Studien

aus dem Gebiete

der lettischen Archäologie, Ethnographie

und

Mythologie

von

A. u. E. u. H. Bielenstein.

(Separatabzug aus dem Magazin der lettisch-litterärischen Gesellschaft.)

Riga, 1896.
In Commission bei L. Hoerschelmann.

Studien

aus dem Gebiete

der lettischen Archäologie, Ethnographie

und

Mythologie

von

A. u. E. u. H. Bielenstein.

(Separatabzug aus dem Magazin der lettisch-litterärischen Gesellschaft.)

Riga, 1896.
In Commission bei L. Hoerschelmann.

Inhalt.

Die alte Waldbienenzucht der Letten von Dr. A. Bielenstein, Pastor zu Doblen.

Die nationalen Getränke der alten Letten (Bier, Meth, Birkwasser) von Dr. A. Bielenstein, Pastor zu Doblen.

Wie die alten Letten gefreit haben, geschildert auf Grund des Volksliedes und der Volkstradition von Emil Bielenstein, Pastor zu Sahten.

Die deewa dēli (Gottessöhne) des lettischen Volksliedes. Vortrag, gehalten in Mitau den 12. December 1895 in der Jahressitzung der lettisch-litterärischen Gesellschaft von H. Bielenstein, Pastor zu Ringen.

Gedruckt auf Verfügung der lettisch-litterärischen Gesellschaft.

Groß-Autz, den 29. Juli 1896.

J. Sakranowicz.

Gedruckt bei J. F. Steffenhagen und Sohn in Mitau.

Unserem theuern Mütterchen

Erna Bielenstein

in Liebe und Pietät

gewidmet von

August, Emil und Hans Bielenstein.

Die alte Waldbienenzucht der Letten

von

Dr. A. Bielenstein,
Pastor zu Doblen.

Vorbemerkung. Dieser Versuch über die alte Waldbienenzucht der Letten, ebenso wie der dann folgende Artikel über die nationalen Getränke der Letten sind beides kleine Stücke aus einem größeren Werk über das Holz-Zeitalter der Letten, welches ich gegenwärtig noch nicht habe abschließen und dem Druck übergeben können. Diese beiden Stücke haben den Character von Excursen und greifen darum nicht in den Kern der größeren Arbeit, lassen sich aber deshalb gerade aus dem Ganzen füglich loslösen und haben in sich selbst ihre Abrundung. Die gesonderte Veröffentlichung dieser beiden Stücke hat folgenden Zweck. Die lettisch-literärische Gesellschaft bietet mit diesem und mit den anderen in diesem Hefte gedruckten Arbeiten dem in diesem Jahre 1896 zu Riga tagenden archäologischen Congreß eine Probe ihrer Thätigkeit in den Grenzen des ihr eigenen Forschungsgebietes: Sprache, Geschichte, Alterthümer des lettischen Volkes. Sodann sollen diese Stücke den Freunden der Archäologie und Culturgeschichte überhaupt eine gewisse Andeutung geben von dem, was sie in meinem Werk über das Holz-Zeitalter zum Theil wenigstens zu erwarten haben. Es werden Materialien sein, die, wie ich wünsche, beitragen mögen zur Aufklärung von manchen ganz allgemeinen culturgeschichtlichen Fragen. Was in den Ländern und bei den Völkern Westeuropas, die seit vielen Jahrhunderten

aus den primitiven Zuständen herausgetreten und in ein reiches, materielles und geistiges Culturleben hineingekommen sind, meist ganz verschwunden ist, findet sich bei dem Lettenvölkchen, welches seitab gestanden hat, zum Theil wenigstens noch bis heute vor und berechtigt zu Schlüssen für die Entwickelungsgeschichte der anderen Völker, da die menschliche Natur, die menschliche Bedürftigkeit, die menschliche Befähigung in der Hauptsache überall die gleiche ist. Endlich noch eins. Die hier folgenden Artikel geben eine Probe davon, wie fruchtbar das lettische Volkslied als Quelle für archäologische Forschung sein kann. Die Zahl der lettischen Volkslieder ist eine ungeheuer große. Der Oberlehrer Kr. Bärons hat c. 16000 gedruckte und c. 134000 ungedruckte lettische Volksliederchen — natürlich mit Einschluß der Varianten — in seinen Händen und verarbeitet dieselben in dem trefflich geordneten Werk Latwju dainas, von welchem bis jetzt vier Lieferungen herausgekommen sind. Der Inhalt dieser Volkslieder berührt und umfaßt das ganze Volksleben von der Geburt bis zum Grabe, betreffs aller Thätigkeiten und Arbeiten, betreffs Freude und Leid, betreffs Sitte und Glaube. Dazu kommt, daß diese Lieder dem kritischen Auge dessen, der das Volk und die Sprache kennt, den Stempel ihres jüngeren oder älteren, ja ihres uralt heidnischen Ursprungs mit großer Deutlichkeit zeigen. So findet der Forscher darin einen ganz außerordentlich reichen Stoff für die Erkenntniß der lettischen Ethnographie und Archäologie, der allgemeinen Kunde und der besonderen Psychologie des lettischen Volkes. Proben der Methode solcher Forschung werden, meine ich, Andere anregen, diese Wege weiter zu verfolgen und dem Kreise dieser Wissenschaften zu dienen.

Aus den Chroniken ist es bekannt, daß die Letten aus uralten Zeiten fleißige Imker (bikchkōpji, eigentlich Bienenpfleger) gewesen sind. Es genüge, wenn ich den großen Streit (contentio magna) zwischen den Letten von Autine und den Rittern von Wenden um die geplünderten Bienenbäume (arbores apum) aus dem Jahr 1212 erwähne, von welchem Heinrich XVI, 3. ausführlich

berichtet. Derselbe ward Anlaß zu einer ernsten Verschwörung der Letten und Liven gegen die Deutschen, zu schwerem Abfall vom Christenthum und zu blutigen Kämpfen, und wir sehen, wie jene Bienenbäume ein gar werthvoller Besitz der Landes-Eingebornen damals waren. Aus andern Quellen wissen wir, daß der Orden in Preußen einen umfangreichen und vortheilhaften Handel mit Honig und Wachs getrieben hat, daß also auch die lettischen Preußen sich mit Bienenpflege viel abgegeben haben. Ebenso wird uns durch das alte lettische Volkslied bezeugt, wie sehr und in welcher Art der Lette südlich und nördlich von der Düna die Bienen im Walde und im Garten geliebt und gepflegt hat. Aber es ist selbstverständlich, daß nur der seßhafte Mann mit der Bienenpflege sich abgeben kann. Der Nomade mag wohl den Waldbienen den Honig aus dem hohlen Baume nehmen, aber er bleibt nicht am Orte und die Bienenpflege ist ihm unmöglich. Der seßhafte Mann ist aber schon ein Ackerbauer und das Bedürfniß des Brodes vom Acker hat ihm zur festen Siedelung Anlaß und Nöthigung gegeben. Das Volkslied stellt nun gerade so Ackerbau und Bienenzucht zusammen.

Cf. Kam tee kalni, kam tās leijas,
Kam tee ſmīdri ōſōliņi?
Rudſim kalni, meeſim leijas,
Bitēm ſmīdri ōſōliņi. (4124).*)

d. i. Für wen sind die Hügel, für wen die Niederungen,
Für wen die schlanken Eichen?
Für den Roggenhalm die Hügel, für den Gerstenhalm die Niederungen,
Für die Bienen die schlanken Eichen.

Diw bagāti leelijās
Aukſtu ſeemu iſzeetuſchi, —
Rudſis ſneega apakſchâ,
Bitīt' kōka fērdītê. (4228).

*) Alle Lieder-Citate sind aus: A. Bielenstein, Latw. taut. dſeeſmas.

d. i. Zwei Reiche rühmten sich gegen einander,
Daß sie den kalten Winter ertragen hätten, —
Der Roggenhalm unter der Schneedecke,
Das Bienchen im Herzen des Baumes.

Dieses Liedchen ist eigentlich ein Räthsel und hat dann eine etwas andere Form, insofern als in der zweiten Hälfte desselben statt rudsis und bite: weens, der eine, und otrs, der andere (der beiden Reichen) gesetzt ist, somit dem Rathenden überlassen wird zu finden, wer gemeint sein könnte. Cf. A. Bielenstein 1000 lett. Räthsel № 967.

In späteren Zeiten scheint das Interesse des lettischen Volkes sich mehr auf den Ackerbau gerichtet und von der Imkerei sich abgewandt zu haben und erst in der neuesten Zeit wird die alte Liebhaberei wieder lebendig. Vor Kurzem sind bei uns Imkervereine in den verschiedensten Gegenden erstanden, die nun nach den neuesten Methoden Bienenhäuserchen sich anschaffen und rationell Honig produciren. Ist es doch kürzlich vorgekommen, daß lettische Bauerhofbesitzer nach Deutschland gereist sind, um z. B. mit Vertretern der Culturstaaten aller Welttheile einen Cursus über Bienenpflege bei dem Pfarrer Weigand im Nassauischen durchzumachen. Das geschieht heute. Vor 700 Jahren war es anders, und die Streiflichter, die ich auf die Culturgeschichte der Letten, auch in Hinsicht der Bienenstöcke fallen lassen möchte, stehen in engster Beziehung zu dem, was ich das Holz-Zeitalter nannte und nenne.

Ehe ich jedoch auf das einzelne eingehe, muß ich bemerken, daß die uralte Methode, die Bienen in hohlen Waldbäumen zu halten, noch bis in dieses Jahrhundert in großem Umfang hereingereicht hat und auch noch jetzt in waldreichen Gegenden z. B. in Nord-Kurland und bei den Hochletten durchaus noch nicht verschwunden ist, obschon andrerseits in minder waldreichen und in cultivirteren Gegenden der Lette nicht einmal mehr recht die Worte versteht, die der alte Imker zur Bezeichnung seiner Gegenstände, seiner Geräthe, seiner Thätigkeit gebraucht hat. In

diesen Gegenden ist die alte nationale Bienenzucht höchstens eine leise nachklingende Sage. In den Sitzungsberichten vom J. 1818 der Kurl. Gesellsch. für Lit. und Kunst II 113 ff. ist ein interessanter Vortrag von Pastor Joh. Georg Büttner zu Schlehk über die Waldbienenzucht abgedruckt. Es wird die Frage da behandelt, ob die Waldbienenzucht für den Forst, den Forstbesitzer, das Land wohlthätig oder nachtheilig sei und mit vielen Gründen die Nützlichkeit derselben bewiesen. Wir entnehmen aus dem Vortrag als Thatsache, daß im zweiten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts die Bauern in Nord-Kurland von ihren Herren die Erlaubniß erbaten und bekamen, Waldbäume für ihre Bienen auszuhöhlen; daß zu diesem Zweck nicht allein Kiefern, sondern auch „Erlen, Eichen, Espen, Linden, Tannen u. s. w." sehr wohl brauchbar waren; daß der Bauer dem Gutsherrn z. B. damals in Schlehk für 10 ausgehöhlte Waldbienenbäume dem Herkommen gemäß 20 ℔. Honig als jährliche Steuer brachte. Das Gut Schlehk hat auf diese Art jährlich 90 Lℓ., d. i. 1800 ℔. Honig von 900 Waldbienenbäumen eingenommen. Rechnen wir hinzu, daß der Bauer ebenso viel, oder das doppelte an Honig und so und soviel Wachs für sich behalten hat, so werfen die Zahlen ein helles Licht auf den damals bei uns noch vorhandenen Umfang der Waldbienenzucht. Büttner bemerkt, daß damals schon in Schlehk wiederholt angefangen ist, Bienen in den Gärten zu halten, aber die Versuche seien mißglückt und man habe sie immer wieder aufgegeben, das Volk sei bei seinen Waldbienen geblieben, bis allmählich andere Thätigkeiten und Erwerbsarten vorgezogen wurden. Gerade in jenen Jahren habe man viel zu viel Bäume im Forst ausgehöhlt, es habe dann an Bienenschwärmen gefehlt, sie alle zu besiedeln; schlechte Jahre seien dazugekommen, das Volk habe den Muth für die Sache verloren und das jüngere Geschlecht habe nicht mehr die für die Waldbienenzucht erforderliche Arbeit gelernt. Büttner sieht voraus, daß die einst so große Waldbienenzucht unseres Landes unter den obwaltenden Umständen immer mehr abnehmen und verschwinden müsse, trotzdem er ihre Nützlichkeit befürwortet.

Auf manchen Gütern verboten die Besitzer, etwa um die Mitte des Jahrhunderts und schon früher, Waldbäume für die Bienen fernerhin auszuhöhlen, gestatteten aber wohl den Inhabern von alten Bienenbäumen, diese abzusägen und heimzuführen. Das geschah aus verschiedenen Ursachen nicht immer, dann gaben die Gutsherren die noch vorhandenen Bienenbäume ihren Buschwächtern zur Benutzung, und es ist nicht lange her, so hatte jeder Buschwächter unter Anzen bei Dondangen mehr oder weniger Bienenbäume in seiner Nutznießung.

Pastor Fr. Bernewitz aus Nurmhusen theilt mir jetzt mit, daß er selbst noch 10 Waldbienenbäume besitze, früher habe seine Gemeinde Tausende dergleichen gehabt.

Ich knüpfe diesen Abschnitt an den Häuserbau der Letten. Im Volkslied wird auch der Bienenstock nams, Haus, genannt.

Cf. Bitītei, meitiņai,
Newaijaga namu leegt;
Tai Deewiņſch nōwēlējis
Gatawai eelīgōt.

d. i. Dem Bienchen, dem Mägdelein,
Darf man ein Haus nicht wehren;
Beiden hat Gottchen gegönnt
In ein fertiges einzuziehen.

Netīſcham es nōzirtu
Sawa tēwa ōſōliņu;
Nō zelmiņa bungas daru,
Nō ſariņa stabulīti,
Nō ta pafcha widuklīſcha
Bitītei namu daru.

d. i. Unversehens hieb ich
Des Vaters Eiche ab;
Aus dem Wurzelstock mache ich eine Pauke,
Aus dem Zweiglein ein Flötchen,
Aus dem Mittelklotz
Bereite ich dem Bienchen ein Haus.

Fragen wir, welcher Art dürften die älteſten Bienenſtöcke bei den Letten geweſen ſein, ſo unterliegt es keinem Zweifel, daß das Volk ſich an die Sitte der Bienen angeſchloſſen hat, welche es in der Natur vorfand. Die wilden Bienen, welche in den gebirgigen Gegenden anderer Länder ſich Felsſpalten zum Einbau ihrer Wachs- und Honigwaben ſuchen, fanden in unſeren Waldgebieten hohle Bäume dazu am tauglichſten, und der Menſch folgte ſicher dem Vorbild, nahm ſolche Bienenbäume (der Chroniſt Heinrich nennt ſie gerade arbores apum) in ſeinen Beſitz und höhlte ſpäter lebendige Waldbäume ſelbſt aus, um Wohnſtätten ſeinen Bienenſchwärmen darzubieten und anzuweiſen. Viele Volkslieder deuten darauf und beweiſen, daß das Geſagte nicht Hypotheſe, ſondern Thatſache iſt.

Sinu, ſinu, bet neteikſchu,
Kas ōſōla dōbumâ;
Bitīt' pina ſelta krōni
Maſākai māſinai.

d. i. Ich weiß (es), ich weiß (es), ich werd' (es) nicht ſagen,
Was in der Höhlung des Eichbaums;
Das Bienchen flicht eine goldene Krone (Bild für das Wachs)
Für das jüngſte Schweſterchen (Für das jüngſte Bienchen).

Drawneeka diw' dēlini
Tek gar Wentu raudādami;
Wenta neſa ōſōlinu
Ar wiſām bitītēm.

d. i. Des Imkers zwei Söhnchen
Laufen weinend am Windauufer;
Die Windau trägt einen Eichbaum fort
Mit all' den Bienchen.

Schuij, bitīte, waſka krēflu
Oſōlâ fēdēdama;
Tur tu pati apſaſēſi (per dissimilationem f. apſaſēſi = apſēdīſees)
Draweneeku meelōdama.

d. i. Baue (wörtl. nähe), Bienchen, einen Stuhl von Wachs,
Im Eichbaum siedelnd;
Darauf wirst du selbst dich setzen,
Den Imker bewirthend.

Oſōliṇi, ōſōliṇi,
Tawa leela reſnumiṇa!
Tek bitīte trīs deeniṇas;
Newarēja aptezēt.

d. i. O Eichbaum, (lieber) Eichbaum,
Ueber deine gewaltige Dicke!
Drei Tage läuft das Bienchen (wohl nicht vom Fliegen, vielleicht vom Kriechen gesagt), cf. 890, 964, 1089;
(Und) konnte nicht herumkommen.

Obige Liederchen reden wohl sicher von hohlen Bäumen, namentlich Eichen, die des Menschen Hand nicht ausgehöhlt hat, sondern der Zahn der Zeit. Es ist bemerkenswerth, daß wir eben, wie es scheint, ausschließlich hohle Eichen als Siedelstätten der Waldbienen erwähnt finden. Die anderen baltischen Waldbäume erreichen nicht ein so hohes Alter und werden eben nicht von selbst hohl, außer etwa die Linden, aber diese gerade werden im Volkslied in dieser Beziehung nicht genannt, obschon sie in unseren Forsten nicht gefehlt haben. Im Volksliede werden gerade Linden sehr oft erwähnt, aber nur nicht in einer Beziehung zu Bienen.

Neben der Eiche ist die Kiefer bei den Imkern beliebt, die Tanne weniger, weil wegen ihrer zahlreichen Aeste die Aushöhlung des Stammes schwieriger ist und weil, wenn ihr Kern zu faulen angefangen, sie leicht vom Sturm umgebrochen wird. Uebrigens spricht der Schlehksche Bauer doch, sowohl von drawu preede als auch von drawu egle. Diejenigen Tannen, welche von der sogenannten Weißfäule im Kern ergriffen sind, nimmt der Imker zum Aushöhlen gern und nennt das faule Mark des Baumes idra, oder judr'-prauls (N.Kurl.), einen im Kern angefaulten Baum idrains, oder idraiṇſch, und das Anfaulen des Markes

idrot. Dasſelbe Wort, wie idra in etwas gewandelter Form finden wir zur Bezeichnung des ſchwarzen „Kornes“ in den Pferdezähnen, judra.

Gewöhnlich wird in einen und denſelben Baum nur eine drawa gehöhlt, zuweilen aber auch zwei, ja ſogar drei. Vor nicht langer Zeit hat neben der heiligen Linde (ſwēta leepa) bei Anzen noch eine Kiefer mit zwei drawas geſtanden, welche letztere nun aber nicht mehr von Bienen, ſondern von wilden Tauben bewohnt wurden.

Man ſagt, daß die Bienen für gewiſſe einzelne Bäume eine Vorliebe haben und der erfahrene Imker meint die Merkmale ſolcher Bäume auch zu kennen, hält aber ſeine Kenntniß geheim.

Beim Dorfe Wirpen ſtand oder ſteht vielleicht noch eine Tanne, auf welcher jeden Sommer bis drei Fangſtöcke von den Nachbarn aufgezogen wurden, und um den Beſitz dieſes einen Baumes iſt viel geſtritten worden. Ein Wirth wollte im Schlehkſchen (oder Stendenſchen?) Forſt eine Tanne kaufen, aber unter der Bedingung, daß ſie im Walde ſtehen bliebe, damit er dort Fangſtöcke aufziehen könne. Der Handel zerſchlug ſich, aber der Wirth wollte dennoch nicht angeben, welcher Baum es ſei und wo er ſich befinde.

Die Thätigkeit des Menſchen beim Aushöhlen der Waldbäume für Bienen bezeichnet der Lette mit den Worten dēt, durt und zirſt; dēt heißt gewöhnlich ſetzen (cf. τίθημι), aber auch, und gerade hier, „machen,“ „thun“. (= ruſſiſch дѣть, дѣять). Im Volkslied heißt es:

Schorīt biju agri zēlees
Trefchu dēju ōſōliņu!
Atſkrējufchas trīs bitītes
Wainō manu dējumiņu!
Sche, bitītes, zirwis, kaplis;
Dējat pafchas, kā tīkamas,
Dējat pafchas, kā tīkamas,
Pa ſawam prātiņam.

d. i. Heute war ich früh aufgestanden,
Und höhlte (wörtl. machte) den dritten Eichbaum (zur Bienenwohnung);
Drei Bienen kamen herangeflogen,
Tadeln mein Machwerk;
Da, Bienchen, (nehmt) Axt und Hohlbeil,
Macht es selber, wie gefällig,
Macht es selber, wie gefällig,
Nach eigenem Sinne.

Das folgende Liedchen erzählt scherzhaft, wie das Bienchen gestraft wird dafür, daß es die Splittrigkeit seiner neuen Behausung getadelt hat:

Aiſ kājiņas bitīt' ķēju
Pee reſnāja ōſōliņ';
Kam tā mani neezināj'
Skabargaiņu dējaliņ'.

d. i. Am Beinchen band ich das Bienchen
An den dicken Eichbaum;
Warum tadelte sie mir so sehr
Den splittrig gehöhlten Baum.

Ein anderes Beispiel:

Platas wīſes apāwōs,
Silâ gāju dōru dēt (cf. 1534);
Sak' lāzītis lūkōdams:
„Edſ, kur biſchu dējējiņ'!
„Būs man medus, būs man medus
„Uſ nākōſchu rudentiņ."

d. i. Breite Bastschuhe zog ich an,
In den Hochwald ging ich, um einen Bienenbaum auszuhöhlen (zu machen);
Es sagt der Bär lugend:
Siehe da, der Imker (wörtl. der Bienenbaumaushöhler)!
Werde Honig haben, werde Honig haben
Auf den kommenden Herbst.

Skreen, bitīte, fit ſpārninus
Pee nedēta ōſōlina;
Eij, māfina, dod rōzinu
Pee neleefcha tēwa-dēla.

d. i. Fliege, Bienchen, flattere mit den Flügelein
Zum nicht ausgehöhlten (d. i. für dich nichtsnutzigen) Eichenbaum;
Geh, Mägdlein, gieb die Hand
Dem nichtsnutzigen Freier.

Ta preedīte mana dēta,
Kam farkani fkuiju gali u. ſ. w.

d. i. Die Fichte iſt von mir zum Bienenſtock ausgehöhlt,
Deren Nadelſpitzen roth geworden u. ſ. w. (2078).

Dēju preedi, dēju egli,
Neraudſīju ōſōlin'.
Nēmu labu mātes meitu,
Neraudſīju fkaiſtumin',

d. i. Ich höhlte die Kiefer, ich höhlte die Fichte,
Ich achtete nicht auf die Eiche;
Ich wählte der Mutter gute Tochter,
Ich achtete nicht auf die Schönheit. (2284)

Trīskārt bite rinki greeſa
Apkart manu zepurit':
Redſēj' mani daiłu wiru,
Daiłu dōru dējējin'.

d. i. Drei Kreiſe umſchrieb das Bienchen
Um meine Mütze;
Es ſah mich, den ſchmucken Mann,
Den Meiſter ſchöner Bienenbäume.

Von dēt ſind abgeleitet dējele (Ulm.), richtiger wohl: dējale, Dem. dējalina (Lennewarden), der für Bienen ausgehöhlte Waldbaum; nach Ulm. ſoll mit demſelben Wort auch das eiſerne Werkzeug bezeichnet werden, womit der Waldbaum ausgehöhlt wird.

Der andere Terminus ist im Volkslied durt;

cf. Es isdūru fila preedi,
Rakstīt ween nemāzēju;
Gan bitīte nōrakstīs
Medaiņām kājiņām.

d. i. Ich höhlte (ich stach) eine Kiefer im Hochwald aus,
Die Runen zu kerben verstand ich nicht,
Das Bienchen wird schon die Runen schreiben
Mit seinen Honigfüßchen.

Das Verb. durt, wörtl. stechen, deutet auf eine andere Art von Werkzeug, als wie es die Axt, zirwis, oder das Hohlbeil, kaplis, ist. Es scheint eine Art Stechinstrument gewesen zu sein, welches ich aber nicht kenne; vielleicht ist es die wadga, oder watga, ein 3 Fuß langes Stemmeisen, (die Länge würde ungefähr der Länge eines Bienenstockes entsprechen), womit in Ostlettland die Bienenbäume gehöhlt worden sind. Dieses Instrument hat einen hölzernen Stiel gehabt, das eiserne Ende muß also ein Schaftloch gehabt haben und erinnert mich unwillkürlich an die in den Heidengräbern auch bei uns aufgefundenen sogenannten Celte. Eine kriegerische Waffe scheint der Celt nicht gewesen zu sein, ein Werkzeug zur Bearbeitung des Erdbodens wohl auch nicht. Wenn der Celt ein Werkzeug der Bienenzüchter gewesen wäre, so würde er ein interessantes Licht auf die Culturstufe und Lebensweise der Celtbesitzer in den Gräbern werfen. Diese wären Bienen züchtende Waldbewohner gewesen, ohne großen Ackerbau. Außer der Lanze hätte man ihnen das Werkzeug zur Bienenstock-Bereitung in's Grab und in's Jenseits mitgegeben. In der Steinzeit haben die Völker Europas Celte von Stein gehabt; dann wurden sie von Bronce, zuletzt von Eisen geschmiedet. Manche von ihnen haben eine rundlich gebogene Schneide gehabt, sind also Hohlmeißel gewesen, gerade geeignet, um cylinderartige Räume zu höhlen. Sind solche Celte, die oben genannten wadgas, zur Bearbeitung von Bienenstöcken angewandt, so muß nothwendig die Bear-

beitung, wie es scheint, nicht von der Seite des Baumes, sondern von dem abgehauenen Ende desselben begonnen und ausgeführt sein, es sei denn, daß die wadga in früherer Zeit einen gekrümmten Stiel gehabt hat, wie man dergleichen bei den Celten in manchen Fällen nachgewiesen hat. Wo dieses der Fall war, hat der Hohlmeißel als Hohlbeil, kaplis, gedient. Ich wage nicht zu behaupten, daß das lettische Wort kalts, Meißel, etymologisch mit dem Wort Celt, lat. celtis identisch sei. Mir sind die etwaigen Mittelglieder nicht zur Hand. Die wadga kommt auch ganz von Eisen in Ostlettland vor und dient dann als Brechstange.

Ein Volkslied legt Zeugniß dafür ab, daß der von Menschenhand gehöhlte Baum zuweilen mit einem Bande und zwar auch mit einem eisernen Bande umgeben worden ist, um ihn davor zu behüten, daß er nicht platze, oder Risse bekomme, wie dergleichen auch bei cylinderförmigen, aus einem Baumklotz gehöhlten Gefäßen zu demselben Zwecke, vorkommt. Ein Imker lockt den Bienenschwarm in den Baum, den er gehöhlt hat, indem er ihn als eine sichere Behausung preist, die von einem eisernen, wie Silber glänzenden Bande zusammengehalten werde:

Skreen bitīte, kur skreedama,
Skreen manâ drawītê;
Man' drawīte dselsēm kalta
Sidrabiņa jōst' apjosta. (Lubahn).

d. i. Fliege, Bienchen, wohin du fliegen magst,
Flieg in meinen Bienenbaum;
Mein Bienenbaum ist mit Eisen umschmiedet,
Mit silbernem Gürtel umgürtet.

Es wäre nicht gerade ganz unmöglich, daß das Eisen in dem Liede, ebenso wie in jedem Fall das Silber, eine beliebte poetische Uebertreibung wäre, und der Mann vielleicht garnichts anders um den gehöhlten Baumstamm gelegt hat, als ein einfaches starkes Haselnußband, welches er oben, in der Höhe schwe-

bend, leichter handhaben konnte, als das schwer anzupassende und anzufügende Eisenband.

Noch ein Wort über das Liedchen von p. 12.

Auf die Bedeutung des rakstīt, welches hier vielleicht nicht blos eine Ausschmückung, sondern die Zugabe einer Eigenthumsmarke bezeichnen könnte, komme ich noch unten.

Den Nominativ zu dem Accusativ doru zu bestimmen, macht Schwierigkeiten. Wenn nicht ein Versehen des ersten Aufzeichners vorliegt, so müßte der Nom. dora (fem.) oder dors (masc.) lauten. Die lettischen Wörterbücher aber geben nur dore, Dem. dōrīte (fem.) und doris (masc.) an. In Mittel-Kurland kennt das Volk dieses Wort und seine Formvarietäten nicht. Sei dem nun, wie ihm wolle, das Wort bedeutet einen von Natur hohlen Waldbaum, in welchem Bienen sich ansiedeln können, und auch einen zur Bienenbehausung von Menschenhand ausgehöhlten Waldbaum und scheint mir nur eine Nebenform von dem gleichbedeutenden drawa, litt. drawis zu sein. Das Verhältniß der Form dore zu drawa entspricht dem Verhältniß vom Westkurischen oder auch Hochlett. doris zu durwis (Thür), nachdem eine Metathesis des Vocales und r geschehen, wie wir sie beim lett. druwa und litt. dirwa (Saatfeld) finden. Dieselbe Wurzel erscheint im russ. дерево und griechisch δρῦς (Baum), und deutsch Hollun — der (= Hollen-baum).

Die Annahme, daß die alte Form drawa im Volksmund eine Metathesis zu durw . . . erfahren hat, beweist folgendes Liedchen, in welchem durwju (Gen. Pl.) nicht von durwis (Thür) abgeleitet werden darf, sondern nur vom Sing. durwis für drawis = drawa. Im Gegensatz zur Form des Gen. Pl. durwju scheint in der Form Acc. Sing. doru der a-Stamm von drawa bewahrt.

Skreen, bitīte, kit kpārninu
Pee refnā ōsōlina;
Trauzi durwju dējējinu,
Lai negul deen'widu.

d. i. Fliege, Bienchen, schlage das Flügelein
Bei dem mächtigen Eichbaum;
Wecke den Meister der Bienenbäume
Aus dem (zu langen) Mittagsschlummer.

Als ein Beispiel für den Gebrauch von drawa führe ich das folgende Liedchen an:

Mans tewiņis drawu dara,
Es aiſnefu launadſiņu;
„Tew, meitiņa, tā drawiņa
Par launaga nefumiņu.“

d. i. Mein Väterchen höhlt einen Bienenbaum.
Ich brachte ihm die Mahlzeit hin;
„Dein sei der Bienenbaum,
Daß du die Mahlzeit hergebracht.“

Wenn im obigen Liede die drawa vom Menschen erst gemacht wird, so könnte im folgenden die drawa der von der Natur selbst gehöhlte Bienenbaum sein, welcher aus irgend einem Grunde im Hochwald abgehauen oder abgebrochen ist.

Kur, bitīte drawa tawa?
Zelmi ween filiņâ!
d. i. Bienchen, wo ist dein Baum?
Stümpfe allein stehen im Wald!

Der Gedanke dient als Gleichniß für die Vereinsamung des Hauses nach Verheirathung der Töchter:

Kur māmiņa meitas tawas?
Krēſli ween iſtabâ!

d. i. Mütterchen, wo sind deine Töchter?
Leere Stühle stehen in der Stube!

Der dritte terminus zur Bezeichnung des Aushöhlens der Bienenbäume, zirſt (hauen), was mit dem kaplis geſchah, kommt im Volksliede nur ſelten vor.

Cf. Kur tu eefi bāleliņ',
Baltas kājas audamees?
Eefch', māfiņ', filiņâ,
Bitītēm dōru zirſt.

d. i. Wo wirſt du hingehen, Brüderchen,
Sauber die Füße zum Gange kleidend?
In den Wald, Schweſterchen, werde ich gehen,
Den Bienlein einen Baum zu höhlen (eig. zu hauen).

Als die Bienen mit ihrem Honig und Wachs im Werthe mehr und mehr ſtiegen, als die Zahl der von Natur hohlen Bäume zu klein und die Mühe, die Bäume in gewiſſer Höhe erſt auszuhöhlen, zu groß erſchien, und als die Gutsherren ihren Forſt den Imkern mehr und mehr verſchloſſen, mußte der Lette darauf verfallen, Klötze an der Erde in bequemer Lage zur Bienenwohnung einzurichten und dieſelben an Bäumen emporzuziehen, in den Aeſten zu befeſtigen, die Bienenſchwärme da zu fangen und von dort den ſüßen Ertrag ſeiner Zeit herabzuholen. Dieſes iſt die zweite Stufe in der Entwickelung lett. Bienenpflege.

Die ausgehöhlten Baumklötze nun, welche auf die Waldbäume hinaufgezogen wurden, führten oder führen den ſpecifiſchen Namen awele, oder aule, fem., oder aulis, local aur's (Anzen) litt. awilys, m.*). Ulmanns Lex. giebt an, daß dieſe Art von Bienenſtöcken von Borke gemacht ſei und zum Einfangen von Bienenſchwärmen diene, die freiwillig in den lockenden Ort hin-

*) In Kalzenau ſcheint aulis nicht allein den Bienenſtock, ſondern auch den fliegenden Bienenſchwarm zu bezeichnen, ganz wie auch ſtrōps (cf. unten) dieſelbe doppelte Bedeutung hat, cf. ſtrōpīt, umherſchwärmen. Man ſagt in Kalzenau winſch ſkreen kà aulis. Hieraus erklärt ſich die Bedeutung der Adverb.: auļeem, aulim, auļakam, aulifki, aulifkis, aulifku, aulinam, im Galopp, auļam, flüchtig.

eingingen. Das ist allerdings wohl richtig (cf. unten), aber dieselben sieht man noch heute auch in der Klotzform an den Bäumen hängend (cf. litt. aulis medinis, ein hölzerner Bienenstock), und ursprünglich haben diese Stöcke gewiß nicht blos zum Einfangen gedient. Die Wurzel des Wortes sehen wir im russischen улей (Bienenstock) wieder. Sehr merkwürdig und ein Fingerzeig für die Richtigkeit meiner oben ausgesprochenen historischen Auffassung und ein Beweis für das hohe Alter unserer lettischen Volkslieder ist, daß diese Namen des Bienenstockes (aulis u. s. w.) wenig oder garnicht im lett. Volkslied vorkommen! Dort finden wir hauptsächlich oder ausschließlich die Ausdrücke drawa und dōra (dōre) und für die Verfertiger dieser Bienenbehausung draweneeki*). Damit ist jene erste Periode der Bienenzucht charakterisiert.

Pastor Fr. K. v. Beuningen aus Schlehk schreibt mir: Der aulis wird an den Baum mit gedrehten Weidenzweigen angebunden. Die Tanne oder Kiefer, an welcher der aulis befestigt ist, wird aul(a) – egle oder aul(a) – preede genannt. Seine Länge beträgt gewöhnlich 5 Fuß, der Durchmesser des ganzen Klotzes mißt wenigstens 12 Zoll; die Höhlung im Lichten mißt wenigstens 7 Zoll, höchstens 13 Zoll. Die innere Höhlung nennt der Schlehksche Bienenzüchter drāwa, im Unterschied von drawa (mit kurzer Stammsilbe), wie der lebendige gehöhlte Waldbaum heißt. Als Dach wird dem aulis Birkenrinde, (tāfis), oder Tannenrinde aufgelegt, um den Stock vor dem Eindrang des Regens zu schützen, ganz so, wie auf dem abgekappten Waldbaum, in welchem die drawa sich befindet. In neuerer Zeit dient auch ein Brettchen dazu. Die Oeffnung des aulis (wie die der drawa im lebendigen Baum) ist durch zwei rechtwinklige, längliche, dicke gezimmerte Bretter geschlossen, plaukti genannt. Am Rande derselben sind die Eingangslöcher der Bienen, gātis (cf. eimu, gāju, eet, gehen). Die plaukti werden

*) Zu drawneeks vergl. kurpneeks, Schuhmacher, podneeks, Töpfer, Topfmacher.

durch schräg eingesteckte Pflöckchen am Herausfallen gehindert. Vor den beiden plaukti hängt ein brettartiger Schutz, walna oder walne, über den plaukti angepflockt und kann an dem Pflock seitwärts gedreht und gehoben werden, damit man an die plaukti ankommen und dieselben herausnehmen könne, (cf. unten ein Mehreres hierüber). In Schlehk giebt es auch aukli von Tannenrinde allein gefertigt, und diese werden von den Waldbienen freiwillig bezogen. Das sind aber nur Fangstöcke, die für die Zeit des ersten Sommers dienen, im Winter aber für die Bienen zu kalt sind und da ausgeräumt werden müssen. Im Oberlande wird ein solcher Fangstock von Tannenrinde pulzenis, oder auch pulzi(n)sch genannt.

Zu der Benutzung bezw. Bepflegung der aukli und drawas hoch in oder an den Waldbäumen gehört nun nothwendig irgend eine Art von Hilfsmittel, wie hinaufzukommen. Nur in selteneren Fällen hat dazu eine Art von primitiver Holztreppe gedient z. B. um Anzen (in Nordkurland) u. s. w. Hier hat sich der bōschneeks *), der Imker, zunächst mit einem jungen Tannenbaum geholfen, welchem er die Seitenäste auf 1/2 Fuß Länge abgehauen. Diese Art Treppe erinnert an die aus einer Stange mit quer durchgesteckten Sprossen bestehende Dachtreppe, wie sie bei uns auf den Häusern zu sehen ist und an denen man zum Schornstein emporsteigt. In Anzen heißt jene Tannenbaumtreppe klikis (cf. litt. sleńku, slinkau, slinkti, kriechen?). Natürlich genügt diese Treppe nur, wenn die drawa oder der aulis nicht sehr hoch sich befinden.

Zum höheren Aufsteigen benutzt der Imker einen Strick, dseinis, dsainis, (ja auch zainis?), dsēnis, oder dsenis, mit welchem er sich hinauftritzt. Der dseinis ist aus fünf sehr langen

*) Cf. bōschu-koks, Waldbienenbaum. Ich vermuthe, daß diese Bezeichnung der Waldbienenbäume in Zusammenhang steht mit dem Namen für die hornlose Kuh, bauscha, sofern den Waldbienenbäumen der Wipfel gekappt wurde, was man lidsināt nennt. Dann wäre der Imker insofern ein bōschneeks, als er seinem Bienenbaum den Wipfel „die Hörner" abhaut, cf. bōse, bause, Knüttel, Keule; der Bienenbaum wurde durch das Abkappen gewissermaßen eine riesige Keule.

starken Schnüren geflochten und zwar flach. Die Schnüre dürfen keine Knoten haben, denn der dseinis muß glatt und leicht, ohne Hinderniß gleiten können. Seine Länge beträgt c. 80 Fuß oder gegen 11—12 Faden.

Der dseinis muß einen festen Punkt am Waldbaum über der drawa oder dem aulis haben. Zu dessen Gewinnung dient ein, in der Rundung gemessen, etwa 2 Fuß 4 Zoll langer eiserner Haken, welcher auf einen Baumast über der drawa aufgehängt wird und bei dieser Manipulation den dseinis bereits mit emporführt. An dem einen Ende des Hakens befindet sich eine starke eiserne Oese. In der Oese hängt mittelst eines besondern starken Strickes die Tritze, leedsējs, (lēdsējs) oder leedseris, das ist ein hufeisenförmig nach oben gebogenes Holz, welches an der untern, convexen Seite eine Rille hat. In der Rille läuft ein starker Strick „ohne Ende", welcher oberhalb des leedsējs erstlich mit einer Schnur zusammengebunden ist, damit der leedsējs nicht aus ihm herausfallen könne, und sodann durch die Oese des eisernen Hakens geht. Soll nun der Haken mit der Tritze (leedsējs) auf den Baumast gehakt werden, so muß zuvor der lange dseinis durch die Tritze, d. h. über den leedsējs hindurch gezogen sein, damit beide Enden des dseinis zunächst an der Erde bleiben. Den Haken mit dem genannten Zubehör (leedsējs und dseinis) auf den Baum zu haken, dient eine lange dünne Stange, deren obere Spitze in ein nach oben zu verjüngtes Schaftloch gesteckt wird, welches an die Oese des Hakens angeschmiedet ist und ōka, Henkel, heißt. Damit wird der Haken in die Höhe gehoben und auf einen Baumast gehängt.

