solch einem Heldenross flieht ferner der junge Utañka vor dem Könige der Schlangen, nachdem er jenem die gestohlenen Ohrringe der Königin wieder abgenommen hat. In dieser Sage liegt eine Beziehung auf mehrere Mythen: auf den von dem Helden in der Unterwelt, auf den von dem Heldendieb und auf die Sage von dem Pferde, das den flüchtigen Helden rettet, identisch mit dem Helden, der das Pferd fortführt.

In dem *Vishṇu Purāṇa*² haben wir Kapila, eine Form Vishnus oder des Sonnenhelden (sofern er eine rötliche Farbe hat oder auch der Abendsonne), welcher das zum *açvamedha*, d. h. zum Opfer bestimmte Ross entführt. (Mit andern Worten: das Sonnenpferd, das zum Opfer bestimmte Pferd entkommt, ebenso wie wir im vorhergehenden Kapitel den Stier in die Wälder entweichen sahen.) Im *Rāmāyāṇa*³ wird dagegen das zum Opfer bestimmte Pferd von einer Schlange entführt (d. h. das Ungeheuer der Nacht raubt die Abendsonne, während am westlichen Himmel das Feuer zu ihrer Opferung bereitet wird). Die Söhne Sagaras (die Wolken des himmlischen Oceans, indem das Wort *sagara* Meer bedeutet) machen ein donnerähnliches Geräusch, indem sie nach dem ihnen entführten Pferde suchen. Sie finden es bei dem Gott Vishṇu oder Kapila (hier die Sonne, das Sonnenpferd selbst, das in das wolkige Meer der Nacht entführt ist); da sie ihn für den Räuber halten, so stürmen sie auf ihn ein; Kapila (oder das Sonnenpferd) brennt sie, empört, zu

¹ I, 807 ff.

² IV, 4.

³ I, 41—43.

Asehe. Ihr Neffe, Ansumant (der mit Strahlen versehene, die strahlende Morgensonne), dagegen befreit das Pferd aus dem Walde. Am Abend wird es auf den Opferplatz zurückgeführt, auf den goldenen Estrich, nachdem es die Reise um die Welt gemacht. Ebenso wie wir im vorhergehenden Kapitel sahen, dass die Kuh resp. der Stier berührt oder geschlagen wird als ein Vorzeichen von Fruchtbarkeit und Fülle, so berührt im Râmâyana¹ Kâuçalyâ das Pferd (einen Hengst), um fruchtbar zu sein, da sie Söhne zu haben wünscht (putrakâmyayâ), und der König und die Königin riechen den Duft des verbrannten Markes oder Fettes des Pferdes als ein Zaubermittel, das ihnen die Erfüllung eines gleichen Wunsches verschaffen soll.² Auf alle Fälle müssen wir immer das Märchen auf den Mythos von dem Sonnenpferde zurückführen, welches, gerade als es geopfert wird, sich selbst befruchtet, so dass es am Morgen wieder in einer neuen und jungen Gestalt sich erheben kann. Und wir können leicht beweisen, dass das Pferd des açvamedha ein mythisches Pferd war, da der açvamedha ursprünglich eine himmlische Ceremonie war; denn wir lesen im Rîgveda, wie das zum Opfer bestimmte schnelle Heldenross von den Göttern geboren war und wie der Vasava es mit dem Glanze der Sonne geschmückt hatte.³ Wir sahen vor Kurzem, wie im Rîgveda selbst es bald die Açvins sind, bald Agni, welcher das Heldenross dem vorbestimmten Jüngling giebt. Agni ferner, der dem Helden ein Pferd giebt, ist selbst bald ein schönes rothes Ross und bald ein vortrefflicher ghrîdnu,⁴ ein Wort, das ebensowohl den Räuber als den Geier (als Raubvogel) bezeichnet. Der Dieb spielt sogar in

¹ I, 1, 17.

² In den westlichen Märchen ist es statt des Markes oder Fettes des Pferdes gewöhnlich der Fisch, der von der Königin und ihrer Dienerin gegessen wird, welcher den beiden Brüdern das Leben giebt, aus welchen drei werden, als das Wasser, in welchem der Fisch gewaschen ist, der Stute oder der Hündin zu trinken gegeben wird, von welcher der Sohn der Stute oder der Hündin geboren wird. Ich habe schon versucht, die Identität des Fisches mit dem Phallus zu beweisen; dass die Königin, die Magd, die Stute oder Hündin den Fisch isst und davon schwanger wird, scheint mir ein Symbol des Coitus. Dass die Königin Pferdemark oder Pferdefett riecht, scheint dieselbe Bedeutung zu haben.

³ Vâgino devagâtasya sapteḥ pravakshyâmo vidathe vîryâni; Rîg v. I, 162, 1. — Sûrâd açvam vasavo nir atashṭa; Rîg v. I, 163, 2.

⁴ Sâdhur na ghrîdnuḥ; Rîg v. I, 70, 11.

den vedischen Mythen eine Hauptrolle. In dem Kriege zwischen den Dämonen und den Göttern, welcher im ersten Buche des *Mahābhārata* geschildert wird, herrscht fortwährend Streit zwischen den beiden Parteien, welche sich als die schlaueste bei der Entwendung des die Ambrosia enthaltenden Bechers bewähren wird. Und der Pferdekopf, welcher nach der indischen Kosmogonie genau bei der Hervorbringung der Ambrosia mit dem mythischen Edelstein geboren ist, die Pferdeköpfe von Dadhyañé und Vishṇu, die sich in der Ambrosia finden [deren Mund (*Vaḍavamukha*) man passiren muss, um in die Hölle einzutreten, wo man das Geschrei und Geheul der Gequälten, welche das Wasser bewohnen, hört¹], zeigen uns, wie schon im Mythos das Märchen von der Entwendung der Ohringe (*Açvins*) oder des Edelsteins der Königin (der Sonne) oder des Schatzes mit der Entwendung des Pferdes (der Sonne selbst) vereinigt gewesen sein muss, wie es wirklich auch vereinigt zu sein scheint in der obenangeführten Sage von Utañka, in welcher Utañka auf dem göttlichen Pferde flieht, als er aus der Hölle die Ohringe der Königin entführt, die ein anderer schlauer Dieb, der König der Schlangen, wieder seinerseits ihm gestohlen hatte. (Herodot schon kannte die Erzählung von dem schlaunen Diebe, der des Königs Schatz raubt und des Königs Tochter zur Gemahlin erhält; er bezieht sie auf den König von Aegypten, Rampsinit.)

Als in der Fabel der Hirsch in den Wald flieht, verrathen ihn seine hohen Hörner; als der Stier flieht, fürchtet er, dass seine Hörner die Flüchtigen verrathen; sogar die Mähne des Sonnenhelden nimmt den Namen von Hörnern an. Der vedische Hymnus, der das zum Opfer bestimmte Pferd schildert, stellt es als goldene Hörner tragend und mit Füßen, so schnell wie der Gedanke (gleich dem Hirsch) versehen dar, dessen Hörner (oder dessen Mähne, gleich den Haaren des biblischen Absalom, der in der Sage des mittelalterlichen Europa unter analoger Gestalt wieder aufliebt) sich nach allen Seiten ausbreiten und in den Bäumen des Waldes verfangen.² Hier haben wir also das schnell-

¹ *Vikroçatām nādo bhūtanām salilāukasām çrūyate bhriçāmārttānām viçatām vaḍavāmukham; Rāmāy. IV, 40.* — Aurva, welcher in Gestalt eines Pferdekopfes das Wasser des Meeres verschluckt und Flammen speit, ist eine Variation desselben Sonnenmythus; *Mbh. I, 6802 ff.*

² *Hiranyaçriñgo' yo asya padā manogavā; Rīg v. I, 163, 9.* — *Tava çriñgāṇi viśhṭhitā purutrāraṇyeshu garbhurāṇā çaranti; ib. 11.* — Wir finden den Hirsch in Verwandtschaft mit dem Pferde, als seinen stärkeren

füssige Thier, dessen Mähne und Hörner sich in die Bäume verwickeln. Ein anderer vedischer Hymnus bietet uns den Helden Tugra, der sich im Meer verliert, aber einen Baum umarmt und durch denselben gerettet wird.¹ In Volksmärchen rettet sich der Held oft auf einem Baume, sei es weil die Diebe oder der Bär ihn dann nicht sehen können oder weil er so im Stande ist, den Horizont zu sehen; der Baum bringt ihm Glück, bald weil er dadurch dass er etwas tröpfeln lässt oder ein Geräusch macht die Diebe erschreckt, bald weil er die Kuhhirten täuscht, deren Vieh er selbst in Besitz zu nehmen wünscht; er erscheint nämlich bald auf dem einen Baum und bald auf einem andern; die Kuhhirten fangen an sich über seine Identität zu streiten; die einen behaupten, es sei dieselbe Person, die anderen erklären das für unmöglich; sie gehen deshalb eiligst zurück, um beim ersten Baume nachzusehn und lassen das Vieh unbewacht, worauf der Heldendieb vom Baume herabsteigt und es fortreibt (so bei Afanassieff; der Feind der Räuber ist gewöhnlich selbst ein ausserordentlich schlauer Dieb; Kereçäpa war nicht weniger ein verschmittzer Dieb als Mercur, der Gott der Diebe, welcher den Betrug Anderer entdeckt, weil er selbst ein so vollendeter Betrüger ist). In dem neunzehnten mongolischen Märchen (indischen Ursprungs) besteigt der junge Held, nachdem er sich seiner Sohnespflichten am Grabe des Vaters entledigt, sein stolzes Ross, indem er einen Baumzweig ergreift. Der Baum wird entwurzelt und mit ihm massacrirt das Pferd und der Held die Armee des Königs, dessen Tochter der Held zu heirathen wünscht. In dem russischen Märchen,² das die Abenteurer von Klein Thomas

Nebenbuhler, bis der Mensch sich dem Pferde auf den Rücken setzt, in der bekannten Fabel bei Horaz, Epist. I, 10:

„Cervus equum pugna melior communibus herbis
 Pellebat, donec minor in certamine longo
 Imploravit opes hominis frenumque recepit;
 Sed postquam victor violens discessit ab hoste,
 Non equitem dorso, non frenum depulit ore.“

¹ Iasya samsthe na vṛiṇvate hari samatsu çatravaḥ; Rīg. V, 5, 4.

² Afan. V, 11. Vgl. ein Analogon des falschen Helden auch in der fünften Erzählung des Pañcātāntra: Der Weber als Vishṇu. An Stelle des Pferdes mit dem Baumstamm, der die Chinesen tödtet, haben wir in dem indischen Märchen den Weber auf dem hölzernen Vogel Garuḍa, welcher (der Weber) für den Gott Vishṇu gehalten wird und im Lager der Feinde Entsetzen verbreitet.

Berennikoff, dem auf einem Auge blinden, erzählt, prahlt der miles gloriosus, Klein Tom, nachdem er ein Heer Fliegen getödtet, mit dem Heldenmuth, den er bei Niederwerfung einer ganzen Armee leichter Kavallerie gezeigt habe. Er trifft zwei wirkliche Helden, Elias von Murom und Alexin Papović (Sohn des Priesters), welche, als sie ihn seine Thaten berichten hören, ihn sofort als ihren älteren Bruder annehmen und ehren. Die Tapferkeit der Drei wird bald auf die Probe gestellt; Elias und Alexin zeigen sich als wirkliche Helden; schliesslich kommt auch an Klein Tom die Reihe, Zeugniss von seinem Muthe abzulegen; er tödtet einen feindlichen Helden mit geschlossenen Augen und versucht dann, dessen Pferd zu reiten, kann aber nicht. Es ist eines Helden Ross und kann nur von einem Helden geritten werden. Endlich bindet er das Pferd an eine Eiche und klettert auf den Baum, um von ihm aus auf den Rücken des Pferdes zu springen. Das Pferd fühlt die Last des Reiters und schlägt so gewaltig aus, dass es den ganzen Baum aus den Wurzeln reisst und ihn hinter sich her zerrt, indem es Tom mitten in die chinesische Armee hineinträgt. Die Chinesen werden von der Eiche erschlagen und von dem wüthenden Schlachtrosse mit den Füssen getreten; die welche nicht getödtet werden, werden in die Flucht geschlagen. (Das mythische Holzpferd, das sich so verhängnissvoll für die Trojaner erwies, scheint eine mythische Abart dieses Pferdes mit dem für die Chinesen so verhängnissvollen Baume zu sein.) Der Kaiser von China erklärt, er wolle nie wieder mit einem Helden von der Stärke Klein Tom's Krieg führen. Darauf giebt der König der Preussen, ein Feind der Chinesen, aus Dankbarkeit und als Belohnung für seine Tapferkeit Tom seine eigene Tochter zur Gemahlin. Es ist merkwürdig, dass im Laufe der Erzählung Alexin einmal zu Elias die Bemerkung macht, dass das Pferd, welches Klein Tom von Hause mitgebracht hatte, keine der charakteristischen Eigenschaften eines Heldenpferdes zeigt. Alexin, als der Sohn des Priesters, ist der weise Held; Elias, der starke, welcher von seinem neuen Collegen, Klein Tom, eine hohe Meinung gefasst hatte, antwortet ganz ernsthaft, dass die Stärke eines Helden in ihm selbst und nicht in seinem Pferde liege. Die Entwicklung der Geschichte zeigt uns allerdings, dass Alexin Recht hatte; ohne das stolze Ross des getödteten Helden würde Tom nicht die Chinesen zerstreut haben.

So lesen wir in einem vedischen Hymnus,¹ dass Indra, wenn er sich von seinen beiden Pferden trennt, einem schwachen und matten Sierblichen gleich wird, dagegen erstarkt, wenn er sie anschirrt. Die Feinde können in den Schlachten nicht dem Angriffe der beiden schönfarbigen Rosse des Gottes Indra widerstehn;² und nicht allein das; auch nur ein Theil des göttlichen Pferdes genügt bisweilen, dem Heldengotte den Sieg zu sichern. Ein anderer Hymnus³ singt: „Eines Pferdes Schwanz warst Du da, o Indra!“ d. h. als Indra das Schlangenungeheuer besiegte. Mit dem Kopfe des Pferdes Dadhyañc vernichtet Indra seine Feinde.⁴ Auf das Pferd der Açvins, welches das Schlangenungeheuer tödtet, ist schon Bezug genommen worden. Das Sonnenpferd Dadhikrâ, identisch mit Dadhyañc, in einem andern Hymnus des Rîgveda,⁵ wird als ein schneller Falke, glänzend, anstürmend, seine Feinde gleich einem Heldenfürsten vernichtend, gleich dem Winde eilend gepriesen. Seine Feinde zittern, geschreckt von ihm wie von dem donnernden Himmel; es kämpft gegen tausend Feinde — unbesiegbar, furchtbar und glänzend. Endlich heisst es von den Pferden des Gottes Agni, dass sie die Feinde mit ihren Vorderfüssen besiegen.⁶

Als Añgada mit dem Ungeheuer Narântaka im Râmâyana⁷ kämpfen will, schlägt er mit seiner Faust dessen grossem und schnellfüssigem Pferde den Kopf ab; mit dem zweiten Schlage, den er gegen die Brust des Ungeheurs führt, tödtet er dasselbe.

In den sieben Abenteuern Rustems bei Firdusi kämpft des Helden Pferd gegen das Ungeheuer und treibt es fort, während er schläft.

¹ Apa yor indrah pâpaça â marto na çaçramâno bibhîvân çubhe yad yuyuge tavishîvân; Rîg v. X, 105, 3.

² Iasya samsthe na vñivâte harî samatsu çatravañ; Rîg v. I, 5, 4.

³ Açvyo vâro abhavas tad indra; Rîg v. I, 32, 12; der indische Commentator bemerkt, dass Indra die Feinde fortjagte, wie der Schwanz eines Pferdes die Insekten abschüttelt, welche sich darauf setzen, was sich um so mehr von dem Schwanze des Pferdes Indras denken lässt, als er mit Milch, Butter, Honig und Ambrosia bedeckt ist.

⁴ Rîg v. a. a. O. und I, 84, 13. 14. Auch Agni wird als ein geschwänztes Pferd verehrt (vâravantam açvam) Rîg v. I, 27, 1.

⁵ Rîgîpyasî çyenam prushitapsam açum çarkñityam aryo nñipatîm na çûram — vâtam iva dhraçantam — uta smâsya tanyator iva dyor rîghâyato abhiyugo bhayante yadâ sahasram abhi shîm ayodhîd durvartuñ smâ bhavati bhîma rîñgan; Rîg v. IV, 38, 2. 3. 8.

⁶ Avakrâmantañ prapadâir amitran; Rîg v. VI, 75, 7.

⁷ VI, 49.

Vom Bucephalus, dem Pferde, welches Alexander der Grosse allein bändigen konnte — es hatte seinen Namen davon, dass es, wie man vermuthen muss, auf dem Kopfe Erhöhungen hatte, die den Hörnern eines Stieres glichen (wir sahen vorhin, wie von der Mähne des Sonnenpferdes als von Hörnern die Rede war in den vedischen Hymnen) — heisst es, dass es mehre Mal Alexander in der Schlacht rettete und dass es, obwohl bei einem Gefecht in Indien in den Flanken und am Kopfe tödtlich verwundet, noch genug Kraft besass, um mit ausserordentlicher Schnelligkeit zu fliehen und seinen Herren zu retten, und dann starb. Plinius sagt, indem er den Philarcus anführt, dass der Krieger, der den Antiochus erschlagen hatte, dessen Pferd zu reiten versuchte, doch dass ihn letzteres zu Boden warf, so dass er ums Leben kam.

Vom Pegasus, dem geflügelten Ross, das den Helden Belleophon über das Wasser trug und durch welches der Held seine glorreichen Siege errang, wissen wir, dass die Kriegsgöttin Pallas sein Bild auf ihrem Helm trug.

Sueton schreibt von dem Pferde Cäsars, dass es fast menschliche Füsse mit Zehen hatte („pedibus prope humanis et in modum digitorum ungulis fissis“), woraus die aruspices dem grossen Römer die Weltherrschaft prophezeiten; dieses Pferd wollte, gleich dem Bucephalus und jedem Heldenrenner, keinen andern Reiter tragen als seinen Herren — den grossen Eroberer.

Das Pferd Baiardo bei Ariost bekämpft die Feinde mit seinen Füssen. Der Hippogryph Ariosts hat ferner die Besonderheit, gleich dem Pegasus geflügelt zu sein und in der Luft zu gehen wie der Tatos der Ungarn. Der Name Falke, welchen das Pferd des deutschen und skandinavischen Helden Dietrich oder Thidrek (Theodoricus) führt, lässt uns glauben, dass es ebenfalls geflügelt war.

In der Edda erhält Skirner von Frey ein Pferd, das seinen Reiter durch Nebel (Wasser) und Flammen trägt und das Schwert, das von selbst schlägt, wenn sein Träger ein Held ist. Das Pferd Sigurds oder Sifrits zeigt dieselbe Fähigkeit, den Helden unverletzt durch die Flammen zu tragen. Das geschieht am Morgen, wenn die Sonne heil und gesund aus den Flammen der Aurora auftaucht; am Abend dagegen, wenn die Sonne sich in den Flammen der Aurora verliert oder wenn der Sonnenheld stirbt, wird sein Pferd ebenfalls, wie das Pferd Balders in der Edda, auf dem Scheiterhaufen verbrannt oder geopfert; die Auferstehung des todten Pferdes und des todten Helden finden zu gleicher

Zeit Statt. Der Pferdekopf, der aus dem Fenster hervorragt, wie er sich auf altgriechischen Gräbern dargestellt findet und in deutschen Bräuchen bewahrt ist,¹ ist für den Menschen ein Symbol der Auferstehung. Der Kopf Vishnus, Uccáihgravas und Dadhyańs in der indischen Sage haben dieselbe Bedeutung. Wer in diesen Kopf eingeht, findet Tod und Hölle; wer herauskommt, ersteht wieder zu neuem Leben. Der fromme christliche Glaube an die Auferstehung, welche kommen soll, und die zahlreichen mittelalterlichen europäischen Legenden von todtten Helden oder Jungfrauen, welche wiedererweckt sind, haben ihren Ursprung und Grund in der Beobachtung der jährlichen und täglichen Auferstehung der Sonne.

In dem achtunddreissigsten Märchen des fünften Buches bei Afanassieff erhält der junge Prinz von einem verzauberten Vogel ein Schlachtross und einen Apfel von der Farbe der Sonne zum Geschenk. (Der Jüngling giebt den goldenen Apfel einer schönen Prinzessin dafür, dass er die Nacht hat bei ihr bleiben dürfen; man merke hier wieder auf die Verwandtschaft des Pferdes und des Apfels, und wahrscheinlich des Pferdes und des Stieres, der Sonne und des Mondes.) In andern russischen Märchen ist das Ross des Helden, Iwan Tzarewíc, zuerst mit zwölf eisernen Ketten unter der Erde angebunden; als Iwan es reitet, zerreisst es sie sämmtlich.² Das Pferd, welches Iwan der Dieb, wie erzählt wird, seinem Herrn entführt,³ ist in drei sechsfach verriegelten Thoren eingeschlossen; wenn er es stiehlt, soll er 200 Rubel zur Belohnung erhalten; wenn nicht, sollen 200 Bastonaden seine Strafe sein. Iwan zieht sich Kleider von seinem Herrn an und befiehlt, dessen Stimme nachahmend, den Stallknechten, ihm sein Lieblingspferd zu bringen. Diese lassen sich täuschen, gehorchen und so führt Iwan das Pferd davon. Schliesslich muss in einem dritten russischen Märchen⁴ Iwan Tzarewíc eines Helden Pferd bei Gelegenheit seiner Hochzeit mit der schönen, aber bösen Anna reiten. Er nimmt seine Zuflucht zu seinem Lehrer Katoma, der den Beinamen Eichenhut führt (hier finden wir den Helden wieder in Beziehung mit dem Baum und dem Pferde), und der von dem Grobschmied ein Heldenpferd anfertigt

¹ Vgl. Simrock, Handbuch der deutschen Mythologie p. 375.

² Afan. II, 24.

³ Ib. V, 6.

⁴ Ib. V, 35.

lässt; zwölf junge Grobschmiede (die zwölf Stunden der Nacht oder auch die zwölf Monate des Jahres) ziehen zwölf Riegel auf, öffnen zwölf Thore und führen ein verzaubertes, mit zwölf eisernen Ketten gebundenes Pferd heraus. Kaum ist der Lehrer auf dessen Rücken gestiegen, als es höher fliegt denn der Wald, der still steht und niedriger als die Wolke, die sich bewegt.¹ Der Lehrer händigt es, indem er sich mit der einen Hand an seine Mähne klammert, mit der andern aber es hintereinander mit vier Stücken einer verzauberten eisernen Säule zwischen die Ohren schlägt. Das Pferd bittet darauf mit menschlicher Stimme um sein Leben; die Fähigkeit zu sprechen ist nämlich ein unterscheidendes Attribut des Heldenpferdes (eine Fähigkeit, deren es sich oft bedient, wie Rustems Pferd z. B., um den Helden vor den ihn umringenden Gefahren zu warnen und ihm guten Rath zu ertheilen; bisweilen dagegen, wenn es sich in der Gewalt des Ungeheuers befindet, spielt es die Rolle eines Spions nach den Handlungen des Helden und hinterbringt dieselben dem Ungeheuer);² es verspricht auch, dem Lehrer den Willen zu thun. Katoma, der das Pferd Hundefleisch nennt, befiehlt ihm, noch den nächsten Tag zu bleiben, welcher zur Hochzeit bestimmt ist, und wenn der Bräutigam Iwan es reiten werde, so zu thun, als ob es von einer schweren Last gedrückt würde.

In dem siebenten ehstnischen Märchen stiehlt der junge Held dem Herrn (dem Teufel oder dem schwarzen Ungeheuer Nacht), in dessen Diensten er steht, das windschnelle Ross; er reitet in der Richtung, wo die Sonne untergeht, muss jedoch das Pferd an einer eisernen Kette festbinden (es ist das der Strick Yamas oder Varunas, des nächtlichen Bedeckers oder Binders, welcher den vedischen Helden Çunahçepa, die Sonne, den mit der goldenen Ruthe, bindet), damit es nicht davon- und wieder zurücklaufen kann. Dieses Moment ist höchst interessant,

¹ Povishe liessú stajácavo, ponisze ablaké hadjáácavo.

² So heisst es z. B. im Pentamerone III, 7, wo der König von Schottland Corvetto schickt, das Pferd des Ogre zu stehlen, der zehn Meilen von Schottland entfernt lebt: „Haveva st' Huorco no bellissimo cavallo, che pareva fatto co lo penniello e tra le altre bellizze no le mancava manco la parola.“ Als Corvetto das Pferd entführt, ruft es aus: „A l'erta ca Corvetto me ne porta.“ — Vgl. auch das Pentamerone III, 1. — Nicht allein das Pferd, sondern auch der Wagen hat die Gabe der Sprache: Râmây. VII, 44 spricht der Wagen Pushpaka zu Râma und sagt ihm, er sei allein würdig, ihn zu lenken.

da es die Bedeutung des Mythos noch deutlicher macht. Da man sah, dass die Sonne am Abend nicht zurückkehrt, so vermuthete man, dass das Sonnenross von dem Helden selbst, der es gestohlen, gebunden worden sei.

In den europäischen Volksmärchen haben wir zuweilen statt des Helden, der seinem Herrn das Pferd entführt, den Helden, welcher selbst seinem Herrn in Gestalt eines Pferdes davon läuft, bei seiner Flucht von der Tochter desselben unterstützt, von des Zauberers oder Dämons Tochter oder der schwarzen Jungfrau (welche später schön und glänzend wird). Im ungarischen Volksglauben nimmt die jüngste von den Töchtern der Hexe (die Aurora) oft die Gestalt des Heldenrosses Tatos an. Sie wird zum Tatos, als der Held, ihr beugend, sie mit dem Zügel auf die Stirn schlägt; dann trägt sie ihn, in ein Pferd umgestaltet, in die Lüfte. In dem russischen Märchen¹ geht der Sohn eines Kaufmanns zu einem weisen Zauberer in die Lehre, der ihm jede Art von Wissen beibringt, unter Anderm auch ihm lehrt, was die Schafe sagen, wenn sie blöken, die Vögel, wenn sie singen, und die Pferde, wenn sie wiehern. Endlich kehrt der junge Mann, nachdem er allerhand Possen gelernt, heim und verwandelt sich selbst in ein Pferd, damit ihn sein Vater auf dem Markte verkaufen und Geld gewinnen könne; doch warnt er seinen Vater, den Zügel nicht aus der Hand zu lassen, damit er nicht wieder in die Hände des Zauberers falle. Der Vater vergisst es und verkauft Pferd und Zügel zusammen.² Der Zauberer befestigt das Pferd mit einem Ringe an eine Eiche; die schwarze Jungfrau (dievki čornavke), die Schwester des Teufels, giebt dem Pferde Hirse und Wassermeth; dadurch gewinnt das Pferd Kraft genug, die Kette, welche es an den Baum fesselt, zu zerreißen und läuft davon. Der Teufel folgt ihm; das Pferd wird ein Fisch und aus dem Fisch ein Ring; des Königs Tochter kauft den Ring und steckt ihn an den Finger; während des Tages ist es ein Ring (die Sonnenscheibe) und während der Nacht ein schöner Jüngling, der das Lager der Königstochter theilt (die Sonne oder der Mond verborgen in der Dunkelheit der Nacht). Eines Tages lässt die Prinzessin den Ring zu Boden fallen und er zerbricht in tausend Stücke (die Abendsonne; die auf den Berg

¹ Afan. VI, 46. — Vgl. auch V, 22 und Nr. 26 von den Novelline di Stefano di San Calcipaia.

² Vgl. Kap. I p. 54.

fällt); darauf wird der Teufel ein Hahn, um die Stücke des zerbrochenen Ringes aufzupicken; doch ein kleines Stückchen fällt unter den Fuss der Prinzessin und wird in einen Falken verwandelt, der den Hahn erwürgt und verschlingt.

In dem Zügel, welcher diesen Helden, der ein Pferd wird, fesselt, glaube ich den Lasso wiedererkennen zu dürfen, mit welchem Varuṇa im Aitareya Brāhmaṇa den Çunaḥçepa gefesselt hält. Im Rîgveda¹ haben wir Sârya, die Sonne, als Sâuvaçvyas oder Sohn Svaçvyas d. h. dessen, der schöne Pferde hat; doch da wir neben Svaçvyas auch Svaçva finden (d. h. der ein schönes Pferd hat), so könnte die Sonne selbst dieses Pferd zu sein scheinen. Die Sage erzählt, dass Svaçva, der keine Kinder hatte, die Sonne ersuchte, ihm welche zu geben und dass die Sonne ihm zu Gefallen selbst von ihm geboren wurde. Svaçva, der ein schönes Pferd und keine Söhne hat, ist vielleicht identisch mit dem alten Mann, der durch Verkauf des Pferdes seinen Sohn verloren hat; als die Sonne wiederkehrt, kommt auch sein Sohn zurück. In den vedischen Ausdrücken: ohne Pferd, geboren ohne Zügel, die Sonne (als ein Renner²), dürfte der Held als der bezeichnet sein, welcher noch nicht dieses Pferd oder diesen Zügel hat, ohne welchen er machtlos ist; denn der Held wird fast immer auch zugleich als Reiter gedacht.

Dem Reiterhelden ist sein Pferd sein Alles; bisweilen ist es jedoch auch störrisch; dann straft es der Held. Wir machten schon auf den bekannten griechischen Mythos von Phaeton aufmerksam, der mit Ross und Wagen in das Wasser stürzte, weil die Pferde die Erde in Brand zu setzen drohten. Das ereignet sich jeden Tag gegen Abend, wenn die Sonne untergeht; der ganze Himmel geht hinab; da wird die Sonne in den Ocean der Nacht geworfen; der Lauf der Sonnenrosse ist unterbrochen und die Räder des Wagens rollen nicht länger. Eine ähnliche Katastrophe wiederholt sich am Johannistage, in der Sommersonnenwende, in welcher die Sonne stehen bleibt und zurtückzugehen anfängt, weshalb die Tage von da bis Weihnachten immer kürzer werden.

In Deutschland³ herrscht ein merkwürdiger Volksglauben,

¹ I, 61, 15.

² Anaçvo gâto anabhîçur arvâ; Rîg v. I, 152, 5.

³ Vgl. Menzel, Die vorchristliche Unsterblichkeits-Lehre, I, p. 29.

demzufolge der Jäger, der am Johannistage einen Schuss in die Sonne thut, dadurch ein Freischütz wird, d. h. der fortan nie mehr fehlschiesst. Auch glaubt das Volk, ein Jäger, der den frevelnden Schuss in die Sonne gethan, sei dafür verdammt worden, ewig jagen zu müssen. — In der Nacht wie auch in der Periode, während welcher der Glanz der Sonne abnimmt und zwar besonders im Herbst, ist der düstere Wald Himmel angefüllt mit allen Arten von wilden Thieren; die Sonne tritt in diesen Wald ein, wird Mond und jagt darin die wilden Thiere die ganze Nacht resp. Jahr, d. h. bis sie wiedergeboren wird. Im *Ṛigveda*, wo wir Schwesterstuten an den Sonnenwagen geschirrt sahen,¹ treibt Indra, seinem Lieblinge *Etaça* zu Gefallen, nachdem er die Ambrosia getrunken, die Wolken, welche hintergefallen waren, vor die fliegenden Sonnenrosse,² d. h. er warnt den von Pferden gezogenen Sonnenhelden, sei es durch die Wolke im Gewitter, sei es durch die Dunkelheit der Nacht, weiterzugehen; und er schlägt sogar die Räder des Sonnenwagens selbst, um seinem einen Weltenbrand drohenden Laufe Einhalt zu thun. Von diesen vedischen Daten ist der Uebergang zu dem *Phaeton* der Griechen, der wegen der Pferde in die Wasser stürzt, leicht. Der um seiner Pferde willen getödtete Held ist häufig Gegenstand der Mythologie und der griechische Name *Hippolytos* geht auf diese Todesart zurück. *Hippolytos*, der Sohn des *Theseus*, wird auf der Flucht vor seinem Vater, der ihn des Incests mit seiner Stiefmutter *Phaedra* für schuldig hält, aus dem zertrümmerten Wagen geschleudert, als die Wagenpferde dem Meere nahen und vor Meerungeheuern scheuen. Es ist das eine Variation der Sage von dem von seiner Stiefmutter verfolgten jungen Helden, der in das Meer geworfen wird, jedoch mit dem beachtenswerthen Zusatz, dass seine Pferde selbst die Ursache seines Todes sind. Die christliche Legende vom heiligen *Hippolytus* hat sich diesen besonderen Zug angeeignet, indem sie den heiligen Märtyrer, der unter den Kaisern *Decius* und *Valerian* Präfect war, als von Pferden zerrissen darstellt. Der Dichter *Prudentius* führt die Erzählung in folgenden beiden sonderbaren Distichen aus, in welchen über *St. Hippolytus* von Seiten des römischen Richters die Todesstrafe verhängt wird:

¹ *Sapta svasārah sūvitāya sūryam vahanti harito rathe; Ṛigv. VII, 66, 15.*

² *Adha kratvā maghavan tubhyaṁ devā anu viçve adaduh somapeyam yat sūryasya haritaḥ patantīḥ purah satir uparā etaça kaḥ; Ṛigv. V, 29, 5.*

„Ille supinata residens cervice, quis, inquit
Dicitur? affirmant dicier Hippolytum.
Ergo sit Hippolytus; quatiat turbetque jugales
Interreatque feris dilaceratus equis.“

Doch die Pferde, welche den Helden in das Wasser ziehen, sind dieselben, welche ihn retten, indem sie ihn über die Tiefe tragen, als sie den Wagen oder das Schiff auf dem Meere an das Ufer ziehen. Die Aṇvins thun das Gleiche im R̥igveda, wo sie sowohl sich als andere Helden auf ihrem Wagen, der mit einem Schiffe verglichen wird,¹ aus den Wogen retten. Held und Pferd haben immer dasselbe Schicksal.

Wenn der Held naht oder wenn dem Helden ein glückliches Ereigniss zustossen soll, wiehert sein Pferd vor Freude.

Im R̥igveda² wiehert bei der Ankunft des Gottes Indra das Pferd, brüllt die Kuh, wie ein Bote zwischen Himmel und Erde. Das Wiehern dieses Pferdes und das Brüllen dieser Kuh sind das Donnern der Sonne in der Wolke. Durch dieses Wiehern oder Brüllen werden die Menschen benachrichtigt, dass der Heldengott Indra im Himmel seine Schlachten beginnt. Ein anderer Hymnus, der die beiden Pferde Indras zwei Strahlen der Sonne (sūryasya ketū) nennt, feiert sie als wiehernd und Ambrosia ausspritzend,³ d. h. die Sonne lässt Regen aus den Wolken fallen; wenn sie sich am Morgen im Osten zeigt, wiehert ihr Pferd und lässt Thau auf die Erde tropfen.

Herodot und nach ihm Oppian und Valerius Maximus erzählen die mythische Geschichte von Darius Hystaspis, der unvorhergesehener Weise zur Herrschaft gelangte, weil er seine Collegen zu dem Beschlusse überredete, dass der die Krone empfangen sollte, dessen Pferd zuerst beim Anblick der Sonne wiehern würde. Es wird berichtet, dass Darius, als er an Ort und Stelle kam, sein Pferd eine Stute wittern liess.⁴ Wiehern ist das Lachen des

¹ A no nāvā matinām yātam parāya gantave, yuṅgāthām aṇvinā ratham; R̥igv. I, 46, 7.

² Krandad aṇvo nayamāno ruvad gāur antar dūto na rodasī cārad vāk; R̥igv. I, 173, 3.

³ Ghr̥itac̣cutēm svāram asvārṣhṭām; R̥igv. II, 11, 7.

⁴ . . . in equae genitalem partem demissam manum, cum ad eum locum ventum esset, naribus equi admovit, quo odore irritatus ante omnes hinnitum edidit, auditoque eo sex reliqui summae potestatis continuo equis dilapsi candidati, ut mos est Persarum, humi prostratis corporibus Darii

Pferdes. Wir sahen im vorigen Kapitel, wie der Stier spricht und der Fisch lacht beim Anblick des Coitus; und so haben wir hier, in der Erzählung von Darius, das Pferd, das wegen der Stute wiehert. — Um auf das Pferd der Mythologie zurückzukommen, so wiehert das Sonnenpferd in der Donnerwolke, welche der Stier, wie eine Kuh, schwängert und der Hengst wie eine Stute, und zwar wiehert es beim Anblick der Aurora, die bald als die Lenkerin von hundert Wagen erscheint¹ (eine runde Zahl, wie die hunderttausend Pferde, welche in einem anderen Hymnus² der Gott Indra lenkt; eine Lieblingszahl, wie die Sieben, welche auf dieselben Sonnenpferde, Sonnenstrahlen und Añgirasen Anwendung findet³) — weshalb sie sich mit der Aphrodite Hippodameia der Griechen vergleichen lässt —, bald auch als eine wirkliche Stute. Die Sonne ist bald eine Lenkerin von Pferden, bald selbst ein Pferd; ebenso ist die Aurora bald eine Amazone, bald eine Lenkerin von Wagen, bald अच्यवती und bald eine Stute. Wenn die Sonne sich der Aurora, oder das Pferd der Stute nähert, wiehert dasselbe. Wir wissen, wie die Açvins sich als Söhne der Gemahlin der Sonne, Saranyú, der Tochter Tvash-tara betrachteten, welche sich mit der Sonne in Gestalt einer Stute vereinigte. Mag diese Saranyú die Wolke oder die Aurora sein, wir haben in ihr auf alle Fälle eine Stute zu sehen, welche die Sonne, der Sonnenheld oder Sonnenhengst begattet, um die Zwillingshelden zu zeugen, die aus diesem Grunde auch die beiden Söhne der Stute heißen.⁴ Wir sahen schon im vorigen Kapitel einen Helden und eine Heldin, die aus Eiern ausgebrütet werden; von den Dioskuren wissen wir, dass sie aus dem Ei der Leda entsprangen, und das Stutenei ist das Thema eines Märchens in der Uckermark.⁵ Griechische Schriftsteller haben mehre

regem sslutarunt; Valer. Max. Mem. VII; Herodot III, 87. Herodot nimmt auch auf eine andere Version dieser Anekdote Bezug, und fügt hinzu, dass es beim ersten Tagesgrauen blitzte und donnerte.

¹ Devi girá rathánám; R̥igv. I, 48, 8. — Çatām rathebhīḥ subhagoṣhā iyaṁ vi yāty abhi mānuṣhān; I, 48, 7.

² Upa tmañi dadhāno dhury açūnt sahasraṇi çatāmi vaçrēbāhuḥ; R̥igv. IV, 29, 4.

³ Vgl. R̥igv. IV, 3, 11; IV, 18, 3.

⁴ Vgl. das Petersburger Wörterbuch s. v. açvin.

⁵ Kuhn und Schwartz p. 330. — Der sprichwörtliche Ausdruck im Englischen: „a mare's nest“, mit welchem man jetzt eine Unmöglichkeit bezeichnet, ging wahrscheinlich ursprünglich auf einen wirklichen Mythos zurück.

Fälle von geschlechtlicher Vermischung zwischen Männern und Stuten und zwischen Hengsten und Weibern überliefert, mit entsprechenden Geburten von Ungeheurgestalt. Nun, so unnatürlich solche Geburten uns erscheinen, befinden sie sich in der Mythologie in vollständiger Harmonie mit der Natur. Im vorigen Kapitel sahen wir die Kuh, die über den Hasen springt, und erklärten diese Erscheinung durch die Wolke oder Dunkelheit, die den Mond bedeckt und auch durch die Erde, die bei Mondfinsternissen den Mond verdunkelt. Bei Herodot und Valerius Maximus wirft zur Zeit des Xerxes eine Stute einen Hasen, und wir müssen hier den Hasen als den Mond auffassen, der aus der Dunkelheit oder den Wolken austritt; wenn wir ferner lesen, dass der Hase die Stute erstickte, so müssen wir das so verstehen, dass er den Mond bedeutet als die Dunkelheit oder die Wolken zerstreud (vielleicht auch die Sonne oder die Abend-Aurora). Wir müssen in dieser Weise zu dem Mythos unsere Zuflucht nehmen, um die Beispiele von Parturitionen ohne Coitus zu begreifen, die sich in einigen indischen Sagen finden und auf Helden angewendet werden, ebenso wie auch die sonderbaren Erörterungen bei den Alten, von Aristoteles, Varro, Plinius, Columella, Solinus und Augustinus bis herunter auf Albertus Magnus und Aldrovandi über Stuten, und zwar besonders spanische und portugiesische Stuten, welche vom Winde geschwängert sind (bei Oppian¹ die mit den windigen Füßen genannt) und von denen auch im Pentamerone² mit weniger Decenz in Beziehung auf den Mythos von dem von dem Baume gefallenen Mädchen die Rede ist.

¹ Kyneg. I, 284.

² II, 3. „Allecordatose d'haver 'ntiso na vota da certe stodiante, che le cavalle de Spagna se'impreñano co lo viento;“ und die Geschichte spricht weiter von dem Erstaunen des Ogre, welcher beim Anblick eines schönen Mädchens in seinem Garten „pensaie che lo shiavro de lo pideto, havesse 'ngravedito quarche arvolo, e ne fosse sciuta sta penta criatura; perzo abbracciatala co gran'ammore, decette, figlia mia, parte de sto corpo, shiato de lo spireto mio, e chi me l' havesse ditto mai, che co va ventose-tate, havesse dato forma a ssa bella facce?“ Varro schreibt ganz ernsthaft: „In faetura res incredibilis est in Hispania, sed est vera, quod in Lusitania ad Oceanum in ea regione, ubi est oppidum Olyssipo monte Tagro, quaedam e vento concipiunt equae, ut hic gallinae solent, quarum ova hypanemia appellant, sed ex his equis qui nati pulli, non plus triennium vivunt.“

Auch das Pferd Ariost's hat eine ähnliche Natur :

„Questo è il destrier che fu dell' Argalia
 Che di fiamma e di vento era concetto
 E senza fieno e biada si nutria
 De l' aria pura e Rabican fu detto.“

Das Pferd Ciolles in einem toscanischen Sprichwort nährt sich auch nur von Wind.

Das Pferd des Dardanos, des Sohns des Zeus, war auch nach der Sage vom Winde geboren, was uns auf die vedischen Maruts, deren Wagen Pferde zu Flügeln haben, und auf den volucer currus des horazischen Diespiter zurückführt.¹ Im Sanskrit ist der Ausdruck *vâtâçva*, Windpferd, sehr gebräuchlich zur Bezeichnung eines sehr schnellfüßigen Pferdes.

Kaum ist das Pferd *Ucéaiḥçrava* geboren, als es auch schon wiehert; gleich ihm lacht im *Mahâbhârata* der Held *Açvatthâman*, der Sohn *Droṇas* (eigentlich: der, welcher in seinem Pferde Stärke hat, was dasselbe ist wie „Heldenpferd“), sobald er geboren ist.

Ferner, wie das Pferd durch Wiehern seine Freude über das Glück seines Reiters bezeigt, so ist es nicht nur traurig, sondern vergießt auch wirklich Thränen, wenn ihn Unglück treffen soll.

Als *Râvana* im *Râmâyana* in seinem Wagen erscheint, um den Entscheidungskampf mit *Râma* auszufechten, vergiessen seine Renner Thränen² — ein unglückliches Vorzeichen. *Râvana* ist das Ungeheuer des Dunkels und der Wolken; als die Wolke sich zu zertheilen beginnt, fallen Regentropfen, d. h. die Pferde des Ungeheuers weinen. Die verrätherische Schwester, welche mit dem Ungeheuer gegen ihren Bruder verbündet ist in russischen Märchen, wird von ihrem Bruder, der das Ungeheuer tödtet, dazu verurtheilt, einen ganzen Eimer mit ihren Thränen zu füllen.³

¹ *Rathebbhir açvaparnâḥ*; *Rigv.* I, 88, 1. — Horaz, *Carm.* I, 14:

„Namque Diespiter,
 Igni corusco nubila dividens
 Plerumque per purum tonantes
 Egit equos, volucrumque currum.“

² *Açrûṇi câsya mumucurvâginâḥ*; *Râmây.* VI, 75.

³ In den entsprechenden italienischen Märchen muss der für eine Indiscretion bestrafte Held resp. Heldin, bevor er Verzeihung erlangt, sieben Paar eiserne Schuhe abnutzen und sieben Flaschen mit Thränen füllen.

Diese Thränen sind ebenfalls ein sagenhaftes Symbol des Regens, welcher fällt, als der Sonnenheld die Wolke zerrissen hat.

Sueton schreibt im Leben Cäsars, dass die von Caesar dem Mars geweihten und dann nach dem Ueberschreiten des Rubicon in Freiheit gesetzten Pferde sich hartnäckigst weigerten, zu fressen und reichliche Thränen vergossen.¹ Es ist darauf zu achten, dass diese Erzählung von den weinenden Pferden mit dem Ueberschreiten des Wassers des Rubicon in Verbindung gebracht ist (eines Stromes, den noch kein Geograph mit Sicherheit hat constatiren können, wahrscheinlich weil die darauf bezügliche Erzählung eine Fabel mythischen Ursprungs ist. Wir wissen, wie sehr mythische Vorstellungen dazu neigen, eine menschliche Gestalt anzunehmen und besonders incliniren, sich um grosse historische Persönlichkeiten zu gruppiren — Cyrus, Alexander, Romulus, Cäsar, Augustus, Vespasian, Attila, Theodorich und Karl der Grosse sind Beweise dafür; und vielleicht wird ein Tag kommen, an welchem Napeleon I. oder Garibaldi für manche Volkssage, die jetzt unbestimmt und unstät umherirrt, einen neuen Gliedermann abgeben). So heisst es auch, dass Cäsars Pferd selbst drei Tage lang vor dem Tode des Helden Thränen vergoss. In der Iliade² weinen die Rosse Achills über den Tod des Patroklos, den Hektor von seinem Wagen in den Staub geworfen; in den Paraleipomena des Quintus Smyrnaeus³ weinen die Rosse Achills bitterlich über den Tod ihres Helden. Es ist das eine Variation der Sage von den Pferden, welche den Sonnenhelden in die Wasser, den Ocean der Nacht oder die Wolken hinabstürzen, und der von den Rossen Poseidons. Die Nebel, welche nach Sonnenuntergang am Abend die Luft schwängern, und die Regengüsse bei Tag und bei Nacht, wie auch die im Herbst, lassen Thränen zur Erde fallen oder weinen über den (nahen) Tod des Sonnenhelden.

Der Morgenthau dagegen, der als Schaum aus dem Munde des Sonnenpferdes kommt oder aus seinem Huf als Ambrosia und Gesundheitswasser, ist mit jeder Art Heilung spendenden Einflusses geschwängert.

¹ Proximis diebus equorum greges, quos in trajiciendo Rubicone Marti consacraverat ac sine custodibus vagos dimiserat, comperit pabulo pertinacissime abstinere, ubertimque flere.

² XVII, 426.

³ III, 740.

Das Pferd und der Stier der Mythologie sind (Samen-)Ausspritzer κατ' ἔξοχήν. Durch eine vedische Strophe — die in meinen Augen einer von den Sprüchen ist, welche hergesagt werden, um das Zungenband zu lösen —, die sich auf die beiden ausspritzenden oder befruchtenden Rosse Indras bezieht, zieht sich ein Wortspiel mit der Wurzel varsh oder vṛish, welche zugleich ausspritzen und befruchten bedeutet,¹ und mit dem Buchstaben r, der fast in jedem Wort des Verses vorkommt. Nicht allein die Pferde Indras spritzen aus und befruchten; dieselbe Eigenschaft wird auch dem von ihnen gezogenen Wagen beigelegt.² Wir sahen schon, dass das Pferd der Aṣvins das Schlangengeheuer tötet und dass der Pferdekopf Dadhyañé (der in der Milch oder in der zerlassenen Butter wandelt, und der sich in einem Milchsee befindet) die Feinde Indras vernichtet. Ein vedischer Hymnus singt, dass mit dem Schaum der Wasser Indra dem Schlangengeheuer den Kopf abschlägt.³ Im Toscanischen heisst der Keichhusten der Pferde- oder Eselshusten,⁴ und man glaubt, dass die Kinder davon geheilt werden, wenn man ihnen den Schaum von dem Maule eines Pferdes zu trinken giebt oder sie aus dem Wasser trinken lässt, aus welchem ein Pferd getrunken hat. Dieses Heilverfahren beruht auf dem Grundsatz *similia similibus*, indem der Schaum gegen jenen convulsivischen Husten angewandt wird, welcher, wie alle Convulsionen, viel saliva, Schaum in den Mund bringt. Allerdings wird der Glaube an diese Wundermedizin etwas erschüttert, wenn wir lesen, dass derselbe Schaum auch ein sehr wirksames Mittel gegen Ohrenschmerzen ist. Plinius, Sextus Empiricus und Marcellus bei Aldrovandi⁵ empfehlen ebenfalls die saliva eines Pferdes als ein Mittel gegen Husten, besonders bei schwindstüchtigen

¹ Vṛishâ tvâ vṛishaṇam vardhatu dyâur vṛishâ vṛishabhyâm vahase haribhyâm sa no vṛisha vṛisharathaḥ suçipra vṛishakrato vṛishâ vagrin bhare dhâh; Rîgv. V. 36, 5. — Im Piemontesischen giebt es ein Gesellschaftsspiel, das in der Beschreibung der Geschenke, die man der Braut Jemandes zu machen denkt, besteht, bei welcher jedoch kein einziges r vorkommen darf. Wer ein Wort mit einem r bringt, hat das Spiel verloren.

² Vṛishâyam indra te ratha uto te vṛishaṇâ harî; Rîgv. VIII, 13, 31.

³ Apâm phenena namuceḥ çira indrod avartayaḥ; Rîgv. VIII. 14, 13.

⁴ Er heisst auch der Hundehusten und darum glaubt man auch analog dem Obigen, er werde geheilt, wenn man die Kinder da, wo ein Hund getrunken hat, trinken lässt.

⁵ De Quadrupedibus I.

Gubernatis, die Thiere.

Patienten, mit dem Bemerkten, dass die kranke Person in drei Tagen geheilt ist, das Pferd aber stirbt, ein Aberglaube, der seinen Ursprung in dem mythischen Pferde gehabt haben muss, welches von Ambrosia lebt, aber seine Kräfte verliert und stirbt, als ihm sein Speichel, Schaum, Ambrosia oder Thau genommen ist. Es ist bekannt, dass die Aḡvins neben ihrem Charakter als glänzende Reiter auch als Menschenfreunde ausserordentlich geschickte Aerzte waren; das konnte auch nicht anders sein; hatten sie doch den Kopf Dadhyańcs in ihrer Gewalt, welcher sich in der Ambrosia befindet d. h. dessen Schaum Ambrosia ist. Die Dioskuren erscheinen ebenfalls häufig in europäischen Sagen als unerwartete und wunderbare Befreier. Mit diesem mythischen Glauben von dem Pferde, das Ambrosia hervorbringt, hängt auch die Verwandlung der Ocyrhoe in eine Stute zusammen, weil sie vorausgesagt, dass Aesculap durch die Arzneikunde die Menschen vom Tode erretten würde, wie sie Ovid im zweiten Buche der Metamorphosen geschildert hat. Aesculap wurde bekanntlich bei Quellen verehrt, deren Wasser man für heilkräftig hielt, und wurde von dem Sonnengott Apollo beschützt; die beiden Aerzte, die Söhne des Asclepios oder Aesculapius, scheinen nichts weiter als eine Sondergestaltung der Dioskuren zu sein.

Doch das Sonnenpferd bringt nicht allein mit seinem Munde Ambrosia hervor.

Es hat grosse Kraft in seinen Hufen (weshalb Isidor und andere Etymologen des Mittelalters den Namen *caballus* davon ableiteten, „quod ungula terram cavat“¹) und bedient sich im Mythos und in der Sage derselben nicht nur zum Kampf gegen die Feinde, sondern auch um die Erde aufzureissen und ambrosische Quellen daraus hervorsprudeln zu lassen. Bisweilen spritzt Ambrosia aus dem Hufe des Pferdes selbst heraus. Im *Rigveda*² heisst es, die Pferde Agnis hätten Hände (d. h. Hufen an den Vorderfüssen), welche ausspritzen; und das Pferd, welches die Aḡvins dem von ihnen beschützten Helden geben (d. h. dem Sonnenhelden, der Morgensonne), füllt mit seinem starken Hufe hundert Krüge mit berauschem Nass.³ Ich habe nicht nöthig hier die berühmte Quelle des Pferdes oder Hippokrene anzuführen,

¹ Du Cange, Gloss. med. et inf. lat. s. v. *caballus*.

² *Vṛishapānayo 'ḡvā*; *Rigv.* VI, 75, 7.

³ *Kārotarāc ḡphād aḡvasya vṛishṇaḡ ḡatām kumbhāū asińcatām surāyah*; *Rigv.* I, 116, 7.

welche Bellerophons Pegasus aus der Erde hervorsprudeln liess, indem er mit seinem Huf das Erdreich aufbrach (deshalb auch *Πηγάδα κρήνη* genannt). In der römischen Sage wurde der Pferdehuf an einem Ort nah dem Lacus Regillus verehrt, wo der Sage nach die Dioskuren erschienen waren.¹ In einem russischen Märchen² geräth Hänschen (Ivanushka), als er einen Pferdehuf sieht, in grosse Versuchung, daraus zu trinken, doch widerräth ihm seine Schwester. Dieselbe Versuchung tritt wieder an ihn heran beim Anblick eines Stierhufes und später dem eines Bockes. Zuletzt kann er sich nicht mehr halten, er trinkt aus dem Bockshuf und wird selbst in einen Bock verwandelt. In der Spur eines Pferdehufes läuft in andern Märchen die Ameise Gefahr zu ertrinken; von einem Menschen gerettet, beweist sie sich immer dankbar gegen denselben.³

Mehre Mythen, die wir in dem vorigen Kapitel schon als auf den Stier bezüglich angeführt haben, kommen wieder in Verbindung mit dem Pferde vor, wie z. B. die Vögel, welche aus dem Pferde kommen; der Held, welcher dem Pferde das Fell abzieht, indem er es am Schwanz packt, um einen Sack davon zu machen; das schnelle Ross des Adrastus, welches hinter der Schildkröte herrennt (ein griechisches Sprichwort);⁴ das Mondpferd und das Sonnenpferd. Dieser Wechsel zwischen Mond und Sonne und zwischen Stier und Pferd ist glücklich angedeutet worden von dem römischen Dichter Fulgentius:

„Jam Phoebus disjungit equos, jam Cynthia jungit,
Quasque soror liquit, frater pede temperat undas:

¹ „One spot on the margin of Lake Regillus was for many ages regarded with superstitious awe. A mark, resembling in shape a horse's hoof, was discernible in the volcanic rock; and this mark was believed to have been made by one of the celestial chargers.“ — Macaulay, *Battle of the Lake Regillus*, Vorrede.

² Afan. IV, 45.

³ Die Milch von weissen Stuten, die nach Olaus Magnus (I, 24) jährlich von dem Gothenkönig am 28. August zu Ehren der Götter, welche sie mit grosser Gier aufnahmen, auf die Erde gegossen wurde, dürfte eine Ankündigung der drohenden Herbstregengüsse sein; das Pferd verliert seine ambrosische Feuchtigkeit und sein Ende steht vor der Thür.

⁴ Das griechisch-römische Sprichwort: „Equus me portat, alit rex,“ dürfte ebenfalls einen mythischen Ursprung haben und auf die mythische Erzählung von dem verrathenen Blinden zurückgehen, der den verschlagenen Krüppel oder Lahmen trägt, welcher letztere sich oft nur lahm stellt, um seinem Gesellen ein paar seiner Streiche zu spielen.

Tum nox stellato coelum circumlita peplo
 Coerulea rorigenis pigrescere jusserat alis
 Astrigeroque nitens diademate luna bicornis
 Bullarum bijugis conscenderat aequora tauris.“

Die Götter hatten oft eine Neigung sich in Pferde zu verwandeln; ja sogar, das Opfer d. h. der Tod des Gottes wird durch den Tod des Pferdes dargestellt. Jedermann weiss, dass Götter und Helden ein Vergnügen daran fanden, sich als gute Reiter, oder wenigstens als gute Wagenlenker zu zeigen. Deshalb dürfte es schwierig sein, zu sagen, welchem Gott speciell das Pferd geweiht ist. Die vedischen Açvins, die vedische Aurora, welche beim Wettlauf in ihrem Wagen siegt, Agni, Savitar, Indra, siegreich und glänzend durch ihre Rosse, der Ἰππιος Ποσειδών, die Ἴππελα Ἀθήνη, die Ἴπποδάμεια Ἀφροδίτη, die Dioskuren, Mars, Apollo, Zeus, Pluto und der deutsche Wuotan (gleich seinem alter ego, St. Zachaeus) zeigen sich nie anders als zu Pferde; daher war das Pferd natürlich ihnen Allen geweiht. Da im christlichen Glauben die unzähligen Götter der Alten unzählige Heilige geworden sind (wenn sie nicht so unglücklich waren, in Teufel umzuschlagen), so wird nun das Pferd in seinem Stall dem Schutze mehrer Heiligen anempfohlen, von dem obsuren sicylischen St. Aloï an bis zu dem weniger bescheidenen russischen St. Froh und St. Laver, welche das Pferd sowohl wie auch den Maulesel und den Esel unter ihren speciellen Schutz nehmen, ganz zu schweigen von den berühmten Reitern St. Georg, St. Michael, St. Jakob, St. Mauricius, St. Stephan, St. Vladimir und St. Martin, die ganz besonders von Kriegsleuten verehrt und welchen zu Ehren die Hauptritterorden Europas gegründet wurden. Wie jedoch Religionen von einem Gesichtspunkt aus Karikaturen von Mythologien sind, so ist nun ein Unterschied zwischen den mythischen alten Gottheiten und den neuen legendenhaften, sofern die ersteren zuweilen freimüthig die Darbringung des Thieres in effigie annehmen, wie wir im vorigen Kapitel zu bemerken Gelegenheit hatten, während die letzteren und ihre Stellvertreter auf Erden nicht ganz so einfach sind, sondern ihre Frommen nie in Ruhe lassen, bis sie den vollen Werth ihrer Gnadenbeweise baar und ohne Discont erhalten haben. Im Leben des St. Gallus lesen wir, dass zu Zeiten König Pipins (wir wissen schon, was mit diesen Zeiten gemeint ist) ein gewisser Willimar bei einer Krankheit im Falle seiner Heilung der Kirche des St. Gallus ein Pferd zu schenken versprach. Als er seine Gesund-

heit wiedererlangt, vergass er das gegebene Versprechen. Als er nun eines Tages vor der Kirche des Heiligen vorüberritt, postirte sich sein Pferd vor die Kirchthüre und war auf keine Weise von der Stelle zu bringen, bis Willimar schliesslich die Absicht aussprach, sein Gelübde zu erfüllen. In dem Leben des St. Martin ist eine bei weitem lustigere Variation derselben Anekdote. Nachdem König Clodwig Christ geworden, verspricht er, als er gegen die Westgothen kämpft, dem St. Martin sein Pferd, wenn er ihm den Sieg verleiht. Später bedauert jedoch Clodwig gezwungen zu sein, sich seines guten Streitrosses zu berauben und bietet dem Heiligen 100 Goldstücke als Entschädigung, wenn er ihm das Pferd lasse. St. Martin fordert das Doppelte und der Handel kommt zu Stande; doch da noch etwas häretisches Blut in Clodwigs Adern fliesst, so kann er sich nicht enthalten, ein Witzwort gegen den Heiligen loszulassen: „Martinus, quantum video, auxiliator est facilis, sed mercator difficilis!“¹

¹ Die Fabel bei Phaedrus (IV, 24) von der Rettung des Dichters Simonides durch die Dioskuren ist sehr bekannt; die Götter strafen den Geizhals, der sich weigert, die versprochene Belohnung zu geben, nicht um ihrer selbst, sondern um des dem von ihnen geliebten Dichter angethanen Unrechts willen. Es ist beachtenswerth, dass wie uns die römische Sage die Pferde der Dioskuren als schwitzend darstellt, so Phaedrus die Dioskuren selbst schildert als:

„Sparsi pulvere
Sudore multo diffluentes corpore.“

KAPITEL III.

Der Esel.

Der Esel hat, in Europa wenigstens, das Missgeschick gehabt, unter einem Unglücksstern geboren zu sein, ein Umstand, der den Griechen und Römern auf Rechnung zu schreiben ist, welche die Laune hatten, ihn als eine Art Don Quixote unter den Thieren zu behandeln. Sein ganz besonderes Privilegium, Schläge zu bekommen, hat mit seiner unzweifelhaft grossen und unbestreitbaren Berühmtheit immer zugenommen. Der arme Esel hat auf Erden sehr theuer bezahlen müssen, und bezahlt beständig immer theurer, den Flug, welchen ihn die Phantasie der frühesten Zeitalter menschlichen Geistes im Himmel nehmen liess. Möchte dieses Kapitel — wenn keine andere Wirkung — doch zum Mindesten die haben, dass dem armen, übelbeleumdeten Thiere ein Paar von den Schlägen erspart werden, die man ihm zu appliciren gewohnt ist, als ob man dadurch der satirischen Laune unseres Geschlechtes Luft machen wollte, und ad exhilarandam caveam.

Der Keim zu dem Ruf des Esels als eines dummen und muthwilligen Thieres, den er in Griechenland und Italien erlangte und der sich dann über alle Theile Europas verbreitete, lässt sich schon in den alten Mythen der Inder finden. Allerdings hat A. Weber¹ Hrn. Wagener gegenüber nachgewiesen, dass die Vorstellung von dem dummen und eingebildeten Esel, wie wir sie immer in den Fabeln des Pañcātātra finden, in Indien erst von den Griechen verbreitet wurde und im indischen Glauben wie in indischer Literatur nicht eigentlich von Haus aus liegt.

In Indien war der Esel nicht ein besonderer Gegenstand des Gelächters, und zwar vielleicht aus dem einfachen Grunde, weil die orientalischen Species des genus asinum weit schöner und edler sind als die occidentalischen. Der Esel des Orients ist gemeinlich feurig, lebhaft und schnellfüssig,² wie er im Occident

¹ Ueber den Zusammenhang indischer Fabeln mit griechischen, eine kritische Abhandlung von A. Weber, Berlin, 1855 p. 10 f. 26.

² Wenn sich unter den semitischen Völkern bei den Arabern schon in früher Zeit der Esel als der Typus der Dummheit findet (vgl. die be-

gewöhnlich langsam und träge, ohne wirkliche Energie, doch sehr sinnlich ist. Denn wenn auch der Westen (und besonders das südliche Europa) eine besondere Eselart besitzt, welche uns an den *asinus multinummus* des Varro erinnert (wie ja auch der Orient, obgleich nur ausnahmsweise, tieferstehende Arten hat), so besteht doch die Hauptmasse der Esel in Europa aus Thieren von niedrigem Typus und heruntergekommener Erscheinung und gegen diese sind unsere Scherze und unsere Schläge gerichtet. Es ist das der sprichwörtliche Eseltritt nach dem Gefallenen; der arme Paria des Westens muss die Ehren, welche seinen glorreichen mythischen Vorfahren des Ostens erwiesen wurden, theuer bezahlen. Wir meinen, dass der Esel, von dessen Heldenthaten wir berichten hören, derselbe ist als der, welcher jetzt demüthigst den Packesel spielen muss; und da wir ihn nicht mehr als hochherziger Handlungen fähig ansehen, so vermuthen wir, dass er (unglückliches Thier!) sich all diese alten Ruhmesthaten aus einem Eigendünkel anmasst, weshalb es keine Schmach giebt, die wir uns nicht berufen fühlen, ihm anzuthun. Gelang es doch sogar dem Christenthum nicht, ihn von der Verfolgung zu befreien, — dem Christenthum, welches die Sonne der Völker, den Erlöser der Welt zwischen den beiden musikalischen Thieren, dem Ochsen und dem Esel (die verhüten sollten, dass sein Schreien gehört würde) geboren werden lässt, den Esel als den Retter des Gotteskinds vor seinen Verfolgern während der Nacht, wie auch als das von Christus bei seinem letzten Einzuge in Jerusalem geritene Thier darstellt und ihn so mit mehr als einem heiligen Titel belegt, der ihm bei den Frommen hätte etwas mehr Achtung verschaffen sollen. Unglücklicherweise wurde derselbe berühmte mittelalterliche Kirchengesang, welcher in Frankreich am 14. Januar zu Ehren des reichgeschmückten Esels am Altar gesungen

kannte Koranstelle, in welcher die Juden „Esel, welche Bücher tragen“ genannt werden, und besonders S. 31 v. 18, wo es heisst: „fürwahr! das widerwärtigste Geschrei ist das Geschrei des Esels“, zu welcher Stelle Baidawi (ed. Fl. II p. 114 l. 21) bemerkt, dass der Esel ein Sinnbild sei für Alles, was zu tadeln ist, ganz besonders aber sein Schreien; deshalb nenne man ihn auch oft nicht mit seinem gewöhnlichen, etwas anrühigen, Namen, sondern man sage umschreibend: „Langohr“, so dürfte noch die Frage sein, ob nicht diese Anschauung vom Esel auch zu den Arabern erst durch Vermittelung anderer, nichtorientalischer Völker gelangt ist. — Die Vermuthung Pictets, Origines I, p. 355 dürfte sachlich und sprachlich kaum haltbar sein.

A. d. Uebers.

wurde, um die Flucht nach Aegypten zu feiern, in eine Satire verdreht. Es kann nicht ohne eine gewisse lustige Ausgelassenheit abgegangen sein, wenn Priester und Volk nach Schluss der Messe am Tage des Eselfestes drei Mal „Hinbam“ riefen.¹ Ebensovienig Ehrfurcht bezeigten ihm die Einwohner von Empoli, wenn sie ihn am achten Tage nach dem Feste Corpus Domini — d. h. nahe der Sommersonnenwende — unter dem Juchzen der Menge in der Luft fliegen liessen, wie auch die Deutschen, welche in Westphalen den Esel zu einem Symbol des einfältigen St. Thomas machten, welcher der letzte von den Aposteln war, der an die Auferstehung glaubte. Die Westphalen hatten die Sitte, den Knaben, der am St. Thomas-Tage zuletzt in die Schule kam, „Esel Thomas“ zu nennen (wie er in Holland „luilak“ heisst).²

¹ Der Hymnus lautet bei Du Cange, Gloss. M. et L. L.:

„Orientis partibus
Adventavit Asinus,
Pulcher et fortissimus,
Sarcinis aptissimus.
Hez, Sire Asnes, car chantez,
Belle bouche rechignez,
Vous aurez du fom assez
Et de l'avoine à plantez.

„Lentus erat pedibus
Nisi foret baculus
Et eum in clunibus
Pungeret aculeus.
Hez, Sire Asnes, &c.

„Hic in collibus Sichem,
Jam nutritus sub Ruben,
Transiit per Jordanem,
Saliit in Bethleem.
Hez, Sire Asnes, &c.

„Ecce magnis auribus
Subjugalis filius
Asinus egregius
Asinorum dominus.
Hez, Sire Asnes, &c.

„Saltu vincit hinnulos,
Damas et capreolos,
Super dromedarios

Velox Madianeos.
Hez, Sire Asnes, &c.

„Aurum de Arabia,
Thus et myrrhum de Saba
Tulit in ecclesia
Virtus Asinaria.
Hez, Sire Asnes, &c.

„Dum trahit vehicula
Multa cum sarcinula,
Illius mandibula,
Dura terit pabula
Hez, Sire Asnes, &c.

„Cum aristis hordeum
Comedit et carduum;
Triticum a palea
Segregat in area.
Hez, Sire Asnes, &c.

„Amen, dicas, Asine,
(Hic genuflectabatur.)
Jam satur de gramine:
Amen, amen itera
Aspernare vetera.
Hez va! hez va! hez va! hez!
Bialz, Sire Asne, car allez;
Belle bouche car chantez.“

² Vgl. Reinsberg von Düringsfeld, Das festliche Jahr.

Am Weihnachtstage, beim Carneval, am Palmsonntag und bei den Processionen, welche auf das Fest Corpus Domini folgen,¹ führte die Kirche oft den Esel in ihre Ceremonieen ein, jedoch mehr um die Gemüthher ihrer Frommen zu erheitern als sie durch eine Erinnerung an die Tugenden, die er in den Evangelien repräsentirt, zu erbauen, so dass der Esel trotz der grossen Dienste, die er dem Stifter der neuen Religion geleistet, nicht allein von der Christenheit keine Wohlthat dafür erhielt, sondern vielmehr der unglückliche Gegenstand einer neuen Beachtung wurde, welche seine schon genügend heruntergekommene gesellschaftliche Stellung viel mehr erniedrigte als hob.

So trugen zuerst die Griechen und Römer, später die katholischen Priester durch ihre Behandlung des Esels dazu bei, denselben gegen den lebhaften Kampf ums Dasein, der sich bei allen übrigen Thieren zeigt, gleichgiltiger zu machen, als er es sonst gewesen sein würde. Er war vielleicht zu einem höheren Schicksal bestimmt, wenn der Mensch nicht auf die Erde gekommen wäre und allzu hartnäckig sich seiner Berufung in den Weg gestellt hätte. Und wahrscheinlich verschlechterte sich die Race allmählich, weil eben nur Wenige sich darum bekümmerten, das lächerlich gewordene Thier zu veredeln oder doch die Race zu erhalten. Wie das Sprichwort sagte, dass es unnützlich wäre, dem Esel den Kopf zu waschen, so schien es auch verlorene Liebeshandlung, sein Aeusseres verbessern oder civilisiren zu wollen: der

¹ Bisweilen nimmt der Maulesel die Stelle des Esels ein. In Turin z. B. wird erzählt, dass die dem Corpus Domini geweihte Kirche vor mehren Jahrhunderten errichtet wurde wegen des Wunders mit einem Maulesel, der einige von einem gottlosen Diebe gestohlene Güter trug. Als er auf dem kleinen Platze angekommen, wo jetzt die Kirche Corpus Domini steht, weigerte sich der Esel, weiter zu gehn, und aus einem Becher, der sich unter den gestohlenen Gegenständen befand, erhob sich eine Hostie, den Leib des Heilandes enthaltend, in die Luft. Sie wollte auch nicht wieder herabkommen, bis der Bischof herbeieilte und den Becher hoch in die Luft haltend, die Hostie ersuchte, sich wieder in denselben herabzulassen; als dies Wunder geschehn, wurde auf dem Platze die Kirche Corpus Domini errichtet, welche Ausgangs- und Endpunkt der feierlichen Procession ist, die jährlich in Turin an dem Feste Corpus Domini stattfindet, und an der noch vor ungefähr zwanzig Jahren die Fürsten und Grosswürdenträger des Staates, nebst den Professoren der Universität in allem Pomp mittelalterlicher Aufzüge theilsnehmen pflegten. — In Persien wird das Esesfest beim Nahen des Frühlings gefeiert, indem der Esel hier das Ende der winterlichen Jahreszeit personificirt.

physische Verfall des Esels trat gleichzeitig und parallel mit seinem moralischen ein.

Obwohl jedoch erst in Griechenland und Rom der arme Esel seines Ranges im Thierreiche vollständig entsetzt wurde, war doch die erste Stufe seines Falles schon in seiner alten asiatischen Heimath ausgesprochen. Beweisen wir das.

Schon im *Ṛigveda* erscheint der Esel unter zwei verschiedenen Gestalten — einer göttlichen und einer dämonischen —, zu denen sich vielleicht eine dritte mittlere oder gandharvische hinzufügen lässt.

Im *Ṛigveda* hat der Esel die Namen *gardabha* und *râsabha*, im Sanskrit auch die: *khara*, *ćakrīvant*, *ćiramehin* und *bâleya*.

Es ist wichtig, wie jede dieser Bezeichnungen dazu neigt, der Zweideutigkeit anheimzufallen; und Doppelsinn in Worten spielt eine grosse Rolle bei Bildung von Mythen und Vorstellungen des Volksglaubens. Beginnen wir mit den Bezeichnungen jüngsten Datums.

Bâleya kann den Kindischen bedeuten (von *bâla* = Kind und dumm¹), wie auch den Dämonischen (von *balis*; und wirklich ist auch *bâleya* ausser ein Name für den Esel, auch Name eines Dämons).

Ćiramehin ist der Esel als *longe mingens* (eine Eigenschaft, die auf den Esel, noch mehr aber auf die Regenwolke Anwendung finden kann).

Ćakrīvant bedeutet den, der mit Rädern, mit runden Gegenständen oder Testikeln versehen ist (ein Epitheton, das gleicherweise auf den Esel wie seinen Phallus anwendbar ist).

Khara bedeutet den, der schreit, wie auch den hitzigen (und *kharu*, das dieselbe Bedeutung haben sollte, bedeutet nach dem Petersburger Wörterbuch: dumm und Pferd; vielleicht auch Esel).

Râsabha kommt von der doppeldeutigen Wurzel *ras*, von welcher *rasa* = Flüssigkeit, Saft, Wasser, Geschmack, Same und *râsa* = Lärm, lärmendes Geräusch.

Gardabha kommt von der Wurzel *gard*,² erschallen;

¹ Dieselbe Analogie bietet sich in dem Sanskrit-Wort *arbhaka*, welches „klein“ und „einfältig“ bedeutet.

² Vgl. die Wurzel *gad*, von der wir vielleicht eine imaginäre Zwischenform *gadarbha* neben dem bekannten *gardabha* und *gandharba* oder *gandharva* ableiten könnten.

brüllen; doch glaube ich in dem Worte *gardabha* die Bedeutung von *gandharba* oder *gandharva* wiedererkennen zu dürfen und *vice versa*. Der *gardabha* erklärt mir, wie der *gandharva* als Musiker aufgefasst werden konnte, und der *gandharva* (ein Wort, das mir, um es noch einmal zu sagen, aus *gandha* + *arva* zusammengesetzt scheint, von denen das letztere sich aus einem vorauszusetzenden *řiva* entwickelt hat,¹ und welches bedeutet: der in der Salbe wandelt, der in dem Wohlgeruch geht) hilft mir das Sprichwort: „*Asinus in unguento*“ und die entsprechenden Sagen verstehn. Das doppeldeutige Wort *rāsabha* scheint in seinen beiden Bedeutungen den lauttönenden *gardabha* mit dem *gandharba*, der Wohlgerüche liebt, oder dem *gandharvo apsu* (*gandharva* in dem Wasser) des *Řigveda*,² dem Wächter der ambrosischen Pflanze,³ zu vereinigen. Der mythische Esel und der vedische *gandharva* haben dieselben Eigenschaften und dieselben Triebe. Die *gandharvas* zum Beispiel werden im *Aitareya Br.* als Liebhaber von Weibern dargestellt,⁴ und zwar so verliebt in dieselben, dass sie sich um ihretwillen der Ambrosia (oder des Soma) berauben lassen, und es ist auch aus der Geschichte von *Urvaři* bekannt, wie eiferstüchtig sie auf ihre Nymphen, die *Apsarasen* oder die, welche auf dem Wasser (den Wolken) schwimmen, sind, und aus der Erzählung von *Hanumant* im *Rāmāyaņa*, wie gierig sie auf ihre Heilkräuter und Heilwasser sind.⁵ Der mythische und sagenhafte Esel hat ebenfalls ein Faible für schöne Mädchen; es ist unnöthig den Grund dieses Volksglaubens anzugeben.⁶ Wenn

¹ Vgl. *arvan* mit den Wurzeln *arv*, *arb*, *arp*, *řiph*, *řiph*, *řiv*, *řinv*.

² X, 10, 5.

³ *Gandharva itthā padam asya rakshati*; *Řigv.* IX, 83, 4.

⁴ *Strikāmāḥ vāi gandharvāḥ*; I, 27.

⁵ Kuhn (Die Herabkunft des F.) hat hiemit schon den zendischen *Gandhrava* verglichen, welcher im See *Vōuru-Kasha* den Baum *hom* (den vedischen Soma) bewacht. Kuhn und Weber haben ferner den vedischen *gandharva*, *Křiřānu*, welcher den Räuber des Soma verwundet, mit dem zendischen *Kerečāni*, welcher den Reichthum zu vernichten strebt, identificirt; hier würde der *gandharva* als ein ungeheuerartiges und dämonisches Wesen erscheinen.

⁶ . . . ut omittam eos, quos libidinis ac foedae voluptatis causa coluisse nomen illud atque imposuisse suis a scriptoribus notatur, qualis olim Onos ille Commodi, qualis execrandus Marci Verotrasinus, qualis et alterius Onobelos, quales, quos matronis in deliciis fuisse scimus. Unde illud atque

Circe dem Odysseus vermittelt einer Salbe einen Eselskopf zu geben wünscht, so finden wir eine Anspielung auf die Liebe des Esels und des schönen Weibes. Wenn der Lucius des Apuleius, als er sich in einen Vogel zu verwandeln versucht (ein anderer von den Namen, mit welchen der Phallus bezeichnet wird), statt dessen, durch die Salbe der Frau ein Esel wird, so ist der Esel ein anderer Name für den phallischen Vogel. Und wie der vedische Esel sich am *rasa* ergötzt (Feuchtigkeit, Wasser, Sperma; die beiden Worte *râsa* und *rasa*, die von einer gemeinsamen Wurzel herkommen, sind leicht miteinander zu verwechseln), wie ferner der mythische Esel, als er die Ambrosia der rosigen Morgen-Aurora findet, noch einmal die glänzende junge Sonne wird, so wird auch der Esel des Apuleius wieder zum Lucius oder dem glänzenden und schönen Jüngling, der er vorher war, sobald er eine Gelegenheit hat, Rosen zu fressen; er wird aus Liebe zu einem Weibe ein Esel und gewinnt bei der rosigen Aurora seinen Glanz wieder. Während der Nacht bleibt der Held, der Bezauberung einer schönen Fee unterworfen, ein Esel; und in der Gestalt eines Esels und unter einer Eselshaut treibt er die priapeischen Mysterien, woher der Ausdruck in den Fröschchen des Aristophanes: „*ὄνος ἄγων μυστήρια*“, dieselben Mysterien, wie die Phallagia oder Periphallia Roms. In dem christlichen Mythos ist dieses Mysterium die Flucht des neugeborenen göttlichen Kindes nach Aegypten;¹ in dem Perrault'schen Märchen ist es das schöne Mädchen, die Abend-Aurora, die von ihrem Vater, der sie verführen will, verfolgte Jungfrau, welche sich während der Nacht mit einer Eselshaut verummumt.² Das schöne Mädchen überträgt

alium bipedem sibi quaerit asellum, ejus nempe membri causa, quod in asino clava a Nicandro dicitur; Laus Asini, Lugd. Batavorum, ex officina Elzeviriana, p. 194.

¹ Auf diese Flucht nach Aegypten auf dem Esel lässt sich die piemontesische Sitte unter Kindern in der Mitte der Fastenzeit — d. h. nah am St. Josephs-Feste — zurückführen, ihren Gespielen bald eine Säge, bald einen Teufelskopf, bald einen Eselskopf anzuhängen und dabei die Worte zu sprechen: „*L'asu caria che gnün lu sa*“ (der Esel sitzt fest und Niemand weiss es). Ferner scheint es mir, dass sich auf die christliche Sage von Joseph und dem Jesuskinde, die von dem Esel getragen werden, die bekannte europäische Fabel von dem alten Manne, dem Knaben und dem Esel zurückführen lässt, deren zahlreiche Variationen in dem Artikel *asinus vulgi* von Benfey (im Orient und Occident) nachgelesen werden können.

² Prof. Benfey sagt in seiner gelehrten Einleitung zum *Pañca-*

offenbar seine erotischen Sympathien auf den Esel, welcher sie liebt. Die Früchte solcher Liebesverhältnisse — zwischen einem Esel und einem Mädchen oder dem jungen Helden und einer Eselin — sind die ungeheuerlichen Onokentauren und die Empusa, bald ein schönes Mädchen, bald der Schrecken der Kinder, welche mit Eselsfüßen dargestellt wird, weil ihre Mutter eine Eselin und ihr Vater Aristoxenes in diese Eselin verliebt war. Bald ist es die Abend-Aurora, bald die untergehende Sonne, bald sind es beide, welche, unter der Wolke der Nacht oder im Winter, als mit einer Eselshaut bedeckt dargestellt werden. Kuhn hat schon die enge, an Identität grenzende Verwandtschaft zwischen den gandharvas und den griechischen Kentauren nachgewiesen; beide treten uns entgegen in Verbindung mit dem berausenden Trank; doch der Kentauros ist wesentlich ein Hippokentauros oder besser: ein Onokentauros¹ oder Kentaur-

tantra p. 268, dass sich die Vermummung mit einem Eselsfell auch in einem lateinischen Gedichte des 15. Jahrhunderts findet.

¹ „Addo ex Conrado Lycosthene in libro de ostentis et prodigiis hanc iconem quam hippokentauri esse credebam, ipse vero (nescio ex quo) Apothami vocat, Apothami (inquit) in aqua morantes, qui una parte hominem, alia vero caballum sive equum referunt. Sic etiam memoriae tradiderunt mulieres esse capite plano sine crinibus, promissas autem barbas habentes. Atqui ea descriptio plane ad Onocentauros pertinere videtur, quos Aelianus et Philes sic fere delineant. Quae vero de Onocentauro fama accepi, haec sunt: Eum homini ore et promissa barba similem esse, simul et collum et pectus, humanam speciem gerere; mammas distantes tamquam mulieris ex pectore pendere; humeros, brachia, digitos, humanam figuram habere; dorsum, ventrem, latera, posteriores pedes, asino persimiles et quemadmodum asinum sic cinereo colore esse; imum ventrem leviter exalbescere: duplicem usum ei manus praestare; nam celeritate ubi sit opus esse manus praecurrunt ante posteriores pedes; ex quo fit, ut non caeterorum quadrupedum cursu superetur. Ac ubi rursus habet necesse vel cibum capere vel aliud quidpiam tollere, qui ante pedes erant manus efficiuntur, tumque non graditur, sed in sessione quiescit: Animal est gravi animi acerbitate; nam si capiatur, non ferens servitatem, libertatis desiderio ab omni cibo abhorret, et fame sibi mortem consciscit, licet pullus adhuc fuerit. Haec de Onocentauro Pythagoram narrare testatur Crates, ex Mysio Pergamo profectus;“ Aldrovandi, *De Quadrupedibus*, L. In den indischen Satyrn, die von Plinius, H. N. VII, geschildert werden, finden wir ähnliche Wesen: „Suat et satyri subsolanis Indorum montibus (Cartadulonum dicitur regio) perniciosissimum animal, tum quadrupes, tum recte currens, humana effigie, propter velocitatem nisi senes aut aegri non capiuntur.“ Offenbar bezieht sich das auf eine Affenart (wahrscheinlich den Orang-Outang); da jedoch der Mythos von dem Affen sich nicht sehr von dem vom Esel unterscheidet,

Esel. Die Fabel von Amor und Psyche bei Apuleius stimmt in ihrer Verwandtschaft mit der Erzählung von dem Esel vollständig mit der entsprechenden indischen Fabel von Purûravas und Urvaçi, combinirt mit der Erzählung von den Gandharvas, überein. Peau d'âne, Psyche und Urvaçi sind also mythische Schwestern.

Giebt man Kuhn's Beweis für die Identität des gandharva und des Kentauros zu, so scheint die Identität des gardabha mit dem gandharba, und des Esels mit dem gandharva eine natürliche Folge. Der Mythos von dem Kentauros, sei es Hippokentauros oder Onokentauros, entspricht nicht minder als der Mythos von dem gandharva vollständig dem von dem Esel. Der Kentauros liebt den Wein und die Weiber; er spielt auf dem Karren des Dionys in Verein mit Satyrn, Nymphen oder Bacchantinnen die Leier; er lehrt auf dem Berge Pelion den beiden Dioskuren Musik,¹ Heilkunde und die Wahrsagekunst, lauter Themen, welche mit leichten Modificationen in den indischen Sagen von den gandharvas und in der Fabel vom Esel, wie wir später nachweisen werden, wiederkehren. — Doch um auf den indischen Mythos zurückzukommèn: ebenso wie der gandharva

so wird, wie wir sehen werden, sogar der indische gandharva als Affe dargestellt. — „In A. V. IV. 37, 11, the gandharvas, a class of gods, who are described as hairy, like dogs and monkeys, but as assuming a handsome appearance to seduce the affections of earthly females, are implored to desist from this unbecoming practice, and not to interfere with mortals, as they had wives of their own, the Apsarasas;“ Muir, Sanskrit Texts V, 309. — Wir haben den Affen-gandharva und den Krieger-gandharva in den vedischen Hymnen, den Krieger-Affen im Rāmāyaṇa und den Krieger-Kentauros und Krieger-Esel in griechischen Mythen.

¹ Wir lesen auch von dem Esel, der tanzt, was uns an die gandharvas in ihrer Eigenschaft als himmlische Musiker und Tänzer erinnert, welche den Göttern lehren, wie getanzt wird. Vielleicht heisst auch nicht ohne Grund der Verfasser von Vorschriften für Tänzer und Mimiker Kṛiçāçva: dieses Wort bedeutet den, der ein mageres Pferd besitzt, resp. dieses selbst. Zwischen dem mageren Pferde, dem Maulesel und dem Esel ist nur ein kleiner Abstand; noch auch dürfen wir den Umstand übersehen, dass in dem gandharva Kṛiçānu wiedererkannt wird als der, welcher mager werden lässt, was uns zurückführt auf das Ungeheuer, welches Pferde mager werden lässt, das hässliche Pferd, das Pferdungeheuer, welches die goldenen Aehren der Felder zerstört, indem es sie vertrocknen lässt, gleich dem Ungeheuer Çuṣhṇa, dem Zerstörer des Reichthums, gleich dem zendischen Kereçāni. — In dem obenerwähnten Laus asini sagt der Autor scherzhaft: „Fortassis Pegasus fuisse asinum;“ in diesem Scherz liegt eine grosse Wahrheit.

eine Doppelnatur hat und sich ein Mal in Gestalt eines Halbgottes, ein anderes Mal in der eines Halbdämonen zeigt, so hat der mythische Esel Indiens bald eine göttliche, bald eine menschliche Natur. Der gandharva ist der Wächter von Reichthum und Wassern: sofern er dieselben gegen den dämonischen Räuber vertheidigt, sie vor den Sterblichen bewahrt und sie unter die Frommen vertheilt, erscheint er in einer wohlthätigen und göttlichen Gestalt; sofern er andererseits sie entführt und sie gleich einem Geizhals verschlossen hält, gleicht er dem fabelhaften Ungeheuer, das Brunnen und Schätze bewacht, dem Dämon, der die Wasser verschlossen hält, den Dieben, welche Schätze zusammenscharren, und dem Teufel, dem Herrn alles Reichthums. Aus demselben Grunde finden wir bereits in der indischen Sage den wohlthätigen Esel und sein-bösartiges Pendant. Die Sonne (bisweilen auch der Mond) in der Wolke und der Dunkelheit der Nacht ist identisch mit dem Schatze in der Höhle, dem Schatze in der Hölle und dem Helden resp. der Heldin in dem düsteren Walde; und diese Höhle und Hölle nimmt zuweilen die Gestalt eines Esel-fells oder einfach eines Esels an. Das was aus der Wolke und dem Dunkel hervorkommt, kommt auch aus dem Esel heraus; die Seele des Esels ist die Sonne oder der Held resp. die Heldin oder die Reichthümer, welche er verbirgt. Die Açvins finden sich oft in Verbindung mit dem werthlosen Pferde, welches später vermittelst der Ambrosia selbst, welche es hervorbringt, schön wird; die gandharvas, eine mehr nächtliche und wolkige Erscheinungsform, wenn ich so sagen darf, des Sonnen- oder Mondhelden, stehen in naher Beziehung zu dem Esel, ihrem alter ego, welcher die Segnung ewiger Jugend genießt. Die Açvins selbst, die beiden Reiter, welche dem alten Cyavana die Jugend gegeben haben, ritten auf Eseln, bevor sie auf Pferden ritten. Der Mythos von den gandharvas und der von den Açvins, der Mythos von dem Pferde und der vom Esel, hängen eng zusammen; aus dem gandharva kommt der açvin, aus dem mythischen Esel das Pferd hervor. Das ist zoologisch unnatürlich, mythologisch sehr naturgemäss: die Sonne kommt bald aus den grauen Schatten der Nacht, bald aus der grauen Wolke.

Die vedischen Hymnen beschenken uns mit mehreren interessanten Mythen vom Esel.

Der Esel der Açvins ist schnell; die Frommen bitten die Açvins, als sie ihn anschirren, dass sie von ihm zum Opfer geführt

werden.¹ In einem andern Hymnus sind, wie die Açvins zwei, so auch ihre Esel zwei an Zahl (râsabbâv açvinoḥ). Endlich bietet uns die zweite Strophe des 116. Hymnus eine zweifache bezeichnende Einzelheit, nämlich den Esel, welcher auf dem reichen Schlachtfelde Yamas Tausende besiegt (oder in dem nächtlichen Kampfe, bei dem Kampfe in der Hölle, in welchem der Esel als ein wirklicher Kämpfer erscheint, verbunden mit Reichthümern und kämpfend um Reichthümer); und welcher von starken, schnellen Schwingen unterstützt wird (womit uns der Esel, der fliegt, gezeigt wird).²

Der Rîgveda stellt auch den Esel Indras als schnellfüßig dar.³ Doch in demselben Hymnus sehen wir schon die Kehrseite der Medaille, d. h. die schnellen, welche den verspotten, der nicht schnell ist, die Pferde, welche sich vor den Esel drängen.⁴ Der Sonnenheld setzt gegen Morgen das Pferd an Stelle des Esels, oder erscheint mit Pferden, indem er den oder die Esel zurtückläßt. Wir haben im vorigen Kapitel gehört, wie beim himmlischen Wettlauf der vedischen Götter die Esel die Siegespalme gewannen; doch diese Anstrengung ging über ihre Kräfte. Das Aitareya Brâhmaṇa belehrt uns, dass sie durch dieselbe ihre Schnelligkeit verloren und Zugthiere wurden, des Honigs beraubt, doch in ihrem Samen noch grosse Kraft während, so dass der männliche Esel sich in zwei Arten fortpflanzen kann: in Mauleseln durch Begattung mit einer Stute, und in Eseln durch eine Eselin.⁵ Hier wird also der Esel schon als ein Thier von wesentlich phallischer Natur betrachtet, eine Auffassung, die noch durch das von Weber erwähnte Gebot (Kâty. I, 1, 13) bestätigt wird: „Wer sein Keuschheitsgelübde gebrochen hat, opfert einen

¹ Kadâ yogo vâgino râsabhasya yena yağñam nâsatyopayâthaḥ; Rîg v. I, 34, 9.

² Viḷupatmabbir açuhemabbir vâ devânâm vâ gûtibhiḥ çâçadânâ tad râsabho nâsatya sahasram âgâ yamasya pradhane gîgâya.

³ Yatrâ rathasya bṛihato nidhânâṃ vimoçanâṃ vâgino râsabhasya; Rîg v. III, 53, 5.

⁴ Navâgînâṃ vâgînâ hâsayanti na gardabham puro açvân nayanti; Rîg v. III, 53, 23.

⁵ Gardabharathcnaçvinâ udâgayatâmaçvinâvâçnuvâtâṃ yadaçvinâ udâgayatâmaçvinâvâçnuvâtâṃ tasmâtsasṛitaçavo dugdhadôhaḥ sarveshâmetarhi vâhanânâmanâçishṭo retasastvasya vîryam nâharatâṃ tasmâtsa dviretâ vâgî; Ait. Br. IV, 2, 9.

Esel.“¹ Den Esel züchtigen, opfern, muss dasselbe bedeuten wie den Leib kasteien und tödten,² und zwar speciell den Phallus; auch die orientalische und occidentalische Sitte, Ehebrecher zur Strafe auf einem Esel herumzuführen, hat dieselbe Bedeutung; der wirkliche Märtyrer bei dieser Strafe ist jedoch der Esel, welcher Spott und Misshandlung jeder Art ausgesetzt ist. Ebenso pflegte ein Mann, der unter dem Pantoffel seiner Frau stand und sich von ihr schlagen liess, in mehren piemontesischen Dörfern noch vor wenig Jahren zur Schande auf einem Esel umhergeführt zu werden: ein Mann, der sich von seiner Frau beherrschen lässt und sie nicht zwingen kann, verdient, durch einen Esel gezüchtigt zu werden; er ist kein Mann und sein Esel, das Symbol seiner Manneskraft, muss deshalb die Strafe leiden, weil er sich unfähig gezeigt hat, seine ehelichen Rechte zu behaupten. Der Ehebrecher auf dem Esel und der einfältige Ehemann auf dem Esel erleiden Strafen in Gestalt dessen, was den Phallus repräsentirt (d. h. des Esels): der eine wird gezeisselt, weil er hat zu viel thun wollen, der andere, weil er nicht hat genug thun können. Deshalb wurde die verurtheilte Person in solchen Fällen gezwungen, auf einem Esel zu reiten, das Gesicht dem Schwanz des Thieres zugekehrt, ein andres Bild, das noch deutlicher phallisch ist; daher gerade der Name der Strafe: „asini caudam in manu tenere.“³

¹ Weber, Ueber den Zusammenhang indischer Fabeln mit griechischen, Berlin, 1855, p. 10 f.

² „Ego, inquit, Aselle, faciam ut non calcitres nec te hordeo alam, sed paleis; fame te conficiam et sitis gravi onerabo pondere; per aestus indagabo et frigore, ut cibum potius quam lasciviam cogites.“ Hieronymus, vita Hilarionis. — St. Paulinus schrieb: „Sit fortis anima mortificans asinum suum.“ — Im Italienischen sagt man auch vulgär: *il mio asino für il mio corpo.*

³ A. c. i. m. t., — poena seu mulcta, quae reis irrogari solebat, ut colligitur ex decreto Nepesini populi ann. 1134. — Iis et maxime maritis, qui a suis vapulabant mulieribus; quod eo usque insaniae eventum erat, ut si maritus aufugisset, proximior vicinus eam ipse poenam luere teneatur; quem morem non omnino periisse audivi. Du Cange, welcher auch mehre Beispiele von einer solchen Züchtigung giebt. — Im Tuti-Name II, 20 (p. 62 f.) beklagt sich Jemand bei einem frommen Weisen, dass er seinen Esel verloren, und bittet ihn, denselben für ihn wiederszufinden; dieser weist ihm einen Mann, der alt geworden ist, ohne Liebe zu kennen; wer nicht Liebe fühlt, ist ein Dummkopf. — Es ist ein beachtenswerther Umstand, dass der Esel, obwohl gewöhnlich als ein sehr lüsternes Thier betrachtet, zuweilen verspottet wird, als unfähig, zu befruchten; den Grund davon giebt Aldrovandi (De Quadrupedibus I) folgendermassen an:

Gubernatis, die Thiere.

Was das andere Sprichwort betrifft, welches sagt: „Wem der Esel gehört, der hält ihn am Schwanz“, so wird es erklärt durch die Erzählung von einem Bauer, der seinen Esel aus einem Sumpf zog, indem er ihn am Schwanz packte; doch auch diese Erzählung scheint eine phallische Bedeutung zu haben.

Der Esel wird also seiner hohen Stellung als schnellfüßiger Renner schon im *Rigveda* selbst entsetzt. Im *Rigveda* auch, wo doch der Esel als ein Kämpfer beschrieben wurde, der für die Götter ficht, finden wir ihn in der dämonischen Gestalt eines unangenehmen Sängers, welcher die Verehrer des Gottes Indra erschreckt; der letztere wird deshalb von dem Dichter ersucht, den Esel zu tödten, der mit schrecklicher Stimme singt.¹ Hier erscheint der Esel schon als ein wirkliches Ungeheuer, welches sogar das Schwert des Fürsten der himmlischen Helden selbst, der sich zum Kampfe gegen ihn rüstet, zu kosten würdig ist. Der Esel ist deshalb schon im weissen *Yagurveda* den Ungeheuern geweiht.²

Quamvis modo libidine maxime pruriat, ob verendi tamen enormitatem, qua supra modum praeditus est, ad generandum admodum segnem esse compertum est, sicuti et homines qui simili genitalis productione conspicui sunt, quod in emissione per eam longitudinem semen transmeans hebetetur et frigidius fiat. Testaturque Aelianus inter causus cur Aegyptii asinos odere, et hanc quoque accedere putari, quod eum populi praedicti omnes foecundos animantes colant, asinus minime foecundans nullus in honore sit. — Der Missbrauch der sinnlichen Vergnügungen führt zur Impotenz; das impotente Thier wird ebenfalls lächerlich gemacht, als ob es seine Fähigkeit durch eigenes Verschulden, d. h. durch Missbrauch, verloren hätte.

¹ Sam, indra, gardabham mṛiṇa nūvantam pāpayāmuyā; *Rigv.* I, 29, 5.

² Angeführt von Weber, Ueber den Zusammenhang indischer Fabeln mit griechischen, wo der brüllende Esel ebenfalls als von dem allgestaltigen Ungeheuer geboren erscheinen könnte: „Entsteht, nach *Ç.* XII, 7, 1. 5., nebst Ross und Maulthier, aus dem Ruhm (*yaças*, was jedoch vielleicht auch hier nur einfach Glanz bedeutet), welcher dem Ohr des getödteten *Viçvarūpa Tvāshṭra* entfloss, worin der Bezug auf sein lautes Geschrei wohl nicht zu verkennen ist.“ (p. 11) — Wir sahen schon in den Kap. 1 angeführten russischen Märchen, wie die beiden Reiter, welche den Helden beschützen, aus den Ohren des grauen Pferdes herauskommen und wie der Held selbst, zum einem Ohre hineingehend und zum anderen wieder herauskommend, ein Heldenross findet. Hierin können wir vielleicht eine Anspielung auf den langohrigen Esel entdecken, ebenso wie in der Benennung *ṣrutkarna* oder „das Ohr, welches hört,“ die dem Indra gegeben wird (*Rigv.* I, 10, 9), der langohrige Indra möglicherweise eine Erscheinungsform des langohrigen Midas oder des langohrigen Esels ist.

Im Râmâyana¹ ist die Langsamkeit des Esels schon sprichwörtlich. Der bescheidene Bharata entschuldigt sich, dass er es seinem Bruder Râma in der Regierungskunst nicht gleich thun könne, ganz wie der Esel nicht wie das Pferd renne, oder wie andere Vögel nicht wie der Geier fliegen könnten. Der mythische Esel erscheint ferner in diesem Epos² unter einer dämonischen und höllischen Gestalt: Bharata träumt, er sehe seinen todtten Vater Daçaratha, wie er in blutfarbigen Gewändern auf einem von Eseln gezogenen Wagen in das Reich der Trauer nach Süden getragen werde; und wer im Traum auf einem eselbespannten Wagen fährt, dem steht der Tod bevor.³ Khara, ein Wort, welches, wie wir bereits wissen, den Esel bezeichnet, ist auch der Name eines jüngeren Bruders des grossen Ungeheuers Râvana. Râvana selbst wird auf einem mit Gold und Edelsteinen geschmückten Wagen von Eseln gezogen. Diese Esel haben das Gesicht der Piçâcâ-Ungeheuer,⁴ d. h. Gesichter von Papageien, wie Hanumant uns später belehrt, als er von den Ungeheuern spricht, die er in Lañkâ gesehen, und von denen er auch sagt, dass sie so schell seien wie der Gedanke.⁵ Wir wissen, dass die Renner Râvanas Esel waren, und deshalb sind die Esel mit den Piçâcâ-Gesichtern und die Pferde der Ungeheuer mit den Papageiengesichtern identisch. Das Ungeheuer Piçâcâ hat also das Gesicht eines Papageis. Wie kommt es, dass der Papagei in Indien als ein heiliger Vogel gehalten wird? Mir scheint, der Doppelsinn in der Sprache hatte etwas mit der Bildung dieses sonderbaren mythologischen Bildes zu thun. Das Wort piçâcâ kommt, wie piçâñga (d. h. goldfarben und roth) von der Wurzel piç, schmücken, wovon auch das vedische Femininum piç, Schmuck, und das vedische Neutrum peça, farbiges Gewebe. Die piçâcâ-Esel, welche den Wagen voll Gold ziehen, sind deshalb selbst, wenigstens im Gesicht, an den Vordertheilen, goldene Esel, oder goldroth, wie die Sonne; wirklich finden wir Khara (den Brennenden) als Eigennamen eines Begleiters der Sonne und kharâñcu oder khararaçmiḥ, den von brennendem Strahl,

¹ Gatim khara ivâçvasya suparnîsyeva pakshinâḥ anâgantun na çakto smi râgyam tava mahîpate.

² Râmây. II, 71.

³ Vgl. Weber, a. a. O. p. 10.

⁴ Râmây. III, 34. 48.

⁵ Ib. V, 12.

als Sanskritnamen der Sonne. Kharaketu, der einen brennenden Strahl hat, ist auch der Name eines Ungeheuers im Râmâyana.¹ Wir sehen also bereits den goldenen Esel und das höllische Ungeheuer mit der Sonne identificirt, und so kommen wir dem Ungeheuer mit dem Papageiengesicht sehr nahe. Im vorigen Kapitel beobachteten wir, wie das Sonnenross am Morgen glänzend erscheint zuerst an seinen Vordertheilen, — bald an den Beinen, bald im Gesicht, bald an der Mähne, welche golden genannt wird; es ist nur der Kopf des Pferdes, der sich in der Butter befindet; von Dadhyañc nehmen wir nur den Kopf in Verbindung mit der Ambrosia wahr. So wird von dem nächtlichen Esel, dem dämonischen Esel, dem Dämon selbst, dem piçâca (die piçâcas heissen fleischfressend²) nur das Gesicht gesehn, ebenso wie von den piçâcas und den Pferden, die den Ungeheuern gehören, nur der Kopf der eines Papageis ist. Doch wie können die goldene Farbe des Esels piçâca und die grüne Farbe des Papageis zusammenhängen? Der Doppelsinn liegt wahrscheinlich in den Worten hari und harit, welche beide im Indischen sowohl grün wie gelb bedeuten. Haris und hari bezeichnen die Sonne und den Mond als gelb; harayas und haritas sind die Pferde der Sonne; hari sind die beiden Pferde Indras und der Açvins, von denen wir auch wissen, dass sie gewöhnlicher auf Eseln ritten. Wir gelangen so zu hellfarbigen Eseln, zu den Eseln, die golden sind, wenigstens an ihren Vordertheilen, d. h. in der Morgendämmerung, wenn nach seinem nächtlichen Laufe der Sonnenreiter auf dem Punkte steht, an seinem goldenen östlichen Bestimmungsorte anzulangen, weshalb der Eselskopf, welcher den göttlichen Reiter trägt, durch ihn erhellt wird. Jedoch bezeichnet hari ausser den Sonnenhelden als gelb auch den Papagei als grün; deswegen wurde der Esel oder Dämon mit goldenem Kopf mit dem Esel oder Ungeheuer mit dem grünen Kopf oder dem Papageienkopf verwechselt. Wir werden in den Kapiteln, die von den Vögeln handeln, sehen, wie der Vogel oft an die Stelle des Pferdes trat in dem Amte, die Gottheit oder den Helden zu tragen.

Um die Besprechung des mythischen Esels der Inder zu schliessen: es ist gewiss, dass er im Himmel existirte; es ist gewiss, dass er im Himmel fliegt, dass er im Himmel kämpft gleich

¹ VI, 74.

² Kravyâdah piçâcâh; Atharvav. VIII, 2, 12.

einem tapferen Krieger, dass er seine Feinde im Himmel durch seine schreckliche Stimme schreckt, dass er mit einem Worte ein wirkliches und rechtmässiges heroisches Thier war. Es ist ferner gewiss, dass er, unter einer andern Gestalt betrachtet, nicht allein die Helden niederwirft, sondern sie auch in die Hölle bringt, den höllischen Ungeheuern dient und in Verbindung mit den Schätzen der Hölle gefunden wird; ebenso fanden wir im vorigen Kapitel den jungen Helden, welcher in Gestalt eines Pferdes aus dem Hause des Teufels entflieht. Giebt ferner der Leser, wie ich hoffe, meine Identification des mythischen Esels mit dem gandharva zu, so haben wir den Esel als Tänzer, als Musiker, den Esel, der die Weiber liebt und den Esel in der wohlriechenden Salbe und dem berausenden Getränk, dem soma, welcher die Stelle des Weins der dionysischen Mysterien einnimmt, bei denen der griechische Esel eine feierliche Rolle spielte.

In den Fabeln des Pañcātāntra ist der Esel theilweis nach dem griechischen Typus modellirt, theilweise bewahrt er seinen ursprünglichen Charakter. Das vierte Buch zeigt uns den Esel, der zweimal vom Schakal zum Löwen gelockt wird, indem der erstere ihn glauben macht, dass eine schöne Eselin in Liebessehnsucht seiner harre. Der Esel ist misstrauisch und zeigt Furcht, doch das Argument der Eselin, auf welchem der listige Schakal besteht, überwindet seine Zaghaftigkeit. Er ist jedoch schlau genug, den Schakal vor sich her zu schicken, wird beim Anblick des Löwen die Verrätherei des Schakals gewahr und flieht mit solcher Geschwindigkeit, dass der Löwe ihn nicht einholen kann. Der Schakal macht einen neuen Angriff und überzeugt den Esel, dass er Unrecht daran that, die schöne Eselin zu verlassen, als er nahe daran war, ihre Gunst zu geniessen; indem er so seines Herzens zarte Saiten rührt, versichert er ihm ferner, die Eselin werde sich in das Feuer oder das Wasser stürzen, wenn sie ihn nicht wiederkommen sehe. „Omnia vincit amor;“ der Esel geht zurück und dies Mal erhascht und zerreisst ihn der Löwe, der erst nachdem er seine Waschungen und Gebete verrichtet hat, an die Verspeisung des Bratens geht. Mittlerweile hat jedoch der Schakal das Herz und die Ohren des Esels gefressen und redet dem Löwen ein, das dumme Thier hätte weder das eine noch die andern, weil er sonst nicht so dumm gewesen wäre an den gefährlichen Ort zurückzukehren, nachdem er einmal entwischt. Der Löwe zeigt sich vollständig befriedigt durch diese Erklärung. Hier haben wir in dem Esel eine Mischung von Schnelligkeit,

Lüsternheit und Dummheit, welche letztere durch die Lüsternheit verursacht ist. Nun, es ist wohl möglich, dass der Verfasser des Pañcātāntra durch seine Bekanntschaft mit dem griechischen Esel veranlasst worden ist, dem Esel eine Eigenschaft beizulegen, die in Fabeln indischen Ursprungs sonst gemeiniglich der Affe besitzt; doch ist dies nicht unumgänglich nothwendig, um die Fabel, von der wir soeben einen kurzen Auszug gaben, zu erklären.

Andrerseits ist im vierten Buche des Pañcātāntra die Fabel von dem Esel im Tigerfell — eine unwesentliche Variation des Esels in der Löwenhaut —, wie Prof. Weber schon bewiesen, aus der äsopischen Fabel entlehnt. Eine andere Fabel im fünften Buche, welche uns von dem Esel erzählt, der, ganz närrisch auf Musik,¹ darauf bestand zu singen, so entdeckt und zum Sklaven gemacht wurde, scheint ebenfalls griechischen Ursprungs zu sein. Doch obwohl die Abfassung dieser beiden indischen Fabeln in literarischer Form ihren Ursprung in der Kenntniss der griechischen Literatur hatte, so lässt sich doch der ursprüngliche Mythos von dem Esel-Löwen (hari, das Pferd Indras, bedeutet auch „Löwe“) und der von dem Esel-Musiker (als gandharva und gardabha) bis auf die vedischen Schriften zurückverfolgen.

In dem zendischen Yaçna² finde ich einen neuen Beweis, welcher mir sehr triftig scheint, für die von mir aufgestellte Identification des Esels und des gandharva. Ich habe schon den gandharva erwähnt, welcher über den Soma in der Mitte der Wasser wacht, und ich bemerkte, wie der gandharva kriçānu der Veden und der zendische kereçāni, der über den hom im Vōuru-Kasha wacht, identisch sind. Doch wird dasselbe Amt im Yaçna von einem dreibeinigen Esel verrichtet d. h. einem lahmen Esel (oder dem Sonnenpferde, welches während der Nacht lahm geworden ist, ebenso wie der Sonnenheld lahm wird, oder einem lahmen Teufel), welcher mit seinem Geschrei die bösen Wesen vertreibt und das Wasser rein hält.

Im ersten der sieben Abenteuer Rustems in Firdusis Schāh-

¹ Vgl. auch Tuti-Name II p. 218 „Vom Esel, der zur Unzeit schrie,“ und II p. 149 „Der Esel in der Löwenhaut.“

² XLI, 28. — Vgl. Khorda Avesta, Spiegel's Einleitung p. LIV: „Dort ist der dreibeinige Esel, der in der Mitte des Sees steht und mit seinem Geschrei die bösen Wesen vertreibt und alles Wasser, das mit unreinen Wesen und Dingen in Berührung kommt, sogleich reinigt.“

Na me geht der hungernde Rustem mit seinem tapfern Heldenrosse auf die Jagd nach wilden Eseln. Die Esel fliehen, doch des Helden Pferd ist schneller als sie und überholt sie; Rustem fängt einen mit einem Lasso und kocht ihn, die Knochen fortwerfend. Dann geht er schlafen (dann bezeichnet in den Mythen bisweilen den Zwischenraum eines ganzen Tages oder eines ganzen Jahres. — Der Held thut fast dasselbe bei seinem zweiten Abenteuer und in dem Abschnitt von So h r a b.). Während Rustem schläft, erscheint ein Löwenungeheuer, um den Helden zu überfallen; doch das Heldenross wirft den Löwen nieder und reißt ihn in Stücke mit seinen Hufen und Zähnen. Dieser Kampf zwischen dem Pferde des schlafenden Helden und dem Löwenungeheuer ist eine epische Gestalt der Fabel, welche die Thiere darstellt als im Walde geschreckt durch das Schreien des Esels, und der Fabel von dem Löwen selbst, welcher durch des Esels Tritt getödtet wird. Wahrscheinlich gaben die Knochen des todtten Esels, aufbewahrt, Rustems Ross heroische Kraft.

In den mongolischen Märchen, deren indischen Ursprung wir bei einer früheren Gelegenheit angedeutet haben, finden wir zwei andere auf den Esel bezügliche Sagen. Im achtzehnten Märchen belädt ein närrischer Mann seinen Esel mit Reis und macht sich auf die Reise, um denselben zu verkaufen; er verbirgt seinen Esel in einer Höhle; einige Kaufleute kommen mit ihren Gütern vorbei, und der Narr giebt mittelst einer Trompete einen so lauten Ton von sich, dass die Kaufleute in dem Glauben, es seien Räuber in der Höhle versteckt, davonlaufen und ihre Güter in dem Besitz des Esels zurücklassen. Hier sind der Esel und der Narr schon identificirt. Die Trompete und das Blasen des Narren entsprechen dem Schreien des Esels, von dem wir bald andere Wunder berichtet finden werden. Der Sinn des Mythos ist folgender: Der Sonnenheld in der Nacht oder in der Wolke oder im Winter wird dumm, er wird ein Esel; die Wolke donnert und der Donner der Wolke lässt die Vorstellung bald von dem Schreien und bald von dem flatus des Esels (oder des Narren), bald von einer Trompete,¹ und bald von einer Pauke entstehen. Wir dürfen nicht vergessen, dass das Wort dundubhi, welches eigentlich Kesselpauke oder Pauke bedeutet, auch der

¹ Danteleser sind mit der Trompete des Teufels Malacoda bekannt, von welcher derselbe Gebrauch gemacht wird, den im mongolischen Märchen der Narr von ihr macht.

Name eines Ungeheuers ist und dass Dundubhi der Eigenname des Weibes eines gandharva, oder einer gandharvī ist. Das Fell der Pauke ist aus einer Eselshaut gemacht; das ist ein Grund mehr, warum, da die donnernde Wolke sehr natürlich mit einer Pauke verglichen wurde, auch der Donner bald als ein flatus oris, bald als ein flatus ventris des himmlischen Esels oder des nährischen Helden, der ihn begleitete, betrachtet werden musste.

In dem zweiundzwanzigsten mongolischen Märchen haben wir eine, theils weniger vollständige theils reichhaltigere Version der Fabel von dem phrygischen König Midas. Ein König, der goldene Eselsohren hat, lässt jede Nacht seinen Kopf mit goldenen Kämmen von jungen Leuten kämmen, welche darnach sofort getödtet werden (dem Esel den Kopf kämmen ist ungefähr dasselbe, wie ihn waschen; doch so viel er auch gekämmt wird, die Ohren lassen sich nicht fortbringen). Eines Tages erhält ein zu den höchsten Ehrenstellen bestimmter Jüngling, bevor er dem König den Kopf kämmen geht, von seiner Mutter einen Kuchen, der aus ihrer eigenen Milch und Mehl zubereitet ist. Der Jüngling bietet den Kuchen dem Könige an, dem er gut schmeckt und der dem Jüngling das Leben schenkt unter der Bedingung, dass er keinem Menschen, auch seiner Mutter nicht, das grosse Geheimniss ausplaudert, nämlich was für Ohren der König hat. Der Jüngling verspricht, Stillschweigen zu bewahren und macht auch wirklich die grössten Anstrengungen, das Versprechen zu halten; doch das macht ihn ernstlich krank, so krank, dass er fühlt, er muss platzen, wenn er das Geheimniss nicht ausplaudern kann. Seine Mutter räth ihm nun, sein Herz zu erleichtern, indem er es in einen Spalt der Erde oder eines Baumes stüstert. Der Jüngling befolgt den Rath; er geht auf's freie Feld, findet das Loch eines Eichhörnchens und haucht ganz leise hinein: „Unser König hat Eselsohren;“ doch Thiere haben Verstand und können sprechen; auch giebt es Menschen, die ihre Sprache verstehen. Das Geheimniss geht von Einem zum Andern, bis der König hört, dass der Jüngling es verrathen hat. Er droht, ihm das Leben zu nehmen, wird jedoch milder gestimmt, als er von ihm erfährt, wie Alles gekommen ist, und verzeiht ihm nicht nur, sondern macht ihn sogar zu seinem ersten Minister. Des glücklichen Jünglings erste Handlung ist, dass er eine Kappe in der Gestalt von Eselsohren erfindet, so dass der König die Unzierde verbergen kann; als die Leute den König mit dieser Kappe sehen, finden sie daran so viel Gefallen, dass Alle sie annehmen; so hat

der König nicht länger nöthig, in Verborgenheit und beständiger, quälender Furcht vor Entdeckung zu leben, sondern befindet sich froh und glücklich bis an sein Ende.

Nachdem wir so die volkstümlichsten asiatischen Sagen vom Esel unter ihren Hauptgesichtspunkten betrachtet haben, wollen wir uns an eine zusammenfassende Darstellung der europäischen Sagen machen und dabei wenn möglich noch kürzer verfahren, umsomehr, als der Leser, der, wie wir hoffen, jetzt den Schlüssel des Mythos hat, sich leicht selbst wird das Verständniß zahlreicher analoger Einzelheiten der griechisch-römischen Sage erschliessen können. Ich spreche nur von der griechisch-römischen Sage, weil der Mythos von dem Esel unter slavischen und deutschen Völkern, bei denen der Esel, wenn überhaupt, nur wenig bekannt ist, keine besondere, unabhängige Entwicklung durchgemacht hat. In slavischen Ländern wird die Rolle des Esels gewöhnlich von Iwan dem Dummen oder Emil dem Faulen, auch von dem Bären oder Wolf, wie in Indien oft von dem Affen behauptet;¹ Esel, Bär, Wolf und Affe stellen als mythische Thiere fast identische Erscheinungen dar.

Beginnen wir mit der Erzählung von Midas.

Midas erscheint bei Herodot nicht nur als König von Phrygien, sondern auch als Stammvater der Phrygier. In Ciceros Tusculanen verirrt sich der trunkene Satyr Silen (ursprünglich eine andere Erscheinungsform desselben Midas, da die Satyrn Eselohren haben), der Lehrer des Dionysus, in den Rosengarten des Midas, vor den er geführt wird und von welchem er wohlwollend aufgenommen und gepflegt, dann aber mit Ehren dem Gott zurückgesandt wird; aus Dankbarkeit verleiht dieser dem Midas die Gabe, Alles, was er berührt, in Gold zu verwandeln, ja sogar die Speise, die er essen will und das Wasser, in dem er badet. Dieser Mythos ist wahrscheinlich complicitärer Natur. Midas sollte, wie der Esel, in Gold verwandeln, was er gegessen hat, d. h. seine Speise und sein Getränk in goldene Excremente; er sollte die goldenen Kornähren befruchten, d. h. im Himmel, die Sonnen-

¹ Bei Menander (nach Gellius) beklagt sich ein Ehemann über die Unbill, die ihm von seiner Frau angethan wird, indem er das Sprichwort anwendet: „Der Esel unter den Affen.“ Die Affen sind wegen ihrer schamlosen Lüsterheit bekannt; der Esel, welcher den Phallus repräsentirt, befindet sich oft in der Lage eines impotenten und schwachen Ehemanns.

strahlen. Cicero selbst führt uns auf die Vermuthung, dass der Mythos von Midas in Beziehung steht zu den Kornähren, wenn er in seinem ersten Buche *de divinatione* sagt, dass die Ameisen dem Midas, als er noch ein Kind war, Weizenkörner in den Mund trugen; diese sind Symbole der Fülle und der Fruchtbarkeit, die durchaus auf den mythischen Esel anwendbar sind. Denn obwohl der gemeine Esel nicht ein privilegirter Befruchter ist, ist doch der mythische Esel als regengebende Wolke oder *ciramehin* der beste Befruchter der Felder. Die Sonne oder der Gold oder der Schatz kommt aus der Esel-Finsterniss (am Morgen) oder der Esel-Wolke (im Frühling). Der Esel Lucius wird, nachdem er die Rosen des Morgens oder des Ostens gegessen, wieder Lucius der Glänzende (die Sonne). Deshalb verwandelt der Esel Midas, der sich an Rosen *delectirt*, ebenfalls Alles in Gold, was er isst, so wie auch den Thau oder die ambrosische Quelle, in der er badet; das Rosige wird das Goldene; die Sonne kommt hervor aus der Berührung des Esels Nacht mit der Aurora.

Auch Servius erzählt uns in seinem Commentar zum sechsten Buche der *Aeneis* von den Centauren: „*in floribus stabulant*“, wie der indische *gandharva* in den Wohlgerüchen. Diese Wohlgerüchte sind Regen und Thau. Der mit Brod¹ und Blumen geschmückte Esel bei dem römischen *Vestacultus*, der an den Dienst erinnerte, welcher der Göttin eines Tages durch das Schreien eines Esels geleistet wurde, das sie aus dem Schlaf erweckte, als Jemand sie zu entehren versuchte, ist eine andere Abart des Mythos von der Aurora, welche aus der Nacht erwacht, golden d. h. reich an goldenem Hafer und goldenem Weizen. Der Esel wird geopfert, weil er vielleicht selbst es gewesen war, der es darauf abgesehn hatte, die Vesta ihrer Jungfräulichkeit zu berauben; da er sich jedoch, wie oft in den Fabeln, durch sein Schreien verräth, so erwacht Vesta und straft ihn dadurch, dass sie ihn als Opfer darbringt. In einer Variation derselben Erzählung im ersten Buche von Ovids *Fasti*, wo wir statt der Vesta die Nymphe *Lothis* im Schlaf haben, verliert ebenfalls der

¹ *Lampsacus huic soli solita est mactare Priapo.*

Apta asini flammis indicis exta damus.

Quem tu diva memor de pane monilibus ornas;

Cessat opus; vacuae conticuere molae.

Ovidius, *Fasti*, VI.

der sie entehren will, die Gelegenheit, weil Silens

ntempestivos edidit ore sonos,“

von Priap getödtet wird:

*Morte dedit poenas auctor clamoris, et haec est
Hellespontiaco victima sacra Deo.*“

kannt ist die Fabel von dem langohrigen Esel, welcher l, um zu entscheiden, ob der Kukul oder die Nachtisseste Stimme habe, und zu Gunsten des ersteren ~~sein Urtheil~~ fällt. Die Nachtigall appellirt darauf mit jenem süßen Sange, den wir Alle kennen, an den Menschen.¹ In dem Mythus von Midas werden dem phrygischen Helden Eselsohren als eine Züchtigung von Apollo verliehen, weil er, zum Richter berufen zwischen der Cither oder Lyra Apolls (woher das Sprichwort „*asinus ad lyram*“) und der Hirtenpfeife (*calamus agrestis*) des Pan (welcher als ein gehörnter und bärtiger Satyr dargestellt wird, mit einem Schwanz und langen Ohren), sein Urtheil dahin abgab, die Panpfeife sei das harmonischeste Instrument. Midas verbirgt seine Ohren in einer rothen Kappe, doch der ihn kämmt, bringt das Geheimniss aus (ganz ähnlich wie in dem mongolischen Märchen):

*„Ille quidem celat turpique onerata pudore
Tempora purpureis tentat velare tiaris,
Sed solitus longos ferro resecare capillos
Viderat hoc famulus: qui cum nec prodere visum
Dedecus auderet, cupiens efferre sub auras,
Nec posset reticere tamen, secedit humumque*

¹ Auf den Mythus vom Esel als Musiker und als musikalischer Kritiker geht auch das toscanische Eselspiel zurück, welches von Herrn Fanfani in seinem *Vocabolario dell' Uso Toscano*, Firenze, 1863, folgendermassen beschrieben wird: „Jedes Mitglied der Gesellschaft wählt ein Thier, dessen Stimme oder Gesang es nachahmen muss. Der Hauptspieler stellt den Esel dar und ist der König der übrigen Thiere. Wenn dieser, in der Mitte thronend, eins von den ihn im Kreise umgebenden Thieren ruft, den Hund z. B., so muss dieses Thier bellen; ruft er den Hahn, so muss derselbe krähen; ruft er den Ochsen, so muss der, der ihn darstellt, brüllen, und so fort. Schreit der Esel, so müssen auch alle übrigen Thiere ihr respektives Geschrei anstossen. Wer lacht oder unterlässt, die Stimme oder den Gesang des Thieres, das er darstellt, hören zu lassen, giebt ein Pfand.“

Effodit et domini quales aspexerit aures
 Voce refert parva terraeque immurmurat haustae,
 Indiciumque suae vocis tellure regesta
 Obruit et scrobibus tacitus discedit opertis.
 Creber arundinibus tremulis ibi surgere lucus
 Coepit et ut primum pleno maturuit anno
 Prodidit agricolam: leni jam motus ab Austro
 Obruta verba refert dominique coarguit aures.“¹

Dieselben Griechen, welche den Esel zum Gegenstand des Spottes und Gelächters machten, machten den phrygischen König Midas mit den Eselohren zum Thema ihrer Satire. Es ist das eine einzelnstehende Erscheinungsform des Kampfes zwischen Griechen und Phrygiern oder Trojanern. Apollo ist der Feind der Trojaner, wie er der Feind des phrygischen Königs Midas ist. Die Trojaner und Troja werden durch den Esel, die Griechen, welche die trojanische Burg mit Sturm nehmen und siegen, durch das Pferd repräsentirt; die Sonne verscheucht die Nacht; der Held tödtet den Centaur; das Pferd überwindet den Esel, die Griechen die Trojaner; und jeder kann sehen, wie der Umstand, dass die Griechen ihre Feinde in Kleinasien im Esel personificirten, dem Rufe des armen Langohr geschadet haben muss. Die bitterste und schneidigste Satire ist immer die, welche man gegen seine eigenen Feinde richtet; und der Esel hatte unglücklicher Weise einst die Ehre, den Phrygier, den traditionellen Feind des Griechen darzustellen. Der Esel trug die Kosten dieses heldischen Kampfes, ebenso wie er im Mittelalter von den Einwohnern Paduas öffentlich aufgespiesst wurde, weil er das Unglück gehabt hatte, das heilige Thier auf dem Wappenschilder der Stadt Vicenza zu sein, mit der die Paduaner in Unfrieden lebten.²

Im selben eilften Buche Ovids, in welchem die Verwandlung der Menschenohren des Midas in Eselohren geschildert ist, werden die neuen Ohren merkwürdiger Weise weisslich genannt, wie sie in dem mongolischen Märchen golden heissen. Dies bestätigt noch mehr die Deutung des Mythos dahin, dass der Esel das Sonnenross während der Nacht ist. Der Kopf und der Schwanz der Nacht, als ein Thier gefasst, sind bald die weisslichen oder

¹ Ovidius, *Metam.* XI, 180 ff.

² Nach den *Annalen von Padua*, citirt von Bernardino Scardeone, bei Aldrovandi, *De Quadrupedibus* I.

grauen Dämmerungen und bald die beiden goldenen Auroren des Morgens und Abends.

„Nec Delius aures
Humanam stolidas patitur retinere figuram,
Sed trahit in spatium villisque albetibus implet
Instabilesque illas facit et dat posse moveri.“

Die Veränderlichkeit der Dämmerungen muss sehr gut zu dem Ausdruck der Beweglichkeit von Eselsohren gedient haben.

In der Erzählung von dem Esel, spricht sich Midas, der musikalische Kritiker, der vorbestimmte Esel, zu Gunsten Pans aus; er thut das nicht nur wegen der zwischen ihm und dem Gott bestehenden Blutsverwandtschaft, sondern auch aus einem patriotischen Gefühl. Pan war in einem Walde Arkadiens geboren, ein Sohn des Zeus und der Nymphe Kallisto; es ist bekannt, dass das Alterthum die arkadischen Esel vor denen jedes anderen Landes pries. Der Esel als Musiker, als musikalischer Kritiker, Pan der Musiker und Pan, der vom Esel vorgezogen wird, sind alle mit einander identisch. Arkadien, das Land der Hirtenmusik, der flötenden Schäfer, das Land, welches dem Italien des 17. und 18. Jahrhunderts so viele unnütze Verse auspresste, das Land des Satyr Pan, ist das Land der Esel par excellence. Arkadien ist der gebirgigste und walddreichste Theil Griechenlands¹ und deshalb bevölkerten, wenn die Olympier aus dem Himmel herniederstiegen, himmlische Nymphen und Satyrn die

¹ Das deutsche Sprichwort: „Wald hat Ohren, Feld hat Gesicht“ ist bekannt. Vgl. die Variationen dieses Sprichworts von den Ohren des Waldes bei Uhland, Schriften zur Geschichte der Dichtung und Sage (Stuttgart 1866) Band III p. 173 Anm. 285 zu Seite 120. — Ich möchte bei dieser Gelegenheit auf ein italienisches Sprichwort aufmerksam machen: „Raglio d'asino non sale in cielo (das Geschrei des Esels dringt nicht bis in den Himmel), dessen Ursprung ich erklären zu können glaube. Der Esel wird, wie bemerkt, am öftesten als ein diabolisches, höllisches Thier betrachtet, und zeigt sich, als die Sonne in den dunklen Wald der Nacht oder des Winters hinabsteigt. Da schreit der Esel, aber sein durchdringendes Geschrei steigt nicht zum Himmel auf, da dieser, mit Finsterniss bedeckt, von Wolken verschleiert, verschwunden ist; am Morgen und im Frühling schreit der mythische Esel wieder, beim Anblick der Aurora und der schönen Jahreszeit, aus Sinnlichkeit; doch wegen seines unzeitigen Schreiens wird er geopfert, oder verwandelt sich von Neuem in das Sonnenpferd oder den Sonnenhelden, und steigt als glänzender Gott zum Himmel auf; der Esel nimmt unter den Rosen der Morgen-Aurora oder unter den Rosen des Frühlings wieder die Gestalt des Lucius an.

Wälder und Quellen Arkadiens. Der göttliche Wächter der Ambrosia in der himmlischen Wolke nimmt im arkadischen Walde die Gestalt des Pan, des Gottes der Schäfer an, welcher über den Honig Wache hält. Der gandharva, welcher im indischen Olymp mit den Apsarasen tanzte und sang, ist in Gestalt des Pan nach Arkadien herniedergestiegen, um mit den Nymphen zu tanzen und zu singen.¹ Pan, welcher allein in den düsteren Wald geht, Pan, welcher die Furcht verjagt, erinnert uns in seiner Verbindung mit der Erzählung vom Esel einerseits an den von Plinius erwähnten Aberglauben, dass eine Eselshaut auf Kinder gelegt, die Furcht von ihnen verscheucht² (ebenso wie man in der sicilischen Provinz Girgenti glaubt, dass Schuhe aus Wolfsfell, Kindern angezogen, sie beim Kampfe muthig und glücklich machen) und andererseits an das — noch nicht veröffentlichte — piemontesische Märchen von dem herzhaften Giovannino, welcher als Belohnung für seinen Muth, allein in die Hölle zu gehen, einen Esel mitbringt, der Gold fallen lässt.³ So verwandelte auch der

¹ Der Leser kennt die Sage von der von Pan geliebten Nympe Syrinx, welche in ein Rohr oder Ried verwandelt wurde, aus dem sich Pan eine Flöte machte. Wir finden in der ungarischen Sage das Blatt des Rohres in Verbindung mit dem Esel. Es lässt sich auf den Blättern des Rohrs eine merkwürdige Auszackung beachten, die eine merkwürdige Aehnlichkeit mit dem Zeichen von drei Zähnen hat. Dieses sonderbare Zeichen zu erklären erzählt das ungarische Volk, der Esel des Erlösers habe einst nach dem Blatt eines Rohrs gebissen, doch habe er, da Christus in Eile war, das Blatt nicht essen können, und so sei es gekommen, dass die drei Zähne als Zeichen des Bisses zurückblieben. Von jener Zeit an erinnert jedes Rohrblatt daran. Von den beiden Linien, welche sich an den beiden Flanken des Esels hinabziehen, sagt man in Ungarn, sie seien von dem Blute unseres Erlösers verursacht. In Irland herrscht der Volksglaube, dass diese Linien als eine Erinnerung an Christus, der einmal den Esel schlug, geblieben sind. — Vgl. die Kapitel über den Pfau und den Aal, wo wir den Held und die Heldin wieder in Schilfrohr verwandelt finden werden.

² Das Herz oder den Muth verlieren wird im Italiänischen vulgär ausgedrückt durch: „Qui mi casca l'asino“ (hier fällt mein Esel). Dieser Ausdruck ist jedoch vielleicht griechischen Ursprungs; das Wortspiel zwischen den gleichlautenden Redensarten: „ἀπὸ ἐσού“ und „ἀπὸ νοῦ“ ist bekannt; durch dieses wurde „vom Esel fallen“ und „den Muth verlieren“ synonym.

³ In Signano bei Livorno hörte ich ein Märchen von einer Mutter, die einen dummen Sohn, Namens Pipetta hat. Dieser bittet die Mutter um einen Quattrino (ein kleines Geldstück), um eine Wicke und später eine Bohne zu kaufen, weil diese höher wächst; er hat sie und sie

habstüchtige Vespasian die Excremente seines Pferdes in Gold, indem er sie verkaufte.¹

Der äsopische Esel erschreckt als er in den Kampf geht, alle Thiere des Waldes durch sein Schreien; so überwältigt Pan seine Feinde durch seine schreckliche Stimme, und nach Herodot² wurden die Athener in der Heldenschlacht bei Marathon durch die mächtige Stimme des Gottes Pan unterstützt. Wie wir endlich Apollo als den Rivalen Pans und den Feind des phrygischen Midas, des vorbestimmten Esels, ebenso wie auch der Trojaner sahen, so finden wir in der eilften der pythischen Oden Pindars den Helden Perseus unter den Hyperboreern,³ Esel essend.⁴ Die Morgensonne verschlingt den Esel Nacht, wie wir den Sonnenhelden Rustem im Schah-Name thun sahen, als er die wilden Esel isst.

Doch wir müssen uns nach mehr mythischen Personen umsehen, welche mit dem Esel Midas in Arkadien, als dem Lande des Pan und der Esel, in Verbindung stehen. Der Esel Midas wird als ein reicher Stammvater von Geschlechtern angesehen und für den ersten Phrygier gehalten. Windischmann hat schon

erreicht eine wunderbare Höhe. Er klettert an der Bohnenstange hinauf und kommt an die Pforten des Paradieses, welche ihm geöffnet werden; doch St. Peter schiebt ihn zurück; er findet darauf den Eingang zur Hölle, welche er zu besuchen wünscht. Der Teufel zeigt ihm Alles, was zu sehen ist; dann spielen sie Beide Karten und Pipetta gewinnt einen Sack voll Seelen. Der Teufel fürchtet, dass Pipetta die Hölle leeren wird, und lässt ihn mit dem Sack abziehen, giebt ihm auch noch einen Esel, der Gold fallen lässt; er steigt zum Himmel auf und übermacht dem hlgen Petrus den Sack Seelen. Die Geschichte endet mit der gewöhnlichen Vertauschung der Esel in dem Gasthause, wo Pipetta bei seiner Herabkunft von der Bohnenstange schläft.

¹ Es wird hinzugefügt, dass als Titus seinem Vater diese Habsucht vorwarf, Vespasian ihn an dem Golde, für welches der Pferdederung verkauft worden war, riechen liess und ihn fragte, ob es schlecht rieche. — In dem mongolischen Märchen sahen wir den Dummen, der mit seinem Esel ausgeht und ihn in einer Höhle verbirgt, nachher eine Karawane von Kaufleuten beraubt. — Tzetzes I, 128 erwähnt ein Dorf in Phrygien, mit Namen: „Eselohren“ (*ἡ κλήσις ὄνον ἄτα*), bewohnt von Räufern und dem Midas gehörig; er meint auch, dass Midas den Beinamen: „der Langohrige“ erhalten hat.

² VI, 105.

³ *Κλειτὰς ὄνον ἐνατόμβας* XI, 51.

⁴ Bei Antonius Liberalis finden wir eine lange Erzählung, aus welcher wir entnehmen, dass Apollo sich nur den Esel unter den Hyperboreern opfern lassen wollte

(an den Beispielen Yamas, Yimas, Manus, Minos' und Radamantys') die Verbindung zwischen dem reichen Stammvater von Geschlechtern und dem reichen König oder Richter der Hölle bemerkt. Midas, dem reichen König, Midas dem Stammvater und Midas dem Richter entspricht der Esel, dessen Excremente Gold sind, der Esel als Richter und Prophet, der arkadische und prophetische Pan. Die Arkadier betrachteten sich nicht nur als *αὐτόχθονες*, sondern auch als *προσέληνοι*, älter als der Mond. Doch werden sie auch in dem Lichte von Bewohnern einer höllischen Gegend gesehen. In Arkadien lag der See Stymphalus, dessen dämonische Vögel von Herakles erschlagen wurden; in einer wilden Felskluft war die Quelle des Styx, des Haupthöllenstromes, bei welchem die Höllenbewohner der Griechen zu schwören pflegten. Griechische und römische Schriftsteller pflegten von dem Esel (und dem Maulesel) zu erzählen, dass er eine besondere Aversion gegen das Wasser des Styx als giftig hätte. Dieser Aberglaube auf den Mythos zurückgeführt scheint zu bedeuten, dass der Sonnenheld, wenn er dieses Wasser — das Wasser des finsternen oder wolkigen Oceans — trinkt, ein dunkler Esel wird. (Wir finden in russischen Mährchen den Helden, der in einen Stier, ein Pferd oder einen Ziegenbock verwandelt wird, wenn er Wasser trinkt, aus welchem ein dämonischer Stier, Hengst oder Bock vorher getrunken hat). Aelian schreibt im zehnten Buche über die Thiere, als er von den gehörnten Eseln Scythiens spricht, dass sie in ihren Hörnern das Wasser des Styx hielten. Eine ähnliche Erzählung wird von Philostratus im dritten Buche seiner romanhaften Biographie des Apollonius gegeben, wo er von den fabelhaften gehörnten Eseln in Indien spricht. „Man sagt,“ so schreibt er, „dass in dem Marschlande bei dem indischen Flusse Hyphasis viele wilde Esel zu finden sind, und dass diese wilden Thiere auf ihrem Kopfe ein Horn haben, mit welchem sie gleich Stieren tapfer fechten“ (es scheint das eine Reminiscenz an das indische Rhinoceros zu sein); „und dass die Inder aus diesen Hörnern Trinkbecher machen, indem sie versichern, dass die, welche aus diesen Bechern trinken, den ganzen Tag über von jeglicher Krankheit frei sind; verwundet fühlen sie keine Schmerzen; sie gehen unbeschadet durchs Feuer, noch auch kann ihnen, wenn sie daraus getrunken haben, irgend ein Gift etwas anhaben.“¹ Sie sagen, dass solche Becher nur Königen gehören,

¹ In dem merkwürdigen Buche *Laus Asini* (gedruckt zu Leyden

und dass kein Anderer als ein König das Thier jagen darf. Es wird erzählt, dass Apollonius (der Held des Romans) dieses Thier gesehen und seine Natur mit Staunen beobachtet hatte. Dem Damis, der ihn fragte, ob er an das, was gewöhnlich von der Wunderkraft des Bechers erzählt würde, glaube, antwortete er: „Ich werde es glauben, wenn ich erfahre, dass der König in diesem Lande unsterblich ist.“ Und ohne Zweifel würde es Apollonius geglaubt haben, wäre es nicht unmöglich für ihn gewesen, zu errathen, dass der König, welcher sich dieses wunderbaren Bechers bedient, die unsterbliche Sonne ist, der allein es vorbehalten ist, den Esel des nächtlichen Waldes zu tödten, den Esel, dessen behaarte Ohren Hörnern gleichen, dessen Ohren von Gold sind.

Das Horn des scythischen Esels, das voll stygischen Wassers ist, das Horn des Esels, das, als Becher gebraucht, den daraus Trinkenden Gesundheit und Glück verleiht (nicht zu sprechen von Simsons Eselskinnbacken, der Wasser fließen lässt), erinnert uns speciell an den Mythos von dem Füllhorn und den von der Ziege, mit welchem die bocksfüßigen Satyrn und Faune in besonderer Verbindung stehn. Aus diesem Grunde findet sich auch der Esel in Verbindung mit Pan; aus diesem Grunde ferner reitet Silen auf einem Esel und erscheint in der Erzählung von Midas in dessen Rosengarten; die mythischen Kentauren oder Onokentauren, der Satyr, Faun, Esel und Bock sind Bezeichnungen mit derselben Bedeutung. Wir sahen, einige Seiten bevor, den dreibeinigen Esel des Zend; im folgenden Kapitel werden wir die lahme Ziege finden.

Wie der Esel von Silen geritten wurde,¹ so war er das dem

bei Elzevir) findet sich folgende Bemerkung: „Si quis graviter a scorpione ictus, id in aurem insusurret asino, ex tempore curetur.“ — Elliot (*Races of the N. W. Provinces of India* I, 260) erwähnt ebenfalls diesen europäischen Aberglauben und bemerkt dazu: „In Indien glaubt man, dass eine von einem Skorpion gebissene Person in folgender Weise geheilt werden kann: Ein junges männliches Büffelkalb wird ausgesucht, und zwar lieber als ein Esel, als ein reineres Thier, und in sein Ohr wird folgende Zauberformel geflüstert (die wahrscheinlich gar keinen Sinn hat, wenigstens lassen sich nur ganz schwache Spuren von Sinn darin entdecken) . . . — Wenn das gewissenhaft ausgeführt ist, kommt die dazu gewählte Person zu dem Gebissenen zurück und ist sicher, ihn vollständig wiederhergestellt zu finden. (Nach Liebrecht in der Academy.)

¹ „Te senior turpi sequitur Silenus asello
Turgida pampineis redimitus tempora sertis
Condita lascivi deducunt orgya mystae.“

Seneca, Oedipus.

Bacchus und dem Priapus geweihte Thier, deren Mysterien bei den dionysischen Festen gefeiert wurden. Es heisst, dass Bacchus, als er einen Morast zu passiren hatte, zwei junge Esel traf und von einem von ihnen, der mit menschlicher Sprache begabt war, auf die andere Seite geführt wurde, ohne das Wasser zu berühren. (Der 116. Hymnus des ersten Buches des Rigveda verdient besonders damit verglichen zu werden. In demselben feiert der Dichter, gleich nachdem er die Açvins als von geflügelten Eseln gezogen dargestellt hat, dieselben als den Helden Bhuğyu aus den Wassern auf einem Schiffe befreiend, welches sich von selbst in der Luft bewegt.¹⁾ Dafür, heisst es, versetzte Bacchus aus Dankbarkeit die beiden jungen Esel unter die Sterne.² Es ist das eine andere Bestätigung des Umstandes, dass der mythische Esel wirklich die Fähigkeit zu fliegen besass; das Sprichwort „asinus si volat habet alas“³ spielt auf diesen Mythos an. Die Fabel von dem Esel, der fliegen will, und dem Fluge des Esels, sind spöttische Anspielungen, auf den irdischen Esel angewandt. Der himmlische Mythos haftet noch im Gedächtniss, ist aber nicht mehr verständlich. Sobald jedoch der Esel seinen Flug vollendet hat, stirbt er; sein Triumphschrei ist zugleich sein Todesschrei; deshalb heisst es, dass der Schrei des Esels nicht in den Himmel dringen kann; er rettet den Sonnenhelden, geht aber selbst zu Grunde.

