

Div. A-6703

COMMENTATIONES BALTICAE IV/V,5

OSKAR LOORITS

**Eine altrussische Tradition
bei den Liven und Letten**

BALTISCHES FORSCHUNGSINSTITUT
BONN 1958

Der lettische Altmeister P. Šmits, *Latviešu mītoloģija* (2. Aufl., 1926), 93ff. hat mit vollem Recht darauf hingewiesen, daß das älteste christliche Kalendarium bei den Letten nicht von den Deutschen, sondern schon vorher von den Russen übernommen worden ist. Das Problem bekommt eine breitere Perspektive, wenn wir hinzufügen, daß auch bei den Liven und Esten das gleiche der Fall ist. Noch mehr: ich habe eine Monographie fast druckfertig, in welcher ich nachweisen zu können glaube, daß die christliche Grundterminologie in den sog. Ostseeländern bzw. bei den Esten, Liven und Letten überhaupt zum größten Teil dem ostslavisch-griechischen Muster etwa um 1000—1200 nachgebildet worden ist¹). Dabei entdecken wir altrussische Schichten auch in solchen Fällen, in welchen man sie bis jetzt gar nicht geahnt hatte. So z. B. steht da wie ein Rätsel die Bezeichnung für die Faschingsbelustigung bei den Letten *ķķkatūs iet* und bei den Liven *kāikidi a'jjō*, welche man selbst etymologisch noch nicht befriedigend erklärt hat. Wollen wir nun einen flüchtigen Blick auf die Faschingstradition bei den Liven und Letten werfen, um von dorthier dieses Rätsel zu lösen zu versuchen.

1. Fastnacht heißt bei den Liven²) *vastalova*, entlehnt wohl aus dem mnd. *vastelavent*, aber volksetymologisch und lokalbedingt völlig umgedeutet: an diesem Tag haben sich die Fischer versammelt (L), Bohnen am gemeinsamen Tisch gegessen (V) und sich einen (neuen

¹) Vgl. J. Schwerts, Sprachlich-kulturhistorische Untersuchungen vornehmlich über den deutschen Einfluß im Lettischen (1953), 319/23 u. O. Loorits, Grundzüge des estnischen Volksglaubens (unten GEV) III (1957), § 257.

²) Die von mir persönlich 1920—1937 aufgezeichneten Texte sind nur mit der Abkürzung der Dorfnamen in Klammern versehen, und zwar für die westlivischen Dörfer L = Lūž, Pz = Piza, Ii = Īra, für die ostlivischen Sr = Sīkrōg, Ir = Ire, Kr = Koštrōg, Pr = Pitrōg, V = Vaid, Kl = Kuolka. Die von F. Leinbock (= Linnus) aufgezeichneten Texte sind mit Lnb vermerkt. Die Fachausdrücke, die im Livischen Wörterbuch (1938, unten LWb) von L. Kettunen fehlen, sind unten mit einem Sternchen versehen.

oder wieder den vorjährigen) Partner für den Sommerfang gewählt, um mit ihm gemeinsam „*vastō lajjō*“, d. h. „gegen das Boot“ (*lōja*), während des Sommers zusammen zu arbeiten (L, Ii, Kr, Pr, V, Kl). Man hat dabei auch den sog. Vertragstrunk (*magrit' šōd* < russ. *magaryč*) gekostet (L, Ii, Sr, Ir, Kl). Der Partner wird gewöhnlich wohl mit dem lettischen Lehnwort *pušnika* (< let. *pušnieks*) bezeichnet, die volksetymologische Tagesdeutung hat aber dazu geführt, daß er sogar auch **vastuksnika*, d. h. „Gegner“ (bzw. der „Gegenüber“-Sitzende) genannt wird (L, Ji). Auf diese Weise hat die Faschingsbezeichnung bei den Liven vor allem die Bedeutung des Bootspartners erhalten, obwohl die entsprechende Ableitung von *lōja*: *lajjō* od. *lōjast* sprachlich ein Unsinn ist: *lova*: *lo'uvvō* bedeutet eigentlich nicht Boot, sondern „Bett, Gestell, Badepritsche“ (estn. *lava*). Dieselbe Faschingsbezeichnung *vastalova* hat man andererseits aber auch volksetymologisch mit *low* „Löwe“ verbunden, weshalb der Fastnachtstag bei den Liven sogar „Löwentag“ (*low-* od. Pl. *lowvōd-pāva*) heißt. Schon in der Livischen Grammatik von J. A. Sjögren (bearbeitet von F. J. Wiedemann, 1861), S. LXXXIII finden wir einen Hinweis darauf: „Wenn man einen Knaben am Löwentage (ein gewisser Tag in der Fastenzeit) entwöhnt, so wird er stark [wie ein Löwe!], ein Mädchen zu Mariae Reinigung, so wird es hübsch.“ Bei der Kontrolle erfuhr ich, daß der Löwentag im Kalender mit dem Löwenzeichen vermerkt sei, aber (vermutlich!) im Herbst; der alte Soldat Leimañ Anđrōks habe erzählt, daß die hohen Herren in Rußland an diesem Tag ein großes Fest gehalten, jedes Jahr einander besucht, nach der Scheibe geschossen usw. hätten, aber ein Gottesdienst-Tag wäre das auch gewesen (Pr), — also, ein klarer Hinweis auf die bekannte russische Butterwoche (*maslenica*, woher übrigens das setukesische *maas'(š)enits(a)*, *maasel(n)its*: -a und das vulgärestn. *maslenitsa* stammt, zudem auch die Lehnübersetzung *vōi-nādal*)³⁾. Sonst genügt es, hinsichtlich des Brauchtums dieser Zeit auf Sjögren a. a. O. S. LXXVI zu verweisen, der schreibt:

³⁾ Dm. Zelenin, Russische (ostslavische) Volkskunde (1927, unten RVk), 380/2; F. Haase, Volksglaube und Brauchtum der Ostslaven (1939, unten VBO), 191/3; V. J. Mansikka, Die Religion der Ostslaven (FFC 43, 1922, unten RO), 255 registriert in einer russischen Urkunde u. a. den Facha Ausdruck *v mjaso-pustnuju subotu*, worüber s. § 5.

Gebote und Verbote für die Fastenwoche

Am Montag, Dienstag und Mittwoch der Fastwoche soll man nicht mahlen noch spinnen und bei den Häusern nicht Holz hauen oder Rinde abstreifen, damit das Vieh nicht lahm wird; im Walde Holz hauen schadet aber nicht. Am Dienstag Nachmittag fährt man einige Fuder Mist auf die Felder, besonders auf das Kohlland, sonst gedeihen die Früchte nicht. — Am Aschermittwoch müssen Alle um den Netzen arbeiten; auch wird Asche ausgesiebt und aufbewahrt, um sie im Sommer, wenn Raupen auf dem Kohl sind, aufzustreuen.

Neben dem Fischerfest erinnert an die Tradition des Karnevals schon die Notiz von J. A. Sjögren aus dem Jahr 1847: am Montag in der zweiten Woche der großen Fastenzeit⁴⁾ verkleiden sich die Mädchen und Burschen auf verschiedene Weise, singen Lieder und gehen von Haus zu Haus; das wird getan, um die Schafe vor Krankheit zu bewahren; die Besucher werden bewirtet, denn sonst gehen sie fort, indem sie allerlei Unglück für die Herden des ungastlichen Hausvaters herabwünschen⁵⁾. Bezeichnend ist, daß nach den Johannisliedern gerade die Faschingslieder bei den Liven unter den an gewissen Merktagen gesungenen Liedern die populärsten und motivreichsten sind⁶⁾. Typisch dabei sind ferner die Masken und die Verkleidung, die aber auch an anderen Merktagen üblich waren, wie wir z. B. aus Kettunen, LWb sub *mom*, entnehmen können⁷⁾: verummte Menschen (*mom-möd*) gingen an Martini-, Katharinen-, Fastnachts- und vielen anderen Abenden im Dorfe umher. Die von Hof zu Hof singenden Possenreißer werden im Ostlivischen *mengil'd'* genannt (*mengil't'õ* „wunderlich sein, närrisches Zeug treiben, spielen“) — ein Wort, welches Kettunen richtig von *mängõ* „spielen“ ableitet und welches eigentlich den deutschen „Spielmann“ im Livischen wiedergibt (vgl. estn. *pilli-mees*, lett. *spēlmanis*, russ. *špil'man*, s. auch §§ 6, 8, 10). Im Westlivischen dagegen nennt man die Possenreißer *kākanikad* (Suffix *-nika* bekanntlich russischer Herkunft), wodurch der Fastnachtsabend selbst hier neben dem *vastalova* auch die Bezeichnung *kākanikad-i'dõg* oder

⁴⁾ Livisch *sūr-* od. *pitka-past*, übersetzt aus dem russ. *velikij post*; ebenso bei den Letten *lielais gavēnis* und bei den Setukesen *suur* od. *piik'k paast* (*paast* selbst ist ein altgermanisches Lehnwort).

⁵⁾ Zapiski Russkogo Geografičeskogo Obščestva II (1847), 260.

⁶⁾ O. Loorits, Volkslieder der Liven (1936, unten VII) 199/215 (216—231).

⁷⁾ Inhaltlich s. O. Loorits, Liivi rahva usund (unten LRU) II (1927), 259 f. u. GEV III 29.

käkad-õ'dõg erhalten hat. Es muß hier hinzugefügt werden, daß der „Abend“ eines Festes im Livischen, Lettischen und Estnischen in der Regel der „Vorabend“ ist, was durch den Einfluß von russ. *kanun* ~ *naveéerije* zu erklären ist⁹). Der Fastnachtsabend bezeichnet also den Vorabend der Fastnacht, während liv. *kõrtsi-päva* „Fastnacht“ darauf hinweist, daß das Faschingsfest im Krug (estn. *kõrts*, ein russ. Lehnwort) gefeiert worden ist.

So stehen wir hier merkwürdigerweise vor zwei grundverschiedenen Ausdrücken bei den Liven: vom Fastellaufen oder -tanzen sagt man im Ostliv. *vastalovidi a'jjõ*, im Westliv. aber *käkidi a'jjõ*, d. h. Possen „treiben“. Was *käka* eigentlich ist, können die Liven nicht mehr genauer erklären; man versteht darunter Umherlaufen, Tänzeln, Narretei, Possentreiben und allerlei pikanten Spaß (vgl. die onomatopoesische estn. Tanzbezeichnung *kiigadi-kaagadi* oder *käägadi-käkkadi*. Kettunen LWb bringt u. a. folgende Angaben: *käka*, *käkamika* „Fastnachtsnarr“, *käka-neitst* „Fastnachtsnarrin“, *käkid tu'lbõd* „die Masken, Narren kommen“, *käkid paldin veiti ajabõd* „Maskengänge werden jetzt wenig veranstaltet“, *neitsõd lä'bõd käkidi ajam*, *puoš'id mäti'idi ajam* (Pz) „die Mädchen gehen *käka*-Possen treiben, die Jungen gehen *mäti'*-Possen treiben“, *käkad-i'dõg um tallõ pje'r kividl'õ-päuvvõ, ku past igrub* „Abend, an dem man *käka*-Possen treibt, ist im Winter nach der Lichtmesse, wenn die Fasten beginnen“. So entsteht hier die Frage, ob die verschiedene Terminologie nicht auch zweierlei Traditionsschichten bei der Feier des katholischen Faschings enthüllen könnte.

2. Bei einer genaueren Prüfung der livischen *käka*-Tradition stoßen wir gleich auf ein Weiberfest, wie man es in alter Zeit ja mancherorts gefeiert hat⁹). Schon im LWb von Kettunen lesen wir sub *vastalova*: am Fastnachtsabend verkleideten sich die Weiber in Masken (*budi-l'ikš*)¹⁰) und gingen im Dorfe umher Possen treiben bzw. betteln (*immõr ajam*). Lassen wir nun weitere Angaben folgen.

⁹) Zelenin, RVk 125; vgl. O. Loorits in Arv 6 (1950), 132/3. Vgl. finn. *aatto* < schwedisch *afton*.

⁹) O. Loorits, Das sog. Weiberfest bei den Russen und Setukesen in Estland (Sitzungsberichte der Gel. Estn. Ges. 1938). Weitere Bibliographie hierzu s. Loorits, GEV III 318. Vgl. Mansikka, RO 237/8.

¹⁰) Vgl. ibidem: *budil' (õz)* 'wunderlich, maskierter Mensch, Spaßmacher', *mäti'-pävan, katriin'-pävan ke'itõ immõr budil'õd* 'zum Martins- u. zum Katharinen-

Schilderungen des Weiberfestes

1. Vor Allem geht es mir nahe, daß unsere Mädchen am Montag Abend nach dem Fastnachtsonntage von einem Hause in's andere mit Manneskleidern angethan ziehen. Eins derselben heißt das lange Mädchen¹¹⁾; sie ist mit einem weißen Laken behängt und hat am Ende eines Knittels einen künstlichen Kopf und zwei künstliche Hände angebunden. Dadurch wird sie so lang, daß sie bis zur Decke reicht. Ein anderes Mädchen ist eben so gekleidet, und am Ende ihres Knittels ist ein künstlicher Vogelschnabel angebracht, der *kiri-nana* (Möwenschnabel) genannt wird. Ein drittes Mädchen (das übrigens auch ein Knabe sein kann) muß gut zu springen verstehen und ist so dick gekleidet, daß sie mehr breit als lang ist. Man nennt sie *peigal-puoga* (Daumensohn, Däumling). Viertens kommt ein großer Junge, den man als Bock mit großen Hörnern ausgestattet hat, und dem ein großes Scrotum hinten angebunden ist. Dieser muß die größten Possen machen. Kommen sie an die Thür, so fangen sie an zu singen: „Liebes Mütterchen, laß die Kinder herein, den Schaukelkindchen¹²⁾ frieren die Füßchen!“ — Nachdem sie in die Stube eingetreten sind, singen die Kinder: „Wollen ein Huhn, wollen ein Huhn am Fastnachtabend, dann können wir fröhlich Ostern erwarten!“ Und noch sonst Manches. Das lange Mädchen nimmt eine Spindel und spinnst aus Flachs oder Wolle einen langen Faden, während die Anderen singen und wünschen, daß im nächsten Jahre langer Flachs wachse, und so besingen sie Pferde, Kühe und Schafe. Wenn sie zur Stube hinausgehen, so singen sie: „Heil deinen Lämmchen! Heil deinen Böckchen!“ — Giebt man ihnen aber nicht zu essen und zu trinken, so singen sie beim Hinausgehen aus der Stube: „Unglück deinen Lämmchen! Unglück deinen Böckchen!“ Und wälzen noch über Nacht einen großen Bock vor die Hausthür, so daß man am Morgen darauf seine Noth hat herauszukommen. — J. A. Sjögren, Livische Grammatik (1861), LXXIV < Piza.

2. Am Fastnachtsabend verkleiden sich die jungen Mädchen in weiße [d. h. wohl umgekehrte] Pelze und gehen durchs Dorf Kuchen bzw. Fladen und Erbsen holen. Sie tanzen und singen, bis sie von jedem Hof etwas bekommen. — V. Alho [= V. Voiionmaa], *Liivin kansa* (1891), 52/3, nach E. N. Setälä aus *Iar* (1888). Im Original allerdings: „Am Fastnachtsabend ziehen die Mädchen weiße Hemden an und gehen Possen treiben (*käküd ajäm*), dann tanzen sie und singen, dann gibt die Hauswirtin ihnen Kuchen (*kaküd*) zu essen.“ — V. Kyrölä — E. N. Setälä, *Näyteitä liivin kielestä* (MSFOu 106, 1953), 458.

tag gingen verkleidete Spaßmacher herum' (lett. *budēlis* < mnd. *boddel*); *budil't'õ* 'spuken'; die Spaßmacher gehen herum, Spaß machend, Kinder schreckend u. Jux treibend. Vgl. hierzu *boba*, *bobil'* u. a. bei Loorits, LRU II 258/9. Bei den Letten s. § 6.

¹¹⁾ Livisch *pika-neist*, wie übrigens auch das Mittelfinger scherzweise od. in der Kindersprache heißt. Weiter s. § 13.

¹²⁾ Offenbar ein damaliger Übersetzungsversuch für *kākanikad*, der das Wort semantisch durch „schaukeln“ zu erklären versucht.

Ibidem S. 42: „Am Fastnachtsabend gehen die Mädchen ins Dorf Possen treiben (*käkidi ajām*), damit sie Kuchen (*kakidi*, Part. Pl.) und Erbsen von den Hausfrauen des Dorfes zu essen bekämen. Dann singen sie hinter der Tür.“ Die weiter dargebotenen Lieder (z. T. obszöne) s. abgedruckt schon bei O. Loorits, Volkslieder der Liven (1936), 201 (218:8) u. 207 (223:3).

3. Libõ saß am Spinnrad und spann Hede. Neben der Wergkunkel brannte ein langer Kienspan im Halter an der Wand, und Libõ brach die Spitze des abgebrannten Kienspans immerfort ab. Draußen war es kalt und ein so großer Sturm, daß man auch nicht den Zaunpfahl sehen konnte. Aus der Ferne hörte man das Bellen eines Hundes. Das Spinnen wollte heute abend auf keine Weise gelingen, die Gedanken des Mädchens waren die ganze Zeit weit weg von der Arbeit: nach einigen Wochen wird Fasching sein, und die Mädchen hatten schon früh mit den Vorbereitungen begonnen, um das Fest umso besser zu feiern. Manche färbten die Hobelspäne, manche holten aus dem Walde Strickbeerkraut und Bärlapp. Alle Unkosten dieses Abends bezahlten die Mädchen selbst. Dann wurden die Wände des Zimmers, in welchem der *käkad-õ'dõg* gefeiert werden sollte, mit weißen Laken¹³⁾ bedeckt und mit grünen, blauen, gelben und kochenillfarbigen Hobelspänen geziert. Die *käkad*, selbst in gestreiften Kleidern und mit Kränzen auf dem Kopf, gepaart mit den Genossinnen (*kiltijid*, s. unten **kilda*), empfangen die Burschen und riefen sie ins Zimmer herein. Hatten sie das Zimmer umhergehend beschaut, forderten die *käkad* die Burschen zum Tanz. Nach dem Tanzen wurde gespielt, am häufigsten das folgende Liedspiel (vgl. Nr. 9):

Die Burschen riefen uns zu:
 „Kommt, Mädchen, ins Boot!
 Wollen wir weiße Segel aufheben.
 wollen wir (das Boot) auf die Wellen schaukeln bringen!“
 Jetzt ist in der Hand fest, jetzt ist in der Hand fest
 mein eigener Künftiger!

So wurde die Genossenschaft (**kilda*, eigentlich „Gilde“¹⁴⁾) geknüpft, es wurde gesungen und gespielt, bis der Hahn zu schreien begann. — Livli IX (1939), Nr. 2, 2/3. Verfaßt vom livischen Küster K. Stalte (geb. 1870 in Iro), der sich der Tradition nur in entarteter Form erinnert.

4. Am Fastnachtsabend dekorieren sich die Mädchen mit langen weißen Oberhemden und gehen mit offenem Haar ins Dorf Possen treiben (*käkidi ajām*). Ein Mädchen heißt die Schlummernde (*tukil'*). Sie hat Hede um einen Quirl gewickelt und spinnst. Die Männer (bzw. Burschen) gehen dann und legen unbemerkt Feuer an die Hede und verbrennen die Wergkunkel. Gehen die Mädchen ins Dorf, dann singen sie hinter den Türen ihre Faschingslieder.

¹³⁾ Ein Hinweis auf den primären Totenkult, wozu s. Loorits, GEV III 192/3 (mit der zuständigen Bibliographie).

¹⁴⁾ Loorits, GEV II 38/9. Vgl. dagegen liv. *kiv'ldõkst* 'Verlobung' (estn. *kihlus*) bei Loorits VIL 419 (172).

Das ist ein großer Spaßabend zum Lachen. Die am Fastnachtsabend Spinnende hieß geradezu *tukil'*, und man fragte dann gewöhnlich: „Wer wird heute abend die Schlummernde sein?“ Auch sonst wurde eine faule Spinnerin geneckt, daß sie heute abend wieder die *tukil'* sei (Ii).

5. *Tukil'* Anführerin der *kākanikad*, Schläfer, Verschlafener. *Tukil'* ist derjenige, der schlummert. Am Fastnachtsabend war die Spinnerin die *tukil'*. — L. Kettunen, Livisches Wb. (1938), 438.