An dieser Stelle muß gleich erwähnt werden, wie der Haken vom Baumast wieder heruntergeholt wird. An dem, der Oese gegenüberliegenden Ende des Hakens ist ein kleines Loch. Hier ist eine Schnur eingeknüpft, deren anderes Ende bis auf die Erde herabhängt. Diese Schnur wird zugleich mit dem Haken über den Baumast gelegt. Ist der Imker nach der Arbeit bei den Bienen vom Baum wieder herabgestiegen und will er nun doch all' sein Geräth nach Hause tragen, so zieht er die Schnur

ſcharf an, hebt dadurch das freie Ende des Hakens in die Höhe und über den Aſt herüber, und der ganze Haken mitſammt dem leedſējs und dem dſeinis muß auf den Erdboden herabfallen.

Die Frage iſt noch offen, wie denn der Imker mittelſt des dſeinis hinaufkommt. Ein in Anzen üblicher Ausdruck zilpām kāpt, (hinauf)klettern in Oeſen (Schlingen, Schleifen) eines Strickes, deutet darauf, daß in dem einen Ende des dſeinis ein oder mehrere Oeſen oder Schlingen ſich befanden, in welchen der Imker ſtand und ſich mit dem anderen Ende des dſeinis hinaufzog. Dieſe Methode war für den Imker in verſchiedener Hinſicht unbequem. Das Stehen bei der Arbeit oben war ermüdend, und wie oder wo ſollte der Mann ſein Geräth und Gefäß bei der Auffahrt oder bei der Arbeit oben halten. Das allgemeiner hiernach üblich Gewordene iſt folgendes: Statt der Schlingen, zilpas, iſt am dſeinis ein Sitzbrett (fēſchamais, fēdeklis, dſeina dēle, Fem. nach Analogie des Niederdeutſchen) angehängt. Das Sitzbrett iſt c. 30″ lang und 3½″ breit. Der Raum zum Sitzen auf dem Brett beträgt 18″. Daneben auf beiden Seiten, rechts und links, iſt das Brett auf 2″ (Brettlänge) verdickt um ſtärker zu ſein; durch die eine und die andere der beiden verdickten Stellen gehen 2 Löcher für den beſondern Strick, der das Sitzbrett und den dſeinis verbindet. Die beiden Enden des Sitzbrettes, jedes in einer Länge von 4″, haben je ein Loch, um das Geräth hineinzuſtecken, was der Imker oben hinauf mitnehmen muß, (das Beil, das Zeidelmeſſer, das Holz, um Rauch zu machen und das Gefäß, um die Honigwaben hineinzulegen, ein Spann, der mit einer Schnur, ſaite, an das Sitzbrett angehängt wird, ūſkibināts, und der krāgis, cf. unten).

Um dem Imker Raum für Augen und Hände bei der Arbeit an der drawa zu gewähren, konnte der Strick von den Enden nicht unmittelbar mit dem dſeinis verbunden ſein. Der Strick hätte ihn an den Schultern und am Kopfe, vor den Augen geniert. Da hat denn der Volksverſtand ein Mittel in einem dreiarmigen Holz, wārna genannt, erfunden. Dieſe wārna iſt das Stück eines maſerigen feſten Birkenklotzes,

welches in drei Arme ausläuft, der eine Arm nach oben, die beiden anderen am untern Ende des erstern nach rechts und links hin. Die Länge jedes einzelnen der unteren Arme beträgt c. 4", die Entfernung der Enden der beiden Arme beträgt c. 6". Dieses dreiarmige Holz, wārna, ist in all seinen drei Theilen röhrenartig durchbohrt und die drei Röhren stehen bei dem Knotenpunkt mit einander in Verbindung. Der Strick von dem einen Ende des Sitzbrettes zu dem andern hin ist durch die beiden unteren Arme der wārna hindurchgeleitet. Das Sitzbrett hängt also gewissermaßen in der wārna, genauer in den beiden ausgebohrten, nach unten rechts und links hin gehenden Armen der wārna, und diese schwebt beim Aufstieg nahe am Kopfe, vor der Stirn des Imkers, während der Strick von dem Sitzbrett zu dem einen Arm und von dem anderen Arm wieder zum Sitzbrett rechts und links vom Kopf vor der Brust des Mannes vorbeigeht und dem vorgebeugten Manne eine Stütze giebt, daß er nicht nach vorne herausfalle. Die Arbeit der Arme ist durch den Strick nicht gestört und die Augen ebenso wenig, die unter der wārna nach vorne sehen können. Was nun noch eine Hauptsache ist, der dseinis ist innerhalb des obern Armes der wārna mit dem Strick zusammengebunden, an welchem das Sitzbrett hängt.

Hat der Imker alle seine Requisiten an dem Sitzbrett befestigt, so zieht er sich und sein Sitzbrett, mit beiden Händen an das frei hängende Ende des dseinis greifend, in die Höhe, wobei der dseinis weiter und weiter über den rundlich geschnitzten leedsējs hinübergleitet und der Mann unter Umständen mit den Füßen von dem Baumstamm, dem er zu nahe kommt, sich fortstößt. Ist er oben angekommen, so wirft er mit besonderer Kunst eine Schlinge des dseinis, damit er seine Hände frei bekomme, um den Holzhaken, welcher nicht weit von dem Knotenpunkt am oberen Arm der wārna sich befindet. Der genannte Haken ist aus dem einen Birkenklotz herausgeschnitzt und nicht etwa ein eingeschlagener Pflock, denn er muß stark sein; er hat ungefähr dieselbe Stärke, wie jeder Arm der wārna (16—20 cm. Umfang). An diesem Haken hängt das Leben des Imkers.

Indem der dseinis um den Haken herumgeschlungen wird, muß die Schlinge des dseinis durch das Gewicht des Imkers angezogen werden. Geschähe das nicht, so würde der Mann mit seinem Sitz herabgleiten und herabstürzen. Würde aber der dseinis an den Haken zu fest geschlungen oder geknüpft werden, so wäre der Mann oben gefangen, und er könnte den Knoten, den er mit seinem Gewicht immer fester zieht, mit den eigenen Händen nicht mehr lösen.

Soll die Arbeit an oder in der drawa beginnen, so muß zunächst die walna bei Seite geschoben werden. Die walna ist ein Brett, etwa um 2″ länger und breiter als die drawa (der aulis hat in der Regel bei Schlehk keine walna) und hängt vor der durch die plaukti geschlossenen Oeffnung; sie dient zum Schutze des Bienenstocks gegen die Angriffe, sei es des Spechtes, sei es anderer Waldthiere, in früheren Zeiten wohl auch des Bären, als dieser Honigfreund noch in unseren Wäldern hauste, und auch zum Schutze gegen die Winterstürme. Der Bär bei den Bienen lebt noch im Volksliede und im Volksräthsel.

Cf. Kur seemâ lāzis tup,
Tur wafarâ kara-lēgeris (Rujen);
d. i.: Wo im Winter der Bär hockt,
Ist im Sommer ein Kriegslager.

Die Lösung ist: der Bienenstock, („drawa“).

Die walna war und ist mit Kerbschnitzerei versehen, was der Lette mit „rakstīt“ bezeichnet. In Schlehk scheint jetzt diese Kerbschnitzerei nur noch ein Schmuck in Linien, strīpām, zu sein, theils an der walna, theils auch an dem obern plaukts. Aus Anzen erfahre ich den in früherer Zeit gewiß allgemeinen Usus, auf die walna die Hausmarke, die Marke des Besitzers, der Familie, zu kerben.

In manchen Liedern wird nicht gerade die walna, sondern der Bienenbaum selbst, das heißt die Bienenbehausung in dem Waldbaum, sei es unter dem Namen der dējalina, sei es unter dem der dōra (drawa), als die mit Kerbschnitzerei geschmückte, genannt.

Cf. Ai, łautiņi, nefmeijeet,
Ka man kājas apbrukufchas;
Eit' lūkāt filiņâ
Man' rakſtīt' dējaliņ (Lennewarden).

d. i. Ei, Leutchen, lachet nicht,
Daß meine Fußbekleidung zerriſſen;
Geht um im Hochwald zu beſchauen
Den von mir gekerbten Bienenbaum.

Der Mann hat ſich die Fußbekleidung beſchädigt, während er ſich am dſeinis auf den hohen Baum hinaufzog und dabei mit ſeinen Füßen nachhalf.

Gauſchi bites nōraudāja
Wezāka draweneeka;
Wezākais draweneeks
Iſrakſtītu dōru dēj' (Lennewarden).

d. i. Bitterlich weinten die Bienen
Ueber den alten Imker;
Der alte Imker hatte den Bienenbaum
Mit Kerben geziert.

Das Liedchen iſt unvollſtändig, weil es die Thränen der Bienen nicht motiviert. Eine Variante (4782) thut dieſes, indem ſie bemerkt, daß der Alte die Fluglöcher zu klein und die Innenwand zu ſplittrig gemacht habe.

Will der Imker nun die walna auf eine Zeitlang von der Bienenſtocköffnung fort haben, ſo dreht er ſie ſeitwärts und ſtützt ſie auf den zwiſchen Baumſtamm und walna geſteckten krāgis; das iſt ein gabelartiges Stöckchen, c. 50 cm. lang. Die Spitze wird an den Baum geſtützt, durch die Gabel wird die walna ferngehalten.

Um die Bienen während des Honigausnehmens bei Seite zu ſcheuchen, macht der Imker Rauch mit dem dūlējs, dūlis, oder dūle, das iſt bei dem Imker ein 2—3' langes Stück Eſchen- oder Ebereſchenholz, Scheit, fchkila, oder Aſt, an dem einen Ende kreuzweis oder 5—6mal geſpalten, am anderen Ende be-

quem zu einem Handgriff geschnitzt. Dieses Holz wird unten an der Erde genügend angebrannt, dann wird die Flamme ausgeschlagen; dann fährt der Imker damit in die Höhe und benutzt oben den Rauch von dem glimmenden Holz gegen die Bienen. (Jetzt brauchen die Imker schon vielfach eine Blechkanne mit Kohlen, aus deren Pfeife man den Rauch auf den Punkt lenken kann, von wo man die Bienen weg haben will.) Düle u. s. w. heißt auch die Fackel, unter deren Licht nachts gekrebst oder gefischt wird.

Die Beschaffenheit des Räucherholzes, welches der Imker oben am Bienenbaum braucht, erinnert mich an die Fackel, die dem Reisenden in der Höhle am Wildkirchli des Ekkehard gereicht wird, damit er sich hinter dem Führer den dunkeln unterirdischen Gang auf die Eben-Alp erleuchte. Es ist gerade auch ein Stück Holz, dessen oberes Ende ebenfalls mehrfach gespalten ist und deshalb lustig brennen kann.

An dieser Stelle, wo ich die Fackel des lettischen Imkers besprochen habe, welche nach Auslöschung der Flamme den Rauch zur Vertreibung der Bienen schafft, wo z. B. der Honig ausgenommen werden soll, kann ich nicht umhin, eine barbarische Sitte zu erwähnen, welche hoffentlich nicht überall, aber in mancher Gegend Rußlands herrschen soll. Ein Schlehkscher Waldbienenbesitzer bezeugt nach eigenem Wissen und nach Mittheilung eines Landsmannes, der 6 Jahre im Chersonschen Gouvernement bei einem Gutsherrn gedient hat, Folgendes. Die Bauern haben dort weder solche Bienenbäume, noch -Stöcke, wie die Letten, sondern sägen aus irgend einem hohlen Baume, z. B. auch aus einer hohlen Weide ein Stück des hohlen Stammes heraus, versehen das obere Ende mit einem Deckel und lassen das untere offen. Eine größere Oeffnung von der Seite mit Verschluß (plauktini) wird nicht gemacht; die Bienen müssen sich mit kleinen Aus- und Eingangslöchern begnügen. Soll der Honig ausgenommen werden, so überzeugen sich die Leute, welche Stöcke nach dem Gewicht die größte Ausbeute versprechen. Bei diesen legen sie unten ein Gefäß mit glühenden Kohlen, auf welche

Schwefel geschüttet wird. Durch den Schwefeldampf werden alsbald alle Bienen getötet. Dann öffnet man den Baumklotz und nimmt alle Waben heraus und preßt durch Stampfen in Geschirren den Honig heraus. Wenn man sich vergegenwärtigt, daß in dem so gewonnenen Honig zahllose Bienenleichen und die Maden der jungen Bienengeneration enthalten sind, so erscheint die Speise nicht appetitlich, und der Mensch zeigt eine bedauerliche Undankbarkeit gegen die fleißigen Bienen, die ihm gedient haben, und eine große Thorheit gegen seinen eigenen Nutzen. — Wo die beschriebene Unsitte noch bestehen sollte, muß es eben noch an der Kenntniß fehlen, wie durch einfachen Rauch die Bienen leicht beiseite gescheucht werden können.

Einige etymologische Bemerkungen müssen nachgeholt werden. Der leedsējs hat seinen Namen von leegt, hindern; es ist also ein Hinderer, welcher auch in der That etwas hindert, nämlich das Sichzusammenschließen der Strick-Oese, welche in dem eisernen Haken hängt, und in welcher der dseinis hin und her gleiten soll. Der leedsējs spreizt die Strick-Oese auseinander, und der dseinis, nicht mehr geengt und gequetscht, hat die Möglichkeit leicht hin und her zu gleiten.

Für wārna und walna habe ich folgende Deutung. Die wārna des Imkers, das dreiarmige Holz zwischen dseinis und Sitzbrett, hängt wohl garnicht zusammen mit wārna, Krähe, die auch ihren lettischen Namen onomatopoetisch vom Krächzen hat, aber, wie ich glaube, mit wert (und wērt, fädeln, aufreihen). Ist meine Vermuthung richtig, so hätte das Ding seinen Namen davon, daß der Strick des Sitzbrettes und zum Theil auch der dseinis selbst durch die ausgebohrten Arme hindurchgezogen sind. Damit wäre ein charakteristisches Merkmal ausgesprochen.

Wie wārna von wert, wērt, so scheint mir walna von welt abgeleitet. Das vor die drawa gehängte Brett hätte dann seinen Namen von der charakteristischen Seitenbewegung, die der Imker ihm geben muß, um an die Bienen zu kommen, wenn auch diese Seitenbewegung nicht buchstäblich ein Wälzen des Brettes ist.

Dſeinis iſt nicht von dſenis, der Specht, abzuleiten, wie mancher Lette nach dem Wortklange geglaubt hat. Die Bewegung des Imkers hinauf iſt doch nicht der eines kletternden Spechtes ſo ähnlich. Ich meine, das Stammwort zu dſeinis iſt: dſenu, dſinu, dſīt, treiben. Der Imker treibt ſich, tritzt ſich mit dem dſeinis in die Höhe. Da er dazu nicht allein den breit geflochtenen Strick, ſondern auch ſein Zubehör, den Haken, den leedſējs, das Sitzbrett, die wārna braucht, ſo erklärt es ſich daß der Lette nicht allein den Strick, ſondern auch den ganzen Apparat dſeinis nennt. So könnten wir das Wort dſeinis in dem umfaſſenden Sinne mit „Tritze“ überſetzen.

Ich laſſe aus dem reichen Schatz der lett. Volkslieder einige folgen, welche theils als Belege dienen mögen für das oben über die Bienenſtöcke und die Bienenpflege Geſagte, theils aber auch erſt ihre Erklärung finden aus dem, was oben über die uns heutigen Menſchen wenig bekannte Thätigkeit der Letten an den Bienen feſtgeſtellt iſt. Das Volkslied ſagt:

Es ne-eetu pee ſweijneeku,
Pee ōtrāju, draweneeku;
Trūkſt dſenītis, grimſt laiwiņa,
Trūkſt maiſītes arājiņis (993).

d. i. Ich möchte nicht heirathen einen Fiſcher,
Noch den Imker, weder den einen noch den andern;
Es reißt der Kletterſtrick, es geht unter das Boot,
Und es fehlt der Pflüger, der mir Brot giebt.

Die Pointe liegt in der Lebensgefährlichkeit des einen und des anderen Gewerbes.

Tēwa, tēwa, tu, dēliņ',
Ne tew tēwa padōmiņis;
Tēwiņſch gāja fila malu,
Dſenīt' neſa mugurâ (3059).

d. i. Des Vaters Sohn, ja, des Vaters Sohn biſt du,
Doch nicht die Sinnesart des Vaters haſt du;
Der Vater ging zum Waldesrand hin,
Den Kletterſtrick trug er auf dem Rücken.

Dem Sohn wird hier der Vorwurf gemacht, daß er aus der Art geſchlagen, und nicht wie der Vater Sinn und Geſchick für die Pflege der Waldbienen habe, zu welchen der Vater noch fleißig mit dem Kletterſtrick gehe.

Das folgende Liedchen redet vom Flechten und Winden des Kletterſtrickes und braucht die Kiefer als Bild für die erwachſene Tochter und den langen Kletterſtrick als Bild für die lange Leinewand der Tochter zur Ausſteuer:

Preedes dēļ drawineeki
Garu zaini (für dſaini = dſeni) wīdināj';
Meitu dēļ māmuliņ'
Garu wilka audeklin.

d. i. Um der Kiefer willen flochten
Die Imker den langen Strick;
Um der Töchter willen webte
Die Mutter lange Leinwand.

Aehnlich folgendes: Uſ preedīt' zaini wilku,
Uſ meitām kājas āwu;
Silinâ fmaugas preedes,
Nāburgôs daiļas meitas.

d. i. Um die Kiefer zu beſteigen, flocht ich lang den Strick,
Um die Mädchen zu beſuchen, machte ich mich wegefertig;
Im Walde ſtehen ſchlanke Kiefern,
Bei den Nachbarn ſchmucke Mädchen.

Bites meita man jautā:
Kō dar' wezi draweneek'?
Dſēnu pina, walnu rakſta,
Saulitê ſēdēdam' (4740).

d. i. Das junge Bienchen (wörtl. die Bienentochter) fragt mich:
Was machen die alten Imker?
Sie flechten den Kletterſtrick, ſie kerben das Schutzbrett,
In der Sonne ſitzend!

Auch hier giebt das alte Lied eine Andeutung, daß nicht die jungen, ſondern die alten Männer die Arbeit an den Bienenbäumen und am Geräth für die Waldbienenpflege ſchaffen.

Schon seit geraumer Zeit also entfremdete sich das junge Geschlecht diesen Dingen.

Daß die bites meita, die Bienentochter, nicht auf ein menschliches Mädchen deutet, sondern im Volkslied die Biene selbst ist, erhellt aus folgenden Liedern:

Bitīt', tawa greſna meita
Rudājām kājiņām
Oſōlaja fēdēdama
Draweneekus kaitina.

d. i. Bienchen, deine stolze Tochter
Mit den braunen Füßchen
Sitzt im Eichbaum
Und lockt und reizt die Imker.

Man bij' wafka dſeernutiņas
Saļ' ōlōla galiņâ;
Kad aiſgāju, tad dabūju
Bites meitu malējiņu.

d. i. Ich besaß eine Wachsmühle
Am Wipfel des grünen Eichbaums;
Als ich hinging, da fand ich
Ein junges Bienchen als Mühlenmagd (wörtl. ein Bienenmädchen als Müllerin).

Das dichtende Volk vergleicht die Höhlung im Baum, in welche hinein ein Schwarm sich einmal verirren soll, mit einer Mühle, Mahlkammer, mit der Handmühle, die einst Arbeit liefern könnte. Der Besitzer geht wiederholt in den Wald hin um nachzusehen, bis er endlich einen Schwarm eingezogen findet. Nun hat er zu der Mühle eine Magd, die die Mühle drehen wird, das ist das Bienchen selbst. Es ist hier weibliche Hausarbeit, die der Biene zugeschrieben wird, wie ein andermal eine andere. Z. B. heißt es: Bienchen, nähe einen Wachsstuhl, cf. 4756, 4769, 4783, 1643.

Ein Liedchen ſetze ich noch hierher:

Schuj, bitīte, kō ſchūdama,
Schuj man wafka kamaniņ',
Lai es brauzu ſiliņâ
Preedēm galu līdſināt.

d. i. Nähe, Bienchen, was du nähen magſt,
Näh' mir einen Wachsſchlitten,
Daß ich in den Wald fahre
Um den Kiefer-Wipfel zu kappen.

Oben iſt nachgewieſen, daß die Waldbienenbäume gekappt zu werden pflegten; der term. techn. dafür iſt līdſināt, eigentl. gleichmachen, ebnen. Cf. hierzu:

Wiſu deenu fakēdēju
Sila preedes galiņâ;
Nedrīkſtēju galu zirſt
Aiſ wezā bālelim (Lennewarden).

d. i. Den ganzen Tag ſaß ich
Im Wipfel der Hochwaldskiefer;
Ich wagte es nicht, den Wipfel abzuhauen,
Aus Rückſicht auf den ältern Bruder.

Warum die angedeutete Rückſicht ihn am Kappen des Baumes hindert, iſt nicht klar; gekappt aber ſollte der Baum werden, wie der Brauch bei den Bienenbäumen es erforderte.

Das folgende Liedchen ſtellt Nähen und Flechten für die Thätigkeit der Biene nebeneinander:

Schuj, bitīte, wij, bitīte,
Wagaram medutiņ;
Wiſu deenu talku dſēra
Appinainu alutiņ'.

d. i. Nähe, Bienchen, flicht, Bienchen,
Honigſeim für den Waggar (Aufſeher der Hofesknechte);
Den ganzen Tag tranken ſie Hopfenbier
Zum Talk (d. i. eine Arbeit, wofür die dazu Geladenen
mit einem Schmauſe bezahlt werden).

Der Sinn des Liedes ist, daß eine süße Zuthat zu dem Hopfenbier wünschenswerth gewesen wäre und bei einer künftigen Talkarbeit nicht fehlen möchte.

Cf. noch 3276, 3672. In der ersteren Nummer heißt die Biene schūnu schuwējiņa, gleich als ob sie die Wachswabe nicht webt, wie die deutsche Sprache andeutet, sondern näht.

Ausch bitīte ōsōlâ, das Bienchen webt in der Eiche, im Parallelismus mit der webenden Mutter und dem webenden Liebchen (4754); Bitīt' pina selta krōni, das Bienchen flocht eine goldene Krone (4758);

Nekas eet par bites gōdu:
Miglâ seltu salasa;
Saulītê sēdēdama
Selta krōni darina.

d. i. Nichts geht über des Bienchens Ehre:
Im Morgennebel sucht sie Gold zusammen;
In der Sonne sitzend
Macht sie ein feines Krönchen von Gold.

Darināt heißt feine Arbeit machen und auch wie das Primitiv darīt insbesondere = stricken.

Es ūsgāju trīs bitītes
Silê alus brūwējam;
Dōdat manim nōdsertees
Sudrabiņa kanniņâ.

d. i. Ich fand drei Bienchen,
Bier brauend auf der Haide;
Gebt mir, daß ich mich satt trinke
In silbernem Kännchen

d. i. die Wachszelle (4759).

Auch das Singen wird der Biene zugeschrieben wie dem Mädchen:

Redz kur kōkchi meitas dzeed
Jaunâ preeschu kambarî;
Tur bitīte medu nesa
Ozōliņa kaminâ.

d. i. Horch, wie schön die Mägdlein singen
In der neuen Kiefernkammer;
Dorthin trug das Bienchen den Honig
Unter die Eichenborke.

(Die Borke vom Eichbaum wird gebraucht um den Bienenstock — hier ist es wohl nicht der Bienenbaum — zu bedecken und vor der Witterung zu schützen.)

Also wir sehen, wie die Thätigkeit der Biene bald als ein Weben, bald als ein Nähen, bald als ein Stricken oder Flechten, bald als ein Bierbrauen oder als ein Drehen der Handmühle im Bilde angeschaut wird.

Kehren wir von der Poesie und ihrer Bildersprache zur Culturgeschichte des Holzzeitalters zurück, so kommen wir zu einer dritten Stufe der Bienenzucht und der Honiggewinnung. Es mußte ja zuletzt als bequemer erscheinen, die Bienenstöcke (aukli) garnicht oben in den Bäumen zu halten, sondern auf dem Erdboden, sei es in einem Waldgärtchen oder auch nahe beim Gehöft. Auch im Volkslied wird das Bienengärtchen erwähnt. Es liegt oft garnicht in unmittelbarer Nähe des Bauerhofes.

Nāz, brālīti, pats apraugi,
Kāda mana dſīwōklīte;
Purwâ man biſchu dārſs,
Purwâ gōwu laidarītis (3294).

d. i. Komm, Brüderchen, sieh es selbst,
Wie (elend) mein Wohnort und mein Leben (hier) ist;
Im Morast ist mein Bienengarten,
Im Morast mein Viehhof.

Es ist die Klage einer verheiratheten Schwester an den Bruder, ihren ehemaligen Beschützer, über die schlechte und schwierige wirthschaftliche Situation, in welche sie durch die Ehe gerathen ist.

Auf dieser Stufe führt der Bienenstock wieder einen besonderen Namen: strōps, von strumpēt, (kurz abhauen), cf. Adj. strumps und strups, kurz abgehauen, abgeschnitten, z. B. von englisirten Pferdeschweifen. Das Wort ist nicht in Verbindung zu setzen mit strōpīt, welches das fröhliche, wilde Umherspringen eines losbändigen Pferdes oder eines Lammes bezeichnet. Der Rhinismus (Vocalisierung eines Nasals, A. B. Lett. Spr. I p. 139) findet sich auch hier wie die Nebenform strumpāt zeigt (cf. strump', mani jēriņ, springe, mein Lämmchen, wie es in einem Fastnachtsliede heißt). Hierzu ließe sich das deutsche strampeln vergleichen. Das Umherschwärmen der Bienen wird jedenfalls nicht mit strōpīt bezeichnet, sondern z. B. mit wīwałōt;

Cf. Pawafarâ jaunas meitas
Ka bitītes wīwałōja;
Jau rudenî nōfkumufchas
Sweſchu łauſchu bildinamas (1455).

d. i. Im Frühling sangen und schwärmten
Die Mädchen ausgelassen wie die Bienchen.
Im Herbst sind sie schon niedergeschlagen,
Wo Männer aus der Fremde um sie werben.

Und wenn doch nicht allein der Bienenstock, sondern auch der Bienenschwarm strōps genannt wird, so ist das nur die Uebertragung des Namens der Wohnung auf die Bewohner, wie wir das Wort Haus, mein Haus, für Familie, meine Familie, brauchen. Das Volkslied kennt die Bezeichnung strōps für Bienenstock nicht, und dadurch wird wieder das Alter des Volksliedes und die relative Modernheit des strōps gegenüber der drawa und dem aulis bewiesen.

Auch der strōps hat seine Geschichte. In jedem Fall ist's ein Klotz von c. 4—4½ Fuß Länge und von verschiedener Dicke, je nach dem Umfang des Balkens. Eine längliche rechtwinklige Oeffnung, von welcher aus der Klotz mit dem kaplis (Hohlbeil), ausgehöhlt ist, c. 3 Fuß lang und c. 6 Zoll breit, ermöglicht den Zugang für die Hand des Menschen, hat aber wieder einen Verschluß durch zwei Brettchen, plaukti, deren jedes

die eine Hälfte der Oeffnung füllt. Diese Brettchen haben verjüngte Kanten, damit sie nicht zu tief in den Stock gleiten, und werden durch einige Holzpflöckchen gehalten, daß sie nicht nach außen herausfallen können, und haben einige Löcher an ihrem Rande, die gātis (Pl.) genannt werden (gāju, Prät. zu eet, gehen) und den Bienen zum Ausgang und Eingang dienen. Denselben Namen gātis führen in Folge von Metaphorie auch die beiden genannten Brettchen, an welchen sich die Fluglöcher befinden.

Diese strōpi sind ursprünglich senkrecht auf die Erde gestellt, wie ich es selbst noch in West-Kurland gesehen. Das Volk schloß sich damit an die senkrechte Stellung der Waldbäume an, wo es die wilden Bienen gefunden.

Die strōpi bedurften aber bei der senkrechten Stellung der Stützen, und diese wurden entbehrlich, wenn man darnach die strōpi schräg legte, jedoch das eine Ende durch einen untergelegten Klotz oder später ein Kreuzholz höher richtete und das andere Ende auf einem Stein oder einem niedrigeren Holzstück ruhen ließ, damit es nicht zu schnell faule. Gegen die Regennässe von oben werden die strōpi heute durch ein Bretterdach geschützt; früher diente dazu Tannenborke, und auch schon die aulī an den Waldbäumen haben einen Schutz von Tannenborke getragen.

Aus dem kurischen Oberlande wird mir bei der Beschreibung eines älteren strōps Folgendes berichtet. Statt strōps nennt man dort einen solchen Bienenstock aweelis (=aulis). Man wählt zu solchem Bienenstock gern einen Klotz von einer im Kern morschen Tanne, die wegen ihrer Morschheit idru-egle genannt wird. Die Wandungen der Bienenbehausungen von solchem Baum sind auch noch mürbe, weich und wollig (mīkšts, willainſch widus), geben den Bienen im Winter Wärme und hindern Eindrang von Wasser bei Frühlings-Thauwetter, während in Bienenstöcken von ganz gesundem Holz bei Frühlingszeit sich Wasser sammelt, welches am unterm Ende ausgeschöpft werden muß. Im Oberlande haben diese Bienenstöcke zwei und auch

drei plauktiņi zum Verschluß der Oeffnung, und jedes dieser Verschlußhölzer wird durch etwa vier Pflöckchen verfestigt. Die Fluglöcher für die Bienen sind längliche kleine Ritzen. Unterhalb der plauktiņi ist eine Leiste (laipa, d. i. Steg, genannt) an den Klotz gefügt, auf welche die Bienen sich setzen, ehe sie in den Stock hineinkriechen. Als Schutzdach gegen den Regen hat man gern Lindenborke gebraucht, solange noch Lindenwälder im Lande waren.

Aus Kalzenau wird gemeldet, daß dort der Bienen-Klotzstock kōšuls genannt wird, wenn die Enden desselben wegen Morschheit und Mürbheit haben durchlöchert werden und mit Spunden haben geschlossen werden müssen.

Um der relativen Vollständigkeit willen erwähne ich noch das Wort pūlis, welches von einer Schaar gleichartiger Geschöpfe z. B. von einem Ameisenhaufen, d. h. eigentlich von seiner zahlreichen Bewohnerschaft, oder von einer Heerde von Hausthieren, oder von einer Kette von wilden Vögeln, oder endlich auch (in Livl.) von einem Bienenschwarm gebraucht wird. Das Wort dürfte mit pulks, Menge und mit dem griech. Adj. πολύς, viel, wurzelverwandt sein.

Hiermit können wir die originale historische Entwicklung der lettischen Bienenstöcke schließen. Noch ist die alte Zeit nicht geschwunden, aber die neue dringt auch auf diesem Gebiet herein und die modernen dreistöckigen Bienenhäuschen mit ihren Rähmchen, und Glasfenstern sieht man bereits zahlreich in den Obstgärten der Bauerhöfe; und wie die drawa meist schon geschwunden, so scheinen auch die Tage der auļi und strōpi gezählt.

Die nationalen Getränke der alten Letten

(Bier, Meth, Birkwasser)

von

Dr. A. Bielenstein,

Pastor zu Doblen.

Sehen wir ab von den Getränken, welche die europäische Cultur dem Letten gebracht hat, von dem Kunstproduct des verderblichen Branntweins, von dem Luxusartikel des Weines, welcher heutzutage, bei dem zunehmenden Wohlstand des Volkes in vielen Bauerhäusern an festlichen Tagen nichts Fremdes mehr ist, wenn auch gerade der Unwissende und Kritiklose häufig genug durch ein nichtsnutziges Fabrikat betrogen wird; fragen wir, ob der Lette ein Nationalgetränk seit älterer Zeit gehabt hat und welches, so ist die Antwort: Bier aus der heimischen Gerste.

Seit wann trinkt das lettische Volk Bier? Haben die deutschen Colonisten zuerst das Bierbrauen in's Land gebracht, oder haben sie das Getränk hier schon vorgefunden. Für das Erstere könnte sprechen, daß der Lette das Brauen mit einem aus dem Nd. entlehnten Worte bezeichnet; brūwēt, nd. bruwen, cf. brūšis (f. brū-ūšis), nd. bruwhûs, Brauhaus, Brauerei. Ebenso könnte dafür sprechen die Bezeichnung des Hopfens mit dem Wort ap(p?)ini unter der Annahme, daß der Lette das h des Anlautes als einen ihm fremden Laut hat wegwerfen und das kurze o als einen wiederum ihm fremden Laut in a hat wandeln müssen. Aber diese Gründe dürften sich als Scheingründe erweisen, wenn wir beachten, daß der Lette einen ganz eigenthümlichen genuinen, weit verbreiteten und noch lebenden Ausdruck für das Bierbrauen

hat, nämlich: alu darīt. Neben dieſem iſt brūwēt ſpäter hereingedrungen und üblich geworden.

Cf. Zeeminſch dara ſaldu alu,
Gribēj' mani peedſīrdīt;
Gudrs biju, nepeedſēru
Es zeemiņa ſalda alus. (Zierau.)

d. i. Der Nachbar braut ſüßes Bier,
Er wollte mir ein Räuſchchen bereiten;
Ich war weiſe, ich trank nicht ſo viel
Von des Nachbars ſüßem Bier.

Auch alu wārīt (kochen) dürfte vorkommen, obgleich ich mich nicht entſinne, es gehört zu haben. Folgendes Liedchen läßt aber darauf ſchließen:

Tſchuntſchuru, tſchuntſchuru
Pee ſawa tēwa;
Mans tēws iſwira
Eefala putru.

d. i. Ich fahre in kleinem Trabe
Zu meinem Vater;
Mein Vater hat ausgekocht
Eine Malzſuppe.

Die Entlehnung des Wortes ap(p?)iņi aus dem Deutſchen wird durch zwei Gründe zweifelhaft, erſtlich, nennt der Littauer den Hopfen apwynai (Pl.) und Ulmann (Wb.) führt auch eine lett. Form apwinis (Sing.) an. Dieſe Vermuthung läge nahe, um den Namen auf ganz lett. litt. Boden von apwīt, beranken, abzuleiten, und eine Aſſimilation des pw zu pp würde zu derſelben Erſcheinung in appalſch, rund, = litt. apwalus (v. welt, wälzen, kullern) ſehr gut paſſen. Wäre dieſe Etymologie richtig, ſo könnte das Wort aus dem Deutſchen füglich nicht entlehnt ſein. Dazu kommt, daß im baltiſchen Lande Hopfen wild wächſt und daß a priori es wahrſcheinlich iſt, daß bei den Letten, wie bei den Germanen und anderen öſtlicheren Völkern das Bier ein

sehr altes Getränk ist. Die Historiker des Bieres haben festgestellt, daß die Egypter seit den Tagen des Osiris, die Iberer vor Einwanderung des indoeuropäischen Stammes, die Phrygier und Thraker um 700 v. Chr., die Armenier nach dem Zeugniß des Xenophon, daß die Hunnen zu Attila's Zeit, die Bewohner unsrer Küsten in der Zeit des Pytheas (in der Mitte des 4. Jahrh.), die Skythen d. h. die Nordvölker (Virgil) — einen Trank aus Gerste (namentlich auch mit Gährung) bereitet und geliebt haben, mag dieses Getränk auch immer noch recht verschieden vom heutigen Bier gewesen sein. Der Hopfen allerdings, ein Hauptingrediens heutigen Bieres, soll erst mit der Völkerwanderung nach Mittel- und Westeuropa gekommen sein und zwar aus dem Osten. Hieraus folgt, daß die Letten, als ein Volk östlich von den Germanen seßhaft, wenn nicht früher, so doch wenigstens gleichzeitig mit den Germanen den Hopfen gekannt haben werden und diesen nicht erst im 13. Jahrhundert durch die niedersächsischen Colonisten und Eroberer bekommen haben dürften.

Es darf auch nicht übersehen werden, daß der lett. Name des Bieres alus durchaus nicht dafür spricht, daß die Bremenser das Hopfengetränk, Bier erst an die Düna gebracht hätten, denn das lett. alus und litt. alus findet seine nächsten Verwandten nur in Nordeuropa, namentlich bei den Angelsachsen (ealu, engl. ale) und Normannen (altnord. Öl) und bei dem ganzen finnischen Stamm, der nach Thomsen das Wort wahrscheinlich von den Letten entlehnt hat (finn. olut), wenn wir absehen von den Vettern zweiten Grades, lat. oleum, Öl u. s. w., wo die Fettbedeutung vor der des allgemein Flüssigen vorwaltet. Die uralte u-Stamm-Form (Nom. S. -us) lett. und litt. spricht aber gegen die Entlehnung aus dem Angelsächs. und für die selbständige Zugehörigkeit zur lett. Sprache.

Also werden wir die Hopfenbekanntschaft und den Hopfengebrauch schon vor dem 13. Jahrhundert den Letten zusprechen müssen.

Ich muß aber meine Bedenken aussprechen dagegen, daß die lettische Hopfenbezeichnung von ap-wīt hergeleitet werden könne. Das scheint mir zu singulär, wenn so viele andere Völker in ihren Sprachen den Stamm, wenn nicht ap, so hop, hup uns zeigen, ohne irgend eine Beziehung auf's Ranken. Cf. mhd. hopfe, mnd. hoppe(n), engl. hop, franz. haubelon, houblon, mittellat. hupa, im ältern Lat. opulus oder upulus, lupulus(?); die Römer und Griechen scheinen als weintrinkende Nationen eigentlich weder das Bier, noch den Hopfen gekannt zu haben, die Normannen, Finnen und Slaven, zeigen das Wort auch mit anlautendem Hauch- oder Kehllaut, aber mit einem m statt des p, wo der eine Lippenlaut für den anderen eingetreten sein muß. Cf. dän. homle, norw. und schwed. humle, finn. humala, russ. хмель, czch. chmel, (pers. hymel); dieselbe Wandlung in кремль f. крепль, cf. крѣпость, Festung. Betrachten wir diese beiden Gruppen, so ist beachtenswerth, daß die lett. litt. Sprache sich mehr an die südlicheren germanischen Sprachen anschließt, als an die räumlich fast näher liegenden slavischen, nord-germanischen, finnischen. Nach all diesem meine ich, daß die lett. Namensform (apwinai) auf Grund von Volks-Etymologie entstanden ist, und daß die lett. Namensform weder mit pīt, flechten, noch mit wīt, ranken, etwas zu thun hat, also correct mit einem p: apiņi zu schreiben ist.

Zu all diesem kommt das Zeugniß des lett. Volksliedes, in welchem das Volk sich über den unvordenklichen Gebrauch des alus äußert.

Cf. Alutiņi, rudaziti,
Neb' es tawu wezumiņu!
Es peedsimu, tew atradu,
Es nomirschu, tew pameschu. (Zierau).

d. i. Bierchen, Braunäuglein,
Bin ich doch nicht deines Alters!
Ich ward geboren (und) fand dich vor,
Ich werde sterben (und) dich zurücklassen.

So singt der Lette heute, so hat er wahrscheinlich vor Jahrhunderten gesungen.

Wenn in einem andern Liedchen Einfuhr des Hopfens aus Wāzseme (Abendland, Deutschland) angedeutet wird, so deutet das wohl auf den Handel in der Zeit, wo der Bierverbrauch bei uns so wuchs, daß der inländische Hopfenbau für den Bedarf nicht genügte, oder aber der Bauer hat auch eine Stadt wie Riga, einen Sitz der Deutschen, hier wie in andern Fällen so genannt, wenn er aus der Stadt sich Hopfen aufs Land einmal mitgebracht hat.

Cf. Es pārwedu meeſīſcham
Nō Wāzſemes apentiņu,
Nebij' meera brūweram,
Nedſ tſchukura galiņam. (Zierau).

d. i. Ich brachte für das Gerſtlein
Aus Deutſchland den Hopfen;
Weder gab's Ruhe für den Brauer,
Noch für das Oberſtübchen.

(Wörtl. für den oberſten Dachfirſt. Das Räuſchchen iſt angedeutet und die mühevolle Arbeit des Brauenden).

Wie für das Bier, so hat der Lette auch für das Malz seine ganz eigenthümliche Bezeichnung. Er nennt dasſelbe eefals, für eefalds, von falds, süß, oder faldīt, süßen; litt. seliklas, wahrscheinlich auch vom litt. saldus, süß, genau Verſüßungsmittel. Die präfigirte Präp. ee- bildet Inchoativa, wonach eefals alſo das iſt, was angefangen hat oder anfängt süß zu werden.