In dem Mythos von Prometheus bei Aelian (VI, 5) haben wir den Esel, der den Talisman trägt, welcher wieder jung macht, und den Zeus aussetzte für denjenigen, welcher den Räuber des himmlischen Feuers (Prometheus) entdecken würde. Der Esel, der durstig ist, nähert sich einer Quelle und ist im Begriff, daraus zu trinken, als eine Schlange, welche die Quelle bewacht, ihn davon zurückhält. Der Esel zeigt der Schlange den Zauber, den er trägt, worauf diese ihr Alter abstreift und der Esel, der aus der Quelle trinkt, die Fähigkeit erlangt, wieder jung zu werden. Der Esel Nacht wird, wenn er den Thau der Dämmerung

¹ Tam ūhathur nāubhir ātmanvatībhīr antarīkshaprudbhīr apodakābhiḥ; str. 3. — Vgl. str. 4. 5.

² Als Grund für die dem Esel im Himmel erwiesene Ehre wird auch folgender andere angegeben: Der Esel und Priapus streiten mit einander, wer dem andern überlegen ist; Priap schlägt den Esel und Dionysus versetzt den Besiegten aus Mitleid unter die Sterne.

³ Laus Asini.

trinkt, jeden Tag wieder jung und schön. Aus diesem Grunde wird, um es zu wiederholen, diese Jugend als eine besondere Eigenschaft des Esels gepriesen; aus diesem Grunde schreiben die Römer der Eselmilch eine bedeutende kosmetische Wirkung zu.¹

Der mythische Esel scheint jeden Tag zu sterben, sofern er jeden Tag von Neuem geboren und wieder jung wird, daher das griechische Sprichwort nicht von dem Tode des Esels im Singular, sondern von den Toden spricht („*Ἄρου θανάτους*“).

Das italienische Sprichwort von dem Esel, welcher Wein trinkt und Wasser trinkt, spielt wahrscheinlich auf den Esel an, welcher das Wasser der Jugend trägt und dann, als er durstig ist, aus der Quelle trinkt in der Prometheussage. Der Wein des griechischen und römischen Mythos entspricht dem berausenden Trank oder Soma, an welchem sich Indra im *Rigveda* so ergetzt. Der Esel trägt den trunkenen Silen auf seinem Rücken.

Die Sonne, welche in der Wolke mit einer Eselshaut bedeckt ist, trägt den Regen, woher das griechische Sprichwort: „Der Esel wird beregnet“ (*Ἄρος ἕεται*), und der Volksglaube, dass, wenn sich die Ohren des Esels oder eines Satyrn (d. h. des Esels selbst) bewegen, das ein Anzeichen von Regenwetter (oder Thau) ist. Wenn die Sonne aus den Schatten der Nacht heraustritt, so trinkt sie die Milch oder die weisse Feuchtigkeit des frühen Morgenhimmels, dieselbe schaumige weisse Feuchtigkeit, welche die Geburt der Aphrodite verursachte, dasselbe Nass, aus welchem bei der Liebe des Dionysos (oder des Pan, eines Satyr oder des Esels selbst) und der Aphrodite der Satyr gezeugt wurde — Priapus, dessen phallische Liebe durch den Esel entdeckt wird. Der Satyr dient als ein Bindeglied zwischen dem Mythos von dem Esel und dem von dem Bock. Auf Grund dessen (d. h. auf Grund der nahen Verwandtschaft zwischen dem mythischen Esel und dem mythischen Bock) haben zwei alte griechische und lateinische Sprichwörter — nämlich: sich um den Schatten eines Esels

¹ „Conferre aliquid et candori in mulierum cute existimatur. Poppaea certe Domitii Neronis conjux quingentas secum per omnia trahens faetas balnearum etiam solio totum corpus illo lacte macerabat, extendi quoque cutem credens;“ Aldrov. Auf diese Gewohnheit spielt Juvenal in der 6. Satire an:

„Atque illo lacte fovetur
Propter quod secum comites educit asellas
Exul hyperboreum si dimittetur ad axim.“

streiten („περὶ ὄνου σαῦς“) und: sich „de lana caprina“ streiten — dieselbe Bedeutung: sich um eine Bagatelle streiten (welche jedoch im Mythos, wo das Fell der Ziege oder des Esels sich zuweilen in ein goldenes Fließ verwandelt, keine Kleinigkeit ist), was um so wahrscheinlicher ist, als die Griechen uns noch ein anderes Sprichwort überliefert haben, in welchem der Mann, der zu ernten erwartet, wo er nicht gesät hat, ausgelacht wird als einer, der beim Esel nach Wolle sucht (ὄνον πόκος [s. πόκος] ζητεῖς) oder der den Esel scheert („τὸν ὄνον κείρεις“). Wir sahen in dem Mythos von Midas den König, dessen Ohren beim Kämmen seine Eselsnatur verrathen. Das piemontesische Märchen von dem Mädchen, auf dessen Stirn ein Horn oder ein Eselschwanz wächst, weil es die gute Fee schlecht gekämmt hat, steht mit dieser Erzählung von dem Kämmen des langohrigen Midas in Verbindung. Der gekämmtete Esel und der geschorene Esel entsprechen einander; der gekämmtete Esel hat goldene Ohren, ebenso wie im Märchen Gold und Edelsteine von dem Kopfe der guten Fee fallen, welche von dem guten Mädchen gekämmt wird. Auf diesen mythischen Glauben lässt sich meines Erachtens der Ursprung des mittelalterlichen Brauchs in der römischen Kirche zurückführen, welcher noch zur Zeit Gregor des VII. bestand und nach welchem bei öffentlichen Ovationen für den Papst ein Esel, der Geld auf dem Kopfe trug, vor ihn gebracht wurde.¹

Sein Schatten verräth den Esel,² nicht minder als seine Ohren, seine Nase und sein Schreien. Der Schatten des Esels und seine Nase finden sich mit einander verbunden in der Erzählung von dem goldenen Esel bei Apuleius, welche, nachdem berichtet ist, wie der Esel seinen Kopf zum Fenster hinaussteckt und dadurch seinen Herrn, den Obsthändler oder Gärtner (den Freund der Wohlgerüche, „gandharva“, asinus in unguento, ὄνος ἐν μύρω) verräth, folgendermassen schliesst: „Als der unglückliche Gärtner wiedergefunden und vor die Behörde gestellt ist, um die Geldstrafe zu bezahlen, führen sie ihn in ein öffentliches Gefängniss und hören nicht auf, sich, wie der Esel Lucius sagt,

¹ „Finitis laudibus surgit quidam archipresbiter, retro se ascendit asinum praeparatum a curia; quidam cubicularius tenet in capite asini bacilem cum XX solidis denariorum“ etc. Du Cange, gloss. M. et I. L. s. v. Cornomannia. — Wir finden auch bei Du Cange, dass ein Soldat im Mittelalter „caput asini pro magnitudine capitis et congerie capillorum“ genannt wurde.

² Pentamerone III, 8 heisst die Nacht „l'asino de l'ombre“.

„über mein Gesicht lustig zu machen“, woher auch das Volkssprichwort vom Gesicht und Schatten des Esels („de prospectu et umbra asini“) kam“. Der Esel, welcher seinen Herrn, den Obsthändler oder Gärtner, durch sein Gesicht verräth, ist eine Abart des Esels, welcher im Walde mit der Löwenhaut bekleidet¹ (wie Herakles, der in einer Löwenhaut in die Hölle geht), sich durch sein Schreien verräth, und des Esels, welcher durch sein Schreien den Priapus entdeckt, Priapus den Gärtner, welcher sich in Gärten (der vulva) ergetzt, gleich dem Ogre² des Pentamerone, der in seinem Garten ein schönes Mädchen vorfindet.

Der Esel kann weder seine Stimme noch seinen flatus unterdrücken; wir sahen etwas Aehnliches schon in der Erzählung von Midas, wo der, der den Esel kämmt, fühlt, dass er platzen muss, wenn er sich nicht des Geheimnisses von dem Esel entledigen darf. Diogenes Laertius erzählt, dass als die Felder von Agrigent von bösen Winden verwüstet wurden, welche die Aeahren vernichteten, der Philosoph Empedocles Eselsfelle nehmen, Säcke aus ihnen machen und diese auf die Gipfel der Hügel und Berge tragen liess, um die Winde zu verjagen. Aelian, der ein Geräusch mit einem andern verwechselt, räth, dem Esel einen Stein an den Schwanz zu befestigen, wenn man ihn vom Schreien zurückhalten wolle. Diese alte griechische Fabel ist bis hentigen Tages in Italien sehr volkstümlich und der Erzähler pflegt sie mit

¹ Pentam. II, 1 haben wir eine Variation der andern äsopischen Fabel von dem Löwen, der sich vor dem Esel fürchtet. Die alte Hexe zieht, um sich von dem Löwen zu befreien, den Petrosinella hat entstehen lassen, einem Esel das Fell ab und macht es sich um; der Löwe, der einen wirklichen Esel zu sehen glaubt, rennt davon. — In dem dreizehnten der sicilischen Märchen, welche von Frau Laura Gonzenbach gesammelt sind (erschienen in Leipzig bei Brockhaus), streiten der Esel und der Löwe um die Beute; der junge Held theilt sie, indem er dem Esel das Heu giebt, welches der Löwe im Munde hat und dem Löwen die Knochen, die der Esel im Munde hat. Doch stellt hier wahrscheinlich der Löwe den Hund dar, nach dem griechischen Sprichwort: „Κυνὶ δίδως τὰ ἄχρῃα, ὄνῳ τὰ ὄσσεα“, um etwas auf verkehrte Weise Gethanes zu bezeichnen.

² Ebenfalls im Pentamerone füttert auf der Insel der Ogren eine alte Ogrin eine Anzahl Esel, welche nachher an das Ufer eines Flusses springen und die Schwäne stossen und schlagen; hier ist der Esel dämonisch, wie im Rāmāyana; die Schwäne sind, wie wir sehen werden, eine Erscheinungsform der glänzenden Aqvins. — In der obscönen Literatur sind die mentula als Gärtner und die vulva als Garten zwei häufig vorkommende Bilder; vgl. unter Andern das italienische Gedicht, La Menta.

einem Anstrich von Wirklichkeit aufzuputzen, als ob sie erst gestern und unter seinen Bekannten passirt wäre.

In den italienischen Mährchen¹ wächst, wenn der Esel auf dem Berge schreit, ein Schwanz auf der Stirn der hässlichen Tochter der Stiefmutter; der dritte Hahnenschrei ist das Zeichen zum Tode des Ungeheuers; der dritte Schrei oder flatus des Esels kündigt den Tod des Narren an. Mit Ende der Nacht verschwindet der Esel und der Narr verschwindet resp. stirbt ebenfalls. Das Schreien des Esels kann nicht bis zum Himmel aufsteigen; nachdem der Esel geschrien, nachdem die Wolke gedonnert hat, kommt der Esel auf die Erde nieder, löst sich in Regen auf, zerstreut sich und stirbt; der dunkle Esel kann nicht in dem glänzenden Himmel bleiben, er kann nur den wolkigen, feuchten oder düsteren Himmel der Hölle bewohnen. Die Art und Weise, wie der Narr des Mährchens dem Tode auszuweichen versucht, gleicht der, auf welche man nach Aelian den Esel vom Schreien zurtückhielt. In einem Mährchen aus Armagnac² rennt Joan lou Péc hinter einem Manne her, den er für weise hält und fragt ihn, wann er sterben werde; der Mann antwortet: „Joan lou Péc, mouriras au troisièmo pet de toun ase.“ Der Esel thut es zweimal; der Narr versucht das dritte Mal zu verhindern: „Cop sec s'en angone cerca un pau (einen Pfahl) bien pounchut et l'enfoucccé das un martet dens lou cu de l'ase. Mes l'ase s'enflec tant, e hasconc tant gran effort, que lou pau sourtiscône coumo no balo e tuèc lou praube Joan lou Péc.“

Bei Herodot werden die Scythen geschlagen, als die Esel schreien und die Hunde bellen zwischen den Zelten des Darius. Das Schreien des Esels, der Donner der Wolke, ist ein Orakel; der Esel, der schreit, ist ein Richter und ein Prophet. In der

¹ Vgl. die erste der Novelline di San Stefano di Calcinaia, in welcher wir auch den für dumm gehaltenen dritten Bruder finden, dessen Esel Gold fallen lässt; den närrischen Pimpi, der seinen Esel beim Holzhauen todt schlägt; den Sohn des armen Mannes, welcher sich damit belustigt, den Esel, an einen Riemen gebunden, vor sich her trotten und ihn dann wieder zurückkommen zu lassen; den Bauer, welcher den in den Morast gefallen Esel herauszieht und welcher dann die Tochter des Königs von Russland (die winterliche, die düstere, die nächtliche) heirathet, die nie gelacht hat und die er zum Lachen bringt; und den Esel, welcher stirbt, nachdem er ein vergiftetes Brod gegessen.

² Contes et Proverbes populaires recueillis en Armagnac, par J. F. Bladé, Paris, Franck.

Hölle ist Alles bekannt; der Teufel kennt jede List, jede Art von Bosheit, jedes Geheimniß; der Esel in der Hölle nimmt an seiner Kenntniß Theil. Der Esel Nicon sagt bei Plutarch (vita Antonii) dem Augustus seinen Sieg in der Schlacht bei Actium voraus; dagegen erscheint in der Biographie Alexanders von demselben Schriftsteller ein Esel, welcher mit einem Tritt einen den Macedoniern gehörigen grossen Löwen tödtet, dem grossen Eroberer im Lichte einer schlechten Vorbedeutung. Die untergehende Abendsonne, der alte Löwe, wird am Abend von dem Esel Nacht getödtet; am Morgen dagegen verkündet der Esel Nacht dem Sonnenhelden, welcher wieder glänzend und weise wird, sein Glück. Der Esel kann alle Dinge vorhersagen, weil er Alles weiss; er weiss Alles, weil er Alles hört und er hört Alles, weil er so ausserordentlich lange Ohren hat; der Esel des Apuleius sagt von sich selbst: „Recreabar quod auribus praeditus cuncta longule etiam dissita sentiebam.“ Und dieser Esel, welcher aus der Entfernung hört, erinnert uns wieder an den dritten Bruder, der bald ein Narr ist und bald nur für einen solchen gehalten wird; an den andalusischen Oidin-Oidon, hijo del buen oidor (einen Verwandten des schon erwähnten vedischen Indra áçrut-karna), des zweiten cuento Caballeros,¹ welcher Alles hört, was in den tiefsten Tiefen der Hölle geschieht, wo Lucifer sitzt, gehört und mit langen Ohren.² Der Held, welcher mit Lucifer kämpft, denkt nur daran, ihm die Ohren abzuschneiden; der Esel ohne Ohren ist nicht länger ein Esel; die Ohren des mythischen Esels sind seine Lebensorgane, sein Charakteristikum. Statt der Ohren setze dem mythischen Esel Hörner auf und wir haben den mythischen Bock; nimm die Hörner fort und — wir haben bald das verachtete Schaf, bald das Schwein des Mythos: darauf wollen wir in den beiden folgenden Kapiteln näher eingehen.

¹ Cuentos y Poesias Populares Andaluces, coleccionados par Fernan Caballero, Leipsig, Brockhaus 1866.

² „Wald hat Ohren, Feld hat Gesicht“, sagt ein deutsches Sprichwort (vgl. oben p. 301 Anm. 1); die Zweige der Bäume werden mit Ohren und mit Hörnern verglichen. Der Held, der sich im Walde verliert, der Held, der in die Hölle hinabsteigt, die Sonne, welche in die Nacht sinkt — Alles dasselbe! Man kann wohl über die Mythologen witzeln, man kann aber keinesfalls die Richtigkeit dieser Thatsache leugnen, an welche sich eine Menge Mythen anschliesst.

KAPITEL IV.

Das Schaf, der Widder und die Ziege.

Wenn die Jungfrau Aurora am Morgen ihre glänzende Herde aus dem Stall führt, so finden sich unter derselben weisse Lämmer, weisse Böckchen und glänzende Schafe; am Abend führt dieselbe Aurora die Lämmer, Böckchen und Schafe zur Hürde zurück. Bei der Morgendämmerung ist diese ganze Herde weiss, nach und nach werden ihre Fliesse golden: der weisse, dann der goldene Himmel des Ostens (resp. des Westens) bildet diese weisse und goldene Herde; die Sonnenstrahlen sind die Fliesse. Darum ist die Sonne, welche vor dieser Herde herschreitet, selbst bald ihr junger Schäfer-König und bald das Lamm, der Widder oder der Bock. Wenn die Sonne in das Reich der Nacht eintritt, geht der Bock oder das Lamm zur Hürde zurück und wird dunkelfarbig; die von der Nacht oder der Wolke verschleierte Sonne ist ein dunkelfarbiger Widder, Bock oder Ziege. In der Nacht, sagt das Sprichwort, sind alle Kühe schwarz; dasselbe lässt sich von den Ziegen sagen, ausgenommen den Fall, dass die Ziege, glänzend und allsehend, aus dem nächtlichen Dunkel in der Gestalt des Mondes hervortritt. Wir müssen also das Schaf oder die Ziege unter einem dreifachen Gesichtspunkt betrachten: am wichtigsten und interessantesten ist die Erscheinung der Sonne, welche von der Dunkelheit oder der Wolke verschleiert wird; die Wolke hat dabei oft eine dämonische Gestalt, wie die des Esels oder des Helden in der Hölle; zweitens ist auszugehen von dem weissgrauen, später goldenen Morgenhimmel, resp. dem goldenen und dann erst weissgrauen Abendhimmel, welcher, als glänzend, deshalb gewöhnlich eine göttliche Erscheinungsform des Bockes ist; an dritter Stelle kommt der Mond in Betracht.

Die reichsten Mythen beziehen sich auf die in der Wolke oder den Schatten der Nacht eingeschlossene Sonne, resp. auf die Wolke oder Finsterniss der Nacht, welche sich um die Sonne legt. Die bewegliche Dunkelheit und die ziehende Wolke auf der einen, die feuchte Nacht und die Regenwolke auf der andern Seite kamen leicht dazu, als ein Bock oder ein Widder dargestellt zu werden. Im Indischen, und sogar schon in der Sprache

der Veden, bedeutet aḡa, das eigentlich so viel wie: stossend, ziehend, bewegend (agens) ist, dann auch Bock; der Ziegenbock stösst mit den Hörnern; die Sonne in der Wolke stösst mit ihren Strahlen, bis sie den Stall öffnet und ihre Hörner herauskommen.¹ Der Widder heisst mesha oder meha, d. h. der Ausspritzer mingsens (gleich dem Esel círamehin), was dem megha, der nubes mingsens, entspricht. Ferner: wie wir im Griechischen von αἴξ, ²Ziege, αἴγλις, Ziegenfell (Aegis) haben, so wird im Sanskrit von aḡa, Ziege, aḡina, Ziegenfell, gebildet, und von mesha, Widder, mesha „das Fliess des Schafes, und was daraus gemacht ist,“ das Petersburger Wörterbuch vergleicht damit russisch mieh (litthauisch mašzas), pellis, saccus.

Sehen wir nun zunächst, wie sich diese einfachen Bilder in dem indischen Mythos entwickelten.

Indra, der Regen- und Donnergott, wird in der ersten Strophe eines vedischen Hymnus als ein sehr gepriesener, heldischer Widder dargestellt;³ in der zweiten Strophe als der eine, welcher ambrosischen Honig ausströmen lässt (madaćyntam); in der dritten Strophe als den Stall oder die Hürde der Kühe den Añgi-

¹ Das Petersburger Wörterbuch sieht in dem Bock aḡa den „behenden (agilis)“. [Vgl. Pictet, les origines I. p. 365 sq. „aḡa, l'animal agile.“] Zur Erläuterung derselben Analogien im griechischen Mythos wird es dienlich sein, die Worte Bréals zu wiederholen: „Le verbe grec ἀτσω, qui signifie s'élançer, a fait d'une part le substantif αἴξ, chèvre (à cause de la nature bondissante de l'animal) et de l'autre les mots κατάξ, καταιγίς, tempête (wie mir scheint, das was schüttelt, was sich bewegen oder zittern macht, sofern ich dabei bleibe, dass aḡa nicht sowohl den Beweglichen, den der rennt, bedeutet, als vielmehr den, der stösst, schiebt, in Bewegung versetzt). De là une nouvelle série d'images et de fables où la chèvre joue le rôle principal. L'égide avant d'être un bouclier fait en peau de chèvre. était le ciel au moment de l'orage; Jupiter aigiochos était le dieu qui envoie la tempête; plus tard on traduisit le dieu qui porte l'égide. Homère semble se souvenir de la première signification, quand il nous montre au seul mouvement du bouclier le tonnerre qui éclate, l'Ida qui se couvre de nuages et les hommes frappés de terreur.“ Ralston vergleicht treffend das russische ablakagragonniki (Wolkenzwinger) mit dem Zeus νεφέληγ'ερέτης. Rīg v. I, 10, 8 wird in ähnlicher Weise zu Indra gesagt: ḡeshah svarvatīr apah sām gā asmabhyām dhānuhi.

² Mögen die Finnologen beobachten, ob es nicht möglich, ihr Aija, einen Namen Ukkos, ihres Indra, der hattarojen hallitsia, der Herr der Wolkenlämmer heisst, hieherzuziehen. — Vgl. Castrèn, Kleinere Schriften, Petersb. 1862 p. 230.

³ Mesham puruhūtam; Rīg v. I, 51, 1. — Tad indro artham ćetati yūthēna vṛishnir eḡati; Rīg v. I, 10, 2.

rasen öffnend;¹ in der vierten Strophe als die Schlange tödtend, welche bedeckt oder zurückhält; in der fünften Strophe als die Zauberer mit Zauberei austreibend und die starken Städte des Ungeheuers Pipru brechend;² und in der sechsten Strophe als unter seinem Fusse das riesengleiche Ungeheuer Arbuda³ oder Schlangengeheuer zermalmend. So weit haben wir zwei Gestaltungen des Mythos: den Widder, welcher ambrosischen Honig ausströmen lässt, und den Widder, welcher das Thor öffnet und mit seinem Fusse zermalmt. In einem andern Hymnus werden die Açvins mit zwei Böcken (ageva), mit zwei Hörnern (çriṅgeva) und mit zwei schnellen Hunden (tarobhiḥ) verglichen.⁴ Ein dritter Hymnus berichtet uns, dass Indra vermittelt eines Widders ein Löwengeheuer tödtete.⁵

Hier haben wir augenfällig einen heroischen Bock oder Widder.

Vergleichen wir hiemit andere Sagen. Im *Khorda Avesta*⁶ finden wir Veretragna (die zendische Form für Indra als Vritrahan) „mit dem Körper eines Bockes, eines streitbaren, schönen, mit scharfen Klauen“.

In dem russischen Märchen, welches Afanassieff im vierten Buche als einundzwanzigstes giebt, tödtet das Lamm, der Geselle des Stieres im Walde, den Wolf, indem es gegen seine Flanken anrennt, während der Stier das wilde Thier mit seinen Hörnern verwundet. In einer Variation dieses Märchens⁷ ist

¹ Tvaṁ gotram aṅgīrobhṛyo 'vṛiṇor; Ṛigv. I, 51, 3.

² Tvaṁ māyābhir apa māyino 'dhamaḥ — tvam pipror nṛīmaṇaḥ prāruḡaḥ puraḥ; Ṛigv. I, 51, 5.

³ Mahantaṁ śīd arbudaṁ ni kramiḥ paḍā; Ṛigv. I, 51, 6. — Arbuda ist im Sanskrit auch der Eigennamen eines Berges und einer Hölle; der Wolkenberg und die Hölle in dem wolkigen und nächtlichen Himmel sind schon erwähnt worden.

⁴ Tarobhiḥ; Ṛigv. II, 39, 3. 4.

⁵ Siṅhyāṁ śīt petvenā ḡaghāna; Ṛigv. VII, 18, 17. — Bei Firdusi finden wir in den Abenteuern Isfendiars zwei gehörnte Wölfe, welche Löwen fangen; diese scheinen dämonische Gestaltungen des Widders Indras zu sein, welcher den Löwen tödtet.

⁶ XXX, 9. — Hier sind die Hörner die Sonnenstrahlen oder die Donnerkeile, welche wiederkehren in dem italienischen Aberglauben von der jettatura; die Hörner des Bockes, heisst es, und die rothen Korallenhörner vertreiben den Teufel und seinen Zauber.

⁷ III, 18. — In dem Märchen I, 20 wird erzählt, dass das Lamm mit dem Bock in den Wald floh, weil ihm sein Herr auf einer Seite das

die Katze die Bundesgenossin des Lammes gegen den Wolf; das Lamm stösst heftig auf den Wolf los, während die Katze ihn kratzt, bis Blut fliesst. In noch einer andern Version erscheint auch der Bock neben dem Lamm; die Katze flicht Birkenrinde um die Hörner des Bockes und befiehlt dem Lamm, sich daran zu reiben, um Feuer zu entzünden; Funken sprühen, die Katze holt Heu und die drei Gesellen wärmen sich. Da kommen Wölfe herbei; die Katze aber jagt sie davon, indem sie ihnen den Bock als Vogelscheuche hinstellt und sie ferner durch bedeutungsvolle Andeutungen von der Kraft, die in dem Barte des Bockes liege, in Schrecken setzt. Schliesslich haben wir in den russischen Märchen zwei werkwürdige Variationen der Fabel von der Ziege, den Zicklein und dem Wolf.¹ Die Ziege ist nahe daran, Junge zu werfen unter einem Apfelbaum. (Wir sahen in Kapitel I den Apfelbaum, dessen Früchte dem, der sie genießt, Hörner wachsen lassen. Es ist bekannt, dass im Griechischen *μηλον* Ziege und Apfel bedeutet, wie dem indischen Masculinum *petvas*, Widder, im Neutrum *petvam*, Ambrosia, entspricht. Der mythische Apfelbaum ist ambrosisch, gleich dem Füllhorn der Ziege der Mythologie; und ich glaube auch hier auf slavischem Gebiete selbst eine Analogie zwischen den russischen Wörtern *ó blaka*, Wolke, Plur. *ablaká*, die Wolken, und *iablony*, Apfelbaum, Plur. *jáblogna*, die Apfelbäume, *jablok*, der Apfel, finden zu dürfen.) Der Apfelbaum rät der Ziege, sich an einen andern Platz zu begeben, da die Aepfel leicht auf ihre neugeborenen Zicklein fallen und sie tödten könnten. Die Ziege geht darauf unter einen gleich schattigen Wallnussbaum, um ihre Jungen zu werfen; doch auch der Wallnussbaum rät ihr fortzugehen, da die Nüsse leicht fallen und ihren Kleinen ernstlich Schaden thun könnten;² nun geht die Ziege zu einem verlassenen Zelte im

Fell genommen hatte (d. h. die Wolle). Die Lämmer erscheinen am Morgen und am Abend mit glänzender Wolle; während der Nacht werden sie geschoren.

¹ Afan. II, 4. IV, 17.

² Der Wallnussbaum findet sich in Verbindung mit der Ziege auch bei Afanassieff II, 1 in der Fabel von den Angeklagten, welche die Schuld von sich ab und auf Andere wälzen. Der Hahn und die Henne sammeln mit einander Nüsse; der Hahn wirft eine und trifft die Henne ans Ohr; die Henne weint; ein Bojar fragt sie nach dem Grunde; die Henne klagt den Hahn an, der Hahn den Wallnussbaum, der Wallnussbaum die Ziege, die Ziege den Schäfer, der Schäfer die Hausfrau, die

Walde (eine andere Erscheinungsform der Wolke der Nacht). Als die Jungen ausgekommen sind, macht sich die alte Ziege davon, um Futter zu holen, nachdem sie den Kleinen eingeschärft hat, keine Seele in das Zelt zu lassen (die Fabel ist im Westen sehr bekannt, doch die slavischen Variationen sind besonders interessant). Der Wolf kommt und sagt das Losungswort wie die Ziege, um die Zicklein zum Oeffnen zu verleiten; diese merken jedoch an der rauhen Stimme, dass es nicht ihre Mutter ist und weigern den Einlass. Der Wolf geht darauf zum Grobschmied und lässt sich eine Stimme machen, welche der der Ziege gleicht; die getäuschten Zicklein öffnen und der Wolf frisst sie allesammt auf, ausgenommen das kleinste, welches sich unter dem Ofen verbirgt (das Lieblingsplätzchen, an dem der kleine slavische Held, der dritte Bruder, der missgestaltete Narr, der nachher schön und weise wird, gewöhnlich kauert). Die Ziege kommt zurück und erfährt von dem Zicklein, das dem Tode entronnen, was geschehen ist. Sie sinnt auf Rache und ladet ihren Freund und Gevatter Fuchs nebst dem Wolf zum Mahl ein; der Wolf hat keinen Argwohn und kommt mit dem Fuchs an. Nach der Mahlzeit fordert die Ziege, um ihre Gäste zu unterhalten, dieselben auf, sich damit zu belustigen, über eine Oeffnung, welche im Fussboden gemacht ist, zu springen; die Ziege springt zuerst, dann springt der Fuchs und dann der Wolf; letzterer fällt aber hinunter in die glühende Asche und wird zu Tode gebrannt, gleich der Hexe in einigen andern Märchen, wie die Nacht von der Morgen-Aurora,

Hausfrau das Schwein, das Schwein den Wolf, der Wolf den lieben Gott; über diesen hinaus geht es nicht. — In einem andern Scherz in Versen, der darauf berechnet ist, das Gedächtniss zu stählen und die Zunge geschmeidig zu machen, bei A f a n. IV, 16, finden wir die Ziege in Verbindung mit Haselnüssen. Der Ziegenbock fängt an sich zu beklagen, dass die Ziege mit den Haselnüssen nicht zurückkommt (niet kaszi s ariehami); der Bock schickt den Wolf aus, um die Ziege zu holen; dann schickt er den Bären nach dem Wolf, den Menschen nach dem Bären, den Eichbaum nach dem Menschen, die Axt nach dem Eichbaum, den Schleifstein nach der Axt, das Feuer nach dem Schleifstein, das Wasser nach dem Feuer, die Windsbraut nach dem Wasser; darauf schickt die Windsbraut das Wasser, das Wasser das Feuer, das Feuer brennt den Schleifstein, der Schleifstein schleift die Axt, die Axt fällt die Eiche, der Eichbaum, zu einem Stock gemacht (vgl. Kap. I und II), schlägt den Mann, der Mann schießt auf den Bären, der Bär kämpft mit den Wölfen, die Wölfe jagen die Ziege, und hier kommt die Ziege mit den Haselnüssen zurück (vot kasza s ariehami).

der Winter von dem Frühling verbrannt wird; die Ziege singt ein wunderschönes Te Deum (cudesnoi pamin) zu Ehren des Wolfes. Die andere russische Version fügt einige neue und merkwürdige Details hinzu. Die Ziege geht Futter suchen und lässt die Zicklein allein zu Haus; sie schliessen die Thür hinter ihr zu. Sie kommt zurück und sagt: „Öffnet, meine Söhne, meine kleinen Väterchen; eure Mutter ist da; sie bringt etwas Milch, ein halbes Gläschen Milch, ein halbes Horn frischen Käse, ein halbes Hörnchen helles Wasser (das Füllhorn).“¹ Die Zicklein öffnen sofort. Den zweiten Tag geht die Ziege wieder aus; der Wolf, der die Worte gehört, versucht sie ebenfalls den Zicklein vorzusingen; diese merken jedoch, dass es nicht die Stimme der Mutter ist und öffnen nicht. Den nächsten Tag ahmt der Wolf auch die Stimme der Mutter nach; die Zicklein öffnen und alle werden aufgefressen, ausgenommen eines, das sich im Ofen verbirgt und nachher der Mutterziege das Vorgefallene erzählt. Die Ziege rächt sich folgendermassen: Sie geht mit dem Wolf in den Wald und kommt an einen Graben, wo einige Arbeiter Hafergrütze gekocht und das Feuer brennen gelassen hatten. Die Ziege fordert den Wolf heraus, über den Graben zu springen; der Wolf versucht es und fällt hinein; das Feuer macht seinen Bauch platzen; aus demselben springen die Zicklein heraus und laufen zu ihrer Mutter.

Ein anderes Märchen² leistet uns noch mehr Hilfe für die Deutung des Mythos; es führt uns nämlich darauf, in der Ziege und ihren Jungen die gehörnte oder mit Strahlen versehene Sonne zu sehen, wie sie glänzend aus der Wolke oder dem Dunkel oder dem Ocean der Nacht hervortritt, und in dem Wolf oder dem Wolfsfell, das aufplatzt resp. verbrennt und aus dem die Zicklein herauskommen, den dunklen, wolkigen, feuchten Nachthimmel. Statt des Wolfs haben wir eine Hexe, statt der Ziege eine Frau und statt der Zicklein den jungen Vaniushka (Hänschen); die

¹ Ah vi, dietuski,
Moi batuski
Atapritessia
Atamknitessia;
Vasha mat prishlá
Malaká prinieslá
Polni baká malaká,
Polni ragá tvaragá
Polni kopitzi vaditzi.

² A fan. VI, 17.

Hexe hat eine vom Grobschmied gefertigte Stimme, welche der Stimme von Vanushkas oder Thereshichas Mutter gleicht und zieht ihn so an sich. Thereshicha sagt, dass er ursprünglich ein Baumstumpf war, den seine kinderlosen Eltern im Walde aufgefunden, nach Hause genommen und in einer Wiege gewiegt hatten, bis er geboren wurde.¹

Das Ungeheuer Wolf oder Hexe, welches die Fähigkeit besitzt, die Stimme der Ziege nachzuahmen² und eine besondere Vorliebe für Schafe und Ziegen hegt — und zwar eine so grosse, dass die Hexe Libo (eigentlich Uebel) einige in ihrem Hause hält und diejenigen, welche am Morgen herauskommen (aus dem dunklen Himmel) und welche am Abend zurückkehren (in den dunklen Himmel) als ihr besonderes Eigenthum betrachtet werden³ — verwandelt oft den Helden (die Abendsonne) in ein Böck-

¹ Vgl. eine Stelle in der finnischen Kalevala (Schiefners Uebersetzung p. 131), wo ein unglückliches Mädchen wünscht, nicht geboren zu sein und folgende Ausdrücke gebraucht: „Hättest Du lieber, arme Mutter, Hättest Du, die mich getragen, Hättest Du, die Milch gespendet, Theure, die Du mich gesäuget, Einen Holzklotz eingewickelt, Einen kleinen Stein gewaschen, Statt zu waschen Deine Tochter, Statt zu wickeln Deine Theure Zu der Sorgen grosser Fülle, Zu der bittern Herzensstimmung!“ Wir finden hier ein Echo der weitverbreiteten Sitte, die Stelle eines verlorenen oder ersehnten Kindes durch einen Holzklotz oder einen Stein zu ersetzen; vgl. Tylor, *Early History of Mankind*, 2. ed. p. 110. Daraus lässt sich vielleicht die indische Vorstellung erklären, nach welcher alle Kinder aus einem kreisrunden Kürbiss kommen (Rochholz, *Glaube und Brauch I*, 135) und das wallachische Märchen von Trandiafiru (Schott, Nr. 23), welcher am Tage ein Mensch und bei Nacht ein Kürbiss ist.

² Bei Afan. II, 32 hat eine solche Stimme dieselbe Wirkung wie die des Esels: sie erschreckt alle andern Thiere. Jedoch hier ist nur von einer Ziege, welche geschoren worden ist, die Rede — d. h. der Ziege, welche ihre Haare oder glänzende Wolle verloren hat, der donnernden Ziegenwolke. — *Narodnija iusznoruskija Skazki* (südrussische Volksmärchen; herausgegeben von Rudcenko, Kiew, 1869) I, 25 erschreckt die Ziege mit ihrer Stimme zuerst den Fuchs und dann den Wolf, bis sie selbst von der Stimme des Hahns erschreckt wird. (Die Morgensonne, welche im Hahn personificirt ist, vernichtet die Ziege Nacht.)

³ Afan. III, 15. — Sie schickt dieselben auf die Weide; ein junger Grobschmied, der in ihrer Gewalt ist, schlägt folgenden Weg ein, sich zu befreien: Er zieht seinen Pelz verkehrt an, stellt sich wie ein Schaf und lässt sich mit den andern Schafen austreiben, um so der Hexe zu entweichen: Die junge Sonne tritt am Morgen heraus, wie ein Schäfer-Held unter den Schafen. So befreit sich Odysseus aus der Höhle des Polyphem mit seinen Genossen, indem er sich unter der Herde verbirgt, die aus derselben herauskommt.

chen (in die Finsterniss oder Wolke der Nacht). Nattlirch; da das dunkle und wolkige Ungeheuer oft als ein Wolf dargestellt wird, so ist leicht zu verstehen, dass es wünscht, Alles möge in ein Lamm oder Zicklein verwandelt werden, um dasselbe verzehren zu können. Doch das mythische Lamm oder Zicklein, der junge Sonnenheld, entrinnt gewöhnlich den Klauen des Wolfes, den Händen der Hexe oder der Dunkelheit, den Wassern, oder der Wolke Nacht.

Ein vedischer Hymnus preist den starken Pûshan, der einen Ziegenbock zum Pferde hat (oder der ein Ziegen-Pferd ist) und der Liebhaber seiner Schwester heisst. Vielleicht enthalten diese Worte den Keim des russischen Märchens von Klein Hans, dem Bruder von Klein Helene, der durch Zauberkünste in ein Zicklein verwandelt wird. Ich bemerkte schon in Kapitel I, wie Helene, welche am Anfang der Erzählung Zuneigung für ihren Bruder Hans zeigt, ihn am Ende verräth. Der vedische Hymnus scheint die Vorstellung zu enthalten, dass der Bruder Pûshan deshalb in einen Ziegenbock verwandelt worden ist (die Sonne, welche in die Wolke oder Dunkelheit der Nacht eingeht), weil er seine Schwester geliebt hat. In einem andern vedischen Hymnus haben wir die Schwester Yamî, welche ihren Bruder Yama verführt. In europäischen Feenmärchen liebt die Schwester ihren Bruder, welcher durch die Zauberkunst einer Hexe bald in ein Ferkel bald in ein Böckchen verwandelt wird. Bei Afanassieff IV, 45 wird Ivanushka ein Zicklein, nachdem er aus einem Ziegenhuf getrunken. Bei Afanassieff II, 29 wandern Ivanushka und Klein Helene, die Kinder eines Tzaren, allein durch die Welt. Ivanushka will trinken, wo Kühe, Pferde, Schafe und Schweine fressen und trinken; seine Schwester Helene räth ihm, es nicht zu thun, wenn er nicht in ein Kalb, ein Füllen, ein Lamm oder ein Ferkelchen verwandelt werden wolle; doch schliesslich wird Hans vom Durst überwältigt, er trinkt gegen den Rath seiner Schwester da, wo Ziegen trinken und wird ein Zicklein. Ein junger Tzar heirathet die Schwester und erweist dem Böckchen jegliche Ehre; doch eine Hexe wirft die junge Königin in das Meer (Phrixos und Helle; in andern europäischen Märchen in einen Brunnen) und bemächtigt sich ihres Platzes, indem sie das Volk glauben macht, dass sie Helene sei, das Zicklein aber befiehlt sie zu tödten. Dieses rennt an das Ufer und ruft seine Schwester um Hilfe, welche aus der Tiefe des Meeres antwortet, sie könne nichts thun. Der junge Tzar, welchem die ganze Ge-

schichte gemeldet wird, eilt, Helene aus dem Meere zu befreien; das Böckchen kann wieder frei herumspringen und Alles ist wieder grün und blüht, wie es vorher welkte; die Hexe aber wird lebendig verbrannt.¹

In dem funfzigsten Märchen des sechsten Buches bei Afanassieff hat ein Kaufmann drei Töchter. Er baut ein neues Haus; seine drei Töchter müssen der Reihe nach eine Nacht darin zubringen und ihm erzählen, wovon sie geträumt haben. (Der Glaube, dass der Mann, von welchem ein Mädchen während der Nacht des Johannistages, des Weihnachtstages oder des Epiphaniastages träumt, bestimmt ist, sie zu heirathen, lebt noch unter dem Volke in manchen Theilen Europas.) Der ältesten Tochter träumt, sie heirathe einen Kaufmannssohn; der zweiten träumt von einem Edelmann und der dritten von einem Bock. Der Vater verbietet der jüngsten Tochter, je aus dem Hause zu gehen; sie ist ungehorsam; ein Bock erscheint und trägt sie auf seinen Hörnern davon an einen felsigen Ort. Speichel und Schleim laufen dem Bock aus Mund und Nüstern; das gute Mädchen empfindet keinen Ekel, sondern wischt geduldig dem Bock den Mund ab. Das gefällt dem Thier, welches ihr sagt, wenn sie Abscheu gegen ihn verrathen hätte, so würde sie dasselbe Schicksal wie seine früheren Weiber gehabt haben, deren Köpfe auf einen Pfahl gesteckt wären. Die Gänse bringen dem Mädchen Nachricht von Vater und Schwestern; sie erzählen ihr, dass die Hochzeit der ältesten Schwester nahe bevorstehe; sie möchte gern bei dem Feste zugegen sein und erhält von dem Bock die Erlaubniss zu gehen; ausserdem stellt ihr derselbe drei rabenschwarze Rosse zur Verfügung, welche in drei Sprüngen am Bestimmungsorte anlangen (die drei Schritte Vishnus), während er selbst auf einem fliegenden Teppich sitzt und sich für das Hochzeitsfest in einen schönen jungen Fremdling verwandelt. Dasselbe geschieht bei der Hochzeit der zweiten Schwester, bei welcher die dritte Schwester erräth, dass dieser schöne Jüngling ihr eigener Gemahl ist. Sie eilt vor Schluss des Festes nach Hause, findet das Bocksfell und verbrennt es; darauf behält ihr Gemahl für immer die Gestalt eines schönen Jünglings, da der Zauber gelöst ist.²

¹ Vgl. die eilfte der Novelline di San Stefano di Calcinaiä, wo wir das Lamm statt des Böckchens haben.

² Eine sehr interessante Variation hievon ist in einem noch nicht ver-

Das Lamm, der Bock und das Schaf sind Lieblingsgestalten der Hexe. In dem europäischen Märchen macht die Hexe den Prinzen glauben, dass die schöne Prinzessin, seine junge Gemahlin, während seiner Abwesenheit nicht wirkliche Söhne, sondern Puppen zur Welt gebracht hat. In dem siebenten Märchen des dritten Buches bei Afanassieff schenkt die junge Königin während der Abwesenheit des Königs zwei Söhnen das Leben, deren einer den Mond auf seiner Stirn, deren zweiter im Genick einen Stern hat (die Açvins). Die böse Schwester der jungen Königin vergräbt die Kinder. Da, wo sie liegen, spriest ein goldener und ein silberner Spross hervor. Ein Schaf nährt sich

öffentlichten Märchen enthalten, das ich von einer gewissen Marianna Nesti aus Fucecchio im Toscanischen hörte:

Es war einmal eine Königin, die hatte einen Sohn, welcher im Alter von sieben Jahren behext wurde, so dass er beständig im Bett liegen musste, als ob er des Lebens beraubt wäre. Nur um Mitternacht ging er aus dem Haus, um um ein Uhr, bedeckt mit Blut, zurückzukehren und sich wie todt in's Bett zu werfen. Eine Frau hatte regelmässig zu wachen, um ihm um Mitternacht und um ein Uhr die Thür zu öffnen; doch keine hatte vor Entsetzen länger als eine Nacht im Dienst aushalten können. In der Nähe der Stadt lebte eine alte Frau mit drei Töchtern; die beiden ältesten versuchten, den vorgeschriebenen Dienst zu thun, wurden jedoch von der Furcht überwältigt; die jüngste war muthiger und harrete aus. In der ersten Nacht um zwölf Uhr erhebt der Todte einen Arm; sie eilt und erhebt ihm den andern; er versucht aufzustehen; sie hilft ihm, aus dem Bett zu kommen. Um ein Uhr kehrt er blutbedeckt zurück und die Jungfrau fragt, wer ihn in solche Lage versetzt habe; er antwortet nichts, sondern sinkt wie eine Leiche aufs Bett. Die zweite Nacht folgt sie ihm und sieht ihn in eine unterirdische Höhle eintreten; er gelangt an den Fuss einer Treppenflucht, wirft seinen Mantel ab und bleibt so nackt, wie er geboren war, ein schöner Jüngling von achtzehn Jahren. Auf der Spitze der Treppe rufen zwei grosse Hexen: „Hier ist er! Komm, Liebchen!“ Er steigt hinauf und wird von den Hexen eine Stunde lang geschlagen, bis Blut fliesst, indem er die ganze Zeit Gnadenrufe ausstösst. Um ein Uhr lassen sie ihn gehen; er steigt die Treppe hinab, nimmt seinen Mantel und kommt todt nach Hause. Die dritte Nacht folgt ihm die Dienerin wieder, nimmt den von ihm an der untersten Treppenstufe abgelegten Mantel und presst ihn eng zusammen; die Hexen kreischen. Der Jüngling kommt oben an; doch als die Hexen versuchen ihn zu schlagen, können sie den Stock nicht erheben. Das Mädchen bemerkt das, drückt den Mantel nur noch fester zusammen und beisst ihn; die Hexen fühlen sich selbst gebissen; darauf läuft das Mädchen in den Palast, lässt ein grosses Feuer anmachen und wirft den Mantel hinein; als er verbrannt ist, sterben die beiden Hexen, ihre Bezauberung ist vernichtet und der Prinz heirathet seine Befreierin.

von diesen Pflanzen und wirft zwei Lämmer, die wieder, das eine auf der Stirn den Mond, das andere im Nacken einen Stern haben. Die böse Schwester, welche unterdess den König geheirathet hat, befiehlt sie in Stücke zu reissen und ihre Eingeweide auf die Strasse zu werfen. Die rechtmässige, gütige Königin aber lässt sie kochen, isst sie und schenkt von Neuem ihren zwei Söhnen das Leben, welche kühn und stark aufwachsen und welche, vom König gefragt, ihm die Geschichte ihres Ursprungs erzählen; ihre Mutter wird wieder anerkannt, und des Königs Gemahlin, die böse Schwester, wird vom Leben zum Tode gebracht.¹

Die Hexe ist bisweilen selbst (als eine Wolf-Wolke oder Wolf-Dunkelheit) eine Verschlingerin von jungen, glänzenden Zicklein oder Lämmern, wie der Schmierbock in dem norwegischen Märchen. Die Hexe trägt Schmierbock drei Mal in einem Sack davon; das erste und zweite Mal entrinnt Schmierbock, indem er ein Loch in den Sack macht; doch das dritte Mal bringt ihn die Hexe glücklich in ihr Haus, wo sie sich daran macht, ihn zu verspeisen. Der schlaue Schmierbock schmuggelt jedoch der Hexe eigene Tochter an seine Stelle und klettert in den Kamin, wo er sich verbirgt (eine Variation des Ofens, des Ortes, an dem sich gewöhnlich der junge russische Held verbirgt, ebenso wie sich auch in dem toscanischen Märchen der närrische Pimpi im Ofen versteckt). Von diesem sicheren Plätzchen aus verlacht er die Hexe, die alle Anstrengungen macht, ihn wiederzufangen; er wirft einen Stein den Kamin hinunter und tödtet sie, worauf er hinabsteigt, ihre Schatzhäuser ausplündert und all ihr Gold davonträgt. Hier heisst der junge Held ein Bock; in dem Kapitel über den Wolf werden wir finden, dass die Hexe des norwegischen Märchens wirklich den Namen Wolf führt. Diese beiden Daten vervollständigen den Mythos; der Wolf, welcher den kleinen Helden verschlingen will, und die Hexe, welche das kleine Lamm zu verzehren beabsichtigt, werden ergänzt durch die Fabel, welche den Wolf darstellt, wie er am Flüschen das Lamm verzehrt; es bedeutet das im mythischen Himmel das wolkige und düstere Ungeheuer, das die Sonne verschlingt.

¹ In dem achten Märchen des ersten Buches des Pentamerone wird die undankbare junge Frau, Rensolla, von ihrer eigenen Schutzfee dazu verurtheilt, das Gesicht einer gehörnten Ziege zu haben, bis sie Reue zeigt.

Wir sahen oben die Hexe, welche die Stimme der Mutter des kleinen Helden nachahmt, um ihn verzehren zu können, und den Wolf, welcher die Stimme der Ziege copirt und die Zicklein auffrisst; doch der Wolf thut mehr als dass er bloss die Stimme der Ziege annimmt; er nimmt bisweilen auch ihre Gestalt an.

Im Râmâyana¹ ist Ágamukhî, die Ziegengesichtige, der Name einer Hexe, welche Sitâ in Stücke gerissen zu sehen wünscht. In der Sage von Ilvala und Vâtâpi,² den beiden Zauberbrüdern, welche sich verschwören, den Brahmanen Schaden zuzufügen, verwandelt sich Vâtâpi in einen Hammel und lässt sich bei den Leichencereemonien von den Brahmanen opfern. Diese, nichts ahnend, essen sein Fleisch; da ruft Ilvala seinem Bruder zu: „Komm heraus, Vâtâpi!“ und sein Bruder Vâtâpi kommt aus den Leibern der Brahmanen heraus, sie zerfleischend, bis der Rishi Agastya allein den ganzen Vâtâpi verzehrt und Ilvala zu Asche verbrennt. Das Râmâyana erklärt uns selbst, warum bei diesen Opfern von einem Hammel, und nicht von einem Widder die Rede ist,³ als die Geschichte von Ahalyâ erzählt wird. Es heisst dort, dass der Gott Indra eines Tages durch den Fluch des rishi Gautama, mit dessen Weibe Ahalyâ er Ehebruch getrieben hatte, verdammt war, seine Testikeln zu verlieren. Die Götter, zum Mitleid bewogen, nahmen die Testikeln eines Widders und gaben sie Indra, der deshalb Meshânda genannt wurde; auf Grund dessen, sagt das Râmâyana, nähren sich die Pitars bei den Leichenopfern von Hammeln und nicht von Widdern. Diese Sage ist offenbar brahmanischen Ursprungs. Den Brahmanen lag daran, den Gott der Krieger, Indra, in Misscredit zu bringen; da sie ihn in den Veden mesha, Widder, genannt fanden, so erdachten sie die Geschichte von den Testikeln des Widders, ebenso wie sie die Benennung Indras als Sahasrâksha (d. h. der mit tausend Augen) boshafter Weise mit derselben Scandalgeschichte von der Verführung Ahalyâs in Verbindung brachten, und das Epitheton ornans zu einem höchst anrühigen, den mit tausend Bäuichen, herabstimmten, wahrscheinlich mit einer Verwechslung, welche aus dem Gleichklang zwischen den Worten sahasradhâra, der Sonne (als tausend Sterne, tausend Strahlen habend), oder sahasrânçu, und sahasradâra, das eine ganz andere Bedeutung hat, entstand.

¹ V, 25.

² III, 16.

³ I, 50. VII, 38.

In dem wichtigen 116. Hymnus des ersten Buches des *Rigveda* isst *Ṛigrāçva* (d. h. das rothe Pferd oder der Held des rothen Pferdes) hundert Hammel, die der Wölfin gehören (im folgenden Hymnus hundert und einen); sein Vater blendet ihn deswegen; doch die beiden wunderbaren Aerzte, die *Açvins*, geben ihm seine beiden Augen wieder.¹ Offenbar ist hier der Vater des Sonnenhelden das düstere Ungeheuer der Nacht selbst; die Sonne wird am Abend die Verschlingerin der Hammel, welche aus der Wölfin herauskommen oder welche der Wölfin gehören; aus diesem Grunde wird sie, als der Abend naht, von dem Wolfungeheuer geblindet. Das rothe Pferd *Ṛigrāçva* oder der Held des rothen Pferdes, welcher die Hammel der Wölfin isst, gewährt weiteren Aufschluss über den Stühbock, welcher im *Rigveda* selbst statt des Pferdes geopfert wird. Es wird uns in einem Hymnus berichtet, dass beim Opfern des Pferdes der allgestaltige Bock (*ago viçvarūpaḥ*) dem Pferde voranging;² und das *Aitareya Brāhmaṇa* spricht, wo es diesen Tausch von Thieren erörtert, ebenfalls von dem Bock als dem letzten zum Opfer bestimmten Thier. Auch in den russischen Mährchen hat der Bock die Kosten der von dem Menschen verübten Dummheiten oder Schurkenstreiche zu tragen und wird geopfert.³ Dieser geopferte Ziegenbock scheint identisch zu sein mit dem Esel, welcher in der berühmten Lafontaineschen Fabel die Strafe für alle Thiere leidet (aus dem Esel wird in den Händen des russischen Fabel-

¹ *Çatam meshān vṛikye çakshadānam ṛigrāçvam tam pitāndham çakāra tasma akshī nāsatyā vicaksha āhattam dasrā bhishagāv anarvan; Rigv. I, 116, 16. — Vgl. 117, 18. — Hr. Bergaigne bemerkt in seiner Anzeige meines Werkes in der Revue critique (1873 Nr. 14) zu der obigen Uebersetzung dieser Stelle: „L'explication du datif vṛikye dans ce passage semble impossible dans la traduction...; le sens est, comme l'indique le dictionnaire de Pétersbourg: ‚qui a tué pour la louve...‘ ou ‚qui a offert en nourriture à la louve.“ Wenn ich meine Uebersetzung aufgeben müsste, so würde ich die zweite der von Hrn. Bergaigne vorgeschlagenen vorziehen. In diesem Falle würde *Ṛigrāçva* von seinem Vater getödtet, wie Sohrab von seinem Vater Rustem getödtet wird, wegen seiner Beziehungen zu den Dämonen.*

² *Esha çhāgaḥ puro açvena vāginā; Rigv. I, 162, 3.*

³ Vgl. *Afan. V, 7*, wo der Schurke die Ziege für seine Schwester ausgiebt und sie tödten lässt, um dem Mörder durch Drohung der Anklage eine hohe Entschädigungssumme abzuwingen, und *V, 52*, wo einem Ziegenbock der Kopf abgehauen wird, um die Ermordung eines Küsters durch den dummen dritten Bruder zu verheimlichen. — Vgl. Erlenwein 17.

dichters Kriloff, der denselben als ein in Russland fast ganz unbekanntes Thier nicht einführen konnte, ein Stier); wir wissen bereits, dass der Esel die Sonne in der Wolke oder die Sonne in der Dunkelheit darstellt, und wir sagten auch, dass in der Sage der Esel und der Narr zusammen sterben. Die Ziege stirbt in dem russischen Märchen, um den Narren zu befreien, welcher nach ihrem Tode nicht länger ein Narr ist, da seine Narrheit mit ihr gestorben.¹ Das Volksmärchen bietet uns noch einen andern Beweis für die Identität des mythischen Esels und der mythischen Ziege. Wir sahen auch oben, bei dem norwegischen Märchen, wie die Hexe einen Schatz besitzt, welcher von dem Schmierbock entführt wird, der sie tödtet; der Zauberer oder der Teufel ist immer reich. Der Esel, den der Teufel dem Kleinen Hans giebt, lässt Gold fallen: der Esel personificirt den Teufel. Doch hat der Teufel, wie wir bemerkten, eine Vorliebe, sich in einem Widder, einem Lamm, oder einem Bock zu verkörpern. Ich erinnere mich noch aus meiner Knabenzeit der Puppen, welche jeden Tag in dem kleinen Holztheater auf der Piazza Castello in Turin Volksvorstellungen improvisirten; das schliessliche Schicksal der Persönlichkeit, welche den Tyrannen darstellte, war gewöhnlich, unter den Schlägen Harlekins zu sterben oder von dem Teufel in Gestalt eines blökenden Lammes in die Hölle geschleppt zu werden, welches Lamm ausdrücklich deshalb auf die Bühne kam, um ihn mit fortzuschleppen; wie schlugen bei seinem Verschwinden die Herzen der Zuschauer, denen der Puppenspiel-director einen lehrreichen Sermon hielt!² In dem einundzwanzig-

¹ Die Ziege wird auch im achten der von Laura Gonzenbach gesammelten sicilianischen Märchen geopfert, um die Tugendhaftigkeit eines treuen Bauern zu bezeugen. Das Weib eines Ministers, der auf den Bauer Verità (Wahrheit) eifersüchtig ist, welcher eine Ziege, ein Lamm, einen Widder und einen Hammel des Königs zu bewachen hat, beredet diesen zu dem Glauben, dass ihr Leben verwirkt ist und nur durch das Opfer des Hammels erkaufte werden kann. Der Bauer giebt halb aus Liebe, halb aus Mitleid nach und willigt in das Opfer. Der Minister hofft, dass der Bauer seinen Fehltritt verbergen werde, wird jedoch in seiner Erwartung getäuscht, da derselbe im Gegentheil ein freimüthiges Bekenntniss ablegt, und infolge dessen dem König nur noch lieber wird.

² Der Teufel bietet seine bösen Dienste auch an im *Bélier de Rochefort*, bei *Bonnafoux*, *Légendes et Croyances Superstitieuses Conservées dans le département de la Creuse*, Gueret 1867, p. 17. — In einer Badenschen Sage, mitgetheilt von Simrock (oben genanntes Werk p. 260; vgl. auch ebenda p. 501), erscheint der Teufel mit Bocksfüssen.

sten der von mir veröffentlichten toscanischen Märchen giebt nicht der Teufel, sondern der kleine Alte, Gesù, dem dritten Bruder statt des gewöhnlichen Esels ein faulendes Schaf, das jedoch die Eigenschaft hat, Louisdors fallen zu lassen. Dieses faulende oder feuchte oder dumpfige Schaf stellt noch besser die feuchte, neblige Nacht und den feuchten Winter dar.

In dem Volksmärchen macht sich die Ziege, als sie im Walde ist, ein besonderes Vergnügen daraus, die Augen der Leute mit ihren Hörnern zu verwunden; davon ist wahrscheinlich der Name des Reptils *ágakáva* abzuleiten, mit welchem im *R̥igveda*¹ beschworen wird als *durd̥içika* oder dem Augenlicht schadend, und ebenso der Name *ágaká*, den eine Augenkrankheit bei dem indischen Arzte *Suçruta* führt. Wir dürfen jedoch nicht den Zusammenhang zwischen der Vorstellung einer Haut und der einer Ziege vergessen, so dass die *ágaká* einfach das dünne Häutchen bezeichnen kann, welches bisweilen die Pupille überzieht und Blindheit zur Folge hat. Dieses Häutchen hat sich auch auf das Auge des Sonnenhelden gelegt und blendet ihn. Wir werden in dem Kapitel über die Kröte, welche in den Mythen sehr oft die Wolke und die feuchte Nacht darstellt, sehen, dass die Kröte² die Blindheit nur durch das Gift verursacht, welches sie der Sage nach ausschwitzt, gleich dem Reptil *ágakáva*.

Doch wie der Held in der Hölle Alles erfährt und sieht, so hat die Ziege, welche Andere der Sehkraft beraubt, selbst die Eigenthümlichkeit, Alles zu sehen; das ist der Fall, weil die Ziege als die in der Wolke oder der finsternen Nacht eingeschlossene Sonne, die Geheimnisse der Hölle sieht, und auch weil sie, als der gehörnte Mond oder der Sternenhimmel, der Spion des Himmels ist. Wir beobachteten schon im ersten Kapitel, wie das wunderbare Mädchen von sieben Jahren, um das Räthsel, das der Tzar aufgegeben, zu lösen, auf einem Hasen kommt, welcher in der Mythologie den Mond darstellt. In einer Variation dieses Märchens bei *Afanassieff*³ kommt der königliche Knabe

¹ VII, 50, 1. — In den *Classical Dictionary of Natural History of Audouin, Bourdon etc.* (erste italienische Uebersetzung, Venedig, Tasso 1831) lesen wir: „Goat, species of ophidian reptiles, indigenous in Congo, and also in Bengal; as yet unclassified by zoologists, and which, it is said, throw from afar a kind of saliva causing blindness.“

² Vgl. die *lacerta cornuta* des *Pentamerone*.

³ VI, 42.

statt auf einem Hasen, auf einem Bock, und wird von seinem Vater wiedererkannt; der Bock scheint hier, in seiner Eigenschaft als Ross des verlorenen Helden, den Mond darzustellen, wie es der Hase thut.

Wir sprachen schon von Indra sahasráksha, d. h. dem tausend-
 äugigen; indische Maler stellen ihn mit diesen tausend Augen
 dar, d. h. als einen azurblauen, mit Sternen besäten Himmel.
 Indra als die nächtliche Sonne verbirgt sich, verwandelt, in dem
 Sternenhimmel; die Sterne sind seine Augen. Der hundertäugige
 oder allsehende (*πανόπτης*) Argus, der als Wächter über die Kühe
 des Zeus gesetzt ist, ist das griechische Aequivalent dieser Ge-
 stalt Indras. In Kapitel I sahen wir auch in dem russischen
 Feenmärchen die Tochter der Hexe, welche drei Augen hat und
 mit ihrem dritten Auge die Kub ausspionirt, welche dem guten
 Mädchen hilft. In dem zweiten Märchen des sechsten Buches
 bei Afanassieff sieht der Bauer, als er an der Erbsenpflanze
 in den Himmel geklettert ist und in ein Zimmer kommt, in wel-
 chem Gänse, Schweine und Pasteten gekocht werden, einen
 Ziegenbock als Wächter; er entdeckt an demselben nur sechs
 Augen, da der Bock das siebente Auge auf dem Rücken hat;
 der Bauer bringt die sechs Augen zum Schlafen; doch der Bock
 sieht mit dem siebenten, dass der Bauer isst und trinkt, so viel
 er kann, und setzt den Herrn davon in Kenntniss. In einer an-
 dern Variation des Märchens bei Afanassieff¹ findet der
 alte Mann im Himmel ein kleines Haus, welches abwechselnd von
 zwölf Ziegen bewacht wird, von denen eine ein Auge, eine
 andere zwei, die dritte drei Augen hat, und so fort bis zu zwölf.
 Der Alte sagt zu einer nach der andern: „Ein Auge, zwei Augen,
 drei Augen u. s. w., schläft!“ Am zwölften Tage versieht er sich
 und sagt statt „zwölf Augen“ „eif“; die Ziege mit zwölf Augen
 sieht und verräth ihn.

Dieses spähende Ziegenauge hängt vielleicht zusammen mit
 dem Sternbild der Ziege und der beiden Böckchen. Columella
 schreibt, dass die Böckchen im Himmel erscheinen gegen Ende
 des September, wenn der West-, zuweilen der Südwind weht und
 Regen bringt. Nach Servius ist die Ziege, die sich mit den
 beiden Zicklein in dem Sternbild des Wassermanns befindet, die-
 selbe Ziege, welche die Amme des Zeus war; er sagt, dass sie
 im October mit dem Zeichen des Skorpion erscheint. Ovid in der

¹ IV, 7.

Ars amandi und dem ersten Buche der Tristia, wie Virgil im neunten Buch der Aeneis¹ feiern ebenfalls die Ziege und die Zicklein des Himmels als Regenbringer. Horaz nennt in der siebenten Ode des dritten Buches das Ziegengestirn sinnlos, rasend:

„Ille nothis actus ad Oricum
Post insana caprae sidera, frigidas
Noctes non sine multis
Insomnis lachrymis agit.“

Wir sahen schon Indra als einen Widder oder als eine Regenwolke; und der Bock mit nur einem Fuss (ekapād aḡaḥ), oder der, welcher nur einen Bocksfuss hat, der den Himmel stützt, der blitzt und donnert,² ist eine Erscheinungsform desselben Regengottes Indra, welcher den Himmel in der regnerischen Jahreszeit trägt. Wir sahen die Aḡvins mit zwei Ziegen, zwei Hörnern verglichen; jeder also hatte, so scheint es, nur ein Horn, nur einen Ziegenfuss (daraus lässt sich vielleicht das ekapād aḡaḥ erklären); daher einerseits das Fullhorn, andererseits die lahme Ziege.³ Die Nymphe Galathea (die milchige), die einen Faun (oder einen Bocksfüssigen) liebt, scheint eine griechische Gestaltung des Liebesverhältnisses Esmeraldas und der Ziege mit Quasimodo zu sein. Die Ziege liebt den, welcher Bocksfüsse hat; der Sonnenheld (resp. Heldin) in der Nacht hat Bocksfüsse; er ist ein Satyr, ein Faun, ein Bock, ein Esel; er ist missgestalt

¹ Differ opus, tunc tristis hiems, tunc pleiades instant
Tunc et in aequorea mergitur haedus aqua.
Saepe ego nimboris dubius jactabar ab haedis.
Nascitur Oleneae signum pluviale capellae.

Ovid.

Quantus ab occasu veniens pluvialibus haedis
Verberat imber humum.

Virgil.

² Pāvīravī tanyatur ekapād aḡo divo dhartā; Rīgv. X, 65, 13. — Vgl. den aḡa ekapād, welcher nach Ahirbudhnya und vor Trita angerufen wird, Rīgv. II, 31, 6, und aḡāikapād als Namen Vishṇus im Harivaṅṇa; der Leser erinnert sich auch der ziegenfüssigen Geschlechter Herodots.

³ Wir finden die lahme Ziege resp. Ziegenbock auch in der Sage von Thor. Der Gott tödtet seine Böcke, zieht ihnen die Felle ab und nimmt ihre Knochen, um sie nach Belieben wieder lebendig machen zu können. Thialfi, der Sohn des Bauern, bei dem er wohnt, stiehlt den Lendenknochen eines der Böcke, um ihn zu verkaufen; daher ist einer der Böcke Thors später lahm. — Vgl. zu analogen Sagen die Notizen bei Simrock, a. a. O. p. 260.

und dumm, doch er interessirt die gute Fee, welche in Gestalt einer Ziege (als der Mond und die Milchstrasse) ihn in der Nacht leitet und, wie die Dämmerung (die weisse Aurora) am Morgen, ihn rettet und glücklich macht. In der deutschen Sage wird der armen Prinzessin, welche mit ihrem Sohne im Walde verfolgt wird, bald von einer Ziege, bald von einer Hirschkuh beigestanden, welche dem Kinde Milch giebt; durch dieses Thier, welches als Führer dient, findet der Prinz seine verlorene Braut wieder. Diese wegzeigende Ziege oder Hirschkuh, die Amme des Heldenkinds, welche Servius in dem Sternbild der Ziege wiedererkannte (mit Beziehung auf Zeus, der wesentlich regnerisch ist, wie der vedische Indra selbst die Wolken zu Ammen hatte), muss gemeiniglich den Mond dargestellt haben. Doch gerade die Milchstrasse des Himmels (die Seelenbrücke) ist die Milch, die aus der Ziege des Himmels fliesst; der weisse Morgenhimmel ist ebenfalls die Milch dieser selben Ziege. Der gehörnte Mond,¹ die Milchstrasse und die weisse Dämmerung werden in Gestalt einer wohlthätigen Ziege dargestellt, welche dem Helden und der Heldin im Walde, in der Dunkelheit beisteht; während dagegen die in der Wolke, der Dunkelheit oder dem nächtlichen Sternenhimmel eingeschlossene Sonne (mit den *insana caprae sidera*) bald ein guter und weiser Ziegenbock oder Widder ist, voll guten Rathes, gleich dem Widder, welcher im Tuti-Name² dem Kaiser von Indien mit seinem Rath zur Seite steht, bald ein bösesartiges Ungeheuer, ein dämonisches Wesen. Sofern die Ziege Licht und Milch spendet, ist sie göttlich; sofern sie die Schönheit des jungen Helden resp. Heldin verdeckt und ihnen feindlich gegenübersteht, kann sie als dämonisch betrachtet werden.

Der Zusammenhang zwischen der Ziege und der Milchstrasse lässt sich auch aus dem Namen St. Jacobs Strasse beweisen, den das gemeine Volk der *galaxia* oder *galathea* oder Milchstrasse giebt;³ und es ist interessant, dass es, wie Baron Reinsberg⁴ berichtet, in mehreren Gegenden Böhmens Sitte ist, am Jacobstage einen Ziegenbock aus dem Fenster zu werfen und sein Blut aufzubewahren, weil dasselbe ein wirksamer Schutz gegen ver-

¹ In einem russischen Liede heisst es: „Mond! Mond! goldene Hörner!“

² II p. 236 ff.

³ Vgl. Du Cange, s. v. *galaxia*: „*Lacteus circulus, qui vulgo dicitur Via S. Jacobi.*“

⁴ Das festliche Jahr, 2te Ausg. p. 216.

schiedene Krankheiten, z. B. Blutsucken, sein soll. In den *Lezioni di Materia Medica* von Professor Targioni-Tozzetti¹ lesen wir ferner, dass das Blut des Ziegenbocks unter keinem geringeren Namen als *manus Dei* bekannt war und für besonders wirksam gegen Rückenquetschungen, Seitenstechen und den Stein gehalten wurde. Allerdings glaubte man, die Steinkrankheit sei heilbar durch den Stein *capra* (Ziege), der sich der Sage nach im Leibe einiger indischer Ziegen fand. Targioni-Tozzetti beschreibt selbst die Ziegensteine ganz ernsthaft folgendermassen: „Diese Steine sind auf ihrer Oberfläche gewöhnlich dunkelglänzend; wenn man sie mit den Händen reibt und erhitzt, so riechen sie nach Moschus. Diesem Stein (dem Bezoar-Stein²) schrieb man analeptische und alexipharmische Kräfte zu, welche im Stande wären, die Wirkungen des Giftes zu paralyisiren und vor ansteckenden Krankheiten zu schützen, die Pest nicht ausgenommen, ferner den Patienten zu retten, indem sie eine kräftige und heilsame Transpiration verursachten. Deshalb wurden diese Steine theuer verkauft. Dieselben Kräfte werden denen, die sich im Westen finden, zugeschrieben, doch in viel geringerem Grade.“ Wenn sich die himmlische Ziege in Regen oder Thau auflöst, wenn Feuchtigkeit aus der Ziegen-Wolke, der Berg-Wolke, der Stein-Wolke kommt, so sind diese Feuchtigkeiten heilbringend. Wenn St. Jacob, der mit der Ziege und dem Regen verbunden ist, seinen Stiefel ausschüttet, wie die Leute im Piemontesischen sagen, so wird der Nebel, welcher an solchen Tagen fällt, von den Bauern als ein wahrer Segen betrachtet, was er auch wirklich für das Land und speciell für die Weinberge ist. In einer Fabel des Babrius droht der Weinstock, dessen Blätter von der Ziege abgefressen werden, derselben damit, dass er trotzdem Wein geben werde und dass, wenn der Wein bereitet sei (d. h. bei den Dionysischen Mysterien) die Ziege den Göttern geopfert werden werde. Andererseits war es im Mittelalter Brauch, im Frühling oder am Ostertage das *Agnus Dei* in effigie zu opfern: „*Mos erat, ut ex cereo Paschali, qui Sabbato Sancto conceptis precibus sacratus fuerat, particulae decerperentur, ac populo die Dominica post Albas post sacram Communionem distribuerentur, unde suffitum in aedibus suis facerent, vel agros vi-*

¹ Florenz, Piatti 1821.

² Ueber diesen Stein vgl. ein ganzes Kapitel bei Aldrovandi, de *Quadrupedibus* I.

neasque munirent adversus daemonum praestigias aut contra fulgura ac tonitrua.“¹ Am Hexensabbat, hiess es in Deutschland, verbrennen die Hexen einen Bock und theilen sich in seine Asche.²

Die schlaue Ziege ist eine Zwischenform zwischen der guten weisen Fee und der Hexe, die in jeder Art Bosheit zu Hause ist. Ebenso wie der Held, zuerst dumm, vom Teufel Arglist lernt, um sie nachher gegen den Teufel selbst anzuwenden, lässt sich voraussetzen, dass der Held, in seiner Ziegengestalt, von den Ungeheuern all jene Schlaueit gelernt hat, durch die er sich nachher auszeichnet. Der vedische Widder, Indra, bedient sich ebenfalls der Zauberei gegen die Zaubererungeheuer.

Im zweiten ehstnischen Märchen lesen wir, dass der Schlangenkönig Goldschüsselchen mit Himmelsziegenmilch hat; gelingt es Jemandem, ein Stückchen Brod in diese Milch zu tunken und den eingetunkten Bissen in den Mund zu stecken, so kann er alles Geheime schauen, was unter der Decke der Nacht geschieht, ohne dass die Menschen Kunde davon haben.

In dem mittelalterlichen französischen Gedicht von Ysen-grin³ täuscht die Ziege den Wolf in ähnlicher Weise, wie der Bauer im ersten der Afanassieffschen Märchen den Bären, und wie in italienischen Märchen derselbe Bauer den Teufel betrügt. Die Ziege zeigt eine fuchsartige Schlaueit, indem sie die Halme des Getreides für sich behält, dem Wolfe aber die Wurzel lässt. Daher in meinen Augen der Ursprung der piemontesischen sprichwörtlichen Redensart: „La crava a l'à mangià la fôja“ (die Ziege ass das Blatt), und sogar das einfache „Mangé la fôja“ (das Blatt

¹ Vgl. Du Cange, s. v. Agnus Dei, wo wir auch die Verse finden, mit denen Urban V. die Schenkung eines Agnus Dei an Johannes Palaeologus begleitete. — Im Oktober feiern die Thüringer das Wettrennen nach dem Widder, welcher, wenn er eingeholt ist, auf einen grossen Stein gelegt und geschlachtet wird. Ueber das Laufen nach dem Widder vgl. auch Villemarqué, *Chants populaires de la Bretagne*. — In einem Volksliede, in welchem England in Engelland verwandelt ist, erscheint Maria, die Amme Gottes, mit dem weissen Lamme:

„Die Himmelsthüre wird aufgehen;
Maria Gottes Amme
Kommt mit dem weissen Lamme.“

² Menzel, Die vorchristliche Unsterblichkeitslehre.

³ Prof. Em. Tessa hat eine mittelalterliche italienische Version dieses Gedichtes mit Anmerkungen herausgegeben.

essen), in der Bedeutung: schlau sein.¹ Ich hörte von einem gewissen Uliva Selvi zu Antignano (bei Livorno) das Märchen von einer Hexe, welche jeden Tag einen Knaben schickte, um die Ziege auf die Weide zu führen, mit dem Befehl, Acht zu geben, dass sie tüchtig fressen, doch das Getreide nicht anrühren solle. Als die Ziege zurückkommt, fragt die Hexe:

„Capra, mia Capra Mergolla,
Come se' ben satolla?“
(Ziege, meine Ziege Mergolla,
Bist Du ganz satt?)

Worauf die Ziege antwortet:

„Son satolla e cavalcata,
Tutto il giorno digiunata.“
(Ich bin satt und bin geritten worden;
Ich habe den ganzen Tag gefastet.)

Darauf wird der Knabe von der Hexe todt gemacht. So geht es zwölf Knaben, bis der dreizehnte, schlauer als die andern, mit der Ziege schön thut und ihr das Getreide zu fressen giebt; darauf antwortet die Ziege auf die Frage der Hexe:

„Son ben satolla e governata,
Tutto il giorno m'ha pasturata.“
(Ich bin ganz satt und bin gut gehalten worden;
Er hat mir den ganzen Tag zu fressen gegeben.)

Der Knabe wird gut behandelt.

Des Teufels Schützling überlistet immer seinen Meister; die Ziege narrt den Wolf zu seinem Verderben. Wir sahen das schon in dem russischen Märchen und es bestätigt sich in der Sage von Ysengrin. Die Bauern von Piemont und Sicilien haben aus diesem Grunde so viel Respect vor der Ziege, dass sie dieselbe für segenbringend für das Haus halten, bei welchem sie gehalten wird; und wenn sie zufällig einmal bössartig ist, so wird

¹ Vgl. die vorerwähnte Fabel des Babrius, in welcher sich der Weinstock über den Bock beklagt, der seine Blätter abfrisst. — In dem italienischen Sprichwort: „Salvar la capra ed i cavoli“ wird die Ziege wieder als Blattfresserin bezeichnet. — Die Blätter des Sporapfels heilen nach norwegischem Glauben kranke Ziegen, von denen der Gott Thor gezogen wird. — Vgl. Kuhn, Die Herabk. d. F. u. d. G. —

das dem Teufel selbst in die Schuhe geschoben, der, wie sie glauben, boshafter Weise Besitz von ihr genommen hat. Vor einigen Jahren hatte ein Ziegenhirt des Val di Formazza in der Ossola im Piemontesischen zwei Ziegen, die er für besessen von einem bösen Geiste hielt; sie liefen nämlich immer von der Herde fort und verirrten sich, damit sie, wie er dachte, der böse Geist endlich in einen Abgrund stürzen könnte. Eines Tages waren die beiden Ziegen fort; der Hirt sucht eine Weile nach ihnen, doch vergeblich; er geht und macht der Maria von Einsiedlen ein Gelübde. Der Zufall fügt es, dass in dem Augenblick, als er von seiner frommen Pilgerfahrt heimkehrt, auch seine beiden Ziegen an die Thür des Hauses kommen; man erklärt nun sofort in Formazza den Vorfall für ein Wunder und er gilt als solches in jener Gegend bis heutigen Tages.¹

Im vorigen Kapitel sahen wir den Esel in zwei Gestalten dargestellt, mit Bezug auf seine Fortpflanzungsfähigkeit, d. h. bald als einen glühenden, unersättlichen und kraftvollen Befruchter, bald als einen lächerlichen und impotenten Schwächling. Wir sahen ferner den Esel in enger Verbindung mit den bocksfüßigen Satyrn. Die Böcke und Widder haben ebenfalls einen zweifachen und in innerm Widerspruch stehenden Ruf. Wir wissen z. B., dass der Gott Thor, der Gott der Skandinavier, welcher in der Wolke donnert, von Böcken gezogen wird (das Schiff Thors und Hymirs, die Wolke, heisst in der Edda ein schwimmender Widder oder Bock, ebenso wie der vedische Indra als ein Widder dargestellt wird; der Gott Púshan ist ebenfalls Beschützer der Herden und trägt den Schäferstab als seine Waffe; sein Wagen wird von Ziegen gezogen und eine Ziege wird ihm geopfert; der Gott Púshan war der beste Führer, den man auf einer Reise anrufen konnte); er ist ferner der Schützer der Ehen. Die skandinavische Mythologie scheint also den Bock wesentlich als den Befruchter, als eine Regenwolke zu betrachten. In der indischen Mythologie der brahmanischen Periode verliert dagegen der Gott Indra seine göttliche Macht, wird dumm und obscur und verschwindet in der Widdergestalt. Auf einer seiner *Passeggiate nel Canavese* beobachtete kürzlich A. Bertolotti in Muraglio einen sonderbaren Brauch, der von den jungen Leuten der Gegend gepflegt wird, wenn eine projectirte Heirath

¹ Nach einem Bericht meines Freundes Valentino Carrera, eines unerschrockenen Alpensteigers und beliebten Dramatikers.

nicht zu Stande kommt; sie laufen zu dem Hause der Braut und verlangen ungestüm, sie solle ihnen ihre Schafe geben, worauf sie vor des Bräutigams Haus ziehen und rufen: „Vente a sarrar quist motogn“ (komm und schliess diese Hammel ein). Hier stellt der Hammel den Ehemann, das Schaf die Frau vor. Bei Du Cange wird der Name Ziege (*caper*) gegeben dem „*insuavis odor in pueris cum ad virilitatem accedunt*.“¹ Bei Apuleius heisst ungemessene Lüsterheit „*cohircinatio*“. Nach Aelian hat der Bock Lust zur Begattung schon wenn er sieben Tage alt ist (nach Columella im siebenten Monate).

Doch ebenso wie der Esel das dumme Dulderthier ist, ist der Widder das dumme, ruhige. Der Bock, heisst es, ist ein gleichgiltiger Mann, der seine Ziegen mit andern Böcken verkehren lässt, ohne eine Spur von Eifersucht zu zeigen; daher unsere Ausdrücke „gehörnte Ziege“ und einfach „gehört“, um den Ehemann eines treulosen Weibes zu bezeichnen, d. h. eines Weibes, das ihm Hörner aufsetzt, wie sie der Bock trägt, und das italienische Sprichwort: „E meglio esser geloso che becco“ (es ist besser eifersüchtig als ein Bock zu sein). Dieser Ruf des Bockes steht jedoch allem dem entgegen, was von der Lüsterheit desselben bekannt und geschrieben ist. Im Gegentheil, Aristoteles sagt ausdrücklich, dass zwei Böcke, die mit einander in Eintracht auf der Weide gelebt haben, zur Brunstzeit heftig mit einander kämpfen. Ferner ist der Vers Pindars bekannt, in welchem er Böcke sogar Weiber begatten lässt. Es heisst auch, dass Hermes, oder Zeus, die Gestalt eines Bockes annahm, um sich mit Penelope zu vereinigen, eine Vereinigung, deren Frucht der grosse, bocksfüssige Satyr Pan war; dass Herakles (als Esel in seinem Löwenfell) mit einem Bock in phallischer Kraft wetteiferte (bei Athenaeus verbindet er sich mit fünfzig Jungfrauen in Zeit von sieben Nächten); dass (bei Aelian) ein eifersüchtiger Bock den Ziegenhirten Crathis mit dem Tode bestrafte, weil er an seiner Ziege einen Incest verübt hatte. Nichtsdestoweniger nannten schon die Griechen ein unmoralisches, ehebrecherisches Weib *aiß*, wie wir Italiener *capra*. Columella giebt uns den

¹ Darauf spielt das Epigramm des Martial an:

„*Tam male Thais olet, quam non fullonis avari*
Tecta vetus media, sed modo fracta via.
Non ab amore recens hircus,“ etc.

Schlüssel des Räthsels, indem er bemerkt, dass der Bock durch den Missbrauch der Venus, die er zu früh brauchte (wie der Esel), schon vor seinem sechsten Jahre impotent wurde, so dass er nicht aus Gleichgiltigkeit, sondern nur, weil er nicht anders kann, dem untreuen Treiben seiner Ziegen ruhig zusieht. Daher die Anwendung von *hircosus* bei Plautus auf einen alten Mann.

Die griechische Sage ist es, welche mehr als eine andere den Mythos von der Ziege und dem Schafe in allen ihren Erscheinungsformen — dämonischer, göttlicher und der dazwischen liegenden — zu einer grösseren Ausdehnung entwickelt hat.

Das goldene Fliess oder das Fliess des Schafes oder Widders, welches von Phrixus, dem Sohne der Nephele (Wolke), und Helle¹ nach Colchis gebracht worden war; Jupiter Ammon (im fünften Buche von Ovid's *Metamorphosen*), welcher aus Furcht vor den Riesen (wie sich im letzten Buche des *Râmâyana* die Götter, von den Ungeheuern erschreckt, in verschiedene Thiere verwandeln) sich in Lybien in Gestalt eines gehörnten Widders verbirgt; der Altar Apollos auf der Insel Delos, der mit unzähligen Hörnern versehen war; die wollige Felle, in welchen nach Strabo (im zehnten Buch) die Iberier Gold sammelten, woher nach der Meinung des griechischen Geographen die Fabel von dem goldenen Fliess entstanden ist; das goldene Lamm, das von Atreus gehalten wurde, welches den Thyestes auf den Thron bringen sollte, und der Name des Aegisthus, der eine Frucht des

¹ Mit diesem Mythos von dem Bruder Phrixus und seiner Schwester Helle, welche mit dem Schaf über das Meer durch die Luft fliegen, hängt das russische Märchen von Iwan und Helene zusammen, das oben erwähnt wurde; Iwan wird in ein kleines Zicklein oder Lamm verwandelt. In der italienischen Variation dieses Märchens wird die Schwester von der Hexe in das Meer geworfen. — Während Bruder und Schwester auf dem goldenen Widder über den Hellespont setzen, fällt Helle in das Meer. Wir erfahren von Apollonius, im zweiten Buche der *Argonaut.*, dass das Fliess des Schafes erst Gold wurde, als es bei seiner Ankunft in Colchis geopfert und an einer Eiche aufgehängt wurde. Der Wolkenwidder wird erst am Morgen- und am Abendhimmel golden. — Das glänzende Fliess lässt sich vielleicht in der Braut des *Ṛigveda* wiedererkennen, welche, auf die Erzählungen von Kakshivant Bezug nehmend, sagt: „Jeden Tag werde ich sein (eigentlich: bin ich) gleich dem kleinen wolligen Schaf der *gandhâris* (*sarvâham asmi romaça gandhâriṇâm ivāvika*),“ *Ṛigv.* I, 126, 7. Wie hier eine etymologische Analogie, so liegt vielleicht auch eine mythische zwischen den *gandhâris* und den *gandharvas* vor.

Incestes des Thyest mit seiner eigenen Tochter war; Pan (mit Böcksfüssen, der Sohn des Bockes Zeus oder Hermes), welcher im fünften Buche der Saturnalia des Macrobius den Mond liebt und seine (d. h. der Selene) Liebesgunst genießt durch ein Schaf mit weisser, aber rauher und grober Wolle; Endymion, der nach dem Commentator Servius die Liebe der Luna durch ausserordentlich weisse Schafe gewinnt; Neptun, welcher in Gestalt eines Widders, im sechsten Buche der Metamorphosen, die schöne Jungfrau Bisaltis verführt; die Satyrn, die Faune mit Böcksfüssen, in welche die Götter sich verwandeln, um Nymphen oder irdische Mädchen zu verführen, wie z. B. wiederum Jupiter in demselben Buche der Metamorphosen:

„Satyri celatus imagine pulchram
Jupiter implevit gemino Nycteida foetu;“

Hermes, der *κριοφόρος*, der Widder tragende (d. h. der einen Widder trägt, welcher das Land von der Pest befreit, eine Form St. Jacobs); die beiden vorbestimmten Schafe, welche Epimenides, um die Seuche aus Athen zu vertreiben, nach Diogenes Laertius in der siebenundzwanzigsten Olympiade opfert; die meckernden Ziegen, welche König Priamus (in den Fragmenten des Ennius) opfert, um das durch böse Träume gedrohte Unheil zu verschrecken; das schwarze Schaf, welches dem Pluto, der Proserpina, den Furien und allen unterirdischen Gottheiten geopfert wird; das Lamm, der Widder und der Bock, welche den Parzen geopfert werden in dem sibyllinischen Verse:

„Cum nox atra premit terram, tectusque latet Sol;“

das weisse Lamm, welches dem Hercules, dem Mars, dem Jupiter, dem Neptun, dem Bacchus, dem Pan, dem Apollo (d. h. wenn die Sonne scheint), der Ceres (der Göttin der hellfarbigen Kornähren), der Venus, den Göttern und Göttinnen, seinen göttlichen Erscheinungsformen geopfert wird (*similia similibus*); und noch mehre andere mythische Begriffe (nicht zu sprechen von der sehr volkstümlichen Sage von der Ziege Amalthea, welche den Zeus mit ihrer Milch nährte und von demselben für diesen Dienst unter die Sterne versetzt wurde, unter dem Namen *Αἴξ οὐρανία* oder himmlische Ziege, nachdem er ihr ein Horn abgenommen, um aus Dankbarkeit den beiden Nymphen, welche ihn schützt

hatten, die Fähigkeit zu verleihen, Alles, was sie begehrten, aus demselben strömen zu lassen);¹ all dies spricht höchst beredt für die weitverbreitete Verehrung, welche die Ziege und das Schaf sogar im griechisch-römischen Alterthum genossen, wodurch sie die mythischen und legendarischen Sagen dieser Nationen mit vielen Episoden bereicherten, und welche ihnen bald als den Typen eines Gottes, bald als denen eines Dämons, bald auch als denen eines Mitteldinges, wie z. B. der Satyrn, zu Theil wurde.

Ebenso wie das mythische Pferd vom Abend bis zum Morgen drei sichtbare Phasen hat — schwarz, grau und weiss oder roth — und wie der mythische Esel Gold fallen lässt und goldene Ohren hat, so lassen auch die Ziege und das Schaf des Mythos, welche in der Nacht oder in der Wolke dunkelfarbig sind, Gold fallen und haben goldene Hörner, welche Ambrosia ausströmen, oder haben auch sogar das Füllhorn selbst. Es ist immer derselbe Mythos von dem wolkigen und wasserreichen, dem nächtlichen und finsternen Himmel, mit seinen beiden düsteren Dämmerungen oder Auroren, oder aber von dem glänzenden himmlischen Helden, welcher die Nacht oder die Wolke (oder die Winterszeit) durchheilt, verkleidet in der Gestalt verschiedener Thiere, bald aus eigenem Antriebe, bald durch göttlichen Fluch oder diabolische Zauberkraft gezwungen.

Im dritten Buche der Aristotelischen Thiergeschichte lesen wir von dem Flusse Psikros in Thracien, dass weisse Schafe, wenn sie von ihm trinken, schwarze Lämmer werfen, dass es in Antandrien zwei Ströme giebt, deren einer die Schafe schwarz, deren anderer sie weiss macht, und dass der Fluss Xanthus oder Skamander die Schafe schön (oder golden) macht. Dieser Glaube involvirt die drei Verwandlungen des himmlischen Helden in die drei Böcke oder Widder von verschiedener Natur, von denen die Rede war. Die letzte Umwandlung lenkt unsere Aufmerksamkeit

¹ Ovid nennt die Ziege „haedorum mater formosa duorum“ und singt, dass die Ziege selbst eines ihrer Hörner an einem Baum zerbrach, welches Horn die Nymphe Amalthea aufraffte —

„decentibus herbis

Et plenum pomis ad Jovis ora tulit;“

und Jupiter, als er Herr des Himmels ist, zur Belohnung —

„Sidera nutricem, nutricis fertile cornu

Fecit, quod dominae nunc quoque nomen habet.“

Gubernatis, die Thiere.

auf dies Schaf mit goldener Wolle, das goldene Lamm und das Agnus Dei, das Symbol von Glück, Macht und Reichthum. Reichthum an Schafen wurde noch mehr als Reichthum an Kühen das Symbol für Reichthum überhaupt. Das Horn goss jede Art von Schätzen auf die Erde aus und auf der Erde selbst wurde das pecus — pecunia.

KAPITEL V.

Das Schwein, der wilde Eber und der Igel.

Das Schwein sowohl wie auch der wilde Eber ist eine andere der vielen Gestalten, welche die Sonne, als mythischer Held, so oft in der Dunkelheit der Nacht oder der Wolken annimmt, und zwar zuweilen, - um sich vor ihren Verfolgern zu verbergen, zuweilen um sie zu vernichten, manchmal aber auch infolge eines göttlichen oder dämonischen Fluches. Diese Gestalt ist zuweilen eine finstere und dämonische Vermummung des Helden, weshalb das Gedicht von dem Riesenweibe Hyndla in der Edda das Schwein ein Heldenthier nennt; oft jedoch birgt sie den Dämon selbst. Wenn der Sonnenheld in das Reich des Abends eintritt, verschwindet die Gestalt des schönen Jünglings oder glänzenden Prinzen, die er vorher hatte; doch er selbst stirbt gewöhnlich nicht dabei, sondern kleidet sich nur in eine andere, hässlichere, eine ungeheuerliche Gestalt. Der schwarze Stier, das schwarze Ross, das graue Ross, das bucklige Pferd, der Esel und die Ziege — alle sind Formen derselben Verkleidung, mit der wir schon bekannt sind. Der tausendbäuchige Indra, der seine Testikeln verloren hat, Arguna, der sich als Eunuch verkleidet, Indra, Vishnu, Zeus, Achilles, Odin, Thor, Helgi und viele andere mythische Helden, die sich als Weiber verkleiden, ferner die zahlreichen schönen Heldinnen, welche sich in Mythos und Sage als bärtige Männer verkleiden — Alle sind alte Gestalten, unter denen der Uebergang entweder der Sonne oder der Abend-Aurora in die Finsterniss, Wolke, den Ocean, Wald, die Höhle oder Hölle Nacht und Winter dargestellt wurde. Der gelähmte, geblendete, gebundene, ertrunkene, oder in einem Walde begrabene Held wird verständlich, wenn man ihn auf die Sonne bezieht, welche sich den Bergesrand hinabstürzt, welche sich in der Dunkelheit verliert, welche von den Banden des Dunkels gefesselt wird, welche in den Ocean Nacht hinabtaucht, oder welche sich vor unsern Blicken in dem nächtlichen Walde verbirgt. Die leuchtende und erleuchtende Sonne geht, wenn sie in der dunklen Nacht aufhört zu scheinen, der Sehkraft verlustig, ebenso aber auch der Geisteskraft — sie wird dumm. Der schöne Sonnen-

held wird hässlich, wenn mit Beginn der Nacht sein Glanz weicht; der starke, rothe, gesunde Sonnenheld, der in der Nacht erblasst und schwarz wird, wird krank. Wir sagen noch heut in Italien, wenn wir die Sonne ihren hellen Schein verlieren und erbleichen sehen: Die Sonne ist krank.

Im 117. Hymnus des ersten Buches des *Rigveda* heilen die *Açvins* die aussätzigte Tochter *Kakshivants*, *Ghoshâ*, welche gattenlos in ihres Vaters Hause altert, und finden einen Gatten für sie; die *Açvins* befreien die *Aurora* aus dem Dunkel der Nacht und heirathen sie.¹

Im ächtzigsten Hymnus des achten Buches des *Rigveda* kehrt derselbe Mythos mit Beziehung auf *Indra* und vollständiger wieder. Wir bemerkten schon im ersten Buche des *Rigveda* das Mädchen *Apâlâ*, das von dem Berge herabsteigt, um Wasser zu holen, den *Soma* aus dem Brunnen heraufzieht (die *Ambrosia* oder auch den *Mond*, woher, wie mir scheint, der Ursprung des italienischen Sprichwortes: „*Pescare, or mostrare la luna nel ozzo*“, den *Mond* im Brunnen fischen oder zeigen, was dann corrumpt wurde zur Bezeichnung Jemandes, der Unwahres oder Unmögliches erzählt), und bringt ihn zu *Indra*, dem wohlbekannten Trinker von *Ambrosia* (die hier mit dem *Monde* oder *Soma* indentificirt ist). *Indra*, mit dem Mädchen zufrieden, willigt ein, so hässlich und missgestalt sie ist, über die drei himmlischen Stationen, d. h. über seines Vaters Kopf, ihre weite Brust und ihren Busen hinwegzuschreiten.² In der letzten Strophe des erwähnten Hymnus macht *Indra* ein glänzendes Kleid, eine Sonnenhaut, für *Apâlâ*, welche dreimal gereinigt worden ist, durch das Rad, durch den Wagen selbst und durch die Deichsel von *Indras* Wagen.³ Und derselbe Mythos kehrt noch einmal deutlicher und vollständiger in einer Sage der *Bṛihaddevatâ* wieder. *Apâlâ* ersucht *Indra*, den sie liebt, ihr eine schöne und vollkommene (fehlerlose, tadellose) Haut zu geben. Als *Indra* ihre Stimme hört, schreitet er über sie mit Rad, Wagen und Deichsel; mit dreimaliger Anstrengung nimmt er ihr die hässliche Haut ab; *Apâlâ* erscheint darauf in einer schönen. An der so abgestreiften

¹ Vgl. Theil II, Kap. X.

² *Imâni trîni viṣṭapâ tânindra vi rohaya çiras tatasyorvarâm âd idam ma upodare.*

³ *Khe rathasya khe 'nasaḥ khe yugasya çatakrato apâlâm indra trish pâtvya akṛinoḥ sūryatvaçam.*

Haut waren Borsten (çalyaka); oben hatte sie eine raue Aussen-
seite, unten war sie wie die Haut einer Eidechse.¹ Die Borsten
oder Stacheln auf der Haut Apâlâs wecken natürlicherweise die
Vorstellung des Igels, des Stachelschweines, des wilden Ebers
und des borstigen Schweines. Die Aurora glänzt, wie der ve-
dische Hymnus singt, nur beim Anblicke ihres Gemahls; so wird
Apâlâ mit der hässlichen oder Schweinhaut und Ghoshâ, das
aussätzige Mädchen, glänzend und gesund durch die Gnade ihres
Gatten. So erscheint Cinderella oder die, welche ein aschfarbenes
oder (gleich dem Nachthimmel) dunkelfarbenes Kleid anhat (in
russischen Märchen heisst Cinderella Cernushka, d. i. kleine
Schwarze, wie auch: kleine Schmutzige), nur dann ausserordent-
lich schön, wenn sie sich im Ballsaal des Prinzen oder in der
Kirche oder im Kerzenglanz oder in der Nähe des Prinzen be-
findet: die Aurora ist nur dann schön, wenn die Sonne nahe ist.

In dem achtundzwanzigsten Märchen des sechsten Buches
bei Afanassieff bedeckt sich das vom eigenen Vater verfolgte
Mädchen, das dieser heirathen will, weil er sie ebenso schön
findet als ihre Mutter (die Abend-Aurora ist so schön, wie die
Morgen-Aurora), mit einer Schweinhaut, die sie erst ablegt, als
sie sich mit dem jungen Prinzen vermählt.² In einem anderen

¹ Sulomâm anavadyâñgîm kuru mâm çakra sutvacâm
Tasyâs tad vacanam çrutvâ pñtas tena purandarah
Rathâchhidreña tâm indrah çakatasya yugasya éa
Prakshipya niççakarsha tris tatah sâ sutvacâ 'bhavat
Tasyâm tvaci vyapetâyâm sarvasyâm çalyako 'bhavat
Uttarâ tv abhavad godhâ krikalâças tvag uttamâ.

Godhâ scheint zu bedeuten: „der die Gestalt eines Haares hat“ (go
hat unter anderen Bedeutungen auch die von: Haar). Als Thier erkennen
die Wörterbb. auch in godhâ eine grosse Eidechsenart. Doch vielleicht
können wir es auch mit Kröte oder Frosch übersetzen; wir würden dann
auch die Fabel von dem Frosch verstehen, welcher dem Ochsen gleichen
will. Ich bemerke ferner, um ein Beispiel von der Leichtigkeit zu geben,
mit welcher wir von dem Ochsen auf den Frosch und von dem Frosch auf
die Eidechse kommen können, wie in dem russischen Märchen bei Afa-
nassieff II, 23 eine schöne Prinzessin in einem Frosch verborgen ist;
in toscanischen, piemontesischen und sicilianischen Märchen ist es statt
des Frosches eine Kröte. In den Märchen des Pentamerone ist die
gute Fee eine lacerta cornuta (eine gehörnte Eidechse). Auch Ghoshâ
hat im Sanskrit noch den anderen Namen karkataçriñgî, gehörnter Krebs.
In andern Versionen ist der junge Prinz ein Bock oder ein Drache.

² Zu dem verfolgten Mädchen in Verbindung mit dem Schweine vgl.
auch Pentamerone III, 10.

sldrussischen Mährchen¹ haben wir statt dessen einen Königssohn, den sein Vater verfolgt und der sein väterliches Haus in einem Rock aus Schweinshaut verlassen muss. In einem noch nicht publicirten Montferratensischen Mährchen, dessen Mittheilung ich der Güte des Herrn Dr. Ferraro verdanke, wird das von seiner Stiefmutter verfolgte Mädchen dazu verurtheilt, in einer Nacht eine unermessliche Anzahl von Aepfeln zu essen; vermittelst zweier Schweinsborsten ruft sie eine ganze Legion Ferkel herbei, welche die Aepfel statt ihrer verzehren.

Was die Deichsel von Indras Wagen in dem unteren Busen Apâlâs betrifft, so scheint sie mir eine phallische Bedeutung zu haben. Indra kann Apâlâ dadurch, dass er sie heirathete, geheilt haben, wie die Açvins durch einen Gatten die aussätzigte Ghoshâ heilten, welche in ihres Vaters Hause alt wurde. In der zehnten Erzählung des Pentamerone heirathet der König von Roccasorte eine alte Frau, in dem Wahne, es sei eine junge. Er wirft sie zum Fenster hinaus, doch sie wird in ihrem Fall von einem Baum aufgehalten, an welchem sie hängen bleibt; die Feen kommen vorbei, machen sie wieder jung, wie auch schön und reich, und binden ihr Haar mit einem goldenen Bande auf. Die bejahrte Schwester der alten Frau, welche wieder jung geworden ist (die Nacht), geht zum Barbier, in der Hoffnung, dasselbe Resultat einfach dadurch zu erreichen, dass sie sich das Fell abziehen lässt, und wird lebendig geschunden.² Nach italienischem Glauben ist das Schwein dem hlgen Antonius geweiht, dieser aber wird auch als der Beschützer von Ehen gefeiert, gleich dem skandinavischen Freyr, dem das Schwein geweiht ist.

Die Gefährten des Odysseus, von der buhlerischen Zauberin Circe durch giftige Kräuter in unfläthige Schweine verwandelt, sind nur auf Befriedigung ihrer sinnlichen Triebe bedacht; darum sagt Horaz in der zweiten Epistel des ersten Buches:

„Sirenum voces, et Circes pocula nosti,
Quae si cum sociis stultus cupidusque bibisset,
Sub domina meretrice fuisset turpis et excors
Vixisset canis immundus, vel amica luto sus.“

¹ Afan. V, 38.

² Zu dem Mythos von den beiden Schwestern, Nacht und Aurora, dem schwarzen Mädchen und dem, welches sich in schwarze, graue oder Aschfarbe kleidet, vergleiche auch Pentamerone II, 2.

Das Schwein ist als eines der lüsternten Thiere der Venus geweiht; aus diesem Grunde werden nach den Lehren der Pythagoräer lüsterne Menschen in Schweine verwandelt und wird auf einen Menschen, der jeder Art von Begierde ergeben ist, die Bezeichnung „Schwein“ angewandt. Bei Varro¹ lesen wir: — „Nuptiarum initio antiqui reges ac sublimes viri in Hetruria in conjunctione nuptiali nova nupta et novus maritus primum porcum immolant; prisci quoque Latini et etiam Graeci in Italia idem fecisse videntur; nam et nostrae mulieres, maximae nutrices naturam, qua feminae sunt, in virginibus appellant porcum et graece χοίρον, significantes esse dignum insigni nuptiarum.“ Die Deichsel Indras, die über den upodara (oder unteren Busen) Apâlâs fährt, wird durch diese Stelle bei Varro illustriert.

Was den wilden Eber betrifft, so ist sein Charakter gewöhnlich dämonisch; doch der Grund, weshalb die indischen Götter mit dieser Gestalt bekleidet wurden, liegt zum grössten Theile in sprachlichem Doppelsinn. Das Wort vishṇu bedeutet: „der, der durchdringt;“ wegen seiner scharfen Hauer heisst in einem vedischen Hymnus² der wilde Eber vishṇu oder der Durchdringer. In wahrscheinlich ganz analoger Weise wird dann in einem andern Hymnus Rudra, der Vater der Maruts, der Winde, als ein rother, behaarter, schrecklicher, himmlischer wilder Eber³ angerufen, während die Maruts selbst angerufen werden, wenn die Donnerkeile in der Gestalt von wilden Ebern erscheinen, welche aus den eisernen Zähnen und goldenen Rädern herausrennen,⁴ d. h. getragen von dem Wagen der Maruts, der Winde, von denen es auch heisst, sie hätten Zungen von Feuer und Augen gleich der Sonne.⁵ Vishṇu selbst bringt im Rigveda auf An-

¹ De Re Rustica II, 4.

² Rigv. I, 61, 7.

³ Divo varâham arusham kapardinaṁ tveshaṁ rūpaṁ namaśā ni hvayâmahe; Rigv. I, 114, 5.

⁴ Paçyan hiranyaçakrân ayodaṁshṭrân vidhâvato varâhân; Rigv. I, 88, 5.

⁵ Agniçihvâ manavaḥ sūraçakshasa; Rigv. I, 89, 7. — In der Edda wird der Wagen Freyrs von einem Eber gezogen. Der Kopf des mythischen Schweines ist glänzend. In dem achtundzwanzigsten Märchen des weiten Buches bei Afanassieff erhält Iwan Durák von den beiden jungen Helden, welche ihm in wunderbarer Weise erscheinen, drei Wundergaben, d. h. das Schwein mit goldenen Borsten, den Bock mit goldenen Hörnern und Schwanz und das Pferd mit Mähne und Schwanz von Gold.

trieb Indras hundert Ochsen, die milchige Grütze und den vernichtenden wilden Eber.¹ Deshalb liebt Indra selbst die Gestalt eines wilden Ebers, welcher im Avesta sein alter ego ist. Veretragna tritt in derselben Gestalt auf. Wir wissen, dass die Sonne (bisweilen der Mond) in Gestalt eines Widders oder Bockes gegen die Wolke oder die Dunkelheit drängt und stösst, bis er sie mit seinen goldenen Hörnern durchbohrt; so entwickelt auch Vishnu, der Durchdringer, mit seinen scharfen goldenen Hauern (Donnerkeilen, Mondhörnern und Sonnenstrahlen) in der Finsterniss und der Wolke so grosse Stärke, dass er beide durchbricht und glänzend und siegreich herantritt. Nach den puranischen Traditionen zog Vishnu in Gestalt eines wilden Ebers in seiner dritten Inkarnation, als er den Dämon Hiranyāksha (d. h. den mit dem goldenen Auge) tödtete, die Erde aus den Wassern (oder aus dem Ocean der feuchten und finsternen Nacht des Winters).² Nach dem Rāmāyaṇa³ nahm Indra die Gestalt eines wilden Ebers unmittelbar nach seiner Geburt an.

Mit dem arkadischen wilden Eber von dem Berge Erymanthos ist der Leser vertraut. Herakles tödtete ihn bei seiner dritten Arbeit, ebenso wie Vishnu bei der dritten seiner Inkarna-

¹ Viçvet tâ vishṇur ābharad urukramas tveshitaḥ çatam mahishān kshîrapākam odanaṁ varāham indra emusham; Rîgv. VIII, 66, 10. — In der Thebais des Statius (V, 487) ist ebenfalls Tydeus in den Balg eines wilden Ebers gekleidet: —

„Terribiles contra setis ac dente recurvo
Tydea per latos humeros ambire laborant
Exuviae, Calydonis honos.“

² Nach andern Fabeln stritten sich die drei Personen der Dreieinigkeit ein, welchem der Vorrang gebühre. Brahmān, der von der Spitze des Lotus, wo er sass, Nichts im Universum sah, hielt sich für das Erste alles Erschaffenen. Er stieg in den Stamm des Lotus hinab, und als er endlich Nārāyaṇa (Vishnu) fand, fragte er ihn, wer er wäre. „Ich bin der Erstgeborene,“ entgegnete Vishnu; Brahmān bestritt ihm diesen Titel und wagte sogar, sich an ihm zu vergreifen. Doch während des Kampfes warf sich Mahādeva (Çiva) zwischen sie mit dem Rufe: „Ich bin es, der zuerst geboren ist. Trotz alledem will ich den als mir überlegen anerkennen, der im Stande ist, die Spitze meines Hauptes, oder die Sohle meines Fusses zu sehen.“ Vishnu (als verborgener oder unterirdischer Mond) verwandelte sich in einen wilden Eber, bohrte sich durch die Erde und drang in das Reich der Hölle ein, wo er die Füsse Mahādevas sah. Der Letztere grüsste ihn bei seiner Rückkehr als den Erstgeborenen der Götter; Bournouf, L'Inde Française.

³ II, 119.

tionen ein wilder Eber wurde; Ovid beschreibt ihn sehr schön im achten Buche der Metamorphosen:

„Sanguine et igne micant oculi, riget horrida cervix,
Et setae densis similes hastilibus horrent
Stantque velut vallum, velut alta hastilia setae,
Fervida cum rauco latos stridore per armos
Spuma fluit, dentes aequantur dentibus Indis,
Fulmen ab ore venit, frondes afflatibus ardent.“

Der wilde Eber des Meleager ist eine Spielart gerade dieses Ungeheuers; es ist also nicht ohne Grund, dass, als Herakles in das Reich der Hölle geht, alle Schatten vor ihm fliehen, ausgenommen die des Meleager und der Medusa. Meleager und Herakles gleichen einander, werden mit einander identificirt; was die Medusa betrifft, so dürfen wir nicht vergessen, dass das Haupt der Gorgone auf der Aegis des Zeus dargestellt war, dass Gorgo einer von den Namen ist, welche die Pallas führte, und dass die Gorgonen, und speciell die Medusa, mit dem Garten der Hesperiden in Zusammenhang stehen, in welchem die goldenen Äpfel wachsen.

In dem einundsechzigsten Hymnus des ersten Buches des *Ṛigveda* tödtet der Gott, nachdem er gut gegessen und getrunken, mit der dem himmlischen Grobschmied *Tvashtar* gestohlenen Waffe das wilde Eber-Ungeheuer, welches das, was für die Götter bestimmt ist, stiehlt.¹ Im neunundneunzigsten Hymnus des zehnten Buches des *Ṛigveda* tödtet *Trita* (der dritte Bruder) durch die Stärke, die er von *Indra* erhalten, das wilde Eber-Ungeheuer.² Im *Taittiriya Brāhmaṇa* finden wir eine andere sehr interessante Stelle. Der wilde Eber hält Wache über den Schatz der Dämonen, welcher in sieben Bergen eingeschlossen ist. *Indra* öffnet mit dem heiligen Kraut glücklich die sieben Berge, tödtet den wilden Eber und entdeckt in der Folge den Schatz.³ In dem fünfundfünfzigsten Hymnus des siebenten Buches

¹ *Asyed u mātuh savaneshu sadyo mahah pitum papivān ēarv annā mushāyad viṣṇuḥ paçatām sahiyām vidhyad varāham tiro adrim asta;* Str. 7.

² *Asya trito nv oḡasā vṛidhāno vipā varāham ayoagraḡā han;* Str. 6.

³ *Varahoyam vamaṃshah saptaṇām girīṇām parastād vittam vedyam asurāṇām vibharti, sa darbhapiṅgūlam (piṅgālam?) uddhṛitya, sapta girīn bhittvā tam abhanniti,* schon angeführt von *Wilson*, *Ṛig v. Sanh. I, 164.* — Vgl. Theil II, Kap. VII.

des *Rigveda* zerreißen sich Schwein und Hund einander;¹ der Hund und der Frischling in Uneinigkeit, finden sich wieder in der äsopischen Fabel.

Im *Mahâbhârata*² nimmt Puloman die Gestalt eines wilden Ebers an, um das Weib *Bhrigus* zu entführen; sie schenkt vor der Zeit dem *Cyavana* das Leben, der zur Rache für seine Mutter den wilden Eber zu Asche verbrennt. In dem toscanischen Volksmärchen tödtet der dumme *Pimpi* das Schwein, indem er es mit der Zange, die er im Feuer rothglühend gemacht hat, zwickt und quält. In dem neunten der von Frau L. Gonzenbach gesammelten sicilianischen Märchen läßt *Zafarana*, indem sie drei Schweinsborsten auf die glühende Asche wirft, den alten Prinzen, ihren Gemahl, wieder jung und schön werden; es ist immer derselbe durchsichtige Mythos (eine Variation der *Apâlâ*). So erlangt in dem ersten ebstnischen Märchen der Prinz durch Essen eines Schweinefleischkuchens³ die Fähigkeit, die Sprache der Vögel zu verstehen; der Held eignet sich *Arglist* an, wenn er sie noch nicht besitzt; er wird schlau, wenn er vorher dumm war; wir finden deshalb auch in einem Märchen bei *Afanassieff*⁴ den Wolf, der zuerst vom Hunde, dann vom der Ziege, endlich von dem Schwein betrogen wird, welches ihn beinahe ertränkt. Der Wolf will die Jungen des Schweins fressen; dieses ersucht ihn, unter einer Brücke zu warten, wo kein Wasser ist, während es selbst, wie es verspricht, mittlerweile die jungen Ferkel waschen geht; der Wolf wartet, und das Schwein geht, das Wasser laufen zu lassen, welches, als es unter die Brücke kommt, das Leben des Wolfes in Gefahr bringt. Daher der von *Aristoteles* erwähnte Glaube, dass das Schwein es mit dem Wolf sehr wohl aufnimmt, und die entsprechenden griechischen Fabeln. Diese Schlaueit erreicht den höchsten Grad im Igel. Die Araber pflegen zu sagen: „Der Kämpfer der Wahrheit muss besitzen: den Muth des Hahnes, die Spürkraft der Henne, das Herz des Löwen, das Ungestüm des wilden Ebers, die Verschlagenheit des Fuchses, die Klugheit des Igels, die Schnelligkeit des Wolfes, die Resigna-

¹ *Tvam sūkarasya dardṛihi tava dardartu sūkarah*; Str. 4. — Der Hund kommt in Verbindung mit dem Schwein auch in den beiden lateinischen Sprichwörtern vor: „*Canis peccatum sus dependit*“ und „*Aliter catus longe olent, aliter sues*.“

² I, 898.

³ Vgl. Seite 117.

⁴ IV, 13.

tion des Hundes und das Temperament des Naguirs.“¹ Ein dem Archilochos beigelegter Vers sagt:

„Πολλ' οἶδ' ἀλώπηξι, ἀλλ' ἐχίμος ἐν μέγα.“

woraus das Sprichwort wurde: „Ein Possenstreich des Igels hat mehr zu sagen als viele des Fuchses.“ In dem Aitareya Brâhmaṇa² heisst es von dem Igel, er sei aus der Krallen des räuberischen Falken geboren. In den äsopischen Fabeln kommt der Wolf zu einem Igel und gratulirt sich zu diesem Glück; doch der Igel wehrt es ab. Der Wolf schmeichelt ihm und ersucht ihn, seine Waffen abzulegen, doch jener antwortet, in der Gefahr des Kampfes sei es unklug, das zu thun. Daher der verbreitete Glaube, dass der Wolf sich vor dem Igel fürchte; daher das Sprichwort: „Es ist sehr leicht, den Igel zu finden, aber sehr schwer, ihn zu fassen.“ In einer Fabel des Abstemius erscheint der Igel als Feind nicht nur des Wolfes, sondern auch der Schlange; er spießt die Viper, die sich in seine Höhle geflüchtet hat. Diese bittet ihn, hinauszugehn, er aber antwortet: „Lass den hinausgehn, der nicht bleiben kann.“ Der Igel sieht so aus, wie ein kleiner wilder Eber; als Feind des Wolfes und der Schlange scheint er mir den Zwerg Vishṇu und den wilden Eber Vishṇu, den Vertilger der Ungeheuer, in sich zu vereinigen; beide nehmen, so viel wir wissen, fast immer in der indischen Mythologie die Gestalt eines Wolfes oder einer Schlange an. Und soferne Vishṇu, wie Indra, ein donnernder und regengebender Gott ist, in seinem Charakter als Sonne in der Wolke oder nächtlicher und herbstlicher Mond, wird auch der Igel für einen Vorboten von Wind und Regen gehalten. Wenn man von einem wilden Eber träumt, so ist das³ ein Zeichen von Sturm und Regenttssen. Hierauf geht auch die Fabel von den Schweinen zurück, welche das Schiff der Seeräuber, von denen sie gestohlen sind, zum Sinken bringen.⁴ Dieser Mythos stellt ganz augenfällig die Wolken-Schweine dar.

Das Stachelschwein scheint ein Mittelding zwischen dem Igel

¹ Daumas, *La Vie Arabe* XV (p. 579). Zu naguir bemerkt Daumas: *petit animal du Khorassan, tellement robuste, que sa santé ne peut être altérée ni par les fatigues, ni par les privations.*

² III, 3, 26.

³ Nach Artemidor bei Aldrovandi, *De Quadrup. Digit. Viv.* II.

⁴ Erwähnt von Aelian und Plinius.

und dem wilden Eber zu sein. Nach dem Volksglauben ist die Asche eines todtten Stachelschweines, auf den Kopf gestreut, ein vortreffliches Mittel gegen Kahlheit und Ausfallen der Haare. Und ebenso wie es schwer ist, dem Stachelschwein die Stacheln abzunehmen, so „*utuntur mulieres ad discriminandos capillos, ut illos conservent illaesos, aculeis potius hystricum quam acubus.*“ Diese Bemerkung Aldrovandis ist insofern besonders interessant, als sie uns das Verständniss eines nicht ungewöhnlichen Umstandes in russischen Mährchen erschliesst. Der Held und die Heldin, welche vor dem sie verfolgenden Ungeheuer fliehen, haben von einem guten Zauberer oder einer guten Fee einen Kamm zum Geschenk erhalten, der die Eigenschaft hat, auf die Erde geworfen, ein dichtes Dickicht oder einen undurchdringlichen Wald entstehen zu lassen, welcher den Lauf des Verfolgers aufhält.¹ Es ist das eine Reminiscenz an das Stachelschwein mit den dichten Stacheln, an den borstigen wilden Eber, an die finstere Nacht oder Wolke selbst, an den gehörnten Mond, welcher den flüchtigen Sonnenhelden und -heldin vor dem Blicke des Verfolgers verbirgt.

Trotz alledem spielen das Schwein und der wilde Eber in der indogermanischen Sage gewöhnlich die Rolle des Sündenbocks und des Esels *souffre-douleur*. Im *Pañcātāntra* werden Ohren und Herz des vom Löwen zerrissenen Esels gefressen. Bei Babrius ist an die Stelle des leichtgläubigen Esels der Hirsch getreten (der oft in den Mythen eine Variation des närrischen Helden ist). In den *Gesta Romanorum*² verliert der wilde Eber durch seine Einfältigkeit erst ein Ohr, dann das andere, dann seinen Schwanz; zu guter Letzt wird er getödtet, und sein Herz vom Koch verspeist. In Deutschland ist es, wie früher in England, Brauch, am Weihnachtstage einen geschmückten Eberkopf bei Tisch zu serviren, ohne Zweifel als ein Symbol des finsternen Ungeheuers Winter, welches bei der Wintersonnenwende getödtet worden ist, nach der die Tage immer länger und heller werden.

¹ Afan. V, 28.

² LXXXIII, bei Benfey in seiner Einleitung zum *Pañcātāntra*. — Die Fabel ist der dreissigsten des Avianus entnommen, wo der wilde Eber seine beiden Ohren verliert und dann verspeist wird; doch der Koch (der in der Sage den schlaunen Helden darstellt) hat sein Herz genommen, um es zu essen: —

„*Sed cum consumpti dominus cor quaereret Apri
Impatiens, fertur (cor) rapuisse coquus.*“

Aus demselben Grunde geht das gemeine Volk in Deutschland am Weihnachtstage oft in den Schweinstall schlafen, in der Hoffnung, dort zu träumen; dieser Traum bedeutet Glück. Die neue Sonne wird in dem Stall des Winter-Schweines geboren; auch der Erlöser wurde in einem Stall geboren; nur war es statt des Schweines der Esel (der allerdings im Mythus theilweise mit jenem equivalent ist), welcher ihn inne hat. Aus diesem Grunde auch nimmt der Teufel im deutschen Aberglauben oft die Gestalt eines Eber-Ungeheuers an, das der Held tödtet.¹ Der wilde Eber wird als ein *aversier* (Dämon) auch in dem Roman von *Garin le Loherain*² beschrieben —

„Voies quel *aversier*.

Grant a le dent fors de la gueule un piet
Mult fu hardis qui a cop l'atendie.“

Der Verfasser der *Loci Communes* sagt, dass *Ferquhar II.*, König von Schottland, von einem wilden Eber getödtet wurde; andere Schriftsteller berichten uns, dass sein Tod durch einen Wolf verursacht war; doch wir wissen schon, wie im Mythus Wolf und wilder Eber bisweilen gleichwerthig mit einander sind.

Ebenso wie *Vishnu* sich in einen wilden Eber verwandelte, und das Schwein dem skandinavischen *Mars* heilig war, so war der wilde Eber dem römischen und griechischen *Mars* heilig, und *Mars* nahm sogar selbst die Gestalt eines wilden Eber-Ungeheuers an, um den von der *Venus* geliebten jungen *Adonis* zu tödten. Doch ist kein Gott oder Heiliger so vollkommen, dass er nicht einmal im Leben einen Fehltritt begehen, wie auch kein Dämon so verdorben, dass er nicht wenigstens ein Mal Gutes thun sollte. Die Vertreter der Gegensätze wechseln die Rollen. Bei *Servius* wird durch den Fangzahn eines wilden Ebers die Rinde von dem Baum geschält, in welchem *Myrrha*, nach dem Incest mit ihrem Vater von *Adonis* schwanger, sich eingeschlossen hat (wir sahen, im Gegensatz dazu, oben *Indra*, welcher mit einem Kraut das Versteck des wilden Ebers öffnet, um ihn zu tödten). Wir haben

¹ Auch bei *Du Cange* „*aper significat diabolum; Papias M. S. Bitur. Ex illo Scripturae: „Singularis aper egressus est de silva.“* — Vgl. auch *Uhland*, *Schriften zur Geschichte der Dichtung und Sage*, III, 141 f.

² II, 220 ff. (angef. von *Uhland*).

hier wiederum den blutschänderischen Vater, das Mädchen in dem Holzkleide, den Wald, den durchdringenden Hauer des wilden Ebers, der den Wald der Nacht durchbricht, und den jungen Helden in Stand setzt, herauszutreten, den er jedoch am Abend aus Eifersucht tödtet. Auch in dem alten schwedischen Volksglauben tödtet der wilde Eber die Sonne, während sie in einer Höhle schläft, und ihre Pferde grasen. Zu beachten ist ferner der Doppelcharakter des Hauers des nächtlichen lunaren wilden Ebers; am Morgen ist es ein lebengebender Hauer, der den Sonnenhelden in Stand setzt, geboren zu werden; am Abend ist es ein todverbreitender; der wilde Eber ist während der Nacht lebendig, und die Finsterniss wird von dem weissen Zahn des lebenden wilden Ebers gespalten. Der lunare wilde Eber (resp. Schwein) wird geopfert, wird am Morgen getödtet, bei der Hochzeit des Sonnenhelden. Der Zahn dieses toten wilden Ebers verursacht am Abend den Tod des jungen Helden (resp. Heldin), oder verwandelt sie auch in wilde Thiere. In Volksmärchen drückt die Hexe, welche vorgiebt, sie wolle dem Helden, resp. der Heldin, den Kopf kämmen, ihm oder ihr bald eine lange Nadel, bald eines toten Mannes Zahn in den Kopf und beraubt sie so des Lebens oder doch der menschlichen Gestalt. Es ist das eine Reminiscenz an den Fangzahn des wolkigen, nächtlichen oder winterlichen wilden Ebers, welcher die Sonne tödtet, oder sie verwandelt, oder sie zum Schlafen bringt.

Für die Darstellung der in Schlaf versunkenen Abendsonne bietet sich uns in dem Mythos von Adonis ein sonderbares Einzelmoment. Es ist bekannt, dass die Doctoren dem Lattich eine einschläfernde Kraft beilegen, ähnlich der des Mohns. Nun ist es interessant, bei Nicandros Colophonios (angeführt von Aldrovandi) zu lesen, dass Adonis von dem wilden Eber angegriffen wurde, nachdem er Lattich gegessen. Ibycus, ein Pythagoräischer Dichter, nennt den Lattich: Eunuch, als den, der Schlaf bringt, der dumm und impotent macht; Adonis, der den Lattich gegessen hat, wird deshalb der Venus durch den lunaren wilden Eber genommen, da er Eunuch und unfähig ist. Der Sonnenheld schläft in der Nacht ein und wird ein Eunuch, gleich dem indischen Arguna, wenn er verborgen ist: die Sonne wird der Mond.

KAPITEL VI.

Der Hund.

Der Mythos vom Hunde ist einer von denen, deren Deutung mehr Zartheit, mehr Sorgfalt erfordert. Wie der gemeine Hund auf der Schwelle des Hauses seinen Platz hat, so befindet sich der mythische Hund gewöhnlich am Thor des Himmels, Morgens und Abends, in Verbindung mit den beiden Aq̄vins. Es war eine flüchtige Himmelserscheinung von der Dauer nur eines Augenblicks, welcher dem Mythos von dem Hunde in seinen Hauptzügen eine entscheidende Gestalt gab. Ist dieser Augenblick vorbei, so ändert der Mythos seine Natur. Ich habe schon auf den französischen Ausdruck: „entre chien et loup“ als Bezeichnung des Zwiellichtes hingewiesen;¹ der Hund geht nur um einen Augenblick dem Abendzwiellicht vorher und folgt dem des Morgens auch nur um einen Augenblick: er ist mit einem Wort das Zwiellicht in seinem hellsten Augenblick. Sofern er an den Thoren der Nacht Wache hält, ist er gewöhnlich ein verderbliches, höllisches und furchtbares Thier; sofern er die Pforten des Tages hütet, wird er gewöhnlich als ein günstiges, segensreiches dargestellt; und wie wir sahen, dass von den beiden Aq̄vins einer zu dem Monde, der andere zu der Sonne in besonderer Beziehung steht, so ist von den beiden Hunden der Mythologie der eine speciell lunar, der andere speciell solar. Zwischen diesen beiden Hunden finden wir die Hündin, ihre Mutter, welche, wenn ich mich nicht ganz irre, bald den wandernden Mond des Himmels, den leitenden Mond, der den Pfad des Helden und der Heldin erleuchtet, bald den Donnerkeil, der die Wolke zerreisst und das Versteck der Kühe oder der Wasser öffnet, darstellt. Wir haben also so weit drei mythische Hunde. Der eine, drohende, wird

¹ Δεινόφως; Wilhelmus Brito sagt in einem lateinischen Verse, den Du Cange giebt:

„Tempore quo neque nox neque lux sed utrumque videtur;“
und später:

„Interque canem distare lupumque.“

Nach Plinius und Solinus macht der Schatten der Hyäne den Hund stumm; d. h. die Nacht verscheucht das Zwiellicht; der Mond erbleicht.

von dem Sonnenhelden am Abend an den westlichen Thoren des Himmels gefunden; der zweite, thätigere, steht ihm bei im Walde der Nacht, wo er jagt, leitet ihn bei Gefahren und zeigt ihm die Schlupfwinkel seiner Feinde, während er in der Wölke oder Finsterniss ist; der dritte, am Morgen, ist ruhig und wird von dem Helden gefunden, als er aus dem finsternen Reiche nach dem östlichen Himmel hin herauskommt.

Verfolgen wir jetzt kurz diese drei Gestalten in der indischen Mythologie. Ich sagte, dass die mythische Hündin mir zuweilen den Mond, zuweilen den Donnerkeil darzustellen scheint. In Indien wird diese Hündin Saramâ genannt, eigentlich: die, die geht, die rennt oder fließt. Wir sind gewohnt, von dem Hunde zu sagen, dass er den Mond anbellt, womit das Volkssprichwort Räuber in Verbindung bringt. Der Hund, der den Mond anbellt,¹ ist vielleicht derselbe Hund, der bellt, um die Nähe von Räubern anzuzeigen. Im 108. Hymnus des zehnten Buches des *Rigveda* haben wir eine dramatische Scene zwischen den Geizhalsen oder Dieben (den Panis) und der Hündin Saramâ, der Botin Indras, welche nach ihren Schätzen verlangt.² Um zu ihnen zu gelangen, durchschneidet sie die Wasser der Basâ (eines Flusses der Unterwelt); der Schatz, welcher in dem Berge verborgen ist, besteht aus Kühen, Pferden und mannigfaltigen Reichthümern; die Panis wünschen, dass Saramâ als ihre Schwester bei ihnen bleibe und den Genuss der Kühe mit ihnen theile; Saramâ antwortet, sie könne ihre Bruderschaft nicht anerkennen, da sie schon die Schwester Indras und der schrecklichen Aṅgirasen sei.³ In dem zweiundsechzigsten Hymnus des ersten Buches entdeckt die Hündin Saramâ die Kühe, welche in dem Felsen verborgen sind, und empfängt zum Entgelt von Indra und den Aṅgirasen Nahrung für ihren Sprössling; darauf schreien die Menschen und die Kühe brüllen.⁴ Nach der Sonne zu gehend, auf dem Pfade der

¹ Der Hund war der Jägerin Diana heilig, die wir als den Mond kennen; daher das lateinische Sprichwort: „*Delia nota canibus.*“

² *Indrasya dūtir ishitā cārāmi maha ichantī paṇayo nidhīn vaḥ*; Str. 2.

³ *Rasâyā ataram payānsi*; Str. 2. — *Ayam nidhīḥ sarame adribudhno gobhir açvebhir vasubhir nyrishtaḥ*; Str. 7. — *Svasāram tvā kṛiṇavāi mā punar gā apa te gavāṃ subhage bhagāma*; Str. 9. — *Nāham veda bhraṭṛitvam no svasṛitvam indro vidur aṅgirasāç caghorāḥ*; Str. 10.

⁴ *Indrasyāṅgirasām cēshtāu vidat saramā tanayāya dhāsim bṛihaspatir bhinad adrim vidad gāḥ sam usriyābhir vāvaçanta naraḥ*; Str. 3.

Sonne, findet Saramâ die Kûhe.¹ Als Indra den Berg aufspaltet, zeigt ihm Saramâ, vor ihm hergehend, zuerst die Wasser.² Nachdem sie schon im Voraus die Spalte im Berge gesehn, zeigte sie den Weg. Als die erste führte sie schnell, nachdem die Rotte der Lärmenden im Voraus den Lärm gehört hatte.³ Dieser Lärm kann sich entweder auf die Wasser, die tosenden Ströme (nadâs, nadis), oder auf die brüllenden Kûhe (gavas) beziehen. Sofern nun diese Hündin, welche die Verstecke entdeckt, durch die Dunkelheit der Nacht bricht, scheint sie der Mond, sofern sie durch die Wolke bricht, scheint sie der Donnerkeil zu sein. Das Geheimniss dieser Doppeldeutigkeit liegt in der Wurzel s a r. Im Rîgveda sahen wir die Saramâ, die es verschmäht, für die Schwester der Diebe und Ungeheuer zu gelten; im Râyâmana⁴ heisst das Weib eines der Ungeheuer, und zwar gerade des Bruders des Räubers Râvaṇa Saramâ, nimmt aber statt die Partei des Ungeheuers, die Râmas und Sitâs, des geraubten Weibes. Wir haben schon mehr Mal den Mond als eine wohlthätige Kuh, als eine gute Fee oder als die Madonna gesehn. Saramâ (wovon wahrscheinlich Suramâ, eine andere gütige rakshasi, wie schon bemerkt. nur eine ungenaue Schreibart ist⁵), die Trösterin Sitâs, welche prophetisch ihre nahende Befreiung durch ihren Gatten Râma verkündet, erscheint mir in dem Lichte einer anderen Personification des Mondes. Aus diesem Grande preist Sita⁶ Saramâ als eine Zwillingsschwester von sich (sahodarâ), gütig und fähig den Himmel zu durchmessen und einzudringen in die feuchten Reiche der Unterwelt (rasâtala⁷); die gütige Schwester Sitâs kann nur ein anderes leuchtendes Wesen sein; sie ist die gute Schwester, welche das vom blutschänderischen Vater verfolgte Mädchen des russischen Märchens (bei Afan.) in der unterirdischen Welt findet, wo sie getröstet und bei ihrer Flucht aus

¹ Rîtam yati saramâ gâ avindat. — Rîtasya pathâ saramâ vidad gâh; Rîg v. V, 45, 7. 8.

² Apo yad adrim puruhûta dardar âvir bhuvat saramâ pûrvyam te; Rîg v. IV, 16, 8.

³ Vidad yadi saramâ rugnam adrer mahi pâthah pûrvyam sadhryak kah agram nayat supady aksharânam achâ ravam prathamâ gânatî gât; Rîg v. III, 81, 6.

⁴ VI, 9.

⁵ V, 62.

⁶ VI, 10.

⁷ Vgl. die oben citirte vedische Stelle.

der Gewalt der Hexe unterstützt wird; sie ist der Mond. Der Mond ist die glänzende Gestalt des finsternen Nachthimmels oder des Todten- und Höllenreiches (Saramâ, als Mond steht in Beziehung zu den Hunden, ebenso wie Proserpina zum Kerberos); seine beiden glänzenden Grenzmauern an diesem Himmel, im Osten und im Westen, sind die Morgen- und Abend-Aurora, die glänzenden Gestalten des bewölkten Himmels sind dagegen Blitz und Donnerkeile. Und in Folge einer dieser glänzenden mythischen Gestalten machten die Griechen (nach Pollux bei Aldrovandi) den Hund zum Entdecker des Purpurs, indem der Hund des Herakles zuerst eine Purpurschnecke zerbissen haben soll. Der Hund der äsopischen Fabel¹ mit dem Fleisch im Munde ist eine Variation dieses Mythos. Der rothe Abendhimmel erscheint am Morgen purpurn und am Abend als das Fleisch, das der Hund in die Wasser des Oceans der Nacht fallen lässt. Im Paúçatantra haben wir statt dessen den Abendlöwen (die Abendsonne), welcher im Brunnen (oder in dem Ocean Nacht) einen andern Löwen (bald den Mond, bald seinen eigenen Schatten, die Nacht, oder die Wolke) erblickt, sich in das Wasser stürzt, um ihn zu zerreißen und darin umkommt. Der Hase (der Mond) ist das Thier, welches den hungrigen Löwen in den Wassertod lockt.

Die beiden Söhne der Hündin Saramâ bewahren mehre charakteristische Züge ihrer Mutter. Bald wird von ihnen zusammen als den Sârameyau gesprochen; bald werden sie zusammen

¹ Im Tuti-Name haben wir statt des Hundes mit dem Knochen oder Stück Fleisch den Fuchs. Der Hund, der seinen Schatten im Wasser sieht; der furchtlose Held toscanischer Märchen, der beim Anblick seines Schattens stirbt; das schwarze Ungeheuer (der Schatten), welches in zahlreichen Märchen sich statt des wirklichen Helden zur Heirath der schönen Prinzessin anbietet, lenken unsere Gedanken auf Indra zurück, der im Rigveda, nachdem er das Ungeheuer überwältigt hat, über die Ströme davonflieht, weil er etwas sieht, was wahrscheinlich der Schatten des von ihm getödteten Vṛitra oder sein eigener Schatten ist. Im Aitareya Brâhm. III, 2, 15. 16. 20 wird diese Flucht Indras ebenfalls erwähnt, und es wird hinzugefügt, dass Indra sich verbirgt, und dass die Pitaras (d. i. die Seelen der Abgeschiedenen) ihn wiederfinden. Indra denkt, er habe Vṛitra getödtet, in Wirklichkeit aber hat er ihn nicht getödtet; darauf verlassen ihn die Götter; die Maruts allein bleiben ihm treu (wie die Hunde der Hündin Saramâ freundlich gesinnt sind). Das von Indra am Morgen getödtete Ungeheuer ersteht wieder am Abend. Nach andern vedischen Berichten ist Indra genöthigt zu fliehen, indem er von Gewissensbissen gepeinigt wird, dass er einen Brahmanenmord begangen habe.

erwähnt, aber von einander unterschieden; bald nur einer von ihnen, der rechtmässigere, unter dem Namen Sârameya, dessen Identität mit dem griechischen Hermes oder Hermeias schon von Ad. Kuhn erwiesen ist. Saramâ in Verbindung mit den Panis, den Kauffleuten oder Dieben, und Saramâ als die göttliche Botin giebt uns den Schlüssel zu der Sage von Mercur, dem Gott der Diebe und Kauffleute, und dem Boten der Götter.

In einem vedischen Hymnus finden wir mit grosser Deutlichkeit die beiden Hunde beschrieben, welche die Pforten der Hölle, die Wohnung des Ungeheuers oder das Reich der Todten bewachen. Es wird dort für einen Abgeschiedenen gebetet: „Es möge ihm vergönnt sein, sicher zwischen den beiden Hunden hindurchzukommen, den Söhnen der Saramâ, den vieräugigen, den gefleckten, die den rechten Pfad einhalten, und zu den gütigen Manen zu gelangen“ (denn es giebt auch böse oder Durvidatras); diese Hunde heissen „die sehr stolzen Wächter, welche den Weg bewachen, die Menschen beobachten, weite Nüstern haben, langrückig, und sehr stark sind, die Boten Yamas;“ sie werden angerufen, „dass sie mögen den Anblick der Sonne geniessen lassen und ein glückliches Leben geben.“¹ Doch der Rîgveda selbst zeigt uns schon die beiden Söhne der Hündin Saramâ als die beiden, welche abwechselnd blicken (nacheinander), welche Indra zum Schlafen bringen muss.² Einer jedoch von den beiden Söhnen der Saramâ wird besonders angerufen und gefürchtet, der Sârameya par excellence. Der vedische Hymnus spricht von ihm, als dem, der zurückkehrt (punahsara) und stellt ihn dar als „glänzend, mit röthlichen Zähnen, welche scheinen gleich Speeren, in dem sehr starken Zahnfleische“ und fleht ihn an, zu schlafen oder „nur den Räuber oder den Dieb anzubellen, nicht aber die Sänger von Hymnen zu Ehren Indras.“³ Die Hündin Saramâ ist

¹ Ati drava sârameyâu çvânâu çatarakshâu çabalâu sâdhunâ pathâ athâ pitṛînt suvidatrâṇ upêhi — Yâu te çvânâu yama rakshitârâu çaturakshân pathirakshî nṛîcakshasâu — Urûṇasâv asutripâ udumbalâu yamasya dûtau çarato ganâṇ anu — Tâv asmabhyam dṛiçaye sûryâya punar datâm asun adyeha bhadrâṃ; Rîg v. X, 14, 10—12.

² Ni shvâpaya mithûdṛiçâu; Rîg v. I, 29, 3. — Das Petersb. Wb. erklärt das Wort mith durch „abwechselnd sichtbar.“

³ Yad argûna sarameya dataḥ piçânḡa yachase vîva bhrâganta řiřhataya upa sarakveshu bapsato ni shu svapa; stenaṃ râya sârameya taskaram vâ punahsara stotrîṇ indrasya râyasi kim asmân duchunâyase ni shu svapa; Rîg v. VII, 55, 2. 3.

leidenschaftlich verliebt in ihren Sohn; als Entgelt für ihre Entdeckung der Kühe Indras verlangt sie Nahrung für ihren Sohn, welche Nahrung der Commentator als die Milch der befreiten Kühe erklärt; die ersten Strahlen der Morgensonne und die letzten Strahlen der Abendsonne trinken die Milch der Dämmerung oder des silbergrauen Zwieliichts. Im Mahâbhârata¹ verflucht die Hündin Saramâ den König Ganamegaya, weil seine drei Brüder, als sie das Opfer vollzogen, den Hund Sârameya, der ebenfalls dorthin gegangen war, misshandelten und peitschten, obgleich er die für die Götter bestimmte Gabe weder mit seiner Zunge berührt noch verlangende Blicke darauf geworfen hatte (wie, im Gegensatze dazu, der weisse Hund that, welcher beim Opfer des Atheners Diomos an einem Orte bei Athen einen Theil des Opfers stahl, wovon jener Ort den Namen *Κυνόσαγγος* erhielt).² Dieselbe Sage kommt mit einer leichten Modification im siebenten Buche des Râmâyana³ wieder vor. Râma schickt seinen Bruder Lakshmana, zu sehen, ob es irgendwo im Reiche Streit zu schlichten giebt; Lakshmana kehrt zurück und berichtet, überall herrsche Frieden. Râma sendet ihn wieder; er sieht einen Hund, der an der Schwelle des Palastes aufrecht steht und bellt. Der Name dieses Hundes ist Sârameya. Râma lässt ihn in den Palast eintreten. Der Hund klagt, dass er ungerechter Weise von einem Brahmanen Schläge bekommen habe. Der Brahmane wird gerufen, erscheint, bekennt seine Schuld und erwartet seine Strafe. Der Hund Sârameya schlägt vor, der Brahmane solle zur Strafe ein Weib nehmen (die gewöhnliche sprichwörtliche Satire gegen die Weiber) und Haupt einer Familie werden, an demselben Orte, wo er selbst dieses Schicksal leiden musste, bevor er die Gestalt eines Hundes annahm. Darnach erinnert sich der Hund Sârameya seiner früheren Daseinsgestalten und kehrt nach Benares, von wo er gekommen war, zurück, um Busse zu thun.

Deshalb sind der Hund und der Kerberos auch Gestalten, in welche der Held des Mythos übergeht. Der indische und der pythagoräische Glaube, beide lehren, dass die metempsychosis ein Mittel der Sühnung ist; der Fluch der beleidigten Gottheit ist bald ein Racheakt bald eine Züchtigung für einen Irrthum, den

¹ I, 657. 666.

² Phot. p. 187, 24.

³ Gesang 6^o.

der Held oder einer seiner Verwandten begangen, und der den Zorn der Gottheit hervorgerufen hat.¹

Bisweilen nimmt die Gottheit selbst die Gestalt eines Hundes an, um die Tugend des Helden auf die Probe zu stellen, wie im letzten Buche des Mahâbhârata, wo der Gott Yama ein Hund wird und dem Yudhishtîra (dem Sohne Yamas) folgt, welcher ihn mit solcher Zuneigung betrachtet, dass er, aufgefordert in den Wagen der Götter zu steigen, sich weigert, es zu thun, wenn nicht sein treuer Hund die Erlaubniss erhält, ihn zu begleiten.