6. Die *kākanika*-Mädchen hatten die schlummernden Mädchen (**tukist ~ *tukkijist neitsōd*, auch *tukil'd'*) und die Möwennasen (**kīr-nanad*) bei sich. Diese Möwennasen gingen die Wände entlang, die Schaben bzw. „Preußen“ sammelnd (*prūšidi kořfōs*). Die Schlummernden spannen und schlummerten, bis sie von der Bank herabfielen; dann war die Spindel zerbrochen, und der Altvater (**vana-tōt'i*) mußte Holz holen, um eine neue Spindel herzustellen — ja, ein Spinnrad gab es doch in der alten Zeit noch nicht. Dabei sangen die *kāka*-Mädchen ihre Lieder (L).

7. Am Fastnachtsabend haben wir solche Tradition („Mode“): wir Mädchen schmücken unsere weißen Kleider mit buntem Papier, legen goldene, silberne usw. Streifen und Kränze an. Am hübschsten, mit Schleier und Krone geziert, ist die Braut (*brūt'*); der Bräutigam (*brudgana*) ist in weißen Hosen, in weißer Jacke (auch der Bräutigam wird übrigens von einem verkleideten Mädchen dargestellt). Vor dem Eintreten singen sie hinter der Tür. Darauf gehen sie rings um das Zimmer, alle paarweise, und setzen sich dann an den Tisch zum Essen nieder. Die Frauen bringen und werfen der Braut ein Kind (*lāpš*) in den Schoß — man hat dafür eine große-große Puppe (*lel*) angefertigt. Jetzt schämt sich die Braut, sie springt vom Tisch auf und läuft weg, während andere *kākanikad*-Mädchen noch weitertanzen. Der Fastnachtstag ist geradezu der Mädchenabend, der Martinitag — der Burschenabend (Ii).

8. Am Fastnachtstag gehen unsere Mädchen herum und verkleiden sich, wie eine jede sich zu maskieren versteht: in alter Zeit haben sie Männeroberhemden angezogen, einen roten Bastgürtel (*nīri*) umgelegt, weiße Kleider angetan, und sind dann alle zusammen an einen Ort tanzen gegangen. Manche hat sich als Braut gekleidet, einen Kranz auf dem Kopf, und hat rote und grüne Papierstreifen ans weiße Kleid genäht. Hinter der Tür hat man entsprechende Lieder gesungen (Pz).

9. Ging man früher „Fastel treiben“ (*vastalovidi ajam*), dann wurde ein kleines Mädchen in Knabenkleider gekleidet und Däumling bzw. der „Daumensohn“ (**pēgal-puoga*) genannt. Vier Mädchen vertreten dann die Zugnetzzieher (**vada-vjedajid*), und jenes kleine (Mädchen) hielt sich an diese vier (Kr). Hier taucht u. E. noch die Reminiscenz an das bei den Russen übliche Bootsspiel (*lodočka*) auf (vgl. Nr. 3)¹⁵.

¹⁵) Vgl. O. Loorits, Der Heilige Georg in der russischen Volksüberlieferung Estlands (1955), 49 ff.

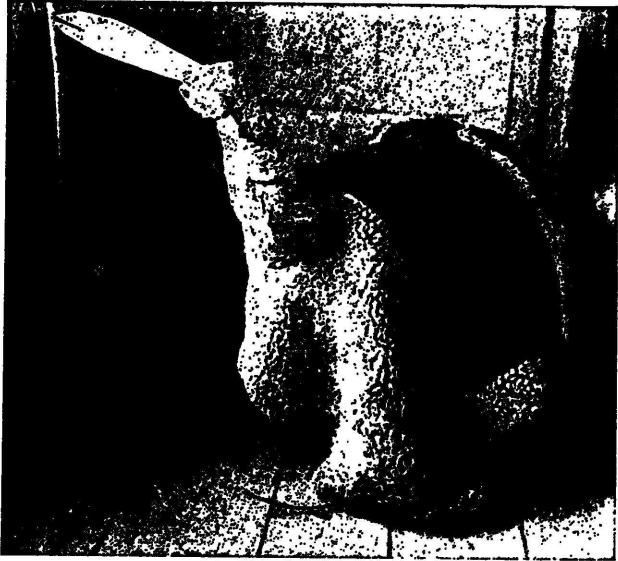


Abb. 1. Der „Kranich“ bei den Liven, dargestellt von Frau L. Lepste, Dorf Ire.
Photo F. Leinbock-Linnus 1927.



Abb. 2. Der „Kranich“ bei den Liven, dargestellt von J. Ziberg, Dorf Vaid.
Photo F. Leinbock-Linnus 1927.

10. Am Fastnachtsabend war es den Mädchen gestattet, das letzte Mal (vor den Fasten bzw. vor Ostern) zu tanzen. Man ging dazu in hübsch genähten Jaaken. An diesem Abend gingen auch die *kākanika*-Mädchen um, die sich geschmückt hatten, wie eine jede es verstand. Die eine unter ihnen war die Möwennase (**kīr-nana*): sie hatte eine lange Nase aus Kienspan in der Hand (ja, *kīr* bedeute einen großen, schrecklichen Vogel!). Mit dieser Nase fing sie sofort beim Eintreten an, gegen die Wand zu stechen und zu stoßen = die Schaben („Preußen“) zu sammeln. Der andere Teilnehmer war das spinnende Mädchen (**vėrbikšji-neišt*), die Spindel in der Hand, die Wergkunkel unter dem Arm. Sie kroch beim Eintreten auf die Ofenbank und fing an zu spinnen, wobei sie sofort zu schlummern begann und schließlich mit Gepolter von der Bank fiel. Andere (Mädchen) mußten dann gehen, um sie aufzuheben. Die übrigen *kākanikad* sangen und machten sonstigen Spaß (L, Lnb 634).

11. *Kākad*-Abend: drei Kannen Bier, ein Laib Brot — das ist der Anteil der *kākanikad*¹⁶), den sie in jeder Familie erhalten mußten. Teilnehmer: die „Ringnase“ (**kīr-nana*, vielleicht vom Aufzeichner mißdeutet) oder die Storchnase (**kurg-nana*) oder der Storch (*kurg*) und das spinnende Mädchen (**vėrbikšji-neišt*). Die Storchnase wurde so hergestellt: ein Stock wurde durch den Pelzärmel gezogen, daran wurde eine rotgefärbte Nase befestigt, aus Spänen angefertigt. Der Storch selbst war unter dem Pelz und pickte längs der Wand, den Ärmel wie einen Storchhals benutzend, fegte mit dem Schnabel und machte allerlei anderen Scherz (L, Lnb 671:1, 672:3).

12. Das „Sieb“ (*sō'ggōl*). Als Sieb tritt ein kleines Mädchen, seltener ein kleiner Knabe auf. Zuerst wird ein weißes Kopftuch genommen und (dem Kleinen) um den Bauch gebunden, mit dem Ende des Tuches auf dem Bauch, die Bindespitzen aber hinten am Rücken zusammengeknotet. Dieses Tuch bildet die „Manische“ oder den „Rachen“ (bzw. den Hals) des künftigen Unholds. Dann wird eine Männerjacke genommen und (dem Kind) über die Füße gestreift, so daß der Kragen ungefähr in Gürtelhöhe zu stehen kommt. Vorne wird die Jacke ordentlich zugeknöpft. Ist die Jacke allzu breit und könnte sie herunterfallen, so muß man noch Tücher darunter stecken. Die Ärmel werden voll Kleidungsstücke gestopft und in die Jackentaschen gesteckt. Dann wird ein Weiberrock verkehrt, das obere Ende nach unten, angezogen. Dann wird ein gewöhnliches Mehlsieb dem Geschmückten auf den Kopf gelegt und der untere Saum des aufgehobenen Weiberrockes wird um das Sieb am Scheitel wie eine Sacköffnung zusammengezogen und mit der Schnur rundherum festgebunden, so daß sich eine Troddel auf dem Scheitel bildet. Der Rock wird so gelegt, daß die Querpalte (dem Kinde) gerade aufs Gesicht paßt, so daß man sich hindurchschauend orientieren kann. Als Halsband wird ein Schal oder ein Handtuch vorgelunden, indem man es von hinten zwischen den Jackenkragen zieht und von vorne mit einem Knoten an der Brust versieht. Das Kind drinnen

¹⁶) Entnommen aus den Liedern, in welchen drei Kannen Bier und ein Laib Brot als „Possenreißer-Portion“ (**kākanikad-dal'a* od. *jagu*) bezeichnet werden, s. Loorits, VII 208/9 (224).

in diesem Unhold hält mit seinen Händen das Sieb richtig auf dem Kopf. Die Zuschauer aber haben den Eindruck, als ob vor ihnen ein Zwerg mit einem enorm großen Kopf und mit sehr kurzen Füßen stehe. Solch ein „Sieb“ wurde am Fastnachtsabend gemacht. Die Mädchen liefen in Scharen im Dorf herum von Hof zu Hof, solche „Siebe“ und andere Unholde bei sich, die tanzten und allerlei anderen Spaß machten (Ii, Lnb 753/4).

13. Wer am Fastnachtsabend spinnt oder ein Netz strickt, dem binden die *kākanikad* die Netzgabel zur Strafe auf dem Rücken fest (Ii).

14. Zum Fastnachtstag mußten die Frauen ihr Garn fertiggesponnen haben, ebenso die Männer ihre Netze fertig gestrickt. Wer an diesem Tage (nicht am Vorabend!) noch die Netzgabel im Zimmer hatte, den nahmen die Mädchen fest und banden ihm die Gabel auf den Rücken. Ebenso banden die Burschen das Spinnrad demjenigen Mädchen auf den Rücken, das sein Spinnen noch nicht abgeschlossen hatte (L, Lnb 936/7:4). Vgl. Lideks, LS 14 u. Haase, VBO 118.

15. Fastnacht (*vastālova*). Ein halber Schweinskopf wird am Antoniustag am Morgen gekocht, die andere Hälfte am Fastnachtsabend, dann sagen die Alten: das ist das letzte Fleisch. Der Abend des folgenden Tages ist der Aschenabend, dann werden die Kinder in die Badestube geschickt, Magen aufgeschnitten, Fleisch herausgenommen, Fische hineingelegt. Dann gehen die Fastnacht Feiernden (*vastālova ajājid*) durch das ganze Dorf von Hof zu Hof, immer paarweise, zwei und zwei sich anfassend, im Zimmer herum. Wenn sie irgendeine Mannsperson im Zimmer sehen, reißen sie sie nieder und zausen sie. Am Aschermittwoch (*tūgō-pāva*) werden Butten gekocht; nun muß man das Fleisch verbannen (*ulz ajāmist*), Fische herein bringen. — J. A. Sjögren, Livische Grammatik (1861), 368 (Vaid).

In den Faschingsliedern stellen wir sowohl bei den Liven (Loorits, VIL 199:216) als auch bei den Letten (vgl. z. B. Barons, LD Nr. 33460:5) eine klare deutsche Traditionsübernahme im Ruf der Sängerrinnen fest: **Singi, pringi vastalova, ē, vastalova!* d. h. „singe, springe“, Fastnachtsnarr, blau (und) rot (verkleidete) Fastnachtsnarren! Vgl. hierzu

Wohin läufst du, wohin läufst du Blauhose ?

Ich gehe am Morgen früh, die Burschen zu heben, bzw. zu wecken
(VIL 132:136 B).

Weiter singt man (ibid. 200/3:218) viel davon, wie die Possenreiskinder (**kākanika(d)-lapst*, lett. *ķeknieku bērniņi*, ostlivisch aber **vastalova-lapst*, dementsprechend auch lett. *vastlāv(ju) bērni(ņi)*), ihre Schuhe voll seichten und wie ihre Füße nun abfrieren. Lautlich wirkt dabei der Ruf liv. **kikkati-kākkati* wie eine Entlehnung aus dem lokalen Lettisch (s. § 8, vgl. VIL 205: **torlōram*). Neben Bier und Brot

(VIL 208/9: 224, vgl. oben Nr. 2, 11, 15) werden in den westlivischen Liedern folgende Speisen für die Umzügler hervorgehoben (VIL 209: 225, 1):

Fettkuchen, Fettkuchen (**raza-kakud*),
dieser ist der Possenreißer Kuckel (**kăkanika kukil'*);
trockene Bohnen, Erbsen,
die sind dabei.

Des Hahnes Kopf, der Henne Kopf und des Schweines Schinken —
das ist der Possenreißer Fleisch (**kăkanika voza*);
trockene Bohnen, Erbsen,
die sind dabei.

Dann, in alter Zeit, taten sie ja so. Dann war früh Abend. Die Sonne war noch ein großes Stück auf (stand noch hoch), als die Wirtin den Fastnachtskessel (**vastalova kat'va*) auf das Feuer stellen ließ, und dann sang man. — Looirts, VIL 209 (225:1).

In den ostlivischen Versen treffen wir wiederum (ibid. 209: 225, 2):

Piroggen, Piroggen (*pîrakôd*) —
die sind des Fastnachtskindes Kuchen (**vastalova kakud*),
ein Schweineschinken, ein Hahnenkopf, ein Hennenkopf —
des Fastnachtskindes Fleisch (**vastalova voza*).

3. Der soeben zitierte Text Nr. 15 führt uns zugleich in den Aschermittwoch oder „Aschentag“ (westliv. *tû'gô-păva*, ostliv. Plur. **tû'gôd-păva*) hinüber. Die Fastenzeit wurde noch bis 1940 traditionell damit eingeleitet, daß man vom Schweinefleisch zum Fischessen überging, wie es ja wohl schon in heidnischer Zeit der Fall gewesen war, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil die Fleischreserven gegen den Frühling verzehrt sind. Für die Liven ist bezeichnend, daß jetzt gerade die Steinbuttenbütte (**kômad-pit*) geöffnet wird; ja, man spricht sogar von der Aschermittwochsbutte (**tû'gô-păva-kôma*, V, Lnb 844: 6, *tû'gô-kôma* bei Kettunen LWb). Dem Weiberfest des vorigen Abends folgt nun der Burschenscherz am „Aschenabend“ (*tû'gôd-ô'dôn*), am Abend vor dem Aschermittwoch (s. § 1) primär wohl auf Kosten der Mädchen, sekundär aber auf die Kinder bezogen:

Das „Magenaufschneiden“ am Vorabend des Aschermittwochs

1. Am Aschentag wird die Buttenbütte geöffnet, das Schweinefleisch ist ja dann schon aufgegessen. Den Kindern log man vor, daß die Inselbewohner (*sărlist*) kommen würden, um die Mägen aufzuschlitzen, das Fleisch herauszunehmen und stattdessen Butten hineinzustecken (li).

2. Am Abend des Aschentages hat das alte Volk seine Kinder betrogen: waren die Kinder unartig, dann sagte man, daß die Insulaner (*sörlist*) über die See her kommen, die Badestube heizen, die Kinder in die Badestube jagen und ihnen die Bäuche aufschneiden würden, um die Butten hineinzustecken. Dann schrieten die Kinder schrecklich und fürchteten sich so sehr, daß niemand auszugehen wagte (Kr).

3. Der Aschtag ist in der ersten Fastenwoche am ersten Mittwoch, am Abend dieses Tages ißt man Butten. Dann kommen die Magenschneider (**ma'g-iedijid*), schneiden den Bauch auf, nehmen das Fleisch aus dem Magen heraus und legen Asche hinein (Kr).

4. Das Magenschneiden (**magud-iedömi*) geschah am Aschenabend. Dann wurde nämlich so herumgelaufen: man verkleidete (bzw. maskierte) sich ebenso wie die Martini- und Katharinenläufer (*märt'id un katrinid'*), das taten aber nur die Männer — diesmal war es keine Frauenangelegenheit. Dann wurde ein großes, langes, hölzernes Dolchmesser geschnitzt, zwei Fuß lang, und ein Gefäß wurde in die Hand genommen; der Dolch war rot gefärbt, ebenso das Gefäß von innen. Na, und dann wurde gefragt, wer Butten gegessen hat, — dessen Magen wurde nicht (auf)geschnitten. Wer aber noch nicht Butten gegessen hatte, dessen Bauch wurde aufgeschnitten. Im Ernst wurde ja wohl nicht geschnitten, sondern man erschreckte nur mit dem Dolch die Frauen und hielt ein Gefäß drunter, damit das Blut hineinfließe. Diese Bauchaufschneider wurden auch gespeist, ihnen wurden Erbsen, Bohnen und Brot angeboten (Sr).

5. Am Aschenabend kommen drei Burschen: der eine hat einen Topf in der Hand, der andere ein rotes hölzernes Dolchmesser, der dritte einen Aschensack; sie werden Magenschneider (**magud-iedijist*) genannt. Sie kommen ins Zimmer, ziehen die Mädchen auf die Bank herunter und zerschneiden ihnen die Bäuche mit dem hölzernen Dolchmesser. Dann nehmen sie ihnen das Fleisch aus den Mägen heraus und legen die Butten hinein, dann näht ein Bursche den Magen zu, der andere schüttet etwas Asche darauf, der dritte gießt Arznei, bzw. „Kraut“ (*ājna*) aus der Flasche. Dann wird das Mädchen freigelassen, und der Magen des nächsten Mädchens kommt an die Reihe (Kr < V).

6. Am Aschenabend haben sich die Burschen 'an die Mädchen herangemacht, um ihre Mägen zu schneiden, haben manchmal den Harntopf mitgenommen und auch damit den Magen des Mädchens begossen. Deshalb haben sich die Mädchen an diesem Abend in Verstecke geflüchtet (Pr).

Die analoge Burschenbelustigung gleich nach dem Weiberfest weist darauf hin, daß diese Tradition bei den Liven fest verwurzelt ist. Die Faschingszeit selbst kann man dabei vielleicht auch durch eine sekundäre Übertragung erklären (s. § 10).

4. Kommen wir nun zum lettischen Brauchtum, so geraten wir vor allem auf eine kulturgeschichtlich charakteristische Parallele: auch bei den Letten wird Fasching lokal u. a. als Fischerfest gefeiert, und zwar bei den sog. eigentlichen Kurländern (d. h. in West-Kurland, ohne Semgallen), zu welchen ja auch die Liven gehören. — Nach Kr. Barons, *Latvju Dainas* (abgekürzt LD) IV (2. Aufl. 1922), 411f. gab es bei den kurländischen Strandletten von Ragaciems bis Dubulti noch um 1897 ein Fest der Fischerei (*zvejas svētki*), zu welchem sich die Fischer am Fastnachtsabend nach den Fanggruppen bzw. Netzgenossenschaften (*vadus draudze*) sammelten. Zwei befreundete Genossenschaften feierten ihr Fest auch wechselseitig: am Dienstagabend, die ganze Nacht hindurch, zuerst bei der einen Gruppe, und dann am Mittwochabend weiter bei der anderen. Das Fest wurde vom „Steuermann“ (*stūrmanis*) der Genossenschaft veranstaltet, der so wohlhabend sein mußte, daß er den Branntwein, das Bier und die nötigen Speisen auf seine Kosten anschaffen bzw. bereiten konnte. Dafür wurden ihm beim Fang im Frühjahr mehr Fische zugeteilt, oder er wurde mit dem sog. Fastnachtsunkostengeld (*vastlāvju tēriņu nauda*) entschädigt¹⁷). Das Fest wurde beim Steuermann gefeiert. Alle Fangteilnehmer kamen mit ihren Familien zum Abendessen. Die Fangteilnehmer selbst saßen an einem Ende des Tisches oder gar an einem besonderen Tisch. Der Steuermann selbst leitete den Gesang ein, nach den ersten Worten des Liedes von allen übrigen begleitet. So mußte jeder Fangteilnehmer der Reihe nach ein Lied vortragen, weiter auch ihre Frauen u. a.; manche erzählten dabei auch Märchen. Wer kein passendes Lied kannte oder ein schon vorgetragenes Lied von neuem begann, mußte zur Strafe einen halben Stof Schnaps kaufen, während ein anderer an seiner Stelle das Lied aufnahm. So sang die ganze Reihe mehrere Male hindurch. In mancher Fanggenossenschaft bot man dem Vorsänger eine Kanne Bier nach der Beendigung des Liedes, in anderen Genossenschaften wiederum ließ man die Bierkanne im Kreise herumgehen. Zwischen dem Gesang machte man allerlei Spaß und Scherz. Im Gespräch aber vermied man solche Wörter, die Unglück für die Fischerei bedeuten, wie z. B. Bär, Hase, Katze, Kuckuck. Wer diese Tabu-Wörter aussprach, aus dem wurden Bär, Hase usw. auf die Weise

¹⁷) Vgl. bei den Esten den „Abend des Thor-Verzehrens“ (*tooru teeramise õhtu*) bei Loorits, GEV II 38.

wieder „herausgetrieben“ (*izdzīt*), daß der Schuldige auf ein Bierfaß gesetzt und von den übrigen ausgehilt, d. h. verprügelt wurde¹⁸). Außerdem mußte der Schuldige noch einen halben Stof Schnaps kaufen. Wer beim Fang Tabu-Wörter aussprach, wurde sofort aus der Netzgenossenschaft fortgejagt.