Wenn wir mit dem Malz auf die Süßigkeit des lettiſchen Bieres kommen, welche im Volkslied sehr oft geprieſen wird, so entſteht die Frage, ob dieſe Süßigkeit in alter Zeit nicht vielleicht auch noch durch andere Mittel, namentlich durch Zulegung von Honig vermehrt iſt, zumal der Lette gleich ſeinen Nachbaren Honigtrank, Meth, sehr wohl gekannt hat. Zwei Lieder ſcheinen dafür zu ſprechen, aber die Poeſie redet ja in Gleichniſſen und der „Honig" könnte hier auch wohl nur ein Bild der Süßigkeit ſein.

Cf. Eefalina malējam
Bitīt' milnas galinâ;
Salda alus brūwełam
Medus kubla dibinâ. (Wilkenpahlen).

d. i. Beim Mahlen des Malzes —
Ein Bienchen auf der Mahlſtange;
Beim Brauen des ſüßen Bieres —
Honig im Grunde des Kübels.

(Eine wörtliche Ueberſetzung „Malzmüller" und „Bierbrauer" würde den Sinn entſtellen.)

Es atwedu bālinami
Bifchu-meitu malējinu;
Būs maneem brālīfcheemi
Eefalina malējina;
Alutina brūweram
Medus kubla dibinâ. (Aſcheraden).

d. i. Ich führte dem Bruder
Ein Bienenmädchen (Tochter eines Imkers) als Hausfrau (eig. Müllerin) heim,
Meine Brüderchen werden (nun)
Eine Malzmahlerin haben,
Und beim Brauen des Bieres
Wird Honig im Kübel ſein.

Obige zwei Lieder könnten lediglich Gleichniſſe ſein, aber das folgende beweiſt unbedingt, daß die Alten zum Bier auch Honig gethan:

Ne tādēl prōjam eefchu,
Ka ſegene padufê;
Lai nef talkas māmulīte
Samedōtu alutinu. (Treuland).

d. i. Darum werde ich noch nicht weggehen,
Daß ich (bereits mein) Tuch unter dem Arm habe;
Die Hausmutter, die den Schmaus gegeben,
Soll (erſt) Honigbier (wörtlich Bier, das mit Honig angerichtet iſt) bringen.

Hier ist nicht bildlich gesprochen. Die Bedeutung von talka, meist talkus (aus dem Finnischen entlehnt) ist ein Schmaus, mit welchem zusammengeladene hilfreiche Nachbaren für eine rasch gethane größere Arbeit belohnt werden.

Manche Liederchen werden wir später anführen können, wo wir von der lettischen Methode des Bierbrauens reden. Hier aber möchte ich noch einige voranschicken, welche uns theils die sehr poetischen, theils humoristischen Anschauungen des Letten in Betreff unseres Gegenstandes zeigen.

Cf. Kad es gāju meeschu fēt,
Deews fēd eschas malinâ;
Kad es meeschu alus dſēru,
Sudrabs kannas dubenâ.

d. i. Als ich ging, Gerste zu säen,
Saß Gott (segnend) auf dem Feldrain;
Als ich von dem Gerstenbier trank,
War Silber (silberner Schaum) in der Kanne.

Oft in allerliebster Weise schildert das lettische Volkslied die Beziehungen zwischen Hopfen und Gerste und erinnert dabei lebhaft an „Waldmeisters Brautfahrt".

Cf. Sēju meeschus, ſtād apeuus,
Eſcha ween ſtārpinâ;
Attezēja rauga-māte,
Sajauz wiſu kāpelê.

d. i. Ich säe Gerste, ich pflanze Hopfen,
Nur ein Feldrain ist dazwischen;
Herbeigelaufen ist die Hefenmutter,
Sie mischt alles zusammen.

(Kāpele Dem. v. kāpa, der Haufen, die Düne = kōpa.) Die rauga-mate erinnert an mythische Wesen, wie jūras-māte, Meermutter, meſcha-māte, Waldmutter, krūmu-māte, Gebüschmutter, deren der Lette Viele nennt. Nothwendig ist aber diese Deutung hier nicht, denn es könnte ebenso gut in poetischer

Weiſe die Hausmutter, Hauswirthin bezeichnet ſein, die beim Bierbrauen zu Malz und Hopfen den Hefen thut, wobei gerade (ſ. unten) die Maſſe viel gerührt werden muß, — wie in den Johannisliedern mit dem Ausdruck Jāņa-māte nicht die Mutter des mythiſchen Johannes gemeint iſt, ſondern die Hausmutter, Hauswirthin, welche am Johannisabend die ſingend umherziehenden jungen Leute, namentlich Mägde, mit Käſe u. ſ. w. tractirt. — Das Wort raugs wird theils vom Hefen gebraucht, theils vom Sauerteig (beim Brodbacken). Beides bewirkt Gährung, cf. rūgt, gähren, Factit. raudſēt.

Aiſ kalniņa meeſchus fēju,
Kur apenis neredſēja;
Apentiņis gudris wīrs,
Kōkâ kāpa lūkōtees. (Zierau).

d. i. Hinter dem Hügel ſäte ich Gerſte,
Wo der Hopfen es nicht ſah;
Der Hopfen, ein ſchlauer Burſche,
Stieg auf einen Baum (alſo wilder Hopfen) zur Brautſchau.
(lūkōtees, ſich umſchauen, iſt für die Brautſchau der term. techn.)

Daſſelbe Lied hat in einer Variante noch zwei Schlußzeilen folgenden Inhalts:

Ko līdſ taws gudruminſch?
Spurdſes mirka kīwenî. (4112).

d. i. Was hilft dir dein Klugſein?
Deine Köpfchen weichen in der Kufe.

Das Lied ſtellt den Hopfen hiermit als den doch Blamierten dar.

Apiņītis, gudris wīrs,
Kalnâ kāpa raudſītees,
Kalnâ kāpa raudſītees,
Kur bagāti meeſchu lauki. (Alt-Seekſahten).

d. i. Der Hopfen, ein ſchlauer Burſche,
Stieg auf den Hügel, ſich umzuſehen,
Stieg auf den Hügel, ſich umzuſehen,
Wo die reichen Gerſtenfelder.

Es braucht nicht nothwendig buchstäblich ein Hügel gemeint zu sein; es genügt, wenn wir kalnâ kāpt als „in die Höhe steigen" ansehen.

Kur tu jāfi, apeniti,
Līku kārklu feglōdams?
„Jāfchu meeſchus apraudſit,
Wai aug labi līdumâ." (Lennewarden).

d. i. Wohin wirſt du reiten, Hopfen,
Wenn du die krumme Weide nun ſattelſt?
„Ich will reiten, die Gerſte zu beſuchen (eig. beſchauen),
Ob ſie gut heranwächſt im Waldland."

Auch hier iſt wiederum jāt ein term. techn. für die Brautfahrt; der kārkls iſt nicht ein dicker Weidenbaum, ſondern ein langer c. 1½'' dicker Schößling im Weidengebüſch; der Hopfen iſt alſo hier wieder der wilde und doch ſchon zum Bierbrauen benutzte; līdums iſt die Rodung im Walde, deutet alſo auch auf frühere, zum großen Theil vergangene Zeiten, wo der Ackerbau erſt anfing die großen Wälder des Landes zu lichten.

Nach der Brautſchau kommt die Verlobung und auch die Verheirathung. Für Gerſte und Hopfen findet ſie ſtatt im Braukübel.

Cf. Sader meeſis ar apini
Weenas muzas dibinâ;
Kā tautiņas nefader
Ar maneem bālineem? (Lubahn).

d. i. Gerſte und Hopfen verloben ſich
Im Grunde einer und derſelben Tonne;
Warum einigen ſich nicht die Freier
Mit meinen Brüdern?

Das Mädchen ſpricht es; ſie iſt mit dem Freier einig, aber von den Brüdern abhängig, und dieſe verhandeln noch mit den Freiwerbern und zögern noch ihre Einwilligung zu geben.

Apinītis ar meeſīti
Meſchamalâ kīwējās;
Apinītis tā fazīja:
Kad tu rūgſi, es ne reibſchu. (Alt-Seekſahten).

d. i. Der Hopfen und die Gerſte
Keiften am Waldrand (alſo wieder der wilde Hopfen im Walde);

Der Hopfen ſprach alſo:
Wenn du gähren wirſt, wird mir der Kopf ſich nicht drehen.

Sinn: die Gerſte muß wünſchen berauſchenden Trank zu bieten; der durch den Streit gekränkte Hopfen droht dagegen, er werde den Trank nicht räuſchend machen. Das dichtende Volk ſetzt den Hopfen für die Perſon, die nicht berauſcht werden wird, und die Gerſte für das Bier, welches in Gährung kommen ſoll. Zu kīwēt cf. nd. kiven, keifen.

Apinīt's wīru kūla
. . . . pławas malinâ;
Meeſīts kleedſa, meeſīts brēza:
Nekul manu arājiņu. (Kalzenau).

d. i. Der Hopfen prügelte einen Mann
Am Rande der . . . . Wieſe;
Die Gerſte rief, die Gerſte ſchrie:
Schlage nicht meinen Pflüger!

Das Lied deutet auf eine Schlägerei zwiſchen zwei Berauſchten, der Hopfen wird als der Schuldige angeſehen, die Gerſte nimmt ſich deſſen an, der für ſie gearbeitet hat. Arājs, und das liebkoſende arājiņſch iſt die häufige Bezeichnung des Verſorgers, des Ehemannes.

Humoriſtiſcher Art ſind folgende Lieder:

Trīs meeſīſchi, feſchas muzas
Tāda falda alutiņ'!
Ar' wēl būtu ōtras feſchas,
Kaut brūwer's negulējis. (Stockmannshof).

d. i. Drei Gerſtenähren, ſechs Tonnen
So ſüßen Bieres!
Es wären noch einmal ſo viel (eig. ſechs andere) geweſen,
Wenn der Brauer nicht geſchlummert hätte.

Zīrulītis alu dara
Kumeliņa pēdiņâ;
Trīs kundſiņi peedſērufchi,
Rīb ſeme danzōjōt. (Zierau).

d. i. Die Lerche braut Bier
In des Rößchens Hufſpur;
Drei Herrchen berauſchten ſich,
Die Erde dröhnt unter ihren tanzenden Füßen.

Kleine Urſachen, große Wirkungen.

Jauni puiſchi neſinâja
Kā lūdſ meitu māmuliņ';
Al(u)s kanniņa rōziņâ,
Zepurīte paduſê. (Stockmannshof).

d. i. Die jungen Burſche wußten nicht,
Wie die töchterreiche Mutter zu gewinnen (eig. zu bitten):
Das Bierkrüglein in der Hand,
Die Mütze unter dem Arm.
„Immer fein, ſagt er, muß man ſein, ſagt er."

Unter den Wirkungen des Bieres nennt das Volkslied: Fröhlichkeit, Sangesluſt, Tanzluſt, ein Räuſchchen.

Cf. Man paauga diw' meeſiſchi,
Pabrūwēju alutiņu;
Salds kā medus, aukſts kā ledus,
Ak tu Deewa dāwaniņ'! (Kabillen).

d. i. Mir erwuchſen zwei Gerſtenhälmchen,
Ich braute ein Bierchen;
Süß wie Honig, kalt wie Eis,
Ach, du liebe Gottes Gabe!

Tur bij' luſt' alu dſert,
Kur bij' līgſmi faimineeki;
Kā bitītes, wīturōja,
Saw weeſiņus meelōdami. (Zierau).
al. Ik kanniņu atnefdāmi
Ik dſeeſmiņu nōfazīja. (Kabillen).

d. i. Dort war's eine Luſt Bier zu trinken,
Wo fröhliche Hauswirthe;
Wie Bienchen ſummten ſie umher
Ihre (lieben) Gäſte zu bewirthen.
al. Zu jeder Kanne, die ſie brachten,
Recitirten ſie (ihr) Liedchen.

Kur bij' labs alutiņſch,
Ikweens ſawu dſeeſmu dſeed;
Kur kaut kāds piſulītis,
Weenu pafchu wīturōja. (Zierau).

d. i. Wo es gutes Bier gab,
Sang ein jeder ſein Lied;
Wo nur ein Waſſerchen,
Summte man kaum eines.

Alutiņ, brālelīņ',
Gul' muziņas dibinâ;
Kad es tewi kuſtināju,
Tad tu mani danzināji. (Aſcheraden).

d. i. Bierchen, Brüderchen,
Lieg' und ſchlummere in der tiefen Tonne;
Wenn ich dich in Bewegung ſetze,
Machſt du mich tanzen.

Apenīti, purgalwīti,
Kō darīji wīriņam?
Wīriņſch gāja pa zeliņu
Zepurīti mētādams. (Zierau).

d. i. Hopfenchen, Kopfschüttlerchen,
Was hast Du dem Kerlchen gethan?
Das Kerlchen ging auf der Straße,
Und immer fällt ihm die Mütze vom Kopf.

Neben diesen Liedern, die ein so beredtes Zeugniß dafür ablegen, wie sehr das Bierbrauen und Biertrinken seit alter Zeit zum Leben des lettischen Volkes gehört hat, erwähne ich wenigstens einige der vielen Volksräthsel, welche denselben Gegenstand betreffen und dieselbe Thatsache beweisen.

Wīwała, wāwała,
Gaiſâ pautus dēj. (A. B. 40.)

d. i. Ein ausgelassen sich drehender Wildfang
Legt Eier (oben) in der Luft.

(Die beiden ersten lettischen Wörter sind etymologische Spielereien, die an wīt, flechten, winden, und an wīwałōt, ausgelassen, lustig sich umherbewegen, anklingen. „Die Eier" deuten auf die Blüthenform des Hopfens.)

Leels garſch tēws,
Rinkōta māte,
Plakana māſiņa,
Rakalis brālis. (44.)

d. i. Ein großer langer Vater,
Eine sich ringelnde Mutter,
Ein flaches Schwesterchen,
Ein rackeriger Bruder.

Die Hopfenstange ist der Vater, die Hopfenranke die Mutter, das flache Blüthenköpfchen die Schwester, der infame Bruder ist das berauschende Bier, das den Trinker in Spott bringt.

Lagſdeens, eekſch tā lagſdeena egleens, eekſch tā egleena eſars, un eekſch eſara peld balta pīle pa wirſu (38); d. i. ein Haselnußgebüsch, im Haselnußgebüsch ein Tannenwald, in dem Tannenwald ein See, auf dem See eine weiße Ente. Die Faßbänder, die Dauben von Tannenholz, das Bier in der Tonne und der weiße Schaum darauf.

Labāk manu ſirdi rāwa,
Nekā manu jōſtu raiſa. (928.)

d. i. Lieber ließ ich mir das Herz ausreißen,
Als daß ich mir den Gürtel löſen laſſe.

Das ſpricht die Biertonne.

Wir kehren von der Poeſie zurück zu der Wirklichkeit und fragen: wie braut der Lette ſein Hausbier, wie hat er es gebraut? Hier werden wir auch die Geſchirre und Geräthe beſchreiben, welche das Volk beim Brauen benutzt. Bis auf den heutigen Tag iſt das Hausbier ein ſehr beliebtes Getränk. Keine Hochzeit wird ohne daſſelbe gefeiert. Wie groß der Verbrauch in früherer Zeit geweſen ſein muß, beweiſt die Stiftungsurkunde des Doblenſchen Armenhauſes vom Jahre 1711, in welcher durch herzogliche Fundation feſtgeſetzt wird, daß vier Arme jährlich 20 (ſage zwanzig) Lof Malz bekommen ſollen, natürlich zu Hausbier und nicht etwa blos zum Löſchen des Durſtes, ſondern als nährendes Getränk zum Frühſtück u. ſ. w.

Die übliche Methode der Bereitung iſt folgende:

Man nimmt grob gemahlenes Malzmehl, ſchüttet ein Quantum je nach Größe des Hausſtandes, oder je nach Größe des zu rüſtenden Feſtes (Hochzeit u. ſ. w.) in eine Balje, d. i. ein Holzgefäß von verſchiedener Größe, höchſtens etwa 3′ hoch und von entſprechendem Durchmeſſer. Unter Umſtänden wird auch etwas Roggenmehl zugelegt, damit das Bier ſtärker werde. Darauf wird kochend Waſſer gegoſſen, bis das Ganze ein dünner Brei wird; zuſammengerührt wird das Mehl mit dem Waſſer mittelſt einer flachen Holzſchaufel (mentene). Das Einrühren des Teiges muß ſtatt mit der mentene auch mit den Füßen geſchehen ſein, wie das folgende Liedchen andeutet:

Es nedſertu alutiņ
Jeb redſējis brūwējam;
Alutiņa brūwerim
Mellas kājas, ir rozinas. (Zierau).

d. i. Ich würde das Bierchen nicht trinken,
Wenn ich es brauen gesehen hätte;
Der Brauer des Bierchens hatte
Schwarze Füße und Hände.

Inzwischen sind Steine glühend heiß gemacht und werden, nachdem man sie mit Mehl bestreut hat, welches dabei braun wird, in den Brei hineingeworfen und in demselben umhergewälzt.*) Der Maisch (miſa = das Gemischte, cf. miſetees, lat. misceri) kommt durch die heißen Steine ins Kochen und Brodeln. Um die Hitze längere Zeit zusammenzuhalten, werden über die Balje Kornsäcke gebreitet, und von der Quantität des an den glühenden Steinen angeklebten und braungebackenen Teiges hängt die größere oder geringere Bräune und die wirkliche oder scheinbare Stärke des Bieres ab. Bei weniger Backhitze bekommt das Bier eine weißlichere Farbe und einen rohen, süßlicheren Geschmack. Nach 1 bis $1^1/_2$ Stunden werden die Steine mit einer Stroh- oder auch wohl einer gereinigten Mistgabel aus der Balje herausgenommen, in einem Gefäß mit kaltem Wasser gekühlt und darnach sehr sorgfältig abgekratzt. Das Abgekratzte wird zu der garen Masse in die Balje geschüttet. Das Kühlwasser wird aufgekocht und darnach zum Aufguß verwandt. Nichts darf umkommen.

Wir kommen zum Seihgefäß, lettisch leija. Dieser lettische Name ist unzweifelhaft aus dem Deutschen, scheint aber ebenso, wie das Wort brūwēt für eine Procedur entlehnt zu sein, die der Lette schon vor Ankunft der Deutschen gekannt und geübt hat; hat er doch für „seihen" ein eignes gutes Wort kāst. Die Seihbalje hat folgende Einrichtung. Sie steht, um das Bier ablaufen lassen zu können, auf einem Gestell, welches so hoch sein muß, daß ein Eimer unter die Balje geschoben werden kann. Das Gestell besteht entweder aus zwei kreuzweise zusammengefügten starken Planken, die aus einem dicken Baum gesägt oder früher gehauen sind. Ein solches Kreuzholz wird in Höfen und Gesinden

*) Auch die Ehsten brauchen glühende Steine zur Bierbereitung.

als Unterlage für Waschbaljen gebraucht, beim Volk, wenn es seine Wäsche nicht mehr am Bach oder Teich wäscht. Oder aber es steht unter der Seihbalje eine einfach gezimmerte Kreuzbank auf 4 Füßen, oder gern die sonst zur Fertigung der Radnaben und der Wagenräder aus zwei getrennt neben einander liegenden Planken gemachte Bank (rumbu kałamais benkis). Auf eine oder die andere solcher Unterlagen wird die Seihbalje gestellt. Sie hat das Zapfloch in der Mitte des Bodens, mehr nach dem Rande zu, wenn sie größer ist. In das Zapfloch wird von oben etwa ein Besenstiel gesteckt (milnis oder milne, — nicht blos vom Mahlstock gebraucht). Um den Mahlstock herum, oder richtiger neben ihm müssen Hölzer, Stöcke oder Knüppel (sprunguli oder klāsta koki, von klāt, ausbreiten) liegen, ungefähr 3—8 an der Zahl, welche auf der Seite, mit welcher sie auf dem Boden anliegen, Kerbe haben müssen, durch welche das Bier dem Zapfloch zufließen muß.

Um den ins Zapfloch gesteckten Stab ist nun Langstroh mit einem Strohband so umgebunden, daß das Stroh nach allen Seiten um das Zapfloch möglichst über den ganzen Boden des Gefäßes und über die darauf liegenden Hölzer ausgebreitet werden kann. Unter Umständen wird außerdem noch eine Lage Stroh behufs guter Filtrirung darüber vertheilt.

Die ganze Masse des garen Maisches, über welchem wohl eine bräunliche Flüssigkeit absteht, während das Dicke sich nach unten setzt, wird mit einem kleinen Schöpfgefäß (kipis, der Kipp, Provinc.; eine verlängerte Daube bildet den Handgriff) in die Seihbalje hineingeschüttet, und sofort kochend Wasser darauf gegossen, bis die Seihbalje voll wird. 1—2 Stunden sind nöthig, daß die Kraft aus dem Malz gezogen wird. Dann wird der Zapfen durch Drehung etwas gelockert oder gelüftet und das Bier beginnt auszulaufen. Das erste ist das stärkste. Der zweite bis dritte oder vierte Aufguß kochenden Wassers ergiebt aus der Seihbalje schwächeres Getränk, welches aber immer noch

zu dem ganzen Bierquantum gethan wird.*) Der Eimer unter der Seihbalje steht in einem Grapen, damit etwa Ueberlaufendes nicht verloren gehe. Gerade das erste wird auch vor Näschern sehr gehütet. Das abgezapfte Bier wird in kleinere oder größere Wannen gegossen und muß schnell kühl werden.

Eine etwas andere Methode ist minder alt und wird, wie es scheint da geübt, wo man das Brennholz schonen will, z. B. in der Doblenschen Gegend. Statt glühend heiße Steine anzuwenden, wird da nämlich der Malzteig in den Backofen geschoben und zwar nicht in regelrechter Brodform, sondern mehr unregelmäßig auf dem Brodschieber aufgehäuft, um recht viel braune Rinde entstehen zu lassen. Drei Stunden muß es backen, d. h. anderthalb mal so lang als das gewöhnliche grobe Roggenbrot. Beim Herausziehen mit dem Brodschieber wird das Gebäck in eine Wanne geworfen, welche unten vor der Oeffnung des Backofens auf einem ausgebreiteten Kornsack steht; von letzterem können die Krumen aufgelesen werden. Weil der Malzteig süßlich ist, klebt er leicht an die Steine des Backofens; die angeklebten braun gebackenen Reste werden sorgfältig mit einem Instrument abgekratzt, oft durch Kinder, die man in den noch recht warmen Backofen hineinschickt. Das ganze „Backlis" wird in die Seihbalje geschüttet und da mit kochend Wasser behandelt, wie schon oben gesagt ist. — In SO.-Livland (Kalzenau) wird ebenso, wie bei Doblen Hausbier bereitet.

---

*) Der fünfte Aufguß heißt (bei Doblen) masais alus, das „kleine" Bier und wird vor der Gährung ausgetrunken. Spätere Aufgüsse heißen täpinsch (wohl von tapa abgeleitet), weil dieses Getränk, wenn es getrunken werden soll, nur aus der Seihbalge gezapft wird. Dieser täpinsch hat einen weinsauren Geschmack, nachdem er einige Tage in der Seihbalge gesäuert hat. Wochenlang kann immer noch Wasser zugegossen und abgezapft werden, während ab und zu Brodrinden u. s. w. noch zugethan werden. Ich erinnere beiläufig an ein, auch bei deutschen Balten in meiner Kindheit beliebtes Getränk, welches dadurch entstand, daß man Wasser auf geröstetes grobes Roggenbrot aufgoß.

Der Hopfen wird in folgender Weise angewandt: Zuerst wird er gekocht, dann wird derselbe mit dem Absud in die Seihbalje auf das Stroh unter die Maischmasse gelegt, oder es wird der gekochte Hopfen mit seinem Absud in leinenen Säckchen in die Kühlwannen geworfen.

Den Hopfen hat der Lette aus dem Walde, aus dem Ellern- und Weidengebüsch am Bach sich gesammelt und thut es noch heute, wenn er denselben nicht schon hin und her an seinen Gartenzäunen gepflanzt und gepflegt hat. Aufbewahrt wird der Hopfen in hölzernen Gefäßen und in denselben mit einem genau hineinpassenden Brettdeckel und Steinen beschwert.

Das Volkslied erwähnt auch Surrogate für den Hopfen.

Cf. Dser, bajāri, newainōjis
Nabadsiņa alutiņu;
Purwâ tādi silgal(w)ĩschi,
Tee nabaga apinĩschi (Alt-Seeksahten).

d. i. Trinke, du Reicher, ohne des Armen
Bierchen zu tadeln;
Im Morast wachsen jene „Blauköpchen",
Die dem Armen als Hopfen dienen.

(Silgalwĩschi = brunella vulgaris, Braunheil nach Jac. Johnson „Grundsätze der Veranschlagung landwirthschaftlicher Grundstücke, Mitau 1839; nach Ulmann Wb. = Melampyrum nemorosum; die Pflanze blüht im Juli und August. Eine kleinere Species soll im Frühling blühen).

Dseltāns alus kanniņâ,
Kur tee tādi apinĩschi?
Tee semneeku apinĩschi,
Pur(w)â masi sĩkainĩschi.
Weenu reisu es nōdsērōs,
Wisa meesa nōdrebēja;
Kad wēl dsertu ōtru reis',
Tūlin stāwu zillātōs (Wolmar).

d. i. Gelbes Bier ist in der Kanne,
Wo ist solch ein Hopfen hergekommen?
Das ist des Landbauern Hopfen,
Im Morast der wilde Portulak.
Einen Schluck trank ich,
Der ganze Körper erzitterte;
Hätt' ich noch einen Schluck getrunken,
Im Augenblick wäre ich stehend in die Höhe gefahren.

(Der Portulak, lett. fīkas, hat einen bitteren Geschmack.) Die Ehsten brauchen als Surrogat den Porsch (lett. wāwerini, wāweraji) zu ihrem Hausbier.

Neben den Surrogaten für den Hopfen erwähne ich hier beiläufig gegohrene Getränke des Aermeren, in Bezug auf welche das Volkslied andeutet, daß sie einen elenden Ersatz für das Bier gewähren.

Cf. Wedēji raudāja, prōj' eedami;
Kas dōs fētai tās labas deenas?
Sētâ rūga kālu spannis,
Apentiņu ween waijaga (612).

d. i. Weinend ging das Brautgefolge fort (heim);
Wer wird zu Hause diese guten Tage geben?
Zu Hause gährte Schnittkohl im Spann,
Dazu brauchte man Hopfen allein.

Das Brautgefolge beklagt bei der Heimkehr das Ende des Gelages. Zu Hause finden sie kein Bier, sondern etwas einfacheres. Verschiedenes Wurzelwerk aus dem Garten, auch die dicken Blattstengel der Beete hat man gebraucht, um gegohrene Getränke zu machen. Bitterkeit gab man auch diesem Getränk durch Hopfen.

Oben haben wir die Bierbereitung in Geschirren der jüngeren Zeit beschrieben. Es hat eine Zeit gegeben, wo der Lette Böttcherarbeiten nicht zu machen verstand und ihm Wannen, Baljen, Kübel unbekannt waren. Diese prähistorische Periode

reicht noch in die Gegenwart, wie wir es finden, wenn wir die von den Culturcentren entfernteren Gegenden in Betracht ziehen. Die Hochletten im kurischen Oberlande und in Witebsk brauchen noch jetzt (wenigstens zum Theil, in kleineren Wirthschaften), statt der seijas balka ein aus einem Ellernklotz krippenähnlich gehöhltes Gefäß. Beide Enden des ausgehöhlten Baumstammes sind durch Holzplatten geschlossen. Die eine dieser Holzplatten hat ein Zapfloch und unter dem Zapfloch eine vorgebogene Verlängerung, über welchem das Abfließende in ein Gefäß geleitet wird. Damit der gehöhlte Baumstamm zusammengehalten wird, sind ihm an beiden Enden starke Bügel und Klammern umgelegt. Im Grunde des Gefäßes liegen Hölzer, die auf der unteren Seite, entsprechend der Gefäßhöhlung gerundet sind und an der Rundung einen Kerb haben. Zur Bierbereitung wird auf diese Hölzer Stroh gebreitet, auf das Stroh der Hopfen, darauf das Malz, ganz wie wir es oben schon beschrieben haben. Das wesentlich Andere ist nur das uralte gehöhlte Gefäß, statt der relativ modernen Seihbalje.

Nachdem nun das Bier aus dem einen, oder andern Seihgefäß abgelassen, mit Hopfen gewürzt und nicht mehr heiß, sondern nur noch lauwarm ist, wird in einem der kleineren Gefäße zu der mika Hefen zugelegt. Sobald die Gährung unter wiederholtem Umrühren beginnt, wird es allmählich in einem größeren Gefäß mehr und mehr zusammengegossen, bis so zuletzt das Ganze in Gährung kommt. Bei dieser Procedur wird dem Bier gar keine Ruhe gelassen, sonst würde es unten sauer werden; es wird beständig hin und her gegossen, nachdem es mit dem tschatschis, d. i. ein quirlartiges Ding von Weidenzweigen, eine Art von gestutzter Schaumruthe, gerührt ist. Nachdem das Bier ganz kalt geworden, wird es in Fäßchen gefüllt. Die Fäßchen werden auf zwei Holzscheite quer über Wannen gelegt, in welche das übergährende Bier nebst Hefen aus dem offnen Spundloch abfließt. Damit es übergähren kann, werden durch stetes Nachgießen die Fäßchen streichend voll erhalten. Ein Tag genügt für den Gährungsproceß. Darnach wird der Spund eingeschlagen und mit Lehm verschmiert, die Fäßchen aber in kaltem

Raum abgestellt. Will man beim Abzapfen den Spund selbst nicht öffnen, so wird mit einem kleinen Bohrer ein Löchlein oben in das Fäßchen gebohrt, und der eingesteckte feine Holzzapfen dann gelüftet.

Nachträglich bemerke ich, daß der Lette vielfach noch heute hölzerne Trichter hat. Es giebt Trichter deren oberer Theil die Form eines kleinen Troges hat (40 cm. lang) und aus Birkenholz gehöhlt ist. Die hölzerne Trichterröhre ist eingesetzt. Auch kommen Trichter aus Tannenholz vor. Die Form des oberen Theils ist auch die eines kleinen Troges (17 cm. l., 11 cm. br.); die Röhre ist nicht eingesetzt, sondern ein an der Stelle gewachsener, dann durchbohrter Ast. Solche Trichter dienen noch heute beim Bier- und Branntweinfüllen, oder größere auf Fässern, in welchen Wasser für Menschen und Hausthiere herangeführt wird.

Wir reden von Fässern und denken natürlich an solche aus Dauben. Der Lette vor Zeiten, welcher die Böttcherei nicht kannte, hat Daubenfässer nicht gehabt und hat sich an deren Stelle mit etwas Anderem beholfen. Spuren davon existieren bis heute. In der Gegend von Jurburg haben die Littauer Fäßchen (auch gerade zu Bier), deren Maaße mir leider nicht angegeben sind, gehöhlt aus Klötzen, nach den Enden zu etwas verjüngt, an jedem Ende mit zwei (wahrscheinlich hölzernen) Reifen zusammengehalten, mit viereckigem Spundloch nebst Spund versehen. In der Nähe von Doblen ist im Besitz eines Häuslers ein sehr fein gearbeitetes Fäßchen gefunden, welches ein Erbe der Vorväter, aber noch heute zu Branntwein gebraucht wird. Seine Länge beträgt 27 cm., der Durchmesser der etwas verjüngten Enden 15 cm. Die beiden Böden sind eingesetzt, aber wie, weiß der Besitzer selbst nicht zu sagen. Die Sache läßt sich aber erklären. Jetzt hat das Fäßchen je einen Eisenreif an den Enden, früher sind es nach dem Zeugniß des Besitzers hölzerne Bänder gewesen. Aehnliche Fäßchen sind im Lande weit verbreitet gewesen und wahrscheinlich nicht blos kleine, sondern auch größere. Ich möchte vermuthen erstlich, daß solche alte faß- oder tonnenartige Gefäße

den Namen muza geführt haben, ein Wort, von dessen Herleitung an andrer Stelle die Rede sein wird. Ich vermuthe aber zweitens, daß die altlettische aus einem Baumklotz gehöhlte muza in späteren Zeiten in der Form und in der Ausarbeitung dem von den Deutschen hergebrachten Daubenfaß sich angeähnelt haben mag, z. B. in Hinsicht des Spundloches und Spundes; wenigstens hat weder der Lette, noch der Littauer eine eigene Bezeichnung für Spund, oder in Hinsicht der Verjüngung nach den Enden hin, die bei den lettischen gehöhlten Fäßchen jedenfalls nur sehr gering gewesen zu sein scheint und auch nicht so nöthig war, als wie beim Daubenfaß.

So viel über das Bier und über die Braugeräthe. Wir können nicht umhin, noch zwei andere Nationalgetränke der Letten zu besprechen, deren Bereitung mehr oder weniger auch besonderes Geräth erfordert: Meth und Birkwasser.

Wir wissen, daß die Bienenzucht bei den Letten seit prähistorischen Zeiten in hohem Grade beliebt und geübt gewesen. Schon daraus folgt a priori, daß ein Honigtrank hier nicht unbekannt gewesen sein wird. Alle nordischen Völker haben Meth getrunken. Bei den Letten hat die uralte Pflege der Waldbienen im Laufe der Zeit sich aus den durch Ackerbau cultivierteren Gegenden natürlicherweise zurückgezogen und wird nur noch in den abgelegenen Waldgegenden betrieben; aber Bienenzüchtervereine erneuern in allen Theilen des Landes die Bienenzucht, wenn auch nur die moderne. Durch das städtische Bier und den Branntwein ist der Meth an die Seite gedrückt, aber dennoch trinkt der Lette noch immer hin und her den meeſtinsch, Honigbier oder Meth. Das Wort sieht aus wie ein Dem. v. meests. Das Simplex kommt aber in der entsprechenden Bedeutung nicht vor. Das zu Grunde liegende Stammwort dürfte kein anderes sein, als medus, Honig, selbst; d vor t muß zu scharfem ſ werden. Ich glaube, daß meeſtinsch nichts anderes ist, als ein zusammengezogenes medutinsch, Dem. v. medus, Honig und Honigtrank, cf. alutinsch, Dem. v. alus.

Eine glaubwürdige Persönlichkeit theilt mir mit, daß in Livland der meestinsch durch Aufgießen warmen Wassers auf Waben bereitet wird, aus denen man den Honig hat auslaufen lassen. Dieses Honigwasser läßt man gähren. Je älter es wird, desto mehr räuscht es; es schmeckt sehr süß und deutlich nach Honig. Die Ehsten sollen auch einen Honigtrank mõdu gehabt haben und haben ihn wahrscheinlich auch noch, ebenso die anderen finnischen Völker. Thomsen behauptet nicht mit Sicherheit, vermuthet aber mit Wahrscheinlichkeit, daß die Finnen das Wort von den Letten entlehnt hätten.

Im Liede wird Bier und Meth als zweierlei neben einander gestellt.

Cf. Dsereet, brāļi, alu, medu,
Kō jums dewa sweschi ļaudis;
Ees māsiņa woi ne-ees,
Jums paliks dsērumiņsch (Lösern).

d. i. Trinket, Brüder, Bier, Meth,
Wie euch reichen die fremden Leute (= tautas, die Freiwerber);
Ob die Schwester geht oder nicht geht,
Der Trunk, der bleibt Euch.

Bei der Werbung wird Getränk mitgebracht, um die Familienglieder — brāļi — des zu werbenden Mädchens und ihre Gunst zu gewinnen.

Alutiņi, medutiņi,
Gudrājam tewi dsert!
Kas war tewi nōwaļāt
Kumeļâ sēdēdams? (Zierau.)

d. i. O Bierchen, Methchen,
Der muß klug sein, der dich trinken will!
Wer kann über dich die Oberhand gewinnen,
Während er auf dem Rößlein sitzt?

d. i. Niemand kann über dich die Oberhand gewinnen; du hast Macht über ihn und wirfst ihn, den Berauschten, vom Rößchen herab.

Neben dem vom Bier sich durchaus unterscheidenden Honigtrank hat es nun aber gewiß auch ein Honigbier gegeben, wie auch die lettischen Lexikographen angeben, d. h. alus mit Honig versüßt. Schon bei der Besprechung der Waldbienenzucht ist ein Zeugniß dafür aus dem Volkslied angeführt, hier noch andere:

Es nedsertu nemedōta,
Nenefātu nerakstīta;
Man brālīschi draweneeki,
Mārschas raibu audējiņas (Zierau).

d. i. Ich möchte nicht trinken Ungehonigtes,
Ich möchte nicht tragen Ungesticktes;
Hab' ich doch Brüder, Bienenpfleger,
Hab ich doch Schwägerinnen, die bunte Decken sticken.

Das Nicht-Gehonigte kann nicht auf den Meth selbst sich beziehen, denn bei diesem ist der Honig immer ein wesentliches Stück. Es giebt keinen Meth ohne Honig. Es muß also ein Trank gemeint sein, bei welchem der Honig als Zuthat sich finden, oder aber auch fehlen kann, und das ist unzweifelhaft das Bier.

Cf. Talkâ eemu, talkâ teku,
Talkâ manis aizina;
Talkâ dsēra med' ar alu
Sidrabiņa bikerīm (4248).

d. i. Ich gehe zum Talk, ich laufe zum Talk,
Zum Talk werd' ich geladen;
Zum Talk ward getrunken Honig mit Bier
Aus silbernen Bechern.

Im folgenden Liedchen wird die Mischung von Bier mit Honig nur von ferne angedeutet, aber der Zusammenhang läßt mit Sicherheit auf die wirkliche Mischung schließen:

Schuj, bitīte, wij, bitīte,
Wagaram medutiņ';
Wifu deenu talku dsēra
Apinainu alutiņ'! (Palzmar.)

d. i. Nähe, Bienchen, flicht, Bienchen,
Honig für den Waggar (Aufseher über die Hofesknechte);
Den ganzen Tag wird zum Talk
Hopfenbier getrunken.

Das Liedchen scheint zu beklagen, daß zu dem Schmaus bei der Hofesarbeit (Talk) kein versüßtes Bier gespendet ist, und die Klage wird in den Wunsch gekleidet, die Bienen möchten doch dem Hof, dem Frohnvogt und der Herrschaft Honig sammeln, damit es daran nicht fehle.

Es war uns unmöglich vom Meth zu schweigen, wenn wir vom Bier und dessen Bereitung sprachen. Es sind aber keine besonderen Geräthe zu nennen, die zur Bereitung des Meths nothwendig gewesen wären. Wir gehen aber weiter zu einem dritten Nationaltrank des lettischen Volkes, wo auch Geräthe nöthig sind, um ihn aus der natürlichen Quelle zu gewinnen. Ich meine das Birkwasser (bērsu sulas).

Die Birke ist der schöne und vielfach nützliche Baum Nord-Europas, namentlich der baltischen Provinzen, Scandinaviens und der in entsprechender Breite liegenden Theile des inneren Rußlands. Wer unter den Birken heimisch ist, wird den jungfräulich in blendender Weiße unter den anmuthig hängenden Zweigen, unter dem lichtgrünen Schleier schimmernden Baum da vermissen, wo die preußisch strammen Buchen oder gar die dunklen südländischen immergrünen Bäume glänzen. Wer athmet nicht auf in Lebensfreude bei dem würzigen Maiduft im Birkenhain nach lindem Frühlingsregen? Wer hat die Diamanten gezählt, die bei Mondenschein auf dem bereiften Birkenwalde funkeln. Und nun der Nutzen. Die Birke liefert das verschlagsamste Brennholz, das brauchbarste Material zu Wagen und Schlitten, zu Acker- und Hausgeräth. Alles bis zum Wipfel ist dem Menschen dienlich. Von der Birke nimmt er die Besenreiser (flōtu sari) zur Säuberung des Hauses, von der Birke die Ruthe (rīkste) zur Erziehung der Kinder. Die Wurzel giebt den Trank. Wenige Bäume haben eine solche Menge von Saft als die

Birke. Ehe die Blätter sprießen, steigt derselbe in dem Baume empor und wo die Rinde eine Wunde hat, sickert er in reichem Maße heraus. Die Beobachtung dieser Thatsache hat die Menschen früh veranlaßt den süßlichen Saft mit Kunst dem Baume abzuzapfen und für sich zu gewinnen. Im lettischen Lande sieht man überall Birken in der Nähe der Bauernhöfe angezapft. Das Volkslied erwähnt das Birkwasser selten, aber doch, z. B. scherzhaft als einen Ersatz für das theuere Bier und empfiehlt ersteres dem armen Knecht, der dann aber seine Hochzeit (gegen die gewöhnliche Sitte) im Frühling feiern müsse:

Pawafarî, pawafarî
Kalpam nemt līgawiņu!
Pawafarî bērſu fulu,
Newaijaga alutiņa.

d. i. Im Frühling, im Frühling
Führe der Knecht sein Liebchen heim!
(Dann) giebts Birkwasser,
(Dann) bedarf man des Bieres nicht.