Bisweilen jedoch ist die Gestalt eines Hundes oder einer Hündin (da der Uebergang von Yama, dem Gott der Hölle in der Gestalt eines Hundes, zu dem Hund-Dämon leicht ist) eine wirkliche und spezifische Erscheinungsform eines Dämons. Der Rîgveda spricht von den Hund-Dämonen, die den Indra quälen wollen, welcher ersucht wird, das Ungeheuer in Gestalt einer Eule, einer Fledermaus, eines Hundes, eines Wolfes, eines grossen Vogels, eines Geiers zu tödten;² es werden die Açvins angerufen, auf jeder Seite die bellenden Hunde zu vernichten;³ die Freunde werden gebeten, den langzungigen und habgierigen Hund (in der alten italienischen Chronik Giov. Morellis werden Geizhälse Cani del danaro, Geldhunde, genannt) zu vernichten, wie die Bhrîgus das Ungeheuer Makha getödtet haben.⁴ Und das Fell der rothen Hündin ist eine andere Ungeheuer-Gestalt, in welche sich jeden Morgen (als die Aurora am Morgenhimmel) in dem 23. mongolischen Märchen das schöne Mädchen kleidet, welches in der Gewalt des Drachenfürsten ist; sie ist jedoch (als Mond) ein schönes Mädchen nur bei Nacht; gegen den Tag hin wird sie eine rothe Hündin (der Mond überlässt der Aurora seinen Platz); der Jüngling, der sie geheirathet hat, will die Haut dieser Hün-

¹ So heisset es von Hecuba, der Gattin des Priamus, nachdem sie grausen Kummer als Weib erlitten, bei Ovid:

„Perdidit infelix hominis post omnia formam
Externasque novo latratu terruit auras.“

Auch im Breviarium Romanum wird Gott bei den Todtenofficien gebeten, die Seelen seiner Diener nicht den wilden Thieren zu überliefern (ne tradas bestias etc.).

² Eta u tye patayanti çvayâtava indram dipsanti dipsavo 'dâbhyam — Ulukayâtum çuçulûkayâtum çahi çvayâtum uta kokayâtum suparnayâtum gridhrayâtum dîshadeva pra mṛiṇa raksha indra; Rîgv. VII, 104, 20. 22.

³ Gambhayatam abhito râyataḥ; Rîgv. I, 182, 4.

⁴ Apa çvânam çnathishtana sakhâyo dirghagîhvyam — Apa çvânam arâdhasan hatâ makham na bhrîgavaḥ; Rîgv. IX, 101, 1. 13.

din verbrennen, doch das Mädchen verschwindet; die Sonne holt die Aurora ein, und sie verschwindet mit dem Monde. Wir haben diesen Mythos schon kennen gelernt.

Im achtzehnten Hymnus des vierten Buches des Rigveda scheint mir die dreizehnte Strophe eine interessante Einzelheit zu enthalten. Ein Frommer klagt folgendermassen: „In meinem Elend hatte ich die Eingeweide des Hundes gekocht; ich fand unter den Göttern keinen Tröster; ich sah mein Weib unfruchtbar; der Falke brachte mir Honig“¹. Hier finden wir den Hund in Verbindung mit einem Vogel². Im fünfundzwanzigsten Märchen des vierten Buches bei Afanassieff finden wir den Specht, der seinem Freunde, dem Hunde, Speise und Trank bringt und ihn nach seinem Tode rächt. Im einundvierzigsten Märchen des vierten Buches wird der Hund von der alten Hexe getödtet, weil er die Knochen ihrer bösen Tochter, die von dem Kopfe einer Stute verschlungen ist, in einem Sack trägt. Im zwanzigsten Märchen des fünften Buches haben wir den Hund in der Eigenschaft eines Boten, dessen sich das schöne Mädchen bedient, welches die Schlange geheiratet hat; er bringt ihrem Vater einen Brief, den sie geschrieben hat, wie auch seine Antwort darauf. In der Legende von St. Peter dient der Hund als Bote zwischen Petrus und dem Zauberer Simon; in der Legende vom hlgen Rocco bringt der Hund des Herren dem Heiligen, der verlassen und krank unter einem Baume liegt, Brod. Der Name der Amme des Cyrus ist *Κυνώ*,³ weshalb Cyrus vielleicht, wie Asclepios, mit Hundemilch genährt worden ist. Ich bemerkte schon, dass die Erzählung von dem Hunde mit dem Mythos von den Aq̄vins, oder, was dasselbe

¹ Avartyā çuna āntrāṇi pece na deveshu vivide marḍitāram apaçyaṁ gāyām amaḥīyamānām adhā me çyeno madhv ā gubhāra; Rigv. IV, 18, 13. Der Vogel, der Honig bringt, hat hier offenbar eine phallische Bedeutung, wie auch das Innere (die Eingeweide), der Theil der innerhalb bald des Hundes, bald des Fisches und bald des Esels ist (welche alle Symbole des Phallus sind), von den Weibern der Feenmärchen als eine Delikatesse verlangt, gleichbedeutend mit dem vom Vogel gebrachten madhu sein muss.

² In der fünften Erzählung des vierten Buches des Pentamerone thut der Vogel dasselbe, was ein Hund in der dritten Erzählung des dritten Buches thut; der Vogel bringt ein Messer, der Hund bringt einen Knochen, und die gefangene Prinzessin kann mit diesem Messer und Knochen ein Loch in das Gefängniß machen und sich befreien.

³ Herod. I, 110; dieser Name ist eine Uebersetzung des medischen Σπακώ τὴν γὰρ κύνα καλλόνσι σπάκα Μῆδοι.

ist, mit dem von dem Pferde zusammenhängt; Pferd und Hund werden als Renner betrachtet: das Pferd trägt den Helden, und der Hund bringt gewöhnlich den Freunden des Helden Nachrichten von diesem, wie es im *Rigveda*¹ die Hündin Saramâ, die Botin der Götter, thut. Der Held, der die Gestalt eines Pferdes annimmt, warnt seinen Vater, als dieser ihn dem Teufel verkauft, dem Käufer nicht den Zügel zu überlassen. Im zweiundzwanzigsten Märchen des fünften Buches bei Afanassieff verwandelt sich der junge Mann in einen Hund und lässt seinen Vater ihn an einen grossen Herren verkaufen, in den sich der Teufel verkleidet hat, giebt ihm aber den Rath, die Halfter nicht aus der Hand zu geben.² Der Herr kauft den Hund für zweihundert Rubel, besteht jedoch darauf, auch die Halfter mit zu bekommen, und nennt den Alten einen Dieb, als dieser sich weigert, sie ihm einzuhändigen. Der Alte giebt nach, und der Hund geräth so in die Gewalt des Teufels. Doch auf dem Wege kommt ein Hase (der Mond, der den Sonnenhelden rettet) vorbei; der Herr schickt den Hund auf die Jagd nach demselben und verliert ihn aus den Augen; der Hund nimmt wieder die Gestalt eines Helden an und vereinigt sich mit seinem Vater. In demselben Märchen verwandelt sich der junge Mann ein zweites Mal in einen Vogel (wir werden in Theil II, Kapitel X die Aqvins als Schwäne und Tauben sehen), und ein drittes Mal in ein Pferd. Im achtundzwanzigsten Märchen des fünften Buches werden ein Pferd, ein Hund und ein Apfelbaum vom toten Stier geboren, welcher Iwan und Marie beschützt, die in dem Walde vor dem Bären fliehen. Auf dem Pferde reitend und von dem Hunde begleitet geht Iwan auf die Jagd. Den ersten Tag fängt er ein lebendiges Wolfjunges und bringt es nach Hause; den zweiten Tag greift er einen jungen Bären; den dritten Tag geht er wieder jagen, vergisst aber den Hund; da entführt die sechsköpfige Schlange, in Gestalt eines schönen Jünglings, seine Schwester, legt den Hund unter Schloss und Riegel und wirft den Schlüssel in den See. Iwan kommt heim, bricht auf den Rath einer Fee

¹ Im *Pentamerone* I, 7 bringt die verzauberte Hündin der Prinzessin Nachrichten von dem jungen Helden.

² Im siebenten ehnischen Märchen hält der Mann mit dem schwarzen Pferde drei Hunde fest angekettet; wenn auch nur einer dieser Hunde frei würde, so wäre es nicht möglich, die anderen fest zu halten. — In der *Ed da* hält Thrymer, der Fürst der Riesen, die grauen Hunde mit goldenen Ketten gebunden.

einen Zweig von dem Apfelbaum und schlägt damit den Riegel der Thür, welche den Hund einschliesst; der Hund wird so in Freiheit gesetzt und Iwan lässt Hund, Wolf und Bären auf die Schlange los, welche von ihnen in Stücke zerrissen wird, und gewinnt seine Schwester wieder. Im fünfzigsten Märchen des fünften Buches zerreisst der Hund eines kriegerischen Helden den Teufel, der zuerst in Gestalt eines Stieres, dann in der eines Bären erscheint, um die Hochzeit des Helden, die stattfinden soll, zu verhindern. Im zweiundfünfzigsten Märchen des sechsten Buches zerreißen die Hunde, welche Iwan Tzarevič von zwei Feen erhalten hat, zusammen mit einem jungen Wolfe, Bären und Löwen das Schlangengeheuer in Stücke. Die beiden Hunde führen uns auf den Mythos von den Açvins zurück. In dem dreiundfünfzigsten Märchen des sechsten Buches haut das Ungeheuer dem Iwan den Kopf ab. Iwan hat zwei Söhne, welche sich selbst für von einem Hunde abstammend halten; sie bitten ihre Mutter, gehen und ihren Vater wieder aufzuwecken zu dürfen. Ein alter Mann giebt ihnen eine Wurzel, welche, an Iwans Körper gerieben, ihn wieder ins Leben zurückrufen soll; sie nehmen sie und verwenden sie in der angegebenen Weise. Iwan wird wieder aufgeweckt und das Ungeheuer stirbt. Endlich erfahren wir in dem vierundfünfzigsten Märchen des fünften Buches bei Afanasieff, wie die Söhne des Hundes geboren werden; die Art und Weise ihrer Geburt ist analog der in dem vedischen Hymnus erwähnten. Ein König, welcher keine Söhne hat, hat einen Fisch mit goldenen Flossfedern; er lässt ihn kochen und der Königin zu essen geben. Das Innere des Fisches (der Phallus) wird der Hündin vorgeworfen, die Knochen werden von der Köchin benagt, das Fleisch aber isst die Königin. Der Hündin, der Köchin und der Königin wird zu gleicher Zeit ein Sohn geboren. Alle drei Söhne werden Iwan genannt und als drei Brüder betrachtet; doch der stärkste (der die schwierigste That vollbringt) ist Iwan, der Sohn der Hündin, welcher in das Reich der Ungeheuer hinabgeht (wie von den beiden Dioskuren einer in die Hölle hinabsteigt, gleich den beiden Trauerhunden, gelblich und weiss, des Avesta, welche den vedischen Sârameyau vollständig entsprechen.¹⁾

¹ „Einen gelblichen Hund mit vier Augen oder einen weissen mit gelben Ohren;“ Vendidad VIII, 41 (bei Spiegel). Und Anquetil schildert bei der Beschreibung des Baraschnon no schabé den reinigenden Hund folgendermassen: „Le Mobed prend le bâton à neuf nœuds, entre

In demselben Märchen werden ausser den drei Heldenbrüdern drei Heldenpferde von den drei Stuten geboren, welche das Wasser getrunken haben, in welchem der Fisch vor dem Kochen gewaschen war; in anderen europäischen Versionen und in den russischen Märchen selbst haben wir also zuweilen statt des Sohnes der Hündin den Sohn der Stute (oder der Kuh). Die beiden Açvins sind bald zwei Pferde, bald zwei Hunde, bald ein Hund und ein Pferd (bald ein Stier und ein Löwe.)¹ Iwan Tzarević, den das Pferd und der Hund aus der Gefahr retten, ist identisch mit dem vedischen Helden, der Sonne, den die Açvins aus vielen Gefahren retten.

In den russischen Märchen, wie auch in den italienischen, setzt die Hexe an die Stelle eines, zweier oder dreier Söhne des Prinzen, welche Sterne auf der Stirn haben und von der Prinzessin in Abwesenheit ihres Gemahls geboren worden sind, eine, zwei oder drei Puppen. In diesen selben Märchen wird der verfolgten Prinzessin die Hand abgehauen. Im dreizehnten Märchen des dritten Buches bei Afanassieff² beschuldigt die zauberische Schwägerin die Schwester ihres Gatten in dessen Gegenwart erdichteter Verbrechen. Der Bruder haut ihr die Hand ab; sie wandert in den Wald und kommt erst nach Verlauf mehrerer Jahre wieder heraus; ein junger Kaufmann verliebt sich in sie und heirathet sie. Während der Abwesenheit ihres Gemahls schenkt sie einem Kinde das Leben, dessen Körper ganz von Gold ist

dans les Keischs et attache la cuillère de fer au neuvième nœud. L'impur entre aussi dans les Keischs. On y amène un chien; et si c'est une femme que l'on purifie, comme elle doit être nue, c'est aussi une femme qui tient le chien. L'impur ayant la main droite sur sa tête et la gauche sur le chien, passe successivement sur les six premières pierres et s'y lave avec l'urine qui lui donne le Mobed." — Im Kátyáy. Sû. wird ganz ernstlich die Frage erörtert, ob ein Hund, den man am Vierzehnten des Monats fasten sah, das aus religiöser Busse that. — Vgl. Muir, Sanskrit Texts I, 365.

¹ Hund und Pferd tödten das Rehkuh Ungeheuer mit Bissen und Schlägen und befreien die beiden Heldenbrüder im Pentamerone I, 9.

² Vgl. auch das sechste des dritten Buches. — Pentamerone III, 2 haut sich die Schwester selbst die Hände ab, in welche sich ihr Bruder, der sie heirathen will, verliebt hat. — Vgl. die Mittelalterlichen Legendenden von Santa Uliva, mit Anmerkungen begleitet von Prof. Alessandro d'Ancona, Pisa 1863, und die Figlia del Re di Dacia, erklärt von Prof. Aless. Wesselofski, Pisa, 1866; ausserdem noch das einunddreissigste der Grimmschen Märchen.

und welchen die Bilder der Sterne, des Mondes und der Sonne bedecken. Seine Eltern schreiben an ihren Sohn, um ihm diese Nachricht mitzutheilen; doch die Schwägerin-Hexe unterschlägt den Brief (wie im Mythos von Bellerophon) und schiebt einen anderen unter, welcher, im Gegensatz dazu, die Geburt eines Ungeheuers, halb Hund, halb Bär, ankündigt. Der Mann schreibt zurück, man möchte warten, bis er zurückgekehrt sei, um mit eigenen Augen den Neugeborenen zu sehen. Auch diesen Brief fängt die Hexe auf und vertauscht ihn mit einem anderen, in welchem er befiehlt, sein junges Weib fortzuschicken. Die junge Frau irrt, ohne Hände, mit ihrem Knaben umher. Dieser fällt in einen Brunnen; sie weint; ein alter Mann rath ihr, ihre Armstümpfe in den Brunnen zu werfen; sie gehorcht und erlangt ihre Hände, wie auch ihren Knaben wieder. Sie findet ihren Gemahl, und kaum hat sie das Kind seinen Blicken enthüllt, als das ganze Zimmer mit hellem Glanz erfüllt ist (asvatiilo).

In einem serbischen Märchen¹ lässt der Vater des Mädchens, dem von der Hexe, ihrer Schwiegermutter, die Hände abgehauen worden sind, durch die Asche dreier verbrannter Haare von dem Schwauze des schwarzen Hengstes und der weissen Stute dem Mädchen goldene Hände an den Armen wachsen. Der Apfelbaum mit goldenen Zweigen, den wir schon erwähnt haben, ist identisch mit diesem Mädchen, das aus dem Walde (oder aus der Holzkiste) kommt, mit goldenen Händen. Von den Zweigen ist der Uebergang zu den goldenen Händen, zu dem schönhaarigen Sohn, der aus dem Baumstamme kommt, leicht.² Die Vorstellung eines Jünglings als eines Baumzweiges ist durch Shakspeare poetisch geworden, der die Herzogin von Gloster von den sieben Söhnen Eduards sagen lässt:

„Edward's seven sons, whereof thyself art one,
Were as seven phials of his sacred blood,
Or seven fair branches springing from one root.“³

In indischen Mythen wird dem Savitar, nachdem ihm die Hand abgehauen ist, eine von Gold gegeben, weshalb er sich der

¹ Dem dreiunddreissigsten der Karadzikischen Sammlung, angeführt von Prof. Wesseloski in seiner Einleitung zu der *Figlia del Re di Dacia*.

² Vgl. meine kleine Abhandlung über den *Albero di Natale*.

³ Richard II, Akt I, Sc. 2.

Bezeichnung Hiranyahasta (d. h. der Goldhandige) erfreut. Doch im 116. und 117. Hymnus des ersten Buches finden wir eine noch interessantere Angabe. Der Zweig ist die Hand des Baumes; der Zweig ist der Sohn, der sich von dem mütterlichen Baumstamm losmacht; der goldene Sohn ist identisch mit dem goldenen Zweige, der goldenen Hand des Baumes. Die Mutter, die eine goldene Hand erhält, ist identisch mit der Mutter, welche Hiranyahasta, Goldhand, zum Sohn hat. Der vedische Hymnus sagt, dass die Aṣvins Goldhand als Sohn der Vadhrimatī gaben.¹ Das Wort vadhrimatī ist doppelsinnig. Das Petersburger Wörterbuch erklärt nur: „einen unvermögenden Gatten habend“, doch der eigentliche Sinn des Wortes ist: „die, die etwas Abgeschnittenes hat“, d. h. die den verstümmelten Arm hat, wie im Feenmärchen, aus welchem Grunde ihr eine goldene Hand gegeben wird. Als das Weib eines Eunuchen erhält also die vedische Frau von den Aṣvins einen Sohn mit einer goldenen Hand; da sie einen unvollkommenen Arm hat, so empfängt sie nur eine goldene Hand, wie im 116. Hymnus des ersten Buches dieselben Aṣvins der Viṣṣalā das abgerissene Bein durch ein ehernes ersetzen.² Der R̥gveda enthält also schon den Keim des höchst volkstümlichen Themas von dem Mann resp. von der Frau ohne Hand, ganz so wie wir in ihm schon den Embryo zu den Sagen von dem lahmen Mann, dem blinden Mann, resp. Frau, von der hässlichen und verkleideten Frau gefunden haben.

Doch kehren wir zum Hunde zurück. Neben seiner Behendigkeit im Laufen³ spielt auch seine Stärke im Mythus eine her-

¹ Crutaṁ tac chāsura iva vadhrimat yā hiranyahastam aṣvināv adattam; R̥g v. I, 116, 13. — Hiranyahastam aṣvinā rarāṇā putraṁ narā vadhrimatya adattam; I, 117, 24. — Der Hund in Verbindung mit einer Menschenhand wird erwähnt bei Sueton. Vesp. 5; dieser Kaiser betrachtete es als ein gutes Omen, dass einst ein Hund die Hand eines Mannes in den Speiseaal brachte.

² Sadyo gaṅghām āyasim viṣṣalāyai dhane hite sartave praty adhattam; Str. 15.

³ Vielleicht aus diesem Grunde geben die Ungarn ihren Hunden die Namen von Flüssen, als tüchtigen Rennern; doch führt man als Grund davon auch den Aberglauben an, dass ein Hund, der den Namen eines Flusses oder eines Wassers überhaupt trägt, nie toll wird, besonders wenn es ein weisser Hund ist; die Ungarn betrachten nämlich den rothen und den schwarzen oder gefleckten Hund als Teufelsgestalten. — Im Toscanischen muss ein einem Christenmenschen ausgerissener Zahn sorgfältig versteckt werden, damit ihn die Hunde nicht finden und fressen; hier sind Hund und Teufel einander gleich gemacht.

vorragende Rolle. Der Kerberos zeigt eine ausserordentliche Stärke beim Zerreißen seiner Feinde. In den russischen Mährchen ist der Hund die Stärke des Helden und ist mit dem Wolf, dem Bären und dem Löwen vergesellschaftet. In Volksmährchen finden sich bald furchtbare Löwen und bald schreckliche Hunde als Wächter an den Thoren der Wohnung des Ungeheuers. Der Mönch von St. Gallen sagt bei Du Cange, dass die „canes germanici“ so behend und wild sind, dass sie allein genügen, Tiger und Löwen zu jagen; dieselbe Fabel wird bei Du Cange wieder von den Hunden Albaniens erzählt, welche so gross und wild sind, „ut tauros premant et leones perimant.“ Der ungeheure Kettenhund, der auf der linken Seite des Einganges römischer Häuser gemalt war, nahe am Zimmer des Thürhüters; der Spruch *cave canem*; die Busstübungen, die in Griechenland und Rom angestellt wurden, zur Zeit der Canicula oder des Canis Sirius, um die Uebel zu beschwören, die er mit der Sonnenhitze bringt, in Verbindung mit dem *sol leo* und dem entsprechenden Fest des Hundetödtens (*ἑορτή κυνοφόντου*), ferner die bellenden Hunde, die an den Hüften der Scylla erscheinen,² — alle sind Reminiscenzen des mythischen Höllenhundes. Der Hund als Hausthier wurde mit dem wilden Thier zusammengeworfen, welches gewöhnlich das Ungeheuer darstellte. Der Hund ist im Zwielficht kaum vom Wolf zu unterscheiden. Bei Du Cange lesen wir, dass es im Mittelalter Brauch war, bald beim Hunde, bald beim Wolfe zu schwören.³ In der Gegend um Arezzo, im Toscanischen, herrscht

¹ Daher die Namen „Canaria Hospitia“ und „Porta Catularia“, wo ein Hund geopfert wurde, um die Furie der Canicula zu beschwichtigen; daher auch der Vers Ovids:

„Pro cane sidereo canis hic imponitur arae“.

² Scylla wäscht ihre Hüften in einer Quelle, deren Wasser die Zauberin Circe behext hat, worauf sich Hundeungeheuer an ihrem Leibe einstellen; daher sagt Ovid:

„Scylla venit mediaque tenus descenderat alvo,
Cum sua foedari latrantibus inguina monstria
Aspicit, ac primo non credens corporis illas
Esse sui partes refugitque abiitque timetque
Ora proterva canum.“

³ Haec lucem accipiunt ab Joinville in Hist. S. Ludovici, dum foedera inter Imp. Joannem Vatzem et Comanorum Principem inita recenset, eaque firmata ebibito alterius invicem sanguine, hacque adhibita ceremonia quam sic enarrat: „Et encore firent-ils autre chose. Car ils firent passer

der Glaube, dass, wenn eine Wölfin wirft, sich unter ihren Jungen immer ein Hund befindet, der, am Leben gelassen, alle Wölfe ausrotten würde. Doch die Wölfin weiss das, und kaum hat sie den Hund bemerkt, als sie ihn ertränkt, wenn sie die Wölfe zur Tränke führt. In einer Fabel des Abstemius frisst ein Schäferhund jeden Tag eines von den Schafen, statt über die Herde zu wachen. Der Schäfer tödtet ihn, indem er sagt, dass er den Wolf, einen erklärten Feind, dem Hunde, einem falschen Freunde vorziehe. Diese Unsicherheit, diese Confusion von Hund und Wolf erklärt die Doppelnatur des Hundes; zum Beweis für diese will ich hier zwei noch nicht veröffentlichte italienische Märchen mittheilen; das erste, das ich aus dem Munde einer Bauerfrau aus Fucecchio habe, zeigt die Hündin als Spion des Ungeheuers; das zweite wurde vor ein paar Jahren von einem piemontesischen Banditen einer Bauerfrau erzählt, welche ihm Gastfreundschaft erwiesen hatte, in Capellanova bei Cavour im Piemontesischen. Die erste Geschichte heisst: Der König der Mörder, und lautet folgendermassen:

Es war einmal eine Wittve mit drei Töchtern, die arbeiteten als Näherinnen. Sie sitzen auf einer Terrasse, — da kommt ein schöner Herr vorbei und heirathet die älteste, er nimmt sie zu sich auf sein Schloss mitten im Walde, nachdem er ihr gesagt, dass er das Haupt der Raubmörder sei. Er giebt ihr eine kleine, junge Hündin und sagt: „Das soll Deine Gespielin sein; wenn Du sie gut behandelst, so ist es, als ob Du mich gut behandeltest.“ Er zeigt ihr im Schloss alle Zimmer und giebt ihr alle Schlüssel; jedoch in zwei Zimmer, die er ihr bezeichnet, darf sie nicht eintreten; thut sie es, so wird es ihr schlecht ergehn. Der Räuberhauptmann bleibt einen Tag zu Hause; dann bleibt er drei Tage aus. Während seiner Abwesenheit misshandelt sie das Hündchen und giebt ihm fast gar nichts zu essen; auch wird sie von der Neugierde überwältigt und geht sehen, was in den beiden Zimmern ist, indem ihr das Hündchen folgt. Da sieht sie in dem einen Zimmer Köpfe von Erschlagenen, in dem anderen Zungen, Ohren und dergleichen aufgehängt. Dieser Anblick erfüllt sie mit Entsetzen. Der Banditenhauptmann kehrt heim und fragt die Hündin, ob sie gut behandelt worden sei; sie giebt Zeichen, dass

un chien entre nos gens et eux, et découpèrent tout le chien à leurs espèces, disans que ainsy fussent-ils découpez s'ils failloient l'un à l'autre.“ — Vgl. bei Du Cange den Ausdruck „cerebrare canem.“

das Gegentheil der Fall war, und berichtet ihrem Herrn, dass sein Weib in den verbotenen Zimmern war. Er haut ihr den Kopf ab und holt sich die zweite Schwester, die er zu sich lockt durch die Einladung, sein Weib zu besuchen. Sie erleidet dasselbe Geschick. Darauf holt er die dritte Schwester und sagt ihr, wer er ist; sie antwortet: „Es ist besser so; nun werde ich mich nicht mehr vor Dieben fürchten.“ Sie giebt dem Hündchen gut zu essen, liebkost es und macht sich bei ihm beliebt; der Mörderkönig ist zufrieden und die Hündin führt ein glückliches Leben. Nach einem Monat geht sie, während er aus ist und das Hündchen im Garten umherläuft, in die beiden Zimmer, findet ihre Schwestern und geht in die andern Zimmer, wo Salben sind, mit denen sich abgeschnittene Glieder wieder befestigen lassen und solche, durch welche man die Todten wieder zum Leben bringen kann. Sie erweckt also ihre Schwestern vom Tode, versteckt sie in zwei grossen Kesseln, die mit Luftlöchern versehen sind, und bittet ihren Mann, dieselben ihrer Mutter zum Geschenk zu bringen, indem sie ihn warnt, nicht in die Kessel hineinzuschauen; thue er es doch, so würde sie es sehen. Er nimmt die Kessel, und als er versucht, hineinzusehen, hört er, wie er gewarnt ist, nicht eine Stimme, sondern zwei, die von innen flüstern: „Mein Liebchen, ich seh' Dich.“ Erschrocken übergiebt er schleunigst der Mutter die beiden Kessel. Mittlerweile hat sein Weib die Hündin in siedendem Oel getödtet; sie bringt alle todten Männer und Weiber zum Leben, unter denen auch Carlino, Sohn eines Königs von Frankreich sich befindet, der sie heirathet. — Der Mörderkönig bemerkt bei seiner Heimkehr den Verrath und gelobt Rache; er geht nach Paris, lässt dort eine goldene Säule anfertigen, in welcher ein Mann verborgen sein kann, ohne dass die geringste Oeffnung sichtbar ist, und besticht ein altes Weib aus dem Palast, auf das Kopfkissen des Prinzen ein Blatt Papier zu legen, das ihn und alle seine Diener in tiefsten Schlaf versenken soll, sobald er darauf liegt. Sich selbst schliesst er in die Säule ein und lässt sie vor den Palast bringen; die Königin wünscht, sie zu besitzen, und besteht darauf, sie zu Füßen ihres Bettes zu haben. Die Nacht kommt heran; der Prinz legt seinen Kopf auf das Blatt, und er wie seine Diener fallen sofort in tiefen Schlaf. Der Mörder springt aus der Säule, droht, der Prinzessin den Tod zu geben, und geht in die Küche, einen Kupferkessel mit Oel zu füllen, um sie darin zu sieden. Unterdess ruft sie ihren Gatten, ihr zu helfen, doch vergebens; sie zieht die Glocke, doch Niemand hört; der König der Mörder

kehrt zurück und zieht sie aus dem Bette; sie packt den Kopf des Prinzen und zieht ihn so von dem Papier fort; der Prinz und seine Diener erwachen, und der Zauberer wird lebendig verbrannt.

Das zweite Märchen heisst: Der Zauberer mit den sieben Köpfen, und wurde mir von der Bauerfrau folgendermassen erzählt:

Ein alter Mann und eine alte Frau hatten zwei Kinder, Giacomo und Carolina. Giacomo hütet drei Schafe. Ein Jäger kommt vorbei und verlangt dieselben; Giacomo giebt sie hin und erhält dafür drei Hunde, Drossel-Eisen, Schnell-wie-der-Wind und Bin-überall; ausserdem noch eine Pfeife. Der Vater weigert sich, Giacomo wieder in sein Haus aufzunehmen; dieser zieht mit seinen drei Hunden fort; der erste bringt Brod, der zweite Fleischspeisen, der dritte Wein. Er kommt zu dem Palast eines Zauberers und wird gut aufgenommen. Als er seine Schwester bringt, verliebt sich der Zauberer in dieselbe und will sie heirathen; doch zu diesem Ende muss der Bruder durch Entfernung seiner Hunde geschwächt werden. Seine Schwester stellt sich krank und verlangt von ihrem Bruder Mehl; der Müller verlangt einen Hund für das Mehl, und Giacomo giebt ihn aus Liebe zu seiner Schwester hin; in ähnlicher Weise werden ihm die beiden andern Hunde abgeschmeichelt. Der Zauberer will nun Giacomo erdrosseln, doch dieser bläst in seine Pfeife und die Hunde erscheinen, um den Zauberer und die Schwester zu tödten. Giacomo geht mit den drei Hunden weiter und kommt in eine Stadt, in welcher grosse Trauer herrscht, weil die Tochter des Königs von dem siebenköpfigen Zauberer verschlungen werden soll. Giacomo tödtet mittelst der drei Hunde das Ungeheuer; die dankbare Prinzessin legt den Saum ihres Kleides um Drossel-Eisens Hals und verspricht, Giacomo zu heirathen. Der Letztere, der in Trauer um seine Schwester ist, bittet sich ein Jahr und einen Tag Wartezeit aus; doch bevor er fortgeht, schneidet er dem Zauberer die sieben Zungen aus und nimmt sie mit sich. Das Mädchen kehrt in den Palast zurück. Der Essenkehrer zwingt sie, ihn als den Befreier anzuerkennen; der König, ihr Vater, willigt darein, dass er sie heirathet, jedoch die Prinzessin bedingt sich ein Jahr und einen Tag Wartezeit aus. Nach Ablauf dieses Termins kehrt Giacomo heim und hört, dass die Prinzessin sich verheirathen soll. Er schickt Drossel-Eisen, den Essenkehrer (den schwarzen Mann, den Saracenen, den Türken, den Zigeuner, das Ungeheuer) mit

seinem Schwanze zu schlagen, damit sein Halsband bemerkt werde; dann stellt er sich selbst als den wirklichen Befreier der Prinzessin dar und verlangt, dass die Köpfe des Zauberers gebracht werden; da die Zungen fehlen, wird die List entdeckt. Das junge Paar wird vermählt, der Kaminfeger aber verbrannt.

In der Umgegend von Florenz glaubt man, dass der Wolf wie auch der Hund, wenn man von ihnen träumt, ein Vorzeichen von Krankheit oder Tod sind (wie bei Terenz), besonders wenn man den Hund im Traume hinter Einem herlaufen sieht oder sich von ihm verfolgt glaubt. Bei Horaz (Ad Galatheam¹) bedeutet es Unglück, wenn man eine trüchtige Hündin trifft:

„Impios parrae recinentis omen
Ducat et praegmans canis.“

In Sicilien wird St. Veit gebeten, die Hunde an der Kette zu halten:

„Santu Vitu, Santu Vitu,
Io tri voti vi lu dicu:
Va', chiamativi a lu cani
Ca mi voli muzzicari.“

Und wenn man den Hund anbindet, sagt man:

„Santu Vitu,
Beddu e pulitu,
Anghi di cira
E di ferru filatu;
Pi lu nuomu di Maria
Ligu stu cani
Ch' aju avanti a mia.“

Und wenn man den Hund loslässt, sagt man dabei:

„Fermati, cani
Ca t' aju ligatu.“²

In Italien und Russland bedeutet es Unglück und Tod, wenn der Hund wie ein Wolf heult, d. h. den Wolf spielt. Es wird auch erzählt,³ dass nach dem Bündniss zwischen Cäsar, Lepidus und Antonius Hunde wie Wölfe heulten.

¹ Carm. III, 27, 1. 2.

² Biblioteca della Tradizioni Popolari Siciliane, ed. Gius. Pitre II, canto 811.

³ Bei Richardus Dinothus (nach Aldrovandi).

Wenn man in Sicilien von einem Hunde gebissen wird, wird demselben ein Büschel Haare abgeschnitten und in Wein mit einer glühenden Löschkohle getaucht; dieser Wein wird dem Mann, der gebissen worden ist, zu trinken gegeben.¹ Bei Aldrovandi² lese ich andererseits, dass die Wunde durch den Biss eines tollen Hundes geheilt wird, wenn man sie mit Wolfshaut bedeckt.

Der Hund ist ein Mittel der Züchtigung. Unsere italienischen Redensarten: „menare il cane per l'aia“ (den Hund um die Dreschtenne führen) und: „dare il cane a menare“ (den Hund zum Herumführen geben) sind wahrscheinlich eine Reminiscenz an die schimpfliche Strafe des Hundeträgens im mittelalterlichen Deutschland, welche einem vornehmen Verbrecher auferlegt wurde und zuweilen seiner Hinrichtung vorausging.³ Die Strafe der Zerreißung durch Hunde, welche mehr als einmal auf den Befehl von Tyrannen in Ausführung gebracht worden ist, hat ihr Prototyp in dem bekannten Mythos von Kerberos und den rächenden Hunden der Hölle. So wird Peirithoos, der Persephone dem höllischen König der Molosser zu entführen versucht, von dem Hunde Trikerberos in Stücke zerrissen. Euripides wurde nach

¹ Nach einem Briefe meines Freundes Pitrè.

² De Quadrup. Dig. Viv. II.

³ Du Cange s. v. *canem ferre*. Der Schimpf, der mit dieser Strafe verbunden war, hat vielleicht eine phallische Bedeutung; der Hund und der Phallus erscheinen in Verbindung mit einander in einer noch nicht veröffentlichten boshaften Legende, die in San Stefano di Calcinaia bei Florenz erzählt wird, und welche versichert, dass das Weib nicht aus einem Manne, sondern aus einem Hunde entstanden ist. Adam war eingeschlafen; der Hund trug eine seiner Rippen davon; Adam rannte hinter dem Hunde her, um sie wiederzubekommen, brachte jedoch Nichts zurück als des Hundes Schwanz, der ihm in der Hand blieb. — Der Schwanz des Esels, Pferdes oder Ferkels, der den Bauern in der Hand bleibt in andern komischen Sagen, kann vielleicht ausserdem dass er als der sichtbarste Theil zum Zeichen diene, um das verlorene oder gefallene Thier wiederzufinden, noch eine Bedeutung haben, welche der des Schwanzes von Adams Hund analog ist. — Ich hoffe, der Leser wird mir diese häufigen Anspielungen auf indecente Bilder verzeihen; doch ich bin genöthigt, auf eine Epoche zurückzugehen, in welcher der Idealismus noch in der Wiege lag, während das physische Leben noch in der ganzen Fülle seiner Kraft stand, und in welcher deshalb Bilder vorzüglich von Dingen von mehr sinnlicher Natur, die einen tieferen und bleibenderen Eindruck machten, entlehnt wurden. Es ist bekannt, dass mit der Erzeugung des vedischen Feuers durch Reibung zweier Hölzer auf das Männliche und das Weibliche angespielt wird, so dass der grossartige und hochpoetische Mythos von Prometheus seinen Ursprung einer der niedrigsten Vergleichen verdankt.

Gubernatis, die Thiere.

der Volkssage im Walde von den rächenden Hunden des Archaos zerfleischt. Von Domitian wird erzählt, dass er einen Sternendoutor, der ihm bei einer Gelegenheit das Nahen seines Todes vorausgesagt hatte, fragte, ob er denn seine eigene Todesart kenne; jener antwortete, er werde von Hunden verschlungen werden (Tod durch Hunde wird auch in einer Erzählung des Pentamerone prophesiert); Domitian befahl, um das Orakel falsch zu machen, ihn zu tödten und zu verbrennen; doch der Wind blies die Flammen aus, die Hunde kamen herbei und verschlangen den Leichnam. Boleslaus II, König von Polen, wird in der Legende vom hlgen Stanislaus von seinen eigenen Hunden auf einer Wanderung im Walde zerrissen, weil er den Heiligen zu tödten befohlen hatte. Das vedische Ungeheuer Cnshna, der Pesthund Sirius des Sonnenhimmels, und der Hund Kerberos der nächtlichen Hölle speien Flammen; sie züchtigen die Welt mit verderblichen Flammen; und die heidnische Welt versucht alle Listen, Beten und Beschwören, um sich vor ihren schrecklichen Einflüssen zu bewahren. Doch dieser Hund ist unsterblich, oder vielmehr er zeugt Nachkommen und erfüllt die Menschen von Neuem mit Schrecken in einer mehr unmittelbaren und irdischen Gestalt in der christlichen Welt. Es wird erzählt, dass vor der Geburt des hlgen Dominicus, des berühmten Erfinders der Torturen der hlgen Inquisition (eines wahrhaft satanischen Leifer), seine Mutter während ihrer Schwangerschaft träumte, sie sähe einen Hund, der einen die Welt in Flammen setzenden Feuerbrand trug. St. Dominicus machte den Traum seiner Mutter zur Wahrheit; er wurde dieser brandsühende Hund, und es auch auf allen Bildern von ihm dieser Hund mit dem Feuerbrand bei ihm. Christus ist der erweiterte, gereinigte und idealisire Prometheus, St. Dominicus, das verschlechterte, verkleinerte und fälschtere Ugeheuer Vulkan im christlichen Typus. Der Hund im heidnischen Oberbau der mexicanise en Götterwelt gewöhnlich wurde in der christlichen Mythologie der Scanzung des St. Dominicus des Feuerbrandes und des St. Dominicus des Heiligen wunden die Heidenwelt besetzen. Die christliche Feste ist Elna Vulkanis Vulcanalia feiern in den Monat August und die christliche katholische Kirche feiern in seinen Namen die neuen Heiligen der Hunde des Feuers und der Pest St. Dominicus und St. Euseb.

KAPITEL VII.

Die Katze, das Wiesel, die Maus, der Maulwurf, die Schnecke, das Ichnemou, der Skorpion, die Ameise, die Grille und die Heuschrecke.

Ich vereinige hier unter einer Rubrik mehre Thiere des Mythus, welche zwar in Wirklichkeit sehr verschiedener Natur sind, jedoch in der Mythologie zu einer Klasse gehören.

Es sind stehlende und jagende Thiere, und sie werden deshalb sehr passend in die Dunkelheit der Nacht verlegt (naktácarin ist im Sanskrit ein Beiwort sowohl der Katze wie des Diebes), in den nächtlichen Wald, in Verbindung bald mit der Jägerin Diana oder der guten Fee Mond, bald mit der hässlichen Hexe; bald erscheinen sie als die Beschützer und Helfer, bald als die Verfolger des Helden.

Es dürfte hier die Etymologie einiger indischer Wörter beizubringen sein, welche auch für den Leser von Interesse sein wird. Mârgâra, die Katze, bedeutet eigentlich: die sich putzende. Gehen wir auf den Mythus zurück, so wissen wir schon, dass eine der Hauptforderungen der Hexe ist, dass ihre Stieftochter ihr das Haar kämmt oder auch das Getreide reinigt während der Nacht, und dass die gute Fee, die Madonna, während sie sich ebenfalls das Haar kämmen lässt, Edelsteine umherstreut, spinnt und das Getreide reinigt für das gute Mädchen. Die Hexe der Nacht zwingt das Mädchen Aurora, den glänzenden Weizen des Abends von der schwarzen Spreu der Nacht zu sondern; der Mond mit seinem Silberglanze verscheucht die Schatten der Nacht. Der mârgâra oder Reiniger der Nacht, die weisse Katze, ist der Mond. Aranyamârgâra oder Waldkatze ist der Name der wilden Katze, mit welcher auch der Luchs identificirt wird. Als weisse Katze, als der Mond, beschützt sie unschuldige Wesen; als eine schwarze Katze, als die schwarze Nacht, verfolgt sie dieselben. Die Katze ist ein schlauer Jäger; überdies ist das Wort mârgâra (der Reiniger) leicht mit mârġâra, welches eigentlich bedeutet: Jäger, Spürer, der der Spur, dem mârġa, folgt, oder auch: Feind des mṛiga (als mṛigâri), zu verwechseln; der Weg ist der helle, saubere Theil des Landes, wie der Rand der weisse oder reine Theil eines Buches ist. Der Jäger kann der sein, der auf

dem Rande oder auf der Spur geht, oder auch: der, der jagt und den *mṛiga* oder das Waldthier tödtet. Der Mond (die Jägerin Diana) heisst im Sanskrit auch *mṛigarâḡa* oder König der Waldthiere, und so wie Könige pflegen, beschützt er zuweilen seine Unterthanen, bisweilen verzehrt er sie. Die Mond-Katze verzehrt die grauen Mäuse der Nacht.

Nakula ist der Name, den im Sanskrit das Ichneumon, der Feind der Mäuse, Skorpionen und Schlangen führt. Das Wort scheint von der Wurzel *naç*, *nak* = *necare* abzuleiten zu sein, so dass *nakula* der Vernichter (der nächtlichen Mäuse) zu sein scheint.

Die Maus, *mûsh*, *mûsha*, *mûshaka*, ist der Dieb, der Räuber; daher auch der Name Ratte (*a rapiendo*).

Die indischen Namen der Ameise sind *vamra* und *vamri* (neben *pipilaka*). *Vamri* hängt zusammen mit *vapâ*, *vapra*, *vapri*, Ameisenloch, und mit dem durch Metathesis entstandenen *valmika* (d. h. Ameisen gehörig), was dasselbe bedeutet. Das lateinische *formica* vereinigt die beiden Formen *vamri* und *valmika*. Die Wurzeln sind *vap*, in der Bedeutung von hinstreuen, hinwerfen, und *vam*, auswerfen oder ausbrechen, wie das die Ameisen thun, wenn sie die kleinen Erdhügel errichten.

Im *Mahâbhârata* heisst auch das Schlangenloch *valmika*; hieraus lässt sich die Fabel in dem dritten Buche des *Pañcâtantra* erklären, in welcher wir eine Schlange haben, die gegen Ameisen kämpft. Sie tödtet viele von ihnen, doch ihre Zahl ist so unermesslich, dass sie zuletzt unterliegen muss. So kämpft auch in dem mythischen Himmel der Veden *Indra* in Gestalt eines *vamra* oder einer Ameise siegreich gegen das alte Ungeheuer, das den Himmel bestürmt.¹ Ja, noch mehr, im *Pañcâtantra* stechen und beißen die Ameisen die Schlange und tödten sie; so giebt *Indra* (der, wie wir schon sagten, in der Wolke oder der Nacht eine Ameise ist) den Ameisen die habstüchtige Schlange, den Sohn des *Agru*, die er aus ihrem Versteck zieht.² Schliesslich bietet uns der *Ṛigveda* a noch eine andere sonderbare Einzelheit. Die beiden *Açvins* kommen dem *Vamra* (oder *Indra* in seiner Ameisengestalt, d. h.

¹ *Vṛiddhasya çid vardhato dyâm inakshataḥ stavâno vamro vi ḡaghâna samdihah; Ṛigv. I, 51, 9.*

² *Vamribhiḥ putram agruvo adânam niveçanâd dhariva â ḡabhartha; Ṛigv. IV, 19, 9. — Eine Variation ist der Igel, der die Viper zum Verlassen der Höhle zwingt (Kap. V).*

der Ameise) zu Hilfe, während er trinkt (vamram vipipānam). Die Ameise wirft kleine Erdhügel auf, indem sie in den Boden sticht. Die Wurzel vap, welche werfen, verstreuen bedeutet, hat auch die Bedeutung: schneiden, und vielleicht: ein Loch machen. Das Convexe hat das Concave zur Voraussetzung, und vam ist mit vap verwandt (wie somnus mit ὕπνος, svapna und sopor). Indra, als Ameise, ist der Verwunder, der Beisser der Schlange. Er lässt sie aus ihrer Höhle kommen, oder speit sie aus (eructat); die beiden etymologischen Begriffe finden sich im Mythos wieder. Die Waffen, mit denen Indra die Schlange verwundet, sind unzweifelhaft bald die Sonnenstrahlen, bald die Donnerkeile. Indra in der Wolke trinkt den Soma. Die Ameise trinkt, und während sie trinkt, kommen ihr die Açvins zu Hilfe; denn ohne Zweifel ist die Ameise, wenn sie trinkt, in Gefahr zu ertrinken. Und das führt uns auf die Geschichte von den dankbaren Thieren, in welcher der junge Held eine Ameise findet, die nahe am Ertrinken ist.

Im vierundzwanzigsten der von mir veröffentlichten toscanischen Feenmärchen sieht der Sohn des Schäfers, als er auf einen guten Rath, den er erhalten. Jedem, den er trifft, Gutes zu thun beschliesst, auf dem Wege einen Ameisenbügel, der nahe daran ist, vom Wasser zerstört zu werden; er macht also einen Wall darum und rettet so die Ameisen; ¹ diese ihrerseits zahlen die Schuld zurück. Der König des Landes verlangt von dem jungen Mann dafür, dass er seine Tochter zur Ehe erhält, dass er die verschiedenen Arten Getreide auf einem Kornboden von einander sondere; da marschirt Kaptain Formicola mit seiner Armee herbei und besorgt das Geschäft. In andern Versionen dieses Märchens haben wir statt der Eindämmung das Blatt, das der Held unter die Ameise legt, so dass sie aus dem Wasser in der Fussspur eines Pferdes herausschwimmen kann, was uns das Lotusblatt in's Gedächtniss ruft, auf welchem die indische Gottheit im Ocean schwimmt. Dieses Wasser, in welchem die Ameise ertrinkt, ward später in die sprichwörtliche Ameisen-

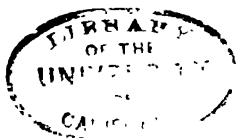
¹ Die Zwerg-Einsiedler, welche ein Blatt auf einem Karren fortschaffen und beinah' in dem Wasser, das in der Fussspur einer Kuh steht, ertrinken, und die Indra fluchen, welcher lächelnd vorbeigeht, ohne ihnen zu helfen, im Mahābhārata sind eine Variation dieser selben Ameisen. — Vgl. die Kapitel über den Elephanten und über die Fische, wo wir Indra haben, der zu versinken fürchtet.

milch¹ verändert, welche bald dazu dient, eine Unmöglichkeit zu bezeichnen, bald, auf Indra, die mythische Ameise bezogen, die ambrosische und Regen-Feuchtigkeit darstellt. In dem sechsten sicilianischen Märchen bei Frau Gonzenbach erhält der Knabe Guiseppe, der den hungrigen Ameisen Brodkrumen gegeben hat, von dem König derselben ein Ameisenei zum Geschenk, damit er sich desselben in der Noth bediene. Als er eine Ameise werden will, um in den Palast des Riesen einzudringen, hat er nur das Ameisenei auf die Erde fallen zu lassen und dabei zu sagen: „Ich bin ein Christ und werde eine Ameise,“ was dann sofort vor sich geht. In demselben Märchen verschafft sich Giuseppe Schafe, um die Schlange durch deren Geruch anzuziehen und sie aus ihrem Schlupfwinkel hervorzulocken. Hier kommen wir augenscheinlich wieder auf das vedische Thema von Indra, welcher die Schlange herauslockt, um sie den Ameisen zu übergeben. In der achten Erzählung des vierten Buches des *Pentamerone* zeigt die Ameise dem Mädchen Cianna, welches die Mutter der Zeit suchen geht, den dritten Theil des Weges; an der Thür ihres Hauses werde Cianna eine Schlange, die sich in den Schwanz beisst, finden (das bekannte Symbol des cyklischen Tages oder Jahres und der Zeit im Alterthum), sie solle dann die Mutter der Zeit fragen, auf welche Weise die Ameisen hundert Jahre leben können. Die Mutter der Zeit antwortet Cianna, die Ameisen würden dann hundert Jahre leben, wenn sie das Fliegen lassen können, insofern als „*quando la formica vo morire, mette l'ascelle*“ (d. h. die Flügel). Die Ameise, für diesen guten Rath dankbar, zeigt Cianna und ihren Brüdern die Stelle unter der Erde, wo die Diebe ihren Schatz niedergelegt haben. Wir erinnern auch an die Erzählung von den Ameisen, welche Gerstenkörner in den Mund des königlichen Kindes Midas legen, um seinen künftigen Reichthum anzuzeigen. Bei Herodot (III) und bei Tzetzes² finde ich die sonderbare Bemerkung, dass es in

¹ *Fa cunto ca no le mancava lo latto de la formica; Pentamerone I, 8.*

² *Biblion Istorikon XII, 404.* — In der Epist. Presb. Johannis lesen wir ebenfalls: „*In quadam provincia nostra sunt formicae in magnitudine catulorum, habentes VII pedes et alas IV. Istae formicae ab occasu solis ad ortum morantur sub terra et fodiunt purissimum aurum tota nocte — quaerunt victum suum tota die. In nocte autem veniunt homines de cunctis civitatibus ad colligendum ipsum aurum et imponunt elephantibus. Quando formicae sunt supra terram, nullus ibi audet accedere propter crudelitatem et ferocitatem ipsarum.*“

Indien Ameisen giebt, die so gross wie Fische sind, und welche goldene Schätze in ihren Löchern haben; die Weizenkörner sind dieses Gold. Der Morgen- und der Abendhimmel werden bisweilen mit goldenen Kornböden verglichen; die Ameisen sondern das Korn während der Nacht, indem sie es von Westen nach Osten tragen und es von allem Ureinen säubern, oder den Himmel von den nächtlichen Schatten reinigen. Die Arbeit, welche jeden Abend von der Hexe dem Mädchen Abend-Aurora aufgetragen wird, wird in einer Nacht von den schwarzen Ameisen des Nachthimmels fertig gemacht. Bisweilen trifft das Mädchen auf dem Wege die gute Fee (den Mond), welche ihr zu Hilfe kommt; das Mädchen, welchem die Ameisen beistehen, begegnet der Mond-Madonna. Doch der Mond heisst auch der Springer oder Hüpfen, eine nächtliche Eidechse; die Finsterniss, die Wolke und die dunkelfarbige Erde (bei Mondfinsternissen) sind zu gleicher Zeit Ameisenbügel und schwarze Ameisen, welche über den Mond oder vor dem Monde gehn; und deshalb heisst es in der Fabel, dass die Ameise im Wettlauf die Eidechse besiegte. Die Eidechse, *çarabha*, *çalabha*, wird uns als ein unvorsichtiges Thier in zwei Sprüchen des ersten und vierten Buchs des Pañcātāntra dargestellt. Die grüne Heuschrecke oder Eidechse springt; der schönhaarige Mond springt. (Ich bemerkte schon in dem Kapitel über den Esel, wie die Worte *hari* und *harit* sowohl grün als schön, und auch gelb bedenten; im zweiten Gesange des sechsten Buches des Râmâyāṇa heisst es von dem Affen Çarabha, er bewohne den Berg Çandra oder das Mondgebirge; Çarabha erscheint also als der Mond.) Eidechse und Heuschrecke springen (vgl. Kapitel VIII); daher ist die Ameise nicht nur mit der Eidechse, sondern auch mit der Heuschrecke in Verbindung: die indische Bezeichnung *çarabha* bedeutet sowohl Heuschrecke (im Sanskrit auch *varṣhakarī* genannt) als Eidechse. In einem der Montferratensischen Volkslieder, die von Herrn Ferraro gesammelt sind, haben wir die Hochzeit der Heuschrecke und der Ameise; die Elster, die Maus, der Ortolan, die Krähe und der Goldfink bringen zur Hochzeit ein wenig gehacktes Stroh, ein Kissen, Brod, Käse und Wein. In den von Giuseppe Tigri veröffentlichten toscanischen Volksliedern finde ich das Wort *grillo* (Heimchen) in der Bedeutung von Liebhaber gebraucht. Im Italienischen bedeutet *grillo* auch Lanne, Caprice, besonders verlebte Lanne; so auch im Deutschen. *Medico grillo* nennt man



einen närrischen Arzt.¹ Ferner muss die Heuschrecke der *Rather par excellence* sein. In Italien pflegen wir am Schluss eines Räthsels, das wir aufgeben, noch hinzuzufügen: „*indovinala, grillo*“ (rath' es, Grille); dieser Ausdruck geht vielleicht auf den scheinbaren Narren des Volksmärchens zurück, der sich schliesslich immer weise zeigt. Die in der Wolke und dem Dunkel der Nacht eingeschlossene Sonne ist gewöhnlich der Dumme, doch sie ist zugleich auch der Narr, der im Reiche der Todten Alles sieht, hört und lernt; und auch der Mond, als Heuschrecke oder Eidechse personificirt, ist ebenfalls der scheinbare Narr, der Alles weiss, sieht, versteht und lehrt; nach dem Monde werden *Prognostica* gestellt; daher können dem grillenhaften Monde oder der himmlischen Grille Räthsel aufgegeben werden. Im Italienischen sind die Redensarten: „*aver la luna*“ und „*avere il grillo*“ gleichbedeutend: einen nervösen Anfall, den Spleen haben. Ich finde auch die Hochzeit von Ameise und Heuschrecke in einem sehr volksthümlichen, bis jetzt noch nicht publicirten toscanischen Liede. Die Ameise fragt das Heimchen, ob es sie heirathen will; wenn nicht, so möge es sich um seine eigenen Angelegenheiten kümmern, d. h. sie allein lassen. Dann beginnt die Erzählung. Das Heimchen geht in ein Flachsfeld; die Ameise bittet um einen Faden, um selbst Schürzen und Hemden zur Hochzeit zu machen; darauf sagt das Heimchen, es wolle sie heirathen. Das Heimchen geht in ein Wickenfeld; die Ameise bittet um zehn Wicken, um vier davon in einer Schmorpfanne zu kochen, und sechs auf den Bratspiess zu stecken, für das Hochzeitsmahl. Nach der Hochzeit treibt das Heimchen das Geschäft eines Obsthändlers, dann das eines Gastwirthes; doch macht es so schlechte Geschäfte, dass es erst seine eigenen weiten Hosen versetzen muss, und dann bankrott wird und seine Frau, die Ameise, schlägt; zuletzt stirbt es im Elend. Da wird die Ameise ohnmächtig, sie wirft sich aufs Bett und schlägt vor Kummer ihre Brust mit ihrer Ferse (wie Ameisen thun, wenn sie sterben).² Die Hochzeit der schwarzen Ameise, der Finsterniss der Nacht, mit dem Monde,

¹ Der historische Ursprung dieses Ausdrucks wird in einem Bologneser Arzt des zwölften Jahrhunderts, Namens Grillo gesucht. — Vgl. Fanfani, *Vocabolario dell' uso Toscano* s. v. „grillo“.

² Die Worte des Liedes von dieser sonderbaren Hochzeit, das ich in San Stefano di Calcinaia bei Florenz singen hörte, lauten folgendermassen:

der Eidechse, dem Heimchen, findet am Abend statt; das Heimchen stirbt, der Mond erblasst, und die schwarze Ameise, die Nacht, verschwindet ebenfalls. Im Pañcātāntra werden die Eidechsen durch Feuer vernichtet. In dem sogenannten Briefe Alexanders des Grossen an Olympias¹ finde ich die Ameisen durch Feuer verschreckt, als sie versuchen, Pferde und Helden in einer Entfernung zu halten. Diese aussergewöhnlichen Ameisen

„Grillo, mio grillo,
Se tu vuoi moglie, dillo;
Se tu n' la vuoi,
Abbada a' fatti tuoi.

Tinfillulalera
Linfillulalà.

„Povero grillo, 'n un campo di lino,
La formicuccia gne ne chiese un filo.
D'un filo solo, cosa ne vuoi tu fare?
Grembi e camicie; mi vuo' maritare.
Disse lo grillo: — Ti piglierò io.
La formicuccia: — Son contenta anch' io.

Tinfillul., &c.

„Povero grillo, 'n un campo di ceci;
La formicuccia gne ne chiese dieci
Di dieci soli, cosa ne vuoi tu fare?
Quattro di stufa, e sei li vuo' girare.

Tinfillul., &c.

„Povero grillo faceva l'ortolano
L'andava a spasso col ravello in mano;
Povero grillo, andava a Pontedera.
Con le vilancie pesava la miseria.

Tinfillul., &c.

„Povero grillo, l'andiede a Monteboni,
Dalla miseria l'impegnò i calzoni;
Povero grillo faceva l'oste a Colle,
L'andò fallito e bastonò la moglie.

Tinfillul., &c.

„La formicuccia andò alla festa a il Porto.
Ebbe la nova che il suo grillo era morto
La formicuccia, quando seppe la nova
La cascò in terra, stette svenuta un 'ora.
La formicuccia si buttò su il letto,
Con le calcagna si batteva il petto.

Tinfillul., &c.

¹ Vgl. Zacher, Pseudo-Callisthenes, Halle 1867.

rufen uns die *ἵππομόρμηκες* oder Pferdeameisen der Griechen ins Gedächtniss. Die Ameisen, die Insekten des Waldes Nacht, belästigen den Helden und das Sonnenross, welche denselben durch-eilen; die schwarzen Ameisen der Nacht werden durch das Sonnenfeuer des Morgens verscheucht; das verstehen wir um so besser, wenn Tzetzes a. a. O. die indischen Ameisen so gross wie Füchse nennt; wenn Plinius im eilften Buche seiner H. N. sagt, sie hätten die Farbe von Katzen und die Grösse ägyptischer Wölfe; und wenn Solinus berichtet, dass sie die Gestalt eines grossen Hundes mit Löwenfüssen hätten, mit welchen letzteren sie Gold ausgraben. Aelian nennt sie „Wächter des Goldes“ (*τὸν χρυσὸν φυλάττοντες*). Augenscheinlich zeigen sich die Ameisen hier schon von einer dämonischen ungeheuerlichen Seite. Mehre andere alte Schriftsteller haben über diese indischen Ameisen geschrieben; so Herodot, Strabo, Philostratus und Lucian. Ich will hier, als für unser Thema interessant, nur erwähnen, dass sie nach Lucian das Gold bei Nacht ausgraben, und dass nach Plinius die Ameisen im Winter Gold ausscharren (Nacht und Winter sind in der Mythologie oft gleichbedeutend). „Die Inder jedoch stehlen es während des Sommers, in welcher Zeit die Ameisen wegen der Dünste in ihren unterirdischen Schlupfwinkeln verborgen bleiben; durch den Geruch herbeigeloct, rennen sie jedoch zuweilen heraus und schneiden oft die Inder in Stücke, obwohl diese auf sehr schnellen Kamelen fliehen; so wild und goldgierig sind sie.“¹ Dieses Ameisenungeheuer, mit Löwenklauen, das Plinius auch als gehört beschreibt, streift sehr nahe an den mythischen schwarzen Skorpion der Wolken und der Nacht, den vedischen *Vṛiççika*, welcher, bald ein sehr kleiner Vogel (*iyattikâ çakuntikâ*), bald ein sehr kleines Ichneumon (*kushumbhaka*, eigentlich: der kleine goldene, vielleicht die junge Morgensonne), mit seinem Zahn (*aç-manâ*, eigentlich mit dem Beisser) vernichtet, das Gift verschluckend oder fortnehmend, wie Krüge das Wasser aufnehmen, d. h. die Sonnenstrahlen zerstreuen die Dünste der in der Wolke oder der Finsterniss eingeschlossenen Sonne.² Hier erscheint das Ichneumon (*viverra ichneumon*) als der Wohlthäter des Skorpions viel mehr denn als sein Feind; es benimmt ihm das Gift, d. h. es befreit die Sonne aus dem Zeichen des Skorpions, aus den Dünsten, welche sie umhüllen. Das Ich-

¹ Plinius, Hist. Nat. XI, 31.

² *Iyattikâ çakuntikâ sakâ çaghâsa te visham; Rîg v. I, 191, 11.*

neumon heisst im Sanskrit *nakula*. In der zwölften Erzählung des ersten Buches des *Pañcātāntra* sehen wir es als den erklärten Feind der schwarzen Schlange, welche es in ihrer Höhle tötet. Doch sofern das Wiesel-Ichneumon giftige Thiere beisst, muss es sich selbst von dem Gifte befreien, das es infolge dessen eingesogen hat. Deshalb wird schon im *Atharvaveda* des Heilkrautes Erwähnung gethan, mit welchem sich der *nakula* (es ist dies auch der Name des einen der beiden Söhne der *Açvins* im *Mahābhārata*) von dem Biss giftiger Thiere, d. h. Schlangen, Skorpionen und Mäuseungeheuer, seiner Feinde, heilt. Das Wiesel (*mustela*), welches sich nur wenig von dem Ichneumon unterscheidet, ist im Mythos fast mit ihm identisch. Es kämpft, wie Aristoteles im neunten Buche seiner Thiergeschichte berichtet, ebenfalls gegen Schlangen, nachdem es das berühmte Kraut „Raute“ gegessen, dessen Geruch den Schlangen unerträglich sein soll. Wie uns aber sein lateinischer Name besagt, ist es nicht weniger geschickt als Mäusejäger. Der Leser ist ohne Zweifel mit der äsopischen Fabel von dem Wiesel vertraut, welches den Menschen um seine Freiheit bittet für den ihm durch Ausrottung der Ratten geleisteten Dienst, und ebenso mit der des *Phaedrus* von dem alten Wiesel, welches im Mehltrug Mäuse fängt, indem es sich in dem Mehl zusammenrollt, so dass die Mäuse es für eine feste Masse halten und getrost herankommen. Der *Parasit* des *Plautus* rechnet auf ein gutes Mittagessen für sich, weil er einem Wiesel begegnet ist, das eine ganze Maus mit Ausnahme der Füsse fortschleppte (*auspicio hodie optumo exivi foras; mustela murem abstulit praeter pedes*);¹ da jedoch das gehoffte Mittagessen sich nicht einstellen will, so erklärt er das Vorzeichen für falsch und nennt das Wiesel einen Unglückspropheten, da es an einem und demselben Tage zehn Mal seinen Platz ändert. Nach dem neunten Buche von *Ovids Metamorphosen* wurde die Jungfrau *Galanthis* von der Göttin *Lucina* (dem Monde) in ein Wiesel verwandelt, weil sie eine Lüge erzählt hatte, indem sie die Geburt des *Herakles* verkündigte, bevor sie stattgefunden:

„*Strenuitas antiqua manet, nec̄terga colorem
Amisere suum, forma est diversa priori;
Quae, quia mendaci parientem iuverat ore,
Ore parit.*“

Der Volksaberglaube, welcher das Wiesel sein Junges durch den

¹ IV, 1.

Mund hervorbringen lässt, hatte wahrscheinlich seinen Ursprung in dieser Fabel. Aus dem Munde kommen unzeitige Worte. Simonides Amorginus¹ vergleicht böse Weiber mit Wiesel. Der Mond, welcher die plappernde Galanthis in ein Wiesel verwandelt, scheint identisch zu sein mit dem weissen Monde, der selbst in ein weisses Wiesel verwandelt wird, dem Monde, der den nächtlichen Himmel erforscht und alle seine Geheimnisse aufdeckt.

Ameisen, Mäuse, Maulwürfe (wie Schlangen) bleiben, im Gegensatz hiezu, gern verborgen und halten auch ihre Geheimnisse gern verborgen. Das Ichneumon, das Wiesel und die Katze kommen gewöhnlich aus ihren Verstecken heraus und verfolgen Jeden, der verborgen ist, indem sie aus den Verstecken Alles, was sie können, forttragen. Sie sind sowohl selbst Diebe als machen sie auf andere Diebe Jagd.²

Der Uebergang von dem lateinischen *mustela* zu der sanskritischen Katze *mūshakārāti* oder *mūshikāntakṛit* ist jetzt leicht.

Im *Pañcātāntra* wird die Katze Butterohr (*dādhikarṇa*), oder: die mit den weissen Ohren, welche sich stellt, als bereue sie ihre Verbrechen, aufgefordert, als Richter einen Streit zu schlichten, welcher zwischen dem Sperling, *kapiṅgala*,³ und dem Hasen, *sīghraga* (eig. Schnellgeher) schwebt. Der Letztere hatte nämlich während der Abwesenheit des Sperlings in dessen Behausung sein Domicil aufgeschlagen. Butter-Ohr löst die Frage, indem er sich taub stellt und die beiden streitenden Parteien er sucht, näher zu kommen, um ihre Argumente seinen Ohren anzuvertrauen; der Hase und der Sperling schenken ihm Glauben und nähern sich; da macht die Katze einen Satz und verschlingt Beide. Im *Hitopadeṣa*⁴ haben wir statt des Sperlings den Geier *caradgava*, den der Tod ereilt, weil er der Katze Gastfreundschaft erwiesen hat, „deren Abstammung er weder, noch deren Charakter er kannte“ (*agnātakulaṣila*). Im *Tuti-Name*⁵ haben wir statt der Katze den Luchs,⁶ der selbst das von dem

¹ Bei Stobaeus; Bergk, *anthol. lyrica*, Simon. Am. 7, 50 ff.

² Die Ungarn und Toskaner glauben, dass eine gute Katze selbst gestohlen sein muss, um ein schlauer Dieb zu sein.

³ Nach dem Pet. WB.: Haselhuhn.

⁴ I, 49.

⁵ II p. 122.

⁶ Die Vergesslichkeit des Luchses wie die der Katze ist sprichwörtlich. *Verum tu quod natura lynces insitum habent, ne post tergum respicientes*

Affen bewachte Haus des Löwen zu besitzen wünscht; er erschreckt den Löwen und schlägt ihn in die Flucht. Im Anvari-Suhaili¹ finden wir statt der Katze oder des Luchses den Leopard. Im Mahâbhârata² finden wir die Fabel von der bussfertigen Katze wieder. Die Katze flösst durch die Kasteiung, die sie an den Ufern des Ganges übt, den Vögeln Vertrauen ein, die sich um sie versammeln, um sie zu ehren. Nach einiger Zeit ahmen die Mäuse das Beispiel der Vögel nach und stellen sich unter den Schutze der Katze, dass dieselbe sie vertheidige. Die Katze macht sich aus ihnen jeden Tag ihre Mahlzeit, indem sie eine oder zwei veranlasst, sie an den Strom zu begleiten, und wird ausserordentlich dick und fett, während der Mäuse immer weniger werden. Da beschliesst eine weise Maus, eines Tages der Katze, wenn sie zum Strom geht, zu folgen; die Katze verzehrt Beide: die Maus, die sie begleitet, und die Spionin. Darauf entdecken die Mäuse den Witz und räumen schleunigst den gefährlichen Ort. Die büssende Katze ist schon im Gesetzbuche des Manu sprichwörtlich.³ In Reineke Fuchs von Göthe⁴ geht der Kater auf den bösen Rath des Fuchses in das Haus des Pfaffen auf Diebstahl; als Alle über ihn herfielen, —

meminerint priorum et mens perdat quod oculi videre desiderint, ita nostrae necessitudinis penitus oblitus;“ so schreibt St. Hieronymus an Chrisog. — So heisst es vom Luchs bei Aelian, dass er seinen Urin mit Sand bedeckt (gleich der Katze), so dass die Menschen ihn nicht finden können; denn in sieben Tagen bildet sich aus diesem Urin der kostbare Stein Lynceurion. Die Katze, welche bei Nacht sieht, der Luchs, der durch undurchsichtige Körper hindurchsieht, die Fabel von Lynceus, der nach Plinius an einem Tage den ersten und den letzten Mond im Sternbilde des Widlers sah, und der Luchs, welcher nach Apollonius durch die Erde hindurch sah, was in der Hölle vorging, rufen uns den Mond ins Gedächtniss, die weise und allsehende Fee des Himmels, und den unterirdischen Mond.

¹ Angeführt von Benfey in der Einleitung zum Pañcatantra.

² V, 5421—5448.

³ „Let no man, apprised of this law, present even water to a priest who acts like a cat;“ IV, 192 (Uebersetzung von Jones), und Graves' Chamney Haughton, ed. Percival, Madras 1863. — In einem russischen Märchen, welches Afanassieff in seinen Bemerkungen zum ersten Bande seiner Sammlung anführt, stellt sich der Kater Eustachio als Büsser oder Mönch, um die Maus zu fressen, wenn sie vorbeikommt. Als bemerkt wird, dass der Kater zu fett für einen Büsser ist, entgegnet er, er esse nur, weil er das der Erhaltung seiner Gesundheit schuldig sei.

⁴ III, 147.

„Sprang er wüthend entschlossen
Zwischen die Schenkel des Pfaffen und biss und kratzte gefährlich.“

Der Roman du Renard¹ lässt das Weib des Priesters,
als dieser durch den Kater verstümmelt ist, ausrufen:

„C'en est fait de nos amours!
Je suis veuve sans recours!“

In demselben Roman lesen wir, als der Kater Tibert, der
Gesandte des Königs Lion in Mantpertuis, wo der Fuchs herrscht,
ankommt:

„Tibert lui présenta la patte;
Il fait le saint, il fait la chatte!
Mais à bon chat, bon rat! Renard aussi le flatte!
Il s'entend à dorer ses paroles de miel!
Si l'un est saint, l'autre est hermite;
Si l'un est chatte, l'autre est mite.“

In einem noch nicht veröffentlichten toskanischen Märchen,
das ich aus dem Munde der Bauerfrau Uliva Selvi habe, die es
mir in Antignano bei Livorno erzählte, finden wir den Fuchs, der
die Maus in den Laden eines Metzgers einlädt, der kürzlich ein
Ferkel geschlachtet hat. Die Maus verspricht, das Holz zu nagen,
bis das Loch gross genug ist, dass der Fuchs hindurchschlüpfen
kann; der Fuchs isst so lange, als er noch durch das Loch wieder
zurück kann, und macht sich dann davon; die Maus aber mäset
sich so, dass das Loch für sie zu klein ist; die Katze kommt und
frisst sie auf.

Im vierunddreissigsten Märchen des zweiten Buches bei
Afanassieff kommt die Katze wieder, wie in Indien, in Ver-
bindung mit dem Sperling vor, doch nicht, um ihn zu verzehren;
im Gegentheil, sie sind gute Freunde und befreien zweimal den
jungen Helden von der Hexe. Das ist eine Erscheinungsform der
Açvins. Im siebenundsechzigsten Märchen des sechsten Buches
kehren die beiden Açvins in der Gestalt eines Hundes und einer
Katze wieder. (bald in Feindschaft miteinander, wie es ja auch
oft die beiden mythischen Brüder sind, bald Freunde auf Leben
und Tod). Ein junger Mann kauft für hundert Rubel einen Hund
mit Hängeohren, und für ein weiteres Hundert eine Katze mit

¹ Uebersetzung von Ch. Potvin, Paris und Brüssel 1861.

einem goldenen Schwanz;¹ beide pflegt er gut. Mit ferneren hundert Rubeln erwirbt er den Ring einer todten Prinzessin, aus welchem dreissig Knaben und hundertundsiebzig Helden, die alle mögliche Wunder verrichten, auf Wunsch des Besitzers herauskommen können. Durch diese Wunderdinge wird es dem jungen Mann möglich, die Tochter des Königs zu freien; da jedoch die Letztere ihn vernichten will, macht sie ihn betrunken, stiehlt ihm den Ring und entflieht in ein sehr weit entferntes Reich. Der Tzar lässt den Jüngling ins Gefängniss werfen; der Hund und die Katze gehen den verlorenen Ring wiederfinden. Als sie über den Strom setzen müssen, schwimmt der Hund und trägt die Katze auf seinem Rücken (der Blinde und der Lahme, St. Christophorus und Christus). Sie gelangen an den Ort, wo die Prinzessin lebt, und treten in ihre Wohnung. Sie vermietthen sich bei dem Koch und der Hausmagd; die Katze jagt, ihrem natürlichen Instinct folgend, eine Maus, worauf diese um ihr Leben bittet und verspricht, der Katze den Ring zu bringen. Die Prinzessin schläft mit dem Ringe im Munde; die Maus steckt ihren Schwanz in ihren Mund; die Prinzessin spuckt aus, der Ring kommt dabei heraus und wird von dem Hunde und der Katze genommen, welche den jungen Mann befreien und die flüchtige Tzarentochter zwingen, in ihre Heimath zurückzukehren.

In dem folgenden Märchen bei Afanassieff machen die beiden ältern Schwestern, als die jüngste dem Iwan Tzarevié drei Söhne schenkt, aus Neid den Prinzen glauben, dass sie eine Katze, einen Hund und ein gewöhnliches Kind zur Welt gebracht habe. Die drei wirklichen Söhne werden entführt; die Prinzessin wird geblendet und mit dem untergeschobenen Kinde in ein Fass eingeschlossen, welches in die See geworfen wird. Das Fass, kommt jedoch ans Ufer und öffnet sich;² der untergeschobene Sohn wäscht sofort die Augen der Prinzessin mit heissem Wasser und sie gewinnt die Sehkraft wieder, worauf sie ihre drei glänzenden Söhne wiederfindet, welche Alles, was ihnen nahe ist, mit ihrem Glanze erhellen, und sich wieder mit ihrem Gatten vereinigt.

¹ Vgl. Afan. V, 32, wo ein tugendhafter Arbeiter eine Katze für eine Kopeke kauft, den einzigen Lohn, den er sich für seine Arbeit ausbedungen hatte; dieselbe Katze kauft der König für drei Schiffe. Mit einer andern Kopeke, die er für eine andere Arbeit erhalten, befreit der Arbeiter die Tochter des Königs und heirathet sie.

² Vgl. Analoges in Kap. I, z. B. Emil, den faulen und dummen Jungen, und die blinde Frau, die ihr Gesicht wiedererlangt.

In einer russischen Variation dieses Märchens werden die drei Söhne von der Hexe in drei Tauben verwandelt; die Prinzessin mit dem untergeschobenen Sohn wird aus der See gerettet und flüchtet sich auf ein Eiland, wo auf einer goldenen Säule sitzend, eine weise Katze Balladen singt und Geschichten erzählt. Die drei Tauben verwandeln sich in schöne Jünglinge, deren Beine bis zum Knie von Silber, deren Brust von Gold, deren Stirne dem Mond gleich, und deren Seiten von Sternen sind, und gewinnen ihren Vater und Mutter wieder.

Nach der griechischen Kosmogonie schufen die Sonne und der Mond die Thiere; die Sonne schuf den Löwen, der Mond die Katze. Im fünften Buche von Ovids *Metamorphosen* nimmt Diana, als die Götter vor den Riesen fliehen, die Gestalt einer Katze an.¹ In Sicilien ist die Katze der heiligen Martha heilig, und man nimmt auf sie grosse Rücksicht, um die heilige Dame nicht zu reizen: wer eine Katze tötet, soll sieben Jahre lang Unglück haben. In dem alten deutschen Glauben wird die Göttin Freya von zwei Katzen gezogen. Gegenwärtig sind Katze und Maus der St. Gertrude heilig. Im zweiundsechzigsten Märchen des sechsten Buches bei Afanassieff haben wir die plappernde Katze, welche der Held Baldak im Gebiete des feindlichen Sultans (d. h. in der winterlichen Nacht) tödten muss. Im achten Märchen des vierten Buches des *Pentamerone* finden wir auch eine Katze, welche die Rolle eines Spions des Ogre spielt; in der zehnten Erzählung des *Pentamerone* und in der ersten der *Novelline di San Stefano di Calcinai* dagegen enthüllt die Katze dem Prinzen die Verrätherei der Hexe. Im dreiundzwanzigsten Märchen des vierten Buches bei Afanassieff erscheint der Kater Katofei als der Gemahl der Füchsin, welche ihn für einen Bürgermeister ausgiebt. Vereint erschrecken sie den Wolf und den Bären,² indem der Kater auf einen Baum

¹ *Huc quoque terrigenam venisse Typhoea narrat,
Et se mentitis superos celasse figuris;
,Duxque gregis', dixit, ,fit Jupiter; unde recurvis
Nunc quoque formatus Lybis est cum cornibus Ammon.
Delius in corvo, proles Semeleia capro,
Fele soror Phoebi, nivea Saturnia vacca,
Pisce Venus latuit, Cyllenius ibidis alis.'*

v. 325—332.

² Bei Afan. III, 18 erschreckt die Katze den Wolf und den Bären in Gemeinschaft mit dem Lamm (III, 19 mit dem Ziegenbock).

hinaufklettert. In den äsopischen Fabeln dagegen streiten sich Fuchs und Katze, welches von ihnen das höherstehende Thier sei; die Katze lässt den Hund den Fuchs fangen, während sie selbst auf einen Baum klettert. Im dritten Mährchen des zweiten Buches bei Afanassiëff verbündet sich die Katze mit dem Hahn, um Baumrinde zu suchen; sie befreit ihren Kameraden drei Mal von dem Fuchs, welcher mit ihm davon gerannt ist; das dritte Mal befreit die Katze nicht nur den Hahn, sondern frisst auch die vier jungen Füchse. Im dreissigsten Mährchen des vierten Buches befreit die Katze Catonaïevic, der Sohn Catos (dieser Name ist aus dem Doppelsinn zwischen den Worten catus und cato abzuleiten; im Französischen haben wir neben chat noch chaton, chatonique etc.), den Hahn zwei Mal aus der Gewalt des Fuchses, doch das dritte Mal verzehrt der Fuchs den armen Vogel. In einer russischen Variation tödtet die Katze die fünf kleinen Füchse und dann den Fuchs selbst, nachdem sie Folgendes gesungen:

„Die Katze geht auf ihren Füßen
In rothen Stiefeln;
Sie trägt ein Schwert an der Seite,
Und einen Stock an der Hüfte;
Sie will den Fuchs tödten,
Und seine Seele verderben.“¹

In einer andern Variation gehen Katze und Lamm, den Hahn aus der Gewalt des Fuchses zu befreien. Der letztere hat sieben Töchter. Die Katze und das Lamm locken sie durch Lieder heraus und tödten sie, eine nach der anderen, indem sie sie an der Stirn verwunden; darauf tödten sie den Fuchs selbst und befreien so den Hahn. Im dem Roman vom Fuchs ist die Katze der Henker und bindet den Fuchs an den Galgen.

Im dritten Mährchen des ersten Buches lehrt die Katze dem guten Mädchen, welchem sie zu Dank verpflichtet ist, weil diese ihr Schinken zu essen gegeben hat, wie sie entfliehen kann, und

¹ „Idiot kot na nagáh,
V krasnih sapagáh,
Nessiot sabliu na plessié;
A palocku pri bedrié,
Hocíet lissu parubit,
Ieìa dushu zagubit.“

Der gestiefelte Kater hilft in dem Perraultschen Mährchen dem dritten Bruder.

gibt ihr das übliche Tuch, welches, zu Boden geworfen, einen Strom erscheinen lässt, und den üblichen Kamm, welcher in gleicher Weise einen undurchdringlichen Wald vor der Hexe entstehen lässt, welche dem Mädchen naheilt, um es zu verschlingen.

Wir sahen schon den vedischen Mond, welcher das Hochzeitsgewand mit einem Faden näht, der nicht reisst. In dem russischen Märchen bemerkten wir schon, wie die kleine Puppe, um das gute Mädchen zu verpflichten, ein Hemde für den Tzaren macht, das so fein ist, dass Niemand ein gleiches herstellen kann. In dem berühmten Märchen der geistreichen Madame d'Aulnoy, *La Chatte Blanche* (dessen literarische Redaction ganz sicher jüngeren Datums ist, dessen wesentlicher sagenhafter Inhalt jedoch durchaus alt ist, trotz gewisser Modificationen im Einzelnen, welche es im Laufe der Tradition hat erleiden müssen) haben wir die weisse Katze *Blanchette*, schwarz verschleiert, welche das bezauberte Schloss bewohnt, auf einem Affen reitet, spricht und dem jungen Prinzen, der auf einem hölzernen Pferde (dem Walde der Nacht) reitet, in einer Eichel den schönsten kleinen Hund giebt, der jemals auf der Welt existirte, damit er ihn zu seinem königlichen Vater bringe — einen kleinen Hund, „plus beau que la canicule“ (offenbar die Sonne selbst, welche aus dem goldenen Ei, resp. der Eichel herauskommt), der durch einen Ring hindurchgeht (die Sonnenscheibe), und dann ein wunderbar gemustertes Kleid, welches so dünn ist, dass es durch das Ohr einer kleinen Nadel geht, und in einem Hirsenkorn eingeschlossen ist, obwohl es die Länge von „quatre cents aunes“ hat (das Nadelöhr, die Eichel, das Hirsenkorn und der Ring sind gleichbedeutende Darstellungsformen der Sonnenscheibe). Diese wunderbare Katze wird schliesslich selbst ein schönes Mädchen, „qui parut comme le soleil qui a été quelque temps enveloppé dans une nue; ses cheveux blonds étaient épars sur ses épaules; ils tombaient par grosses boucles jusqu'à ses pieds. Sa tête était ceinte de fleurs, sa robe d'une légère gaze blanche, doublée de taffetas couleur de rose.“ Die weisse Katze der Nacht, der weisse Mond räumt am Morgen seine Stelle der rosigen Aurora ein; die beiden Himmelserscheinungen, welche einander folgen, scheinen Metamorphosen desselben Wesens zu sein. Die weisse Katze mit ihrem Katzengefolge, bevor sie ein schönes Mädchen wird, lädt den Prinzen ein, bei einer Schlacht zugegen zu sein, in welche sie sich mit den Mäusen einlässt. Hiemit können wir die äsopische Fabel

von dem jungen Mann vergleichen, welcher, in eine Katze verliebt, die Venus bittet, diese in ein Weib zu verwandeln. Venus willfahrt ihm; der Jüngling heirathet jene; doch als die Braut im Bett ist (d. h. in der Nacht, als die Abend-Aurora wiederum ihren Platz dem Monde überlässt, oder als sie mit den grauen Mäusen der Nacht zusammentrifft), kommt eine Maus vorbei, und die Frau, welche noch Etwas von ihrer Katzennatur behalten hat, rennt ihr nach.

Wenn die Sonne in die Nacht eintritt, findet sie im Sternenhimmel ein bezaubertes Schloss, in welchem entweder gar kein lebendes Wesen zu finden ist, oder in dem sich nur die Mondkatze umherbewegt. Daher, meines Erachtens, der Ursprung des Ausdruckes, mit dem wir in Italien ein leeres Haus bezeichnen — „Non vi era neanche un gatto“ (es gab nicht einmal eine Katze da). Die Katze wird als Schutzgeist des Hauses betrachtet. Das bezauberte Schloss ist immer entweder auf dem Gipfel eines Berges oder in einem dunklen Walde gelegen (gleich dem Monde). Dieses Schloss ist die Wohnung entweder einer guten Fee oder eines guten Zauberers oder einer Hexe oder eines Schlangendämons oder wenigstens von Katzen. Der Besuch des Hauses der Katzen ist das Thema eines Märchens, das ich mit geringen Variationen im Piemontesischen und im Toskanischen erzählen hörte.¹

Wir haben bis hieher nur die glänzende oder weisse Katze gesehen, den Mond und das Zwielight, und zwar gewöhnlich als gütig und segensreich. Doch wenn die Nacht mondlos ist, so haben wir nur die schwarze Katze in dem dichten Dunkel. Diese schwarze Katze nimmt dann einen dämonischen Charakter an,

¹ Im Toskanischen erzählte es mir die oben erwähnte Uliva Selvi folgendermassen: Eine Mutter hat eine Anzahl Kinder und kein Geld; eine Fee sagt ihr, sie solle nur auf den Gipfel des Berges gehen; dort werde sie in einem schönen Schlosse viele verzauberte Katzen finden, welche Almosen geben. Die Frau geht und ein Kätzchen lässt sie ein; sie fegt die Zimmer, macht das Feuer an, wäscht die Schüsseln, holt Wasser, macht die Betten und bäckt Brod für die Katzen; endlich kommt sie vor den König der Katzen, der mit einer Krone auf dem Haupte sitzt, und bittet um Almosen. Der grosse Kater zieht die goldene Glocke an einer goldenen Kette und beruft die Katzen. Er erfährt, dass die Frau sie gut behandelt hat, und befiehlt, ihre Schürze mit Goldstücken (rusponi) zu füllen. Die böse Schwester der armen Frau geht ebenfalls die Katzen besuchen, mishandelt sie jedoch, und kommt ganz zerkratzt, und mehr todt als lebendig vor Pein und Schrecken nach Hause zurück.

Im Montferrat glaubt man, dass alle Katzen, welche im Monat Februar auf den Dächern herumlaufen, nicht wirkliche Katzen sind, sondern Hexen, die man todtschiessen muss. Aus diesem Grunde werden schwarze Katzen von den Wiegen von Kindern ferngehalten. Derselbe Aberglaube herrscht in Deutschland.¹ Im Toskanischen glaubt man, dass wenn Jemand sterben soll, der Teufel an seinem Bett in Gestalt irgend eines Thieres mit Ausnahme des Lammes, doch mit Vorliebe in der eines Bockes, eines Hahnes, einer Henne oder einer Katze vorbeigeht. Im deutschen Aberglauben² verkündet die schwarze Katze, die sich einem Kranken auf das Bett setzt, seinen nahenden Tod; wird sie auf einem Grabe gesehen, so bedeutet das, dass der Abgeschiedene in der Gewalt des Teufels ist. Träumt Jemand in der Christnacht von einer schwarzen Katze, so ist das ein Vorzeichen einer heunruhigenden Krankheit während des folgenden Jahres. Aldrovandi erzählt von Stefano Cardano, dass, als er auf dem Sterbebette lag, unerwarteter Weise eine Katze vor ihm erschien, einen lauten Schrei ausstieß und verschwand. Derselbe Aldrovandi erzählt uns von einer Katze, welche einer Frau die Brust zerkratzte; diese erkannte in ihr ein übernatürliches Wesen und starb nach Verlauf weniger Tage. In Ungarn glaubt man, dass die Katze gewöhnlich von dem Alter von sieben Jahren bis zu dem von zwölf eine Hexe wird und dass Hexen auf Katern, besonders schwarzen, reiten; ferner glaubt man, dass man in das Fell der Katze einen Einschnitt in Gestalt eines Kreuzes machen muss, will man sie von der Hexe befreien. Die sprichwörtliche „Katze im Sack“ enthält wahrscheinlich eine Anspielung auf den Teufel. In der zehnten Erzählung des Pentamerone sagt der König von Roccaforte, der ein schönes Mädchen zu heirathen glaubte, als er findet, dass er eine garstige verschleierte Hexe (die Nacht) geheirathet hat: „Questo è peo nee vole a chi accatta la gatta dinto lo sacco.“ In Sicilien bedeutet das Miauen der Katze, wenn der Rosenkranz für die Seeleute gebetet wird, eine widrige Fahrt.³ Als in Macbeth die Hexen ihren bösen Zauber

¹ Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch I, 161.

² Ib. — Ich finde eine Anspielung auf denselben Glauben auch in dem einundzwanzigsten ehtnischen Märchen (bei Kreuzwald).

³ Es wird fast allgemein geglaubt, dass es Regen bedeutet, wenn sich die Katze mit ihrer nassen Pfote hinter den Ohren putzt. Und ferner sagt das lateinische Sprichwort:

„Catus amat pisces, sed aquas intrare recusat;“

gegen den König vorbereiten, beginnt die erste Hexe mit den Worten:

„Thrice the brinded cat hath mewed.“

In einem deutschen Glauben, den Prof. Rochholz aufgezeichnet hat, sind zwei Katzen, die miteinander kämpfen, für einen Kranken eine Todesvorbereitung. Diese beiden Katzen sind wahrscheinlich eine andere Form des im Piemontesischen und im Toskanischen üblichen Kinderspiels, welches das „Seelenspiel“ heisst, und in welchem sich der Teufel und die Engel um die Seele streiten. Von den beiden Katzen ist die eine wahrscheinlich gutartig, die andere bösartig. Eine irische Sage erzählt uns von einem Kampfe zwischen Katzen, die sich sämmtlich einander bis auf die Schwänze vernichten. (Eine ähnliche Sage existirt auch im Piemontesischen, doch wird sie dort, wenn ich nicht irre, auf Wölfe bezogen. [In Deutschland spricht man wohl von den bekannten zwei Löwen, die sich einander bis auf die Schwänze auffressen.]) Zwei Katzen, die um eine Maus kämpfen und sie dabei entschlüpfen lassen, werden auch in der indischen Sage erwähnt.¹

Im 105. Hymnus des ersten Buches des *Rigveda* und im 33. des zehnten Buches sagt ein Dichter zu Indra: „Der Gedanke zerreisst mich, der ich dich preisse, wie Mäuse ihre Schwänze zerreißen, indem sie daran nagen.“² Doch nach einer andern

und das ungarische Sprichwort, dass die Katze im Wasser nicht stirbt. Vielleicht heisst es aus diesem Grunde, dass in einem feuchten Herbst die Katze nur wenig werth ist. („Die Katze im Herbst und die Frau im Frühling sind nicht viel werth.“ Ungarisches Sprichwort.)

¹ Polier, *Mythologie des Indes* II, 571.

² *Músho na çignā vy adanti mādhyah stotāram te çatakrate; Rigv. I, 105, 8.* — Der Commentator erklärt *çignā* bald durch *sutrāni*, Fäden, bald lenkt er die Aufmerksamkeit des Lesers auf die Sage von den Mäusen, welche an ihren Schwänzen lecken, nachdem sie dieselben in ein Gefäss voll Butter oder einer anderen schmackhaften Substanz getaucht haben; doch hier kann *vyadanti* nur bedeuten: sie zerreißen durch Beissen, wie wir kurz vorher den Gedanken haben, der durch Beissen zerreisst, wie der Wolf die durstigen wilden Thiere zerreisst (*mā vyanti ādhyo na trishṇagām mṛigam*). — Die Maus in dem Krug mit Speisevorrath kommt auch in der Fabel von der Maus und den beiden Büssern im *Pañcātantra* vor, wie in der griechischen Fabel von dem Sohne des Minos und der Pasiphaë, welcher eine Maus verfolgend in einen Honigkrug fällt, in welchem er erstickt, bis er durch ein Heilkraut wieder ins Leben gerufen wird.

Erklärung ist nicht von „Schwänzen“, sondern von „Fäden“ die Rede; in diesem Falle würden die Mäuse, welche die Fäden beissen, auf die Fabel von der Maus zurückgehn, welche bald den Elephanten, bald den Löwen aus dem Netze befreit, eine Fabel, deren hohes, bis zu den Veden hinaufreichendes Alter ich im nächsten Kapitel zu erweisen suchen werde.

Die zwölfte Erzählung des dritten Buches des Pañcātāntra ist von grossem mythologischen Interesse. Aus dem Schnabel eines Falken flüchtet sich eine Maus (in einer andern indischen Sage, vor zwei Katzen, die sich um sie streiten) in die Hände eines Büssers, als er im Strome badet. Der Büsser verwandelt sie in ein schönes Mädchen und will dieses mit der Sonne verheirathen; das Mädchen weigert sich — jene ist zu heiss. Der Büsser will sie darauf mit der Wolke verheirathen, welche die Sonne überwindet; das Mädchen erklärt, die sei ihr zu dunkel und kalt. Er schlägt dann vor, sie dem Winde zu geben, welcher die Wolke überwindet (im weissen Yağurveda ist die Maus dem Gott Rudra, dem Winde, welcher in der Wolke heult und blitzt, heilig); das Mädchen schlägt wieder ab — er ist zu veränderlich. Der Büsser kommt nun auf den Gedanken, sie solle den Berg freien, gegen den der Wind nichts ausrichten kann; doch sie sagt, er sei zu hart, und schliesslich fragt der Büsser, ob sie Willens wäre, ihre Neigung der Maus zu schenken, welche allein ein Loch in den Berg machen könne; das Mädchen ist mit diesem letzten Vorschlage zufrieden und wird wieder in eine weibliche Maus verwandelt, um die männliche Maus heirathen zu können. In diesem schönen Mythos (welcher eine Variation des anderen, schon erwähnten, von dem Katzen-Mädchen ist, das noch verwandelt seinen Trieb, Mäuse zu jagen, bewahrt) wird die ganze Umwälzung der vierundzwanzig Stunden des Tages dargestellt. Die Maus Nacht erscheint zuerst; das Zwielicht will sie zu seiner Beute machen; die Nacht wird die Aurora; die Sonne bietet sich ihr zum Gatten; die Sonne wird von der Wolke verdeckt, und die Wolke vom Winde fortgetrieben, mittlerweile erscheint die Abend-Aurora, das Mädchen, auf dem Berge; die Maus Nacht erscheint wieder, und mit ihr wird das Mädchen vertauscht (geht in sie über). Der Hitopadeça enthält eine interessante Spielart desselben Mythos. Die Maus fällt aus dem Schnabel des Geiers und wird von einem weisen Mann aufgenommen, der sie in eine Katze verwandelt; dann, um sie vor dem Hunde zu retten, in einen Hund, und endlich in einen Tiger. Als die Maus

ein Tiger geworden ist, denkt sie, den Weisen zu tödten; dieser erräth jedoch ihre Gedanken und verwandelt sie wieder in eine Maus. Hier finden wir denselben Kreislauf der täglichen Himmelserscheinungen dargestellt. Die Aufeinanderfolge dieser Erscheinungen verursacht bisweilen in den Mythen Verwandlungen.

Das bekannte Sprichwort von dem Berge, der die Maus gebiert, geht auf den in der Erzählung des Pañcātātra enthaltenen Mythos zurück. Wir wissen schon, dass der Sonnenheld am Abend mit dem Sonnenpferde in den Berg eingeht und Stein wird, und dass der ganze Himmel die Farbe dieses Berges annimmt. Aus dem Berge kommen die Mäuse der Nacht, die Schatten der Nacht heraus, welche von der Katze Mond und der Katze Zwielight verjagt werden; die Diebsgelüste der Mäuse entfalten sich in der Nacht. Im deutschen Aberglauben nehmen die Seelen der Abgeschiedenen die Gestalt von Mäusen an, und wenn das Haupt eines Hauses stirbt, so heisst es, dass sogar die Mäuse das Haus verlassen.¹ Im Allgemeinen wird jedes Erscheinen von Mäusen als ein unglückliches Vorzeichen angesehen; deshalb wurde die unheilvolle Gertrude als von Mäusen umringt dargestellt. In *Macbeth* droht die erste Hexe, als sie den Kaufmann, der nach Aleppo segelt, verfolgen und Schiffbruch leiden lassen will, um sich an seiner Frau zu rächen, welche ihr ein paar Kastanien verweigert hatte, sie wolle gleich einer Ratte ohne Schwanz werden. In der *Historia Sarmatiae* (bei Aldrovandi) werden die Oeime des Königs Popelus II., welche er mit seiner Frau als Complice im Geheimen ermordet und in den See wirft, Mäuse und beissen den König und die Königin zu Tode. Derselbe Tod soll die Strafe des Miçcislaus, Sohnes des Herzogs Konrad von Polen gewesen sein, weil er sich unrechter

¹ Den Mäusen pfeifen, heisst den Seelen ein Zeichen geben, um von ihnen abgeholt zu werden; ebenso wie der Rattenfänger zu Hameln die Lockpfeife bläst, auf deren Ton alle Mäuse und Kinder der Stadt mit ihm in den Berg hineinziehen, der sich hinter ihnen zuschliesst. Mäuse sind Seelen. Die Seele des auf der Jagd entschlafenen Königs Guntram kommt schlangleinartig aus seinem Munde hervor, um so in einen nächsten Berg und wieder zurückzulaufen. Der goethe'sche Faust weigert sich den Tanz mit dem hübschen Hexenmädchen am Blocksberg fortzusetzen:

„Denn mitten im Gesange sprang

Ein rothes Mäuschen ihr aus dem Munde.“

Rochholz, *Deutscher Glaube und Brauch*, I, 156. 157.

Weise das Eigenthum von Wittwen und Waisen angeeignet hatte, und des Otto, Erzbischofs von Mainz, weil er während einer Hungersnoth den Kornboden verbrannt hatte. Mäuse sollen in Rom den ersten Bürgerkrieg vorbedeutet haben, indem sie das Gold im Tempel benagten; und es wurde ferner behauptet, eine Maus hätte in einer Falle fünf männliche Mäuschen geworfen, von denen sie zwei verschlungen. Andere Wunder, in denen Mäuse eine Rolle spielen, werden als in Rom geschehen berichtet, sogar aus den Zeiten Catos, welcher sie zur Zielscheibe seines Witzes machte. Jemandem, der ihm erzählte, wie die Mäuse die Stiefel benagt hätten, antwortete er, das wäre kein Wunder; wohl würde es ein solches gewesen sein, wenn die Stiefel (*caligae*) die Mäuse gefressen hätten.

Die Maus ist in der Fabel zuweilen in Verbindung mit dem Elephanten und dem Löwen, welche sie bisweilen verhöhnt und mißhandelt (wie im Tuti-Name¹), und bisweilen unterstützt und aus ihren Fesseln befreit. Die Bedeutung des Mythos ist klar: Der Elephant und der Löwe stellen hier die Sonne in der Dunkelheit dar; am Abend springt die Maus der Nacht auf die beiden Heldenthiere, welche dann alt oder schwach sind; am Morgen wird die Sonne aus den Fesseln der Nacht befreit, und es wird vermuthet, dass es die Maus war, welche die Seile zernagt und den Elephanten, wie im *Pañcātāntra*, resp. den Löwen, wie in der äsopischen Fabel, in Freiheit gesetzt hat. Wir sahen oben den Doppelsinn, den das vedische Wort *ḡḡna* bietet, welches ganz ebenso gut durch „Faden“, als durch „Schwanz“ übersetzt werden kann. Es ist möglich, dass der Schwanz der nächtlichen Ratte am Abend den alten Sonnenlöwen in seine verschiedenen Falten wie in ein kleines Netz einhüllt, einwickelt. Am Morgen nagt sich die Ratte der Nacht den Schwanz ab, d. h. zernagt die Fäden des Netzes, welches den Löwen einhüllt, der sich so befreit sieht.

Der indische Gott *Gaṇeṣa*, der Gott der Dichtkunst, Beredsamkeit und Weisheit, wird dargestellt mit einem Elephantenkopf, und mit seinem Fusse eine Maus zermalmend. So wurde bei den Griechen *Apollo Smintheus*, so genannt, weil er die Mäuse geschossen, welche dem *Krinos*, dem Priester des *Apollo* selbst, den Speisevorrath für das Jahr gestohlen hatten, mit einer Maus unter seinem Fusse dargestellt. Wie die heilige Jungfrau die Schlange

¹ I. p. 268 f.

mit ihrem Fusse zertritt, so setzt der heidnische Sonnengott seinen Fuss auf die Maus der Nacht.

Wenn die Katze fort ist, tanzen die Mäuse; dieses Sprichwort hat nicht allein auf der Erde seine volle Richtigkeit, sondern gilt auch für das, was im Himmel vorgeht: die Schatten der Nacht tanzen, wenn der Mond fort ist.

Im funfzehnten Mährchen des fünften Buches bei Afanassieff bittet die Hexe-Stiefmutter ihren alten Mann, seine Tochter in den Wald zu führen, damit sie in einer einsamen Hütte spinne. Das Mädchen findet dort eine kleine Maus¹ und giebt ihr etwas zu essen. In der Nacht kommt der Bär und will mit dem Mädchen Blindkuh spielen (englisch: blind-man's-buff, italienisch: mosca cieca, blinde Fliege; dieses sehr volkstümliche Spiel hat offenbar mythischen Ursprung und Bedeutung; jeden Abend belustigt sich die Sonne am Himmel mit Blindkuhspiel; sie blendet sich und rennt blind in die Nacht hinein, wo sie ihre vorbestimmte Braut oder ihr verlorenes Weib, die Aurora, wiederfinden muss). Die kleine Maus naht sich dem Mädchen und flüstert ihr ins Ohr: „Mädchen, fürchte Dich nicht; sage zu ihm: ‚Lass uns spielen‘; dann lösche das Feuer aus und verbirg Dich unter den Stein; ich werde rennen und die kleinen Glocken läuten.“ (Mäuse scheinen eine besondere Vorliebe für Glockenton zu haben. Bekannt ist die Fabel von den Mäusen, welche beschliessen, der Katze eine Glocke umzuhängen, um sich von ihr zu befreien; jedoch keine wagt, das schwierige und gefährliche Unternehmen auszuführen.²) Der Bär glaubt, hinter dem Mädchen her zu rennen, rennt aber in Wirklichkeit der Maus nach, die er nicht fangen kann. Der Bär mattet sich völlig ab, und das Mädchen beglückwünschend sagt er zu ihr: „Du bist meine Herrin, Mädchen, im Blindkuhspiel; morgen früh werde ich Dir eine Herde Pferde und einen

¹ Die Maus, die über das Garn läuft, kommt auch in der deutschen Sage vor: — „So bildet sie (die heilige Gertrud) der krainische Bauernkalender, so wie das sogenannte Gertrudenbüchlein ab: zwei Mäuslein nagen an einer flachsummwundenen Spindel; eine Spinnerin sitzt am Spinnrade und eine Maus läuft den Faden hinauf. Weder am St. Gertrudentag noch in der Zeit der Zwölften, wo die Geister in Gestalt von Mäusen erscheinen, darf gesponnen werden;“ Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch I, 158.

² Vgl. Oesterley zu Pauli's Schimpf und Ernst c. 36 und zu Kirchhof's Wendunmuth 7, 105 — Die schottische Erzählung von Archibald Douglas, mit dem Spitznamen Bell the Cat, ist allbekannt.

Wagen voll Güter schicken.“ (Die Morgen-Aurora kommt aus dem Walde, befreit sich aus den Klauen des Bären, von der Hexe der Nacht, und erscheint von Pferden gezogen auf einem Wagen voll Schätzen. Der Mythos ist ganz durchsichtig.)

In zahlreichen anderen Sagen haben wir die dankbare Maus, welche dem Helden oder der Heldin hilft. Im dreizehnten kalmükischen Märchen kommen die Maus, der Affe und der Bär dem Sohne des Brahmanen, welcher sie aus den Händen der Schurken, die sie quälten, befreit hatte, aus Dankbarkeit zu Hilfe, indem sie die Kiste, in welche der junge Mann auf Befehl des Königs eingeschlossen worden war, zernagen und aufbrechen; später helfen sie ihm unter Beistand der Fische, einen verlorenen Talisman wiedererlangen.

Im achtundfunzigsten Märchen des sechsten Buches bei Afanassieff¹ stehen die Maus, das Schlachtross und der Fisch silurus aus Dankbarkeit dem ehrbaren Arbeitsmanne bei, welcher in einen Sumpf gefallen ist, und reinigen ihn; darüber muss die Prinzessin, die nie gelacht hat, lachen und heirathet darauf den Arbeiter. (Die junge Morgensonne kommt aus dem Sumpfe Nacht; die Aurora, welche zuerst ein dunkles, böses und hässliches Mädchen war, heirathet die junge Sonne, welche die Maus aus dem Schlamm befreit hat, wie sie den Löwen aus dem Netz erlöste.)

Im siebenundfunzigsten Märchen des sechsten Buches bei Afanassieff ist es die Maus, welche Iwan Tzarević warnt, vor der Schlangenhexe (der schwarzen Nacht), seiner Schwester, zu fliehen, welche schon ihre Zähne wetzt, um ihn zu verzehren.

Im dritten Märchen des ersten Buches bei Afanassieff helfen die Mäuse dem guten Mädchen, welches ihnen etwas zu essen gegeben hatte, zu thun, was die Hexe, ihre Stiefmutter, ihr befohlen.

Im dreiundzwanzigsten Märchen des fünften Buches erscheinen Maus und Sperling zuerst als Freunde und Bundesgenossen. Doch eines Tages isst der Sperling, als er ein Korn Mohnsamen gefunden hat, dasselbe allein auf, ohne seinem Genossen einen Theil anzubieten, weil er es für zu klein hält. Die Maus hört

¹ Vgl. Pentamerone III, 5. — In der Erzählung IV, 1 stehen die dankbaren Mäuse dem Minec Aniello bei, der den verlorenen Ring sucht; sie zernagen nämlich den Finger, an welchem der Zauberer denselben trägt.

davon und ist empört; sie bricht den Bund und erklärt dem Sperling den Krieg. Der Letztere versammelt alle Vögel der Luft, und die Maus alle Thiere des Landes; eine blutige Schlacht beginnt. — In einer anderen russischen Version dieses Märchens ist es die Maus, welche den Vertrag bricht. Sie sammeln zusammen Vorrath für den Winter, doch als sie gegen Ende des Sommers damit fast fertig sind, treibt die Maus den Sperling aus und dieser geht zum König der Vögel, sich zu beklagen. Der König der Vögel besucht den König der Thiere und legt die Klage des Sperlings vor; der König der Thiere ruft darauf die Maus, sich zu rechtfertigen, welche mit solcher Schlaueit und solcher Demuth ihre Sache führt, dass sie schliesslich den Herrscher zu der Ueberzeugung bringt, der Sperling habe Unrecht. Darauf erklären sich die beiden Könige den Krieg und lassen sich in einen furchtbaren Kampf ein, der mit schrecklichem Blutvergiessen auf beiden Seiten geführt wird und mit der Verwundung des Königs der Vögel endet. (Die nächtliche oder winterliche Maus vertreibt den Sonnenvogel des Abends oder des Herbstes.)

In der dem Homer zugeschriebenen *Batrachomyomachia* prahlt der Mäusekönig Psycharpax (Brösel dieb), der dritte Sohn des Troxartes (Brodnager), gegenüber dem Physignathos (Pausback), dem König der Frösche, damit, dass er den Menschen nicht fürchte, dem er im Schlafe die Fingerspitze abgebissen habe; dagegen hat er den Falken (der im indischen Märchen die Maus aus dem Schnabel fallen liess) und die Katze zu Feinden. Der Frosch, der die Maus bewirthen will, lädt sie ein, sich auf seinen Rücken zu setzen und so in seine königliche Wohnstätte tragen zu lassen; zuerst macht der Maus der Ritt Spass, doch als der Frosch sie das eiskalte Wasser fühlen lässt, da vergeht ihr der Muth; schliesslich beim Anblick einer Schlange vergisst der Frosch seinen Reiter und rennt davon, indem er die Maus über Hals über Kopf in das Wasser wirft, damit sie der Schlange zur Beute falle. Sie erinnert sich, bevor sie das Leben aushaucht, noch daran, dass die Götter ein rächendes Auge haben, und droht den Fröschen mit der Rache der Mäusearmee. Man rüstet zum Kriege. Die Mäuse machen sich gute Stiefel aus Bohnenschalen; sie überziehen ihre Kürasse von Wasserlinsen mit dem Fell einer geschundenen Katze; ihr Schild ist der Mittelknopf der Lampen (*λύχνων τὸ μεσόμυραλον*, d. h. wohl: ein Stück einer kleinen Lampe aus terra-cotta, und zwar genauer, der untere

und mittlere Theil); zur Lanze haben sie eine Nadel und zum Helm eine Nusschale. Die Götter sehen dem Kampfe als neutrale Partei zu, — Pallas hat nämlich ihre Ungeneigtheit erklärt, den Mäusen zu helfen, weil sie das Oel aus den Lampen gestohlen haben, welche ihr zu Ehren brannten, und weil sie ihr Peplum zernagt; ebenso gleichgiltig ist sie aber auch gegen die Frösche, weil dieselben sie einst aufgeweckt haben, als sie, müde aus dem Kampfe zurückgekehrt, ruhen wollte. In der Schlacht geht's heiss her; schon will sie eine unglückliche Wendung für die Frösche nehmen, als Zeus sich ihrer erbarmt und anfängt, zu blitzen und seine Donnerkeile zu schleudern. Da die Mäuse sich dadurch nicht schrecken lassen, so schicken die Götter eine Schaar Krebse, welche die Mäuse in den Schwanz, die Hände und die Füße beißen, und sie so zur Flucht zwingen. Es ist das unzweifelhaft die Darstellung eines mythischen Kampfes. Die Frösche sind, wie wir sehen werden, die Wolken; die Nacht trifft die Wolke; die Maus kämpft mit dem Frosch. Zeus, der Donnergott, donnert und blitzt, um dem Streit ein Ende zu machen; zuletzt erscheint der retrograde Krebs; die Kämpfenden, Frösche und Mäuse, verschwinden natürlich.

Die Maus wird nie anders aufgefasst als in Verbindung mit der nächtlichen Dunkelheit, und daher auch mit weiterer Ausdehnung des Mythos in Verbindung mit der Dunkelheit des Winters, aus welcher in der Folge Licht und Reichthümer hervorkommen. In Sicilien glaubt man, dass wenn ein Zahn, der einem Kinde ausgenommen ist, in einem Loch versteckt wird, die Maus ihn fortnimmt und ein Geldstück für das Kind zur Belohnung bringt. Die Maus ist dunkelfarbig, doch ihre Zähne und Vordertheile sind weiss und glänzend. Die Maus Hiraṇyaka (die goldene) im Pañcātāntra ist das rothe Eichhörnchen, das in einer äsopischen Fabel auf die Frage des Fuchses, warum es seine Zähne wetzt, wenn es nichts zu essen hat, antwortet, es thue das, um immer gegen seine Feinde gerüstet zu sein. In der Edda rennt das Eichhörnchen auf den Baum Yggdrasil und bringt den Adler und Nidhögg in Zwietracht.

Der Maulwurf und die Schnecke haben dieselbe Natur wie die graue Maus. Das indische Wort âkhu oder Maulwurf (es ist schon im R̥igveda¹ von ihm als von einem

¹ Alāyasya paraçur nanāça tam â pavasya (nach Aufrechts Text und nach dem Commentator pavasva — vgl. Bollensen, Zur Herstellung des

Dämon, den Indra getödtet hat, die Rede bedeutet eigentlich: Aushöhler.

In Reineke Fuchs erscheint der Maulwurf als Gräber, als das Thier, welches die Erde aufwirft und unterirdische Gänge macht; er ist auch wirklich der geschickteste Grabgräber, und seine schwarze Farbe und angebliche Blindheit befinden sich in vollkommener Uebereinstimmung mit dem Trauercharakter, der ihm in der Mythologie zugeschrieben ist. In einer Fabel des Laurentius beklagt sich der Esel zum Maulwurf, dass er keine Hörner habe, und der Affe, dass er einen kurzen Schwanz habe; der Maulwurf antwortet ihnen:

„Quid potestis hanc meam
Miseram intuentes coecitatem, haec conqueri?“

Nach dem griechischen Mythus wurde Phineus ein Maulwurf, weil er auf den Rath seiner zweiten Frau, Idaia, seine beiden Söhne von der ersten Frau, Cleopatra, hatte blinden lassen, wie auch, weil er die geheimen Gedanken des Zeus enthüllt hatte.¹

Bei Du Cange finde ich, dass es im Mittelalter Brauch für die Kinder war, sich am Weihnachtsabend mit Stangen zu versammeln, um deren Enden Stroh gewickelt war, das sie anzündeten, und dann in den Gärten herumzuziehen, schreiend:

„Taupes et mulots
Sortez de nos clos
Sinon je vous brulerai la barbe et les os.“

Wir finden einen ähnlichen Ruf in der siebenten Erzählung des zweiten Buches des Pentamerone. Das schöne Mädchen geht maruzze suchen, und droht der Schnecke, ihr von ihrer Mutter die Hörner abschneiden zu lassen:

„Iesce, iesce, corna
Ca mammata te scorna,
Te scorna 'ncoppa l'astréco
Che fa lo figlio mascolo.“

Im Piemontesischen pflegen die Kinder zu singen, wenn sie wollen, dass die Schnecke die Hörner heraussteckt:

„Lümassa, Lümassora,
Tira fora i to corn
Dass no, ' i vad dal barbé
E it tje fass taié!“

Veda im Orient und Occident II, 484) deva soma; âkhuñ cid eva deva soma; Rîg v. IX, 67, 30.

¹ Sophocles, Antig. 973 ff.

Sicilianische Kinder erschrecken die Schnecke mit der Nachricht, ihre Mutter komme, die Hörner derselben mit einem Lichte zu verbrennen:

„Nesci li corna ch 'a mamma veni
E t' adduma lu cannileri.“

Im Toskanischen rät man der weissen Schnecke (*la marinella*), ihre kleinen Hörner herauszustecken, wenn sie sich vor Stößen und Schlägen bewahren wolle:

„Chioéciola marinella,
Tira fuori le tue cornella,
E se tu non le tirerai
Calci e pugni tu buscherai.“

Im Toskanischen glaubt man ferner, dass im Monat April die Schnecke sich mit der Schlange liebt, und deshalb giftig ist: daher singt man:

„Chi vuol presto morire
Mangi la chiocciola d' aprile.“¹

Die Schnecke des Volksaberglaubens ist dämonisch; daher wird sie in Deutschland von den Kindern auch mit dem Namen der heiligen Gertrude gerufen:

„Kuckuck, kuckuck Gerderut
Stäk dîne vêr Horns herut“²

¹ Dieses *da s* no des Piemontesischen bedeutet „wenn nicht“, und ist offenbar deutschen Ursprungs. Der piemontesische Dialekt hat auch die negative Finalpartikel der deutschen Sprache entlehnt. — In Deutschland singen die Kinder:

„Schneckhûs, peckhûs,
Stäk dîn vêr hörner rût,
Süst schmit ick dî in'n graven
Da frêten dî de raven.“

Kuhn und Schwartz, N. d. S. M. u. G. p. 453.

² Als bei Rabelais I, 38 Gargantua fünf Pilger in seinem Salat verspeist hat, bleibt noch einer unter einem Lattichblatt verborgen. Sein Vater sagt zu ihm: „Je crois que c'est là une corne de limasson, ne le mangez point. Pourquoy? dist Gargantua, ilz sont bons tout se moys.“

³ Simrock, Handbuch der deutschen Mythologie, 2. Aufl. p. 516.

KAPITEL VIII.

Der Hase, das Kaninchen, das Hermelin und der Biber.

Der mythische Hase ist unzweifelhaft der Mond. Im Sanskrit bedeutet das Wort *çaça* eigentlich: der Springende, ebenso wie: der Hase, das Kaninchen und die Flecke am Monde, welche die Vorstellung eines Hasen wecken. Daher die Namen des Mondes: *çaçin*, der mit Hasen versehene, und *çaçadhara*, *çaçabhrit*, der den Hasen tragende. In der ersten Erzählung des dritten Buches des *Pañcatantra* wohnen die Hasen an der Küste des Sees *Āndrasara* oder Mondsee; und ihr König, *Vigayadatta* (der unheilvolle Gott, der Gott des Todes) hat die Mondscheibe zum Palast. Als der Hase mit dem König der Elephanten spricht, der die Hasen zertritt (ebenso wie wir das von der Kuh sahen in Kapitel I), spricht er im Namen des Mondes. Der Hase macht die Elephanten glauben, dass der Mond ärgerlich auf sie ist, weil sie die Hasen mit ihren Füßen zertraten; darauf verlangt der Elefant den Mond zu sehen und der Hase führt ihn zu dem Mondsee, wo er ihm den Mond im Wasser zeigt. Der Elefant, der sich dem Monde nähern und ihn um Verzeihung bitten will, steckt seinen Rüssel ins Wasser, welches dadurch bewegt wird, so dass der Widerschein des Mondes getrübt und tausendfach vervielfältigt wird. Der Hase redet dem Elephanten ein, dass der Mond noch zorniger ist, weil er das Wasser getrübt; darauf bittet der König der Elephanten um Verzeihung und geht mit seinen Unterthanen weit weg; von jenem Tage an leben die Hasen ruhig an den Ufern des Mondsees und werden nicht mehr von den Klumpfüßen ihrer kolossalen Genossen zermalmt. Der Mond regiert die Nacht (und den Winter), die Sonne regiert den Tag (und den Sommer). Der Mond ist kalt, die Sonne heiss. Der Sonnen-Elephant, -Löwe oder -Stier geht am Abend hinab, um am Strome, am See des nächtlichen Mondes zu trinken; der Hase warnt den Elephanten: wenn er nicht ablasse, wenn er noch weiter die Hasen an den Ufern des Sees niedertrete, so werde der Mond seine kalten Strahlen zurückziehen, so dass die Elephanten vor Durst und Hitze umkommen. Die andere Erzählung des *Pañcatantra*

ist eine Variation des Mythos, den wir in Kapitel VI. (vom Hunde) erwähnten, von dem Hasen, der den hungrigen Löwen, welcher ihn verzehren will, ins Verderben führt, indem er ihn sich in einen Brunnen stürzen lässt. Dieser Mythos, welcher dem von der Maus als der Feindin bald des Elephanten, bald des Löwen, bald des Falken analog ist, ist schon in den vedischen Hymnen sehr klar angedeutet. Im achtundzwanzigsten Hymnus des zehnten Buches des R̥igveda, in welchem der Fuchs den westlichen Löwen (den kranken Löwen¹) besuchen kommt, in welchem wir den Löwen haben, der in die Schlinge fällt² (und den die Maus am Abend misshandelt, am Morgen aber durch Zernagen der ihn fesselnden Seile befreit; im griechischen Sprichwort ist es der Hase, der den Löwen in das gottlene Netz zieht: „ἔλκει λαγῶς λέοντα χρυσίνῳ βρόχῳ“, ebenso wie er ihn im Pañcātāntra in den Brunnen lockt), und in welchem der Hase das westliche Ungeheuer verschlingt³ (eine Variation der griechischen Sage von dem Hasen, den eine Stute geworfen hat, und der sofort darauf seine Mutter verschlingt). — in diesem Hymnus finden wir den Keim mehrer Thierfabeln desselben Cychus. Das niedere Thier besiegt das höhere: um dieses eigenthümliche Moment dreht sich der ganze Mythos; aus diesem Grunde auch fällt der Hund oder Schakal (canis aureus) den wilden Eber an,⁴ und das Kalb überwindet den Stier.⁵ Der Hase begegnet uns wieder als der sprichwörtliche Feind des Löwen (daher das lateinische Sprichwort: „Mortuo leoni lepores insultant“ oder saltant; der Mond springt auf die sterbende Sonne) im letzten Buche des Rāmāyaṇa, wo der grosse König der Affen, Bālin, den König der Ungeheuer, Rāvāṇa, betrachtet, wie ein Löwe einen Hasen oder wie der Vogel Garuḍa die Schlange.⁶

Bei Aesop finden wir den Hasen, welcher seinen Feind, den sterbenden Adler, auslacht, weil der Jäger ihn mit einem mit Adlerfedern geschmückten Pfeil getroffen hat. In einer andern äsopischen Fabel rächt sich das Kaninchen an dem Adler, welcher seine Jungen gefressen hat, dadurch, dass es den Baum

¹ Lopāṣaḥ sīḥam pratyāñcam atśāḥ; R̥igv. X, 28, 4.

² Avaruddhaḥ paripadaḥ na sinhaḥ; X, 28, 10.

³ Çaçah kshuram pratyāñcam gāgāra; X, 28, 9.

⁴ Kroshṭā varāham nir atakta kakshāt; X, 28, 4.

⁵ Vatso vṛishabham çīçuvānaḥ; X, 28, 9.

⁶ Sinhaḥ çaçamivālakshya garuḍo vā bhūgaṅgamam; Rāmāy. XXIII.

entwurzelt und umwirft, auf welchem der Adler sein Nest hat, so dass die jungen Adler getödtet werden.

Im siebzehnten mongolischen Märchen ist der Hase der Wächter der Höhle der wilden Thiere (oder der Mond, der *mri-grága* und Wächter des Waldes Nacht).¹ In dem einundzwanzigsten mongolischen Märchen geht der Hase mit dem Lamm auf die Reise, am Funfzehnten des Monats, als der Mond herauskommt, und vertheidigt das Lamm gegen den Wolf der Nacht, welchen letzteren er durch die Nachricht in Schrecken setzt, er habe vom Gotte Indra ein Schreiben erhalten, in welchem ihm (dem Hasen) befohlen werde, dem Indra tausend Wolfsfelle zu bringen.

In einer buddhistischen Legende wird der Hase von Indra in den Mond verwandelt, weil er ihm freiwillig sein Fleisch zu essen gegeben hatte, als er, in einen Pilger verkleidet, um Brod bat. Der Hase, der ihm nichts weiter bieten konnte, legte sich übers Feuer, damit Indra seinen Hunger beschwichtigen könnte.²

Im Avesta finden wir das Hermelin als den König der Thiere und den Biber als das heilige und unverletzliche Thier, mit dessen Fell die reine *Ardvîçûra* bekleidet ist (weiss und silbern wie die weisse Dämmerung, rosig und golden wie die Aurora; wenn nicht *Ardvîçûra*, deren Diadem aus hundert Sternen gemacht ist, auch erklärt werden muss als den Mond bezeichnend, welcher bald silbern, bald schön golden ist). Ferner: dass der Biber den Mond (die keusche Diana) darstellt, befindet sich in vollständiger Uebereinstimmung mit dem Rufe, den er als Eunuch (*castor a castrando*) im Volksaberglauben genießt; daher die Worte Ciceros über die Biber,³ und die Verse des Juvenal:

„Imitatus castora qui se
Eunuchum ipse facit cupiens evadere damnum
Testiculorum, adeo medicatum intelliget unguen.“⁴

¹ Vgl. Seite 101 f.

² Vgl. *Mémoires sur les Contrées Orientales*, traduits du Sanscrit par Hiouen Tshang, et du Chinois par St. Julien, I, 375.

³ *Redimunt ea parte corporis, propter quam maxime expetuntur; Pro Aemilio Scauro*. Es heisst, dass der Biber, wenn er von Jägern verfolgt wird, seine Testikeln selbst abreisst, als den werthvollsten Theil, dessentwegen er gejagt wird, da der Volksglaube den Testikeln des Bibers wunderbare Heilkräfte beilegte.

⁴ XII, 85.

Bei *Aldrovandi* andererseits erzählt *Philostratus*, dass eine Frau sieben Mal fehlgeboren hatte, doch das achte Mal einem Kinde das Leben schenkte, als ihr Mann unerwarteter Weise einen Hasen aus seinem Busen zog. Obwohl der Mond selbst die furchtsame und keusche Göttin (oder Eunuuch) ist, ist er doch, als regengebend, die *faecundatrix* und berühmt als über die Geburten wachend und sie beschützend; deshalb hatten die Wehen einen glücklichen Ausgang, wenn der Mond-Hase oder *Lucina* Beistand leistete; deshalb auch wurden in Indien Ehen nur an den vierzehn Tagen geschlossen, während deren der Mond zunahm. Der mythische Hase und der Mond werden beständig identificirt. Aus diesem Grunde giebt bei *Pausanias* die Mondgöttin den Verbannten, die einen geeigneten Platz zur Gründung einer Stadt suchen, den Rath, sie in einem Myrtenhain zu bauen, in welchen sie einen Hasen fliehen sehen würden. Der Mond ist der Wächter des Himmels, d. h. er schläft mit offenen Augen; das thut auch der Hase, wodurch der *somnus leporinus* sprichwörtlich wurde. Im neunten ehstnischen Märchen heisst es von dem Donnergott: „gewöhnlich schläft er wie der Hase mit offenen Augen“. *Indra*, der den Hasen in den Mond verwandelt, ist schon erwähnt worden; *Indra* wird in der Gestalt des *sahasrāksha* oder des tausendäugigen Gottes ein Eunuuch; die tausend Augen werden eines, der *milloculus* wird ein *monoculus*, wenn der Mond am Abendhimmel glänzt; daher sprechen wir bald von den hundert Augen des *Argus*, bald einfach von dem *Argusauge*, dem Auge Gottes.

In einem slavischen Märchen¹ lacht der Hase über die Bärenjungen und spuckt sie an; der Bär rennt hinter dem Hasen her und wird auf der Jagd in ein dichtes Gebüsch gelockt, wo er gefangen wird. Da der Löwe in Russland unbekannt ist, wird der Bär für ihn eingesetzt; der russische Hase lockt den Bären in die Falle, wie der indische und griechische den Löwen hineinfallen lässt. Dieser Hase, welcher dem Sonnenhelden oder dem Sonnenthier des Abends ein Leides anthut, ist identisch mit dem, welcher im funfzigsten Märchen des fünften Buches bei *Afanassieff* und in der russischen Volkssage dem Hochzeitswagen begegnet und für die Braut und den Bräutigam Unglück bedeutet. Der Mond-Hase, die keusche Beschützerin der Ehen

¹ Angeführt von *Afan.* in den Bemerkungen zu dem ersten Bande der russischen Märchen.

und Geburten, die Wohlthäterin von Jedermann, darf nicht dem Wagen begegnen; stellt sie sich der Hochzeit entgegen (vielleicht am Abend und im Herbst) oder wird der Hase von dem Wagen zertreten oder überholt (wie das Sprichwort sagt), so ist das ein übles Vorzeichen, nicht allein für das junge Paar, sondern für Jedermann; Sonnen- sowohl wie Mondfinsternisse wurden im Volksmärchen immer als unglückbedeutend betrachtet. In russischen Volksmärchen finden wir häufig den Hasen unter einem Baum, oder auf einem Felsen in der Mitte des Sees erwähnt, wo eine Ente ist, welche ein Ei enthält; dieses Ei (die Sonnenscheibe) ist an einen kostbaren Stein gebunden; wenn es dem jungen Helden in die Hände fällt, stirbt das Ungeheuer und er kann die junge Prinzessin heirathen.¹ Das siebenjährige Mädchen, welches auf einem Hasen reitet und so durch die That das ihr von dem heirathslustigen Tzaren aufgegebene Räthsel löst, ist eine Spielart dieses Mythos. Mit Hilfe des Mondes kommen die Sonne und die Abend-Aurora in dem Lande des Morgens an, finden einander und heirathen sich; der Mond ist die Vermittlerin der mythischen Hochzeit; der Hase, welcher diese Vermittlerin darstellt, darf also ihnen nicht nur nicht sich entgegenstellen, sondern muss ihnen sogar mit Rath und That helfen; am Abend trennt der Mond die Sonne von der Aurora; am Morgen vereinigt er sie wieder.

¹ Vgl. A. f. a. n. I, 14. II, 24. V, 42.

KAPITEL IX.

Die Antilope, der Hirsch, die Hirschkuh und die Gazelle.

Der Hirsch stellt die glänzenden Gestalten dar, welche im wolkigen oder nächtlichen Walde erscheinen; das sind nun bald Blitz und Donnerkeile, bald die Wolke selbst, welche sich derselben entlädt, bald der Mond in dem Dunkel der Nacht. Der mythische Hirsch ist fast immer entweder ganz glänzend oder auch gefleckt; wenn er schwarz ist, ist er von diabolischer Natur und stellt den ganzen Nachthimmel dar. Bisweilen ist der glänzende Hirsch eine vom Dämon des Waldes zur Vernichtung des Helden angenommene Gestalt.

Der *Rigveda* stellt uns die Maruts oder Winde, welche in den Wolken blitzen und donnern, als von Antilopen gezogen dar. Die Maruts „sind geboren von selbst glänzend, mit Antilopen, mit Lanzen, unter Donnergepolter und Blitzeszucken“. ¹ „Sie haben geschirrt mit einem rothen Joch die Antilopen.“ ² Die junge Schaar der Maruts geht von selbst und hat eine Antilope zum Pferde.“ ³ Die Pferde der Maruts, von denen wir schon wissen, dass sie Antilopen sind, heissen geflügelt ⁴ und sollen goldene Vorderfüsse haben. ⁵ Die Antilopen der Maruts sind glänzend. ⁶ Doch werden die Maruts nicht allein von Antilopen gezogen; sie tragen auch auf den Schultern Antilopenfelle. ⁷

Statt jedoch dem Helden zu helfen, verwickeln ihn die Antilope, die Gazelle und der Hirsch gewöhnlich in Verlegenheiten

¹ Ye p̄ṣhatibhir p̄ṣtibhiḥ śakam vaçibhir aṅgibhiḥ — aḡāyanta svabhānavah; *Rigv.* I, 37, 2.

² Upo ratheshu p̄ṣhatir ayugdhvam prash̄tir vahati rohitah; I, 39, 6.

³ Sa hi svas̄ṣit p̄ṣhadac̄vo yuvā gaṇah; I, 87, 4.

⁴ A vidyunmadbhir marutah svarkāi rathebbir yātha p̄ṣṭimadbhir açvaparnāḥ; I, 88, 1.

⁵ Açvāir hiranyapāṇibhiḥ; VIII, 7, 27.

⁶ Çubhe sammic̄lāḥ p̄ṣhatir ayukshata; III, 26, 4.

⁷ An̄seshu etāḥ; *Rigv.* I, 166, 10. — Ueber den Gebrauch von ähnlichen Fellen zur Kleidung in Indien vgl. die lange und lehrreiche Bemerkung von Prof. Max Müller, *Rigveda-Sanhita Translated and Explained*, I, 221—223.

und Gefahren. Dieses mythische Thema ist in zahlreichen indischen Legenden weiter ausgeführt.

In der ersten Scene von Kálidásas Çakuntalá leitet eine schwarzgefleckte (kṛishnasára) Gazelle den König Dushyanta irre.

Im Mahábhârata¹ verfolgt König Parikshit eine Gazelle und verwundet sie (wie der Gott Çiva eines Tages die Opfergazelle verwundete); er folgt darauf ihrer Spur, verliert sie jedoch aus den Augen, da sie den Pfad des Himmels in ihrer ursprünglichen (d. h. himmlischen) Gestalt eingeschlagen hat. Indem der König sie wiederzufinden bemüht ist, zieht er sich den Tod zu.

In demselben Mahábhârata² stirbt König Pandu in dem Augenblick, als er sich mit seinem Weibe Mádrí vereinigt, weil er eines Tages auf der Jagd eine männliche Gazelle in dem Augenblicke durchbohrt hatte, als sie die Vereinigung mit ihrem Weibchen geniessen wollte.

Im Vishṇu-Purána³ verliert König Bharata, welcher seinen Thron verlassen, um sich ganz der Busse hinzugeben, den Lohn seines ascetischen Lebens, indem er eine leidenschaftliche Liebe zu einem Reh fasst.

Im Râmâyana⁴ wird Maríca, der von einem Dämon besessen ist, auf Befehl Râvanas, des Königs der Ungeheuer, ein goldener silbergefleckter Hirsch, der vier mit Perlen geschmückte Hörner und eine Zunge so roth als die Sonne hat, und verleitet Râma, ihn zu verfolgen, um sein silberfleckiges Fell zu bekommen, auf welchem sich niederzulegen und zu ruhn, Sitâ den Wunsch geäußert hat. So gelingt es dem Hirsch (hier ein Aequivalent des Hasen), Râma von Sitâ zu trennen. Er stösst dann einen Klageruf aus, die Stimme Râmas nachahmend, um dadurch dessen Bruder Lakshmaṇa zu verleiten, diesem zu Hilfe zu kommen und Sitâ allein zu lassen, damit Râvaṇa sie dann ungestraft entführen könne. Lakshmaṇa verlässt sie nur unwillig, weil er daraus, dass der Hirsch wie das Sternbild des Hirschkopfes (oder Gazellenkopfes, Mṛigaçiras) glänzt, Verdacht schöpft, es sei eine Erscheinungsform des Maríca, der, als Hirsch, schon viele andere Fürsten, die ihn gejagt, ins Verderben gestürzt hat. Der Mond

¹ I, 1665.

² I, 3811 ff. I, 4585 ff.

³ II, 13 (übers. von Wilson).

⁴ III, 40. 48. 49.

hat im Sanskrit ausser dem Namen Çaçadhara (der den Hasen trägt) auch den: Mrigadhara, oder: der die Gazelle (resp. den Hirsch) trägt. Der Sonnenheld verliert sich im Walde Nacht, als er die Gazelle Mond verfolgt. Eine dämonische Gazelle scheint sogar im *Rigveda* aufzutreten, wo Indra mit einem Ungeheuer Mriga kämpft und es tödtet. In der deutschen Sage giebt es zahlreiche Legenden, in denen der Held, der den Hirsch jagt, den Tod erleidet oder in die Hölle geschleppt wird.¹

Wie der Mond ein Hirsch oder eine Gazelle ist und nach der Sonne kommt, so wurde bisweilen auch die Vorstellung gewonnen, dass der Sonnenheld (resp. Heldin) in einen Hirsch (oder eine Hindin) verwandelt wurde.

Im Tuti-Name² geht ein König auf die Jagd, tödtet eine Antilope, verlässt seinen Körper und begiebt sich in den der Antilope. Diese mythische Umkleidung lässt sich doppelt verstehen. Die Abendsonne spiegelt ihre Strahlen im Ocean der Nacht; der Sonnenhirsch sieht seine Hörner in der Quelle oder dem See der Nacht wiedergespiegelt und bewundert sie. An dieser Quelle sitzt eine schöne und bezaubernde Sirene, der Mond. Diese Quelle ist die Wohnung des Mondes; sie verlockt den Heldenhirsch, der sich in der Quelle bewundert, und vernichtet ihn, oder aber der Hirsch zieht den Helden zu der Quelle, wo er ihn den Tod erleiden lässt.³ Der Hirsch der Fabel wird, nachdem er sich in der Quelle bewundert, von den Hunden zerrissen, welche ihn im Walde einholen, weil seine Hörner sich in den Zweigen verfangen; die Sonnenstrahlen werden von den Zweigen des nächtlichen Waldes verhüllt. Aktaeon, der in einen Hirsch verwandelt und von den Hunden zerrissen wird, weil er Artemis (den Mond) nackt im Bade gesehen hat, ist eine Spielart derselben Fabel. Bei Stesichorus (angeführt von Pausanias) legt Artemis dem Aktaeon ein Hirschfell um und hetzt die Hunde, ihn zu verschlingen, damit er nicht den Mond heirathen könne. Sonne und Mond sind Bruder und Schwester; der Bruder erleidet den Tod, weil er seine Schwester verführen will. Ein litauisches Lied schildert

¹ Simrock, a. a. O. p. 354.

² II, p. 258.

³ Oft führt der Hirsch nur zu einer schönen Frau am Brunnen; sie ist aber der Unterwelt verwandt und die Verbindung mit ihr an die Bedingung geknüpft, dass die ungleiche Natur des Verbundenen nicht an den Tag gezogen werde. Simrock a. a. O. p. 356; vgl. ebenda das ganze Kapitel 102: Sonneneber und Sonnenhirsch.

den Mond Menas (den indischen Manu) als den untreuen Gatten der Sonne (welche weiblich ist), der in Aushrine (die vedische Ustrâ, die Morgen-Aurora) verliebt ist. Der Gott Perkuns tödtet den Mond, um die Sonne zu rächen. In einem serbischen Liede macht der Mond seiner Herrin oder Gemahlin, der Morgen-Aurora, Vorwürfe über ihre Abwesenheit. Die Aurora antwortet, dass sie auf den Höhen von Belgrad, d. h. der weissen und glänzenden Stadt, im Himmel, auf den stolzen Bergen umhergewandert ist.

Der König des Tuti-Name, der die Tracht einer Antilope annimmt, scheint eine Spielart des Sonnenhelden im Augenblick des Nahens der Nacht, oder des Esels in der Löwenhaut zu sein. Sofern jedoch der indische Mond Mṛigarâga, König der wilden Thiere, ebensogut wie der Löwe ist, sofern der Mond der Sonne, ein mṛiga dem andern, ein Löwe dem andern, oder ein Hirsch dem andern folgt, erscheint der Sonnenheld oder die Sonnenheldin, wenn sie in die Nacht eintreten, in der Gestalt eines glänzenden Hirsches, resp. Hindin, nicht mehr als die Sonne, sondern als der Mond, welcher, obwohl glänzend, in die Höhle eindringt, mit Dämonen in Beziehung steht und selbst dämonisch ist.

Artemis (der Mond) wird als eine jagende Göttin dargestellt, wie sie mit der Linken eine Antilope zwischen den Hörnern verwundet. Dieser Göttin wird auch das Verdienst zugeschrieben, die Hirsche ohne Hilfe von Hunden eingeholt zu haben, vielleicht weil sie bisweilen selbst ein Hund ist, indem sie den Sonnenhirsch des Abends überrascht. Die vier Hirsche der Artemis hängen meines Erachtens mit den vier Hirschen, die um den Baum Yggdrasill wohnen, in der Edda zusammen. Der Hirsch Eikthyrner, der die Blätter des Baumes Lerad isst und dadurch all sein Wasser herausfliessen lässt, scheint andererseits auf die Sonne zurückzugehen, wie sie untertaucht und ihre Strahlen in der Wolke verliert (auf den Sonnenhirsch wird auch in der Edda angespielt.)

Artemis, welche eine Hindin an Stelle der zu opfernden Iphigenie setzt, scheint auf die Mondhindin als an die Stelle der Abend-Aurora tretend hinzuweisen. Wir erkennen den Mond auch in der Hindin, welche nach Aelian und Diodor, Telephus, den Sohn des Herakles (Herakles holt bei seiner vierten Arbeit den Hirsch mit goldenen Hörnern ein) nährte, der auf Befehl seines Grossvaters im Walde ausgesetzt worden war; ebenso wie in der, welche nach Justin im Walde ihre Milch dem Neffen des Königs der Tartessier, und später nach den Vitae Sanctorum dem verwundeten Aegidius, dem Waldeinsiedler, zu trinken gab. Es

giebt zahlreiche mittelalterliche Legenden, welche Reproduktionen hievon sind und von dem jungen Helden erzählen, der im Walde verlassen und bald von einer Ziege, bald von einer Hindin genährt wird, derselben, die später dem königlichen Vater bei der Wiederauffindung seines Sohnes, oder dem prinzlichen Gemahl zur Entdeckung der verlassenen Prinzessin, seiner Braut, als Wegweiser dient. Wahrscheinlich eine derartige Reminiscenz an die Nahrung spendende Hindin des Mythos war die Ursache, dass, wie ich bei Du Cange¹ lese, silberne Bilder von Hirschen an alten christlichen Taufsteinen angebracht wurden.

Unter den Bräuchen der ersten Christen, die von St. Augustin, St. Maximus von Turin und anderen Kirchenvätern verdammt werden, war der, sich am ersten Januar als Hindin oder als altes Weib zu verkleiden. Das alte Weib und die Hindin stellen hier ganz augenscheinlich die Hexe oder das hässliche Weib Winter dar; und insofern der Winter, wie die Nacht, unter dem Einfluss des Mondes steht, war die Verkleidung als Hindin eine andere Art, den Mond darzustellen. Wenn der Mond oder die Sonne scheint, ist die Hindin glänzend und gewöhnlich günstig, ist die wilde Ziege wohlthätig (die wilde Ziege, die Hirschkuh und der Hirsch sind in den Mythen identisch; dasselbe Wort, *mṛiga*, dient in Indien zur Bezeichnung der Sternbilder der Gazelle und des Steinbocks oder der wilden Ziege), und verjagt die Wölfe von dem schlafenden Helden im Walde.² Wenn der Himmel dunkel ist, ist die Hindin aus einer glänzenden eine schwarze geworden, und ist als solche ein höchst unglückliches Omen; zuweilen, in der Mitte der Nacht oder des Winters, verschwindet die schöne glänzende Hindin, resp. Mond oder Sonne, und das schwarze Ungeheuer Nacht oder Winter bleibt allein zurück. In der neunten Erzählung des *Pentamerone* verwandelt sich der *Huorco* (*rakshas* oder Ungeheuer) in eine schöne Hindin, um den jungen *Canneloro* anzulocken, der sie verfolgt, in der Hoffnung, sie zu erjagen. Doch sie zieht ihn in die Mitte des Waldes (des Winters), wo sie so viel Schnee fallen lässt, „*che pareva che lo cielo cadesse*“ (die weisse Hindin, in welche die Hexe das schöne Mädchen verwandelt, in dem Märchen von Madame d'Aulnoy,

¹ „*Cervi argentei inter baptisteriorum ornamenta non semel occurrunt, quo ad baptismum, quomodo cervus ad fontes aquarum, summo desiderio perveniendum esse monstraretur.*“ Du Cange, s. v. *Cervus*.

² Vgl. Porchat, *Contes Merveilleux*, XIII.

dürfte dieselbe Bedeutung haben); darauf wird die Hindin wieder ein Ungeheuer, um den Helden zu verschlingen. Die Periode, in welcher der Mond verborgen oder im Abnehmen ist, in welcher die Nacht dunkel ist, wurde von den alten Indern als eine Unglückszeit betrachtet, während die Zeit des Vollmondes oder wenigstens des zunehmenden Mondes für eine günstige galt. Aehnliche Vorstellungen herrschen in verschiedenen Gegenden noch heut unter dem Landvolke. In einer rutenischen Erzählung, veröffentlicht von Novosielski, bittet der Abendstern (litauisch: vakėrinė; slavisch: večernitza, die Abend-Aurora) seinen Freund Lunus (der Mond ist im Slavischen und im Sanskrit männlich), ein wenig mit dem Aufgehn zu warten, damit sie zusammen aufgehn können, und setzt hinzu: „Wir werden gemeinschaftlich Himmel und Erde erleuchten; die Thiere werden auf den Feldern froh sein und der Wanderer wird uns auf seinem Wege segnen.“

KAPITEL X.

Der Elephant.

Die ganze mythische Geschichte des Elephanten ist auf Indien beschränkt. Die Stärke seines Rüssels und seiner Hauer, seine ausserordentliche Grösse, die Leichtigkeit, mit welcher er schwere Lasten trägt, seine grosse Fruchtbarkeit, alles dies trug zu seiner mythischen Bedeutung bei und zu seinem Rufe als eines grossen Verwüsters des himmlischen dunklen oder wolkigen Waldes, als eines Atlas, eines Weltenträgers, und des Rosses des Regengottes.