Nachdem man dann genug gesungen hatte, brachte man einen Musikanten zum Tanz, oder, noch gewöhnlicher, man ging selbst in den Krug tanzen. Etwa fünf, sechs Burschen bestellten beim Musikanten einen Tanz und bezahlten ihm dafür, jeder von ihnen tanzte mit allen Mädchen der Reihe nach; dann wurde ein anderer Tanz von einer anderen Burschengruppe bestellt, bis zum Morgenlicht. Manche setzten das Fest noch am Donnerstag fort. Weiter führt Barons eine Reihe entsprechender Lieder an (Nr. 30909—30947, S. 412/6), die z. T. auch am livischen Strand bekannt sind (s. lettische Varianten in meinen „Volksliedern der Liven“ 199 ff.).

5. Die Letten und Esten bezeichnen den Fastnachtstag merkwürdigerweise parallel mit zwei grundverschiedenen Ausdrücken: einerseits hat man das mnd. Lehnwort übernommen (lett. *vast(a)lāvji*, estn. *vastel:vasla*), andererseits aber eine Lehnübersetzung gebildet, „(Fleischab)werfung“, und zwar lett. *metenis*, nach dem Wörterbuch von Mühlenbach-Endzelin (unten ME zitiert) auch *metenīca*, *metiens*, gewöhnlich im Pl. *metēni* (*metēni*, *metieni*), bzw. *mies-metis*, *-mesis*, Pl. *-meši*. Nach P. Šmits a. a. O. 93 ist das keine Lehnübersetzung aus *carnevale*, sondern eher bereits aus dem älteren russischen *mjasopust*. Eine indirekte Bestätigung dafür bietet die analoge südestnische Bez. *liha-(h)eide*¹⁹), auch „Wegwerfen des Fleisches“ (vgl. *laskiainen* bei

¹⁸) Vgl. Loorits, GEV I 245, II 210/1, 273 u. H. Henningsen in Handels- og Sofartsmuseets Årbog 1956, 89/132.

¹⁹) H. Tampere in *Õpetatud Eesti Seltsi Kirjad I* (1932), 117/9: in West-Estland hat die Bez. für Fastnacht *liha-(h)eide* („Wegwerfen des Fleisches“) die volksetymologische Deutung „Tag der Fleischmütter“ bekommen; diese Fleischmutter ist z. T. nur die Personifikation dieses Tages, z. T. werden aber auch die Frauen, die zur Fastnacht ihre Nachbarn besuchen, Fleischmütter genannt; in Mikli hat sie die Bed. eines gewissen Hausgeistes erhalten und ist weiter mit anderen Motiven zusammengeschmolzen (vgl. *Frau Faste* in Deutschland, *Befana* in Italien, *Sofa* in Rußland usw.). Sonst über die estnische Fastnacht s. E. Päss in *Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat* (unten ERMÄr) VI (1931), 5/40.

den Finnen), während im Nordestnischen *vastla-päev* dominiert. Auch bei den Letten stoßen wir auf die volksetymologische Deutung des unklaren, verblaßten Ausdrucks (vgl. § 1): nach ME „werfe“ die *Laima* ihre Gaben am Fastnachtstag od. -abend von sich ab, wodurch der Name „(Ab)werfung“ (*metenis*) entstanden sei; ja, *metiens* od. *Laimas metiens metepu vakarā* bedeutet sprichwörtlich 'die Gabe der Laima am Fastnachtsabend'. Weiter zitiere ich nach ME noch folgende Quellen²⁰⁾, die mir z. Z. unzugänglich sind: zur Fastnacht muß man Brot und Fleisch auf den Boden im Zimmer legen und den Hund vorbeiführen; nimmt der Hund zuerst das Brot, dann kommt ein gutes Jahr, nimmt er aber das Fleisch, dann ein schlechtes Jahr (Etn. II 35); *miesmesis* heißt auch der Sonntag sieben Wochen vor Ostern, womit die Fastenzeit (*gavēnis, gavēni*, ein russ. Lehnwort) beginnt (JKr. VI 40). In der lettischen wie auch in der estnischen Volksüberlieferung (besonders in den Volksliedern) widmet man am Fastnachtstag viel Aufmerksamkeit u. a. auch dem Flachs, indem man gute Vegetation durch Rodeln mit Schlitten, verbunden mit Singen von Zauberversen, hervorrufen will²¹⁾. Für uns ist aber viel wichtiger die Feststellung einer allgemeinen Belustigung bzw. eines Mummenschanzes auch bei den Letten, nach ME: am Fastnachtsabend müsse man sich recht gut austoben; die Burschen, Mädchen, Männer und Frauen sollen sich so spukhaft verkleiden, daß man sie nicht erkennt; dann geht man in sein eigenes oder ins Nachbarhaus hinein und macht verschiedene Possen (Etn. II 25, vgl. LP VII 295/7). Auch einen Kinderscherz bzw. ein Erschrecken der Kinder zum Spaß registriert ME: zur Fastnacht beschäftigten sich die Hausfrauen schon seit dem frühen Morgen mit Pirogenbacken; den Kindern gab man einen Sack und rief ihnen zu, sie mögen in die Riege kommen, um den [personifizierten bzw. konkretisierten] Fasching, bzw. die

²⁰⁾ Die Abkürzungen der lett. Serien: Etn. = Etnografiskas Ziņas par latviešiem, „Dienas Lapas“ pielikums I—IV (1891—1894); JKr. = Jelgavas Latviešu Biedrības Rakstniecības Nodaļas Rakstu Krājums I—VI (1890—1901); LP = A. Lerchis-Puškaitis, Latviešu tautas teikas un pasakas I—VII (1891 bis 1903); Mag. = Magazin, hrg. von der Lettisch-Literarischen Gesellschaft I—XX (1828—1911); RKr. = Rakstu krājums, izdots no Rīgas Latviešu biedrības zinātniskās komisijas I—XVII (1876—1914).

²¹⁾ E. Päss, *Eesti liulaul* (1933); E. Enäjärvi-Haavio, *The Finnish Shrovetide* (FFC 146, 1954); über das russische Schlittenkarussell s. Niva 1912: 4, 65 u. 79f.; weitere Bibliographie s. unten bei Balys.

„Abwerfung“ auszutreiben (*meteņa dzīt*); dann begoß der Treiber die den Sack haltenden Kinder von oben mit Wasser. Weiter darüber s. § 6: 5, 6.

6. Neben den allgemeineren Ausdrücken *miesmetis*, *metenis* und *vast(a)lāvji* kennt man aber im eigentlichen Kurland, und zwar gerade an der Westküste, noch eine dritte, lokale und sonderbare Bezeichnung, worüber wir bei ME folgendes erfahren: *ķekata* ~ *ķēkata* 'ein Haufe, eine Menge sich aneinander reihender Menschen' (JKr. V 5), 'der Fastnachtsnarr, Narrenpossen'; *ķēkatās* ~ *ķekātās iet, lēkt, skriet* 'Fastnacht laufen'; *ķekatas* (Pl.) sind des Hauses gute Geister, die besonders der Hausfrau helfen (Etn. III 141). J. A. Janson, Die lettischen Maskenumzüge (1933, unten LM), 35f. hält die „Kekaten“ (*ķekatas*, *ķekuti*, *ķekatnieki*, Sing. *ķekata* u. *ķekats*) auch für seelenkultische Maskenläufer und bringt neue Belege für den dämonenartigen (s. unten § 13) Ursprung der Kekaten in Kurland: in Uguņciems sind *māj-ķekatas* bekannt; diese „Hauskekaten“ sind Hausgeister, die auf dem Söller des Hauses oder auch in Badestuben und Scheunen an dunklen Stellen wohnen; sie sehen wie Popanze aus; man darf sie nicht stören, sonst rächen sie sich; früher wurden sie das ganze Jahr hindurch mit Nahrung versorgt. In Īle (Ihlen) kennt man *maikatas*, verkürzt aus **māj-ķekatas*; sie wohnen im Hause, in dessen dunklen Ecken, gewöhnlich auch im Keller; mit ihnen schreckt man Kinder, wenn sie nicht gehorchen wollen. Sogar einen gewissen Tag nennt man *ķekatas* oder *aitu diena*, d. h. „Schafstag“, den Tag selbst aber fixiert man verschieden: den 25. November (Etn. II 126), die Fastnacht (nach Ullmanns Wb), Weihnacht (in Ekau = Iecava) oder Neujahr (in O.-Bārtau = Bārta). Der Fastnachtsnarr heißt bei ME *ķekatnieks*, und weiter folgen verbale Bildungen *ķekatuot* 'Fastnacht laufen' und *ķekāt* 'Narrenpossen treiben', refl. *ķekāties*, *ķēkaties*, *ķektuoties* = *ķekātās iet*, aber auch in der Bedeutung 'charmieren, den Hof machen', vielleicht auch vom deutschen „Geck“ beeinflußt (vgl. bei den Esten *kekķ*, *kekjas*, *kehkadivei*, *kehken-pūks*, verbal *kehklema*, *kekslema* usw.). Nach Barons, LD V 165 vermerkt ME u. a., daß die maskierten Possenreißer neben *ķekatas* auch *čigāni* 'Zigeuner' oder *budēļi* heißen; für letzteres Wort gibt Janson, LM 31 als Variationen noch *būzaļi*, *buzuļi* u. *bubuļi* an; *bubulis* u. *budēlis* ~ *budulis* bedeuten außerdem einen Popanz, mit dem man Vögel und Kinder scheucht. Bei ME finden wir: *bubēlis*,

bubelis, bubis, bubulis 'Popanz, Schreckwort für unartige Kinder', *būzis, buzis, būzēlis, buzulis, bužs* 'Popanz, Knecht Ruprecht', *budēlis, budelis, budēklis* 'Büttel, Scharfrichter, einer, der zur Faschingszeit (*pa budējiem*) mit Ruten in Verkleidung umhergeht' (*budējuos iet*, RKr VI 32f.); 'ein Popanz, Schreckwort für Kinder' (nebst lit. *budelis* aus mnd. *boddel*); vgl. hierzu liv. *budiļ'* § 2.

Von den älteren Angaben über die kurländischen *ķekatas* ist die wichtigste diejenige von M. Springis (Etn. III, 1893, 141 > LP VII: 1, 1903, 295), die ich hier nach Līdeks, *Latviešu svētki* (1940, unten LS), 28/9 folgen lasse:

Die *ķekatas* sind des Hauses gute Geister, die besonders den Hausfrauen behilflich sind. Früher hat man dieses Fest ganz allgemein zu Ehren der *ķekatas* gefeiert; jetzt gehen („springen“) als *ķekatas* nur selten Weiber (*sievietes*) umher. Das *ķ.*-Fest beginnt am Vorabend des Aschermittwochs. Dann pflegen die Nachbarn auf lustige Gastereien zueinander zu gehen. Am Aschermittwoch, gleich am Morgen, zieren die Weiber, die Possen treiben wollen, ihren Kopf mit auf verschiedene Weise ausgeschnippten Papieren (bzw. Troddeln), so daß man das Gesicht beinahe gar nicht sehen kann. Dann nimmt man eine geputzte Tanne, menschengroß, mit dichtem Wipfel; an die Tannenäste hängt man verschiedenen Schmuck, Schellen, Kringel; an manche Tanne hat man noch eine kleine flache Flasche Branntwein gehängt. So fahren nun die Possenreißerinnen (*ķekātās lēcējas*) von Haus zu Haus, bis sie schließlich in ein Haus kommen, wohin sie schon früher eingeladen worden sind und wo sie nun länger verbleiben. In jedem Hause singt man beim Eingang die *ķ.*-Lieder, schlägt mit dem Stammende der Tanne auf den Fußboden und tanzt nach dem Takt der Lieder. Damit die Hausfrau, die die *ķekatas* aufsuchen, sich nicht viel mit der Bewirtung bemühe, beeilen sich diese schon zu singen: „Die *ķekatas* springen doch nicht des Fleisches wegen, (sondern) des Flachses (und) der weißen Schafe wegen.“ Und dann beginnt man über den Possenreißer-Vater (*ķekatu tēvs*) zu singen, der kupferne Hosen hat, und über die Possenreißer-Mutter (*ķekatu māte*), die einen kupfernen Rock hat. Ferner wird erzählt, daß die *ķekatas* (ihr) Rößlein im Zimmer tänzeln lassen, daß sie mit einer ganzen Fuhre von verschiedenem Hab und Gut (*manta*) angefahren wären, daß sie im Stall viele bunte Kühe gefangen hätten. Den Hausknechten und Mägden wurde nahegelegt, daß es ihnen nicht zu schlafen zieme, sondern daß man die *ķekatas* mit Ehrerbietung erwarten müsse: so wird ja das Glück selbst da sein. Als *ķekatas* laufen auch Männer umher, aber unmaskiert (*nemaskuojūšies*). Das *ķ.*-Fest ist eigentlich ein Fest der Weiber, der Hausfrauen.

Eine noch exaktere Schilderung findet sich bei K. Pētersons, in welcher wir wieder auf eine klare, wenn auch etwas mehr verblaßte Reminiszenz der einstigen Weiberfastnacht im Kreis Ventspils (= Windau), unweit der livischen Dörfer, stoßen:

Maskenzüge veranstalten (*ķķkatās iet* od. *tēkt*)²²).

1. Zu Fastnacht gehen Frauen und Mädchen, mit bunten Tüchern bedeckt, im Gänsemarsch singend von Haus zu Haus; dabei werden sie von einem Alten (*vecis*), der einen Bettelsack trägt, begleitet (Pasierkstu ciems, 10 km von Ventspils, 1903).

2. In der siebenten Woche vor Ostern nennt man den Abend von Dienstag auf Mittwoch Verkleidungsabend (*budēļu vakars*)²³. Die Hausfrau kocht Gerstengrütze mit Fleisch, womit sie Familie und Gesinde bewirtet. Auch der Herdhaken bekommt sein Teil, indem man ihn mit dicker Grütze bestreicht²⁴. An diesem Abend geht man verkleidet Possen treiben (*iet budēļuos*): man zieht den Pelz mit der Kehrseite nach außen an, setzt sich einen geschmückten Strohhut auf, und in einer Schaar geht man von einem Nachbarn zum anderen. Die Verkleideten bzw. Umzügler (*budēļi*) halten in einer Hand einen Knüppel, in der anderen eine Birkenrute. Kaum sind sie ins Haus getreten, so fangen sie an, auf verschiedene Art zu springen, zu tanzen, Albernheiten zu machen, zu brüllen, mit Schlittenschollen zu läuten und die Lieder der Umzügler (*budēļu dziesmas*) zu singen. Am darauf folgenden Morgen, d. h. am Aschermittwochmorgen erscheint der Umzügler vor Sonnenaufgang im Haus und schlägt mit einem Sack Asche, indem er tanzt, an die Decke, wo die Aschenflecke noch lange sichtbar bleiben (Blidiene, 1897).

3. Am Ausgang der Fastnacht „sprangen“ Männer und Burschen, Frauen und Jungfern als Verkleidete (*ķķkatās lēca*). Der Tag darauf, der Aschermittwoch bzw. der „Aschentag“ (*peļņu diena*) ist ein teurer Tag (*dārgu diena*), d. h. ein Festtag²⁴, aber dann „lebte“ (*dzīvoja*), d. h. arbeitete man auch²⁵; dann pflegte man die Wäsche zu waschen, weil sie dann weiß (bzw. rein) wurde. Die Verkleideten bzw. Umzügler (*ķķkatnieki*) sangen an Tor, im Hof, an der Haustür, im Hordzimmer und in der Kammer (Staldzenes ciems, 7 km von Ventspils, 1905).

²²) Diese Übersetzung stammt von der bekannten lettischen Schriftstellerin Zenta Mauriņa, die auch selbst in Kurland geboren ist und sich gut der verkleideten Maskenzüge (bzw. Pelze mit der Kehrseite nach außen und mit Kohle beschmierten Gesichter) erinnert.

²³) Vgl. Loorits, GEV II 52ff.

²⁴) In den Volksliedern parallel „reiche“ u. „teuro“ Weihnachtsfeste (*bagāti ~ dārgi ziemas svētki*, z. B. Barons, LD V Nr. 33375). Auch in den sotukesischen Volksliedern kommt der Parallelismus *kallis aig ~ pūlā pāiv* vor, bedingt durch die russischen Vorbilder *prazdnoje vremja, nedeli denš, svjatoj denš*, während *helde aig ~ pāiv* 'Weihnachten' schon direkt auf weißruss. *šėedry ~ šėedrovki* zurückgeht, s. E. Karskij, Geschichte der weißrussischen Volksdichtung und Literatur (1926), 20 u. A. Veselovskij, Rumynskija, slavjanskija i grečeskija koljady (1883, unten K. aus Sbornik Otd. r. jaz. i slov. XXXII: 4, 97—291), 111.

²⁵) Vgl. bei den Liven *je'ļō* 'leben > arbeiten'.

4. Die Weiber wickeln Flachs um einen Wacholderzweig und springen im Zimmer umher, singend und den Wacholder schwingend (Dorupes Sniberģi, 1905).

5. Am Dienstag abend „treibt man die Füßchen in die Erde“ (*dzeņ kōjīņas zemē*), d. h. es geschieht das sog. Abwerfen der (Schweine)füßchen: die (Haus)frau steigt auf den Dachboden, die Kinder halten unten bei der Luke einen Sack auf, die (Haus)frau wirft einen Schweinefuß (in den Sack) hinein und begießt die Kinder ein wenig mit Wasser. Die Kinder laufen fort. Man ruft sie zurück, damit sie noch den Sack halten kämen, denn die Verkleideten (*ķekatas*, in den Liedern auch Deminutiv *ķekatiņas*) würden nicht mehr hineinpissen. Sind die Kinder zurückgekehrt, wirft die (Haus)frau zwei (Schweine)füße in den Sack und gießt (den Kindern) schon einen halben Eimer Wasser drauf. Beim dritten Mal werden in den Sack alle (Schweine)füße geworfen, die man kochen will, und den Kindern werden (diesesmal) ein paar Eimer Wasser aufgegossen²⁶). Die Füßchen kocht man und gibt allen zu essen. Die Verkleideten sind jetzt „abgejagt“ (*nuodzītas*). Am Mittwoch morgen geht bzw. „springt“ man wieder Possen treiben (*lec ķekātās*). Man geht in solche Häuser randalieren (*izķekātāties*), wo man eingeladen ist. In der Hand hält man einen geschmückten Nadelbaumzweig, an dessen Spitze eine Schnapsflasche, allerhand Zuckerwerk und ein Kringel gebunden sind (Nicas Loceniki, 1904). Vgl. § 5.

6. Man geht auf den Dachboden, um die „Fleisch(ab)werfung“ (*miesmetis* als Personifikation des Fastnachtstages) hinunterzujagen (*zemē dzīt*). Den Kindern gibt man einen Sack, unten bei der Luke zu halten, damit die Fleischabwerfung hineinspringe. Die Kleinen, die neugierig nach oben schauen und lauschen, wie die Großen (bzw. Erwachsenen) die Fleischabwerfung vollziehen („auf die Erde treiben“), werden mit Wasser begossen. Man erklärt ihnen, die Fleischabwerfung pisse. Die Treiber (*dzinēji*) stecken in den Sack einen Hund oder eine Katze, die gedrückt wird, damit sie schreie. Den Kindern sagt man dann, die Fleischabwerfung schreie. Das Fleisch wird gekocht, und man gibt es der ganzen Hausgemeinde zu essen (Pėrkone, 1905).

Es folgen die entsprechenden Lieder (S. 15/20), wie z. B.:

7. Fleisch(ab)werfung (*miesmeti*), du schwarzäugige²⁷,
 wo hast du das Fleisch gelassen?
 — In der Klete, auf dem Fach,
 ein Kreuz²⁸ darüber (Pėrkone, S. 15) usw.

²⁶ Weiter über das sog. Fastnachtsjagen (*Meteni dzīt*, s. § 5), bzw. das Begießen beim „Jagen des Teufels“ s. Janson, LM 100 u. 94. Auch die Esten kennen das Begießen der Kinder und nennen es „die Fastnacht in den Sack treiben“ (*vastelti kotti ajama*), s. E. Päss a. a. O. 28; vgl. M. J. Eisen, Eesti Mütoloogia II (1920), 144 (in Verbindung mit Lucia). . . .