Die Sitte ist nun, daß man ungefähr im Anfang des April-Monats, sobald die Erde aufgethaut ist, das Birkwasser zu zapfen beginnt. Man zieht die älteren Bäume den jüngeren vor, denn sie geben größere Quantität und süßere Qualität. Angebohrt wird der Baum an der Südseite. Acht Tage nach Anbohrung des Baumes schließt man das Loch durch Einschlagen eines Pflockes, damit der Baum nicht verblute; längeres Zapfen schädigt und schwächt den Baum. Bei Schonung dienen dieselben Bäume Jahr für Jahr. Das gewonnene Birkwasser wird in geschlossenen Gefäßen (Tönnchen) mindestens acht Tage lang einem Säuerungsproceß unterzogen und dann getrunken. (Die Deutschen im Lande füllen das Birkwasser sofort in Flaschen, legen behufs besserer Gährung und Geschmacksveredlung in jede Flasche einige Stückchen von den Zweigen der schwarzen Johannisbeere, oder von Citronen bezw. Apfelsinen, etwas Zucker und Rosinen und trinken mit Zucker das dann champagnerartig

schäumende Getränk in den warmen Sommertagen.) Vor Johannis muß das einfachere Getränk des Volkes schon verbraucht sein, weil es bei dem Letten sonst verschalt und Würmer sich darin finden.

Zum Abzapfen des Birkwassers dient ein etwa, mindestens 2'' starker, gerade gewachsener Ellernzweig. Dieser wird sauber abgeschält, an dem einen Ende etwas verjüngt, damit er fest in das Bohrloch des Baumes hineingefügt werden könne. Ein Stück des Ellernastes, 20—30 cm. lang, bleibt rund, dem anderen nach außen gehende Ende wird die obere Hälfte abgeschnitten und die untere Hälfte zu einer Rinne ausgehöhlt. Das runde Ende, das in den Baum kommt, wird mittelst einer glühend gemachten Stricknadel durchbohrt. So läuft das Birkwasser in die Rinne und von dieser in das untergestellte Gefäß; damit aber der Wind die sickernden Tropfen nicht verwehe, wird ein Stäbchen in das Gefäß gestellt und das Ende der Rinne darauf gestützt; daran fließt der Birkensaft herab. Zuweilen wird die Birke an zwei Stellen über einander angebohrt, wenn man schneller das Gefäß am Baum zu füllen wünscht.

Wie die alten Letten gefreit haben,

geschildert

auf Grund des Volksliedes und der Volkstradition

von

Emil Bielenstein,

Pastor zu Sahten.

Einleitung.

Unser ohnehin nervöses Jahrhundert steht im besonderen unter dem Unstern des Nationalitätenhaders, aber neben aller Unruhe und Hast, neben allen Mißstimmungen und Kriegsrüstungen unserer Zeit macht sich doch auch vielerorten eine andere Strömung geltend, welche in stiller friedlicher Arbeit, sei es auf wissenschaftlichem, sei es auf industriellem, sei es auf allgemeinem culturellem Gebiet die Nationen zu wechselseitigem Nutzen einander näher bringen möchte. Dazu sollen und können auch die mancherlei Congresse mit ihren über den engen nationalen Rahmen hinausgehenden Aufgaben dienen.

Auf einem solchen, speciell den internationalen Friedensbestrebungen dienenden Congresse äußerte vor einigen Jahren ein deutscher Abgeordneter[1]), bevor man an das fernere Ziel eines internationalen Schiedsgerichtshofes denken könne, seien näherliegende Aufgaben in's Auge zu fassen. Um den Frieden zwischen den Völkern zu erhalten, müßten vor allem die Keime zu Streitigkeiten zerstört werden, diese seien aber besonders zu

[1]) Dr. Barth auf dem Congreß der Friedensfreunde zu Rom 1892.

suchen im „gegenseitigen Mißtrauen“ und in der „patriotischen und nationalen Phrase“, wie sie sich in der chauvinistischen Presse der verschiedenen Länder breit machen; und andererseits müsse — und dazu könne jeder einzelne sein Scherflein beitragen — noch mehr als bisher dafür gewirkt werden, daß auf den verschiedensten Gebieten ein friedlicher Verkehr der Völker angebahnt werde. Er motivirte dies mit dem hübschen Worte: „Man verträgt sich, wenn man sich versteht.“

In der That, wieviele mißliche Streitigkeiten, wieviele Mißverhältnisse entstehen durch Mißtrauen und durch daraus sich ergebende Mißverständnisse. Die Mißverständnisse aber entstehen ja bekanntlich nach dem Wandsbecker Boten dadurch, daß einer den andern nicht versteht. Das Wort: „Man verträgt sich, wenn man sich versteht“ gilt nun ebensowohl für das Verhältnis der Einzelpersonen wie das der Völker im großen, es gilt ebensowohl in Bezug auf die politisch selbständigen Völker, als auch in Bezug auf die wie kleine Partikel zwischen die andern hineingestreuten Völkerschaften. Jede hat ihre besondere, historisch gewordene, mehr oder weniger interessante resp. für die Allgemeinheit bedeutungsvolle Eigenart. Um nun der Eigenart eines jeden Volkes gerecht zu werden, muß man sie verstehen; um sie verstehen zu können, muß man sie genau kennen. Was heißt das nun aber: einander genau kennen?

Wie man einen Mann gerechterweise nicht beurteilen wird nach einer einzelnen Handlung, sondern sein Wesen nur verstehen wird, wenn man aus seinem ganzen Leben auch viele kleine Züge mit in Betracht zieht, so darf man auch über die Eigenart eines ganzen Volkes nicht ein Urteil fällen bloß darnach, wie es sich etwa in wenigen Jahrzehnden gezeigt hat, auch nicht bloß darnach, wie es äußerlich erschienen ist im Verkehr mit andern Völkern, vielmehr wird man auf Jahrhunderte zurückschauen und dabei auch ganz besonders zu erforschen suchen müssen, wie die Eigenart eines Volkes sich zeigt, wenn es unter sich ist.

Letzteres zu ergründen ist ja natürlich meistens sehr schwer, in der denkbar günstigsten Lage aber sind wir hierin dem lettischen Volke gegenüber, das in seinen Volksliedern einen Schatz besitzt, der in poetischer, ethischer, historischer Hinsicht nicht genug erkannt und anerkannt werden kann. Bei dem unzweifelhaft hohen Alter vieler lett. Volkslieder (Mannhard stellt spec. die mythologischen Lieder in Parallele zur Culturstufe der Hindus, wie sie sich in den Veden darstellt), bei der großen Vielseitigkeit des in ihnen behandelten Stoffes bieten uns die Volkslieder gewissermaßen ein Tagebuch des lett. Volks, in welchem unter den mannigfachsten Stimmungen und Beleuchtungen das ganze Menschenleben geschildert wird von der Geburt bis zum Grabe. In dieser Hinsicht liegen in den Volksliedern und der sonstigen Volkstradition noch reiche ungehobene Schätze verborgen. In den vielen Tausenden von mehr oder minder wertvollen Liedern, die in den zahlreichen gedruckten und ungedruckten Sammlungen zusammengebracht sind, sind gewissermaßen durch fleißige Bergmannsarbeit zahllose Stücke von Edelsteinen, Gold, Silber, Eisen, Zinn u. s. w. zusammengehäuft; nun gilt es aber auch die einzelnen Körnlein auszuscheiden und herauszulesen, es gilt das Zusammengehörige zu einem erkennbaren Ganzen zu verbinden.

Soll ein echtes und rechtes Bild des specifisch lettischen Volkslebens und seiner Sitte gewonnen werden, so müßten jene bereits erwähnten einzelnen Stücklein gleichsam zu einem Mosaikbilde zusammengefügt und dem Beschauer als Ganzes vor Augen gestellt werden, oder es müßte ein Gemälde entworfen werden, zu welchem aber der Maler die Farben nicht nach seinem subjectiven Geschmacke wählen dürfte, vielmehr müßte er nur mit den Farben malen, welche das Volk selbst ihm in seinen Liedern darbietet.

Ich will es versuchen ein in dieser Weise entworfenes Bild zu entrollen. Was das hierzu gewählte Thema anlangt, so hätte es freilich näher gelegen mit der Geburt, Kindheit ꝛc. zu beginnen, aber angeregt durch das interessante und inhaltsreiche

Buch von Dr. Leopold Schroeder: „Die Hochzeitsgebräuche der Ehsten und einiger anderer finnisch-ugrischer Völkerschaften in Vergleichung mit denen der indogermanischen Völker" (Berlin, Asher. 1888), welches aus Mangel an gedrucktem Material im ganzen nur sehr wenig über die lettischen Sitten berichtet, wollte ich vor allem die lettischen Gebräuche bei der Freie und Hochzeit zu behandeln versuchen. Von dieser umfassenderen Arbeit, zu welcher es mir noch an Material gebricht, folgen hier die ersten Capitel.

Die Quellen, aus denen ich geschöpft habe, sind vor allem die von meinem Vater gesammelten „latweefchu tautas dseefmas" und zwar ca. 5000 gedruckte und ca. 7000 ungedruckte, ferner die Sammlung von Aronu Matis, der 5. rakstu krājums der Rigaschen sinību komisija, ferner teilweise die Sammlungen von Treuland-Brīwsemneek und Sprōgis die trefflichen 5 ersten Lieferungen von Barons Latwju dainas und zahlreiche kleinere, unter denen ich besonders die kleine, aber reizende, einem Sträußchen Feldblumen gleiche von der Mitauschen Latweefchu beedrības rakstneezības nōdaļa 1890 unter dem Titel tautas dseefmu wirknes (Aufgereihtes) herausgegebenen Sammlung erwähnen möchte.

Dazu kommen aus der reichen Sammlung meines Vaters einige sinnges, ebenso auch einige Aufzeichnungen über manche Gebräuche; manche kleine Ergänzungen fand ich auch im 6. rakstu krājums der Rigaschen sinību komisija von 1890; das meiste erhielt ich nach diesbezüglichen Anfragen durch freundliche Zusendungen von verschiedenen Pastoren, Studenten, Lehrern, Wirten, denen ich hiermit herzlich danke.

Anderes gedruckte Material fand ich hier und da in der lettischen illustrierten Zeitschrift Austrums, ferner in den Chroniken von Heinrich von Lettland und Balthasar Russow, in Paul Einhorns „Beschreibung der lettischen Nation" von 1649, in Hupels „Topographische Nachrichten über Liv-, Ehst- und Kurland" v. J. 1774 u. s. w., Christophorus Hartknoch: Altes und Neues

Preussen oder Preussischer Historien. Zwei Theile. 1684; Zeitschrift für Ethnologie von Bastian und Hartmann v. J. 1878 Bd. X. (Kulischer: Intercommunale Ehe durch Raub und Kauf), endlich Lubbok: Entstehung der Civilisation.

Karl Ulmann, Volkslied und Volkscharacter (Sonderabdruck aus der Baltischen Monatsschrift, Riga. Dezember 1878). P. F. Buettner, Vorwort zu Latweefchu dseefmas un singes. Mitau. Steffenhagen. 1844. Ernst Dünsberg: Kahsu eerafchas Dundagas apgabalâ dsimtlaikôs. VI. rakstu krājums. Skābais: Senās kāsu eerafchas Alfchwangâ. Austrums. 1891. № 10. 11.

Was nun die Benutzung des genannten Materials anlangt, so wäre ja eine genetisch-historische Behandlung der in Frage kommenden Sitten und Gebräuche und der damit zusammenhängenden Vorstellungen leichter, wenn die Volkslieder als Hauptquelle für diese Arbeit nach historischen Gesichtspunkten gesichtet und geordnet vorlägen. In gewissen übrigens sehr engen Grenzen wäre eine solche Vorarbeit möglich etwa bei den Liedern, welche Anspielungen enthalten auf die Mythologie, die katholische und evangelische Kirche, auf andere Völker und Personen, auf Waffen, Geräte, Sitten, deren Alter anderweitig feststeht und dergl. In den kurzen Vierzeilen finden sich aber im ganzen nur selten derartige einigermaßen sichere Anhaltspunkte. Die Schwierigkeiten werden ferner noch dadurch erhöht, daß sich in demselben Liede oft sehr Altes und zugleich relativ Neues verbunden zeigt. Im Laufe der Jahrhunderte ist für das unverständlich gewordene teils Sprachliche, teils Sachliche Verständlicheres aus der nunmehrigen Denkweise oder Sitte eingeschoben z. B. wechselt in mythologisch gefärbten Liedern nicht selten Swēta Māra (die heilige Maria) mit der saules meita (Sonnentochter) z. B. in zwei einander ähnlichen Liedern (№ 97 und 108 aus der Brihwsemneekschen Sammlung) begleitet einmal die Sonnentochter den Gottessohn zum Heumähen, das andere Mal die heilige Maria denselben zur Hütung. Der Gottessohn (Sing.) steht

öfters für die Gottessöhne, dadurch lag in späterer Zeit die Beziehung auf die Maria nahe. Häufiger noch tritt die Maria an die Stelle der Glücksgöttin laima u. s. w.

Als Beispiel anderer Art mag ein relativ längeres Volkslied (singe) dienen, welches beginnt: „Lerche, kleines Vögelchen." Dieses stammt seiner ältesten Form nach unzweifelhaft etwa aus d. 13. oder 14. Jahrhundert. In diesem Liede wird unter dem Bilde der Lerche der Lette gewarnt, nicht am Wegrande sich aufzuhalten, wo fremde Herren ihn finden und mitnehmen würden, um ihn beim Kohlenbrennen und Panzerschmieden sich dienstbar zu machen. In jüngeren Relationen aus der Zeit des weitverbreiteten Ackerbaues und der Frohnarbeiten steht dafür, er werde mitgenommen werden, um dem Herrn des Nachts zu dreschen. In einer noch jüngeren Variante heißt es statt dessen, er werde mitgenommen werden, um den ganzen Tag in der Schule zu sitzen. Der obligatorische Volksschulunterricht stammt erst aus der Mitte dieses Jahrhunderts. So weist dieses eine Lied deutliche Spuren verschiedener Culturepochen auf. Aber die Zahl derjenigen Lieder, welche einigermaßen sichere Anhaltspunkte darbieten, ist doch im ganzen nur eine geringe gegenüber denjenigen, welche ohne Altersschein munter dahinflattern. Wer mag es entscheiden, ob sie jungen Datums sind, oder ob sie aus echt dichterischem Gemüt entsprungen trotz ihres Alters jung geblieben sind, weil sie etwas in sich und an sich hatten, was immer von neuem einen Wiederhall im Menschenherzen weckte und sie den Menschen lieb machte. Das gilt ganz besonders von den Liedern, welche das Verhältnis der beiden Geschlechter zu einander schildern und somit gerade auch für das vorliegende Thema Stoff boten. Soweit die Volkslieder Anhaltspunkte zur Unterscheidung verschiedener Entwickelungsstufen der hier in Frage kommenden Sitten geben konnten, sind sie weiter unten in diesem Sinne ausgenutzt worden.

Als ein anderes Kriterium für das Alter der gerade hier in Frage kommenden Lieder könnte etwa genannt werden, ob dieselben roher oder feiner empfunden seien.

Paul Einhorn[1]) (Pastor von 1621—1656) sagt nämlich bei seinen Schilderungen der Hochzeiten[2]): „Darauf gehet die Hochzeit an, und wird da so ein abschewlich und schandloß Leben geführet, daß es auch unter den allergröbesten barbarischen Völkern nicht ärger zugehen möchte. Dann erstlich muß das Essen und Trinken Tag und Nacht auff dem Tische stehen, da mag ein jeder fressen, wenn er will, und wie lang er will, es muß auch nicht ehe vom Tische kommen, ehe die Hochzeit zu Ende gebracht. Darnach werden solche unflätige, unzüchtige und leichtfertige Lieder auff jhre Sprache gesungen Tag und Nacht ohne auffhören, daß sie der Teufel selbst nicht unflätiger und schandloser erdencken und fürbringen möchte. Ja, ich glaube wol, daß man in dem ärgesten lupanari, da die unzüchttgste Thais, Messalina und andere jhres gleichen in weren, einen abschew haben würde solche zu singen und anzuhören. Daher auch keine züchtige Personen, sonderlich Frawen und Jungfrawen in solche Hochzeithäuser gehen dürffen."

---

[1]) Paul Einhorn seit 1621 Pastor zu Grenzhof, seit 1631 zu Mitau, seit 1636 Kurländ. Superintendent. „In seinen Schriften zeigt P. E. große theol. Gelehrsamkeit und Kenntnis der alten Sprachen, aber auch eine große Unkunde in andern Wissenschaften ..... Am bedeutendsten sind seine Schriften über die Letten" u. s. w. Kallmeyer — Dr. Otto: die evang. Kirchen und Prediger Kurlands. Mitau. Steffenhagen. 1890. — Ich erwähne hierbei, daß der Tod Paul Einhorns daselbst, wie mir scheint, unrichtig angegeben ist. „Er † D. XI. p. tr. 1655 (nach Th. Kallmeyers Berechnung 25. Aug. d. J. — s. Scriptt. rer. Livon. II., 651.) auf der Kanzel, als er eben in einer Predigt heftig gegen die Annahme des Gregorianischen Kalenders eiferte." — Ich fand dagegen im Kirchenbuche der Mitauschen Trinitatis-Gemeinde vom Jahre 1656 sub № 66 die Notiz: „Exaudi. Er † Paulus Einhorn, Superintendent." Das Schriftstellerlexicon giebt als P. Einhorns Todestag den 25. Mai, abweichend von den andern Zeugen, an, auf welchen Tag der Exaudi — Sonntag sehr gut hat fallen können, nennt aber als Todesjahr 1655. Die Angabe des Mitauschen Trinitatiskirchenbuchs scheint maßgebend zu sein, zumal dieselbe von unsern Historikern weder widerlegt, noch überhaupt erwähnt wird.

[2]) Paul Einhorn: „Beschreibung der lettischen Nation Cap. 11. § 41.

Das klingt allerdings schlimm, ich glaube aber bezweifeln zu dürfen, daß es so schlimm gewesen, wie es Paul Einhorn erschienen ist. Zur rechten Wertschätzung seines Urteils müssen wir uns dessen erinnern, daß Paul Einhorn sein Amt als Superintendent eifrig und gewissenhaft verwaltet und sich große Verdienste um die lutherische Kirche Kurlands und speciell auch um das lettische Volk erworben hat. Er interessirte sich warm für letzteres, er hat sich redlich abgemüht Land und Leute kennen zu lernen, hat vieles Wissenswerte über die damaligen Sitten und Gebräuche zusammengetragen und die gewonnenen Resultate in mehreren Schriften niedergelegt, um damit den Predigern Anhaltspunkte zur seelsorgerischen Behandlung darzubieten, denn er hatte Mitleid mit der Unwissenheit und geistlichen Verwahrlosung der Leute, in welcher sich dieselben noch von heidnischen und auch von den katholischen Zeiten her befanden. Er wollte ihnen helfen mit dem Lichte des Evangeliums.

Dessenungeachtet konnte sein Urteil in manchen Stücken irre gehen. In dem oben citirten Ausspruch wird die Roheit der Hochzeitsfeierlichkeiten hervorgehoben; aber waren nicht auch in deutschen Häusern im Mittelalter Hochzeitssitten und Scherze üblich, die heute in manchem Bauernhause nicht geduldet werden würden; es wird ganz besonders getadelt die Unmäßigkeit im Essen und Trinken — diese Unsitte aber war erst recht allen Ständen gemeinsam.

Es soll ja gar nicht geleugnet werden, daß offenbare Schäden vorlagen, indem viele Paare sich kirchlich überhaupt nicht einsegnen ließen, daß ferner auch bei den Hochzeiten Rohes, Derbes, Unsittliches in Wort und Brauch vorgekommen, wovon ja noch manches Lied im Volksmunde Zeugnis ablegt, oder manche anstößige Scherze gemacht sind, wie sie z. B. bei den littauschen Hochzeitsgebräuchen ausdrücklich angeführt werden[1]); aber dennoch, meine ich, thut Paul Einhorn den Letten Unrecht, wenn er die ganzen Hochzeitssitten in Bausch und Bogen verwirft.

[1]) Mitteilung der Littauschen litterarischen Gesellschaft. 14—16 Heft. 1889—1891. Hochzeitsbräuche der Wielonschen Littauer von A. Juszkiewicz. cf. Absch. 54. „Das Hängen des Freiwerbers."

Wir dürfen nicht vergessen, daß das Standesbewußtsein, die Kluft zwischen Hohen und Niedern, zwischen Deutschen und „Undeutschen“ damals noch größer war als jetzt und somit auch leicht das, was der Niedere that, in einem andern Lichte erscheinen ließ. Man sah es mehr von oben herab an und konnte sich in das Denken und Fühlen des Niederen nicht recht hineinversetzen. Es war damals auch überhaupt noch gar kein Sensorium, kein Verständnis vorhanden für die Bedeutung und den Wert von Volkssitten; solche fremdartige Gebräuche des niederen Volkes, wie sie damals bei Freie und Hochzeit üblich gewesen, wurden einfach als heidnisch und somit als schlecht verurteilt. Im Vergleich mit christlichen Sitten war ja gewiß auch Tadelnswertes darunter, aber man ging im Verurteilen zu weit und erkannte nicht, daß auch allgemein Menschliches, historisch Berechtigtes, ethisch Bedeutsames mit dabei war.

Auch darin thut P. Einhorn den Letten Unrecht, daß er behauptet, dieselben seien im Vergleich mit andern Völkern (cf. Thais, Messalina — Griechen, Römer u. s. w.) besonders roh gewesen. Man darf eben nicht ein noch uncultiviertes Volk mit einem bereits in der Cultur weiter vorgeschrittenen vergleichen, sondern nur die gleicher Culturstufe. Und da finden wir Frauenraub und -Kauf und die aus denselben herausgewachsenen und weiter entwickelten Hochzeitsbräuche bei allen indogermanischen Völkern auf der entsprechenden Stufe als durch Gebrauch und Gewohnheit allgemein annectierte Sitte; wir in unsern Tagen werden daher diejenigen, welche von dieser Sitte auf der entsprechenden Culturstufe Gebrauch machten, nicht als besonders verkommen bezeichnen. Sie kannten es eben damals noch nicht anders. Zu Paul Einhorns Zeiten aber fehlte das Verständnis für altüberlieferte Gewohnheit und Sitte, für historisches Werden und Gewordensein noch vollständig.

Wenn ich somit gegenüber Paul Einhorn in Bezug auf die damaligen *Sitten* ein Wort für die Letten sprechen wollte, so gewiß mit noch größerem Rechte in Bezug auf die damals gesungenen *Lieder*. Ein Mann, der wie P. Einhorn in den grie-

chischen und römischen Schriftstellern, in der scholastisch-mittelalterlichen Litteratur zu Hause war und lebte, konnte in jener Zeit unmöglich für das einfache Volkslied ein Verständnis haben. Wir müssen uns dessen erinnern, daß erst durch Herders: „Stimmen der Völker" (1778—1779) und durch Brentano's und Arnim's: „Des Knaben Wunderhorn" (1806—1808 3 Bde.) unter viel gegenteiligem Spott (Buchhändler Nicolai) der Sinn für das Volkslied in den gebildeten Kreisen Deutschlands geweckt wurde; wir können uns daher gar nicht wundern, wenn P. Einhorn 1649 und Hupel (Topograph. Nachrichten) im J. 1778 absolut kein Verständnis für das lettische Volkslied haben. Im II. Bd. des letztgenannten Werkes finden wir manches freundliche Urteil über das lettische Volk; in Bezug auf das Volkslied aber urteilt er in schärfster Weise ab und führt als Beispiel der im lett. Volksliede herrschenden Geschmacklosigkeit sonderbarerweise gerade das reizende Lied von der Vogelhochzeit an. Ein ähnlicher Mangel an Verständnis zeigte sich auch noch in diesem Jahrhundert in den livländischen Herrnhuter Gemeinden, welche die Volkslieder als blēnu dseesmas (Schelmenlieder) brandmarkten.[1])

In diesen absprechenden Urteilen haben wir wieder ein Beispiel dafür, wie leicht man geneigt ist, über eine Sache abzuurteilen, weil man sie nicht genau kennt und daher nicht versteht. Die lettischen Volkslieder verdienen jedenfalls ein solches Urteil nicht; auch wäre es durchaus falsch, wenn man auf Grund der gen. Zeugnisse bloß die roheren Lieder als alte wollte gelten lassen. War man ja auch früher derber als heutzutage, so hat es doch bei den Letten ebenso wie in der deutschen Poesie allezeit neben dem Zoten- und Schelmenliede auch Edleres und Schöneres gegeben. Das läßt sich im Lettischen sogar positiv nachweisen aus den unzweifelhaft sehr alten mythologischen Liedern (Sonnenlieder), Kriegsliedern, Liedern, welche das Verhältnis von Bruder und Schwester behandeln ꝛc. Unter diesen zeigen viele eine hochpoetische unmittelbare Naturauffassung und

[1]) Karl Ulmann: Volkslied und Volkscharakter. Sonderabdruck aus der Baltischen Monatsschrift. 1878 S. 2.

zartes Empfinden, so daß ich keinen Anstand nehme auch viele andere Lieder, obgleich sie keine Anhaltspunkte für die Bestimmung ihres Alters bieten, in die Vergangenheit zurückzudatieren und gleich jenen älteren zu verwerten; bezeugt doch ein Kenner wie K. Ulmann vom lettischen Volksliede im allgemeinen[1]): „Dasselbe ist unstreitig eines der ältesten, welche es überhaupt giebt. Darauf deutet nicht allein die Reimlosigkeit und das langfüßige gleichklingende Metrum, sondern auch der Inhalt desselben, der den allerersten einfachsten enganschließenden Vergleich des Menschenlebens und Herzens mit der Natur, ihren Vorgängen und Gegenständen darstellt." Dieser lebendige, innere Zusammenhang des Menschen mit der ihn umgebenden Natur, welchem das Volkslied entsprungen ist wie ein frischer Bergquell, ist jetzt nicht mehr in der alten naiven Form vorhanden, deshalb hat auch Buettner[2]) recht, wenn er bereits 1843 in der Einleitung zu seiner lettischen Volksliedersammlung schreibt: „Der außerordentliche Reichtum[3]) an Liedern setzt die Sänger in stand, ihre poetische Unterhaltung stunden-, ja tagelang fortzusetzen. Fast für jeden Gegenstand im Gesichtskreis des Letten giebt es eine poetische Betrachtung, was die allgemeine Meinung erzeugt hat, daß diese Lieder noch jetzt improvisiert werden. Ich muß dieser Meinung geradezu widersprechen." An anderer Stelle[4]) sagt er: „Ich finde, daß unsere Zeit die dringende Forderung stellt, den Letten selbst den Schatz ihrer einzigen nationalen Geistesproduction zu retten, den der Druck der Umstände mit dem allmählichen Untergange bedroht, wie denn schon jetzt der Volksgesang in manchen Gegenden fast ganz ver-

---

[1]) a. a. O. S. 7.

[2]) Buettner: Latweeschu łauschu dseesmas un singes. 1844. Vorwort. S. VI.

[3]) Paul Einhorn a. a. O. Cap. XI, § 41. „Darnach werden ... Lieder auff ihre Sprache gesungen Tag und Nacht ohn auffhören." cf. Hupel a. a. O. S. 133. „Einen beträchtlichen Theil ihres Vergnügens setzen sie in Gesang und Musik ... Auf Hochzeiten sind besondere Weiber z. singen" = Vorsängerinnen.

[4]) a. a. O. S. IV. cf. auch K. Ulmann a. a. O. S. 8.

stummt ist." Gerade dieses überall im Lande bemerkbare Zurückweichen, ja sogar vielfach völlige Verschwinden des Volksliedes gegenüber der modernen Bildung und dem mit ihr sich ausbreitenden Kunstgesange, ist der beste Beweis dafür, daß die Volksliederchen in ihrer Gesammtheit — einzelne moderne Machwerke sind meist leicht als solche zu erkennen — einer vergangenen Zeitepoche angehören. Es sind Naturkinder, denen es zeitweilig recht übel ging. Von den eigenen Eltern wurden sie verstoßen, weil diese bei dem allgemeinen sich ausbreitenden Streben nach höherer Bildung kein rechtes Verständnis mehr für die Lieder aus der früheren Zeit hatten, in den deutschen Pastoren aber (besonders Dr. Ulmann-Cremon, Bergmann-Rujen, Wahr-Palzmar, Dr. A. Bielenstein-Doblen) fanden sie treue, liebevolle Pflegeeltern, bis es sich erwies, daß das Volkslied nicht ein gewöhnliches armes Entlein, sondern ein schöner Schwan sei. Da wollten ihn die Eltern gerne wieder mit Ehren heimführen und pflegen, doch er fühlte sich nicht mehr heimisch, seine Zeit war dahin, er flog davon; zuvor aber streute er seine weißen Federn weithin; wer eine derselben fand und erkannte, dem war wohl und glücklich zu Mute; es war ihm, als ob er einen Gruß aus der schönen Kindheit empfangen hätte.

Die Zeiten des lettischen vierzeiligen Volksliedes im alten Sinne sind unwiederbringlich dahin trotz des wachsenden Interesses und der Fürsorge, welche ihm von Seiten der gebildeten lettischen Kreise nunmehr zu teil wird. Es sind jetzt die Zeiten gekommen, welche Ulmann[1]) voraus sah, wo das „was das Volk für Stroh gehalten, sich als echtes reines Gold erweisen würde." Aber die Periode wo dieses Gold in geheimnisvollem Werden sich neubildete, ist vorüber; sein besonderer Nährboden waren die alten Sitten und Gebräuche. In engem Zusammenhang mit diesen entstanden sie, hafteten sie im Gedächtnis, wurden variert und gesungen. Mit diesen haben auch jene zu leben aufgehört.

Für uns aber sind nnd bleiben sie wertvolle Urkunden früherer Zeit, sie ergänzen die mündliche Tradition betreffs alter

[1]) a. a. O. S. 8.

Sitten und werden andererseits wiederum durch diese erläutert, besonders ist das der Fall mit dem ganzen Gebiet der Hochzeitssitten.[1]) Aber nicht nur um bestimmte Bräuche handelt es sich, die Volkslieder gewähren uns auch einen Einblick in das ganze sonstige äußere und innere Leben der Letten früherer Zeit, ihr Denken und Empfinden, ihr Lieben und Leiden u. s. w., daher soll auch im Folgenden nicht nur aus den Volksliedern der Nachweis geführt werden, daß auch bei den alten Letten wie bei den übrigen Völkern einst die Raubehe und dann die Kaufehe geherrscht hat, sondern es soll dann gewissermaßen als Einleitung zu den ev. bei anderer Gelegenheit zu behandelnden Hochzeitssitten, zu welchen sich außer dem im Winterschen Buche aus dem Volksliede geschöpften noch mancher Stoff in der Volkstradition findet, das Verhältnis der beiden Geschlechter zu einander im Allgemeinen geschildert werden von der ersten Bekanntschaft bis zum Jawort, wie es sich in den späteren friedlicheren, geordneteren Verhältnissen allmählich herausgebildet und etwa auch noch im vorigen Jahrhundert bis in den Anfang dieses Jahrhunderts hinein bestanden hat.

Auf eins noch sei es mir gestattet hier hinzuweisen. Wenn in diesem letztgenannten Abschnitt von Liebeswerben und von Liebe die Rede sein wird, so könnte vielleicht mancher im Hinblick auf die heutzutage oft aus äußerlichen Gründen, oft aus bloßes Zureden von Heiratsvermittlern oder -Vermittlerinnen geschlossenen Ehen meine Schilderung als poetische Schönfärberei erklären und sagen, dieselbe entspräche nicht den wirklichen Verhältnissen. Solchen Bedenken gegenüber möchte ich darauf hinweisen, daß, wie zu Paul Einhorns Zeiten, so auch jetzt noch wir Gebildeten uns schwer in die Denk- und Gefühlsweisen der ungebildeten Klassen hineinversetzen können. Wir messen sie leicht mit anderem Maße als uns selbst. Ein gewisser innerer Kern im Menschen ist derselbe bei Hoch und Niedrig, das müssen

[1]) cf. A. Winter. Ueber Hochzeitsbräuche der Letten nach ihren Volksliedern. Als Nachtrag zu Dr. L. v. Schroeder's „Hochzeitsbräuche der Ehsten ꝛc." Dorpat. Schnakenburg. 1894.

wir stets im Auge behalten. Giebt es denn nicht in den gebildeten Kreisen ebenso wie in den ungebildeten viele aus äußeren Gründen geschlossene, viele unglückliche Ehen, und dennoch würden wir beiden unrecht thun, wollten wir sagen, Ehen aus Liebe seien eine Ausnahme. Wir neigen auch jetzt noch dazu, die ungebildeten Leute zu unterschätzen, weil wir leicht nach dem Aeußerlichen urteilen. Wegen der geringeren Schulung fehlt es dem Ungebildeten an Gewandtheit, seinen Gefühlen Ausdruck zu verleihen, es fehlt ihm aber im allgemeinen nicht an Gefühl, mag es auch in mancher Hinsicht weniger sein und weniger tief sein. Ich wenigstens als Pastor habe mich neben den mancherlei trüben Erfahrungen mit leichtfertig geschlossenen und unfriedlichen Ehen doch auch oft gefreut über glückliche Ehen der einfachen Leute. Um freilich auch das edlere und feinere Band, welches dieselben — trotz sonstiger Unbildung — verbindet, sie selbstloser und zartfühlender macht, zu erkennen, muß man auch ein Auge für manche kleine einem zufällig entgegentretende Züge ihres Lebens haben.

Manches Derartige finden wir in den Volksliedern, doch muß ich allerdings, um gerecht zu sein, erwähnen, daß in letzteren derartige Züge viel zahlreicher auf dem Gebiet der allgemeinen Beziehungen zwischen beiden Geschlechtern vor der Ehe hervortreten als nachher. Freilich ist auch die Zahl der Lieder über Eheleute eine viel geringere, aber im allgemeinen treten wohl die Liebe und zartere Regungen mehr in den Liedern über die Ledigen hervor, dagegen in den Liedern, welche sich auf die Verheirateten beziehen, im ganzen mehr die schwere Stellung der Frau. Das ist wiederum menschlich. Ein jeder wird in der Zeit des Liebeswerbens über sich selbst hinausgehoben, die Poesie der Liebe verklärt alles; später unter dem Druck der Lebensarbeit sinkt die hellangefachte Flamme wieder zurück, erlischt deshalb aber nicht völlig; sie glänzt nicht mehr so hell nach außen, wärmt aber den heimischen Herd.

In der vorliegenden Arbeit, soweit der III. Abschnitt diesmal zum Druck kommt, handelt es sich ja noch um die Ledigen, und da bieten die Volkslieder viele lebendige Züge. Dabei

möchte ich noch folgende zwei Momente hervorheben und bitten, daß der Leser sie bei der weiteren Lectüre in Erinnerung behalte: 1) Meine Schilderung ist nicht gegründet auf die etwa in poetische Form gefaßten Gefühle einzelner, aus der großen Masse hervorragender Dichter eines Volkes, sondern auf eine große Menge von Volksliederchen, welche von Tausenden gedichtet sind; 2) sind diese Tausende von Liedern von viel mehr Tausenden durch Jahrhunderte wieder und wieder gesungen worden. Ein lettischer Schriftsteller, Skābais[1]), weist in seiner Schilderung der lett. Hochzeitssitten in Alschwangen ganz richtig hin auf die pädagogische Bedeutung der Wechsel- und Spottgesänge. Ich möchte das verallgemeinern und ergänzen. Wie wir durch das häufige Lesen eines Lieblingsschriftstellers so mit demselben vertraut werden, daß wir, ohne es selbst zu merken, bisweilen in seinen Gedanken denken, nach seinen Lehren handeln, ebenso, meine ich, hat die lebendige Vertrautheit mit den schönen, poetischen, zarten Volksliedern (deren es ja so viele — als Zeugnisse des Volkes über sich selbst — giebt) auch ähnliche Gefühle und Gedanken in den Menschen geweckt. Wo das Volkslied nur noch in der Erinnerung alter Leute lebt, da bedeutet das einen Verlust, eine Einbuße an poetisch-wertvollem, stets neu anregendem geistigem Besitztum gerade für die geringeren ärmeren Leute, welche nicht die Mittel oder die Zeit haben aus Büchern sich einen Ersatz für das Verlorene zu schaffen. Solange also diese Lieder im Volke lebendig waren, weckten sie unfraglich auch in

[1]) Austrums 1891. № 10. Skābais: „Senās kāsu eerakchas Alschwangâ." In deutscher Uebersetzung: S. 1176. „Die apdseedakchanas (das gegenseitige Besingen) war eine Pflegerin guter Sitten und eine Rute für Unsitten. Es war eine Lehre der Wohlanständigkeit, eingekleidet in Liederklänge. Mancher Schlimme mußte erröten oder vor Schande sich wünschen in die Erde zu kriechen, wenn er seine Unsitten offen vor allen tadeln hörte." S. 1326. „Das Feuer der Lieder entbrannte, die Funken der Volkserinnerung und der Volkseinsicht sprühten umher und trafen hier einen und da einen, warfen dem Schlimmen seine Unsitten vor, weckten das Fassungsvermögen und gestalteten so die Hochzeitsfreude in mancher Hinsicht zur Volksschule."

vielen entsprechende Empfindungen. 3) Natürlich behaupte ich nicht: So, wie es in Cap. III, a geschildert wird, liebte und warb jeder Lette, ich behaupte aber wohl, daß alle in dieser Arbeit angeführten Empfindungen, Gedanken, Handlungen empfunden, gedacht, vorgekommen sind und zwar nicht nur hier und da einmal, sondern oft und bei Vielen. Was aber in einzelne Momente verteilt bei vielen Personen und an vielen Orten vorkam, das ist hier zu einem übersichtlichen Bilde zusammengetragen und vereinigt worden.

I. Die Raubehe. [1])

In der Einleitung sprachen wir davon, daß man den Einzelnen wie auch ein ganzes Volk nur dann richtig beurteilen und verstehen kann, wenn man sein ganzes Leben, seine ganze Vergangenheit vor Augen hat; ebenso werden uns die einzelnen Sitten nur verständlich, wenn wir ihre Entwickelungsgeschichte von den oft sehr fern liegenden Anfängen zu verfolgen suchen.

Wenn heutzutage etwa ein junger Mann vor die Eltern der Geliebten tritt und sie um die Hand der Tochter bittet versichernd, daß es sich um das Glück seines Lebens handle, wenn der Bräutigam hernach seine Braut mit Schleier und Ring, gefolgt von den Marschällen und Brautschwestern in die Kirche führt, dann denken wir nicht daran, daß Schleier, Ring, Gefolge — Zeugen einstiger finsterer Zeiten sind, wir sind uns dessen nicht bewußt, daß viele Jahrtausende vergehen mußten, bis die Menschheit im großen und ganzen sich soweit entwickelte, daß derartige Gedanken denkbar, die zarten Empfindungen der Liebe und Treue

---

[1]) Ich möchte darauf hinweisen, daß diese Arbeit aus Vorträgen hervorgegangen ist, die ich seit d. Jahre 1891 in der lett. litter. Ges. gehalten habe.

überhaupt möglich waren[1]). Es bedurfte gar langer Zeit, ehe in den Herzen der Menschen nur ein wenig derartige Gedanken aufzudämmern begannen, wie sie Luther in seiner Erklärung zum 6. Gebot als Norm für alle Eheleute hinstellt: „daß ein jeglicher sein Gemahl liebe und ehre." Wahre Liebe ist nur dort möglich, wo gegenseitige Achtung herrscht; wie lange aber dauerte es, bis das Weib eine geachtete Stellung errang, bis sie von der Sklavin und Magd zur Gefährtin und Gehilfin des Mannes aufstieg, wozu sie nach dem Willen Gottes bestimmt war[2]).