Der Elephant hat sogar im vedischen Himmel eine Stelle.

Die Marüts, von Antilopen gezogen, werden mit wilden Elephanten verglichen, welche Wälder niedertreten;¹ die Hörner der Antilopen, die Hauer des wilden Ebers, der Rüssel und die Hauer des Elephanten sind gleichbedeutend, und werden in den Sonnenstrahlen, in Blitzen und Donnerkeilen gesehn. Der Regen- und Donnergott Indra wird mit einem wilden Elephanten verglichen, der seine Kraft auslässt² — mit einem wilden Elephanten, der in der Brunstzeit sich beständig in einer fieberhaften Aufregung befindet.³ Der Gott Agni wird angerufen, hervorzukommen, gleich einem furchtbaren König auf einem Elephanten.⁴

Der Elephant stellt gewöhnlich die Sonne dar, wie sie sich in der Wolke oder der Dunkelheit einschliesst oder aus ihr herauskommt, Lichtstrahlen oder Blitzstrahlen hervorschiessend (die man auch für verursacht hielt durch die Reibung an der Achse des Rades des Sonnenwagens). Die Sonne besucht in den vier Jahreszeiten die vier Viertel der Erde, Osten und Westen, Süden und Norden; daher vielleicht die indische Vorstellung von vier Elephanten, welche die vier Ecken der Erde tragen.⁵ Indra, der Regengott, reitet auf einem ungeheuren Elephanten, Airavata oder

¹ Mṛigā iva hastinaḥ khādathā vanā yad āruniṣhu tavishīr ayugdhvam; Rīg v. I, 64, 7.

² Mṛigo na hastī tavishīm ushāṇaḥ; Rīg v. IV, 16, 14.

³ Dānā mṛigo na vāraṇaḥ puruṭrā cāraṭhaṃ dadhe; Rīg v. VIII, 33, 8.

⁴ Yāhi rāgeṅvāmavaṇ ibhena; Rīg v. IV, 4, 1.

⁵ Rāmāy. I, 42.

Airavaṇa, der Wolke oder Dunkelheit selbst, mit ihren glänzenden Eruptionen; airavata (neutr.) und airavati sind auch Benennungen des Blitzes. Der Elephant Airavaṇa oder Airavata ist einer von den ersten Sprösslingen des Himmels, gezeugt von der Erregung des himmlischen Oceans.

Er spielt eine hervorragende Rolle in den Kämpfen Indras gegen die Ungeheuer; daher trägt Rāvaṇa, der Ungeheuerkönig von Laṅkā, noch die Narben der Wunden, die er von dem Elephanten Airavata erhalten hat, in dem Kriege zwischen den Göttern und den Dämonen;¹ obwohl dieser selbe Rāvaṇa prahlt, eines Tages Indra überwältigt zu haben, welcher auf dem Elephanten Airavaṇa ritt.²

Doch nicht immer bewahrte der mythische Elephant den Charakter eines Thieres, das von den Göttern geliebt wird; nachdem andere Thiere zu besonderer Gunst gelangt waren, zeigte er sich zuweilen von der Seite des Ungeheuers. Die Sonne verbirgt sich in der Wolke, in dem wolkigen oder nächtlichen Berge, in dem Ocean der Nacht, im Herbst oder im schneeigen Winter. Daher haben wir den weissen Elephanten (Dhavalā), den böartigen Mörder weiser Männer (ṛishis, der Sonnenstrahlen); der Wind, der Vater Hanumants, in Gestalt eines Affen, zerreisst ihn mit seinen Klauen und reisst ihm die Hauer aus; der Elephant fällt einem Berge gleich³ (der Berg von Schnee, oder die weisse Wolke, löst sich auf; dieser weisse Elephant und der weisse Berg, oder Dhavalagiri, sind identisch; leicht entstand ein Wortspiel mit nāga, Elephant, und naga, Berg und Baum; das Wort ṛiṅgin, eigentlich: gehörnt, bedeutet Baum, Berg und Elephant; der Wind bricht durch, zerstreut die Wolke und treibt die Schneelawinen vorwärts). So heisst es, dass der Afe Sannādana eines Tages siegreich über den Elephanten Airavata war.⁴ (Der nördliche Pfad des Mondes heisst auch airavatapathā.)

Wir sahen schon den Elephanten, der an den Ufern des Mondsees die Hasen mit seinen Füßen niedertritt und mit seinem Rüssel das Wasser dieses Sees trübt. Im Rāmāyaṇa⁵ betrachtet es Bharata als ein unglückliches Vorzeichen, dass er von einem

¹ Rāmāy. III, 36.

² III, 47.

³ V, 3.

⁴ VI, 3.

⁵ II, 71.

grossen Elephanten geträumt hat, der in sumpfiges Land gefallen ist. Die Sonne taucht in den Ocean der Nacht und der Herbstregengüsse.

Der Elephant bei oder in dem Wasser ist mythisch gleichbedeutend mit der Schildkröte, die an den Ufern des Sees und des Meeres oder in der Tiefe des Meeres wohnt. In der indischen Kosmogonie ist es bald der Elephant und bald die Schildkröte, welche die Welt trägt. Aus diesem Grunde herrscht eiferstichtiger Wettstreit zwischen diesen beiden mythischen Thieren.

Deshalb wird der Adler, der König der Vögel, oder der Vogel Garuḍa, der Sonnenvogel, dargestellt als ein tödtlicher Feind bald der Schlange, bald des Elephanten (nâga bedeutet ebenso das eine wie das andere; Airavata ist auch der Name eines Schlangengeheuers) und bald der Schildkröte. Im Râmâyana¹ trägt der Vogel Garuḍa einen Elephanten und eine Schildkröte in die Lüfte (die entsprechenden westlichen Fabeln sind augenscheinlich indischen Ursprungs), um sie zu verzehren. Dieselbe Erzählung wird im Mahâbhârata² entwickelt, wo zwei Brüder mit einander über die Theilung ihrer Güter streiten; jeder verflucht den andern, und so wird der eine ein colossaler Elephant, der andere eine colossale Schildkröte; sie setzen als solche ihren Kampf in einem See erbittert fort, bis der gigantische Vogel Garuḍa (die neue Sonne) beide packt und auf die Spitze eines Berges trägt.

In der funfzehnten Erzählung des ersten Buches des Pañcātāntra finden wir Vögel als Feinde des Elephanten dargestellt, wegen der Verwüstungen, die er anrichtet; der Vogel, die Fliege und der Frosch stürzen den Elephanten ins Verderben; die Fliege setzt sich in eines von seinen Ohren; der Vogel hackt ihm die Augen aus und blendet ihn; der Frosch quakt am Ufer eines tiefen Tümpels; der Elephant, von Durst getrieben, kommt an denselben und ertrinkt.

Der vedische Elephant hat eine göttliche Natur, da er mit dem regengebenden Indra zusammenhängt; als jedoch Indra fiel, um Brahman, Vishnu und Çiva den Platz zu räumen, verfiel auch sein Elephant dem Schicksal, eine Beute des Vogels Vishnu, des Vogels Garuḍa zu werden. In der obenangeführten Fabel des Pañcātāntra zieht sich der Elephant die Rache des Sperlings

¹ III, 39.

² I, 1853 f.

zu, weil er einen Baum entwurzelt hat, auf dem sich das Nest des Sperlings mit seinen Eiern befand, welche letztere natürlich zerbrechen. Die Legende des Mahābhārata von dem Vogel Garuḍa, der den Elephanten in die Luft trägt, bietet mehre andere analoge und interessante Einzelheiten. Der Vogel Garuḍa fliegt mit dem Elephanten und der Schildkröte davon; auf dem Wege lässt er sich, ermüdet, auf dem ungeheuren Ast eines Baumes nieder; die Last ist zu schwer und der Ast bricht. An diesem Aste hängen, mit den Köpfen nach unten, zur Strafe mehre Zwerg-Eremiten, aus den Haaren Brahmans geboren; der Vogel Garuḍa nimmt den ganzen Ast, sammt den kleinen Eremiten in den Schnabel und trägt sie hinauf in die Lüfte, bis es ihnen gelingt, zu entkommen. Diese Zwerg-Einsiedler auf dem Zweige (welche uns an die Ameisen erinnern) hatten eines Tages Indra geflucht. Kaçyapa Praçāpati will ein Opfer bringen, um einen Sohn zu erhalten, und befiehlt den Göttern, ihn mit Holz zu versorgen. Indra, gleich den vier Elephanten, welche die Welt tragen, nimmt auf seine Schultern einen ganzen Berg Holz. Mit dieser Last beladen, trifft er auf dem Wege die Zwerg-Einsiedler, die ein Blatt in einem Karren ziehen, und in Gefahr sind, in einem Tümpel, von der Grösse der Klaue einer Kuh zu ertrinken. Statt ihnen zu Hilfe zu kommen, lacht Indra und geht vorbei; die Zwerg-Einsiedler, darüber empört, bitten um die Geburt eines neuen Indra; deshalb wurde der Indra der Vögel geboren, der Vogel Garuḍa, das Ross Vishṇus, welches natürlicherweise mit dem Rosse Indras, dem Elephanten, im Kampfe liegt.

KAPITEL XI.

Der Affe und der Bär.

Ich stelle hier unter einem Rubrum zwei Thiere von sehr verschiedener Natur und Race zusammen, die jedoch in Folge einiger derb ins Auge fallenden Aehnlichkeiten, zu denen wohl noch Zweideutigkeiten und Wortspiele kamen, im indischen Mythos mit einander eng verschwistert sind. Ich spreche speciell vom indischen Mythos, weil der Affe, der in Indien so gewöhnlich ist, vielen der indogermanischen Nationen in ihren zerstreut liegenden Wohnsitzen lange Zeit unbekannt war, so dass, wenn sie vielleicht eine dunkle Erinnerung an ihn aus dem Theile Asiens, wo die arische Mythologie ihren Ursprung hat, bewahrt hatten, sie ihn doch bald vergassen, als sie das Thier selbst, das die ursprüngliche mythische Gestalt in der Vorstellung geweckt hatte, nicht mehr vor Augen hatten. Da sie jedoch zähe an der Substanz des Mythos festhielten, so setzten sie nach und nach an die Stelle des ursprünglichen mythischen Thieres, Affe geheissen, im Süden den Esel, im Norden oft den Bären. Sogar in Indien finden wir bereits Affen und Bären mit einander verbunden. Eine röthliche Farbe des Fells, Mangel an Symmetrie und Plumpeheit in den Formen, Stärke im Umarmen mit den Vorderpfoten, die Fähigkeit zu klettern, der kurze Schwanz, Sinnlichkeit, Anlage zu Musik und Tanz — alles das sind charakteristische Eigenschaften, die sowohl bei Bären als bei Affen angetroffen werden und bei ihnen mehr oder weniger hervortreten.

Im Rāmāyana heisst der weise Ġānbavant, der Odysseus des Zuges gegen Lañkā, bald König der Bären (rikshapārthiva),¹ bald grosser Affe (mahākapi).²

Das Wort hari bedeutet schön, golden, röthlich, Sonne und Affe; das Wort kapi (wahrscheinlich: der Veränderliche) bedeutet Affe und Sonne. Im Sanskrit heisst der vidyut oder Donnerkeil, der röthliche Donnerkeil, auch kapilā, von der

¹ Rāmāy. IV, 63.

² V, 55.

Farbe des Affen. Arguna, der Sohn Indras, hat zum Abzeichen die Sonne oder einen Affen; daher sein Name Kapidhvaga.

Prof. Kuhn nimmt auch an, dass das Wort riksha, Bär und Stern, von der Wurzel arcé, in der Bedeutung scheinen, glänzen, abzuleiten ist (arka ist die Sonne), wegen der röthlichen Farbe des Bärenfells.¹ Doch lässt sich riksha (wie ursus und ἄρκτος) auch von rakshas, das Ungeheuer, ableiten (vielleicht als ein Zurückhalter, ein constrictor, arctor), so dass gerade diese Benennung den Uebergangspunkt von der Vorstellung des göttlichen Bären zu der des Bären-Ungeheuers liefert.

Im R̥igveda werden die Maruts als die mächtigsten Helfer Indras geschildert; doch schon ein Hymnus zeigt sie in dem Lichte von Nebenbuhlern Indras. Der Gott Vishnu ist im R̥igveda gewöhnlich eine dem Indra sympathische Gestalt; nur in einigen Hymnen erscheint er bereits als sein Antagonist. Im vorigen Kapitel sprachen wir von dem vishnuitischen Vogel, von dem Winde, dem Vater Hanumants, und einem Affen, als Feinden des Elephanten Indras. In der Sage des indischen Epos hat Vishnu, in Rāma personificirt, die Affen zu Verbündeten. Die am meisten glänzende und blitzende Erscheinungsform des Gottes ist sehr verschieden von seinen geheimen und mysteriösen Gestaltungen. Vishnu, die Sonne, die Sonnenstrahlen, der Mond und die Winde, die blitzen, sind ein Heer von goldenen Affen, welches gegen das Ungeheuer kämpfen soll. Aus demselben Grunde hat der Affe im Gegensatz dazu im R̥igveda eine Ungeheurgestalt; was diabolisch war, wird im Laufe der Zeit göttlich und — vice versa. Im sechsundachtzigsten Hymnus des zehnten Buches des R̥igveda kommt Vishnu, in Kapi (Affe) oder V̥rishākapi (Affe, der ausspritzt, regengebender Affe) personificirt, die von Indra

¹ Für den Zusammenhang zwischen den sieben rikshas (rishayas, weisen Männern, Sternen oder Bären) der Inder und den septemtriones, den sieben Sternen der Bärin (Arctos, Arkturus) und den arktischen Gegenden vgl. die interessante Abhandlung von Prof. Max Müller in der zweiten Serie seiner „Vorlesungen“. — Die sieben rishis sind identisch mit den sieben Aṅgirasen, den sieben haris, und den Maruts, deren sieben sind (multiplicirt mit drei, d. h. einundzwanzig). In den Maruts, wie in den haris haben wir die Affen. Sogar das Weib des Königs der Ungeheuer heisst Tārā oder, eigentlich, der Stern. So scheint zwischen dem Affen und dem Stern dasselbe Verhältniss zu bestehn, wie zwischen dem Bären und dem Stern, ein neues Argument für die Identität dieser beiden Thiere in der Mythologie.

geliebten Opfergaben zu vernichten. Indra, der Allen überlegen ist, haut ihm den Kopf ab, da er gegen einen Uebelthäter keine Nachsicht üben will.¹ Dieser Affe ist wahrscheinlich die regengebende, röthliche, von dem Winde getragene Gewitterwolke, welche Indra mit seinem Donnerkeil durchbohrt, obwohl diese selben von den Winden oder Maruts getragenen Blitz- und Donnerwolken (d. h. die Maruts selbst) im R̥igveda. gewöhnlich als der höchsten Gottheit beistehend gedacht werden. Als zwischen Vishṇu und Indra und zwischen den Maruts und Indra eine Differenz entstanden war, nahmen die Maruts für Vishṇu Partei und wurden Affen wie Vishṇu, — das Wort hari, ein Lieblingsname Vishṇus (bald Mond, bald Sonne), bedeutet nämlich auch „Affe“. Vishṇu umgibt sich mit schönen röthlichen oder goldenen Affen, oder mit haris (Sonnenstrahlen oder blitzenden und donnernden Wolken), ebenso wie der vedische Indra von haris gezogen wurde. Râma kapiratha ist einfach eine Inkarnation Vishṇus, welcher sich die Rechte Indras mit Gewalt anmasst; dieser Letztere hatte nämlich, wie wir sahen, Vishṇu seine haris geliehen, damit jener seine drei berühmten Schritte machen könne. Offenbar vergass Vishṇu, die Schönhaarigen seinem Freunde wieder zuzustellen; daher geht von diesem Augenblicke an die Stärke Indras fast ganz auf Vishṇu über, der in Gestalt Râmas, von den haris oder rothhaarigen, d. h. von den Affen unterstützt, durch das Dekhan (eine von Affen dicht bevölkerte Gegend) hindurch-eilt, zu der Eroberung der Insel Laṅkā. Das Mahâbhârata belehrt uns, dass Affen und Pferde Hari zur Mutter hatten.² Die glänzenden Maruts bilden die Armee Indras, die rothhaarigen Affen und Bären die Râmas, und die mythische und sonnenhafte Natur der Affen und Bären des Râmâyana offenbart sich mehre Male. Der König der Affen ist ein Sonnengott. Der alte König war Bâlin benannt und war der Sohn Indras (Çakrasūnu). Sein junger Bruder Sugriva, der nach Belieben seine Gestalt verändert (kâmarûpa), der sich mit Hilfe Vishṇu-Râmas gewaltsam seinen Thron aneignete, soll ein wirkliches Kind der Sonne sein (bhâskarasyanurasah putrahśūryanandanah).³ Hier ist es ganz klar, dass der vedische Antagonismus zwischen Indra und Vishṇu

¹ Priyâ tashtâni me kapir vyaktâ vy adûdushat çiro nv asya râvisham na sugam dushçrite bhuvam viçvasmâd indra uttarah; Str. 5.

² I, 2628.

³ III, 75.

in einer thierischen, und zwar ganz und gar äffischen Gestalt reproducirt ist. Der alte Zeus muss dem neuen, der Mond der Sonne, die Abendsonne der Morgensonne, die Wintersonne der Frühlingssonne Platz machen; die junge Sonne verräth und überumpelt die alte. Wir sahen schon, dass die Erzählung von den beiden Brüdern, Bâlin und Sugrîva, eine von den Formen ist, welche der Mythos von den Açvins annimmt. Râma, welcher verrätherischer Weise den alten König der Affen, Bâlin, tödtet, ist das Aequivalent Vishnu, der seinen Vorgänger, Indra, vom Throne stürzt; und Sugrîva, der neue König der Affen, gleicht Indra, als er die geraubte Sitâ zu finden verspricht, ebenso wie Vishnu in einer seiner Inkarnationen die verlorenen Vedas wiederfindet. Auch noch andere Andeutungen von einem Gegensatz zwischen Indra und den Affen, welche Râma beistehen, giebt es im Râmâyana.¹ Dem grossen Affen Hanumant, von goldrother Farbê (hemapiñgala), hat Indra mit seinem Donnerkeil den Kinnbacken zerschmettert, und ihn auf einen Berg fallen lassen, weil er, noch ein Kind, sich von einem Berge in die Luft warf, um den Lauf der Sonne aufzuhalten, deren Strahlen ihm nichts anhaben konnten.²

Die ganze Sage von dem Affen Hanumant stellt die Sonne dar, welche in die Wolke der Dunkelheit eintritt und aus ihr austritt. Sein Vater soll bald der Wind, bald der Elephant der Affen³ (kapikuñgara), bald keçarin, die langhaarige Sonne, die Sonne mit einer Mähne, die Löwen-Sonne sein (daher sein Name keçariṇaḥ putra). Von diesem Gesichtspunkte aus scheint Hanumant der Bruder Sugrîvas zu sein, welcher ebenfalls der Sprössling der Sonne ist, der starke Bruder in der Sage von den beiden Brüdern verbunden mit der von den drei; d. h. wir dürften bald die Brüder Bâlin, Hanumant und Sugrîva haben, bald die: Râma, Hanumant und Lakshmaṇa. Der starke Bruder steht zwischen den beiden anderen; die Sonne in der Wolke, in der Dunkelheit oder im Winter ist zwischen die Abend- und die Morgensonne gestellt, oder zwischen die sterbende Herbstsonne und die junge Frühlingssonne.

Hanumant fliegt; die Kraft dazu liegt in seinen Seiten und seinen Hüften, die ihm als Flügel dienen. Hanumant steigt auf

¹ IV, 5.

² V, 2. VII, 39.

³ V, 3.

den Gipfel des Berges Mahendra, um sich in die Luft zu stürzen; indem er den Berg drückt (ein wahrhafter *vriṣhākapi*), macht er, dass das Wasser aus ihm hervorsprudelt; als er sich bewegt, werden die Bäume des Berg-Waldes mit ihren Wurzeln herausgerissen und folgen ihm in seinem Laufe, wie er die Luft durchschneidet (hier treffen wir noch einmal den mythischen Wald, den mythischen Baum, der sich von selbst bewegt gleich einer Wolke). Der Wind in seinen Schulterhöhlen brüllt wie eine Wolke (*gimūta iva gārgati*) und der Schatten, den er in der Luft wirft, ähnelt einer Wolkenlinie (*megharāgiva vāyuputrānugāmini*);¹ er zieht die Wolken nach sich.² So werden alle epischen Affen des *Rāmāyaṇa* im zwanzigsten Gesange des ersten Buches mit Ausdrücken geschildert, welche die höchste Aehnlichkeit mit denen haben, die in den vedischen Hymnen für die Maruts verwandt sind; schnell wie der ungestüme Wind (*vāyuegasamās*), ihre Gestalt nach Belieben ändernd (*kāmarūpinas*), Geräusch gleich Wolken machend, wie der Donner tönend, kämpfend, Berggipfel schleudernd, grosse entwurzelte Bäume schüttelnd, mit Klauen und Zähnen bewaffnet, die Berge schüttelnd, Bäume entwurzelnd, die tiefen Wasser aufrührend, die Erde mit ihren Armen zermalmend, sich in die Lüfte erhebend, die Wolken zum Fallen bringend. So kommt Bālin, der König der Affen, aus der Höhle, wie die Sonne aus der Wolke (*toyadādiva bhāskara*).³

In derselben Weise wie wir die *haris* oder Rosse Indras, die *gandharvas* und den mythischen Esel in Verbindung mit den heilkräftigen Wassern, mit den Heilkräutern und den Wohlgerüchen sahen, sind es im *Rāmāyaṇa* die Affen, welche die

¹ *Rāmāy.* V, 4. V, 5.

² V, 55.

³ *Rāmāy.* IV, 12. V, 6. — Der Affe auf dem Meere ist auch in einer griechischen Fabel zu finden, nur ist der Gegenstand etwas verschieden. Ein Affe, der während eines Sturmes von einem Schiff gespült worden ist und unter dem Vorgebirge von Attica auf den stürmischen Wogen umhergeschleudert wird, wird von einem Delphin für einen Menschen gehalten, und, da dieses Seethier eine grosse Zuneigung für das Geschlecht hat, zu dem der Affe zu gehören präsumirt, von demselben auf dem Rücken ans Ufer getragen. Bevor er jedoch festen Grund fassen kann, fragt ihn der Delphin, ob er ein Athener ist; der Affe antwortet, er sei von vornehmer Abstammung; der Delphin fragt ihn weiter, ob er den Piraeus kenne; der Affe hält das für den Namen eines Mannes und sagt, das sei einer seiner besten Freunde; der Delphin bemerkt seine Täuschung und lässt, empört darüber, den Affen wieder ins Meer fallen.

Kräuter und heilkräftigen Wurzeln des Berges, d. h. des Wolken-Berges oder des Berges der Wohlgertiche tragen.

Die Wolke, in welcher die Sonne Hanumant durch die Luft eilt, wirft einen Schatten auf das Meer; ein Meerungeheuer bemerkt denselben und zieht durch ihn Hanumant an sich. (Wir sahen schon den furchtlosen Helden, der von seinem eigenen Schatten irre geleitet wird.) Hanumant ist kâmarûpa, wie Sugrîva und wie alle anderen Affen, seine Gesellen. Als er sieht, dass das Ungeheuer ihn verschlucken will, dehnt er seine Gestalt ganz masslos aus; das Ungethüm nimmt dieselben gigantischen Proportionen an; als es das thut, wird Hanumant (er wiederholt das Wunder seines Typus Hari oder des Zwerges Vishṇu) so klein wie ein Daumen, macht sich in den grossen Leib des Ungeheuers hinein und kommt auf der anderen Seite wieder heraus. Hanumant setzt seinen Flug über den Ocean fort, um auf die Insel Laṅkā zu gelangen. Der Ocean hat Mitleid mit ihm und erhebt, ihm zu helfen, den Berg Hiranyaṅgha, d. h. den mit dem goldenen Nabel, den Berg, aus welchem die Sonne hervorkommt; wirklich sagt Hanumant,¹ dass er den Berg mit seinem Schwanz traf und ihm die Spitze abbrach, welche gleich der Sonne glänzte, um sich darauf auszuruhen. Hanumant nimmt dann seinen Flug wieder auf und findet ein neues Hinderniss in dem Meerungeheuer Sinhikâ (der Mutter Râhu's, des Dämons, der Sonne und Mond packt und dadurch die Verfinsterung derselben bewirkt). Sie zieht ebenfalls den Schatten Hanumants an sich; dieser nimmt wieder zu der früheren Kriegslist seine Zuflucht, wird klein und macht sich in ihren Leib hinein; doch kaum ist er darin, so wächst er zum riesigen Klumpen an, schwillt heraus, zerreisst sie, tödtet sie und macht sich davon, ein Streich, der ihm die Huldigung der Vögel einbringt, welche fernerhin ungestraft den Ocean werden kreuzen können.² Als Hanumant in Laṅkā anlangt, wird er, um Sitâ bei dem Mondschein suchen und finden zu können, so klein wie eine Katze (vṛishadariçapramâṇa); als er sie findet und ihr anbietet, sie aus Laṅkā zu entführen, kann sie nicht glauben, dass ein so kleines Thier sollte im Stande sein, ein so grosses Unternehmen zu vollführen; darauf macht sich Hanumant so gross wie eine schwarze Wolke, wie ein hoher Berg; er bricht den ganzen Wald von Açokas nieder, steigt auf

¹ V, 56.

² V, 8.

einen Tempel, der auf tausend Säulen steht, klatscht in die Hände und erfüllt ganz Lañkā mit dem Getöse; er reisst aus dem Tempel eine mit Gold geschmückte Säule, und sie um sich schwingend, weicht er die Ungeheuer einer grossartigen Metzerei.¹ Der mythische Affe und der mythische Esel gleichen einander; daher die Analogie zwischen der Sage von Dadhyañé (angeführt in Kapitel II), der von Hanumant und der von Simson. Doch bietet die Erzählung von Hanumant noch eine andere merkwürdige Aehnlichkeit mit der von Simson. Hanumant wird von Indraġit, dem Sohne Rāvānas, mit Stricken gebunden;² er könnte sich leicht befreien, er will es aber nicht. Um ihn zu beschimpfen, befiehlt Rāvāna seinen Schwanz zu verbrennen, weil der Schwanz der von den Affen am meisten geschätzte Theil ist (kapinām kila lāñgulam ishtam, woher die Fabel von dem Affen, der sich beklagt, keinen Schwanz zu haben). Hanumants Schwanz wird mit Fett bestrichen und angezündet, er selbst aber darauf in diesem schimpflichen Aufzuge mit Schmach und Hohn durch die Strassen Lañkās geführt. Da jedoch Sitā die Gnade des Gottes Agni angerufen hat, verbrennt das Feuer den Schwanz Hanumants nicht, obwohl es denselben umspielt, und Hanumant ist dadurch im Stande, sich für die Misshandlung zu rächen, indem er die Hauptstadt von Lañkā in Flammen setzt und zu Asche brennt.³ (Der Schwanz Hanumants, der die Stadt der Ungeheuer in Flammen setzt, hier mit Indra identificirt, ist wahrscheinlich eine Personification der Strahlen der Morgen- oder Frühlingssonne, welche den östlichen Himmel in Flammen setzt und den Wohnsitz der nächtlichen oder Winter-Ungeheuer zerstört.) Die Thaten der Maruts im Ṛigveda und die des Affen Hanumant im Rāmāyaṇa nehmen solche Dimensionen an, dass sie den Ruf sowohl Indras wie Rāmas verdunkeln; der Erstere würde ohne die Maruts, der Letztere ohne Hanumant unfähig sein, die Ungeheuer zu überwinden. Sitā sieht das so klärlich ein, dass sie am Ende des Gedichtes Hanumant ein solches Geschenk macht, dass Rāma recht eifersüchtig werden könnte. Hanumant jedoch ist ein

¹ V, 37.

² V, 56.

³ V, 50. — Im Pañcātantra V, 10 heisst es dagegen, dass Affen die Fähigkeit besitzen, die Wunden von grindigen oder verbrannten Pferden zu heilen, wie die Morgensonne die Dunkelheit verjagt. Nach einer Variation dieser Erzählung im Tuti-Name, I. p. 133, kann der Biss eines Affen nur durch das Blut dieses selben Affen geheilt werden.

ehrenfester und getreuer Ritter; es genügt ihm, die Gerechtigkeit im Dienste seines Herrn geschützt zu haben, und er will keine Belohnung für die schwierige That, die er verrichtet. Uebrigens sagt ein indischer Volksspruch, dass Affen nicht über sich selbst zu weinen pflegen; ¹ sie weinen (rodanti) um Andere. Dasselbe gilt von den Rudras, den Winden, die in der Wolke weinen; sie klagen nicht um sich selbst; ihre Thränen fallen zu Boden in wohlthätigem Regen, welcher unsere Felder befruchtet und die Hitze unserer Sommer mässigt; nichtsdestoweniger fühlen sie selbst nachher als Sonnenstrahlen die Wohlthat des Weinens, d. h. des Regens. Im Râmâyana werden Affen, die in der Schlacht fallen, durch Regen wieder zum Leben erweckt; wenn die Wolke sich in Regen auflöst, zeigen sich die Schönhaarigen, Goldenen, die haris, die Sonnenstrahlen oder Affen wieder in ihrer ganzen Frische und Kraftfülle. In Indien ² giebt es noch heute eine Affenart (semnopitheus entellus), welche als heilig verehrt wird, da man annimmt, sie hätten an dem Zuge Râmas theilgenommen und die Insel Lañkā der Frucht der mangifera indica beraubt. Die indische Volkssage, eine Variation der Episode des Râmâyana von dem Schwanz Hanumants, der Lañkā verbrannte, belehrt uns, dass ein zum Scheiterhaufen verurtheilter diebischer Affe das Feuer löschte, sich aber die Hände und das Gesicht verbrannte, welche seit jener Zeit schwarz blieben. Wir werden eine analoge Sage in dem Kapitel von den Fischen finden.

Wir haben bis hierher die Affen-Wolke gesehen, aus welcher die Sonne auftaucht und in welche sie wieder zurtücksinkt. Doch wir haben bereits mehr als einmal gesagt, dass die Sonne oft die Gestalt eines Ungeheuers annimmt, wenn sie in der Wolke oder der Dunkelheit eingeschlossen ist. So erklären wir den göttlichen Helden Balarâma, der im Vishṇu Purâṇa ² den Dämon Dviviḍa vernichtet, welcher die Gestalt eines Affen angenommen hatte. In der achtzehnten Erzählung des ersten Buches des Pañcātantra schüttelt ein Affe, während der Wind bläst und der Regen fällt, einen Baum, auf welchem ein Sperling sein Nest gebaut hat, so dass die Eier zerbrechen. In der zehnten Erzählung des fünften Buches lockt der König der Affen mittelst einer Perlenkrone einen König der Menschen, der Affen getödtet

¹ Agñatakulaçile 'pi pritiṃ kurvanti vānarāḥ ātmārthe ça na rodanti; Böhlingk, Indische Sprüche, 107.

² V, 36.

hatte, um seine Pferde zu heilen (welche von der Wolle eines Widders verbrannt worden waren, den der Koch brennend aus der Küche gejagt hatte), zu einer von einem Ungeheuer bewachten Quelle; dieses verschlingt den König und sein Gefolge. In der eilften Erzählung desselben Buches ist ein Affe auf einem Baume der Freund eines der beiden Dämmerungs-Ungeheuer, und dieses Ungeheuer lädt ihn ein, den Menschen zu verzehren; der Mensch jedoch reagirt und beisst ihn tapfer in seinen langen Schwanz; da glaubt der Affe, dass dieser Mensch stärker sei als das Ungeheuer, und das letztere wiederum hält den Menschen, der den Affen mit seinen Zähnen am Schwanze packt, für das Ungeheuer der anderen Dämmerung, d. h. der Morgendämmerung. Hier wird der Affe mit dem Fuchs zusammengeworfen, welcher als mythisches Thier ganz speciell das Thier der Dämmerung ist und welchen ebenfalls sein Schwanz ins Verderben stürzt. Der Leser hat schon bemerkt, wie der brandstiftende Affenschwanz Hanumants den Fuchsschwänzen in der Simson-Sage entspricht. Die griechischen und lateinischen Sprichwörter betrachten gemeinlich den Affen als ein sehr schlaues Thier, so schlaue, dass Hercules und der Affe die Vereinigung von Kraft und List darstellen. Nach Cardano bedeutet von einem Affen träumen: betrogen werden. Nach Lucian war es ein Vorzeichen eines unglücklichen Tages, wenn man am frühen Morgen einem Affen begegnete. Die Spartaner betrachteten es als ein höchst sinistres Omen, dass der Affe des Königs der Molosser ihre Urne umstürzte, als sie das Orakel befragen gingen. Nach Sueton hielt Nero, als er sein Pferd in der Gestalt eines Affen fliehen zu sehen glaubte, das für ein Prognostikon seines Todes. Der Affe wurde demgemäss in Hellas und in Rom gewöhnlich als ein schlaues und dämonisches Thier aufgefasst. Andererseits lernt der Held in der Wolke, im Dunkel oder in der Hölle Weisheit; und gerade wie er vordem nur ein armer Narr ist, so wird auch der Affe bisweilen in den alten Fabeln Südeuropas als ein einfältiges Thier geschildert. In Italien haben wir ein Sprichwort, welches sagt, dass jede Aeffin ihre Jungen für schön hält; dies geht auf die Fabel von der Aeffin zurück, welche ihre Jungen für die schönsten Thiere auf der Welt hält, weil Jupiter, als er sie eines Tages herumspringen sah, sich des Lachens nicht enthalten konnte.

In Indien ist die Analogie zwischen dem Affen und dem Esel als einem dummen Thiere noch häufiger anzutreffen. Im Pañcātāntra haben wir die Affen, welche sich an dem Lichte des

Glühwurms wärmen wollen; ein anderer Affe masst sich an, die Arbeit eines Zimmermanns verbessern zu wollen; er steckt seine Hände in den Spalt eines Baumstammes, zieht unbedachter Weise den Keil, der den Spalt veranlasste, heraus und muss infolge dessen sterben. Im Tuti-Name¹ finden wir eine Variation der Erzählung von dem Esel und der Lyra, nämlich die Geschichte, wie der hochgelehrte Sâz-Perdâz das Saiteninstrument erfindet, indem er darauf achtet, dass die getrockneten Gedärme eines Affen, vom Winde berührt, angenehme Töne erschallen lassen. Die Donnerwolke ist das mythische musikalische Instrument par excellence; der Wind ist es, der es in Bewegung setzt, der es zum Tönen bringt: der Held in der Wolke, gandharva, Esel oder Affe, ist ein Musiker.

Der starke, mächtige und schreckliche Bär der Maruts oder Winde, in der stürmischen, blitzenden und donnernden Wolke, wird schon in den vedischen Hymnen erwähnt.² So scheint sich in denselben auch schon eine Beziehung auf das Sternbild der Bärin zu finden.³ Im Râmâyana⁴ finden wir im Zusammenhang damit die Erzählung von König Triçâṅku, welcher, von den Söhnen Vasishṭhas verflucht, ein Çandala wird, bedeckt mit dem Fell eines Bären (ṛikshâcarmanivâsi). Viçvâmitra, der Nebenbuhler Vasishṭhas, verspricht, ihn in den Himmel zu bringen, doch Indra will es nicht dulden und schleudert ihn kopfüber kopfunter hinab. Von Viçvâmitra gehalten bleibt er in der Luft schweben mit zur Erde gekehrtem Haupte und leuchtet in dem Sternbilde von den sieben Rishis oder weisen Männern, d. h. in dem Sternbilde des Grossen Bären. Und da der Bär in Beziehung zu dem Polarstern, dem Norden, den kalten Gegenden, dem Winter und den Sternen steht, so heisst der Mond, der insonderheit die kalte Nacht in der Eiszeit regiert, im Sanskrit ṛiksharâga und ṛiksheça, oder König der Glänzenden, König der Sterne, König der Bären. Der König der Bären nimmt auch an dem Zuge von Laṅkâ Theil. Der König der Bären (hier verwandt mit dem Monde) ist der Eunuch, der vermeintliche Vater, St. Joseph, des Königs der Affen, Sug-

¹ I, p. 266 ff.

² Ṛiksho na vo mârutaḥ çimivân amo dadbro gâuriva bhîmayuḥ; Rîgv. V, 56, 3.

³ Amî ya ṛikshâ uihitâsa ucêâ; Rîgv. I, 24, 10.

⁴ Râmây. I, 60—62.

rīva, welcher aber in Wirklichkeit in dem Busen des Weibes des Bären-Königs von der hochherzigen Sonne gezeugt wurde.¹ Angeführt von dem Bären oder Affen Gāmbavant, dem König der Bären (rikshapārtīva), gehen die Affen in den Honigwald (madhuvana), der von dem Affen Dadhimukha (Buttermund, gezeugt von Soma, dem ambrosischen Gotte Lunus) bewacht wird,² und verwüsten und plündern den Wald, um den Honig darin zu geniessen.³ In dem Vishṇu-Purāṇa⁴ macht sich sogar Balārāma, der Bruder des Gottes Krishna, mit dem spirituösen Nass, das in einer Baumspalte enthalten ist, trunken.

Der Bär-Honigesser ist ein ausserordentlich volkstümliches Thema der russischen Sage; der russische Name dieses Bären, medvied bedeutet: „der den Honig kennt, ihn zu finden weiss“ (miod = sanscr. madhu = der süsse Honig, Ambrosia; der Bär in dem madhuvana entspricht dem medvied der Russen). In einem slavischen Märchen, das von Afanassieff in seinen Bemerkungen zu dem ersten Buche der russischen Märchen angezogen wird, wird der Bär, von dem Hasen getäuscht, in einem Baumstamm eingeschlossen gelassen. Ein Bauer kommt vorbei; der Bär bittet denselben, ihn aus dem Baumstamm zu befreien, verspricht, ihm einen Bienenstock zu zeigen, und ersucht ihn, keinem Menschen zu sagen, dass er sich hat von einem Hasen anführen lassen. Der Bauer befreit den Bären; der Bär zeigt den Bienenstock; der Bauer nimmt den Honig und geht nach Hause.⁵ Der Bär folgt ihm und lauscht an der Thür auf die

¹ VI, 46,

² VI, 6.

³ V, 59.

⁴ V, 25.

⁵ „Demetrius Moschovitarum legatus Romam missus narravit proximis annis viciniae suae agricolam quaerendi mellis causa in praegrando et cavam arborem superne desiliisse, eumque profundo mellis gurgite collo tenus fuisse immersum et biduo vitam solo melle sustinuisse, cum in illa solitudine vox agricolae opem implorantis ad viatorum aures non perveniret. Tandem hic, desperata salute, ursae beneficio extractus evasit, nam hujus ferae ad mella edenda more humano in arboris civitatem se demittentis, pellem tergoris manibus comprehendit et inde ab ursae subito timore exterrita et retrocedente extractus fuit.“ So erzählt diese Fabel mit einigen Variationen Aldrovandi „teste Paulo Jovis“; sie war also bereits im XVI. Jahrhundert bekannt. — Der Bär wird auch in den Kriloffschen Fabeln als Honigesser gerühmt. — In einer Fabel des Abstemius wird der Bär, als er Honig sucht, von einer Biene gestochen; er rächt sich, indem er

Unterhaltung. Der Bauer erzählt, wie der Honig vermittelst eines Bären in seine Hände gelangt ist, der durch die List eines Hasen in einem Baume gefangen worden sei. Der Bär beschliesst, sich zu rächen. Eines Tages findet er den Bauer auf dem Felde und ist im Begriff, über ihn herzufallen und ihm den Garaus zu machen;¹ da erscheint der Fuchs und sagt zu dem Bauer: „Mann, Du hast Verstand im Kopfe und einen Knüttel in der Hand“. Der Bauer versteht die List sofort. Er bittet den Bären, ihn zuerst seine Andacht verrichten zu lassen; als Busstüßung wolle er den Bären, in einen Sack eingeschlossen, drei Mal um

die Honigscheiben vernichtet, dafür aber fliegen die Bienenschwärme gegen ihn los und stechen und quälen ihn von allen Seiten; der Bär beklagt dann, wie er dadurch, dass er nicht gewusst habe, ein leichtes Uebel zu ertragen, sich ein sehr schweres zugezogen habe. — Die Bienen des italienischen Sprichwortes in Verbindung mit dem Bären gehen ebenfalls auf Wassermeth oder Honig zurück. Die italienischen Sprichwörter sind folgende: „Dar le pere in guardia all' orso“ (die Bienen in die Obhut des Bären geben); „Chi divide la pera (oder il miele) all' orso ne ha sempre men che parte“ (wer die Biene (oder den Honig) mit dem Bären theilt, hat weniger als einen Theil, d. h. der Bär isst Alles) und: „L'orso sogna pere“ (der Bär träumt von Bienen). „Den Bären fangen“ heisst soviel wie berauscht sein [cf. deutsch: einen Affen haben]; der Bär ist in der That in den Sagen oft selbst von Honig berauscht, wie der vedische Indra von der Ambrosia und wie Balarâma von dem spirituösen Nass (vgl. oben). Die Sonne in der Wolke oder in der Regen- oder Winterszeit trinkt mehr als nöthig. In einem Spruch des Pañcâtantra I, 194 finden wir die untergehende Sonne mit einem Trunkenen verglichen; gleich dem Trunkenen lässt die untergehende Sonne die Hände (die Strahlen) und ihr Gewand sinken und wird ganz roth. Vgl. auch Ralston, Songs of the Russian People p. 182.

¹ In dem funfzehnten Märchen bei Afanassieff rächt sich der Bär an einem alten Manne, der ihm mit einem Beil eine seiner Pfoten abgeschnitten hatte; er macht sich eine Pfote aus Lindenholz, überrascht den alten Mann und die alte Frau in ihrem Hause und verschlingt sie. In dem neunzehnten Märchen des vierten Buches verbündet sich der Bär mit dem vom Bauer gelähmten Fuchs und mit der Bremse, welche der Bauer hinter das Stroh gesetzt hatte, um sich an diesem zu rächen; der Bauer hatte nämlich dem Bären versprochen, ihn auch mit solchen Flecken zu bedecken, wie sie das Pferd hätte, ihn aber mit einer rothglühenden Art an allen Theilen des Körpers geschlagen, so dass die Knochen bloss lagen. Diese Fabel hängt vielleicht mit dem indischen Aberglauben zusammen, dass die Brandwunden eines Pferdes vermittelst eines Affen geheilt werden. Was die hölzernen Pfoten betrifft, so sind sie unzweifelhaft die Zweige des wolkgigen oder nächtlichen Waldes. Vgl. auch die „alfar fagrlima“, Alvissmál 29.

das Feld herumtragen; darnach könne der Bär mit ihm thun, was ihm beliebe. Der Bär, stolz darauf, von dem Menschen getragen zu werden, geht auf den Leim und kriecht in den Sack; der Mann bindet denselben fest zu und bearbeitet ihn so lange mit seinem Knüttel, bis der Bär todt ist.¹

Obwohl der Bär gewöhnlich den Glänzenden in der Dunkelheit darstellt, hat er doch häufig in der slavischen Sage einen dämonischen Charakter,² oder aber den eines Narren, gleich dem Esel. In dem ersten russischen Märchen erschreckt der Fuchs den Bären und befreit dann den Bauer von ihm. (Der Bauer ist in den Erzählungen des Landvolks fast immer eine Heldengestalt, welche ein Weiser oder ein Prinz wird.) Der Bauer täuscht seinen Gesellen, den Bären, zwei Mal: als sie zusammen Rüben säen, behält sich der Bauer vor, was unter der Erde wächst, und lässt dem Bären, was oben erscheint; als sie Weizen säen, nimmt der Bär, der sehr schlau zu handeln vermeint, was unten wächst, in Anspruch; der Bauer soll das Uebrige bekommen. Der Bauer ist nahe daran von dem Bären verschlungen zu werden, als der Fuchs zu seiner Rettung kommt.³ Im ersten Märchen des vier-

¹ Bei A fan. III 10 macht sich Nadzei, der Sohn einer Priesterstochter, dadurch furchtbar, dass er den Wald niederhaut und ohne irgend welche Hilfe den Bären, der die Katzen getödtet hat, aus dem Walde hervorzieht.

² In einer Schilderung des letzten Sonntages des römischen Carnevals aus dem XIII. Jahrhundert bei Du Cange s. v. *Carnelevarium* lesen wir: „Occidunt ursum, occiditur diabolus, id est, temptator nostrae carnis.“ — In Böhmen herrscht noch der Brauch am Ende des Carnevals den Bären zu bringen, d. h. einen Mann, der als Bär verkleidet mit Stroh herumgeht und um Bier bittet (oder Wassermeth, welcher die Stelle des mythischen Honigs, resp. Ambrosia, vertritt). Die Weiber nehmen das Stroh, um es an den Ort zu thun, wo die Hennen ihre Eier legen, damit sie besser legen. In Schwaben wird der Stroh-Bär angeklagt, eine blinde Katze getödtet zu haben, und deshalb in optima forma zum Tode verurtheilt, nachdem ihm vor seinem Tode von zwei Priestern Trost zugesprochen worden ist; am Aachermittwoch wird er feierlich verbrannt. — Vgl. Reinsberg v. Düringsfeld, *Das festliche Jahr*. — Der Dichter Hans Sachs (angeführt von Simrock) bedeckt mit einem Bärenfell zwei alte Weiber, die dem Teufel dargebracht werden sollen.

³ Vgl. ferner A fan. II, 33. In einem norwegischen Märchen lässt der Fuchs den Bären mit seinem Schwanz, der im Wasser eingefroren ist, Fische fangen. Vgl. auch Tylor, *Early History of Mankind* p. 364, nach welchem die Geschichte von dem Schwanzfischer in zahlreichen anderen Ländern angetroffen wird. — [Liebrecht bemerkt zu der Geschichte von dem Bauer und dem Bären in seiner Recension in der *Academy*: „This tale, like the preceding one, is also met with in Norway (Asbjörnsen,

ten Buches bei Afanassieff geht der Fuchs und bringt den Winter in der Höhle des Bären zu, dessen ganzen Vorrath von Hennen er verzehrt. Der Bär fragt ihn, was er esse, und der Fuchs macht ihn glauben, dass er Fleisch von seiner eigenen Stirn nehme. Der Bär fragt, ob es gut ist, worauf der Fuchs ihm etwas zu kosten giebt; der Bär versucht dann, auch Fleisch von seiner Stirn zu nehmen und stirbt dabei; so hat der Fuchs ein Jahr lang genug zu essen.

Der Roman vom Fuchs zeigt uns auch den Fuchs im Gegensatz zum Bären, den er verleitet, seine Pfoten in den Spalt eines Baumstammes zu stecken, wie es dem indischen Affen des Pañcātāntra geschah. In dem russischen Märchen bei Afanassieff V, 2 haben wir statt des Fuchses den Bauer und statt des Affen und des Bären den vornehmen Herrn (der in den Augen des armen Mannes oft eine Personification des Dämons ist), der mit seinen Händen in der Spalte eines Baumes gefangen wird. Der Bauer rächt sich damit an dem Herrn, der Anderen einen kleinen Canarienvogel für funfzehn Rubel abgekauft hat, sich aber weigert, dem Bauer eine grosse Gans für hundert Rubel abzukaufen. Der sehr starke Athlet Milo von Kroton, der an einem Tage einen vierjährigen Ochsen zu verzehren pflegte, ein Held der Sage, wird von wilden Thieren in Stücke zerrissen, als er mit den Händen in dem Riss eines Klotzes, den er spaltete, stecken geblieben war. Thier und

Ny Samling, Christiania 1871, Nr. 74, 3) and in Germany (Grimm Nr. 189), where the devil is the person cheated. To Grimm's references (vol. III) may be added a Chaucerian tale (Magazin für die Literatur des Auslandes 1834 Nr. 134), where also the devil takes the place of the bear; and the old Spanish Conde Lucanor c. 41, where instead of the devil vice (el mal) appears and is cheated by virtue (el bien) about the division of a field of turnips. The author of Conde Lucanor is known to have derived a considerable portion of his collection of tales from Arabic sources, and thus it happens, that we find the incident in question in one of Rückert's poems (p. 75) from a similar source." Dazu dürfte nur zu bemerken sein, dass diese „arabischen Quellen“ unlautere sind; die Semiten haben eine Thierfabel in dem gewöhnlichen Sinne des Wortes nicht ausgebildet. Es finden sich Ansätze dazu, unter denen nicht die geringste Stelle Bileams Eselin, ferner die Thiere der Simson-Sage, wie auch Theile der Proverbia einnehmen dürften. Was jedoch bei arabischen Schriftstellern zu finden ist, gar nicht zu sprechen von dem seiner Geburt und seiner Schreibweise nach pseudo-arabischen Lozman, ist entschieden occidentalisches Gut, das wie so vieles Andere in den Orient erst hineingetragen wurde. Anm. des Uebers.]

Held wechseln im Mythos beständig einander ab. Bei Afanasieff V, 4 muss der Bauer wegen der dämonischen Störche und des Bären den Tod erleiden. Der Bauer bindet sich an seinen Wagen, um nicht herabzufallen; das Pferd will trinken und zieht den Wagen in einen Brunnen. Der Bär, der verfolgt wird, kommt vorbei, fällt unversehens in den Brunnen, verwickelt sich mit dem Wagen, und ist gezwungen, um sich selbst loszumachen, Wagen, Bauer und Alles herauszuziehen. Bald darauf klettert der Bär nach Honig auf einen Baum; ein anderer Bauer kommt vorbei, sieht den Bären auf dem Baum und zähmt den Baum um, um das Thier einzufangen; Bär und Wagen fallen herab und der Bauer wird getödtet, während der Bär sich losmacht und entschlüpft. Der Bär, welcher nach Honig sucht, und der Bär in dem Brunnen erinnern uns an den *asinus in unguento* und den Esel in den Rosen; der Esel, welcher der Freund des Gärtners oder des Priesters der Flora oder der Pomona ist, in der Lafontaineschen Fabel,¹ hat dieselbe Bedeutung. In dem achtundzwanzigsten Märchen des fünften Buches bei Afanasieff liegt König Bär in einer Quelle verborgen (wir sahen schon den indischen Affen, der einen König in eine Quelle, in den Rachen des Ungeheuers zieht); ein König geht auf die Jagd; da er Durst fühlt, will er aus dieser Quelle trinken; der Bär packt ihn am Barte und lässt ihn nur unter der Bedingung los, dass er an seiner Statt Alles hingeben wolle, was er zu Hause habe, ohne es zu wissen (es ist das eine Variation der Erzählung von Hariçandra). Der König willigt ein und erfährt bei seiner Rückkehr, dass ihm Zwillinge, Namens Iwan und Marie, geboren sind. Um sie vor dem Bären zu retten, lässt ihr Vater sie in eine unterirdische Höhle versenken, die gut verwahrt und sehr tief, auch mit reichlichem Vorrath versehen ist. Die Zwillinge wachsen gesund und kräftig heran; der König und die Königin sterben, und der Bär kommt die Zwillinge holen. Er findet in dem Königspalaste eine Scheere und fragt dieselbe, wo sich die Kinder des Königs befinden; die Scheere antwortet: „Wirf mich auf dem Hofe zu Boden; wo ich falle, dort suche.“ Die Scheere fällt genau auf den Platz, wo Iwan und Marie verborgen sind. Der Bär scharrt mit seinen Pfoten den Boden auf und ist daran, das junge Geschwisterpaar zu verschlingen; doch bitten sie flehentlich um ihr Leben, auch sieht der Bär die ungeheuren Vorräthe von Hennen und Gänsen, die für sie aufgespei-

¹ VIII, 10.

chert sind, und so schont er sie. Darauf beschliesst er, sie in seine Dienste zu nehmen; sie machen zwei vergebliche Versuche, zu entfliehen, das erste Mal mit der Hilfe eines Falken, das zweite Mal mit der eines Adlers; schliesslich gelingt es einem Stier, sie zu befreien. Von dem Bären verfolgt, werfen sie einen Kamm zur Erde, und ein undurchdringlicher Wald spriesst hervor; der Bär zerreisst und verwundet sich über und über, indem er hindurch will. Iwan breitet darauf ein Tuch aus, welches einen Feuersee macht; bei dessen Anblick tritt der Bär, der sich zu verbrennen fürchtet, der keine Hitze leiden mag, sondern Kälte vorzieht, den Rückmarsch an.

Im siebenundzwanzigsten Märchen des fünften Buches bei Afanassieff verwüstet ein dämonischer Bär mit eisernen Haaren ein ganzes Königreich und verschlingt alle Einwohner; Iwan Tzarević und Helena Prekrasnaia sind allein übrig; doch der König lässt sie mit Speisevorrath auf eine sehr hohe Säule setzen (eine neue Erscheinungsform des Berges Hiranyanabha, aus welchem die Sonne hervorkommt, der aus der Tiefe des Meeres aufsteigt, und auf welchen sich der grosse Affe Hanumant setzt. Der Bär findet sich auch in Verbindung mit einem Edelstein im Vishnu-Purāna.¹ Im Tuti-Name² dressirt der Zimmermann zwei junge Bären, ihr Futter von den Schultern einer Holzfigur zu holen, die ein vollkommenes Ebenbild seines filzigen Freundes, des Goldschmieds ist, welcher ihn um einiges Geld betrogen hat. Vermittelst der Bären, die er als die beiden Söhne des Goldschmieds darstellt, die ihm fortgelaufen wären, erschreckt er ihn. Der Goldschmied versteht die List des Zimmermanns und giebt ihm sein Geld zurtück). Der berühmte Bär nähert sich der Säule. Iwan wirft ihm etwas zu essen hinunter; der Bär verzehrt es und geht dann schlafen.³ Während er schläft, fliehen

¹ IV, 13.

² I, 6 (p. 67 ff.)

³ Interessant ist die merkwürdige Belehrung über den Schlaf des Bären bei Aldrovandi (De Quadr. Dig. Viv. I): „Devorant etiam ursi ineunte hyeme radices nomine nobis adhuc ignotas, quibus per longum temporis spatium cibi cupiditas expletur et somnus conciliatur. Nam in Alpibus Helveticis aiunt, referente Gesnero, vaccarum pasterum eminus vidisse ursum, qui radicem quamdam manibus propriis effossam edebat, et postmodum tantum somni desiderio affectus est, ut se continere non potuerit, quin in viâ stratus somno frueretur.“ Der Bär als ein Nacht- und Winterthier muss nothwendig viel Schlaf geniessen.

Iwan und Helena auf einem Pferde; der Bär erwacht, holt sie ein, bringt sie zu der Säule zurück und lässt sich von ihnen wieder etwas zu essen hinabwerfen, worauf er wieder schläft; das junge Geschwisterpaar versucht nun, auf dem Rücken von Gänsen zu entkommen; doch dasselbe Schicksal trifft sie wie vorher; der Bär verbrennt die Gänse. Das dritte Mal kommt ihr Befreier in Gestalt eines Stieres, der dem Bären mit seinen Hörnern die Augen ausstösst und ihn in einen Strom wirft, in welchem er ertrinkt. In demselben Märchen schickt der Dämon Iwan, um ihn einem gewissen Tode preiszugeben, auf die Suche nach der Milch einer Bärin.¹ Der Dämon erscheint wiederum in der Gestalt eines Bären bei Afan. V, 50, wo der Hund eines Soldaten ihn in Stücke reisst. Obwohl der Bär selbst dämonisch ist, hilft doch das Bärenjunge andererseits dem Helden.² Bei Afanassieff VI, 11 verirrt sich eine Frau, die Pilze sucht, und kommt in die Höhle eines Bären — der Bär nimmt sie zu sich. Wir sahen schon den Bären, der mit der Maus Blindkuh spielt, in dem Wahn, er spiele mit dem schönen Mädchen. Der Wind Rudra, und Aeolus, der König der Winde, sind (vgl. Kapitel I) sterblich vernarrt in schöne Nymphen. In einem norwegischen Märchen (einer Variation dessen von der weissen Katze) bei Asbjörnsen, ist der Held als Bär verkleidet und wird bei Nacht ein schöner junger Mann. Sein Weib verliert ihn durch ihre indiskrete Neugierde, d. h. weil sie ihn hatte bei Lampenlicht sehen wollen, und ihre Stelle wird von der langnasigen Prinzessin eingenommen, bis sie mit Hilfe eines goldenen Apfels und eines Pferdes im Stande ist, ihren Gatten wiederzufinden. Im Pentamerone II, 6 ist es andererseits das Mädchen Pretiosa, welche, um den Umarmungen ihres Vaters zu entgehen, als Bärin verumumt in den Wald flieht. Ein junger Prinz, der Sohn des Wasserkönigs, verliebt sich in sie und nimmt sie in den Palast. Der Prinz wird vor Liebe zu der Bärin ganz krank; sie steht ihm bei und heilt ihn. Während er sie küsst, wird sie ein schönes Mädchen („la chiù bella cosa de lo Munno“). Wir erfahren aus zwei mittelalterlichen Schriftstücken, welche Du

¹ Vgl. Afan. VI, 5. — Nach der griechischen Sage wurden Paris und Atalanta mit der Milch einer Bärin genährt.

² Vgl. Afan. V, 27. 28. — Nach Cardano bedeutet das Treffen eines eben geworfenen Bärenjungen einen Umschwung des Schicksals zum Besseren.

Cange (s. v. Ursus) anführt, dass es bereits im Mittelalter Brauch war, den Bären herumzuführen und ihn indecente Scherze treiben zu lassen („nec turpia joca cum urso vel tornatricibus ante se facere permittat“), und dass Bärenhaare, in eine Salbe gebeizt, gewöhnlich verkauft wurden „tamquam phylacteria ad depellendos morbos, atque adeo oculorum fascinos amoliendos.“ Die Athener nannten die der keuschen Artemis, der Freundin stiller Plätze, geweihten Jungfrauen Bärinnen, und darauf dürfte wohl die interessante christliche Legende von der jungfräulichen Heiligen Ursula¹ zurückzuführen sein, die Karl Simrock mit der dämonischen, Unglück, Schlaf und Tod bringenden Holda identificirt. Nimmt man diese Identification an, so würde Ursula ausserdem in enger gedanklicher und etymologischer Verwandtschaft mit dem vedischen Ungeheuer Rikshikâ stehen.

Um jedoch auf das russische Märchen zurückzukommen, so vereinigt sich die Frau, die in die Höhle des Bären geräth, mit diesem und schenkt einem Sohne das Leben, der bis zur Taille Mensch, von da ab nach unten Bär ist. Seine Mutter nennt ihn deshalb Ivanko-Medviedko (Hänschen, der Bärensohn). Dieser Halbmensch, Halbbär wird ein schlaues Thier und betrügt den Teufel, indem er ihn mit dem Bären kämpfen lässt und ihm einredet, der Bär sei sein mittlerer Bruder (d. h. der starke Bruder). In einer dänischen Sage lesen wir von einem Mädchen, das, von einem Bären geschändet, einem Ungeheuer das Leben giebt. Nach dem griechischen Mythos wird die Nymphe Kalisto, die Tochter des Königs Lycaon, von Zeus vergewaltigt, von der Juno oder der Artemis in eine Bärin verwandelt, gebiert den Arcas und wird, sammt ihrem Sohne von Hirten getödtet, in einen Stern verwandelt.

Der schlaue Bär erscheint wieder als Musiker (gleich dem Esel) bei Afanassieff III, 17, wo er so schön singt, dass er die alte Schäferin täuscht und es ihm gelingt, ihre Schafe zu entführen. In einer Anmerkung zu dem neunten ehstnischen Märchen bei Kreutzwald bemerkt Herr Löwe, dass der ehstnische Name des Donnergottes auf ein finnisches Nomen für Bär zurückweist, wie auch dass der nordische Donnergott, Thunar-Thor, den Beinamen des Bären führte.

¹ Vgl. Schade, Die Sage von der Heiligen Ursula. Sie befindet sich auch unter den Leggende del Secolo Decimoquarto, herausgegeben von Signor Del Lungo in Florenz.

Der Bär, der Affe, der Esel und der Stier bilden in einer netten Kriloffschen Fabel ein musikalisches Quartett. Den Bären lässt man tanzen, gleich dem Affen,¹ dem Esel und dem gandarva, seinem mythischen Aequivalent. In gleicher Weise wie das Eselsfell Furcht verjagt, schützt auch das Auge eines Bären, getrocknet und einem Kinde um den Hals gehängt, vor Furcht.² In den Heiligenlegenden, besonders in denen von den Einsiedlern, welchen der Bär auf göttliche Eingebung oft seine Höhle einräumt, lesen wir von St. Maximin, dass er einen Bären in einen Esel verwandelte, weil er einen Esel gefressen hatte, der eine Last trug.

Bei Lafontaine XII, 19 erscheint der Affe als Bote Jupiters mit dem caduceus; er soll

„Partager un brin d'herbe entre quelques fourmis,“

während zwei enorme Thiere, der Elephant und das Rhinoceros um die Superiorität streiten. Der Affe kommt als Mercur, als Vermittler und Mittelgestalt zwischen zwei ähnlichen Heldenthieren dem schlaunen Fuchs nahe, dessen röthliche Farbe (wie die des Bären) er oft theilt. Er ist nicht mehr die reine schöne Tagessonne, und ist doch noch nicht das schwarze Ungeheuer der Nacht; er ist zu schwarz, um roth, und zu roth, um schwarz zu sein; er besitzt alle Schlaubeit der Teufel und ist mit allen Gewohnheiten der Heiligen bekannt. Der Affe, der Nachahmer des Menschen, nimmt gleich diesem an der Natur des thierisch dummen Dämons und des intelligenten Gottes Theil.

¹ „ . . . il parle, on l'entend, il sait danser, baller
Faire des tours de toute sorte
Passer en des cerceaux.“

Lafontaine, Fables IX, 3.

Bei Lafontaine wird der Affe ferner mit dem Esel identificirt, als Richter zwischen Wolf und Fuchs, und später als in das Fell des todtten Löwen gehüllt. In der vierten Fabel des elfften Buches lässt Lafontaine den Affen-Magister die Geschichte „asinus asinum fricat“ erzählen; in der zweiten Fabel des zwölften Buches verstreut der Affe die Schätze des Knickers, wie er in der indischen Sage die Opfergaben raubt.

² Vgl. Aldrovandi, De Quadr. Dig. Viv.

KAPITEL XII.

Der Fuchs, der Schakal und der Wolf.

Von dem Fuchs ist kaum einmal im R̥igveda die Rede unter dem Namen *lopāça* (ἀλώπηξ), da sich derselbe auf den alten westlichen Löwen bezieht; dieses Wort scheint (gleich *lopāka*, „eine Art Schakal“; so das Petersb. WB.) eigentlich „Zerstörer, Verwüster“ zu bedeuten (nach Prof. Weber: Aasfresser). Das Sanskrit giebt uns auch das Diminutivum *lopāçikā*, welches als Schakalweibchen und als Fuchs (*vulpecula*) erklärt wird. Der Fuchs der Sage wird jedoch in der indischen Ueberlieferung gewöhnlich durch den Schakal oder *canis aureus* (çriçāla, kroçtar, gomāyu, als Schreier) dargestellt. Der Fuchs ist der rōthliche Vermittler zwischen dem glänzenden Tage und der finsternen Nacht: als der Abenddämmerungshimmel eine Thiergestalt annahm, schien keine geeigneter als die des Fuchses oder Schakals, wegen ihrer Farbe und ihrer Schlaueit: die Stunde des Zwielichts ist die Zeit der Ungewissheiten und Täuschungen. Prof. Weber spricht in der Abhandlung: Ueber den Zusammenhang indischer Fabeln mit griechischen die Vermuthung aus, dass alle Schlaueiten, die dem Schakal in indischen Fabeln beigelegt würden, dem Fuchs der griechischen Fabeln entlehnt seien. Wir dürfen zwar auf die Bezeichnungen *van̄çaka* und *m̄rigadh̄rtaka* (Betrüger der Thiere), welche in indischen Wörterbüchern dem Schakal gegeben werden, nicht ein zu grosses Gewicht legen, da diese Wbb. kein hohes Alter haben; doch müssen wir zugleich gestehen, dass die Schlaueit des Fuchses vom Volksaberglauben ebenso übertrieben worden ist, wie die Dummheit des Esels, und zwar aus einem mythischen Grunde wie auch in Folge der Ueberlieferung weit mehr als durch die Beobachtung ausnahmsweiser Eigenschaften dieser Thiere, welche leicht in der Mythologie miteinander identificirt werden konnten; denn in dieser genügen, wie ich schon bemerkte, einige wenige grobe und rein zufällige Aehnlichkeiten, um dieselben Himmelserscheinungen von Thieren eines ganz verschiedenen genus dargestellt werden zu lassen. So reichen die behaarten, rōthlichen Körper des Bären und des Affen und gewisse Posituren, die sie

gewöhnlich einnehmen, hin, um uns verstehen zu lassen, wie sie in den Sagen bisweilen für einander eintreten; aus demselben Grunde werden dem Affen und dem Bären einige von den Heldenthaten zugeschrieben, die sonst dem Fuchs der Sage nachgerühmt werden. Wie viel grösser muss also die Verwirrung gewesen sein, welche zwischen dem *canis vulpes* (dem röthlichen Fuchs) und dem *canis aureus* (oder Schakal) entstand, Thieren, welche sich beide gegen Nacht zu zeigen pflegen, welche beide von kleinen Thieren leben, welche Felle von derselben Farbe haben, welchen schliesslich sehr helle Augen und mehre andere zoologische Charakteristika gemeinsam sind?

Der Fuchs der Sage (resp. der Schakal, sein mythisches Aequivalent) zeigt sich, wie fast alle Gestalten des Mythos, von zwei Seiten. Wenn er den Abend darstellt und wenn die Sonne als ein Vogel (der Hahn) dargestellt wird, so ist der Fuchs, der sprichwörtliche Feind der Kitzlein, auch im Himmel der Räuber und Verschlinger des Hahnes und als solcher der natürliche Feind des Mannes oder Helden, welcher sich schliesslich schlauer als der Fuchs zeigt und seinen Untergang herbeiführt. Der Fuchs betrügt den Hahn am Abend und wird von ihm am Morgen betrogen. Er ist also ein Thier von dämonischer Natur, sowohl als der Verschlinger oder Verräther der Sonne (des Hahnes, Löwen oder Mannes), in der Gestalt des rothen westlichen Himmels oder der Abend-Aurora, wie auch als von der Sonne selbst (dem Hahn, Löwen oder Mann) getödtet oder in die Flucht geschlagen, in der Gestalt des rothen östlichen Himmels, resp. der Morgen-Aurora.¹ Wir sahen schon in Kapitel I die Aurora als ein weises und als ein thörichtes und schlechtes Mädchen; ebenso ist es, nach ihrer thierischen Metamorphose, beim Fuchs. Die Aurora zeigt sich im Mythos nicht nur von der Seite, die wir eben besprochen. Wird sie, der Sonne zugewendet, für die Tödterin des glänzenden Tages am Abend gehalten und für verjagt von demselben am Morgen, so nimmt sie, als der Nacht sich zuwendend, etwas Heldisches an und gewinnt unsere Sympathieen; sie wird die Freundin und Helferin des Sonnenhelden oder Sonnenthieres gegen

¹ In einer deutschen Sage (bei Schmidt, Forschungen, S. 105) haben wir die Gottheit, welche sich als ein Fuchs freiwillig dem Jäger zum Opfer anbietet; der Jäger zieht ihm das Fell ab und die Fliegen und Ameisen fressen sein Fleisch. In einem russischen Märchen, das ich im Auszuge mittheilen werde, verzehrt der Wolf den Fuchs, als er ihn ohne seine behaarte Bedeckung sieht.

den Wolf oder die Finsterniss der Nacht. In diesen beiden mythischen Auffassungen ist die ganze Sagengeschichte des Fuchses im Wesentlichen enthalten und entwickelt; diese ist, so weit sie den Westen betrifft, schon von Anderen ausführlich erzählt worden. Ich werde mich darauf beschränken, ihre Hauptzüge aus orientalischen und slavischen Quellen zu eruiren und summarisch darzustellen, um sie dann kurz mit den am meisten bekannten Resultaten der Forschungen über den westlichen Sagenstoff zu vergleichen; habe ich die Doppelnatur des Fuchses in der Mythologie aufgezeigt, habe ich bewiesen, dass die Sonne bald als ein Held, bald als ein Hahn und bald als ein Löwe, die Nacht als ein Wolf personificirt wird, so scheint es mir leicht, mit dieser Deutung die ungeheure Mannigfaltigkeit von Sagenstoffen in Einklang zu bringen, auf welche ich leider wegen des geringen Umfanges, auf den ich mein Werk beschränken muss, nicht näher eingehen kann.

Im Mahābhārata¹ gesellt sich ein gelehrter Schakal nach Beendigung seiner Studien zu dem Ichneumon, der Maus, dem Wolf und dem Tiger, doch nur, um sie alle zu täuschen. Er lässt den Tiger eine Gazelle tödten und schiekt alle Thiere zur Waschung vor der Mahlzeit. Dann hetzt er den Tiger gegen die Maus, von der er behauptet, sie hätte geprahlt, den Tiger getödtet zu haben; die Maus bringt er dazu, ihr Heil in der Flucht zu suchen, indem er ihr einredet, das Ichneumon habe die Gazelle gebissen und dadurch deren Fleisch vergiftet; der Wolf giebt Fersengeld, als ihn der Schakal glauben macht, der Tiger komme, um ihn zu verschlingen; dem Ichneumon macht er weiss, er habe die andern drei Thiere getödtet, so dass dieses froh ist, als es entzwischen kann; so verzehrt der Schakal selbst die ganze Gazelle allein. Im Pañcātāntra² betrügt der Schakal in ähnlicher Weise den Löwen und den Wolf um ihren Antheil an einem Kameel; wie er den Löwen um den Esel betrog, sahen wir schon. Im zwanzigsten mongolischen Märchen sät der Fuchs zwischen den beiden Brüdern, Stier und Löwe, Zwietracht, so dass diese in der Folge einander tödten.

¹ I, 5566 ff.

² I, 16. IV, 2. Vgl. auch IV, 10 und das Kapitel über den Hasen. — Pañc. III, 14 betrügt der Schakal den Löwen, der seine Höhle in Besitz genommen hat; er bringt den Löwen zum Brüllen, versichert sich so seiner Anwesenheit in der Höhle, und kann entfliehen.

Im Râmâyana¹ erscheint der Schakal als Freund des Helden, sofern er durch Heulen und Feuerspeien für das Ungeheuer Khara, welches sich zum Angriffe gegen Râma rüstet, von unglücklicher Vorbedeutung ist. Im Khorda-Avesta wird ein von Agro-Mainyus, dem Gott der Ungeheuer, verschlungener Held Takhmo-urupa, d. h. starker Fuchs, genannt.

Eine der in mythologischem Betracht interessantesten Fabeln ist die von dem Schakal, welcher in Farben fällt, blau oder opalfarbig herauskommt und sich nun für einen Pfau des Himmels ausgiebt. Die Thiere machen ihn zu ihrem König, doch er verräth sich durch seine Stimme: als er andere Schakale heulen hört, heult er auch, worauf ihn der Löwe, der wirkliche König der Thiere, in Stücke reisst.² Es ist dies eine Variation des Esels in der Löwenhaut, und noch mehr der Krähe, die sich mit den Federn des Pfaues schmückt; die schwarze Nacht glänzt wie ein azurblauer Himmel, wie sahasrâksha (eine Benennung Indras und des Pfaues, als des tausendäugigen oder tausendsternigen). Die Abend-Aurora, der Fuchs, verwandelt sich in den Azurbimmel der Nacht, bis am Morgen der Betrug entdeckt wird, und der Löwe (die Sonne) den Fuchs zerreisst, die Nacht und die Aurora verscheucht.

Das Pañcâtantra enthält noch zwei Erzählungen, welche sich auf den Schakal der Sage beziehen, nämlich die von dem neugierigen und einfältigen Schakal, der bei einem Versuch, das Fell einer Trommel zu zerreißen, um zu sehen, was darin steckt, sich einen seiner Zähne ausbeißt, und der sich, als er eine Bogensehne verspeisen will, den Mund verletzt und stirbt;³ und die von dem feigen Schakal, der unter Löwenjungen aufgezogen, seine Fuchsnatur verräth, als er sich mit den beiden Löwen, seinen Adoptivbrüdern, auf den Elephanten werfen soll, statt dessen aber das Hasenpanier ergreift.⁴ Im Tuti-Name⁵ will

¹ III, 29.

² Vgl. Pañcât. I, 10. Tuti-Name II, p. 146.

³ I, 2. II, 3. — In dem neunzehnten mongolischen Märchen wird dem jungen Mann, der für einen Helden gilt, befohlen, der Königin das Fell eines gewissen ihm näher bezeichneten Fuchses zu bringen; auf dem Wege verliert der Jüngling seinen Bogen; er geht zurück, danach zu suchen, und findet den Fuchs todt, dicht neben dem Bogen, den er zu zerbeißen versucht, der ihn aber getroffen und getödtet hatte.

⁴ IV, 4.

⁵ I, p. 134 f.

sich der Schakal an den Papageien rächen, die er für indirekt mitschuldig an dem Tode seiner Jungen erklärt; der Luchs kommt dazu, der erstaunt ist, den wegen seiner Schlaubeit berühmten Schakal in Verlegenheit der Mittel und Wege zur Vernichtung der Papageien zu finden. Endlich rät ihm der Luchs, sich lahm zu stellen und sich von einem Jäger bis zu der Wohnung der Papageien verfolgen zu lassen, wo er sich dann aus dem Staube machen könne, während Jener den Papageien Schlingen legen und sie fangen werde.

Im Tuti-Name finden wir noch mehre andere Einzelmomente, die auf den Schakal Bezug haben und welche in die russischen Märchen vom Fuchs übergehen.

Der Schakal macht, dass der Wolf in seiner (des Schakals) Höhle, von der er Besitz genommen, umkommt, indem er den Hirten ruft.¹ In einer anderen Erzählung² verspottet der schlaue Fuchs den einfältigen Tiger; doch das Weib erweist sich an Schlaubeit auch dem Fuchs überlegen. Ebenfalls im Tuti-Name³ lesen wir von dem Freunde des armen Abul Megd, der den in die Tochter des Königs Verliebten belehrt, wie er reich werden, oder doch es scheinen könne, um die Prinzessin heirathen zu können. In einer feineren und interessanteren Variation dieser Sage in den russischen Märchen ist es dagegen der Fuchs, der den armen Helden reich macht. Das neunzehnte mongolische Märchen, in welchem der falsche Held sein Glück macht durch den Raub eines gewissen, schon vorher in Aussicht genommenen Fuchses, ist eine andere zwischen den beiden Sagenkreisen, dem indischen und dem russischen, mitteninne stehende Gestaltung.

Der Name eines Schakals im Pañcātāntra ist Dadhipučā, d. h. Butterschwanz, mit Butter bestrichener Schwanz (die Aurora ist ambrosisch).

In dem ersten der Afanassieff'schen Märchen verzehrt der Fuchs den Honig, der dem Wolf gehört (was an den Planti-

¹ Tuti-Name II, p. 125 f. — In einem anderen Märchen desselben Abends (des 22.) des Tuti-Name haben wir den Luchs (*lupus cervarius*), der sich in dem von dem Affen als Haushofmeister verwalteten Wohnsitze des Löwen häuslich niederlässt. In dem Märchen II p. 7 lässt der Fuchs seinen Knochen ins Wasser fallen, um einen Fisch zu fangen (eine Spielart der bekannten Fabel von dem Hunde und dem Wolf oder Teufel als Fischer).

² Tuti-Name II, p. 141 f.

³ I, 168 ff.

nischen Spruch erinnert: „Saepe condita luporum fiunt rapinae vulpium“¹⁾, und klagt dann den Wolf an, ihn selbst verspeist zu haben; der Wolf schlägt eine Art Gottesurtheil vor; sie sollen zusammen in die Sonne gehen, und der, der Honig von sich giebt, soll schuldig befunden werden; sie gehen und legen sich nieder; der Wolf schläft ein, und als der Fuchs den Honig von sich giebt, thut er es auf den Wolf, der beim Erwachen sich schuldig bekennt. Bei Afanassieff IV, 1 bringen Hahn und Henne dem alten Mann Kornähren und der alten Frau Mohnköpfe; das alte Paar macht einen Kuchen daraus und legt ihn ins Freie zum Trocknen.² Da schleichen sich der Fuchs und der Wolf herbei und nehmen den Kuchen; bei der Entdeckung, dass er noch nicht trocken ist, schlägt der Fuchs vor, zu schlafen, während er ganz trocknet. Während der Wolf schläft, verzehrt der Fuchs den Honig, der im Kuchen ist, und thut Dünger an seine Stelle. Der Wolf erwacht, und nach ihm auch der Fuchs aus seinem angeblichen Schläfe; er beschuldigt den Wolf, den Kuchen berührt zu haben; der Wolf betheuert seine Unschuld, und der Fuchs schlägt als Gottesurtheil vor, sie sollen im Sonnenschein schlafen; das Wachs werde schon bei dem herauskommen, der den Honig gegessen.³ Der Wolf legt sich wirklich schlafen; der Fuchs geht mittlerweile zu einem benachbarten Bienenkorb, isst den Honig und wirft die Honigscheiben auf den Wolf, der aus seinem Schlummer erwachend, sich schuldig bekennt und verspricht, um sein Vergehen wieder gut zu machen, dem Fuchs seinen Antheil an der nächsten Beute zu überlassen. Im Verfolg der Geschichte schickt der Fuchs den Wolf, um mit seinem Schwanz im See zu fischen; nachdem er seinen Schwanz hat erstarren lassen, stellt er selbst sich krank und lässt sich vom Wolf tragen, indem er auf dem Wege das

¹ Querolus I, 2.

² Bei Afanassieff IV, 18 entschlüpft ein aussergewöhnlicher Kuchen aus dem Hause eines alten Mannes und einer alten Frau und wandert umher; er findet den Hasen, den Wolf und den Bären, welche ihn Alle essen wollen; er singt ihnen Allen seine Geschichte vor und erhält Erlaubniß, weiter zu gehn; er singt sie auch dem Fuchs vor, doch dieser lobt zwar den Gesang, verzehrt aber den Kuchen, nachdem er ihn auf seinen Rücken genommen hat.

³ Bei Afan. I, 14 findet der Held, Theodor, einige Wölfe miteinander um einen Knochen, einige Bienen um Honig, und einige Krebse um Caviar kämpfend; er macht eine gleiche Theilung und die dankbaren Wölfe, Bienen und Krebse helfen ihm in der Noth.

Sprichwort murmelt: „Der Geschlagene trägt den Nichtgeschlagenen.“ In einer Spielart dieses Märchens frisst der Fuchs des Wolfes Butter und Mehl; in einer anderen giebt der Fuchs vor, während der Nacht zu dem Kaninchen als Geburtshelfer gerufen zu werden, und isst die Butter des Wolfes, den er nachher beschuldigt, sie selbst verspeist zu haben; um den Schuldigen zu entdecken, beschliessen sie das Urtheil durch Feuer zu versuchen; der, aus dessen Fell die Butter herauskommen wird, soll schuldig befunden werden; vorher gehn sie schlafen; der Fuchs stürzt den Rest der Butter auf den schnarchenden Wolf um. Bei Afanassieff IV, 7 verspricht der Fuchs einem alten Mann, sein Weib wieder ins Leben zurückzurufen; er ersucht ihn, ein warmes Bad herzurichten, Mehl und Honig zu bringen, und dann an der Thür zu stehen, ohne auch nur ein einziges Mal sich umzudrehen und nach dem Bade zu sehen; der Alte thut es; der Fuchs wäscht die Alte, dann verspeist er sie, ohne etwas als die Knochen übrig zu lassen; sodann macht er aus dem Honig und dem Mehl einen Kuchen, den er sich ebenfalls wohlschmecken lässt; nun ruft er dem Alten zu, die Thür weit aufzusperren und — macht, dass er fortkommt. In dem ersten Märchen des ersten Buches geht der Alte, dessen Frau gestorben ist, auf die Suche nach Leichenbittern; er findet den Bären, der ihm anbietet, zu wehklagen; doch der Alte hält seine Stimme für nicht gut genug; weiter trifft er den Fuchs, der denselben Dienst verrichten will und eine gute Probe von seiner Singfertigkeit ablegt (dieses Moment dürfte besser auf den heulenden Schakal als auf den Fuchs passen). Der Alte erklärt sich vollständig befriedigt und stellt das schlaue Thier zu Füssen des Leichnams, eine Wehklage zu singen, während er selbst das Grab graben geht; in Abwesenheit des Alten schmaust der Fuchs Alles, was er im Hause findet und das alte Weib dazu. Im neunten Märchen des vierten Buches endet die Fabel anders; der Fuchs thut seine Schuldigkeit als officieller Todtenkläger, und der Alte belohnt ihn mit einigen Hühnchen; als der Fuchs jedoch mehr verlangt, steckt jener zwei Hunde und ein Hühnchen in einen Sack; als der Fuchs denselben öffnet, springen die Hunde heraus und verfolgen ihn; er flüchtet sich in seine Höhle, vergisst jedoch den Schwanz einzuziehen, der ihn verräth. „Cauda de vulpe testatur“, sagt schon das lateinische Sprichwort. In einer Variation des ersten Märchens des ersten Buches erhält der Fuchs als Belohnung dafür, dass er den Bauer vor dem Bären gerettet hat, einen Sack

mit zwei Hennen und einem Hunde. Der Hund verfolgt den Fuchs, der in sein Loch kriecht, und dann seine Füße fragt, was sie gethan haben; sie antworten, dass sie weggelaufen wären; auf dieselbe Frage geben ihm seine Augen und Ohren die Antwort, dass sie gesehen und gehört hätten; der Schwanz endlich (hier mit dem Phallus identificirt) antwortet verwirrt, er hätte sich zwischen seine Beine gelegt, um ihn zu Falle zu bringen. Darauf steckt ihn der Fuchs zur Strafe aus der Höhle heraus; der Hund zieht daran den ganzen Fuchs aus seinem Bau und zerreisst ihn. Im vierten Märchen des dritten Buches befreit der Fuchs den Bauer nicht von dem Bären, sondern von dem Wolf; der Bauer betrügt ihn darauf in derselben Weise, indem er Hunde in den Sack steckt; der Fuchs entwischt, lässt aber seinen Schwanz, zur Strafe dafür, dass er ihm bei der Flucht hinderlich ist, im Maule des Hundes zurück; darnach ertrinkt der Fuchs, indem er in ein Fass voll Wasser fällt (ebenso der Pallus, vgl. das Kapitel über die Fische), und der Bauer zieht ihm das Fell ab. In einem andern russischen Märchen, welches Afanassieff in den Anmerkungen zu dem ersten Buche seiner Sammlung erwähnt, rettet der Fuchs den Bauer vor dem Bären und verlangt dafür dessen Nase, wird jedoch von dem Bauer so in Furcht gejagt, dass er sich eiligst davonmacht. In einem slawischen Märchen, auf welches ebenda Bezug genommen wird, macht der Vogel sein Nest, nach dessen Eiern der Fuchs ein Geldstückchen hat; der Vogel instruirt den Hund, welcher den Fuchs verfolgt; der letztere, von seinem Schwanz verrathen, hält das gewöhnliche Zwiegespräch mit seinen Füßen, Ohren und dem Schwanze. Im zweiundzwanzigsten Märchen des dritten Buches fällt der Fuchs sammt dem Bären, dem Wolf und dem Hasen in eine Grube, in der kein Wasser ist. Die vier Thiere werden vom Hunger gepeinigt, und der Fuchs schlägt vor, dass einer nach dem andern seine Stimme erheben und aus vollem Halse schreien solle; der, dessen Geschrei am schwächsten ist, solle von den Anderen verzehrt werden. Der Hase kommt zuerst an die Reihe, dann der Wolf. Nun rath der Fuchs dem Bären, seine Tatzen in die Seiten zu stemmen und so zu singen; infolge dessen stirbt der Bär und der Fuchs verzehrt ihn. Von Neuem hungrig droht er einem Vogel, der seine Jungen füttert, diese zu tödten, wenn er ihm nicht etwas zu Essen bringe; der Vogel besorgt ihm eine Henne aus dem Dorfe. Darauf erneuert der Fuchs seine Drohungen und verlangt von dem Vogel etwas zu Trinken; sofort erhält er Wasser aus

dem Dorfe. Wieder will der Fuchs die jungen Vögelchen umbringen, wenn ihn der alte nicht aus der Grube befreit; der Vogel wirft Holzscheite hinein und hilft so dem Fuchs heraus. Darauf verlangt der Fuchs vom Vogel, er solle ihn zum Lachen bringen; der Vogel lädt ihn ein, hinter ihm her zu rennen; als sie zu dem Dorfe kommen, schreit er: „Frau, Frau, bring mir ein Stück Talg“ (babka, babka, priiessi mnié sala kussók); die Hunde hören das Geschrei, kommen herbei und machen dem Fuchs den Garaus. Im vierundzwanzigsten Märchen des dritten Buches rettet wiederum der Fuchs den Bauer vor dem Wolf; diesen hat nämlich der Bauer in einen Sack eingeschlossen, um ihn vor der Verfolgung der Jäger zu schützen. Kaum ist der Wolf ausser Gefahr, als er den Bauer fressen will, mit dem Bemerkten: „Alte Gastfreundschaft wird vergessen.“¹ Der Bauer ersucht ihn, doch das Urtheil des ersten Vorübergehenden abzuwarten; der Erste, dem sie begegnen, ist eine alte Stute, die ihres Alters wegen aus dem Stall fortgeschickt worden ist, nachdem sie lange ihrem Herrn gedient hat; sie findet die Ansprüche des Wolfes ganz gerecht. Der Bauer bittet den Wolf, doch noch auf einen zweiten Passanten zu warten; das ist ein alter schwarzer Hund, der nach langen Diensten aus dem Hause geworfen ist, weil er nicht einmal mehr bellen kann; er stimmt der Entscheidung der Stute bei. Der Wolf lässt sich erbitten, noch auf einen dritten und entscheidenden Richter zu warten; sie treffen den Fuchs, der zu einer schlaun Kriegslist seine Zuflucht nimmt; er stellt sich, als ob er an der Möglichkeit zweifle, dass ein so grosses Thier wie der Wolf in einen so kleinen Sack gehe. Höchlich enttäuscht über so ungerechtes Misstrauen, beweist der Wolf, dass er die Wahrheit gesagt, kriecht wieder in den Sack und wird von dem Bauer so lange geprügelt, bis er todt ist. Doch beweist sich der Bauer selbst gegen den Fuchs undankbar, indem er sagt, dass alte Gastfreundschaft zu vergessen sei (eigentlich: die gastliche Aufnahme mit Brod und Salz, hlieb-sol). In dem achten Märchen des vierten Buches bringt der Fuchs auf seinem Rücken ein Mädchen, das sich im Walde verirrt hat und das er weinend auf einem Baume fand, zu seinen Eltern zurück. Die Alten jedoch sind dem Fuchs nicht dankbar; denn auf seine Bitte um eine Henne als Belohnung stecken sie ihn

¹ Vgl. Lou loup penjat in den Contes de l'Armagnac, gesammelt von Bladé, Paris 1867, p. 9.

mit einem Hunde zusammen in einen Sack; der Rest des Märchens ist dem Leser schon bekannt. In dem dreiundzwanzigsten Märchen des vierten Buches heirathet der Fuchs die Katze und jagt den Bären und den Wolf in die Flucht. Wir haben schon den Fuchs des russischen Märchens erwähnt, welcher den Wolf schickt, mit seinem Schwanz Fische zu fangen, wobei der Schwanz erfriert. In einem norwegischen Volksmärchen wird statt des Wolfes der Bär auf diese Weise von dem Fuchs betrogen. In einem serbischen Märchen hören wir von einem Fuchs, welcher von einem Wagen drei Käse stiehlt, und nachher von dem Wolf gefragt wird, wo er sie gefunden habe. Der Fuchs antwortet, im Wasser. Der Wolf will auch Käse fischen, und lässt sich vom Fuchs zu einer Quelle führen, in deren Wasser sich der Mond spiegelt; diesen bezeichnet der Fuchs als Käse; der Wolf müsse nur das Wasser auflecken, um dazu zu kommen. Der Wolf leckt und leckt, bis ihm das Wasser zu Mund, Nase und Ohren herauskommt (wahrscheinlich weil er in der Quelle ertrank). Der Wolf, das schwarze Ungeheuer der Nacht, nimmt die Stelle der Krähe in Verbindung mit dem Käse (dem Monde) und dem Fuchs ein; das serbische Märchen selbst sagt uns, was der Käse darstellt¹). In einem russischen Märchen, das im Jahre 1860 von Podsniesznik publicirt und in den Anmerkungen zu dem ersten Buche der Afanassieff'schen Sammlung angeführt ist, wird der Fuchs von einem Bauer getödtet, dem er Fische gestohlen hat; der Bauer zieht ihm das Fell ab und geht davon. Da kommt der Wolf und wehklagt beim Anblicke seines Pathen ohne Fell über dessen Leichnam nach der vorgeschriebenen Ceremonie, dann — frisst er ihn. Wir sahen den Fuchs schon als Leichenbitter und als Geburtshelfer. Bei Afanassieff III, 20 will der Fuchs als Grobschmied arbeiten. In anderen russischen Märchen haben wir den Fuchs-Beichtvater und den Fuchs-Arzt; endlich ist der Fuchs als Pathe ein sehr beliebtes Thema der russischen Märchen. In einem derselben² erscheint der Fuchs als Heirathsvermittler zwischen zwei jungen Männern und zwei Prinzessinnen. Doch vor Allèm ist der Fuchs dadurch berüht,

¹ Vgl. den englischen Ausdruck, den man vom Monde gebraucht: „made of green cheese“ (aus grünem Käse gemacht); es ist dies der schon früher besprochene Zusammenhang zwischen Grün und Gelb.

² Siehe das russische Historische und Juridische Archiv Kallasoffs Nr. 4.

dass er die Heirath des armen Buhtan Buhtanović und seines alter ego, Koszma Skorobogatoi (i. e. Cosimo der Schnell-reich-ge-wordene) mit der Tochter des Tzaren zu Stande gebracht hat. Buhtan besitzt nur fünf Kopeken. Der Fuchs hat sie gewechselt und bittet den Tzaren, ihm einige Scheffel zu leihen, um damit das Geld zu messen. Diese Scheffel werden jedes Mal zu klein befunden und grössere gefordert, bei deren Benutzung der schlaue Fuchs immer Sorge trägt, eine kleine Münze auf dem Boden zu lassen. Der Tzar ist über den Reichthum Buhtans erstaunt, und der Fuchs verlangt die Tochter des Tzaren für Buhtan zur Gemahlin. Doch dieser will den Bräutigam erst sehen. Wie ihn anziehen? Der Fuchs lässt nun Buhtan in den Sumpf nahe bei des Königs Palast fallen, während sie über eine kleine Brücke gehen. Er geht darauf zu dem Tzaren, berichtet ihm das Unglück, und bittet ihn, für Buhtan einen Anzug zu leihen. Buhtan legt ihn an und betrachtet unablässig dieses sein neues Aeuseres. Als der Tzar darüber erstaunt ist, beeilt sich der Fuchs zu bemerken, dass Buhtan nie vorher so schlechte Kleider angehabt hat, und nimmt die erste Gelegenheit wahr, Buhtan vor einem so verdächtigen Auftreten zu warnen. Darauf starrt Buhtan immerfort nur die goldene Tafel an; dem darüber verwunderten Tzaren erklärt der Fuchs, in Buhtans Palast fänden sich solche Tafeln nur im Badezimmer; mittlerweile giebt er auch Buhtan einen Wink, sich doch mehr umzusehen. Die Hochzeit wird gefeiert, und die Braut heimgeführt. Der Fuchs läuft voraus; doch statt sie in Buhtans ärmliche Hütte zu führen, bringt er sie in ein verzaubertes Schloss, nachdem er durch einen listigen Streich die Schlange, die Krähe und den Hahn daraus vertrieben.¹ — Dem armen Kuszinka sind nur ein Hahn und fünf Hennen geblieben. Er fängt den Fuchs durch Ueberraschung, als derselbe im Begriff ist, seine Hennen zu fressen, lässt sich jedoch durch dessen Bitten bewegen, ihn frei zu lassen. Der dankbare Fuchs verspricht, ihn in Cosimo den Schnell-reich-gewordenen zu verwandeln. Der Fuchs geht in den Park des Tzaren und trifft den Wolf, der ihn fragt, wie er so fett geworden sei; er antwortet, er habe im Schlosse des Tzaren bankettirt. Der Wolf drückt den Wunsch aus, ebenfalls dorthin zu gehen, und der Fuchs räth ihm, vierzig mal vierzig (also 1600) Wölfe einzuladen. Der Wolf folgt seinem Rath und bringt sie alle zu dem Palast

¹ A fan. IV, 10.

des Tzaren, worauf der Fuchs dem Tzaren erzählt, Cosimo der Schnell-reich-gewordene schicke ihm die Wölfe zum Geschenk. Der Tzar ist über den grossen Reichthum Cosimos erstaunt; der Fuchs wendet dieselbe List noch zweimal an; mit den Bären und den Mardern. Darnach bittet er den Tzaren, ihm einen silbernen Scheffel zu leihen, da Cosimos goldene alle voll Geld seien. Der Tzar giebt ihm einen, und als ihn der Fuchs zurückschickt, lässt er ein paar kleine Münzen auf dem Boden zurück und ersucht den Tzaren, seine Tochter dem Cosimo zur Ehe zu geben. Der Tzar entgegnet, erst müsse er den Bewerber selbst sehen. Der Fuchs lässt den Cosimo ins Wasser fallen und staffirt ihn mit vom Tzar geliehenen Kleidern aus, der ihn mit grossen Ehrenbezeugungen empfängt. Nach einiger Zeit giebt der Tzar den Wunsch zu erkennen, Cosimos Aufenthaltsort zu besuchen. Der Fuchs geht voraus, und findet auf dem Wege Herden von Schafen, Schweinen, Kühen und Kamelen. Er fragt alle Hirten, wem dieselben gehören, und erhält überall zur Antwort: „Dem Schlangen-Lanzenreiter“. Der Fuchs befiehlt ihnen, zu sagen, dass sie Cosimo dem Schnell-reich-gewordenen gehörten, sonst würden sie von König Feuer und Königin Loszna¹ Alles zu Asche gebrannt sehen. Er kommt zu dem Palast von weissem Stein, in welchem der König Schlangen-Lanzenreiter lebt. Er jagt ihn in Schrecken und zwingt ihn, sich in den Stamm eines Eichbaumes zu flüchten, wo er verbrannt wird. Cosimo, der Schnell-reich-gewordene wird Beherrscher aller Besitzungen des Schlangen-Lanzenreiters und geniesst sie mit seiner Braut.² (Ich habe nicht nöthig, mich bei der mythologischen Bedeutung dieses Märchens aufzuhalten; die von Feuer verzehrte Schlange findet sich in den primitivsten Mythen; hier scheint der canis-vulpes, die rothe Hündin, der Fuchs theilweis die Rolle der vedischen Boten-Hündin zu spielen.)

Im ersten Märchen Afanassieffs jagt der Fuchs statt

¹ Es ist vielleicht beachtenswerth, dass im piemontesischen Dialekt der Blitz loszna heisst.

² Afan. IV, 11. Im Pentamerone II, 4 ist es statt des Fuchses die Katze, welche den Pippo Gagliufo reich macht und vor ihm her rennt. Ebenso wie sich in den russischen Märchen der Mann undankbar gegen den Fuchs zeigt, so verflucht im Pentamerone die Katze schliesslich den undankbaren Pippo Gagliufo, dem sie Wohlthaten erwiesen hatte. In der folgenden Erzählung bietet sich der Fuchs der jungen Braut, die ihren verlorenen Gemahl sucht, zum Gefährten an.

der Schlange den Hasen aus seinem Wohnsitze. Der Fuchs hat ein Haus von Eis, der Hase eins von Holz. Beim Nahen des Frühlings schmilzt das Haus des Fuchses; da dringt er unter dem Vorwand sich zu wärmen in des Hasen Haus ein und jagt den Besitzer fort. Der Hase weint und die Hunde kommen, um den Fuchs wegzujagen; doch der ruft von seinem Sitze am Ofen aus, wenn er herausspringe, so werde Jeder, den er zu fassen bekomme, in tausend Stücke gerissen werden; daraufhin laufen die Hunde erschrocken davon. Der Bär kommt, dann der Stier; doch auch ihnen jagt der Fuchs Schrecken ein. Schliesslich erscheint der Hahn mit einer Sense und fordert ihn laut auf, herauszukommen, falls er nicht zerschnitten werden wolle. Der erschrockene Fuchs springt heraus und wird mit der Sense zerfleischt. In einem anderen kleinrussischen Märchen, in den Anmerkungen Afanassieffs zu dem ersten Buche seiner Sammlung, ist dagegen der Fuchs das Opfer, welches die behaarte Ziege aus seinem Wohnsitze vertreiben will. Mehre Thiere, Wolf, Löwe und Bär bieten ihre Hilfe an; doch nur dem Hahn allein gelingt es, den Eindringling wieder herauszutreiben. Hier erscheint der Hahn als der Freund des Fuchses und der Feind der Ziege. Bei Afanassieff III, 23 vertheidigt der Fuchs das Schaf gegen den Wolf, der es beschuldigt, sich in sein Fell gehüllt zu haben, und stürzt durch seine Schlaubeit den Wolf ins Verderben. IV, 3 retten Katze und Lamm den Hahn vor dem Fuchs; diese Widersprüche erklären sich durch die zwiefache mythische Bedeutung, die wir oben dem Fuchs zugewiesen haben, und durch seine Doppelnatur als Abend- und als Morgen-Aurora. Am Abend betrügt er gewöhnlich den Helden, am Morgen das Ungeheuer. Bei Afanassieff IV, 2 ersucht der Fuchs den Hahn, vom Baume herabzukommen, um ihm zu beichten. Der Hahn thut es und soll eben vom Fuchs verspeist werden; da schmeichelt er diesem so, dass er ihn entschlüpfen lässt. (Der Sonnenhahn, in der Nacht in Gewalt des Fuchses, entwischt ihm und kommt am Morgen wieder hervor.) Das Märchen IV, 3 giebt uns den interessanten Text der Worte, mit denen der Fuchs den Hahn betrügt:

„Hähnchen, Hähnchen,
 Mit dem goldenen Kämmchen,
 Mit dem Butterkopf,
 Mit der Stirn von geronnener Milch!
 Zeig' Dich am Fenster;

Ich geb' Dir etwas Haferschleim
In einem rothen Löffel.“¹

Vom Fuchs gefangen, ruft der Hahn den Beistand der Katze an und schreit: „Mich hat der Fuchs fortgeschleppt; er trug mich, den Hahn, in den finstern Wald, in ferne Lande, in fremde Lande, auf die dreimalneunte (siebenundzwanzigste) Erde, in das dreissigste Königreich; Katze Catonaiević, rette mich!“

Die Schelmenstreiche des Fuchses sind jedoch weit mehr im Occident als im Orient berthmt. Ein Sprichwort sagt, dass, um all die hinterlistigen Schurkereien des Fuchses aufzuschreiben, alle in Ghent fabricirten Stoffe, als Pergament verwandt, nicht ausreichen würden. Dieses Sprichwort rechtfertigt mich, wenn ich nur wenig davon sage, weil ich nicht so viel sagen darf, als ich wünschte. Griechen und Römer ergehen sich in unzähligen Betrachtungen über die Schlaueit und die Falschheit des Fuchses. Der cynische Macchiavelli stellt im 18. Kapitel des „Principe“ den Grundsatz auf, ein guter Fürst müsse zwei Thieren nachahmen, dem Fuchse und dem Löwen (d. h. müsse Schlaueit und

¹ „Pietushók, pietushók,
Zalatói grebeshók,
Máslíannaja galovka,
Smíatani j lobók;
Vighliani v oshko;
Dam tebie kashki,
Na krasnoi loszkie.“

In einem noch nicht veröffentlichten toscanischen Märchen, das ich in Antignano bei Livorno erzählen hörte, will ein Hähnchen mit seinem Vater (dem Hahn) in die Maremma gehen, um Futter zu suchen. Sein Vater ráth ihm, es nicht zu thun, aus Furcht vor dem Fuchs; doch das Kúchlein ist eigensinnig; auf dem Wege trifft es den Fuchs, der es aufessen will, als das Hühnchen ihn bittet, es doch in die Maremma gehen zu lassen, wo es fett werden, Eier legen, Junge ausbrüten und so dem Fuchse mit einem viel gehaltreicheren Mahle aufwarten werde, als es jetzt könne. Der Fuchs ist zufrieden. Das Hühnchen brütet hundert Junge aus; als sie gross geworden sind, machen sie sich auf den Heimweg; jedes von ihnen trägt eine Aehre im Schnabel, nur das jüngste nicht. Auf dem Wege treffen sie den Fuchs, der auf sie wartet; verwundert beim Anblick der Thiere, die alle Stroh im Schnabel haben, fragt er die Alte, was sie denn tragen. „Lauter Fuchsschwánze,“ entgegnet diese; der Fuchs giebt Fersengeld. — Den Fuchsschwanz in Verbindung mit Kornähren finden wir in der Sage von Simson; der brandstiftende Fuchs findet sich auch bei Ovid, Fasti IV, 705. — Bei Sextus Empiricus lesen wir, dass ein Fuchsschwanz, einem schwachen Ehemann an den Arm gehängt, demselben von grossem Nutzen ist.

Kraft besitzen), doch besonders dem Fuchse; und dies entspricht der Sentenz, welche von Plutarch (in den *Moralia*) dem Lysander beigelegt wird: „Wo das Löwenfell nicht genügt, kleide dich in das des Fuchses“. Aristoteles betrachtet im neunten Buche der *Thiergeschichte* den Fuchs ebenfalls als den Freund der Schlange, wahrscheinlich wegen der Analogie, welche zwischen ihnen in Bezug auf Falschheit nach einem andern griechischen Sprichwort besteht, welches sagt: „Wer triumphiren will, muss sich mit der Stärke des Löwen und der Klugheit der Schlange waffnen“. Ein sprichwörtlich gewordener lateinischer Vers sagt:

„*Vulpes amat fraudem, lupus agnam, femina laudem.*“

Es giebt in der griechischen und römischen Fabelwelt kaum ein Thier, welches nicht vom Fuchs betrogen wird; nur dem Fuchs allein gelingt es nicht, den Fuchs zu täuschen. Bei Aesop versucht ein Fuchs, der in einer Falle seinen Schwanz verloren hat, die anderen Füchse von der Nutzlosigkeit dieses Anhängsels zu überzeugen; diese jedoch entgegen, er würde ihnen eine solche Belehrung gar nicht haben zukommen lassen, wenn er nicht selbst recht gut wüsste, dass der Schwanz ein nützliches Glied ist. Der Fuchs betrügt den Esel, den er dem Löwen zur Beute fallen lässt (wie im *Pančatantra*); er betrügt den Hasen, den er dem Hunde in die Hände spielt; dieser kommt jedoch bei Verfolgung des Hasen um Hase und Fuchs;¹ er betrügt die Ziege, welche er in den Brunnen lockt und darin ihrem Schicksal überlässt; er täuscht auf mehrfache Weise bald den Hahn, bald den Wolf; und er spielt sogar dem mächtigen Könige der Thiere seine Streiche, wobei er jedoch auch zuweilen Unglück hat. Eine schöne Fabel des Thomas Morus zeigt uns das Gegenstück zu der griechischen Fabel von dem Fuchs und dem kranken Löwen, d. h. den kranken Fuchs, der von dem Löwen besucht wird:

„*Dum jacet angusta vulpes aegrota caverna,
Ante fores blando constitit ore leo.
Et quid, amica, vale. Cito me lambente valebis,
Nescis in lingua vis mihi quanta mea.*“

¹ So kann im Mythos der Hund des Kephalos durch eine Bestimmung des Schicksals den Fuchs nicht einholen; weil jedoch andererseits durch eine Bestimmung des Schicksals auch Niemand dem Hunde des Kephalos enttrinnen kann, so werden Beide, Hund und Fuchs, auf den Befehl des Zeus in Steine verwandelt (die beiden Auroren oder die untergehende Sonne und der untergehende Mond).

Lingua tibi medica est, vulpes ait, at nocet illud,
Vicinos quod habet tam bona lingua malos.“

Wenn wir nun gar in das Mittelalter kommen, so entwickelt sich die Fabel von dem Fuchs in solcher Mannigfaltigkeit, dass das Studium aller Phasen, die sie durchmacht, das Thema eines besondern Werkes werden müsste.¹ Es genüge hier die Bemerkung, dass, um die Idee des Fuchses als des Typus jeder Art von Bosheit und Schlaueit in Flandern und in der Folge in Frankreich und Deutschland populär zu machen, es der Priester ist, welcher meistentheils die menschliche Verkörperung des männlichen Reinart ist. Die *Procession du Renart* ist berühmt; es war eine Farce, von Philipp le Bel 1313 bei Gelegenheit seines Streites mit dem Papste Bonifacius VIII. eronnen und von den Pariser Scholaren in Scene gesetzt. Die Hauptperson war ein in ein Fuchsfell gehüllter und darüber ein Chorhemd tragender Mann, dessen Hauptbeschäftigung es war, Hühnchen zu jagen. Diese Gestalt der Satire gegen die Kirche geht jedenfalls auf frühere Zeiten zurück, bis auf die Epoche der ersten Differenzen zwischen Kirche und Reich im XI. Jahrhundert, in welchem zwei lateinische Gedichte auftauchten, *Reinardus Vulpes* und *Ysengrimus*; mit dem Schisma von England und der Reformation des XVI. Jahrhunderts wurde jedoch *Reinardus Vulpes* entschieden ein römischer Fuchs. Die Feinheit und Vollkommenheit des Gedichtes, welches S. Naylor, sein englischer Uebersetzer, die „unheilige Schrift der Welt“ nennt, vermehrte noch die Popularität des Fuchses und machte ihn noch sprichwörtlicher. Die Hauptthemen des Gedichtes waren schon da, nicht allein in mündlicher, sondern auch in schriftlicher Ueberlieferung; sie wurden geordnet und gruppirt, und dem Fuchse ward eine menschlichere, eine boshaftere, ja, eine noch heuchlerischere und pfäffischere Natur denn bevor gegeben; leider jetzt nur mehr denn je —

„Urbibus et castris regnat et ecclesiis.“

Macchiavelli, St. Ignazio di Loyola und St. Vincenzo de' Paoli

¹ Diese Arbeit ist allerdings fast schon vollständig besorgt, wenigstens was den fränkisch-germanischen Theil betrifft, in der gelehrten und interessanten Einleitung (pp. 5—163), welche Ch. Potvin seiner gebundenen Uebersetzung des *Roman du Renard* (Paris, Bohné; Bruxelles, Lacroix, 1861) vorausgeschickt hat. Ich höre, dass Prof. Schiefner vor drei Jahren in Petersburg Vorlesungen über das Märchen vom Fuchs gehalten hat, weiss jedoch nicht, ob dieselben publicirt worden sind.

haben dafür gesorgt, seinen Typus über die ganze Welt zu verbreiten.

Der Wolf ist besser, wenn er ein Wolf ist, denn dann wissen wir wenigstens, was er will; wir wissen, dass er unser Feind ist, und sind infolge dessen auf unserer Hut; doch auch er verkleidet sich bisweilen durch Betrug und Zauberei als Schaf, als Schäfer, Mönch oder Büsser, gleich Ysengrim, und hat von diesem Gesichtspunkt aus nicht wenig Aehnlichkeit mit seiner Pathe, dem Fuchse; es ist bekannt, dass unter den Streichen Reinarts auch eine aussereheliche Verbindung mit der Wölfin ist.

Schon im Rigveda finden wir mehre interessante mythische Daten über den Wolf; er ist darin ganz und gar dämonisch, wie der erschöpfte Vṛika, welchem in einem Hymnus die Aṇvins seine Kräfte wiedergeben,¹ mir nicht der Wolf, sondern die Botenkrähe zu sein scheint, welche während der Nacht den Sonnenhelden tragen muss.

Im Rigveda² sagt der Fromme, dass einstmals der röthliche Wolf (welcher hier mit dem Schakal oder dem Fuchs wechselt zu werden scheint) ihn auf dem Wege kommen sah, und dass er erschrocken floh;³ er ruft die (glänzende) Nacht an, den Wolf, den Räuber weit fort zu senden,⁴ und den Gott Pūshan (die Sonne), den bösen Wolf, den bösen Geist, von dem Pfade der Frommen zu entfernen, den Wolf, den wegelagernden, diebischen, betrügerischen, falschen.⁵ Nachdem der Dichter den Feind Vṛika genannt hat, bittet er, mit Verwünschungen, dass er seinen eignen Körper zerresse;⁶ und das wilde, zaubermächtige Thier,⁷ welches Indra tödtet, ist wahrscheinlich ein Wolf. Doch glaube ich ausserdem in dem Rigveda den *lupus piscator* der russischen und westlichen Sage zu finden (nach Aelian gab es den Fischern befreundete Wölfe am Palus Maeotis). Im sechsundfunzigsten

¹ Vṛikāya śig gasamānāya caktam; Rigv. VII, 68, 8. — Der dankbare Wolf und die dankbare Krähe leisten dem Iwan Tzarevič gemeinsamen Beistand bei Afan. II, 24.

² Aruṇo mā sakṛid vṛikāḥ pathā yantam dadarṣa hi uḡ ḡihite nicāyāya; Rigv. I, 105, 18.

³ Yāvayā vṛikyam vṛikam yavaya stenam ūrmya; Rigv. X, 127, 6. — Ein Wolf, im Traum gesehn, kündigt nach Cardano einen Räuber an.

⁴ Yo naḥ pūshann agho vṛiko duḥṣeva ādideçati apa sma tvam patho ḡahi — Paripanthinam mashīvāṇam huraçaitam — Dvayāvinah; Rigv. I, 42, 2–4.

⁵ Svayam ripus tanvam rīrishīṣṭa; Rigv. VI, 51, 6. 7.

⁶ Māyinam mṛigam; Rigv. I, 80, 7.

Gubernats, die Thiere.

Hymnus des achten Buches ruft Matsya (der Fisch) die âdityas (d. h. die glänzenden Götter) an, ihn und die Seinigen aus dem Rachen des Wolfes zu befreien. So müssen wir in einer andern Strophe desselben Hymnus mit Grund annehmen, dass es ein Fisch ist, welcher spricht, wenn sie, die einen schrecklichen Sohn hat (d. h. die Mutter der Sonne), angerufen wird als Beschützerin vor dem, der in den seichten Wassern sie zu tödten versucht.¹ Wir finden auch einen in seichtem Wasser liegenden Fisch ausdrücklich in einem anderen Hymnus erwähnt,² was uns beweist, dass das Bild des Fisches ohne Wasser, welches in der späteren indischen Sage eine weite Entwicklung erfuhr, schon dem vedischen Zeitalter vertraut war. Wir finden den Hund als den Feind des Wolfes in den indischen Worten vṛikâri, vṛikarâti und vṛikadança. (Bei Afanassieff IV, 13 will der Wolf den Hund fressen; der Letztere, welcher sich zu schwach zum Widerstande fühlt, bittet den Wolf, ihm etwas zu essen zu bringen, damit er grösser und dem Gaumen des Wolfes angenehm werde; als er sich jedoch ordentlich restaurirt hat, fühlt er Kraft und jagt den Wolf in die Flucht. Die Feindschaft des Hundes und des Wolfes wurde auch volksthümlich in den äsopischen Fabeln.)

Schon im Râmâyana³ treffen wir den sprichwörtlichen Ausdruck von den Schafen, die sich nicht mehren, wenn sie der Wolf oder Schakal hütet (rakshayâmanâ na vardhante meshâ gomâyunâ).

Im Mahâbhârata heisst der zweite der drei Söhne Kuntis, der starke, schreckliche und gefräßige Bhîma, Wolfsbauch (Vṛikodara, der in die nächtliche oder winterliche Dunkelheit eingeschlossene Sonnenheld). Hier zeigt der Wolf eine heldische und mitleidige Natur, wie er im Tuti-Name,⁴ obwohl sehr ausgehungert, Mitleid mit einem Mädchen hat, welches sich zu einem Stelldichein begiebt; wie er in demselben Tuti-Name⁵ dem Löwen gegen die Mäuse hilft, und wie in der Erzählung von

¹ Te na âsno vṛikânâm âdityâso mumocata; Ṛigv. VIII, 56, 14. — Parshi dîne gabhîra âñ ugraputre ġighânsataḥ; Ṛigv. VIII, 56, 11.

² Matsyaḥ na dîna udani kshiyantam; Ṛigv. X, 68, 8.

³ III, 45. — In der 22. Nacht des Tuti-Name (p. 125) dringt dagegen der Wolf in die Höhle des Schakals; hier sind also Wolf und Schakal schon von einander unterschieden, nämlich als rother und schwarzer Wolf.

⁴ I, p. 253.

⁵ I, p. 271.

Ardshi Bordshi der Wolfssohn, der die Sprache der Wölfe versteht, diese den Kaufleuten lehrt, bei denen er lebt; wie die russische Wölfin, welche ihre Milch dem Iwan Karolievic giebt, damit er sie der Hexe, seinem Weibe, bringe, welche sie von ihm verlangt hatte, in der Hoffnung, dass er dabei ums Leben kommen werde;¹ und wie die Wölfin des funfzehnten ehstnischen Märchens, welche auf das Geschrei eines Kindes herbeikommt und es mit ihrer Milch nährt. Das Märchen erzählt uns, dass die Mutter des Kindes selbst Wolfsgestalt angenommen hatte und, wenn sie allein war, ihre Wolfskleidung auf einen Felsen legte, um als nacktes Weib ihrem Kinde die Brust zu reichen. Ihr Gemahl, davon unterrichtet, befiehlt, den Felsen heiss zu machen, so dass das Wolfsfell, wieder darauf gelegt, verbrennt und er so seine Gattin wiedererlangt. Die Wölfin, welche den Zwillingen Romulus und Remus in der römischen Sage die Milch giebt, ist nicht weniger ein Weib als die säugende Wölfin des ehstnischen Märchens.² Der germanische Held Wolfdietrich, die Wölfe, welche in russischen Märchen für den Helden jagen, dem Mars und dem Thor als ihre Jagdhunde geweiht, haben dieselbe segensreiche Natur. (Die Abend-Aurora kleidet sich in der Nacht in ein Wolfsfell, nährt als Wölfin den neugeborenen Sonnenhelden, und legt am Morgen ihr Wolfsfell ab auf den feurigen Felsen des Ostens, worauf sie ihren Gatten wiederfindet.) Was uns Solinus von den Neuri erzählt, nämlich, dass sie sich zu bestimmten Zeiten in Wölfe verwandelten, und was uns von den Arkadiern berichtet zu werden pflegte, sie würden, wenn sie über einen gewissen Sumpf gingen, auf acht Jahre Wölfe, giebt uns eine neue Vorstellung von den zoologischen Verwandlungen des Sonnenhelden.³

¹ Vgl. Afan. VI, 51. V, 27. 28.

² Es heisst auch, dass die Amme der römischen Zwillinge eine Buhlerin war, weil *lupae* oder *lupanae feminae* Namen waren, mit denen man solche Weiber bezeichnete, woher auch der Name *lupanaria* für die Bordelle: „*Abcondunt spurcas haec monumenta lupas.*“ Olaus Magnus schreibt, dass Wölfe, durch den Geruch angezogen, schwangere Frauen anfielen, daher der Brauch, Schwangere nicht ohne Begleitung eines bewaffneten Mannes ausgehen zu lassen. Die Alten glaubten, dass der Phallus des Wolfes, gebraten genossen, die Venus errege.

³ In den *Legendes et Croyances Superstitieuses de la Creuse*, ges. von Bonnafoux, Guéret 1867, p. 27, lesen wir über den *loup garou*, dass der Wolf Jedem dankt, der ihn verwundet. Es heisst, dass die in dem Fell des *loup garou* Verborgenen verdammte Seelen sind: „*Chaque nuit ils sont forcés d'aller chercher la maudite peau à un endroit*

Bei Lafontaine¹ treibt der Schatten des Wolfes am Abend das Schaf in die Flucht. Als verwandelter Held zeigt sich der Wolf von einer gütigen, günstigen Seite. Nach Baronius zeigte sich im Jahre 617 eine Anzahl Wölfe bei einem Kloster und zerriss mehre Mönche, welche ketzerischen Irrlehren anhängen. Die von Gott gesandten Wölfe zerrissen auch die tempelschänderischen Diebe der Armee Francesco Marias, des Herzogs von Urbino, der den Schatz des Hlgen Hauses von Loreto hatte in seinen Beutel stecken wollen. Ein Wolf bewachte und schützte gegen die wilden Thiere den Kopf St. Edmunds, des Märtyrers, Königs von England. St. Oddo, Abt von Clugny, wurde auf einer Pilgerfahrt von Füchsen angefallen, von einem Wolf befreit und begleitet; so zeigte ein Wolf dem seligen Adam den Weg, ebenso wie bei Herodot die Wölfe den Priestern der Ceres als Führer dienten. Als einst ein Wolf zwei Stuten zerrissen hatte, welche einen Karren zogen, wurde er von St. Eustorgius gezwungen, den Karren an ihrer Stelle zu ziehen, und seinen Befehlen zu gehorchen. St. Norbert zwang einen Wolf, erst ein Schaf, das er in den Klauen hielt, fahren zu lassen, und dann das Schaf den ganzen Tag zu hüten, ohne es zu berühren. Wir lesen in der Jugendgeschichte des syrakusischen Herrschers und Helden Hiero II., dass einst, als er in der Schule war, ein Wolf ihm seine Schreibrtafel entführte, um ihn zur Verfolgung zu reizen; kaum war Hieron heraus, als der Wolf in die Schule zurückkief und den Lehrer sammt den andern Schülern umbrachte.

Sogar nach seinem Tode ist der Wolf nützlich. Die Alten hielten ein Wolfsfell, von Jemandem, den ein toller Hund gebissen, umgenommen, für ein Zaubermittel gegen Wasserscheu. Nach Plinius erleichtert Reiben von Wolfszähnen am Zahnfleisch den Kindern das Zahnen (was ganz glaublich ist, nur dass jeder andere scharfe Zahn dieselbe Wirkung haben würde, indem er die

convenu et ils courent ainsi jusqu'à ce qu'ils rencontrent une âme charitable et courageuse qui les délivre en les blessant.“

1 „ . . . devant qu'il fût nuit

Il arriva nouvel encombre;

Un loup parut, tout le troupeau s'enfuit

Ce n'était pas un loup, ce n'en était que l'ombre.“

Die Schafe thaten jedoch Recht daran, zu fliehen. In der Edda sagt die vierte Schwalbe: „Wenn ich des Wolfes Ohren sehe, so denke ich, dass der Wolf nicht weit davon ist.“ Das Zwieliht ist der Schatten oder das Ohr des Wolfes.

Zähne eher hervorkommen lässt). In Sicilien glaubt man, dass ein Wolfskopf den Muth erhöht, wer auch immer ihn aufsetzt. In der Provinz Girgenti werden für Kinder, welche die Eltern gern stark, tapfer und kampflustig aufwachsen sehen möchten, Schuhe aus Wolfsfell gemacht. Sogar die Thiere, welche von Personen in solchen Schuhen geritten werden, werden von ihrem Schmerz geheilt. Das Thier *allapatu* (d. h. welches einmal von einem Wolf gebissen worden ist) wird unverwundbar, und fühlt nie Schmerz irgendwelcher Art. In Sicilien glaubt man auch, dass wenn ein Wolfsfell im Freien aufgehängt ist, es Trommelfelle platzen lässt, wenn sie geschlagen werden. Dieser Aberglaube erinnert uns an die Fabel von dem Fuchs, der sich durch Zerreißen des Trommelfelles oder durch Zerbeißen der Bogensehne tödtet; die mythische Trommel (d. h. die Wolke) wird zerstört, wenn dem Wolfe das Fell abgezogen wird. In einer äsopischen Fabel empfiehlt der Fuchs dem kranken Löwen das Wolfsfell als Heilmittel.

Doch gewöhnlich zeigt sich der Wolf der Sage diabolisch; und wie der Dämon bald als ein Meister in jeder Art von Falschheit und Bosheit, bald als ein Narr dargestellt wird, so auch der Wolf. Im griechischen Mythos wurde Lycaon, der König von Arcadien, ein Wolf, weil er Menschenfleisch gegessen hatte. Nach Servius raubten die Wölfe unter dem Volke, welches deswegen *Hirpini* hiess (im Sabinischen heisst der Wolf *hirpus*), die Eingeweide des dem Pluto dargebrachten Opferthieres und brachten dadurch eine Pestilenz über das Land. Wölfe zerrissen den Helden Milo im Walde. Wölfe sind Vorboten des Todes; der *loup garou* der französischen Volkssage ist eine diabolische Gestalt.¹ In der Edda wollen die beiden Wölfe Sköll und Hati der eine die Sonne und der andere den Mond ergreifen; der Wolf verschlingt die Sonne, den Vater der Welt, und gebiert eine Tochter. Er wird darauf von Vidarr getödtet. Hati geht dem glänzenden Verlobten des Himmels voraus; der Wolf Frenis, der Sohn des dämonischen Lokis, beisst, von den Asen gefesselt, dem Helden Tyr die Hand ab, welche ihm dieser als ein Unterpfand der

¹ *Lous loups-garous soun gens coumo nous autes; mès an heyt un countrat dab lou diable, e cado sé soun fourçatz de se cambia en bestios per ana au sabbat e courre touto la neyt. Y a per aco un mouyén de lous goari. Lous cau tira sang pendent qu' an perdu la forme de l'home, e asta leu la reprenon per toutjour; Bladé, Contes et Proverbes Populaires recueillis en Armagnac, Paris 1867, p. 51.*

Treue der Asen in den Rachen gesteckt hatte.¹ Der Nanna des Pentamerone wird, nachdem er die Welt durchreist hat, in die Gestalt eines Wolfes gehüllt, und wechselt Charakter und Farbe, indem er boshaft wird; die drei Söhne des Königs der Finnen gehen, das Wolfsthal am Wolfssee² zu bewohnen, und finden dort drei spinnende Weiber, welche sich in Schwäne verwandeln können. Am Weihnachtsabend trifft der König Helgi eine Hexe, die auf einem Wolf reitet und Schlangen als Zügel hat.³ Wölfe fressen einander; der Wolf Sinfölti wird ein Eunuch; der Wolf, welcher vor dem Helden flieht, ist ein Vorzeichen des Sieges, ebenso wie der Wolf, welcher unter den Zweigen einer Esche heult. (Das Heulen des Wolfes, das Schreien des Esels, das Zischen der Schlange, kündeten den Tod des dämonischen Ungeheuers an; dieses Heulen muss nothwendig am Morgen oder im Frühling stattfinden, wenn der Held seine Kräfte wiedererlangt hat, da die Edda sagt, dass „ein Held nie gegen Sonnenuntergang kämpfen darf.“) Wenn Gunnar (der Sonnenheld) sein Leben verliert, wird der Wolf Herr des Schatzes und des Erbes Nifl's; die Helden braten den Wolf. Alle diese Einzelheiten der Sage vom Wolf in der Edda kommen zusammen, um uns den Wolf als ein finsternes und diabolisches Ungeheuer zu zeigen. Die Nacht und der Winter ist die Zeit des Wolfes bei mittelalterlichen Schriftstellern; die Götter, welche nach der deutschen Sage in Wolfsfellen auftreten, stellen die Sonne dar als sich in der Nacht oder in der schneeigen Winterszeit verbergend (daher der dämonische weisse Wolf eines russischen Märchens⁴

¹ Wir sollten vielleicht hier die von Caesarius Heisterbacensis angeführte Sage hinzufügen, nach welcher ein Wolf ein Mädchen in den Arm beisst und sie an einen Ort zieht, wo noch ein Wolf ist; je mehr sie schreit, desto wüthender beisst der Wolf. Der andere Wolf hat einen Knochen in der Kehle, den das Mädchen herauszieht; hier spielt das Mädchen die Rolle des Kranichs oder Storches der Fabel; der Knochen kann bald der Mond, bald die Sonne sein.

² Siehe Völundarkv. Einl.

³ An einer andern Stelle der Edda sitzt der Adler auf dem Wolf. Nach der römischen Sage von der Gründung Laviniums sahen die Trojaner ein sonderbares Wunderzeichen. Ein Brand wüthet in den Wäldern; der Wolf bringt trockene Zweige in seinem Munde, um es besser brennen zu machen, und der Adler hilft ihm, indem er die Flammen mit seinen Schwingen anfacht. Der Fuchs dagegen taucht seinen Schwanz ins Wasser, um das Feuer damit zu löschen; es gelingt ihm aber nicht.

⁴ Vgl. Afan. III, 19.

inmitten sieben schwarzer Wölfe). Sofern der Sonnenheld ein Wolf wird, hat er eine göttliche Natur; sofern dagegen der Wolf die eigentliche Gestalt des Teufels ist, ist seine Natur durchaus böseartig. Der verdammte Mensch, der geächtete Verbrecher, der Bandit, der *utlagatus* oder Vogelfreie trugen nach der Sage des Mittelalters ein *caput lupinum* (in England, *wulfesheofod*; in Frankreich, *teste loeue*). Der Wolf Ysengrin, theils von dem äsopischen Wolf, theils aus skandinavischen, in Deutschland, Flandern und Frankreich verbreiteten Mythen stammend, besitzt viel von der diabolischen Verschlagenheit des Fuchses; er wendet gewöhnlich gegen die Schafe dieselben Schliche an, wie der Fuchs, wenn er Hühnchen in die Falle locken will. Das französische Sprichwort lässt den Fuchs den Vögeln predigen; das italienische lässt den Wolf, der die Schafe ködern will, Psalmen singen. Wie wir Schakal und Fuchs im Orient verwechselt sahen, so werden in der occidentalischen Sage Reinart und Ysengrin bisweilen wegen ihrer Schlaueheit identificirt. Ein neuerer französischer Schriftsteller, der den Wolf beobachtet hat, sagt, er sei „effrayant de sagacité et de calcul.“¹ Bei Afa n. II, 2 geht derselbe Zauberer-Wolf, der die Zicklein durch Nachahmung der Stimme der Ziege zu täuschen gewusst, zu dem Hause eines alten Mannes und einer alten Frau, welche fünf Schafe, ein Pferd und ein Kalb haben. Der Wolf kommt und fängt an zu singen. Die Alte bewundert den Gesang und giebt ihm ein Schaf, dann die anderen, dann das Pferd, sodann das Kalb und endlich sich selbst. Dem allein gebliebenen Alten gelingt es schliesslich, den Wolf fortzujagen. In dem vorhergehenden Märchen, in welchem die Thiere einander die Schuld zuschieben, giebt der dämonische Wolf, als die Reihe an ihn kommt, Gott die Schuld. Wir sprachen schon von dem Wolf, der auf den Befehl des St. Eustorgius den Karren an Stelle der von ihm gefressenen Stuten zieht. Bei Afa nassieff III, 25 kommt der Wolf zu dem schlafenden Arbeiter

¹ Les loups, qui ont très peu d'amis en France, et qui sont obligés d'apporter dans toutes leurs démarches une excessive prudence, chassent presque toujours à la muette. J'ai été plusieurs fois en position d'admirer la profondeur de leurs combinaisons stratégique; c'est effrayant de sagacité et de calcul; Toussenet, *L'Esprit des Bêtes*, I. — Aldrovandi, *De Quadrup. Dig. Viv. II*: „Lupi omnem vim ingenii naturalem in ovibus insidiando exercent; noctu enim ovili appropinquantes, pedes lambunt, ne strepitum in gradiendo edant, et foliis obstrepentibus pedes quasi reos mordent.“

und beriecht ihn; der Arbeiter erwacht, fasst den Wolf beim Schwanz¹ und tödtet ihn. Ein anderes Mal trifft derselbe Arbeiter, als er mit seinem Vater auf die Jagd geht, nachdem er sich mit Geld bereichert hat, das in einer verlassenen Mühle von drei Räubern versteckt worden war, wiederum zwei Wölfe, welche die Pferde fressen, sich dabei aber so in das Geschirr verwickeln, dass sie selbst den Wagen wieder nach Hause ziehen müssen; hier haben wir also das Wunder des St. Eustorgius auf sein natürliches mythisches Verhältniss zurückgeführt. Hier zeigt sich der Wolf offenbar das erste Mal als ein dummes Thier; der Dämon lehrt dem kleinen Sonnenhelden am Abend seine Künste, und wird vom Helden selbst am Morgen verrathen; der Fuchs betrügt den Sonnenhahn am Abend, wird aber am Morgen selbst von ihm betrogen; dem Wolf glückt am Abend seine böse That, am Morgen stürzt er sich selbst ins Verderben. Wir erwähnten schon das norwegische Märchen von dem kleinen Schmierbock, der, von der Hexe in einen Sack gesteckt, zweimal ein Loch in den Sack macht und entflieht; das dritte Mal lässt er die Hexe ihre eigene Tochter fressen. Schmierbock ist der Widder; die Hexe oder Nacht steckt ihn in den Sack. In dem piemontesischen² und in dem russischen Märchen haben wir statt des Schmierbockes Piccolino (den sehr Kleinen) und Klein-Fingerchen

¹ Im Piemontesischen erzählt man die Anekdote, dass Jemand einst einen Wolf traf, seine Hand diesem so weit in den Rachen steckte, dass sie den Schwanz auf der andern Seite erreichte, und dann den Schwanz dem Wolf durch den Leib und aus dem Rachen herauszog, so dass der von innen nach aussen gekehrte Wolf starb.

² In einem sehr populären, aber noch nicht veröffentlichten piemontesischen Märchen sitzt Piccolino auf einem Baume und isst Feigen; der Wolf kommt vorbei, und verlangt einige, indem er droht: „Piculin, dame ün fig, dass no, i te mangiu.“ Piccolino wirft ihm zwei hinunter, die dem Wolf derb auf die Nase schlagen. Nun droht der Wolf, ihn zu fressen, wenn er ihm nicht eine Feige herunterbringe; Piccolino gehorcht; der Wolf steckt ihn in einen Sack und trägt ihn in sein Haus, wo schon die Mutter-Wölfin wartet. Auf dem Wege überkommt den Wolf jedoch ein Bedürfniss und er muss sich etwas seitwärts von der Strasse schlagen; mittlerweile macht Piccolino ein Loch in den Sack, kriecht heraus und legt einen Stein an seine Stelle. Der Wolf kommt zurück, nimmt den Sack auf die Schultern, stellt aber seine Betrachtungen darüber an, dass Piccolino viel schwerer geworden ist. Er geht nach Hause und sagt der Wölfin, sie solle lustig sein und in dem Kessel Wasser heiss machen; er schüttet den Sack in das heisse Wasser aus; der Stein macht das siedende Nass dem Wolf auf den Kopf spritzen, und er wird zu Tode verbrüht.

(malčík-s palčík, d. h. der kleine Finger, welcher nach dem Volksaberglauben der weise ist). Das russische Märchen ist folgendes: Eine alte Frau schneidet sich beim Backen eines Kuchens (des Mondes) den kleinen Finger ab und wirft ihn ins Feuer. Aus dem kleinen Finger im Feuer wird ihr ein zwerghafter, aber sehr starker Sohn geboren, der später viele Wunderthaten verrichtet. Eines Tages verspeist er die Kaldaunen eines Ochsen im Walde; der Wolf kommt vorbei und verzehrt Zwerg und Kaldaunen mit einander. Darauf nähert sich der Wolf einer Schafherde, doch der Zwerg schreit aus dem Bauche des Wolfes: „Schäfer, Schäfer, Du schläfst und der Wolf stiehlt ein Schaf.“ Der Schäfer verjagt den Wolf, der seinen unruhigen Gast gern los werden möchte; der Zwerg ersucht nun den Wolf, ihn zu seinen Eltern nach Hause zu bringen; kaum sind sie dort angekommen, als der Zwerg zu dem Hintertheil des Wolfes herauskommt und den Wolf am Schwanze packt, mit dem Rufe: „Schlagt den Wolf todt, schlagt den Grauen todt.“ Die alten Leute kommen und tödten den Wolf.¹ Der mythische Wolf stirbt bald nach nur einer Nacht, bald nach nur einem Winter des Lebens. Es wurden jedoch dem mythischen Wolf Bastardsöhne geboren, die, nur ihr Fell wechselnd, lange Zeit unter den Sterblichen wohnten, inmitten der bürgerlichen Gesellschaft, jedoch mit Beibehaltung ihrer Wolfsgewohnheiten. Das französische Sprichwort sagt: „Le loup alla à Rome; il y laissa de son poil et rien de ses coutumes.“ Die heidnische Wölfin nährte mit ihrer Milch römische Helden; der katholische Wolf, von Dante² niedergedonnert, nährt sich von ihnen —

„Ed ha natura sì malvagia e ria,
 Che mai non empie la bramosa voglia,
 E dopo il pasto ha più fame che pria.
 Molti son gli animali a cui s'ammoglia.“

¹ Vgl. die bekannten englischen Feenmärchen von Tom-Thumb und Hop-o'-my-Thumb.

² Inferno, I.

KAPITEL XIII.

Der Löwe, der Tiger, der Leopard, der Panther und das Chamäleon.

Der Tiger und der Löwe haben in Indien gleichen Rang und sind beide die höchsten Symbole königlicher Stärke und Majestät.¹ Der Tiger der Menschen und der Löwe der Menschen sind zwei Ausdrücke, die so viel als „Fürst“ bedeuten, da man den Fürsten für den besten Mann hielt. Die Stärke ist es, welche in natürlichen Beziehungen Sieg und Ueberlegenheit verleiht; deshalb stellen der Tiger und der Löwe, die Könige der Thiere genannt, den König in den socialen Beziehungen unter den Menschen dar. Der *narasinha* Indiens hiess im Mittelalter der König *par excellence*; so wurde auch in Griechenland der König *léon* genannt.

Der Mythos von dem Löwen und dem Tiger ist wesentlich ein asiatischer; nichtsdestoweniger wurde ein grosser Theil davon in Griechenland entwickelt, wo Löwe und Tiger zu einer Zeit nicht unbekannt waren und wie in Indien etwas jenem von orientalischen Königen hervorgebrachten frommen Schrecken Aehnliches eingeflösst haben müssen.

Wir erwähnten schon das vedische Ungeheuer: Löwe des Westens, in welchem wir die erblassende Sonne erkennen. Der starke Indra, der Tödter des Ungeheuers *Vṛitra*, wird ebentalls als Löwe dargestellt. Ebenso wie der jüdische Simson in Verbindung mit dem Löwen gefunden wird, und dieser Löwe mit Honig, und wie die Stärke Simsons und die des Löwen im Haar ihr Centrum haben soll (mit dem Verlust ihrer Strahlen oder ihrer Mähne verliert die Sonne all ihre Kraft), so finden wir in dem parallelen Mythos analoge Umstände. *Tvashtar*, der himmlische Grossechmied der Inder, welcher bald für die Götter, bald für die Dämonen Waffen fertigt (der röthliche Morgen- und Abend-

¹ Herakles, Hector, Achilles unter den griechischen, Wolfdietrich und einige Andere unter den Helden der deutschen Sage haben diese Thiere als Abzeichen. Loewe ist der Name von Hildebrand's Ross. Vgl. Die Deutsche Heldensage von Wilh. Grimm, Berlin 1867. Als Agarista und Philipp von einem Löwen träumte, wurde das als ein Vorzeichen betrachtet, bei der Ersteren für die Geburt des Pericles, bei dem Letzteren für die Alexander des Grossen.

Himmel wird mit einer glühenden Schmiede verglichen; der Sonnenheld oder die Sonne in dieser Schmiede ist ein Grobschmied, wird auch in einem vedischen Hymnus ¹ als ein Löwe dargestellt, welchem zugewandt (d. h. dem Westen zugewandt) Himmel und Erde sich freuen, obwohl sie (wegen des Lärmens, den er macht, als er zur Welt kommt) zuerst sehr erschrocken sind. Die Gestalt eines Löwen ist eine der Lieblingsfiguren, die von dem Grobschmied des Mythos und der Sage geschaffen werden.

In dem Mārkaṇḍeya-P. ² will sich dieser selbe Tvaṣṭar (den der Ṛigveda als einen Löwen darstellt) an dem Gott Indra rächen, der (vielleicht am Morgen) einen seiner Söhne getötet hatte, und schafft einen andern Sohn, Vṛitra (den Bedecker), indem er eine Haarlocke sich vom Kopfe reisst und sie in das Feuer wirft (die Sonne verbrennt jeden Abend in der westlichen Schmiede ihre Strahlen oder Mähne, und das finstere Ungeheuer der Nacht wird geboren). Indra schliesst mit Vṛitra einen Waffenstillstand (in russischen Mährchen fordern fast immer Helden und Ungeheuer vor dem Kampfe einander auf, zu erklären, ob sie Krieg oder Frieden haben wollen), bricht aber in der Folge den Vertrag; für diese Treulosigkeit verliert er seine Stärke, die auf Māruta, den Sohn des Windes (den Hanumant des Rāmāyaṇa; in einem vedischen Mythos wird die Stimme des Māruta mit dem Brüllen von Löwen verglichen) ³ und auf die drei Pāṇḍava-Brüder, die Söhne der Kuntī übergeht (damit wird der Uebergang der Sage aus dem Veda in die beiden Hauptepen der Inder angezeigt). So verliert in demselben Mārkaṇḍeya-P. Indra, als er Ahalyā, die Gattin Gautamas, entehrt hat, seine Schönheit (in andern puranischen Legenden wird er ein Eunuch oder hat tausend Bäuche; Indra ist mächtig wie die Sonne; er ist auch mächtig in der Wolke, vermittelt des Donnerkeiles; wenn er sich aber in dem heitern und sternenreichen Himmel verbirgt, ist er machtlos), welche auf die beiden Aṅvins übergeht, die sich später in den beiden Pāṇḍava-Söhnen Mādris wieder er-

¹ Ubhe tvaṣṭar bibhyatur gāyamanāt pratiṭī sinham prati goṣhayete; Ṛigv. I, 95, 5.

² V.

³ Te svānino rudriyā varshanirṇigāḥ siṅhā na heshakratavaḥ sudānavah; Ṛigv. III, 26, 5. — In dem böhmischen Mährchen vom Grossvater Vsiaveda wird der junge Held von dem Prinzen, der ihn vernichten will, ausgesandt, die drei goldenen Haare dieses Grossvaters (der Sonne) zu holen.

neuen, wie die Söhne der Dämonen in den Söhnen Dhṛitarāshṭras personificirt werden.

Tvashtar, der Schöpfer bald göttlicher, bald ungeheuerlicher Gestalten, Tvashtar der Löwe, muss nothwendig Löwengestalten schaffen. In einem toscanischen Märchen fertigt der Grobschmied einen Löwen, mittelst dessen Argentofe bei Nacht in das Zimmer einer jungen Prinzessin eindringt, mit der er sich vereinigt. Im Pentamerone IV, 3 kehren die drei Prinzenbrüder, als der Fluch der Fee vorüber ist, mit ihren Bräuten, von sechs Löwen gezogen, heim. Dieser Löwe-Verführer erinnert uns an Indra, der ebenfalls ein Löwe und ein Verführer von Weibern war. Ein Hymnus sagt uns, dass Indra wie ein schrecklicher Löwe kämpft;¹ in einem anderen Hymnus wird derselbe Löwe, wie in der Simsonsage, in Verbindung mit Honig betrachtet.² In der 22. Nacht des Tuti-Name zeigt sich der Löwe als Herr von Reichthümern; von einem Menschen, der ihn einen König nennt, geschmeichelt, lässt er diesen die Schätze sammeln, welche von einer Karawane, die der Löwe vernichtet hat, auf den Boden gestreut worden sind.³ Seine Königsnatur wird auch im Rāmāyana⁴ gezeigt, in welchem König Daçaratha sagt, dass sein Sohn Rāma, der Löwe der Menschen; nach seiner Verbannung verschmähen werde, das Reich in Besitz zu nehmen, das Bharata genossen, ebenso wie der Löwe verschmäht, Fleisch zu essen, das von anderen Thieren beleckt worden ist. Vielleicht aus diesem Grunde bedeutet in der Fabel der Löwenantheil die ganze Beute. Der Stolze wird der Gewaltsame, der Tyrann, und dann das Un-

¹ Siñhō na bhima ayudhāni bibhrat; R̥igv. IV, 16, 14. Vgl. I, 174, 3.

² Siñham nasanta madhvo ayasam harim aru ham divo asya patim; R̥igv. IX, 89, 3.

³ In der griechischen Fabel will Ptolemaeus, König von Egypten, an Alexander als Zeichen der Huldigung Geld senden; der Maulesel, das Pferd, der Esel und das Kamel bieten sich freiwillig an, die Säcke zu tragen. Auf dem Wege treffen sie den Löwen, der sich ihnen anschließen will, indem er sagt; dass er ebenfalls Geld trage; doch an solche Arbeit nicht gewöhnt, bittet er die andern Vier demüthig, seine Last unter sich zu theilen. Sie gehen darauf ein; bald nachher kommen sie durch ein herdenreiches Land; der Löwe hat Lust, dort zu bleiben und verlangt sein Geld zurück; doch da dieses dem der Anderen gleich ist, so nimmt er, um einem Irrthum vorzubeugen, mit Gewalt sowohl sein eigenes als das ihre.