²⁷ Vgl. den „Schwarzäugigen“ (*karagėz*) bei Veselovskij, K 145.

²⁸ Des näheren über das Kreuzeszeichen s. M. J. Eisen in ERMAr II (1926), 85/102.

8. Bitte, liebe Mutter,
laß die Kinder hinein:
den Possenreißer-Kindern (*ķķkatu bērni*)²⁹
frieren die Füße (Pasierkstu ciems, S. 16).

9. Schließen die Possenreißer das Singen ihrer Lieder auf dem Lehm Boden ab, dann steigen die Mädchen und andere vom Hausgesinde auf die Bank oder strecken sich im Bett liegend. Die Possenreißer-Mutter (*ķķkatu māte*), die Vorsängerin der Lieder (*dziemu saucēja*, s. § 12), geht alle messen (*mērīt*). In einer Hand hat sie eine Spindel (das „Hölzchen“), aus welcher sie mit der anderen Hand einen langen Faden zieht, die Weber(innen) und alle anderen Hausleute messend (Pasierkstu ciems, S. 18).

10. Der Quirl der Liedervorsängerin ist mit Hede oder Flachs unwickelt. Sie rollt einen langen Faden zusammen und geht die Hausfrau, den Hausvater u. a. Hausleute messen, die stehen oder schlafen (bzw. liegen). Beim Messen singt sie:

Die Possenreißer(innen) (*ķķkat's*) maßen
ziemlich langes Hemd —
fürs nächste Jahr
ziemlich langen Flachs!
Möge der liebe Gott
deinen Schafstall beschenken, d. h. gedeihen lassen,
deinen Schafstall,
dein Flachsfield!

Sind alle so gemessen und besungen, dann gab die Hausfrau der Vorsängerin ein Bündel Wolle als Spende oder etwas anderes und bewirtete die Possenreißer(innen) mit Bohnen (Staldzene, S. 18).

11. Die Hausfrau gibt dem Possenreißer-Alten (*ķķkatu vecis*), der ein Säcklein bei sich hatte, noch Weißbrot (Pasierkstu c., S. 18).

12. Beim Fortgehen wurde gesungen:

Springt, Possenreißer (*ķķkat's*)³⁰, wohin ihr (auch) springt,
springt (doch) in den Kohlgarten,
damit nicht die winzigen Nesseln wachsen mögen,
(sondern) weißer Kohl (Staldzene, S. 19).

13. Wenn die Possenreißer mit dem Fortgehen zögern, besingen die Hausleute sie so:

Fort, fort, ungeladene Gäste,
laßt uns uns selbst hier hin- und herdrehen, d. h. sich belustigen
(Staldzene, S. 19).

²⁹) Auch *ķķkatas draudze*, Dem. *draudzīte* („Gemeinde“) u. *ķķkatas vakars* („Abend“) habe man gesungen. Vgl. Loorits, VIL 202.

³⁰) In Bliedene *ķikata*, Sing.

14. Beim Fortgehen haben die Possenreißer-Kinder (*ķķkatu bērni*) auf dem Hof so gesungen:

Ich hüpfе in den Pferdestall, *ķķkatō, ķķkatō!*
Gott wird braune Fohlen geben, *ķķkatō, ķķkatō!*

(Ebenso in den Kuh-, Schaf-, Böcke-, Schweine- und Gänsestall. Aus Staldzene, S. 19).

Filologu Biedribas Raksti II (1922), 15/20.

Auch K. Lielozols hat die *ķķkatas* in Nica geschildert (RKr 19, 1929). Leider ist dieser Aufsatz für mich z. Z. unzugänglich, wie auch derjenige in *Liepājas pastnieks* Nr. 33, 1877. An Stelle dieser möchte ich einige etwas verworrene Angaben aus zweiter Hand anführen:

Als *ķķkatas* oder *buduļi* geht man zu verschiedener Zeit umher. In Skulte und Sece geht man zu Martini als „Martini-Alte“ (*Mārtiņu veci ~ vecīši*, s. § 8) umher, anderswo zu Weihnachten oder am Aschermittwoch. — In Koknese ging man als Rutenschläger (*skutelnieki*) umher, indem man sich auf verschiedene Weise verkleidete und das Gesicht beschmierte (s. 36).

Anstatt des *budēvis* steht auch der liebe Gott (*dieviņš*): *atatā*, die lieben Götter kamen schleichend ums Haus des Vaters, um das Zimmer (ein Volkslied nach E. Brastiņš, S. 37). Vgl. hierzu § 10.

M. Bruņenieks in *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts* (unten IMMr), 1931: 1, 35/41. Weitere Angaben s. Līdeks, LS 16ff. Unzugänglich für mich sind *Latviešu Avīzes* Nr. 10, 1874; *Mājas Viesis* Nr. 3, 1874 u. Nr. 11, 1890; J. Ozols, *Budēji* (1928); K. Bregžis, *Budēju laikā* (*Dievturu Vēstnesis* Nr. 4, 1928); Brūvers, *Kas ir Budēji* (*Pedējā Brīdi* Nr. 293, 1929).

Augenscheinlich haben verschiedene Einflüsse die alte Weiberfest-Tradition überschichtet und etwas verdunkelt, die Masken und die Verkleidung als Belustigung haben sich allerdings als feste Bestandteile der Tradition gut behauptet. Der Herdhaken (Nr. 1) erinnert wiederum an eine Frauenfunktion, ebenso die Schweinefüße (Nr. 5, 6). Weiter kann man das Messen bei den Letten (Nr. 9, 10) und das Magenschneiden bei den Liven (§ 3) als parallele Sonderentwicklung erklären (s. § 9). Über die Züge des Totenkults s. § 13.

7. Eine neue Perspektive eröffnet uns die Volksüberlieferung aus dem kurländischen Bezirk Alsunga (= Alschwangen, kulturgeschichtlich auch *Suitu novads* genannt)³¹: hier treffen wir dieselben Maskenumzüge zu einer anderen Zeit, nämlich zu Weihnachten:

³¹) Über die lokale katholische Tradition dortselbst s. Loorits in *Arv* 6 (1950), 103/6.

Die Weihnachtsmasken

Bei den sog. Suiten war es Sitte, zu Weihnachten (von Weihnachten bis Neujahr) Possen zu treiben (*iet ķķkatās*). In früheren Zeiten ging man nur zu Weihnacht Possen treiben. Das tat man an den Abenden. Im allgemeinen hielt man es nicht für anständig, zu Weihnachten ohne Einladung in ein anderes Haus zu gehen, und oft scheute man sich, dies zu tun, um dagegen in solchen Häusern umherzugehen, wo es den Umzüglern bzw. Possenreißern (*ķķkatnieki*) gestattet war. Jedenfalls mußte man die Possenreißer aufnehmen und bewirten. Die Possenreißer oder die Possenreißer-Kinder (*ķķkatu bērni*), wie sie damals genannt wurden, mußten sich maskieren.. Man verkleidete sich als Bär (*lācis*), Ziegenbock (*āzis*), Pferd (*zirgs*), Kranich (*dzērve*), Storch (*starks*) oder als irgendein anderes Tier (*dziwnieks*)³². Die Possenreißer-Kinder, die keine Tiere darstellten, maskierten sich trotzdem, damit man sie nicht erkenne. Oft verkleidete man sich bloß als Zigeuner (vgl. § 5 u. 8). Man nahm auch die Kantel (*kuokles*, Pl.) mit, später die Ziehharmonika und Geige. Schon vor Weihnachten wurde alles Notwendige für die Possenreißer, d. h. die maskierten Umzügler bereitet. Aus Baumstämmen stellte man Kopf und Hals des Possenreißer-Pferdes (*ķķkatu zirgs*) dar. Aus zwei Stangen machte man das Rückgrat, das bedeckte man mit einem Leinentuch, — und das „Pferd“ war fertig. Unter dem Tuch befanden sich zwei Menschen, die das Pferd in der gewünschten Richtung führten und unter dem Tuch natürlich unsichtbar waren. Der dritte Mensch jagte das Pferd mit einem Lenkseil — dieser war der Besitzer des Pferdes. Am Possenreißer-Pferd waren auch ein Schwanz und eine Mähne, vom echten Pferd genommen, angebracht. Ebenso leicht war es auch, eine Imitation des Kranichs anzufertigen. Nachdem die Possenreißer bzw. die Maskierten auf einen fremden Hof gegangen sind, geht einer von ihnen ins Zimmer hinein und begehrt, mit der Hausfrau oder mit dem Hausvater zu reden. Der Hereingekommene bittet um ein Nachtlager, er sei ermüdet. Dann sagt er, er habe auch ein Pferd, welches ebenso ermattet sei, und bittet, ob man das Pferd nicht im Stall aufnehmen könne. Schließlich sagt der Hereingekommene, daß sein Pferd hübsch tänzele und bittet den Hausherrn um Erlaubnis, das Pferd ins Zimmer zu führen: dann würden alle zu sehen bekommen, wie gut sein Tier zu tanzen verstehe. Der Hausherr kratzt sich mißtrauisch den Kopf und fragt, er möge seinen Paß vorzeigen, man müsse sich überzeugen, daß der Fremde kein Betrüger oder Dieb sei. Der Hereingekommene zieht dann irgendein Papier aus der Tasche heraus und bietet es dem Hauswirt. Der Hauswirt liest es und bekennt nach dem Durchlesen, daß der Hereingekommene kein Schelm ist. Die Erlaubnis, das Pferd hereinzuführen, wird gegeben. Beim Hereinführen des Pferdes ins Zimmer entsteht ein Gepolter: das Pferd schnaubt, schlägt aus und will nicht in den Raum hereinkommen. Die Kinder schreien zu Anfang, beruhigen sich aber bald. Endlich fügt sich das Possenreißer-Pferd jedoch dem Willen seines Wirtes (= Herrn) und kommt ins

³²) Offenbar eine Lehnprägung nach dem russ. *животное*, ebenso wie *jelai* bei den Liven, *elajas*, *elukas* bei den Esten usw., s. Loorits, GEV III 319, 411.

Zimmer herein (der Wirt führt es am Zügel). Jetzt fängt das Tier an, allerlei Tricks zu zeigen: es schlägt aus, wiehert, springt mit den Hinterfüßen auf, rennt im Zimmer umher. Ist ein kleiner Knabe anwesend, so hebt man ihn dem Pferde auf den Rücken. Nicht immer sind die kleinen Knaben dazu zu bekommen. Schließlich wird das Pferd in den Stall geführt. Danach sagt der Besitzer des Pferdes dem Hauswirt, daß er auch noch andere Tiere habe. Man vereinbart mit dem Hauswirt, daß auch diese ins Zimmer zur Besichtigung zu führen sind. Der Besitzer der Tiere führt einen an eine Kette gebundenen Bären herein, der, nachdem er ins Zimmer hereingekommen, Purzelbäume schlägt, brüllt und allerlei Tricks macht. Ins Zimmer herein kommen auch Ziegenbock und Kranich. Der Bock geht im Zimmer herum und droht, mit den Hörnern anzugreifen. Der Kranich spaziert im Zimmer umher, dreht den Hals hin und her und versucht, jemand mit dem Schnabel zu picken bzw. zu stechen. Zuletzt verschwinden die Tiere aus dem Zimmer. Die Possenreißer werfen die Masken weg, und jetzt beginnt das Spielen und Tanzen. Die Possenreißer-Kinder werden mit Bier, Weißbrot, Fleisch und Wurst bewirtet. Wenn die Possenreißer zu Weihnacht erschienen, sang man auch:

Mütterlein, bitte,
laß die Kinder herein:
den Possenreißer-Kindern
frieren die Füße!

Es gab auch solche Possenreißer, die keine Tiere mitbrachten. Diese Possenreißer gingen an einem Abend gewöhnlich in mehrere Häuser. Maskiert kamen sie an, sangen ihre Lieder, tranken Bier und gingen wiederum in andere Häuser, ohne die Masken abzuziehen.

Da man zu diesen Maskenumzügen zur Weihnachtszeit ging, waren die Lieder der Umzügler (*ķēkatu dziesmas*) mit den Weihnachtsliedern³³⁾ verbunden:

Wer poltert dort
hinter der Tür?
Die Weihnacht (*ziemas svētki* Pl., als Personifikation) tändelt
ihr Füllen.

Es scheint, daß es aus diesem Grunde verhältnismäßig wenige Lieder der Maskenumzüge gibt. Wenn die Maskierten erschienen, sang man Weihnachtslieder:

Ach, das große Weihnachtsfest,
langsam kam es, bald ging es vorüber:
drei Tage, drei Nächte
gehen dampfend längs des Berghügels.

³³⁾ Die lettischen Weihnachtslieder s. bei Barons, LD V 158/65; vgl. die Umzüglerlieder bei Janson, LM 73ff. u. Lideks, LS 6/42; die setukesischen Weihnachtslieder s. J. Hurt, Setukeste Laulud II (1905), 422/32.

Welches Lied wollen wir singen
am Weihnachtsabend ?
Am Weihnachtskuchen
sind beide Enden abgebrannt.

Geh fort, Weihnachtsfest,
mit deinen Fladen (*laupatas*)!
Ich werde auf Ostern (*lieldiena*) warten
mit den weißen Eiern.

Weihnachten und Ostern,
die sind Gott groß:
zu Weihnacht sprang man als Possentreiber (eig. als Böcke: *bukim lēca*),
zu Ostern hängte man die Schaukel auf.

J. Sperliņš, *Senās suitu kāzas un ķekatas* (Latviešu Folkloras Krātuves Materiāli B 3, 1937), 159/61.

Die Personifikation der Merktage (an Stelle oder neben den Titelheiligen) ist eine ganz allgemeine Erscheinung überall in der christlichen Umwelt, besonders stark tritt sie aber gerade bei den Ostslaven hervor, die ja oft auch Wochentage als göttliche Personen darstellen. So z. B. erzählen die Weißrussen, wie die heiligen Freitag und Sonnabend (*sv. Pjātnica i Subbota*) als weibliche Gottesboten vom Himmel auf die Erde herabgesandt werden³⁴.

Was die sonderbaren „Böcke“ im letzten Liede betrifft, so bemerkt Janson, LM 33: der Name *buki* 'Böcke' ist als Bezeichnung der an den Maskenumzügen teilnehmenden Personen nur in einigen Gemeinden Nieder-Kurlands bekannt, da dort der Bock als führende Maske gilt. Im Kreise Grobiņa geht man nach ME nur in der Neujahrsnacht als Böcke umher (*bukuos iet ~ lēc*), sonst aber sprang man als Böcke (*bukiem lēca*, Instr.) auch zu Weihnachten; vgl. hierzu die Aschenböcke (*pēlnu āži*) in Jaunpiebalga, Livland, und die Bärenkinder (*lācēni*) in Piņķi, Livland, denn der Bär ist eine weit bekannte Maskierungsart in Lettland (Janson, LM 33). Als eine inhaltliche Parallele zu den kurländischen Weihnachtsmasken paßt die folgende Schilderung von Z. Galviņa aus Sece in Oberkurland:

³⁴) P. V. Šejn, *Belorusskija narodnyja pesni* (1874), 426/7 (757); vgl. Mansikka, RO 212. Über die berühmte *Pjātnica* (= „Freitag“) s. Loorits, GEV II 342. Über das türkische „Donnerstagweib“ (*Perşembe-kary*) s. Vl. Gordlevskij in *Etnografičeskoje Obozrenije* 1914: 1—2, 18.

Die Umzüge der „Zigeuner“

Das Umhergehen der Zigeuner begann am Abend des zweiten Weihnachtstages (26. XII.) und dauerte drei Abende, dann wiederholte man dasselbe zu Neujahr an zwei Abenden (den 31. XII. u. 1. I.) und am Dreikönigstage wieder an zwei Tagen (5. u. 6. I.). Als Zigeuner gingen Männer und Frauen umher. Alle hatten mit Ruß geschmierte Streifen auf dem Gesicht, die Männer waren oft ganz schwarz. Sie (= die Männer) waren entweder farbenreich oder in Lumpen gekleidet, meistens in Lumpen, die Frauen dagegen farbig. Die Männer hängten nach Möglichkeit Schellen oder sonst was Klingelndes an. Auch die Frauen taten manchmal ebenso, zierten aber oft die Kleider nur mit Hobelspänen (auch in den Sarg legte man ja Hobelspäne). (Unter den Masken) besonders erwähnt müssen werden „das lange Weib“ (*gaŗā bāba*) und „das kleine Männlein“ (*mazais vīriņš*), ferner noch der Tod (*nāve*, Fem.), der allein spazierte, besonders am Neujahrsabend. Mehrere verkleideten sich auch als Tiere, wie etwa als Bär, Kranich, Kröte, seltener als Hase und als ein weißes Pferd. Jede Zigeunerschar (*čigānu bars*) ging an den erwähnten Abenden von Haus zu Haus und schleppte einen schweren Eichenblock (*uožuola bluķis*) mit sich. Der Haufe (*pūlis*) bzw. die Gruppe erwählte sich einen Führer (*vaduomis*), der zuerst in jedes Haus hineinging und um Erlaubnis bat, seine erfrorenen Kindlein (*bērniņi*) hineinzuführen. Um den Block drängten sich immer die Zigeuner allein und ließen die Hausleute nicht heran. Wenn man wahr sagte, ging der Wahrsager (*pareģis*) zum Block, zog mit seinem Finger daran und murmelte unverständliche Worte. Die Zigeuner tanzten, hopsten und sangen auch viel. Die Lieder waren zum größten Teil grob. Im letzten Hause schüttete man einen Kornhaufen auf das Klotzende und wälzte es in brennende Strohhalme.

M. Bruņeniķs in IMM 1931: 1, 40. Zum Block vgl. bei ME: *bluķu vakars* 'der Blocksabend, der Abend vor Weihnachten, jeder Donnerstagabend, an dem gewisse Arbeiten verboten waren, — ein Rest der alten indogermanischen Pflock- u. Säulenverehrung'; s. A. Melnalksnis in Jaunākās Ziņas Nr. 274, 2. XII 1937 u. Janson, LM 22: eine andere Maske, deren Name aus der Zeit des Umzuges zu erklären ist, ist der von Pastor Grüner (1907) erwähnte Block oder Klotz (*bluķis*), der vom Blockabend, wie in vielen Gegenden Lettlands der Weihnachtsabend genannt wird, hergeleitet ist. Vgl. hierzu über die Blockabende bei den Liven Loořits, VIL 193/8 (215) u. in Arv 6 (1950), 134/6. Die Tradition in Lettland wird ausführlich geschildert von Lideķs, LS 9/16, 23, 27; die neueste Literatur s. K. M. Klier, Das Blochziehen (1953)³⁵.

³⁵) Hier weise ich auf eine wenig bekannte Schilderung des sog. Pflug-Spieles bei den Ruthenen aus Galizien nach Veselovskij, K 114 hin: Am Sylvesterabend („am Vorabend des Neujahrs“) verkleiden sich die Dorfburschen als Großvater (*ded*), Zigeuner (*cygan*) oder in irgendein befremdendes Kleid und treiben mit sich einen Bären, eine Ziege, einen Storch oder ziehen einen Pflug längs der Bauernhäuser. Weiter folgt dort die Schilderung des rumä-

8. J. A. Janson, LM 39 stellt sprachgeographisch fest, daß *ķekatas* und *buki* die üblichsten Umzüglernamen in Nieder-Kurland sind, im übrigen Kurland aber und in den angrenzenden Kreisen Semgallens (Tukums, Jelgava = Mitau) — *budēļi* (s. § 6); im übrigen Semgallen (Zemgale) kommt hauptsächlich die Bez. Zigeuner (*čigāni*) für die Maskenläufer vor; in Livland (Vidzeme) sind dagegen die Martinkinder, -bettler od. -alten (*Mārtiņu bērni, nabagi ~ ubagi*³⁶), *vecīši ~ veči*) die herrschenden Masken; ebenso sind die *kūjenieki* 'die mit den Stöcken' fast ohne Ausnahme livländische Masken, und zwar solche, die Hochzeitsfeste besuchen; in Lettgallen (Latgale) ist jetzt die üblichste Benennung der Umzügler — Zigeuner, die allein in allen Provinzen Lettlands, auch dort, wo die herrschenden Benennungen anders sind, als Bezeichnung für Maskenläufer verwendet wird. In manchen Gegenden unterscheidet man die Maskenläufer auch nach den Tagen: in Zaļenieki heißen die Weihnachtsumzügler *ķekatas*, die Martinumzügler *budēļi*, in Dunika werden die Weihnachts- und Neujahrs- umzügler *buki*, die Fastnachtsmaskenläufer aber *ķekatas* genannt (Janson, LM 39 mit weiteren Angaben).