Einen kleinen Beitrag zur Geschichte des Weibes soll auch die folgende Ausführung geben. Wir werden sehen, daß auch

---

[1]) Lubbock: Die Entstehung der Civilisation. Jena. Costenoble. 1875. S. 59: „Die Hottentotten behandeln einander so kalt und gleichgiltig, daß man glauben sollte, es bestehe zwischen ihnen kein derartiges Gefühl wie Liebe. Die Ehe der Koussa-Kaffern entbehrt ebenfalls jeder liebevollen Empfindung. Die Tinneh-Indianer besaßen keinen Ausdruck für Liebe, ebenso die Algackins." S. 60. „Die Eingeborenen von Haribo (Mittelafrika) halten die Ehe für etwas ganz Unwichtiges. Eine Heirat beschäftigt die Gedanken eines Mannes nicht lebhafter als das Abschneiden einer Kornähre; von einer Neigung ist dabei keine Rede" u. s. w. Cf. S. 1. „Die Lebensweise und Gebräuche der jetzigen Wilden haben in vieler, wenn auch nicht in jeder Hinsicht, Aehnlichkeit mit denen, die unsern Vorfahren in einer lange entschwundenen Zeit eigen waren" u. s. w.

[2]) Lubbock a. a. O. S. 62. „Die jungen Eingeborenen in Australien berechnen den Wert eines Weibes nur nach ihren Dienstleistungen als Sklavin. Ja, fragt man sie, warum sie sich so eifrig nach Frauen umsehen, so erwidern sie gewöhnlich, sie bedürfen derselben zum Wasser- und Holztragen, zur Bereitung ihrer Nahrung und zum Weiterbefördern ihres sämmtlichen Eigentums." „Die australischen Frauen werden mit der äußersten Roheit behandelt . . . Höchst selten findet man ein weibliches Wesen, dessen Kopf frei von den entsetzlichsten Narben ist, oder dessen Körper keine Speerwunden aufzuweisen hat." — Wie Australien uns sonderbare Formen der Flora und Fauna aus früheren sonst untergegangenen Epochen aufbewahrt hat, so stellt uns dieses traurige Bild von der rücksichtslosen Ausübung des Rechts des Stärkeren gegen den Schwächeren, welches sich in Australien bis heute erhalten, wohl auch die Zustände vor Augen, wie sie einst auch bei andern Völkern geherrscht haben.

bei den Letten 1) das Weib als Sklavin geraubt, 2) als Waare gekauft, 3) um sie als Lebensgefährtin geworben wurde.

Außerdem hat aber die vorliegende Schilderung auch noch den Zweck, weitere Kreise mit dem lettischen Volk, seinen Sitten und seinem Denken und Empfinden bekannt zu machen. In unserer Zeit, wo die Nationen und Nationchen allüberall mehr nach dem ausschauen, was sie von einander trennt, thut es not darauf hinzuweisen, was dieselben eint. Wissen wir von einem Menschen nichts, so ist und bleibt er uns ein Fremder, mag er auch vielleicht nach Blut und Sitte ein Verwandter sein. Die Verwandtschaft der Völker aber zeigt sich ja nicht bloß im Knochenbau und in der äußern Körpergestaltung, sondern ebenso in der geistigen Anlage und auf dem Gebiet der Sitten und Bräuche. Durch diese wird auch das lettische Volk eingereiht in die große indogermanische Völkerfamilie. Es würde freilich zu weit führen die lettischen Sitten mit den allgemein indogermanischen zu vergleichen und deren Ursprunge nachzugehen, dennoch bedürfen wir auch bei der Einzelbetrachtung der allgemeinen Wissenschaft. Die ferne Vergangenheit liegt wie ein dunkler Raum hinter uns, der Einblick in denselben ist uns durch mancherlei Sitten jüngeren Datums gleichsam wie durch eine Bretterwand verbaut. Nur hier und da bietet uns ein alter Brauch, ein altes Lied gleichsam eine Ritze, um hindurchzuschauen, aber dennoch würden wir nur ein ungewisses Dämmerlicht sehen, wenn nicht die allgemein ethnologische Wissenschaft (Folklore) durch andere bereits vorhandene Ritzen ihr Licht in den dunkeln Raum hineinstrahlen lassen und denselben dadurch auch für unser Auge erhellen würde. Die Beobachtungen bei andern Völkern geben auch den unsrigen einen sichern Halt. Besonders wertvoll waren mir die in der Einleitung genannten Schriften.

Kulischer[1]) beginnt seinen reichhaltigen Aufsatz mit dem kurz hingeworfenen Satze: „Als Urform der Ehe ist schon allge-

[1]) Kulischer: „Intercommunale Ehe durch Raub und Kauf." Ztschr f. Ethnologie von Bastian und Hartmann. 1878, № X.

mein die communale Ehe anerkannt und geht dann zur intercommunalen Ehe über. Zu obigem Satze, — die Bezeichnung „communale Ehe" stammt von Lubbock (S. 79) (communal marriage), — möchte ich einiges hinzufügen. Versetzen wir uns in die graue Vorzeit zurück, so herrscht da als das einzige allgemeine Gesetz das, was in Bezug auf Ismael in der Bibel gesagt ist: „Seine Hand wird sein wider jedermann, und jedermanns Hand wider ihn"; das einzig geltende Recht war das des Stärkeren, sowohl nach außen hin als auch innerhalb der Familie. Angriff und Notwehr wechselten in endloser Folge mit einander ab. Der Geselligkeitstrieb aber war von jeher dem Menschen eingepflanzt, und dieser, sowie das Bedürfnis nach Nahrung und Sicherheit und endlich der Egoismus des Stärkeren, welcher sich die Schwächeren dienstbar machte, veranlaßte den Menschen lange bevor sich Volks- und Staatsgemeinschaften bilden konnten, in der Familiengemeinschaft hierfür Genüge zu suchen. Mit dem Wachsen der Familie bildeten sich Familiengruppen, die ebenfalls aus den genannten Gründen zusammenblieben und zusammenhielten, bis zufällige äußere Ereignisse oder innere Zwistigkeiten (z. B. das Anwachsen der Herden und Streitigkeiten der Hirten bei Abraham und Lot[1]) sie auseinandersprengten. Solche Familiengruppen waren die ersten Communen.

Jedes außerhalb der eigenen Commune stehende lebende Wesen als Feind ansehend, waren sie auf einander angewiesen auch in Bezug auf die Ehe. Es mag wohl Zeiten gegeben haben, wo sie in ihrem heidenartigen Zusammenleben die Weiber gemeinsam gehabt haben, oder wenigstens die Ehe kein dauerndes Verhältnis im späteren Sinne begründete[2]). In diesem familienartigen

---

[1]) 1. Mos. 13, 6—9.

[2]) Lubbock a. a. O. S. 71 ff. „Auf den Andamanen-Inseln ist es Sitte, daß Mann und Frau bis z. Entwöhnung des Kindes beisammen bleiben, sich dann aber trennen. Die Buschmänner in Südafrika sollen ganz ohne Ehe leben. Die Tenchurs von Oude leben fast unterschiedslos in großen Horden beisammen, und selbst dann, wenn ein Paar für ver-

Zusammenleben war ferner begründet, daß die ledigen Männer sich die Weiber aus der eigenen Familiengemeinschaft nahmen, somit Vetter und Base, Schwager und Schwägerin, Bruder und Schwester, Sohn und Stiefmutter in oft sich wiederholender Folge Ehegenossen wurden. Es erschien ihnen das durchaus nicht unnatürlich, erst sehr allmählich entwickelte sich das feinere Gefühl, welches gegen die Verbindung von nahen Verwandten durch die Heirat sprach. Hierauf deuten auch die Ueberlieferungen vieler Völker, wie auch die der Bibel von der Abstammung von einem Menschenpaar. Und was die Heirat unter nahen Verwandten anlangt, so sehen wir nicht nur, daß Nahor[1]) seine Bruderstochter heiratet, und daß Isaak[2]) und auch Jakob ihre Frauen aus der nächsten Verwandtschaft holten, weil sie von lauter nach Sitte und Glauben feindlichen Stämmen umgeben waren, sondern wir lesen sogar, daß Abraham seine eigene Stiefschwester Sara zum Weibe genommen[3]). Erst später werden strenge Gesetze gegen allzunahe Verbindungen gegeben[4]). Die Heirat von Stiefgeschwistern galt offenbar auch zu Davids Zeiten nicht als ein

---

heiratet gilt, besteht der Bund nur dem Namen nach. In China soll die Gemeinschaftsehe bis zu Fouhi's und in Griechenland bis zu Cecrops Zeiten geherrscht haben. Die Massageten und die Ausen, ein äthiopischer Stamm, kannten nach Herodots Aussage keine Einzelehe" u. s. w.

S. 79. „Bachofen und M'Lennan, zwei Gelehrte, welche neuerdings diesen Gegenstand studiert haben, stimmen beide darin überein, daß der gesellige Urzustand des Menschengeschlechtes ein alles ehelichen Lebens barer Hetärismus war, den ich der Bequemlichkeit halber mit dem Namen „Gemeinschaftsehe" „communal marriage" bezeichnet habe, weil alle zu einer kleinen Gemeinschaft gehörenden Männer und Weiber sich als gleichmäßig unter einander verheiratet betrachteten.

[1]) 1. Mos. 11, 29.

[2]) 1. Mos. 24, 3. 4.

[3]) 1. Mos. 20, 12. „Auch ist sie wahrhaftig meine Schwester; denn sie ist meines Vaters Tochter, aber nicht meiner Mutter Tochter, und ist mein Weib worden."

[4]) 3. Mos. 18, 6—18. 20, 17 ff. 5. Mos. 27, 20—23 ꝛc.

Unrecht, denn Thamar sagt zu Amnon[1]): „Thu nicht eine solche Thorheit ..... Rede aber mit dem Könige, der wird auch dir nicht versagen." Es ist überhaupt interessant zu verfolgen, wie auch noch manche andere Sitten und Vorstellungen, z. B. die Polygamie, die Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode u. s. w., welche auf allgemein menschlich-natürlicher Basis ruhten im Volke Israel erst allmählich vom Centrum des offenbaren höheren Gottesbegriffes aus völlig verdrängt oder umgestaltet werden, während sie in heidnischen Völkern lange erhalten blieben. Bei den Ptolemäern kam es wiederholt vor, daß Bruder und Schwester sich heirateten. Aber wir brauchen garnicht soweit zurückzugehen; bei den alten Preußen, einem den Letten und Litauern nahe verwandten Stamme war dergleichen noch im 13. Jahrh. n. Chr. üblich, denn Hartknoch berichtet[2]) auszüglich aus einem im Jahre 1249 von einem päpstlichen Gesandten gegebenen preußischen Privilegium: „Daher versprachen die genannten Täuflinge (neophyti), daß keiner von ihnen aus irgend einem Grunde seine Stiefmutter (noverca)[3]), oder die Frau seines Bruders oder irgend eine andere, die zu ihm im 1., 2., 3., 4. Grade der Blutsverwandtschaft oder Verschwägerung stehe, zum Weibe nehmen werde ohne Erlaubnis des Papstes." Ebendaselbst verpflichteten sie sich auch der Vielweiberei zu entsagen. Außerdem fügt Hartknoch hinzu: „Und dieses ist nicht nur allein bey den Preussen üblich gewesen; sondern auch bey den Littauern hat es vor Zeiten in dem Heydenthum frey gestanden die Stiefmüttern zu Weibern zu nehmen, wie solches Matthias a Michovia bezeuget" (eine polnische Chronik, welche bis z. J. 1506 reicht).

Haben nun derartige Sitten in vorhistorischer Zeit allgemein, in historischer Zeit noch unzweifelhaft bei den alten Preußen und, wie es scheint, auch bei den Littauern geherrscht, so ist wohl

---

[1]) 2. Sam. 13, 13.

[2]) Hartknoch: Altes und Neues Preussen 1684. S. 176 f.

[3]) ebda. 176. Die Stiefmütter, d. h. die vom Vater „gekauften", „an den Sohn vererbten" Nebenweiber.

anzunehmen, daß bei den Letten ebenfalls, auch nachdem sie sich von dem lettisch-litauischen Urvolke abgelöst, noch Aehnliches im Gebrauch gewesen.

Specielle Nachweise für Spuren einer communalen Ehe suchte ich zunächst in den mythologischen Liedern, denn die alten Göttermythen überliefern ja oft Reste alter Geschichte und Sitte; ich erinnere zur vorliegenden Frage nur daran, daß Osiris und Isis, Zeus und Hera, Hephästos und Aphrodite und andere — Geschwister und Ehegatten sind. Vielleicht sind auch Deews (Gott) und Saule (Sonne) nur die männliche und weibliche Seite der ursprünglich einen Himmelsgottheit; ob sie als Ehepaar gedacht sind, läßt sich aus den Liedern wohl kaum nachweisen, somit auch nicht, daß die Deewa dēli (Gottessöhne), welche so vielfach die saules meitas (Sonnentöchter) umwerben, Geschwister sind.

Als einzige Spur einer früheren communalen Ehe habe ich ein Lied in 5 Varianten[1]) gefunden:

3052. Ai, Deewiņu, kur palikschu,
Grib bālinis mani ņemt!
Eefaniru nirajos[2]),
Eefalaischu eserâ.
Ne es brāļa seewa biju,
Ne māmiņas wedeklīņa.
Kārschu sawu wainadsiņu
Sałas needras galiņâ,
Laischōs[3]) pati eserâ,
Raudawischu pulziņâ.

---

[1]) Bielenstein, Latweeschu tautas dseesmas, cf. № 2527 (aus Kabillen), № 2672 (aus Neu-Autz), № 2705 (Linden), № 3052 (Lubahn).
E. Buettner. Latw. łauschu dseesmas un singes. № 11. (Kabillen.)

[2]) Dr. A. Bielenstein. Nirt — tauchen, eefanirt mit reflex. suffix. cf. „Nehrung", „Nerja" — Flüßchen bei Wilna.

[3]) laischōs zusammengezogen aus laidischos.

d. i. Ach, Gottchen, wo werde ich bleiben,
Brüderchen will mich nehmen!
Ich versenke mich in die Fluten,
Ich stürze mich hinein in den See.
Nicht war ich des Bruders Frau,
Nicht Mütterchens Schwiegertochter.
Werde meinen Kranz aufhängen
Am grünen Schilfes Spitze,
Werde mich selbst in den See stürzen,
In die Schaar der Weißfischchen.

Hierbei scheint mir folgendes beachtenswert: 1) Es handelt sich nicht um eine augenblickliche Leidenschaft des Bruders, sondern er will seine Schwester zum Weibe nehmen; 2) ist allerdings zu erwähnen, daß ihr dieses Begehren so schrecklich erscheint, daß sie lieber den Tod sucht.

Die Entrüstung der Schwester allein genommen könnte diese Lieder als modern erscheinen lassen, aber dagegen spricht: 1) der Umstand, daß diese 5 Varianten offenbar ein und desselben Liedes aus 4 ganz entlegenen Gegenden Kurlands und Livlands stammen; das deutet bereits auf ein hohes Alter des Liedes; 2) der Umstand, daß der Bruder seiner Schwester einen solchen Heiratsantrag zu stellen wagt; bei den heutigen Gesetzen und der heutigen Ordnung wäre etwas derartiges ganz ausgeschlossen; 3) der Umstand, daß dem Bruder überhaupt solche Gedanken gekommen sind. Heutzutage würde auch der ungebildetste Bauer gar nicht an eine derartige Möglichkeit denken, in früherer Zeit aber konnten — wenn auch, wie die entsetzte Weigerung der Schwester zeigt, jene alte Sitte längst geschwunden war — doch derartige Gedanken sich im Bruder regen und im Volksliede fixirt werden, weil die Erinnerung an die alte Sitte noch nicht völlig aus dem Volksbewußtsein geschwunden war.

Ich glaube daher betreffs dieser 5 Varianten sagen zu können, daß dieselben wenigstens eine dunkle Spur jener uralten „communalen Ehe" uns bewahrt haben d. h. jener Art der

Ehe, die innerhalb der Familiengemeinschaft, als der ersten communalen Vereinigung selbst zwischen den allernächsten Blutsverwandten geschlossen wurde.

Wir kommen nun zur sogen. „intercommunalen Ehe". Kulischer sagt hierzu: „Wir nennen diese Formen — nämlich die Raubehe und die Kaufehe — im Gegensatz zur Urform intercommunale, da sie ursprünglich nur zwischen Mitgliedern verschiedener Gemeinschaften eingegangen wurden", und führt dann eine Menge von Material an zum Beweise dessen, daß in alter und neuer Zeit, letzteres natürlich nur bei ganz rohen Völkern, auf Raub und Kriegszügen, die oft nur der Frauen wegen unternommen worden, Mädchen und Weiber geraubt worden seien. Nur wenige Beispiele seien hier erwähnt: In einem alten indischen Schriftwerk, im Nitisastra, heißt es: „Im Anfange war alles Ruhe und Frieden. Während der ersten tausend Jahre fingen die Fürsten an sich zu erheben, und Kriege brachen aus wegen einer Frau, genannt Dem Daruka. 1500 Jahre später lodert ein anderer Krieg empor um eine Frau, genannt Dewi Sinta u. s. w. So erkennt man leicht, heißt es dort, was die erste Ursache aller Kriege war."[1]) Hinweisen möchte ich auch noch als auf eine hierzu trefflich passende Parallele auf die für die vorliegende Frage sehr charakteristische Schilderung der Wechselbeziehungen zwischen den alten Küstenbewohnern Asiens und Europas, wie sie uns der Vater der Geschichtsschreibung, Herodot[2]) giebt: Vor allem will er aufzeichnen, warum die Hellenen und die Barbaren wider einander Krieg geführt. Wie die Geschichtskundigen unter den Persern erzählen, sind die Phöniker schuld an dem Streit. Sie fuhren mit Waaren und kamen in alle Länder . . auch nach Argos . . stellten ihre Waaren aus. Als sie beinahe alles verkauft hatten, kam des Königs Tochter Jo ꝛc. . . Die Phöniker fielen über sie her . . . Jo und noch andere wurden entführt . . . nach Aegyptenland . . . Nach diesem waren

[1]) Kulischer a. a. O. S. 193.

[2]) I. Klio, 1—5.

der Hellenen (Kreter) etliche gelandet bei Tyros . . und hätten des Königs Tochter Europa entführt. Da sei ihnen indes nur Gleiches mit Gleichem vergolten. Aber nach diesem hatten die Hellenen schuld an dem andern Frevel. Denn sie fuhren nach Kolchis . . entführten des Königs Tochter Medea . . . Darnach entführte Alexander, Priamos Sohn, . . . die Helena. Bis hierher hätte es nur gegenseitige Entführungen gegeben, von nun an aber hätten die Hellenen völlig unrecht. Denn sie wären nach Asien in den Streit gezogen . . Weiber entführen, meinen sie (die Perser) ist ungerecht; um die entführten mit aller Mühe Rache suchen, unverständig, um die entführten sich gar nicht kümmern, weise. Denn es sei doch offenbar, hätten sie nicht selber gewollt, so wären sie nicht entführt worden" ꝛc.

Neben dem Raube der Sabinerinnen durch die Römer ist der Raub der Töchter Silos zu erwähnen, den die Kinder Benjamins am Jahresfeste des Herrn in den Weinbergen versteckt ausführten.[1])

Aus neuerer Zeit führe ich statt vieler nur zwei Beispiele an: Columbus erzählt nach Kulischer,[2]) von den Caraiben, daß ihre Raubzüge in weite Ferne gingen und hauptsächlich den Zweck hatten Weiber zu erbeuten; und bei den Californiern soll ein Lied gesungen werden:

„Laß uns, Anführer, ziehen in den Krieg!
Laß uns ziehen und erbeuten ein schmuckes Mädchen."[3])

Auf eine fernere Aufzählung von ähnlichen Thatsachen, deren es in großer Fülle giebt, verzichte ich, da sie uns nicht in ein tieferes Verständnis dessen hineinführen würde, wie denn der Schritt von jener ersten Stufe zu dieser zweiten sich vollzogen, wie es kam, daß die sich scheu vor allem Fremden — weil fremd und feindlich gleichbedeutend war — abschließenden Glie-

---

[1]) Richt. 21, 16—25.

[2]) Kulischer a. a. O. S. 193.

[3]) ebda. aus Witza, Anthropologie der Naturvölker IV, 242.

der der Familiengemeinschaften hernach geradezu darauf ausgingen, sich Weiber aus andern Gemeinschaften zu holen. Wir müssen dabei im Auge behalten, daß in der Geschichte der Menschheit ebenso wie in der Natur nichts sprungweise geschieht, sondern dieselbe Schritt für Schritt sich weiter entwickelt, und sodann, daß diese Schritte, je weiter wir sie in die Vergangenheit hinein verfolgen können, unvergleichlich langsamer gemacht wurden als heutzutage. Zum Verständnis dieses Überganges kann vielleicht folgendes dienen:

Unzweifelhaft wurde in jener grauen Vorzeit jeder außerhalb der Familiengemeinschaft Stehende als Feind angesehen, der wegen der eigenen Sicherheit unschädlich gemacht werden mußte; so berichtet z. B. Hartknoch[1]) über die alten Preußen: „Wann sie eine gute Anzahl Feinde gefangen, so haben sie dieselben nicht wie die Römer zu Knechten gemacht, sondern alle getödtet". Aus diesem Selbsterhaltungstrieb entsprang die selbst noch in historischer Zeit bezeugte Sitte, alle, sogar die wehrlosen Feinde, selbst Weiber und Kinder umzubringen, um auf diese Weise sich möglichst gegen die selbstverständlich seinerzeit geübte Blutrache zu sichern, ein Beispiel hierzu giebt uns Heinrich von Lettland[2]) aus dem Jahre 1208: „Da sandten die Lethithen von Beverin betrübt über den Tod der Ihrigen, so die Esten umgebracht und mit Feuer gebrannt hatten, an alle Lethithen ringsumher, daß sie zur Reise fertig sein sollten, ob sie etwa mit Gottes Hilfe sich rächen könnten an ihren Widersachern". Weiter heißt es: „Und brachen in die sakkalanische Landschaft ein und fanden die Männer und Weiber und Kinder in ihren Häusern in allen Dörfern und Orten und erschlugen, die sie vorfanden, von Morgen an bis zu Abend, sowohl die Weiber als Kinder derselben und 300 aus den vornehmsten Männern und Aeltesten der sakkalanischen Landschaft, ohne die zahllosen Andern, bis die müden

---

[1]) Hartknoch a. a. O. S. 208.

[2]) Livländische Chronik, Cap. XII.

Hände und Arme der Würger von dem gewaltigen Morden des Volks nun hinsanken". Derartige Mittel wirkten allein in jener rohen Zeit, daher lesen wir auch am Schluß des genannten Capitels: Die Esten „nahmen den Frieden an, weil sie nun vor den Letthen große Furcht zu hegen anfingen".

Was hier bei größeren Völkerkämpfen gewissermaßen notwendig schien, war es ebenso auch in älterer Zeit in den kleineren Einzel- oder Familienkämpfen, als es noch keine eigentliche Volksgemeinschaften gab, gehörten doch in jenen Zeiten auch die Weiber zu den Feinden, da dieselben gewiß im Falle der Not mitgekämpft haben[1]). (Cimbern und Teutonen.) Da ist es denn bei dem allgemeinen Morden wohl anfangs nur ausnahmsweise vorgekommen, daß ein dem Sieger besonders in's Auge fallendes Mädchen am Leben gelassen und von ihm mitgeschleppt wurde, vielleicht auch einmal, weil gerade daheim Mangel an Frauen gewesen[2]).

---

[1]) Kulischer a. a. O. S. 192 z. B. bei den Ojibwäern und den Galla nehmen die Frauen an den Ratsversammlungen und an den Kriegen teil.

[2]) Frauenmangel konnte durch die bei niedrigen Völkern weitverbreitete Sitte des Kindermordes entstehen. Besonders waren dem die neugeborenen Mädchen ausgesetzt, denn bei zunehmender Dichtigkeit der Bevölkerung wurden sowohl durch Verminderung des Wildstandes — die Ernährung schwieriger, als auch die Kämpfe mit den Nachbarn häufiger. Da konnte wohl die Erhaltung der Knaben wichtiger erscheinen als die der Mädchen. Cf. Lubbock. S. 108.

Aber auch abgesehen vom Kindermorde überwiegt bei wilden Völkern die Zahl der Männer. Obwohl Lubbock (S. 107) nach Waitz, Anthropologie der Naturvölker (S. 111) für Europa das Verhältnis der Knaben zu den Mädchen als für die ersteren überwiegend (106 : 100) angiebt, so ist doch jetzt die Gesammtzahl der weiblichen Wesen in Europa größer als die der männlichen, wohl aber gilt das umgekehrte Verhältnis für die uncivilisierten Völker. Wenn es (Lubbock S. 86) speciell von Australien heißt: „In Australien, sagt Oldfield, ist das männliche Geschlecht stärker vertreten als das weibliche", so liegt darin offenbar ein Hinweis darauf, daß je schonungsloser das Weib in einem Volke geknechtet wurde, desto geringer auch seine Zahl gegenüber der in civilisierten Völkern sein mußte.

Cf. das lettiſche Volksliedchen:

ungedr. Edſ, kur ſtalti kara wīri
Mani balti bāleniņi!
Iſſīrufchi[1]) tautu ſemi
Atwed' tautu dſeltaniti.

d. i. Sieh', was ſind für ſtolze Krieger
Meine weißen Brüderchen!
Haben fremdes Land geplündert,
Heimgebracht ein fremdes Mägdlein.

Auch dazu bietet uns Heinrich von Lettland[2]) die paſſendſten Erläuterungen: Die Letten „haben in allen Dörfern viel Beuteſtücke zuſammengebracht, viel großes und kleines Vieh und gar manche Mädchen, deren allein die Heere zu ſchonen pflegen in dieſen Ländern, mit ſich weggeführt." Aehnlich heißt es in dem Bericht über den ein Jahr ſpäter wiederholten Einfall der Letten in's Land der Eſten: „Sie erſchlugen gar manche in allen Dörfern, zu denen ſie kommen konnten und bekamen viel Beuteſtücke und führten Weiber und Mädchen mit ſich und ließen die Dörfer wie verödet ſtehen." Beide Berichte paſſen trefflich zu dem angeführten Liede. So berichten uns Chronik und Volkslied übereinſtimmend, daß gelegentlich auch bei den Letten Mädchen als Kriegsbeute heimgebracht wurden, wie es gewiß auch umgekehrt die Eſten und Litauer gemacht haben, deren Hochzeitsſitten ja auch auf die alte Raubehe hinweiſen[3]). Wie aber war — bereits vor d. J. 1200 n. Chr. — das gelegentliche Vorkommnis zur ſtehenden Sitte geworden? Nur die allgemeinen Völkerſitten können uns hier Aufſchluß geben. Treffend und klar ſagt

---

[1]) Dr. A. Bielenſtein: kirt — wird gebraucht von vagabondierenden, marodierenden Kriegsleuten; kirōtāji — Marodeure.

[2]) Livl. Chron. Cap. XII.

[3]) Dr. L. v. Schröder a. a. O. S. 19 u. f. w. Juskiewicz: Hochzeitsgebräuche der Wialoniſchen Litauer. Mitteil. der lit. litter. Geſ. 14. 15. 16. Heft.

Lubbock[1]): „Der Annahme, daß die Gemeinschafts- und Einzelehe nebeneinander Bestand hatten, stellt sich kein wirkliches Hindernis entgegen. Allerdings konnte da, wo das System der Gemeinschaftsehe galt, kein Mann ein Mädchen für sich allein in Beschlag nehmen, ohne die Rechte des ganzen Stammes zu schädigen. Eine derartige That würde natürlich Eifersucht erweckt haben und konnte nur unter ganz besonderen Verhältnissen als gerechtfertigt erscheinen. Eine Kriegsgefangene nahm jedoch eine solche Ausnahmsstellung ein; der Stamm hatte keinen Anspruch an sie; ihr Entführer hätte sie nach Belieben töten dürfen, zog er es vor, ihr das Leben zu lassen, so war das seine Sache ... Nach den Anschauungen der damaligen Zeit befand er sich in rechtmäßigem Besitz."

---

[1]) Lubbock S. 83. Genauer auf den Übergang von der communalen Ehe zur intercommunalen überzugehen, würde hier zu weit führen, da diese Frage viel Material und mannigfache Beziehungen in sich schließt, ich nenne nur hauptsächlich folgende 3 Ansichten, unter denen mir die Lubbocks als die wahrscheinlichste erscheint. I. Bachofen (cf. Lubbock S. 79 ff.) ist der Ansicht, daß sich die durch diesen Stand der Dinge (Gemeinschaftsehe) verletzten und entehrten Frauen empörten und eine Ehe mit weiblicher Oberherrschaft eingeführt hätten. Durch dieselbe sei der Mann der Frau unterthan geworden. Eigentum und Abstammung erbten in weiblicher Linie fort. Mutterrecht. Im 3. Stadium siegte der mehr geistige Einfluß des Vaters über das mehr stoffliche Princip des Muttertums. Die männliche Linie tritt in den Vordergrund, der Sonnendienst verdrängt den Mondcultus.

Contra: Das Überwiegen des weiblichen Einflusses ist zwar bei einzelnen Völkern beobachtet, aber nicht als allgemeines Durchgangsstadium anzusehen. Das interessante Mutterrecht ist einfacher daraus zu erklären, daß in vielen Völkern wohl die Mutter aber nicht der Vater bekannt sein konnte (vergl. dazu Lubbock S. 123 ff.). II. M'Lennan (cf. Lubbock S. 82 ff.). Auf die Gemeinschaftsehe folgte eine Art Polyandrie, wo die Brüder in einer Gemeinschaftsehe lebten, später Stadium des Levirats, wo die Wittwe des älteren Bruders dem nächstjüngeren zufiel ꝛc., davon haben sich dann bei manchen Stämmen die Exogamie (Eheschließung nur außerhalb des Stammes) und bei andern die Endogamie (Eheschließung nur innerhalb) abgezweigt. Erstere gründet sich auf

Die Kriegsgefangenen lebten nur durch ihres Besitzers Gnade und hatten somit Anspruch ans Leben auch nur, so lange jener lebte. Daraus folgte dann offenbar auch die Sitte, daß mit der Leiche des Mannes neben einem Teil seines sonstigen Privatbesitzes auch die ihm speciell gehörigen Weiber verbrannt wurden. Auch Hartknoch erwähnt diese Sitte bei den alten Preußen[1]). Wie

---

Kindermord, weil dadurch Mangel an Frauen im eigenen Stamme entstand. Wohl möglich, daß das Überwiegen von Knaben die Exogamie, das von Mädchen, — die Endogamie förderte. Bachofen. (Lubb. S. 108). III. Lubbock a. a. O. S. 83 ff. „Meine Meinung ist in kurzen Worten, daß die Gemeinschaftsehe allmählich durch die auf Weiberraub gegründete Einzelehe verdrängt ward, und daß dieses Stadium erst die Exogamie und dann den Mädchenmord nach sich zog. Die Endogamie und die geregelte Polyandrie halte ich trotz ihres häufigen Vorkommens für Ausnahmen."

[1]) Wenn auch die Frage nach der Mitbestattung der ihren verstorbenen Mann überlebenden Frauen — streng genommen nicht in den Rahmen dieser Arbeit gehört, zumal bei den Letten bisher keine Spuren dieser Sitte sich nachweisen ließen, so nehme ich mir doch die Freiheit als Anmerkung einiges sich mir darbietende Material für diese wohl — wie oben angeführt — aus der Raubehe hervorgegangene Sitte anzuführen und zwar aus germanisch-skandinavischem, russisch-slavischem, wendischem und preußischem Gebiet.

Nach J. Scherr, „Deutsche Cultur- und Sittengeschichte" (9. Auflage 1887, S. 31.) berichtet der Byzantiner Procopios, „daß unter den Herulern die Sitte des Mitbestattens der Frauen bis ins 5. und 6. Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung sich fortgepflanzt habe. Die skandinavischen Quellen weisen manches Beispiel dieses auf religiösen Vorstellungen fußenden Brauches auf. Man glaubte, daß dem Verstorbenen, welchem seine Frau in den Tod nachfolgte, die schweren Thore der Unterwelt nicht auf die Ferse schlügen." (Sollte jene Sitte nicht älter sein als diese religiöse Vorstellung?!) „Gunnhild folgt in der nordischen Sage ihrem Gemahl Asmund in den Tod, und Saxo Grammaticus, wie die Sage erzählt, fügt ausdrücklich bei, daß das Volk der treuen Frau ihre Opferung zu hohem Verdienst angerechnet habe. Nanna wird in der Mythe mit ihrem Gatten Baldur verbrannt. Brunhild tödtet sich selbst, um dem ihr verlobt gewesenen Sigurd in den Tod zu folgen, und schmäht sterbend ihre Schwägerin Gudrun, weil diese es unterläßt, ihren Gemahl auf den Scheiterhaufen zu begleiten."

es scheint, bildet der Uebergang von der communalen Ehe zur Raubehe noch in besonderer Weise einen bedeutsamen Schritt in der Geschichte der Frau. Einerseits nämlich wäre dann anzunehmen, daß nunmehr gegenüber dem ersten Abschnitt die Stellung des Weibes eine schlechtere geworden. Denn durch das gemeinsame

---

Über die russischen Slaven berichtet der Araber Abu Ali Achmed ben Omer Ibn Dasta (Anfang des X. Jahrhunderts) (cf. Гуревичъ и Павловичъ, Историческая хрестоматія по Русской исторіи. С.-Петербургъ. Скороходовъ. 1887. S. 13): „Wenn der Verstorbene 3 Frauen hatte und eine versichert, daß sie denselben besonders liebe, so trägt sie zu seiner Leiche 2 Pfähle und schlägt sie senkrecht in die Erde ein, darauf legt sie den 3. Pfahl quer darüber, befestigt in der Mitte des Querbalkens einen Strick, stellt sich auf eine Bank, und bindet endlich diesen Strick um ihren Hals. Wenn sie dieses gemacht hat, wird die Bank unter ihr fortgenommen, und sie bleibt hängen, bis sie erstickt und stirbt; nach dem Tode aber werfen sie dieselbe ins Feuer, wo auch sie verbrennt." Ferner berichtet derselbe: „Wenn bei ihnen irgend ein Vornehmer stirbt, so graben sie ihm einen Grabhügel wie ein großes Haus, legen ihn hinein, und mit ihm legen sie auch in den Grabhügel sowohl seine Kleidung als auch goldene Armbänder, welche er getragen, ferner eine Menge von Mundvorrat, Gefäße mit Getränken und geprägtes Geld. Endlich legen sie in den Grabhügel lebend auch sein Lieblingsweib (любимая жена). Darauf wird die Oeffnung geschlossen und das Weib stirbt in der Eingeschlossenheit."

Ferner berichtet der Araber Achmed Ibn-Fodlan, welcher vom Chalifen Muktadir aus Bagdad nach dem Bulgarenreich an der Wolga gesendet wurde (Гуревичъ a. a. O. S. 15—17), über eine Beerdigung, welcher er selbst beigewohnt. Aus der interessanten, eingehenden Schilderung hebe ich nur hervor, daß sich auch hier auf eine diesbezügliche Frage freiwillig ein Mädchen (дѣвушка) aus dem Hause des verstorbenen Familienhauptes (глава) meldet, um mit ihrem Herrn (хозяинъ) verbrannt zu werden. Nach mancherlei Ceremonien (ein Schiff, welches aus dem Wasser ans Land gezogen, und mit und auf welchem hernach die Leichen verbrannt werden, spielt dabei eine gewisse Rolle), wird das Mädchen von den Männern 3mal in das offene Grab hinabgelassen; das 1. mal sagt sie: „Siehe, ich sehe meinen Vater und meine Muter," das 2. mal: „Siehe, ich sehe alle meine verstorbenen Verwandten sitzend", aber zum 3. mal sagt sie: „Siehe, ich sehe meinen Herrn, sitzend im Paradies, das Paradies aber ist schön und grün, mit ihm befinden sich

Aufwachsen in der Familien- und Stammesgemeinschaft waren denn doch manche mildernde, bei etwas weicher beanlagten Menschen dieselben einander nähernde Beziehungen gegeben, die, wenn auch noch so gering angeschlagen, auch bei rohen Völkern nicht ganz außer acht zu lassen sind, die geraubte Frau dagegen

---

erwachsene Männer und Knaben, er ruft mich, darum führet mich zu ihm" — dann wird sie von einem Weibe, welches „Engel des Todes" genannt wird, und deren 2 Helferinnen im Zelte des Verstorbenen neben seiner Leiche getötet. „Ich sah sie in ihrer Unentschlossenheit (sie zögerte in das Zelt einzutreten), sie wollte in das Zelt hineingehen und steckte den Kopf zwischen das Zelt und das Schiff, die Alte aber faßte sie an den Kopf, führte sie in's Zelt und ging mit ihr. Die Männer begannen mit den Stöcken auf die Schilde zu klopfen, damit man nicht die Töne ihres Geschreies vernehme, und damit dieses nicht die andern Mädchen abhalten möge mit ihren Herrn zu sterben. Darnach legte man sie zur Seite ihres Herrn, 2 ergriffen ihre Hände und 2 ihre Füße, während die Alte um ihren Hals einen Strick band, dessen Enden sie den beiden gab, damit sie ziehen möchten, dann kam sie mit einem großen breiten Dolch und begann ihn ihr zwischen die Rippen zu stoßen und wieder herauszuziehen, während jene 2 Männer sie mit dem Strick würgten, bis sie starb." Dann wurden die Leichen im Schiff verbrannt. (NB. Könnte das Schiff auf die nordischen Waräger zurückzuführen sein?)

Endlich berichtet noch Hartknoch a. a. O. S. 175 betreffend der Venedi aus Trogus und Justinus: „Bey ihnen ist solch ein Weib Lob und Ruhm würdig gehalten, welches nach ihres Mannes Tod sich selbst mit ihrer eigenen Hand das Leben genommen, damit sie zugleich mit ihrem Manne auf einem Holzhaufen brennen möchte", so im IX. u. XII. seculo p. Chr. Ebenso auch bei den Preußen cf. Hartknoch S. 188 und 185: „Es haben auch des Verstorbenen Ehefrauen, wenn es etwas Vornehmes gewesen (wie auch etliche Waidelotten), die er sehr lieb gehabt, sich gleicher Gestalt pflegen in's Feuer zu stürzen." Außerdem wird berichtet, daß bei den Wenden die Witwe, wenn ich nicht irre, mit dem Pferde des Toten, 3mal um das Grab geführt wurde, dann durfte sie weiter leben.

Fassen wir alles kurz zusammen, so können wir in Berücksichtigung auch der sonstigen Ueberlieferungen bei den indogermanischen Völkern wohl annehmen: 1) daß anfangs die dem verstorbenen Manne angehörenden Frauen mit demselben bestattet wurden, wie es — wenigstens bei manchen Völkern — scheint, ohne vor dem Verbrennen resp. Begraben

war nur Sklavin des Mannes und seiner ganzen Familie, denn, wenn Hartknoch von den Preußen sagt, daß sie das gekaufte Weib wie eine Magd im Hause gehalten, so gilt das gewiß noch viel mehr von den im Kriege geraubten. Aus dieser Zeit datiert auch, glaube ich, das im lettischen Volkslied außerordentlich

---

getötet worden zu sein; 2) dann gestattete man ihnen, sich selbst vorher zu töten, oder sie wurden vor der Bestattung getötet und zwar unter solchen Maßregeln, daß ihr Geschrei nicht viel gehört wurde.

Ferner 3) wurden wohl früher alle dem Verstorbenen angehörigen Weiber (als sein Privatbesitz) mitbestattet; 4) hernach eingeschränkt wohl diejenigen, welche er, der Verstorbene, besonders geliebt; 5) wurde den Frauen unter gewissen Formalitäten gestattet, auch nach dem Tode des Mannes weiter zu leben; 6) schließlich nur diejenige, welche ihn besonders liebten, so daß sie sich freiwillig in den Tod gaben, um mit ihm auch im Tode vereint zu sein. Solche That wurde gepriesen; 7) endlich scheint diese Sitte sich bei den Vornehmen am längsten erhalten zu haben.

Auch über diesen dunkeln Abschnitt in der Geschichte der Frau sehen wir es allmählich heller werden: 1) Unbarmherzig wird das Los der überlebenden Frau an das des toten Mannes geknüpft; 2) sie gehorcht ihrem Herrn auch über den Tod hinaus, „er ruft mich"; 3) konnte der freiwillige Tod schließlich werden eine Beweisung der Treue; oder 1) eine That der Gewalt und des Zwanges von seiten herzloser Menschen, 2) eine That des Gehorsams, welche für selbstverständlich gehalten wurde, 3) eine freiwillige That der Treue, welche anerkannt und gepriesen wurde.