⁴ II, 62.

gehener. Im Aitareya-Br.¹ greift die Erde, voll von Gaben gemacht auf der rechten Seite — d. h. hier, auf dem östlichen Theile —, die von den âdityas (oder glänzenden Göttern) den Añgirasen (den sieben Sonnenstrahlen, weisen Männern, dann den Priestern) dargebracht sind, am Abend die Nationen an mit weitgeöffnetem Munde, eine Löwin geworden (sinhîbhûtvâ). Im Râmâyana² wird der Wagen, der das Ungeheuer Indragît trägt, mit Ungestüm von vier Löwen gezogen. Im Tuti-Name³ haben wir die Fabel von dem Löwen, anstatt von dem Wolf, der das Lamm anklagt, und dem Löwen, der sich vor dem Esel, dem Stier (wie in der Einleitung zum Pañcatantra) und dem Luchs ftrchtet. Die westliche Löwen-Sonne ist bald ungeheuerlich, bald alt, bald krank, bald hat sie einen Dorn im Fuss,⁴ bald ist sie blind, bald nârrisch. Das Löwenungeheuer, welches die Wohnung des Ungeheuers, den höllischen Wohnsitz bewacht, findet sich in einer grossen Zahl von Volksmâhrchen. In der griechischen Sage begegnet uns das Löwenungeheuer mehr als einmal; ein solches ist der Löwe, welcher das Land des Königs von Megara verwüstet, der dem Helden für die Erlegung des Thieres seine Tochter zur Gemahlin geben will; ein solches ist ferner die Löwin, welche mit ihrem blutigen Gebiss (der Purpur im Rachen des Hundes und das Fleisch darin haben mythisch dieselbe Bedeutung) Thisbe's Schleier blutig macht, so dass Pyramus sie für todt hält und sich selbst den Tod giebt; als Thisbe das sieht, tödtet sie sich in der Verzweiflung ebenfalls (eine alte Gestaltung des Todes von Romeo und Julia); ein solches ist der von Herakles bezwungene nemäische Löwe; ferner der Löwe vom Berge

¹ VI, 5, 35.

² V, 43.

³ I, 229.

⁴ Die Anekdote von Androcles und dem für den ausgezogenen Dorn dankbaren Löwen wird fast mit denselben Worten von Mentor dem Syracusaner, Helpis von Samos, dem Abt Gerasimos, St. Hieronymus und (was den blinden Löwen betrifft, dem das Gesicht wiedergegeben wird) von Macharios dem Bekenner erzählt. Der Dorn in dem Fusse des Löwen ist eine zoologische Gestaltung des Helden, der an den Füßen verwundbar ist. Im sechsten der von Frau Gonzenbach herausgegebenen sicilianischen Mâhrchen zieht der Knabe Giuseppe einem Löwen einen Dorn aus dem Fuss; der dankbare Löwe giebt ihm eines seiner Haare; durch dieses Haar kann der junge Mann, im Falle der Bedrängniß, ein schrecklicher Löwe werden, und als solcher beisst er dem König der Drachen den Kopf ab.

Olympos, den der junge Polydamos ohne Waffen tödtet; ebenso die Löwenungeheuer mit Menschengesichtern, welche nach Solinus am Kaspischen Meere wohnten; ein solches war endlich die Chimära, theils Löwe, theils Ziege und theils Drache, und mehre andere mythische Gestaltungen des Ueberganges der Abendsonne in das Dunkel der Nacht.

Und unter dieser Auffassung des Löwen als eines Ungeheuers glaubten die Alten einmüthig, dass er vor allen Thieren den Hahn fürchte, und zwar besonders seinen feurigen Kamm. Der Sonnenhahn des Morgens vernichtet die Ungeheuer gänzlich. In einer Fabel bei Achilles Tatius beklagt sich der Löwe, dass Prometheus einem Hahn erlaubt habe, ihn zu schrecken, doch bald darauf tröstet er sich, als er hört, dass der Elephant von dem kleinen Musquito gequält wird, welcher ihm in den Ohren summt. Auch Lucrez stellt im vierten Buche De Rerum Natura den Hahn als gefährlichen Samen ausstreuend dar:

„Nimirum quia sunt gallorum in corpore quaedam
Semina, quae cum sint oculis immissa leonum
Pupillas interfodiunt acremque dolorem¹
Praebent, ut nequeant contra durare feroces.“

Bisweilen geht der Held oder Gott in die Gestalt eines Löwen über, um die Ungeheuer zu besiegen, wie Dionysos, Apollon, Herakles in Griechenland, und Indra und Vishnu in Indien. Als in der Legende von St. Marcellus dem Heiligen in einer Vision ein Löwe als eine Schlange tödtend erschienen ist, wird dies als ein Vorzeichen für den glücklichen Ausgang des Zuges Kaiser Leo's nach Africa gedeutet. Bisweilen werden dagegen Held und Heldin Löwe und Löwin durch die Rache von Gottheiten oder Ungeheuern. Atalanta verlangt von den Bewerbern um ihre Hand, dass dieselben sie im Rennen ausstechen, und tödtet die, welche verlieren. Hippomenes hat durch die Gunst der Liebesgöttin drei Aepfel aus dem Garten der Hesperiden erlangt und

¹ So schreiben auch die Alten dem Löwen eine besondere Abneigung gegen starke Gerüche zu, wie Knoblauch und weibliche pudenda. Doch gehört dieser Aberglaube in dieselbe Klasse mit dem, welcher der Löwin Unfruchtbarkeit zuschreibt. Die Weiber des Alterthums betrachteten die Begegnung einer Löwin als ein Vorzeichen der Unfruchtbarkeit. In der äsopischen Fabel rühmen sich die Füchse vor der Löwin ihrer Fruchtbarkeit, während diese nur ein Junges zur Welt bringe. „Ja,“ antwortet sie, „aber es ist ein Löwe.“ Unter dem Zeichen des Löwen wird auch die Erde dürr, und folglich unfruchtbar.

fordert Atalanta zu dem Wettlauf heraus; auf dem Wege wirft er die Aepfel hin; Atalanta kann der Versuchung, sie anzufressen, nicht widerstehen, und Hippomenes überholt sie, um sich dann mit ihr in dem der Mutter der Götter geweihten Haine zu vereinigen; die beleidigte Göttin verwandelt das junge Paar in einen Löwen und eine Löwin. In den *Gesta Romanorum* tödtet ein Mädchen, die Tochter des Kaisers Vespasian, den Freier um ihre Hand in einem Garten in Gestalt eines wilden Löwen. Empedocles jedoch betrachtete die Verwandlung in einen Löwen als die beste aller menschlichen Metamorphosen. Wenn die Sonne in das Zeichen des Löwen tritt, erreicht sie den höchsten Grad von Macht; und die goldene Krone, welche die Florentiner ihrem Löwen auf dem Marktplatze am Johannistage aufsetzten, war ein Symbol des Nahens der Jahreszeit, die sie mit dem einzigen Wort *sollione* bezeichnen. Dieser Löwe ist rasend und macht, wie es heisst, Pflanzen und Thiere rasend. Die heidnische Legende erzählt von Prometheus —

„*insani leonis*

Vim stomacho apposuisse nostro.“¹

Der mythische Löwe, die Sonne, giebt dem Menschen nicht nur Wuth, Raserei, sondern auch Kraft ein.²

Der Tiger, der Panther und der Leopard besitzen mehre von den mythischen Zügen des Löwen als einer verborgenen Sonne, mit welchem sie noch dazu bisweilen in ihrem Charakter von allgestaltigen Thieren verwechselt werden. Der Leopard war dem Gotte Pan heilig, dessen Natur wir schon kennen, und der Panther dem Dionysos, weil er nach der Sage eine grosse Vorliebe für Wein hatte (wir sahen den vedischen Löwen Indra in Verbindung mit Honig und Indra selbst in Verbindung mit dem Soma), und weil die Ammen des Dionysos in Panther verwandelt waren. Dionysos erscheint bald von Panthern umringt, mit denen

¹ Horaz, *Carm.* I, 16.

² *Sculpebant Ethnici auro vel argento leonis imaginem, et ferentes hujusmodi simulacra generosiores et audaciores evadere dicebantur; idcirco non est mirum si Aristoteles (in lib. de Secr. Secr.) scripserit anulum ex auro vel argento, in quo coelata sit icon puellae equitantis leonem die et hora solis vagantis in domicilio leonis gestantes, ab omnibus honorari; Aldrovandi, De Quadrup. Dig. Viv. I. — In den Zeichen des Thierkreises kommt Virgo hinter Leo; auch die Christen feiern die Aufnahme der Jungfrau in den Himmel gegen Mitte August, wenn die Sonne aus dem Zeichen des Löwen in das der Jungfrau tritt.*

er Räuber schreckt und in die Flucht schlägt, und bald von Tigern gezogen. Dionysos ist zu gleicher Zeit ein phallischer und ein ambrosischer Gott, und daher der Gott des Weines; so hat in Indien Qiva, der phallische Gott par excellence, so wie Tvash-tar, Kuvera und Yama, fast mit ihm gleichbedeutende Gestalten, den Tiger zu seinem Abzeichen und ist mit einem Tigerfell be-deckt. Es ist eine sonderbare Thatsache, dass in der indischen Tradition dem Tigerschwanz eine tödtende Kraft beigelegt wird. Ein indisches Sprichwort sagt, dass ein Haar aus dem Tiger-schwanz Einem die Ursache des Todes sein könne,¹ was uns natürlich die Vorstellung von dem Tiger *Μαντιχώρας* weckt, der an seinem Schwanz Stacheln (*κέντρα*) hat, welche er als Pfeile wirft, um sich zu vertheidigen.²

Nachdem wir den Tiger, den Panther und den Leopard, ge-flechte und allgestaltige Thiere, betrachtet und sie mit dem Löwen verglichen haben, dessen Kampf gegen die Schlange wir ebenfalls erwähnten, ist es natürlich, noch ein paar Worte über das Chamäleon hinzuzufügen, über dessen Feindschaft gegen die Schlange und von dessen Heilkräften griechische und römische Schriftsteller so Langes und Breites geschrieben haben. Von dem *kṛikalāça* oder *kṛikalāsa*, dem Chamäleon, ist schon in einem vedischen Brähmaṇa die Rede. In dem 55. Gesange des letzten Buches des Rāmāyaṇa lesen wir, dass König Nṛiga verdammt wurde, in Gestalt eines Chamäleons allen Creaturen viele hundert tausend Jahre unsichtbar zu bleiben, bis der Gott Vishṇu, in der Gestalt des Vasudeva inkarnirt, kommen werde, ihn von diesem Fluche zu befreien, mit dem er belegt worden war, weil er sein Urtheil, in einem zwischen zwei Brähmanen schwebenden Streite über das Eigenthumsrecht einer Kuh und eines Kalbes aufgeschoben hatte. In den Mährchen von den dankbaren Thieren erntet, wie bekannt, der Held oft ihren Dank dafür, dass er ihre Beute in gleiche Theile getheilt hat, während sie sich mit einander darüber stritten. Aus dem letzten Buche des Rāmāyaṇa er-fahren wir auch, dass die Gestalt des Chamäleons die ist, welche

¹ Vgl. Böhlingk, Indische Sprüche, 2. Aufl. I, 1.

² Ktesias bei Phot. Bibl. (p. 45 b. ed. Bekker). Ktesias erklärt dieses Wort als „Verschlinger von Menschen“; mit Hilfe des Sanskrit kann es nur erklärt werden, indem man an Stelle des Anfangs-M eines von den Wörtern setzt, die „Mensch“ bedeuten, wie *nara*, *gana*, *manava*, *mā-nusha* etc. Antikora dürfte von dem sanskritischen *antakara* (= der ein Ende macht, Vernichter, Tödter) abzuleiten sein.

Kuvera, der Gott des Reichthums, annahm, als die Götter, von dem Anblick des Ungeheuers Ravana geschreckt, flohen. Wie Yama und Çiva fast gleichbedeutende Gestalten sind, so besteht zwischen Yama und Kuvera dasselbe Verhältniss wie zwischen Pluto und Plutus. Dem Tiger Çiva entspricht das Chamäleon Kuvera, und der Chamäleon-Gott des Reichthums, der Feind der Schlange, hängt in der Mythologie eng mit dem Löwen Indra zusammen, mit dem Löwen, der das Schlangengeheuer tödtet, und mit dem Löwen, der nach dem Schatze küstern ist.

KAPITEL XIV.

Die Spinne.

Im Toscanischen herrscht ein sehr interessanter Aberglaube über die Spinne: man glaubt, eine Spinne, die man am Abend sieht, dürfe nicht verbrannt werden, da sie Glück bringe; während sie, am Morgen gesehn, verbrannt werden müsse, ohne dass man sie anrührt.¹ Die Abend- und Morgen-Aurora werden mit der Spinne und dem Spinnewebe verglichen; die Abend-Aurora muss die Morgen-Aurora während der Nacht verfertigen. Wir haben schon bei einer früheren Gelegenheit das piemontesische Sprichwort angeführt: „Rosso di sera, buon tempo si spera.“ Wenn die Sonne im Westen ohne Wolken untergeht, wenn die glänzende Spinne sich am westlichen Himmel zeigt, so ist das für den nächsten Morgen ein Anzeichen schönen Wetters. Im *Rigveda* haben wir darüber mehr interessante Data; die Aurora webt während der Nacht (und heisst deshalb *vayanti*;² bisweilen wird sie von *Rākā*, dem Vollmonde³ unterstützt) das Gewand für ihren Gemahl. In einem andern Hymnus aber wird sie gebeten, bald zu scheinen, und nicht zu lange an ihrer Arbeit zu weben, damit die Sonne mit ihren Strahlen nicht darauf falle und es

¹ Vgl. den deutschen Spruch:

„Eine Spinne am Abend
Ist erquickend und labend;
Eine Spinne am Morgen
Bringt Kummer und Sorgen.“

² *Rigv.* II, 38, 4. — Bei *Afa n.* IV, 54 lässt der König, der keine Kinder hat, das siebenjährige Mädchen in einer einzigen Nacht ein Fischernetz anfertigen.

³ In der deutschen Sage haben wir die Spinnerin im Monde: „Die Altmärkische Sage bei Temme 49, ‚die Spinnerin im Monde‘, wo ein Mädchen von seiner Mutter verwünscht wird, im Monde zu sitzen und zu spinnen, scheint entstellt, da jener Fluch sie nicht wegen Spinnens, sondern Tanzens im Mondschein trifft;“ *Simrock, Deutsche Mythologie*, 2. Aufl. p. 23. — Vgl. auch Kapitel I und das über den Bären, wo wir von einem Mädchen lesen, das in der Nacht mit dem Bären tanzt. — Vielleicht ist auch ein Zusammenhang zwischen dem vedischen *rākā* und *ἀράκη* anzunehmen. [?]

verbrenne.¹ In der Sage von Odysseus löst Penelope in der Nacht die Arbeit des Tages wieder auf; es ist das eine andere Seite desselben Mythos; Penelope löst, als Aurora, am Abend ihr Gewebe auf, um es am Morgen wieder von Neuem zu fertigen. Der Mythos von Arachne (Name der Spinne und der berühmten lydischen Jungfrau, welche Athene, die Aurora, nach M. Müller, spinnen lehrte, und deren Vater Idmon ein Purpurfärber war), welche Athene, eifersüchtig auf die Geschicklichkeit, die sie sich im Weben in Purpurfarben erworben hatte, auf die Stirn schlägt und in eine Spinne verwandelt, ist eine Spielart desselben Mythos von der webenden Aurora. Wenn die Spinne dunkel wird und ihr Gewebe finster ist, dann nimmt die Spinne oder der Sohn der Spinne, Aurnāvābha, eine Ungeheurgestalt an. Aurnāvābha (ūrnavābhi, ūrnanābhi, ūrnanabha, als Spinne, kommen schon in den vedischen Schriften vor) ist der Name des finsternen Ungeheuers Vṛitra, welches Indra unmittelbar nach seiner Geburt auf den Antrieb seiner Mutter tödten muss.² Im Mahābhārata³ finden wir zwei Weiber, welche spinnen und weben, Dhatā und Vidhatā; sie spinnen am Webstuhl des Jahres, „am tausenden Webstuhl der Zeit“, mit schwarzen und weissen Fäden, d. h. sie spinnen die Tage und die Nächte. Wir haben also eine gutartige, segensreiche, wohlthätige, und eine bösertige Spinne.

Im Pentamerone V, 4 heirathet die junge Parmetella einen schwarzen Sklaven, der ihr zu Dienern Schwäne giebt, „vestute de tela d'oro, che, subeto 'ncignannola da capo a pede, la mesero 'n forma de ragno, che parcva proprio na Regina.“ (Der schwarze Mann wird während der Nacht ein schöner Jüngling, vielleicht als der Mond; sie will seine Züge sehen, und er verschwindet; es ist dies eine Spielart des Märchens von der Indiscretion des Weibes.) Bei Afanassieff II, 5 spannt die Spinne ihr Netz aus, um Fliegen, Moskitos und Wespen zu fangen; eine Wespe, die ins Netz fällt, bittet, sie freizulassen in Anbetracht der vielen Kinder, die sie hinterlassen würde (dieselbe List wird von der Henne gegen den Fuchs angewandt in dem

¹ Vy uchá duhitar divo mā cirañ tanutha apañ net tvā stenāñ yathā ripuñ tapāti sūro arcīṣā; Ṛigv. V, 79, 9.

² Vṛitram avābbinad dānum aurnāvābham; Ṛigv. II, 11, 18. — Gagnāno nu çatakatur vi pṛichad iti mātaram ka ngrāḥ ke ha çṛipvire ād im çavasy abravīd aurnāvābham ahīçuvam te putra santu nishṭurāḥ; Ṛigv. VIII, 66, 1. 2.

³ I, 802. 825.

obenerwähnten toscanischen Märchen). Die leichtgläubige Spinne lässt sie fliegen; sie warnt nun Wespen, Fliegen und Muskitos vor dem Netze der Spinne. Diese bittet nun das Heupferdchen, die Motte und die Wanze (nächtliche Thiere) um Hilfe, welche verkünden, dass die Spinne gestorben ist, indem sie ihren Geist am Galgen, der später vernichtet wurde, aufgegeben habe (die Abend-Aurora ist in die Nacht verschwunden). Die Fliegen, Moskitos und Wespen kommen wieder hervor und fallen in das Netz der Spinne (in die Morgen-Aurora.) Bei Afanassieff VI, 18 breitet das schöne Mädchen, welches aus dem Hause der sie verfolgenden Hexe flieht, einen Schleier aus, den sie mit Hilfe eines schönen jungen Mädchens (des Mondes) mit Gold gestickt hat; sofort entsteht ein grosses Feuermeer, in welches die alte Hexe fällt und verbrennt; und hier kommen wir auf den italienischen Volksglauben zurück, dass die Spinne am Morgen verbrannt werden muss.

Die Spinne ist ein Landthier, doch sie webt ihr Netz in der Luft; und so — als Mittelding zwischen den Thieren der Erde und denen der Luft — liefert sie uns eine Brücke, welche uns in natürlicher Weise von dem ersten Theile unseres Werkes zu dem zweiten führt.¹ Ich hoffe, diese Brücke wird sich als ebenso genügend erweisen wie der Sack, in welchem der junge ehestische Held den Schatz aus der Hölle trägt, ein Sack, der aus den Fäden einer Spinne gefertigt, aber so stark ist, dass es unmöglich ist, ihn zu zerreißen. Ich wünschte, ich hätte in dem ersten Buche Etwas von der Geschicklichkeit der Spinne gehabt, und ich könnte mit einigen wenigen Fäden aus dem Labyrinth der arischen Thiersage ein Gewebe spinnen, welches, wenn nicht so glänzend wie das Arachne's, so doch dauerhafter wäre als das Penelope's.

¹ Ich bemerke noch, wie in Kriloff's russischen Fabeln der Spinne dieselbe Rolle zugetheilt wird, wie im Westen dem Zaunkönig (dem regulus) und dem Käfer. Der Adler trägt, ohne es zu wissen, eine Spinne in seinem Schwanz auf einen Baum, welche ihn dann mit ihren Netzen umspinnt. Vogel und Spinne wechseln also mit einander.

Zweiter Theil.

Die Thiere der Luft.

KAPITEL I.

Vögel.

Der Himmel, besonders bei Nacht, wird bald als eine Strasse aufgefasst, auf welcher Jemand wandern kann, und wo sich wohl bisweilen der Wanderer verirrt oder Andere irreführt; bald als die Luft selbst, in welcher Jemand fliegt oder im Fluge getragen wird, bisweilen mit Gefahr zu fallen; bald als ein Baum, auf welchem Jemand spricht oder Nester baut, bisweilen mit der Gefahr, dass die Worte unheilvoll sind, oder dass die Nester herabfallen; und bald als ein See, auf welchem Jemand unter Gefahr eines Schiffbruches segelt.

Die Himmel-Atmosphäre und der Himmel-Baum sind die Welt der Vögel und Insekten des Mythos. Der Gott, der Dämon, der Held und das Ungeheuer nehmen, wenn sie dieses Gebiet durchheilen, entweder die Gestalten geflügelter Thiere an, oder benutzen dieselben, um die Pfade des Himmels zu ersteigen, oder aber sie werden von ihnen ins Verderben geführt.

Die Sonne und der Mond, die Sonnenstrahlen, die Donnerkeife, die Blitze, die Aurora, die Wolken, welche sich bewegen und donnern, und die sich bewegende Finsterniss selbst nehmen oft in den Mythen die Gestalten fliegender Thiere an.

Im Rigveda heisst die Sonne ein Vogel (vi);¹ die Açvins

¹ Rigv. I, 72, 9.

kommen mit den Rädern des Wagens gleich einem Vogel mit Federn; ¹ Indra ist der schöngefügelte Rothe; ² die Maruts sitzen gleich Vögeln auf dem Grashalm; ³ Agni erfüllt den Wunsch des Vogels; ⁴ die Schöngefügelten Agni's (d. h. die Donnerkeile) erscheinen als Vernichter, wenn der schwarze Stier gebrüllt hat (d. h. wenn die schwarze Wolke gedonnert hat); ⁵ die Anstrengungen Savitars vernichten nicht die Wälder der Vögel; ⁶ aus dem Hause der Aurora kommen die Vögel heraus; ⁷ die Göttinnen und die Bräute der Helden werden aufgefordert, Männern mit ungestutzten Schwingen zu Hilfe zu kommen. ⁸ Endlich zeigt uns ein interessanter vedischer Hymnus die Sonne und den Mond, Indra und Soma, als zwei schöngefügelte, in Freundschaft vereinte Vögel, welche beständig um denselben Baum (d. i. den Himmel) fliegen; der eine von diesen isst den süßen pippala, der andere glänzt, ohne zu essen. Beide, schönbeschwingt, singen, wie sie treulich den Ambrosiaschatz hüten. Der Honig dieses Baumes heisst pippala; diesen Honig essen alle Vögel und auf diesem Baume bauen sie ihre Nester. ⁹

¹ Vir na parnâih; Rîg v. I, 183, 1.

² Aruṇaḥ suparnaḥ; Rîg v. X, 55, 6.

³ Vayo na sîdann adhi barhishi priye; Rîg v. I, 85, 7.

⁴ Manmasâdhano veḥ; Rîg v. I, 96, 6.

⁵ A te suparnâ aminantaḥ evâih kṛishṇo nonâva vṛishabho yadîdam; Rîg v. I, 79, 2.

⁶ Vanâni vibhyo nakir asya tâni vratâ devasya savitur minanti; Rîg v. II, 38, 7.

⁷ Ut te vayaççid vasater apaptan; Rîg v. I, 124, 12. — Bei Afan. II, 23 wirft die schöne Helene, eine Gestaltung der Aurora, als sie beim König auf dem Ball ist, mit einer Hand Knochen, worauf Vögel entstehen, und mit der andern Hand Wasser, worauf Gärten und Quellen erscheinen.

⁸ Abhi no devîr avasâ mahaḥ çarmanâ nripatnîḥ âchinnapatrâḥ saçantâm; Rîg v. I, 22, 11. — Wenn die Göttinnen hier mit den Nymphen identisch sind, so sind sie vielleicht identisch mit den Wolken, und ich möchte auf diese Stelle die Sage des Râmâyana (V, 56) zurückführen, nach welcher die stolzen Berge einst beschwingt (die Wolken) waren und nach Belieben über die Erde hinstreiften; Indra mit seinem Donnerkeil schnitt ihnen die Flügel ab und sie fielen herab.

⁹ Dvâ suparnâ sayugâ sakhîyâ samânam vṛiksham pari shasvaççate tayor anyah pippalam evâdv atty anaçannam anyo abhi çâkaççî — Yatâ suparnâ amṛitasya bhâgam animesham vidathâbhivaranti; Rîg v. I, 164, 20. — Vielleicht dürfen wir mit dieser Legende die beiden Vögel Amru und Camru vergleichen, von denen der eine die Bäume Hubis, Eredhwo-bis und Viçpo-bis, welche den Samen aller Bäume enthalten, schüttelt, damit der Same herabfällt; der andere verbreitet ihn (vgl. Khorda-Avesta p. LIV).

Die Weisheit der Vögel wird in der arischen Volkssage sehr gerühmt. Davon erzählt das Mārkaṇḍeya-P.¹ eine lange und instruktive Legende.

Der weise Ġaimini möchte gern einige Episoden der grossen Sage des Māhābhārata, die dunkel scheinen, erklärt haben. Er nimmt seine Zuflucht zu dem gelehrten Mārkaṇḍeya; doch dieser sagt, er könne ihm keinen Aufschluss geben, rāth ihm aber, die Vögel, die Besten der Vögel, die Söhne Droṇas zu fragen, welche das Wesen der Dinge kennen, welche über die heiligen Abhandlungen nachdenken, die Vögel Piṅgāksha, Vibodha, Supattra und Sumukha, die seine Zweifel lösen würden. Sie leben in einer Höhle in der Mitte der Vindhya's; er solle zu ihnen gehen und sie befragen. Ġaimini wundert sich, wie einfache Vögel solche Weisheit besitzen können. Mārkaṇḍeya erzählt ihm nun ihre Abkunft. Eine Nymphe, die durch ihren Gesang den Büsser Durvāsa verführt hatte, wurde verdammt, in der Familie des Vogels Garuḍa wiedergeboren zu werden, und sechzehn Jahre in der Gestalt eines Vogels zuzubringen, bis sie nach Geburt von vier Söhnen von einem Pfeil verwundet werden und ihre ursprüngliche Gestalt wiedererlangen sollte. Als Vogel heisst sie Tārksḥi und ist mit dem Vogel Droṇa vermählt, der weise und in den Vedas und Vedāṅgas wohl unterrichtet ist. Tārksḥi ist bei der Schlacht zwischen den Kauravas und den Pāṇḍavas zugegen; ein Pfeil trifft sie in den Leib, aus welchem vier mondgleich glänzende Eier heraus auf die Erde fallen. Nach der Schlacht nähert sich der Asket Ćamika dem Platze, an welchem die vier Eier liegen, und hört die jungen Vögelchen *ći'ikući* schreien. Der weise Mann wundert sich, dass sie solchem Gemetzel entronnen sind, schliesst, dass sie Brahmanen sejn müssen, und denkt, das ist ein Umstand von höchst günstiger Vorbedeutung und ein Wahrzeichen von hohem Glück (*māhābhāgyapradarćini*). Er trägt die Vögel in sein Haus, und setzt sie an einen Ort, wo sie vor Katzen, Mäusen, Falken oder Wieseln sicher sind. Die Vögel wachsen unter der Obhut des Weisen heran und lernen auch, indem sie dem von ihm ertheilten Schulunterricht zuhören; ihre Dankbarkeit drücken sie ihrem Erretter durch Worte aus, welche sie durch Uebung deutlich zu artikuliren gelernt haben. Nach ihrem früheren Sein befragt, erinnern sie sich, dass einst ein Weiser lebte, Namens Vipulācyvan, Vater von zwei Kindern, Sukriṣha und

¹ Calcutta, 1851.

Tumburu, und dass sie (die Vier) Söhne Tumburus waren. Als sie bei ihrem Vater in den Wäldern lebten, kam einst Indra, der König der Götter, zu ihnen in Gestalt eines alten Riesenvogels und verlangte von dem gastfreundlichen Weisen Menschenfleisch. Dieser wundert sich, dass ein Vogel in einem Alter, in welchem doch jede Begierde erloschen sein sollte, so grausam ist, Menschenfleisch zu verlangen. Doch verlangt er von seinen eigenen Söhnen (gleich Viçvâmitra in der in Kap. I erwähnten Sage von Çunaçepa), dass sie sich zur Erfüllung dieser Pflicht opfern. Zuerst verweigern sie diesen Act der Gastfreundschaft nicht, doch als sie hören, dass sie von dem Vogel verzehrt werden sollen, widersetzen sie sich ganz energisch, und führen unter anderen Argumenten das physiologische, oder vielmehr materialistische an, dass ihre Tugend, wenn sie tugendhaft sind, sogleich mit ihren Leibern verschwinden wird, während sie sich dagegen, um ihre Tugend lange zu bewahren, verbunden glauben, auch ihre Existenz so lange als möglich hinauszuziehen (wir sahen schon die Katze, welche ein ähnliches Argument zur Rechtfertigung ihrer Fettheit anführt). Ihr Vater flucht ihnen, über diese Weigerung nach gegebenem Versprechen enttristet, verdammt sie, als Thiere wiedergeboren zu werden, und bietet sich grossmüthig selbst dem hungrigen Vogel an. Indra offenbart sich in seiner eigentlichen göttlichen Gestalt und verschwindet, nachdem er den Weisen gesegnet. Die Söhne bitten ihren Vater, sie von dem Fluche zu befreien; er hat Mitleid mit ihnen, kann aber sein Wort nicht zurücknehmen; nur eine Milderung der Strafe steht in seiner Macht. Sie sind verdammt, ihre Thiergestalt zu behalten, werden jedoch entschädigt durch die Gabe, das Geheimniss alles Seins zu erschauen. Aus diesem Grunde begrüsst sie Çamika, als er sie findet, als Brahmanen. Uebrigens ist der Doppelsinn leicht begreiflich, wenn wir bedenken, dass das Wort *dvîga*, oder zweimal geboren, „Vogel“ (d. h. zuerst als Ei, dann als Thier geboren) ebensowohl als „Brahmane“ bedeutet (der Brahmane wird wiedergeboren, indem er den heiligen Strick, die prætexta und das Sakrament des heiligen Oeles nimmt). Die Etymologie kommt uns hier zu dem Verständniss der Sage zu Hilfe. Ebenso wie der Brahmane der weiseste unter den Menschen, so sind die *dvîgas* oder Vögel die weisesten unter den Thieren. Von ihrem Vater, dem Einsiedler, verflucht, gehen nun die Vögel zu dem Berge Vindhya, welcher von vielen gesegneten Strömen bewässert wird, wo sie als strenge Büsser leben. Auf dem Wege sie um

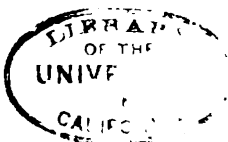
Rath zu fragen, hört Ġaimini sie schon in der Nähe ihrer Wohnung deutlich miteinander sprechen. Er geht näher und sieht sie auf dem Gipfel eines Felsens sitzen. Er wendet sich mit liebenswürdigen Worten an sie; die Vögel antworten ihm, da ein so weiser Mann sie besucht habe, sei ihr Wunsch erfüllt, und ihr Fluch habe ein Ende. Folgen die Fragen Ġaiminis über Ġanār-dana, Draupadi, Baladeva und die fünf Söhne Draupadis. Vor der Antwort singen die Vögel eine Art Hymnus an Vishṇu und stellen seine hauptsächlichlichen Inkarnationen dar. Im Mahābhārata¹ gehen die ascetischen Brahmanen in Gestalt von Vögeln den ṛishi Māndavya trösten, der auf Befehl des Königs gepfählt worden ist, weil er den Räubern der königlichen Beute Gastfreundschaft erwiesen hat.

Vögel wissen Alles; deshalb wird hauptsächlich nach ihnen gewahrsagt; Wahrzeichen werden mit Vorliebe *auspicia* oder *auguria* genannt. Im letzten Buche des Rāmāyaṇa werden die Ungeheuer durch folgende Vorbedeutungen geschreckt: — „Tausende von Geiern und Enten mit Mäulern, die Flammen speien, welche einen Kreis bilden gleich dem des Todesgottes; die Tauben, die Rothfüsse, die sārīkas (*turdus salicae*) wurden verscheucht.“

Im Avesta erscheint oft Veretragna als Vogel und als der Vogelsprache kundig. Eine Vogelfeder leistet im Avesta dem Veretragna Hilfe, wie bei Firdusi Zal durch das Verbrennen einer Feder des Vogels Simurg diesen selbst zu seinem Beistande herbeiruft.² Nach einer Sage des Khorda-Avesta entfloh die

¹ I, 4306.

² „Die Beschwörung vermittelt einer Feder ist gewiss eine alteranische Vorstellung.“ Khorda-Avesta p. 147 Anm. 1. — In einem bisher nicht veröffentlichten Montferratensischen Märchen, welches mir Herr Ferraro mittheilte, muss eine Frau, welche im Garten einer Hexe Petersilie gegessen hat, dieser ihre Tochter zur Strafe für diese Beleidigung überlassen. Das Mädchen muss dann drei schwere Prüfungen bestehen: an einem Tage einen Berg Weizen und Hirse in die einzelnen Körner, aus denen er besteht, zu sondern, an einem Tage einen Berg Aepfel essen, und an einem Tage den Flachs eines Jahres waschen, trocknen und plätten. Die erste Prüfung besteht sie, indem sie vermittelt zweier Vogelfedern tausend Vögel herbeiruft, welche das Getreide von der Hirse sondern. — Im Pentamerone V, 4 streifen sich die Vögel selbst die Federn ab, um eine Matratze zu füllen, welche die junge Parmetella hat anfertigen sollen. In einem toskanischen Märchen wird der junge Bruder wegen des Besitzes einer Pfauenfeder getödtet.



Majestät des alten Yima, der stolz und lügnerisch geworden war (so wurden in Indien der himmlische Yama und der glückliche Civa unterirdische, zerstörende Gottheiten), sichtbarlich mit dem Körper eines Vogels.¹ Nach dem Volksaberglauben Weissrusslands ist der kleine Vogel *diedka* (der Kleine) der Wächter von Schätzen und hat Augen von Feuer und einen feurigen Bart (es ist das unzweifelhaft eine Darstellung der dämonischen Abendsonne, *Kuvera* oder *Plutos*.²) In den *Contes Merveilleux* Porchat's erscheint der rothe Vogel als Bote.

¹ Kh.-Av. p. 175.

² Bei *Afa n.* V, 38 verwüstet ein solcher kleiner Vogel während der Nacht das Feld eines Herren; der jüngste der drei Brüder, der für dumm gehalten wird, fängt ihn und verkauft ihn dem Könige, welcher ihn hinter Schloss und Riegel legt. Des Königs Sohn befreit den kleinen Vogel, der ihm aus Dankbarkeit ein Pferd giebt, welches Schlachten gewinnt, und einen Apfel, durch dessen Hilfe er eine Prinzessin heirathen kann. — V, 22 verwandelt sich der junge Mann, der den Unterricht des Teufels genossen, in einen Vogel, und sagt zu seinem Vater, er solle ihn verkaufen, aber den Käfig solle er nicht fahren lassen. Der Teufel kauft den Vogel ohne Käfig; er steckt ihn in sein Taschentuch und will ihn seiner Tochter mitbringen; als er aber heimkommt, ist der Vogel verschwunden. — V, 42 befreit der König der Vögel *Iwan* von der Hexe, welche ihn verzehren will, und bringt ihn zu seiner Verlobten. Die Hexe reisst dem König der Vögel ein paar Federn aus, kann ihn aber nicht halten. — V, 46 lehrt der Teufel dem jungen Helden die Sprache der Vögel. — VI, 69 holt das kluge Mädchen aus dem Reiche der Finsterniss den Vogel, der spricht, den Baum, der singt, und das Wasser des Lebens, womit sie ihre beiden älteren Brüder, die von einer Hexe in einen Brunnen geworfen sind, wieder ins Leben ruft (die *Aurora* befreit die *Aqvins*). — In dem fünften sicilischen Märchen von *Frau Gonzenbach* holen Bruder und Schwester aus dem Schlosse der Hexe das Wasser, das tanzt, und den Vogel, der spricht. Der Vogel erzählt dem Wasser, in Gegenwart des Königs, die Geschichte von den beiden jungen Leuten. — Im *Pentamerone* II, 5 lehrt der Fuchs der jungen *Grannonia*, was Vögel sagen. — Im *Pentamerone* V, 7 ist es der jüngste der fünf Brüder, welcher die Vögel-sprache verstehen lernt. — Bei *Pietro de Crescenzi* (X, 1) finden wir einen „*rex Dacus* (*Dacus*?), qui divino intellectu novit naturam accipitrum et falconum et eos domesticare, ad praedam instruere, et ab aegritudinibus liberare.“ — In der Legende von *St. Franciscus* von *Assisi* kann sich der grosse Heilige Vögeln verständlich machen und Schwalben Schweigen gebieten; derselbe Heilige macht einen Wolf mild und zahm; das Wunder des *Orpheus* wiederholt sich in zahlreichen anderen Legenden. — In der *Edda* hat *Atli* ein langes Gespräch mit einem Vogel, dessen Sprache er versteht. — Schliesslich zeigt die ganze Komödie des *Aristophanes*: „*Ἐπιπομπή*“ die Weisheit und göttliche Macht der Vögel, und, als *Wahrsagethiere*, ihre innige Beziehung zu den Donnerkeilen des *Zeus*. — Nach deutschem

In der Zal-Sage bei Firdusi kommt ein Räthsel vor, was zwei Cypressen bedeuten, eine verwelkt, die andere grünend; erst baut auf der einen, dann auf der anderen ein Vogel regelmässig sein Nest. Der Held Zal, der das Räthsel löst, sagt:

„Die zwei Cypressen sind die Himmelseiten,
Die beiden, die uns Glück und Leid bereiten;
Der Vogel, der drin nistet, ist die Sonne,
Sie giebt beim Scheiden Schmerz, beim Kommen Wonne.“¹

Im achtzehnten ehstnischen Märchen bezeichnen zwei Vögel, die miteinander sprechen, den Ort, wo der bezauberte Ring Salomos, den der junge Held sucht, liegt. Als der Held den Ring findet, kann er sich nach Belieben in einen Vogel verwandeln; doch die Tochter der Hölle stiehlt ihm den Ring in Gestalt eines Adlers. Im vierten ehstnischen Märchen wird das siebenjährige Mädchen von einem gütigen Zauberer in einen Vogel verwandelt, als sie eine weite Reise machen soll. In dem 35. der Märchen von San Stefano di Calcinaia erschreckt der Teufel das Weib des Vogelfängers in Gestalt eines ungeheuren und ungeheuerlichen Vogels. Im Pentamerone IV, 5 hält eine Fee in Gestalt eines Vogels den Arm des Königs von Alta-Marina auf, als er im Begriff ist, sein eigenes Weib Portiella zu tödten. Die Fee war der jungen Frau dankbar, weil diese die im Walde Schlafende vor den lüsternen Angriffen eines Satyrs gerettet hatte, indem sie sie weckte.² Der König schliesst Portiella in ein lichtloses Verlies ein; der Vogel macht ein Loch in die Mauer und bringt ihr Speise, indem er das Geflügel aus der Küche stiehlt während der Abwesenheit des Kochs. Portiella schenkt einem Sohne das Leben, der ebenfalls von dem Vogel ernährt wird. Der „oiseau bleu, couleur du temps“, in dem Märchen von Madame d'Aulnoy, der zur Nachtzeit von der Cypresse an das Fenster der eingekerkerten schönen Florine fliegt, ist eine schöne Variation desselben Mythos. Mehre russische Märchen enden mit folgendem Refrain: „Kleiner Azurblauer fliegt und sagt, azurblau, doch schön.“³ Sofern die Morgen- oder

Glauben lehrt Schlangenfett die Vögelsprache verstehen. S. Simrock, a. a. O. p. 457.

¹ Schack, Heldensagen von Firdusi, p. 122.

² Eine Abart des Mythos von Priapus (vgl. Kapitel III).

³ Sinička letat i gavarit: Sin da charosch. — Der dunkelblaue Vogel ist ein Symbol des azurblauen Nacht- oder Winter-Himmels, während dagegen der hölzerne Vogel, nach welchem die westphälischen Mädchen am

Frühlings-Sonne aus dem dunkelblauen Vogel Nacht oder Winter herauskommt, können wir den italienischen und deutschen Volksaberglauben verstehen, dass Vogelexcremente, die auf Jemanden fallen, Glück bedeuten. Das Excrement des mythischen Vogels Nacht oder Winter ist die Sonne. In Verbindung mit dem Morgen oder Frühling betrachtet, ist der dunkelfarbige Vogel der Nacht oder des Winters glückverheissend, an sich betrachtet oder in Beziehung auf die Abendsonne oder den zu Ende gehenden Sommer ist es ein unheilvolles und diabolisches Thier. So der Vogel Kâmek der Yasts, welcher seine Flügel über alle Sterblichen ausbreitete und die Welt finster machte, indem er das Sonnenlicht nicht herabliess; regnete es, so fing er den Regen mit seinen Flügeln auf; die Menschen starben, abgesehen von denen, welche der Vogel selbst auffrass; in sieben Tagen und sieben Nächten tödtet ihn der Held Kereçâça, so dass er niederfällt; noch im Fallen tödtet er Menschen und Thiere.¹

Ferner ist der Vogel, welcher Speise bringt, ein fast in allen Sagen der indogermanischen Völker sehr beliebtes Thema. Jeder hat von dem Vogel gehört, der (nach Diodorus Siculus) die von ihrer Mutter in der Wüste, an steinigem Ort verlassene Semiramis mit geronnener Milch und Käse (dem Mondschein), die von den benachbarten Schafherden gestohlen waren, ernährte; und derselbe persische Vogel ernährt nach der Legende mehre andere Kinder, künftige Helden Irans, welche in ählicher Weise ausgesetzt worden waren; in der Sage von Romulus und Remus nimmt der Specht dieselbe Stelle ein wie die säugende Wölfin.² In der feuchten Nacht und dem feuchten Winter wird der junge Sonnenheld, sich selbst überlassen, von Vögeln ernährt. Die Nachtigall oder nächtliche Sängerin flötet ihre süssen Melodien aus dem nächtlichen Baume, das Erwachen des jungen Tages vorausverkündend; in der Baum-Wolke tobt der Donner, spricht das Orakel, prophezeit der Vogel. Theokrit nennt die Dichter

St. Johannistage mit Stöcken werfen, ein Symbol des Phallus zu sein scheint; die den Vogel trifft, ist Königin. Der Vogel ist ein sehr bekanntes Symbol des Phallus; ein phallischer Ursprung muss auch dem Volksglauben zugeschrieben werden, dass ein Vogel dadurch hilflos gemacht werden kann, dass man ihm Salz auf den Schwanz streut. Wird der Lüsterheit eines Thieres Raum gegeben, so verliert es alle Energie; nur der úrdhvaretas ist stark.

¹ Khorda-Avesta p. LXVIII f.

² Vgl. das Kapitel über den Specht.

„die Vögel der Musen“ (*Μουσῶν ὄρνιθαί*). Der kokila ist der Vogel der indischen Dichter und lehrt ihnen Weisen; diesem Vogel entspricht der indische Kyknos des Tuti-Name, von dem es heisst, er habe unzählige Löcher im Schnabel, aus deren jedem ein melodischer Ton dringt.

Der indische kavi, der römische vates und der griechische *μάντις* repräsentiren den Sänger und den Seher in einer Person; so sind auch die Sänger des Waldes zugleich allwissende Propheten. Zuerst prophezeiten sie nur das Wetter, wie der Donner das Gewitter verkündet, schliesslich Alles. Die toskanischen Bauern wollen noch heutigen Tages aus dem Gesange der Vögel errathen, was für Wetter am folgenden Tage sein wird.¹ Die Auguren, die aucelli und die aruspices waren selbst im Mittelalter noch bewahrt, nach dem Zeugnisse des Du Cange.² Was die Augurien und Auspicien des griechischen und römischen Alterthums betrifft, so verweise ich den Leser auf die zahlreichen gelehrten Werke, welche sie im Besondern behandeln. Ich muss jedoch bemerken, dass, während unter den Römern das Augurium noch für etwas so Ernstes und Feierliches galt, dass Publius Claudius und Lucius Junius für todeswürdige Verbrecher gehalten wurden, weil sie gegen den Willen der Augurien zu einer Expedition aufgebrochen waren, die Griechen Augurien und Auspicien schon ins Lächerliche herabgezogen hatten. Der Leser erinnert sich ohne Zweifel, wie in der Iliade der Held Hector erklärt, dass er sich nicht daran kehre, ob die Vögel nach rechts, der Aurora und Sonne zu, oder nach links, nach Sonnenuntergang zu fliegen. Bei Eusebius³ lesen wir, dass Alexander dem Grossen, als er nach dem Rothen Meere aufbrach, ein Vogel gebracht wurde, damit er nach dem Brauche das Vorzeichen beachte; als Antwort tödtete Alexander den Vogel mit einem Pfeil; den über diese Verletzung der Regeln enttrüsteten Umstehenden entgegnete er: „Welch' eine Narrheit ist das? Wie soll dieser Vogel, der seinen eigenen Tod durch diesen Pfeil nicht vorhersah, das Geschick unserer Fahrt prophezeien?“ Auch in Indien herrschte der Brauch

¹ Ein Bergbewohner der Provinz Siena sagt: „Ich nahm aus dem Sange der Vögel wahr, dass sich das Wetter ändern würde; ihre Stimme erzählte mir; es war so lustig;“ Giuliani, *Moralità e Poesia del Vivente Linguaggio della Toscana* (Florenz, 1870), p. 149.

² Vgl. s. vv. *albanellus* (haubereau) *avis auguralis species*, und *aucellus*.

³ Praepar. Evang. IX.

der Augurien und Auspicien. Nach dem Râmâyana¹ sind Vögel, die man bei der Hochzeit nach links ziehen sieht, ein schlimmes Vorzeichen;² dass dem Râma zur Linken Vögel mit Geschrei fliegen, ist für ihn die Ankündigung eines ernststen Missgeschickes, nämlich des Raubes der Sîtâ.³

¹ I, 76.

² Bei den Römern dagegen war der Flug nach links ein sehr gutes Vorzeichen; so heisst es im Epidicus des Plautus: „Tacete, habete animum bonum, liquido exeo foras auspicio, ave sinistra.“ (Vielleicht ist jedoch dieser Wechsel von rechts und links von der verschiedenen Stellung des Beobachters abhängig.) In der mittelalterlichen Alexandersage trifft Alexander einen Vogel mit Menschengesicht (eine Harpye), der ihn auffordert, sich nach rechts zu wenden, wo er wunderbare Dinge sehen werde. — Vgl. Zacher, Pseudo-Callisthenes, Halle 1867, p. 142.

³ Râmây. III, 64.

KAPITEL II.

**Der Falke, der Adler, der Geier, der Phönix, die Harpye, die Nacht-
eule, die Fledermaus, der Greif und die Sirene (Meerjungfer.)**

Der heldischeste der Vögel ist der Raubvogel; die Stärke seines Schnabels, seiner Schwingen und Krallen, seine Grösse und Schnelligkeit, liessen ihn als einen schnellen himmlischen Boten, Träger und Kämpfer betrachtet werden.

Der Falke, der Adler und der Geier, drei mächtige Raubvögel, spielen gewöhnlich in Mythen und Legenden dieselbe Rolle; die Schöpfer der Mythen hatten von Anfang an ihre allgemeine Aehnlichkeit bemerkt, ohne ihren spezifischen Differenzen irgendwie Rechnung zu tragen.

Der Raubvogel ist in der Mythologie gewöhnlich die Sonne, welche bald in ihrem Glanze scheint, bald sich in der Wolke der Dunkelheit zeigt, indem sie Blitzstrahlen, Donnerkeile und Sonnenstrahlen hervorbrechen lässt. Der Blitz, der Donnerkeil, der Sonnenstrahl sind bald der Schnabel, bald die Kralle des Raubvogels, und bald auch der ganze Vogel selbst.

Im Rigveda erscheint der Gott Indra oft in der Gestalt eines Falken, çyena. Indra ist gleich einem Falken, der schnell über die anderen Falken dahinfliegt und, wohlbeschwingt, den Menschen die Götterspeise bringt.¹ Er liegt hinter hundert eisernen Schlössern; trotzdem gelingt es ihm, schnell zu entfliehen;² davoneilend trägt er in seinen Krallen die schöne, jungfräuliche, glänzende Ambrosia, durch welche das Leben verlängert und die Todten wieder zum Leben gebracht werden³ (der Regen, welcher auch mit der ambrosischen Feuchtigkeit des Mondes verwechselt wird. In der ersten Strophe desselben Hymnus heisst Indra

¹ Pra çyenaḥ çyenebhya āçupātvā — Acakrayā yat svadhayā suparṇo havyam bharan manave devaḡuṣṭam: Rigv. IV, 26, 4. — Der soma çyenaḥṛita wird auch erwähnt Rigv. I, 80, 2; IV, 27; IX, 77, u. ö.

² Çatam mā pura āyasir arakṣann adha çyeno ḡavasā nir adīyam; Rigv. IV, 27, 1.

³ Yam te çyenaç çārum avṛikaḡ padābharad aruṇam mānam andhasaḡ — enā vayo vi tāry āyur ḡivasa enā ḡagāra bandhutā; Rigv. X, 144, 5.

ebenfalls Ambrosia).¹ Der Falke mit eisernen Krallen tötet die feindlichen Dämonen,² hat grosse Athemskraft, und zieht von fern den hunderträdrigen Wagen.³ Doch zittert der Falke, während er die Ambrosia durch die Lüfte trägt, aus Furcht vor dem Bogenschützen Kṛiçānu,⁴ der ihm in der That eine seiner Krallen (aus welcher nach dem Aitareya-Brâhmaṇa⁵ der Igel entstand) und eine seiner Federn abschoss, welche auf die Erde fiel und dann ein Baum wurde.⁶ Nach dem Siege über Ahi, den Schlangen-Dämon, flieht Indra gleich einem erschreckten Falken.⁷ Dies ist die erste Spur der legendarischen und sprichwörtlichen Feindschaft zwischen dem Raubvogel und der Schlange. Im dritten Buche des Râmâyana sagt Râvaṇa, er wolle Sitâ entführen, wie der Schönbeschwingte die Schlange (suparnah pannagamiva).

Doch ist Indra im Rîgveda nicht allein ein Falke, sondern ebenso auch Agni. Mâtariçvan und der Falke erregen, der eine das himmlische Feuer, der andere die Ambrosia des Berges.⁸ Der Wagen der Açvins wird auch bisweilen von Falken, so schnell wie himmlische Geier, gezogen.⁹ Sie werden selbst mit zwei Geiern verglichen, welche um den Baum schweben, wo sich der Schatz befindet.¹⁰

¹ Im Mahâbhârata (I, 2383) nimmt die Ambrosia die Gestalt von Sperma an. Ein König, von seinem Weibe Girikâ fern, denkt an sie; Sperma entfließt ihm und fällt auf ein Blatt. Ein Falke entführt das Blatt; ein anderer Falke sieht es und streitet mit ihm um den Besitz des Blattes; sie kämpfen mit einander und das Blatt fällt in das Wasser der Yamunâ, wo die Nymphe Adrikâ (gleichbedeutend mit Girikâ), durch einen Fluch in einen Fisch verwandelt, das Blatt sieht, das Sperma verzehrt, befruchtet und befreit wird. Vgl. das Kap. über die Fische.

² Çyeno 'yopâsthir hantî dasyûn; Rîg v. X, 99, 8. — In den russischen Märchen sind Falke und Hund zuweilen die mächtigsten Helfer des Helden.

³ Ghrîshuḥ çyenâya kṛitvana âsuḥ; Rîg v. X, 144, 3. — Yam suparnah parâvataḥ çyenasya putra abharat çataçakram; Rîg v. X, 144, 1.

⁴ Sa pûryyaḥ pavate yaṁ divas pari çyeno mathâyad ishitas tiro raçāḥ sa madhva â yuvate yevigâna it kṛiçānor astur manasâna bibhyushâ; Rîg v. IX, 77, 2.

⁵ III, 3, 26.

⁶ Antaḥ patat patatry asya parṇam; Rîg v. IV, 27, 4. — Vgl. Kuhn, Die Herabkunft des Feuers u. d. Göttertr. p. 138 f. u. p. 180 f.

⁷ Çyeno na bhîtaḥ; Rîg v. I, 32, 14.

⁸ Anyam divo mâtariçvâ gabhârâmathnâd anyam pari çyeno adreḥ; Rîg v. I, 93, 6.

⁹ A vâm çyenâso açvinâ vahantu — ye apturo divyâso na grîdhrâh; Rîg v. I, 118, 4.

¹⁰ Gṛidhrevâ vṛikshâh nidhimantam âcha; Rîg v. II, 39, 1.

(wir sahen im vorigen Kapitel, dass der Baum der Himmel ist). Die Maruts werden ebenfalls Grīdhras oder Geier (nach M. Müller Falken) genannt.¹ Im Rīgveda scheint die Sonne, wenn sie in das Meer hinabgeht, mit einem Geierauge.² Weil nun der Sonnengott in den vedischen Mythen oft die Gestalt dieses Raubvogels annahm, so lesen wir im Aitareya Brāhmaṇa, dass der zum Opfer bestimmte Platz dieselbe Gestalt hatte. Im Rāmāyaṇa finden wir bei dem Opfer eines Pferdes, dass der Opferplatz die Gestalt des Vogels Garuḍa hat, des mächtigen mythischen Adlers der Inder. Schon im 149. Mythos des zehnten Buches des Rīgveda heisst der alte schönbeschwingte Sohn der Sonne Savitar: Garutmant. Der mythische Vogel ist das Aequivalent des geflügelten Sonnenpferdes oder Hippogryphes; und wirklich nennt der 148. Hymnus des ersten Buches des Rīgveda, bald nachdem er die Falken gepriesen, welche den Wagen der Aṇvins ziehen, dieselben schöne fliegende Pferde (aṇvā vapushaḥ patamgāḥ). Wir bemerkten, dass von den beiden Zwillingen oder den beiden Brüdern einer vor dem anderen den Vorzug hat. So ist auch von den beiden mythischen Geiern, den beiden Söhnen der Vinatā in der Sage des Mahābhārata,³ nachdem ihre Mutter das Ei vor der eigentlichen Zeit aufgebrochen, der eine, Aruṇa, unvollkommen geboren; seiner Mutter fluchend verdammt er sie, die Sklavin ihrer Nebenbuhlerin Kadrū fünftausend Jahre hindurch zu sein, bis ihr anderer Sohn, der glänzende, vollkommene und mächtige Sonnenvogel Garuḍa sie zu erlösen kommt. Aruṇa wird der Wagenlenker der Sonne; Garuḍa ist das Ross des Gottes Vishṇu, das Sonnenross, die Sonne selbst, siegreich in all seinem Glanz. Nicht sobald sind die beiden Vögel geboren, als auch das Ross Uccaiḥśrava erscheint, was wiederum bezeichnet, dass Sonnenvogel und Sonnenross identisch sind. Gleich dem Falken Indra oder dem Falken Indras ist Garuḍa, der Vogel Vishṇus, oder Vishṇu selbst, durstig, trinkt viele Ströme,⁴ nimmt den Schlangen die Ambrosia fort, wie im Rīgveda durch einen Ring von Eisen geschützt. Gleich Vishṇu macht sich Garuḍa sehr klein, dringt unter die Schlangen, bedeckt sie mit Staub und blendet sie; dieser

¹ Rīg v. I, 88, 4. — I, 165, 2 werden die Maruts ausdrücklich mit Falken, die durch die Luft fliegen, verglichen: cyenān iva dhraḡato antarikṣhe.

² Drapsaḥ samudram abhi yaḡ ḡigāti paṇyan grīdhrasya cakṣhasā; Rīg v. X, 123, 8.

³ I, 1078 ff.

⁴ Mbh. I, 1495.

That halber nimmt ihn Vishṇu zu seinem himmlischen Rosse.¹ Der Gott Vishṇu zieht auf dem Rücken des Schönbeschwingten in den Kampf gegen die Ungeheuer;² im Zorn wirft er sie mit dem Schlagen seiner Flügel zu Boden; die Ungeheuer schiessen auf ihn, als eine andere Erscheinungsform des Helden, ihre Pfeile, und er kämpft für sich und für den Helden.³ Als der Vogel Garuḍa erscheint, werden die Fesseln der Ungeheuer, welche Schlangen gleich die beiden Brüder Râma und Lakshmana einschüren, gelöst, und die beiden jungen Helden erheben sich glänzender und stärker, denn bevor.⁴ Die Nishâdas kommen aus ihren feuchten Wohnsitzen und verschwinden in den gähnenden Rachen Garuḍas zu Tausenden, von Wind und Staub eingehüllt.⁵ (Die Morgen- und die Frühlingssonne verschlingen die schwarzen Ungeheuer der Nacht und des Winters.)

Bisher sahen wir den Falken, den Adler (als Garuḍa) und den Geier miteinander vertauscht; auch die mythische Genealogie der Inder bestätigt diese Vertauschung. Nach dem Râmâyana⁶ wurde von Tâmrâ (eigentlich die Röhliche; sie schenkte auch Krânuî, der Mutter der Brachvögel, das Leben) Çyeni (das Falkenweibchen), von Çyeni Vinatâ geboren. Vinatâ (eigentlich: die Gebogene, Gebeugte) legte die Eier, aus denen Aruṇa und Garuḍa kamen (die beiden Dioskuren kamen ebenfalls, wie bekannt, aus dem Ei der mit dem Schwan vereinigten Leda); Garuḍa seinerseits war Vater von zwei ungeheuren Geiern, Gatâyu und Sampâti. In dieser Genealogie scheint uns die aufsteigende Bewegung der Sonne beschrieben zu sein, gleich dem Mythos von der Sonne Vishṇu, der aus einem Zwerge ein Riese wird. Der Geier Gatâyu weiss Alles, was in der Vergangenheit geschehen ist, und Alles, was noch in Zukunft geschehen wird, sofern er, gleich der vedischen Sonne, viçvaveda ist, allsehend, allwissend, und die ganze Erde durchmessen hat. Im Râmâyana lesen wir von dem letzten grimmen Kampfe des alten Geiers Gatâyu mit dem schrecklichen Ungeheuer Râvaṇa, welcher die schöne Sitâ während der Abwesenheit ihres Gatten Râma entführt. Obwohl alt an Jahren, steigt Gatâyu in die

¹ Mbh. I, 1496 f.

² Râmây. VII, 6.

³ Ib. VII, 7.

⁴ Ib. VI, 26.

⁵ Mbh. I, 1337 f.

⁶ III, 20.

Lüfte, um die Entführung Sitas durch Râvâna in einem von Eseln gezogenen Wagen zu verhindern; der Geier zerbricht mit seinen starken Krallen Bogen und Pfeil Râvânas, schlägt und tödtet die Esel, zertrümmert den Wagen, wirft den Wagenlenker herunter, zwingt Râvâna, herabzuspringen, und verwundet ihn auf tausenderlei Arten; doch schliesslich gelingt es dem König der Ungeheuer, dem treuen Vogel mit seinem Schwert die Flügel, Füsse und Flanken zu zerhauen; dieser gibt sein Leben in Pein und Kummer auf, während der Dämon das geraubte Weib nach Lankâ bringt.

Soweit finden wir also in dem Raubvogel immer einen Freund des Helden und des Gottes. Ein solcher ist auch im Râmâyana¹ der ungeheure Geier, welcher sich auf die Fahne des Ungeheuers Khara setzt und dieselbe mit Blut bespeit, um ihm sein Missgeschick zu prophezeien; und ein solcher ist der ältere Bruder Gatâyû's, der Geier Sampâti, der, aus einer Höhle kommend, den grossen Affen Hanumant unterrichtet, wo Sitâ gefunden werden kann. Nachdem Sampâti den Hanumant gesehen, gewinnt er seine eigenen Schwingen wieder, welche von den Sonnenstrahlen verbrannt worden waren, als er einst seinen jüngeren Bruder vor ihnen hatte schützen wollen bei einem Fluge, in welchem sie zu hoch in das Bereich der Sonne gekommen waren² (eine Variation der griechischen Sage von Daedalus und Icarus, der von Hanumant, welcher der Sonne nachfliegen wollte, um sie zu fangen, und der von den beiden Açvins).

Wenn in der ganz volkstümlichen indischen Sage von dem buddhistischen König, welcher sich selbst opfert, statt der Taube, die bei ihm Gastfreundschaft gesucht hat, der Falke als Verfolger der Taube erscheint, so ist diese Verfolgung nur scheinbar; sie ist nur eine Probe, auf welche Indra, der Falke, und Agni, die Taube, die Tugend des Königs stellen wollen. Nicht sobald sieht der Falke, dass der König sich dem Tode weihen will, als auch beide, Falke und Taube, ihre göttliche Gestalt annehmen und den heiligen König mit Segnungen überhäufen.³ Indra und Agni sind

¹ III, 29.

² Râmây. IV, 58. 59.

³ Die zahlreichen orientalischen Variationen dieser Sage vgl. bei Benfey, Pañcatantra, Einleit. p. 388 f. — Bei Afan I, 5 (vgl. I, 6) wird Klein Hans aus den Tiefen der Erde nach Russland auf den Flügeln eines Adlers zurückgetragen. Wenn der Adler hungrig ist, wendet er den Kopf, und Hänschen giebt ihm zu essen; als die Speisevorräthe zu Ende sind,

ebenfalls, mit einander vereinigt, selbst eine Erscheinungsform der beiden Açvins, gleich den beiden treuen Tauben, welche sich im dritten Buche des Pañcātātra opfern.

nährt ihn Hänschen mit seinem eigenen Fleische. — II, 27 werden die beiden jungen Leute auf den Schwingen des Vogels Kolpalitza aus der Welt der Dunkelheit in die des Lichtes getragen; als die Vorräthe zu Ende sind, giebt das Mädchen dem Vogel Fleisch von ihrem Schenkel zu essen. Doch der Jüngling, der das Wasser des Lebens bei sich hat, heilt das verliebte Mädchen; vgl. auch A fan. V, 23 und V, 28, wo wir statt des Adlers den Falken finden. — Dieselbe Selbstopferung wird in einem piemontesischen Märchen (von mir in der ersten Nummer der Rivista Orientale angeführt) von einem jungen Prinzen geübt, welcher über das Meer setzen will, um die von ihm geliebte Prinzessin zu sehen; dasselbe thut auch der junge Held des folgenden noch nicht bekannt gemachten toskanischen Märchens, welches ich von einem gewissen Martino Nardini aus Prato hörte: — „Ein dreiköpfiger Drache stiehlt während der Nacht die goldenen Aepfel im Garten des Königs von Portugal; die drei Söhne des Königs wachen während der Nacht: die beiden ersten schlafen ein, doch der dritte entdeckt den Dieb und verwundet ihn. Den Tag darauf folgen die drei Brüder der Spur, welche das Blut des Ungeheuers zurückgelassen hat: sie kommen an einen schönen Palast, in welchem sich eine Cisterne befindet; in diese wird der dritte Bruder hinabgelassen; er hat eine Trompete bei sich, um ein Signal zu geben, wann er heraufgezogen werden will. Einem dunklen Pfade folgend gelangt er an eine schöne Wiese, wo drei glänzende Paläste sind, einer von Bronze, einer von Silber, und einer von Gold; der Blutspur folgend geht er in den Bronzepalast; ein schönes Mädchen öffnet ihm das Thor, und ist erstaunt, warum er in die unterirdische Welt herabgekommen sei; die jungen Leute gefallen sich einander und versprechen sich zu heirathen; das Mädchen hat eine Krone von Brillianten, von denen sie ihm die Hälfte als Pfand giebt. Der Drache kommt heim und sagt:

„Ucci, ucci
O che puzzo di Christianucci,
O ce n'è, o ce n'è stati,
O ce n'è di rimpiaattati.“

Das Mädchen, welches den jungen Helden versteckt hat, liebkost den Drachen und lässt ihn in Schlaf fallen. Während er schläft, bringt sie den jungen Mann aus seinem Versteck, giebt ihm ein Schwert und sagt, er solle dem Ungeheuer die drei Köpfe mit einem Schläge abhauen. Von einem zweiten Mädchen unterstützt, macht es der junge Held in dem Silberpalaste mit einem fünfköpfigen Drachen ebenso. Auch dem zweiten Mädchen verspricht er, sie zu heirathen. Darauf klopft er an das Thor des goldenen Palastes, das von einem dritten Mädchen geöffnet wird; auch sie fragt: „Was führt Euch her, hier in der Unterwelt Euer Leben zu verlieren? Hier wohnt der siebenköpfige Drache.“ Er verspricht, sie zu heirathen; der Drache will nicht zur Ruhe gehen; doch das Mädchen beredet ihn schliesslich dazu, worauf die jungen Leute ihm den Kopf mit

Der weise çæna des Avesta hat einen fast gleichen Charakter wie der vedische Vogel çyena. Nach dem Bundehesh

zwei Streichen abbauen. Die drei Mädchen, welche drei von den Drachen entführte Prinzessinnen waren, werden erlöst, und nehmen alle Schätze, die sie finden können, zu sich, um sie auf die Oberwelt zu bringen. Sie kommen an die Cisterne, der Held giebt das Trompetensignal und die beiden Brüder ziehen alle Schätze, wie auch die drei Mädchen herauf; ihren jungen Bruder aber lassen sie allein in der unterirdischen Welt und verschliessen die Cisterne mit einem Stein. Die beiden älteren Brüder zwingen die drei Prinzessinnen, zu erklären, sie seien von ihnen befreit worden; darauf gehen sie zu dem König von Portugal und rühmen sich dieser angeblichen That, indem sie bemerken, der dritte Bruder sei umgekommen. Die drei Prinzessinnen sind traurig, worüber sich der König von Portugal wundert. Die älteren Brüder wollen das Mädchen heirathen, welches in dem Bronzepalast war; diese erklärt jedoch, sie wolle nur den heirathen, der ihr die andere Hälfte der Brillantenkrone bringe. Sie schicken zu allen Goldschmieden und Juwelieren, um einen zu finden, der sie anfertigen könne. Mittlerweile schreit der unten verlassene dritte Bruder um Hilfe; ein Adler naht sich der Grube und verspricht, ihn auf die Oberwelt zu bringen, wenn er seinen Hunger stillen wolle. Der junge Held steckt auf Anweisung des Adlers Eidechsen und Schlangen in einen Sack und ruft den Adler, nachdem er reichlichen Speisevorrath gesammelt. Er befestigt den Sack um seinen Hals, um dem Adler jedes Mal, wenn er Nahrung verlangt, ein Thier zu geben. Als sie noch ein paar Armlängen von der Oberwelt entfernt sind, ist der Sack leer; der Jüngling schneidet sich selbst etwas Fleisch ab und giebt es dem Adler, der ihn nun auch ans Ziel bringt. Auf die Frage, wie er seine Heimath erreichen könne, erhält der Jüngling von dem Adler die Anweisung, er solle nur der Landstrasse folgen. Ein Holzkohlenverkäufer kommt vorbei; unser Held bietet ihm seine Dienste an, wenn er ihm zu essen geben wolle. Jener behält ihn einige Zeit bei sich; dann empfiehlt er ihn einem alten Manne, seinem Freunde, einem Silberschmied. Mittlerweile sind die Diener des Königs sechs Monate lang gegen Sonnenuntergang gewandert, um einen Silberschmied zu finden, der die andere Hälfte der Krone anfertigen konnte, doch vergebens; sie wandern nun sechs Monate nach Sonnenaufgang, bis sie an die Wohnung des armen Silberschmieds kommen, wo der dritte Bruder Dienste leistet. Der Alte sagt, er könne die verlangte halbe Krone nicht anfertigen; doch der Jüngling verlangt die andere Hälfte zu sehen, erkennt sie wieder, und verspricht, sie in acht Tagen ganz zurückzubringen. Nach Ablauf dieser Zeit schickt der König nach der Krone und dem Verfertiger, doch der Jüngling sendet statt seiner den Meister. Die Prinzessin besteht darauf, auch dessen jungen Helfer zu sehen; er wird geholt und in den Palast gebracht; der König erkennt ihn nicht wieder, und fragt ihn, welche Belohnung er wolle; er antwortet, er wünsche das, was die Krone der Prinzessin kostet. Die Letztere erkennt ihn; darauf auch ihr Vater. Der junge Held heirathet die Prinzessin, wie er selbst ihr versprochen hatte; die beiden Brüder werden mit Pech bestrichen und dienen bei der Hochzeit als Fackeln.“

stehen zwei *caenas* an den Thoren der Hölle, welche den beiden Falken oder Geiern der Dämmerung in den Veden entsprechen. Der Vogel mit schlagenden Flügeln, in welchen der Held *Thraetaona* im *Khorda-Avesta* verwandelt wird, erinnert uns an den kriegerischen Geier der Inder und kann als Bindeglied zwischen dem zendischen *caena* und dem persischen *Simurg* gelten. Der Vogel *Simurg* hat sein wunderbares Nest auf dem Berge *Elburs*, auf einer Spitze, die in den Himmel ragt und welche keines Menschen Auge je erschaut hat. Der kleine *Zal* wird auf diesem Berge ausgesetzt; er ist hungrig und friert; er schreit; der Vogel *Simurg* fliegt vorbei, hört sein Geschrei und trägt das Kind in sein Nest. Eine geheimnissvolle Stimme segnet den herrlichen Vogel, welcher den Knaben ernährt, unterrichtet, beschützt und stark macht, ihm auch, als er ihn gehen lässt, eine von seinen Federn giebt mit dem Bemerken, *Zal* solle nur, wenn er in Gefahr sei, diese Feder in das Feuer werfen; sofort werde er zu seiner Hilfe dasein und ihn in das Königreich zurtücktragen.¹ Er bittet ihn nur, seinen treuen und liebenden Erretter nie zu vergessen. Darauf trägt er den jungen Helden in seines Vaters Schloss. Der König preist den göttlichen Vogel mit folgenden Worten: — „O König der Vögel! Der Himmel hat Dir Stärke und Weisheit verliehen; Du bist der Helfer des Bedrängten, gnädig den Guten, und der Tröster der Bedrängten; möge Deine Grösse ewig währen!“ In dem fünften Abenteuer *Isfendiars*, bei

¹ In einem bisher nicht veröffentlichten *Montferratensischen Märchen* ist ein blinder König Vater von drei Söhnen; er würde geheilt werden, wenn er seine Augen in Oel mit einer Feder des Vogels *Greif*, der auf einem hohen Berge nistet, baden könnte. Der dritte Bruder hat das Glück, ihn zu fangen, durch Hilfe einer alten Frau, der er sich gütig erwiesen hat; er bringt den Vogel *Greif* seinem Vater, und dieser erlangt sein Augenlicht und seine Jugend wieder. — Vgl. *Pentamerone IV*, 3 die Geschichte, in welcher ein Falke, d. h. ein verwandelter Prinz ebenfalls dem Bruder seines Weibes eine seiner Federn giebt, die er in Bedrängniß auf den Boden werfen soll; und wirklich, als der junge *Tittone* es benöthigt, erscheint ein Heer Falken, um das von *Tittone* geliebte, aber eingekerkerte Mädchen zu befreien. — *Pentam. V*, 5 dient der Falke einem jungen König als Wegweiser; dieser sucht eine schöne Prinzessin, welche eine Hexe in Schlaf versenkt hat und welche für todt gehalten wird. Sie wird Mutter von zwei Söhnen, welche Sonne und Mond genannt werden. — In Nr. 6 der *sicilianischen Märchen* bei Frau L. Gonzenbach befreit ein junger Mann einen Adler, welcher sich in den Zweigen eines Baumes verfangen hat; durch eine für diesen Dienst erhaltene Adlerfeder kann sich der junge Mann beliebig in einen Adler verwandeln.

Firdusi, erscheint dagegen der gigantische Vogel Simurg als dämonisch, als der, der mit seinen Schwingen die Sonnenstrahlen verdunkelt (in den Vögeln des Aristophanes rufen die Zuschauer, als eine grosse Zahl Vögel erscheint: „o Apollo, die Wolken!“). Isfendiar kämpft mit ihm und haut ihn in Stücken.

Während in der skandinavischen und deutschen Mythologie der Falke gewöhnlich eine glänzende Gestalt ist, welche von den Helden und von Freya vorgezogen wird, ist der Adler eine finstere Form, welche mit Vorliebe von den Dämonen oder wenigstens von dem Helden oder Gott (gleich Odin¹), der in der finsternen Nacht oder windigen Wolke verborgen ist, angenommen wird. Die Edda erzählt uns, dass die Winde durch das Flügelschlagen eines Riesen hervorgebracht werden, welcher in Gestalt eines Adlers am äussersten Ende des Himmels sitzt; aquila und aquilo scheinen, wie etymologisch, so auch mythisch in innigem Zusammenhange zu stehn. In den Nibelungen träumt Krimhilt, sie sehe ihren geliebten Falken von zwei Adlern erwürgt.

In dem Kapitel über den Elephanten sahen wir, wie der Vogel Garuda einen Elephanten, eine Schildkröte, einen Baumast, und Einsiedler in die Lüfte trägt. In der griechischen Variation desselben Mythos haben wir statt Garuda den Adler. In der Edda kochen drei Asen (Odin, Loki und Hönir) einen Ochsen unter einem Baum; auf dessen Gipfel sitzt ein Adler, der ein Stück von dem Fleisch zu haben wünscht. Die Asen willigen ein; der Adler nimmt fast den ganzen Ochsen fort, worauf Loki, entrüstet, den Adler mit einem Pfahle verwundet; doch während das eine Ende desselben in dem Adler haften bleibt, fährt das andere in Lokis Hand, und der Adler entführt ihn in die Lüfte. Loki fühlt seine Arme brechen und bittet den Adler flehentlich, Erbarmen mit ihm zu haben; der Riesenvogel lässt ihn los, unter der Bedingung, dass er statt seiner Iduna und ihre Aepfel erhalte.²

¹ Im neunten ehstnischen Märchen ist es der Adler, welcher dem Donnergott die Botschaft bringt, die ihn in Stand setzt, seine vom Teufel gestohlene Waffe wiederzuerlangen. — Im ersten ehstnischen Märchen erscheint ebenfalls der Adler als der glückverheissende Bote des jungen Prinzen.

² In dem Märchen, *La Principessa che non ride* (in den *Novelline di S. Stef. di Calc.*) haben die jungen Adler dieselbe Fähigkeit, Alles, was sie berühren, hinter sich her zu ziehen; und wir können diese ihre Eigenthümlichkeit sehr wohl verstehn, sofern sie Gestalten der Winde (oder der Wolken) sind; auch der Wind zieht Alles hinter sich

Bei Afanassieff V, 23 frisst der Adler die Schafe eines Bauern, nachdem er von demselben Wohlthaten empfangen. „Adler“ nannte man im Mittelalter gewisse Dämonen, von denen es hiess, sie erschienen in Gestalt eines Adlers, besonders wegen ihres räuberischen Wesens und ihrer Adlernase.¹

Der Falke dagegen, bemerke ich nochmals, erscheint gewöhnlich als göttlich, allem Diabolischen feindlich. Bei Afanassieff V, 22 und VI, 46 verwandelt sich der Held in einen Falken, um den Hahn zu erwürgen, in den sich der Teufel metamorphosirt hat (ein russisches Sprichwort sagt jedoch vom Teufel, dass er mehr gefalle denn der glänzende Falke).² Wollte man in der russischen Volkssprache etwas unmöglich zu Erreichendes bezeichnen, so sagte man: „Gleich der Windsbraut auf dem Felde, und dem glänzenden Falken am Himmel.“ Wir wissen, dass das lateinische *accipiter* und das griechische *ὠκύπτερος* „schnellbeschwingt“ bedeuten. Bei Afanassieff I, 7 erscheint der Falke in Gegensatz zu der schwarzen Krähe. Als es dem jungen Mädchen gelingt, als Mann verkleidet, den Tzaren drei Mal zu täuschen, sagt sie zu ihm: „Ach! Du Krähe, Krähe! Du hast nicht verstanden, o Krähe, den Falken in einem Käfig zu fangen.“

Der Falke war eines der unterscheidenden Zeichen des

her, was ihm in den Weg kommt, zumal der heftige Nordwind (*aquilo*). — In russischen Mährchen haben wir bald die unheilvollen Störche, bald die wunderbaren Gänse, welche die Stelle des Alles mitfortziehenden Adlers einnehmen.

¹ In dem 10. der sicilianischen Mährchen von Frau Gonzenbach dringt der König der Räubermörder in das Zimmer, wo das junge Weib des Königs schläft, an dem er sich rächen will. — Stephanus Stephanus, der Erklärer des *Saxo Grammaticus* schreibt, dass es bei den Engländern, den Dänen und anderen nordischen Völkern Brauch war, einem getödteten Feinde zum Schimpf ein Schwert in den Rücken zu stossen, und zwar so, dass der Rückgrat auf beiden Seiten durch eine Wunde der Länge nach getrennt wurde; dann wurden herausgeschnittene Fleischstreifen an den Seiten befestigt, um Adlerflügel darzustellen. (In russischen Volksmährchen finden wir bei Kämpfen zwischen Helden und Ungeheuern häufig Anspielungen auf einen ähnlichen Brauch.)

² *Panravilas sataná lucše yasnavo sakalá*, Afan. VI, 16. — Das Sprichwort kann jedoch einen andern Sinn haben, nämlich: der Teufel in persona ist besser als eine schöne Maske, hinter der etwas Diabolisches steckt. Der Teufel nahm bisweilen die Gestalt eines Falken an, wie wir aus der Sage von Endo wissen, der sich in eine Person verliebte, die nur eine Erscheinungsform des Teufels war; *Guilclmus Neubrigensis*, *Hist. Angl.* I, 19.

mittelalterlichen Ritters; sogar Edelfrauen hielten Falken. Krimhilt zieht einen wilden Falken; als Brunhilt sich auf den Scheiterhaufen stürzt, um Sigurd nicht zu überleben, lässt sie zwei Falken und zwei Hunde mit opfern. Auf den Grabmälern mittelalterlicher Ritter und Edelfrauen fand sich nicht selten ein Falke als Emblem ihres Adels. Nach einem Gesetz vom Jahr 818 sollten Schwert und Falke des unterliegenden Ritters von dem Sieger respectirt werden und im Besitze des Besiegten bleiben: der Falke zum Jagen, das Schwert zum Kämpfen. Bei Du Cange lesen wir, dass im Jahre 1642 Monsieur de Sassay als sein Feudalrecht in Anspruch nahm, „ut nimirum accipitrem suum ponere possit super altare majus ecclesiae Ebraicensis (von Evreux), dum sacra in eo peragit ocreatus calcaribusque instructus presbyter parochus d'Ezy, pulsantibus tympanis, organorum loco.“ Nach byrgundischem Rechte musste der, der eines Anderen Falken zu stehlen versuchte, vor Allem den Falken selbst gewinnen, indem er ihm zu essen gab (sex uncias carnis accipiter ipse super testones comedat); weigerte sich aber der Falke zu essen, so hatte der Räuber dem Eigenthümer Entschädigung zu leisten und ausserdem eine Geldstrafe zu bezahlen (sex solidos illi cujus accipiter est, cogatur exsolvere; mulctae autem nomine solidos duos). Nach einer Mittheilung meines gelehrten Freundes, Graf Geza Kuun, war der Falke das Feldzeichen Attilas. Nach einer in der Chronik von Keza und Buda bewahrten Sage sah Emeaa, als sie mit Attila schwanger ging, im Traum einen Falken, der ihr eine glückliche Zukunft verkündete.

Nicht weniger geehrt war der Falke im griechischen Alterthum; nach Homer war er der schnelle Bote Apollos; nach Aelian der dem Zeus heilige Spion Apollos; nach Porphyrios (welcher Jedem, der Wahrsagerei treiben will, das Herz eines Falken, Hirsches oder eines Maulwurfes empfiehlt) hat er nach dem Tode die Fähigkeit zu prophezeien. In der Iliade wird Apollo, der von dem Berge Ida herabkommt, mit dem schnellen Falken, dem Tödter der Tauben, dem schnellsten aller Vögel, verglichen. Zahlreich sind die abergläubischen Vorstellungen, die sich an den Falken knüpfen, welche Aelian gesammelt hat; so z. B. dass er nicht die Herzen der Thiere frisst; dass er über einem Leichnam wehklagt; dass er Unbegrabene einscharrt, oder wenigstens ihre Augen mit Erde bedeckt, da er in diesen die Sonne wiederzusehen glaubt, auf welche er als das liebste Gestirn immer den Blick heftet; dass er Gold liebt; dass er siebenhundert Jahre

lebt; nicht zu sprechen von den ausserordentlichen Heilkräften, welche immer jedem heiligen Thiere zugeschrieben werden, und welche ganz besonders als dem heiligen Falken wesentlich anhaftend betrachtet werden. Mehre von den Eigenschaften des heiligen Falken gingen auch auf Falken niederer Art über, so z. B. auf den Habicht (*milvus*),¹ von welchem es heisst, dass er unter die Sterne versetzt worden sei, weil er dem Zeus die Eingeweide des Ungeheuers Stier-Schlange gebracht habe, und nach dem dritten Buche von Ovids *Fasti*, weil er dem Zeus den verlorenen Ring wiedergebracht (eine alte Form des mittelalterlichen Ringes Salomos, d. h. der Sonnenscheibe): —

„Jupiter alitibus rapere imperat, attulit illi,
Miluus et meritis venit in astra suis.“

Bezüglich des Habichts finden wir eine Fabel,² nach welcher er in der Todesstunde seine Mutter bittet, die benachbarte Statue des Gottes um Gnade anzuflehen, und besonders um Verzeihung für den Frevel, den er oft begangen, indem er sich auf das Bild des Gottes entleert habe.

Eine reichere Version dieser Erzählung finden wir in einer anderen Fabel, welche das griechische Sprichwort illustriert: „*ἀετὸν κάκθαρὸς μακρύνεται*“; doch haben wir statt des Falken den Käfer, und statt der Statue den Gott selbst, Zeus, mit Adlers-eiern in seinem Schoosse. Der Käfer (der gastliche Mond) will den Adler bestrafen, der die Gesetze der Gastfreundschaft in Bezug auf den Hasen (ebenfalls der Mond) verletzt hat, und versucht seine Eier zu vernichten; der Adler geht und legt sie in den Schoos des Zeus; der Käfer, der weiss, dass Zeus alles Unreinliche hasst, lässt etwas Koth auf ihn fallen; Zeus vergisst die Eier, schüttelt sich und zerbricht sie. Hier ist der Adler mit Zeus identificirt, wie in den vedischen Hymnen der Falke mit Indra. In der ersten von Pindars pythischen Oden spricht der Dichter von dem Adler als auf dem Scepter des Zeus schlafend (ein Donnerkeil ist das wirkliche Scepter des Zeus). Der Adler des Zeus wird auch als den Donnerkeil in seinen Klauen haltend

¹ In Platos *Phaedon* werden raubgierige Menschen in Wölfe und Habichte verwandelt.

² Vgl. Aldrovandi, *Ornith. v.* — An einer andern Stelle sagt Aldrovandi: „Narrant qui res Africanas literis mandarunt Aquilam marem aliquando cum Lupa coire... producique ac edi Draconem, qui rostro et alis avis speciem referat, cauda serpentem, pede Lupum, cute esse versicolore, nec supercilia posse attollere.“

dargestellt, was mit dem Spruch: „Fulmina sub Jove sunt“ in völligem Einklang steht. Als Zeus sich zum Kampfe gegen die Titanen rüstet, bringt ihm der Adler seinen Pfeil, aus welchem Grunde Zeus den Adler zu seinem Feldzeichen nahm. Bei Dio Cassius lassen die Adler die goldenen Donnerkeile aus ihren Klauen auf das Lager der Pompejaner fallen und fliegen zu dem Lager Cäsars, ihm den Sieg zu verkünden. Wir finden bei den Alten sehr zahlreiche Beispiele von Adlern, welche den Helden bald Sieg, bald die höchste Macht verkünden, welche sie bald nähren, bald retten, bald sich selbst für sie opfern.¹ Der Adler des Zeus, der königliche Adler, nährt sich nicht von Fleisch, sondern von Kräutern, besonders von der Feuchtigkeit dieser Kräuter; daraus verstehen wir den Raub des Ganymedes, des Schenken des Zeus, welcher von dem Adler in derselben Weise entführt wurde, wie der Falke Indras im Rigveda den Soma raubt. Der griechische Adler ist gewöhnlich, gleich Zeus, ein Spender von Licht, Fruchtbarkeit und Glück. Plinius erzählt von einem Adler, welcher unmittelbar nach der Heirath des Augustus, als ein Vorzeichen der Fruchtbarkeit in der Familie, der Livia Drusilla eine weisse Henne mit einem Lorbeerzweige im Schnabel in den Schooss fallen liess; dieser Lorbeerzweig wurde eingepflanzt und wuchs zu einem herrlichen, dichten Hain heran; die Henne aber hatte eine so zahlreiche Nachkommenschaft, dass später das Landhaus, wo sich das zugetragen, die „Hennenvilla“ hiess. Sueton macht dazu die Bemerkung, dass im letzten Lebensjahre des Nero sämmtliche Hennen starben und das Lorbeerwäldchen einging. Wir finden den Adler in Zusammenhang mit dem Lorbeer auch in dem Mythos von Amphiaros, dessen Speer, von dem Adler entführt und in den Boden gesteckt, zu einem Lorbeerbaum heranwuchs.

Als in Kapitel I des ersten Theiles von dem Mythos von der Aurora die Rede war, erwähnten wir den jungen Helden, der die schöne Prinzessin am Ufer des Flusses ihrer Kleidung beraubt. Im griechischen Mythos finden wir eine zoologische Version dieser Sage. Aphrodite (hier die Abend-Aurora) badet im Acheloos (dem Strome der Nacht); Hermes (das äusserste

¹ Denen, die alles das zusammenfinden wollen, empfehle ich die Lektüre von Aldrovandi, *Ornithologia* I, wo sie eine umfangreiche und gründliche Behandlung der Raubvögel finden. — Vgl. auch Bachofen, *Die Sage von Tanaquil*, Heidelberg 1870.

westliche Licht, und vielleicht sogar der Mond) verliebt sich in sie und lässt vom Adler (dem Vogel der Nacht) ihr die Kleider fortnehmen; um diese wiederzuerlangen, gewährt ihm die Göttin Alles, was er verlangt. Bei Strabo finden wir eine Version dieser Erzählung, welche uns an das Feenmärchen von Cinderella erinnert. Während Rhodope badet, erhascht der Adler einen ihrer Pantoffeln aus den Händen der Mägde und trägt ihn zu dem Könige von Memphis, der beim Anblick des Schuhs sofort sich in den Fuss, der ihn getragen, resp. in dessen Besitzerin verliebt; er lässt alle Lande nach dem Mädchen, dem der Schuh gehört, durchsuchen, und heirathet Rhodope, als diese sich endlich findet. Aelian sagt, dass Psammetich dieser König war. Doch ist der griechische Adler nur so lange segensreich, als der Gott Zeus, den er darstellt, gnädig ist; als Zeus der Tyrann des Himmels wird und den Prometheus verurtheilt, an einen Felsen gebunden zu werden, ist es der Adler, der an seinem Herzen frisst. Und weil der Dichter Aeschylus den Prometheus verherrlichte, indem er ihn die Tyrannei des Zeus verfluchen liess, deshalb ohne Zweifel ging die Sage, dass Aeschylus, der kahlköpfige Alte, von einer Schildkröte getödtet wurde, welche der Adler, seinen Kopf für einen weissen Felsen haltend, aus der Höhe hatte herabfallen lassen, um jene zu zerbrechen und dann zu verzehren. Der Adler, der nach Theophrast denjenigen, welche schwarze Nieswurz abschnitten, den Tod verkündete, war ebenfalls ein unheilvoller und dämonischer Vogel. In dem achten Buche von Ovids *Metamorphosen* wird König Nisus, der goldhaarige (die Abendsonne), in einen Seeadler (Nacht oder Winter) verwandelt, als seine Tochter Scylla (Nacht oder Winter), um ihn den Feinden in die Hände zu geben, ihn seiner Stärke beraubt, indem sie ihm die Haare abschneidet (eine augenfällige Variation der Sonaensage von Simson und Delila).¹

Auch der Geier ist in den Sagen alter Klassiker ein heiliger Vogel; Herodot sagt, dass er dem Heracles sehr theuer ist (dem Tödter des Adlers, der an dem Herzen des Prometheus nagt,

¹ Es ist sehr zu bedauern, dass der Verf. solche Parallelen zwischen indogermanischer und semitischer Mythologie nicht öfter zieht. Ein weites Gebiet der Forschung liegt hier noch vor uns. Bahnbrechend auf demselben und eine neue Epoche für die Erklärung der mythischen Bestandtheile des Alten Testaments anhebend, dürfte die Arbeit eines jüngeren Gelehrten werden, welche in hoffentlich nicht zu langer Zeit erscheinen wird.

welcher für den Helden den Becher gemacht hatte, in welchem er im Stande war, über das Meer zu setzen); er kündigt dem Romulus, Caesar und Augustus die Alleinherrschaft an. Plinius schreibt, dass verbrannte Geierfedern Schlangen flieden machen; dieselben Federn haben nach Plinius die eigentümliche Fähigkeit, die Geburtswehen zu erleichtern, zumal, wie Hieronymus (adv. Jovinianum II) schreibt, „si medicorum volumina legeris, videbis tot curationes esse in vulture, quot sunt membra.“¹ Zwei Geier (eine Erscheinungsform der Aęvins) fressen täglich in der Hölle die immer wieder wachsende Leber (immortale jecur Virgils) des Riesen Tityo, des Beleidigers der dem Jupiter theuren Latona (des Mondes). (Das Ungeheuer der Nacht wird jeden Tag getödet, erhebt sich aber jede Nacht wieder von Neuem.) Die beiden Jünglinge Aegipios und Nephron sind eine andere Gestaltung der Aęvins; sie hassten einander wegen der Liebe, die Jeder zu der Mutter des Andern hegte, und wurden von Zeus in zwei Geier verwandelt, nachdem sich Aegipios, infolge einer List Nephrons, mit seiner eigenen Mutter vereinigt hatte. Iphiclos bittet die Vögel um Rath, wie er Kinder bekommen könne, von dem Geier abwärts, während dieser allein den Grund anzugeben wusste, warum Iphiclos keine Kinder hatte, und auch allein ihm die Mittel, zu solchen zu kommen, bezeichnen konnte. Philakos hatte den Iphiclos zu tödten versucht; als es ihm nicht gelungen war, befestigte er sein Schwert an einen wilden Birnbaum; um das Schwert wuchs eine Decke von Baumrinde, welche es den Blicken der Menschen verbarg. Der Geier zeigt den Platz, wo dieser Baum wächst, und giebt dem Iphiclos die Anweisung, die Rinde abzunehmen, den Rost von dem Schwerte abzuschaben und ihn nach zehn Tagen mit einem Trinkspruch zu trinken; Iphiclos erhält Nachkommenschaft.

Der Geier bewahrt also in der griechisch-römischen Sage gewöhnlich den heroischen und göttlichen Charakter, den er in der indischen hat, obwohl seine Gefräßigkeit in der alten Volksphraseologie sprüchwörtlich wurde. Lucian nennt einen grossen Esser den grössten aller Geier. Ferner wurde ihm die besondere Fähigkeit zugeschrieben, einen Leichnam zu wittern, sogar schon vor dem Tode; daher sagt Seneca in einer Epistel an Jemanden,

¹ Vergleichende Studien über Volksmedizin könnten das Thema eines besonderen Werkes abgeben, das sehr instructiv und interessant werden dürfte.

der die Erbschaft einer noch lebenden Person nicht erwarten kann: „Vultur es, cadaver exspectas“, und Plautus sagt im *Truculentus* von gewissen Parasiten: „Jam quasi vulturii triduo prius praedivinabant, quo die esituri sient.“

Neben diesen königlichen Raubvögeln, welche mythisch wurden, sind noch mehre mythische Raubvögel, die niemals existirten, anzumerken, so z. B. der Phönix, die Harpye, der Greif, die Strigen, die Seleucidenvögel, die stymphalischen Vögel, und die Sirenen. Die Volksphantasie glaubte lange Zeit an ihre Existenz, doch gilt von ihnen Allen dasselbe, wie von dem arabischen Phönix:

„Zwar rühmen Alle sein Bestehn,
Doch hat ihn Niemand je gesehn.“¹

In der That, Niemand hat sie je gesehen; ein paar Gottheiten oder Helden allein nahten sich ihnen; ihr Sitz ist im Himmel, wo sie, nach ihren verschiedenen Naturen und den verschiedenen Plätzen, die die Sonne oder der Mond am Himmel innehaben, anziehen, rauben, verführen, bezaubern oder vernichten.

Der Phönix ist ohne allen Zweifel die östliche und westliche Sonne; daher konnte Petrarca mit Recht singen:

„Nè 'n ciel nè 'n terra è più d'una Fenice,“

da es doch nur eine Sonne giebt; und wir sagen, gleich den alten Griechen, von einem seltenen Mann, resp. einer solchen Sache, dass er oder sie ein Phönix ist. Tacitus, der im vierzehnten Buch die Fabel vom Phönix erzählt, nennt ihn *animal sacrum soli*; Lactantius sagt, dass er allein die Geheimnisse der Sonne kennt:

„Et sola arcanis conscia, Phoebe, tuis,“

und stellt ihn dar als seinem Vater im Tempel der Sonne die letzten Ehren erweisend; Claudian nennt ihn *avis Solis*, und beschreibt sein ganzes Leben in einem schönen kleinen Gedichtchen.

Er ist im Osten geboren, im Walde der Sonne, und nährt sich, bis er seine volle glänzende Gestalt gewonnen hat, von Thau und Wohlgerüchen; daher sagt Lactantius:

„Ambrosios libat coelesti nectare rores
Stellifero teneri qui cecidere polo.
Hos legit, his mediis alitur in odoribus ales,
Donec maturam proferat effigiem.“

¹ „Come l'Araba Fenice;
Che ci sià, ciascun lo dice;
Dove sià, nessun lo sa.“

Dann nährt er sich von Allen, was er sieht. Wenn er dem Sterben nahe ist, denkt er nur an seine Neugeburt:

„Componit bustumque sibi partumque futurum“ (Claud.);

er soll einen kleinen Wurm in seinem Neste niederlegen, welcher:

„Fertur vermis lacteus esse color“ (Lact.).

Bevor er stirbt, ruft er die Sonne an:

„Hic sedet et solem blando clangore salutat
 Debilior miscetque preces et supplice cantu
 Praestatura novas vires incendia poscit;
 Quem procul abductis vidit cum Phoebus habenis,
 Stat subito dictisque pium solatur alumnum“ (Claud.).

Die Sonne löscht den Brand, welcher den Phönix verzehrt und aus welchem er wieder erstehen soll. Schliesslich wird der Phönix mit der Dämmerung wiedergeboren:

„Atque ubi sol pepulit fulgentis lumina portae,
 Et primi emicuit luminis aura levis,
 Incipit illa sacri modulamina fundere cantus,
 Et mira lucem voce ciere novam“ (Lact.).

Meines Erachtens sind keine Beweise weiter nöthig, die Identität des Phönix mit der Morgen- und Abendsonne, und in weiterem Sinne, mit der Herbst- und Frühlingssonne zu erhärten. Was von ihm im Alterthum und im Mittelalter gefabelt wurde, stimmt vollständig überein mit der zweifachen glänzenden Erscheinung der Sonne, welche jeden Tag und jedes Jahr stirbt, um aus ihrer Asche wiedergeboren zu werden, und der des Helden (resp. der Heldin), welcher unverletzt durch die Flammen des Scheiterhaufens hindurch schreitet.

Wenn ich nicht Alles, was sich auf die semitische und ägyptische Mythologie bezieht, bei Seite gelassen hätte, um mich einzig und allein mit den Mythen der Indogermanen und theilweis denen ihrer nächsten Nachbarn, der Turanier, zu beschäftigen, so hätten interessante Details über den Cult des Phönix wie auch anderer Thiere in Aegypten geliefert werden können. Auf jeden Fall lässt sich behaupten, dass der Cult des Phönix zu Heliopolis eine durchsichtige zoologische Gestaltung des Sonnenmythus ist. Auf den europäischen Grabdenkmälern hat man oft genug später den Phönix mit dem Motto: *post fata resurgo*, als Symbol der Unsterblichkeit der Seele dargestellt.

Die Natur des Phönix ist dieselbe wie die des brennenden Vogels (szar-ptitza) russischer Feenmärchen, welcher den Zwerg

verschluckt, der seine Eier stehlen geht (die Abend-Aurora verschluckt die Sonne).¹

Der Sonnenvogel des Abends ist ein Raubvogel; er zieht mit seiner feuchten Klaue an sich; er zieht in die Dunkelheit der Nacht; er hat die Nacht hinter sich; seine Erscheinung ist bezaubernd und sein Blick verlockend, doch der übrige Körper ist ebenso grässlich, wie seine Natur.

Vergil und Dante schreiben den Harpyen Weibergesichter zu:

„Ali hanno late e colli e visi umani
Più con artigli e pennuto il gran ventre.“

Rutilius² sagt, dass ihre Klauen kleberig sind:

„Quae pede glutineo quod tetigere trahunt.“

Andere geben ihnen Geierleiber, Bärenohren, Menschenarme und Füße, und die weissen Brüste von Weibern. Servius bemerkt, als er von ihrem Namen „canes Jovis“ spricht, dass ihnen dieses Epitheton gegeben wurde, weil sie die Furien in Person sind, „unde etiam epulas apud Vergilium abripiunt, quod Furiarum est.“ Diener der Rache des Zeus, besudeln sie die Ernte des Königssehers Phineus, des von Apoll begeisterten, den Einige als eine Gestalt des Prometheus, des Offenbarers der Geheimnisse des Zeus, Andere als den Blender seiner eigenen Söhne betrachten.

Der Raubvogel, der Abendsonnenvogel wird während der Nacht eine Strix oder Hexe. Wir machten schon auf den Volksglauben aufmerksam, dass die Katze im Alter von sieben Jahren eine Hexe wird. Ein alter Aberglaube, den Aldrovandi überliefert, erkennt ebenfalls Hexen in Katzen, und es heisst dort auch, dass sie in dieser Gestalt den Kindern das Blut aussaugen. Dasselbe thun die Hexen der Volksmärchen³ und die Striges. Während der Nacht saugen sie den Kindern das Blut aus, d. h. die Nacht nimmt der Sonne die Farbe, das Roth, das Blut. Ovid stellt im sechsten Buche der Fasti die bösen Striges folgendermassen dar:

¹ Vgl. Afan. V, 27.

² Itin. I.

³ Theil I, Kap. I sahen wir, wie die Hexe dem schönen Mädchen die Brüste ansaugt. — Bei Du Cange, s. v. Amma lesen wir Folgendes: „Isidorus, lib. XII, cap. VII, bubo strix nocturna: ‚Haec avis, inquit ille, vulgo Amma dicitur ab amando parvulos, unde et lac praebere dicitur nascentibus.‘ Anilem hanc fabulam non habet Papias MS. Ecclesiae Bituricensis. Sic enim ille: Amma avis nocturna ab amando dicta, haec et strix dicitur a stridore.“

„Nocte volant, puerosque petunt nutricis egentes,
 Et vitiant cunis corpora rapta suis.
 Carpere dicuntur lactentia viscera rostris,
 Et plenum potō sanguine guttur habent.“

Festus leitet das Wort *strix* a *stringendo* ab, wegen des landläufigen Glaubens, dass sie Kinder erwürgen. Die *Striges* greifen in dem obenerwähnten Buche der *Fasti* das erst fünf Tage alte Kind *Procas* an

„Pectoraque exsorbent avidis infantia linguis“

Die Nympe *Crane* vertreibt die Hexen mit einer Zauberruthe und heilt so die Kinder:

„Protinus arbutea postes ter in ordine tangit
 Fronde ter arbutea limina fronde notat.
 Spargit aquis aditus, et aquae medicamen habebant,
 Extaque de porca cruda bimestre tenet.“

Die üblichen Beschwörungsformeln werden hinzugefügt und schliesslich:

„Post illud nec aves cunas violasse feruntur,
 Et rediit puero qui fuit ante color.“

Serenus Sammonicus empfiehlt als Schutzmittel, wenn die *strix atra* das Kind bedrängt, Knoblauch, dessen starker Geruch, wie wir sahen, sogar den ungeheuern Löwen zur Flucht treibt.

Dieselbe bösertige und dämonische Natur theilen auch die Fledermäuse und die Vampyre, welche ich in den beiden Beschwingten, die nicht zu saugen gebeten werden, eines vedischen Hymnus erkenne.¹

Eine analoge Natur hatten die *stymphalische* Vögel, welche die Sonnenstrahlen mit ihren Schwingen verdecken, ihre Federn als Pfeile gebrauchen, Menschen und Löwen verschlingen, und wegen ihrer Klauen furchtbar sind:

„Unguibus Arcadiae volucres *Stymphala* colentes“ (*Lucr.*);

Heracles und später die *Argonauten* scheuchten sie durch das

¹ *Mā mān ime patatrîṇi vi dugdhām; Rîgv. I, 158, 4.* — In *Sicilien* heisst die Fledermaus *taddarita* und wird als eine Gestalt des Dämons betrachtet; um sie zu fangen und zu tödten, singt man:

„Taddarita, 'ncanna, 'ncanna,
 Lu dimonio ti 'ncanna
 E ti 'ncanna pri li peni
 Taddarita, veni, veni.“

Wenn sie gefangen ist, wird sie beschworen, weil sie gotteslästerliches Geschrei ausstösst. Man tödtet sie durch Feuer, oder aber heftet sie an ein Kreuz.

Geräusch eines musikalischen Instrumentes und durch Zusammen schlagen ihrer Schilde und Speere zum Fluge auf. Der Vogel von Seleucia, den Galenus als „von unersättlicher Gier, bössartig, schlau, Verschlinger von Heuschrecken“ beschreibt, hat ebenfalls diese diabolische Natur. Wenn unsere Identification der Heuschrecke mit dem Monde annehmbar ist, so genügt schon sein Schatten, die Heuschrecke zu tödten. Sofern jedoch die Heuschrecken als Vernichter von Getreide betrachtet werden, werden die Vögel von Seleucia, welche sie zu verschlingen kommen, für segensbringend und für die Diener des Zeus gehalten.

Die Greife werden mit einer Doppelnatur dargestellt, bald als günstig, bald als bössartig. Solinus nennt sie: „alites ferocissimae et ultra rabiem saevientes.“ Ktesias erklärt, dass Indien Gold in Bergen besitzt, welche von Greifen bewohnt sind, die vierfüßsig, so gross wie Wölfe sind, Beine und Klauen von Löwen, rothe Federn an der Brust und an andern Theilen, Augen von Feuer und goldene Nester haben. Um des Goldes willen kämpfen die einäugigen Arimaspi mit den Greifen. Da die Letzteren lange Ohren haben, so hören sie leicht die Goldräuber, und wenn sie dieselben fangen, so tödten sie sie unerbittlich. Im griechischen Alterthum waren die Greife der Nemesis, der Rachegöttin, heilig, und wurden auf Gräbern dargestellt, wie sie einen Stierkopf niederdrücken; doch waren sie weit berühmter als der goldenen Sonne, dem Apollo, heilig, dessen Wagen sie zogen (der Hippogryph, der in mittelalterlichen Heldengedichten den Helden trägt, ist völlig gleichbedeutend mit ihnen). Und da Apollo die prophetische und wahrsagende Gottheit ist, deren Orakel sich auf Befragen in Räthseln offenbart, so bedeutet das Wort Greif auch Räthsel: Logogryph ist eine räthselhafte Rede, und griffonage ist das, was wir etwa „Krähenfüsse“ nennen.

Was endlich die Sirene oder Seejungfer betrifft, welche ein Weibsgesicht hat, und bald in einen Vogel, bald in einen Fisch endigt, nach griechischen Grammatikern jedoch oben die Gestalt eines Sperlings, unten die eines Weibes hat, so scheint sie vielmehr ein lunares denn ein solares Wesen zu sein. Die Sirenen locken besonders Schiffer an, und fliegen hinter dem Schiff des schlauen Odysseus her, der sich die Ohren zustopft, weshalb sie sich verzweifelnd ins Meer stürzen. Die Sirenen sind Zauberinnen gleich Circe; darum nennt sie Horaz zusammen:¹

¹ Nach einem, bis jetzt noch nicht veröffentlichten, sicilianischen Mär-

„Sirenum voces et Circes pocula nosti.“

Plinius, welcher an ihre Existenz in Indien glaubte, schrieb ihnen die Fähigkeit zu, Menschen in Schlaf zu singen, um sie dann zu zerreißen; sie beruhigten die Winde des Meeres durch ihre süßen Stimmen; sie wussten und offenbarten Alles (gleich der Fee oder Madonna Mond). Manche sagen, dass die Sirenen aus dem Blute des von Heracles getödteten Acheloos stammen; Andere, dass sie Kinder des Acheloos und einer der Musen sind; Andere wieder, dass sie einst Mädchen waren, welche Aphrodite in Sirenen verwandelte, weil sie Jungfrauen bleiben wollten. In dem 16. ebstnischen Märchen verliebt sich die schöne Meermaid, die Tochter der Mutter der Wasser, in einen jungen Helden, mit dem sie sechs Tage in der Woche gemeinschaftlich zubringt; den siebenten, Donnerstag, verlässt sie ihn, um in die Fluthen zu tauchen, verbietet jedoch dem Jüngling, sich ihr neugierig zu nahen: der junge Mann ist unfähig, seine Neugierde zu unterdrücken, überrascht das Mädchen im Bade, und entdeckt, dass sie unten Fisch und oben Weib ist:

„Desinit in piscem mulier formosa superne;“

die Meermaid weiss sich beobachtet und verschwindet für immer den Blicken des Jünglings.¹

chen, welches mir Dr. Ferraro mittheilte, entführte einst eine Sirene ein Mädchen und nahm es mit sich auf die See; obwohl sie ihr gelegentlich erlaubte, auf das Ufer zu gehen, so machte sie ihr doch ein Entkommen durch eine an ihren eigenen Schwanz befestigte Kette unmöglich. Der Bruder befreite seine Schwester, indem er der Sirene Brod und Fleisch hinwarf, ihren Hunger zu stillen, während sieben Grobschmiede beschäftigt waren, die Kette zu durchfeilen.

¹ Vgl. die Geschichte von der schönen Melusina; ferner Pentameron IV, 7, wie auch die Lohengrinsage in dem Kapitel über den Schwan.

KAPITEL III.

Der Zaunkönig, der Käfer und das Johanneswürmchen.

Von den grössten Vögeln gehen wir jetzt zu den kleinsten über, von dem *rex* zu dem *regulus* (italien. *capo d'oro*, Goldkopf), und zu den rothen, goldenen und grünen Käfern (gelb und grün werden oft miteinander vertauscht, wie schon früher an den gleichbedeutenden Wörtern: *hari* und *harit* gezeigt wurde), welche mit ihm gleichbedeutend sind und in der Mythologie für ihn eintreten. Ich sehe den Zaunkönig in dem sehr kleinen Vogel (*iyattikâ çakuntikâ*) des *Rigveda*, welcher das Gift der Sonne verschlingt.¹ In einem deutschen Volksliede betrauert der Zaunkönig die Uebel des Winters, den er übrigens darstellt (in seinem Charakter als Mond absorbirt er die Dünste der Sonne). Ein schottisches Kinderlied feiert des Zaunkönigs Testament:

„The wren, she lies in care's nest,
Wi' meikle dole and pyne.“

Der Zaunkönig (gr. *βασιλικος*, altd. *ku nigli*) erscheint gleich dem Käfer als Nebenbuhler des Adlers. Er fliegt höher als der Letztere. In einem Montferratensischen Märchen² fordern Adler und Zaunkönig einander heraus, ihre Flugkraft zu messen. Alle Vögel sind anwesend. Während sich der Adler, den Zaunkönig verachtend, stolz in die Lüfte erhebt, und so hoch fliegt, dass er bald ermüdet ist, hat sich der Zaunkönig unter eine seiner Schwingen gesetzt, kommt, als er ihn erschöpft sieht, heraus, und steigt, Sieg rufend, noch höher. Plinius sagt, dass der Adler der Feind des Zaunkönigs ist: „*Quoniam rex appellatur avium.*“

¹ *Gaghāsa te visham; Rigv. I, 191, 11.*

² Nach Mittheilung meines Freundes Dr. Ferraro. — Ein ähnliches Märchen wird noch in Pommern, Brandenburg, und in Irland erzählt, mit der Variation, dass der Storch der Rival des Adlers im Fliegen ist: als der Storch ermüdet herabfällt, kommt der noch unermüdete Zaunkönig, der unter seinen Flügeln verborgen war, hervor, um sich mit dem Adler zu messen und ist siegreich. — In einem hessischen Volksmärchen schlägt der Zaunkönig sämtliche, vom Bären geführte Thiere durch eine List in die Flucht.

Auch Aristoteles erzählt, dass der Adler und der Zaunkönig miteinander kämpfen. Die Fabel von dem Wettkampfe zwischen dem Adler und dem Zaunkönig war schon im Alterthum bekannt; derselbe soll stattgefunden haben, als die Vögel einen König einsetzen wollten. Der Adler, der höher als alle anderen Vögel geflogen war, sollte eben als König proklamirt werden; da flog der Zaunkönig unter einer seiner Schwingen hervor, setzte sich auf seinen Kopf und erklärte sich für siegreich. Der Zaunkönig und der Käfer scheinen gewöhnlich den Mond darzustellen, welcher als Beschützer der Ehen bekannt ist; aus diesem Grunde sollten nach Aratos keine Heirathen stattfinden, während der Zaunkönig in der Erde verborgen war. Wir wissen, wie der Vollmond (ein phallisches Symbol) als die günstigste Zeit für Heirathen betrachtet wurde. Nach Sueton wurde der Tod Cäsars an den Iden des März durch einen Zaunkönig vorverkündigt, der in dem Pompejanischen Tempel von mehren andern Vögeln zerrissen wurde, als er einen Lorbeerzweig fortrug (ebenso der Adler; aus dem winterlichen Dunkel, welches ganz besonders von dem Monde regiert wird, kommt der Frühlings hervor; der schwarze Adler stellt bisweilen die Dunkelheit dar, wie der Zaunkönig den Mond, welcher in der Dunkelheit wandert).

Wir sahen im vorigen Kapitel den Käfer, der auf dem Adler fliegt. Plinius sagt von den persischen Magiern, dass sie Hagel, Heuschrecken und andere ähnliche Landplagen fortzauberten, indem mit einem Smaragd „*aquilae scalperentur aut scarabaei*.“ Nach Telesius nennen die Calabrier in Cosentino den goldgrünen Käfer „Mondpferd“ (*equus lunae*). Es ist dies der heilige Käfer, welcher so oft auf alten Kameen und Obeliskten, wie auf den Gewändern der Mumien dargestellt ist. Doch giebt es einen andern Käfer, welcher der indogermanischen Sage noch vertrauter ist, nämlich den kleinen und fast runden, mit rothem Mantel und schwarzen Flecken (Gottesküthen). Er war schon in Indien bekannt, wo *indragopa* (Schützling Indras) der Name eines rothen Käfers ist. In einem indischen Verse lesen wir, dass der rothe Käfer herabfällt, weil er zu hoch geflogen ist¹ (in diesem Mythos wird das Auf- und Untergehen sowohl des Mondes als der Sonne dargestellt; vgl. die Sagen von Icaros, Hanumant und Sampati). In Deutschland giebt man dem rothen Käfer den Rath,

¹ *Atyunnatim präpya narah pravārah kitako yatha sa vinaçyatyasam-deham; Böhlingk, Indische Sprüche, 2. Aufl. Spr. 181.*

zu fliegen, weil sein Haus in Flammen stehe.¹ In Russland heisst derselbe rothe Käfer mit schwarzen Flecken „das Gotteskühchen“ (wir sahen schon den Kuh-Mond), und die Kinder sagen zu ihm:

„Gotteskühchen,
Flieg zum Himmel,
Gott wird Dir Brod geben.“²

Im Piemontesischen heisst derselbe Käfer das Hühnchen St. Michaelis, und die Kinder sagen zu ihm:

„Hühnchen St. Michaels,
Breite Deine Flügel aus und flieg zum Himmel.“³

Im Toskanischen heisst er *lucía*,⁴ und die Kinder rufen ihm zu:

„Lucía, lucía,
Metti l'ali e vola via.“
(Breite Deine Flügel aus und flieg weg.)

Der rothe Käfer mit schwarzen Flecken wird in Sicilien auch *Santu Nicola*, oder gar „kleine Taube“ (*palummedda*) genannt. So oft einer von ihren Zähnen ausfällt, erwarten die Kinder ein Geschenk

¹ Dieselbe Vorstellung herrscht in einigen Theilen Englands, wo die Kinder folgende Worte an den Käfer richten:

„Cow-lady, cow-lady, fly away home;
Your house is all burnt, and your children are gone.“

Im Englischen heisst er: *ladybird*, *ladybug*, *ladycow* und *ladyfly*. Das Landvolk nennt ihn auch: *golden knop* (Vgl. Trench, *On the Study of Words*).

² „*Bossia Karóvka*
Paletí na niebo.
Bog dat tibié hleba.“
³ „*La galiña d' San Michel*
Búta j ale e vola al ciel.“

⁴ Ohne Zweifel der Hlgen Lucia heilig. In Tirol giebt nach Reinsberg, *Das festliche Jahr*, St. Lucia den Mädchen, St. Nicholas dem Knaben Geschenke. Das Fest der Hlgen Lucia wird am 15. September gefeiert; diesen Abend darf Niemand lange aufbleiben; denn wer immer diesen Abend arbeitet, findet am Morgen die ganze Arbeit vernichtet. Die Nacht der Hlgen Lucia wird sehr gefürchtet (die Heilige verliert ihr Augenlicht; der Sommer, die warme, sonnige Jahreszeit, erreicht ein Ende; der Madonna-Mond verschwindet, und wird dann Königin des Himmels, Wächter des Lichtes, als die Hlge Lucia), und Beschwörungsformeln werden gegen den Alp, Teufel und Hexen in Anwendung gebracht. Ein Kreuz wird in das Bett gelegt, damit keine Hexe hineinkann. In der Nacht sehen die, welche unter dem Einfluss des Schicksals stehen, nach elf Uhr ein Licht, welches sich auf den Dächern der Häuser langsam hin- und herbewegt und verschiedene Gestalten annimmt; aus diesem Licht, Lucieschein geheissen, werden gute und böse Vorbedeutungen gezogen.

von dem Käfer; sie verstecken den Zahn in einem Loch und rufen das Thierchen an;¹ wenn sie dann an ihren Platz zurückkommen, so finden sie gewöhnlich eine Münze da, welche Vater oder Mutter hingelegt hat. Die englische ladycow (*coccinella septempunctata*) hat in Deutschland mehre Namen, welche Mannhardt in seinen „Germanischen Mythen“ gesammelt hat; unter anderen finden wir die: Gottesvögelchen, Gottespferdchen, Marienhähnchen, Goldhähnchen, Himmelsthierchen, Sonnenvögelchen, Sonnenhähnchen, Sonnenkälbchen, kleine Sonne, Frauenküthle, Marienküthle, Unser lieben Frauen Küthlein. In der schwedischen Provinz Upland senden die Mädchen den Käfer zum Liebsten mit den Versen:

„Jungfrau Marie,
Schlüsselmagd,
Flieg nach Osten,
Flieg nach Westen,
Flieg dahin, wo mein Liebster wohnt.“²

Die Verehrung, welche dem rothen Käfer erwiesen wird, entspricht der, welche der „Feuerfliege“ (*cicindela*) bewahrt ist; nicht so gut behandelt wird jedoch der Feuerkäfer, welchen deutsche Kinder im Frühling in eine Büchse stecken und nach Hause tragen³ (das glänzende Glühwürmchen, das in Hecken steckt, gleich dem Zaunkönig, das auch im Italienischen *forasiepe* heisst, und um welches die dummen Mönche des Pañácatantra im Winter herumsitzen, um sich zu wärmen). Im Toscanischen wird dem armen Glühwürmchen, welches im Spätfrühling (in Deutschland etwas später, daher sein Name Johannswürmchen) erscheint, mit einer Züchtigung gedroht. Es scheint mir wahrscheinlich, dass die Stockschläge, welche der *luciola* angedroht werden, eine Anspielung auf die bevorstehende landwirthschaftliche Operation des Dreschens des Getreides sind; die Kinder singen es, wenn sie es gefangen haben, folgendermassen an:

¹ „Santu Nicola, Santu Nicola
Facitimi asciari ossa e chiova.“
(St. Nicholas, St. Nicholas,
Lass mich Knochen und Münze finden.)

¹ Nach Mannhardt, German. Mythen, p. 252, der den schwedischen Text und die deutsche Uebersetzung giebt.

² Kuhn und Schwartz, N. d. S. M. u. G., p. 377.

„Lucciola, lucciola, vien da me,
 Ti darò un pan del re,¹
 Con dell' ova affritellate,
 Carne secca e bastonate.“

(Johannisw., Johannisw., komm' zu mir; Ich will Dir ein Königsbrod geben, mit gesotteneu Eiern, Speck und — Schlägen.) Es heisst im Toscanischen, dass das Johanniswürmchen dem Weizen leuchtet, wenn das Korn in die Aehren zu schiessen beginnt; ist es ausgewachsen, so verschwindet das Johanniswürmchen.² Kinder pflegen das Johanniswürmchen zu fangen und es unter ein Glas zu stellen, in der Hoffnung, am Morgen ein Goldstück an Stelle des Johanniswürmchens zu finden. In Sicilien heisst das Johanniswürmchen das Lichtchen des Schäfers (*cannilicchia di picuraru*).

Ich nehme an, dass zu derselben Mythenreihe der Schmetterling (vielleicht der schwarze kleine Schmetterling mit rothen Flecken) gehört, welcher in Sicilien der kleine Vogel von guten Nachrichten (*occiduzzu bona nova*) oder kleines Schweinchen des St. Antonius (*purciduzzu di St. Antonio*) heisst, und welcher für glückbringend gehalten wird, wenn er in ein Haus kommt. Er wird gebeten, in das Haus zu kommen, welches dann sofort geschlossen wird, damit das Glück nicht hinaus kann. Ist das Insekt im Hause, so singt man:

„In Deinem Munde Milch und Honigseim,
 Gesundheit und Besitz in meinem Heim.“³

Der Schmetterling war im Alterthum sowohl ein phallisches Symbol (und deshalb hielt ihn Eros in der Hand) als auch ein Symbol der Trauer mit Verheissung der Auferstehung und Verwandlung; die Seelen der Abgeschiedenen wurden als Schmetterlinge dargestellt, welche von einem Delphin ins Elysium getragen werden. Der Schmetterling wurde auch oft auf den sieben Saiten

¹ Oder, wie es in einer andern Version heisst:

„Lucciola, lucciola, bassa, bassa,
 Ti darò una materassa,“ etc.

(Johannisw., Johannisw., herab, herab, ich will Dir eine Matratze geben.)

² Auch Plinius schrieb im 13. Buch seiner Nat. Hist.: „*Lucentes vespere cincindelas signum esse maturitatis panici et milii.*“ G. Telesius schrieb im XVII. Jahrhundert ein elegantes lateinisches Gedicht auf das Johanniswürmchen oder *cicindela*.

³ „'Ntr' à to vacca latti e meli,
 'Ntr' à mè casa saluti e beni.“

der Leier und auf einer brennenden Fackel dargestellt. Er stirbt, um wiedergeboren zu werden. Die Phasen des Mondes scheinen am Himmel den zoologischen Verwandlungen des Schmetterlings zu entsprechen.

Andere Käfer — der grüne Käfer und der Maikäfer — besitzen ebenfalls in den Feenmärchen ausserordentliche Kräfte. Im Pentamerone III, 5 kann der Maikäfer (scarafone; im Toskanischen heisst er auch indovinello) die Guitarre spielen, rettet den Helden Nardiello, und bringt die Prinzessin, die nie gelacht hat, zum Lachen. Dasselbe thut bei Afanassieff VI, 58 der grüne Käfer, der den in den Sumpf gefallen Helden reinigt.

KAPITEL IV.

Die Biene, die Wespe, die Fliege, die Mücke, der Moskito, die Bremse und die Cicade.

Ich finde die Bienen in der vedischen Mythologie, wo die Aṣvins „den Bienen den süßen Honig bringen,“¹ wo die Rosse der Aṣvins, verglichen „mit ambrosischen Schwänen, unschuldig, goldene Schwingen habend, welche mit der Dämmerung erwachen, im Wasser schwimmen, und sich erfreuen,“ angerufen werden, zu kommen „gleich der Honigfliege (d. h. der Biene) zu den Säften.“² Die Götter Indra, Kṛishṇa und Viṣṇu wurden wegen ihres Namens Mādhava (d. h. aus madhu geboren, dazu gehörend oder in Zusammenhang damit) in Indien auch mit Bienen verglichen; die Biene als Honig machend und tragend (madhukara) ist speciell der Mond; als ihn saugend, ist sie besonders die Sonne. Bhramara oder Wanderer, wie man in Indien die Biene nannte, ist ebenso auf die Sonne, wie auf den Mond anwendbar. Im Mahābhārata³ heisst es, dass die Bienen den Vernichter des Honigs (madhuhān) töteten. In dem Kapitel über den Bären sahen wir, wie der Bär von den Bienen getötet wurde (vgl. den Namen Beowulf, der als „Bienenwolf“ erklärt wird), und wie er in Indien eine Personification Viṣṇus war. Nun ist es nicht uninteressant zu erfahren, wie Madhuhān, ursprünglich der Vernichter des madhu, ein Name Kṛishṇas oder Viṣṇus im Mahābhārata und im Bhāgavata-P. wurde; aus madhu (Honig) wurde ein Dämon gemacht, der von dem Gotte getötet wird (Sonne und Mond, Sonne und Wolke sind Nebenbuhler; der Sonnenbär ver-

¹ Madhu priyam bharatho yat saradbhyaḥ; Ṛig v. I, 112, 21.

² Haṁsāso ye vām madhumanto asridho hiranyaparṇā uhva usharbudhaḥ udapṛuto mandino mandinipriṣṭo madhvo na makshaḥ savanāni gachatha; Ṛig v. IV. 45, 4. Hier giebt maksha in Verbindung mit madhva den Sinn von madhumaksha und madhumakshika, was Biene bedeutet, und nicht Fliege, wie das Pet. WB. angiebt, dessen gelehrte Herausgeber zu dieser leichten Correctur in den neuen „Verbesserungen“ umsomehr veranlasst sein dürften, als in diesem Hymnus, ebenso wie in dem I, 112 die Bienen in Zusammenhang mit den Aṣvins betrachtet werden.

³ III, 1333.

nichtet den Bienenstock des Mondes und der Wolken).¹ Vishnu (als Hari die Sonne und der Mond) wird bisweilen als eine Biene auf einem Lotusblatt, und Krishna mit einer azurfarbenen Biene auf seiner Stirn dargestellt. Wenn die Inder Honig aus einem Bienenstock nehmen, so halten sie immer in der einen Hand die Pflanze *ocymum nigrum* (engl. toolsy), welche dem Krishna (eigentlich dem Schwarzen) heilig ist, weil eine der von Krishna geliebten Mädchen in dieselbe verwandelt wurde.²

In der „Legende von Ibrahim Ibn Edhem“ im Tuti-Name³ lesen wir von einer Biene, welche ein Stückchen Brod vom Tische des Königs nimmt und einen blinden Sperling damit füttert. *Μέλισσαι* oder Bienen waren die Namen der Nymphen, welche den Zeus ernährten; die Priesterinnen der nährenden Göttin Demeter hießen ebenfalls *Μέλισσαι*.

Nach Porphyrios⁴ wurde auch der Mond (Selênê) eine Biene (Melissa) genannt. Selene wurde dargestellt als von zwei weissen Rossen oder zwei Kühen gezogen; das Horn dieser Kühe scheint dem Stachel der Biene zu entsprechen. Die Seelen der Todten kommen, dem Aberglauben nach, in Gestalt von Bienen von dem Monde auf die Erde herab. Porphyrios fügt hinzu, dass, da der Mond der Gipfelpunkt des Sternbildes des Stieres sei (als selbst ein Stier), Bienen für in dem Cadaver des Stieres geboren gehalten würden. Daher der Beiname *βουγενεῖς*, den die Alten den Bienen geben. Nachdem Dionysos in Gestalt eines Stieres zerrissen worden war, wurde er nach denen, welche in die Dionysischen Mysterien eingeweiht waren, in Gestalt einer Biene wiedergeboren; daher der Name *Βουγενής* auch dem Dionysos selbst nach Plutarch gegeben wurde. Dreihundert goldene Bienen wurden in Verbindung mit einem Stierkopf auf dem Grabmal Childerich's, des Frankenkönigs, dargestellt. Bisweilen finden wir statt des

¹ Der Donnergott (Indra) in Gegensatz zu den Bienen findet sich auch in einer von Menzel angeführten Legende der Tscherkessen. Der Gott vernichtet sie; doch eine von ihnen verbirgt sich unter dem Hemde der Mutter Gottes, und von dieser einen stammen alle anderen Bienen ab. — Nach dem Volksglauben der Normandie (bei Menzel) sind die Bienen (dasselbe gilt von den Wespen und Bremsen) rachsüchtig, wenn man sie schlecht behandelt, bringen aber, gut gepflegt, Glück ins Haus. In Russland wird es für einen grossen Frevel gehalten, eine Biene zu tödten.

² Vgl. Addison, *Indian Reminiscences*.

³ II, p. 112 ff.

⁴ *Περὶ τῶν ἐν Ὀδυσσεύϊ τῶν Νυμφῶν ἄνερον.*

lunaren Stieres den Sonnenlöwen; und der Löwe in Verbindung mit Bienen kam in den Mysterien Mithras (und in der Simson-Sage) vor.

Nach der finnischen Mythologie von Tomasson¹ wird die Biene gebeten: „Biene, Du Weltvöglein, flieg in die Weite, über neun Seen, über den Mond, über die Sonne, hinter des Himmels Sterne, neben der Achse des Wagengestirns; flieg in den Keller des Schöpfers, in des Allmächtigen Vorrathskammer, bring Arznei mit Deinen Flügeln, Honig in Deinem Schnabel, für böse Eisenwunden und Feuerwunden.“

Nach einem Volksglauben, welcher mit der tscherkessischen Legende im Einklang steht, stammen die Bienen allein von allen Thieren aus dem Paradiese ab.² Auch Vergil preist im vierten Buche der *Georgica* die göttliche Natur der Biene, welche ein Theil des Geistes Gottes ist, niemals stirbt, und allein unter allen Thieren lebendig in den Himmel steigt (in der griechischen, römischen und deutschen Volksage personificirt die Biene die Seele, und da diese als unsterblich betrachtet wird, so entrinnt auch die Biene dem Tode): —

„Esse apibus partem divinae mentis et haustus
Aethereos dixere: Deum namque ire per omnes
Terrasque tractusque maris coelumque profundum.
Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum,
Quemque sibi tenues nascentem arcessere vitas;
Scilicet huc reddi deinde ac resoluta referri
Omnia; nec morti esse locum; sed viva volare
Sideris in numerum atque alto succedere coelo.“

¹ Bei Menzel, Die vorchristliche Unsterblichkeitslehre. In diesem Werke, auf das ich den Leser aufmerksam mache, behandelt Menzel die Verehrung der Biene und des Honigs sehr ausführlich.

² Auch im Engadin glaubt man, dass die Seelen der Menschen in Gestalt von Bienen die Welt verlassen und wieder in dieselbe zurückkehren. Die Bienen werden dort als Boten des Todes betrachtet; vgl. Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch, I, 147 f. — Wenn Jemand stirbt, wird die Biene folgendermassen angerufen:

„Bienenchen, unser Herr ist todt,
Verlass mich nicht in meiner Noth.“

In Deutschland kauft man nicht gern die Bienen eines Verstorbenen, da man glaubt, sie sterben oder verschwinden unmittelbar nach ihm: — „Stirbt der Hausherr, so muss sein Tod nicht bloss dem Vieh im Stall und den Bienen im Stocke angesagt werden;“ Simrock, a. a. O. p. 601. — Im Orient war es Brauch, grosse Männer in einer Gruft zu bestatten, welche mit Honig oder Bienenwachs als Symbol der Unsterblichkeit besprengt war.

Das Wachs der Bienen muss, weil es das Licht der Kerze nährt, und überdies in Kirchen gebraucht wird,¹ ebenfalls mit zur Vergrößerung des göttlichen Ansehens der Bienen und zu dem Glauben an ihre Unsterblichkeit beigetragen haben. Nach einem Schriftstück aus dem Jahre 1482 (bei Du Cange) wurde die heilige Krankheit oder „*ignis sacer*“ (eine pestartige Rose) durch in Wasser aufgelöstes Wachs geheilt.

Der Bienenstock nimmt an der göttlichen Natur der Bienen Theil und lenkt meine Aufmerksamkeit auf die *madhumatī kaçā* oder *madhoç kaçā* des *Ṛigveda* und des *Atharvaveda*, welche den *Açvins* zugeschrieben wird und bestimmt ist, die Opferbutter zu zerlassen, die eine ähnliche Natur hat, wie der *caduceus* Mercuris und die Zauberruthe, welche aus allen verschiedenen Elementen und doch aus keinem im Besonderen besteht; die Tochter des Windes, und bisweilen vielleicht der Wind selbst; die *anima*, die Seele (die Biene), ist ein *Athem*, ein Lüftchen, ein Windhauch (*ἀνεμος*, *anila*), der seinen Ort ändert, aber nie vergeht; sie sammelt und zerstreut Honig und Wohlgerüche, und — fort ist sie, veränderlich wie der amerikanische Fliegenvogel, der Honig saugt, und dessen beständiges Flügelschlagen dem Summen einer Biene gleicht. Bei Du Cange² finde ich eine Rede an die Mutter der Bienen, welche folgendermassen lautet: „*Adjuro te, Mater aviorum per Deum regem coelorum et per illum Redemptorem Filium Dei te adjuro, ut non te altum levare, nec longe volare, sed quam plus cito potest ad arborem venire; ibi te allocas cum omni tuo genere, vel cum socia tua, ibi habeo bona vasa parata, ut vos ibi, in Dei nomine, laboretis,*“ etc.

Bei *Afanassieff* V, 22 verwandelt sich eine Biene in einen jungen Helden, um dem alten Manne zu beweisen, dass er im Stande ist, seinen Sohn zurückzuholen, der drei Jahre beim Teufel in der Lehre gewesen ist (der Mond setzt die alte Sonne in Stand, die junge zu finden; er hilft der Sonne den Teufel betrügen). In demselben Märchen setzt sich die Schutzfee in Gestalt einer Mücke auf den jungen Helden, den sein Vater aus zwölf Helden, welche miteinander die grösste Aehnlichkeit

¹ Der Adel der Bienen ist vom Paradies entsprossen und wegen der Sünde des Menschen kamen sie von da heraus und Gott schenkte ihnen seinen Segen, und deshalb ist die Messe nicht zu singen ohne Wachs; *Leo, Malberg. Glossae.*

² *Baluz. Capitular. tom. II. p. 663, in oratione ad revocandum examen apum dispersum ex Cod. Ms. S. Galli.*

haben, herauserkennen soll. V, 48 zeichnet die Mücke unter den zwölf einander ausserordentlich ähnlichen Mädchen die Eine aus, welche der junge Held liebt, d. h. die Tochter des Priesters, deren sich der Teufel bemächtigt hatte, weil ihr Vater einst zu ihr gesagt hatte: „Der Teufel hol' Dich!“¹ Diese charakteristische Mücke verrichtet das Amt der Fee Mond, d. h. der Führerin und Botin des Helden. Wir sahen schon den Mond als Gastwirthin. Bei Afanassieff IV, 31 haben wir die Fliege, welche in ihrem Palast (nach III, 16 ein Pferdekopf) die Laus, den Flob, den Muskito, das Mäuschen, die Eidechse, den Fuchs, den Hasen und den Wolf aufnimmt und bewirtheet, bis der Bär dazukommt, und mit einer Tatze den ganzen Fliegenpalast sammt allen den nächtlichen Thieren, die er enthält, zertritt. Wir sahen auch den Helden, der seinen Stier für eine Pflanze verhandelt, die ihm Glück bringt, und die Biene, die aus dem todtten Stier geboren wird. Bei Afanassieff III, 7 sammelt dagegen der für nährisch gehaltene dritte Bruder Fliegen und Muskitos in zwei Säcken, die er an eine Eiche hängt, wo er für dieselben gutes Rindvieh einhandelt.

Wir wissen, dass der Mond als der Richter der Abgeschiedenen im Reiche des Todes und als eine altwissende Fee dargestellt wurde. Die emsigen Bienen haben den besonderen Ruf höherer Intelligenz.² Bei Phaedrus III, 13 giebt die Wespe Beweise derselben Weisheit; sie sitzt auf dem Richterstuhl als gewissenhafter Richter zwischen den Drohnen und den Arbeitsbienen, die um den Honig streiten, welchen die Bienen gesammelt und auf einer hohen Eiche aufgespeichert haben, den jedoch auch die Drohnen beanspruchen.

¹ Diese Episode, welche in zahlreichen Feenmärchen, in dem reizenden indischen Gedichte von Nala und in einer sehr charakteristischen Poesie des Grafen Alexis Tolstoi wiederkehrt, knüpft sich an einen indogermanischen Volksbrauch, von dem sich, besonders in Italien und in Russland, noch Spuren finden: nämlich die Vertauschung der Ehegatten. Zuweilen muss der Mann die verkleidete Frau wiedererkennen, oder die falsche, die ihm statt der rechten dargestellt wird, zurückweisen; bisweilen ist es die Gattin, welche einer solchen Probe unterworfen wird. Wenn die Ehegatten prädestinirt sind, wenn ihre Ehe „im Himmel geschlossen“ ist, so müssen sie sich wiedererkennen; vgl. hierüber noch meine *Storia comparata degli usi nuziali indoeuropaei*, Milan 1869.

² Bei Du Cange: „*Apis significat formam virginitatis, sive sapientiam, in malo, invasorem.*“ Papias M. S. Bitur. ex illo forsitan officii Ecclesiarum in festo S. Ceciliae: „*Cecilia famula tua, Domine, quasi Apis tibi argumentosa deservit,*“ &c.

Die Fliege, die Mücke und der Moskito sind zwar klein, quälen aber die schrecklichsten Thiere, und führen sogar bisweilen deren Tod herbei; der Käfer kriecht auf den Adler, um dem Hasen zu entgehen; der Hase lockt den Elephanten und den Löwen in das Wasser;¹ der Mond lockt die Sonne in die Nacht und den Winter; der Mond überwältigt die Sonne; die Sonne wird der Strahlen beraubt, der Held verliert seine Haare, und damit seine Kräfte; die Fliege fällt über den kahlen Kopf des Greises her und quält ihn in jeglicher Weise; der Alte will die Fliege schlagen, trifft aber nur sich selbst. Bei Phaedrus wiederum finden wir die Fliege in Streit mit der landbauenden Ameise; die Fliege prahlt, sie nehme an den Gaben, die man den Göttern darbringe, Theil, sie wohne zwischen Altären, fliege durch jeden Tempel, sitze auf den Häuptern von Königen, genieße die Küsse schöner Frauen, und das Alles, ohne irgend welche Arbeit zu thun. Die Ameise antwortet der Fliege, indem sie sie auf das Nahen des Winters verweist, für welchen die Ameise, die schwer gearbeitet hat, Vorrath in Menge besitzt, während die Fliege vor Kälte und Hunger umkommt. Ferner sagt die Ameise zur ihr in einem charakteristischen Verse:

„Aestate me lacassis; cum bruma est, siles.“

Derselbe Streit wird mit mehr Wahrscheinlichkeit von andern Fabeldichtern der lärmenden und faulen Cicade und der schweigsamen und fleissigen Ameise zugeschrieben.

Im vorigen Kapitel sahen wir den musikalischen Käfer. Wir

¹ Vgl. die Kapp. über den Hasen, den Löwen und den Elephanten. Die Laus und der Floh haben dieselbe mythische Natur wie der Moskito und die Fliege. — In dem neunten ehatnischen Märchen bringt der „Donnersohn“ vermittelt einer Laus, die er dem Papa Donnergott zum Kitzeln auf die Nase setzt, diesen dazu, dass er die Hand, um seine Nase zu kratzen, von dem Donnerwerkzeug fortnimmt, das der Donnersohn packt und sofort in die Hölle trägt. Die Läuse, welche von dem Kopfe der von dem guten Mädchen gekämmten Hexe, oder von dem der von dem bösen Mädchen gekämmten Madonna fallen, sind schon erwähnt worden. Die Madonna, welche das Kind kämmt, ist auch ein Gegenstand der christlichen Sagenmalerei. — Im Pentamerone I, 5 lesen wir von einem Laus-Ungeheuer. Der König von Altamonte mästet eine Laus so lange, bis sie so gross wie ein Widder ist; darauf lässt er ihr das Fell abziehen, lässt es beschmutzen, und verspricht dem seine Tochter zur Frau zu geben, der errathen würde, was das für ein Fell ist. Der Ogre allein erräth es und schleppt das Mädchen fort, welches später sieben Helden befreien, „subito che l'Aucielle (die Vögel) gridaro: Viva lo Sole.“

sind versucht, uns die Biene als musikalisch zu denken, weil ihre Gestalt sehr häufig den griechischen Musen und Apollo beigelegt, und der Name „Biene von Delphi“ der pythischen Seherin (als einer Wolke) gegeben wurde. Doch nach Plato verwandelten die Musen die Menschen, welche so in das Singen vertieft waren, dass sie darüber Essen und Trinken vergassen, in Cicaden. Wenn dieser Mythos nicht eine satirische Erfindung Platos gegen die Dichter ist, so gehören die Bienen als Musen, und die, welche durch die Musen Cicaden wurden, in dieselbe mythische Familie. Nach Isidorus entstehen die Cicaden aus dem Speichel des Kuckuks; dieser Glaube drückt figürlich den Uebergang vom Frühling in die Sommerzeit, in die Herbstzeit, die Zeit der Fülle aus. (Nach Hesychius wurde der Esel in Cypern *τέριξ ποιινός*, cicada matura, genannt; die Cicade (als die Sonne) stirbt, und der Esel (als Nacht oder Winter) erscheint. Nach Manuel Philes¹ nähren sich die Cicaden von dem östlichen Thau; vielleicht ist das eine Reminiscenz an den griechischen Mythos, welcher die Sonne Tithon zum Liebhaber der Aurora macht. Die Sonne nährt sich von der Ambrosia und ist deshalb unsterblich; sie besitzt jedoch nicht die Gabe ewiger Jugend, ihre Glieder vertrocknen; nachdem sie den ganzen lärmenden Tag, den arbeitsreichen Sommer hindurch gesungen, stirbt sie; aus diesem Grunde stellte der griechische Mythos den alten Tithon als in eine Cicade verwandelt dar.² Die Cicade wird im Frühling aus dem Speichel des Kuckuks wiedergeboren, und am Morgen aus dem Thau der Aurora; die beiden Berichte entsprechen einander. Die Cicade des Sommers erscheint, und der Kuckuk des Frühling verschwindet; daher der Volksglaube, dass die Cicaden mit dem Kuckuk Krieg bis aufs Aeusserste führen, indem sie ihn unter seinen Flügeln angreifen; daher glaubt man, dass der Kuckuk seine eigene Amme verschlingt; die Aurora verschlingt die Nacht; der Frühling verschlingt den Winter.

¹ *Περὶ ζώων ιδιότητος*, XXIV, mit den Bemerkungen des Joachim Camerarius.

² Plutarch führt in der *Vita Sullae* unter den Vorzeichen des Bürgerkrieges zwischen Marius und Sulla auch das an, dass ein Sperling eine Cicade zerriss, von welcher er einen Theil im Tempel der Bellona liess, während er den anderen davontrug.

KAPITEL V.

**Der Kuckuk, der Reiher, das Haselhuhn, das Rebhuhn, die Nachtigall,
die Schwalbe, der Sperling und der Wiedehopf.**

Der kokila oder indische Kuckuk ist für den indischen Dichter, was die Nachtigall für den persischen und die der anderen indogermanischen Nationen ist. Sein Gesang wird mit den ausgesuchtesten Epitheten belegt; eines der häufigsten ist: *hridaya-grahin*, herzraubend. *Koka*, ein Synonym von *kokila*, kommt schon in einem vedischen Hymnus vor.¹ Der indische Commentator erklärt es durch: *ćakravāka*, was so viel als „Reiher“ sein muss, obwohl es die WW. durch „*anas casarca*“ wiedergeben. *Ṛigv.* I, 42 und 43 kommt ein Vogel vor, der sowohl an der Natur des Kuckuks wie der des Reiherers oder des Brachvogels theilhat. A. a. O. „lässt der Vogel, schreiend, voraus sagend, was kommen wird, seine Stimme fahren, wie der Bootsmann sein Boot;“ er wird angerufen, „dass er von gutem Vorzeichen sei“, dass „der Falke ihn nicht treffe, noch der Geier, noch der Bogenschütze ihn treffe mit Pfeilen,“ „dass er gegen die unheilvollen westlichen Regionen hin rufe und segensreiche, glückbedeutende Worte spreche, dass er der östlichen Seite des Hauses zurufe mit segenverheissenden Worten.“² In diesem prophetischen Vogel, welcher von der *Bṛihaddevatā* als *kapiṅgala* erklärt wird, sieht das *Pet. WB.* das Haselhuhn, welches auch durch *titiri* (Rebhuhn) gegeben wird. Eine brahmanische Sage verwandelt die Schüler *Vaiçampayanas* in Rebhühner, die auf die Vedas des *Yāgñavalkya* loshacken. Die Schüler des *Vaiçampayana* sind die Compileratoren des *Taittiriya-Veda*, oder Rebhuhn-Veda, oder auch schwarzen Veda. Die Vedas vertreten in der orientalischen Sage bisweilen die Stelle des verzauberten Ringes. In der westlichen Sage wird der Teufel oder das schwarze Unge-

¹ *Ṛigv.* VII, 104, 22.