Nach der Art der Vermummung unterscheidet Janson, LM 40 ff. die Menschenmasken (u. a. das Brautpaar, die anderen Nationalitäten, wie etwa Zigeuner, Juden, Russen, die Berufs- u. Ständemasken, wie Prinz u. Prinzessin, Bettler, Reiter, Kaufleute usw.), die Tiermasken (vor allem Bär, Kranich, Ziegenbock u. Pferd fast in ganz Lettland), die Dingmasken (Leier, Mühle, Heuschober, Garbe, Garbenhaufen, Block, Besen u. das Sieb, wie auch bei den Liven, s. § 2: 12), und schließlich die sog. mythologischen Masken wie etwa Teufel (*velns, juods*), Gott (*Dievs*), Glück u. Unglück (*Laima* u. *Nelaima*, oft zusammengebunden), Waldgeister (*meža gari*), Frost (*lausks*, vgl. *moróz* bei den Russen), Hexe (*ragana*), Tod (*nāve*, Fem.), lebender Leichnam (*dzīvais miruonis*), Gestalten Verstorbener (*miruonu tēli*) und Ge-

nischen Pflug-Zeremoniells (s. auch S. 112); vgl. Haase, VBO 192 u. Mansikka, RO 239f.; vgl. das Pflugfest bei den Tscheremissen; U. Holmberg. Die Religion der Tscheremissen (FFC 61, 1926), 176/9.

³⁶) Russ. *ubogije*, Pl.; vgl. hierzu Mansikka, RO 352/3: Das Wort „*uboze*“ in der Bedeutung von Seelen der Verstorbenen, die im Hause wohnen, läßt sich mit dem altpolnischen Worte *vbošthe* od. *vbošshe*, das in den Predigten aus dem XV. Jh. erwähnt wird, zusammenstellen. Für die Bedeutungsentwicklung 'arm — tot' können wir eine interessante Parallele in den Worten derselben Wurzel *небогий* 'arm' und *небожьчикъ* 'der Tote' vorweisen.

spenster (*spuoki, spuokstiņi, ķēmi*), sogar das neue und das alte Jahr (*jaunais un vecais gads*) und den langen Tag (*garā diena*). Besonders vielsagend sind die „Alten“ (*vecāži*, s. § 6 u. 10), die sicherlich die Seelen der Verstorbenen, und zwar der wohlwollenden Stammesverwandten einer alten Sippe bzw. einer Großfamilie darstellen (vgl. LP VII 284, 286, 289f.) und die sehr den weißrussischen *dziady*, den bulgarischen *starci* usw. ähneln (vgl. Janson, LM 34, 68f. u. § 13). Übereinstimmend damit stellt Janson, LM 19 fest, daß die Gesamtheit der Teilnehmer am lettischen Maskenumzug den Charakter einer Familie trägt, die vom Vater (*tēvs, tēvainis*) oder dem Alten (*vecais*) und von der Mutter (*māte*) geführt wird (weiter darüber s. § 13).

Diese Familie von verstorbenen Anverwandten ist primär wohl während der dunklen winterlichen Sonnenwende in Bewegung gewesen, sekundär wurde sie ersetzt durch die niederdeutschen Martini-, Katharinen- und Andreaskinder (*Mārtiņu, Katrīnas un Andreja bērni*). Daneben nennt man die Umzügler nach den Festtagen noch Dreikönige (*trikunģi*) und Nikolaus (*Niklāvi*), sogar Christkindchen (*ķiņķēziņi*, aus nd. Kind-Jes) und in Latgale *kaļadi* nach dem Refrain *kaļādū* (Janson, LM 22ff., vgl. unten). Wenig bekannt sind die Gildenkinder (*ģildas bērni*), die am Abend des Gildenfestes (*ģildas svētki*) umherlaufen (Barons, LD V Nr. 33304, vgl. *ki'ltijid* bei den Liven § 2: 3); auch die Feste der Gilden dienten bekanntlich dem Andenken der Toten (E. H. Meyer, Mythologie der Germanen, 1903, 198)³⁷). Typischerweise treten alle Umzügler immer mit einem stark betonten Jubel auf (die Erklärung hierzu s. § 13), worauf noch die kurländische Umzüglerbenennung „Tanzkinder“ (*danču bērni*) hinweist, wobei gerade der Weihnachtsabend nach P. Einhorn (1636) als Tanzabend bezeichnet wird (Janson, LM 22, 32).

Auch in den lettischen Volksliedern werden die zur Fastnacht, zu Weihnachten und an anderen Abenden maskierten Umzügler bei Barons, LD V 165/95 am häufigsten als Zigeuner (*čigāni*) bezeichnet; viel weniger gebraucht man die Benennung *budēji* (s. oben u. § 6), noch weniger *ķekatas* (s. Nr. 33323, 33328f., 33428, 33445, 33457/60, 33463, 33491/3, 33503). Neben den *ķ*-Kindern (Nr. 33328f., vgl. § 6: 14 u. § 7) singt man auch von der *ķ*-Schar (*ķekatu pulks*) oder dem *ķ*-Abend (*ķekatu vakars*, vgl. § 6: 8), wobei man die Hausleute auffordert,

³⁷) Lideks, LS 19 verbindet unberechtigtweise lett. *ģilda* mit der lit. Todesgöttin *Gilvinė*, wozu s. J.:Balys in Die Nachbarn I (1948), 48.

Gegenstände wie etwa Ahlen und Bürsten zu verbergen, weil sich unter den Umzüglern auch „reißende“, d. h. stehlende Leute (*rāvēji ļaudis*)³⁸⁾ befinden sollen (Nr. 33445, vgl. Loorits, VIL 206/8: 223), was sehr an die entsprechenden litauischen Motive erinnert (vgl. § 9). An Stelle des „Alten“ (§ 6: 1, 11) singt man in den Liedern:

Der Possenreißer-Vater (*ķekatu tēvs*)
hat stählerne Hosen,
das Possenreißer-Mütterlein (*ķekatu māmiņa*)
ein kupfernes Röcklein.

(Variante:) die *ķ*-Mutter (*ķekatu māte*) hat einen Leinenrock (Nr. 33493).

Sprachlich werden in den Liedern neben *ķekata(s)* u. *ķķekata* noch die Formen *ķekati* (Nr. 33460:5), *ķķekatiņas* (Nr. 33463) und *ķikuota* (Nr. 33459) registriert, auch *ķķekatnieki* (Nr. 33492, 33503) und *ķekatnieki* (Nr. 33503). Durch *ķekati* und *ķikuoti* (s. unten) wird uns auch der livische Ruf *kikkati-kākkati* (§ 2) als eine lettische Entlehnung verständlich. Im Refrain oder als Ruf kommen ferner wiederholte Formen vor: *ķekatā*, *lķekatā* (Nr. 33457), *ķķekatā*, *ļķekatā* od. *lķekatā*, in der Variante *ķķekatā*, *ķķekatā* (Nr. 33491), *ķikuoti*, *ķikuotiņi* (Nr. 33460:1), *ķiku-ķiku ķikuliņ* (Nr. 33460:2), *ķiku-ķiku ķikutīņ* (Nr. 33460:3) und *čiku-čiku čikutīte* (Nr. 33460:4), vgl. hierzu *čigi-čigi čigāniņi* von den Zigeunern (Nr. 33536). Weiter folgen solche Refrains wie das populärste lettische *lāguo*, der archaisch gebliebene *jumalā*, der mißverständene *rutadi* (alle z. B. Nr. 33494) und schließlich der schon in Latgale wohlbekannt (weiß)russische Refrain *koljada* (s. § 11) in den Weihnachtsliedern *kolidū*, *koladu*, *kaladoj* (Nr. 33494), *kučā kaļadā* (Nr. 33455:2) — ja, die Umzüglerinnen werden sogar schon *kaladnīcas* genannt (Nr. 33450)³⁹⁾, vgl. hierzu *budēliši kazāku dēli*, d. h. „Kosakensöhne“ (Nr. 33489:1). Kein Wunder also, daß zuletzt auch die estnischen Nachbarn in solchen Liedern verlacht und parodiert werden:

Der Este (*igavītiis*) ist mein Mann,
ich bin des Esten junge Frau;
der Este lehrte mich
kuratāt, *peratāt* (Nr. 33488).

³⁸⁾ Über das Recht der Umzügler, etwas mitzunehmen bzw. zu stehlen s. Janson, LM 99f. Typisch sind auch die Betrügerbenennungen für die Umzügler: Pferdehändler (*zirgu tirguonis* ~ *kupcis*), oder ein Hausierer, der Borsten aufkauft (*suselnieks*, *sukulis*) u. a.

³⁹⁾ Bei Līdeks, LS 16/7 auch *kaļšdas* u. *kaļadnieki*. Nach Janson, LM 31 werden die Umzügler in Lettgallen parallel noch *talderi* genannt, denn sie begleiten ihre Lieder mit dem Refrain *talderū, talderū!*

Im letzten Vers werden die populärsten estnischen Schimpfwörter *kurat* u. *pergel* parodiert, wobei das letztere Wort auch als *peeretama* 'pedere' zu interpretieren ist. Zuweilen verspotten die Umzügler sich als eine Kreuzung von Esten und Zigeunern (Nr. 33509, 33527, 33529: 2, 3), wie ja auch Zigeuner und Juden zusammen angeführt werden (z. B. Nr. 33532). Denkt man daran, daß die Juden bei den Litauern geradezu dominieren (§ 9), so fällt auf, wie selten ein peiorativ bezeichneter Jude (*židiņš*, *židelītis*) oder eine Jüdin (*židiete*, *židiene*, *židene*) in den lettischen Umzüglerliedern vorkommen (z. B. Nr. 33498, 33507). J. A. Janson, LM 33, 46, 90 hat wohl recht, wenn er die Judenmasken bei den Letten als einen litauischen Bestandteil ansieht.

Hinsichtlich des Inhalts müssen wir weiter in Betracht ziehen, daß die lettischen (ebenso die estnischen, bes. die setukesischen) Umzügler- und Weihnachtslieder gewisse Parallelen bzw. Vorbilder im (weiß-)russischen Liederschatz aufweisen, doch führt es von unserem Thema ab, hier eine genauere Liederanalyse einzuflechten.

Die lettischen Texte sind mir z. Z. leider nicht alle zugänglich, das Hauptbild glaube ich geboten zu haben. Man muß noch hinzufügen, daß sich der kurländische Ausdruck *ķekata* mit der Zeit viel allgemeiner verbreitet hat und in der Bedeutung 'Verkleidung', bzw. 'Maskenumzüge' bei den Letten ziemlich bekannt geworden ist⁴⁰), und zwar bis nach Latgale (Lettgallen) hin (*ķekātās īt*), wie mir der lettische Schriftsteller Dr. K. Raudive mitgeteilt hat. Fastnacht 1924 erlebte ich selbst in Riga die Maskenprozession der Kinder, die hinter der Tür sangen und Fladen (deutsch-baltisch *Palten*, lett. *paltas*, estn. *paldid*, Sing. *palt* aus dem schwedischen *palt*) erbettelten; die Umzügler hießen *ķekatnieki*. Eine solche neue Schicht wird aber durch die ältere Volksüberlieferung nicht belegt, muß also eine noch ganz junge Modernisierung der alten Tradition vertreten. Allgemein ist allerdings

⁴⁰) Vgl. Janson, LM 35 u. Lideks, LS 16ff. Sogar die große lettische Enzyklopädie (Latviešu Konversācijas Vārdnīca X, 1933/34, 1935/39) berichtet über die Maskenumzüge unter dem Stichwort *Ķekatas* und erwähnt noch *budēji*, *sukatnieki* u. *čigāni*, während unter den Masken auch der Riese (*mīlzis*), die „Dicke“ (*resnene*), der Reiter (*jātnieks*) u. a. verzeichnet werden. Durch die entsprechenden Masken möchte ich den Bedeutungswandel erklären, der bei ME offen gelassen bleibt: *ķekata* 'Stelze od. Stiefel im verächtlichen Sinne'; vgl. *ķekatuos lēkt* 'auf Stelzen gehen' (Ullmanns Wb) und die livische Maskenbez. *ķir-nana* 'Möwennase' (s. § 2: 1, 6, 10, 11). Im Ergänzungsband zu ME heißt *ķekātās lēkt* 'gaukeln'. Vgl. die Fußnote 45.

die Sitte der Verkleidung und Maskierung, indem man am einfachsten die Pelze aus Schafsfell mit der Kehrseite nach außen anzieht und das Gesicht mit Kohle oder Ruß beschmiert. Diese Tradition kennt man überall im Ost-Baltikum, von den weiteren Parallelen gar nicht zu reden⁴¹⁾.

9. Zusammenfassend können wir gleich sehen, daß das Fischerfest (§ 1 u. 4) durch die lokalen Verhältnisse leicht zu erklären und bloß als eine ortsgebundene Entwicklung zu bewerten ist. Die Faschingsbelustigungen (§ 1, 2, 5, 6) kennt man sowohl in West- wie auch in Osteuropa, wobei sich die westliche Priorität nachweisen läßt⁴²⁾. Mehr mit dem Osten verbunden sein mögen einige Spezialzüge des Weiberfestes (§ 2, 6), obwohl die Weiberfastnacht auch im Westen gut belegt ist⁴³⁾. Doch scheint nicht das Weiberfest den Grundkern unserer Tradition zu bilden, sondern dazu gehören vor allem die Maskenzüge (§ 1, 2, 5—8) mit der entsprechenden Bewirtung (Näheres s. § 11), die ja mit dem Totenkult (sekundär mit den bösen Geistern)⁴⁴⁾ in Verbindung stehen und in der Regel zur winterlichen Sonnenwende, d. h. also zu Weihnachten, veranstaltet werden (§ 6, 7). Damit bietet sich uns aber auch die Lösung des rätselhaften Ausdrucks dar.

Das lettische Wort *ķekata* kann lautlich nicht alt sein und wird von J. Endzelin (ME) aus dem litauischen *keketà* 'Schar' abgeleitet, was z. T. durchaus richtig ist, nicht aber den ganzen semantischen Inhalt der Tradition erhellt, zudem ist das lit. Wort selbst etwas dunkel⁴⁵⁾;

⁴¹⁾ Die neueste Übersicht s. bei L. Schmidt, Masken in Mitteleuropa (1955), u. a. die Tiergestalten im polnischen Brauchtum von A. Mais (S. 221/35). Über die Maskendeutung s. z. B. K. Meuli, Schweizer Masken (1942), 44ff. Vgl. andererseits die wächsernen Tierfiguren z. B. bei den Esten, s. Loorits, GEV II 108, 301/5, 328, 330, 346f.

⁴²⁾ Außer Veselovskij, K s. noch Vs. Miller, Masljanica i zapadno-jevropeskij karneval (1884).

⁴³⁾ E. Fehrle, Deutsche Feste und Volksbräuche (2, 1920), 47/8; A. Wrede, Rheinische Volkskunde (2, 1922), 245/6; N. Fox, Saarländische Volkskunde (1927), 410; A. Spamer, Deutsche Fastnachtsbräuche (1936), 44/6; A. Dörrer, Tiroler Fastnacht (1949), 47/9 u. a. Vgl. E. Christmann, Spurkel — Weiberfastnacht (Oberdeutsche ZfVk 16, 1942, 81ff).

⁴⁴⁾ Über die z. T. lautlich bedingte Kontamination mit der Totenbez. *kilma-kānga*, d. h. „Keltschuh“ bei den Liven s. Loorits, LRU II 53.

⁴⁵⁾ E. Fraenkel, Litauisches et Wb. I (1956), 236 will *kek(e)tà* 'Abteilung, Schar' von *kekė* (S. 234/5) 'Dolde, Traube, Gartenmelde', *ķēkutas* 'Haufen,

vgl. hierzu noch die Schwierigkeit mit der Vokallänge in der lett. Form *ķķkata*. Die litauische Faschingstradition mit den Tier- und Dämonenmasken und Umzügen hat J. Balys schon 1948 hübsch dargestellt und mit der zuständigen Bibliographie versehen, so daß wir sie hier nicht anzuführen brauchen⁴⁶). Wir treffen aber bei den Litauern für unseren Ausgangspunkt keinen Fachausdruck in Verbindung mit *ķķketā* an. Die lit. Fastnachtsbez. *užgavėnės* ist ein russisches Lehnwort. Die litauischen Umzügler werden vor allem als Juden maskiert und auch so genannt, ebenso Zigeuner (vgl. bei den Letten § 6—8) und Teufel; weiter kennen und nennen die Litauer Affenmasken, Bettler, sogar den Tod, wobei die Tiermasken besonders hervorstechen, vor allem Pferd, Ziegenbock mit Aschensack (vgl. § 3:5 u. 6:2), Bär und Kranich, die wir ja auch bei den Letten und Liven antrafen (§ 2:1, 6, 10, 11 u. § 6—8), sogar das Sieb (§ 2:12 u. § 8) hat bei den Litauern eine Parallele (Balys 52, vgl. 49), ebenso das sog. Magen-aufschneiden am Aschermittwoch (vgl. § 3 u. Balys 56 in Ost-Litauen).

So müssen wir feststellen, daß die litauische Volksüberlieferung keinen Anhalt zur Annahme einer terminologischen Entlehnung des lett. Fachausdrucks *ķķkata* aus lit. *ķķketā* bietet. Als ich schon 1924 mein Bedenken dem großen lettischen Etymologen Endzelīns vortrug, gab er zu, daß man *ķķkata* auch anders, und zwar durch die Suffixbildung *-ata* (oft im Pl.) erklären könne, wobei der Stamm *ķķk-* allerdings als unlettisch zu deuten ist. Das Verbreitungszentrum des lett. Wortes aus Kurland bereitet der Annahme einer ganz anderen und viel organischeren Entlehnung aus dem livischen *kāka* keine Schwierigkeiten, wobei die Aussprache hier leicht auch zur lett. Vokaldehnung *ķķkata* führen kann. Ziehen wir in Betracht, daß das lett. Suffix eine

Schar, Büschel' ableiten. Wir müssen das lit. Wort vom lettischen getrennt halten. Auch ist der Hinweis auf lett. *ķķkars* 'Traube' kaum stichhaltig, weil das lett. Wort eher vom liv.-estn. *kāgar, kākar* 'Hocksitz, zusammengeschrumpfte Haltung, Klümpchen Kot, Pferdeapfel, Heuschober', Verb *kāgardama* 'zusammenschrumpfen', vgl. liv. *Kākartō* 'krächzen, husten' (vielleicht schon ein altbaltisches Lehnwort?) abhängig zu sein scheint. Sehr richtig ist andererseits der Hinweis auf die Vermischung mit lett. *ķķkuoties* 'tändeln, scherzen, sich necken, albern, sich begatten', vgl. *cēkuoties* 'tollen, ausgelassen sein, sich raufen', worauf E. Hauzenberga-Šturma uns aufmerksam macht, s. Filologu Biedrības Raksti 20 (1940), 131ff.

⁴⁶) Schweizer Archiv für Volkskunde 45 (1948), 40/69; vgl. in Folk-Liv 12—13 (1948/49), 134/7.