Haben sich nun auch bisher keine Spuren davon gefunden, daß auch bei den Letten einst die gleichen Sitten geherrscht haben, und dürfen wir auch nicht ohne weiteres alles, was bei den alten Preußen resp. Litauern sich findet, auf die Letten übertragen, wie das bisweilen gerne gethan wird, so scheint es doch wahrscheinlich, daß die von Indien bis Europa nachgewiesene Sitte wie bei den andern verwandten Völkern, so auch bei den Letten geherrscht hat.

Ein eigentümlicher abergläubischer Brauch wird mir aus Samiten berichtet. Wenn ein Ehemann gestorben ist, und seine Wittwe bald wieder einen Mann bekommen möchte, so zieht sie sich die Hosen des verstorbenen Mannes an und geht mit denselben, sobald der Sarg aus dem Hause hinausgetragen und bereits auf den Wagen gestellt ist, dreimal um denselben herum. Dann wird sie wieder bald heiraten. Sollte nicht vielleicht ein innerer Zusammenhang zwischen diesem Brauch und der oben erwähnten wendischen Sitte denkbar sein?

auffallend vorwaltende freundlich liebevolle Verhältnis von Bruder und Schwester gegenüber dem in mancher Beziehung als schwer gedachten Lose der Frau und ihrem Verhältnis zum Manne. Gerade in den alten Liedern, welche ich hernach als Zeugen für die Raubehe anführen werde, tritt jenes Verhältnis bereits in hellem Lichte hervor. Der Bruder ist der Schutz der Schwester. Durch die geraubten Sklavenweiber trat ja begreiflicher Weise eine gewisse Erleichterung und Hebung der den Männern und Herrn durch Blutsverwandtschaft und langjähriges Zusammenleben bereits näherstehenden Stammesweiber ein, zu welchen ja auch die Schwestern als Hausgenossen gehörten. So wurde wohl einerseits die Stellung der Ehefrau, weil sie eine schutzlose geraubte Sklavin war, schlechter, ihr Los härter als früher, aber andererseits wurde wohl die der verwandten Stammesweiber eine etwas leichtere und freiere, aber nicht nur die Stellung dieser. Bei der ohne Frage herrschenden Vielweiberei, von den Preußen wird sie ausdrücklich berichtet, konnten einzelne hervorragendere Frauen auch unter den geraubten resp. gekauften sich eine verhältnismäßig geachtetere Stellung und Geltung erringen, wovon in der Gemeinschaftsehe einem ganzen Stamme gegenüber nicht die Rede sein konnte. Hartknoch liefert zu ersterem den Beleg[1]). Nach Grunau und Henneberger berichtet er, „daß unter vielen Weibern eine allezeit die vornehmste gewesen, und zwar dieselbe, die Gothischer Abkunft war, (also wohl intelligenter, cultivirter), die andern aber sind nicht anders als wie die Mägde gehalten." Aehnlich können wir es uns bei den alten Letten vorstellen, daß eine etwa aus benachbartem lettischem Stamm geraubte Frau, weil mit Sprache und Sitte vertraut, neben Mutter und Schwestern des Mannes sich leichter eine Stellung im Hause erwerben konnte als etwa fernerstehende geraubte Estinnen oder Litauerinnen. Wenn es nun einzelnen solcher Frauen gelang — sei es auch zunächst nur, um das eigene Los zu erleichtern — durch eifrige Dienstleistungen, durch größere

[1]) Hartknoch a. a. O. S. 178.

Geschicklichkeit bei den ihr zufallenden häuslichen Arbeiten u. s. w., dem Manne das Heim und den Aufenthalt daselbst angenehmer zu gestalten, so wuchs dadurch nicht nur die Wertschätzung weiblicher Arbeit, sondern auch die Erkenntnis von dem Vorzuge der Sonderehe[1]).

Halten wir nun fest, daß jeder noch so geringe Gewinn an Achtung und Wertschätzung, den das einzelne weibliche Wesen errang, mochte sie nun ledig oder Eheweib sein, ein Gewinn, ein Fortschritt für die ganze Stellung des Weibes war, so sehen wir, daß sogar die Raubehe etwas Gutes im Gefolge haben konnte. War so überhaupt erst der Schritt gethan, daß der Mann sich sein — ihm speciell zugehöriges — Weib heimbrachte, so war damit die alte Sitte der Weibergemeinschaft durchbrochen und mußte allmählich ganz aufhören, denn wenn auch eine zeitlang Gemeinschaftsehe und Sonderehe nebeneinander bestehen konnte, so mußte schließlich doch ohne Frage die niedrigere Form der höheren weichen; das war aber ein hochwichtiger Schritt. Weiter folgte dann, wenn auch nicht bei allen Völkern, so doch bei den höherstehenden zu seiner Zeit von selbst, daß die Polygamie durch die Monogamie verdrängt wurde.

Es ist etwas Eigenes um die Sitten der Menschen, ihr Entstehen und Vergehen, jede hat etwas Individuelles, ihre

---

[1]) Es ist nicht unwahrscheinlich, daß auch, worauf Lubbock (S. 109) hinweist, dieses Verhältnis der Einzelehe (ich möchte lieber sagen Sonderehe, weil ja von einer Monogamie noch nicht die Rede ist) auch die Entwickelung der Liebe angeregt hat. Außerdem weist Lubbock (cf. M'Lennan) noch darauf hin, daß auch „die Schwäche der aus dem Durcheinanderheiraten entsprungenen Kinder die Vorteile der Einzelehe in ein helles Licht gesetzt habe", denn es mag wohl bald beobachtet worden sein, daß die Kinder aus exogamischen Ehen kräftiger gewesen oder gar „die der Exogamie zugewandten Stämme ein ausgeprägtes Übergewicht" gewonnen haben. Übrigens habe ich auch entgegengesetzte Ansichten gefunden; z. B. vertritt E. Reich in seinem Buch: „Die Fortpflanzung und Vermehrung des Menschen", Jena, Costenoble 1880, in dem Abschnitt „die Ehe zwischen Blutsverwandten" S. 292—308, die Anschauung, daß die Ehe zwischen Blutsverwandten nicht schädlich sei (für die Kinder).

Lebensschicksale und ihre Geschichte, jede hat ihre Blütezeit und ihren Niedergang; da finden wir ganze Coalitionen von Sittengruppen und dagegen andere, mit denen sie um ihre Existenz ringen müssen in Siegen und Niederlagen; wie Blumen und Unkräuter neues Terrain erobern und altes verlieren, so bürgern sich hier Sitten ein und werden dort verdrängt. Aus dem Dunkel wachsen sie hervor, strecken sich empor und breiten sich aus; da sehen wir manch frisches grünes Blatt am knorrigen Aste, und manche sonderbare Frucht neben wunderbaren Blütenkelchen, mancher Ast ragt auch verdorrt in die Höhe, oder nur ein abgebrochener Stumpf giebt uns Kunde, daß einst auch an ihm Leben war, bis er von lebenskräftigeren Zweigen überschattet und bei Seite gedrängt wurde. Woher kam das Samenkorn? Nicht die Wissenschaft, nur der Glaube kann es sagen! das nur sehen wir, empor nach oben ringt alles. Das Göttliche im Menschen ist es, was durch Nacht zum Lichte strebt.

Was nun das Entstehen und Wachsen der für uns in Frage kommenden Sitte der Raubehe anlangt, so liegt es nach dem früher Gesagten auf der Hand, daß, nachdem überhaupt gelegentlich das eine oder andere gefangene Mädchen aus einem Kriegszuge nach Hause gebracht worden war und sich dort als Sklavin, als Arbeiterin bewährt hatte und dabei auch als besonderer Besitz des Mannes diesem angenehm geworden war, sowohl die Stammesweiber eine fernere Erleichterung ihrer Arbeitslast, als auch die ledigen Männer ein eigenes Weib werden gewünscht haben. Fanden nun gerade keine größeren gemeinsamen Kriegszüge statt, so thaten sich wohl einige Jünglinge zusammen, um mit List wasserholenden oder hütenden Mädchen eines andern Stammes aufzulauern und sie zu rauben, wie das noch heutzutage in Afrika u. s. w. geschieht und wie es einst auch nachweisbar bei den Letten geschehen ist. Dabei konnte der Jüngling noch besser als im Toben des Kampfes ein Mädchen sich auswählen, welches ihm wohlgefiel; auch war noch größerer Ruhm bei kühner Einzelthat zu gewinnen. Das Zufällige konnte, wenn auch nur langsam zur Gewohnheit werden, und wir wissen es

ja, wie gewaltig die Macht der Gewohnheit ist. Nicht umsonst heißt es: usus — tyrannus. Was Gewohnheit war — wurde Regel, feste Sitte, herrschendes Recht. Es lassen sich zahlreiche Beispiele von Völkern anführen, bei denen es zum Gewohnheitsrecht geworden war, daß die Frauen nicht aus dem eigenen oder einem befreundeten Stamme genommen werden durften, sondern aus einem fremden feindlichen Stamme geraubt werden mußten, so berichtet Middendorf von den Jakuten: „Sie müssen außerhalb ihres Clans heiraten. Keiner darf eine Frau seines Clans heiraten“ [1]). Diese Norm ist aber auch leicht erklärlich. Es war selbstverständlich, daß der Stamm, dem ein Mädchen geraubt worden, den Verlust einer Arbeiterin und zugleich den damit angethanen Schimpf nicht auf sich sitzen ließ, sondern entweder durch ähnlichen Raub am ersteren Vergeltung übte, oder anderweitig mit Rache drohte. Warum sollte man wegen einer so geringen Sache, wie einer Sklavin, sich mit verwandten oder befreundeten Stämmen verfeinden! Da war es einfacher den Frauenraub aus nächster Nähe, also auch allmälig die Eheschließung unter Nahestehenden zu verbieten. Von den Australiern heißt es ausdrücklich: „Er raubt seine Frauen womöglich aus einem dem seinigen feindlichen Stamme“ [2]).

So ist es gewiß auch einst hier gewesen. Die Beweise dafür finden wir zunächst in den sprachlichen Bezeichnungen für den Freier und das zu freiende Mädchen. Ernst Dünsberg [3]) sagt „brütgans“ und brüte (Bräutigam und Braut) sind aus der deutschen Sprache angeeignete Worte; die Letten hatten

---

[1]) Kulischer a. a. O. S. 199. Aehnliches wird auch von den Australiern, Miriditen, Serben, Nogaiern ꝛc. berichtet. S. 194 ff., cf. auch Lubbock a. a. O. S. 110—115. „Daraus ersehen wir, daß die merkwürdige Sitte der Exogamie in ganz West- und Ostasien, in Circassien, Hindustan, der Tartarei, Sibirien, China, Australien und ferner in Nord- und Südamerica vorkommt.“

[2]) Kulischer a. a. O. S. 194.

[3]) Ernst Dünsberg: Kāsu eerakchas Dundangas apgabalâ a. a. O. S. 80. Anm.

tauteetis, tautas dēls, auch līgawains und tautas meita oder līgawiņa". Hiervon ist jedoch līgawains für Bräutigam entschieden als Neubildung auszuscheiden; līgawiņa nach Ulmans Lexicon = „Liebchen", „ebensowohl die Begehrte, Geminnte, als die junge Frau", vielleicht von līgt = übereinkommen, eins werden, wird häufig auch im Volkslied gebraucht, scheint aber gerade auch im Volksliede jüngeren Datums als tautas meita, stammt vielleicht eher aus der Zeit der Kaufehe. Die Volksetymologie leitet līgawiņa ab von līgot = sich hüpfend bewegen, Johannislieder singen, jauchzen[1]). Ein seltenes Wort ist noch łaudawiņa oder łauduwiņa, vielleicht verhält sich dieses zu łaudis (Leute) ähnlich wie tautas meita zu tauta. Nach Ulmann's Lexikon heißen in Lubahn in einem Dorfe die Bewohner der Nachbargesinde „łaudis". Gerade in den Volksliedern aus Lubahn kommt łauduwiņa öfters vor: cf. 2224. 2230. 2324. 2347. Jetzt sehr in Aufnahme gekommen, aber wohl auch verhältnißmäßig jünger ist dseltainite oder seltenīte = Goldmädchen, wohl von den blonden Haaren[2]). Die ältesten Bezeichnungen sind aber unfraglich tauteetis resp. tautas dēls und tautas meita = Volkes Sohn und Volkes Tochter, plur. tautas = die Freier. Was bedeutet tauta? Tauta nach Ulmann = Volk. („Sanscrit tautâ, litauisch = Oberland [wohl Hochlitauen], Deutschland"). „Erst in neuerer Zeit bezeichnen die Letten damit das eigene Volk, während das Wort sonst mehr dem fremden, dem Auslande galt. Es hat im Volslied den Begriff des Nicht-Einheimischen. Daher tautas dēls und tautas meita =

---

[1]) Nur als wohl moderneres Beispiel von Volksetymologie führe ich an:
2230. Łaudis fauza łauduwiņas; Kas tī tāda łauna deena?
Es peefautschu līgawiņas, Man atnāza līgōdama.
(al. V. rakstu krājums, kā līgot eelīgoja).
Das sind ähnliche Wortspiele wie:
Łaudis mani brūti fauza, Brūklenītes kalniņâ,
Łaudis mani seewu fauza Eewu seedu leijiņâ.

[2]) A. M. 474. Tautu meita dseltainite
Dseltāneem matiņeem.

Jüngling, Jungfrau aus der Ferne oder doch aus fremdem Gebiete, fremden Dorfe", jedenfalls immer der Nichtverwandte, daher Heiratsfähige, während bāleliņi (Brüderchen) und māfas (Schwestern) die Verwandten bezeichnen, welche in Bezug auf die Heiraten nicht in Frage kommmen. Dr. A. Bielenstein weist dazu noch hin auf die Verwandtschaft des Wortes mit dem mhd. diet — Volk, scandinav. thjud; — wovon чудь, tschud — fremdes Volk, cf. чужой — der Fremde.

Daß diese Deutung des Wortes nicht eine nachträglich künstlich gemachte ist, sondern auch der Volksauffassung entspricht, zeigen z. B. speciell folgende Lieder:

828. Swefehi, fwefchi[1]) tee łautiņi;
Kā ne fwefchi? Tautas weeņ.

Fremd, fremd[1]) (sind) die Leutchen,
Wie (sollten sie) nicht fremd (sein)? (Sind' doch) Freier allein.

---

[1]) Als geeignete Parallele hierzu führe ich nach Kulischer (S. 207) aus Müllers Chrestomathie (russ.) Petersburg 1866. S. 17 f., an: „Nachts habe ich, singt die Braut, wenig geschlafen und habe viel geträumt. Ich habe, meine Lieben, einen hohen Berg gesehen, und auf diesem steilen Berge war ein weißer brennender Stein gelegen. Auf diesem Stein saß ein Raubtier, ein Adler. In seinen Klauen hielt er einen Schwan . . . Nun bedenkt euch, meine Lieben, was bedeutet dieser Traum. Dieser hohe Berg — das ist ein fremdes Land; dieser weiße Stein — das ist ein fremder hoher Turm; und der Adler, das Raubtier — das ist ein fremder Fremdling (ein Feind). In seinen Klauen hält er einen Schwan — mich Jungfrau."

Auch für den „Adler" finden sich zahlreiche Parallelen im lettischen Volksliede.

Ein ähnliches russisches V. L. fand ich in Соколовъ и Борзаковскій: Историческая литературная хрестоматія. Одесса. 1887. S. 9.

„An dem allerletzten Tagchen
Zog herauf die schwarze Wolke
Mit dem rollenden Gewitter,
Mit den leuchtend hellen Blitzen;
Zog zum hohen Schloß der Väter,
Ritt heran der fremde Fremdling (чужой чужининъ)
Mit dem tapferen Gefolge."

2053. Woi wējinis tew atpūta
Swefchas ſemes tēwa dēlu?
Hat dich Windchen hergeblaſen,
Fremden Landes Vatersſohn?

841. Kō nākat, fwefchi łaudis,
Mūſ' ſemê ſeedus raut?
Woi jūſ' pafchu ſemitê
Tādi ſeedi neſeedēja?
Warum kommt ihr, fremde Leute,
In unſerm Lande Blüten pflücken?
Blühen denn in euerm eigenen Lande
Nicht ſolche Blüten?

Bei den hochzeitlichen Wechſel- und Spottgeſängen werden die Verwandten und Freunde des Bräutigams ſehr oft noch jetzt als fwefchi łaudis bezeichnet. Oft erſcheint auch in den Liedern, welche von der Entführung oder Verheiratung der tautas meita handeln, die Entfernung bis zum neuen Wohnorte als eine kaum meßbare, 100 Meilen ſpielen dabei keine große Rolle, aber das iſt entweder zum Teil eine wiſſentliche Uebertreibung, ebenſo wie die reichliche Verwendung von Gold und Silber in manchen Prahlliedern zum Schmuck der Perſon oder des Rößchens oder gar zu Haus-Dielen u. ſ. w., oder zum Teil iſt dieſe oft wiederkehrende Betonung des Fernen und Fremden in Bezug auf die Freier und deren Wohnort, auch wenn dieſelben vielleicht nur aus dem Nachbarsgebiet hergekommen, zu erklären aus dem engen Geſichtskreis früherer Zeiten; auch zeigt ſich gerade bei den Letten ein ausgeſprochen conſervativer Sinn, der mit einer gewiſſen gutmütigen Genügſamkeit verbunden, ſich auch jetzt noch in einer unter den Leuten vielfach herrſchenden Anhänglichkeit an ihre engſte Heimat, in der ſie aufgewachſen ſind, und in welcher ſie auch ihre Verwandten haben, zeigt. Wie ſchwer entſchließt ſich oft auch jetzt noch ein Mädchen, einen Dienſt auch bei bekannten Herrſchaften anzutreten, wenn der neue Wohnort auch nur einige Meilen von der alten Heimat („fwefcha weeta“,

fremder Ort) entfernt ist (ausgenommen die alle an sich ziehende Stadt). In früheren Jahrhunderten, wo die Menschen noch weniger Anlaß und Möglichkeit als jetzt hatten, um aus dem engsten Heimatsgebiet hinauszukommen, mußte ihnen natürlich alles außerhalb ihres Gebietes Liegende noch viel mehr als Fremdes und Fernes erscheinen; bildeten sich doch bei der früheren Abgeschlossenheit viel leichter noch als heute auf jedem engeren, in sich abgeschlossenen Gebiete besondere Sitten und Gewohnheiten aus, von denen besonders die tautas meita hier sich trennen, mit denen sie dort sich neu einleben mußte, z. B. sagt ein Mädchen zu ihrer Mutter, dieselbe möge wohl die eigenen sagschas (Decke, Umschlagetuch v. segt decken) bunt verzieren, nicht aber die der Tochter, denn

1002. Kuŗas ſemes tautas jāja,
Ta puſchkōſchu willainīti.
Welchen Landes Freier reiten,
So werd' ich das Wolltuch zieren.

also die Mode der verschiedenen Gegenden ist zu berücksichtigen.

Fassen wir das Gesagte zusammen, so sehen wir, daß tauteetis — der Fremde, tautas dēls — des fremden Volkes Sohn, die einzigen alten Bezeichnungen für den Freier sind, darin allein liegt schon ein gewichtiger Hinweis darauf, daß auch bei den Letten sich die Gewohnheit, die Rechtsnorm ausgebildet hatte, daß eine Eheschließung einst nur möglich war zwischen Gliedern verschiedener Stämme. Festzuhalten haben wir dabei, daß es sich nicht nur um verschiedene fremde Nationalitäten (z. B. Esten und Litauer handelte), an deren Grenzen vielleicht früher die Raubehe in Aufnahme gekommen, sondern auch um die verschiedenen lettischen Stämme und Stämmchen. Wie einst die Germanen, so haben auch die Letten nicht ein zusammenhängendes Reich oder ein seiner Nationalität sich klar bewußt seiendes Volk gebildet, sondern sind ein Conglomerat von vielen größeren oder kleineren Familien- resp. Stammesgruppen gewesen, die sich vielfach in Tracht und Sitten unterschieden. Letztere

weichen besonders in den Hochzeitsbräuchen in mannigfachen Einzelheiten von einander ab. Jedenfalls deuten nicht nur die Bezeichnungen tauteetis, sondern auch die Volkslieder durchweg darauf hin, daß das Mädchen in die Fremde gebracht wird, es scheint mir daher nicht zweifelhaft, daß jene Sitte, sich die Frau aus fremden Gebiet zu rauben, nicht nur gelegentlich geübt worden, sondern eine festeingebürgerte Sitte geworden war, und als solche lange geherrscht hat, sonst könnten ihre Spuren nicht mehr so deutlich erkennbar sein, wie sie es noch jetzt sind. Eine ebenso alte und für die vorliegende Frage bedeutsame Bezeichnung haben wir in den lettischen Worten für das beiderseitige Gefolge von Bräutigam und Braut. Jene heißen wedēji (von west „führen") = „die Führer", diese panākſneeki oder panākſni (von panahkt — einholen) = „die Einholenden". Jene, die Freunde des Bräutigams mit dem dſchajs wedejs (= „der große Führer"), welcher auch oft als Freiwerber auftritt, an der Spitze entführen die Braut, diese, die Freunde der Braut verfolgen jene und suchen ihnen die Braut abzujagen. Das entspricht ganz dem Vorgange, wie er in einem weiter unten angeführten längeren Liede geschildert wird. Ein Mädchen ist geraubt, Spielleute geben den verfolgenden Brüdern Auskunft, worauf diese eiligst die Verfolgung fortsetzen:

„„Tai māſiņai ſpēlējam,
Kur ſchōdeen garam wed'.""
„Jāſam, brāli, otru ſimtu,
Panākſim zeliņâ."

d. i. „„Dem Schwesterchen spielen wir,
Das man heute vorüberführte.""
„Laßt uns reiten das zweite Hundert (2c. Meilen),
Werden einholen auf dem Wege."

Vergl. dazu weiterhin die zugehörigen Hochzeitssitten.

Hartknoch[1]) berichtet von den alten Preußen: „Weiter so ist auch die Art und Weise zu heyrathen nicht ohne Tadel. Denn

[1]) Hartknoch a. a. O. S. 177.

wenn man dem Joanni Meletio Glauben zustellen soll, so wurden die Weiber dazumal nicht genommen, sondern den Ihrigen entführet; nicht anders als es zu Lacedämon Lycurgus vorzeiten angeordnet. Diese Entführung geschahe aber nicht durch den Bräutigam, sondern durch zweene Freunde des Bräutigams."

Aehnlich schreibt Paul Einhorn[1]) über die lettische Sitte: „Dieser böse Gebrauch ist bey jhnen allezeit üblich gewesen, daß eine Manns-Person nicht dürffen ümb ein Weib werben oder ümb sie sprechen bey den Eltern oder Verwandten, sondern es hat ein jeglicher, der ein Eheweib haben wollen, dasselbe mit Gewalt genommen, oder mit sonderlicher List den Eltern entführet. Welches denn also zugegangen. Es hat sich derselbe, der das Weib haben wollen, mit etlichen seiner guten Freunde, die er zu sich genommen, zu derselben Magd, die er zur Ehe begehret, Eltern begeben, und etwan eine Uhrsache erdichtet, warumb sie dahin kommen, wenn sie nun dieselben wohl empfangen und auffgenommen, dann ist einer draußen bey dem Wagen und den Pferden blieben, und wenn der Vater oder Wirth sie zum Essen genöthiget, haben sie berichtet, es were einer jhrer Gesellen draußen bey den Pferden, derhalben die Magd, so entführet werden sollen, gebeten, denselben mit zum Essen zu ruffen, wenn sie nu hingegangen, hat sie, der draußen gewesen, ergriffen, und mit sich geführet, welchem die andern, so in der Stube gewesen, bald gefolget. Wenn aber die Eltern und Verwandten jhnen nachgejaget, haben sie sich gewehret, und die entführte mit Gewalt nach Hause gebracht, da dann die Eltern jhren Consens und Willen drein geben müssen, wenn sie gesehen, daß es nicht anders sein können. Haben sie auff diese Weise nichts erlangen können, so haben sie sich auff der Nähe wo verstecket, und auff die Magd gelauert, wenn die nu aus dem Haus gegangen, etwann Wasser zu holen[2]) oder sonst sich wohin begeben, sind sie unvermuthlich

---

[1]) Paul Einhorn a. a. O. Cap. XI.

[2]) Aehnlich wird aus alter Zeit von Nestor in Bezug auf die Drewlianen berichtet: „Wie die Thiere lebten sie, hatten keine Ehe und pflegten

herfür kommen, und sie mit sich hinweggeführet. Daß oft die Eltern nicht gewust, wo sie hinkommen, biß sie es hernach erfahren. Diesen bösen heydnischen Gebrauch haben sie noch in acht genommen und darnach gelebet, da sie schon zum Christlichen Glauben kommen und von den Teutschen bezwungen, es ist aber von der Teutschen Herrschaft bei Lebens Straffe verboten, und sind sie dazu gehalten, daß sie wie Christen gebühret, umb die Braut werben und sich hernach Christlichem Gebrauche nach offentlich eheligen und zusammen sollten geben lassen."

Solche alte Sitten aber lassen sich trotz aller Verbote und Strafen nur schwer und langsam beseitigen, weil sie durch Ueberlieferung und Gewohnheit tief im Bewußtsein des Volkes wurzeln uud durch jahrhundertelanges Herkommen als der Väter Sitte geheiligt erscheint. So schreibt auch Balthasar Russow[1]), daß die Bauern meist ungetraut gelebt hätten. „Unde wenn se gefraget, edder von yemande gestraffet worden, dat se so buten dem Ehestande leveten, geven erer etlike solkes thor antwordt: Idt wäre eine olde Lyfflendische gewanheit, so hadden ere Veder ok gedan."

Hupel[2]) erwähnt aus der 2. Hälfte des vorigen Jahrhunderts, allgemeine Wollust gelte nicht als Schande, Gelegenheit dazu biete sich häufig. die Heirat folge oft erst später nach (dasselbe als häufigeres Vorkommnis ist mir auch noch aus der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts von älteren Leuten bestätigt worden); besonders wird daselbst noch erwähnt, daß ein solches Verhältnis mit einem Deutschen oder Russen wohl als Schande angesehn werde.

---

die Mädchen beim Wasser zu rauben" und aus neuerer Zeit von den Serben, daß die Mädchen „beim Hüten der Herden und beim Wasserholen am Flußufer" geraubt wurden, so auch in andern Weltteilen; z. B. erzählt Livingstone, daß die Maronde manche Dörfer verpallisadieren „aus Furcht vor einem Angriff der Mahiba, welche über den Fluß kommen und ihre Frauen stehlen, wenn sie Wasser holen." Kulischer a. a. O. S. 194 ff.

[1]) Balthasar Russow's Chronik v. 1584. S. 40.

[2]) Hupel: Topograph. Nachrichten 1777. S. 136 f.

In dieser verschiedenartigen Auffassung — einer nach unserm Urteil — in beiden Fällen gleichen Unsitte liegt, wie mir scheint, ein Hinweis auf die Entstehung derselben. Für die christliche Anschauung ist ja selbstverständlich jede Uebertretung des 6. Gebotes Ehebruch; wenn nun der Lette gewisse Formen desselben nicht verurteilte, oder — sagen wir lieber — zu entschuldigen suchte, so zeigte sich darin eine heidnische Auffassung, diese aber stand in Zusammenhang mit der heidnischen Form der Eheschließung. Wenn, wie erwähnt, es noch in diesem Jahrhundert in manchen Gegenden nicht selten geschah, daß ein Mädchen einfach (aber doch auch zu Pferde nach alter Sitte) in's Haus des Mannes gebracht wurde, ohne Trauung durch den Pastor, so glaube ich darin doch die, wenn auch verblaßte, alte heidnische Eheschließung zu finden. Am deutlichsten trat mir dieses in einer Schilderung der Hochzitssitten entgegen, die ich aus Samiten vom Wonu Wirt Birsneek erhielt. Mit den üblichen Feierlichkeiten wurde dort die Werbung vollzogen und das Mädchen mit der Aussteuer gleich mitgenommen; erst darnach begab sich das Paar zum Pastor und, hatte jener erste Act im Frühjahr stattgefunden, so wurde die Hochzeit meistens erst im Herbst gefeiert. Viele werden das bona fide dem alten Brauch gemäß gethan haben. Die alte Sitte und Gewohnheit war so tief eingewurzelt, daß, wie wir aus den angeführten Zeugnissen von Balthasar Russow, Paul Einhorn und Hupel, also noch im 16., 17. und 18. Jahrhundert sehen, nur eine ganz allmähliche Abnahme derselben stattfand. Wir haben hier einen jahrhundertelangen Kampf zwischen heidnischer und christlicher Sitte vor Augen. Einst war jene die allgemein anerkannte und rechtlich herrschende, hernach aber siegte diese, und jene wurde dadurch in's Unrecht gesetzt, war nun nicht mehr anerkannte Form der Eheschließung, die Sitte wurde zur Unsitte. Eine zeitlang gingen beide Formen nebeneinander her, die altüberlieferten Bräuche („so hadden ihre Veder och gedan") waren den Letten bei der Hochzeit ebenso wichtig oder vielleicht noch wichtiger als die christlich-kirchlichen, zumal solange als einerseits jene für ihn noch mit einem wirk-

lichen Inhalt erfüllt waren, und er andererseits für diese noch nicht das rechte Verständnis hatte. Jene alten Sitten schwanden erst und zwar außerordentlich schnell, seitdem in unserm Jahrhundert 1) die steigende Bildung den naiveren Sinn früherer Zeit zerstörte, 2) die wachsende Erkenntnis manchen abergläubischen Bräuchen das Fundament fortnahm, 3) auch die Halbgebildeten es gerne den gebildeten Klassen nachmachen und alles davon Abweichende vermeiden wollten, und 4) endlich auch Kirche und Schule für größere Vertiefung christlichen Verständnisses sorgten als früher.

Heutzutage könnte somit von einer naiveren Auffassung eines solchen äußerlichen Zusammenlebens nicht mehr die Rede sein; früher aber konnte der Mann *nur* auf diesem Wege zu einer Ehefrau kommen, daß er *erst* ein Mädchen zu sich entführte, einerlei ob mit oder ohne ihre Einwilligung, dann erst fand — kürzere oder längere Zeit *später* — die eigentliche Hochzeit statt. Die letzten Ausläufer dieser altheidnischen Gewohnheit, mit denen Christentum und Moral auch heute noch zu kämpfen haben, zeigen sich wohl noch gegenwärtig in der weitverbreiteten Ansicht im Volk, daß Verlobte, besonders bereits kirchlich Aufgebotene sich schon als Eheleute betrachten dürfen.

Doch wenden wir uns nun den Volksliedern[1]) zu und ihren Zeugnissen über die Raubehe. Aus den mythologischen Liedern, in welchen die Werbung des Mondes, des Morgensterns und der Gottessöhne[2]) um die Sonnentöchter eine große Rolle spielte, führe ich nur folgendes an:

---

[1]) Zur deutschen Uebersetzung der Volkslieder bemerke ich, daß die rythmische Form ansprechender wäre als die prosaische. Es ist der Versuch gewagt worden, wenigstens in vielen Fällen rythmisch und doch möglichst wörtlich im Deutschen wiederzugeben. Die Aufgabe ist eine sehr schwere und die Lösung derselben daher nicht immer gelungen.

[2]) cf. dazu die Arbeit über die „Deewa dēli" von H. Bielenstein.

Saul' fazirta mēnestiņu
Ar afō ſōbentiņ:
Kam atņēma aufekļam
Saderētu līgawiņ[1]).

d. i. Sonne zerhieb Mondchen
Mit dem ſcharfen Säbel:
Warum nahm er fort dem Morgenſtern
Das verlobte Schätzchen.

Hierher gehört wohl auch: Sprogis S. 310., № 12:

Sārgatees, Deewa dēli, —
Schōrīt faule bārga lēza:
Kam wakar nomauzēt
Saules meitas gredſentiņ.

d. i. Hütet euch, Gottesſöhne,
Heute erhob ſich die Sonne zornig:
Warum habt ihr geſtern „abgezogen
Den Ring" der Sonnentochter.

Letzteres hat oft dieſelbe Bedeutung wie wainagu noņemt — den Kranz abnehmen.

Ferner auch Sprogis S. 311., № 17:

Trīs deeniņas, tris nakſniņas
Saul' ar Deewu eenaidâ:
Deewa dēli nomaukuſchi
Saules meitas gredſeniņ.

d. i. Drei Tage, drei Nächte
(War) die Sonne mit Gott in Zwietracht:
Die Gottesſöhne hatten der Sonnentochter
Den Ring abgezogen.

---

[1]) Dieſes Lied iſt aus Sprogis S. 313, № 30. cf. Var. bei Treuland № 62. Saule kūle mēneſnīt' Ar ſudrab' pātadſiņ ꝛc. Sonne draſch Mondchen mit dem ſilbernen Peitſchchen und Rigas ... V. rakſtu krājums № 1308: Saul' eelaida mēneſīm Ar ſudraba ſakārniņu (= tſchakārniņu ꝛc. = Sonne verſetzte dem Mond eins mit d. ſilbernen Wurzelende.

In diesen Liedern finden wir Raub und Gewaltthat, Zorn der Mutter darüber, Rache derselben, Streit zwischen den beiderseitigen Eltern. —

Von Märchen mythologischen Inhalts nenne ich das vom Lātkchu Krikchus = „Bären-Krisch“ (Christian)[1]. 7 Wirtstöchter gehn spazieren, treffen einen Bären. „Der Bär eilt ihnen nach, fängt die jüngste und trägt sie in seine Höhle . . . behielt sie als Frau.“ Beider Sohn wird sehr stark, gelangt in die Hölle, findet dort ein sehr schönes angekettetes Mädchen, eine Königstochter. „Sie sehne sich, sagte sie, sehr nach ihren Eltern, denn der Teufel, ihr jetziger Mann, habe sie mit Gewalt geraubt (ar waru nōlaupījis).“ Nachdem er den Teufel getötet und sie befreit hat, wofür sie ihm ihren Ring schenkt, wird sie ihm wiederum von 2 Gefährten gestohlen.

Eine sehr lebendige Schilderung des Mädchenraubes ist in einem längeren Liede (linge) erhalten, von welcher mein Vater in seiner ungedruckten Sammlung mehrere Varianten hat, und welche deutliche Spuren verschiedener Zeiten an sich tragen[2])

Weena pate malējiņ,
Mēs dewiņi arājiņ';
Durwis wałā, lōgi wałâ
Dsirnawiņas wairs nerūz.
Mauzeet, brāli, sābaziņus,
Welzeet lūkchu kaschōziņus!
Uswilkukchi kaschōziņus
Leezeet zauņu zepurītes.

---

[1]) Jelgawas Latweeschu Beedribas rakstneezibas nodałas rakstu krājums. II. Jelgawâ. 1893. S. 1. cf. auch die kürzere Variante eben da. S. 4. Milsis — „der Riese“.

[2]) Die folgende Var. aus Erlaa ist entschieden älter als die in Lautenbachs Līga Riga. 1880. S. 137 und A. Winter, Hochzeitsbräuche der Letten. Dorpat 1894 gedruckte.

Uſlikuſchi zepurītes
Segłōjeet kumeliņus.“
„Jāſam, brāłi, weenu ſimtu,
Panākſim zeliņâ.“
Nōjājuſchi weenu ſimtu
Spēlē diwi ſpēlmanīſchi.
„Ak, juhs mīłi ſpēlmanīſchi,
Ko juhs ſche gan ſpēlējeet?“
„„Tai māſiņai ſpēlejam,
Kuŗ' ſchōdeen gaŗam wed'““
„Jāſam, brāłi, otru ſimtu,
Panākſim zeliņâ.“
Nōjājuſchi otru ſimtu
Spēle diwi ſpēlmanīſchi.
„Ak juhs, mīłi ſpēlmanīſchi,
Ko jūs ſche gan ſpēlējeet?“
„„Tai māſiņai ſpēlējam,
Kuŗ' ſchodeen gaŗam wed'.““
„Jāſam, brāłi, treſchu ſimtu,
„Panākſim zeliņâ.“
Nōjājuſchi treſchu ſimtu,
Uſjāj weenu augſtu kalnu,
Uſjāj weenu augſtu kalnu,
Eeraug weenu leelu zeemu.
Nō dſelſcheem wārti kālti
Ar ſkrūwēm ſafkrūwēti.
„Lauſcham brāłi, ſchautru klēpjus
Metam zeema fētmalâ,
Lai fatreez zeema funi“,
Iſtek zeema ſeltenītes.
Weena mūhſus paſchus ņēme,
Otra mūſu kumeliņus,
Eewed mūſu kumeliņus
Salâ needru ſtallītê.

Eewed pafchus iſtabâ,
Pazeł melnu meldu krēflu,
Pazeł melnu meldu krēflu,
Pawelk leelu leepu galdu,
Pawelk leelu leepu galdu,
Uſleek baltu bifchkanniņu.
Leek mums ēſt, leek mums dſert,
Leek drufziņ padufēt.
Ni dufam, ni gulam,
Māfiņs ween lūkōjam.
Eeraugam faw māfiņu
Sem leela leepu galda.
„Lab'wakar mūfu māfiņ,
Kas jel tewi fche atweda?“
„„Paldeews, paldeews, bālelių,
Par wakara dawumiņ'.
Nemeet fcho wainadſiņ,
Aiſnefeet māmiņai,
Eeleezeet klēpītê,
Nu māmiņa gauſchi raud.““

d. i. Ein einziges Mädchen an der Handmühle,
Wir ſind neun Brüderchen;
Thüren offen, Fenſter offen,
Die Mühle ſurrt nicht mehr[1])
Ziehet an, Brüder, die Stiefel,
Ziehet an die Luchspelze,
Ziehet an die Luchspelze,
Setzt auf die Mardermützen.

---

1) In einzelnen Varianten entdeckt die Mutter, daß die Tochter geraubt iſt z. B. aus Cremon:

Māmiņa nāza iſtabâ	Mütterchen kam in die Stube
Saw galwiņu fanēmuſi:	Ihr Haupt (mit beiden Händen) faſſend:
„Ko gaidati bāleliņi“, ꝛc.	„Was wartet ihr, Brüderchen ꝛc.

Setzet auf die Mardermütze
Sattelt die Rößchen.[1])
„Laßt uns reiten, Brüder, 100 (ꝛc. Meilen),
Werden sie einholen auf dem Wege."
Sind geritten 100 Meilen
Da spielen 2 Spielleute.
„Ach, ihr lieben Spielleute,
Warum spielt ihr wohl hier?"
„„Dem Schwesterchen spielen wir,
Welches man heute vorüberführte.""[2])
„Laßt uns reiten das zweite Hundert,
Werden sie einholen auf dem Wege."
Sind geritten das zweite Hundert (Meilen),
Spielen zwei Spielleute.
„Ach, ihr lieben Spielleute,
Warum spielt ihr wohl hier?"
„„Dem Schwesterchen spielen wir,
Welches man heute vorüberführte.""
„Laßt uns reiten das dritte Hundert,
Werden sie einholen auf dem Wege."
Sind geritten das dritte Hundert,
Reiten auf einen hohen Berg[3]),
Reiten auf einen hohen Berg,
Erblicken ein großes Dorf.
Von Eisen sind die Thore geschmiedet
Mit Schrauben zusammengeschroben[4]).
„Wir brechen, Brüder, einige Armvoll Knüppel
Schleudern sie an des Hofes Umzäunung,
Um den Hofhund zu erschrecken."
Es laufen heraus des Gehöftes Mägdlein.

[1]) Soweit spricht wohl die Mutter, folgendes einer der Brüder.

[2]) In einer andern Variante heißt es noch deutlicher „Kō tautiņas sagſchus saga," „welche die Fremden diebisch stahlen."

[3]) Offenbar ein pilskalns — Burgberg.

[4]) Das Bild der späteren stattlicheren Ordensburgen hat hier vielleicht Einfluß geübt.