² *Kanikradag ganusham prabruvāna iyarti vācam ariteva nāvam sumaṅgalaç ěa çakune bhavāsi mā tvā kā ěid abhibhā viçvyāvidat. Ma tvā çyena ud vadhin ma suparṇo mā tvā vidad iṣhumān vīro astā; pitryāmanu pradiçam kanikradat sumaṅgalo bhadravādi vadeha. Ava kranda dakshināto gṛihānām sumaṅgalo bhadravādi çakunte; Ṛigv.* II, 42.

Gubernatis, die Thiere.

heuer ein Hahn, um die Perle oder den Ring des jungen Helden aufzupicken. In den Schriften des Hieronymus und des Augustinus lesen wir auch, dass der Teufel oft die Gestalt eines Rebhuhnes annimmt.¹ Das indische tittiri erscheint wieder in dem russischen tietieriev (Haselhuhn). In einem Märchen bei Afanassieff II giebt der Pfau einem Bauer ein goldenes Haselhuhn für ein Gericht kissél, das aus einem Haferkorn gemacht ist, welches in einem Düngerhaufen gefunden wurde (eine Variation der bekannten Fabel von dem Hühnchen und der Perle). Das Haselhuhn findet das Korn. Bei Afanassieff V sitzt ein Haselhuhn auf dem Eichbaum, vermittelt dessen der Bauer-Held in den Himmel kommen soll; es fällt herab, von der Kugel einer Flinte getroffen, die von selbst losgegangen ist, weil ein aus dem Baum hervorbrechender Funke auf das Pulver gefallen ist und die Ladung hat explodiren machen. Das Rebhuhn und der Bauer kommen in Volkssagen oft in Verbindung mit einander vor. Die Schuhe, welche der Bauer für Rebhühner nimmt, sind sprichwörtlich. Odoricus Forjuliensis spricht in seinem Itinerarium von einem Mann in Trapezunt, welchen viertausend Rebhühner begleiten; ging er umher, so flogen die Rebhühner über ihm in der Luft; ging er schlafen, so kamen auch die Rebhühner herab. Nach dem Ornithologus ritten die Zwerge, in dem Kriege gegen die Kraniche, auf Rebhühnern. Ein aussergewöhnlicher Grad von Intelligenz und prophetischer Kraft wird diesen Vögeln zugeschrieben. Aldrovandi versichert in seiner Ornithologia, dass zahme Rebhühner laut schreien, wenn Gift im Hause bereitet wird. Das Rebhuhn hiess im Alterthum auch daedala, sowohl wegen seiner Intelligenz als wegen der Fabel, nach welcher Talos, der Neffe des Daedalus, der Erfinder der Säge, von seinem Oheim und Meister von der Burg zu Athen herabgestürzt und von den mitleidigen Göttern in ein Rebhuhn verwandelt wurde.

Doch um auf unseren Ausgangspunkt zurückzukommen, d. h. auf den indischen kapińgala, so müssen wir bemerken, dass Prof. Kuhn² in ihm viel mehr den Kuckuk als das Haselhuhn sieht. Eine Legende der Bṛihaddevatâ belehrt uns, dass Indra, be-

¹ St. Antonius von Padua sagte von dem Rebhuhn: „Avis est dolosa et immunda et hypocritas habentes, ut dicit Petrus, oculos plenos adulterii et incessabilis delicti signa.“ — Πέδιμος ποίς, Rebhuhn-Fuss, bedeutet im griechischen Sprichwort einen betrügerischen Fuss.

² Indische Studien, I, 117. 118.

gierig, bestungen zu werden, ein kapiñgala wurde und sich zur Rechten des weisen Mannes setzte, der durch das Verdienst seiner Lobgesänge in den Himmel erhoben werden wollte; der Weise erkannte mit dem Auge des Sehers in dem Vogel den Gott und sang als Lobpsalmen die beiden vedischen Hymnen, deren einer mit dem Worte stutim beginnt.¹ Der Gott Indra findet sich wieder in Gestalt eines Kuckuks, kokila, im Râmâyana,² wo er die Nympe Rambhâ sendet, den ascetischen Viçvâmitra zu verführen; um ihre Anziehungskraft noch zu vergrössern, setzt er sich in Gestalt eines lieblich singenden Kuckuks neben sie. Doch Viçvâmitra durchschaut mit dem Auge des strengen Büssers, dass das eine Versuchung Indras ist, und der Nympe fluchend, verdammt er sie, ein Stein im Walde zu werden und zehntausend Jahre lang zu bleiben.

Theil I, Kap. I sahen wir schon den Kuckuk in Verbindung mit dem donnernden Zeus und als den indiscreten Beobachter himmlischer Liebesverhältnisse und als Agenten in denselben. Im Tuti-Name³ haben wir statt des Kuckuks die Nachtigall. Diese lacht über den betrogenen Vezir. Der König will wissen, worüber sie lacht, und Gulfishân klärt ihm das Räthsel auf, nicht sowohl weil er im Stande ist, die Sprache der Vögel zu verstehen, als vielmehr, weil er von dem Gefängniss aus, in das er gesteckt worden war, die geheime Liebe der falschen Vezirsfrau mit dem Oberelephantenführer beobachtet hat.

In dem griechischen Mythos von Tereus finden wir mehre der bisher genannten Vögel vereinigt, dazu noch die Schwalbe; der Fasan nimmt die Stelle des Rebhuhnes ein, und der Wiedehopf die des Kuckuks. Itys, den sein Vater Tereus, ohne es zu wissen, gegessen hat, wird ein Fasan; Tereus, der die Procne verfolgt, wird ein Wiedehopf; Procne, die vor ihm flieht, wird in eine Schwalbe verwandelt; Philomela, die Schwester Procnes, der von Zeus die Zunge ausgeschnitten war, um sie am Sprechen zu hindern, nahm die Gestalt einer Nachtigall an; daher sagt Martial:

„Flet Philomela nefas incesti Tereos, et quae
Muta puella fuit, garrula fertur avis.“

¹ Stutiñ tu punar evéchanam indro bhûtvâ kapiñgalañ
Risher gîgamishor açam vavâçe prati dakshinâm
Sa tam âraheña samprekshya çakshushâ pakshirûpinam
Parâbhyañ api tushtâva sûktâbhyâm tu kanikradat.

² I, 66.

³ II, p. 74 ff.

Bezüglich des Wiedehopfes sind mehre Vorstellungen im Umlauf, welche denen von dem Kuckuk und der Schwalbe entsprechen. In einigen Gegenden Italiens heisst er das Märzhähnchen oder das Maihähnchen, weil er in diesen Monaten erscheint. Er kündigt den Frühling an. Die Alten sahen seinen Gesang vor der Reife des Weines als ein Vorzeichen einer reichlichen und guten Weinernte an. Er besitzt die Fähigkeit, Geheimnisse zu errathen; wenn er schreit, so kündigt er an, dass Füchse im Gras verborgen sind; klagt er seufzend, so bedeutet das Regen; vermittelt eines gewissen Krautes erschliesst er geheime Plätze.¹ Nach Cardanus sieht der, der seine Schläfen mit Wiedehopfblut bestreicht, wunderbare Dinge im Traume. Albertus Magnus sagt uns, dass wenn ein alter Wiedehopf blind wird, seine Jungen seine Augen mit dem Kraut, das verschlossene Plätze öffnet, bestreichen, und dass er wieder sehend wird. Es stimmt das vollständig zu einem indischen Märchen (einer Variation der Lear-sage), welches Aelian erzählt, und nach welchem ein König von Indien mehre Söhne hatte; der jüngste wurde von den anderen schlecht behandelt, die schliesslich auch ihren Vater misshandelten und vertrieben. Der jüngste Bruder allein blieb seinen Eltern treu und folgte ihnen; doch während sie auf der Flucht waren, starben sie vor Müdigkeit; der Sohn öffnete mit seinem Schwerte sein eigenes Haupt und begrub darin seine Eltern; die Sonne, von diesem Anblick gerührt, verwandelte den Jüngling in einen schönen Vogel mit einem Kamm. Doch kann dieser Vogel mit dem Kamm statt des Wiedehopfes auch die Lerche sein, von welcher die Griechen eine ähnliche Sage hatten.

Der Kuckuk ist der Vogel des Frühlings; sobald er erscheint, lassen sich die ersten Donnerschläge, die Verkünder der heissen Jahreszeit, im Himmel hören. Nach Isidor ist es der Habicht, der den faulen Kuckuk aus fernen Gegenden bringt. Zur Zeit des Plinius glaubte man, der Kuckuk werde von dem Falken geboren, und Albertus Magnus versichert: „Cuculus quidam componitur ex Columba et Niso sive Sparverio; alius ex Columba et Asture, mores enim habet ex utroque compositos.“ Es kann, zoologisch gesprochen, nichts Verkehrteres geben; doch sofern der Blitz den Donner trägt, kann der mythische Falke sehr wohl den Kuckuk tragen, resp. ihn hervorbringen. Ferner sind die Gewohnheiten des Kuckuks sehr sonderbar, und haben nichts mit denen des Falken und der Taube, oder

¹ Vgl. das Kap. über den Specht.

eines anderen Thieres gemein. Es ist bekannt, dass sich unter den indischen Namen des Kuckuks auch die: anyapushta und anyabhrita finden, welche bedeuten: „von einem Anderen genährt“ (die Krähe heisst anyabhrit oder Ernährer Anderer, weil sie die Eier des Kuckuks pflegt, welche dieser übrigens in die Nester viel kleinerer Vögel legt). Aus dieser sonderbaren Gewohnheit des Kuckuks schloss man natürlich, dass sich der männliche Kuckuk mit dem Weibchen des fremden Vogels, dem er später die Eier anvertraute, begattete, so dass diese Eier Bastardeier des Weibchens, das sie ausbrütet, wären. Wir sahen vorhin Indra als Kuckuk und als Verführer; Indra als Ehebrecher ist auch populär in der Sage von Ahalyâ, in welcher der Hahn als der indiscrete Verräther der geheimen Liebe Indra's erscheint. In einem Volksliede aus der Bretagne flösst die böse Stiefmutter ihrem Sohne den Verdacht ein, dass sein junges Weib ihn verräth, mit den Worten: *préservez votre nid du coucou.*¹

Der Kuckuk ist die Sonne oder der Sonnenstrahl in der Finsterniss, oder noch öfter der Donnerkeil, der in der Wolke verborgen ist. Dâtyuha ist einer der indischen Namen des Kuckuks und auch der Wolke, aus welcher allein der Kuckuk der Sage nach trinkt. Als verborgene Sonne ist der Kuckuk bald ein abwesender Gatte, ein Hausherr auf Reisen oder im Walde, bald ein Verführer, der in geheimem Liebesverkehr mit dem Weibe eines Anderen steht. In jedem Falle ist er oft ein phallisches Symbol und ergetzt sich deshalb an Mysterien. Er sitzt auf dem Scepter der Hera, der Beschützerin der Heirathen und Geburten, während Zeus selbst, der Donnerer, ihr ehebrecherischer Bruder, *κόκκυξ*, Kuckuk, heisst, weil er sich, um nicht erkannt zu werden, in Gestalt eines Kuckuks in Heras Schooss verborgen hatte. Daher wurde der Gesang des Kuckuks als ein gutes Vorzeichen für jeden Heirathslustigen betrachtet. In dem Montferratensischen Volksliede, welches bei den Ostereiern gesungen wird, wird der Gutsherr in versteckter Weise darauf aufmerksam gemacht, dass es Zeit ist, seine Töchter zu verheirathen. In schwedischen und dänischen Volksmährchen bringt der Kuckuk dem Ehepaare die Hochzeitsnuss. Das Alles nur, weil der Kuckuk eine phallische Bedeutung hat, weil er Mysterien liebt, und weil er nur im Frühling, in der Zeit der Liebe erscheint. Uebrigens wird auch der Kuckuk als treuloser Ehemann betrachtet; so nennt in der

¹ Villemarqué, Barsaz Breiz, 6. éd. p. 493.

Asinaria des Plautus eine Frau ihren Mann cuculus, weil er es mit anderen Weibern hält. Der Kuckuk ist also eigentlich der treulose Gatte, der heimliche Liebhaber. Der Kuckuk ist der Spötter; wenn die Kinder Verstecken spielen, so pflegen sie in Deutschland und in Italien, wie auch in England dem, der sucht, „Kuckuk“ zuzurufen. Das lateinische Wort cucu, mit welchem die Winzer, welche zu spät kamen, der Verspottung ausgesetzt wurden, der entsprechende piemontesische Brauch (vgl. Theil I, Kap. I), und der italienische Ausdruck cuculiare, für: „lächerlich machen“, zeigen den Kuckuk als ein schlaues Thier. Er ist der erste der Wandervögel, so heisst es, der erscheint, der letzte, der verschwindet. In Deutschland glaubt man, dass die Weinbeeren schwer reifen, wenn der Kuckuk noch nach dem Johannis-tage singt. Er ist der willkommene Bote des Frühlings¹ auf dem

¹ Das altenglische Volkslied feiert ihn als den Bringer des Sommers:
„Sumer is icumen in, lhude sing cucu.“

Das altangelsächsische Lied von St. Guthlak macht den Kuckuk zum Propheten des Jahres (geacas gear budon). Das alte deutsche Mailied bewillkommt ihn mit den Worten:

„Der Kuckuk mit seinem Sange macht Jedermann froh.“

Das schottische Volkslied liebkost ihn folgendermassen:

„The cuckoo 's a fine bird, he sings as he flies;
He brings us good tidings, he tells us no lies.
He sucks little bird's eggs to make his voice clear,
And when he sings ‚cuckoo‘, the summer is near.“

Bei Shakspeare (Love's Labour Lost, V, 2) stellt die Eule den Winter, der Kuckuk den Frühling dar: „This side is Hiems, winter, this Ver, the Spring; the one maintained by the owl, the other by the cuckoo.“ — In einer mittelalterlichen lateinischen Ecloge (bei Uhland, Schriften III) wird der Tod des Kuckuks in folgenden Versen beklagt:

„Heu cuculus nobis fuerat cantare suetus,
Quae te nunc rapuit hora nefanda tuis?
Omne genus hominum Cuculum complangat ubique!
Perditus est cuculus, heu perit ecce meus.
Non pereat Cuculus, veniet sub tempore veris
Et nobis veniens carmina laeta ciet.
Quis scit, si veniat? timeo est submersus in undis,
Vorticibus raptus atque necatus aquis.“

Ein deutsches Volkslied zeigt uns den nassen, dann von der Sonne getrockneten Kuckuk:

„Ein Kuckuk auf dem Zaune sass,
Kuckuk, kuckuk!
Es regnet sehr und er ward nass.“

Lande, wo er die Bauern zur Arbeit ruft. Hesiod sagt, dass es Zeit ist zu pflügen, wenn der Kuckuk auf dem Eichbaum ruft.

Da jedoch der Kuckuk nur selten sich zeigt, da er wesentlich die in den Wolken verborgene Sonne ist, und da wir wissen, dass diese Sonne sich von verschiedenen Seiten zeigt, als weiser Held, der in Alles eindringt, als unerschrockener Held, der jeder Gefahr trotzt, als verrathener Held, als getäuschter Gatte, als Verräther, als Ungeheuer oder Dämon, so zeigt sich auch der Kuckuk von einer unangenehmen und unheilbringenden Seite. Der Treulose, der heimlich die Frau eines Anderen besucht, wird der abwesende Gatte, der auf Reisen ist, der Ehemann im Walde, während seine Frau zu Hause Gäste bewirtheht; oder auch der Ehemann, der schläft, während seine Frau nur zu wach ist; daher der Vers des Plautus:

„At etiam cubat cuculus, surge, amator, i domum,“

und das französische cocu (daneben coucouil, couquiol, cucuault¹) zur Bezeichnung des Ehemannes einer treulosen Frau. Bei Aristophanes heissen unfähige und unerfahrene Männer *κόκκυες*. Nach Plinius bringt ein mit einem Hasenfell gebundener Kuckuk Schlaf (d. h. die Sonne verbirgt sich, der Mond erscheint, und die Welt fällt in Schlaf). Nähert sich der Kuckuk einer Stadt und kommt er hinein, so bedeutet das Regen (d. h. die in Wolken verborgene Sonne bringt Regen). Bei Plutarch (*Vita Arati*) fragt der Kuckuk die anderen Vögel, warum sie vor seinem Anblick fliehen, da er doch nicht wild sei; die Vögel antworten, dass sie in ihm den künftigen Falken fürchten. Der Kuckuk, der sich auf den Speer Luitprand's, des Königs der Longobarden niederliess, wurde von diesen als ein Unglückszeichen betrachtet, als ob der Kuckuk ein Unglücksvogel wäre. In Italien sagen wir „die Jahre des Kuckuks“, und im Piemontesischen „so alt wie ein Kuckuk“, um hohes Alter zu bezeichnen. Eine mittelalterliche Ecloge schreibt dem Kuckuk die Jahre der Sonne zu. Da Niemand sieht, wie der Kuckuk verschwindet (der Glaube, dass er von den Cicaden getödtet wird, ist nicht in all-

Darnach da kam der Sonnenschein,
Kuckuk, kuckuk!

Der Kuckuk der ward hübsch und fein.“

— Vgl. auch „die Entstehung des Kuckuks“ bei Hahn, *Albanesische Märchen*, II, 144. 316.

¹ Du Cange, s. v. cuculus.

gemeine Aufnahme gekommen), so wird angenommen, dass er niemals stirbt, dass es immer derselbe Kuckuk ist, der ein Jahr wie das andere in demselben Walde singt. Und sofern er unsterblich ist, muss er Alles gesehen haben und Alles wissen. Man fragt den Kuckuk, wie viele Jahre man noch leben wird. Der Frager zählt dieselben nach der Zahl der Schläge des Kuckuks.

Wir sagten im Beginn dieses Kapitels, dass der kokila die Nachtigall der indischen Dichter ist und mit dieser vollständig gleichsteht. Wir bemerkten soeben aber auch, dass der Kuckuk auch eine phallische Bedeutung hat. In dem Kapitel über den Esel sahen wir, dass von diesem häufig dasselbe gilt. Diese drei Thiere finden sich zusammen in der bekannten Fabel von dem Kuckuk, der sich mit der Nachtigall um den höheren Rang im Singen streitet. Der Esel, den man wegen seiner langen Ohren für den besten Kritikus in Sachen der Musik hält, erklärt sich für den Kuckuk. (In der schönen Kriloffschen Fabel ist der von dem Esel vorgezogene Vogel nicht der Kuckuk, sondern der Hahn; die Nachtigall heisst darin die Sängerin der Liebe). Darauf appellirt die Nachtigall mit melodischem Sange an den Menschen.¹

Ein deutsches Lied aus dem XVI. Jahrhundert² stellt die Nachtigall dem Kuckuk gegenüber, indem sie singe, springe und immer lustig sei, wenn die anderen Vögelchen schweigen.

Nach Plinius sprachen die Nachtigallen der jungen Cäsaren, der Söhne des Claudius, griechisch und lateinisch, und dachten darauf, jeden Tag etwas Neues zu lernen. So spricht der Ornithologus von zwei Nachtigallen, welche sich im Jahre 1546 in Regensburg stritten, welche am besten deutsch spräche; in einer dieser Discussionen wurde der Krieg zwischen Karl V. und den Protestanten vorausgesagt. Bei Afanassieff VI, 46 singt eine Nachtigall in einem Käfig schmerzlich; der Alte, der sie besitzt, sagt zu seinem Sohne Basil, er wolle sein halbes Vermögen darum geben, zu wissen, was die Nachtigall mit diesem wehmüthigen Gesange sagen wolle. Der Knabe, der die Sprache der Vögel versteht, sagt seinen Eltern eine Prophezeiung der Nachtigall voraus, dass sie eines Tages ihm dienen würden. Der Vater ist empört; eines Tages, als der Knabe schläft, schleppt er ihn in ein Boot und setzt dieses in das Meer. Die Nachtigall verlässt sofort das Haus und setzt sich auf die Schulter des Knaben. Ein Schiffs-

¹ Vgl das Kap. über den Pfau.

² Uhland, Schriften III, 25.

capitain findet den Knaben und die Nachtigall und nimmt sie zu sich; die Nachtigall verkündet Sturm und Piraten. Schliesslich kommen sie in eine Stadt, wo der Königspalast von drei Krähen besetzt ist, welche Niemand trotz aller Bemühungen fortjagen kann; der König verspricht dem, der sie vertreibt, das halbe Reich und seine jüngste Tochter; wer es versucht, ohne Erfolg zu haben, ist dem Tode verfallen. Der Knabe stellt sich auf Anweisung der Nachtigall und sagt dem König, die beiden Krähen seien mit ihrem Jungen da, um einen Bescheid zu erhalten, ob die junge Krähe ihrem Vater oder ihrer Mutter gehöre (wir sahen eine ähnliche indische Legende in dem Kap. über den Hund). Der König sagt: „dem Vater“; die junge Krähe fliegt mit dem Vater davon, während das Weibchen eine andere Richtung nimmt. Der Knabe heirathet die Prinzessin, wird ein grosser Herr, erhält die Hälfte des Reichs, macht Reisen, und ist eine Nacht ohne ihr Wissen der Gast seiner eigenen Eltern, die ihm Wasser zum Waschen bringen. So hat sich die Prophezeiung der Nachtigall erfüllt. In der russischen Volkslegende von Ilia Muromietz (Elias von Murom) heisst das räuberische Ungeheuer, welches von des Helden Pfeil getödtet wird, Nachtigall (Salavéi). Es hat sein Nest auf zwölf Eichen gebaut und tödtet Alle, die ihm in den Weg kommen, durch blosses Pfeifen.¹ In Sömunds Edda sagt der Zwerg Allwis von dem Winde, er werde von den Menschen Wind, von den Göttern Landstreicher, von den Riesen Weiner, von den Alfen Brüller und in dem Höllenraum, d. h. in den unterirdischen Gegenden Pfeifer genannt; das russische dämonische Nachtigall-Ungeheuer dürfte also als der Wind in der Dunkelheit erscheinen.

Die Nachtigall wird, gleich dem Kuckuk, von der Sappho Botin des Zeus genannt (bald die Sonne, bald der Mond, bald der Wind, bald der Donner, welcher Regen ankündigt). Sie zeigt sich auch von einer unheilvollen Seite unter dem Namen *παιδολέτωρ*, Kindermörder, den ihr Euripides giebt. In einem Volksliede der Bretagne² wehklagt die Nachtigall, dass der Monat Mai mit seinen Blumen vorbei ist. In einem andern Liede aus der Bretagne scheint die Nachtigall dieselbe phallische Bedeutung zu haben, wie im Tuti-Nam e. Während der Nacht ist ein Weib unruhig wegen der Nachtigall (des Mondes); ihr Gatte hat sie in einem Netz gefangen,

¹ Vgl. Afan. I, 12.

² Villemarqué, *Barsaz Breiz*, 6. éd. p. 392.

und lacht, als er sie hat.¹ Die Nachtigall ist, wie ihr Name in den germanischen Sprachen zeigt, die Sängerin der Nacht, und ein nächtlicher Vogel. Und als solcher, als ein Vogel, der im Verborgenen singt, ergetzt die Nachtigall (gleich dem Monde) Verliebte, welche sie zu ihrem geheimen und geheimnissvollen Boten in deutschen und französischen Volksliedern machen. Im Pentamerone V, 3 macht das Mädchen Betta einen Kuchen, der die Gestalt eines schönen Jünglings mit goldenen Haaren hat; Dank der Liebesgöttin spricht der Kuchen-Jüngling und geht auch, und Betta heirathet ihn; doch eine Königin beraubt sie seiner. Betta geht ihn suchen; eine alte Frau giebt ihr drei Wunderdinge, vermittelt deren Betta von der Königin die Erlaubniss erhält, während der Nacht bei ihrem Knaben, der der Gemahl der Königin geworden ist, zu schlafen; eines dieser drei Wunderdinge ist ein goldener Käfig mit einem Vogel aus Edelsteinen und Gold, welcher gleich einer Nachtigall singt. In deutschen Volksliedern suchen Verliebte die Nachtigall durch Gold günstig zu stimmen, doch sie antwortet, sie wisse nicht, was sie damit anfangen solle; die Nachtigall (gleich dem Kuckuk, welcher den Heirathen günstig ist) hilft bald den Liebenden, bald zwingt sie sie zur Trennung. In einem englischen Volksliede² gehen zwei Liebende zusammen in den schattigen Wald, wo die Nachtigallen singen; das Mädchen wird von der Nachtigall erschreckt; doch als sie ihren Liebsten geheirathet hat, fürchtet sie nicht mehr den finstern Wald noch der Nachtigall Schlagen. Wie auch die Phantasie der Dichter solche Sagen ausgeschmückt hat, ihr phallischer Ursprung lässt sich immer noch verfolgen. Ein deutsches Volkslied sagt, dass die Sonne, d. h. der Tag, die Nachtigall austrocknet. Nach Hochzeitsbrauchen des Volkes ist es eine grosse Schande, wenn sich das junge Paar nach der Brautnacht von der Sonne im Bett überraschen lässt; daher der Streich, den dem jungen Ehemann seine Freunde zu spielen pflegen, indem sie die Fensterladen schliessen, damit die Strahlen der Morgensonne nicht in das Gemach dringen.

¹ „Quand il le tint, se mit a rire de tout son coeur. Et il l'etouffa, et le jeta dans le blanc giron de la pauvre dame. Tenez, tenez, ma jeune epouse, voici votre joli rossignol; c'est pour vous que je l'ai attrape; je suppose, ma belle, qu'il vous fera plaisir;“ Villemarqué, Barsaz Breiz, 6. ed. p. 154.

² Dixon, Ancient Poems, Ballads and Songs of the Peasantry of England; vgl. auch Ralston, Songs of the Russian People, über die Sagen von Kuckuk und Nachtigall in Russland.



Die Schwalbe hat dieselbe mythische Bedeutung wie der Kuckuk; sie ist der frohe Bote des Frühlings, der aus dem finsternen Winter auftaucht. Zur Winterszeit ist die Schwalbe unglückbringend; im Fröhling dagegen segenbringend.

Im Piemontesischen heisst die Schwalbe das Hühnchen des Herrn. In der Edda rathen sieben Schwalben, eine nach der anderen, dem unentschlossenen Sigurd, das Ungeheuer, welches die Schätze bewacht, zu tödten. Sigurd folgt dem Rathe der Schwalben, findet und erlangt das verborgene Gold und gewinnt sein Weib wieder (die Sonne heirathet den Fröhling, die blühende und grünende Erde, wenn die Schwalben kommen und zu singen beginnen). Im Pentamerone IV, 5 blendet die Schwalbe die Hexe, welche sie aus ihrem Neste vertrieben hatte (der Winter zwingt die Schwalben, fortzuziehen; die heisse und glänzende Jahreszeit zerstreut die winterliche Dunkelheit). In Deutschland heissen die Schwalben Vögel der Madonna; St. Franciscus nannte die Schwalben seine Schwestern. Im Oberinntal glaubt man, dass sie dem Herrgott den Himmel bauen halfen. In Deutschland, wie in Italien werden die Schwalben als Vögel von der besten Vorbedeutung betrachtet; es ist eine Todstunde, sie zu tödten, oder ihre Nester zu zerstören. In Deutschland und Ungarn giebt die Kuh dessen, der ein Schwalbennest zerstört, keine Milch mehr, oder aber mit Blut vermischte. Es ist rathsam, immer ein Fenster offen zu haben, weil eine Schwalbe, die ins Haus kommt, jede Art von Glück hineinbringt, ebenso glaubt man, dass Gäste Glück ins Haus bringen, und das ist ein schöner Glaube, der Jeden ehrt und eines der deutlichsten Zeichen der geselligen Natur des Menschen ist. In den Vögeln des Aristophanes werden die Schwalben mit dem Bau des Hauses der Vögel betraut. Solinus schreibt, dass sogar die Raubvögel die Schwalbe, als einen heiligen Vogel, nicht anrühren dürfen. Nach Arrian weckte eine Schwalbe, welche um den Kopf des schlafenden Alexander schwirrte, durch ihr Zwitschern den grossen Eroberer, um ihn vor den Machinationen, die in seiner Familie gegen ihn geplant wurden, zu warnen. In einer Fabel warnt die Schwalbe die Henne, nicht auf den Eiern der Schlange zu sitzen. Schwalben wurden im Alterthum bei Kriegen als Boten gebraucht. Nach Plinius giebt der Kopf einer am Morgen gut genährten Schwalbe, bei Vollmond abgeschnitten, in Leinwand gebunden und aufgehängt, ein vortreffliches Mittel gegen Kopfschmerzen ab.

Doch antwortet in einer Fabel, in welcher die Schwalbe mit

ihrer Schönheit prahlt, die Krähe, dass sie immer gleich schön, die Schwalbe es aber nur im Frühling sei. In einer anderen Fabel, in dem Briefe des Hilgen Gregorius von Nazianz an den Prinzen Selenus, prahlten die Schwalben gegentüber den Schwänen damit, dass sie vor der grossen Masse zwitschern, während jene nur für sich singen, und auch das wenig und an abgelegenen Orten. Die Schwäne antworten, dass es besser ist, wenig und gut einer ausgewählten Gesellschaft vorzusingen als der Allgemeinheit viel und schlecht. Die Griechen rathen in einem Sprichwort den Menschen, keine Schwalben unter ihrem Dache zu halten, d. h. vor Schwätzern auf der Hut zu sein. Die Schwalbe beginnt hier offenbar, wie in der mythischen Tragödie von Tereus, sich von einer unheilvollen Seite zu zeigen, weshalb Horaz sie nennt:

„Infelix avis et Cecropiae domus
Aeternum opprobrium.“

Die Schwalbe, schön und segensreich im Frühling, wird hässlich und fast diabolisch in den anderen Jahreszeiten. Daher hielten es die Alten für ein schlechtes Zeichen, von Schwalben zu träumen. Nach Xenophon ging die Erscheinung von Schwalben der Expedition des Cyrus gegen die Scythen vorher und zeigte so den unglücklichen Ausgang derselben an. Dasselbe Vorzeichen geben die Schwalben dem Darius, als er gegen die Scythen zieht, und dem Antiochus, welcher mit den Parthern kämpft. Es heisst auch, dass Pythagoras in seinem Hause keine Schwalben haben wollte, weil sie insektenfressend wären. Bei Suidas heisst das pudendum muliebres *χελιδών*; vielleicht als solches wurde die Schwalbe im Gegensatz zum Sperling, der ein bekanntes phallisches Symbol ist, (gleich den Tauben) als der Venus heilig dargestellt.¹ Der Sperling zerstört das Nest der Schwalbe, wie ein deutsches Volkslied diese sagen lässt:

„Als ich auszog, auszog,
Hatt' ich Kisten und Kasten voll,
Als ich wiederkam, wiederkam,
Hatt' der Sperling,
Der Dickkopf, der Dickkopf
Alles verzehrt.“

Die Schwalbe ist auch eine diabolische, finstere Gestalt, welche, durch Bezauberung der Hexe, das schöne Mädchen annimmt, als

¹ Currum Deae prosequentes gannitu constrepenti lasciviunt Passeres;
Apulejus, *Asinus Aureus* VI.

es sich bei dem Brunnen (d. h. bei dem Ocean der Nacht oder des Winters) befindet.¹

¹ Eine Frau aus Antignano bei Livorno erzählte mir einst die Geschichte von einer schönen Prinzessin, welche auf einem Baum die Rückkunft ihres Gatten erwartete, der ihr Kleider kaufen gegangen war. Während sie wartet, kommt eine Negerin herbei, um Kleider zu waschen, und sieht im Wasser das Spiegelbild der schönen Prinzessin. Sie veranlasst sie herabzukommen, indem sie ihr das Haar zu kämmen anbietet, und steckt ihr einen Nagel in den Kopf; die Prinzessin verwandelt sich in eine Schwalbe. Die Negerin nimmt ihre Stelle bei dem zurückkehrenden Gatten ein. Die Schwalbe lässt sich von diesem fangen; ihren Kopf streichelnd findet er den Nagel und zieht ihn heraus; die Schwalbe wird wieder die schöne Prinzessin. Dasselbe Märchen wird noch ausführlicher im Piemontesischen, in anderen Theilen Toscana's, in Calabrien und sonst erzählt; doch haben wir statt der Schwalbe die Taube, wie auch im Tuti-Name.

KAPITEL VI.

Die Eule, die Krähe, die Elster und der Storch.

Die Eule, die Krähe, die Elster und der Storch stehen im Mythos in inniger Beziehung zu einander. Um eine Vorstellung von dem Ungeheuer zu geben, welches in der Nacht umherwandert, vergleicht der *Rigveda* dasselbe mit einer *khargalâ*,¹ was wahrscheinlich eine Eule ist (auch *naktaçara* gen.); er weist auch den Frommen an, den Tod und den Gott des Todes durch Beschwörungsformeln zu vertreiben, wann die Eule ihr hässliches Geschrei ausstösst und wann der *kapota* oder die schwarze Taube das Feuer berührt² (so lesen wir auch bei Menander: „wenn die Eule schreit, haben wir Grund, furchtsam zu sein“); im *Pañcātātra*³ vergleicht der König der Krähen ebenfalls die feindliche Eule, welche gegen Nacht kommt, mit dem Gott der Todten (dem Gott *Yama*). In Ungarn heisst die Eule der Vogel des Todes. Im *Mahābhārata*⁴ wird der Geist des Bösen, welcher hell sieht, im Trüben fischt, und in seinen abscheulichen Handlungen Geschick und Glück zeigt, mit der Eule verglichen, welche (wahrscheinlich als Mond) jede Gestalt in der Nacht unterscheidet. Im *Mahābhārata* ferner⁵ tödtet die Eule die Krähen bei Nacht, während sie schlafen. Im *Rāmāyana*⁶ streitet die Eule (als Mond) mit dem Geier (der Sonne), der sich ihres Nestes bemächtigt hatte; die beiden Streitenden appelliren an *Rāma*, der jeden von Beiden fragt, wie lange ihm das Nest gehört habe; der Geier antwortet: „so lange die Erde mit Menschen bevölkert ist;“ die Eule: „so lange die Erde mit Bäumen bedeckt ist.“ *Rāma* entscheidet mit Recht zu Gunsten der Eule, indem er bemerkt, dass sie einen älteren Anspruch hat, da es schon vor den Menschen Bäume gab,

¹ *Pra yā gīgāti khargaleva naktam apa druhā tanvañ gūhamānā; Rigv. VII, 104, 17.*

² *Yad ulūko vadati mogham etad yat kapotaḥ padam agnāu kṛiṇoti, yasya dūtaḥ prahita esha etat tasmāi yamāya namo astu mṛityave; Rigv. I, 165, 4.*

³ III, 73.

⁴ III, 15128, und *Hitopadeça* IV, 47.

⁵ III, 308; X, 38.

⁶ VI, 64.

und ist daran, den Geier zu bestrafen, als er davon absieht, indem er erfährt, dass der Letztere einst der König Brahmadata war, der von dem weisen Gautama verurtheilt wurde, ein Geier zu werden, weil er diesem Büsser einst Fleisch und Fisch zur Speise angeboten hatte. Râma berührt den Geier, und dieser nimmt sofort seine menschliche Gestalt wieder an. Das dritte Buch des Pañcâtantra handelt von dem Kriege zwischen den Eulen und den Krähen. Die Vögel sind es müde, einen König wie den Garuda zu haben, der ganz nutzlos ist, an Niemanden als an den Gott Vishnu denkt und sich gar nicht die Beschützung der kleinen Vögel, seiner Unterthanen, angelegen sein lässt; sie denken darauf, einen anderen König zu wählen und wollen diese Wahl auf die Eule fallen lassen;¹ da legt die Krähe ihr Veto ein, von welcher das Pañcâtantra sagt, sie sei der schlaueste unter den Vögeln, wie der Barbier unter den Menschen, der Fuchs unter den Thieren und die Bettelmönche unter der Klerisei. Der Krieg zwischen der Eule und der Krähe (dem Mond und der dunklen Nacht) ist in der indischen Sage sehr volksthümlich; kâkâri, Feind der Krähe, ist einer der Sanskritnamen der Eule, und die kâkôlkikâ, der Eulen- und Krähenkrieg, wird, wie schon mehre Mal von den gelehrten Forschern der Chronologie der indischen Literatur bemerkt worden ist, schon in der Grammatik Pâninis erwähnt.

Bei Afanassieff IV, 30 isst die Krähe die Eier der Gänse und der Schwäne. Die Eule verklagt die Krähe aus Hass beim Adler; die Krähe leugnet zwar, wird aber doch zu Gefängnis verurtheilt.

In dem neunten Buche von des Aristoteles Thiergeschichte finde ich auch, dass die Krähe mit der Eule kämpft, deren Eier sie am Mittag zerstört, während dagegen die Eule während der Nacht die Eier der Krähe verzehrt. Im Italienischen bedient man sich des Ausdruckes: „die Eule unter den Krähen“, um eine ernste Gefahr zu bezeichnen. Bei Tzetzes finden wir auch eine Fabel, nach welcher die Krähe nahe daran war, zum König

¹ Vgl. was Du Cange aus einem Schriftstück vom Jahre 1300 anführt: „Aves elegerunt Regem quemdam avem vocatam Duc, et est avis pulchrior et major inter omnes aves, et accidit semel quod Pica conquesta fuerat de Accipitre dicto Domino Regi, et congregatis avibus, dictus Rex nihil dixit nisi quod flavit (flevit?). Vel (veluti) idem de rege nostro dicebat ipse Episcopus, qui ipse est pulchrior homo de mundo, et tamen nihil scit facere, nisi respicere homines.“

der Vögel erwählt zu werden, da sie sich mit den Federn geschmückt hatte, welche anderen Vögeln abgefallen waren; da kommt die Eule herbei (bei Babrius ist es die Schwalbe), erkennt eine von ihren Federn, rupft sie aus, und giebt damit den andern Vögeln ein Beispiel, welche binnen Kurzem die Krähe ganz kahl rupfen. (Es ist das eine Variation der bekannten Fabel von der Krähe in den Federn des Pfaus, und derselben in entgegengesetztem Sinne genommenen im Pañcātātra, wo die Krähe der kluge, die Eule der einfältige Vogel ist.) Es giebt noch andere Merkmale der Schlaueit, welche der Eule in Fabeln zugeschrieben wird; so z. B. sagte sie den anderen Vögeln vorher, dass ein Bogenschütze sie mit ihren eigenen Federn tödten werde, und rieth ihnen, die Eichen nicht wachsen zu lassen, da auf ihnen die Mistel wächst, mit der Vögel gefangen werden. Der deutsche Eulenspiegel, der boshafte Possenreisser der Sage, der einen grossen Hut trägt, gehört wahrscheinlich zu derselben mythischen Familie. Die Griechen betrachteten die Eule als eine Gestaltung der Tochter des Nykteus, des Königs von Lesbos (nach Anderen des Königs von Aethiopien; Nykteus und der schwarze Aethiope sind Beide die Nacht), welche sich in ihren Vater verliebte und ohne sein Wissen bei ihm lag; ihr Vater wollte sie tödten, doch Athene erbarmte sich ihrer und verwandelte sie in eine Eule, die jedoch, ihres Verbrechens eingedenk, immer das Licht flieht (sie ist dem Tage fern, gleich dem Monde). Die Eule war der Athene heilig, der Göttin der Weisheit, sofern sie im Dunklen sieht; der Flug des Nachtvogels war deshalb den Athenern ein Zeichen, dass die Göttin, welche ihre Stadt beschützte, gnädig gesinnt war, daher wurden die Eulen Athens sprichwörtlich. Die Eule war übrigens (nach dem Aberglauben der alten Griechen, den Plinius erwähnt) dem Dionysos feind (als Trunkenem, als leidenschaftlichem Weinliebhaber; der Mond, der den Winter regiert, bringt die Kälte, vermindert die Wärme); daher die Vorschrift der alten Medicin, dass Euleneier, drei Tage lang in Wein getrunken, Trunkenbolde mässig machen. Philostratus (in der Vita Apollonii) geht so weit zu behaupten, dass man nach Genuss eines Euleneis eine Abneigung gegen den Wein fasst, noch bevor man ihn gekostet hat. Doch wurde schon im Alterthum die Eule gewöhnlich als der gemeine und unheilbringende Vogel angesehen, der sie in Wirklichkeit ist. Es heisst von Demosthenes, dass er, bevor er ins Exil ging, erklärte, dass sich Athene an drei Furcht einflössenden Bestien ergetze: der Eule, dem Drachen und dem

Volke von Athen. Bei Aelian und bei Apulejus ist von den Eulen als von Unheil verkündenden Vögeln die Rede.' Daher wurde und wird die männliche Eule besonders in Italien, Russland, Deutschland und Ungarn als ein Vogel schlechtesten und traurigsten Charakters angesehen.¹ In dem vierten Buche von Vergils Aeneis ist der Gesang der männlichen Eule verhängnissvoll:

„Seraque culminibus ferali carmine Bubo
Visa queri et longas in fletum ducere voces.“

Die Römer reinigten die Stadt mit Wasser und Schwefel, wenn zufällig eine männliche Eule oder ein Wolf in den Tempel des Jupiter oder in das Capitol gerathen war. Nach Silius Italicus war auch die Niederlage von Cannae von der Eule prophezeit:

„Obseditque frequens castrorum limina Bubo,“

Und Ovid sagt im zehnten Buche der Metamorphosen:

„Ignavus Bubo dirum mortalibus omen;
Nam dirae mortis nuntius esse solet.“

Im fünften Buche wird Ascalaphos von Ceres in eine Eule verwandelt und verdammt, Unheil zu verkünden, weil er die Proserpina bei Jupiter angeklagt hatte, heimlich gegen das Verbot einen Granatapfel gegessen zu haben.

¹ Bei den Tataren wurden nach Aldrovandi die Federn der männlichen Eule als Amulet getragen, wahrscheinlich um dadurch die Eule selbst fernzuhalten, ebenso wie in den vedischen Hymnen der Tod selbst angerufen wird, dass er fernbleibe. Im Khorda Avesta (p. 147) verleiht eine Eulenfeder dem Zarathustra Kraft. — Wir sind bekannt mit dem unheilvollen Monde in der Gestalt Proserpina's; die Inder betrachteten Manu als verwandt mit dem Monde, mit dem er übrigens auch identificirt wurde. Manu als der erste Mensch und der Vater der Menschen ist auch der Erste der Todten. Manu giebt dem Indra den Soma. Die sterbende Sonne wird in dem Reiche des Todes mit dem Monde vertauscht; doch von dem Reiche des Mondes kommen die Seelen herab, und zu ihm kehren sie zurück. Mit Manu hängt Menerva zusammen, eine römische Gestaltung der griechischen Athene. Die Eule, das Symbol der Minerva ist vielleicht gleichbedeutend mit Manu als Mond. Der innige Zusammenhang, welcher zwischen der jungfräulichen Aurora und dem jungfräulichen Monde in Mythen und Sagen besteht, ist bekannt; sie leisten wechselseitig einander Dienste. Athene kann sehr wohl die beiden klugen Mädchen dargestellt haben — den Mond, der in der dunklen Nacht Alles sieht; die Aurora, welche aus der finsternen Nacht kommend Alles erleuchtet. Das Haupt des Zeus, aus dem die Athene entspringt, scheint eine Gestaltung des östlichen Himmels zu sein.

Die Gabe der Prophetie ist nach dem Volksglauben bei der Eule so 'gross, dass Albertus Magnus zu seiner Zeit ganz ernsthaft schreiben konnte: „Si cor ejus cum dextro pede super dormientem ponatur, statim tibi dicit quidquid fecerit, et quidquid ab eo interrogaveris. Et hoc a fratribus nostris expertum est moderno tempore.“ Als in Macbeth die Hexen im Kessel das höllische Gebräu bereiten, thun sie unter anderen hässlichen Ingrédients auch hinein:

„Eye of newt, and toe of frog,
Wool of bat, and tongue of dog,
Adder's fork, and blind-worm's sting,
Lizard's leg, and owlet's wing.“

In Sicilien verkünden die klagende Eule, die krächzende Krähe und der heulende Hund in der Nähe des Hauses einem Kranken den nahen Tod; doch wird am meisten unter den Eulen die gehörnte Eule (jacobu, chio vu oder chiò; der gehörnte, abnehmende Mond; bekanntlich betrachtet der Volksaberglaube die Zeit, in welcher der Mond abnimmt, als besonders unheilvoll) gefürchtet. Die gehörnte Eule schreit bei dem Hause eines Kranken drei Tage vor seinem Tode; sind keine Kranken im Hause, so kündigt sie wenigstens einem der Bewohner an, dass er die Bräune bekommen wird. Wenn die Bauern in Sicilien im Frühling die Klage der gehörnten Eule zum ersten Male hören, so gehen sie zu ihrem Herren und sagen ihm den Dienst auf; daher das sicilische Sprichwort:

„Quannu canta lu chiò
Cu 'avi patruni, tinta canciar lu pò.“

Der sicilianische Dichter Giovanni Meli bezieht sich in dem kleinen Gedichte, *Pianto di Palemone* mit folgenden Versen auf die schlimme Vorbedeutung der gehörnten Eule:

„Ah! miu patri lu predissi,
E trimava 'ntra li robbi,
Ch'eu nascivi 'ntra l'ecclissi
E chiancianu li jacobbi.“

In der sicilianischen Volkssage *La Principessa di Carini* hüllt sich, als der Mönch spioniren geht, der Mond in die Wolken, und die gehörnte Eule fliegt kreischend durch die Luft:

„Lu jacobbu chiancennu svulazzau.“

In mehren deutschen Volksliedern beklagen sich die gehörnte Eule und die gemeine Eule, dass sie allein und verlassen im Walde sind. Die Eule (als der Mond) wird in der deutschen

Sage als nächtliche Spinnerin dargestellt.¹ Auch findet sich die unheilvolle Eule in Verbindung mit dem schwarzen Raben erwähnt.²

Ich bemerkte schon im Kapitel über den Wolf, dass *vṛika* in den vedischen Hymnen sowohl Wolf wie Krähe bedeutet. Beide stellen die dunkle Nacht dar. Die Eule mit den gelben Augen (in Athen hiessen gewisse, das Bild einer Eule tragende Münzen Eulen, und in Italien werden Goldmünzen vulgär Eulenaugen genannt) scheint im Besonderen den Dämmerungsvogel darzustellen (daraus verstehen wir, warum sie speciell der Athene heilig war), und noch viel öfter die Nacht mit dem gelben Auge des Mondes. Die Krähe dagegen scheint Repräsentantin der finsternen Nacht oder Wolke zu sein. Die Eule, welche das Nest der Krähe zerstört und den Betrug der mit fremden Federn geschmückten Krähe aufdeckt, ist wohl identisch mit dem Monde, der das Dunkel verschleucht, oder dem *sahasrākṣha* (dem himmlischen Pfau), der die tausend Augen des Sternenhimmels schliesst und die tausend Sterne erbleichen lässt. Die Eule, als König der Vögel (wir kennen auch den Indra-Mond als *Ṛigarāga*), scheint gewöhnlich identisch zu sein mit dem Monde, dem Herren der Nacht. Indra ist oft der Pfau-Gott, der azurblaue nächtliche Sternenhimmel; doch sind Blau und Schwarz, wie wir sagten, gleichbedeutende Farben (der azurblaue Gott Indra wird der schwarze *Ṛishṇa*; die Krähe wird ein Pfau), und werden mit demselben Wort bezeichnet; daher treten der blaue und der schwarze Vogel für einander ein. Nach Festus war die Krähe vor dem Pfau der Juno heilig. Der Krähen-Pfau ist schon im *Pañcātāntṛa*³ sprichwörtlich, wo wir lesen, dass der vorschnelle Dummkopf eine Krähe für einen Pfau hält. Die Stimme des Pfaus ist so schrill wie die der Krähe; im *Rāmāyana*⁴ lacht das Wasserhuhn (*galakukkubha*, der Reiher,

¹ „Selbst in sternloser Nacht ist keine Verborgenheit, es lauert eine grämliche Alte, die Eule; sie sitzt in ihrem finstern Kämmerlein, spinnst mit silbernen Spindelchen und sieht übel dazu, was in der Dunkelheit vorgeht. Der Holzschnitt des alten Flugblattes zeigt die Eule auf einem Stühlchen am Spinnrocken sitzend.“

² „Wenn durch die dünne Luft ein schwarzer Rabe fleucht
Und krähet sein Geschrei, und wenn des Eulen Fraue
Ihr Wiggen-gwige heult: sind Losungen sehr rauhe.“

— Rochholz, a. a. O., I, p. 155.

³ I, 175.

⁴ II, 5.

der Eisvogel, die Ente, der Schwan) über den Pfau, als er dem Kuckuk antworten will. So verspottet das griechische Sprichwort die Krähen, welche mehr geehrt werden als die Nachtigallen (*κόρακες ἀρδόνων αἰδεσμιώτεροι*). Martial stellt sie den Schwänen gegenüber:

„Inter Laedacos ridetur corvus Olores;“

und das griechische Sprichwort macht die Dohle unter den Musen (*κολοῖός ἐν ταῖς Μούσαις*), wie das lateinische den „graculus ad fides“ lächerlich. In einer Variation von Afanassieff VI, 46 nimmt die Krähe die Stelle der prophetischen Nachtigall ein. Der Fuchs (Frühling, Aurora) nimmt der Krähe (Winter, Nacht) den Käse (den Mond), indem er sie singen macht. Im Mahâbhârata¹ verkleidet sich das Ungeheuer Râhu als Gott, um die Ambrosia der Götter zu trinken; die Sonne und der Mond verathen den Betrug; Râhu wird erkannt und Vishnu schneidet ihm mit seiner Scheibe den Kopf ab; es ist dies eine alte Variation der Fabel von der Krähe unter den Pfauen. Diese Verkleidung der Krähe erscheint jedoch ganz natürlich, wenn wir bedenken, dass Indra ein Pfau ist, und dass im Râmâyana² eine gewisse gelehrte Krähe (pândita) von Hanumant der Sohn Indras (putrah kila sa çakrasya) genannt wird. Ich bemerkte bei einer früheren Gelegenheit, dass der vedische Indra in den indischen Gedichten sich von einer unheilvollen und bisweilen sogar von einer diabolischen Seite zeigt. Im Râmâyana³ greift eine Krähe die Sitâ mit Flügeln, Schnabel und Krallen an; Râma schleudert einen bezauberten Pfeil auf sie; der Vogel stirbt durch göttliche Gnade nicht, doch sieht er bei seinem schnellen Fluge, während es aus der Wolke regnet, nichts als Pfeile und Schatten von Pfeilen in der Luft. Darauf kehrt diese Krähe zu Râma zurück, um ihn zu ersuchen, sie von diesem Zauber zu befreien; Râma sagt, dass die Bezauberung ihren vollen Lauf haben müsse, doch dass er sie auf einen Theil des Körpers beschränken könne; die Krähe solle den Theil auswählen, auf den Râma zielen solle. Der schlaue Vogel hofft, dass Râma sein Ziel fehlen werde, und sagt, eines von seinen Augen; Râma trifft es, zur grossen Verwunderung Sitâs, gegen welche die Krähe Krieg zu führen begonnen hatte, nachdem Râma ihre Stirn roth bezeichnet hatte.

¹ I, 1152.

² II, 105. V, 3.

³ Ib.

Ich führte im vorigen Kapitel aus dem Pañcātāntra den indischen Volksglauben an, dass die Krähe der schlaueste der Vögel ist, wie der Fuchs das schlaueste Thier. Aristoteles sagt, dass die Krähe die Freundin des Fuchses sei; im Rāmāyaṇa wird die List, deren sich in der westlichen Fabel der Fuchs bedient, um den Käse aus dem Schnabel der Krähe zu escamotiren, von der Dohle (sārikā oder gracula religiosa) angewandt. Ein Raubvogel hat einen Papagei in den Klauen, und eine sārīkā im Schnabel; die Dohle sagt: „Papagei, beiss den Feind in den Fuss, wenn er allein in der Luft schwebt, und wenn sein Schnabel mich drückt; da sein Schnabel beschäftigt ist und Dich nicht beißen kann, so beisse Du ihn, damit er Dich gehen lasse;“ die Dohle hoffte, dass der Raubvogel auch den Schnabel vor Schmerz öffnen und sie fliegen lassen werde. Bei Plautus wird ein schlauer Slave mit einer Krähe verglichen. Die Krähe personificirt in der indischen Sage auch den Schatten eines Todten; den Krähen Speise geben ist für die Inder dasselbe wie den Seelen der Todten Nahrung geben; daher wurde immer, und wird sogar nach allen Indienreisenden noch heut ein Theil ihrer Mahlzeit für die Krähen übrig gelassen. Auch im Rāmāyaṇa¹ befiehlt Rāma der Sitā den Rest der Speise für die Krähen aufzuheben. Bei der Flucht der Götter vor den Dämonen, die im letzten Buche des Rāmāyaṇa geschildert wird, verbirgt sich Indra selbst in der Gestalt eines Pfaues, und Yama, der Gott der Todten, in der einer Krähe. In der griechischen Mythologie, bei dem Kampfe gegen die Riesen, ist es Apollo, der sich in eine Krähe verwandelt, doch wahrscheinlich in eine weisse, da weisse Krähen nach griechischem Glauben der Sonne heilig sind. Es heisst, dass die Krähe einst weiss war, doch dass Apollo sie schwarz machte, empört darüber, dass dieses Thier ihm die unwillkommene Nachricht von der Treulosigkeit seiner Dame, der Prinzessin Koronis brachte; hier nimmt die Krähe die Stelle des Kuckuks ein. In einem anderen griechischen Mythos verliert die Krähe die Gunst der Pallas, weil sie ihr die Einsicht verschafft, dass Erichthonius, welcher der Pallas aus dem auf die Erde gefallen Samen des himmlischen Grobschmieds

¹ II, 105; vgl. auch Du Cange, s. v. corbitor. — In der deutschen Sage vom Kaiser Friedrich Barbarossa, der im Kifhäuser wohnt, erwacht der Kaiser und fragt: „Fliegen die Raben noch um den Berg?“ Er erhält eine bejahende Antwort. Da seufzt er und legt sich wieder nieder, weil die Stunde seiner Auferstehung noch nicht da ist.

geboren ist, von den drei Töchtern des Kekrops gefunden worden ist. Für die Dienste der Krähe bewilligte ihr Yama das Recht, die Leichenspeise zu essen, weshalb die Schatten der Todten, wenn der Krähe diese Nahrung gegeben wird, in eine bessere Welt eingehen können. Daher der griechische Fluch: *ἐς κόρακας!* Geh' zum Henker! stirb! Daher ist in Indien wie in Persien, in Russland wie in Deutschland, in Griechenland wie in Italien die Krähe in eminentem Sinne der Unglücksvogel von schlimmer Vorbedeutung. Nach Aelian pflegten die Bewohner des alten Hadria die Dohlen zu beschwichtigen, dass sie nicht ihre Felder verwüsteten, indem sie zwei Gesandte zu ihnen schickten, welche ihnen einen Brei von Oel und Mehl vorsetzten. Nahmen die Dohlen die Gabe an, so war das ein gutes Zeichen. Bei Lambert von Aschaffenburg sieht ein Wallfahrer im Traum eine schreckliche Krähe, welche krächzend um Köln herumfliegt und welche von einem glänzenden Reiter verjagt wird; der Pilger erklärt, dass die Krähe der Teufel, der Reiter aber der Hlge Georg ist. In der Chronik des Seligen Antonius finden wir stinkende, schwarze Stümpfe „in regione Puteolorum in Apulia“ beschrieben, aus denen die Seelen in Gestalt von Vogelungeheuern in den Abendstunden des Sabbats aufsteigen, Vögel, die weder fressen noch sich fangen lassen, sondern umherschwirren, bis am Morgen eine ungeheure Krähe sie zwingt, wieder in das Wasser zu tauchen. In Deutschland bedeutet nach Röchholz eine Krähe, die sich auf das Dach eines Hauses setzt, in welchem sich eine Leiche befindet, dass die Seele des Verstorbenen verdammt ist. In Brusasco im Piemontesischen singen die Kinder folgenden Vers, indem sie im Chorus das Geschrei der Krähe nachahmen:

„Curnaiáas,
Porta 'l scíass
Me mari l'è morta
Sut la porta.

Qué!“

(Krähe, bringe den Sieb; meine Mutter ist gestorben, unter der Thür. Qué! — Der Sieb verrichtet hier wahrscheinlich denselben Dienst wie die Wage, auf welcher der Heilige Michael im piemontesischen Glauben die Seelen der Abgeschiedenen abwägt; ist die Seele ohne Sünde, so muss sie durch den Sieb hindurchgehen; wenn nicht, so bleibt sie darin. Der Osten und der Westen sind die beiden Himmelsthore; am westlichen Thor stirbt die Sonne, mit der Abend-Aurora; am östlichen stirbt die Nacht.)

In einem schwedischen Volksliede in der von Warrens übersetzten Sammlung lese ich folgenden Vers, in welchem die Krähe ganz und gar die Gestalt eines Ungeheuers annimmt:

„Es flog ein Rabe über das Dach,
Hatt' Menschenfleisch in den Krallen,
Drei Tropfen Blutes träuften herab,
Ich spürte, wo sie gefallen.“

Bei Afanassieff IV, 39 sagt ein alter Mann, der einiges Korn hat auf die Erde fallen lassen, dass er, wenn die Sonne es wärmte, der Mond es beschiene und die Krähe ihm das Getreide aufpicken helfen wollte, Jedem eine von seinen drei Töchtern geben würde. Sonne, Mond und Krähe erhören ihn und heirathen die drei Mädchen. Einige Zeit danach geht der Alte seinen Schwiegersonn Krähe besuchen, der ihn im Schnabel eine endlose Leiter hinaufträgt; oben lässt die Krähe den Alten fallen und er stirbt.

Da Indra oder Zeus, d. h. der Regengott, bald die Gestalt eines Kuckuks, bald die einer Krähe annimmt, verkündet im 15. Märchen des Siddhikür die Krähe dem durstigen Prinzen die Nähe von Wasser. Tommaso Badino von Piacenza¹ erzählt eine Fabel, welche uns an die biblische Sintfluthsage erinnert. Phoebus sendet die Krähe nach Weihwasser zum Opfer des Zeus;² doch die Krähe sieht, als sie zu dem Brunnen kommt, einige Feigen neben demselben; statt sich ihres Auftrages zu entledigen, wartet sie, bis die (phallischen) Feigen reifen. Daher wurde die Krähe als Zögerer (Aufschieber) sprichwörtlich (die Legende vom Hlgen Athanasius sieht in der Krähe deshalb den Zauderer, weil sie mit ihrem Geschrei „cras“ sagt). Die Bedeutung des Mythos scheint mir augenfällig; die donnernden Regenwolken spenden gegen Ende Juni Wasser, wenn die ersten Feigen und das Getreide reif sind (bei Plutarch, Vita Niciae haben wir statt dessen die goldenen Datteln); die Krähe stellt den Regengott dar; wie der Kuckuk den Frühlingsregen, so bringt die Krähe den Sommerregen, und später, wenn die letzten Feigen reifen, den Herbstregen, der den Winter ankündigt, welcher den Krähen lieb ist;³ so nennt sie Horaz

¹ Bei Aldrovandi, Ornithologia. Die Botenkrähe kommt oft in Sagen vor.

² Bei Plutarch leiten zwei Krähen Alexander den Grossen, als er das Orakel des Zeus Ammon befragen geht.

³ Daher der Name Avis S. Martini, den auch die Krähe erhalten,

„Imbrium divina avis imminetum.“¹

In einem schwedischen Volksliede wird der Botenkrähe Wasser meth angeboten; sie bittet jedoch um kleine Körner für ihre Jungen. Bei Afanassieff VI, 52 wird die Krähe nach dem Wasser des Lebens und Todes ausgeschickt; sie soll Versuche damit an sich selbst anstellen, bevor sie es bringt.

Doch aus der Dunkelheit kommt Licht, die Sonne; aus der schwarzen Nacht der helle Tag; aus der schwarzen Krähe die weisse; daher finden wir im ersten ehstnischen Märchen die Krähe als den „Lichtvogel“ dargestellt, ebenso wie sie im griechischen Mythos dem Apollo heilig war. In dem sechsten sicilischen Märchen bei Frl. L. Gonzenbach tragen Krähen den Giuseppe, der in einem aus getrockneter Pferdehaut gemachten Sack eingeschlossen ist, auf einen Berg, der mit Diamanten bedeckt ist, und das Ei einer Krähe tödtet das Riesenungeheuer, dem es auf den Kopf geworfen wird. Im Pentamerone IV, 9 sieht ein König das Blut einer getödteten Krähe auf weissem Marmor, und wünscht sich eine Brant, die so weiss ist wie der Marmor und so roth wie das Blut, und Haare hat, so schwarz wie Krähenfedern. Der närrische Held Iwan, bei Afanassieff IV, 9, nennt die Krähen seine kleinen Schwestern, und streut ihnen die Nahrung aus, welche in den kleinen Töpfchen enthalten war, die er zum Verkauf trägt. In deutschen und schwedischen Volksliedern, in denen die Krähe oft als Beistand des schönen Mädchens (der Sonne) erscheint, heisst sie der Bruder der Heldin. Die Krähe ist der bekannte Bote des Heiligen Oswald, Königs von England. Die Krähe bringt oft den Helden Glück, sogar durch Selbstopferung; der Tod der Nacht und des Winters

weil sie oft um den Martinstag kommt. Bei Du Cange und in dem Roman du Renard finden wir ebenfalls, dass dem Fluge der Krähe Auspicien entnommen werden; über denselben Brauch in Deutschland vgl. Simrock, a. a. O. p. 546.

¹ Horaz, Carm. III, 27, 10. — Bei Afan. (IV, 36) wird die Dohle gefragt, wohin sie geflogen ist. Sie antwortet: „Auf die Wiesen, um Briefe zu schreiben und dem Mädchen nachzusehen;“ und das Mädchen erhält den Rath, an das Wasser zu eilen. Sie erklärt, sie fürchte den Krebs. In diesem Mädchen, das sich vor dem Krebs fürchtet, glaube ich das Zeichen der Jungfrau (die von dem Krebs des Sommers angezogen wird) erkennen zu dürfen, der Jungfrau, welche sich dem Wasser, dem Herbst und dem Herbstregen nähert; der Jungfrau, welche von der den Regen gebenden Krähe geliebt wird.

bringt wieder Tag und Frühling; daher die berühmten Verse des Horaz:

„Oscinem corvum prece suscitabo
Solis ab ortu.“¹

Mehre der mythischen Charakteristika der Krähe, ja, ihre Hauptzüge, werden auch der Elster (*corvus pica*) beigelegt. Die blaue Elster scheint als Vogel von tübler Vorbedeutung sogar in einem vedischen Hymnus vorzukommen, in Verbindung mit der Anszehrung.² Bei Afanassieff I, 46 stehen die Elstern in Beziehung zu dem mythischen Wasser; eine Elster wird nach dem Wasser des Lebens, eine andere nach dem Wasser der Sprache ausgesandt, um die beiden Söhne eines Prinzen und einer Prinzessin wiederzuerwecken, welche eine Hexe während des Schlafes mit der Hand des Todes berührt hat. Diese beiden Elstern scheinen den beiden Krähen, Huginn und Muninn zu entsprechen, welche der skandinavische Gott Odin jeden Tag in die Welt sandte, um alle dort umlaufenden Neuigkeiten zu erfahren, die sie bei ihrer Rückkunft ihm in die Ohren flüstereten. In einer deutschen Sage bei Grimm erscheint die Elster als Bringer der Springwurzel. Die Griechen und Römer betrachteten die Elster als dem Bacchus heilig, weil sie in Verbindung mit dem ambrosischen Trank steht; und da Trunkenbolde geschwätzig sind, so ist die Elster wegen ihrer Geschwätzigkeit berüchtigt. Wir sahen die Dohle unter den Musen; bei Theokrit fordert die Elster die Nachtigall zum Singkampfe heraus; bei Galen ist sie die sprichwörtliche Nebenbuhlerin der Sirene; die neun Töchter des Euipees wurden in Elstern verwandelt, weil sie sich angemast hatten, mit den Musen im Singen zu wetteifern, weshalb Dante, die Calliope anrufend, fortfahren will, zu singen —

„con quel suono
Di cui le Piche misere sentiro,
Lo colpo tal che disperâr perdono.“

Der Leser kennt ohne Zweifel die Fabel von Arné, wie sie Ovid giebt, die in ihrer Goldgier ihr Vaterland an den Feind verrieth und in eine Dohle (*monedula*), die Freundin des Goldes, verwandelt wurde. Im zehnten Buche seiner Geschichte erzählt Livius die Fabel von einer Krähe, welche das Gold im Kapitol ass. In einer dänischen Volksballade wird der Botenkrähe Gold ange-

¹ Horaz, Carm: III, 27, 11 f.

² Sâkam yakshma pra pata êâshena kikiðivina; Rîgv. X, 97, 13.

boten; gleich dem Kuckuk antwortet sie, sie wisse nicht, was damit anfangen, und bittet sich Krähenfutter aus. Die Elster wurde auch sprichwörtlich als Gold- und Silberdieb; beides versteckt sie, nicht sowohl weil sie glänzende Metalle liebt, als vielmehr weil sie alles Helle, Glänzende hasst. Die Krähe und die Elster verstecken die Sonne und die goldenen Kornähren in der regnerischen und winterlichen Jahreszeit. In der deutschen Mythologie ist die Elster ein Vogel der Unterwelt, in welchen sich oft Hexen verwandeln, oder auf dem sie reiten. Daher herrscht auch in Deutschland der Glaube, dass die Elster während der zwölf Tage zwischen Weihnachten und Epiphantias (wenn die Tage wieder länger zu werden anfangen) getödtet werden muss. Da jedoch jede Art von Bosheit in der Hölle gelernt wird, wurde die Bosheit der Elster sogar noch sprichwörtlicher als die der Krähe. Die Elster bedient sich ihrer höllischen Kenntnisse bald um Uebles zu thun, als eine böse Fee, bald um als gütige Fee den Menschen Gutes zu thun: die Farbe der blauen Elster erscheint bald glänzend, bald finster; die Mischung von Weiss und Schwarz in der Farbe der Elster (wie der Schwalbe) repräsentirt die beiden einander entgegengesetzten Seiten, von denen sie sich im Mythos zeigt. Im deutschen Aberglauben spricht die Elster von dem Nahen des Wolfes; daher hält man es für unnützen Muthwillen, eine Elster zu tödten. Im russischen Volksliede bestraft die Elster den lässigen kleinen Finger, der nicht zum Brunnen nach Wasser gehen will:

„Die Elster, die Elster,
 Hatte die Grütze gekocht,
 Sie sprang auf die Schwelle,
 Sie lud die Gäste ein.“¹

Sie lädt alle Gäste ein, mit Ausnahme des kleinen Fingers, welcher wegen seiner Faulheit der kleinste ist; — wir erwähnten schon den faulen kleinen Bruder, der sich weigert, Wasser zu holen, in Kapitel I. In Russland glaubt man, dass eine Elster, die sich auf die Schwelle eines Hauses setzt, die Ankunft von Gästen bedeutet; dieser Glaube erinnert mich an die Elster des

¹ Saróvka, saróvka,
 Kasha varila
 Na parók skakála,
 Gastiei sasživála.

Petronius: „Super limen autem cavea pendeat aurea, in qua pica varia intrantes salutabat.“¹

Wie die Krähe und die Elster in der Mythologie in Verbindung mit dem Wasser und mit dem unheilvollen und böllischen Winter gedacht werden, so stellt der Storch besonders die regnerische und winterliche Jahreszeit dar. Der Reiher, schon in dem Kapitel über den Kuckuk erwähnt, bietet mehre der Charakterzüge des Storches im Mythos. Bei Afanassieff IV, 9 geht der Storch, müde allein zu leben, zu dem Reiher und schlägt vor, dass sie sich heirathen. Frau Reiher schickt ihn mit Verachtung fort. Doch kaum ist der Storch weg, als der Reiher bereut und seinerseits dem Storch den Vorschlag macht; dieser weigert sich aus Eigensinn. Auch ihm thut es wieder leid und er kehrt zum Reiher zurück; das Reiherweibchen ist nun ihrerseits verdrüsslich und giebt dem Storch einen Korb. So geht es weiter; Storch und Reiher besuchen einander und machen sich gegenseitig Anträge; bis jetzt aber haben sie sich noch nicht geheirathet. Obwohl diese Fabel eine satirische Bedeutung hat, weist sie doch implicite auf die Verwandtschaft von Reiher und Storch hin. Der Reiher und der Storch sind zwei Vögel, welche in gleicher Weise das Wasser lieben und deshalb zur Darstellung des wolkigen, regnerischen, winterlichen, finsternen Himmels dienen, der oft, wie wir schon sahen, als ein dunkles Meer dargestellt wird. Aus der Nacht, der Wolke oder dem Winter kommt die junge Sonne, die neue Sonne, das Heldenkind heraus, das im Wasser ausgesetzt worden ist; daher der deutsche Kinderglaube, dass die Störche die Kinder aus dem Brunnen bringen.² Eigentlich wird jedoch das Heldenkind, so lange es der Storch noch im Schnabel hält, als noch nicht geboren betrachtet; es wird erst in dem Augenblick geboren, in welchem der Storch, seinen

¹ Die Elster ist sprichwörtlich als Schwätzerin; daher von ihrem italienischen Namen *gazza* das Wort *gazzetta* zur Bezeichnung der Zeitungen als Ausplauderern von Geheimnissen. — Im *Dialogus Creaturarum*, dial. 80, heisst es von der *Agazia* genannten Elster: „Pica est avis callidissima... Haec apud quemdam venatorem et humane et latine loquebatur, propter quod venator ipsam plenarie fulciebat. Pica autem non immemor beneficii, volens remunerare eum, volavit ad Agazias, et cum eis familiariter sedebat et humane sermocinabatur. Agaziae quoque in hoc plurimum laetabantur cupientes et ipsae garrire humaneque loqui.“

² Daher im Volksliede die Bitte an den Storch, ein Schwesterchen zu bringen; vgl. Kuhn und Schwarz, *N. S. M. u. G.* p. 452. Als Bringer von Kindern ist der Storch der Feind der Schlange; vgl. *Tzetztes I*, 945.

Schnabel öffnend, das Kind der Mutter in den Schooss legt. Der Storch personificirt den unheilvollen Himmel, den Himmel, wenn der himmlische Held, die Sonne, gestorben ist. Daher in Deutschland der Glaube, dass Störche, die über eine Schaar Menschen fliegen, den Tod Eines derselben bedeuten; die Wolken und die Schatten, die sich zusammenziehen, verkünden das Verscheiden, den Tod der Sonne.

In russischen Märchen haben wir den Storch von zwei Seiten (daneben die, wahrscheinlich importirte, Fabel von dem Storch und dem Fuchs als Vettern, die einander zum Abendbrod einladen). Bei Afanassieff II, 17 bittet ein alter Mann den Storch, ihm an Sohnes Stelle zu sein (der Ruf der Störche als zärtlicher Väter und Söhne ist alten Datums¹). Der Storch giebt dem Alten einen Sack, aus welchem zwei Jünglinge hervorkommen, die den Tisch mit einer seidnen Decke bedecken und ihn mit allerlei schönen Dingen besetzen. Eine Pathe, welche drei Töchter hat, verwandelt des Alten Sack, während er auf dem Heimwege ist. Von seiner Frau ausgelacht und geschlagen kehrt der Alte zum Storch zurück, der ihm einen anderen Sack giebt, aus welchem wieder zwei Jünglinge herauskommen, welche die Leute tüchtig durchprügeln. Vermittelst dieses Sackes erlangt der Alte den ersten wieder und zwingt seine Frau zum Gehorsam. In einer Version dieses Märchens macht der Storch dem närrischen Helden drei Geschenke — ein Pferd, das sich auf den Befehl stehen zu bleiben in einen Haufen Gold verwandelt, und auf den Befehl weiter zu gehen wieder seine frühere Gestalt annimmt; ein Tischtuch, das sich selbst aufdeckt und abdeckt, und ein Horn, aus dem die beiden Prügeljungen kommen. Bei Afanassieff IV, 37 heisst es, der Storch sei der Bruder der Waldschneepfe; sie heuen zusammen, sonst thun sie nichts. Wir erwähnten im Kapitel über den Bären die Störche, welche die Ernte eines Bauern verzehren, der ihnen die Füsse abzuschneiden droht. Sie werfen ein Fass Wein um, um seinen Inhalt zu trinken; der empörte Bauer fasst sie und bindet sie an seinen Wagen, doch die berauschten Störche sind so stark, dass sie Bauer, Wagen und Pferd in die Luft heben. Hier zeigt sich der Storch von einer diabolischen Seite, als Repräsentant der winterlichen Jahreszeit; der Wagen des Bauern ist der Sonnenwagen. Bei Afanas-

¹ Vgl. Philes VI, 2, und Aristophanes in den Wolken:

„*Σει τὸν νοστινοῦς τὸν πατέρα πάλιν τρέφειν.*“

sieff VI, 5 bindet ein betrügerischer Soldat einer alten Frau auf, dass er auf dem Rückwege in die andere Welt sei, wo ihr Sohn Störche auf die Weide führe. Hier haben die Störche die unheilbringende und höllische Natur der Krähe, die, wie wir bemerkten, im arischen Glauben eine der Gestalten ist, welche die Seelen der Abgeschiedenen annehmen.

KAPITEL VII.

Der Specht und der Martinsvogel.

Der Specht hat die Ehre gehabt, schon von Adalbert Kuhn mit grosser Gelehrsamkeit behandelt worden zu sein, in dem trefflichen Werke über das himmlische Feuer und Wasser, auf welches ich den Leser für die Hauptmythen, die auf ihn Bezug haben, verweise, d. h. für die Vergleichung des vedischen Falken und des vedischen Feuer-bhuranyu mit dem griechischen *Φορμυεύς*, dem römischen *picus Feronius*, der *incendiaria avis*, dem *picus*, der den Donner trägt, und dem, der den Zwillingen Romulus und Remus Speise bringt,¹ der sich selbst an Wein ergetzt, ferner mit dem König Picus, dem Stammvater eines Geschlechtes, und den entsprechenden deutschen Sagen. Ich werde hier nur auf die mythologische Verwandtschaft zwischen *picus* und *corvus pica* (*picumnus* wurde in gleicher Weise auf den Specht und die Elster angewandt) aufmerksam machen, um auf das doppeldeutige vedische Wort *vṛika* zurückzukommen, welches Wolf und Krähe bedeutet; daher vielleicht entstand auch die Verwirrung zwischen der Wölfin, welche die römischen Helden nährt, und dem Specht, der sich in derselben Sage als ihr Ernährer zeigt. Der Specht, die Elster und der Wolf personificiren in gleicher Weise den Gott in der Dunkelheit, den Teufel, die Wolke, den Nachthimmel, die Regenzeit, den Winter; aus der Nacht und dem Winter erhebt sich, von der Wölfin oder dem Unglücksvogel genährt, die junge Sonne; der durchdringende Schnabel des Spechtes in der Wolke ist der Donnerkeil; in der Nacht und im Winter ist es bald der Mond, der die Dunkelheit verscheucht, bald der Sonnenstrahl, der aus dem Dunkel dringt. Der Donnerkeil, der Mond und der Sonnenstrahl nehmen ferner in den Mythen bisweilen die Gestalt des Phallus an; der Specht als Phallus und der König Picus als Stammvater eines Geschlechtes, scheinen mir identisch zu sein. Die römische Legende bringt

¹ „Lacte quis infantes nescit crevisse ferino
Et picum expositis saepe tulisse cibos?“

Ovid, *Faсти*, III.

picus in Verbindung mit picumnus, pilumnus, pilum und pistor, ebenso wie ein norwegisches Märchen dem Kuckuk, den wir als phallisches Symbol schon kennen, mit Mehl in Verbindung bringt. Im piemontesischen Dialekt ist der gemeine Name des Phallus picui; im Italienischen haben pinco und pincio dieselbe Bedeutung; pincione (franz. pinson) ist der Buchfinke; und pincone bedeutet einen Narren, aus demselben Grunde, aus dem der Esel als phallisches Symbol die personificirte Dummheit ist. Wir kennen schon Indra als Kuckuk, als Pferd und als Falken. Für Indra als Specht bietet uns der Taittirīya-Brāhmaṇa eine beachtenswerthe Analogie. Indra tödtet dort den wilden Eber, der in sieben Bergen (den Schatten der Nacht, den Wolken) eingeschlossen ist, indem er sie durch die Berührung mit dem Stiel eines heiligen, glänzenden und goldenen Krautes aufspringen lässt (sa darbhapiṅgūlam uddhṛitya sapta girin bhittvā¹); dieser kann der Mond in der Nacht oder aber der Donnerkeil in der Wolke sein; der Donnerkeil wird in arischen Sagen auch nicht selten als eine Zauberruthe dargestellt. Mit einer goldenen Ruthe verwandelt im siebenten Buche der Aeneis die Zauberin Circe den weisen König Picus, den Sohn des Saturn (als Jupiter-Indra; Suidas spricht auch von einem Πῖκος Ζεύς, der in Creta begraben ist) in einen Vogel, in den picus, der dem Gott der Krieger (Mars-Indra) heilig ist; daher sein Name picus martius, der Specht, welcher Regen verkünden soll (gleich Zeus und Indra) —

„Picus equūm domitor, quem capta cupidine conjux,
Aurea percussum virga, versumque venenis,
Fecit avem Circe, sparsitque coloribus alas.“

Plinius berichtet, dass der Specht die Fähigkeit besitzt, jeden verschlossenen Ort zu öffnen, indem er ihn mit einem gewissen Kraut berührt, das mit dem Monde zunimmt und abnimmt;² dieses

¹ Vergleiche piṅgūla mit piṅgala und piṅgara. — Rigv. X, 28, 9 haben wir ebenfalls den Berg, der mit einem Erdhaufen verschlossen ist: Adrīm logena vy abhedam arāt. Diese Analogie ist um so beachtenswerther, als in demselben Hymnus, Strophe 4, von dem wilden Eber die Rede ist.

² Dieselbe Kraft, den Berg vermittelt eines Krautes zu öffnen, finde ich dem Martinsvögelchen zugeschrieben (wahrscheinlich ist der Krieger Martinus ein blosses Pendant des römischen Martius, und der Martinsvogel nichts Anderes als der Picus Martius), in Verbindung mit der Venus, bei Simrock, a. a. O. p. 415 „Schon in einem Gedichte Meister Altschwerdt, ed. Holland, S. 70, wird der Zugang zu dem Berge durch ein

Kraut ist vielleicht der Mond selbst, welcher die Verstecke der Nacht öffnet,* oder der Donnerkeil, welcher die Verstecke der Wolken erschliesst. In den vedischen Hymnen wird Indra, gewöhnlich der Regen- und Donnergott, oft mit dem Soma (Ambrosia und Mond) vereinigt, ja sogar mit ihm identificirt. Plinius bemerkt überdies, dass wer mit dem Schnabel eines Spechtes Bienen aus dem Bienenstock nimmt, von den Bienen nicht gestochen wird; dieser Honig kann der Regen in der Wolke ebenso wie die Mond-Ambrosia oder der Thau der Morgen-Aurora sein, daher der Schnabel des Spechtes ebensowohl der Donnerkeil als der Mondstrahl oder der Sonnenstrahl. Beowulf (der Bienenwolf) wird ebensowohl in Zusammenhang mit dem Specht als mit dem Bären gebracht; der „Bienenfresser“ deutscher Sagen oder die *pica merops* erklärt den römischen Aberglauben und den Beowulf. Gleich der Krähe hält sich auch der Specht im Dunkeln auf, doch bringt er Wasser, sucht nach Honig und findet das Licht. In der *Anularia* spricht Plautus von „*pici, qui aureos montes incolunt*.“ Sofern die Spechte das Nahen des Winters verkündeten oder zur Linken gesehen wurden, waren sie nach dem bekannten Spruch des Horaz:¹

„*Teque nec laevus vetet ire picus*“,

Vögel von schlimmer Vorbedeutung. Im *Ornithologus* heisst es, dass der grüne Specht (der Mond, nach der vorerwähnten Doppeldeutigkeit von *hari*) den Winter vorbedeutet (der Mond, wie wir schon sagten, regiert den Winter). Aus diesem Grunde konnte St. Epiphanius den Specht mit dem Teufel vergleichen. Nach Plinius verkündete der Specht, der sich dem Prätor Lucius Tubero auf den Kopf setzte, während er sein Richteramt verwaltete, dem Reiche baldigen Untergang, wenn man ihn frei liesse, dem Prätor aber baldigen Tod, wenn man ihn tödtete; Lucius Tubero, von Liebe zu seinem Vaterlande durchdrungen, ergriff den Specht, tödtete ihn und starb selbst bald darauf. So konnte Plinius die Spechte mit Recht „*in auspiciis magni*“ nennen.

Bei Afanassieff III, 20 lässt sich der Specht, der gewöhn-

Kraut gefunden, das der Springwurzeln oder blauen Schlüsselblume unserer Ortsagen gleicht. Kaum hat es der Dichter gebrochen, so kommt ein Martinsvögelchen geflogen, das guter Vorbedeutung zu sein pflegt; diesem folgt er und begegnet einem Zwerge, der ihn in den Berg zu Frau Venus führt.“

¹ *Carm.* III, 27.

lich als ein sehr schlauer Vogel erscheint, von dem Fuchs täuschen, der seine Jungen frisst, unter dem Vorwande, ihnen eine Kunst zu lehren. IV, 25 zeigt sich dagegen der Specht von einer heroischen und furchtbaren Seite. Er schliesst Freundschaft mit einem alten Hunde, der aus seiner Hütte vertrieben worden ist, und bietet ihm seine Dienste als Quartiermacher und Lieferant an. Eine Frau bringt ihrem Manne, der auf dem Felde arbeitet, das Mittagessen. Der Specht fliegt vor ihr her und thut so, als ob er sich fangen lassen wolle; um ihm besser nachlaufen zu können, stellt die Frau das Essen auf den Boden und der Hund verspeist es (in einer Variation dieses Märchens verschafft der Specht dem Hunde auf ähnliche Weise Etwas zu trinken). Darauf trifft der Hund den Fuchs; dem Specht (der sich vielleicht der Verrätheri des Fuchses, welcher seine Jungen gefressen, erinnerte) zu Gefallen rennt er gegen den Fuchs los und misshandelt ihn. Ein Bauer kommt vorbei und prügelt den armen Hund zu Tode. Der Specht wird vor Rachewuth ganz toll und fängt an auf den Bauer und seine Pferde loszuhacken. Der Bauer will den Specht peitschen, statt dessen peitscht er seine Pferde zu Tode. Doch des Spechtes Rache ist noch nicht befriedigt; er geht zur Frau des Bauern und hackt auf sie ein; sie will ihn schlagen, schlägt aber statt dessen ihre eigenen Söhne (es sind das zwei Variationen des Märchens von der Mutter, welche ihren Sohn schlägt und den Esel meint, der, wie schon bemerkt, als Phallus dem Spechte entspricht. Der Mythos von Silenos, den wir in Verbindung mit dem Esel sahen, ist ebenfalls schon von Ad. Rabe in seiner Beziehung auf den Specht besprochen worden. Im dritten Buche des Pañcatantra haben wir einen Vogel, der Gold fallen lässt, ein Charakteristikum des Esels in Feenmärchen). Hier hat der Specht dieselbe Stellung, wie in einem anderen schon erwähnten russischen Märchen der winterliche, Uebel bedeutende Storch, die in der Dunkelheit der Wolke versteckte Sonne.

Der Eisvogel, der Sturm ankündigt und der Vogel St. Martins haben dieselbe winterliche und phallische Natur wie der Specht. Im Piemontesischen wird ein Dummkopf spottweise Martin-Piciu (was uns an den *picus pistor* und den *picus martius* erinnert) genannt; der oben angeführte italienische Ausdruck *pincone* hat dieselbe Bedeutung. Die Sonne, die sich in Dunkelheit oder Wolken verbirgt, verliert ihre Macht. Das Symbol des Phallus ist evident. Hier beachte die griechische Fabel von dem Vogel *ἰνυξ τετραράκναιος*, mit den vier Strahlen, der langen Zunge,

immer veränderlich (die Franzosen nennen ihn *paille en cul*). Pan soll der Vater eines Mädchens gewesen sein, Jynx, welche den Zeus zu verführen versuchte und deshalb von der rachsüchtigen Hera in einen Vogel gleichen Namens verwandelt wurde. Bei Pindar bedient sich Jason dieses Vogels, der Gabe der Aphrodite, um die Gunst Medeas zu erlangen. Bei Theocrit wird dieser Vogel von verliebten Mädchen angerufen, die Liebsten ins Haus zu ziehen; Weiber bedienten sich dieses Vogels bei ihren Unheil stiftenden Liebesmysterien.

Nach Aristoteles, Thiergeschichte V, sitzt der Eisvogel auf seinen Eiern an heiteren Wintertagen, weshalb diese *ἡμέραι ἀλκωνεῖαι* genannt werden; der Stagirit citirt einen Spruch des Simonides über diesen Vogel: „Wenn Zeus in der Winterszeit zweimal sieben warme Tage werden lässt, so sageñ die Sterblichen: ‚Dieses laue Wetter nährt die buntgezeichneten Eisvögel.‘“ Ovid erzählt, dass Alcyon in den Vogel dieses Namens (den Eisvogel) verwandelt wurde, als sie um ihren im Meer ertrunkenen Gatten weinte; daher sang Ariost:

„E s'udir le Alcione alla marina
Dell' antico infortunio lamentarse.“

Die Eisvögel wurden bekanntlich von den Seelenten als Wetterpropheten angesehen; ja sogar die todten Eisvögel trocknete man und hängte sie auf, um sich ihrer als eines Kompasses zu bedienen. Deshalb hat Shakspeare die Hofschranzen mit dem Eisvogel verglichen, der in seinen Bewegungen der Richtung des Windes folgt. Dieser Vogel, mehre Spechtarten, der Zaunkönig, die Krähe und das Rothkehlchen (schottisch: Robin Redbreast, englisch auch ruddock and Robin-ruddock genannt), welches „with charitable bill“, nach dem Ausdruck Shakspears in *Cymbeline*¹ auf unbegrabene Leichen Grabesblumen wirft,² sind sämmtlich

¹ „Thou shalt not lack
The flower that's like thy face, pale primrose; nor
The azured hare-bell, like thy veins; no, nor
The leaf of eglantine, whom not to slander,
Out-sweetened not thy breath; the ruddock would,
With charitable bill (O bill, sore-shaming
Those rich-left heirs, that let their fathers lie
Without a monument!), bring thee all this.“

IV, 2.

² Vgl. das über den Wiedehopf, den Storch und die Lerche Gesagte.
— Ueber den Vogel *gaulus* finde ich bei Du Cange Folgendes: „*Gaulus*

Vögel, welche dem St. Martin, dem heiligen Todtengräber, dem Bringer des Winters heilig sind, der nach celtischen und deutschen Sagen seinen Mantel mit den Armen theilt. Deutsche Legenden sind reich an Begebenheiten, die sich an diesen unheilvollen und winterlichen Vogel knüpfen, welchem bald der norwegische Gertrudenvogel, bald der Kuckuk, bald die *avis incendiaria* entspricht. Daher heisst dasselbe Rothkehlchen, das in der deutschen Sage dem St. Martin heilig ist, in den von Villemarqué herausgegebenen Volksliedern der Bretagne *Jean rouge-gorge* und ist dem St. Johannes heilig; doch kann dieser Johannes der Winter-Johannes sein, dessen Fest am 27. December, d. h. zwei Tage nach der Geburt Christi, gefeiert wird, in den Tagen, an welchen der Helland, die Sonne, wiedergeboren wird und das Licht zunimmt. Vögel von derselben unheilvollen Natur wie der des Hlgen Martin erscheinen in dem bretagnischen Liede *Bran* (oder der Kriegsgefangene): — „In Kerloan, auf dem Schlachtfelde, steht eine Eiche, die ihre Zweige über das Gestade ausbreitet; es steht eine Eiche auf dem Platze, wo die Sachsen vor Evan dem Grossen die Flucht ergriffen. Auf dieser Eiche halten beim nächtlichen Mondesglanz Vögel eine Zusammenkunft, Vögel mit weissem und schwarzem Gefieder und einem kleinen Bluttfleck am Kopfe; mit ihnen kommt eine alte graue Krähe und zugleich eine junge Krähe. Beide sind sehr müde und ihre Flügel sind nass; sie kommen von jenseit des Meeres, sie kommen fernher; und die Vögel singen ein so schönes Lied, dass das grosse Meer besänftigt schweigt und aufhorcht, dieses Lied singen sie mit einer Stimme, mit Ausnahme der alten und der jungen Krähe, sobald die Krähe gesagt hat: ‚Singt, Vögelchen; singt, singt, Vögelchen vom Lande; ihr sterbt nicht weit von der Bretagne.‘“ Dieselben Trauervögel, die mit den Todten Mitleid haben, wie der Storch, tragen auch Sorge für Neugeborene und bringen das Licht heraus. Das wolkeige, nächtliche oder winterliche Ungeheuer deckt seine Schätze auf; der Leichenvogel begräbt die Todten und erweckt sie wieder zum Leben; sein Schnabel dringt durch den Berg, findet das Wasser und das Feuer und zerreisst den Schleier des Todes; sein glänzender Kopf verscheucht die düsteren Schatten.

Merops avis apibus infensa, unde et Apiastra vocitatur. Papias: ‚Meropes, Genus avium, idem et Gauli, qui parentes suos recondere, et alere dicuntur, sunt autem virides et vocantur Apiastrae.‘“

KAPITEL VIII.

Die Lerche und die Wachtel.

Der Haubenlerche wird in den Vögeln des Aristophanes der Name König gegeben, und es wird ihr derselbe Liebesdienst gegen Leichen beigelegt, den wir schon beim Rothkehlchen des Winters, beim Storch und beim Wiedehopf gefunden haben. Nach Aristophanes war die Lerche nicht nur das erste aller Thiere, sondern bestand auch vor der Erde und vor den Göttern Zeus und Kronos und den Titanen. Daher war, als der Vater der Lerche starb, keine Erde da, ihn zu begraben; da begrub die Lerche ihren Vater in ihrem eigenen Kopfe (oder in ihrem pyramidenartigen Kamm). Goropius erklärt den Glauben, dass die Lerche sieben Mal des Tages den Preis Gottes in den Lüften sang, und dass Gebet das Erste war, was in der Welt existirte. In der indischen Kosmogonie schafft Pragâpati, der Schöpfer, als er sich vervielfältigen will, zuerst den Stoma oder Hymnus.¹ Der Vater der Lerche ist also der Gott selbst. Die Haubenlerche ist identisch mit der einen Kamm tragenden, d. h. Strahlen entsendenden Sonne. In der Legende vom Hlgen Christophorus sehe ich ein Wortspiel zwischen den Wörtern Christus und crista; in jedem Falle sehe ich darin eine Personification der Sonne. St. Christophorus trägt in der Legende Christus und ist mit der Lerche verbunden. Als Goropius als Kind ein Bild sah, welches den Hlgen Christophorus darstellte, wunderte er sich, dass die Lerche nicht vor dem Baum-Stabe des Heiligen floh, während doch vor ihm die Sperlinge flohen, sobald er sich ihnen näherte; er erhielt die Antwort, dass die Lerche sich vor dem Hlgen Christophorus deshalb nicht fürchtet, weil sie auf der Schulter des Heiligen ihren Schöpfer, Gott, sieht. Christus, der Vater der Lerche, stirbt, und die Lerche begräbt ihn in ihrer crista. Ebenso machte ein Wortspiel aus der *alanda* die *laudatrix Dei*; so scheint mir das Wortspiel mit *crista* und *Christus* in die Legende vom Hlgen Christophorus eingedrungen zu sein. Im neunzehnten mongo-

¹ Taittirîya Yagurv. VII, 1, 4.

lischen Märchen macht der arme junge Mann sein Glück, als er eine Lerche auf seines Vaters Grabe hört, die sich auf den Webstuhl gesetzt hat. Die Lerche ist eine Erscheinungsform des jungen Mannes selbst, der jungen Sonne, welche aus arm reich wird; der Webstuhl, auf welchen sich die Lerche setzt, ist der Himmel. Der griechische Name der Haubenlerche (*κορυδός, κορυδαλή*) entspricht dem lateinischen *galerita*. Suetonius erzählt von Julius Caesar: ¹ „Ad legiones, quas a republica acceperat, alias privato sumptu addidit, unam etiam ex Transalpinis conscriptam, vocabulo quoque gallico (*Alauda enim appellabatur*).“ Die äsopischen Fabeln von der Mutterlerche mit ihren Jungen und von der Lerche und dem Vogelfänger zeigen uns diesen Vogel schlaue und weise. Da die Lerchen den Preis Gottes nur singen, wenn der Himmel heiter ist, und da sie den Morgen und den Sommer verkünden, ² so stellen sie die Sonne dar, welche Alles erleuchtet, welche selbst allglänzend, allsehend (*viçvaveda*) ist, die goldene Sonne. Im dreizehnten ehnischen Märchen soll das schlafende Mädchen erwachen, wenn es wieder das Sommerlied der Lerche hört. (Hier ist das Mädchen die Erde, welche im Frühling erwacht.)

Der indische Name der Lerche ist nicht weniger interessant als der lateinische *Alauda*. *Bharadvâga* oder Lerche kann den Bringer von Speise und Gütern ebensowohl bedeuten als den Bringer von Tönen (den Hymnensänger) und den Opferer. In dieser dreifachen Erklärung, welche das Wort *Bharadvâga* zulässt, scheint fast der ganze Mythos von der Lerche enthalten. *Bharadvâga* wird dann auch der Name eines berühmten Dichters und eines der berühmten mythischen sieben Weisen, welcher nach der Sage von einer Lerche mit Nahrung versehen wurde, und welcher der Sohn des *Bṛihaspati*, des Gottes des Opfers, Feuer, sein soll, identisch mit *Divodâsa*, einem der Lieblinge des Gottes *Indra*, welcher für ihn die starken himmlischen Städte *Çambaras* zerstört. Auch das *Taittiriya-Brâhmaṇa* zeigt uns den weisen *Bharadvâga* in Verbindung mit *Indra*. *Bharadvâga* ist alt geworden, indem er drei Stufen des Lebens eines eifrigen Büssers durchmachte; *Indra* naht sich dem greisen Weisen und fragt ihn, wie er seine Lebenszeit anwenden würde, wenn er noch viele

¹ *Vita Caes.* cap. 24 (ed. Roth).

² Daher erzählt Gregorius von Tour bei Du Cange: „In Ecclesia Arverna, dum matutinae celebrarentur Vigiliae, in quadam civitate avis Corydalus, quam Alaudam vocamus, ingressa est.“

Jahre zu leben hätte. Der Weise antwortet, dass er die Buss- und ernste Beschäftigung fortsetzen würde. In den drei ersten Stufen seines Lebens hat Bharadvâga die drei Veden studirt (der Atharvaveda ist erst später, und wird auch heut noch nicht als ein heiliges Buch anerkannt). In der vierten Periode lernt Bharadvâga sarvavidya, Universalwissenschaft, wird unsterblich und steigt im Verein mit der Sonne (âdityasya sâyugyam) in den Himmel auf.

Die Wachtel steht ebenfalls in inniger Beziehung zu der Sommersonne, doch besonders zu dem Monde.

Vartikâ und vartaka sind ihre indischen Namen, welche die Lebhaftige, Schnelle, Wachsame (vgl. deutsches Wachtel) und Pilger (vgl. russisches perepiolka) bedeuten. Im Rigveda befreien die Açvins die Wachtel aus Qualen; sie erlösen die Wachtel von der Wuth des Wolfes; sie retten sie aus dem Rachen des Wolfes, der sie verschlingt.¹ Bei Afanassieff VI, 41 kommt das weise Mädchen auf einem Hasen mit einer Wachtel an ihre Hand gebunden, und stellt sich dem Tzaren, dessen Räthsel sie lösen muss, um ihn zu heirathen. Diese Wachtel ist das Symbol des Tzaren selbst oder der Sonne; das weise Mädchen ist die Aurora (oder der Frühling), welche auf dem Hasen, d. h. auf dem Monde, die Schatten der Nacht (oder des Winters) durch-eilend der Sonne nahe kommt. Die Griechen und Römer glaubten, vielleicht weil sie die Bemerkung machten, dass der Mond der Wachtel den Schlaf benimmt, dass die Wachtel der Latona heilig war, und berichten, dass Jupiter eine Wachtel wurde, um bei der Latona zu liegen, aus welcher Vereinigung Diana und Apollo (Mond und Sonne) hervorgingen.² Andere versichern auch, dass

¹ Vartikâm grasitâm amuñcatam; Rigv. I, 112, 8. — Amuñcatâm vartikâm añbasah; I, 118, 8. — Asno vrikâsya vartikâm abhike yuvañ narâ nâsatyamumuktam; I, 116, 14. — Vrikaasya cid vartikâm antar âyâd yuyam caçibhir grasitâm amuñcatam; X, 39, 13.

² Diese Fabel wird auch anders erzählt: Jupiter wohnt der Latona bei, und schändet dann ihre Schwester, Asteria, welche von den Göttern aus Erbarmen in eine Wachtel verwandelt wird. Jupiter wird ein Adler, um sie zu fangen; die Götter verwandeln die Wachtel in einen Stein — (vgl. die Erzählungen von Indra als Kuckuk und Raṃbhâ, von Indra als Hahn und Ahalyâ. Es ist ein Volksglauben, dass Wachteln, gleich dem Kranich, wenn sie wandern, kleine Steine fallen lassen, um bei ihrer Rückkehr die Orte, an denen sie vorbeigekommen sind, wiederzuerkennen) — der lange Zeit im Wasser liegt, bis er auf das Gebet der Latona herausgenommen wird.

die Wachtel dem Hercules heilig war, welcher durch den Geruch einer Wachtel sein Leben wiedererlangte, als es ihm Typhon genommen hatte. Die aus der Gewalt des Wolfes befreite Wachtel der Veden und der durch die Wachtel von dem Ungeheuer Typhon befreite Hercules sind offenbar zwei analoge Gestalten desselben Mythos. Es herrscht der Glaube, dass bei Aufgang des Mondes die Wachtel schreit, auch dass ihr Kopf nach Einfluss des Mondes grösser oder kleiner wird. Da die Wachtel die Sonne darzustellen scheint und die Hitze liebt, so fürchtet sie den kalten Mond. Aus diesen mythischen Beziehungen der Wachtel leitete sich ohne Zweifel die Furcht her, welche die Alten vor der Wachtel hatten, die nach ihrem Glauben während der Nacht giftige Nieswurz ass und deshalb giftig und epileptisch war. Plutarch berichtet in den *Apophthegmata*, dass Augustus einen Statthalter von Aegypten mit dem Tode bestrafte, weil er eine Wachtel gegessen hatte, die den Preis bei dem Kampfe davon getragen hatte; es herrschte nämlich lange der Brauch, Wachteln mit einander kämpfen zu lassen, ebenso wie in Athen das Wachtelspiel eine beliebte Unterhaltung war; bei diesem Spiel wurden mehre Wachteln in einen Kreis gestellt, und wer eine traf, bekam alle anderen. Nach Artemidor zeigten Wachteln ihren Ernährern das Unglück an, von dem sie heimgesucht werden würden von Seiten des Meeres. Die Wachtel, welche gegen den Mond erregt ist (so schreibt Aelian, dass der Hahn erregt ist und frohlockt, wenn der Mond aufgeht¹), prophezeit die hässliche Jahreszeit, die Regen- oder Winterszeit, und zieht auch selbst in wärmere Gegenden. Die Wachtel wacht, wandert und schreit während der Nacht; nach der Anzahl der Rufe, die sie nacheinander auf den Feldern ausstösst, schliessen die toscanischen Bauern auf den Preis des Getreides, gewöhnlich wiederholt sie ihren Ruf vier

¹ Aelian sagt, dass der Hahn beim Monde in Gunst steht, sei es weil er der Latona in Kindesnöthen beistand, oder weil er gewöhnlich (als Symbol der Fruchtbarkeit) für den Erleichterer von Geburten gehalten wurde. Es war natürlich, die Wachtel, ein wachsamcs Thier, als dem Monde, dem nächtlichen Wächter besonders lieb zu betrachten. — Der Hahn war als Neuigkeitenbringer dem Merkur heilig; als Heiler vieler Krankheiten dem Aesculap; als Krieger dem Mars, Hercules und der Pallas, welche nach Pausanias eine Henne auf ihrem Helme trug; als Vergrösserer der Familie den Laren etc. etc. Sogar die Pfaffen verschmähen es nicht, ad majorem Dei gloriam Huldigungen in Gestalt von Hähnen, Kapaunen und Hühnchen anzunehmen.

oder mehr Mal; schreit sie drei Mal, so wird das Getreide billig, schreit sie öfter, so wird es theuer sein; deshalb sagt man, dass die Wachtel den Preis des Getreides macht. Die Wachtel kömmt mit der Sonne im Frühling und geht mit der Sonne im September. Im Mahâbhârata¹ erscheint, als der Held Bhîma von einer enormen Schlange bedrängt wird, eine Wachtel nahe der Sonne, dunkel (pratyâdityamabhâsvarâ), mit nur einem Flügel, einem Auge und einem Fusse, entsetzlich anzuschauen, Blut spuckend (raktam vamantî). Diese Wachtel stellt wohl den rothen Abendhimmel, im Westen, oder den rothen Himmel am Ende des Sommers dar.

¹ III, 12437.

KAPITEL IX.

Der Hahn und die Henne.

Ἀλεκτρυών war der Gefährte und Trabant des Mars. Als Mars in Abwesenheit des Vulcan die Nacht bei der Venus zubringen wollte, stellte er den Alektryon als Wächter an die Thür. Alektryon jedoch schlief ein, und Mars, von dem heimkehrenden Gatten überrascht, verwandelte aus Zorn den Alektryon in einen Hahn, damit er Wachsamkeit lerne; daher singt Ausonius:

„Ter clara instantis Eoi

Signa canit serus deprenso Marte satelles.“

Nach einer puranischen Legende nahm Indra, der indische Mars, als er in Ahalyâ, die Frau des Gautama, verliebt und von Candra (dem Monde) begleitet war, die Gestalt eines Krikavâka (Hahnes oder Pfaus) an und ging um Mitternacht bei der Wohnung der Ahalyâ singen, während ihr Gemahl abwesend war. Dann entkleidete er sich der Hahngestalt und liess Candra als Wächter an der Thür, während er sich mit Ahalyâ (der Henne) vereinigte. Mittlerweile kehrt Gautama heim; Candra hat die Liebenden nicht vor seinem Kommen gewarnt; der Heilige verwandelt die Ahalyâ in Stein, über den Leib Indras aber streut er tausend Bäume, die jedoch von den mitleidigen Göttern später in tausend Augen verwandelt wurden (sahasrâksha ist einer der indischen Namen Indras und des Pfaues.) Nach einer Variation dieser Sage wird Indra ein Eunuch, erhält aber, wie wir sahen, als Ersatz die Testikeln eines Widders. In Aitareya-Brâhmaṇa wird der Gott Brahman Pragâpati ein Ziegenbock oder ein Rehbock (*ṛiçya*), um bei seiner eigenen Tochter Aurora zu liegen. Im Rigveda VIII, 32 und 33 wechseln der Gott Indra und der Gott Brahman die Plätze. Indra ist zuerst schön (*çiprin*); dann wird er ein Weib (*stri hi brahmâ babhûvitha*). Im Râmâyana (I, 49) verurtheilt Gautama den Indra zur Kraftlosigkeit und Ahalyâ dazu, im Walde verborgen zu bleiben, in der Asche liegend (*bhasmaçâyinî*), bis Râma sie befreien kommt. Der Aschehimmel, der Steinhimmel, der Wasserhimmel sind identisch. Ahalyâ (die Abend-Aurora) in der Asche ist der Keim zu dem Märchen von Cinderella und von der Figlia di Be di Dacia, die von ihrem eigenen, in sie verliebten Vater verfolgt wird.

Ein italienischer Volksglauben, der schon von Plinius und Columella erwähnt wird, besagt, dass die Eier, auf denen die Henne sitzt, wenn es donnert, schlecht sind. Um dem abzuhelfen, empfiehlt Plinius, in den Hühnerkorb einen eisernen Nagel oder auch etwas von einer Pflugschar aufgerissene Erde zu thun. Columella sagt, dass Viele kleine Lorbeerzweige und Knoblauchwurzeln, nebst eisernen Nägeln hineinlegen. Alles das sind Symbole der schwefeligen Donnerkeile (wegen ihres starken Gerüches) und des als eiserne Waffe aufgefassten Donnerkeiles; das empfohlene Mittel ist nach dem Grundsatz *similia similibus*, aus demselben Grunde, aus welchem zum Teufel gebetet wird, wenn man ihn fern halten will. In Sicilien legt man, wenn eine Henne auf den Eiern sitzt, auf den Boden des Nestes einen Nagel, welcher die Eigenthümlichkeit hat, jede Art von Geräusch anzuziehen und zu absorbiren, so dass es den Hähnchen nicht schadet. Nun scheint es mir interessant, einen ähnlichen Glauben im vedischen Alterthum zu finden. In einer Strophe, in welcher das Wort *andâ* sowohl durch Eier als durch Testikeln wiedergegeben werden kann, wird Indra, der Donnergott, folgendermassen angerufen: „Thue uns kein Leid, o Indra; vernichte uns nicht; nimm uns nicht unsere geliebten Freuden; zerbrich nicht, o Grosser, o Starker, unsere Eier (oder Testikeln); verdirb nicht die Früchte unseres Leibes.“¹ Indra kann nicht nur selbst ein Eunuch werden, sondern er kann auch Andere zu Eunuchen machen.

Der Hahn und die eierlegende Henne waren und sind als Vögel, welche Symbole der Fülle sind und die Sonne personificiren, in Indien und in Persien heilige Thiere, und es gilt für einen Frevel, sie zu tödten. Cicero sagt in der *Oratio pro Murena*, dass bei den Alten der, der ohne Noth einen Hahn tödtete, keine geringere Sünde beging, denn der, der seinen eigenen Vater erwürgte. Bei Du Cange lesen wir, dass Geoffrey I., Herzog der Bretagne, bei seinem Aufenthalte in Rom einst von einer Frau mit einem Stein erschlagen wurde, weil sein Vogelfalke eine ihrer Hennen getödtet hatte. Derselbe Aberglaube in Bezug auf ihre Hennen lebt noch unter vielen Hausfrauen in Italien.

Im *Ayesta* heisst es: „Der Vogel, der den Namen *Parôdars* führt, den die übelredenden Menschen mit dem Namen *Kahrkatâç*

¹ *Mâ no vadhîr indra mâ parâ dâ mâ nah priyâ bhoganâni pra moshih andâ mâ no maghavan çakra nir bhên mâ nah pâtra bhêt sahaçanus-hâni; Rigv. I, 104, 8.*

belegen; dieser Vogel erhebt seine Stimme bei jeder göttlichen Morgenröthe. Steht auf, ihr Menschen, preiset die beste Reinheit, vertreibet die Daéyas.“ (Vendidad, XVIII, 34—38.) Sein Geschrei verjagt den Dämon des Schlafes, Bushyaçta.¹ Vergleicht doch auch der christliche Dichter Prudentius, der in Christus noch ein Symbol der Sonne sieht, diesen mit dem Hahn, der ja cristatus, cristiger, cristeus genannt wird;² er bittet Christus, den Schlaf zu verschäuchen, die Fesseln der Nacht zu brechen, die alte Sünde zu tilgen und das neue Licht zu bringen, nachdem er von dem Hahn gesagt hat:

„Ferunt vagantes daemones,
 Laetos tenebris noctium
 Gallo canente exterritos
 Sparsim timere et cedere
 omnes credimus
 Illo quietis tempore
 Quo gallus exultans canit
 Christum rediisse ex inferis.“

Wir sahen im vorigen Kapitel die Haubenlerche in Verbindung mit St. Christophorus. In Deutschland liess man am 25. Juli, dem Tage, welcher dem St. Jacob (dem Heiligen, der, wie man im Piemontesischen sagt, die Flasche leert),³ dem St. Christophorus

¹ Vgl. a. a. O. und Vendidad XI, 29. Der Hahn Parôdars kommt auch wieder vor in einem Fragment des Khorda-Avesta (XXXIX): „Da, vor dem Kommen der Morgenröthe, spricht dieser Vogel Parodara, der Vogel der mit Messern verwundet, Worte gegen das Feuer aus. Bei seinem Sprechen läuft Bushyaçta mit langen Händen herzu von der nördlichen Gegend, von den nördlichen Gegenden, also sprechend, also sagend: ‚Schlafet, o Menschen, schlafet, sündlich Lebende, schlafet, die ihr ein sündiges Leben führt.‘“ — Da in dem Gedichte des Prudentius die Vorstellungen von Schlaf und Sünde mit einander verbunden sind, so liegt die Vermuthung nahe, dass der Dichter in die Mysterien des Mithra — d. h. des Sonnencultus eingeweiht war.

² Vgl. Du Cange, s. h. vv. — S. v. gallina führt Du Cange ein altes mittelalterliches Glossar an, nach welchem gallina Christus, Weisheit und Seele bedeutet. — Der Hahn des Evangeliums verkündet und verräth Christus drei Mal, in den drei Nachtwachen, welchen bisweilen die drei Söhne der Sagen entsprechen.

³ Nach einer Legende von St. Jacobus wallfahrten einst zwei alte Leute mit ihrem jungen Sohn nach Santiago de Compostella in Spanien. Auf dem Wege, in einem Gasthofe zu San Domingo de la Calzada bietet die Tochter des Gastwirthes dem jungen Mann ihre Liebesgunst an, wird aber zurückgewiesen; aus Rache steckt sie eine silberne Schüssel in seinen Reise sack; er wird angehalten und als Dieb gefählt. Die greisen Eltern

und dem alten Donnergott Donar heilig ist, Hähne tanzen und opfert sie dann. Donar trägt Oerwandil auf seinen Schultern über Ströme, wie der Riese Christophorus Christus.

Weit verbreitet in Italien, Deutschland und Russland ist ein Aberglauben, nach welchem eine Henne, welche kräht wie ein Hahn, von der schlimmsten Vorbedeutung ist, und es ist die allgemeine Ueberzeugung, dass sie sofort getödtet werden muss, wenn man nicht vorher sterben will.¹ Da derselbe Glaube auch in Persien existirt, so ist die darauf bezügliche Erörterung Sadders interessant, welcher beweisen will, dass die Henne, die kräht wie ein Hahn, nicht getödtet werden darf, weil, wenn sie ein Hahn wird, das bedeutet, dass sie im Stande sein wird, den Dämon zu tödten.² Bei Berücksichtigung der orientalischen und

setzen ihre Wallfahrt nach Santiago fort; St. Jacob hat Mitleid mit ihnen und wirkt ein Mirakel, das erst später als von ihm herrührend erkannt wird. Auf der Heimkehr kommen sie nämlich wieder nach San Domingo; hier finden sie ihren Sohn, den sie doch hatten pfählen sehen, am Leben, wofür sie dem Heiligen feierlichen Dank spenden. Alle sind erstaunt Der Präfekt des Ortes ist gerade bei Tafel, als ihm die Nachricht gebracht wird; er will sie nicht glauben, und meint, der junge Mann sei ebenso wenig am Leben als das gebratene Federvieh, das eben aufgetragen wird. Kaum hat er diese Aeusserung gethan, so beginnt der Hahn zu krähen, bekommt wieder Federn, springt von der Schüssel und fliegt davon. Des Gastwirths Tochter wird verurtheilt, und zu Ehren des Mirakels wird der Hahn als ein heiliges Thier geehrt und in San Domingo die Häuser mit Hahnenfedern geschmückt. Ein ähnliches Wunder begab sich, nach Sigonio, im XI. Jahrhundert im Bolognesischen; doch statt St. Jacob erscheinen Christus und St. Peter wunderthätig. — Vgl. auch die Verwandtschaft des Hlgen Elias (und des russischen Helden Ilya), welcher am 21. Juli gefeiert wird, wann die Sonne in das Zeichen des Löwen tritt, mit Helios, dem Sonnengotte der Griechen.

¹ Vgl. das arab. Sprichwort: „Wenn eine Henne kräht wie ein Hahn, so soll sie geschlachtet werden.“ Meidani allerdings denkt in seiner Sprichwörterammlung an nichts weniger, denn an eine mythologische Deutung; vielmehr bemerkt er nicht unwitzig, der Dichter Farazdak habe zuerst sich dieses Spruches bedient „in Bezug auf ein weibliches Wesen, welches Verse machte.“

A. d. Uebers.

² Dadurch ist jedenfalls zu erklären, was Olearius in seiner „Persianischen Reisebeschreibung“ (p. 295 der Ausgabe v. J. 1696) erzählt: „Ist jemand unter ihnen (den Einwohnern von Kebrabath, einer Vorstadt Isfahans) gestorben, lassen sie aus dem Sterbehause einen Hahn auf das Feldt laufen; wenn derselbe von einem Fuchse erhaschet und weggeführt wird, halten sie darvor, dass des Verstorbenen Seele ins andere Leben aufgenommen sei. Wenn aber diese Probe etwa misslingen oder wegen anderer Zufälle verdächtig werden möchte, nehmen sie eine andere für die Hand,

europäischen abergläubischen Vorstellungen wird nun, hoffe ich, Prof. Spiegel folgende Stelle klar finden, welche ihm etwas dunkel schien: „Qui religione sinceri sunt ludificationes expertes, quando percipiunt ex gallina vociferationem galli non debent illam gallinam interficere ominus causa, quia eam interficiendi jus nullum habent... Nam in Persia si gallina fit gallus, ipsa infaustum diabolus franget. Si autem alium gallum adhibueris in auxilium, ut cum gallina consortium habeat, non crit incommodum ut tunc ille diabolus sit interfectus.“ Nach einem sicilianischen Sprichwort darf eine Henne, die wie ein Hahn kräht, weder fortgegeben noch verkauft, sondern muss von ihrer Besitzerin gegessen werden.¹

Bei Afanassieff V, 45 krähen die Hähne und der Teufelspuk verschwindet. Im 40. Märchen desselben Buches kräht der Hahn und der Teufel verschwindet aus dem Reiche, in welchem er alle Menschen und Dinge in Stein verwandelte. Nur der Sohn eines Bauern, der die ganze Nacht bei brennenden Lichtern mit Gebet zubringt, entgeht der teuflischen Bosheit; nach drei solchen Nächten kommen alle in Stein verwandelte Menschen wieder zum Leben und der fromme junge Bauer heirathet des Königs schöne Tochter.

Bei Afanassieff V, 30 wird der Alte, als der Hahn zu krähen anfängt, plötzlich starr und still. Hierin liegt vielleicht eine Anspielung auf die alte Sonne des Abends und auf das Krähen des Hahnes am Abend. Der Hahn der Nacht nimmt also bisweilen eine diabolische Gestalt an. Bei Afanassieff V, 22 wird der Teufel ein Hahn, um das Korn zu fressen, in welches der junge Mann, der zuerst ein goldener Ring geworden war, zuletzt verwandelt worden ist. Doch hat dieser Hahn der Nacht, der dämonisch ist, obwohl sein Kamm (die Sonne) immer roth ist, selbst doch immer schwarze Farbe. Der Hahn ist roth am Morgen und am Abend; in der Nacht ist er schwarz, mit seinem

der sie mehr trauen. Sie tragen nehmlich ihre Leichen mit besten Kleidern behangen und mit güldenen Ketten und allerhand Geschmeide gezieret auf den Todtenacker, und staffeln sie mit hölzern Gabeln an die Mauer; wenn nun die Vögel des Himmels das rechte Auge aushacken, wird er unfehlbar des Himmels würdig geschätzt; wird aber das linke Auge aussgefressen, so muss er verdammet sein.“

¹ La gallina cantatura
Nun si vinni, nè si duna,
Si la mancia la patruna.

rothen Kamm bald nach Osten, bald nach Westen gewendet; auf den kleinen Füßen einer Henne¹ steht das verzauberte, bewegliche, russische Hüttchen, das die jungen Helden und Heldinnen auf einer Fahrt im Walde treffen.

Im Pentaméron 11, 9 befiehlt eine Königin die Hähne in der Stadt zu tödten, damit das Gekräh aufhöret, weil sie, solange Hähne krähen, infolge einer Bezauberung unfähig ist, ihren Sohn wiederzuerketten und zu umarmen. Die Hexe nimmt hier selbst offenbar die Gestalt des diabolischen Hahnes an, der in der Nacht kräht.²

Im Pentaméron 1V, 1 füttert der alte Minoc' Aniello

¹ Vgl. Afan. I, 3. II, 30. Bisweilen haben wir statt der Hennenfüße Hundepfoten; vgl. V, 28.

² Ich theile hier ein in Cosenza in Calabrien erzähltes Märchen mit: — Ein armes Mädchen ist allein auf dem Felde; sie pflückt eine Rapunzel, sieht einen Stern, geht hinab und kommt zu dem Palast der Feen, welche sie lieb gewinnen. Sie bittet um die Erlaubnis, zu ihrer Mutter zurückkehren zu dürfen, und erhält sie auch; sie erzählt ihrer Mutter, dass sie jede Nacht ein Geräusch hört, ohne Etwas zu sehen, und erhält den Rath, ein Licht anzuzünden, dann werde sie sehen. Den nächsten Abend handelt das Mädchen danach, und sieht einen sehr schönen Jüngling mit einem Spiegel auf seiner Brust. Den dritten Abend thut sie dasselbe, doch ein Tropfen Wachs fällt auf den Spiegel und weckt den Jüngling auf, welcher kläglich schreit: „Du sollst von hier fortgehen.“ Das Mädchen will fortgehen; die Feen geben ihr ein grosses Knäuel, mit der Anweisung, auf die Spitze des höchsten Berges zu gehen und es dann sich selbst zu überlassen; wohin es geht, dorthin müsse sie folgen. Sie gehorcht und kommt in eine Stadt, wo wegen der Abwesenheit des Prinzen Trauer herrscht; die Königin sieht das Mädchen vom Fenster aus und lässt sie zu sich kommen. Nach einiger Zeit schenkt sie einem schönen Knaben das Leben, und ein Schuhmacher, der bei Nacht arbeitet, beginnt zu singen:

„Schlaf, schlaf, mein Sohn;
Wenn Deine Mutter wüsste,
Dass Du mein Sohn bist,
So würde sie Dich in eine goldene Wiege legen,
Und in goldene Windeln.
Schlaf, schlaf, mein Sohn.“

Die Königin erfährt darauf von dem Mädchen, dass der, der so singt, der Prinz ist, welcher bestimmt ist, dem Palaste fern zu bleiben, bis die Sonne aufgeht, ohne dass er es merkt. Es wird Befehl gegeben, alles Geflügel in der Stadt zu tödten, und alle Fenster mit einem diamantbesäten schwarzen Schleier zu verhängen, damit der Prinz glaube, es sei noch Nacht und den Ausgang der Sonne nicht bemerke. Der Prinz wird auch wirklich getäuscht und heirathet das Mädchen, welches der Liebling der Feen ist; sie leben glücklich und zufrieden.

einen Hahn sehr gut; da er jedoch später in Geldnoth kommt, so verkauft er ihn zwei Zauberern; diese sagen zueinander, als sie heimgehen, dass der Hahn sehr werthvoll ist, wegen des in ihm enthaltenen Steines, der in einem Ringe eingeschlossen, Einen befähige, Alles zu erlangen, was man begehrt (der lapillus alectorius, welcher so gross wie eine Bohne ist, gleich Crystal, für Schwangere gut ist und Muth einflösst; es wird angeführt, dass der Held Milo ihm seine ganze Stärke verdankte). Minec' Aniello hört das, stiehlt den Hahn, tötet ihn, nimmt den Stein und wird durch denselben wieder jung, in einem schönen Palast von Gold und Silber. Als die Zauberer ihn dieses in einem Ringe eingeschlossenen Steines berauben, wird der junge Mann wieder alt, und geht seinen Ring in dem Reiche der tiefen Höhle (de Pertuso cupo), das von der Ratte bewohnt ist, suchen. Die Ratten nagen an dem Finger des Zauberers, welcher den Ring hat; Minec' Aniello entdeckt seinen Ring und verwandelt die beiden Zauberer in Esel; er reitet auf einem Esel und wirft ihn dann den Berg hinab; der andere Esel wird mit Speck beladen, und den Ratten zum Danke gesandt. Hier erscheint der Hahn als nächtliches Thier; der Stein, der in einem Ringe eingeschlossen, Wunder thut, ist die Sonne, welche herauskommt, wenn sie von dem Hahn der Nacht angerufen wird. Nach sicilianischem Glauben bedeutet Träumen von Bruthennen und Küchlein in unbewohnten und verödeten Häusern, dass Schätze in denselben versteckt sind und man sie ausgraben soll.

Im ersten ehstnischen Märchen bringt „die schlaue Alte bald heraus, was der Dorfhahn hinter ihrem Rücken der jüngsten Tochter ins Ohr gekräht hatte.“ Im dritten derselben giebt eine Frau ihrem Mann Abends drei gesottene schwarze Hühnereier zu essen, wodurch sie Mutter dreier Helden wird. Im neunten ehstnischen Märchen betrügt ein junger Mann den Teufel, mit dem er einen Pakt schliesst, indem er ihm Hahnenblut statt seines eigenen giebt. Im vierten Märchen kommt ein grosser goldener Hahn aus einem Felsen, wenn dieser mit einem goldenen Stabe dreimal geschlagen wird, und setzt sich auf die Spitze des Steines; er schlägt mit den Flügeln und kräht; bei jedem Krähen kommt eine Wundergabe aus dem Felsen: Tisch und Stühle und herrliche Speisen und Getränke. Im 24. Märchen giebt die Fee der Königin ein Körbchen mit einem Vogelei darin; das muss sie drei Monate gleich einer Perle an ihrem Busen tragen; erst wird dann eine kleine Puppe geboren, aus der bei guter Pflege ein

wirkliches Mädchen wird; zugleich mit dieser Verwandlung wird die Königin einem schönen Knaben das Leben schenken. Linda, Kalews Gemahlin, in der finnischen Mythologie, ist ebenfalls aus dem Ei einer Waldschnepfe oder eines Haidehuhnes geboren.

In Ungarn und Deutschland (wo man einen farbigen Hahn aus Zinn auf den Giebel hoher Gebäude setzt, um den Wind anzuzeigen; es ist das der Wetterhahn; Jeder hat schon von dem Hahn auf dem St. Marcus-Platze in Venedig gehört, der die Stunden angiebt) herrscht der Glaube, dass man den Teufel durch das Opfer eines schwarzen Hahnes besänftigt. Der rothe Hahn dagegen bedeutet Feuer.¹

Im Montferrato glaubt man, dass eine schwarze Henne, lebendig in der Mitte aufgeschlitzt, und auf die Stelle gelegt, wo man den Schmerz des mal di punta fühlt, die Krankheit und den Schmerz vertreibt, unter der Bedingung, dass nach Abnahme dieses sonderbaren Pflasters die Federn im Hause verbrannt werden.

Das Federvieh, das bei Festen in Essex und Norfolk (wo von sich Spuren in dem Schlagen des Napfes durch einen Mann mit verbundenen Augen beim Mittfastenfest in mehren Theilen Frankreichs und im Piemontesischen erhalten haben) derjenige gewinnt, dem es gelingt, es mit verbundenen Augen auf die Schultern eines Anderen zu schlagen (bisweilen ist es in einen zwölf oder vierzehn Fuss hohen Napf eingeschlossen, nach welchem mit Pfeilen geschossen wird²), ist eine Personification des unheilvollen Hahnes, aus welchem, wenn er getroffen wird, das tägliche

¹ In den Annalen der Stadt Debreczen aus dem Jahre 1564 lesen wir Folgendes: „Aeterna et exitialis memoria de incendio trium ordinum in anno praesenti: feria secunda proxima ante fest. nat. Mariae gloriosae exorta est flamma et incendium periculosum in platea Burgondia; eadem similiter ebdomade exortum est incendium altera vice, de platea Csapo de domo inquilinari Stephani literati, multas domos... in cinerem redegit, et quod majus inter caetera est, nobilissimi quoque templi divi Andreae et turris tecturae combustae sunt, ex qua turri et ejus pinnaculo, gallus etiam aereus, a multis annis insomniter dies ac noctes jejuno stomacho stans et in omnes partes advigilans, flammam ignis sufferre non valens, invitus devolare, descendere et illam suam solitam stationem deserere coactus est, qui gallus tantae cladis commiserescens ac nimio dolore obmutescens de pinnaculo desiliendo, collo confracto in terram coincidens et suae vitae propriae quoque non parcens, fidelè suum servitium invitus derelinquendo, misere expiravit et vitam suam finivit sic.“

² Reinsberg von Düringsfeld bemerkt (Das festliche Jahr), dass bisweilen in Nord-Walsham, statt des Hahnes eine Eule genommen wird, ein anderes uns schon bekanntes Symbol der Trauer und des Unglücks.

Feuer herauskommt. Das Opfer eines Hahnes war Brauch in Indien, Griechenland und Deutschland.

Ebenso wie die Alten pflegten, Wachteln miteinander kämpfen zu lassen, so auch Hähne; daher hiess der Hahn auch Sohn des Mars, *ἄγεος νεοττός*. Wir wissen schon, dass des Hahnes Kamm dem gemähnten Löwen Furcht einjagt; Kamm und Mähne sind gleichbedeutend, und wir sahen auch, welche wunderbaren Kräfte dem *lapillus alectorius* zugeschrieben wurden. Plutarch schreibt, dass die Lacedämonier dem Mars den Hahn opferten, um den Sieg in dem Kampfe davonzutragen. Pallas trug den Hahn auf ihrem Helm, Idomeneus auf seinem Schild. Plutarch sagt ferner, dass die Einwohner von Carien einen Hahn am Ende ihrer Lanzen zu tragen pflegten, und führt den Ursprung dieses Brauches auf Artaxerxes zurück; doch scheint er noch viel älter zu sein; denn die Carier trugen Helme mit Kämmen schon zur Zeit des Herodot, weshalb die Perser den Cariern den Namen „Hähne“ gaben. Hahnenkämpfe, die in England so volksthümlich wurden, sind auch in Indien gewöhnlich. Philo der Alexandriner erzählt von Miltiades, dass er vor der Schlacht von Marathon den Muth seiner Soldaten durch Veranstaltung von Hahnenkämpfen anfeuerte; dasselbe that, nach Aelian, Themistocles. Johannes Goropius (welcher die schnurrigen Etymologieen von Danen und Alanen durch die Hähnen und All Hähnen giebt!!) berichtet, dass die Dänen in den Krieg zwei Hähne mitzunehmen pflegten, einen um die Stunden anzuzeigen, den anderen um die Soldaten zum Kampfe anzufeuern. Du Cange belehrt uns, dass Hahnenduelle auch in Frankreich im XVII. Jahrhundert Brauch waren und giebt einige Fragmente aus mittelalterlichen Schriften, in welchen sie als ein abergläubischer Brauch und als etwas Verwerfliches verboten werden.

Es ist bekannt, dass die alten Römer, bevor sie in die Schlacht gingen, mit Hähnen und anderem Geflügel Augurien anstellten, obwohl dieser Brauch bisweilen verspottet wurde. Publius Claudius z. B. soll vor einer Seeschlacht im ersten punischen Kriege die Auguren befragt haben, um nicht gegen die Sitte des Landes zu verstossen; als nun die Auguren verkündeten, dass die Vögel nicht fressen wollten, liess er sie ins Meer werfen mit den Worten: „Wenn sie nicht fressen wollen, so lasst sie trinken.“

Die Verehrung, die dem Hahn und der Henne erwiesen wurde, erstreckte sich theilweise auch auf das Ei; das lateinische Sprichwort: „Gallus in sterquilinio suo plurimum potest“, zeigt den

grossen Werth des Eis. Die Perle, nach welcher der Vogel im Düngerhaufen sucht, ist nichts Anderes als sein eigenes Ei; und das Ei der Henne im Himmel ist die Sonne selbst. Während der Nacht ist die himmlische Henne schwarz, doch am Morgen wird sie weiss, und als solche ist sie wegen des Schnees die Henne des Winters. Die weisse Henne ist günstig wegen der goldenen Hühner, die sie ausbrütet. Im Montferrato glaubt man, dass die Eier, die eine weisse Henne am Himmelfahrtstage¹ in ein neues Nest legt, ein gutes Mittel gegen Magen-, Kopf- und Ohrenschmerzen sind, wie auch dass sie, auf ein Kornfeld getragen, das Getreide vor dem Mehlthau oder dem Brande, und dass sie die Weinberge vor dem Hagel bewahren. Die Eier, welche zu Ostern gegessen werden und an welche sich so viele Volksbräuche, Lieder und Sprichwörter, die mythologisch in Einklang stehen, in den verschiedenen Ländern Europas knüpfen, feiern die Auferstehung des himmlischen Eis, eines Symboles der Fülle,² der Frühlingssonne. Die Henne der Fabel und der Märchen, welche goldene Eier legt, ist die mythische Henne (die Erde oder der Himmel), welche jeden Tag der Sonne das Leben schenkt. Das goldene Ei ist der Beginn des Lebens in der orphischen und indischen Kosmogonie; durch das goldene Ei beginnt die Welt sich zu bewegen und Bewegung ist das gute Princip. Das goldene Ei bringt den glänzenden, arbeitsvollen und segensreichen Tag hervor. Daher ist es ein vortreffliches Vorzeichen, mit dem Ei zu beginnen, welches das gute Princip darstellt; daher das doppeldeutige lateinische Sprichwort: „Ab ovo ad malum“, das „vom Guten zum Bösen“, eigentlich aber: „vom Ei bis zum Apfel“ be-

¹ Ein ähnlicher Brauch hat sich noch in Cosentino im Toscanischen erhalten, wo die Bauern am Himmelfahrtstage bei Sonnenaufgang mitten auf ihr Feld einen Korb mit Eiern tragen.

² Nicht allein das Ei der Henne ist ein Symbol der Fülle, sondern auch die Knochen des Geflügels dienen in der Volkssage zur Darstellung der ehelichen Treue und Vereinigung. Wenn in Russland zwei Leute (wohl Mann und Frau) einen Vogel miteinander essen, so theilen sie den Brustknochen (englisch merry thought); jeder von ihnen bewahrt einen Theil auf, mit dem Versprechen, an dieses Ereigniss zu denken. Gibt nun Einer von den Beiden in der Folge dem Anderen Etwas, so muss der Empfänger sofort sagen: „ich denke daran“; wenn nicht, so sagt zu ihm der Gebende: „Nimm und denke dran“. Der Vergessliche hat verloren. Ein ähnliches Spiel, verde d. h. Grün genannt, ist im Toscanischen im Frühling zwischen Verliebten üblich. (Vgl. die deutsche Sitte, Vielliebchen zu essen.)

deutete, da die Römer ihre Mahlzeiten mit hartgesottenen Eiern zu eröffnen und mit Aepfeln zu beschliessen pflegten (ein Brauch, der noch unter zahlreichen italienischen Familien lebt).¹

Doch *ab ovo* beginnen bedeutet auch: „mit dem Anfang anfangen“. Horaz sagt, dass er die Beschreibung des trojanischen Krieges nicht mit den Zwillingselern beginnt:

„*Nec gemino bellum Trojanum orditus ab ovo,*“

mit einer Anspielung auf das Ei der Leda, auf welches auch das griechische Sprichwort: *ἐξ ὄσῳ ἐξήλθεν* anspielt, das man von einem schönen und geputzten Mann sagt, und indem er sich auf die schöne Helena und ihre beiden glänzenden Brüder, die Dioskuren bezieht. Doch ist hier der weisse Hahn ein weisser Schwan geworden, von dem im folgenden Kapitel die Rede sein wird.

¹ Die Sonne ist ein Ei am Anfang des Tages; sie wird ein Apfelbaum am Abend, im westlichen Garten der Hesperiden, oder findet einen solchen.

KAPITEL X.

Die Taube, die Ente, die Gans und der Schwan.

Sofern es eine weisse und eine graue Taube,¹ eine weisse und eine dunkel- oder feuerfarbige Ente und Gans, einen weissen Schwan und den Flamingo, einen rothen und einen schwarzen Schwan giebt, nahmen diese Vögel, Taube, Gans, Ente und Schwan nach der Verschiedenheit der Farbe, die sie auf Erden haben, auch mythische Gestaltungen an, welche bisweilen einander entgegengesetzt sind, als sie an den Himmel versetzt wurden, um Himmelserscheinungen darzustellen. Während die weissen für die mehr poetischen Bilder der Mythologie dienten, zeigten sich die rothen und die schwarzen bald von einer guten, bald von einer bösen Seite, den Helden bald in sein Verderben lockend, bald ihm Glück bringend. Die rothen Farben z. B. des westlichen Himmels erscheinen als Flammen, in welche die Hexe den jungen Helden stürzen will, während die rosigen Tinten des östlichen Himmels gewöhnlich der Scheiterhaufen oder Feuerofen sind, in welchem der Held die übelwollende Hexe verbrennt, die ihn verderben will; aus der Morgendämmerung, aus dem weissen Himmel, aus dem Schnee des Winters, aus der weissen Erde oder dem weissen Schwan kommt das goldne Ei (die Sonne) hervor; bald taucht das schöne Mädchen, bald der junge Held aus ihnen auf — die Aurora und die Sonne, oder aber der Frühling und die Sonne. Die Abend-Sonne und -Aurora in der Nacht, die Sonne und die grünende Erde, welche sich ihres Farbens Schmuckes im Herbst entkleidet, verhüllen, bedecken, verlieren, verirren sich; ihre lebhaftesten Farben werden im Dunkel der Nacht selbst dunkel, oder von dem Schnee des Winters bedeckt; der Held wird eine dunkelfarbige Taube oder ein düsterer Schwan, der das Gewässer durchkreuzt. Ich habe mehr als ein Mal bemerkt, wie die Nacht des Jahres vollständig der Nacht des Tages entspricht; die Sonne, die sich in der Nacht des Abends versteckt, und die

¹ Das indische Wort *kapota* für Taube bezeichnet auch die graue Farbe des Spiessglases und die Farbe der gemeinsten Taubenart.

Sonne, die sich in der Winter-Nacht verhüllt, werden oft durch dasselbe mythische Bild dargestellt.

Sehen wir jetzt, unter was für mythischen Gestaltungen die Taube, die Ente und der Schwan im Orient erscheinen, um sie dann mit westlichen Sagen zu vergleichen.

Der *Rigveda* bietet uns die unheilvolle Taube, die graue oder dunkele, die Botin nächtlicher oder winterlicher Dunkelheit. Da man sie in dem vedischen Hymnus mit der Eule verbunden fand, so vermuthete man in ihr einen andern Vogel als die Taube, und die Commentatoren wollten in dem vedischen *kapota* vielmehr den *turdus macrurus* als die Taube sehen; doch scheint mir diese Deutung unzulässig, da der vedische *kapota* als ein Hausvogel und den Wohnungen der Menschen nahe erscheint, was man von Drosseln nicht, wohl aber von Tauben sagen kann. Im *Rigveda* X, 165 wird der *kapota* als Bote des unheilvollen *Nirriti* oder Todes, und des Todesgottes *Yama* beschworen, kein Uebel zu thun: „Sei uns gnädig,“ ruft der Dichter aus, „sei uns gnädig, schneller (oder Botschaft bringender) *kapota*; nicht feindlich möge uns der Vogel sein, o Götter, in den Häusern. Wenn die Eule jenen schlimmen Schrei austösst, wenn der *kapota* das Feuer berührt, so werde geehrt *Mṛityu*, *Yama*, dessen Bote er ist.“¹ Vögel von schlimmer Vorbedeutung müssen auch in den Tauben gesehen werden, welche vor dem Unglücklichen im *Pañcātāntra* fliehen.² In der buddhistischen Legende von dem König, der sich opfert, um sein Wort zu halten, ist der Falke, der übrigens im Sanskrit auch den Namen *kapotāri*, Taubenfeind, führt, die Erscheinungsform *Indras*, die von ihm verfolgte Taube, die *Agnis*, des Feuers. Diese Legende findet sich wieder im *Tuti-Name*,³ jedoch mit der Variation, dass *Moses* die Rolle des buddhistischen Königs spielt. Um die Pflichten der Gastfreundschaft zu erfüllen, „schneidet *Moses* von seinen heiligen Gliedern soviel ab, als eine Taube wiegt,“ um es dem Habicht zu geben. In andern indischen Variationen dieser Legende von dem Helden, der sich selbst opfert, finden wir zwei Tauben (im *Pañcātāntra*), welche sich für einander opfern, zwei Tauben, die einander lieben. Hier haben wir eine Erscheinungsform der beiden *Açvins*, der beiden Brüder, deren einer sich für den andern opfert; die bekannte La-

¹ *Çivah kapota ishito no astu anāgâ devâh çakuno griheshu*; Str. 2.

² II, 9.

³ II, p. 32 f.

fontainesche Fabel, *Les Deux Pigeons*, ist eine Reminiscenz an die orientalische Legende. Ebenso ist auch eine Variation der Sage von den beiden Brüdern in der äsopischen und Lafontaineschen Fabel von der Taube enthalten, welche der Ameise, die in Gefahr zu ertrinken ist, einen rettenden Grashalm zuwirft, weshalb die dankbare Ameise bald darauf den Jäger, der die Taube gefangen hat, in den Fuss beisst, so dass er sie wieder fliegen lassen muss. In dem Kapitel, welches von der Schwalbe handelt, sahen wir das schöne Mädchen auf dem Baum am Brunnen durch die Bezauberung der Hexe in eine Schwalbe verwandelt; zahlreiche andere Sagen geben statt der Verwandlung in eine Schwalbe die in eine Taube.¹ Das Märchen von dem Mädchen Filadoro und der Insel der Ogren im Pentamerone;² ein piemontesisches Märchen, das mein Freund Prof. Alex. Wesseloſki in seinem Essay über den Dichter Pucci veröffentlicht hat; das 13. sicilianische Märchen bei FrL. Gonzenbach (von dem das zwölfte eine Variation ist); Afanassieff VI, 49 (mit welchem zu vergleichen ist No 5 der *Novell. di S. Stef. di Calc.*) und eine grosse Anzahl anderer analoger europäischer Märchen behandeln alle das von der Hexe in eine Taube verwandelte Mädchen: wie die Schwalbe weiss und schwarz ist, so erscheint auch diese Taube, in welche das Mädchen verwandelt ist, bald weiss und bald schwarz. Nicht minder zahlreich sind die Märchen, in denen wir statt von der jungen Prinzessin von jungen Prinzen lesen, die in Tauben verwandelt werden. — Ich lasse hier zwei solche folgen, die (besonders das zweite) ausserordentlich interessant sind. Ich habe sie von der Bauerfrau Uliva Selvi in Antignano bei Livorno im Toscanischen.

Es war einmal ein grosser Herr; der hatte zwölf Söhne und eine Tochter; die war aber durch Bezauberung in einen Adler verwandelt worden und wurde in einem Käfig gehalten. Der Vater geht jeden Tag mit seinen Söhnen zur Messe; jeden Tag trifft er eine alte Bettelfrau und giebt ihr Almosen; eines Tages jedoch hat er kein Geld bei sich, kann also keines geben; da flucht ihm die Alte, er solle seine zwölf Söhne niemals wiedersehen. Gesagt gethan; die zwölf Söhne werden zwölf Tauben

¹ Es scheint mir, dass dieselbe Verwirrung zwischen *coluber* und *columba* entstand, wie zwischen *χελυδρος*, einer Schlangenart, und *χελιδών*, der Schwalbe.