Handlung ausdrücken will, so können wir die verbale Bildung *ķēkāt-(ies)* gut verstehen, die den etwas unklar gebliebenen liv. Ausdruck *kākidi a'jjō* wiedergeben will, — daher denn auch die sonderbare Parallele zwischen dem liv. *kāka(d)nika* und dem lett. *ķēkatnieks*. Wie schon gesagt (§ 1), ist das Wort den Liven selbst unklar geblieben und mag unklar auch ins Lettische übernommen worden sein. Die erhaltene Tradition aber gibt Kettunen, LWb das Recht, auf die beinahe richtige Etymologie hinzuweisen: *kākidi a'jjō* = urspr. viell. Mehl-, 'Käken' durch Possentreiber erbetteln, sammeln, 'k-Possentreiben'. Dabei führt Kettunen die örtliche lett. Entsprechung *Kāks, Kāgzdīt* (d. h. *ķēkas dzīt*) an, die keineswegs mehr als lit. Lehnwort gilt. Weiter notiert Kettunen liv. *kāk: kākud, jei-kāk* 'Eisstück' (estn. *kākk: -u* 'Kloß aus geröstetem Gerstenmehl' > lett. *ķeķe, ķeķi* 'Blutkuchen', ME). Ja, und im Estnisch-deutschen Wb. von F. Wiedemann (2. Aufl., 1893) finden wir dann die letzte Erklärung: *kākk: kākī (kōkk, kōgi)* 'Kloß, Ballen, Blutkloß', *kākki hakkama ~ lōōma ~ minema* 'sich zusammenballen', *hobuse-kākk* 'Pferdeapfel', *kilt-sanna-kākī* (südostestnisch) 'Kuchen für die sog. Gildenbadestube, bzw. winterliche Spielstube'. Damit wird auch der Kreis geschlossen, denn diese Kuchen sind ja wiederum für eine Jugendbelustigung gemeint, die bei den Esten von den Russen her stammt⁴⁷⁾. Sprachlich mag *kākk* eine deminutive Umlautbildung von *kakk: kaku*⁴⁸⁾, einer Entlehnung schon während der ostseefinnischen Periode aus dem nordgermanischen *kaka*⁴⁹⁾ sein (eine jüngere estn. Entlehnung aus dem mnd. *kōke* ist *kook: koogi*); zum lett. *ķikata* vgl. die estn. Parallelforn *kikk: kiku*. Wenn aber die Esten und Liven neben ihrem *kakk* noch eine lautlich abweichende Neubildung brauchten (übernommen auch ins Deutschbaltische: *Käken* 'Blutknödel'), dann mußten sie dafür auch inhaltliche Gründe haben, um einen neuen Begriff, eine neue Art von „Kuchen“ ausdrücken zu können. Worauf mag das nun wohl hinweisen ?

⁴⁷⁾ Loorits, GEV II 39.

⁴⁸⁾ Es ist geradezu verwunderlich, wie wenig die Volkskundler die enormen Schätze des Wb. von Wiedemann ausgenutzt haben. Man lese nur unter *kakk*, um sich zu überzeugen, welche kulturgeschichtliche und ethnologische Perspektiven sich hier eröffnen, und zwar nicht nur vom lokalen Aspekt, sondern vielmehr vom internationalen.

⁴⁹⁾ Y. H. Toivonen, Suomen kielen etymologinen sanakirja I (1955), 134, 146: *ka(a)kku*.

10. Zu unserer Überraschung treffen wir hier auf eine deutliche Übernahme der altrussischen Weihnachtstradition. Schlagen wir nur das Russische et. Wb. von Max Vasmer auf, so lesen wir sub сочень: 'Art Fladen aus Hanföf'; man sagt auch сочавый пирог 'Art Kuchen aus Hanföf' (Olon.); zuerst aruss. *socni* Pl. 'Fladen', weißbruss. *sačéh*; der Kuchen wird zu Weihnachten bereitet und aus dem Teig wird auch eine Maske angefertigt, durch die man die Vorübergehenden mustert und ihnen die Zukunft prophezeit⁵⁰); gehört als *со́чень* zu *сок* 'Saft'. Davon weiter die Ableitung соченьник: 'Vorabend von Weihnachten und Heil. Drei Könige', dial. соченьница 'Kuchenbrett, Pirogenbrett'; urspr. **со́ченьникъ (-ница)* '(Fest) der Fladen', zu сочень 'Art Fladen', kaum aus сочевник 'Vorabend' < сочиво. Wenden wir uns weiter V. Dal', Толковый словарь zu, so finden wir dort noch folgende Ergänzungen: сочевник, сочень 'ungesäuerte dünne Fladen mit Hanföf zur Fastenzeit' (vgl. § 1—3, 5, 6, 9); es gibt ungesäuerte Gersten- und Kartoffelfladen mit einem Zusatz von Hanfsamen mit Zwiebeln; die Fladen mit Beeren backt man im Gouv. Tvef am Weihnachtsabend, woher auch der Abend сочен(ь)ник genannt wird, im Gouv. Pskov (= Pleskau) u. Tvef соченый день, — also ein genauer Prototyp zu liv. *kākad-š'dōg* (§ 1, 2, vgl. lett. *ķekatu vakars* § 8). Nach Dal' wird сочевник ~ соченьник bei den Russen als Weihnachtsabend und als Vorabend zu Heil. Drei Könige mit Fasten gefeiert, indem man gerade сочиво ißt, d. h. also Brei ohne fastenwidrige Zutat; vgl. bei den Esten *māhk-kakk* 'ein Brot mit einem süßen Überguß von Malz' (buchstäblich Splint- od. Saftkuchen). Dabei geben die Russen den ersten Pfannkuchen (блин) den Schafen, um sie vor Seuchen zu bewahren (vgl. § 1, 2: 1 u. § 6). Die verbale Bildung сочевничать ~ соченьничать bedeutet an diesem Tag „nicht vor dem Stern essen“, d. h. bis in die Nacht fasten. Über das ungesäuerte Backwerk erfahren wir weiter bei D. Zelenin, RVk 112/3: die со́чни haben eine runde Form, sind dünn, 30 cm oder kleiner im Durchmesser; sie werden nicht selten von oben mit Quark, saurem Rahm oder Brei bedeckt, so daß sie zu einer Art von sog. вары́шки werden; bisweilen werden sie auch doppelt gebogen und mit Quark und dgl. gefüllt: so entsteht eine Art Kuchen (пирóр). Auch ungesäuert werden oft Fladen gebacken (блин, лепёшка); die Fladen sind wahrscheinlich ein sehr altertümliches slavisches Gebäck

⁵⁰) Nach G. Kulikovskij, Slovař oblastnogo Oloneckogo narečija (1898).

aus zermahlenem Getreide; hier und da werden sie in sehr altertümlicher Weise, auf Kohlen oder in heißer Asche, gebacken; sehr gewöhnlich werden sie bei Totenfeiern, als rituelles Gericht, auch zu Weihnachten zum Wahrsagen gebraucht (vgl. lett. *parežis* § 7).

Wir müssen also von den altrussischen Teigmasken und -figuren ausgehen, die bei der Christianisierung der Ostseeprovinzen um 1000—1200 hier eine neue Tradition in Verbindung mit der Weihnacht gezeitigt haben. Die Weihnacht hat dieselbe Bezeichnung „Winterfest“ (gewöhnlich im Pl.) im Lettischen (*ziemas svētki*), im Livischen (*ta'l'ž-pivad*) und im Südestnischen (*tal'si-pühä' ~ -pūhi*, im Nordestn. dagegen eine altgerm. Entlehnung *joul*, finn. *joulu*) und steht bei allen diesen Völkern im nächsten Zusammenhang mit dem Totenkult (auch das Maskenlaufen geschieht ja im Dunkeln, nicht bei Tageslicht). Der rätselhafte Ausdruck „Winterfest“ muß in irgendeinem Zusammenhang mit dem in der Chronik Strykowski's (1582) bezeugten Opfer an *Ziemiennik* stehen, den wir, die Parallelen berücksichtigend, als einen Ahnengeist, ja, den uralten Vorfahren selbst interpretieren müssen (vgl. Mansikka, RO 141 u. Loorits, GEV III § 241, 248ff., vgl. die *zimnjanki*, *vesnjanki* und *osenjanki* nach Snegirev bei Haase, VBO 194). Auch der liebe Gott (*Dieviņš*, s. § 6) in den lettischen Dainas (z. B. Barons, LD V Nr. 33254) gehört primär zu demselben Ahnenkultkomplex wie *bogi* und *božicy* bei den Slaven, sogar *jumalad* bei den Esten (Loorits, GEV I 587/8, III, 33, 126, 139/41, 158). K. Pētersons a. a. O. (s. § 6) führt typische Beispiele an:

Gott (*Dievs*) ging zuerst
auf den Hof des guten Mannes,
die kleine Possenreißer-Gemeinde (*ķēkatu draudzīte*)
hinter ihm (Pasierkstu ciems, S. 16).

Guten Abend, guten Abend!
Auf diese Stelle, auf diese Stelle!
Wie geht es sowohl den Tüchtigen wie auch den Reichen,
wie geht es den Vorjährigen (d. h. denen vom vorigen Jahr)?
Gott (*Dievs*) ging zuerst,
die Reihe (*rindīņa*) hinter ihm (Nīca, S. 17).

Die deminutive Form *dieviņš* heißt nach ME sowieso schon 'der Götze', Plur. *dieviņi* 'die verstorbenen Geister'. Kulturgeschichtlich interessant bei ME ist weiter die Bildung *dievainas* 'die letzte Nacht der Geisterzeit oder die ganze Geisterzeit' (*veļu laiks*); als Vorbild

hierzu hat wohl die Bez. für Dezember bei den Slaven, *bozišč*, gedient, bei den Letten auch als *dieviņu mēnesis*, d. h. „Ahnenmonat“ übernommen (M. Bruņeniēks in IMMr 1931: 1, 44)⁵¹).

Wir brauchen die Abhängigkeit der Weihnachtsbräuche vom alten Totenkult der Agrarkultur des näheren hier nicht zu behandeln. Es genügt zu erwähnen, daß z. B. auch die verschiedenen Getreidegarben, Halme und Ähren parallel sowohl mit dem Fruchtbarkeits- als auch mit dem Totenkult verbunden sind. Umso deutlicher tritt das bei den Weihnachtsspeisen und -masken hervor. Aus den russischen Urkunden erfahren wir, daß man neben den (Toten)masken aus Teig auch Teigbrücken und -brunnen geknetet (bzw. als Gebäck bereitet) hat, um den Übergang ins Jenseits konkret zu symbolisieren (Mansikka, RO 162, 164, 172, 174/5, 184). Dabei bemerkt Mansikka S. 180 mit Recht, daß die Weißrussen sogar wirkliche Brücken zu Ehren der Verstorbenen über Bäche und nasse Stellen gebaut haben (vgl. Veselovskij, K 110 u. Loořits, GEV III 26). Zum kultischen Backwerk gehören weiter die sog. Leitern (*lestnicy, lesenki, lestovki*), die das Aufsteigen der Toten in den Himmel symbolisieren (s. Mansikka, RO 180, 295 u. Haase, VBO 313, 324). Noch altertümlicher als die Teigmasken und -figuren wirken die Holzmasken, wobei V. M. Jacimirskij (Etn. Obozrenije 1914: 1—2, 50) berichtet, daß die Ukrainer ihre Masken auch aus Lindenrinde hergestellt und *didi* genannt haben, was uns wiederum zur Vorfahrenidee bringt (vgl. *dziady* § 8 u. 13). Mansikka, RO 236 beschreibt eine Klageschrift der Gemeindepriester aus Nižnij-Novgorod an den Patriarchen von Moskau im Jahr 1636, in welcher u. a. die Umzüge geschildert werden:

Und sie machen, Hochwürdiger Herr, aus Bast Pferde und Auerochsen und schmücken sich mit Leinwand und seidenen Tüchern und hängen dem Pferd Glöcklein an, aber ihre Gesichter verdecken sie mit behaarten und tierförmigen Masken und ziehen entsprechende Kleider an, und von hinten befestigen sie Schwänze, wie sichtbare Teufel, und zeigen die Schamteile,

⁵¹) Nach Līdeks, LS 4 nennt man die Toten- od. Seelenzeit im Lettischen *veļu laiks, Dieviņu laiks, Dieva dienas, gari* oder *zemliķas*, wozu vgl. ME: *zemliķas* 'die Gaben, die man den verstorbenen Seelen hinlegt, Allerseeleentag', *zemliķas mēnesis* od. *zemliķu dienas* (LP VII 292), wohl in der Bed. 'Totenmonat -od. -tage' (vgl. Loořits, GEV III 183ff.). In der Handschrift von A. Bielenstein steht die Notiz: *zemliķa* 'ein heidnischer Opfertag (Beerdigungstag?)', *zemliķu mēnesis* 'der Oktober, wo die Geister der Todten, Bestatteten umgehen' (Abschrift von Dr. N. Busch, 1924). Vgl. K. Straubergs in Arv 5 (1949), 153/5.

allerlei Teuflisches mit widriger Stimme sprechend und die Schamteile vorzeigend, und andere schlagen die Schellentrommel und klatschen in die Hände und tanzen und tun andere nicht ziemende Sachen, und auf diese Weise gehen sie nicht bloß in den Häusern, sondern auch auf den Straßen der Stadt und in den Dörfern wie rasende Landstreicher umher.

Als Ergänzung hierzu müssen wir noch Haase, VBO 117/8 zitieren:

Der in ganz Großrußland verbreitete Brauch, sich in Masken und Kostüme, als Wölfe und Bären zu verkleiden, um nicht vom Teufel erkannt zu werden, ist aus alten Tierkulten entstanden. In Novgorod waren die *svjatki* [d. h. die Zwölften > lett. *svētki* 'Fest'] unter dem Namen *okrutniki* bekannt [vgl. §11]. Vom 2. Weihnachtsfeiertag bis Epiphanie ging man in die Häuser, in denen zum Zeichen der Einladung brennende Kerzen an den Fenstern standen [vgl. § 6:5 u. § 7]. Die Bewohner belustigten sich mit Scherzen, grotesken Veranstaltungen, Liedern und Tänzen. In den Gouv. Novgorod und Vologda hießen die *svjatki* bis in die neueste Zeit *kudesa*, da Zauberei und Wahrsagerei an diesen Tagen üblich waren [vgl. § 7]. Im Gouv. Pskov hießen diese Tage *subbotki*. Mädchen versammelten sich bei armen Witwen und veranstalteten Theater mit Gesängen, der Ertrag wurde den armen Witwen gegeben (nach Snegirev, Zabylin u. Rumjancev, vgl. § 2:3).

Im Gouv. Novgorod wurden bis zum Jahre 1780 in jedem Hause am Feste Christi Geburt Figuren aus Brotteig gemacht, welche kleine Kühe, Stiere, Schafe und Hirten darstellten (nach Snegirev 1838).

Am Tage vor Weihnachten wurde der Tisch für die Geister der Verstorbenen gedeckt. Burschen kleideten sich in Totenmasken, und es wurde die „Absingung“ gehalten, die von abscheulichen Reden begleitet war (S. 119 nach Putincev 1925).

Über die Fastnachtswoche schreibt Haase S. 92:

Am Donnerstag ist der Höhepunkt des Festes: die *masljanica*-Fahrt. Auf geschmückten Schlitten steht eine aus Stroh hergestellte und mit Frauenkleidern angezogene Puppe, bunt geschmückt mit Bändern und Tüchern, in der einen Hand einen Pfannkuchen, in der anderen eine Flasche Schnaps [vgl. § 6]. Manchmal wurde die Puppe durch ein geschmücktes Mädchen ersetzt. Ein grüner Tannen- oder Fichtenzweig wurde angesteckt [vgl. § 6], man fuhr die Puppe durch das ganze Dorf, dann wurde sie in einer Scheune aufbewahrt. An diesem Tage begannen die Umzüge der Maskierten, wobei die Jugend sich in Wölfe, Bären, Teufel kleidete; in den Häusern wurden Gaben gesammelt. Faustkämpfe fanden statt, die oft schwere Verwundungen und sogar den Tod zur Folge hatten. — Zur Puppe vgl. Block § 7 u. Loorits, GEV II § 155.

Ziehen wir in Betracht, daß auch die „Landstreicher“ oder die berühmten ostslavischen *skomorochi* in verschiedenen Masken aufgetreten sind (s. Veselovskij, K 128ff.)⁵²⁾, so bekommen wir alles in allem den

⁵²⁾ Vgl. Mansikka, RO 310/1; weiter s. A. Mazon in Revue des Études Slaves 28 (1951), 29ff.

Eindruck, daß die (weihnachtlichen) Maskenumzüge bei den Ostslaven eine viel größere Rolle gespielt haben, als man sie ihnen bis jetzt gezollt hat. Dadurch war die Übernahme der Umzüge mit neuen Totenmasken und mit verschiedenem Backwerk in christlicher Färbung auch für die Liven und Letten umso leichter, ganz abgesehen von dem gewaltigen Einfluß der (weiß)russischen *коляда*-Tradition (vgl. § 8 u. *kaladé* bei den Litauern, Balys 61). Sogar unter den Verkleidungstagen steht die Weihnachtszeit mit Neujahr bei den Letten durchaus an der Spitze (Barons, LD V 165). Bei ihnen hat sich diese direkte Kontinuität mit der Weihnacht z. T. behauptet (§ 7, 8, vgl. den „Schafstag“ § 6 u. „als Böcke springen“ § 7), z. T. aber ist die Tradition (und zwar schon nach russischem Vorbild) auf Fastnacht übertragen worden (§ 5, 6), ebenso bei den Liven (§ 1, 2), wodurch sich die Kontamination mit sekundären Motiven immer weiter verbreitet hat. Dadurch erklärt es sich wohl, daß die Teigmasken selbst mit der Zeit wieder vergessen worden sind, sich jedoch sprachlich erhalten haben, und daß man nach dem Gabenheischen der Martini- und Katharinen-Umzügler begonnen hat, um Fladen oder „Palten“ zu „betteln“ (§ 8). Mit der Zeit haben die Esten z. B. die alten Totenmasken so vollkommen vergessen (nur die Redewendung *kolli tegema* ‘Popanz machen, bzw. erschrecken’ erinnert noch dunkel daran), daß sie mit den viel jüngeren deutschen Martini- und Katharinenumzügen (vgl. *Kotré* bei den Litauern, Balys 54) auch deutsche Maskenbenennungen *lar(h)v* (wieder zum ‘Gesicht’ im peior. Sinn entartet!) und *mask* entlehnt haben, von der künstlichen Neubildung *näo-kate* ganz zu schweigen (vgl. lett. *lieks ģimis*).

11. Das vorgeschichtliche Backwerk in den Ostseeländern hat man noch wenig untersucht, von den alten rituellen Speisen haben wir ein ziemlich dunkles Bild⁵³). Wollen wir deshalb einige uns interessierende Einzelheiten in ein etwas helleres Licht rücken, um uns den breiten kultur- und religionsgeschichtlichen Hintergrund der altrussischen Einflüsse besser vorzustellen. — Die livischen (Gersten)fladen (*kakud*) entsprechen so genau den russischen, daß wir sogar im Fladenbrett (**kakud-lōda* od. *-pōna* ‘Pfanne’, s. die Abbildung) eine Nachbildung

⁵³) M. J. Eisen, *Meie jõulud* (1931), 78ff. Vgl. Lideks, LS 5, 7ff.; N. Sumcov, *Chleb v obrjadach i pesnjach* (1886); M. Höfler, *Weihnachtsgebäcke* (1905); G. Florin, *Die Verbreitung einiger Mehlspeisen und Gebäcknamen im deutschen Sprachgebiet* (1922); Å. Campell, *Det svenska brödet* (1950) u. a.

von *sočel'nica* erahnen können. Typisch für diese Fladen ist immer eine Zutat von irgendeinem Saft oder einerlei von welcher Flüssigkeit, die auch den gebackenen Teig weich erhält. Der Fladenteig eignet sich bequem u. a. auch zum Kneten von verschiedenen Figuren, die uns

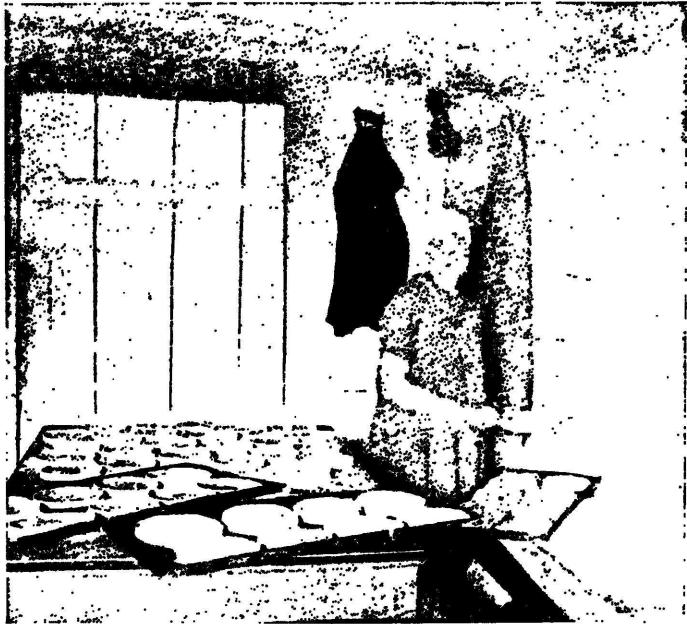


Abb. 3. Die livischen Kuchen, die fast jeden Sonnabend gebacken werden.