Eine nahm uns selber (in Empfang),
Die zweite unsere Rößchen,
Führte unsere Rößchen
In den grünen Stall von Binsen.[1])
Führte uns selber in die Stube,
Setzt uns einen schwarzen Binsenstuhl hin,
Setzt uns einen schwarzen Binsenstuhl hin,
Zieht einen großen Lindentisch herbei.
Stellt darauf die weiße Methkanne,[2])
Heißt uns essen, heißt uns trinken,
Heißt uns ein wenig ausruhen.
Wir ruhen nicht, wir schlafen nicht,
Nach dem Schwesterchen allein schauen wir aus;
Erblicken unser Schwesterchen
Unter dem großen Lindentisch.
„Guten Abend, Schwesterchen,
Wer hat denn dich hierher geführt?"
„„Danke, danke, Brüderchen,
Für das Gutenabendsagen.
Nehmt dieses Kränzlein,
Tragt es zum Mütterchen,
Legt es ihr in den Schoß,
Nun weint mein Mütterchen sehr.""

Dieses Lied trägt das Gepräge des Alters an sich, besonders wenn man es mit den Varianten vergleicht. Außer dem von selbst in die Augen Fallenden und dem bereits Erwähnten weise ich noch besonders auf den in einfachen schlichten Worten gehaltenen Schluß hin, da dieser in den Varianten die meisten Unterschiede aufweist. In dem bereits angeführten Schluß ist die Situation des geraubten Mädchens, wenn ich das Sitzen der Schwester unter dem Tisch recht verstehe, eine erniedrigende. Sie

[1]) Das Dach war wohl von Binsen gemacht.

[2]) Wörtlich Bienenkanne.

wird nicht für wert gehalten mit am Tiſche zu ſitzen. Für die Richtigkeit dieſer Auslegung führe ich eine Hochzeitsſitte an[1]), nämlich daß die junge Frau bei der Mahlzeit im Hauſe des Mannes, obgleich ſie neben ihm ſaß, doch nicht miteſſen durfte, ſie erhielt von ihm „kein neues Meſſer". Während deſſen ſang das Bräutigamsgefolge:

Sēd', bāliņ[2]), tu pee galda, —
Tew galdiņis peederēja;
Tautu meita, meſcha lapſa,
Tā pa lauku attezēja.

Sitz', Brüderchen[2]), du bei Tiſche,
Dir gehört das Tiſchchen zu;
Fremdes Mädchen, Waldes Füchslein,
Über's Feld iſt's hergelaufen.

Oder ſollte vielleicht das Sitzen unter dem Tiſch auf ein Verſtecktſein des geraubten Mädchens vor den ſuchenden Brüdern hindeuten?

In dem oben angeführten Liede ſcheint ſich das Mädchen mit einer gewiſſen Dumpfheit in ihr Schickſal zu geben, bei dem keiner etwas ändern kann. In einer anderen Variante, welche das Schwere ihrer Lage viel deutlicher vor Augen ſtellt, ergeht ſich die geraubte Schweſter in bittern, verzweifelten Klagen, auch gegen ſich ſelbſt, weil ſie offenbar gewünſcht hat zu heirathen:

Iſnāk māſa raudādama
Nō dewītā kambarīſcha.
Raud galwiņu ſakampuſi,
Schēlōdama ſaw' mulkību.

---

[1]) Jelgawas latweeſchu beedribas rakſtu krahj. II. 1893. S. 48.

[2]) Der Freier wird hier „bāliņ" angeredet, weil hier die Sängerinnen zu ſeinem Gefolge, ſeinem Stamm gehören.

Kad es būtu tō ſinâj'ſe,
Kad eet tik grūti tautiņâſ(i),
Tad es labāk' wiſu mūſchu
Būt' māmiņai klauſījuſi;
Tad labāk' būt' es tō deenu,
Kurâ deenâ tautas jāja,
Iſgājuſi meſchiņâ,
Apakſch egles pagulej'ſi.
Lai būt' ar' man's willainites
Ar ſkuijiņām apbiruſchas,
Tak nebūt' mani gari mati
Gar rōziņu ſitināti;
Nebūt' manas plānas aufis
Ar plikīſcheem iſplātītas,
Nebūt' mani balti waigi
Afariņâs nōmirkuſchi.
Tādam ſīwam tautu dēlam
Mūſcham aku newaij'g rakti,
Tāds mutīti nōmaſgājās
Līgawiņas āfariņâs.

Weinend kommt heraus die Schweſter,
Kommet aus der neunten[1]) Kammer,
Faßt ihr Haupt mit beiden Händen,
Weint beklagend ihre Thorheit:
Wenn ich das geahnet hätte,
Daß ſo ſchlimm es bei den Fremden,
Dann hätt' ich mein ganzes Leben
Lieber Mütterchen gehorchet;
Dann wär' lieber an dem Tage,
Als heran die Freier ritten,
Ich hinaus zum Wald gegangen,
Bei der Tanne mich zu betten[2]).

[1]) Die Zahl 9 iſt ſehr beliebt.

[2]) Dieſer und die nächſten Verſe bedeuten, daß ſie lieber geſtorben wäre. Bei Begräbniſſen finden ſtets Tannen Verwendung.

Wären auch beſtreuet meine
Wolltüchlein mit Tannenreiſern,
Dann ja wären meine Haare
Nimmer um die Hand geſchlungen,
Nimmer meine zarten Ohren
Ausgedehnt mit (harten) Schlägen,
Nimmer meine weißen Wangen
Aufgeweicht in Thränenſtrömen.
Solch' ein harter Eh'mann brauchet
Nie zu graben einen Brunnen,
Solcher wäſcht ſein Angeſicht
In den Thränen ſeines Weibes.

Zwei andere Varianten erwähne ich am Schluß dieſes Abſchnittes. — Ein ſolches Los konnte nicht begehrenswert erſcheinen, daher tritt es auch in vielen Volksliedern deutlich hervor, daß das Mädchen ſich ſorgfältig vor den Freiern zu hüten ſucht. Wenn auch das Los daheim ebenfalls nicht immer leicht iſt, meiſtens iſt doch das Leben mit der Mutter und den Brüdern weit dem in der Fremde vorzuziehen. Die Verwandten des Mädchens, beſonders die Brüder, erſcheinen daher auch oft als die natürlichen Beſchützer deſſelben.

620. Audſ jele, rōſīte, Wa'chſe doch, Rö'schen,
Aiſ dadſcha krūma, Hi'nter dem Kle'ttenbuſch,
Lai tewi nepūta Da'ß dich des No'rdens
Seemeļa wēji; Wi'nde nicht za'uſen;
Audſ jele, mākſiņa, Wa'chſe doch, Schwe'ſterchen,
Aiſ bālenīeem, Hi'nter den Brü'derchen,
Lai tewi neredſ Da'ß dich die ha'rten
Sīwājas tautas. Frei'er nicht ſe'hen.

Um ſo mehr Liſt müſſen die Freier anwenden:

3021. Bālīņeem ir leela luſte,
Kad mākſiņas daiļas aug;
Tautiņām ir leela bēda:
Kā rōkâ dabūſim?

Brüderchen ſind voller Freude,
Wenn die Schweſtern ſchmuck erwachſen;
Doch die Freier ſind voll Sorge:
Wie ſie in die Hand bekommen.

Heimlich reiten die Freier heran, zu einander ſprechend:

552. Jājam, brāļi, weenu pulku,
Lai neſweedſ kumeliņi,
Lai nedſird meitu māte,
Lai neflēpa malējiņu.

Brüder, reiten wir zuſammen,
Daß nicht wiehern unſ're Rößchen,
Daß nichts hört die Mädchenmutter
Und das Mägdlein nicht verſtecket.

Bisweilen gelingt der Raub, wie in dem angeführten längeren Liede, direct aus dem Hauſe, etwa aus der Mahlkammer, oft aber iſt man beſſer auf der Hut: Manches Mädchen iſt vorſichtiger:

1585. Dſīrās mani tautas ſagt.
Kur jūs mani fadſīfeet?
Widû mārſchu maltu gāju,
Widû brāļu druwiņâ.

Die Freier prahlten, ſie würden mich ſtehlen.
Wo werdet ihr mich erjagen?
Zwiſchen den Schwägerinnen gehe ich mahlen,
Zwiſchen den Brüdern auf das Feld[1]).

2589. Līdſi, līdſi ar brāliņu,
Nepaliku pakaļâ;
Kad paliku pakaļâ,
Tūdaļ tautu rōziņâs.

Zuſammen, zuſammen mit dem Brüderchen,
Ich blieb nicht zurück,
Wenn ich zurückgeblieben wäre,
Sogleich (wäre ich) in den Händen der Fremden (geweſen).

[1]) cf. auch № 12.

Immer aber kann man einen solchen Schutz nicht um sich haben, besonders nicht auf der Hütung, daher warnt der Bruder:

470. Eij ganōs, man' māfiņa,
Negan' zeła maliņâ;
Ikgadiņus tautas jāja,
Weda leeku kumeliņu.

Geh' zur Hütung, liebe Schwester,
Hüte nicht am Wegesrande;
Denn alljährlich reiten Fremde,
Führen mit ein ledig Rößlein.

(Spieß-Samiten.) Brāli, māfu nelaiſchat
Tumfâ weenu wakarâ;
Tautas zełâ nōgulufchas
Kā pelēki wanadſiņi.

Brüder, laſſet nicht die Schwester
Ganz allein im Abenddunkel;
Hingelagert ſind am Wege
Fremde wie die grauen Habicht'.

Alſo beſonders in der Dunkelheit des Abends ſoll ſie vorſichtig ſein:

(Spieß.) Dſen' mājâs, ganu meita,
Negaid' fauli nōeetam;
Nōees faule, atjās tautas,
Iſklīdīſi raibaliņas.

Treib nach Hauſe, Hüterin,
Wart' nicht, bis die Sonne ſcheidet;
Scheidet Sonne, reiten Freier,
Und die Heerd' (wörtlich „die bunten Kühe") wird ſich zerſtreuen.

Aber auf alle Fälle ſoll ſie ihr Umſchlagetuch mitnehmen, damit, wenn ſie geraubt wird, ſie doch etwas hat, um ſich einzuhüllen:

A. M. 676. Eij ganōs, tautas meita,
Sedſees ganu wilnainīti;
Ja tautiņas tewi ņems,
Ņems ar wiſu wilnainiti.

Geh' zur Hütung, Mägdelein,
Decke dich mit deinem Wolltuch;[1])
Wenn die Fremden (dann) dich nehmen,
Nehmen ſie dich mit dem Wolltuch.

Auf den Raub im Dunkeln deutet wohl auch das Lied hin, in welchem das Mädchen klagt, ihr Kranz ſei ihr miglâ („im Nebel") geraubt worden, und ſie habe nicht geſehen, wer denſelben genommen, am Morgen habe ſie ihn erblickt in der Hand des Fremden, ſind doch die tautas den wanagi („Habichte") gleich, die auch aus der Ferne auf den Augenblick lauernd warten, um ſich auf die irbīte („Feldhuhn, Rebhuhn") zu ſtürzen.

A. M. 1729. Brāļi, brāļi, taiſeet ſpōſtas
Pelekeem wanageem;
Zik ſawiju rōſchu krōni,
Tik nōrāwa wanadſiņi.

Brüder, Brüder, ſtellet Schlingen
Für die grauen Habichte;
Kaum flocht ich das Roſenkränzchen,
Riſſen's ab die Habichte.

Da hier gerade vom Habicht die Rede iſt, ſo möchte ich errinnern an den außerordentlich häufigen Gebrauch dieſes Bildes für die Freier, welches ganz beſonders verbunden mit dem Gegenbilde der geraubten irbīte trefflich den gewaltſamen Mädchenraub der alten Zeit illuſtriert. Ganz ähnliche Gleichniſſe ſind noch folgende. Ich nenne ſie nur ganz kurz, ſo daß ſich die erſte Bezeichnung auf den tautu dēls, die zweite auf die tautu meita bezieht:

---

[1]) Wörtlich „mit dem Wolltuch der Hüter."

73. 170.	Beil	und	Kiefer;
109.	Hund	„	Fiſchotter;
129.	Ziege	„	Blatt;
215.	Wolf	„	Schaf;
231.	Jäger	„	Marder;
435.	Jäger	„	Eichhorn;
225.	Habicht	„	Feldhuhn, Rebhuhn;
1779.	Habicht	„	Bachſtelze;
1500.	Habicht	„	Huhn;
2098.	Wind	„	Roſe;
Auſtrums [1]).	Treiber	„	Marder u. a.

Alle dieſe Bilder finden ihre Erklärung in der alten Sitte des Mädchenraubes. Speciell in Beziehung auf das Bild des Habichts führe ich noch ein Lied an:

(Eine ſinge): Lidu, lidu wanadſiņ'
Ar teem waſka ſpārnīeem;
Lidu leepas apraudſīt,
Woi ir kuplas iſaugufchas.
Schwebe, ſchwebe Habichtlein
Mit den wachs(gelben) Flügelein;
Schweb', die Linden [2]) zu beſchauen,
Ob ſie dicht belaubt gewachſen.

Wo aber der Habicht ſich zeigt, da erblickt ihn oft das wachſame Auge des Bruders, oft warnt er die Schweſter:

A. M. 1125. Es faziju tew, māſiņ,
Tālu ganu newadīt;
Aiſ kalniņa aiſſalaida
Diw' pelēki wanadſiņi.
Wohl befahl ich, Schweſterchen,
Weit den Hüter nicht zu führen;
(Denn) es ließen hinter'm Berge
Sich zwei graue Habicht' nieder.

---

[1]) Auſtrums. 1893. S. 61.

[2]) Linde — Bild für das weibl. Weſen, wie der Eichbaum für den Mann.

Daher, iſt die Schweſter vorſichtig, und muß ſie ohne den Schutz des Bruders hinausgehen, ſo nimmt ſie wenigſtens — vor allem auf die Hütung — ihre Hündin mit:

1343. Uſchu[1]), uſchu, mana kuņa,
Meitu ſagli krūmiņôs;
Kad es pati neredſēju,
Tadſchu mana kuņa redſ.

Schnüffle, ſchnüffle, meine Hündin,
Mädchenräuber ſind im Buſche;
Wenn ich ſelbſt ſie nicht erblicke,
So erblickt ſie doch die Hündin.

Aber was hilft es ihr doch, wenn ihr Wächter zu bellen beginnt, nicht immer hat das Mädchen einen ſolchen Knaul Nebel ſorgſam zur Seite gelegt, wie jene Hüterin am Sonntagsmorgen:

A. M. 656 Swētu rītu ganôs gāju,
Miglu tinu kamōlâ;
Kad eeraugu ſwefchus ļaudis,
Ar miglīņu aplaidōs.

Ging am Sonntag-Morgen hüten,
Wickelte zum Knäul den Nebel;
Als die Fremden ich erblickte,
Hüllte ich mich ein in Nebel[2]).

Hat man nicht ſolche Nebelhülle, dann bleibt nur der Fluchtverſuch. Aber den Habichten entgeht das Feldhühnchen ſchwer:

A. M. 1735. Lai bij' nagi, kam bij' nagi,
Wanagam gaŗi nagi:
Tas nokēra zeelawīņu
Widû jūŗas uſ akmeņa.

---

[1]) Uſchu, wohl ein onomatopoet. Wort von ōſt — riechen.

[2]) Ob dieſes V. L. nicht in die Mythologie hineingehört. Geht doch auch die Sonnentochter ꝛc. auf die Hütung.

Mochte Krallen haben, wer Krallen hatte,
Habicht hatte lange Krallen:
Dieser fing das Bachstelzchen
Mitten im Meer auf einem Stein.

Da hilft kein Sichverstecken und kein Fluchtversuch. Die Freier fangen doch das Mädchen. Wahrscheinlich wird demselben sofort ein Tuch über den Kopf geworfen — wie sich das in den späteren Hochzeitssitten erhalten hat — und fort geht es. Aber so nahe am Hause bleibt der Raub nicht unbemerkt. Schnell sind die Brüder bereit nachzusetzen z. B. 2310 und ähnlich:

2219. Urra, urra,
Pelēki wilki
Aisneſa māminas
Baltō aitiņu.
Dſifimees pakaļ!
Ja neatņemſim,
Tās jele brangi
Iſlamāſim.

Hurra, hurra,
Graue Wölfe
Schleppten fort Mütterchens
Weißes Schäfchen.
Auf jagen nach wir!
Nehmen wir's ab nicht,
Wenigstens woll'n wir
Tüchtig sie schmähen.

Aber nicht so leicht ist es, die Spur zu verfolgen, die Räuber suchen solche Wege, auf denen möglichst wenig Spuren zurückbleiben:

1805. Tautas weda man' māſiņ' Fremde führten meine Schwester
Zaur ūdeni, zaur akmeni; Hin durch Wasser, über Steine;
Pakaļ dſenās bāleliņi Dennoch folgen schnell die Brüder
Pēz ſawas māſiņas. Auf der Spur der lieben Schwester.

Wie aber vermochte der Bruder ohne Spur zu folgen?

1199. Nō zeliņa ween paſinu,
Kur aiſweſta mūſ' māſiņa.
Kur aiſweda mūſ' māſiņu,
Tur birukſchi dſīpariņi;
Pakaļ jāja bāleliņi
Dſīpariņus lafīdami.

An dem Weg allein erkannt' ich,
Wo die Schweſter fortgeführt ward;
Wo die Schweſter, ſie geführet
Buntes Wollgarn war geſtreuet;
Hinterher die Brüder jagten,
Sammelnd buntes Wollengarn [1]).

Oder 560. Tautas weda mūſ' māſiņu
Par meſchiņa meſchiņeem;
Gudra bija mūſ' māſiņa
Pukes nefa rōziņei;
Pakał jāja bālelini
Par ſeediņu birumeem.

Fremde führten unſ're Schweſter
Durch den Wald, durch viele Wälder;
Doch gar klug war unſ're Schweſter,
Blumen trug ſie in der Hand;
Hinterher die Brüder ritten
Auf der Spur geſtreuter Blüten.

So konnte denn ihr Bruder gar wohl das Ziel erreichen, mochte es auch hundert Meilen weit ſein, wie in dem folgenden Liede (ſinge), deſſen erſter Vers bereits aus jüngerer Zeit ſtammt, d. h. aus einer Zeit, in welcher bereits nach anderer Weiſe geworben wurde, doch aber auch die alte Raubſitte nebenbei in Gebrauch war.

---

[1]) Die Braut pflegte bei den ſpäteren Hochzeitsſitten, wenn ſie fortgeführt wurde, hier und da, an Gehöften, Pforten, Kreuzwegen Handſchuhe bzw. Strumpfbänder, die aus bunter Wolle geſtrickt bzw. gewebt waren, hinzuwerfen. Dſiparini = „buntes Wollengarn" könnten hier auch die bunten Franjen an ihrem Tuch bedeuten. Vielleicht hat das Mädchen bei dem in den ſpäteren Hochzeitsſitten zum Scherz gewordenen Entführen durch die abgeriſſenen Franjen und die ausgeſtreuten Blumen den panākſneeki ein Zeichen geben wollen, wohin ſie geführt worden.

T. dſ. w.[1]) 39:

Es maſa meitiņa, man laba laime;
Trīs reiſes deenâ prez'neeki jāja.
Tō faka tēwsi, tō faka māte:
Tez, tez, meitiņa, māſga mutīti;
Wai man, wai man, tik ſagļu ļaudīs
Nōſaga māfiņu gaifmiņai auſtōt,
Nōſaga māfiņu gaifmiņai auſtōt,
Gaifmiņai auſtōt, faulītei lezōt.
Ņem, brāli, kumeļu, jāj māfei pakaļ!
Panāza māfiņu pa fimtu jūdſchu,
Pa fimtu jūdſchu fwefchu ļauſchu pulkâ,
Swefchu ļauſchu pulkâ, tauteefcha klētî.

Bin ein klein Mädchen, hold iſt das Glück mir;
Dreimal am Tage reiten die Freier,
Das ſagt der Vater, das ſagt die Mutter:
Lauf, lauf' mein Mädchen, waſche dein Mündchen;
Wehe mir, wehe mir, Diebe nur ſind es!
Stahlen das Schweſterchen beim Tagesgrauen,
Stahlen das Schweſterchen beim Tagesgrauen,
Bei Tagesgrauen, bei Sonnenaufgang.
Bruder, dein Roß nimm, nachjag' der Schweſter!
Holen die Schweſter ein nach 100 Meilen,
Nach 100 Meilen in Fremder Mitte,
In Fremder Mitte, in der Klete des Freiers[2]).

Als die Brüder nun hingekommen, fangen ſie wenigſtens, wie ſie ſich vorgenommen, an zu ſchelten:

851. Labrītiņ, ſagļu ſēta,
Kur likāt mūſ' māfiņu?
Woi druwâ ſtādijāt,
Jeb klētî aiſſlēdſēt?

[1]) Jelgawas Latw. beebribas I. rakſtu krājums.

[2]) In die Klete pflegte man ſtets das Hochzeitsbett hinzuſtellen.

Ja druwâ ſtādijāt,
Gaidīſim pāreijam;
Ja klētî aiſſlēdſēt,
Parādat wainazinu.

Guten Morgen, Diebeshaus,
Wo ließt ihr unſer Schweſterchen?
Habt ihr ſie aufs Feld geſendet,
Oder in der Klete verſchloſſen?
Habt ihr ſie aufs Feld geſendet,
Warten wir, bis ſie heimkommt;
Habt ihr ſie in der Klete eingeſchloſſen,
So zeigt ihr Kränzlein.

Aber des Mädchens Kränzlein iſt bereits mit der Frauenhaube vertauſcht, da ſuchen ſie vergebens.

852. Beſdibenis eſerinis
Tautu dēla klētutina;
Kur tas kritis, tur palika
Mūſ' māſinas wainazinſch.

Wie ein unergründlich tiefer See,
So iſt des Freiers Klete;
Wohin unſ'rer Schweſter Kränzlein
Hinfiel, da iſt's auch geblieben.

Auch die Schweſter kann ihnen keine andere Auskunft geben als:

674. Woi bij' aka, woi awōtis
Tautu dēla klētītei?
Kā nōnēma, tā paſuda
Manis ſīłu wainadſinis.

War ein Quell ein tiefer Brunnen
In des fremden Freiers Kleete?
Kaum genommen, ſo verſchwand auch
Mir mein liebes Flitterkrönchen.

Wohl mag da der Bruder ihr zureden:

Nāz, māfiņa, atpakaļ,
Ja tautāmī newaijaga;
Ne tādēļ ſeme ſūd,
Kad nōņēma wainadſiņu.

Komm' zurück nur, liebe Schweſter,
Wenn die Fremden dich nicht ſchätzen;
Drum geht nicht die Welt zu Grunde,
Daß man dir das Kränzlein abnahm.

Aber wohl nur in ſeltenen Ausnahmefällen wird die Schweſter ſich dazu entſchließen, ſondern vielmehr bleiben, wohin ihr Schickſal ſie einmal geführt hat.

In früheren Zeiten war für die Geraubte ſelbſtverſtändlich an eine Rückkehr nicht zu denken, es ſei denn, daß ſie mit Gewalt befreit worden wäre, aber wie ſie in der am Anfang dieſes Abſchnittes angeführten Liņge ſich einfach in ihr Schickſal fügt, ſo haben es meiſt wohl auch die Anverwandten gemacht. Die Sitte war nun einmal ſo, und am Geſchehenen nichts mehr zu ändern. Höchſtens wird der Bruder, nachdem nun einmal Beziehungen angeknüpft waren, geſucht haben das Los der Schweſter bei den Fremden zu erleichtern. Mitunter findet die Geraubte aber auch, daß es im Hauſe des Fremden beſſer iſt als bei dem Bruder, ſie weiſt dann ſeine Aufforderung heimzukehren ab, indem ſie ihm Vorwürfe macht[1])

Es neeeſchu, es newaru,
Jūs man pāri darijāt;
Putēj' manis wainadſiņis
Dſeernu milnas galiņei.
Sadil' manis gredſeniņis
Grūtu dſeernu ritinōt;
Es neeeſchu, es newaru,
Jūs man pāri darijāt.

1) Var. zu dem oben angeführten längeren Liede.

Nein, ich geh' nicht, (denn) ich kann nicht,
Ihr habt unrecht mir gethan;
Staubig wurde mir mein Kränzlein
An dem Ende (eures) Mahlstocks,
Abgerieben ist mein Ringlein,
Als die Mühl' ich mühsam drehte;
Nein, ich geh' nicht, (denn) ich kann nicht,
Ihr habt unrecht mir gethan.

In der von Lautenbach und A. Winter angeführten Variante finden sich auch ähnliche Aeußerungen, aber außerdem fühlt sie sich auch in der Fremde offenbar ganz wohl, da sagt sie zum Bruder:

Ich werde nicht mit dir gehen,
Ich habe ein gutes Land gefunden
Und einen Pflüger des guten Landes.[1])

Außer den oben bereits angeführten sprachlichen Bezeichnungen tautas dēls, tautas meita, wedēji und panākſneeki, welche noch heutzutage bei den Hochzeiten in Gebrauch sind, kommen nun noch besonders die Hochzeitssitten selbst in Frage. Mit großer Zähigkeit haften, wenn sie sich einmal eingebürgert haben, Sitten und Gebräuche, besonders die so wichtigen Hochzeitsgebräuche, in der Volksseele. So sagt auch Wiedemann („Aus dem inneren und äußeren Leben der Esten" S. 310)[2]): „Freierei und Hochzeit sind wohl von allen Begebenheiten im häuslichen Leben der Ehsten diejenigen, welche am wenigsten von dem alten, dabei beobachteten Ceremonial eingebüßt haben." Ganz dasselbe gilt auch von den Letten. Je zäher aber an alten Sitten festgehalten wird, desto schwerer kommen neue Sitten zur Geltung, und wo sie zur Geltung oder gar Herrschaft kommen,

---

[1]) A. Winter a. a. O. S. 165.

[2]) L. v. Schröder a. a. O. S. 13.

werden doch die alten Sitten nicht ganz beseitigt. Altes und Neues verbindet sich in sinniger und unsinniger Weise zu einem Ganzen. Wie der Geolog in der Erdrinde verschiedene Formationen unterscheidet, so finden wir z. B. auch in den Hochzeitssitten mannigfache übereinandergelagerte, bisweilen auch durcheinandergemengte Schichten, in deren ältesten wir durch gar manche interessante Versteinerung Kunde erhalten aus ferner Vorzeit.

Im Folgenden möchte ich nun aus dem außerordentlich reichen Material, welches uns in den lettischen Hochzeitssitten erhalten ist, bei dieser Gelegenheit nur in der Kürze, einige Gebräuche anführen, welche ihre Erklärung aus dem Weiberraube finden. Erwähnt wurde bereits oben im Zusammenhange mit tautas dēls 2c., daß bei der Werbung und anderen Gelegenheiten davon die Rede ist, die Freier seien aus weiter Ferne gekommen und desgleichen. Die übrigen, in Frage kommenden Hochzeitssitten lassen sich etwa in drei Gruppen zusammenfassen:

1. soweit sie im Zusammenhang stehen mit dem Roß,
2. mit dem feindseligen Verhalten und
3. einige besondere Sitten, die Braut betreffend.

I. Das Roß.

1, a. Die Freiwerber reiten zur Werbung.

Nach Hehn [1]) wurde das Pferd in älteren Zeiten nur zu kriegerischen Zwecken gehalten, wenn der Mann zu Kampf und Raub auszog.

Eine Erinnerung an den einstigen Ritt zum Brautraube hat sich bei vielen Völkern [2]) z. B. den Indern, Germanen, Polen, Esten, Letten in der vielfach bis heute festgehaltenen Sitte erhalten, daß zur Werbung geritten werden muß, oder der Hochzeitszug wenigstens von einigen Reitern begleitet wird. Wohl in ganz Kurland war das Reiten speciell zur Hochzeit allgemeine Sitte. In Dondangen und manchen anderen Orten ritten alle,

1) Culturpflanzen und Hausthiere. S. 28 f.

2) L. v. Schröder a. a. O. S. 108.

Männer und Weiber, in Preekuln und andern Orten wenigstens die jüngeren Personen, nur die Alten fuhren.

1, b. Das ledige Rößchen. Wenn der Bräutigam mit dem wedejs zur Werbung ritt, führte letzterer meist ein lediges Pferd (leeks sirgs) für die Braut gleich mit sich, damit man sie sofort mitnehmen könne, so z. B. in Samiten. Das entspricht ganz dem Liede:

476. Ik gadiņus tautas jāja, Alle Jahre reiten Fremde,
Wede leeku kumeliņu. Führen mit ein ledig Rößchen.

1, c. Das tolle Jagen bei der Heimfahrt von der Kirche ist ein Rest der früheren Hetzjagd, wenn die Verwandten der Braut den Entführern nachsetzten. Das Bewußtsein hiervon lebt jetzt noch, wie L. von Schröder[1]) berichtet, in Wierland: Daselbst „müssen in einigen Gegenden die Marschälle (peiopoisid) (von Seiten des Bräutigams) darüber wachen, daß nicht die Angehörigen der Braut nach der Trauung beim Nachhausefahren die Braut entführen; da gab es oft ein Jagen, bei dem die Pferde nicht geschont wurden, daher auch ein altes Sprichwort sagt: „Selbst bist Du auf der Hochzeit, aber Dein Pferd ist in der Hölle." Die Sitte bei der Hochzeit rasch zur Kirche zu fahren, findet sich auch auf der Insel Sylt.[2])

In Dondangen reitet der wakarbrālis = dischajs wedejs von Seiten des Bräutigams mit der Braut voran, alle andern in tollem Jagen hinterher. Der Lehrer Dünsberg schildert den Aufbruch von der Kirche folgendermaßen: „Kaum rufen die Burschen (den andern) zu: „Nu!"[3]) dann fangen dieselben auch an loszulassen, (was das Zeug hält), und dann geht es auch, daß

[1]) Ebenda. S. 142.

[2]) Weinhold. Deutsche Frauen. S. 250.

[3]) Dünsberg a. a. O. Rig. VI. rakstu krājums. S. 87. „Tik ko puischi usskauz: „Nu!" tad tee ari kāk laist kājas walâ un tad nu ari eet pukklabiņeem ween, ka dubli sprāgst gaisu gaisos. Puischi uskleedz un usūkscho un meitas usdseed, ka wiss trīz un dimd."

es nur so klappert und der Schmutz in die Höhe springt. Die Burschen schreien und jauchzen und die Mädchen singen, daß alles bebt und dröhnt."

Die Reihenfolge der mitreitenden Hauptpersonen und ihrer Angehörigen ist verschieden. Teils erscheint die Braut mehr unter dem Schutze ihrer Partei, z. B. in Preekuln[1]) bei der Heimkehr von der Kirche, was auch Parallelen bei anderen Völkern findet uud sucht etwa den Verfolgern zu entfliehen (so auch bei den Wallisern)[2]), teils reitet der wakarbrālis oder dischajs wedejs (Führer des Bräutigamsgefolges) mit der Braut und dem Bräutigam an der Spitze des Zuges, denen dann die panākšneeki nachjagen. (So z. B. auf der Insel Sylt, wo der „Vormann und der Bräutigam vor dem Wagen reiten, die Anderen dahinter".) Diese Ordnung herrscht in Dondangen.[3])

Aus Alschwangen wird beides berichtet, doch wird hinzugefügt, daß die Sitte, nach welcher die Braut inmitten der wedeji voranreitet, als die ältere erscheine, was durchaus zur alten Entführungssitte stimmt.

2. Feindschaft zwischen den Parteien des Bräutigams und der Braut.

2, a. Ein Rest der früheren Feindschaft zwischen den Fremden und den Einheimischen, der Partei des Bräutigams und der Braut, findet sich in der Bewaffnung wenigstens der Hauptpersonen. Nach L. v. Schröder sind in Estland der Bräutigam, der sogenannte Bräutigamsvater und der Marschall fast immer mit einem Degen oder Säbel versehen[4]). Säbel, Flinten, Pistolen werden oft bei den lettischen Hochzeitsfeierlichkeiten erwähnt. Von Liedern führe ich nur zwei an, dies aus Dondangen:

---

[1]) Nach einem Bericht von Lehrer Wistin.

[2]) Kulischer a. a. O. S. 206.

[3]) Rig. VI. rakstu kr. 1890. S. 87.

[4]) L. v. Schröder a. a. O. S. 53 Anm.

Es atjāju ar ſōbini — Ich ritt her mit meinem Säbel,
Māſināju wedibâs. — Um die Schweſter heimzuführen.
Kamēr ziti ſirgus fēja, — Andre binden noch die Roſſe;
Es pa lōgu iſtabâ. — Ich durch's Fenſter bin im Zimmer[1]).

Dieſes Lied bezieht ſich wohl auf die Partei des Bräutigams; ein anderes, ebenfalls auf der Hochzeit geſungenes Lied, auf die Partei der Braut, aus Alſchwangen:

Schkil, brālīt, uguntiņu
Tēraudiņa ſōbentiņ!
Tumſâ fēſch mūſ' māſiņa
Swefchu łauſchu iſtabâ.

Lieber Bruder, ſchlag an Feuer
Mit dem Schwert aus Stahl geſchmiedet!
Unſre Schweſter ſitzt im Dunkeln
Sitzt in fremder Leute Stube.[3])

Dünsberg[4]) berichtet ohne — wie es ſcheint — die alte Sitte des Raubes zu kennen, daß die puiſchi von der Kirche nach Hauſe reiten „kā kareiwji kleegdamees un ūkſchodamees" = „wie Krieger ſchreiend und jauchzend."

2, b. In den Weg geſtellte Hinderniſſe, Scheinkämpfe, Plünderung. Ein fernerer Reſt der Feindſchaft zwiſchen beiden Parteien iſt erhalten in den mannigfachen Hinderniſſen, welche den wedeji in den Weg gelegt werden bei der Werbung, bei der Wegführung der Ausſteuer (pūriņſch), (Räder abgezogen, Pforten verrammelt ꝛc.), bei der Heimfahrt von der Kirche unterwegs, bei dem Eingange zum Hochzeitshofe, beim Abſchied aus demſelben ꝛc. Kuliſcher[5]) ſchreibt: „Wenn auch die

---

[1]) Rig. VI. rakſtu kr. S. 96.
[2]) Auſtrums. 1890. S. 1193.
[3]) Auſtrums. 1891. S. 1193.
[4]) Rig. VI. rakſtu kr. S. 90.
[5]) Kuliſcher a. a. O. S. 200 f.

wirkliche Feindschaft zwischen den Eheschließenden, dank einer späteren Eheform, verschwunden ist, so wird doch auch in späterer Zeit die Feindschaft fingiert, und die die Feindschaft und den Raub begleitenden Merkmale beibehalten" ... „Die lange Dauer des Frauenraubes hat die feindliche Haltung der beiden Parteien bei der Heirat zu einem notwendigen Bestandteil derselben gemacht, so daß keine Ehe, wenn auch in anderer Form geschlossen, ohne fingiertes, feindliches Verhalten gedacht werden kann."

Sehr charakterisch scheint mir hierfür das Versperren des Weges bei Gesinden, an denen man vorüberfahren mußte, so besonders in Dondangen[1]). Mir scheint hier die Erinnerung an jene Zeiten zu Grunde zu liegen, wo der tauteets seinem Namen entsprechend wirklich ein Fremder, ein Feind war, dem jedes Glied des Stammes, in welcher jener eingedrungen ist, Hindernisse in den Weg zu legen sucht. Beispiele hierfür, daß sich nicht bloß die Verwandten der Braut, sondern das ganze Dorf an dem Herstellen von Hindernissen für die Fremden beteiligte, finden sich z. B. in Rußland, wo in manchen Gegenden „die Dorfthore bei Ankunft des Bräutigams geschlossen und erst nach langem Hin- und Herreden geöffnet werden."[2]). Ebenfalls höchst charakteristisch ist folgende Sitte aus der Lausitz[3]). Der kommende Bräutigam läßt beim Dorfrichter anfragen, ob es „einigen Fremdlingen gestattet ist, in's Dorf hineinzukommen." Die Antwort lautet schließlich: „Sie mögen einkehren mit der Bedingung, alte Leute und kleine Kinder zu schonen." Es handelt sich um einen offenbaren Kriegszustand.

Auf dasselbe deuten auch folgende lettische Sitten:

Speciell hebe ich unter denselben im Anschluß an das soeben Angeführte folgende hervor: Öfters wird es erwähnt, daß hier

---

1) Rigas VI. rakſtu kr. Dünsberg. S. 88 f.

2) Kulischer a. a. O. S. 207.

3) Ebenda. S. 208.

und da Hindernisse den Reitenden in den Weg gestellt werden, aber besonders klar tritt es in der Dondangenschen Sitte hervor[1]), daß auch die am Wege Wohnenden hier und da Hindernisse anbringen, die Pforten verrammeln, ja allerlei Verhaue herstellen, die man nur mit dem Beile in der Hand beseitigen kann. Während nun an so einem Orte der Zug aufgehalten wird, finden sich plötzlich einige Männer mit Beilen ein, welche in drohender Haltung den Reitern zurufen: „Was seid ihr für Kriegsleute, für Reiter? lärmet an unsern Grenzen, tretet alle Feldraine ab, zerbrechet die Zäune! Kann man denn solchen ihren Willen lassen?“ Dann thun sie, als wollten sie jene pfänden. Die aber antworten begütigend: „Was denn nun, Nachbar („Dorfbruder“)? ich sehe, was ihr für einen Schaden habt. Kaltes Wetter ist's; stark weht der Westwind; daher habt ihr die Pforte verrammelt, damit der Wind nicht herankommt. Der kalte Wind hat euch Mut gemacht. Bitte laßt uns durch! führen dem tauteets ein Bräutchen, das kann nicht lange sich aufhalten ... ihr frieren die Füße. Der Wind heftig heulend schüttelt ihr Krönchen. Lasset sie durch! sie wird euch ein Geschenk geben, euch die Kehle spülen“ ꝛc. Nach einem guten Trunk öffnen jene dann bald die Pforte.

Allgemeiner hat sich die Sitte erhalten, daß dem Bräutigamsgefolge am Brauthause von der Gegenpartei die mannigfachsten Hindernisse in den Weg gestellt werden, so z. B. auch im Preekulnschen (Stangen wurden über den Weg gezogen). Die Reiter suchten dieselben teils durch Hinübersetzen zu nehmen, teils durch Niederreißen zu beseitigen. Bisweilen wurde sogar ein Feuer mitten auf dem Wege angezündet, so in Alschwangen[2]); dazu sang die Brautpartei:

Discham wedejam
Pinkulainsch kumelinsch;
Wārtos kūrām uguntinu,
Lai noswila pinkulischi.

---

[1]) Dünsberg a. a. O. S. 89.
[2]) Austrums. 1891. Skahbajs. 1187 Anm.

Der ſtattliche Vormann
Hat zottiges Rößchen;
An der Pforte brannten wir Feuer an,
Um die Zotten abzuſengen.

Aber mit ſeinem zottigen Rößchen ſetzt der Verſpottete ſchnell über alle Hinderniſſe hinweg, worauf ſeine Partei ſingt:

Te nu bija, te nu bija
Wiſa gada taiſijums:
Mani bēri kumeliņ'
Drumpatſchâs ſabradaja.

Ha, das war nun, ha, das war nun
Ganzen Jahres mühvoll Werk:
Meine kleinen braunen Rößchen
Traten's klein zu Trümmerſtückchen.

Höchſt lebendig und charakteriſtiſch iſt auch die Schilderung des Scheinkampfes an der Hofespforte nach der vorzüglichen Darſtellung von Dünsberg[1]), die ich mich nicht enthalten kann auch lettiſch abzudrucken, weil manches Originelle in der Überſetzung gar nicht wiedergegeben werden kann. Es handelt ſich hier um die Rückkehr von der Kirche in das Haus der Braut. Eine Partei befindet ſich bereits im Hofe, die andere reitet heran, darunter Männer und Weiber: „Nachdem[2]) ſie an die Pforte

---

[1]) E. Dünsberg a. a. O. S. 91 f.