² II, 7. V, 9.

und — fort sind sie. Die verzweifelnden Eltern weinen, und vergessen in ihrem Schmerz den Adler zu füttern. Dem grossen Herrn vis-à-vis wohnt der König, der sich in den Adler wie in ein schönes Mädchen verliebt; er stiehlt ihn und ersetzt ihn durch einen anderen Adler. Nicht weit davon wohnt eine Waschfrau; die hat eine sehr schöne Tochter, so schön, dass sie dieselbe nur bei Nacht aus dem Hause lässt. Sie waschen an dem von Pappeln umgebenen Brunnen; um Mitternacht, als sie waschen, hören sie ein Geräusch unter den Pappeln und das Mädchen erschrickt. Eines Nachts horchen sie und hören, wie die Tauben einander erzählen, was ihnen am Tage begegnet ist. Darauf fliegen sie in einen schönen Garten; das Mädchen folgt ihnen; sie treten in einen schönen Palast ein; die Waschfrau berichtet dem grossen Herrn, was sie gesehen hat; dieser ist sehr erfreut und verspricht ihr eine gute Belohnung, wenn sie ihm zeigen wolle, wo seine Söhne schlafen gehn. Vater und Mutter gehen hin; die Tauben sagen: „Wollte uns unsere Mutter sehn...“; dann fliegen sie davon. Der Herr fragt einen Astrologen um Rath, der ihm die Anweisung giebt, die alte Hexe durch Versprechen von Almosen in sein Haus zu locken, sie in ein Zimmer einzuschliessen und sie durch Gewalt zu zwingen, die Mittel anzugeben, durch welche die Tauben wieder in Jünglinge verwandelt werden, oder aber sie zu tödten. Die Alte giebt ein Pulver, das auf den höchsten Berg geschüttet, die Tauben nach Hause zurückkehren lassen soll. Das Pulver hat die gewünschte Wirkung. Unterdess ist der junge König immer bei seinem Adler, worüber seine Mutter ungehalten ist. Die zwölf Brüder treffen eine Fee, die ihnen sagt, wer ihren Adler (ihre Schwester) hat, und dass sie bald als ein schönes Mädchen heimkehren wird. Der Adler wird wieder das schöne Mädchen, das der König heirathet.

Die andere Geschichte lautet folgendermassen:

Es war einmal ein König; der hatte einen schönen Sohn und der war verliebt in eine schöne Prinzessin. Er wird sammt zwei Dienern von den Zauberern entführt und in eine Taube verwandelt, desgleichen die Diener; einer wird grün, der andere roth, der dritte pavonazzo, graulich-violett. Sie setzen ihn in einen schönen Palast, wo er sieben Jahre lang bleiben muss. Jeder hat ein grosses Bassin — eines ist von Gold, das andere von Silber, das dritte von Bronze. Wenn sie hineintauchen, so werden sie drei schöne Jünglinge. Die Prinzessin stirbt mittlerweile fast vor Schmerz, weil sie nicht weiss, wohin ihr Liebster ist; sie lässt

sich das Haar auf einer Terrasse kämmen, da entführen die drei Tauben ihr den Spiegel, das Haarband und den Kamm. Ein grosses Fest wird in dieser Stadt gefeiert, zu welchem die Mädchen vom Lande bei Nacht gehn; auf dem Wege geht eines von ihnen ein wenig abseits kurz vor Tagesanbruch; sie sieht ein goldenes Thor, findet auf der Erde ein goldenes Schlüsselchen, mit welchem sie das Thor öffnet, und tritt in einen schönen Garten. Am Ende des Weges steht ein schönes Schloss; sie findet in demselben die drei Bassins und sieht die Tauben als Jünglinge. Mittlerweile wird die Tochter des Königs vor Kummer krank und liegt allem Anschein nach im Sterben; der König will sie um jeden Preis geheilt sehen. Das Mädchen, das im Palast gewesen, erzählt der Prinzessin Alles, was sie gesehn hat; die Letztere wird geheilt und geht mit dem Mädchen in den Palast, wo sie einen Tisch für drei Personen finden; sie verstecken sich. Der Prinz und die Prinzessin treffen einander; doch der Erstere geräth darüber in Verzweiflung, weil ihre Ungeduld die Bezauberung noch um sieben Jahre verlängert habe, während von den ersten sieben Jahren nur noch drei Tage fehlten. Er wird wieder eine Taube; sie muss sieben Jahre auf einem Thurm, allen Unbilden des Wetters ausgesetzt, zubringen. Sieben Jahre sind um; die Prinzessin ist so hässlich geworden, dass sie wie ein Thier aussieht; lang hängen die Haare über die verbrannte Haut. Die Bezauberung ist zu Ende; er kommt, nach ihr zu sehn; sie sagt: „Wie viel habe ich für Dich gelitten!“ Der Prinz aber erkennt sie nicht wieder und verlässt sie; sie bleibt nackt in einem dichten Walde und geht ihren Vater suchen. Die Nacht kommt heran; die Prinzessin und ihre Dienerin wissen nicht, wohin sie ihre Zuflucht nehmen sollen; sie erklimmen einen Baum, von welchem aus sie ein Licht bemerken. Sie gehen auf dasselbe zu und finden einen schönen kleinen Palast; eine schöne Dame, eine Fee, erscheint und fragt: „Bist Du es, Caroline?“ Das war nämlich der Name der Prinzessin. Doch die Fee kann keine Nachricht von dem Prinzen geben und schickt sie zu einer anderen Fee, ihrer Schwester; doch auch da dasselbe traurige Resultat; die Prinzessin geht zu einer dritten Fee, jedesmal die doppelte Entfernung zurücklegend. Die drei Feen waren drei Königinnen, die von demselben jungen Prinzen verrathen worden sind. Die dritte Fee giebt der Prinzessin eine Zauberruthe; sie soll zu dem Prinzen gehen und ihm das thun, was er ihr gethan hat, nämlich ins Gesicht spucken. Sie wird in einem Boot vor das Schloss des

jungen Prinzen gebracht; dort zaubert sie, nach Anweisung der Fee, vermittelt der Zauberruthe einen schönen Palast hervor, einen Palast, der noch viel schöner ist als der des Königs, mit einem schönen Brunnen. Der junge König will sie sehen; er schickt ihr einen Handkuss; sie schlägt ihm das Fenster vor der Nase zu. Darauf lädt er sie zum Gastmahl; sie schlägt ab. Er schickt ihr einen prächtigen Diamanten; den giebt sie ihrem Hausmeister, mit dem Bemerken, dass sie einen viel schöneren hat. Er schickt ihr ein glänzendes Gewand, das sich in die flache Hand nehmen lässt; sie zerreisst es und giebt die Fetzen dem Koch als Küchenttcher. Der junge König wird immer leidenschaftlicher; er sendet ihr seine beste Uhr, die sie jedoch auch ihrem Hausmeister giebt. Er wird krank vor Liebe und will sie absolut heirathen. Er schickt seine Mutter. Die Prinzessin verspottet den Prinzen; sie will nicht kommen, sondern sagt: „Warum kommt er nicht selbst?“ Seine Mutter bittet sie noch einmal, zu kommen. „Er soll kommen,“ antwortet sie; endlich willigt sie doch ein, zum Prinzen zu kommen, wenn von ihrem Palast bis zu dem des Königs ein so dicht bedeckter Weg für ihre Equipage gemacht wird, dass kein Lichtstrahl hineindringt. Halben Weges öffnet sich die Decke, die Sonnenstrahlen fallen auf den Weg, und — verschwunden ist sie. (Vgl. den indischen Mythos von Urvaçi.) Der König ist dem Tode nahe; seine Mutter geht wieder zu der Prinzessin, welche verlangt, dass man ihn ihr als Todten auf einer Bahre bringt. Der König bekennt, dass er vier Mädchen verrathen hat, und dass er wegen der Vierten ein so jämmerliches Ende nimmt. Die Prinzessin lacht ihn aus und speit ihm zwei Mal ins Gesicht; beim dritten Mal steht er auf; sie versöhnen und heirathen sich. (Der Speichel der Prinzessin, der den todten Prinzen wieder aufleben lässt, ist der Thau der Aurora oder des Frühlings, welcher die Sonne wieder zum Leben bringt.)¹

Bis hierher ist die Taube als eine traurige und diabolische Gestalt erschienen, welche der Held oder die Heldin annahm, gezwungen durch fremden Zauber. Einen düsteren Charakter haben auch die beiden Tauben, welche sich auf die Raen des Schiffes setzen, in welchem Gennario seinem Bruder Milluccio einen Falken, ein Pferd, und eine weisse und rothe Braut mit schwarzen Haaren bringt (eine Variation der Sage von den Açvins

¹ Vgl. Pentam. II, 5. IV, 8 und Afan. V, 22.

und der von dem Jüngling, der sich für seinen Bruder opfert). Die beiden Tauben sprechen mit einander; eine sagt, dass Gennariello seinem Bruder Milluccio einen Falken bringt, der ihm unmittelbar nach seiner Ankunft die Augen ausreissen werde, dass aber der, der Milluccio warnen oder ihm den Falken nicht bringen sollte, in Stein verwandelt werden würde; dann dass Gennariello seinem Bruder M. ein Pferd bringt, dass ihm beim ersten Ritt das Genick brechen werde, mit derselben Prophezeiung; und endlich, dass G. seinem Bruder ein Weib bringt, um dessentwillen ein Drache Braut und Bräutigam in der ersten Nacht ihrer Vereinigung verschlingen werde, wieder mit der Warnung, Milluccio nicht zu warnen. Der schlaue Gennariello haut dem Falken, bevor er ihn dem M. giebt, den Kopf ab; dem Pferde, bevor er es reitet, die Beine; dem Drachen aber, der herankommt, das junge Paar zu verschlingen, trennt er den Kopf vom Rumpfe. Milluccio, der den Drachen nicht gesehn, wohl aber seinen Bruder mit einem Messer in der Hand sieht, denkt, dieser wolle ihn tödten; er lässt ihn binden und verurtheilt ihn zum Tode. Gennariello enthüllt Alles und wird zu Marmor. Milluccio erfährt, dass sein Bruder wieder ins Leben zurückgerufen werden kann, wenn er den Marmor mit dem Blut seiner zwei kleinen Söhne bestreicht; er schlachtet seine Kinder; die Mutter will sich in der Verzweiflung aus dem Fenster stürzen; da sieht sie ihren Vater auf sich zukommen, der ruft: „Drinto na nugola.“ Er erweckt ihre Kinder und sagt, dass er nur aus Rache Allen so bitterm Schmerz bereitet habe: dem Gennariello, weil er seine Tochter entführt hat; dem Milluccio, weil er die Ursache ihrer Entführung war; seiner Tochter, weil sie der Heimath entlaufen ist. Die beiden Tauben, welche auf den Raen des Mastes sassen, waren also Boten des Todes für den Helden und die Heldin, wie sie andererseits bisweilen sogar ihre eigene Trauergestalt sind. Der Leser erinnert sich ohne Zweifel, wie unter den Leichenspielen bei der Bestattung des Patroclus in der Ilias auch mit Pfeilen nach einer Taube geschossen wird, die an dem Mast eines Schiffes aufgehängt ist. (Er erinnert sich gewiss auch der beiden prophetischen Tauben, welche auf zwei Eichen oder Buchen in Dodona orakelten, und welche riefen: „Zeus war, Zeus ist, Zeus wird sein, o Zeus, der grösste der Götter!“) Die Taube erscheint hier in Verbindung mit unheilvollen Wassern; bekannt ist die Fabel von der Taube, welche den Tod erleidet, indem sie mit dem Kopf gegen eine

Wand stösst, auf welcher Wasser gemalt ist.¹ In der Sage von der Königin Rodegonda rettet die heilige Königin in Gestalt einer Taube Seelente aus dem Schiffbruch. Nach Apollonius leitete eine Taube die Argonauten. Es heisst, dass Semiramis nach ihrem Tode in eine Taube verwandelt wurde. Die Taube erscheint auch auf christlichen Monumenten als ein Symbol der Trauer; deswegen und weil sie auch oft als Symbol des Hlgen Geistes diene, der von einem grossen Theil des Volkes in Italien, Deutschland, Holland und Russland gehegte Aberglaube, dass es Sünde sei, eine Taube zu essen. Bekanntlich wurde der Taube im Alterthum, besonders in Syrien und Palästina grossé Verehrung erwiesen.

Bisweilen wird die Gestalt der Taube freiwillig von den beiden jungen liebenden Helden angenommen, um der Verfolgung des Ungeheuers zu entfliehen, wie z. B. in der 6. der *Novelline di San Stefano*. Bisweilen ist die Taube (gleich der Krähe) die, welche Menschen und Göttern Freude und Gutes bringt. Die künstliche Taube, gemeinlich die Taube der Pazzi genannt (von dem Namen der vornehmen Florentiner Familie, welche das Privilegium besass), welche in Florenz am Hlgen Sonnabend, d. h. am Osterabend, von dem Altar der Kathedrale aufsteigt, auf den kleinen Platz zwischen Santa Maria del Fiore und dem Baptistarium Sti Johannis fliegt, dort das Feuerwerk entzündet, und so die Auferstehung Christi einer Schaar Bauern verkündet, welche in die Stadt geströmt sind, um aus dem Fluge der Taube zu auguriren, ob sie im folgenden Jahr eine gute Ernte haben werden, — ist ein Symbol des Endes des Winters und des Beginnes des Frühlings. In den *Metamorphosen* Ovids verwandeln die Töchter des Anius durch die Gnade des Bacchus Alles, was sie anrühren, in Korn, Wein und Oel, nach den Worten desselben Anius:

„Tactu natarum cuncta mearum
In segetem laticemque meri baccamque Minervae
Transformabantur.“

¹ Es heisst von der verwitweten Turteltaube, dass sie niemals wieder aus irgend einem Brunnen mit klarem Wasser trinken will, aus Furcht, das Bild ihres verlorenen Gefährten zu erwecken, indem sie ihr eigenes im Wasser sieht. Die Christen behaupten, dass die Stimme der Turteltaube den Schrei, den Seufzer, und später nach Christi Auferstehung den Freudenruf Maria Magdalenas bedeutet. Aelian sagt, dass die Turteltaube nicht allein der Göttin der Liebe und der Göttin der Ernte, sondern auch den unheilvollen Parcen heilig ist.

Agamemnon will sie als Speisevorrath für das Heer mitnehmen; doch die Töchter des Anius weigern sich; Agamemnon will sie durch Gewalt zwingen; doch Bacchus erbarmt sich ihrer und verwandelt sie in weisse Tauben. Bei Afanassieff VI, 30 kommen zwei Tauben und lesen die Gerste aus für Masha oder Klein-Marie, das schwarze (cornushka) oder hässliche oder schmutzige kleine Mädchen, die verfolgte Cinderella; dann lassen sie sie auf den Ofen steigen und verwandeln sie in ein ausserordentlich schönes Mädchen, indem sie das Mirakel Indras (und der Aqvins) wiederholen, der dem Mädchen mit der hässlichen Haut die Schönheit wiedergiebt. Das Feuerwerk des toscanischen Volksglaubens, der Ofen und der Wagen Indras thun dasselbe Wunder. Im Pentamerone I, 6 erhält das Mädchen Zezolla, zu Hause „eine Katze, ein Kohlenmädchen“ genannt, weil sie immer das Feuer hüten muss, und von ihrer Stiefmutter schlecht behandelt, durch die Taube der Feen von der Insel Sardinien Wohlthaten; diese bringt ihr nämlich eine Pflanze, welche goldene Datteln giebt, einen goldenen Spaten, einen goldenen Wassereimer und ein seidenes Tischtuch. Das Mädchen muss die Pflanze pflegen, und wenn sie einen Wunsch hat, so muss sie einfach daran denken zu sagen:

„Dattolo mio 'naurato,
 Co la zappatella d'oro t'haggio zappato,
 Co lo secchietello d'oro t'haggio adacquato,
 Co la tovaglia de seta t'haggio asciuttato;
 Spoglia a te, e vieste a me.“

Der Dattelbaum giebt einige von seinen Reichthümern zum Schmuck des Mädchens her. So kommt sie, als der junge König eine Festlichkeit bekannt macht, in königlichem Schmuck und flimmert beim Tanz gleich der Sonne. Als der Prinz ihr zum ersten Mal folgt, wirft sie Gold hinter sich; das zweite Mal Perlen; das dritte Mal ihren Pantoffel; an diesem Schuh wird sie wiedererkannt, und geheirathet. Im 22. ehnischen Märchen setzen sich, als der junge prinzliche Liebhaber ankommt, zwei Tauben auf den Rosenbusch, in dem die schöne Tochter des Gärtners durch Bezauberung eingeschlossen ist; das schöne Mädchen kommt aus dem Rosenbusch und heirathet den Prinzen, der die andere Hälfte des Ringes bewahrt hat, indem sie ihre Hälfte zeigt. In dem griechischen Mythos spielen Aphrodite und Eros; sie wollen sehen, wer die meisten Blumen pflückt; der geflügelte Eros gewinnt, doch die Nympe Peristera hilft der Aphrodite; entrüstet verwandelt sie

Eros in die *περσιονερά* oder Taube, welche Aphrodite, um sie zu trösten, in ihren Schutz nimmt. Die Tauben ziehen bald den Wagen der Venus bald begleiten sie ihn (gleich den Sperlingen). In der Odyssee bringen die Tauben dem Zeus die Ambrosia,¹ und in Gestalt einer Taube besiegt Zeus (bekanntlich ein alter ego Indras) die jungfräuliche Phthia. Catull erwähnt, indem er von Caesars *salacitas* spricht, den *columbus albus* oder das Venus-täubchen.² Hier, wo die Taube ein phallisches Symbol wird, werden wir an die bekannte mythische Episode von dem lachenden Vogel oder Fisch erinnert durch das italienische Sprichwort: „Eine Taube, die lacht, will die Bohne haben“ (gesagt von einer Frau, wenn sie über ihren Liebhaber lacht³). Von der Aphrodite wird erzählt, dass sie die Aspasia von einem Geschwür durch Hilfe einer Taube heilte (vgl. die Deichsel von Indras Wagen in der vedischen Sage von Apâlâ.

Doch wird im Mythos die Stelle der Tauben bisweilen von Enten eingenommen, die mit Schwänen vertauscht sind.

Das indische Wort *haṅsa* bedeutet bald Schwan, bald Ente (*anas*), bald Gans (*anser*), bald *Phaenicopterus*. Kein Wunder also, dass die Mythen Thiere miteinander vertauschten, die unter dieselbe Benennung zusammengeworfen waren. Russische Märchen sprechen von den Vögeln: Gans-schwäne (*guclebedi*), welche den jungen Helden bald entführen, bald ihn retten.

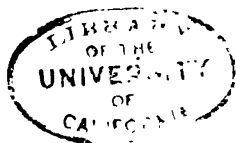
In den vedischen Hymnen wird der *haṅsa* (Ente-Schwan oder Gans-Schwan) mehr als einmal dargestellt. Agni (das Feuer),

¹ In der Sage vom Heiligen Remigius ist es eine Taube, die dem Bischof das Oelfläschchen zur Salbung des Königs Chlodwig bringt.

² „Et ille nunc superbus et superfluens
Perambulabit omnium cubilia,
Ut albus columbus, aut Adoneus?
Cinaede Romule, haec videbis et feres?“

Die Keuschheit und eheliche Treue, die das Sprichwort den Tauben zuschreibt, wird ihnen hier abgesprochen. Catull hat offenbar genau den Charakter dieser Thiere beobachtet, welche ganz im Gegenteil oft von schamloser Untreue sind.

³ Wir können hier noch ein anderes italienisches Sprichwort erwähnen: „Zwei Tauben mit einer Bohne fangen.“ In der italienischen Anatomie heisst ein Theil des Phallus Bohne (*faba, fava*). Die Vögel und besonders die Drosseln und die Tauben haben nach dem Volksglauben nicht nur die Fähigkeit, andere Vögel, sondern sogar Pflanzen zu befruchten. Schon Ad. Kuhn hat auf die Worte des Plinius Hist. Nat. XVI, 44 aufmerksam gemacht: „Omnino autem satum nullo modo nascitur, nec nisi per alvum avium redditum, maxime palumbis ac turdis.“



der gebeten wird, sich in den Häusern zugleich mit der Aurora zu erheben, wird mit einem Schwan in den Wassern (oder mit dem Licht in der Finsterniss, der Sonne in dem azurnen Himmel) verglichen.¹ Der Gott Agni wird selbst haṁsa genannt, der Genosse (als Donnerkeil) der Beweglichen (Wogen oder Wolken), in Gemeinschaft gehend mit den himmlischen Wassern.² Der Sang der Gefährten des Bṛihaspati, die den Kühen oder Auroren des Morgens Hymnen singen, gleicht dem Sange der haṁsas.³ Die Maruts, mit den glänzenden Leibern (die Winde, welche blitzen, heulen und donnern) werden mit schwarztückigen haṁsas verglichen⁴ (die uns an die schwarz- und weissrückigen Schwalben, schwarzen und weissen Krähen, Schwäne erinnern). Die Pferde der beiden Aq̄vins werden mit haṁsas, ambrosischen, unschuldigen, goldflügeligen verglichen, die mit der Aurora erwachen (als Sonnenstrahlen), die in den Wassern schwimmen freudig und heiter.⁵ Bei Afanassieff VI, 2 macht eine Ente ihr Nest auf dem Kopfe des Diebes, der aus dem Himmel in das Wasser gefallen ist. Die Henne legt ein goldenes Ei (die Sonne) in ihr Nest am Morgen und ein silbernes am Abend (den Mond). Im R̄igveda lese ich, dass Bṛibu sich auf den Kopf der Diebe (Paṇis) setzte, tausend Gaben umherstreuend.⁶ Ich glaube in Bṛibu einen Vogel und eine Personification Indras sehen zu dürfen. Bṛibu wird im Čāṅkhāyana als ein takshan dargestellt, was durch „Erbauer, Künstler, Zimmermann“ erklärt wird; daher wird Bṛibu für den Zimmermann der Paṇis gehalten. Doch scheint dies unwahrscheinlich, ausserdem dass es auch mit dem indischen Texte in Widerspruch steht. Der eigentliche, ursprüngliche Sinn des Wortes takshan ist: „der Zerschneider; der in Stücke bricht;“ in Bṛibu sehe ich also nicht den Zimmermann der Paṇis, sondern

¹ Çvasity apsu haṁso na sidan kratvá ćetishtho viçam usharbhut; R̄igv. I, 65, 9.

² B̄ibhatsūnām sayuḡam haṁsam āhur apām divyānām sakhye ćaran-tam; X, 124, 9.

³ Haṁsair iva sakhibhir vāvadadbhir açmanmayāni nahanaṁ vyasyan bṛihaspatir abhi kanikradad gā; X, 67, 3.

⁴ Sasvaç cid dhi tanvaḡ çumbhamānā ā haṁsāso nilapriṣthā apaptan; VII, 59, 7.

⁵ Vgl. das Kapitel über die Biene.

⁶ Adhi bṛibuḡ paṇinām varshishthe mūrdhann asthāt unuḡ kaksbo na gāṅgyaḡ; R̄igv. VI, 45, 31. — Bṛibuḡ sahasradātamaḡ sūriḡ sahasrasāta-mam; VI, 45, 33.

ihren Vernichter. Da wir in einem anderen vedischen Hymnus¹ Bribu auch in Verbindung mit zwei anderen Vögeln, nämlich dem bharadvâga (der Lerche) und dem stoka (dem Kuckuk) finden, so bin ich geneigt, auch Bribu für einen Vogel zu halten. Endlich sehe ich, da ich Bribu in Verbindung mit Indra finde, in diesem Vogel, der sich auf den Kopf der Paṇis setzt, eine Erscheinungsform des Gottes Indra selbst. Die Ente legt in russischen Mährchen ihr Ei auf den Kopf des Räubers; so nimmt Indra den Paṇis ihre Schätze vom Kopfe. Wir wissen schon von den Perlen, welche von dem Kopfe der guten Fee fallen, die das gute Mädchen kämmt; wir wissen auch, dass die mythischen Wasser in Beziehung zu den Schätzen stehen. Wir müssen hier an die Sage des Râmâyana von dem Ursprung des Ganges erinnern, der seine Wasser, bevor er sie auf die Erde ergoss, lange Zeit auf den haarigen Kopf des Gottes Çiva strömen liess, welcher eine etwas erhabeneren Gestaltung des Kuvera, des Gottes des Reichthums ist.² Wir wissen auch, dass die Perle und das Ei in den Mythen identisch sind.

Der Gott Brahman wird in der indischen Mythologie auf einem weissen haṅsa reitend dargestellt.

Im Râmâyana wird der Himmel mit einem See verglichen, in welchem die glänzende Sonne als goldene Ente herumschwimmt.³ Râma (eine Gestalt der Sonne Vishnu), dessen Sprache wie die eines liebestrunkenen haṅsa klingt,⁴ schleudert mit seinem göttlichen Bogen, einen Pfeil, der durch sieben Palmbäume, den Berg und die Erde dringt, aus welcher er später wieder herauskommt, um in Gestalt eines haṅsa zu Râma zurückzukehren.⁵ Kabandha der

¹ Rigv. VI, 46.

² Die Gans findet sich in Verbindung mit den Räufern bei Afanasieff VI, 23. Zwei Diener stahlen dem König eine werthvolle Perle; nahe daran, entdeckt zu werden, geben sie die Perle auf Rath einer alten Frau in einem Stück Brod der grauen Gans; die Gans wird nun angeklagt, die Perle gestohlen zu haben. Sie wird getödtet, die Perle gefunden und die Diebe gehen frei aus.

³ V, 55. — Bei Afan. V, 49 kommt ein Räthsel vor, in welchem die Verlobte als eine Ente dargestellt wird. Ein Vater schickt seinen Sohn aus, das ihm vorbestimmte Weib zu finden, mit folgendem räthselhaftem Befehl: „Geh nach Moskau; dort giebt's einen Teich, in dem Teich ist ein Netz; geht die Ente in das Netz, so nimm sie; wenn nicht, so zieh das Netz heraus.“ Der Sohn kommt heim mit der Ente, — d. h. mit seinem anvertrauten Weibe.

⁴ II, 46.

⁵ IV, 11.

durch Feuer geht und dadurch seine Ungeheurgestalt verliert wird von hañsas gezogen, als er in den Himmel aufsteigt. ¹ Endlich sind die hañsas bekannt, welche als Liebesboten zwischen dem Prinzen Nala und der Prinzessin Damayantī in der berühmten Episode des Mahābhārata dienen.

Bei Afanassieff I, 4 ist Hänschen (Ivasco) auf einer Eiche, welche die Hexe benagt, um sich in seinen Besitz zu setzen; drei Flüge Gänse-Schwäne kommen nach einander vorbei; Hänschen bittet sie um Hilfe; der erste Flug weist ihn ab, ebenso der zweite; die Vögel, die zu dritt kommen, nehmen ihn auf ihre Flügel und bringen ihn nach Hause. ² VI, 19 zeigen sich dagegen die Gänse-Schwäne von einer bösen Seite, indem sie das Brüderchen von der unachtsamen Schwester fortholen. Das Märchen sagt auch, dass diese Thire schon lange den bösen Ruf hatten, kleine Kinder zu rauben. Die Gänse-Schwäne tragen den Knaben in das Haus einer Fee, wo er mit goldenen Aepfeln spielt. Die Schwester folgt seinen Spuren; sie fragt einen Ofen, einen Apfelbaum und einen Milchbach, wohin die Vögel ihren Bruder gebracht haben, — vergebens; schliesslich enthüllt ihr der boshafte kleine Seeigel (iosz) das Geheimniss. Die Schwester bringt den Knaben heim, von den Gänse-Schwänen verfolgt und sich während der Nacht durch den Bach, den Apfelbaum und den Ofen verbergend.

Doch wenn Gänse, Enten und Schwäne bisweilen diabolische Erscheinungsformen der trügerischen Hexe sind, so thun sie doch im Allgemeinen Gutes und führen zu Gutem. In einer Variation von Afanassieff VI, 46 prophezeien die Gänse Iwan dem Kaufmannssohn die Zukunft; Iwan hat nämlich in der Schule des Teufels unter Anderem auch die Vogelsprache gelernt. Bei Afanassieff VI, 60 hilft der Schwan, ein schönes Mädchen, dem unglücklichen Danilo, dem der Prinz befohlen hat, einen Pelz zu nähen, der goldene Löwen zu Knöpfen und Vögel von jenseit des Meeres zu Knopflöchern hat; derselbe Schwan richtet noch andere Wunder für den geliebten Jüngling. Bei Afanassieff IV, 46 lässt die alte Hexenschlange die Prinzessin in Abwesenheit des Prinzen eine weisse Ente werden. Die Ente legt drei Eier, aus denen sie drei Söhne hat, zwei schöne und einen missgestalteten, aber schlaunen. Die Hexe tödtet die beiden

¹ III, 75.

² Vgl. Afan. VI, 17.

Söhne im Schlafe und verwandelt sie in Enten; der dritte entgeht durch seine Schlanheit demselben Geschick; die weisse Ente fliegt, um ihre Söhne besorgt, zum Palast des Prinzen und singt:

„Krih, krih, meine Söhnchen!
 Krih, krih, Täubchen!
 Die alte Hexe hat euch getödtet;
 Die alte Hexe, die böse Schlange,
 Die trügerische böse Schlange!
 Euer eigener Vater hat euch geraubt,
 Euer eigener Vater, mein Gemahl;
 Sie ertränkte uns in dem reissenden Strome,
 Sie verwandelte uns in kleine weisse Enten,
 Und sie selbst lebt in königlichem Prunk!“

Der Prinz fängt die Ente und sagt: „Weisse Birke, steck' dich hinter; schönes Mädchen, hervor!“ Bei dieser Zauberformel erhebt sich der Baum hinter ihm und das schöne Mädchen, die Prinzessin, steht vor ihm. Er zwingt nun die Hexe, die Kinder wieder ins Leben zu rufen.

Der Tod der Ente macht bisweilen das Glück des Helden, oder der Heldin, wegen des Eis, welches er hervorbringt (die Sonne am Morgen und der Mond am Abend). Bei Afanassieff V, 53 sucht der junge Held auf den Rath eines unbekanntem Jünglings unter den Wurzeln einer Birke eine Ente, welche den einen Tag (des Morgens) ein goldenes Ei, den anderen (des Abends) ein silbernes Ei legt; auf ihrer Brust stehen folgende Worte mit goldenen Lettern: — „Wer ihren Kopf isst, wird König werden; wer ihr Herz isst, wird Gold speien.“ Er bringt sie seiner Mutter, die in Abwesenheit des Vaters ein Liebesverhältniss mit einem anderen Herren hat. Der Herr liest die goldenen Lettern und rath der Frau, die Ente zu kochen; doch die beiden Söhne kommen ihm zuvor; während ihre Mutter in der Messe ist, isst der Eine den Kopf, der Andere das Herz der Ente; sie erleben das, was in Kapitel II von ihnen erzählt ist.¹ Das goldene Ei der Ente verursacht den Tod der Hexe und des Ungeheuers in zahlreichen slavischen Märchen. Bei Afanassieff V, 33 offenbart eine Wundergans, ähnlich den Gänsen des Capitols, die Ver räther. Das Weib eines reichen Kaufmanns verlangt von ihrem Gemahl, er solle ihr das Wunder der Wunder verschaffen.

¹ Vgl. eine interessante Variation dieses Märchens bei Hahn, Griechische und Albanesische Märchen.

Er kauft in der siebenundzwanzigsten Welt und im dreissigsten Königreich (welches das Reich der anderen Nacht-Welt ist) einem alten Manne eine Gans ab,¹ welche, bis auf die Knochen gekocht und gegessen, wieder lebendig wird. Als am Morgen der Kaufmann abwesend ist, läßt seine Frau einen ihrer Liebhaber zu sich ein und will zu seinem Empfange die Gans braten. Sie sagt zu ihr: „Komm her“; die Gans gehorcht; sie befiehlt ihr, sich in die Bratpfanne zu legen; die Gans weigert sich. Die Frau steckt sie mit Gewalt hinein, bleibt aber selbst an die Bratpfanne gefesselt;² der Liebhaber versucht, sie zu befreien, bleibt aber ebenfalls fest hängen; die Diener kommen zu Hilfe, kleben aber Alle an einander an und Alle zusammen an der Bratpfanne, bis der Mann erscheint, seines Weibes Bekenntniss hört, den Liebhaber durchprügelt und die Frau von der Gans befreit.

Auch im Pentamerone erscheinen Gänse als Enthüller des Betrugers. Wenn Marziella ihr Haar kämmt, streut sie Perlen und Blumenknospen umher; wenn sie geht, so wachsen unter ihren Füßen Lilien und Veilchen;³ ihr Bruder Ciommo will sie dem König als Gemahlin zuführen; doch die alte Tante setzt ihre eigene hässliche Tochter an Stelle ihrer schönen Nichte. Der empörte König schickt Ciommo, die Gänse zu hüten; dieser giebt aber nicht Acht auf sie; doch Marziella, die von einer Sirene entführt worden war, kommt aus der Tiefe des Meeres, um sie zu füttern „de pasta riale“, und ihnen „Rosenwasser“ zu trinken zu geben. Die Gänse werden fett und singen bei des Königs Palast:

„Pire, pire, pire;

Assai bello è lo sole co la luna;

Assai chiù bella è chi coverna a nuie.“

Der König schickt einen Diener nach den Gänsen, und entdeckt

¹ So stiehlt in einem norwegischen Märchen das schmutzige Kohlenmädchen den Zauberern wilde Enten. — Im achten ehstnischen Märchen wird der dritte Bruder in die Hölle geschickt nach den Enten und Gänsen mit goldenen Federn.

² In einer skandinavischen und italienischen Variation dieses Märchens haben wir statt der Gans den Adler und seine Jungen, aber wieder die Gans im Pentamerone V, 1, wo sie dasselbe thut wie im russischen Märchen, nur mit einigen mehr vulgären und wenig decenten Zusätzen.

³ Das Bild von den Füßen, die Blumen spriessen lassen, ist sehr alt; Kenner der indischen Literatur erinnern sich an die *pushpiyau caratoganghe* der Geschichte von *Çunaçcepa* im *Aitareya-Brâhmana*.

so Alles; er will das schöne Mädchen heirathen; doch die Sirene hält sie an einer goldenen Kette gefesselt; der König durchfeilt mit einer geräuschlosen Feile eigenhändig die Kette, welche den Fuss des Mädchens fesselt, und heirathet dasselbe. Ein Gänsehirt ist es, der im zwanzigsten ehstnischen Märchen das schöne

¹ No. 9 der Novell. di S. Stef. di Calc. ist eine interessante Variation hiervon; das schöne Mädchen, welches die Gänse füttert, ist in die Haut eines alten Weibes verkleidet; die Gänse, welche sie nachts sehen, rufen: „Cocò, la bella padrona ch' i' ho,“ bis der Prinz den Koch in das Zimmer eintreten und die alte Haut wegnehmen lässt, während das Mädchen schläft; dann heirathet er sie. — Das folgende noch nicht veröffentlichte Märchen wurde mir von Herrn Greco aus Cosenza in Calabrien mitgetheilt, und ist eine Variation des Märchens aus dem Pentamerone:

Sieben Prinzen haben eine sehr schöne Schwester. Ein Kaiser beschliesst, sie zu heirathen, doch unter der Bedingung, dass er ihre sieben Brüder enthauptet, wenn er sie nicht nach seinem Geschmack findet. Sie brechen zusammen auf, aber die Stiefmutter sammt ihrer Tochter folgt ihnen. Auf dem Wege ist es heiss, und der älteste Bruder ruft: „Solabella schütze mich vor der Hitze, denn Du musst dem König gefallen.“ Die Stiefmutter nimmt ihr das Halsgeschmeide ab und legt es ihrer eigenen Tochter an; so geht es weiter, durch alle sieben Brüder hindurch, bis die Stiefmutter dem schönen Mädchen Alles abgenommen hat; sie kommen an einen See; die Alte stösst sie hinein; eine Sirene hält sie mit einer goldenen Kette am Fuss. Die Prinzen kommen mit der hässlichen Schwester an; der König heirathet sie, schlägt aber den sieben Brüdern die Köpfe ab. Das schöne Mädchen bittet die Enten im See um Nachricht von ihren Brüdern; die Enten antworten, dass man die Exekution an ihnen vollzogen hat. Sie weint; die Thränen werden Perlen, von denen sich die Enten nähren. Dieses Wunder kommt zu Ohren des Königs; er folgt den Enten, fragt das Mädchen, warum sie die Menschen fliehe; sie antwortet: „Ach! wie kann ich, die ich durch eine goldene Kette gefesselt bin?“ Dann erzählt sie Alles. Der König erkennt seine Braut; auf des Königs Rath fragt sie, wie sie sich nach dem Tode der Sirene befreien könne. Den nächsten Tag erzählt Solabella dem König, dass die Sirene nicht sterben werde, weil sie in einem kleinen Vogel lebt, der in einem in einem Marmorgehäuse und sieben Eisenhülsen eingeschlossenem Käfig steckt; den Schlüssel aber hat sie selbst; stürbe aber die Sirene, so würden ein Reiter, ein weisses Ross und ein langes Schwert nöthig sein, die Kette zu durchschneiden. Der König bringt ihr ein gewisses Wasser, das sie auf seinen Rath der Sirene zu trinken giebt; diese fällt in Schlaf; so kann das Mädchen die Schlüssel nehmen und den kleinen Vogel tödten. Als das geschehn, stürzt sich das weisse Ross in den See und das Schwert zerschneidet die Kette. Darauf nimmt der König seine schöne Braut in seinen Palast, und die alte Stiefmutter wird in einem Pechhemde verbrannt; die sieben Brüder werden mit einer Salbe gerieben, welche sie wieder lebendig macht, und jeder ruft aus: „O! was für einen schönen Traum habe ich gehabt!“

Mädchen von dem Gatten-Ungeheuer, dem Frauenmörder (Barbeblen), befreit.

In den russischen Mährchen nehmen die Feen (in deutschen Sagen bisweilen auch die Jungfrau Maria) manchmal die Gestalt von Gänse-Schwänen an, um über das Wasser zu setzen; so spinnen in der Edda drei Walkyren an den Ufern des Sees, mit ihren Schwangestalten dicht hinter sich. „Die Mädchen,“ sagt das Gedicht von Völund, „flogen aus dem Süden über Morkved, damit der junge Allhvit seine Bestimmung erfüllen könne. Die Töchter des Südens sassen auf dem Gestade, das kostbare Gewand zu spinnen: Eine von ihnen, das schönste Mädchen der Welt, klammerte sich an den weissen Busen Egils; Svanhvit, die zweite, trug Schwanenfedern; die dritte umschlang den weissen Nacken Völunds.“¹ Die Bertha der deutschen Volkssage hat nur den Fuss der weissen Gans oder des Schwanes der Walkyren behalten; daher ihr Name: Gänsefuss, und: Reine péda uque; ebenso hat auch die Göttin Freya nur den Schwanenfuss behalten.

Wenn die Form einer Ente, Gans oder eines Schwanes zerstört wird, so bleibt der junge Held oder die Heldin zurück. In einer deutschen Sage in Simrocks Deutscher Mythologie finden wir einen bezauberten Jäger, der eine wilde Gans im Fluge trifft; sie fällt in einen Busch; er geht hinzu, um sie aufzuheben, doch statt ihrer erhebt sich ein nacktes Weib vor ihm (vgl. den oben besprochenen Rosenbusch, auf welchem die Tauben sitzen). Die englische Sitte, am St. Michaelstage eine Gans zu essen, wird von der Sage auf die Zeiten der Königin Elisabeth zurückgeführt, welche am St. Michaelstage die Nachricht von der Niederlage der Unbesiegbaren Armada empfing, als sie eben eine Gans gegessen hatte. Da jedoch nach Reinsberg-Düringsfeld der Brauch, am St. Michaelstage eine Gans zu essen, aus den Zeiten Edwards IV. datirt, so müssen wir schon annehmen, dass sich auch Königin Elisabeth nur nach einer schon bestehenden Volkssitte richtete.² Die St. Michaelsgans kündigt, gleich dem

¹ Die alte Ogrin im Pentamerone V, 9, die drei schöne Mädchen in drei Citronenbäumen eingeschlossen hält und die die Esel füttert, welche die Schwäne an den Ufern des Flusses schlagen, ist eine Variation desselben Mythos.

² Statt der Gänse wurden auch Schwäne zur Feier gegessen; ein lateinisches Lied des deutschen Mittelalters (bei Uhland, Schriften III, 71. 168) bietet uns die Klage des gebratenen Schwanes. — Im Pañcātāntra haben wir den von der Eule geopfertem Schwan. Um den Schwan anzu-

Eisvogel, den Winter an. Sie wird als ein Augurium des Endes der regnerischen und winterlichen Jahreszeit gegessen; denn sobald der Wasservogel, der Eisvogel, die Gans, die Ente, oder der Schwan kein Wasser mehr findet, sobald das Meer der Nacht oder der Schnee des Winters aufgetrocknet ist, sobald der Wasservogel verwundet, verspeist, gestorben ist, wird das goldene Ei gefunden, kommt die Sonne heraus, kehrt die Aurora wieder, erscheint der Frühling wieder, kommt der Held und das schöne Mädchen hervor. Wenn der Held oder die Heldin ein Wasservogel wird,¹ ein Schwan wird, von einem Schwan gezogen wird oder auf ihm reitet, so bedeutet das, dass er über das Meer des Todes setzt und dass er in das Reich des Hlg. Graal zurückkehrt. Wenn er auf dem Schwan zu dem schönen Mädchen kommt, darf ihn Niemand fragen, woher er kommt. Der Schwan erwartet ihn und zieht ihn noch einmal in seine Zaubergewalt und in sein finsternes Reich, sobald dasselbe von den Lebenden erwähnt wird. Die Phantasie der celtischen und germanischen Nationen hat in einem Cyclus zahlreicher, bezaubernder Sagen diesen Mythos mit einem feierlichen Mysterium umkleidet; die geniale Musik R. Wagners hat ihm im Lohengrin noch einen neuen Zauber geliehen. Lohengrin, der recens natus, der von selbst entstandene Held, langt an in einem Kahn, der von einem Schwan gezogen wird; dieser Schwan ist der von einer Hexe verzauberte jüngste Bruder Elsa; Lohengrin kommt, Elsa zu befreien und heirathet sie, doch vergisst er nicht, dass so lange er bei ihr bleibt, auch die Qual ihres Bruders daure, derselbe in der Gestalt eines Schwanes leiden muss; wehe dem, der ihn fragt, wer er ist, woher er gekommen, oder was jener Schwan bedeutet; denn er würde dann genöthigt sein, sich zu erinnern, dass der Schwan auf seine Befreiung durch ihn wartet. Lohengrin muss entweder seiner Liebe zu Elsa entsagen, oder seine Ritterehre dem Schwan gegenüber, dessen mysteriöse Natur er kennt, preisgeben; er sagt Elsa ein trauriges Lebewohl, vereinigt sie mit ihrem jungen Bruder, und verschwindet düster auf den dunkeln Wassern, über deren mond- helle Tiefen er gekommen war. Das ist die Sage von den beiden

locken; lädt ihn die Trauereule, die ihn tödten will, in ein Lotuswäldchen ein, jedoch nur, um ihn in eine dunkle Grube fallen zu lassen, wo der Schwan von einigen reisenden Kaufleuten getödtet wird, die ihn für eine Eule halten.

¹ Als in der Edda der Held Sigurd stirbt, beweinen die Gänse seinen Tod.

Brüdern, durch den nordischen Genius zu ihrer vollen poetischen, idealen Schönheit verklärt. Die Sonne und der Mond erscheinen abwechselnd vor der Dämmerung und dem Frühling. Sie sind getrennt, und einer befreit den anderen in den Sagen, die von dem guten Genius dem Menschen eingegeben sind, wie einer den anderen verfolgt und täuscht in anderen von dem bösen Genius eingegebenen Sagen. Wir haben selbst in den vedischen Hymnen die Açvins, die göttlichen Zwillinge, bald mit den Dämmerungen, bald mit der Sonne und dem Monde identificirt, von Schwänen gezogen; Lohengrin ist die Sonne; Elsas Bruder ist der Mond. Wenn die Abend-Aurora, wenn die herbstliche Erde die Sonne verliert, findet sie den Mond; wenn die Morgen-Aurora oder die Erde des Frühlings den Mond verliert, so tritt die Sonne an seine Stelle; die Liebenden wechseln die Plätze. Ein Schwan verursacht die Geburt des anderen, trägt den anderen, stirbt für ihn, wie eine Taube für die andere, und wie die Dioskuren ihr Leben für einander hingeben. Und wirklich befindet sich die Sage von den Dioskuren in manchen Punkten in wunderbarer Uebereinstimmung mit den nordischen Legenden von dem Schwanenritter. Zeus wird ein Schwan und verbindet sich mit Leda, dem Weibe des Tyndareos und erzeugt mit ihr die Sonne und den Mond, Polydeukes und Helena; nach Homer ist nur Helena allein die Tochter des Zeus, Polydeukes aber und Castor sind Söhne des Tyndareos; nach Herodot ist dagegen Helena die Tochter des Tyndareos, und damit stimmt auch Euripides überein, der uns sagt, dass die Dioskuren Söhne des Zeus sind. In den Heroiden Ovids, in denen die ursprüngliche Tradition schon alterirt ist, gebiert Leda, nachdem sie sich mit dem Schwan Zeus vereinigt, zwei Eier; Helena kommt aus dem einen, Castor und Polydeukes aus dem anderen. Offenbar heisst es hier: „tot capita, tot sententiae;“ doch sind diese Widersprüche weit davon entfernt, den Mythos von der Sonne, dem Monde und der Aurora (oder dem Frühling) anzuschliessen; sie bestätigen ihn vielmehr. Es ist immer schwierig, die Vaterschaft eines Kindes festzustellen, dessen Geburt mit wunderbaren Umständen verknüpft ist, was doch gewiss von der aussergewöhnlichen Geburt der Helena und ihrer beiden Brüder gilt. Das, worauf es hier ankommt, ist das, dass wir den Schwan haben, welcher mit der Leda Söhne zeugt; diese Söhne, welche theils die Natur des Vogels, theils die des Weibes haben, müssen eine doppelte Gestalt annehmen, und werden bald Schwäne gleich ihrem Vater, bald glänzen sie in der Schönheit ihrer Mutter; wenn

wir überdies annehmen, dass nur einer der Brüder mit Helena von dem Schwan geboren wurde, so kann natürlich der andere Bruder die Helena lieben, ohne sich eines Incestes schuldig zu machen.¹ Noch bevor sie durch die Schicksale Trojas berühmt wurde, hatte dies Mädchen Helena Abenteuer; Theseus verführte und entführte sie. Die Dioskuren kommen zu ihrer Befreiung; ebenso wie Lohengrin auf dem Schwan zur Befreiung Elsas kommt, als ihr Verführer beabsichtigt, sie zu verderben. Endlich entsprechen die Abenteuer der beiden Dioskuren, deren einer sich für den anderen tötet, der Sage von dem Schwanenritter, in welcher der Bruder oder Schwager für den Schwan sein eigenes Leben opfert. So vereinigten Indien, Griechenland und Deutschland in mannigfaltigen Gestaltungen die Figur des Schwanes mit dem Märchen von den beiden Brüdern oder den beiden Gesellen; Indien schuf den Mythos, Griechenland gab ihm Farbe, Deutschland tränkte ihn mit dem Affekt und der Energie der Leidenschaft.

¹ Vgl. hierzu auch das 24. ehstnische Märchen von der Prinzessin, die im Ei geboren wird und in welche sich ihr, in mehr normaler Weise von der Königin geborener Bruder verliebt.

KAPITEL XI.

Der Papagei.

Der Mythos von dem Papagei nahm seinen Ursprung im Orient und entwickelte sich fast ausschliesslich bei den orientalischen Nationen.

Ich erwähnte in dem Kapitel über den Esel, dass die Wörter hari und harit ebensowohl grün als schönhaarig bedeuten, und dadurch den epischen Mythos von den Ungeheuern mit Papageiengesichtern oder den von Papageien gezogenen Ungeheuern entstehen liessen. Die Sonnenpferde werden haris genannt, hari sind die beiden Rosse Indras; Hari ist ein Name Indras selbst, und ganz besonders des Gottes Vishnu; doch giebt es noch mehr schönhaarige Gestalten am Himmel als diese; solche sind der goldene Donnerkeil, welcher durch die Wolke hindurchschiesst, und der goldene Mond, der Wanderer der Nacht. Ferner nahmen, weil grün und gelb (goldfarbig) diesen gemeinsamen Namen führen, alle diese Schönen, und besonders der Mond, die Gestalt bald eines grünen Baumes, bald eines grünen Papageis an. Eine sehr interessante vedische Strophe liefert uns einen evidenten Beweis dafür. Die Sonnenrosse (oder die Sonne selbst, Hari) sagen, dass sie die Farbe hari den Papageien, den Fasanen (oder Pfauen; ¹ Benfey und das Petersburger Wörterbuch erklären ropanâkâ durch Drossel) und den Bäumen verliehen haben, welche deshalb hârayas heissen. Wie die Bäume grün sind, so sind auch die Papageien gewöhnlich grün (bisweilen auch gelb und roth; in jedem Falle ist die Bezeichnung hari auf sie anwendbar).² Der Mond ist wegen seiner Farbe bald ein Baum (ein grüner), bald ein Apfelbaum mit goldenen Zweigen und Äpfeln, bald ein Pa-

¹ Von dem Papagei singt Statius in Verbindung mit denselben Vögeln, Sylvae II:

„ . . . Lux volucrum, plagae regnator Eoae,
Quam non gemmata voluci Junonia cauda
Vinceret, aspectu gelidi non phasidis ales.“

² Eine pathetische Elegie in Sanskrit-Distichen von buddhistischem Charakter bietet uns den çuka oder Papagei, der sterben will, als der Açokabaum, welcher immer seine Zuflucht gewesen ist, vertrocknet ist.

pagei (golden oder grün und glänzend). Der Mond in der Nacht ist die weise Fee, welche Alles weiss und Alles lehren kann. In der Einleitung zum Mahābhārata wird der Name Papagei (Çuka) dem Sohne Krishnas d. h. des Schwarzen gegeben, welcher (als Mond) den Ungeheuern das Mahābhārata liest. In dem Kapitel über den Esel sahen wir den Esel und das Ungeheuer des Rāmāyana mit Papageiengesichtern. Sofern jedoch der Esel ein Symbol des Phallus ist, wird auch der Papagei von dem indischen Gott Kāma, dem Gott der Liebe (daher auch Çukavāha genannt) geritten. Der Mond (im Indischen masculinum) ist schon Theil I Kapitel I als Symbol des Phallus erwähnt worden; ebenso wie der Donnerkeil die Wolke durchbricht, durchbricht der Mond die Finsterniss der Nacht, enthüllt die Geheimnisse der Nacht. Deshalb sehen wir in der Çukasaptati und anderen indischen Märchenbüchern, in denen der Papagei mit der Nacht identificirt wird, denselben oft in Liebesgeschichten erscheinen und Liebesgeheimnisse enthüllen.

Manche von den Märchen über den Papagei gingen in den Occident über, jedenfalls durch literarische Uebertragung, d. h. durch die arabischen und lateinischen Uebersetzungen indischer Märchen aus dem Mittelalter. Ein solches ist z. B. das folgende, mir von Dr. Ferraro mitgetheilte Montferratensische Märchen:

Ein König zieht in den Krieg; fürchtend, ein anderer König, welcher sein Nebenbuhler ist, werde seine Abwesenheit zur Verführung seines Weibes benutzen, stellt er einen seiner Freunde, in einen Papagei verwandelt, ihr zur Seite; dieser Freund ermahnt sie zur Treue, so oft der königliche Nebenbuhler durch Vermittelung eines alten Weibes die Königin in Versuchung führen will. Die Königin schenkt seinen Ermahnungen Gehör und bleibt bis zur Rückkehr ihres Gemahles treu. Das ist in wenigen Worten die Rahmenerzählung des indischen Papageienbuches, von welchem das Tuti-Name eine persische Version ist. — In einer Variation dieses Märchens, die ich in Turin hörte, ist dagegen das Weib untreu und bedeckt den Käfig des Papageis, damit dieser nichts sehe; dann brät sie dem Gaste zu Ehren einige Fische; der Papagei denkt, dass es regnet. Der Fisch und der Regen erinnern uns an den Mythos von dem phallischen und regnerischen Kuckuk.

Manche von den abergläubischen Vorstellungen der Inder von dem Papagei sind schon im Alterthum nach Griechenland übergegangen, und Aelian zeigt sich recht wohl unterrichtet von

der heiligen Verehrung, welche die indischen Brahmanen demselben erwiesen. Oppian erzählt uns überdies von einem Aberglauben, welcher das über den wesentlich lunaren Charakter des mythischen Papageis Gesagte bestätigt; er sagt, dass der Papagei und der Wolf zusammen weiden, weil die Wölfe diesen grünen Vogel lieben; das bedeutet aber genau dasselbe, als ob er gesagt hätte, dass die finstere Nacht den Mond liebt.

KAPITEL XII.

Der Pfau.

Wir schliessen unsere mythische Fahrt durch das Reich der geflügelten Thiere mit dem Vogel, der alle Farben trägt.

Der heitere und sternenbesäte Himmel und die glänzende Sonne sind Pfauen. Das ruhige, azurblaue Firmament, das mit tausend glänzenden Augen leuchtet, und die Sonne, welche in allen Farben schillert, erscheinen wie ein Pfau in dem ganzen Glanze seiner mit Augen gesprenkelten Federn. Wenn der Himmel oder die tausendstrahlige Sonne (sahasrāṅcu) in den Wolken verborgen oder von den herbstlichen Wassern verhüllt ist, so gleicht sie wiederum dem Pfau, welcher in dem dunklen Theile des Jahres, wie noch eine grosse Anzahl anderer in lebhaftem Farbenschmuck prangender Vögel, sein schönes Gefieder ablegt und dunkel und schmucklos wird; die Krähe, welche sich Pfauenfedern angelegt hat, kräht wieder mit den anderen Krähen in traurigem Concert. Im Winter hat der Krähen-Pfau Nichts, was ihm geblieben ist, als das unangenehme und schrille Geschrei, das dem der Krähen nicht unähnlich ist. Gewöhnlich heisst es von dem Pfau, er habe Engelfedern, eine Teufelsstimme und einen Diebsgang. Der Krähen-Pfau ist sprichwörtlich.¹

Der Pfau verbirgt sich, wenn er hässlich wird; so auch der Himmel, und so die Sonne, wenn die Herbstwolken sie bedecken; in den Sommerwolken dagegen poltert der Donner, und dieser machte auf die Menschen der ersten Periode der Menschheit den Eindruck einer unwiderstehlichen, sehr lieblichen und angenehmen Musik, indem er dem melodischen Gesange des kokila (des Kuckuks) oder des Wasserhühnes (des Reihers, Eisvogels, der Ente oder des Schwanes) ähnelt. Im Rāmāyaṇa erscheinen, wie schon in dem Kapitel über den Kuckuk bemerkt wurde, der Pfau und der kokila als Nebenbuhler im Singen; obwohl das Wasserhuhn den Hahn wegen seiner Anmassung auslacht, so ist doch dieser Wetteifer kein geringer Beweis für die mythische

¹ Vgl. das Kap. über die Krähe.

Identität der beiden Vögel.¹ Der indische Mythus zeigt uns in der That den Gott Indra (bald Himmel, bald Sonne) als einen Pfau und als einen Kuckuk (gleich Zeus). Wenn der Himmel blau, heiter und sternenhell ist, wenn die Sonne mit ihren tausend Strahlen glänzt, oder wenn der Regenbogen seine Farben spielen lässt, so wird darin der sahasrāksha oder tausendäugige Indra als Pfau gefunden; wenn der Himmel oder die Sonne in der Wolke donnert und blitzt, so wird Indra ein kokila, welcher singt. In No. 20 der Novelline di San Stefano di Calcinaia stehlen zwei Brüder ihrem jüngsten Bruder eine Pfauenfeder und tödten ihn (d. h. sie tödten den Pfau, ebenso wie in dem russischen Märchen dem kleinen Bruder die rothen Schuhchen gestohlen, er selbst aber getödtet wird). Wo das Brüderchen begraben liegt, da wächst ein junges Bäumchen; aus diesem wird ein Stock und aus diesem eine Pfeife gemacht; wenn man darein bläst, so singt sie das Trauerlied des kleinen Bruders, der um einer Pfauenfeder willen getödtet worden ist. Wenn der glänzende Himmel oder die Sonne in den Wolken verborgen ist, wenn die leuchtenden Federn des Pfans abgerissen sind,² wenn der Pfau begraben ist, so spricht der Baum, welcher sein Grab ist (die Wolke), bei der Rückkehr des Frühlings, gleich dem Kirschbaum des Polidorus bei Vergil und dem Stamm des Pier delle Vigue in Dante's Hölle; der Baum wird ein Rohr, eine Zauberflöte, ein melodischer kokila. Indra-kokila erinnert uns an Indra den Pfau, an Indra, dessen Pferde sogar in den vedischen Hymnen „Pfauenfedern“ haben,³ und einen „Pfauenschwanz.“⁴ Wir sahen schon, dass der Körper Indras, nach seiner Vereinigung (als Sonne) mit Ahalyā, mit tausend Bäumen (Wogen oder Wolken; vgl. das doppelsinnige sahasradhāra als Beiwort der Sonnenscheibe,

¹ Die russische Fabel (bei Kriloff) zeigt uns den Esel als Richter zwischen der Nachtigall (dem kokila) und dem Hahn im Singkampfe; im Sanskrit bezeichnet çikhin, eig. der mit einem Kamm versehene, sowohl den Hahn als den Pfau; neben mayūra, Pfau, haben wir mayūradātaka, den Haushahn. Mayūra ist auch der Name eines indischen Dichters. — In dem Kapitel über den Kuckuk sahen wir den Kuckuk und die Nachtigall als Nebenbuhler im Singen; der kokila und der Pfau haben dieselbe Bedeutung.

² Daher schreibt Aldrovandi mit Recht, dass der Rauch der verbrannten Federn des Pfans (d. h. des himmlischen Pfans), wenn man ihn in die Augen ziehen lässt, diese von der Entzündung heilt.

³ A mandrāir indra haribhir yahi mayūraromabhiḥ; Rigv. III, 45, 1.

⁴ A tvā rathe hitanyaye harī mayūraçepyā; VIII, 1, 25.

eigentlich weil sie tausend verwundende Pfeile hat) bedeckt wird, d. h. mit tausend Augen (Sternen oder Sonnenstrahlen); daher seine Namen Sahasradṛiḥ, Sahasranayana, Sahasranetra und Sahasrāksha, die alle dieselbe Bedeutung haben. Der lange glänzende Schwanz des Pfau nahm eine phallische Gestalt an. Nach dem Pet. WB. ist mayūreçvara (oder Çiva-Pfau) der Eigenname eines liṅga oder Phallus, des bekannten Emblems des Çiva, welches unsere Aufmerksamkeit auch auf Mayūraratha, Mayūraketu, Çikhivāhana und Çikidhvāga lenkt, lauter Namen Skandas, des Kriegsgottes, welcher ebenfalls ein phallischer Gott ist, gleich Mars, dem Liebhaber der Venus, und gleich dem indischen Kāmadeva, Gott der Liebe, welcher auf dem Papagei reitet, und uns so auf das lunare phallische Symbol zurückführt.¹ Der Himmel mit der Sonne sowohl wie mit dem Monde wird seiner Kraft beraubt, wird entsetzt und ersetzt durch den unfruchtbaren Himmel mit den Sternen der Nacht oder den Wolken des Herbstes; der Phallus fällt; der impotente Himmel bleibt zurück — Indra der Eunuch, Indra mit tausend Bäuchen, Indra der in die Wogen der gefleckten Wolken taucht, Indra der Widder, der regnerische oder herbstliche Indra, Indra, der in dem Meere des Winters verloren ist, Indra der Fisch, Indra ohne Strahlen, ohne Blitz und ohne Donner, Indra, der Verfluchte, er der gleich einem Pfau (çikhin) schön und glänzend gewesen war, Indra als der Pfau, der Feind der Schlange (ahidvish, abiripu). Nach dem Tuti-Name verkündet ein Pfau, von dem eine Frau träumt, die Geburt eines schönen Sohnes.

Die Griechen waren ebenfalls mit dem Mythos vom Pfau vertraut und erweiterten ihn. Im ersten Buche von Ovids *Metamorphosen* bewacht der hundertäugige Argus, welcher Alles sieht (Panoptes und Sohn des Zeus), auf Befehl der Göttin Juno,

¹ Nach dem *Pañcatantra* (I, 175) führen gerade im Hause des Çiva (des phallischen Gottes) die Thiere miteinander Krieg; die Schlange (die Nacht) will die Maus fressen (die Maus scheint hier das graue Zwiebellicht zu sein); der Pfau (hier wohl der Mond) will die Schlange verzehren (vgl. die vorigen Anmerkungen; nach Aelian fand Jemand, der dem König von Aegypten einen für heilig gehaltenen Pfau stehlen wollte, an dessen Stelle eine Natter); der Löwe (die Sonne) will wiederum den Pfau fressen. (Der indische Name des Chamäleons mayūrari, Feind des Pfau, ist beachtenswerth; das Thier, welches seine Farbe verändert, ist der Feind des allfarbigen Vogels; Götter und Dämonen sind in gleicher Weise viçvarūpa und kāmārāpa).

der glänzenden und stolzen Gemahlin Jupiters, welcher der Pfau heilig ist, — deshalb heisst er auch *avis s. ales Junonia*; der Pfau Junos ist Jupiter selbst, wie wir schon sahen, dass Jupiters Kuckuk er selbst ist; Argus der Sohn des Zeus ist Zeus selbst, — während zwei Augen ruhen (vielleicht die Sonne und der Mond) mit den übrigen (den Sternen) Jo, (die Tochter des Argus selbst, die Priesterin der Juno, identisch mit Isis, dem Monde, der von Jupiter geliebt). Mercur schläfert den Argus durch Musik ein und tödtet den Schlummernden. Die Augen des todten Argus gehen auf den Schwanz des Pfans über (d. h. der todte Pfau ersteht wieder). Der Pfau, welcher jährlich seinen farbenreichen Schmuck verliert und erneuert und eine sehr zahlreiche Nachkommenchaft hat, diene gleich dem Phönix als Symbol der Unsterblichkeit und als eine Personification des Umstandes, dass der Himmel verdunkelt und wieder heiter wird, dass die Sonne stirbt und wiedergeboren wird, dass der Mond aufgeht, verfinstert wird, untergeht, sich verbirgt und wieder von Neuem aufsteigt. Es heisst von Pythagoras, dass er glaubte, die Seele des Pfans sei in Euphorbos, die des Euphorbos in Homer und die Homers in ihn übergegangen. Weiter soll dann aus ihm die Seele des Pfans in den Dichter Ennius gewandelt sein, weshalb Persius sagt:

„Postquam destituit esse
Maeonides quintus pavone ex Pythagoraeo.“

Wenn der Pfau Zeus, wenn Zeus Dyaus, wenn Dyaus der leuchtende und glänzende Himmel, das göttliche Licht ist, welcher von meinen Lesern möchte dann die Wahrheit des pythagoräischen Glaubens in Abrede stellen? Der Traum, dass wir die Söhne des göttlichen Lichtes und bestimmt sind, in das himmlische Vaterland zurückzukehren, ist gewiss tröstlicher als der traurige Schluss moderner Wissenschaft, die uns auf bewusstlose Vegetabilien auf der Oberfläche der Erde zurückführt. Der einzige Rückhalt ist, dass diese selbe häretische Mythologie, welche oft selbst in ihren grössten Formen in unsere ungläubige Vernunft einen Strahl der Hoffnung auf die Unsterblichkeit der Seele fallen lässt, dass diese Mythologie, welche alles Todte wieder auferweckt und in neue Lebensgestaltungen giesst, uns nicht erlaubt, an eine Ewigkeit der himmlischen Freude zu glauben; Himmel wie Erde befindet sich in beständiger Umwälzung, und die Götter des Olymp sind auf ihrem göttlichen Thron nicht sicherer als unsere Automaten von Königen auf ihrem irdischen. Die metempsychosis endet nicht, wenn die Seele in den Himmel einget; im Gegentheil, im Himmel trifft sie

das Geschiok, die sonderbarsten und verschiedensten Verwandlungen zu erleiden; aus der Gestalt des Helden sahen wir sie in die des Vierfüßlers und des Zweifüßlers übergehen. Ihr Fluch hat sein Ende noch nicht; die Gottheit oder der Held muss sich noch mehr erniedrigen und die unterste Stufe der Organismen auf der zoologischen Stufenleiter einnehmen. Der Thier-Gott wird in der Gestalt des dummen Fisches seine Sprache verlieren; er wird wie eine Schlange kriechen oder die grotesken Sprünge der schmutzigen Kröte machen.

Dritter Theil.

Die Wasserthiere.

KAPITEL I.

Der Fisch. — Der Hecht, der heilige oder St. Peters Fisch, der Karpfen, der Schellfisch, der Hering, der Aal, das Goldfischchen, der Seelgel, der Barsch, der Brassen, der Delphin und der Wallfisch.

Im Rigveda flieht der Gott Indra, nachdem er das Ungeheuer getödtet hat, entsetzt über die neunundneunzig Ströme; nachdem der Regengott geblitzt und gedonnert hat, wird er durch sein eigenes Werk erschreckt; der vedische Dichter fragt ihn, was er gesehn habe; doch der Gott geht weiter, ohne ihm zu antworten; das Ungeheuer tödtend, hat er die Wasser entfesselt; der Regengott hat durch die Verwundung seines Feindes sich selbst verwundet; des Ungeheuers oder sein eigener Schatten verfolgt ihn; die Wasser wachsen und drohen, ihn zu verschlingen. Der Gott Indra fürchtet aber die Wasser, die er selbst in Fluss gebracht hat. Indra wurde verdammt, in den Wassern (der Nacht und des Winters) verborgen zu sein, weil er das Ehebett der Akalyâ entehrt hatte. Der in den Wassern eingeschlossene, der nasse Gott ist seine fluchwürdigste Erscheinungsform.¹ Die himm-

¹ Indra als kriegerischer Gott kennt keine Furcht, oder vielmehr er tödtet die Furcht (der Hymnus sagt: „Aher yâfâram kam apaçya indra hpidi yat te gaghnušo bhîr agacçhat; Rigv. I, 32, 14), lässt sich aber selbst durch einen Spuk schrecken, der entweder ein nächtlicher Schatten (der schwarze Mann der Feenmärchen) ist, oder ein Fisch (der Mond), der in den von ihm selbst in Freiheit gesetzten Wassern auf ihn springt.

lische Metamorphose in einen Fisch ist wohl die niedrigste Transmutation, und deshalb die gefürchtetste; der Fisch lebt speciell, um sich immer von Neuem zu erzeugen; um also den Fall des Gottes nach einem phallischen Verbrechen darzustellen, ist er verdammt, in den Wassern zu liegen. Wir wissen, dass der Fischer in der Çakuntalâ in Çakravatâra (d. h. Fall Indras) lebt. Wir sahen, wie Latonas Schwester, wie Rambhâ und Ahalyâ nach ihrem Vergehen mit Jupiter, resp. mit Indra Steine in den Wassern werden. Der Fich, machtlos und dumm gemacht, wird faul und bewegungslos gleich einem Stein (Sonne und Mond gehen in die Wolke ein). Wir finden das Bild von dem Stein mit dem Honig schon im Rîgveda¹ in enge Verbindung mit dem von dem Fisch gebracht, welcher in seichtem Wasser liegt, oder von dem Fisch, der kraftlos gemacht und seiner Lebensfähigkeit beraubt ist. Die Legende von der Nymphe Adrikâ (von dem Worte adri, Stein, Felsen, Berg, Wolke) bietet dieselbe Analogie zwischen der Stein-Wolke, d. h. dem Stein in den Wassern, und dem Fisch. Durch einen göttlichen Fluch ist Adrikâ in einen Fisch verwandelt und lebt in der Yamunâ. In diesen Wassern liest sie ein Blatt auf, auf welches das Sperma König Uparîcaras gefallen ist, der in Girikâ (oder Adrikâ selbst; die Worte adri und giri haben dieselbe Bedeutung) verliebt ist; dieses Blatt hatte der Vogel çyena, d. h. der Falke in die Wellen der Yamunâ fallen lassen. Die Nymphe isst das Sperma, wird von Fischern gefangen und zum König Uparîcara gebracht; der Fisch wird aufgeschnitten, und die Nymphe nimmt wieder ihre himmlische Gestalt an; ein Sohn und eine Tochter werden von ihr geboren, Matsya der männliche Fisch,

und ihn entsetzt. — In No. 22 der von mir veröffentlichten toskanischen Märchen stirbt der junge Held, welcher ohne Furcht alle Gefahren der Hölle bestanden hat, beim Anblick seines eigenen Schattens. (Wir haben hierauf schon Bezug genommen, als wir von dem Hunde und dem Löwen sprachen, die durch ihren eigenen Schatten in den Tod gelockt wurden.) — Bei Afan. V, 46 stirbt der Kaufmannssohn, der sich weder vor der Dunkelheit noch vor Räubern noch vor dem Tode fürchtete, vor Entsetzen, als er ins Wasser fällt, weil der kleine Barsch auf ihn gesprungen war, während er im Fischerboote schlief. — Leicht ist auch der Uebergang von der Vorstellung Indras, der sich im Soma berauscht, zu der von dem Fisch, wenn wir beachten, dass matsya (Fisch) eigentlich den Berauschten bedeutet (von der Wurzel mad, berauschen).

¹ Açnâpinaddham madhu pary apaçyam matsyam na dîna udani kshiyantam; Rîg v. X, 68, 8.

Gubernatis, die Thiere.

und Matsyî, der weibliche.¹ Der männliche wird später König der matsyas oder Fische, welche einige wissenschaftliche Autoritäten, jedoch meines Erachtens unrichtig, mit einer historischen Nation zu identificiren versucht haben; denn es genügt nicht, sie im Mahâbhârata als Volk genannt zu finden, um ihre wirkliche historische Existenz zu beweisen, da wir wissen, dass die ganze Basis des Mahâbhârata mythologisch ist. Wenn wir noch dazu die Matsyas in den vedischen Hymnen finden, so ist das ein Grund mehr, auf die mythische Natur des im Rîgveda in Verbindung mit den Wassern genannten Volkes zu schliessen. In einer anderen Legende des Mahâbhârata fällt das Sperma des Büssers Çaradvat (eigentlich: der Herbstliche oder der Regnerische) bei dem Anblick einer schönen Nymphe auf das Holz eines Pfeiles; dieser spaltet sich und zwei Söhne werden geboren, die zu dem König gebracht werden; eine Variation dieser Legende wird weiter unten in den westlichen Sagen gefunden werden, welche mit der Geschichte von dem Fisch zusammenhängen.²

Den neunundneunzig oder hundert Städten Çambaras (den Wolken), die von Indra zerstört werden, entsprechen die neunundneunzig Ströme, über welche Indra setzt. In dem Vishṇu-Purâna³ empfängt ein Fisch den Helden Pradyumna (eine Benennung des Gottes der Liebe), der von Çambara in das Meer geworfen ist, und setzt ihn in Stand, Mâyâdevî wiederzufinden und zu heirathen.

König Guha (der Verborgene? der Dunkle?), der König der schwarzen Nishâdas, der König von Çriṅgavera (worin wir schon den Mond erkannt haben), empfängt während der Nacht Râma an den Ufern des Ganges, nimmt ihn gastlich auf und setzt ihm Fleisch, Fische und Getränke vor.⁴

In der Çukasaptatî und im Tuti-Name lachen die Fische über die Prüderie einer Odaliske; wir sahen schon in Theil I Kap. I die phallische Bedeutung des Fisches, welcher lacht.

Im Khorda-Avesta finden wir den scharfsehenden Fisch

¹ Mbh. 2371—2392.

² Mbh. I, 5078—5086. — In einer anderen Variation desselben Mythos kommt aus dem Sperma des weisen Bharadvâga, den dieser bei dem Anblick einer Nymphe verliert und in einem Becher auffängt, Droṇa, der Bogenschütze par excellence; I, 5103—5116.

³ V, 27.

⁴ Râmây. II, 92.

Karo-maço (den späteren Khar-mâhi), welcher den weissen Haoma, d. h. die Ambrosia (mit welcher auch das Sperma identificirt wurde) vor den Angriffen böser Wesen zu schützen hat!

Bei Pseudo-Callisthenes verlangt Alexander, als er zu der glänzenden Quelle gelangt ist, welche Wohlgerüche verbreitet, von seinem Koch Etwas zu essen; der Koch wäscht einen Fisch in dem glänzenden Wasser; da wird der Fisch wieder lebendig und — fort ist er; der Koch trinkt etwas von dem Wasser des Fisches, und giebt davon auch der Tocher Alexanders, Une, welche durch den Fluch ihres Vaters eine Nereide oder Meermaid wird, während er den Koch mit einem Stein um den Hals in das tiefe Meer werfen lässt. Ich habe nicht nöthig, mich bei der Analogie zwischen dieser Legende und dem Mythos von Indra oder bei der phallischen Bedeutung des Mythos länger aufzuhalten.

Wir wissen schon, dass phallische und dämonische Bilder bisweilen einander entsprechen; daher stiehlt im neunten ehnischen Märchen der Teufel den Fischern die Fische; daher nimmt in der Edda der räuberische Loki die Gestalt eines Lachses an, und fängt den Hecht, in welchen der Zwerg Andvarri sich verwandelt hat. Der Hecht ist der Wächter des Goldes und eines Ringes, der jenem entwendet ist; der Fisch geht in den Stein und verkündet, dass Gold die Ursache des Todes der beiden Brüder sein würde. Der ambrosische Regen, welcher aus der Wolke kommt, und der ambrosische Thau sind das Wasser, in welchem der Fisch gewaschen wird, und der ambrosische Thau ist das Wasser oder der Same des Fisches; der schönhaarige und silberne Mond im Ocean der Nacht ist der kleine Goldfisch und der kleine Silberfisch, welcher die Regenzeit, den Herbst, die Ueberschwemmung verkündet. Aus dem wolkigen, nächtlichen oder winterlichen Ocean kommt die Sonne heraus, die in dem Meer verlorene Perle, welche der Gold- oder Silberfisch wieder zu Tage bringt.

Der kleine Goldfisch unsrer Aquarien, der *cyprinus chrysoparius*, der *cyprinus auratus*, *sophore* (der indische çaphara, fem. çaphari), und der glänzende Hecht können sich gleich dem Monde ausdehnen und zusammenziehen. Wir sind schon bekannt mit dem Meerungeheuer, welches im Râmâyana (gleich der Sirene) aus dem Meere den Schatten Hanumants anlockt, und sich bald sehr klein, bald sehr gross machen kann; wir sehen den Zwerg Andvarri der Edda, der sich in der Ge-

stalt eines Hechtes versteckt; wir sind vertraut mit dem Gott Vishṇu oder Hari, der aus einem Zwerge ein Riese wird (hari bedeutet schönhaarig oder golden, und bezieht sich bald auf die Sonne, bald auf den Mond); Vishṇu in seiner Incarnation als Fisch nimmt zuerst die Gestalt des kleinen Goldfisches (çaphari) an; und besonders in dieser Gestalt wird Vishṇu mit dem Monde, dem Regenten der Regenzeit, identificirt. Wie der Mond in Vierteln von ausserordentlicher Kleinheit zu ebensolcher Grösse anwächst, so ist in der indischen Sintfluthsage, wie sie von den Commentatoren der Veden, im Mahâbhârata und in den puranischen Legenden erzählt wird, der Gott Vishṇu oder Hari zuerst ein ausserordentlich kleiner Fisch, eine çaphari, welcher den Büsser Manu ersucht, ihn aus dem grossen Strome, dem Ganges, zu nehmen, wo er von den Wasserungeheuern verschlungen zu werden fürchtet. Manu setzt den kleinen Fisch in das Gefäss, das er bei seinen religiösen Waschungen benutzt; in einer Nacht wächst der Fisch (hier offenbar als Mond) so sehr, dass er nicht mehr in dem Gefäss bleiben kann; Manu setzt ihn in einen Tümpel, dann in den Ganges; schliesslich wächst der Fisch so mächtig an, dass Manu, Vishṇu in ihm erkennend, genöthigt ist, ihm vollständige Freiheit im Meere zu geben. Darauf verkündet der dankbare Fisch, dass in sieben Tagen die Wasser die Welt überschwemmen, und alle Gottlosen umkommen werden; er befiehlt ihm (wie der Gott der Bibel dem Noah) ein Schiff zu bauen: „Da hinein sollst Du gehen,“ sagt Vishṇu zu ihm (Manu), „mit sieben Weisen, einem Paar von jeder Thierart, und dem Samen jeder Planze. Du sollst darin das Ende der Nacht Brahmans erwarten, und wenn das Schiff von den Wogen hin und hergeworfen wird, sollst Du es durch eine lange Schlange an das Horn eines ungeheuren Fisches heften, welcher in Deine Nähe kommen und Dich über die Tiefen des Abgrundes hintüberleiten wird.“ Am bestimmten Tage verbreiten sich die Wasser des Meeres über der Oberfläche der Erde; der Fisch erscheint, um das Schiff zu ziehen und so den Manu zu retten. Das Schiff bleibt auf dem Horn, d. h. auf der Spitze des Berges sitzen. Nun assimilirt sich dieser kleine Goldfisch, welcher eine Incarnation Vishṇus ist, sobald er gehört wird, um das Schiff Manus zu ziehen, einem anderen interessanten Seethier, dem Seeigel oder Igel des Ganges, cinçumâra, was auch einer der Namen des Zwerges Vishṇu ist, und eigentlich den kleinen Vernichter bedeutet. Die achtzehnte Strophe des kostbaren Hymnus I, 116 im Rîgveda zeigt uns den cinçumâra oder Seeigel, welcher zusammen mit

einem anderen gehörnten Thiere, dem Stiere (wir sahen schon den Mond als gehörnten Stier) den Wagen der Açvins, voll von Reichthümern, zieht; ¹ wir wissen, dass der Wagen der Açvins oft ein Schiff ist. Çinçumâra bedeutet im Sanskrit auch den Delphin; ² der Delphin aber und der kleine Barsch, mit seinen kleinen Hörnern, seinen Stacheln und seinem dünnen Körper, an einem Ende in eine Spitze auslaufend, in russischen Mährchen der Unruhige (kropacišhko) genannt, stehen in Beziehung zu einander, da sie das Kästchen fortziehen; der kleine Barsch nimmt die Stelle des „kleinen Vernichters“, des çinçumâra, des Seeigels ein, dessen Stacheln ein sehr interessanter sicilianischer Vers mit hundert Rudern vergleicht, mit denen er rudern muss; sicilianische Kinder streuen, wenn sie ihn gefangen haben, etwas Salz auf ihn und singen:

„Vócami, vócami, centu rimi,
Vócami, vócami, centu rimi.“

(Rudert für mich, rudert für mich, hundert Ruder.)

Dann bewegt er sich und die Kinder freuen sich. In dem kleinen russischen Gedicht Kaniok Garbunok von Jershoff, das schon in Theil I Kapitel II erwähnt wurde, muss Iwan für den Sultan einen Ring suchen, der in einem ins Meer gefallenem Kästchen eingeschlossen ist. Iwan kommt auf seinem Buckelpferdchen in der Mitte des Meeres an, wo sich ein Wallfisch befindet, der sich nicht bewegen kann, weil er eine Flotte (d. h. das Sonnenschiff) verschluckt hat. Die Rolle, welche hier der Wallfisch spielt, ist dieselbe, wie die des Meerungeheuers, welches den Hanumant im Râmâyana verschluckt, um ihn wieder auszuspeien, ganz wie das der Fall ist bei dem biblischen Jona (die Nacht verschlingt die Sonne). Hanumant geht in den Fisch hinein durch dessen Mund und kommt am Schwanz wieder heraus; allerdings sagt Hanumant selbst in der Erzählung, die er im 56. Gesange des fünften Buches davon giebt, dass er bei dem rechten Ohr herausgekommen wäre. Ist die Nacht mit dem Monde verbunden, so trägt der Stier-Mond oder Fisch-Mond den Helden oder dient ihm als Brücke, statt ihn zu verschlingen. In russischen Feenmährchen ist der braune Hecht (welcher wegen

¹ Revad uvāha saçano ratho vām vṛishabhaç çā çinçumāraç çā yuktā.

² Der Leser wird sich nicht wundern, den Delphin, den Wallfisch und den Seeigel hier unter den Fischen zu finden. Wir schreiben keine Naturgeschichte, sondern classificiren die Thiere nach den Rubriken, in welche die Volksphtantasie sie gewiesen hat, so roh und unwissenschaftlich dieselben auch sind.

seiner Farbe die keusche Wittwe genannt wird)¹ bald eine Gestalt, welche der Teufel annimmt, um den jungen Helden zu fressen, der ein kleiner Barsch geworden ist,² und bald ein colossaler Fisch mit grossen Zähnen, welcher die kleinen Fische umbringt.³ Bald dagegen dient er dem Iwan Tzarević, der das Entenei sucht, welches in dem Hasen unter der Eiche mitten im Meere steckt, als Brücke;⁴ bald wird er in der Quelle (wie der Mond, der Soma im Brunnen) gefangen von dem dummen und faulen Emil; und weil ihm Emil das Leben schenkt, so macht er ihn reich, indem er mehre Wunder für ihn verrichtet.⁵ Ein an-

¹ Der Hecht bekommt im Frühling eine bläuliche oder grünlich-blaue Farbe; daher der Name *golubbi-però* (d. h. mit bläulichen Flossen; im Deutschen wird die bläuliche Farbe *hecht-grau* genannt; im neunzehnten der russischen Märchen von Erlenwein werden dem Hecht goldene Flossen zugeschrieben), der ihm auch in Russland gegeben wird. *Golub* oder *braun*, *violet* und *azurblau* ist ein Name, der in Russland der Taube gegeben wird; so sagen wir in Italien, dass die Taube *pavonazzo* ist (eigentlich die Farbe des Pfau, welcher gewöhnlich blau oder grün ist). Im Sanskrit ist einer der Namen des Pfau *hari*, ein Wort, das sowohl den Mond wie die Sonne bezeichnet. Nach derselben Analogie kann der bläuliche oder grünliche Hecht den Mond darstellen. Eine andere Analogie, durch eine ähnliche Auffassung verursacht, findet sich wieder in dem Worte *çyâma*, welches schwarz, azurn, und auch silbern bedeutet, weshalb es zur Bezeichnung des *convolvulus argenteus* verwandt wird (wir müssen uns erinnern, dass der lateinische Name des Hechtes *lucius*, eigentlich der Glänzende, ist). Der Hecht nimmt die Farbe des Wassers an, in welchem er lebt; dieses aber ist dunkel, schwarz, azurn, grünlich, silbern; als azurn oder grünlich oder silbern repräsentirt der Hecht den Mond; als dunkelfarbig die finstere Nacht, die Wolke, die Winterszeit. — Bei *Afan. IV, 32* erzählt der kleine Barsch, dass der Hecht einmal glänzend war (d. h. im Frühling) und dass er schwarz wurde, nach dem Brande, welcher in dem See von Rastoff vom St. Peterstage (20. Juni) bis zum St. Eliastage (20. Juli) statthatte (d. h. im Anfang des Sommers). Wie wir aus dem *Pseudo-Callisthenes* erfahren, giebt es bei dem schwarzen Steine, welcher Jeden, der ihn berührt, schwarz macht, Fische, welche in kaltem Wasser und nicht am Feuer gekocht werden. Ich erinnere hier auch an den gelb und schwarz gefleckten „Hechtkönig“.

² *Afan. V, 22.*

³ *Afan. I, 2.* — Vgl. *Novelline di San Stef. di Calc. No. 11* und *Pentamerone V, 8.*

⁴ *Afan. II, 24.*

⁵ Vgl. Seite 153. — *Afan. V, 55. VI, 32.* — Es ist derselbe Fisch, welcher dem Mädchen von dem er einst gerettet worden ist, und das von ihrer Stiefmutter verfolgt wird, zu Hilfe kommt, für sie den Weizen von

deres Mal wird der phallische Hecht mit den goldenen Flossen gefangen, gewaschen, geviertheilt und gebraten; das schmutzige Wasser wird fortgethan und (bei Afanassieff) von der Kuh oder (bei Erlenwein) von der Stute getrunken;¹ einen Theil des Fisches isst die schwarze Sklavin, als sie ihn auf die Tafel bringt, das Uebrige die Königin; daher werden drei junge Helden, als Brüder betrachtet, zu gleicher Zeit von der Kuh (oder Stute), von dem schwarzen Mädchen und der Königin geboren. Ein anderes Mal (wie z. B. in der satirischen Fabel Kriloffs) zieht der Hecht den Karren zusammen mit dem Krebs und dem Reiher; und hier, so dürfte es scheinen, sind diese beiden Thiere vielmehr dumm als intelligent, sofern der Krebs den Karren auf die Erde zurückzieht und der Reiher mit ihm in die Lütte steigen will, als der Hecht ihn ins Wasser zieht. Hier haben wir die gewöhnliche Uebereinstimmung zwischen dem phallischen Bilde und dem des Einfaltspinsels. So wird im piemontesischen Dialekt der Phallus und der Dummkopf merlu (Amsel) genannt. Von dem Worte merlo (lat. merula) ist der Name des Fisches merluccio oder merluzzo (gadus merlucius, der Schellfisch oder Kabeljau) abgeleitet, der bei den Römern asellus, bei den Griechen *ὄβλιος* heisst. Der Esel ist ein bekanntes Symbol des Phallus, und da Bacchus ebenfalls ein phallischer Gott ist, so lesen wir bei Plinius: „Asellorum duo genera, Callariae minores et Bacchi, qui non nisi in alto capiuntur.“ Baccalà, der italienische Name des Stockfisches, scheint mir aus den beiden Namen Bacchus und Callaria zusammengesetzt zu sein. Im Piemontesischen wird ein dummer Mensch ebenfalls baccalà genannt. Es giebt auch einen Fisch merula, der sich durch seine ausserordentliche Geilheit buchstäblich selbst verzehren soll.² In Italien finden wir folgendes Sprichwort: „Die Amsel hat den Po (oder:

der Gerste sondert (gleich der Madonna, der reinigenden Mondfee, der nächtlichen Putzerin des Himmels) und ihr glänzende Gewänder giebt, VI, 29. — V, 24 finden wir statt des Hechtes als fecundator den Brassen, welcher ebenfalls „der mit goldenen Finnen“ (szlatopioravo) genannt wird und dessen Farben dieselben sind wie die des Hechtes.

¹ In dem neunzehnten Märchen bei Erlenwein und in einer Spielart desselben in dem letzten Buche von Afan's Märchen. — Ein ähnliches Märchen wird im Montferrato erzählt, das jedoch offenbar corrupt ist.

² Vgl. Salvianus, *Aquatilium Animalium Historiae*, Romae 1554.

den Fluss) passirt,“ um einen bis zur Impotenz erschöpften Mann zu bezeichnen. Die Alten schreiben von dem Fisch, den die Griechen *χεύσοφρυσ*, die Römer *aurata* nennen, dass er sich von den Frauen mit der Hand fangen lässt, und (nach Athenaeus) der Venus heilig ist. Venus, Aphrodite, die Göttin der Liebe, stellte in den Mythen speciell die Aurora und den Frühling dar (daher essen wir im Frühling und am Freitag, dem Tage der Freya, dies Veneris, Fische); deshalb waren ihr die *gemi pisces* heilig, und der Scherz mit dem *poisson d'Avril* ist, wie schon Theil I Kap. I erwähnt, phallischen Ursprungs.¹ Aphrodite und Eros, von Typhon verfolgt, verwandelten sich in Fische und tauchten in die Fluthen des Euphrat. Wir sagten schon, dass der Gott der Liebe in Indien den Fisch zum Zeichen hatte. Der griechische Eros wurde oft auch statt auf dem phallischen Schmetterling, auf einem Delphin reitend dargestellt; nach anderen Berichten reitet er auf einem Schwan mit Delphinen vor sich. In einem Epigramm der *Anthologia Graeca* trägt der Delphin eine müde Nachtigall. In mehren Theilen des Elsass essen am Abend des St. Andreastages die Mädchen Häringe, um während der Nacht von dem Manne zu träumen, der ihren Durst stillen soll.² Der Fisch *julis* des Plinius (eine Art Steinfisch) heisst im Italienischen *donzella* (Fräulein), speciell in Neapel und Venedig aber *menchia di re* (KönigspHallus), und auch andere Fische bekommen ihre Namen von den Zeugungstheilen.³ Der Phallus wird in Neapel *il pesce* genannt; *nuovo pesce* bedeutet im Italienischen einen dummen Menschen. Einen wesentlich phallischen Charakter besitzt ferner der Aal, welchen nach Agatharchides (bei Hippolitus Salvianns) die Bötier als Schlachtopfer bekränzten und feierlich den Göttern darbrachten, welchen nach Herodot die Aegypter als einen göttlichen Fisch verehrten und welchen Athenaeus pomphaft die Helena der Mahlzeiten nennt. Der Aal wurde sprichwörtlich; die italienischen Redensarten: „den Aal fassen“, „den Aal beim Schwanze halten“, „wenn der

¹ In Deutschland singen die Kinder am ersten April:

„April! April! April!

Man kann den Narren schicken, wohin man will.“

² Vgl. Simrock, a. a. O. p. 561: „In der Mark muss man zu Neujahr Hirse oder Häringe essen, im Wittenbergischen Häringssalat, so hat man das ganze Jahr über Geld.“

³ Vgl. Salvianns, l. l. — Die Art gewisser Fische Schaum aus dem Munde zu spritzen, mag ein phallisches Bild geweckt haben.

Aal den Köder angebissen hat, so muss er dorthin, wohin er gezogen wird“, sind alle zweideutig. Auch die Deutschen haben ein Sprichwort vom Aal, welches uns an die Geschichte von dem Koch erinnert, welcher mit der Tochter Alexanders das Fischwasser trinkt.¹ Der Phallus enthüllt Geheimnisse, und deshalb „erzählt Gilbert bei Leibnitz Script. rer. Brunsw. I, 987, ein Frauenzimmer, welches Aal gegessen, habe plötzlich Alles sehen können, was unter Wasser war“² (eine Variation der Erzählung von dem Fisch, der lacht, welcher bei Afanassieff III, 9 Jeden, der ihn besitzt, reich macht, und von dem Fisch silurus (dem Wels), so genannt von dem griechischen *σειλω* und *οὐρά*, weil er seinen Schwanz schüttelt, welcher bei Afanassieff VI, 58 den Arbeiter reinigt, der in den Sumpf gefallen ist und die nie lachende Prinzessin zum Lachen bringt). In der achtzehnten der Novelline di San Stefano di C. fängt ein Fischer einen Aal mit zwei Schwänzen und zwei Köpfen, welcher so gross ist, dass er ihn nicht allein fortbringen kann. Der Aal spricht und befiehlt, seine beiden Schwänze in den Garten zu pflanzen, seine Eingeweide der Hündin und seine beiden Köpfe der Fischersfrau zu geben. Zwei Schwerter werden aus den Schwänzen im Garten (in der indischen Sage sahen wir aus dem Holz des Pfeiles Çaradvats zwei Söhne geboren), zwei Hunde von der Hündin, und zwei schöne Jünglinge (die beiden Açvins) von der Frau geboren. In dem Kapitel über die Taube sahen wir die beiden Liebenden, als sie verfolgt werden, die Gestalt von Tauben annehmen. In dem 14. sicilianischen Märchen bei Fr. L. Gontzenbach verwandeln sich der Knabe und das Mädchen, von der Hexe verfolgt, zuerst in Kirche und Küster, dann in Garten und Gärtner, dann in Rose und Rosenbusch und endlich in Brunnen und Aal. In der vierten der Novelline di San Stef. wird das schöne Mädchen von der Dienerin des Priesters (d. h. von der Dienerin des schwarzen Mannes, von der schwarzen Frau oder der Nacht), welche an dem Brunnen wäscht, gebeten, von dem Baum herabzukommen. Das Mädchen folgt der Bitte, wird in den Brunnen geworfen und von einem ungeheuren Aal ver-

¹ „Bei Hans Sachs (Nürnb. Ausg. von 1560, I4, 1', 96) essen eine Frau und eine Magd den für den Herrn bestimmten Aal; eine Elster schwatzt es aus; um sich zu rächen, rupfen die Weiber ihr den Kopf kahl. Daher man sprichwörtlich von einem kahlen Mönche sagt: Der hat gewiss vom Aale ausgeschwatzt.“ Menzel, Die vorchristliche Unsterbl.-L.

² Ibid.

schlungen. Die Fischer fangen den Aal und bringen ihn zu dem Fürsten; die Hexe tötet ihn und wirft ihn in ein Rohrdickicht. Der Aal wird darauf in ein grosses und schönes Robr verwandelt, welches ebenfalls zu dem Prinzen gebracht wird, der es mit einem Federmesser behutsam öffnet und das schöne Mädchen herauskommen lässt (diese Sage ist eine Variation der von dem hölzernen Mädchen).¹ Diese Gestalt eines diabolischen Aales ist eng verwandt mit dem Schlangenungeheuer; die *anguilla* erinnert an den *anguis*; daher finden wir im *Pentamerone* I, 9 statt des Aales als Befruchter, wie in dem 18. toskanischen Märchen, den *Fisch draco marinus* (ital. *trascina*) genannt, über welchen Volaterranus die sonderbare Bemerkung macht: „*Si manu dextra adripias eum, contumacem renitentemque experieris, si laeva, subsequentem,*“ — als ob er damit sagen wollte, dass die linke Hand die des Teufels ist. So beschreibt Oppian die Hochzeit der *murana*, Muräne, mit der Schlange (nach Aelian und Plinius der Viper). Andere Fische haben einen wesentlich diabolischen Charakter angenommen, wie z. B. der Fisch *άλώπηξ* (*vulpes*, *vulpecula*), von welchem Aelian erzählt, dass er den Angelhaken verschluckt, um ihn dann mit seinen eigenen Eingeweiden wieder auszuspeien; die *rana piscatrix*, auch Meer-teufel geheissen; der *τρογγών*, *pastinaca* (ital. *brusco*), welcher nach Oppian mit seinem Stachel Menschen tötet (die Fama sagt, dass Odysseus mit dem Knochen eines *τρογγών* getötet wurde). Die Wunden des Seeskorpions wurden nach den Alten durch die *τρίγλα* (die Meeräsche, Seebarbe, Rothbart, lat. *mullus*, engl. red mullet) geheilt, welche nach Athenaeus und Apollodor der Artemis und der Diana Trivia, dem Monde, heilig war; Plutarch schreibt, dass er der Diana als jagender Fisch heilig war, weil er den Seehasen, der dem Menschen schädlich ist, tötet; doch sahen wir, dass der mythische Hase der Mond selbst ist; der Brassen, *silurus*, *glanis* oder *piscis barbatus*, hatte nach Manardus (bei Ippolito Salviano) den Ruf, die Menschen anzufallen; ja, in einem dieser Fische, welche auch wirklich sehr gefrässig sind, soll einst eine mit Ringen bedeckte Hand gefunden worden sein. Doch

¹ Es ist bekannt, dass das Wort *ikshvâku* auf das Wort *ikshu*, Zuckerrohr, zurückgeführt wird. In dem vierzigsten Gesange des ersten Buches des *Râmâyana*, schenkt eine von den beiden Frauen Sagaras einem Sohne das Leben, welcher sein Geschlecht fortpflanzt; die andere Frau gebiert ein *ikshvâku* (Robr oder Kürbiss), das 60000 Söhne enthält.

diese Ringe in dem Leibe des Fisches (gleich dem Edelstein *cimedia*¹⁾) erinnern uns an den kleinen Barsch, die Delphine, den Wallfisch, und den Ring, der in das Wasser gefallen ist und bei dem Fisch wiedergefunden wird, welcher vielleicht das interessanteste Thema von Sagen in dem mythischen Cyklus der Fische ist.

Iwan ist, um wieder auf das Gedicht Jershoffs zurückzukommen, mit seinem Buckel-Pferdchen in die Mitte des Meeres in die Nähe des Wallfisches gekommen, welcher eine Flotte verschluckt hat;² auf dem Wallfisch ist ein Wald gewachsen; Weiber gehen in seinem Schnurrbart Pilze suchen. Iwan theilt ihm seinen Wunsch mit und der Wallfisch ruft alle Fische zusammen, doch Niemand kann ihm Auskunft geben, ausgenommen ein kleiner Fisch, der kleine Barsch, welcher jedoch augenblicklich mit der Jagd eines seiner Feinde beschäftigt ist. Der Wallfisch schickt Gesandte zum Barsch, welcher unwillig einen Augenblick vom Kampfe ablässt, um das Kistchen zu suchen; er findet es, ist jedoch nicht stark genug, es aufzuheben. Die zahlreichen Scharen der Häringe kommen und versuchen es, — vergebens. Zuletzt heben zwei Delphine das Kistchen. Iwan erhält den ersehnten Ring; des Wallfisches Fluch hat ein Ende; er speit die Flotte aus und kann sich wieder bewegen, während der kleine Barsch die Verfolgung seiner Feinde wieder aufnimmt. Dieser Krieg des Barsches mit seinen Gegnern hat in der russischen Volkssage seine Herodots und Homere gefunden, die ihn in gebundener und

¹ *Cimedia*, gemma, quae invenitur in cerebro piscis; Du Cange, s. h. v.

² Bei Afan. I, 13 (eine Variation davon ist das böhmische Märchen von „Grosspapa Vsieveda“) beklagt sich der Wallfisch, dass alle Fussgänger und Berittenen über ihn fortgehen und ihn bis auf die Knochen verzehren. Er bittet den Helden Basilius, die Schlange zu fragen, wie lange er noch dieses Schicksal erleiden muss; die Schlange antwortet, bis er die zehn Schiffe des reichen Marcus ausgespien hat. — Im Pentamerone IV, 8 lehrt der Wallfisch dem Mädchen Cianna den Weg zu der Mutter der Zeit, indem er sich als Belohnung dafür von dem Mädchen nur Belehrung darüber ausbittet, wie er frei im Meere herumschwimmen könne, ohne an Felsen und Sandbänke zu stossen. Cianna bringt die Antwort, dass er sich mit der Seemaus (*lo sorece marino*, vielleicht identisch mit dem Seeigel), die ihm als Führer dienen werde, befreunden müsse. — Im Pentam. V, 8 wird das kleine Mädchen im Meer von einem grossen verzauberten Fisch aufgefangen, in dessen Bauch sie schöne Gesellschaft, Gärten und einen schönen, mit Allem ausgestatteten Palast findet. Der Fisch trägt das Mädchen ans Ufer.

ungebundener Rede gefeiert haben. Afanassieff giebt im dritten Buche seiner Mährchen, nach einem Manuscript des vorigen Jahrhunderts, die Beschreibung der Aburtheilung des Barsches vor dem Tribunal der Fische. Der Brassen (ле́щ) klagt den Barsch an, den bösen Kämpfer (wie der Seeigel der kleine Vernichter ist; dieser und der Barsch werden in russischen Sagen um so leichter miteinander verwechselt, als der erstere jozs, der letztere jorsh heisst), welcher alle anderen Fische mit seinen rauhen Borsten verwundet, und sie gezwungen hat, den See von Rastoff zu verlassen. Der Jorsh vertheidigt sich mit der Bemerkung, dass die Stärke ihm inhärire; er sei kein Brigant, sondern ein gutes Geschöpf, das überall bekannt sei, hochgeschätzt und von grossen Herren mit viel Behagen verspeist werde. Der Brassen appellirt an das Zeugniß, welches andere Fische gegen den kleinen Barsch ablegen; dieser beklagt sich nun, dass die anderen Fische in ihrem Eigendünkel durch den Gerichtshof ihn und seine Gefährten zu Falle bringen wollten, indem sie aus seiner Kleinheit Nutzen zögen. Die Richter berufen nun die Aalraupe als Zeugin. Diese aber entschuldigt sich, dass sie nicht erscheinen könne; ihr Bauch sei zu fett, und sie könne sich nicht bewegen; ihre Augen seien klein und ihre Sehkraft gering; ausserdem habe sie dicke Lippen und könne vor Leuten von Rang und Stand nicht sprechen. Der Häring legt Zeugniß gegen den Barsch ab, zu Gunsten des Brassen. Unter den Zeugen gegen den Barsch befindet sich auch der Stör; er zeigt sich gegen den Barsch sehr boshaft; er behauptet nämlich, dieser müsse, wenn er esse, mehr ausspucken als er verschlucken könne, und beklagt sich, dass eines Tages, als er durch die Wolga in den See von Rastoff schwimmen wollte, der kleine Barsch ihn seinen Bruder genannt, ihn aber getäuscht habe; um ihn von dem See fernzuhalten, habe er ihm nämlich weiss gemacht, er sei auch einst ein Fisch von solcher Grösse gewesen, dass sein Schwanz dem Segel eines Schiffes glich, sei aber so klein geworden, nachdem er in den Rastoff-See gezogen wäre. Der Stör erzählt nun weiter, er habe sich dadurch einschüchtern lassen, und sei in dem Flusse geblieben, wo seine Söhne und Gefährten vor Hunger gestorben und er selbst in die grösste Noth gerathen wäre. Er bringt ausserdem noch eine schwere Klage gegen den Barsch vor; dieser hätte ihn nämlich dem Fischer in die Hände spielen wollen, indem er ihn beredet voranzugehen, weil die älteren Brüder vor den jüngeren den Vorrang hätten. Der Stör gesteht, dass er dieser Schmeichelei

Gehör gab und in das Netz ging, das er den Thüren vornehmer Häuser ähnlich fand — gross, wenn man hineingeht, aber klein, wenn man wieder heraus will; der Barsch aber habe ihm noch spöttisch zugerufen: „Leide um Christi willen!“ Die Auseinandersetzungen des Störs machen tiefen Eindruck auf das Gemüth der Richter, welche befehlen, dem Barsch die Knute zu geben und ihn zu pfählen, zur Strafe für seine Betrügerei; das Urtheil wird von dem Krebs mit einer seiner Klauen besiegelt. Doch der Barsch, der den Spruch gehört hat, erklärt ihn für ungerecht, spuckt den Richtern in die Augen, springt in das Strauchwerk und entschwindet den Blicken der Fische, welche beschämt und gekränkt zuruckbleiben.

Bei Afanassieff IV, 32 finden wir zwei Variationen dieser Thiersage.

Der unruhige Barsch nimmt Besitz von dem Rastoff-See. Von dem Brassen vor Gericht gefordert, sagt er aus, dass vom St. Peterstage bis zu dem St. Eliastage der ganze See in Feuer stände, und führt als Beweis für diese Behauptung an, dass die Augen der Roche, und ebenso die Finnen des Barsches von den Folgen des Brandes noch roth sind, dass der Hecht dunkelfarbig geworden ist, und dass die Aalraupe infolge des Brandes schwarz ist. Diese Fische, als Zeugen vorgeladen, erscheinen entweder gar nicht oder leugnen die Wahrheit dieser Behauptungen. Der Barsch wird festgenommen und gebunden, doch es fängt an zu regnen; der Richtplatz wird morastig; der Barsch entkommt, gelangt von einem Flösschen in das andere, endlich in den Strom Kama, wo der Hecht und der Stör ihn finden und ihn zur Exekution zurückbringen.

In der anderen Version bittet der Barsch, als er vor Gericht gebracht wird, um die Erlaubniss, nur eine Stunde im Rastoff-See spazieren zu dürfen; nach Ablauf der bestimmten Zeit versäumt er, sich zu stellen, quält vielmehr die anderen Fische auf jegliche Weise, sie stechend und reizend. Die Fische nehmen ihre Zuflucht zu dem Stör, der den Hecht schickt, damit er nach dem Barsch sehe; der kleine Barsch wird zwischen den Steinen gefunden; er entschuldigt sich damit, dass es Sonnabend sei, und dass in seines Vaters Hause ein Fest sei, räth auch dem Stör mittlerweile etwas für seine Constitution zu thun und sich zu' amüsiren; den nächsten Morgen, obwohl es Sonntag sei, verspricht er, sich den Richtern zu stellen (die Analogie zwischen den Handlungen des Barsches und denen des Reineke Fuchs ist sehr

beachtenswerth). Unterdess macht der Barsch seinen Gefährten betrunken. Der Sanskritname des Fisches, *matsya*, von der Wurzel *mad*, bedeutet, wie wir wissen, trunken und lustig, eigentlich: feucht (lat. *madidus*); im Italienischen sind *briaco* und *folle* bisweilen gleichbedeutend; im piemontesischen Dialekt sind *bagnà* (nass) und *imbecil* (Idiot) Ausdrücke von gleicher Bedeutung. Trunkenheit hat zwei Seiten: es giebt eine, die impotent und dumm macht, und eine, die heiter anregt und die Kräfte verdoppelt; die Art der Trunkenheit ist lediglich eine Frage der Quantität und Qualität des Getränkes und der Constitution des Trinkers. So giebt es auch zwei Arten von Tollheit: eine, die Jemanden in Raserei versetzt, für den dann die Zwangsjacke sich empfiehlt; und eine, die mit der vollständigen Erschöpfung eines Mannes endigt. Wenn Indra betrunken ist, wird er ein Held; ist der Hecht betrunken, so ist er ein Narr (vgl. das englische *mad*, das italienische *matto*, d. h. wahnsinnig, toll, mit dem deutschen *matt*, d. h. erschöpft). Als der Barsch den Hecht betrunken gemacht hat, schliesst er ihn in einem Strohschober ein, wo der betrunkene Fisch sterben muss. Da kommt der Brassen und holt den kleinen Barsch unter den Steinen hervor, um ihn vor Gericht zu stellen. Der Barsch verlangt ein Gottesurtheil. Er sagt zu seinen Richtern, sie sollten ihn in ein Netz stecken; bliebe er darin, so hätte er Unrecht; käme er heraus, so hätte er Recht; der Barsch stösst sich so lange in dem Netz hin und her, bis er draussen ist. Der Richter spricht ihn frei und giebt ihm in dem See vollständige Freiheit; nun beginnt der Barsch seine zahlreichen Rächstückchen gegen die kleinen Fische, indem er seine Schlaueit in beständigen Ausstrengungen, sie zu vernichten, bewährt.

Wie der Betrunkene und der Narr bald intensivere Kraft haben, bald sie ganz verlieren, so verdoppeln sie bald ihre Verstandeskraft, bald verlieren sie dieselbe völlig. Daher finden wir unter den mythischen Fischen sehr weise und sehr dumme. Sehr populär ist das Märchen von den drei Fischen von verschiedener Intelligenz, von denen sich der faule und unvorsichtige von dem Fischer fangen lässt, während seine beiden Gefährten entkommen; es findet sich im ersten Buche des *Pañcātāntra*. Im fünften Buche des *Pañcātāntra* kommt eine Variation vor: wir lesen von einem Fische, der den Verstand von Hundert hat (*çatabuddhi*), von einem, der den Verstand von Tausend hat (*Sahasrabuddhi*), und von dem Frosch, der den Verstand von Einem hat (*Ekabuddhi*);

doch jene beiden Fische bilden sich nur ein, Verstand zu haben; der eine Verstand des Frosches ist besser als die hundert und tausend der Fische. Der Frosch entkommt, während die beiden Fische den Fischern in die Hände fallen.

Der kleine Seeigel (der Zwerg Vishnu und der Delphin sind mit ihm identisch, da das Wort *çinçumâra* im Sanskrit doppeldeutig ist) zieht im *Rigveda* den Wagen der Reichthümer; in der *Edda* wacht ein Zwerg in Gestalt eines Hechtes (lat. *lucius*) über Gold und behütet den Ring; in russischen Sagen zieht der kleine Barsch (furchtbar, gleich dem *joz*, durch seine scharfen Stacheln), im Verein mit den Delphinen das Kästchen aus dem Meere, welches den Ring des Sultans enthält. Das Horn des Mondes, welches in dem Meere der Nacht erscheint, gehört bald dem Stier, welcher den flüchtigen Helden trägt, bald dem Fische *çaphari* an, welcher gross geworden ist, das Schiff des *Manu* ins Schlepptau nimmt und es so vor dem Schiffbruch aus den Wogen rettet. Bald ist es der Sonnenheld (oder -Heldin), welcher die Gestalt eines Fisches annimmt, um sich zu retten; bald hilft der Fisch dem Sonnenhelden (resp. der Sonnenheldin) beim Entkommen; bald taucht der kleine goldene oder glänzende Fisch in das Meer oder in den Fluss, um die Perle oder den Ring für den Helden (resp. die Heldin) zu suchen, der verloren gegangen war, den Ring, ohne den König *Dushyanta* seine Braut *Çakuntalâ* nicht wieder erkennen kann; bald speit er vorn oder hinten aus, was er verschluckt hat — den Helden, die Perle, den Ring (die Sonnenscheibe).

Im sechsten Akte der *Çakuntalâ* findet der Fischer in dem Magen eines Fisches (des *cyprinus dentatus*) den mit dem Edelstein geschmückten Ring, welchen König *Dushyanta* der *Çakuntalâ* als Zeichen der Wiedererkennung gegeben hatte. Die Classen *cyprinus* und *perca* haben, als die Stacheligen oder Verwundenden in dem genus Fisch, der Mythologie die grösste Zahl von Helden geliefert; der Seeigel wird wegen seiner Stacheln mit ihnen identificirt; die Namen Hecht, brochet, pike, die der *lucius* im Deutschen, Französischen und Englischen führt, bezeichnen seine Fähigkeit zu stechen oder mit seinem platten und schneidigen Munde zu zerspalten (der Fisch *lucio-perca sandra* ist eine Mittelform zwischen dem Hecht und dem Barsch). Das Mondhorn, der Donnerkeil, der Sonnenstrahl haben dieselbe Prärogative wie diese Fische, der Delphin konnte ebenso wegen der beiden sensenförmigen Flossfedern, welche er vorn hat, oder wegen seiner starken und gekrümmten Rückenflossfeder, als

wegen seiner schwarzen und silbernen Farbe sehr gut zur Darstellung der beiden Mondhörner und der Mondphasen dienen. So sind der Hecht und der Brassen auf dem Rücken dunkel oder bläulich, unten weiss. Der Delphin hat auch einen platten Mund und scharfe Zähne, wie der Hecht.¹ Das Mondhorn verkündet Regen; so verkündet das Erscheinen der sensenförmigen Flossfedern des Delphins auf den Wogen des Meeres den Seefahrern einen Sturm, warnt sie und rettet sie vor Schiffbruch; daher kann er, als *çinçumâra*, gleich dem Seeigel den Wagen, d. h. das mit Reichthümern beladene Schiff der *Açvins* gezogen haben. Der Delphin, welcher im griechischen Mythos auf Befehl Poseidons über Amphitrite wacht, ist identisch mit dem Delphin, dem Spion des Meeres, oder dem Monde, dem Spion des nächtlichen und winterlichen Himmels. Sofern der Himmel der Nacht oder des Winters mit dem Reiche der Todten verglichen wurde, tragen nach griechischem Glauben beide, sowohl der Delphin als der Mond, die Seelen der Todten.

Der *cyprinus par excellence*, der Karpfen (lat. *carpus*) wird in Verbindung mit dem Monde in einem eleganten Gedichtchen des Hieronimus Fracastorus gefeiert. *Carpus* war der Name eines Fährmannes des Gardasees, welcher den fliehenden Saturn für einen Räuber hielt, welcher Gold forttrug, und ihm dieses Gold zu entreissen versuchte; darauf verfluchte Saturn ihn und seine Genossen in der folgenden Weise:

„Gens inimica Deum, dabitur quod poscitis aurum:
 Hoc imo sub fonte aurum pascetis avari.
 Dixerat: ast illis veniam poscentibus et vox
 Deficit, et jam se cernunt mutescere et ora
 In rictum late patulum producta dehiscunt,
 In pinnas abiere manus; vestisque rigescit
 In squamas, caudamque pedes sinuantur in imam;
 Qui fuerat subita obductas formidine mansit
 Pallidus ore color, quamquam livoris iniqui
 Indicium suffusa nigris sunt corpora guttis;
 Carpus aquas, primus numen qui laesit, in amplas
 Se primus dedit et fundo se condidit imo.“

Aus den bisher von uns gegebenen Vergleichen folgt nothwendig, das wird, das muss Jeder zugeben, dass die Geschichte

¹ Ein Aberglaube über den Zitterfisch (Torpedo), den Plinius erwähnt, möge hier eine Stelle finden: „Mirum quod de torpedine invenio, si capta cum Luna in Libra fuerit triduoque asservetur sub dio, faciles partus facere postea quoties inferatur.“

von dem Fisch, der das Gold oder den Edelstein sucht, der ihn findet oder der ihn in sich enthält, eine sehr alte arische Sage ist. In den vedischen Hymnen sehen wir bald Indra bald die Açvins die Helden vor dem Schiffbruch retten und Jedermann Reichthum bringen; wir sahen auch den çinquâmâra (Seeigel, Delphin oder Vishnu) den Wagen der die Reichthümer bringenden Açvins ziehen. Die Griechen nannten einen Fisch von sonderbarer Gestalt bald *Zeús*, bald *χαλκεύς* (wie auch Hephaest s. Mulciber s. Volcanus, der Metallarbeiter heisst) oder Grobschmied; daher der Name *Zeus faber*, unter welchem die Römer diesen Fisch kannten. Derselbe hat wirklich eine Ungeheurgestalt. Sein Nacken ist bräunlich mit gelben Streifen; der übrige Körper hat eine silbergraue Farbe; an den Seiten hat er zwei Flecken vom tiefsten Schwarz. Seine Rückenflossfeder öffnet sich wie ein Fächer, nach allen Seiten Strahlen werfend, und mit starken Stacheln versehen, welche diesem hervorragenden Theile das Ansehn eines Kammes geben. Wir erinnern daran, dass der Hahn und die Lerche mit Christus und St. Christophorus verglichen wurden; ebenso ging es dem Zeus oder faber, als ebenfalls *cristatus*.¹ Die italienische Legende berichtet, dass jene beiden schwarzen Flecken (welche den Körper eines Fisches einer Schmiede ähnlich machen; daher der Name Grobschmied) verursacht sind durch die Spuren, welche St. Christophorus eines Tages an ihm zurüctliess, als er Christus über den Strom trug. Der Fisch, welcher die *crista* trägt, und St. Christophorus sind hier mit einander identisch. Doch noch mehr: in Rom, in Genua und in Neapel heisst dieser Fisch der Fisch St. Peters, weil er der Fisch sein soll, den Petrus im Evangelium fing und in dessen Munde (als *χαλκεύς* muss er allerdings wohl Münzen zu schlagen verstanden haben) durch ein Wunder Christi St. Petrus das Geldstück fand, welches als Zinsgroschen dienen sollte. Ist es wahrscheinlich, dass die in arischen Sagen so gewöhnliche Vorstellung von dem Fisch mit Gold im Munde in Judaea umlief? Meines Erachtens: nein! wie ja auch *petrus* und *petra*, mit denen Christus ein schlechtes griechisch-latei-

¹ Du Cange schreibt s. v. *citula* über diesen Fisch: „Idem forte piscis, quem Galli doream vocant ab aureo laterum colore, nostri et Hispani, Galli Baionenses *jau*, i. e. gallum, a dorsi pinnis surrectis veluti gallorum gallinaceorum *cristis*.“ Der Fisch Zeus lebt in der Einsamkeit; daher scheint er mir identisch mit dem heiligen Fisch, *ἀσθίας*, von welchem Aristot. H. A. VII, 11 gesagt wird, er lebe da, wo es sonst keine Thiere weiter giebt.

nisches Wortspiel macht, in Verbindung mit dem Fisch ein anderer mythischer Fall ist, der mich auf die arische Welt zurückführt und mich von der semitischen fortreisst, wie von dem kindischen Glauben an die judäische Authenticität der evangelischen Geschichte, unbeschadet meines Glaubens an die Heiligkeit der Lehre.

KAPITEL II.

Der Krebs.

Im achten ebstnischen Märchen klagt eine junge Frau: „Ich habe einen tollen Mann, der mich alle Tage schlägt, wenn ich seine tollen Launen nicht befriedigen kann. Heute befahl er mir, ihm zur Nacht einen Fisch zu kochen, der kein Fisch sein dürfe, und der wohl Augen, aber nicht am Kopfe habe. Wo auf der Welt soll ich ein solches Thier finden?“ — „Weine nicht, junges Weibchen,“ tröstete sie Schlaukopf; „Dein Mann will einen Krebs, der zwar im Wasser lebt, aber kein Fisch ist, und der auch Augen hat, aber nicht im Kopfe.“

Wenn die Sonne im Monat Juni in den Wendekreis einzutreten scheint, welcher das Zeichen des Krebses (lat. cancer; gr. *κράκινος*; skrt. *karkaṭa*, *karka*, *karkaṭaka*; im Indischen heisst das Sternbild des Krebses *karkin*, den Krebs habend; vgl. *çaçin*, den Hasen habend, als Namen des Mondes) trägt, so heisst es, dass sie wieder zurückkommt; am ersten Tage des Sommers beginnen die Tage länger zu werden, wie sie am ersten des Winters kürzer werden; die Sonne im Juni wurde deshalb mit einem Krebs verglichen, welcher rückwärts geht, oder wurde dargestellt als von einem Krebs gezogen, welcher in diesem Falle speciell der Mond ist. Wir kennen Alle den Mythos von Heracles, der beim Kampfe mit der Lernäischen Schlange von dem Krebse gepackt und zurückgezogen wurde, den deshalb Hera in das himmlische Sternbild verwandelte. Im Pseudo-Calisthenes kehrt Alexander erschreckt von seiner Fahrt zur Quelle der Unsterblichkeit um, als er sieht, dass die Krebse seine Schiffe zurück in das Meer ziehn. Ebenda finden wir einen Krebs, der sieben kostbare Edelsteine enthält. Alexander hält ihn in einem Gefässe, das in einen grossen Käfig eingeschlossen ist, an einer eisernen Kette; ein Fisch zieht den Käfig eine Meile zum Meer; Alexander, halbtodt vor Schreck, dankt den Göttern für die Warnung, rettet sein Leben und überzeugt sich, dass es nicht opportun ist, Unmögliches zu unternehmen. In der siebenten Erzählung des ersten Buches des *Pañcātāntra* erschreckt dagegen der alte Kranich den Krebs und die Fische durch die Androhung

eines Besuches der Götter in dem Wagen Rohinis, des rothen Weibes des Lunus, d. h. im Sternbilde des Wagens oder der Stiere (dem vierten Laufe des Mondes), infolge dessen der Regen zu fallen aufhören, der Teich austrocknen, und Krebse und Fische sterben würden; die Fische lassen sich von dem Kranich täuschen, der sie auf dem Wege auffrisst; der Krebs dagegen merkt auf der Hälfte des Weges den Betrug des Kranichs, tödtet ihn und kehrt in den Teich zurück. Prof. Benfey hat eine Variation dieser Erzählung in den buddhistischen heiligen und historischen Werken Ceylons gefunden. In den äsopischen Fabeln tödtet der Krebs die Schlange. Pañcātāntra I, 20 verursacht der Krebs zu gleicher Zeit den Tod der Schlange und des Kranichs durch das Ichneumon; der Krebs, welcher ein Bischen rückwärts, und dann wieder ein Bischen vorwärts geht, verursacht, in den Himmel versetzt, bald den Tod des Sonnenhelden und bald den des Ungeheuers, bald befreit er den Sonnenhelden von dem Ungeheuer und bald zieht er ihn ins Wasser; Pañcātāntra V, 15 nimmt sich der junge Held Brahmadata den Krebs zum Reisegefährten; dieser tödtet die Schlange, welche den Helden tödten will, als er in dem Schatten eines Baumes schläft. Dieser mythische Krebs, dieses rothe Thier, welches die Schlange tödtet, ist bisweilen die Sonne, lässt sich jedoch vielleicht noch öfter mit dem gehörnten Monde vergleichen, welcher zunimmt und abnimmt, und den im Schatten der Nacht und des Winters schlafenden Sonnenhelden vor der schwarzen Schlange rettet, die seinen Schlaf zu einem ewigen machen will; Brahmadata erkennt beim Erwachen den Krebs als seinen Retter. So sahen wir schon mehr als ein Mal den Mond in mehren Gestalten als Retter des Sonnenhelden (resp. -heldin) betrachtet. Wenn die Sonne am Abend im Westen herabsinkt, so muss sie nothwendig wie der Krebs rückwärts gehen, um am Morgen auf derselben östlichen Seite, von der sie kam, wiederzuerscheinen; wenn die Sonne rückwärts geht und die Tage kürzer werden, nach der Sommersonnenwende, so lenkt auch der Krebs im Thierkreise seine Schritte zurück. Wenn die Sonne rückwärts geht, regiert der Mond entweder die Finsterniss der kalten Nacht, oder bringt im Herbst den Herbstregen; die Hörner des Mondes und die des Krebses dienen bald dazu, den Helden in die Wasser zu ziehn (am Abend und nach der Junisonnenwende), bald ihn aus den Wassern zu ziehn (gegen Dämmerung und gegen Frühling). Die Sonne wird bald dargestellt als in den Mond verwandelt, und bald als vom Monde getäuscht oder gerettet.

Die Sonne, welche ihre Schritte zurücklenkt, ist ein Krebs; der Mond, der zurückzieht oder herauszieht, ist ebenfalls ein Krebs und scheint in dieser Beziehung dieselbe Stelle einzunehmen wie der Seeigel mit hundert Rudern oder der Delphin mit der sensenförmigen Flossfeder, welcher den Wagen des Sonnenhelden oder diesen selbst zieht. In der Kriloffschen Fabel zieht der Krebs den Wagen mit dem Hecht und dem Reiher (der letztere nimmt hier die Stelle des Kranichs ein, den wir oben in Verbindung mit dem Krebse sahen und welcher im Sanskrit auch karkata, wie der Krebs genannt wird). Bekanntlich erhielt der Seekrebs, *Palinurus vulgaris* seinen Namen von dem Steuermann Palinurus, der in das Meer fiel. Bei Afanassieff I, 14 zwicken und erwecken dadurch die Krebse den jungen Helden Theodor (Gottesgabe; ein Aequivalent von Brahmadata, Gabe des Gottes Brahman), den die Hexe eingeschläfert hatte; sie sind dem Helden dankbar, weil er den Kaviar, um den sich die Krebse stritten, zu gleichen Theilen unter ihnen vertheilt hatte.

Wir sahen die Herausforderung zu einem Wettlauf zwischen dem Hasen und der Heuschrecke; beide scheinen zu verlieren. Darnach sahen wir die Herausforderung zu einem Wettkampf im Fliegen zwischen dem Adler und dem Zaunkönig oder dem Käfer, in welchem das Thier, welches das Symbol des Mondes ist, gewinnt. So finden wir auch, da dem Frühling der Juni oder der Monat des Krebses folgt, bei Afanassieff IV, 5 einen Wettlauf zwischen dem Fuchs (der wie die Dämmerungen des Tages, so auch die Tag- und Nachtgleichen des Jahres darstellt) und dem Krebs¹ (bekanntlich wurde der Krebs, *Palinurus vulgaris*, von den Römern auch *locusta* genannt). Der Krebs heftet sich an den Schwanz des Fuchses; als dieser am Ziele ankommt, wendet er sich um, um zu sehen, wie weit entfernt sein Gegner noch ist; doch dieser lässt den Schwanz des Fuchses fahren, setzt sich ruhig hin und bemerkt ganz kaltblütig, dass er schon längere Zeit warte.

¹ Liebrecht in der Academy bemerkt hierzu, dass dieses russische Märchen, in welchem der Krebs den Fuchs im Wettlauf durch eine List schlägt, in mannigfachen Gestaltungen wiederkehrt im alten Griechenland (Aesop ed. Koraës, No. 287), in Armenien (Vartan No. 8), in Arabien (Locman No. 20), in Siam (vgl. Bastian in Benfeys Orient und Occident III, 497) und in Ceylon (Steele's Kusa Jatakaya p. 257). — Ueber das Auftreten indogermanischer Thierfabeln bei den Arabern vgl. das Seite 427 Bemerkte.

Im ersten ehstnischen Märchen verwandelt sich der junge Prinz auf den Rath des Adlers in einen Krebs und befreit das in eine Teichrose verwandelte schöne Mädchen, das seine ursprüngliche Gestalt wieder erhält, nachdem der Prinz gesagt hat: „Aus der Teichrose die Jungfrau, aus dem Krebs der Mann.“¹

Wir sahen schon die Nachtigall und den Hirsch als Bilder des Mondes; hier finden wir auch einen Krebs als lunare Gestalt. Der Mond ist der Wächter der Nacht; entweder schläft er mit offenen Augen wie der Hase, oder er ist wachsam wie der Hirsch, oder er rechtfertigt, als Nachtigall, das griechische Sprichwort von den Wächtern, welche weniger als die Nachtigallen schlafen (*οὐδ' ὄσον ἀήδονες ἐπνύουσιν*), oder er weckt, als Krebs, mit seinen Zangen die, welche eingeschlafen und von Gefahr bedroht sind.² Bei Plinius finden wir die Nachtigall, den Hirsch und den Krebs in Eintracht; er belehrt uns, dass Krebsaugen mit Nachtigallenfleisch zusammen in ein Hirschleder eingebunden nützlich sind, Einen wach zu erhalten. Der Mond wacht in der That nicht allein selbst, sondern lässt auch die Menschen wachen, oder sie wenigstens die Schlafenszeit aufschieben; ferner kennen wir schon die Aufregung, in welche sein Erscheinen die Wachtel versetzt, welche nicht schlafen kann, wenn der Mond am Himmel steht. Plinius empfiehlt auch den Flusskrebs, in Stücke zerschnitten und getrunken, als Mittel gegen jedes Gift, doch besonders gegen das der Kröte. In der Hist. Miracul. Heisterbac. lesen wir von einem Manne Namens Theodorich, mit dem Beinamen Cancer, den der Teufel in Gestalt einer Kröte verfolgte; er tödtet die diabolische Kröte mehr denn ein Mal, doch immer erhebt sie sich wieder; da fasst Cancer, der den Teufel erkennt, einen herioschen Entschluss, entblösst einen von seinen Schenkeln und lässt sich beißen; der Schenkel entzündet sich, wird jedoch endlich geheilt; seit jenem Tage aber ist und bleibt Cancer ein heiliger Mann. Deutscher Aberglaube verbindet sich mit griechisch-römischem in der Betrachtung des Krebses als eines Feindes des Ungeheuers;

¹ Vgl. Seite 117 f.

² Wir wissen, dass Luchsaugen so viel als sehr scharfe Augen bedeuten; alte Aerzte empfehlen gegen den Stein oder den Blasengries bald das lyncurium, den Stein, welcher aus dem Urin der Luchse entstanden sein sollte, und bald Krebsaugen. Der Mond zerstört mit seinem Licht den Steinhimmel, den Nachthimmel; deshalb werden Krebsaugen gegen die Steinkrankheit empfohlen. Wenn der Mond nicht am Nachthimmel steht, so ist der Stein da.

wie wir jedoch im griechisch-römischen Glauben neben dem Krebse, welcher erweckt, auch den Krebs sahen, der den Sonnenhelden zu vernichten sucht, so findet in dem deutschen Mythos der Tod des Sonnen- und Tageshelden Baldur statt, als die Sonne in das Zeichen des Krebses eintritt.

KAPITEL III.

Die Schildkröte.

Von den drei Hauptbezeichnungen der Schildkröte im Indischen, kúrma, kaécápá und kaçyapa, scheint ganz besonders die dritte, in Verbindung mit der zweiten für die Geschichte der Mythen von Bedeutung zu sein. Der Ausdruck kúrma ist das gewöhnlich gebrauchte Wort zur Bezeichnung der wirklichen Schildkröte, während der Ausdruck kaçyapa mythischen Zweideutigkeiten die Entstehung gab, welche beachtet zu werden verdienen.

Wir wissen von der berühmten Inkarnation Vishnus als Schildkröte, von welcher das Kúrma-Purâṇa handelt. Das Problem war, den Ocean von Milch aufzuführen, um Ambrosia zu machen; das Meer hatte keinen Grund, da die Erde bis dahin noch nicht existirte; die Wasser des Oceans aufzuführen, war Etwas von colossaler Grösse nöthig; die Götter nahmen ihre Zuflucht zu dem mandara, welcher zu diesem Zweck gemacht wurde, als dem König der Ruthen, kaçapa; die Götter und die Dämonen schütteln die Ruthe und die Ambrosia kommt heraus; nicht sobald war die Ambrosia producirt, als die Welt der belebten Wesen geschaffen zu werden begann. Der Charakter dieser Kosmogonie ist wider-natürlich phallisch; der weisse Schaum des Meeres (entstanden aus den Zeugungstheilen des von seinem Sohne Kronos kastrierten Uranos), aus dem Aphrodite ersteht, und die kosmische Ambrosia sind nichts Anderes als das zeugende Sperma. In einer späteren Periode sah man in dem mandara einen Berg; die Worte kaçapa und kaécápá (in der Folge zu kaçyapa umgebildet) wurden verwechselt, und der König der Ruthen oder der Phallus par excellence wurde eine Schildkröte. Der mandara (von der rad, mad, mand, trunken machen, froh machen) kann jedoch auch den bezeichnen, der froh macht, den Erreger, Auführer; wie jedoch von mad das Wort matsya kommt, der bald betrunkene, bald dumme Fisch, so bedeutet auch das Wort mandara eigentlich: träge und gross, und hängt eng mit manda zusammen, das neben träge, langsam, schwach, auch betrunken bedeutet, mit mandaka, nârrisch, dumm, und mit mandana, lustig; und so können wir

verstehen, wie sich in dem himmlischen Paradiese, in dem mandana oder Erfreunden, der Baum mandara, der Berauscheude, befand. Schliesslich hängt es mit manthana, Erreger, zusammen, und ist identisch mit manthara, das ebenfalls Erreger, langsam, faul bedeutet. Doch giebt es noch eine andere Analogie, welche uns das Verständniss des populären Doppelsinnes von kaçapa erschliesst, das mit kaçhapa verwechselt und später kaçyapa oder Schildkröte wurde, nämlich die Analogie von kûrma. Als der mandara oder manthara als ein Erzeuger von Ambrosia aufgefasst wurde, identificirte man bald den manthara selbst (den Langsamen, den Späten, den Gekrümmten) mit der Schildkröte; und wirklich ist manthara der Name, den eine Schildkröte im Hitopadeça führt und mantharaka der einer anderen im Somadeva und im Pañcātāntra. Einfach als die Faule und die Gekrümmte betrachtet, verband sich sehr natürlich der Begriff der Schildkröte in der Vorstellung mit diesem Namen; der primitive Mythos wurde verwickelt, und der mandara und der kaçapa, welche ursprünglich identisch waren, wurden am Ende von einander unterschieden; die Wörter verloren im Laufe der Zeit ihre ursprüngliche Bedeutung; der mandara (als der Langsame) wurde ein Berg (der sich nicht bewegt), und der kaçapa eine Schildkröte, welche den Berg trägt, ungeheuer breit, schwer und faul. Wie es in der Mythologie oft vorkommt, dass zwei verschiedene Persönlichkeiten aus zwei Namen hervorgehen, die zuerst auf dasselbe mythische Object oder Wesen angewendet wurden, und da beide Wörter etwas Schweres bezeichnen, so stellte man sich vor, dass der eine schwere Gegenstand den anderen trüge, und dass die schwere Schildkröte, in welche sich der Gott Vishnu verwandelte, den schweren Berg hielte, welchen sein (Vishnus) alter ego, Indra, auf ihn gelegt hätte. Da die Begriffe schwer und gekrümmt beide sowohl in kaçapa als in mandara liegen, so schickt sich die Schildkröte, als kûrma, ganz trefflich zum Amte eines Trägers, eine Behauptung, die ich aufzustellen wage, sofern ich in kûr-ma dieselbe Wurzel wiedererkennen zu dürfen glaube, welche im sanskritischen guru, fent. gurvi, Superlat. garishṭha (lat. gravis, aus garvis) und im lateinischen curvus erscheint.¹

Was die Bezeichnung kaçhapa anlangt, auf welche das indische Epitheton der Schildkröte kaçyapa zurückzuführen

¹ Vgl. die Sanskritwurzeln kar, kur, gur, gûr.

sein dürfte, so bedeutet sie eigentlich: der Herr, der Wächter der Gestade, der, der die Gestade einnimmt, und ist eine höchst glückliche Bezeichnung der Schildkröte, wie auch völlig in Einklang mit dem, was in der in Theil I Kap. X von uns erzählten Sage von ihr berichtet wird. Beide Thiere (der Elephant und die Schildkröte, Sonne und Mond) frequentiren die Küsten desselben Sees und haben eine heftige Abneigung gegen einander, indem sie in ihren Thiergestalten den Streit fortsetzen, der zwischen ihnen bestand, als sie zwei Menschen, und zwar zwei Brüder waren. Sie ärgern sich gegenseitig und halten so in der mythischen Thierwelt den Streit aufrecht, der zwischen den beiden mythischen Brüdern besteht, welche mit einander um das Reich des Himmels kämpfen, sei es in der Gestalt der Dämmerungen oder der Tag- und Nachtgleichen, oder von Sonne und Mond, oder von Dämmerung und Sonne, oder von Dämmerung und Mond, je nach einer der mannigfaltigen Deutungen, welche sich sämmtlich mit derselben Berechtigung und Wahrscheinlichkeit dem Mythos von den Açvins geben lassen, je nach ihrem Auftreten unter Himmelserscheinungen, die, obwohl verschieden, trotzdem eine grosse Aehnlichkeit haben. In diesem seltsamen mythischen Kampfe zwischen der Schildkröte und dem Elephanten, dem der Vogel Garuda ein Ende macht, welcher beide in die Lüfte trägt, um sie zu verschlingen, scheinen jedoch die Schildkröte und der Elephant im Besonderen die beiden Dämmerungen des Tages und die des Jahres zu personificiren, d. h. die Tag- und Nachtgleichen oder die Sonne und den Mond in der Dämmerungstunde, die Sonne und den Mond am Tage der Tag- und Nachtgleiche, an den Ufern des grossen himmlischen Sees.

In der Erzählung von der Schildkröte und dem Elephanten, die von dem Vogel Vishnus in die Lüfte getragen werden, im Mahâbhârata,¹ kommt noch ein anderer interessanter Umstand vor, welcher die kosmische Deutung des Mythos von der Schildkröte, die ich eben gab, bestätigt. Der göttliche Kaçyapa wird darin erwähnt; er wünscht, einen Sohn zu haben und lässt sich deshalb bei dem Opfer, das zur Erlangung von Kindern dargebracht wird, von den Göttern dienen (die Götter sind es ja, welche den mandara, den Erzeuger von Ambrosia, sich herum-bewegen lassen). Der phallische Indra trägt auf seinen Schultern einen Berg Holz, welcher offenbar dem mandara oder kaçapa

¹ I, 1353—1456.

entspricht, und beleidigt auf dem Wege die aus den Haaren des Leibes Brahmans geborenen Zwerg-Einsiedler, d. h. die Haare selbst; diesem kaçyapa wird der Name Praçâpati oder Herr der Zeugung gegeben. Wir treffen hier wieder den ungeheuren Phallus, welcher die Ambrosia hervorbringt (oder den Soma, welchem Savitar, der Erzeuger und der Herr der Kreaturen entspricht¹) und lebende Wesen in der Welt erzeugt. Kaçyapa, als der Erzeuger betrachtet, wurde deshalb mit den Bewegungen der Sonne und des Mondes, welche ebenfalls Erzeuger sind (als Soma und Savitar), in Beziehung gesetzt; und in Anbetracht dessen erscheint kaçyapa auch als der Befruchter der dreizehn Töchter Dakshas, welche den dreizehn Monaten des Mondjahres entsprechen (Dakshagâ ist der Name eines lunaren Sternbildes und des Weibes eines phallischen Çiva, und dakshagâpati einer von den indischen Namen des Mondes; Daksha wird auch mit Praçâpati identificirt; deshalb muss sich Kaçyapa, wahrscheinlich als der phallische Mond, mit seinen eigenen Töchtern oder mit seinen dreizehn Mondläufen vereinigt haben). Von den dreizehn, durch Kaçyapa fruchtbar gemachten Weibern wurde Alles, was lebt, geboren, Götter, Dämonen, Menschen und Thiere, so dass in der Kosmogonie des mandara, des Kaçapa und dann der Schildkröte der mandara, so oft er geschüttelt wurde, die phallische Ambrosia hervorbrachte, von welcher alle belebten Dinge spontan gezeugt wurden.

Doch hatte die Schildkröte, in Verbindung mit dem Monde genommen, bisweilen auch eine unheilvolle Bedeutung. Die Seelen der Todten gehen in die Welt des Mondes, in den Himmel der Nacht, und die Seelen der Lebenden steigen aus der Welt des Mondes, d. h. aus der Nacht herab; Çiva, der Gott des Paradieses, wird der vernichtende Gott; Plutus und Pluto werden identificirt. So glaube ich in einer Anmerkung Prof. Haug's zu dem Aitareya-Br. die Schildkröte erkennen zu dürfen, als im Besonderen den sterbenden Mond, den verbrannten Mond darstellend, welcher das Feuer des Frühlings zum Grabe hat, um dessen Leichnam sich auch der Mond in der hier gleichbedeutenden Gestalt eines Fisches herumbewegt (als hari, grün, gelb) und welcher selbst später zum Vorschein kommt. Wir wissen, wie Hari oder Vishnu, der bald die Sonne und bald den Mond (welche zusammen, wie

¹ Savitâ vai prasavânâmiço. Ait. Br. Vgl. die Erzählung von Çunahçepa; er erscheint offenbar als eine Gestaltung Praçâpatis.

Indra und Soma rakshohanau oder Ungeheuertödter genannt wurden) darstellt, bald mit der Schildkröte, bald mit dem Vogel Garuda, dem Feinde der Schildkröte, identificirt ist. Hier ist die Anmerkung Prof. Haug's: „At each Atirâtra of the Gavâm ayanam the so-called Chayana ceremony takes place. This consists in the construction of the Uttarâ Vedi (the northern altar) in the shape of an eagle. About 1440 bricks are required for this structure, each being consecrated with a separate Yagusmantra. This altar represents the universe. A tortoise is buried alive in it, and a living frog carried round it and afterwards turned out.“ Ueber das Blut einer Schildkröte als Gegengift gegen das Gift einer Kröte ist schon oben gesprochen worden. Die Schildkröte findet sich auch in Verbindung mit Fröschen in einer Fabel des Abstemius; die Schildkröte beneidet die Frösche, welche sich sehr schnell bewegen können, hört jedoch auf, sich zu beklagen, als sie dieselben die Beute des Aales werden sieht.

Einer von den zehn Sternen des Sternbildes der Schildkröte, das im nördlichen Himmel gelegen ist — d. h. in dem wolkigen und finsternen, besonders von dem Monde regierten Herbsthimmel — wurde von den Griechen *λύρα* genannt, und es wurde gefabelt, dass die Schildkröte, aus welcher Hermes die Lyra gemacht hatte, in dieses Sternbild verwandelt worden wäre. Ich mache hier auch auf die deutsche Bezeichnung Schildkröte aufmerksam, wie darauf, dass die Koribanten ihre geräuschvolle Musik und ihre pyrrhischen Tänze mit Pauken und Waffenlärm begleiteten, und dass die Kureten, um dem Kronos die Geburt des Zeus zu verheimlichen, mit ihren Lanzen gegen die Schilde schlugen. Es ist interessant, zu beobachten, dass auch im Sanskrit *kaćha* der Name der kleinen Schilder der Schildkröte, *kaćhapa* ist; dass *kaćhapī* der terminus für das Geräusch der donnernden Sarasvati oder des Donners ist, und dass mehre vedische Dichter Kaçyapa heissen. Nach dem griechischen Mythos erhielt die Schildkröte von Zeus selbst — d. h. von dem Regengott, dem Gott der Wolken, dem Gott in Verbindung mit den Schildwolken, welche seine Geburt verbargen, wir können hinzufügen, von dem Gott Schildkröte — die Macht, sich unter Schilden zu verbergen und ihr Haus bei sich zu tragen. Die Römer pflegten neugeborene Kinder in einer Schildkrötenschale zu baden, wie in einem Schilde. Man prophezeite dem Clodius Albinus die Erreichung souveräner Macht, weil bei seiner Geburt einige Fischer seinem Vater eine ungeheure Schildkröte gebracht hatten. Die Schildkröte beschützt

Zeus, den neugeborenen Kriegsgott; die Schildkröte macht, wegen ihrer Schilder, das neugeborene Kind zum Krieger und verkündet ihm Herrschaft; ein vom Himmel gefallener Schild war für die Römer ein Vorzeichen der Siege, welche sie als kriegerisches Volk erringen sollten, so sagt Ovid:

„ . . . Totum jam sol emererat orbem:
 Et gravis aethereo venit ab axe fragor.
 Ter tonuit sine nube Deus, tria fulgura misit.
 Credite dicenti: mira sed acta loquor.
 A media coelum regione dehiscere coepit:
 Submisere oculos cum duce turba suo.
 Ecce levi scutum versatum leniter aura
 Decidit: a populo clamor ad astra venit.“

Unter diesem Aspekt wird die Schildkröte der dunkle Mond, im Gegensatz zum glänzenden, der langsame Mond, im Gegensatz zum springenden; sie wird der Wintermond; bisweilen wird sie auch bald die Wolke, bald die Erde, bald sogar die Dunkelheit (als solche erscheint sie dämonisch in einer deutschen Sage, wo zwei Teufel, welche die Gestalt von ungeheuern Schildkröten angenommen hatten, die Grundsteinlegung des Merseburger Domes hindern wollen; die Schildkröten werden mit dem Bann belegt und ihre Leiber erschlagen; zum Andenken daran sollen die Schalen dieser Schildkröten in der Kirche aufgehängt sein; auch im 14. Fargard des Vendidad sollen die Schildkröten als dämonisch getötet werden). Wir sahen Theil I Kapitel I den Hasen-Mond von dem Kuhwagen überfahren und zermalmt, was uns die Vorstellung weckte von der Wolke, welche über den Mond geht, oder auch die von der Verfinsterung des Mondes durch die Erde, welche im Sanskrit auch Kuh genannt wird. Im Sanskrit wird die Erde, welche aus den Wassern kommt — eine Insel,¹ wie der Mond und die Wolke die Inseln des Himmels

¹ Es ist interessant, in den 'Agá'ib-ul-Maḥlúkát (Wunder der Schöpfung), einem arabischen Werke des XIII. Jahrhunderts, eine Stelle zu finden, welche in der Uebersetzung Lane's folgendermassen lautet: „The tortoise is a sea and land animal. As to the sea tortoise it is very enormous, so that the people of the ship imagine it to be an island. One of the merchants relates as follows regarding it: ‚We found in the sea an island elevated above the water, having upon it green plants, and we went forth to it, and dug [holes for fire] to cook; whereupon the island moved, and the sailors said, ‚Come ye to your place, for it is a tortoise, and the heat of the fire hath hurt it, lest it carry you away.‘ By reason of the enormity of its body it was as though it were an island, and earth collec-

sind — auch kūrma, d. h. Schildkröte genannt (eigentlich die Gekrümmte, die Bucklige, die Hervorstehende; manthara ist ein Name der Schildkröte, und Mantharâ ist der Name des buckligen Weibes, das im Râmâyana den Râma ins Verderben stürzt). Daher haben wir auch im Westen neben den Fabeln von dem springenden Hasen (dem Monde) und der Kuh, von der springenden Heuschrecke (dem Monde) und der Ameise, die Fabel von dem Hasen und der Schildkröte, welche um die Wette rennen; der Hase, der sich auf seine Schnelligkeit verlässt, schläft ein und verliert, während die Schildkröte durch ihre Ausdauer siegt.