Photo F. Leinbock-Linnus 1927.

die Perspektive des Ahnenkults und der Umzüge wiederum in Erinnerung bringen. Auch das estnische Backwerk ist von den russischen Vorbildern viel mehr beeinflußt worden, als man es bis jetzt eingesehen hat: dem russ. ungesäuerten *presnjak* entspricht bei den Esten die Lehnbildung *rõõsk-* od. *rõõsa-leib*, nach russischer Art wird in Ost-Estland *lemm-leib* aus fadem Teig gebacken, ein wenig im Ofen ausgetrocknet und dann mit Speck gebraten, wobei man es zur Weihnacht dem ganzen Hausgesinde zu essen gegeben hat. Erst jetzt verstehen wir auch den livischen Ausdruck *lem-lēba-okš* 'Faulenzer' (buchstäblich „der Bär des warmen Brotes“) als eine direkte Reminiszenz an die einstigen Teigmasken. Weiter ist vielsagend die südestn. Fladenbez. *karašk*: *-a*, *-i*, die ich wohl von russ. *korž* ableiten möchte (lett. *karaša*

vielleicht über die estn. Vermittlung, vgl. ME), weil ja *koržák* bei Dal' gerade für die westlichen Dialekte angegeben ist. Zu den russischen Entlehnungen gehört vielleicht auch estn. *lääk*: *läägi* 'ein Gebäck aus Hanfsamen u. Bohnen' (aus russ. *konopljaka*?). Weiter vgl. estn. *kolask* 'Brezel, Kringle' und lett. *kalācis* aus russ. *kolač*, bei den Setukesen *kalask*, *kalat'ški*, *kalat's*: -i u. *kulat's(i)* 'Weißbrot' aus *kolačik*, ebenso *parask* 'russ. Schnurkringle' aus *baraška*. Auf eine Teigfigur erinnert estn. *odra-kujelik* 'im Kessel hartgekochter Gerstenfladen' (vgl. *kuju* 'Gestalt, Form, Figur')⁵⁴. Und möge das südostestnische *vatsk*: *vatsa* 'Bauernkuchen, feines Brot, Fladen' auch eine andere Etymologie haben, die volkskundliche Abhängigkeit des Begriffs vom russ. *levaš(nik)*, *levacha* ist offenbar. Aus dem Russischen entlehnt sind zuletzt lett. *blīnas* (Pl.), liv. *blīnōd*, estn. *plīnīd* aus *bliny*, lett. *pīrāgs*, liv. *pīrak(ōz)*, estn. *pīrak(as)*, *pīruk(as)* aus *pīrog* und lett. *lepeškas* aus *lepēški*.

Das tierförmige Weihnachtsgebäck (vor allem Eber, Gans u. a.) stammt bei den Esten z. T. schon aus einer älteren skandinavischen Schicht, kaum aber bei den Letten und Litauern, die ja mehr zur slavischen Welt tangiert haben. Erst dadurch können wir letzten Endes auch das merkwürdige Rätsel in der archaischen kurländischen Faschingsterminologie erklären: *kurciemi*, *kurcumi* 'Fastnacht, die Woche vor Fastnacht, heidnische Fastnachtsspiele', *kurcumu svētdiena* 'der Sonntag vor Fasten', sekundär auch *kurcums* 'Ball' (ME). Es ist wohl sehr verlockend, hier eine direkte Entlehnung des russ. *koročun* 'Wintersonnenwende, der Tod' (Vasmer, R et Wb), bezeugt in Novgorod schon 1143, anzunehmen (vgl. Veselovskij, K 235: *kračun* 'Weißbrot'), doch gestatten die lautlichen Schwierigkeiten es nicht. Auch eine Lehnbildung nach *okrutniki* (s. § 10) bleibt unmotiviert. Nach unserer Analyse ist es aber nicht mehr schwer, hierin eine genaue Parallele zu *ķekatas* festzustellen: das Vorbild des russischen Weihnachtsfladens *sočei* und der Bez. *korž* ist ja um so klarer, wenn wir an die saftigen Zutaten denken, — vgl. lett. *kurcumi* 'der Schaum von Birkwasser', *kurkt* 'hohl werden, innerlich dürr, schwammig werden', wobei ME auf ukr. *korč* u. russ. *koržavyj*, *korgá* verweist; einfacher aber wäre es, hier direkt von einer bodenständigen Nachbildung des

⁵⁴) Vgl. bei den Russen einerseits *jačnik*, *jačnevik*, *jačnyj chlebec* 'Gerstengebäck' und andererseits *obrazina* 'Maske, Gesicht (peior.)'.

westrussischen *koržak* auszugehen. Mit anderen Worten, die Fastnachtsbezeichnung *kurciemi* spiegelt immer wieder die große Veränderung in der Speiseart der Fastenzeit, bzw. zu Weihnachten wider und entspricht vortrefflich der livischen *kāka*-Tradition. Eine geradezu verblüffende Überraschung bereitet uns aber die Nachricht von Janson, LM 24, daß die *kurciemi* nicht nur Fastnacht bedeuten, sondern daß J. Lautenbach schon 1891 in seiner Vorlesung berichtet habe, auch die Maskenträger seien früher so bezeichnet worden⁵⁵), — also wiederum ein überzeugender Beweis für das ehemalige Vorhandensein gerade der Teigmasken, obwohl *kurciemi* heutzutage nicht mehr für die Umzügler gebraucht wird.

Nach Janson, LM 97 sind außer (Schweine)fleisch, Kohl und Wurst als Bewirtungsspeisen für die Maskenläufer noch Bohnen, Erbsen, Klöße und *kūķi*-Graupen üblich. Nach Ullmanns Wb ist *kūķi* (Pl.) ein Weihnachtsabends-Gericht, bestehend aus Erbsen und Weizen oder Gerste und Bohnen. Über dieses Gericht lesen wir aber bei ME genauer: *kūķes, kūķi, kūķas, kūči* usw. 'ein Essen, bestehend aus von den Hülsen befreiter Gerste und aus einer Hälfte von einem Schweinekopf'; gegessen wurde dieses Gericht am Fastnachtsabend, besonders aber am Weihnachtsabend, weshalb der 24. Dez. *kūķu diena* und der Abend des 24. Dez. *kūķu ~ kuoču vakars* (namentlich in Livland) heißt; auch am Silvesterabend („Neujahrsabend“) aß man dieses Gericht (RKR XI 81, vgl. Barons, LD Nr. 21094); nebst *kuoķes* 'Gerstengraupen', *kuočas* und lit. *kūčios* aus russ. *kutja* resp. weißruss. *kuccja* (vgl. *kutja* bei den Setukesen). Denken wir an die Beziehung zwischen der ostslavischen *kutja* und der Weihnachtsbez. *kutejnik* (s. § 13), so ist der Sittenwandel für uns wiederum ohne weiteres klar (vgl. Līdeks, LS 8 u. *kākad-i'dōg* bei den Liven § 1).

Ferner hat man nach Janson, LM 97 *pītas* aus Erbsen für die Umzügler in Livland bereitet, worüber wir bei ME folgendes nachschlagen können: *pīte* 'Kloß, Klumpen; Brei aus gekochten u. gestoßenen Erbsen; Klöße aus gestoßenen Erbsen mit Zwiebeln u. Hanf (Etn. IV 164) oder aus Roggen, Weizen, Buchweizen, Gerste, Erbsen und Bohnen (Etn. I 3) oder aus Erbsen, Bohnen u. Hanf (Mag. XX: 3 61); Kürbis (am Martinitag gegessen); Klöße aus gestoßenen Erbsen,

⁵⁵) Sogar im Russischen heißt ja *koržavišča ~ korževišča* 'Ungeheuer, Scheusal, das ekelhafte Gesicht'!

Bohnen, Kartoffeln und Hanf (am Palmsonntag gegessen); eine Speise aus gestoßenen Erbsen und Kartoffeln, die man mit Fett oder Milch vermischt (Etn. I 20); in die Nierenhaut gewickelter geräucherter Schweinespeck'; wird schließlich auch direkt mit *kami*, *kama* (aus estn. *kama*, vgl. russ. *komoj*)⁵⁶) gleichgestellt. Offenbar haben wir es hier mit einer altertümlichen rituellen Totenspeise zu tun, die ihre Funktion und ursprüngliche Eigenart mit der Zeit verloren hat, deren Name aber etymologisch von *pīt* 'flechten' abzuleiten ist; vgl. weiter bei ME: *pīcenis*, *pīcene* 'Brei aus Erbsen und Hanf, eine aus solchem Brei bereite Kugel'; *pīcis* = *grūslis* 'Kartoffelbrei, eine Speise aus geröstetem und zerstoßenem Hanf, Erbsen mit gestoßenem Hanf'; *pīnka* 'eine Speise aus zerstoßenen Erbsen und Hanf' (Etn. II 99); *pīkas* 'eine Speise aus gestoßenen Erbsen und Kartoffeln' (Etn. I 20, LP VII 289); *pīncis* 'Brei aus Erbsen und Hanf' (Ullmann); *pītenes*, Pl. 'eine Speise aus gekochten und gestoßenen Erbsen, Zwiebeln und Hanf' (Etn. IV 164), im Sing. aber *pītene* 'ein aus Baumwurzeln geflochtener Korb', *pītenis* 'Flechtwerk, Korbwerk'. Diese lettisch-litauische zusammengestoßene, ursprünglich wohl „geflochtene“ kultische Speise weist wiederum auf eine russische Lehnübersetzung hin und erhellt zugleich eine dunkle Stelle in einer russischen kirchlichen Urkunde bei Mansikka, RO 184, die die Speisen des Totengedächtnisfestes aufzählt und u. a. *plutki* nennt. Mansikka läßt das Wort unübersetzt (so auch Haase, VBO 194), für uns ist es aber klar, daß es hier um die „geflochtene“ Totenspeise als Prototyp zu den lettischen Bildungen handelt; sogar der sekundäre semantische Übergang zum Schimpfwort und Schelm (russ. *plut*) läßt sich auch im Lett. bei *pīnka* verfolgen (andererseits vgl. Veselovskij, K 112: ukr. *pirogi* und *knyšī*, d. h. „geknetetes“ Gebäck). Die entsprechende Stelle bei Mansikka ist auch inhaltlich für uns so aufschlußreich, daß wir sie gekürzt anführen müssen:

Am heiligen Gründonnerstage opfern sie den Toten Fleisch und Milch und Eier und heizen die Badstuben und gießen Wasser auf den Ofen und streuen Asche in der Mitte, der Spur wegen, und sagen: „wascht euch“, und hängen Unterwäsche und Handtücher auf und bitten sie, sich abzuwischen. . . . und wenn die Heizer der Badstuben hinkommen und die Spur in der Asche sehen,

⁵⁶) H. Kurrik, in ERMAr 5 (1929), 170/84. In Wirklichkeit scheint das Wort aus dem Estn. in die russ. Grenzdialekte entlehnt gewesen zu sein. Lett. *kamputra* stammt aus liv. *kama-rok*.

so sprechen sie: „die Verstorbenen waren bei uns, um sich zu waschen“. Wenn das die Teufel hören, so lachen sie über sie und sprechen: diese Menschen sind unser Eigentum . . . hier opfern sie uns auch Fleisch, hier finden wir Käse, hier ist Butter, sind Eier und gute (*plutki* ?), Broto (*korovai*) und große Brücken (*mosty*) und große Totenwachen(?) und Schalen mit Honig und mit Bier und andere gute Sachen (*dobra nemenimь* ?), die sie opfern.

Im letzten Satz spricht man deutlich von verschiedenen an die verstorbenen Anverwandten dargebrachten Opferspeisen, zwischen welchen plötzlich die „Totenwache“ (просвѣты, Pl.) ganz unorganisch erscheint. Mansikka selbst vermerkt die Übersetzung richtig mit einem Fragezeichen, denn das altruss. Wort *prosvet* dürfen wir hier keineswegs mit der Totenwache identifizieren (Mansikka, RO 180), sondern wir müssen hier eine Speise bez. annehmen. In der Tat ist die Deutung einfach, wenn wir die entsprechende estnische Lehnübersetzung in Betracht ziehen: *paiste-kakk* 'zur Probe vor das Feuer gestelltes Stück Teig, auf den glühenden Kohlen gebackener Kuchen', Verb *paistma* 'scheinen, (durch)leuchten' (vgl. russ. *prosvetit'*), finn. *paistaa* 'braten'⁵⁷). Den anderen unklaren Ausdruck im selben Satz *dobra nemenimь* möchte ich „nicht weniger“ (allerlei) „Hab und Gut“ übersetzen, wenn man wiederum an die Lehnübersetzungen in den Ostseeländern denkt: südestn. *hüädam* 'Gastbrot, Hab und Gut, gute Tat, Heil', liv. *juvam*, *jõvam* 'Habe, Gut, Nutzen', lett. *labība* 'das Gute, die Güte, das Getreide, Korn', gebildet sowohl nach *dobro* wie auch nach *blago*.

⁵⁷) In einer anderen Urkunde (Mansikka, RO 174) stehen nebeneinander мосты, просвѣты, бдѣльники (vgl. бѣдына S. 83 u. бдѣльникъ S. 278), ohne daß sie hier die Speisen bedeuten. Mansikka interpretiert sie als 'Totenwache' (vgl. S. 182), was für das letzte Wort wohl stimmen mag (vgl. lit. *budy:ė* S. 84, vgl. auch finn. *valvaiseit*); *prosvety* dagegen kann man auch hier nicht ohne weiteres mit Totenwache, bzw. *vigilia* identifizieren, sondern hier erahnen wir wiederum eine kuriose Entsprechung zur südostestn. Bez. für Begräbniszeremoniell, bzw. Beerdigungsschmaus *puhte, puhtõ* (Pl.). Dieser Ausdruck stammt semantisch aus der Vorstellung der Morgenfrühe (vgl. finn. *puhde* 'Zeit vor Tagesanbruch, Zwielflicht, Frühstunde') und weist auf die Tradition hin, den Leichnam früh morgens im Dunkeln vor Sonnenaufgang zu begraben (Loorits, GEV I 79). Diese Tradition scheint bei den Esten eine germanische Schicht zu vertreten (Loorits, GEV III 307) und mag auch bei den Nordrussen ein Warägereinfluß sein, während ukr. поспітня ~ сьвітця schon als 'Totenwache' zu übersetzen ist (Mansikka, RO 180). Außerdem vgl. russ. *svetođ* 'Heiland'.

12. Erst jetzt ist die Zeit schließlich reif, die sonderbaren „Gerstenwölfe“ (*miež(u)-vilki*), ebenda im eigentlichen Kurland, zu behandeln. — Enthält dieses Kompositum den Begriff „Gerste“ darum, weil die Gerste die älteste Getreidepflanze gewesen ist, deren Bez. *miezis* zu lett. *maize* „Brot“ im Ablautverhältnis steht? Auf dem oben entworfenen Hintergrund wird es uns wohl verständlich, daß die Umzügler primär gerade Tier-, bzw. Wolfsmasken aus Gerstenteig getragen oder mitgebracht haben (s. § 10). Außerdem finden wir hier noch eine zweite wichtige Angabe zur Erklärung der Umzügeidee vor, die wir schon bei den Liven in einer anderen Form trafen: die männlichen und die weiblichen Umzügler bilden nicht nur eine Familie (s. § 8 u. 13), sondern treten auch in zwei Gruppen, bzw. „Schichten“ (*lāgas*) auf (vgl. § 2 u. 3). Die beste Schilderung über die Gerstenwölfe stammt wiederum von K. Pētersons (RKr 17, 1914, 25/7, vgl. LP VII 296), die ich nach Lādeks, LS 30/3 referiere, ohne alle Lieder anzuführen:

Beim Ausgang des ersten Weihnachtsfeiertages besuchen Männer, Frauen und Mädchen des Dorfes in zwei Gruppen, bzw. „Scharen“ (*buogi*), Männer und Weiber in getrennten Scharen, alle Häuser bzw. Höfe. Die erste Gruppe (*pulks*) wird angeführt vom Gerstenwölfe-Vater (*miežvilku tēvs*), die zweite von der Gerstenwölfe-Mutter (*miežvilku māte*). Diese waren die Vorsänger der Lieder (*dziemu saucēji*, s. § 6:9), alle übrigen, gewiß die Gerstenwölfe-Kinder (*miežvilku bērni*), waren die Mitsänger (*dziemu vilcēji*). Dieselben Lieder, die die erste Schar gesungen hatte, wurden später auch von der anderen Schar gesungen. Indem sie sich dem Hof nähern, singen sie:

Ruft, schreit,
Gerstenwölfe-Gemeinde (*miežvilu draudze*),
damit der Wolf, damit der Bär
in den Wald fortliefe,
damit das Rößlein könnte
auf dem Rasen weiden („spielen“).

Man schleppt Ruten mit, die im Zimmer abgeworfen werden. An der Tür schlägt und stößt man an, indem man singt, daß alle kleine Kindlein Brot-säckchen mit Ähren mit sich haben. Ins Zimmer gekommen, singen sie:

Die Gerstenwölfe (NB! *miežvilkas*, Fem.) sprangen
ins Rauchzimmer —
Gott wird einen nebligen (bzw. regnerischen)
Sommer geben,
Gott möge guten Morgen geben
(und) guten Abend!
Sind recht gesund
die vorjährigen Leutchen?

Gesund ließ ich (sie da),
 gesund fand ich (sie) wieder,
 Gott möge gesund
 (alle) wieder erhalten!

Im Zimmer wie auch draußen sangen zwei Scharen. Die Hausmutter brachte Bier, um damit die Gerstenwölfe-Mitsänger (*miežvilku vilcēji*) zu bewirten. Nachdem sie selbst getrunken hat, reicht sie die Kanne der Gerstenwölfe-Mutter und dann allen übrigen. Auf dieselbe Weise bewirtete der Hausvater die Männer. Wer getrunken hat, hebt die Kanne hoch:

Hebe hoch empor, laß niedrig hinunter
 den Gerstenwölfe-Krug (*miežvilku kanna*)!
 Je höher man hebt,
 desto schlanker wird die Ähre,
 in einer schlanken Ähre
 (sind) reife Körner.

Die Umzügler hatten ihren Pfeifer (*stabulnieks*) mit der Flöte (*stabule*) oder mit dem Dudelsack (*dūda*) mit, der blies und alle zum Tanz lud, wenn man schon genug gesungen hatte:

Kleide dich, Mütterlein,
 in die Gerstenwölfe-Kleider (*miežvilku drānās*),
 ziehe ein schwarzes Röcklein an,
 binde ein langes Tuch an!

Der Gerstenwölfe-Vater führt die Hausfrau tanzen. Alle greifen einander mit den Händen und führen den Rundtanz (*apaļš dancis*) auf. Dann bewirten man die Gerstenwölfe-Kinder mit Fleisch (und) Bohnen, die in den Schüsseln auf dem Tisch stehen, und mit Fladen. Die Bewirteten bereiten sich zum Fortgehen:

Macht euch bereit, kleidet euch an,
 Gerstenwölfe-Kinder (*miežvilku bērni*)!
 Mancher läuft in die Linde,
 mancher in die Eiche (d. h. in den Eichenwald),
 mancher unserem Bruder
 in die neue Kornkammer.

Nachdem sie Abschied genommen hatten, gingen die Gerstenwölfe-Kinder zu den anderen Höfen, wo man dasselbe tat. Einige Mädchen waren schon vorangelaufen, um anzumelden, daß die Gerstenwölfe-Gemeinde kommt.

Richtig hat man in den kurländischen Gerstenwölfen auch die Fruchtbarkeitsgeister entdeckt, die schon W. Mannhardt (1865) mit den deutschen Roggenwölfen und -hunden verglichen hat⁵⁸⁾. In der Funktion der letzten (bzw. der ersten) Garbe finden wir bei den

⁵⁸⁾ Weiter bei W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte (2, 1904), 611/4.