Wir sahen schon die Schildkröte in den indischen Sagen als den Nebenbuhler des Adlers oder des Vishnuitischen Vogels Garuḍa. Die beiden werden bald identificirt, bald kämpfen sie miteinander (wir müssen uns daran erinnern, dass auf den Rath Kaçyapas der Vogel Garuḍa den Schlangen die Ambrosia raubte). In Griechenland war das Sprichwort von der Schildkröte, welche den Adler besiegt, schon verbreitet; bald ist es der Adler, der die Schildkröte in die Lüfte trägt, oder vielmehr sie fliegen macht, bald ist es dagegen die Schildkröte, welche trotz des Adlers zuerst anlangt. Es ist interessant, hiemit die siamesische Fabel zu vergleichen, welche A. Bastian im Orient und Ocident veröffentlicht hat und welche augenscheinlich indischen Ursprungs ist. Der Vogel Khruth, unzweifelhaft der indische Garuḍa, die Sonne, will eine Schildkröte verzehren (hier wahrscheinlich der Mond), welche an dem Ufer eines Teiches liegt. Die Schildkröte willigt ein, gegessen zu werden, unter der Bedingung, dass der Khruth die Herausforderung zu einer Schnelligkeitsprobe annimmt, wer am ehesten an das andere Ufer gelangt, der Vogel durch die Luft, die Schildkröte durch das Wasser. Der Vogel Khruth geht darauf ein; die Schildkröte stellt nun am ganzen Seeufer ihre Freunde auf, rings herum, jede ein paar Schritt vom Wasser; darauf giebt sie dem Vogel das Signal zum Fliegen. Wo sich der Khruth auch immer niederlassen will, überall findet er, dass die Schildkröte schon vor ihm da ist. Vielleicht stellt dieser Mythos die Beziehung der Sonne zu den Mondläufen dar.

ted upon its back in the length of time, so that it became like land, and produced plants.“ Offenbar nimmt hier die Schildkröte dieselbe Stelle ein, wie in der Volkssage der lunare Wallfisch (vgl. Kap. I). Vgl. Lane, *The Thousand and One Nights*, London 1841, vol. III, chap. XX n. 1 und 8, p. 80 ff. — Grein, *Bibliothek der angelsächsischen Poesie* (Gött. 1857) I, 235.

KAPITEL IV.

Der Frosch, die grüne Eidechse und die Kröte.

So leid es mir thut, kann ich doch nicht vollständig der Meinung des berühmten Prof. Max Müller beistimmen, wenn er zu der Uebersetzung eines Hymnus des *Rigveda* in seiner „History of Ancient Sanskrit Literature“ bemerkt: „Der 103. Hymnus des siebenten Maṇḍala, welcher ein Lobgedicht auf die Frösche heisst, ist offenbar eine Satire gegen die Priester.“ Es ist möglich, dass man in einer späteren Periode zur Verspottung einer der der māṇḍūkās ähnlichen Brahmanenschule diesem Hymnus einen satirischen Sinn unterlegte, doch scheint mir das durchaus nicht in der Intention des vedischen Dichters gelegen zu haben. Prof. Müller hat selbst in seiner „History“ klärlieh gezeigt, wie die vedischen Hymnen in den Händen der Brahmanen gelitten haben, durch eine höchst willkührliche Interpretation; die interessante Geschichte von dem hypothetischen Gotte Kas ist ein schlagender Beweis dafür; es ist also möglich und sogar wahrscheinlich, dass man Versuche machte, diesen vedischen Hymnus als Mittel der Satire zu benutzen, doch lässt sich, wenn ich mich nicht täusche, in dem Hymnus selbst keine Spur einer satirischen Bedeutung finden. Vor Allem muss ich bemerken, dass die Anukramanikā des *Rigveda* den Hymnus eigentlich nur parḡanyastuti, oder Hymnus zu Ehren Parḡanyas, den Gewitterhymnus nennt; zweitens scheint es wenig glaublich, dass ein satirischer Hymnus, der auf die Carikirung der Priester zielte, in das siebente Buch aufgenommen sein sollte, welches dem Vasishṭa, dem frömmsten aller sagenhaften Brahmanen, zugeschrieben wird, ihm, der zum Ruhme des Brahmanismus und der Rechte der Priesterkaste einen so langen und unglücklichen Krieg gegen Viçvāmītra, den Kämpen der Kriegerkaste, führte; wenn sich also ein satirischer Hymnus gegen die Priester in dem dem weisen Viçvāmītra zugeschriebenen dritten Buche des *Rigveda* befunden hätte, so würde ich darin nichts Befremdendes gesehn haben, während er unter den von Vasishṭa geschriebenen Hymnen entschieden am unrechten Orte sein würde. Mir scheint vielmehr der Hymnus, wenn er von Fröschen spricht, nicht auf die Frösche der Erde

sondern auf die Wolken, die Wolken-Frösche anzuspüren, welche von dem regnerischen Monde angezogen werden, wenn der Sturm seine Höhe erreicht. Wir wissen, dass im *Rigveda* die Weiber der Götter Hymnen zu Ehren des blitzenden und donnernden Gottes Indra weben, welcher das Schlangengeheuer getödtet hatte, das die Wasser der himmlischen Wolke zurückhielt; wir hörten ja auch in Theil I Kapitel I die Kühe freudig brüllen vor ihrem Befreier Indra, welcher seinen Samen auf sie tropfen lässt, sobald sie aus der Höhle, in der sie eingeschlossen waren, befreit sind. Die Hymnen 101 und 102 des siebenten Buches sind zu Ehren Indras wie *Parganyas* gesungen; der Hymnus 103 ist ebenfalls ihm zu Ehren gesungen, jedoch von den Wolken des Himmels selbst, von den himmlischen Fröschen, da der Frosch, welcher quakt, an den Himmel versetzt, nichts Anderes ist als die donnernde Wolke; in der That hat im Sanskrit das Wort *bhēka*, welches Frosch bedeutet, auch die Bedeutung Wolke. Wir sahen, dass der Kuckuk, der im Frühling singt und die Landleute ermahnt, an die Arbeit zu gehen, den Donner in der Wolke personificirt; der Frosch hat dasselbe Amt; er kündet, gleich dem Donner, das nahende Gewitter an; mit den ersten Donnerschlägen meldet sich aber der Sommer, und so verkündet besonders der quakende, der singende Frosch den Sommer. Ich erinnere mich, dass noch vor wenigen Jahren in Turin die Kinder in der Heiligen Woche, um das nahende Fest der Auferstehung Christi zu begrüßen, welcher unter Blitzeszucken und Donnerschlägen starb, ein hölzernes Instrument bliesen, das ein scharfes Gequiek hören liess, ähnlich dem Quaken eines Frosches und das deshalb *canta-rana* (der Frosch singt) hiess. Nach Plinius sterben die Frösche im Winter und werden im Frühling wiedergeboren; wenn die Frösche einen König haben wollen, und in der griechischen Fabel¹ eine Schlange, in der Kriloff'schen Fabel einen Reiher erhalten, so symbolisiren die Schlange und der Reiher die Herbst- und Winterszeit. Indra, Zeus und Christus werden geboren und wiedergeboren unter dem Geräusch von musikalischen Instrumenten, Schilden, Waffen, Winden und Donner, unter dem Brüllen der Kühe, dem Meckern der Ziegen, dem Schreien der Esel,

¹ Vgl. *Pañc.* IV, 1, wo der König der Frösche eine schwarze Schlange um Hilfe anruft, um sich an gewissen Fröschen zu rächen, welche seine Feinde sind, statt dessen aber alle Frösche und seinen eigenen Sohn in den Tod stürzt.

und dem Quaken der Frösche, welche Aristophanes ein *φιλωδόν γένος* nennt. Im 103. Hymnus des 7. Buches des *Rigveda* brüllt ein *maṇḍūka* (Frosch oder Wolke) wie eine Kuh (*gomāyu*); ein anderer wie eine Ziege (*āgamāyu*); einer ist *pr̥iṇi* oder gefleckt; ein anderer *harita* oder schönhaarig, golden, roth (die Wolke, die von dem Blitz und der Gewalt des Windes geboren ist), und, als Frosch, grün oder gelb; wird der *maṇḍūka* oder Frosch an den Himmel versetzt, oder, als *gomāyu*, mit der Kuh identificirt, so ist es kein Wunder, dass in der Fabel der Frosch sich einbildet, sich zu der Grösse eines Ochsen aufblasen zu können; sobald jedoch die kleine Wolke eine grosse geworden ist, birst sie schliesslich, und ebenso geht es dem Frosch bei seinem Versuch, sich auszudehnen und so gross wie der Ochse zu werden. (In dem 18. ehstnischen Märchen finden wir ein Ungeheuer, welches einen Körper hat wie ein Ochse, und Füsse wie ein Frosch.) Wenn Indra und Zeus ihre Arbeit in der himmlischen Wolke gethan haben, wenn die Wolke zerstreut ist, wenn die Frösche von Wasser betrunken sind, hören sie auf, zu quaken; so stellen sie in den Fröschen des Aristophanes ihr Gequak ein, als Dionysos (*ὁ Νυσσῖος*) den stygischen Sumpf passirt hat; als dagegen Zeus die Erde mit Wasser überfluthet, ziehen sie sich (*Διὸς φεύγοντες ὄμβρον*) in die Tiefen der Wasser zurtück, um im Chorus zu tanzen (wie die Apsarasen). Sie quaken unaufhörlich, bevor der Regengott ihren Wünschen genügt, bevor es regnet, der Donner lässt sich immer vor dem Regen und beim Ausbruch des Gewitters hören; daher wird im *Rigveda* selbst Indu (der Mond) als Regenbringer (oder der Regen selbst) angefleht; zu eilen und mit Indra, dem Regengott, über die Befriedigung des Wunsches der Frösche zu verhandeln.¹ Hier ist es also speciell Indu, welcher dem Verlangen der Frösche nach Regen genugthut. Indu als Mond bringt oder verkündet den Soma, den Regen; und in diesem Punkte wird der Frosch, den wir zuerst mit der Wolke identificirten, auch mit dem regnerischen Monde identificirt. Ein anderes Charakteristikum des Frosches machte diese Identificirung noch natürlicher, nämlich seine grüne Farbe (*harit*). *Harit* (d. h. grün sowohl als gelb) bezeichnete im Sanskrit den gelben Mond, den grünen Papagei und — den Frosch. Als diese Identification bewerkstelligt war, konnten die Griechen von dem Frosch von der Insel Seriphos (*βάρφαχος Σερίφιος*) fabeln, welcher stumm

¹ Vār in *maṇḍūka icchatindrayendo pari srava*; *Rigv.* IX, 112.

war; so lesen wir in den Vitae des St. Regulus und des St. Benno, dass diese beiden Heiligen, als sie bei der Predigt durch das Quaken der Frösche gestört wurden, diesen Schweigen befahlen, worauf auch wirklich die Frösche für immer verstummten. In Wahrheit, die Frösche schweigen (sterben sogar, nach Plinius) im Winter, der unter dem besonderen Regimente des schweigenden Mondes steht; der Frosch und der Mond werden miteinander vertauscht. Bei Ovid wird der Frosch in den Mythos von Proserpina, d. h. den Mondmythos hineingezogen; mehrere Bauern Lyciens nahmen nämlich Froschgestalt an, weil sie das Wasser, aus welchem Ceres und Proserpina trinken wollten, trübten; ihr Quaken (Koaxen) ist die Strafe, zu welcher sie von den Göttinnen verurtheilt wurden, weil sie in jenen Wassern ein gemeines Geräusch mit ihrem Munde ausgestossen hatten.¹ Ein anderer Beweis für die Identität des Frosches mit dem Monde ist das lateinische Sprichwort: „Rana cum gryllo“, welches späterhin zur Darstellung zweier entgegengesetzter Dinge diente, während dieselben jedoch thatsächlich in Anbetracht ihrer schrillen Stimme, ihrer Art zu hüpfen und ihrer gemeinsamen mythischen Verbindung mit dem springenden Monde, identisch sind. Wir denken an den Mond und die Wolke oder die nächtlichen Schatten bei dem Kriege zwischen den Fröschen und den Mäusen, welche einander vernichten, bis der Falke (die Sonne) kommt, um mit der grössten Unparteilichkeit ihnen beiden den Garaus zu machen. Wir denken ferner an den kleinen Goldfisch, den schönhaarigen Mond, und den Hecht, bei dem Frosch, der im Tuti-Name des Sultans Ring findet, welcher in den Strom gefallen war, aus Dankbarkeit gegen den jungen Helden, der ihn einst vor der Schlange gerettet hatte; es heisst, dass der Frosch und die Schlange zwei Feen waren, welche, von ihrem Fluche befreit, sich zur Beschützung des jungen Helden (der jungen Sonne) vereinigten. In dem 23. mongolischen Märchen tanzt der goldene Frosch (der Mond); die Dohle (die Nacht) entführt ihn, um ihn zu verzehren; der Frosch empfiehlt ihr, ihn im Wasser abzuwaschen; die Dohle wird hineingezogen und der Frosch entkommt glücklich, wie der

¹ Eine ähnliche Sage lief um von der Tarantel (stellio). Ceres wollte trinken; der Knabe Stelles hinderte sie, und die Göttin verwandelte ihn in einen stellio. Nach Ulpian kommt von stellio, das dann auch einen listigen, betrügerischen Menschen bedeutet, das crimen stellionatus (das Vergehen des Betrugers).

Barsch russischer Mährchen; dieser Frosch soll die Tochter des Drachentürsten sein, welcher über die Perle wacht. Als Tochter einer Schlange, erscheint der goldene Frosch (der Mond), wenn er dunkelfarbig ist, selbst als eine diabolische Schlange oder Zauberin, und ist mehr Kröte als Frosch; dann ist es, nach Sadler, ein Verdienst, die Frösche zu tödten: „*Ranas si interfecerit aliquis quicumque fortis eorum adversarius, ejus quidem merita propterea erunt mille et ducenta. Aquam eximat eamque removeat et locum siccum faciat et tum eas necabit a capite ad calcem. Hinc Diaboli damnum percipientes maximum flebunt et ploratum edent copiosissimum.*“

In der zweiten kalmükischen Erzählung des Siddhikür nehmen zwei Drachen, welche den Strom zurückhalten, der die Erde bewässert und fruchtbar macht, und welche jedes Jahr einen Menschen fressen, die Gestalt von Fröschen an (eines gelben und eines grünen), und sprechen miteinander über die Art und Weise, wie sie getödtet werden können. Des Königs Sohn versteht ihre Sprache und tödtet sie, wobei ihm ein armer Freund hilft, mit dem zusammen er sich bereichert, doch nur um später, gleich den beiden mythischen Brüdern, die gefährlichsten Abenteuer zu bestehen.

Doch wird die diabolische Gestalt eines Frosches bisweilen von dem schönen Mädchen (oder aber von dem schönen Jüngling) in Folge eines Fluches oder einer Bezauberung angenommen. So bei Afanassieff II, 23. Ein Tzar hat drei Söhne, von denen jeder einen Pfeil abschiessen muss; wo der Pfeil hinfällt, soll jeder sein vorbestimmtes Weib finden. Die beiden ältesten Brüder heirathen auf die Weise zwei schöne Weiber; der Pfeil des jüngsten Bruders Iwan dagegen wird von einem Frosch aufgefangen, den er heirathen muss. Der Tzar will sehen, welche von den drei Bräuten ihrem Zukünftigen das schönste Geschenk machen wird. Alle drei geben ihrem Gemahl ein Hemde, doch das der Fröschin ist das schönste; denn während Iwan schläft, d. h. in der Nacht, streift sie ihr Fell ab, wird die schöne Helene (gewöhnlich die Aurora, doch hier, so scheint es, die gute Fee Mond) und lässt von ihren Dienerinnen das allerschönste Kleid anfertigen; dann wird sie wieder ein Frosch. Der Tzar (ein wahrhaft patriarchalischer Tzar!) will nun sehen, welche von seinen Schwiegertöchtern am besten Brod bäckt; die beiden ersten Frauen wissen nicht, was sie thun sollen, und schicken heimlich, um zu sehn, was der Frosch thut; dieser, der Alles sieht, versteht den Streich und bäckt das Brod absichtlich schlecht; dann aber, als er allein ist und Iwan schläft, wird der Frosch wieder die schöne Helene

und lässt von ihren Dienerinnen ein Brod backen, wie es ihr Vater nur an Feiertagen ass. Das Brod des Frosches wird als das beste ausgerufen. Schliesslich will der Tzar sehen, welche von seinen Schwiegertöchtern am Besten tanzt. Iwan ist betrübt, weil er seine Frau für einen wirklichen Frosch hält; doch Helene tröstet ihn, indem sie ihn auf den Ball schickt, wo sie ihn treffen werde; Iwan freut sich, dass sein Weib sprechen kann, und geht auf den Ball; der Frosch streift seine Haut ab, wird noch einmal die schöne Helene, zieht sich glänzend an, kommt auf den Ball, und Alle rufen bei ihrem Anblick (wie bei dem der homerischen Helena): „Wie schön!“ Zuerst setzen sie sich an die Speisetafel; Helene nimmt Knochen in eine Hand und Wasser in die andere; ihre Schwägerinnen thun das Gleiche. Darauf beginnt der Ball. Helene spritzt Wasser aus der einen Hand, und es entstehen Haine und Quellen; und wirft die Knochen aus der anderen (vgl. die Knochen der Kuh), aus denen Vögel herausflattern (dasselbe wird in einem Märchen erzählt, das ich im Piemontesischen als Kind hörte). Mittlerweile eilt Iwan heim, um die Froschhaut zu verbrennen. Als Helene nach Hause kommt, kann sie nicht wieder Frosch werden, und ist sehr betrübt darüber; „denn“ sagt sie, als sie am Morgen an der Seite Iwans erwacht, „Iwan Tzarević, Du bist nicht geduldig genug gewesen; ich hätte Dein sein können; jetzt, da Gott es anders will, lebe wohl! Suche mich in der siebenundzwanzigsten Erde, in dem dreissigsten Königreiche“ (d. h. wohl: in der Hölle, in der Nacht, in welche der Mond und die Aurora hinabsinken, und aus welcher der Mond wieder herauskommt und sich erneut, nach 27 Tagen; dass russische Märchen ist offenbar eine Variation der Fabel von Amor und Psyche).¹ Darauf verschwindet sie. Iwan geht seine Braut in der Wohnung der Froschmutter suchen, welche eine Hexe ist; er nimmt ihr die Spindel weg, welche Gold spinnt, und wirft einen Theil davon vor sich, einen Theil hinter sich. Helene erscheint wieder, und das Paar flieht auf dem Teppich, der von selbst fliegt.

Doch nehmen im Volksmärchen der Held und die Heldin durch Bezauberung statt der Gestalt eines schwarzen Frosches auch die einer Kröte an, und bisweilen die einer gehörnten Eidechse;² daher die Verse Mehun's:

¹ Vgl. auch Afan. VI, 55; Masha (Marie), Iwans Weib, erscheint zuerst als Gans, dann als Frosch, als Eidechse und als Spindel.

² Im Pentam. I, 8 ist es eine *lagerta cornuta* (gehörnte Ei-

„Boteraulx et coulevres, visions de deables.“

Sofern die Kröte eine dem Dämon eigene Gestalt ist, wird sie gefürchtet und gejagt; sofern diese diabolische Gestalt dagegen einem göttlichen oder fürstlichen Wesen aufgezwungen ist, wird sie als ein heiliges Thier betrachtet und verehrt. Im Toscanischen wird es von den Bauern als ein Sacrilegium betrachtet, eine Kröte zu tödten. Ein vulgäres toscanisches Lied, das ich in San Stefano di Calcinaia hörte, spricht von der Verwandlung des schönen Mädchens in eine Kröte; die Mutterkröte spricht ihrer Tochter Trost ein, indem sie ihr Hoffnung auf baldige Heirath des Königssohnes macht:

„Botta, gragna,¹
Il figlio del re che poco ti ama,
Se non t'ama, t'amerà,
Quando per isposa lui t'avrà.“

Der Prinz heirathet die Kröte, welche sofort in ein schönes Mädchen verwandelt wird. Bezüglich der abergläubischen Vorstellungen von der Kröte, die in Sicilien herrschen, kann ich aus Briefen meines Freundes Gius. Pitre folgende interessante Notizen beibringen: — „Die Kröte bringt Glück; wer kein Glück hat, muss sich mit einer Kröte versehn und sie in seinem Hause mit Brod und Wein füttern,² einer geweihten Nahrung, da Kröten, wie

dechse, der Mond), welche über das Geschick des Mädchens Renszolle (der Aurora) wacht.

¹ „Kröte, es hagelt! Der Sohn des Königs, Der dich wenig liebt, wird, wenn er Dich nicht liebt, Dich lieben, sobald er Dich geheirathet haben wird.“ Die Wörterbücher haben das Wort *gragnare* als Verbum nicht; da jedoch *gragnuola*, Diminutiv von *gragna*, den Hagel bedeutet, so hat das Verbum hier augenscheinlich die Bedeutung: es hagelt. In Italien glaubt man, dass Kröten aus den ersten dicken Tropfen entstehen, welche beim Beginn eines Gewitters in den Staub fallen.

² Einen ähnlichen Aberglauben in Deutschland constatirt Rochholz, Deutscher Gl. u. Br. I p. 147: „Auch die Hanskröte, Unke, Muhme genannt, wohnt im Hauskeller und hält durch ihren Einfluss die hier verwahrten Lebensmittel in einem gedeihlichen Zustand. Dadurch kommt Wohlstand ins Haus, und das Thier heisset daher Schatzkröte. In Verwechslung mit dem braunschwarzen Kellermolch wird sie auch Gmühl genannt und soll eben so oft ihre Farbe verändern, als der Familie eine Veränderung bevorsteht.“ — Bekannt sind die mannigfachen Vorstellungen, die sich an den Salamander knüpfen, nämlich dass er der Macht des Feuers widersteht, dass er im Feuer lebt, dass er wie Feuer wird: „*immo ad ignem usque elementarem orbi lunari finitimum ascendere*“ (nach Aldrovandi), und dass er, selbst der Haare baar, die Haare Anderer durch seinen Speichel zum Ausfallen bringt, weshalb Martial eine Frau mit folgendem Verse zur Kahlköpfigkeit verdammt:

behauptet wird, entweder ‚Herren‘ oder ‚Weiber der Aussenwelt‘ oder ‚unbegriffene Genien,‘ oder ‚mächtige Feen‘ sind, welche unter einem Fluche leiden. Deshalb werden sie nicht getödtet, noch auch beunruhigt; geschieht dieses, so kommen sie in der Nacht und speien Wasser auf die Augen dessen, der sie gestört hat, so dass dieselben nie wieder heilen, selbst nicht, wenn er sich dem Wohlwollen der Santa Lucia empfiehlt.“ Daher schreibt der Dichter Meli in seinen *Fata Galanti*, dass er einen Bauer daran verhinderte, eine Kröte zu tödten:

„Jeu ch'avia 'ntisu da li miei maggiuri
Che li buffi 'un si divinu ammazzari,
Fici in modu chi l'ira e lu rancuri
A ddu viddanu cci fici passari.“

Zur Belohnung für diese Lebensrettung erscheint ihm die Kröte bald nachher in der Gestalt eines sehr schönen Weibes, und verspricht, ihm alle Tage seines Lebens beizustehen:

„Oh picciotti furtunatu!
Eu ti prutiggirò d'ora nu' avanti,
Jeu su' dda buffa, chi tu, gratu e umanu
Sarvasti antura da l'impiu viddanu.“

In Cavour im Piemontesischen hörte ich von einer Bauerfrau folgendes Märchen, in welchem die Kröte die diabolische Gestalt ist, welche ein schöner Jüngling angenommen hat:

Ein paralytischer Mann hat drei Töchter, Catharine, Clorinde und Margaret; er macht sich auf die Reise, um einen grossen Arzt zu consultiren, und fragt seine Töchter, was er ihnen von der Reise mitbringen soll; Margaret will mit einer Blume zufrieden sein. Er kommt an seinen Bestimmungsort, ein Schloss; Alles ist zu seinem Empfange bereitet, doch der Doctor ist nicht zu finden; er macht sich auf den Heimweg; da fällt ihm die Blume ein; er kehrt um, und will eben im Schlossgarten eine Gänseblume (*margerita*) pflücken, als ihm eine Kröte warnend den Tod binnen drei Tagen prophezeit, wenn er ihr nicht eine von seinen Töchtern zum Weibe giebt. Der Vater setzt diese davon in Kenntniss,

„Hoc salamandra caput aut saeva novacula nudet.“

Plinius empfiehlt deshalb gegen das Gift, welches dem Salamander zugeschrieben wird, den Samen der haarigen und stacheligen Nessel mit einer Schildkrötensuppe. Der Salamander des Volksglaubens scheint mir den Mond darzustellen, welcher von selbst glänzt, welcher von seinem eigenen Feuer lebt, welcher selbst keine Strahlen oder Haare hat, welcher aber der Sonne die Strahlen oder Haare ausfallen lässt.

und die jüngste willigt ein, um ihrem Vater das Leben zu retten. Ihr Vater wird geheilt, und die Hochzeit findet statt; während der Nacht wird die Kröte ein schöner Jüngling, der jedoch seine Braut warnt, niemals zu irgend Jemandem davon zu sprechen; thue sie das doch, so werde er immer eine Kröte bleiben; er giebt ihr einen Ring, mittelst dessen sie Alles erlangen kann, was sie verlangt. Die Schwestern haben eine Ahnung von dem Geheimniss und bringen sie zum Plaudern; die Kröte wird krank und verschwindet; Margaret ruft ihren Gemahl durch den Ring, — vergebens; da wirft sie den Ring, als nutzloses Möbel, in einen Tümpel, aus dem der schöne Jüngling heraussteigt, um nie wieder eine Kröte zu werden; sie geniessen nun zusammen ihr Glück ungestört.

In einem ebenfalls noch nicht veröffentlichten, toscanischen Märchen, das mir die Bauerfrau Uliva Selvi in Antignano bei Livorno erzählte, haben wir statt der Kröte einen Zauberer, schrecklich anzuschauen. Der Vater der drei Töchter ist Seemann; er verspricht der ersten einen Shawl, der zweiten einen Hut, der dritten eine Rose zu bringen. Auf der Rückreise will das Schiff nicht weiter, weil er die Rose vergessen hat; er holt sie aus einem Garten; ein Zauberer händigt dem Vater die Rose sammt einer kleinen Büchse ein, um sie einer seiner Töchter zu geben, welche der Zauberer heirathen soll. Um Mitternacht erzählt der Vater nach seiner Rückkehr der dritten Tochter Alles, was ihm begegnet ist. Die kleine Büchse wird geöffnet; sie trägt die dritte Tochter zu dem Zauberer, welcher gerade König von Pietraverde und eben ein schöner junger Mann ist. Er zeigt ihr in dem Palast drei Zimmer, ein rothes, ein weisses und ein schwarzes. Sie leben glücklich miteinander. Mittlerweile soll sich die älteste Schwester verheirathen; der Zauberer führt sein Weib in das rothe Zimmer; sie will zur Hochzeit gehn und der Zauberer willigt ein, warnt sie jedoch, Niemandem zu sagen, wer er ist, oder irgend Etwas, was sie von ihm weiss, zu erzählen, widrigenfalls sie ihn verlieren würde; wollte sie ihn dann wieder haben, so müsste sie warten, bis er alle Schuhe, die überhaupt auf der Welt existiren, abgetragen haben würde. Er giebt ihr ein Kleid, welches man schon von Weitem rauschen hört, wenn sie darin geht; er sagt ihr ferner, wenn ihr die Haarnadel herabfiele, so solle sie die Braut dieselbe auflesen und behalten lassen, verbietet ihr auch, irgend Etwas, was man ihr zu essen oder zu trinken anbietet, zu berühren. Sie beobachtet all diese Vor-

schriften nach dem Buchstaben. Die zweite Schwester soll sich verheirathen; der Zauberer führt seine Gemahlin in das weisse Zimmer und giebt ihr dieselben Vorschriften wie vordem; nur soll sie statt der Haarnadel ihren Brilliantring fallen lassen. Der Vater stirbt; der Zauberer führt sein Weib in das schwarze, das Trauerzimmer. Sie will zu dem Begräbniss gehn und erhält nach den üblichen Warnungen die Erlaubniss dazu; der Zauberer giebt ihr ausserdem einen Ring; wenn sie diesen schwarz werden lasse, so müsste sie ihn (den Zauberer) verlieren; sie vergisst die Warnung und verliert ihn. Sie wandert sieben Jahre lang umher, und Niemand kann ihr Nachricht von dem König von Pietraverde geben; sie verkleidet sich nun als Mann und gelangt in eine Stadt, wo sie in die Dienste des königlichen Stallmeisters tritt; kaum berührt sie die Kutschen, als sie auch schon blank und sauber sind. Die Königin kommt vorbei und erstaunt über die Erscheinung des Jünglings; sie engagirt ihn erst als Küchenjungen, dann als Tafeldiener, und endlich als valet de chambre. Die Königin verliebt sich so in den vermeintlichen Jüngling, dass sie ihn um jeden Preis ganz besitzen will, — vergebens! sie klagt ihn nun an, dass er ihr das Leben nehmen wolle. Das Mädchen wird ins Gefängniss geworfen, jedoch von dem König begnadigt und freigelassen. Sie setzt, immer noch als Mann verkleidet, ihre Wanderung fort, kommt in die Hauptstadt und fragt nach dem König von Pietraverde; man sagt ihr, der sei längst gestorben, und zeigt ihr ein Zimmer, wo seine Bahre von Wachskerzen getragen ist; er werde nicht erwachen, bis die Kerzen verzehrt sind. Sie geht hinzu und weint; der König nimmt drei Haare aus seinem Bart und empfiehlt ihr, dieselben sorgfältig zu bewahren. Sie setzt ihre Wanderung fort, immer noch als Mann angezogen, und wird wieder von Reitknechten eines Königs angenommen. Die Kunde von ihrer Tüchtigkeit gelangt zu den Ohren des Königs, der sie in seiner Küche beschäftigt. Die Königin verliebt sich in sie; — vergebens! Sie verklagt den vermeintlichen Burschen beim König, der das Mädchen ins Gefängniss wirft; sie wird zum Tode verurtheilt, und das Schaffot wird hergerichtet. Als sie zur Hinrichtung geht, erinnert sie sich der drei Haare und verbrennt eines; eine Armee von Kriegern erscheint, die von dem König von Pietraverde geschickt sind; sie erschrecken das ganze Volk des Königs, den sie zwingen, die Hinrichtung bis zum nächsten Tage aufzuschieben. Den nächsten Tag thut sie dasselbe mit demselben Erfolge. Den dritten Tag

bringt sie das dritte Haar heraus. Die Kavallerie erscheint, diesmal mit dem König von Pietraverde selbst als Befehlshaber; er ist so gekleidet, dass er wie ein Brilliant, wie die Sonne glänzt; er befreit das Mädchen, lässt sie als Prinzessin kleiden, und setzt einen Gerichtshof ein, der über ihre Sache entscheidet; ihre Unschuld wird festgestellt, und der Königin der Kopf abgeschlagen.

Aldrovandi erzählt mehre Fälle von Weibern, welche Kröten das Leben gaben.¹

Wie sich nach dem doppelten und widersprechenden Charakter, den die Kröte zeigt, erwarten lässt, hält zwar der Volksglaube die Feuchtigkeit, welche die Kröte, wenn man sie reizt, hinten ausspritzt, für tödtlich, ja, hält sogar die Pflanzen, über welche die Kröte sich bewegt hat, für vergiftet; empfiehlt dennoch aber das Tragen getrockneter Kröten unter den Achselhöhlen als ein Zaubermittel gegen Pest und Gift. Dieselbe alexipharmische Kraft wurde auch dem sogenannten Krötenstein beigelegt, welcher der Sage nach seine Farbe veränderte, wenn sein Träger vergiftet war. Man glaubte, dass der Krötenstein aus dem Krötenkopf genommen werde; doch die Wissenschaft hat nachgewiesen, dass das von den Quacksalbern als Bufonita, Krötenstein verkaufte Amulet aus dem Zahne eines fossilen Fisches gemacht ist.² Aus der Kröte, dem schwarzen Thiere der Nacht, des Dunkels oder Winters, kommt die Sonnenperle; so betrachten auch deutsche

¹ „Suessanus tradit, quod bufonem quempiam obviam fieri felicissimum augurium fuisse antiquitas existimavit. — Anno 1553, in villa quadam Thuringia ad Unstrum, a muliere bufo caudatus natus est, quemadmodum in libro de prodigiis et ostentis habetur. Nec mirum, quia Coelius Aurelianus et Platearius scribunt mulieres aliquando cum foeto humano bufones et alia animalia hujus generis eniti. Sed hujus monstrosae conceptionis causam non assignant. Tradit quidem Platearius illa praesidia, quae ad provocandos menses commendantur, ducere; etiam bufonem fratrem Salernitanorum quemadmodum aliqui lacertum fratrem Longobardorum nominant. Quoniam mulieres Salernitanae potissimum in principio conceptionis succum apii et porrorum potant, ut hoc animal interimant, antequam foetus viviscat. Insuper mulier quaedam ex Gesnero, recens nupta cum omnium opinione praegnans diceretur, quatuor animalia bufonibus similia peperit et optime valuit.“ — Aldrovandi liest auch in der Hist. Mirac. Heisterb., dass einige Mönche eine lebendige Kröte in einer Henne an Stelle der Eingeweide fanden. Bei demselben Autor findet ein Pfaffe eine ungeheure Kröte auf dem Grunde eines Weinkruges; indem er noch seine Betrachtung darüber anstellt, wie eine so grosse Kröte durch eine so kleine Oeffnung gehen konnte, verschwindet die Kröte.

² Vgl. Targioni Tozzetti, *Lezioni di Materia Medica*, Firenze, 1821.

Volksmärchen die Schildkröte als heilig wegen der Perle, die in ihrem Kopfe enthalten sein soll. In Ungarn heisst es, dass in der trockenen Jahreszeit die Kröte den Thau verschluckt; man glaubt ferner, dass der Frosch, gleich der Schlange, im Frühling einen kostbaren Stein ausspeit, welcher der Schlangen- oder der Froschstein heisst. Nach einer Mittheilung des Grafen Geza Kunn werden in dem Testament eines Bürgers von Kaisa drei goldene Ringe erwähnt, deren einer einen „Froschstein“ enthält.

Schon oben wurde bemerkt, dass die Stelle der Kröte in Volksmärchen bisweilen von der gehörnten Eidechse eingenommen wird; die Eidechse stellt ebenfalls die dämonische Gestalt, die Gestalt der Hexe dar. Interessant ist in dieser Beziehung die Erörterung Karl Simrocks über das Wort Eidechse, dessen ältere Form Hagedisse (d. i. Hexe) ist. Als Hexe wird die Eidechse im griechischen Mythos von Apollo getödtet, welcher davon den Beinamen *σαυροκτόνος* hat.¹ Sofern jedoch die Eidechsen im Frühling erscheinen und die schöne Jahreszeit ankündigen, werden sie (nach Porphyrios) als der Sonne heilig, und deshalb als von guter Vorbedeutung betrachtet. Ein Bologneser Sprichwort sagt; „Sant' Agnes, la luserta cor pr' al paes,“ um anzuzeigen, dass eine schönere Jahreszeit beginnt, sofern sich mit dem Erscheinen der Eidechsen am St. Agnestage, d. h. im Beginn des März, der Frühling bemerkbar macht. In Sicilien glaubt man, die kleinen Eidechsen, welche San Giovanni heissen, nicht tödten zu dürfen, weil sie in der Gegenwart des Herrn im Himmel sind und dem Herrn die kleine Lampe anzünden (wie wir schon das Johanneswürmchen dem Getreide Licht geben sahn). Wenn sie aber doch getödtet werden, so muss der, der es thut, damit ihn nicht ihr Fluch trifft, zu dem Schwanz, der hin und her wackelt, sagen, dass er nicht der wirkliche Tödter war, sondern dass der Hund des St. Matthäus das Verbrechen begangen habe:

„Nun fu' ieu, nun fu' ieu:
Fu lu cani di San Matteu.“

¹ Einige ausserordentliche Eidechsen, von denen Aldrovandi spricht, haben eine halb heilige, halb Ungeheurnatur: „Praeter illud memorabile, quod Mizaldus recitat accidisse anno Domini 1551, mense Julii in Hungaria prope pagum Zichsum juxta Theisum fluvium nimirum in multorum hominum alvo lacertas naturalibus similes ortas fuisse. Interdum contingit, ut animadvertit Schenchius, lacertam viridem in caeti magnitudinem excrescere, qualis aliquando Lutetiae visa est. Saepe etiam lacertae duobus et tribus caudis refertae nascuntur, quas vulgus Iudentibus favorabiles esse nugatur.“

Man hält sie für mächtige Flürsprecher bei dem Herren, und deshalb wärmen sie die sicilischen Kinder in ihrem Busen und nähren sie mit in Wasser aufgeweichten Brodkrumen.

Doch ein besonders heiliger Charakter wird der *lacerta viridis* (ital. ramarro; sicil. vanuzzu, Diminut. von Giovanni) und der *ἀμφίσβαινα* zugeschrieben, von welcher letzteren die Alten glaubten, dass sie zwei Köpfe habe (wie der indische ahirani), indem ihr Schwanz für einen Kopf genommen wurde. Diese Schlangenart wird in Indien noch heut für heilig gehalten und verehrt.¹ Die grüne Eidechse des Volksaberglaubens ist theils solar und theils lunar. Das Glühwürmchen und die Wachtel sind, als Sommerthiere der Sonne, als nächtliche Wächter dem Monde heilig; so erscheint die grüne Eidechse, als ein Sommerthier, welches die Schlange des Winters verjagt, speciell in Beziehung zu der Sonne; sofern es jedoch auch die Schlange der Nacht giebt, nimmt die grüne Eidechse oder der grüne ramarro die Stelle des Krebs-Mondes ein, d. h. sie weckt den jungen Sonnenhelden, welcher in der Nacht schläft, und weckt den schlafenden Mann, damit ihn die Schlange nicht beisse. Der Mond des Winters weckt die Sonne des Frühlings, der Mond der Nacht weckt die Sonne des Tages; die Mond-Eidechse verjagt, gleich dem Mond-Krebs, die Schlange oder das schwarze Ungeheuer. Im Piemontesischen, Toskanischen und in Sicilien wird die grüne Eidechse für den Freund Jedermanns gehalten; und wirklich heisst sie in Sicilien *guarda omu*, weil man dort glaubt, dass sie von Hexung heilt, vielleicht wegen des gelben Kreuzes, welches das Volk auf ihrem Kopfe zu sehn glaubt. In San Stefano di Calcinaia sagt man, dass die grüne Eidechse, wie ein Christ, Christenmenschen in die Ohren zischt, wenn sich ihm die Schlange naht; man erzählt sogar mehre Fälle von Schäfern oder

¹ Im Mahâbh. I, 981—1003 heisst es, dass Amphisbaenen (*duṇḍubhâs, duṇḍavas, nâgabhrîtas*, meines Erachtens indentisch mit den *man-nuni Malabars*), als gute Thiere, nicht getödtet werden sollen; eine Amphisbaena erzählt, sie sei einst der weise Sahasrapâd gewesen (eigentlich der Tausendfüssige; die *amphisbaena* scheint eine Eidechse ohne Füsse zu sein, und mit einem Schwanz, der die Gestalt ihres Kopfes hat, wodurch der Glaube an ihre Zweiköpfigkeit aufkam; sie scheint eine andere Personification des kreisenden Jahres zu sein, gleich der Schlange), und sei eine Schlange in Folge eines Fluches geworden, weil sie einst einen Brahmanen durch eine nachgemachte Schlange aus Gras erschreckt hatte; beim Anblick des weisen Kuru wird die *amphisbaena* von diesem Fluche erlöst.

Bauern, welche eingeschlafen waren und von einer über sie schlüpfenden grünen Eidechse gerettet wurden (Aldrovandi erwähnt einen ähnlichen Aberglauben). Man glaubt ferner, dass die grüne Eidechse, gefangen und in ein Gefäß mit Oel gesteckt, das Ramarro-Oel hervorbringt, welches gegen Wunden und Gift gut sein soll. In den Contes Merveilleux Porchats beschützt eine Fee den armen Laric und bringt ihm in Gestalt einer dankbaren couleuvre, die er im Winter im Schnee erfroren fand und in seinem Busen wärmte, Glück. Die couleuvre lässt für Laric aus den Schnäbeln gewisser Rebhühner Goldstücke fallen, giebt ihm die Fähigkeit, Alles zu finden, was er braucht, und legt seinem Weibe eine goldene Kette um. So entsprechen einander der goldene (oder grüne) Fisch, der goldene (oder grüne) Frosch und die goldene (oder grüne) Eidechse in dem schönen Mythos von der guten Mond-Fee, welche den Sonnenhelden, resp. die Sonnenheldin sowohl in der Nacht des Tages als der des Jahres beschützt.

KAPITEL V.

Die Schlange und das Wasserungeheuer.

Das Thier, mit welchem ich die Betrachtung der mythischen Zoologie schliesse, ist vielleicht das volkstümlichste der ganzen Reihe. Der allgestaltige Dämon lässt den Gott oder den Helden, der in seine Macht fällt, die verschiedensten Thiergestalten annehmen; doch fast immer bewahrt er für sich als seine beliebteste und bevorzugteste Gestalt die der Schlange. Den Teufel, sagt das Volkssprichwort, kennt man am Schwanz; und um zu zeigen, dass Weiber mehr wissen als der Teufel, fügt es hinzu, dass sie auch wissen, wo der Teufel seinen Schwanz versteckt, oder wo er sein Gift hält, denn sein Gift und seine Macht, Böses zu thun, stecken in seinem Schwanz. Ein Teufel ohne Schwanz würde nicht ein wirklicher Teufel sein; sein Schwanz verräth ihn, und dieser Schwanz ist der Schlangenschwanz.¹ Bei Afanassieff V, 45 kommt die Teufel-Schlange jede Nacht zu der jungen Wittve in Gestalt ihres abgeschiedenen Gatten, speist mit ihr und schläft bei ihr bis zum Morgen; jede Nacht wird diese dünner, wie eine Kerze vor dem Feuer; ihre Mutter räth ihr nun, wenn sie bei Tische sitzen, einen Löffel auf den Boden fallen zu lassen, damit sie, ihn aufhebend, die Füße des nächtlichen Gastes etwas genauer ansehe; statt seiner Füße sieht sie nur einen Schwanz. Darauf geht die Wittve in die Kirche, um sich die Absolution ertheilen zu lassen.²

Die Teufel-Schlange erscheint in besonderer Verbindung mit den unterirdischen Wassern (Finsterniss der Nacht und des Winters, und Wolkenhimmel), welche die Schätze, die Perle, den Sonnenhelden oder die Sonnenheldin mit den Wassern der Jugend

¹ Augustinus, Hom. 36, sagt von dem Teufel: „Leo et draco est; Leo propter impetum, Draco propter insidias.“ Im Albanesischen heisst der Teufel dreikj, im Romanischen dracu.

² Ein Sprichwort des Râmâyana sagt, dass „nur eine weibliche Schlange die Füße einer männlichen Schlange unterscheiden kann“ (V, 38: Ahireva byasheḥ pādau vigāniyāna saṁçayaḥ). Die Füße der Schlange sind wie die des Teufels (identisch mit dem Phallus) nur für eine weibliche Schlange erkennbar.

und des Lebens verbergen. Die Teufel-Schlange zieht alles Schöne an sich, bald um es zu verschlucken, bald um es wie ein Geizhals zu hüten. Der Drache wurde das Symbol des Zurückhalters der Wasser, des Hüters der Schätze, welcher Alles, was glänzt, verschlingt oder an sich zieht. Nach Du Cange ist *dracus* der Name eines „species daemonum, qui circa Rhodanum fluvium in Provincia visuntur forma hominis, et in cavernis mansionem habent.“ In einem alten lateinischen Manuskript bei Du Cange wird der Teufel *hydra* oder Wasserschlange genannt; Hincmarus Remensis glaubt, dass die Schatten der Dämonen aus dem Wasser citirt werden können.¹ Daher der in deutschen und slavischen Ländern so häufige Brauch, — das Wasser zu segnen, um die Ungeheuer daraus zu vertreiben;² daher auch der Brauch, den ich in mehren Theilen Russlands beobachtet habe, wo die Kinder, bevor sie in den Flüssen baden, und sobald sie die Füße in das Wasser stecken, tiefe Verbeugungen und das Zeichen des Kreuzes machen; daher wird, nach Du Cange, der Meergott *Neptunus* im Mittelalter unter dem Namen *Aquaticus* eine Personification des Teufels;³ daher nimmt auch die Fischotter (*ἔνυδρις*) in der Edda einen diabolischen Charakter an, wo die Asen ihr das Fell abziehen und es mit dem Golde füllen, das dem Zwerg-Hecht *Andvari* abgenommen ist, und bei *Afanassieff* I, 6, wo sie die Thiere der Menagerie eines Tzaren umbringt und schliesslich den dritten Sohn des Tzaren, Iwan, unter einen ungeheuren weissen Stein (den schneeigen Winter) in der Unterwelt zieht, wo Paläste von Gold und Silber und drei schöne Mädchen,

¹ Tom. I: „Sunt qui in aquae inspectione umbras daemonum evocant, et imagines vel ludificationes ibi videre et ab iis aliqua audire se perhibent.“ — Vgl. auch Augustinus, *De Civitate Dei*, VII: „Ipse Numa, ad quem nullus Dei propheta, nullus Sanctus Angelus mittebatur, Hydromantiam facere compulsus est, ut in aqua videret imagines deorum vel potius ludificationes daemonum, a quibus audiret, quid in sacris constituere atque observare deberet. Quod genus divinationis idem Varro a Persis dicit allatum.“

² Er besteht auch in Rumänien, wo das neue Sonnenjahr durch die Segnung des Wassers gefeiert wird, um die Dämonen, die es bewohnen, zu bannen.

³ *Codex Reg.*, 5600 ann. circ. 800, fol. 101, bei Du Cange: „Sunt aliqui rustici homines, qui credunt aliquas mulieres, quod vulgum dicitur *strias*, esse debeant, et ad infantes vel pecora nocere possint, vel *duiolus*, vel *Aquaticus*, vel *geniscus* esse debeat.“ *Neptunus*, vel aliquis *genius*, quia quis praecet designari videtur.

Schwestern des Fischotter-Ungeheuers, sind, welches in dem Meere schläft und so schnarcht, dass es die Wogen in einem Umkreise von sieben Werst aufrührt, bis Iwan, nachdem er das Wasser der Stärke getrunken hat, dem Ungeheuer mit einem Schläge den Kopf abschlägt.

Doch um denselben Weg auch hier einzuschlagen, dem wir bis hieher immer gefolgt sind, wollen wir vor Allem die Sagen von dem Wasserungeheuer, dem Drachen oder der Schlange in der indischen Mythologie durchgehen.

Die wichtigste der Heldenthaten, welche der vedische Gott Indra vollbringt, ist, wie schon bemerkt, die, dass er das Ungeheuer tödtet; der Kampf Indras mit dem Ungeheuer ist das Thema aller grossen indo-persischen, griechisch-römischen, turkoslavischen, skandinavo-germanischen und fränkisch-celtischen Epen, wie auch der bei weitem grösseren Anzahl der Volksmärchen, welche das wahrhafte epische Material der neuen Epopöen sind. Indra, Vishṇu, Ahura-Mazda, Feridun, Apollo, Heracles, Kadmos, Jason, Odin, Sigurd, und mehre andere Götter und Helden werden wegen ihres Kampfes mit der Schlange und deren Besiegung gepriesen. Gewöhnlich erscheint nun in den vedischen Hymnen das schwarze Ungeheuer (kṛishṇa), das wachsende Ungeheuer (rauhin), das erwachsene Ungeheuer (pipru), das Bedecker-Ungeheuer (vritra), das austrocknende Ungeheuer (çushṇa), das zurtückhaltende Ungeheuer (namući) unter dem Namen und der Gestalt einer Schlange, oder ist ihr doch ähnlich,¹ und neigt sich jedenfalls zu der Annahme der Schlangengestalt wegen seines Geschäftes als constrictor, seiner schwarzen Farbe und anderer charakteristischer Eigenschaften, welche er gemeinschaftlich mit der Schlange (Ahi) besitzt.²

Das von Indra getödtete Ungeheuer, das Ungeheuer mit der schrecklichen Stimme, dem Indra mit einem Donnerkeil den Kopf einschlägt, hat gleich der Schlange keine Füsse, keine Hände

¹ Die Ungeheuer, welche durch Zaubertrug in den Himmel steigen, aber von Indra getödtet werden, kriechen wie Schlangen: Mâyābhir utsiariṣṭa indra dyām; R̥g̥v. VIII, 14, 14.

² Arbuda, d. h. das Ungeheuer, welches Indra, der Widder (mesha), während es liegt, mit seinen Füssen zertritt. (denn ni-kram scheint nur diese Bedeutung zu haben), ist nichts Anderes als eine Schlange; ferner ist der, dessen Volk die sarpas oder Schlangen sind, der König der Schlangen. Mit Arbuda dürfte das lat. rep-ere, rept-are, rept-ilis in Verbindung zu bringen sein.

und keine Schultern.¹ Doch die Schlange wird im *Ṛigveda* auch oft ausdrücklich als ein Ungeheuer erwähnt, welches die Wasser zurtückhält und welches von Indra getötet wird. Die Schlange, die Erstgeborene der Schlangen, lag auf dem Berge,² lag unter ihrer Mutter,³ hielt zurtück die Wasser, ihre Weiber, eingeschlossen, wie ein Geizhals seinen Schatz;⁴ ein Geizhals oder reicher Räuber,⁵ einem Zauberer gleichend, stand der Schlangen-Dämon in einer Höhle eingeschlossen und hielt die Wasser darin zurtück;⁶ er legte sich nieder und schlief vielleicht;⁷ er lag bei den sieben Strömen;⁸ Indra stört ihn auf;⁹ in einem anderen Hymnus jedoch reizt die Schlange mit lautem Getöse Indra und stürmt gegen ihn an.¹⁰ Wenn Indra die Schlange mit dem Donnerkeil tötet, oder sie zertritt, oder sie verbrennt, so öffnet er den Strom der Wasser und lässt ihn herausfließen, nach dem Meere zu; er lässt die Sonne geboren werden und findet die Kühe;¹¹ er zerstört die Ränke des Zauberers, erzeugt die Sonne, den Tag und die Dämmerung, hält jeden Feind in einer

¹ Apād ahasto apritanyad indram āsya vaḡram adhi sānau ḡaghana; *Ṛigv.* I, 32, 7. — Yo vyaḡsam ḡaḡrīshāḡena manyunā yaḡ ḡambaram yo ahan piprum avratam; I, 101, 2. — Apādām atram mahatā vadhena ni duryoḡa āvṛiḡaḡḡ mṛidhravācām; V, 32, 8.

² Ahann ahim parvate ḡḡriyānam; I, 32, 2. — Ahann enam prathamāḡm ahinām; I, 32, 3.

³ Nīcāvayā abhavat vṛitraputrendro asyā ava vadhar ḡabhara — uttarā sūr adharaḡ putra āsīd dānuḡ ḡaye sahavatsā na dhenuḡ; I, 32, 9. Eigentlich spricht dieser Vers von Vṛitra und nicht von Ahi; da jedoch der Bedecker und der Constrictor aequivalent sind, so scheinen mir hier, in demselben Hymnus, unter zwei analogen Benennungen nicht zwei getrennte Wesen unterschieden werden zu dürfen.

⁴ Dāsapatnīr ahigopā atishṡhan niruddhā āpaḡ panineva ḡavah; I, 32, 11. — Der Leser wird sich an das Sprichwort von dem Stall, den man hinter der gestohlenen Kuh verwahrt, erinnern; vgl. Seite 177.

⁵ Avādaho diva ā dasyum uccā; I, 33, 7.

⁶ Gubāhitam gubyam ḡulham apsu apivṛitam māyinaḡ kshiyantam uto apo dyam tastabhvāḡsam ahann ahim ḡura vīryeḡa; II, 11, 5.

⁷ Aḡayanam ahim vaḡreḡa maghavan vi vṛiḡab: IV, 17, 7.

⁸ Sapta prati pravata āḡayanam ahim vaḡreḡa vi riḡā aparvan; IV, 19, 3.

⁹ Sasantam vaḡreḡabodhayo 'him; I, 103, 7.

¹⁰ Navantam ahim sam piḡag ṛiḡishin; VI, 17, 10.

¹¹ Samāhina indro arḡo apam prāirayad ahihācā samudram āḡauayat sūryam vidad ḡah; II, 19, 4. — Sṛiḡaḡ sindhūr ahinā ḡaḡrasānān; *Ṛigv.* IV, 17, 1. — Ahann ahim anv apas tatarda pra vakshāḡā abhinat parvatānām; I, 32, 2.

Entfernung,¹ macht, dass der Rumpf der Schlange auf die Erde fällt, gleich einem Baume, der mit Aexten niedergehauen, oder mit den Wurzeln herausgerissen ist,² und lässt (wie auch in russischen Märchen der Held den Rumpf des Ungeheuers, dem er den Kopf abgeschlagen hat, ins Meer wirft) über das getödtete Ungeheuer die Wasser gehen, welche freudig machen;³ die Götter, welche dem Indra dreihundert (nach einem andern Hymnus nur hundert) Ochsen zu essen und drei Seen Ambrosia zu trinken gegeben haben, damit er im Stande sei, Ahi zu besiegen, sind erfreut über den Sieg, den Indra über die Schlange errungen, sammt ihren Weibern und sammt den Vögeln; und nicht nur diese, sondern auch die Weiber, die Frauen der Götter, singen bei dieser Gelegenheit einen Hymnus auf Indra.⁴

Wir sahen schon mehre Mal im Laufe dieses Werkes, wie der Held oder die Heldin durch die Tödtung ihrer Ungeheurgestalt befreit werden; die Wasser oder Regenwolken, welche die Ungeheuerweiber oder Dämonen sind, so lange das Ungeheuer sie in der Dunkelheit hält, werden die glänzenden Weiber der Götter, sobald sie befreit sind; dasselbe lässt sich von der Aurora sagen, welche von dem finsternen oder feuchten Ungeheuer Nacht zurückgehalten wird, oder von dem Frühling, der im düsteren Reiche des Winters festgehalten wird; solange sie in der Gewalt des schwarzen Dämons sind, sind sie schwarz und ungeheuerartig, und leben mit ihm im höllischen Reiche; aus diesem Reiche befreit, werden sie schöne Mädchen oder Prinzessinnen von blendendem Glanz. Wenn das Ungeheuer mit dem Gott oder dem Sonnenhelden des Donnerkeiles kämpft, so bewaffnet es auch seine Weiber und bedient sich ihrer als mächtiger Helfer;⁵ daher zielt

¹ Yad indrāhan prathamagām ahinām ān māyinām amināh prota māyāḥ — āt sūryam gānayan dyām ushāsam tāditnā çatruḥ na kilā vivitse; I, 32, 4.

² Ahan vritram vritrataram vyaḥsam indro vāgrena mahatā vadhena skandhaṣṣiva kuliçenā vivriknāhiḥ çayata upaprik prithivyāḥ; I, 32, 5. — Ud vriha rakshaḥ sahamūlam indra vriçā madhyam praty agram çriṇiḥi; III, 30, 17.

³ Çayānam mano ruhānā ati yanty āpaḥ; I, 32, 8.

⁴ Anu tvā patnīr bṛishitam vayaç çā viçve devāso amadann anu tvā; I, 103, 7. — Asmā id u gnāç cid devapatnīr indrāyārkam abihatya ūvuḥ; I, 61, 8.

⁵ Striyo hi dāsa āyudhāni çakre; Rīg v. V, 30, 9.

auch Indra auf sie und zerfleischt die schwarzbäuchigen Hexen,¹ indem er selbst später verdammt wird, Sahasrayoni zu werden. In der arischen Volkssage ist es jedoch oft die Tochter, das Weib oder die Schwester des Ungeheuers, welche dem Helden Mittel und Wege zur Tödtung desselben an die Hand giebt. In russischen Märchen ist eines der am öftesten empfohlenen Mittel zur Vernichtung des Ungeheuers, das in der unter dem Baum in der Mitte des Meeres liegenden Ente befindliche Ei zu nehmen und es dem Ungeheuer an die Stirn zu schleudern, so dass dieses sofort stirbt; mit dem Tode des Ungeheuers heirathen die beiden jungen Liebenden, — die Tochter, Gattin oder Schwester des Ungeheuers und der junge Held — einander. Wir sahen eben, dass sofort nach der Tödtung des Ungeheuers durch Indra die Wasser herausströmen und die Sonne erscheint. In einem andern vedischen Hymnus finden wir auch den interessanten Umstand mit dem Ei, welches uns einerseits an die Themen russischer Volksmärchen, andererseits an den, schon Theil II Kap. IX erwähnten Aberglauben erinnert, dass der Donnerkeil die Eier der Henne zerbricht: Indra zerbricht mit seiner Stärke die Eier des Ungeheuers, das die Wasser austrocknet, und gewinnt die glänzenden Wasser;² die Eier zermalmend oder die Testikeln des finsternen Ungeheuers verwundend, macht er, dass die Sonne aus ihnen herauskommt, und infolgedessen stirbt das Ungeheuer.³ Die sym-

¹ Sa vṛitrahendrah kṛishṇayonīḥ purāṁdaro dāsīr āirayad; II, 20, 7. — Indra der Tödter des Pipru, Indra purāṁdara, eigentlich der den Vollen verwundet, der den Vollen oder Geschwollenen spaltet, und Indra der Zerfleischer der schwarzbäuchigen Hexen sind gleichbedeutend; vgl. was über den Donnerkeil als Phallus Theil I Kap. I, wo von dem Kuckuk die Rede war, und Theil II Kap. V gesagt wurde. — Ṛigv. I, 32, 9 verwundet Indra auch die Mutter des Ungeheuers: Indro asyā ava vadhar gābhāra.

² Uto nu cid ya oḡasā guṣṇasyāṅḡāni bhedati geshat svarvatīr apaḥ; Ṛigv. VIII, 40, 10. — Ṛigv. I, 54, 10 heisst es, dass der Wolkenberg sich in den Eingeweiden des Bedeckers befindet; man könnte sagen, dass die Schlange die Wolke in Gestalt von Eingeweiden umwindet. Der Leser wird sich an das erinnern, was wir Theil I Kap. I über die Eingeweide, das Herz und die Leber des Opfethieres bemerkt haben.

³ Bei A f a n. V, 20 finden wir eine sonderbare Variation, welche für die Geschichte der Mythologie und der Sprache von Bedeutung ist. Eine Prinzessin fragt die Schlange, ihren Gemahl, wodurch sein Tod herbeigeführt werden könne; die Schlange antwortet, ihr Tod könne herbeigeführt werden durch den Helden Nikita Kaszemiaka, der in der That herzu-

bolische Darstellung des Sonnenjahres durch eine Schlange, die sich in den Schwanz beisst, ist gleichbedeutend mit dem Mythos von dem Schlangengeheuer, welches stirbt, als seine Eier zerbrochen sind, d. h. als das Licht aus seiner finsternen Hülle heraustritt.

Sofern nun aber weiter aus dem Schlangengeheuer, der Wolke und der Finsterniss, Blitzstrahlen, Donnerkeile, Sonnenstrahlen, Feuerzungen hervorkommen, nehmen sogar Schlangen in den vedischen Hymnen bisweilen eine göttliche Natur an. Der vedische Gott des Feuers, Agni, der von den Wassern Geborene (napāta apām), Ahir-budhinya genannt, ist schon mit dem Πύθων ὄφις der Griechen verglichen worden. Agni wird auch mit einer Schlange mit goldener Mähne¹ verglichen, welche uns an das gehörnte Ungeheuer erinnert, welches austrocknet, und von welchem in einem andern Hymnus als von Indra getödtet die Rede ist.² Indra selbst wird der, der die Stärke der Schlange hat, genannt.³ Die Maruts haben den Zorn der Schlange;⁴ und wie die Maruts von goldenem Schmuck und Zierrath glänzen, so erscheinen die Ungeheuer mit Gold und Perlen geschmückt.⁵ Im Aitareya-Br.⁶ ist die Schlange Arbuda sogar ein rishi, ein weiser Dichter geworden, wie Pytho das Orakel der Weisheit in Griechenland wird, und die Schlangen stellen den Vedas der Götter einen eigenen, den Sarpaveda, gegenüber. An derselben Stelle des Aitareya-Br. haben wir die Beschreibung eines Kampfes zwischen den Göttern und einer giftigen Schlange, deren

kommt und das Ungeheuer tödtet, indem er es in das Meer taucht. Nikita soll deshalb Kaszemiaka heissen, weil seine Beschäftigung die war, Felle zu zerreißen. Die zerrissenen Felle (vgl. auch den Jupiter Aegiochus) nehmen hier die Stelle des an der Schlange zerbrochenen Enteneis ein und der von Indra zerbrochenen Eier des Ungeheuers. Im Ital. bedeutet *coccio* Scherben eines Gefässes, und in der Botanik auch Samenhülse; *incocciarsi* bedeutet ärgerlich sein. Im Piemontesischen sagt man von Jemandem, der andere Leute quält, dass er die Büchsen, und mehr vulgär, dass er die Testikeln zerbricht.

¹ Hiraṇyakeṣo 'hiḥ; Ṛig v. I, 79, 1.

² Vi cṛiṅṅiṇam abhinaś cḥuśḥṇam indraḥ; I, 33, 12.

³ Ahicūśmasattvā; V, 33, 5.

⁴ Ahimanyavaḥ; I, 64, 9.

⁵ Cakraṇāśaḥ pariṇaham pṛithivyā hiraṇyena maṇinā cūbhamānāḥ; I, 33, 8.

⁶ VI, 1, 1.

gieriges Auge nach dem Soma schielt, in dessen Besitz sie gern gelangen möchte. Die Götter verbinden ihr die Augen; die Schlange singt einen Vers zum Preise des Soma; die Götter singen als Gegengift mehre Verse und vereiteln den Erfolg des Verses der Schlange. Auch die Hexe (ásuri) mit der langen Zunge (Dīrghāgīhvi) ist ohne Zweifel eine Schlange, die Hexe, welche wiederum im Aitareya-Br.¹ die Morgenlibation der Götter be-
 leckt und sie berauschend macht. Im Rāmāyaṇa wird erwähnt, dass die langzungige Hexe (Dīrghāgīhvā), die Verschlingerin, von Indra getödtet wird. Der Kampf zwischen den Göttern und den Schlangen um den Besitz der Ambrosia ist das Thema einer langen Episode in dem ersten Buche des Mahābhārata.² Die Schlange liebt Feuchtigkeit, Wasser, Ambrosia und Regen. Als Bhīma, der Sohn des Windes, in die Wasser des Ganges geworfen wird, fällt er in das Reich der Schlangen, welche ihm das Wasser der Stärke zu trinken geben.³ In dem Mahābhārata ruft die Mutter der Schlangen, welche von der Sonne verbrannt worden sind, den Regen an, sie wieder zum Leben zu bringen; Indra verhüllt, ihr zu Gefallen, den Himmel mit Wolken.⁴ Im Rāmāyaṇa werden statt der Schlangen die Affen durch den Regen wiedererweckt. Die Frühlingsregengüsse erwecken auch die Erde, welche im Aitareya-Br.⁵ Sarparaṅī genannt wird und zuerst, gleich den Schlangen, kahl, d. h. vegetationslos war; sie rief die himmlische Kuh an und wurde mit Bäumen bedeckt. In der vedischen Kosmogonie, die wir in dem Kapitel über die Schildkröte darstellten, wird eine sehr interessante Erzählung von der Art und Weise gegeben, auf welche der grosse Stock oder

¹ I, 3, 22. — In russischen Märchen finden wir häufig eine Schlange oder Hexe, welche mit ihrer Zunge die eisernen Thore zu durchfeilen oder zu durchstechen versucht, welche die Schmiede einschliessen, in welche sich der verfolgte Held geflüchtet hat; er zieht von drinnen, von göttlichen Schmieden unterstützt, die Zunge der Hexe mit rothglühenden Zangen herein und führt so ihren Tod herbei; darauf öffnet er die Thore der Schmiede, welche bald den rothen Abend-, bald den rothen Morgenhimmel darstellt.

² I, 792 ff. — Vgl. auch das zweite ehstnische Märchen, wo der junge Held in dem Reiche der Schlangen aus dem Becher des Schlangenkönigs selbst Milch trinkt.

³ Mbh. I, 5008 ff.

⁴ I, 1283—1295.

⁵ V, 4, 23.

Phallus, der Erzeuger der Welt, zum Umdrehn gebracht wird. Die Schlange Ananta (die Unendliche) oder Vasuki,¹ welche die Berge in Umwälzungen versetzt, schlängelt sich darum; der Berg und die Schlange sind synonym;² es sind zwei Phalli, welche einander reiben und den Samen hervorbringen (nāgalatā oder Kletterschlange, Schlangenkriecher, ist einer der indischen Namen des Phallus; und im Sanskrit bezeichnet nāga, nāgapada, nāga-peça, nāgapāçaka Vereinigung in der Weise von Schlangen, welche ihre Körper in ihrer ganzen Länge auf einander legen,³ ebenso wie Feuer hervorgebracht wird durch die Reibung zweier Stücke Holz — der arañi). Ananta oder Vāsuki, und Mandara oder Kaçapa, dann auch Kaçyapa, werden miteinander identificirt; und das ist um so wahrscheinlicher, als Kaçyapa auch Vasuka genannt wird und als Kaçyapa selbst in einer anderen kosmogonischen Legende des Mahābhārata als zwei Weiber befruchtend erscheint: Kadrū, eigentlich die Dunkle, und Vinatā,⁴ eigentlich die Hohle, Gekrümmte, Geschwollene (zwei Bezeichnungen, durch welche in gleicher Weise der yoni dargestellt zu werden scheint), deren eine das Ei hervorbringt, aus dem Schlangen ausgebrütet

¹ Vgl. Rāmāy. I, 46, und Mbh. I, 1053. 1150. — In dem Rāmāy. (VI, 26) sollen die Pfeile der Ungeheuer binden, gleich Schlangen; der Vogel Garuda erscheint und die Schlangen machen sich los, die Fesseln sind verloren. Rāma und Lakshmaṇa, für todt gehalten, stehen stärker denn bevor wieder auf.

² Wie wir sahen, dass mandara gleichbedeutend ist mit manthara, der Schildkröte, welche nach der kosmogonischen Sage das Gewicht des Berges trägt oder des ungeheuren Stockes, der den Berg hervorbringt, so trägt in einer anderen indischen Legende (Mbh. I, 1587 f.) Ananta das Gewicht der Welt. — Die Ruthe von Perlen, welche in Fett gelegt, dem jungen Prinzen Alles verschafft, was er begehrt, scheint dieselbe, ursprünglich phallische Bedeutung zu haben wie der mandara; es ist der König der Schlangen, der sie dem jungen Prinzen verleiht. Das Fett kann in dem mythischen Himmel die Milch der Morgendämmerung oder der Regen der Wolke, oder der Schnee, oder der Thau sein; sobald der Donnerkeil das Fett der Wolken berührt, oder sobald der Sonnenstrahl die Milch der Dämmerung, der Sonne berührt, kommen Reichthümer heraus.

³ Der coitus wird im Tuti-Name auch Schlangenspiel genannt (II p. 76). Preller und Kuhn haben schon die phallische Bedeutung des caduceus (τροιπέτηλος) des Hermes nachgewiesen, der bald mit zwei Flügeln, bald mit zwei Schlangen dargestellt wird. Die phallische Schlange ist die Ursache des Falles des ersten Menschen.

⁴ Vinatā ist auch der Name eines weiblichen Krankheitsdämons im Mahābhārata (III, 14480).

werden, und besonders die mit menschlichen Gesichtern, gleich den Teufeln, und deren andere das, welchem Arupa und Garuḍa (eine Gestalt der Aṣvins) entspringen. Während sich im Mahābhārata die Schlange Vasuki an dem Mandara reibt und ihn in Umdrehung versetzt, bilden der Wind, der Rauch und die Flammen, die sie aus dem Munde bläst, Wolken, mit deren Wasser die schaffenden Götter später erquickt werden. Obwohl dieses letzte Moment die Schlangen auf die Wohlfahrt der Götter bedacht zeigt, nehmen sie in der indischen Sage dieselbe Stelle ein, wie Angrus Mainyus oder Abriman in der persischen; während der eine Phallus glänzenden Erscheinungen und guten Wesen das Leben giebt, verdanken dem anderen finstere Erscheinungen und böse Wesen ihre Entstehung.

Unter den Erzeugnissen des phallischen und Schlangengenius der Dunkelheit befinden sich die Wolken. Im Rāmāyaṇa¹ schläft das Ungeheuer Kumbhakarna sechs Monate lang; kein noch so grosser Lärm von Pauken und Trompeten noch irgend ein Getös kann ihn wecken; er wird mit Hämmern geschlagen, aber fühlt nichts; Elephanten gehen über ihn, aber er rührt sich nicht: schliesslich genügt das Klirren der goldenen Zierrathen von Weibern, um ihn aufzustören. Er erhebt sich; seine Arme gleichen zwei grossen Schlangen und sein Mund dem Rachen der Hölle. Er gähnt, und ein furchtbarer Windstoss durchzittert die Welt bis an ihre Enden. Der Anblick Kumbhakarnas, als er sich erhebt, gleicht dem einer ungeheuren regenschwangeren Wolke gegen Ende des Sommers, er ist gebürnt gleich einem Berge und brüllt gleich einer Donnerwolke. Kaum ist er geboren, als er, durch den Fluch Brahmans verdammt, das ganze Jahr mit Ausnahme eines einzigen Tages (d. h. im Herbste) zu schlafen, Nahrung verlangt, und Büffel, wilde Eber, Männer und Weiber verschlingt; einst verschluckte er sogar die zehn Nymphen oder Apsarasen (die Wolken, welche über den Wassern wehen) des Gottes Indra; er findet, dass die Welt nicht mit genug Thieren zur Stillung seines Hungers versehen ist. Als sich Kumbhakarna bewegt, um gegen die Affen Rāmas zu kämpfen, zieht er seine Feinde an sich, um sie zu verschlingen; er empfängt den Stoss ganzer Berge, ohne erschüttert zu werden. Rāma schlägt ihm einen seiner Arme ab, dieser aber (oder die Schlange oder die Wolke, welche abgeschnitten ist, gleich dem Stock der Märchen, der von selbst

¹ VI, 37 ff. 46.

schlägt) fährt fort, die Ungeheuer zu massacriren. Râma haut dem Kumbhakarna den andern Arm ab; aber auch dieser metzelt die Feinde auf eigene Faust nieder.¹ Schliesslich schliesst ihn Râma in Mund und Herz; das Unthier fällt und zermalmt in seinem Fall zweitausend Affen mit seinem riesigen Leibe. Hier sehen wir also wieder das Ungeheuer und die Schlange in Beziehung zu den Wolken und Wassern. Die Schlange, d. h. die Regenzeit oder die Nacht berühren, ist für den Sonnenhelden (oder -heldin) dasselbe wie sterben. Im Mahâbhârata² fällt das Mädchen Pramadvârâ todt zu Boden, als sie unversehens auf dem Wege mit dem Fuss auf eine Schlange getreten ist; Ruru bringt sie wieder zum Leben, indem er die Hälfte seines eigenen Lebens preisgibt. In dieser Sage personificirt das Jahr oder der Tag das Leben; der Sommer opfert sich für den Winter, der Tag für die Nacht, die Sonne für den Mond, und — vice versa. In der schönen Sage von Savitrî opfert sich das Weib und weihet sich dem Yama, dem Gott der Todten, um ihrem Gatten treu zu sein. In demselben Mahâbhârata³ fällt der König Parikshit in die Gewalt Takshakas, des Königs der Schlangen, einer Erscheinungsform Yamas des Todtengottes (auch Ananta genannt), weil er eine todtte Schlange auf die Schultern eines Brahmanen geworfen hatte. Im Râmâyana⁴ heisst es, dass ein Mann, der im Schlaf in die Hände des Todtengottes, Yama, gefallen war, von einer giftigen Schlange gebissen wird. Eben der Strick, mit welchem Yama, der Todtengott, die Menschen bindet, ist eine Schlange. Auf diese Schlange Yamas müssen wir das verhängnissvolle Halsband mit sieben Schlangen und sieben Perlen (ein Symbol des Jahres, halb glänzend, halb düster) zurückführen, welches Hephaestos der Harmonia und dem Kadmos bei Gelegenheit ihrer Hochzeit gab. Kadmos und Harmonia werden Schlangen und von den Göttern in den Himmel aufgenommen. Die Töchter des Kadmos nehmen sämmtlich ein unglückliches Ende. Das Halsband kommt später in den Besitz der Eryphile, weshalb den Amphiaros, und in der Folge auch den Alcmaeon Unglück trifft. Als Sitâ,⁵ um den ungerechten Verdächtigungen ihres Gemahls und der üblen Nachrede

¹ Vgl. hierzu Theil I Kap. I. II.

² I, 949. 974.

³ I, 1671. 1980 ff.

⁴ IV, 16.

⁵ Râmây. VII, 104. 105.

des Volkes zu entgehen, aus den Blicken der Menschen zu verschwinden und unter die Erde zu versinken wünscht, tragen sie die Schlangen (pannagās, die nicht auf Füßen Gehenden) auf ihren Köpfen (vgl. in der christlichen Sage die heilige Jungfrau, welche dem Schlangen-Verführer den Kopf zertritt), und aus den Tiefen der Erde schallt eine Stimme herauf: „Schwer ist zu erlangen der Anblick dieses Weibes, welches in den drei Welten wohnt; hier unten weiland, wird sie von den Schlangen geehrt (puḡyate nāgaiḥ) und in der Welt der Sterblichen von Jedermann; Nektar der höher Gepriesenen, ist sie die Sättigerin der Unsterblichen.“ Das Reich der Nāgas, oder die Stadt Bhogavati (ein zweideutiges Wort, das sowohl „mit Schlangen versehn“ als „mit Reichthümern versehn“ bedeutet) ist voll von Schätzen, wie die Hölle der westlichen Sage. Diese höllische Welt sank definitiv unter die Erde, als die Götter, nach ihrem Fall, niedrigere Gestalten auf der Erde und auf den Wassern der Erde annahmen; die untere Welt wurde das Reich der Schlangen und der Teufel, des vedischen wolkigen und finsternen Himmels (Teufel und Schlangen stellt deshalb die jüdische Sage mit grossem Recht als gefallene Engel dar). Die Schätze des Himmels, von dem wolkigen oder finsternen Ungeheuer Nacht oder Winter versteckt, gingen in die Erde ein; die Beobachtung himmlischer Erscheinungen kam dieser Vorstellung zu Hilfe. Die wahren mythischen Schätze des Himmels sind die Sonne und der Mond in ihrem Glanze; wenn sie untergehn, so scheinen sie sich unter der Erde zu verbergen; der Sonnenheld geht unter die Erde, er geht in die Hölle, nachdem er alle seine Schätze und alle seine Reichthümer verloren hat; er tritt in Armuth seine unterirdische Reise an; wenn sich die Sonne von dem Berge erhebt, so scheint sie aus dem Boden zu steigen; der Sonnenheld kehrt von seiner Reise durch die Hölle zurück, er kommt glänzend und reich zurück; der höllische Dämon giebt ihm einen Theil der Schätze, die er besitzen, wieder, oder aber der junge Held gewinnt sie wieder durch seine Tapferkeit. Doch diese Hölle war einst der feuchte, winterliche, nächtliche Himmel selbst, aus welchem bald die Sonne, bald der Mond auftaucht; der Held oder der Gott wurde verdunkelt oder verfinstert, und nahm in dem Himmel selbst eine finstere Gestalt an; wie wir schon sagten,¹ der, der diese Gestalt vernichtet, zerfleischt oder tödtet, leistet dem armen, verfluchten Wanderjuden,

¹ Vgl. hierüber Theil I, Kap. I und XII, Theil III, Kap. IV.

der sie trägt, einen Dienst. Wir werden an das Wasser-Ungeheuer im Râmâyana¹ durch den Gandharva² Tumburu erinnert, welcher in Folge eines Fluches die Gestalt des Ungeheuers Virâdha annahm, welches dem Râma die Sîtâ entführt, lediglich in der Absicht, sich von Râma tödten und dadurch von dem Fluch befreien zu lassen, so dass er wieder in den Himmel aufsteigen kann. In ähnlicher Weise befreit Hanumant die Ogrin des Sees, die Ergreiferin (grâhî) und Verschlingerin, welche einst eine Nymphe war,³ von ihrem Fluche. Der Körper des alten Rishi Çarabhaṅga giebt uns ebenfalls die Vorstellung eines Schlangengeleibes. Çarabhaṅga wünscht sich davon zu befreien, wie eine Schlange ihre alte Haut abstreift. Er geht nun in das Feuer; dieses verbrennt ihn; Çarabhaṅga kommt aus dem Brande jung, glänzend und so flimmernd wie Feuer heraus.⁴ In der berühmten Episode von Nala im Mahâbhârata⁵ bittet dagegen die Schlange Karkatoka, von den Flammen umgeben, den Nala, sie aus denselben zu befreien; sie macht sich klein, damit Nala sie forttragen könne; Nala thut es und die Schlange beisst ihn; darauf verliert er seine Gestalt, welche in die der Schlange übergeht. In dieser neuen diabolischen Gestalt wird Nala unverwundbar und unsichtbar. Die verschiedenen Rollen, die das Feuer in den Sagen spielt, lassen sich durch Beziehung auf den Sonnenhelden, bald am Morgen, bald am Abend, bald im Frühling, bald im Herbst verstehen: am Morgen und im Frühling geht die Schlange der Nacht in die Flammen ein und wird wieder ein schöner Jüngling; am Abend und im Herbst kommt die Schlange aus den Flammen der Abend-Aurora oder des Sommers heraus und wird der Mond, nachdem sie die Sonne hat verschwinden lassen oder sie unsichtbar und unverwundbar gemacht hat. Bei Afanas-

¹ III, 8.

² Vgl. das über die Gandharvas in Theil I, Kap. III Bemerkte.

³ Râmây VI, 82. — Diese Nymphe wird grâhî, weil sie einst einen heiligen Brahmanen mit ihrem Wagen geschlagen hatte. Derselbe Grund wird für den Fluch angeführt, der den in eine ungeheure Schlange verwandelten König Nahusha trifft; diese Schlange quält den Helden Bhîma; sein Bruder Yudhishtîra eilt herbei und beantwortet in befriedigender Weise die abstrusen philosophischen Fragen, welche die Schlange an ihn richtet; diese lässt den Bhîma los, streift ihr Fell ab und steigt als Nahusha zum Himmel auf; M b h. III, 12356 ff.

⁴ Râmây. III, 8.

⁵ III, 2609 ff.

sieff VI, 47 ist ein Jäger (der jagende Sonnenheld) im Begriff, den Ofen zu heizen; eine Schlange liegt darin und verspricht, ihn glücklich zu machen und ihm die Sprache aller Thiere zu lehren, wenn er sie aus dem Feuer ziehen wolle. Sie sagt dem Jäger, er solle nur das Ende seines Stockes in das Feuer stecken; dadurch werde es ihr möglich, zu entfliehn; der Jäger willigt ein, wird aber gewarnt, bei Todesstrafe Niemandem das Geheimniss zu verrathen.

Die Schlange ist in der indischen Sage nicht bloß ungeheuerlich und bössartig, sondern zugleich auch die gelehrte und die, die Wissen verleiht; sie opfert sich, um den Helden das Wasser des Lebens, das Wasser der Stärke, das heilkräftige Kraut oder den Schatz forttragen zu lassen; sie verschont nicht nur, sondern begünstigt sogar den vorbestimmten Helden; sie vernichtet Individuen, aber erhält die Species; sie verschlingt Nationen, schützt jedoch die regenerirenden Könige; sie vergiftet Pflanzen und läßt Menschen in tiefen Schlaf fallen, aber giebt in ihrem geheimen Reiche der Sonne neue Stärke, welche wiederum der Welt jeden Morgen und jeden Frühling neues Leben giebt. In dem vedischen Himmel ist die Schlange ein Zauberer, der in jeder Art von Zauberei erfahren ist; im Reiche der Schlangen gewinnt der verirrete junge Held seinen Glanz, seine Weisheit und seine Siegesgewalt wieder. Daher die Verehrung der Schlange in Indien als des Symboles jeder Art von Wissen. Wir fanden bei einer früheren Gelegenheit die gehörnte oder mit einer crista versehene Schlange, welche im Rigveda das Feuer oder den Gott Agni personificirt, und daher konnten wir den Kamm oder die Mähne der Sonne verstehn, welche aus der Dunkelheit herauskommt; so liegt der Gott Hari oder Vishnu auf einer mit einer crista versehenen oder mähnenköpfigen Schlange. Dreiköpfige Schlangen oder Drachen, wie sie in den Mährchen berühmte sind, kommen im Harivaṅṇa¹ vor und entsprechen dem vedischen Ungeheuer Triçiras, d. h. Dreiköpfiger. Die crista der Schlange ist der Gott Vishnu selbst, als Sonnengottheit, welche aus dem Leibe der Schlange herauskommt. Daher wird besonders die Hauben-Schlange, im Malabarischen Nalla Pamba genannt, in Indien verehrt. „Die plötzliche Erscheinung einer dieser Schlangen,“ schreibt Lazzaro Papi,² „wird als ein Vorzeichen eines Glücks oder Unglücks be-

¹ Triçirshā iva nāgapotās; 12, 744.

² Vgl. Papi, Lettere sulle Indie Orientali, Lucca, 1829; diese Schlange ist die cobra de capello der Portugisen.

trachtet. Es ist die Gottheit selbst, die in dieser Gestalt steckt, oder diese ist wenigstens ihr Bote und die Bringerin von Belohnungen oder Züchtigungen. Obwohl sie sehr giftig ist, wird sie weder getödtet, noch irgendwie beunruhigt in dem Hause, in welches sie kommt, sondern respectirt, und von den Abergläubischeren sogar geliebkost und angebetet. Sie geben ihr Milch zu trinken und die Bequemlichkeit, an welche sie gewöhnt ist; sie errichten kleine Hütten für sie und bereiten Nester für sie unter grossen Bäumen. Das erinnert mich an die alten Einwohner von Preussen, welche mehre Schlangen zu Ehren des Patriumho oder Patrimpos, ihrer Gottheit, mit Milch nährten. Die Familie, in welcher eine dieser Schlangen ihren Wohnsitz aufschlägt, hält sich für glücklich und sicher vor Armuth und anderem Missgeschick; stirbt Jemand, wie das nicht selten vorkommt, an ihrem Biss, das Opfer seiner Leichtgläubigkeit, so ist das, sagen sie, eine Strafe Gottes, die ihn für ein Verbrechen trifft.“ Es ist fast derselbe Glaube, wie der, welchen wir im vorigen Kapitel in Bezug auf die Kröte und die Amphisbaena fanden. In Ungarn sagt man, wie Graf Geza Kunn mir mittheilt, dass manche Feen mit einer Schlangenhaut geboren werden, ihre Gestalt aber wieder annehmen, sobald diese Schlangenhaut abgefallen ist. Es heisst, dass sich unter einer Schlangenzunge ein kostbarer Stein finden lässt. Wenn sich die Schlangen in der Frühlingssonne wärmen, so blasen sie den Stein (oder die Sonne selbst) aus, und verbergen ihn in der Folge unter der Zunge einer noch grösseren Schlange, des Königs der Schlangen.

Die Schlange beschützt und verwahrt nach dem Volksglauben die verlorenen Schätze, und behütet die Seele des todtten Helden; deshalb werden in Indien die Schlangen, wie die Krähen unter den Vögeln, als verkörperte Seelen der Todten verehrt. In Deutschland¹ verleiht die weisse Schlange (d. h. der schneeige Winter) Jedem, der von ihr isst (oder dem sie die Ohren ausleckt), die Gabe, die Vögelsprache zu verstehn, wie auch die Gabe universaler Kenntniss (in der Christnacht, d. h. in der Mitte des Schnees können die, welche vorbestimmt sind, Wunder zu sehn, in den Ställen die Sprache des Viehs, und in den Wäldern die Sprache der Vögel verstehn; der Sage nach sah Charles le Gros in der Christnacht Himmel und Hölle offen, und

¹ Vgl. Simrock, Deutsche Mythologie, pp. 478. 513. 514, und Rochholz, Deutscher Gl. und Br., I, 146.

konnte seine Vorahnen erkennen). So erhielten in Griechenland Melampus, Cassandra und Tiresias die Sebergabe durch ihre Berührung mit der Schlange, in späterer Zeit durch den Python und die pythische Seherin symbolisirt, als die Bewahrer aller Weisheitsorakel. In der skandinavischen Mythologie nimmt auch Odin die Gestalt einer Schlange (ormr) und den Namen Ofnir an, ebenso wie in der griechischen Mythologie Zeus eine Schlange wird, als er den Zagreus, den Stierköpfigen, einen anderen Zeus oder einen anderen Dionysos schaffen will. Bei Rochholz und Simrock finden wir Andeutungen derselben Verehrung der Schlange als eines guten Hausgeistes wie in Indien. Gewissen kleinen Hausschlangen wird Milch zu trinken gegeben; sie werden zu Wächtern über kleine Kinder in ihren Wiegen angestellt, mit denen sie ihre Nahrung theilen; sie bringen den Kindern, in deren Nähe sie sich aufhalten, Glück; es wird deshalb als ein todwüthiger Frevel betrachtet, sie zu tödten. Es wird ferner gefabelt, dass ein Kind bisweilen mit einer Schlange um den Hals geboren wird und dass beide dann unzertrennlich sind (ein Bild des Jahres und des Tages, halb glänzend und halb finster, voneinander nicht zu trennen). Sie bewacht das Vieh in den Ställen und besorgt guten und schönen Mädchen Männer, die ihrer würdig sind. Nach einer Volkssage befinden sich in jedem Hause zwei Schlangen (eine männliche und eine weibliche), welche nur erscheinen, um den Tod des Hausherrn, resp. der Hausherrin anzuzeigen; wenn diese sterben, so hat auch das Leben der Schlangen ein Ende. Eine dieser Schlangen tödten heisst das Haupt der Familie tödten. Von dieser Seite, als Beschützer von Kindern, als Mädchenversorger, und mit dem Haupt der Erzeuger der Familie identificirt, ist die Schlange wiederum eine Erscheinungsform des Phallus. Aus der finsternen Schlange der Nacht, des Winters, ja, aus dem vom Monde erhellten, nächtlichen und winterlichen Himmel taucht die Tages-, die Frühlingssonne, der Tag und die warme und glänzende Jahreszeit auf. Der Ogre, Drache oder die Schlange hält die Wasser in der Wolke und die Wasser in den Strömen zurtück, besetzt die Brunnen, liegt an den Wurzeln des Baumes, welcher Honig giebt, des ambrosischen Baumes, des Baumes in der Mitte des Milchmeeres; wieder werden Baum und Phallus identificirt. Der phrygische Attis, von Cybele geliebt, wird seines Phallus beraubt und stirbt; Cybele verwandelt ihn in eine Fichte (welche Fichtenäpfel trägt und immergrün ist, welche gleich dem Monde sogar die Schrecken des Winters übersteht), in welcher

der regenerirende Phallus personificirt wird; die Cypresse, welche die drei Brüder der Feenmärchen während der Nacht hüten müssen, welche aber nur der jüngste Bruder glücklich von dem Drachen oder der Schlange befreit, die sie entführt, wird auch in der persischen Sage als in der Mitte eines Ambrosia-Sees befindlich dargestellt. Die Schlange stiehlt diesen Baum, wie sie im indischen Mythos den Göttern die Ambrosia stiehlt; sie weiss sehr wohl, dass auf ihm die regenerirende Kraft des Helden beruht, den die Schlange gebissen hat; bisweilen stiehlt sie ihm den Baum, und bisweilen wacht sie über denselben. Aus dem goldenen Apfel oder aus der Orange des von dem Drachen bewachten Baumes kommt im Volksmärchen das schöne Mädchen; der Drache hält sie auf dem Wege ein zweites Mal zurück, indem er sie auf einen Baum steigen lässt oder sie in den Brunnen wirft, bei welchem das schöne Mädchen ein dunkler Fisch oder ein dunkler Vogel (eine Schwalbe oder eine Taube) wird, um aus dem Fisch (resp. dem Vogel) wiederum in der Gestalt eines schönen Mädchens herauszukommen. Die Liebe der jungen Prinzessin zu dem jungen Helden in russischen Märchen kommt aus dem Entenei unter dem Baume, und der Tod des Schlangendrachen wird durch dasselbe herbeigeführt. Hier erscheint das finstere Ungeheuer der Nacht und des Winters, das Schlangengeheuer, in Vormundschaft des Mondes, des Beschützers von Heirathen, als ein ambrosischer und immergrüner Baum, und gleich der Cypresse, ein Trauerbaum, welcher zu gleicher Zeit ein Symbol der Unsterblichkeit ist. Aus dem Monde des Winters und der Nacht kommen der Sonnenheld des Frühlings und des Tages, das Mädchen Frühling und das Mädchen Aurora heraus. Die Schlange will, gleich der Kröte, dem Frosch, dem Fisch und dem Vogel, den Mond des Winters und der Nacht bald für sich, bald bietet sie denselben dem jungen Helden, den sie beschützt. Der Mond erscheint, wenn die Tagessonne im Westen untergeht; daher wurde der Garten der Hesperiden, wie schon der Name sagt, für im Westen gelegen gehalten; der Mond regiert die nördliche himmlische Gegend, die kalte Jahreszeit; aus diesem Grunde versetzte Apollodorus diesen selben Garten der Hesperiden in den Norden, unter die Hyperboräer, wo nach Aelian auch der Baum des Vergessens wuchs. In Indien wurde der ambrosische Baum, der Baum der Unsterblichkeit, der Baum von Brahman's Paradis, gleich dem Monde und Çiva (dem Gotte des Paradieses und der Hölle, dem phallischen und vernichtenden Gotte), ebenfalls in den

Norden versetzt, auf den Berg Meru, den phallischen und uranfänglichen Berg, bei dem See des Vergessens, von einem Drachen bewacht; weil jedoch der Drache oder die Schlange öfter Böses als Gutes darstellt, weil Çiva, der Mond, und die Cypresse sich von zwei Seiten zeigen, phallisch und unheilvoll, paradisisch und infernalisches, weil Kaçyapa, der grosse Urphallus, einander entgegengesetzte Dinge in der Gestalt eines Vogels und in der einer Schlange schuf, so werden auch auf dem Berge Meru zwei Bäume dargestellt, ein Baum des Guten und ein Baum des Schlechten, ein Baum des Lebens und ein Baum des Todes.¹ Die Sage von dem Baume mit den goldenen Aepfeln oder Feigen, welcher Honig oder Ambrosia giebt, welcher von Drachen bewacht wird, und in welchem das Leben, das Glück, der Ruhm, die Stärke und die Schätze des Helden ihren Anfang haben, finden sich bei allen Völkern indogermanischen Ursprungs in grosser Anzahl; in Indien wie in Persien, in Russland wie in Polen, in Schweden wie in Deutschland, in Griechenland wie in Italien führen Volksmythen, Epen, Lieder und Märchen dieses merkwürdige Thema phallischer Kosmogonie, seine ursprüngliche Bedeutung theilweise nicht kennend, mit sehr mannigfachen Zwischenfällen weiter aus.²

¹ Es ist wohl unzweifelhaft, dass auch die alten jüdischen Erzählungen von Adam und Eva, dem Paradies, der Schlange, und den beiden Bäumen (des Lebens und der Erkenntnis des Guten und Bösen) lediglich mythologisch zu verstehen sind, und es wäre wohl Zeit, dass gegenüber Leuten, welche sich auch heute noch immer dieser Erkenntnis verschliessen, die mythologischen Bestandtheile des A. T.s sorgfältig zusammengestellt und ihr mythologischer Charakter mit Evidenz nachgewiesen würde.

² Vgl. wiederum die Legende von Adam und Eva, dem Baume, der Schlange und dem Sündenfall. In der mittelalterlichen Komödie *La Sibilla del Oriente* sagt Adam im Sterben zu seinem Sohne: „Mira en cima de mi sepulcro, que un arbol nece.“ In russischen Märchen soll der junge Held glücklich sein, bald weil er an seines Vaters Grab gewacht hat, bald weil er die väterliche Cypresse vor dem Dämon beschützt hat, der sie rauben wollte. Nach einer Predigt Hermann von Fristlars (vgl. *Musafia, Sulla Leggenda della Croce*) soll der Baum, an dessen Holz Christus starb, eine Cypresse gewesen sein. Dieselbe mittelalterliche Legende beschreibt das irdische Paradies, aus welchem Adam vertrieben wurde, und wohin Seth sich begiebt, um für Adam das Gnadenöl zu erlangen. Der Baum steigt bis zum Himmel auf und seine Wurzel reicht bis hinunter in die Hölle, wo Seth die Seele seines Bruders Abel sieht. Auf der Spitze befindet sich ein Kind, der Sohn Gottes, das verheissene Oel. Der Engel giebt dem Seth drei Körner, welche er dem Adam in den

Die persische Kosmogonie trägt einen weniger materiellen Charakter als die indische; ihr Princip ist jedoch dasselbe. Ahu-

Mund stecken soll; drei Sprossen schiessen auf, welche in der Höhe einer Armlänge bis zur Zeit des Moses bleiben; dieser verwandelt sie in Wunderruthen und pflanzt sie vor seinem Tode wieder; David findet sie wieder und verrichtet mit ihnen Wunder. Die drei Sprösslinge werden eine Pflanze, welche stolz zu einem Baum aufwächst. Salomo will mit diesem Holz den Tempel bauen; die Arbeiter können Nichts damit anfangen; darauf lässt er es in den Tempel bringen; eine Sibille versucht, sich darauf zu setzen, und ihre Kleider fangen Feuer; sie ruft: „Jesus, Gott und mein Herr!“ und prophezeit, dass der Sohn Gottes an diesem Holze werde aufgehängt werden. Sie wird zum Tode verurtheilt und das Holz in einen Fischteich geworfen, welcher dadurch thaumaturgische Kräfte erlangt; das Holz kommt heraus, und man will eine Brücke daraus machen; die Königin des Ostens, Saba, weigert sich, darüber zu schreiten, weil sie eine Vorahnung hat, dass Christus an diesem Holze sterben werde. Abia lässt das Holz verbrennen und ein Fischtümpel erscheint darüber. — Folgendes schreibt ein Schriftsteller, dem man gewiss nicht den Vorwurf der Ketzerei machen wird, über das Symbol der Schlange (Martigny, Dictionnaire des Antiquités Chrétiennes): „Les ophites, suivant en cela les nicolaïtes et les premiers gnostiques, rendirent au serpent lui-même un culte direct d'adoration, et les manichéens le mirent aussi à la place de Jésus Christ (S. Augustin. De Haeres. cap. XVII. et XLVI.) Et nous devons regarder comme extrêmement probable que les talismans et les amulettes avec la figure du serpent qui sont arrivés jusqu' à nous, proviennent des hérétiques de la race de Basilide, et non pas des païens, comme on le suppose communément.“ Denjenigen, welche die bewunderungswürdigen Studien Strauss' und Renans fortsetzen, bleibt es vorbehalten, den versteckten Sinn dieses Mythus aufzusuchen. Wenn wir im Stande sein werden, an semitische Studien mit derselben freien Kritik zu gehen, wie an indogermanische Forschungen, so werden wir eine semitische Mythologie bekommen; für den Augenblick freilich haben eine natürliche Abneigung, die geliebten Vorstellungen unserer leichtgläubigen Kindheit aufzugeben, und mehr denn Alles ein weniger ehrenhaftes Bedenken, was die Welt dazu sagen würde, Männer von wissenschaftlicher Bedeutung davon abgehalten, jüdische Geschichte und Ueberlieferung mit vollständiger Unparteilichkeit und Strenge des Urtheils zu prüfen und zu untersuchen. Wir möchten nicht gern als Voltairianer erscheinen und ziehen es vor, unsere Augen zu schliessen, unsere Ohren zu verstopfen gegen das, was ein kritisches und positives Studium der Geschichte uns bietet, was aber freilich unserem Stolz als Menschen und unserer Eitelkeit als Christen weniger angenehm ist. †)

†) Der Leser möge bedenken, dass ein Italiener spricht! In Deutschland ist es glücklicherweise nicht ganz so schlimm, obgleich in Bezug auf Erklärung des A. Ts. in streng wissenschaftlichem, ganz vorurtheilslosem Sinne auch bei uns oft noch Vieles zu wünschen übrig bleibt. Auch in Italien wird sich hoffentlich dieser in wissenschaftlichen Dingen einzig und allein berechnete Sinn immer mehr Bahn brechen, trotz aller Anstrengungen jener Partei, die auf die Dauer doch nicht wird „des Himmels Sonne mit ihren Kutten verhängen“ können.

ramazda und Angromainyus, welche als die Schöpfer der Welt die erste Stelle einnehmen, sind zwei in Gegensatz zu einander stehende männliche Wesen. Von Ahuramazda stammt Thraetaona oder Feridun ab, „welcher die Schlange (azhi) Dahâka (s. Dahâk s. Sohak) schlug, welche drei Rachen, drei Köpfe hatte, sechs Augen, tausend Kräfte; . . . welche als die kräftigste Druj hervorgebracht hatte Angramainyus, hin zu der mit Körper begabten Welt, zum Verderben für das Reine in der Welt.“¹ In der indischen Sage finden wir den Vogel Garuda auf Seiten der Götter und den Nâga oder die Schlange auf Seiten der Dämonen; so ist auch in der persischen Sage der Vogel Simurg auf Seiten der Götter und die Schlange oder das Meerungeheuer auf der der Dämonen. Im Khorda-Avesta² heisst es von Kereçâçpa: „Welcher schlug die Schlange Çruvara, die Pferde verschlingende, Menschen verschlingende, die giftige, grünliche, auf welcher das Gift floss daumesdick, das grüne, auf welcher Kereçâçpa [sie wahrscheinlich für eine Insel haltend³] in einem eisernen Kessel Speise kochte um die Mittagszeit, es brannte die Tödliche und sie machte sich davon, hervor vom Kessel sprang sie, hin zum fließenden Wasser eilte sie, zurück wich erschreckt Kereçâçpa der muthige“ [vgl. Yaçna IX, 34—39]. Es scheint eine gewisse Analogie zu herrschen zwischen diesem Mythos des Avesta und dem russischen Märchen von dem furchtlosen Helden, der, in einem Fischerboot eingeschlafen, in den Strom fällt, als er über den kleinen Fisch erschrickt, der auf ihn gesprungen ist. (Die Schlange erscheint auch als Feind des Feuers im Khorda-Avesta.)⁴ Die Schlange verursacht die Krankheiten, welche zu heilen Thraetaona gebeten wird; sie vergiftet, was immer sie sieht und berührt. Im Schah-Name verschwindet die Sonne, von einem Meerungeheuer oder Krokodil verschlungen. Im dritten Abenteuer Isfendiars wird der Held fast berauscht durch den giftigen Rauch und den Pesthauch des Drachen, den er siegreich bekämpft hat, und fällt, nachdem er gesiegt, wie todt hin; so flieht Indra, nachdem er das Schlangengeheuer besiegt hat, mit Entsetzen über die Ströme, gleich einem Tollen, Wasserscheuen, erschreckt von dem Schatten, dem Rauch oder dem Wasser der todtten Schlange, weil dieser Schatten,

¹ Yaçna, IX, 25. 27; Khorda-Avesta p. LIX f.

² XXXV, 40 (p. 176).

³ Vgl. Theil III, Kap. I und III.

⁴ Einl. p. LX.

welcher vielleicht sein eigener und nicht der seines Feindes ist, ihn in jene vergifteten Wogen zu stürzen, und ihn in ein Meerungeheuer zu verwandeln droht, ihn so seinem Feinde ähnlich machend. In Persien wird deshalb die Schlange im Allgemeinen als ein dämonisches und ungeheuerliches Thier, als die Personification des bösen Principis betrachtet. Man betet zu ihr, um sie fortzubeschwören, um sie fernzuhalten. Der persische Genius hat nicht die Beweglichkeit, die Elasticität des indischen; seine mythischen Bilder sind strenger, starrer, und nicht so vielgestaltig; daher blieb die Schlange in der persischen Sage das dämonische Thier par excellence. Im Tuti-Name dagegen, welches indischen Ursprungs ist, zeigt sich die Schlange von zwei Seiten. Die Schlange will den Frosch fressen. (Im Pañcātātra III, 15 reiten die Frösche auf der Schlange und springen vergnügt auf ihr herum, wie die Frösche des Phaedrus auf dem König Log, welchen ihnen Jupiter zum Spott geschickt hatte; die Schlange und die Ruthe werden einander ähnlich gedacht.) Der Held rettet den Frosch, worauf die Schlange ihm Vorwürfe macht, weil er ihr so die Nahrung fortnehme; der Held schneidet darauf etwas von seinem eigenen Fleische ab, um es der Schlange zu geben;¹ die Schlange beschützt den Helden später immer und heilt mit einer Salbe die Königstochter, welche von einer andern Schlange gebissen worden ist; der König giebt dem Helden, der den Hunger der Schlange gestillt hatte, seine Tochter zur Gemahlin. Im Pañcātātra III, 10 stürzen sich zwei kleine Schlangen, die mit einander plaudern, selbst ins Verderben und machen dadurch das Glück des Helden und der Heldin. Ein

¹ Eine Variation der indischen Legende von dem Falken (Indra), der Taube (Agni), und dem König Civi, welcher dem Falken etwas von seinem eigenen Fleische zu fressen giebt, um die Taube, seinen Gast vor ihm zu retten. Hier wird die Schlange mit dem Falken oder Adler identificirt; in dem mongolischen Märchen jedoch ist der Drache dem Manne dankbar, der ihn von dem Vogel Garuda befreit hat; der König der Drachen hält Wache über die weissen Edelsteine, kommt an auf einem weissen Pferde, in Weiss gekleidet (wahrscheinlich der Schnee des Winters oder der Mond); der König der Drachen belohnt den Helden, indem er ihm eine rothe Hündin, etwas Fett und eine Perlschnur giebt. — Pañc. 6 haben wir die Schlange und die Krähe, die eine am Fusse eines Baumes, die andere oben auf dem Wipfel desselben; die Schlange isst die Eier der Krähe und die Krähe rächt sich, indem sie der Königin ein goldenes Halsband stiehlt und es in das Loch der Schlange wirft; die Leute der Königin gehen das Halsband suchen, finden die Schlange und tödten sie.

Königssohn hat in seinem Leibe eine Schlange, ohne es zu wissen, und wird krank; in Verzweiflung verlässt er seines Vaters Palast und geht betteln; er erhält die zweite Tochter eines andern Königs zur Gemahlin, welche ihrem Vater niemals, gleich ihrer ältesten Schwester, gute Worte gegeben hatte (eine Variation der Sage von Cordelia und Lear); als eines Tages der junge Prinz, mit dem Kopfe auf einem Ameisenhügel, eingeschlafen ist, steckt die kleine Schlange, welche in seinem Körper ist, ihren Kopf heraus, um etwas frische Luft zu schöpfen, und sieht eine andere Schlange aus dem Ameisenhügel kommen;¹ die beiden kleinen Schlangen fangen an, mit einander zu plaudern und sich einander bei Namen zu nennen; die eine beschuldigt die andere, den jungen Prinzen durch das Bewohnen seines Leibes zu quälen, und die Angeklagte muss zwei Krüge voll Gold zahlen, die unter dem Ameisenhügel versteckt werden; im Verlaufe des Streites sagt jede von ihnen, wie leicht es sein würde, die andere zu tödten; ein kleines Senfkorn würde genügen, die erste zur Ruhe zu bringen, und ein wenig heisses Oel die zweite (die Schlange wird getödtet, indem sie verbrannt wird; die reiche Lanzenreiter-Schlange des russischen Märchens wird in dem Stamm einer Eiche verbrannt, in welche sie sich aus Furcht vor dem Feuer und dem Blitz geflüchtet hat); versteckt hört das Weib des Helden Alles, befreit ihren Gatten von der kleinen Schlange in seinem Leibe und tödtet die andere Schlange, um den Schatz, den sie verborgen hält, zu nehmen.² In der vierzehnten der Novelline di San Stef. willigt die jüngste der drei Töchter, um ihren Vater vor dem gewissen Tode zu retten, darein, die Schlange zu heirathen, welche sie auf ihrem Schwanze in ihren Palast trägt, wo sie dann ein schöner Mann, Namens Sor Fiorauto, mit den rothen und weissen Strümpfen, wird. Doch sie darf das Geheimniss Niemandem verrathen. Das Mädchen kann aber (wie in der

¹ Wir sahen schon Theil I Kap. VII, wie die Ameisen Schlangen aus ihren Höhlen hervorkommen machen; in Baiern muss (nach Düringsfeld, Das festl. Jahr p. 259) eine Natter, die im August gefangen wird, in einem Gefäss wohl verwahrt werden, damit sie vor Hitze und vor Hunger stirbt; dann wird sie auf ein Ameisennest gelegt, damit diese Thiere all ihr Fleisch fressen; von dem, was übrig bleibt, wird eine Art Paternoster gemacht, das gegen alle Ausschläge auf dem Kopfe sehr gut sein soll.

² Hier haben wir eine Schlange, welche andere austreibt und vernichtet. In ähnlicher Weise wurde eine Bronzeschlange, welche von dem Erzbischof Arnolfo im Jahre 1001 aus Constantinopel gebracht worden war, in

Fabel von Amor und Psyche) der Versuchung, zu ihren Schwestern zu plaudern, nicht widerstehn, und — ihr Gatte verschwindet; sie findet ihn wieder, nachdem sie sieben Flaschen mit ihren Thränen gefüllt hat; zuerst eine Wallnuss, dann eine Haselnuss, endlich eine Mandel zerbrechend, deren jede ein prächtiges Gewand enthält, erlangt sie ihren Gatten wieder und wird von ihm wiedererkannt.¹ In einer Variation dieses Märchens in meiner kleinen Sammlung giebt eine gute Schlangen-Fee der blinden Prinzessin guten Rath und schenkt ihr die Haselnuss, die Mandel und die Wallnuss; jede enthält eine Wundergabe; durch die erste gewinnt die Prinzessin ein Auge von dem falschen Weibe wieder, durch die zweite das andere Auge, welches die Schlange an seine Stelle setzt, und durch die dritte, eine goldene Henne mit vierundvierzig goldenen Kitzlein, findet sie den verlorenen Gatten wieder. In einem noch nicht publicirten sicilianischen Märchen, das mir Dr. Ferraro mittheilte, legt sich eine Schlange um den Hals des Königs Moharta, um ein schönes Mädchen zu rächen, das der König verlassen hatte, nachdem er sie entehrt; um sich von der Schlange zu befreien, muss der König das Mädchen in aller Form heirathen. In der sechszehnten der Novelline gehen die drei Söhne des Königs das Wasser holen, welches tanzt und springt, und welches ein Drache bewacht, der Alle, die sich nahen, verschlingt; der

der Basilika des St. Ambrosius zu Mailand verehrt; Einige sagten, dass es die Schlange des Aesculap, Andere dass es die des Moses sei, Andere, dass es ein Bild Christi wäre; für uns genügt es hier, zu bemerken, dass es eine mythische Schlange war, vor welche Mailändische Mütter ihre Kinder brachten, wenn sie an Würmern litten, wie wir aus den Aufzeichnungen San Carlo Boromeo's erfahren, der nach seinem Besuche der Basilika schreibt: „Est quaedam superstitio ibi mulierum pro infantibus morbo vermium laborantibus.“

¹ Immer sind es drei Wundergaben, wie wir drei goldene Aepfel, drei schöne Mädchen, drei verzauberte Schlösser im Reiche der Schlangen haben (vgl. Afan. I, 5). Die Köpfe des Drachen sind in diesem Märchen und gewöhnlich drei, bisweilen aber auch fünf, sechs (Afan. V, 28), sieben (Pentam I, 17. Afan. II, 27), neun (III, 2. V, 24) oder zwölf (Afan. II, 30). — Afan. II, 21 erscheint zuerst die Schlange mit drei Köpfen, dann die mit sechs, dann die mit neun Köpfen, welche Wasser auswerfen und das Königreich zu überschwemmen drohen. Iwan Tzarevic tödtet sie. Afan. II, 22 fliegt die Schlange des schwarzen Sees, mit feurigen Flügeln, in den Garten des Tzaren und entführt die drei Töchter; die erste wird von der fünfköpfigen, die zweite von der siebenköpfigen, und die dritte von der zwölfköpfigen Schlange eingeschlossen; der junge Held Frolka Sidien tödtet die drei Schlangen und befreit die drei Töchter.

Drache schläft von zwölf bis zwei Uhr, und zwar mit offenen Augen; d. h., wenn wir darunter zwölf Uhr Mittags verstehn, der Drache schläft, wenn die Sonne wacht; verstehn wir zwölf Uhr Nachts, so schläft er, wenn der Mond am Himmel steht, der mit dem mit offenen Augen schlafenden Hasen verglichen wird.¹ Auf einer alten neapolitanischen Vase, die von Gerhard und Panofka erklärt ist, finden wir einen Baum und einen Brunnen, eine Schlange (identisch mit der welche an den Wurzeln des Baumes Yggdrasill in der Edda nagt), drei Hesperiden und Heracles. Eine Hesperide giebt der verwundeten Schlange in einer Schale etwas zu trinken, die zweite pflückt einen Apfel, die dritte ist daran, einen zu pflücken, und Heracles hat ebenfalls einen Apfel in der Hand. Der Mythos und die Erzählung von dem Ogre und den drei Orangen stimmen vollständig mit einander überein.² Das Mädchen wurde zuerst mit der Schlange identificirt als Tochter des Drachen und als weibliche Schlange; sie legt beim Nahen des jungen Helden ihre Vermummung ab, und enthüllt all ihren Glanz. In einem noch nicht veröffentlichten Montferratensischen Märchen, das mir Dr. Ferraro mittheilte, sieht ein schönes Mädchen, als sie einen Kohlkopf (ein Bild des Mondes) abpflückt, unter dessen Wurzeln ein grosses Zimmer, steigt hinab, und findet dort eine Schlange, welche sie glücklich zu machen verspricht, wenn sie sie küssen und bei ihr schlafen wolle; das Mädchen willigt ein. Nach drei Monaten nimmt die Schlange zuerst die Beine, dann den Leib, endlich das Gesicht eines schönen Jünglings, eines Königssohnes, an und heirathet seine junge Retterin. In der Volkssage haben wir auch das Gegenbild desselben Mythos, nämlich das schöne

¹ Wenn die mythische Schlange sich auf das Jahr bezieht, so entsprechen die Stunden den Monaten, und die Monate, während deren die mythische Schlange schläft, scheinen die Sommermonate zu sein.

² Im Pentam. II, 5 lässt sich eine Schlange von zwei Leuten, die keine Kinder haben, an Sohnesstatt annehmen, und verlangt dann die Tochter des Königs zur Gemahlin; der König, der die Schlange lächerlich machen will, verlangt, dass sie alle Obstbäume des königlichen Gartens golden werden, den Boden des Gartens sich in kostbare Edelsteine verwandeln, und seinen ganzen Palast ein Gebäude von Gold werden lässt. Die Schlange sät Obstkerne und Eierschalen in dem Garten; aus den ersteren wachsen die verlangten Bäume auf; aus den letzteren wird das Edelsteinpflaster; darauf salbt sie den Palast mit einem gewissen Kraute, und er wird zu Gold. Die Schlange holt des Königs Tochter in einem goldenen, von vier goldenen Elephanten gezogenen Wagen, legt die Schlangenhülle ab, und wird ein schöner Jüngling.

Mädchen, das wieder zur Schlange wird. In einer deutschen Legende¹ hofft der junge Held, das schöne Mädchen durch drei Küsse zu befreien;² das erste Mal küsst er sie als ein schönes Mädchen, das zweite Mal als ein Ungeheuer, halb Weib halb Schlange; das dritte Mal weigert er sich, sie zu küssen, weil sie ganz und gar zur Schlange geworden ist.

Wenn der Tag oder der Sommer stirbt, so zeigt sich die mythische Schlange (in absolutem Widerspruch mit dem, was die Naturgeschichte lehrt; man möchte fast sagen, dass die Schlange, wenn sie aufhört auf der Erde zu kriechen und die Thiere der Erde zu verschlingen, die Thiere des Himmels verschlingen geht); dann beginnen die Nordwinde zu pfeifen, — und die Schlange, besonders die mythische Schlange, ist ein berühmter Pfeifer. Auch Isidorus³ identificirt den Basilisk und die Schlange, regulus geheissen, mit dem Zischen selbst: „Sibilus idem est qui et Regulus: sibilo enim occidit antequam mordeat vel exurat.“ Bei Afanassiëff V, 25 fordern der Zigeuner und die Schlange einander zum Wettkampf heraus, wer am lautesten pfeifen kann. Wenn die Schlange pfeift oder zischt (d. h. im Herbst), verlieren alle Bäume ihre Blätter. Der Zigeuner schlägt die Schlange durch eine List; er redet ihr ein, dass sie den Wirkungen seines Pfeifens nicht widerstehen können, wenn sie nicht ihren Kopf bedecke, und schlägt sie dann unbarmherzig, so dass die Schlange von der Ueberlegenheit des Zigeuners überzeugt ist, und sagt, dass sie ihn wie ihren älteren Bruder verehere.⁴ Ich führte schon im Theil I Kap. I das russische Märchen von Alexin, dem Sohne des Priesters, oder dem göttlichen Alexin an, welcher gegen Tugarin, den Sohn der Schlange oder den Schlangendämon kämpft und die heilige Jungfrau bittet, die Schwingen des Ungeheuers in dem Regen der schwarzen Wolke zu baden: von Wasser schwer, werden sie dieses zu Boden ziehen.

Hier kommen wir wieder zurück zu dem einfachen, aber grandiosen vedischen Mythos, dem ältesten von allen, von denen wir ausgingen; wir kehren zur lyrischen Poesie zurück, zu ihr,

¹ Vgl. Mone, Anzeig. III, 88.

² Vgl. hierzu die Theil I Kap. I und II erzählten Märchen.

³ Origines XIV, 4.

⁴ Vgl. Afan. VI, 10, wo der schlaue Arbeiter zur Belohnung dafür, dass er den kleinen Teufel im Pfeifen besiegt und dass er ihm weiss gemacht hat, dass er mit einem Stocke die Wolken schlagen könne, das Geld erhält, welches in einem Hut bleiben kann, der nie leer wird.

der geoffenbarten, gemüthvollen, reich an lieblichen und furchtbaren Ueberraschungen, voll eines naiven Enthusiasmus, voll schaffenskräftiger Impulse, zu ihr, die unbewusst einer neuen Civilisation, einem neuen Glauben den Ursprung gab, noch unbedeckt von phallischen Kosmogonien, noch undurchbrochen und nicht ihres Reichthums beraubt durch die unfruchtbaren Träume einer eunuchenartigen Metaphysik.

Schluss.

„E come quel che con lena affannata
Uscito fuor del pelago a la riva
Si volge all' onda perigliosa e guata,
Così l'animo mio che ancor fuggiva
Si volse indietro a rimirar...“

und die Schatten der mythischen Ungeheuer ziehen wieder an meinem geistigen Auge vorüber und beschäftigen meinen erschreckten Geist. Hat während dieses meines einsamen Aufenthaltes auf dem Olymp nur ein schrecklicher Alp auf mir gelastet, oder habe ich das wahre Wesen der veränderlichen Gestalten des Himmels in ihrer thierischen Erscheinungsform voll und klar erfasst? Die alte Mythologie, die wir auf der Schulbank zu lernen pflegten, war voll von Incesten Jupiters, des Mars und der Venus; doch es waren ja classische Mythen; die Verbrecher hiessen ja Götter! und unsere guten Alten quälten, bei der vergeblichen Jagd nach symbolischen Bedeutungen, ihr Bischen Witz ab, um aus jeder olympischen Skandalgeschichte eine moralische Lektion zu Nutz und Frommen der lieben Jugend zu ziehn. Die Kunst durfte Jupiter als Stier, als Adler, als Schwan, als Verführer in Thiergestalt darstellen, ohne dass dadurch gegen den Anstand gefehlt oder die Heiligkeit der Schule verletzt worden wäre; und die jungen Schüler wurden ermuntert, in ihren rhetorischen Exercitien in italienischen oder lateinischen Versen die Lieblingsstoffe der classischen Mythologie zu behandeln; liess sich doch die ganze, bedenklich anrthichtige Geschichte durch Symbolik und moralische Allegorisirerei ins Göttliche ziehn! Da platonische oder metaphysische Liebe nicht der Sinne als Vehikel

bedarf, um sich mitzuthellen, so waren die Thiergestalten des Gottes für unsere alten Lehrer weiter nichts als eitel Symbole und Allegorien, ersonnen und dargestellt, um eine erhabene pädagogische Weisheit zu verhüllen. Doch lange genug haben wir uns in diesen kindischen Träumen gewiegt; es ist endlich an der Zeit, mit ihnen zu brechen. Es thut Noth, endlich einmal muthig den Problemen der Geschichte mit demselben Freimuth und Eifer ins Gesicht zu schauen, mit welchem die Naturforscher in die Mysterien der Natur eindringen und den Schleier zerreißen; auch ist dieser Versuch nicht so gefährlich; haben wir doch als Beweise unserer historischen Thesen gewisse positive Data, die uns in Sprache und Sage durch mündliche und schriftliche Ueberlieferung erhalten sind. Wir erfinden nicht; wir häufen nur auf und ordnen dann die Facta, welche sich auf die allgemeine Geschichte des Volksdenkens und Volksempfindens in unserer bevorzugten Race beziehn. Die Schwierigkeit besteht nur darin, die Facta zu classificiren; die Facta selbst liegen klar und in grosser Anzahl vor Augen. Es ist sehr leicht möglich, sich in ihrer Anordnung, und daher auch in ihrer Deutung im Speciellen zu täuschen; ich meinerseits wenigstens bin nicht ohne Bangen, dass ich hier und da bei der Erklärung einzelner Mythen einen unglücklichen Versuch gemacht habe; doch das kann, das darf in keiner Weise ein Vorurtheil wecken gegen die Grundwahrheiten, welche die vergleichende Mythologie sich als eine positive Wissenschaft constituiren lassen, die fürderhin, wie jede Wissenschaft, mit Nutzen streben und wirken wird. Der Hauptirrthum, in den die Vertreter der neuen Wissenschaft zu verfallen drohn und zu dem ich selbst mich wohl habe zuweilen im Verlaufe dieses Werkes verleiten lassen, ist der, dass sie ihre Beobachtungen auf einen speciellen Lieblingspunkt des Mythos beschränken, und fast alle Mythen darauf zurückführen, deren Beweglichkeit und deren getrennter Geschichte, d. h. deren Manifestationen in verschiedenen Perioden sie nicht genug Rechnung tragen. Der Eine sieht in den Mythen immer nur die Sonne, ein Anderer den Mond in ihren mehrfachen Umdrehungen, und ihrem Verhältniss zu der grünenden und glänzenden Erde; der Eine sieht die Finsterniss der Nacht in Gegensatz zu dem Lichte des Tages, ein Anderer dasselbe Licht in Gegensatz zu der finsternen Wolke; der Eine die Liebe der Sonne mit dem Monde, ein Anderer die der Sonne mit der Aurora. Diese verschiedenen, speciellen und noch dazu exclusiven Gesichtspunkte, von denen aus die Mythen bisher gewöhnlich von gelehrten

Männern behandelt worden sind, haben übelwollenden Gegnern die willkommene Gelegenheit geboten, die Wissenschaft der vergleichenden Mythologie als eine Wissenschaft lächerlich zu machen, die wenig ernsthaft ist und welche ihre Natur nach dem Gelehrten, der sich mit ihr beschäftigt, verändert. Doch dieser Einwurf schlägt sich durch seine eigenen Waffen. Denn was beweist die *concordia discors* aller Gelehrten in diesem Fache? Sie beweist meines Erachtens nureins: die Reproduction und Befestigung derselben natürlichen Mythen unter vielfältigen Gestalten, die Darstellung analoger Erscheinungen durch analoge Mythen, und dass sich die Variationen, die wir in den Mährchen treffen, auch in den Mythen finden. Die Sonne verjagt die Dunkelheit am Tage, der Mond die Dunkelheit in der Nacht; beide heißen *hari*, schönhaarig, golden, glänzend. *Indra* ist *hari*; als *hari* ist er bald mit der Sonne verwandt, die in der Wolke donnert (*Jupiter Tonans*), bald mit dem ambrosischen Monde, der Regen anzieht (*Jupiter Pluvius*); *Zeus* räumt seinem Sohn *Dionysos* das Feld, und sei es als Sonne, sei es als Mond, er ist immer *Zeus der Glänzende*, *Diespiter* oder der Vater des Lichtes; im ersten Falle dringt er durch die Wolke, im zweiten durch die Finsterniss. Ja sogar wenn der Mond oder die Sonne verborgen ist, wenn *Zeus* oder *Dionysos* sich in seinen erhabenen *Nimbus* hüllt, bereiten sie neue glänzende Erscheinungen vor. So ist *Vishnu hari* und als *hari* wird er bald mit der Sonne, bald mit dem Monde identificirt; oder um genauer zu sprechen, die Sonne *hari* und der Mond *hari* werden in eine einzige mythische Persönlichkeit, in einen Gott zusammengeworfen, der sie Beide in verschiedenen Momenten repräsentirt: in *Vishnu*. Es wäre wünschenswerth, dass das ganze Gebiet der Mythen in seiner vollen Ausdehnung und zwar sowohl dem Stoffe nach, als der Zeit nach, studirt würde; doch das hindert nicht, dass sich ein Gelehrter (wie das auch die Proff. *Kuhn*, *Müller*, *Bréal* gethan haben) in Einzelforschungen auf einen speciellen Punkt beschränkt, um eine mythologische Thesis zu beweisen. Bei diesem Punkte legt er seinen Hebel an; und in diesem einen Punkte erreicht seine Darstellung den höchsten Grad von Klarheit. Das, was daran zu viel ist, lässt sich leicht corrigiren; und die Mythen gehen aus diesen Einzelforschungen, die von Tag zu Tage tiefer werden, in helleren Farben hervor. Es würde eine Uebertreibung sein, wollte man allen Mythen ein und dieselbe Entstehungsart zuschreiben, ebenso wie wenn man unumschränkt eine einfache Verwechslung von Worten für den Ursprung aller Mythen ansehen wollte. Zwei-

dentigkeit spielte ohne Zweifel bei der Bildung der Mythen eine Hauptrolle; aber diese selbe Zweideutigkeit würde nicht immer ohne die Präexistenz, so zu sagen, malerischer Analogien möglich gewesen sein. Das Kind, das noch heut, zum Himmel aufblickend, eine weisse Wolke für einen Schneeberg hält, weiss gewiss nicht, dass *parvata* in der Sprache der Veden Wolke und Berg bedeutete; es fährt jedoch fort, seinen elementaren Mythos durch einfache Analogien von Bildern auszuführen. Der Doppelsinn von Wörtern folgte gewöhnlich der Analogie äusserlicher Gestalten, wie sie dem Urmenschen erschienen, auf dem Fusse. Er hatte die Wolke noch nicht Berg genannt, und doch sah er sie schon als solchen. Als die Verwechslung der Bilder statthabte, wurde die der Wörter fast unvermeidlich, und diente nur dazu, jene zu bestimmen, ihr in dem äusserlichen Laut eine festere Form zu geben, und sie zu einer Art von Stamm zu gestalten, aus dem mit Hilfe neuer Beobachtungen, neuer Bilder, neuer Zweideutigkeiten ein ganzer Baum mythischer Genealogien erblühen sollte.

Ich habe mir die Erforschung des am wenigsten erhabenen Theiles der Mythologie angelegen sein lassen. In dem primitiven Menschen, welcher die Mythen schuf, zeigt sich dieselbe zweifache Tendenz, die wir an uns selbst beobachten — der Instinkt, der uns mit den Thieren verbindet, und der Instinkt, der uns zu der Erfassung des Göttlichen und des Idealen erhebt. Das ideale Streben wurde das Loos Weniger; materielle Instinkte das Vieler; jenes war die Verheissung des Fortschrittes der Menschheit; diese repräsentirten jene faule, widerstrebende Materie, die noch gegen den Fortschritt reagirt. Daher Bilder der erhabensten Poesie neben anderen, gemeinen und rohen, welche uns an die Verwandtschaft des Menschen mit jenem lüsternden und unverschämten Thiere erinnern, von dem er abstammen soll. Der Gott, der ein Thier wird, kann seine Göttlichkeit nicht immer intact bewahren; die Thiergestalt ist die seines *avatâra*, seines Falles, seines Sinkens; sie ist die Gestalt, die der Gott oder der Held gewöhnlich in Folge eines Fluches oder eines Verbrechens annimmt. Der indische und der pythagoräische Glaube betrachteten die Annahme einer Thiergestalt als Sühne einer Schuld. Und die Gott-Bestie, die Held-Bestie, die Mensch-Bestie kann sich nicht ganz bestialischer Handlungen enthalten. Der stolze und wilde König *Viçvâmitra*, der indische *Nebukadnezar*, nimmt, als er in Gestalt eines Ungeheuers durch den Wald wandert, die Natur der Wald-Rak-

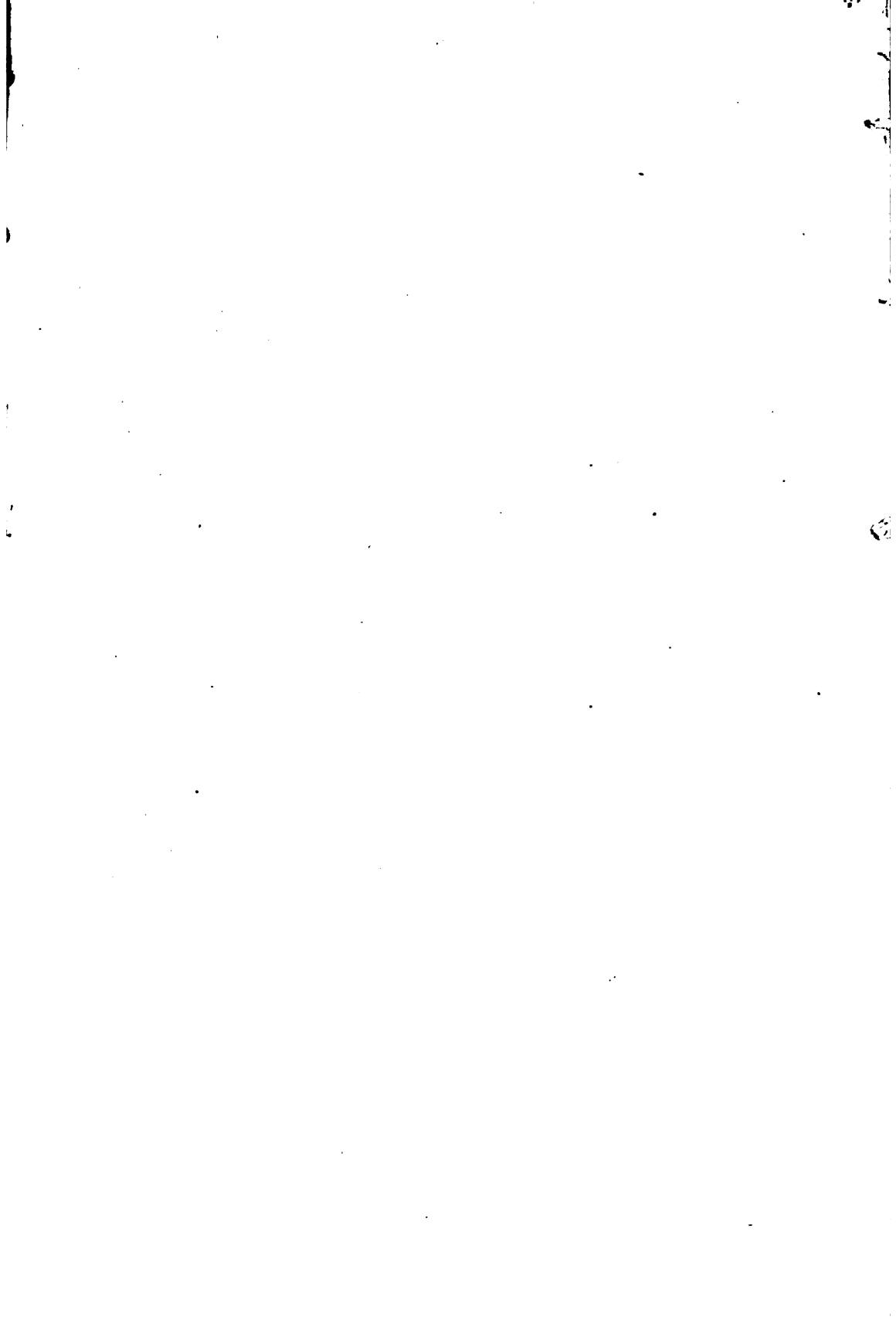
shasas, der Verschlinger an; die schönen himmlischen Nymphen werden Meerungeheuer und verschlingen die Helden, die sich ihnen nahen. Erst wenn die Thiergestalt getödtet ist, wenn die Materie abgeschüttelt ist, nimmt der Gott oder der Held seine göttliche Güte, Schönheit und Herrlichkeit wieder an. Hier befindet sich die Mythologie mit der Physiologie nicht in Widerspruch; der Charakter der mythischen Persönlichkeiten ist das Resultat ihrer Körpergestalt, ihres Organismus, bis mit einer neuen in der Species stattfindenden physischen Verwandlung auch die moralischen Züge eine Modification erleiden; Licht ist gut; Finsterniss ist böse, gut nur, sofern sie für Licht einschliessend, verhüllend gehalten wird. Aus dem dunklen Holze, das gerieben und geschüttelt wird, aus dem dunklen Steine, der geschlagen und ausgedehnt wird, kommt der Funke heraus, der Brände verursacht; wenn der Leib in schnelle Bewegung gesetzt wird, so kommt der Glanz des Blickes, der Sprache, der Neigung, des Gedankens heraus: der Gott bricht durch. Die Substanz an sich ist dunkel; wird sie jedoch erregt, so erzeugt sie Licht; so lange sie unthätig ist, ist sie böse; und sie ist es noch, so lange sie alles Lebende an sich, als an ein Centrum der Schwere, anzieht. Sofern das Ungeheuer schöne Dinge verschlingt, ist es böse, soweit es dieselben frei ausgehen und strahlen lässt, ist es gut. Wollet die Wolken, die Finsterniss zerstreuen, die Materie, welche tendirt sich zusammenzuziehen, das Leben zu absorbiren, unthätig zu werden, auseinanderziehen und ausspannen, — und das göttliche Licht wird hervorkommen, das glänzende, vorstandesthätige Leben wird erscheinen; der gefallene, der in Stein verwandelte Held, der unthätige Substanz geworden ist, wird glänzend und beweglich wieder in den göttlichen Himmel aufsteigen.

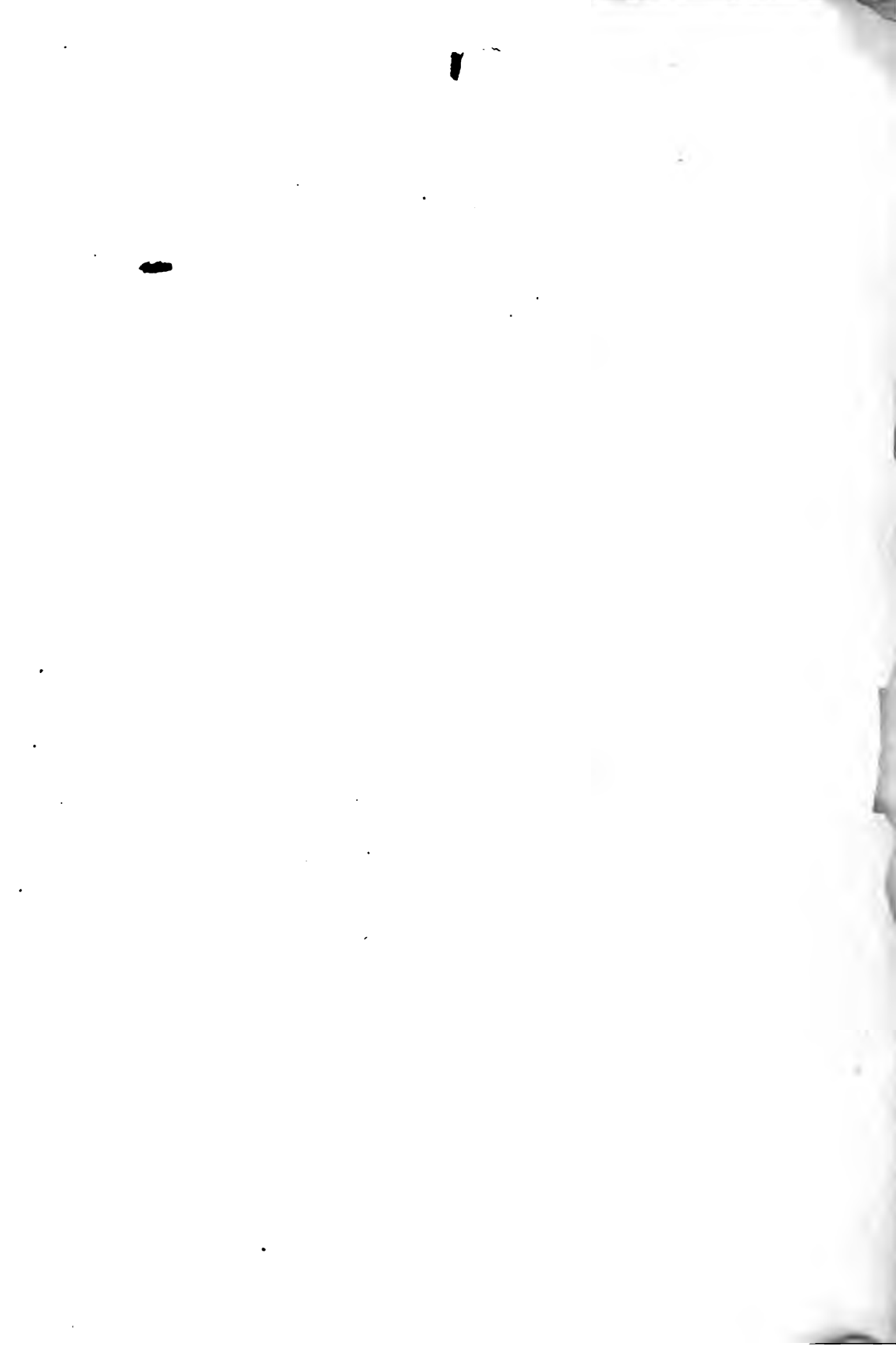
Sicherlich, ich bin weit davon entfernt, zu glauben, dass das die Intention des Mythus war. Die Moral ist oft das Anhängsel der Fabel, reicht aber nie bis zu der Urfabel selbst zurück. Der elementare Mythus ist ein spontanes Product der Phantasie, nicht der Reflexion. Wenn der Mythus da ist, dann mögen Kunst und Religion sich seiner bedienen, als einer Allegorie, für ihre ästhetischen und moralischen Endziele; doch der Mythus selbst ist eines moralischen Bewusstseins baar; er zeigt, wie gesagt, nur mehr oder weniger erhabene Instincte. Habe ich mehre physiologische Gesetze mit den Mythen zu vergleichen gesucht, so geschah das nicht, weil ich dem Mythus eine grössere Weisheit beilege als er in Wirklichkeit enthält, sondern nur um darauf hin

zuweisen, dass weit besser als die Metaphysik, die Naturwissenschaft mit den Kriterien positiver Philosophie uns die Uerzeugung der Mythen und ihre successive Entwicklung in der Sage erforschen hilft. Ich hatte die niedrigste Seite der Mythologie darzustellen, d. h. den Gott im Thiere; sofern nun unter den verschiedenen mythischen Thieren, die ich besprochen habe, mehre den günstigen Charakter und die glänzende Gestalt des Gottes bewahren, werden sie gewöhnlich als die Gestalt betrachtet, welche die Gottheit annimmt, entweder um heimlich die verbotene Frucht zu geniessen, oder um eine Strafe für ein früheres Vergehen abzubüssen; in jedem Falle geben uns diese Gestalten nicht gerade ein übermässig hohes Bild von der göttlichen Vortrefflichkeit und Herrlichkeit. Statt dem Gott alle Attribute der Schönheit, Güte und Stärke zugleich beizulegen, statt in einem alle Götter, oder alle sympathischen Gewalten und Gestalten der Natur zu vereinigen, wurde für jedes Attribut eine neue göttliche Gestalt geschaffen. Und weil der primitive Mensch viel mehr zu Vergleichen als zu Abstractionen geneigt war (vgl. den Stier, den Löwen, den Tiger als Symbole der Stärke; das Lamm, den Hund, die Taube als Symbole der Güte u. a. m.), weil es aber in seiner Sprache keine Bindewörter gab, durch welche er hätte die beiden Glieder einer Vergleichung verbinden können: deshalb wurde ein starker König ein Löwe, ein treuer Freund ein Hund, ein munteres Mädchen eine Gazelle und so fort. Wie oft hört man von Leuten, die in einem Augenblick gern an einem fernen Ort sein möchten: „Ich wünschte, ich könnte ein Vogel werden, um dorthin zu kommen!“ Sie beneiden den Vogel nur um seine Flügel, die ihn schnell fliegen und wohin gelangen lassen, und würden gern für dieses eine alle sonstigen Vorzüge hingeben. So opfern auch im mythischen Himmel Götter ihre glänzenden Gestalten, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen. So folgt Indra, um den Edelmuth des Königs Çivi auf die Probe zu stellen, als Falke der Taube Agni. Der Mensch der Urzeit schreibt dem Gott nur Flügel zu, wenn er ein Vogel geworden ist; als Gott kann er keine haben. So muss er auch, um einen Wagen zu ziehn oder einen Helden durch die Lüfte zu tragen, ein Hippogryph werden, d. h. Pferd und Vogel; fällt er in das Meer, so muss er ein Fisch werden, um nicht zu ertrinken.

Der Gott kann seine göttliche Macht nur unter der Bedingung ausüben, dass er die Gestalten der Thiere annimmt, welche die Eigenschaften, deren er bei einem bestimmten mythischen Begebniss benöthigt, als Privilegium besitzen. Doch in dieser

Thiergestalt, in welcher der Gott eine besondere Eigenschaft in übernatürlicher Weise entwickelt, verdunkelt sich zugleich ein grosser Theil seines göttlichen Glanzes. Obwohl er also die Gottheit in diesem sonderbaren und unglücklichen Augenblick überrascht hat, wird der Leser, hoffe ich, die armselige Figur, welche die Gottheit auf vielen Seiten dieses Buches gemacht hat, nicht mir aufbürden; noch wird er schlecht von mir denken, wenn ich ihn vielleicht einiger Illusionen beraubt und ihm einige unvollkommene, doch vielleicht nicht nutzlose Enthüllungen gemacht habe.





14 DAY USE
RETURN TO DESK FROM WHICH BORROWED

LOAN DEPT.

This book is due on the last date stamped below, or
on the date to which renewed.

Renewed books are subject to immediate recall.

25 Mar 63 MF

REC'D LD

MAR 31 1963

24 Apr 63 JP

REC'D LD

APR 22 1963

24 Apr 64 JP

REC'D LD

APR 22 '64 - 10 AM

DEC 08 2003

LD 31A-50m-11,'62
(D3279s10)476B

General Library
University of California
Berkeley

YD 25602

B/325

A6G8

Gubernatis
163088