Letten u. a. den Roggenwolf (*rudzu vilks*) oder die „Roggenrunge“ (*rudzu ruņģītis*), zuweilen mit *pūķis* 'Puck' vermischt), am all-gemeinsten aber *jumis*, *jumītis* als eine Personifikation der Doppel-ähre⁵⁹). Die Masken der Gerstenwölfe mahnen uns ernst, auch das Problem der Werwölfe nochmals zu überprüfen und sogar hinter diesen Gestalten z. T. die alten Maskenumzügler aufzusuchen (vgl. die viel umstrittenen römischen *lupercalia*). In letzter Hinsicht besonders lehrreich ist die weißruss.-ukr. Werwolfsbez. „Wolfsfell“ *vovkulaka*, *volko(d)laka*, die ebenso gut auch für einen verkleideten Maskenläufer paßt, weil ja der Wolf, der Bär und sogar der Auerochs (*tur*) die beliebtesten ost- und westslavischen Tiermasken gewesen und von der Kirche verfolgt worden sind⁶⁰). Mansikka, RO 251/2 führt in letzter Hinsicht einen sehr belehrenden Fall an. — In den Verordnungen des Bischofs von Novgorod Пја-Іоанн (1166) begegnen wir folgender Bestimmung, die sich auf Belustigungen, hauptsächlich auf Weihnachts-spiele, bezieht: „Ihr, Priester, ermahnt eure Kinder, daß sie nicht Auerochsen (о туръхъ) und Knöchelspiele (о лодыгахъ, vgl. *lodočka* § 2: 9) noch koljada-Umzüge (о колядницъхъ) noch widergesetzlichen Kampf (про беззаконный бой, wohl die alten Faust- u. Ringkämpfe gemeint, vgl. § 10) veranstalten!“ Der Herausgeber dieser Regel, Pavlov, (Žurnal Min. Nar. Prosv. 1890: 10, 280) erklärt die Bez. „Auerochsen“ richtig für das Führen eines als Auerochsen ver-mummten Menschen am Strick (weiter s. Mansikka, RO 123). Mansikka ermöglicht uns überhaupt einen viel tieferen Einblick in diese spannungsvolle Übergangsperiode des Doppelglaubens der Waräger-zeit, als das Christentum mit dem Heidentum sehr aktiv kämpfte und seinen Einfluß in den Peripherien, u. a. auch in den Ostseeländern, zu erweitern versuchte.

⁵⁹) Vgl. *apjumības* 'Erntefest' bei Līdeks, LS 93ff. u. L. Adamovičs in *Vēstures atziņas un tēlojumi* (1937).

⁶⁰) Vgl. andererseits Līdeks, LS 34 u. U. Zimmermann, *Das Wolfsjagen in der Christnacht* (Neue wöchentliche Unterhaltungen über Gegenstände der Literatur und Kunst 1808: II, 166/8): am Weihnachtsabend gehen die Umzügler um 8 Uhr mit Reisig, Musik und Gesang auf einen Berg im Walde, kommen dann in den Krug, um sich dort die ganze Nacht hindurch zu belustigen; und kehren dann vor Sonnenaufgang wieder auf den Berg zurück, waschen in der Quelle ihre Gesichter, werfen Reisig ab und machen schrecklichen Lärm, um Wölfe für den nächsten Sommer zu verscheuchen (vgl. Loorits, GEV II § 155).

13. Mit Recht hat man bei den Masken neben dem Totenkult auch gewisse Zeichen des Fruchtbarkeitskults vermutet (vgl. Schafe § 1, 2:1 u. § 6, Flachs § 2:1 u. § 5, 6, Kohl § 1 u. 6:12). Unsere Kenntnisse über die ostslavischen Masken sind nicht besonders reichlich. Vielleicht lohnt es sich deshalb, unseren Traditionskomplex bei den Liven und Letten noch einer Detailanalyse zu unterwerfen, um dadurch erschließen zu können, welche Funktionen diesen Masken während des Traditionswandels nach dem Ost-Baltikum hin zu Ende der sog. Wikingerzeit zukommen mußten. — Zelenin, RVk 354 konstatiert die Verkleidung bei den Ostslaven sowohl bei Hochzeiten wie auch zu Weihnachten, wobei gerade Bär, Ziegenbock, Kranich, Schafsbock und Wolf dargestellt werden; alle Ostslaven kennen auch ein verkleidetes Pferd, welches aber westlicher Herkunft zu sein scheint (ibid. 373/4)⁶¹); die Maske (хъря) wird als Teufelsbild (личина дьявола) sogar gefürchtet; die Maskierten heißen u. a. *святóшники*, was wiederum eine Analogie zu liv. *kākanikad*, lett. *ķēkatnieki* darstellt⁶²). Die Nordrussen backen zur Weihnachtszeit aus Teig sog. Zieglein (козульки), d. h. Darstellungen von Tieren und Vögeln, die nach Zelenin, RVk 376 nicht als Ersatz des Opfertiers durch sein Bild, sondern als eine magische Darstellung des künftigen Zuschusses an Vieh zu deuten sind. Andererseits gesteht aber auch Zelenin S. 375: die rituellen Speisen der ostslavischen Weihnachtsfeier lassen keinen Zweifel daran, daß diese einst eine Gedenkfeier war, dem Ahnenkult gewidmet; so sind Pfannkuchen, Weizengrütze (кутья), Hafermehlbrei aufzufassen; die Südrussen verabfolgen zur Weihnachtszeit den *колядóвщики* (vgl. § 8), d. h. den Sängern der Weihnachtslieder (коляда, aus „calendae“) Pfannkuchen und stellen auch für den Hausgeist (домовой) Pfannkuchen zum Dreikönigsfest in den Stall (vgl. den Herdhaken § 6:2 und den Aschensack § 3:5, 6:2 u. § 9, der ja auch mit dem Haus- und Feuerkult in Zusammenhang steht). Die *kutja* hat sogar dem ukrainischen und weißrussischen Schmaus am Weihnachtsabend ihren

⁶¹) D. K. Zelenin, *Očerki russkoj mifologii* 245 ff.

⁶²) Neben *ličina* heißt die Maske auch *pugalo* (Veselovskij, K 162). In den russischen Urkunden nennt man sie ferner *ljarva* u. *strašilo* (Mansikka, RO 125, 129), wozu vgl. lett. *baidēklis* (Lideks, LS 27) u. estn. *hirmutis* ~ *peletis* 'Scheuche, Popanz'; estn. *herne-hirmutis* 'Vogelscheuche' ist eine jüngere Lehnübersetzung aus russ. *gorochovoje pugalo*. Mansikka, RO 311 registriert sogar eine kirchliche Bildung *moskoloudstvo*.

Namen verliehen, die Nordrussen nennen den Weihnachtsabend ebenfalls кутейник (vgl. wiederum *kăkad-õ'dög* § 1, 2). Die Weißrussen laden zum Essen der Weihnachtskutja die verstorbenen „Großväter“ (деды, bzw. дяды)⁶³) besonders ein. Sogar eine Reminiszenz an die Badestube für die Verstorbenen will Zelenin dabei feststellen (S. 375) und setzt dann S. 376 fort: Die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, daß die Sänger der Weihnachtslieder früher verkleidet waren, was im Kreise Melenki des Gouv. Vladimir der Fall ist; u. a. hat auch das Wort святóшник bei den Nordrussen die Bedeutung eines verkleideten Menschen.

Das livisch-lettische Material bestätigt vollkommen die Vermutung Zelenins, daß die Weihnachtsumzügler bei den Russen der Warägerzeit maskiert auftreten mußten. Ihre Masken bekommen aber durch die livische und lettische Überlieferung einen noch viel tieferen Sinn und rücken den ganzen Traditionskomplex deutlich ins Licht eines ausgeprägten Totenkults zur Weihnachtszeit. — Neben der Verkleidung und den Masken (§ 1, 2, 5—9, vgl. § 3:4) spricht dafür überzeugend die feierliche Bewirtung der Umzügler (§ 1; 2:2, 11, 15; 3:4; 4; 5; 6: 2, 5, 6, 7, 10, 11; 7—12, vgl. Janson, LM 94/7), wobei neben den ostslavischen Fladen und Pfannkuchen auch noch die landesüblichen Totenspeisen wie etwa Erbsen, Bohnen usw. erhalten sind. Es wird sogar die Badestube als Totenkultstätte erwähnt (§ 2:15, 3:2 u. § 6). Charakteristisch für den Totenkult sind ferner die weißen Kleider bei den Liven (§ 2: 1, 2, 4, 7, 8; vgl. die weißen Laken § 2: 1, 3; vgl. die lettischen Abbildungen bei Janson, LM 65f., 68f., 71; Lideks, LS 29 erwähnt neben den weißen auch schwarze Laken, vgl. § 12), die übrigens geschmückt werden (§ 2: 3, 10); vgl. die farbigen Kleider § 7, die Troddeln § 6 und den geschmückten Nadelbaumzweig § 6: 5 u. § 12). Ja, man spricht noch deutlich von der Funktion der Braut bei den Umzügen (§ 2: 7, 8; vgl. die Kränze § 2: 3, 7), sogar von einem Kind im Schoß (§ 2: 7)⁶⁴). Nach Janson, LM 45 kommt das Brautpaar fast in jedem lettischen Umzug vor, der die Hochzeitsgäste darstellt. Auf dieselbe Idee gehen auch die Benennungen der Umzügler *kūjenieki*, *nūjenieki* und *kuši* zurück, die ja einfach die ungeladenen Hochzeits-

⁶³) Z. B. bei Šejn a. a. O. 374/7.

⁶⁴) Vgl. die sog. Abendschwester (*õ'dög-sõzar*) und den Im-Schoß-Sitzenden (**õ'ls-istaji*) in den livischen Hochzeitsbräuchen bei Loorits, VII 417 (159f.) u. 441 (267).

leute mit Knüppeln, Ruten und „Keulen“, bzw. Stöcken bezeichnen⁶⁵), weil die Umzügler fast immer Knüppel und Stöcke bei sich führen (Janson, LM 24/5, s. § 8 u. *skutelnieki* § 6). Alle Umzügler erscheinen weiter wie eine Familie bzw. Sippe mit dem Alten, der die Spenden in seinen Sack sammelt (Lideks, LS 24, vgl. *mechonoša* und *karbanos* bei Veselovskij, K 210), an der Spitze (§ 6: 1, 11 u. § 8, 12, vgl. die Kollekte für die Unkosten § 2: 3, vgl. bei den Russen § 10), oder man nennt sie Kinder (§ 2; 6: 8, 14; 7—8; 12), die von Vater und Mutter (§ 8 u. 12, vgl. § 2: 6) geleitet werden (vgl. *Užgavenių Diedas* u. a. bei den Litauern Balys 54/5). während die Kinder selbst feierlich paarweise auftreten (§ 2: 3, 7, 15). Zu dieser Gesellschaft der Anverwandten gehören bei den Liven neben der Braut u. a. auch das „lange“ Mädchen (§ 2: 1) und das spinnende oder „schlummernde“ Mädchen (§ 2: 4, 5, 6, 10, 11), sogar ein komischer Däumling (§ 2: 1, 9, 12). Bei den Letten sind die entsprechenden komischen Gestalten das lange oder weiße Weib (*gaṣā ~ baltā bāba ~ sieva*), bzw. die lange Grete (*gaṣā Grieta*) u. a. (s. § 7 u. Janson, LM 26, 38, 69f.), das kleine Männlein (*mazais vīriņš*, s. § 7 u. Janson, LM 26, 70/1), der Zwerg (*dverģis*), der durch ein Kind dargestellt wird (vgl. bei den Liven § 2: 1, 9), das stumme (bzw. das schlummernde) Mädchen, der große Kopf u. a. (Janson, LM 70). Sogar die für das livische Weiberfest so typische Spindel mit der Wergkunkel (§ 2: 1, 4, 6, 10, 14) ist bei den Letten ebenso bezeugt, dazu noch mit bunten Lappen und Schellen feierlich geschmückt (Janson, LM 20). Und denken wir schließlich noch an die Fuhr mit Hab und Gut (§ 6), an die Glocken und Schellen (§ 7, 10, 12) und an die Scherze mit Nachtquartier, Paß, Pferd u. a. Tieren (§ 7), so bleibt kaum ein Zweifel darüber, daß wir es hier mit einer Imitation des Hochzeitszeremoniells (bis zu den phallischen Szenen nach Janson, LM 91/2) zu tun haben (vgl. die sog. Hochzeit der Fastnachts-Kotrė bei den Litauern, Balys 54). Auch die Hochzeitsmasken der Letten⁶⁶) sind denjenigen der Umzügler ganz gleich (vgl. Veselovskij, K 200/2). Typisch für Kurland

⁶⁵) Zu *kulis* führt Lideks, LS 30 sogar *svētkulis* aus Latgale an, der am Morgen des ersten Weihnachtsfestes die Sittlichkeit der Knechte und Mägde feierlich durchprüft. Auch kennt Lideks, LS 16 für den Umzügler dieselbe Bez. *preilis* (etymologisch aus **prei-eilis* „Herangekommener“ s. ME s. v.), die für einen ungebeten Hochzeitsgast üblich ist; weiter über diese ungeladenen Gäste s. Barons, LD III: 1, 10.

⁶⁶) *Mājas Viesis* Nr. 33, 1875.

ist ferner der Wechselgesang zwischen den Bewohnern des Hauses und den Umzüglern, denn die ersteren wollen den Spott der Umzügler nicht auf sich sitzen lassen und antworten ihnen auf dieselbe Art; zuweilen teilen sich die Umzügler selbst in zwei Gruppen, und zwar in Männer und Frauen, wobei sich dann die Hausleute je nach dem Geschlecht der einen oder der anderen Partei anschließen können; so entsteht ein Wettgesang oder „Liederkrieg“ (*dziesmu karš*), der schon vollkommen den Gegensatz zwischen den Sippen der Braut und des Bräutigams wiedergibt und auch dieselben Hochzeitslieder anwendet (Beispiele s. Janson, LM 83/6).

Mit anderen Worten, die Weihnachtsumzügler der Warägerzeit haben wohl die sog. Totenhochzeit mit Mummenschanz, Tiermasken und Popanzen⁶⁷⁾ dargestellt, die mit der Zeit sowohl in Rußland wie auch im Ost-Baltikum entartet ist und wieder vergessen wurde, die sich aber durch die vergleichende Analyse leicht rekonstruieren läßt. Somit mag die livisch-lettische „Käken“-Tradition einen wesentlichen Beitrag auch zum ostslavischen Totenglauben und zur internationalen Maskenforschung bieten. Sogar die Übertragung der Umzüge auf die Fastnacht bekommt ihre organische Bekräftigung durch die Tatsache, daß auch die Fastnacht bei den Ostslaven vor allem in Verbindung mit dem Totenkult gestanden hat (Zelenin, RVk 380/1), nur mit dem beträchtlichen Unterschied, daß das Fastnachtszeremoniell an Stelle der Totenhochzeit mehr auf das sog. Hinaustragen des Todes (bezw. des Winters) hinweist (Haase, VBO 192), was wir auch bei den Letten verfolgen können (Janson, LM 67, 92, 100).



14. Die Entlehnung des lettischen Ausdrucks *ķekata* nicht direkt aus dem Russischen, sondern deutlich erkennbar aus dem Livischen gibt uns wiederum ein neues überzeugendes kulturgeschichtliches Kriterium für die gebührende Bewertung der leider bis jetzt noch von manchen Dilettanten unterschätzten Vermittlerrolle, die die livländischen Liven am Ende der Wikingerzeit bzw. der sog. Warägerzeit beim Austausch der ostslavisch-byzantinischen Kulturelemente für die Letten und die estnischen Insulaner gespielt haben. Obwohl ich

⁶⁷⁾ Auch die Bezeichnungen des litauischen Fastnachtspopanzes *Morė*, *Morynė* u. a. (Balys 53/6) weisen auf den Totenkult hin, während *čiučela* direkt aus russ. *čučelo* her stammt, ebenso wohl *Sidaras* (Balys 58) aus (*I*)*sidor*.

dafür schon mehrere Beweise beigebracht habe⁶⁸), beharrt der estnische Linguist J. Mägiste noch 1956 darauf, die kulturgeschichtliche Funktion der Liven so weit zu reduzieren, daß sie im Ganzen bloß zu einem kulturellen Hinterland (bzw. „Anhängsel“) der Saaremaa-Esten und der Letten werden⁶⁹). Noch schlimmer ist es aber, wenn Mägiste es unternimmt, die livischen Termini *Püstai* 'Erlöser' (Lehnübersetzung aus dem russ. *Spas*, ins Lettische als *Pestītājs* direkt weiterentlehnt) und *lōlatō* 'trauen' (ins Lettische als *laulāt* weiterentlehnt) als junge Entlehnungen aus dem Inselestnischen erst nach 1200 (sic!) zu erklären, als ob die livländischen Liven gar nicht existierten⁷⁰). Glücklicherweise haben die lettischen Forscher J. Endzelins, P. Šmits, E. Blese, E. Šturms u. a. immer den großen sprachlichen und volkskundlichen Einfluß der Liven anerkannt, u. a. auch die geschichtliche Mission der ausgestorbenen bzw. lettisierten livländischen Liven sachlich hervorgehoben.

Neben dem geschichtlichen Hintergrund verdient aber noch ein topographisches Kriterium unsere Aufmerksamkeit: sprachgeographisch erweist sich *ķekata* als ein kurländisches Lehnwort im Lettischen. Die ersten Traditionsempfänger sind also wohl die livländischen Liven gewesen, die die ostslavische Sitte mitsamt der Benennung an ihre kurländischen Landsleute weitergegeben haben, wobei sich das schließlich immer noch ungelöste Rätsel des ethnischen Bestandes der einstigen Kuren wieder in den Vordergrund drängt. Ohne Zweifel sind die sog. *kurši* baltischen Ursprungs gewesen, doch will P. Johansen bekanntlich bei den späteren Kuren eine livisch-lettische Mischsiedlung und Mischkultur annehmen⁷¹). Die *ķekata*-Tradition scheint allerdings eine neue Stütze für diese Behauptung zu sein.

Slavischerseits können wir diesen Traditionswandel auch als „ostslavisch“ bezeichnen, denn wir müssen hier die große Rolle des in der Tat weißrussischen Kulturzentrums Polock anerkennen, das uns bei

⁶⁸) Loorits, LRU II 239/41, Estnische Volksdichtung und Mythologie (1932), 28/9 u. in Eesti VI (1932), 158; Virittäjä 1945, 255/9; Arv 6 (1950), 131/2.

⁶⁹) Vaba Eesti 1956: 1, 4.

⁷⁰) Kalevalaseuran Vuosikirja 36 (1956), 28; über den weiteren Unsinn im selben Aufsatz will ich mich hier nicht äußern. Zu *loulatama* s. R. E. Nirvi in Suomi 107: 1 (1955), 41.

⁷¹) Historiallinen Aikakauskirja 1938, 177/204; Baltische Lande I (1937), 263/306. Vgl. V. Kiparsky, Die Kurenfrage (1939).

vielen Wort- und Kulturentlehnungen durch seine Fülle geradezu frappiert. Da die kirchliche Tradition in dieser Zeit der Bekehrung der Esten, Liven und Letten vorherrschend war, sind wir berechtigt, u. a. auch bei der Übernahme der Teigmasken und -figuren vor allem schon eine „altrussische“ Kulturschicht anzunehmen. Und erst auf diesem kulturgeschichtlichen Hintergrund verstehen wir nun zuletzt auch die sonderbare Entwicklung des Totenkults in der südwestlichen estnischen Provinz Mulgimaa, wo das sog. „Umgehen der Seelen“ bzw. der Toten während der herbstlichen Totengedächtnisfeier, der sog. „Seelenzeit“ (*hingede-aeg*, vgl. weißruss. *zaduški*) als eine Reminiszenz an den alten Totenumzug noch bis 1940 üblich geblieben war, wobei es sich hinzuzufügen lohnt, daß sogar *käkk* 'Kloß, Blutknödel' gerade hier, in dieser Provinz Estlands, den festesten Boden gefunden hat:

„Das Umgehen der Seelen“ (*engede käimine*) wird von den jungen Mädchen und Burschen nachgeahmt, die [an Feierabenden] von Hof zu Hof ziehen, zuweilen in weißen Laken oder Kleidern [verdeckt, bzw. maskiert] mit einem Sack, in dem man die Gaben für die Seelen sammelt, vor allem Kuckelchen, Blutknödelchen, Nüsse, Bohnen, Erbsen usw.; diese ißt man später bei lustigem Zusammensein auf; beim Schenken der Gaben seufzt die Hausfrau: „Möchte auch Jesus die Seelen meiner verstorbenen Verwandten ebenso füttern!“ Zuweilen hat man noch einen größeren Sack mit und versucht die Hausleute dort hineinzustecken und im Sack auf den Hof zu schleppen. Bei der Ankunft singen die „Seelen“ hinter der Tür die sog. Seelenlieder, die einerseits an die Martini- und Katharinenlieder erinnern, andererseits aber einen kultur- und religionsgeschichtlich äußerst wichtigen Refrain bewahrt haben. — Näheres s. Loozits, GEV III 190/2, 194.

Wenn L. Schmidt, *Masken in Mitteleuropa* (1955), 18 über einen „wahren Leichengeruch“ bei der Maskendeutung in der ganzen deutschen Volkskunde ablehnend ironisiert, dann stellen wir andererseits fest, daß die osteuropäischen Belege diese Totendeutung immerhin bestätigen.

Uppsala, 1957.