[2]) Dünsberg a. a. O. S. 90: „Pee wārteem peekſrējuſchi wiņi grib tūdaļ zauri tikt, bet newar, jo wārti zeeti noſtiprināti un pāris wiru ſtāw preekſchâ un nelaiſch, preti turēdamees rōkām un kājām. Puiſchi tramda un dīda ſirgus un ūkſcho un kleedſ un mājineeki no ſētswidus ūkſcho pretim. Seewas un meitas dſeed ari tapat no abejām puſēm; un tā tad ir jukſts un triminſch beſ gala.“ „Ja kādam kāſineekam gadās plinte, tad wiņſch to ari paſtārpam iſſchauj ... kas wiſi kōpâ taiſa tādu neſchēlign trōkſni, ka leelāku un drumigāku wairs newar wēlētees. Kas pirmo reiſ to redſ un dſird, tam uſeet bailes, kas te wiſs nu būs un iſjuks.“ „Uſ to nu trōkſnis un zīniņſch paleek arwəen leelaks. Pa tam ziti kāſineeki (puiſchi), kam dūſchigi ſirgi,

herangeritten, wollen sie gleich hindurchgelangen, aber können nicht, denn die Pforte ist fest verrammelt, und ein Paar Männer stehen davor und lassen jene nicht ein, indem sie mit Händen und Füßen sich dagegenstemmen. Die Burschen lassen ihre Pferde wild tanzen und jagen, sie heulen und schreien, und die Hausleute heulen vom Hofplatze aus entgegen. Ebenso singen die Frauen und Mädchen von beiden Seiten, und so giebt's denn Verwirrung und Lärm ohne Ende" ...

„Hat einer der Hochzeitsleute eine Flinte, dann schießt er sie auch dazwischen los ... das alles zusammen macht einen so schrecklichen Lärm, daß man sich denselben größer und fürchterlicher nicht wünschen kann. Wer das zum ersten Mal sieht und hört, den kommt Furcht an, was das alles noch werden und wie sich das entwirren wird!" (Während einige Hauptpersonen durch die Pforte eingelassen werden, suchen andere nachzudringen). „Dadurch wird nun der Lärm und „Kampf" immer größer" ... (Indessen setzen sich die Hauptpersonen an den Eßtisch). „Inzwischen eilen

---

tos pārlezinajuſchi par fētswidu (pagalmu) uſ nama durwīm un grib ar wiſu waru eejāt namâ un iſtabâ. Bet te nu nūjeneeki (kāſīneeki, kas nebija līdſ baſnizâ) pee nama durwīm ar ſkujām, ſlotām un ziteem eerōtſcheem, ko katrs nokēris, turās preti, kleegdami un rōkām wizinadamees, un tá rauga bramaņus uſmāzejus no durwīm atgainīti noſt. Kamēr ſchee waroņi zināš pee nama durwīm, ziti kāſineeki wehl ārpuſ' wārteem dauſās un lauſchās un trōkſnējās. Daſchi wehl murās, bet newar ſirgus par fētu pārlezināt. Zits atkrīt ar wiſu ſirgu atpakaļ, ka gandrihſ ar wiſu jājēju nolauſch kaklu." „Nūjeneeku ſpēziņi pret ſcheem waroņu pulkeem wairs neko neſpēj. Kam drōſchi ſirgi, tee zits nūjneekeem par galwu pāri un iſtabâ eekſchâ un tur ar wiſu ſirgu grōſās weenup un ōtrup ká tranis. Daſchureiſ wefels pāris eejājis iſtabâ un tur ar ſirgeem grōſīdamees gandrīſ apgāſch wiſus galdus. Seewas ar bīſkeem, krukeem, lākturēem un ſkala dārkſleem tos gan gaiņa, gan auredamas, gan fiſdamas ſirgeem, gan bakſtidamas paſchus (ſīnams, tikai pa jōkeem), gan ſchkendedamas: „„Uja ojari! uja neganti, ko te nu mērkēs? ko bradēs peegān iſtab' ka lōp'! Ej Jal ar'! uja nelabe gar', ej jal ar'!"" Tá tās dſen un kruke, kamēr ſchos ērmus iſdabu āra no iſtabas."

andere Gäste (Burschen), welche mutige Pferde besitzen und dieselben über den Zaun haben setzen lassen, über den Hofplatz zur Hausthür und wollen mit aller Gewalt in das Haus und die Stube hineinreiten. Aber da stehen nun Männer mit Knüppeln („Hochzeitsleute, welche nicht mit in der Kirche gewesen") an der Hausthür mit Tannenzweigen, Besen und andern Waffen, was nur irgend ein jeder ergriffen hat, leisten Widerstand, schreiend, (ihre Waffen) mit den Händen schwenkend, und versuchen so die übermütigen Eindringlinge von der Thür fortzutreiben. Während diese mit Gewalt um die Hausthür kämpfen, lärmen die andern Hochzeitsleute noch außerhalb der Pforte und versuchen einzubrechen und toben. Manche mühen sich noch ab, können aber ihre Pferde nicht über den Zaun hinüber bringen. Mancher stürzt mit dem ganzen Pferde rückwärts, welches fast mitsammt seinem Reiter den Hals bricht." Endlich dringen auch diese von außen in den Hof ein und suchen gleichfalls in das Haus hineinzureiten. „Die geringen Kräfte der Knüppelmänner vermögen gegen diesen gewaltthätigen Haufen nichts mehr auszurichten. Manche, die mutige Pferde haben, setzen über die Köpfe der Knüppelmänner hinüber und hinein in die Stube; dort drehen sie sich umher, hierhin und dahin wie die Drohnen. Manchmal reitet ein ganzes Paar in's Zimmer hinein und werfen dort mit den Pferden sich umherdrehend fast alle Tische um. Weiber mit Schürstangen (zum Umrühren der Kohlen im Backofen), Ofenkrücken (um die Kohlen herauszuziehen), Pergelhaltern und Pergelscheiten wehren sie ab, indem sie schreien, auf die Pferde losschlagen, nach den Männern selbst stechen („natürlich nur zum Spaß") und sie beschmähen: „„Uhja, Ungetüme! (NB. uja, urja! „Ausruf, mit dem man den Wolf und jedes gewaltsame Andringen von sich abtreibt" (nach Ulmann); ojari könnte vielleicht ein davon gebildetes onomatopoetisches Wort sein), uhja, ihr Abscheulichen! was sucht ihr hier? Warum zertrampelt und beschmutzt ihr die Stube wie Vieh? Marsch hinaus! uhja, ihr bösen Geister, fahrt doch hinaus!"" So treiben und stoßen sie dieselben, bis sie diese Tollen aus dem Zimmer haben."

Eine höchst merkwürdige Sitte, die ich bisher, soviel ich mich erinnere, sonst nicht erwähnt gefunden habe[1]), ist die Plünderung des Hochzeitshauses zum Schluß der Hochzeit. Aus Brucken-Schönberg (Kurland)[2]) wird berichtet, daß die scheidenden Gäste (d. h., wie es scheint, die Angehörigen der Braut beim Aufbruch aus dem Hause des Bräutigams) im Hochzeitshause einige „Erinnerungszeichen" zurückließen: Sie zerbrachen irgend einen Tisch und warfen (iſjauza) in der Badstube den Ofen auseinander (welcher zum größten Teil aus zusammengehäuften Feldsteinen bestand). Daher sangen sie auch:

Man māmiņa peefazīja,
Trīs darbiņus padarīt:
Galdu, sōlu falaufīt,
Pirtij krāſni fadaufīt.

Mutter hat mir anbefohlen,
Daß drei Werke ich vollbringe:
Tisch und Bank (soll ich) zerbrechen,
Badstubofen auch zerschlagen."

Diese Sitte erklärt auch die damit zusammenhängenden und offenbar bei dieser Gelegenheit gesungenen Lieder aus meines Vaters Sammlung 599, 854, 1487, 2320.

1487. Es fakitu tautu galdu
Dewiņeem gabaleem;
Ja tautām galda ſchēl,
Man māfiņas wairak ſchēl.

---

[1]) Aus Alschwangen wird als dortige Sitte berichtet (Austrums 1891 S. 1327), daß während der Nachtzeit den Schlafenden allerlei Sachen, Stiefel und dergl. entwendet werden; dieselben werden am Morgen eingelöst. In dem eine katholische Enklave bildenden Alschwangen finden sich besonders viele Parallelen zu littauischen Sitten, so vergl. auch zu der genannten Juschkiewicz a. a. O. S. 240:

„Am Mittwoch Morgen müssen die Hochzeitsgäste, bevor man die Neuvermählten aufweckt, für sich sorgen und zu dem Zwecke stehlen sie von den Nachbarn Vieh . . . Später muß ein jeder, wenn er sein Vieh auskauft, ihnen Geld oder irgend ein Getränk geben. Cf. auch ebenda, S. 324 „das Hühnerdieben."

[2]) Pehrkons: Ka preekſch 40 gadeem Bruknas-Schenberges apgabalâ kāſas ſwineja. Jelgawas Latw. beedribas rakſtneezibas nodaļas rakſtu krājums. II. 1893. S. 51.

Ich zerſchlug den Tiſch der Fremden
(Daß er) in neun Stücke (brach);
Wenn's den Fremden darum leid iſt,
Mir iſt's mehr noch um die Schweſter.

In anderer Form findet ſich dieſe Sitte im Dondangenſchen Gebiete.[1]) Wenn dort alle bereit ſind, um mit dem jungen Paare in das Haus des Mannes überzuſiedeln, und ſie bereits zu Pferde geſtiegen ſind (je angeheiterter, deſto beſſer, denn das gereicht dem Hausvater zur Ehre), ſo ſtimmen die Burſchen vom Gefolge des Bräutigams folgendes Lied an:

Kad mēs nu no ſchīm mājiņām
To ſkaiſto rōſi aiſwedam,
Nu ko tad pee ſchīm durwtiņām
Un wārteem ſcheitan atſtājam
Tos ſkuiju puſchkus peemiņām?

Wenn wir nun von dieſem Höfchen
Führen fort die ſchöne Roſe,
Warum ſollen wir denn laſſen
Bei den Thüren, bei den Pforten
Tannenſchmuck noch zur Erinn'rung?

Wiſi līdſ tai, ko mēs aiſwedam!
Tadēļ, ko ween aiſdabujam,
Lai iſraujam un aiſnefam!
Trala, trala, ta tram, ta tram![2])

Alles der mit, die wir führen!
Daher, was wir nur erlangen,
Laßt's uns reißen, mit uns nehmen!
Trala, trala, ta tram, ta tram.

---

[1]) Dünsberg a. a. O. S. 110 f.

[2]) Das trochäiſche Versmaß und der Reim deuten darauf, daß dieſes Lied nicht zu den alten, ſondern zu den jüngeren gehört; aber trotzdem ſcheint der ganze Vorgang ein alter zu ſein.

Und nun stürzen sich die Burschе auf allen Schmuck, der sich nur irgend am Hause und im Hofe befindet, selbst in's Zimmer reiten sie hinein und vernichten alles, was ihnen an Festschmuck erreichbar ist. Dabei spielen sich abermals ähnliche Scenen ab, wie bereits oben geschildert, denn die Stockträger und Weiber suchen sie wiederum mit Hand und Mund, mit Worten und Thaten abzuwehren.

Auch dieses ist eine offenbare Plünderungsscene, ein Rest aus ferner Vorzeit. Die wilden Scenen bei der Heimkehr von der Kirche erinnern an den Einbruch in das Heim der Braut, die letztgeschilderte beim Aufbruch in's neue Heim, an die gewaltsame Entführung und schließlich diejenige im Hause des tautas dēls an die Rache, welche der Stamm der Braut am Entführer nahm. — Besonders wird auch noch in einem Volksliede — offenbar als noch weitere Abschwächung der obigen Plünderung — das Zerbrechen von Trinkkrügen erwähnt nebst Ersatzzahlung; hierin findet sich wohl der Uebergang zu dem späteren Scherbengeklirr am Polterabend.

2, c. Wechselgesänge. In origineller Weise zeigt sich diese Feindschaft in den Spott- und Neckliedern, mit welchen die beiden Parteien einander anfingen und oft recht heftig beschmähen; eine große Fülle von Liedern giebt es, die von der einen gegen die andere Partei im allgemeinen, deren Sitten und Art, ihre Kleidung und Benehmen, ihr Sprechen und Aussehen, ihre Rößchen und ihren sonstigen Besitz gesungen werden; viele sind speciell gegen die Braut oder den Bräutigam, deren Eltern und Geschwister und die sonstigen Hauptpersonen gerichtet. Eine reiche Fülle von Material für die Volkskunde liegt darin noch verborgen. Lebendig erinnert uns das an jenes bereits citierte Lied:

Urra! urra! pelēki wilki	Hurra, hurra, graue Wölfe
Aiſnefa māmiņas	Schleppten fort Mütterchens
Balto aitiņu.	Weißes Schäfchen.
Dſīfimees pakaļ!	Auf, jagen nach wir!

Ja neatnemſim,	Nehmen wir's ab nicht,
Tōs jele labi	Wenigſtens woll'n wir
Iſlamāſim.	Tüchtig ſie ſchmähen.

Daß dieſes Kämpfen mit Worten einem ernſten Anfang entſprungen, trat mir am deutlichſten entgegen bei dem aus Alſchwangen von Skahbais[1]) geſchilderten höchſt charakteriſtiſchen Abſchluß des Streites, wie ich ihn ſonſt nicht gefunden. „Pēz ēdeena gāja panākſneezes un dſeedatajas fētswidû meeru derēt" = „Nach dem Eſſen gingen die Mädchen von beiden Parteien in die Mitte des Hofes „Frieden zu ſchließen". Die Sängerinnen brachen (offenbar beim Hinausgehen aus dem Hauſe) die in die Wände eingetriebenen (wadſchi) Pflöcke zum Aufhängen der Kleider ab und ſangen „Mūk, mūk ſweſch-łaudis, iſtaba grūſt". „Flieht, flieht, fremde Leute, das Haus ſtürzt ein".

Auf dem Hofe ſtellten ſich die beiden feindlichen Gruppen der Sängerinnen mit ihren zugehörigen Burſchen, die hinter ihnen ſtanden, in zwei Parteien einander gegenüber auf. Beide Parteien ſangen gegen einander:

Schōrīt fārkana faulīte lēza,
Schodeen mums būs uſ karu eet.
Heute erhob ſich blutrot die Sonne,
Heute müſſen zum Kriege wir gehn.

* * *

Nekāpſchu pret kalnu neweenu ſoli,
Nelūgſchu ſweſchłaudis neweenu wārdu.
Gribēja ſweſchłaudis,
Lai faderu, lai faderu,
Keinen Schritt ſteig ich dem Berggang entgegen,
Bitten mit keinem Wort werd' ich die Fremden.
Zwar die Fremden wollten gerne,
Daß ich Frieden, Frieden ſchließe,

---

1) Auſtrums a. a. O. 1891. S. 1334.

Nederefchu, nederefchu,
Juhs eenaidu uſzēlufchi,
Juhs eenaidu uſzēlufchi
Juhs brālitis feewu nēma.

Frieden ſchließ ich ganz und gar nicht
Ihr habt ja den Streit begonnen,
Ihr habt ja den Streit begonnen,
Euer Bruder nahm ein Weib.

* * *

Saderam mūſ' māſiņas,
Mūſ' ſemīte faderēta;
Kreewi, Leifchi fawas bruņas
Lemefchos iſkalufchi.

Wir verſöhnen unſre Schweſtern,
Unſer Land hat nun den Frieden:
Ruſſen und Littauer[1]) haben
Ihre Wehr zum Pflug geſchmiedet.

Während deſſen drängen die Burſchen von beiden Seiten die ſich dagegen ſtemmenden Mädchen der Mitte zu, bis beide feindlichen Parteien Frieden ſchließen und ſich abküſſen.

In's Zimmer hineingehend ſingen ſie:

Mēs fawu māſiņu wairs negānīſim,
Schel mums wakarēj' gānījum'.

Nicht mehr wollen die Schweſter wir ſchmähen
Und das geſtrige Schmähn thut uns leid.

---

[1]) Vergl. dazu eine Sitte aus Kleinrußland, welche Kuliſcher a. a. O. S. 207 anführt. Da findet vor Abfahrt der Braut ein Scheinkampf ſtatt. Die Partei des Bräutigams ſingt vor dem Brauthauſe: „Wir ſchießen Pfeile, zerſtören die ſteinerne Wand — die Feſtung und holen uns Mariechen." Die Partei der Braut ſingt: „Ueberfalle uns nicht, Littauer! Wir werden dich ſchlagen, wir werden dich tüchtig ſchlagen und kämpfen, und Mariechen nicht herausgeben" (aus Müllers Chreſtomathie. S. 18.)

2, d. Das Peitschen des jungen Ehemannes. Aus Brucken-Schönberg[1]) wird berichtet, daß — während der jungen Frau in der Kleete die Haube aufgesetzt wurde, die „Brüder" derselben, d. h. ihre Angehörigen, bei der Kleetenthür mit Peitschen auf das Herauskommen des jungen Ehemannes warteten, während die Sängerinnen (von seinem Gefolge) warnend sangen:

Sārgees, manu bāleliņu,	Hüte dich nur, lieber Bruder,
No tauteefchu pātagām;	Vor den Peitschen dieser Fremden;
Labak tewi blufas ēda,	Besser, daß dich Flöhe beißen,
Ne tauteefchu pātagas.	Als die Peitschen dieser Fremden.

Manchmal gelang es ihm als Mädchen verkleidet unter den übrigen aus der Kleete zu entkommen.

Bei andern Völkern finden sich auch hierfür manche Analogieen.

2, e. Das Verhältnis der Schwiegereltern zum Eidam. Lubbock[2]) berichtet von der sonderbaren Sitte, daß bei vielen Völkern zwischen den Schwiegereltern und dem Eidam resp. der Schwiegertochter kein Verkehr stattfinden darf; sie dürfen sich nicht besuchen, nicht mit einander sprechen, nicht den Namen des andern im Gespräch erwähnen, sich nicht in's Gesicht sehen, müssen auf alle Weise einander ausweichen, kurz in keiner Weise in Beziehung zu einander treten, ohne daß irgendwie von einem besonderen Grunde zu Feindschaft die Rede wäre. Und zwar dauert dieses Verhältnis, bis die junge Frau ein Kind gehabt hat. Nach Kulischer[2]) besteht in Darfur das gleiche Verhältnis auch zwischen den beiderseitigen Eltern. Lubbock sucht diese sonderbare Sitte auch auf die Raubehe zurückzuführen, welche ein solches feindseliges Verhalten wohl erklärlich macht. Besonders scheint mir hierfür noch das von Kulischer angeführte Beispiel zu sprechen, daß in

---

[1]) Jelgawas Latw. beedribas II. rakſtu kr. S. 47. Pehrkon ſ. d.

[2]) Lubbock a. a. O. S. 9—12 u. S. 99. Cf. dazu Kulischer a. a. O. S. 200—201.

Central-Africa der junge Ehemann nach obigem nicht nur vor den Schwiegereltern, wenn er ihnen doch einmal zufällig begegnet, daß Gesicht bedecken muß, sondern ebenso auch vor den übrigen Verwandten und Stammesangehörigen des Mädchens; in Bezug auf die Verwandten des letzteren wird das Gleiche auch von manchen Indianerstämmen berichtet (nach Kulischer).

Etwas dem Aehnliches findet sich auch bei den Letten. Pastor Auning berichtet aus Seßwegen in Livland, daß während der ganzen Hochzeitstage Vater und Mutter der jungen Frau nie in's Haus des Schwiegersohnes sich begeben. Vielleicht ist auch in demselben Sinne, nämlich daß die Mutter nicht mit in's Haus des Bräutigams geht, folgendes Lied aus Goldingen zu deuten:

64. Mīlī mani māte tur,
Wēl jo miłi bālelini:
Līdſ wārteem māte weda,
Līdſ tāutāmi bālelini.

Lieb wohl hält mich meine Mutter,
Doch noch lieber meine Brüder:
Bis zur Pforte führt' die Mutter,
Zu den Fremden mich die Brüder.

An andern Orten gehen die Eltern an den Sonntagen, an welchen das Aufgebot vollzogen wird, nicht zur Kirche.

Endlich gehört vielleicht (?) auch folgendes Lied hierher:

264. Es paſinu to puifiti,
Kas nems feewu fchoruden;
Uſ azīm zepur mauz,
Paſemīgi raudſījās.

Wohl erkenne ich den Burſchen,
Der im Herbſt ein Weib will nehmen;
Zieht die Mütze übers Auge,
Ganz demütig ſieht er aus.

Ausdrücklich wird von manchen Völkern erwähnt, daß der Eidam vor den Schwiegereltern sein „Gesicht bedecken" muß und ferner aus Darfur, daß dieses Verhältnis bis zur Hochzeit dauert.

Wenn ich auch weit davon entfernt bin, die gen. Beispiele aus dem lettischen Volke als sichere Kennzeichen gelten zu lassen, weil sie eben bisher vereinzelt dastehen, so glaubte ich doch dieses erwähnen zu müssen, weil vielleicht im Anschluß hieran sich noch mehr Material findet.

3. Hochzeitssitten in unmittelbarer Beziehung zur Braut.

Wieder eine andere Gruppe von Hochzeitsgebräuchen aus jener alten Zeit tritt uns entgegen im Zusammenhange mit der Person der Braut. Hier ist es zunächst

3, a. Das Verstecken der Braut. Ganz allgemein ist das Verstecken derselben, wenn die Werber in's Gehöft reiten, aus ca. 20 Gegenden Kurlands ist es mir bekannt, nur an wenigen Orten weiß man nichts davon. Oft findet auch ein Verstecken derselben statt, nachdem das Paar aus der Kirche zurückgekehrt ist. Beispiele führe ich hierzu keine an, da diese Sitte allgemeiner ist. Der Zusammenhang mit der Raubehe liegt auf der Hand; darauf weist z. B. auch das Lied:

555. Kam brālīti audsināji
Salu beersi fētmalî?
Eerbītēm eetezēt,
Wanagam lidinât.

„Warum zogst du auf, mein Bruder,
Nah beim Hof ein Birkenwäldchen?"
„„Daß die Rebhühnchen sich retten,
Wenn der Habicht fliegt (nach Beute).""

3, b. Das Weinen der Braut. Als Ergänzung zu dem von Kulischer[1]) und L. v. Schröder[2]) hierüber Gesagten weise ich nur darauf hin, daß — wie bei den Indern, Juden, Römern, Germanen, Russen, Finnen, Esten u. s. w. — ebenso auch bei den Hochzeiten der Preußen, Littauer und Letten das Weinen der Braut eine große Rolle spielte. Hartknoch[3]) erwähnt dieselbe Sitte bei den alten Preußen: Dort versammelten sich alle Anverwandten zum Gastmahl im Hause der Braut. „Wenn sie zusammenkamen, bat sie dieselben nach der Mahlzeit, sie möchten sich gefallen lassen, mit ihr die Jungfrauschaft zu beweinen . . . Darauf stimmte sie ein Klagelied mit großer Wehemut an." Das darauf folgende Lied findet sich in ganz paralleler Form auch im Lettischen, ähnlich auch im Littauischen, gehört aber nicht hierher.

In Bezug auf die Littauer berichtet A. Jusckiewicz:[4]) „Der Abschied der Braut von der Familie und den befreundeten Mädchen ist für die Braut und die Familie der schmerzlichste Augenblick." Unter dem Laken hervorkommend bittet sie — von allen Abschied nehmend — zum letzten Mal mit ihnen zu Tisch essen zu dürfen. Aus dem längeren dabei von den Mädchen gesungenen Liede hebe ich in diesem Zusammenhange nur folgende Verse hervor:

„Sind es Goldstückchen,
Sind es Silberperlen,
Die zur Erde hinrollen?
Weder Goldstücklein,
Weder Silberperlen
Fallen rollend zur Erde;

---

[1]) Cf. Kulischer a. a. O. S. 208.

[2]) L. v. Schröder a. a. O. S. 86—88.

[3]) Hartknoch a. a. O. S. 179.

[4]) A. Jusckiewicz: Hochzeitsgebr. der Wielonischen Littauer. S. 209.

Bittere Thränen
Unſ'rer Herzensſchweſter
Fallen rollend zur Erde."

In Littauen findet das Weinen auch vor der Fahrt zur Trauung ſtatt.[1])

So iſt auch bei den Letten das Weinen der Braut ein unentbehrliches Stück der Hochzeitsfeier. Mehrfach werden die „karſtas afaras" = „die heißen Thränen" erwähnt, welche die Braut weint oder z. B.

Afaru upite pee klētes durwīm:
Māſiņa raudaja par wainadſiņu.

Thränenbächlein fließt an dem Kletenthürlein;
Schweſterchen weinet über ihr Kränzlein.

Weinte ſie nicht, ſo wurde es vermißt und ihr Benehmen getadelt:[2])

Uja taut' meit', tawu zeetu ſirdi:
Neweena afara par wainadſiņu!

Uhja Mädchen, wie hart dein Herz iſt!
(Weinſt) keine Thräne über dein Kränzlein.

Um ſolchem Vorwurfe zu entgehen, fingirte manches Mädchen auch nur das Weinen, um der Sitte zu genügen cf. № 1626.

War das denn mein richtiges Weinen,
Selbſt nur hab' ich ſo geſchluchzt.

Woher ſtammt nun dieſe Sitte? Man könnte nach manchem Liede annehmen, daß die Braut weint wegen des Abſchieds vom Elternhauſe oder von der Jugendzeit. Beides wirkt — wie verſchiedene Lieder beweiſen — mit; aber der Abſchied von beidem erſcheint beſonders deshalb bitter, weil zu gleicher Zeit auch noch die Zukunft ſchwer und unerfreulich erſcheint. Sie klagt:[3])

---

[1]) Juſckiewicz a. a. O. S. 231 ff.
[2]) Auſtrums. 1891. S. 1330.
[3]) Rig. VI. rakſtu kr. S. 100.

Meitas mūſchinſch, ſaldais mūſchinſch
Tek par rōſchu ſeedineem;
Seewas mūſchinſch rūktajs mūſchinſch
Apakſch wīra papēſcheem.

Mädchenjahre, ſüße Jahre,
Eilen hin auf Roſenblüten;
Frauenjahre, bittre Jahre,
Unter Mannes Stiefelabſatz.

Gerade in dieſem Zuſammenhange wird oft in den dabei geſungenen Liedern auf das ſchwere Los der Frau hingewieſen; ſie kommt nun in die Sklaverei des Mannes, unter ſeine Stiefelabſätze. Und in dieſem Sinne iſt auch das Weinen der Frau als ein Reſt aus uralter Zeit anzuſehen. Die guten Tage bei den Verwandten waren nun vorüber; einem Fremden mußte ſie fortan gehorchen. Gewiſſermaßen als Einführung in dieſe neuen Verhältniſſe diente dann auch die Ohrfeige, welche die junge Frau gleich nach dem Aufſetzen der Haube bekam. In Erwahlen wurde dazu geſungen:

Ufliku miziti, Ich ſetzte (ihr) die Frauenmütze auf,
Uſzirtu plikiti, Ich gab ihr den Schlag auf die Wange,
Paklauſi wīram! Gehorche dem Manne!

Oder aus Alſchwangen:

Seen' autu ſējeja,
Zērt' labu pliki,
Lai baltu maſgaja
Walkadama.

Binderin, binde das Kopftuch (der Frau),
Gieb einen guten Schlag,
Damit ſie es weiß wäſcht,
So lange ſie es trägt.

Den Unterſchied der Stellung von Mädchen und Frau, reſp. das verſchiedene Verhalten des ledigen Burſchen und des Mannes

zu jener drücken auch recht deutlich folgende Verse aus einer ungedruckten Singe aus:

Ak es jau ſen ſin'	Über die Burſchen
Scho puiſchu gaudu:	Weiß längſt ich zu klagen:
Kad wiņi puiſchi,	Wenn ſie noch ledig,
Tad wiņi miło;	Dann ſind ſie liebreich;
Kad wiņi wiri,	Sind ſie erſt Männer,
Kā ſuņi reij,	Bell'n ſie wie Hunde
Wai waiņa, ne waiņa	Ob Schuld, ob keine Schuld,
Pātagu rād'(a).	Zeigen die Peitſche.

3, c. Der Ring. Dieſer ſpielt in den lettiſchen Liedern eine große Rolle; auch finden ſich die in denſelben erwähnten greeſti gredſeņiņi = „gewundenen Ringe" nicht ſelten in den Gräbern. Der Ring gehört inſofern hierher, weil er früher nur von der Frau getragen wurde, ſo noch jetzt in England; dadurch wird ſeine ſymboliſche Bedeutung als Glied der Sklavenkette noch deutlicher. In Schweden wird bei der Verlobungsfeier oft ein Faden oder ein Band um den Arm geſchlungen. Weinhold[1]) erwähnt einen Spieltanz in Schweden:

„Komm, komm, Maria lieb und, reich mir deine Hand!
Hier haſt du das Ringelein und um den Arm das Band."

Noch klarer weiſt auf den Urſprung die germaniſche Sitte. Kuliſcher[2]) ſagt: Bei den Germanen „umfing nach Vollziehung der Familienopfer der Bräutigam den Finger ſeiner Verlobten mit dem Ringe, welcher aus einem von ſeinem Grundſtücke gebrochenen Zweige geflochten war." Vergegenwärtigen wir uns, welche Form ein ſolcher Ring aus einem Weiden-Zweige gehabt haben muß, indem man ein Zweiglein zuſammenbog und dann die beiden Enden weiter um den entſtandenen Ring wickelte, bis ſie nicht mehr auseinanderſchnellen konnten, ſo haben wir die

---

[1]) Weinhold: deutſche Frauen im Mittelalter. S. 226 f.
[2]) Kuliſcher a. a. O. S. 208.

Form von den aus 2 Drähten zusammengewundenen Bronceringen, wie sie auch in den Gräbern gefunden werden. Es wäre vielleicht denkbar, daß dieselben wie auch die Spiralringe als dauerhaftere Nachbildung jener vergänglichen Ringe aus Zweigen entstanden und somit ursprünglich Eheringe gewesen sind.

Als Zeichen der Verlobung wird auch in den lett. V. L. oft der Ring erwähnt z. B.

1720. Sak' teefcham, tautu meitiņ,
Būf' tu mana, woi nebuhf'?
Ja teefcham būfi mana,
Walkā manu gredſeniņ';
Ja teefcham nebūf' mana,
Atdōd' manu gredſeniņ'!

Sag' es deutlich, Mägdelein,
Wirſt du die meine, oder nicht?
Wenn du ſicher wirſt die meine,
Trage dann mein Ringelein;
Wirſt du ſicher nicht die meine,
Dann gieb meinen Ring zurück.

Es iſt zu beachten, daß hier nur von einem Ringe die Rede iſt, von dem, welchen das Mädchen vom Bräutigam erhält. Ebenſo iſt auch nur von dem einen Ringe die Rede bei Aufhebung der Verlobung im folgenden Liede:

472. Saderej', faderej'
Ar tauteefch' tēwa dēlu;
Atdōdam' falauſāj'
Saderamu gredſeniņu.

Ich verlobte, ich entlobte
Mich mit fremdem Vatersſohne;
Ich zerbrach den zurückzugebenden
Verlobungsring.

Wenn andererſeits auch 2 Ringe erwähnt werden, ſo iſt wohl anzunehmen, daß die betreffenden Lieder neueren Urſprungs ſind.

Ferner erwähnt Weinhold[1]) ein altes Lied aus d. X. Jahrhundert, in welchem die Beziehung des Ringes auf die alte Raubzeit, in welcher der Mann das Recht über Leben und Tod seiner Frau hatte, deutlich hervortritt. Ruodlieb übergiebt seinem Neffen den Vermählungsring am Hefte seines Schwertes. Indem er ihr denselben an den Finger steckt, sagt er: „Wie der Ring den Finger fest umschließt, so gelobe ich, dich in fester Treue zu umschließen. Auch du mußt sie mir halten, oder der Tod trifft dich". Sollte das im folgenden lett. V.-L. erwähnte Schwert nicht einen ähnlichen Sinn haben?

610. Līgſt, māfiņa par galdiņu,
Par tērauda ſōbeniņu,
Lai nefaka zitâ deenâ:
Kāſu wārtōs faderēja.

Schweſterchen, verlobe dich am Tiſche
Über dem Schwerte von Stahl,
Daß man nicht in der Zukunft ſage:
Sie hat ſich an der Pforte des Hochzeitshauſes verlobt.

Der Sinn ſcheint doch zu ſein: Die Verlobung ſoll nicht eine bei flüchtiger Begegnung an der Landſtraße, ſondern eine im Heiligtum des Hauſes geſchloſſene und darum unverbrüchlich zu haltende ſein.

In Verbindung mit dem Schwerte kommt ſonſt bei den lett. Hochzeitsfeierlichkeiten der Kranz vor, welcher auf das in die Wand geſtoßene Schwert gehängt wird. cf. 788 u. etwas kürzer 868.

Ko tautām ļauna dara	Was hat wohl den Fremden Böſes
Mans wiſuļu wainaziņſch?	Angethan mein Flitterkränzlein?
Wiſu nakti kiriņaja	Während einer ganzen Nacht
Uſ tērauda ſōbeniņu.	Quälten ſie es auf dem Stahlſchwert.

Doch mag hier wohl eine andere Bedeutung zu Grunde liegen.

---

1) Weinhold a. a. O. S. 226.

3, d. Das Verhüllen der Braut mit einer Decke, einem Tuche, einem weißen Laken war ebenfalls eine allgemeine Sitte. So heißt es bei den Esten:[1] „Wenn der Brautzug in das neue Heim (im Oberpahlenschen) beginnt, wird die Braut wiederum mit einer Decke ganz verhüllt, damit sie den Weg der Rückkehr nicht kennen lerne". Wörtlich ebenso wird uns von den Uskoken (Krain) berichtet: „Es war Sitte, daß der Brautführer zu Pferde vor dem Hause der Braut erschien; er hob das Mädchen in den Sattel, verhüllte ihr den Kopf mit einem Tuche, damit sie den Rückweg zum elterlichen Hause nicht fände, und sprengte zur Kirche, wo der Bräutigam wartete".

Es scheint auch allgemeine lettische Sitte gewesen zu sein, daß der Braut bei dem Ritt in die Kirche und in das neue Heim der Kopf mit einem Tuch bedeckt wurde. Aus Alschwangen wird berichtet: „Nach der Heimkehr von der Kirche habe die Mutter des Mannes das aufgedeckte Laken der Braut vom Kopf genommen. Mit demselben bedeckte sich die Braut, wenn sie zur Kirche und von dort nach Hause ritt". Der Gebrauch stamme aus alter Zeit, und es geschehe, damit sie nicht zurückfliehen könne.

3, e. Das Entfliehen der Braut aus dem Hause des jungen Ehemannes. Diese Sitte spricht deutlich für die Raubehe. Ausdrücklich erwähnt finde ich diese Sitte z. B. in Preekuln und ferner in Brucken-Schönberg[2]). In einem unbewachten Augenblick entschlüpft die junge Frau mit ihren Gefährtinnen und sucht in schnellem Lauf das Elternhaus zu erreichen. Gelang ihr das, so war es für den Mann eine große Schande, und nur mit Mühe und mancherlei Geschenken konnte er sie wiedererlangen. Am letztgenannten Orte durfte sie nur auf dem Wege laufen, in Dubena und Salisburg offenbar auch ohne Weg und Steg:

---

[1]) L. v. Schröder a. a. O. S. 74.

[2]) Jelg. II. rakstu kr. S. 50.

1557. Peezi gāja, feſchi gāja,
Manu pēdu raudſitees;
Bet es biju tā gājuſi,
Ka pēdiņu nepaſina.

Fünfe gingen, ſechſe gingen,
Meine Spuren auszuſpähen;
Aber ich war ſo gegangen,
Das die Spur man nicht erkannte.

1636. Kājas manas labas kājas,
Makſāj' tautu kumeliņ;
Kamēr tautas ſirgu jūdſu,
Es par ſilu bāliņos.

Meine Füße — gute Füße,
Gleich an Wert des Freiers Rößchen;
Bis ſie ſpannten, durch die Haide
War ich ſchon bei meinen Brüdern.

Auch hierzu finden ſich bei andern Völkern manche Parallelen, cf. Lubbock, Kuliſcher, Weinhold, L. v. Schröder.

3, f. Der Widerſtand der Braut beim Abnehmen des Kranzes und beim Gang zum Ehebett. Beim Abnehmen des Kranzes ſingen die Mädchen in Dondangen:[1])

Turees māſiņ līdſ melnu ſem'!
Nedōd tautām wainadſiņ'!
Nedōd tautām wainadſiņu,
Sawu jaunu meitas mūſchu.

Halt' dich, Schweſterchen, bis zur ſchwarzen Erde!
Gieb den Fremden nicht dein Kränzlein!
Gieb den Freiern nicht dein Kränzlein,
Nicht dein junges Mädchenleben!

---

[1]) Rig. VI. rakſtu kr. S. 101.

Aus Brucken-Schönberg[1]) wird das Folgende berichtet: „Nach Mitternacht eilte der junge Ehemann als erster in die Klete (NB. in der Klete wird stets das Ehebett aufgestellt) und wartete auf die junge Ehefrau. Aber sie kam nicht gutwillig. Um sie in die Klete zu bringen, wandte der „Brautführer" folgende List an. Beim Tanze umfaßte er sie und bemühte sich in die Kleete zu gelangen. Wohl sträubte sie sich, stämmte sich mit Füßen und Händen in den Thüren fest, aber es half nichts. Die übrigen Gäste hörten auf zu tanzen und halfen dem Alten."

Auch hierfür könnten manche Parallelen namhaft gemacht werden.

3, g. Wiederholung der Haubung im Hause des Bräutigams. Als letztes führe ich noch die Sitte aus Dondangen[2]) an, daß, nachdem im Brauthause bereits die Haubung u. s. w. vollzogen worden, dennoch vor dem Wegreiten in's neue Heim der jungen Frau abermals der Mädchenkranz aufgesetzt wird, worauf denn alles im Hause des Bräutigams abgekürzt wiederholt wird.

Auch dieses enthält einen deutlichen Hinweis auf die ursprüngliche Raubehe. Damals konnte nur von einer Art von Hochzeit im Hause des Entführers die Rede sein, und so ist's lange Zeit geblieben, so daß die dadurch eingebürgerte Sitte nicht mehr verdrängt werden konnte. Wenn nun später auch die Eltern der Braut eine Hochzeit ausrichteten, so blieb nichts anderes übrig als die Hochzeit doppelt zu feiern.

Jedenfalls sehen wir aus allem in diesem Capitel Gesagten, daß auch im lettischen Volke die Raubehe stattgefunden und lange Zeit hindurch geherrscht hat, so daß die späteren Hochzeitssitten wesentlich durch dieselbe beeinflußt sind.

---

[1]) Jelg. II. rakstu kr. S. 49.

[2]) Rigas VI. rakstu kr. S. 109 u. 112.

Ich schließe diesen Abschnitt mit einem prächtigen, humorvollen Märchen, welches ich Pastor Auning in Seßwegen verdanke: Damals, als man um die Mädchen nicht so, wie heute freite, sondern sie mit Gewalt entführte, haben einmal an einem Herbstabend Mädchen in der Rije gesponnen, und eine war auf dem Bänkchen eingeschlafen. Schweine haben aber auch in der Rije gehaust und eins, durch ein Geräusch erschreckt, ist unter das Bänkchen gelaufen. Das Mädchen aus dem Schlafe fahrend, hat hinstürzend ausgerufen: „Lebet wohl, Vater, Mutter, wenn wir leben, werden wir uns wiedersehen." Im Halbschlaf hat sie gemeint, daß Freier sie wegschleppen[1]).

II. Die Kaufehe.

Auf die Raubehe folgte die Kaufehe. Zum Verständnis für den Uebergang von der einen Sitte zur andern scheint mir der bereits oben angeführte Abschnitt aus dem I. Buch des Herodot ganz geeignet.

Nachdem er erwähnt hat, daß erst die Jo von den Phöniziern, dann die Europa und die Medea von den Hellenen geraubt sei, sagt er: Darauf schickte der König der Kolcher einen Herold nach Hellas, forderte seine Tochter zurück und überdies noch Genugthuung wegen des Raubes. Doch die Hellenen verweigerten die Genugthuung, weil auch sie seinerzeit keine empfangen hätten. Darauf folgte wieder der Raub der Helena mit denselben vergeblichen Verhandlungen, worauf es dann zum Kriege mit Troja gekommen sei.

---

[1]) Der lettische Text lautet: „Tanî laikâ, kad meitas naw wis prezejuſchi ká tagad, bet nēmuſchi ar waru, reiſu rudens wakarâ meitas wērpuſchas rijâ un weena bijuſe eeſnaudufi uſ benkiſcha. Bet zūkas tur ar dſiwojuſchas pa riju, un weena ſabijuſees no kāda burkſcha, paſkrējuſi apakſch ta benkiſcha. Meita no meega iſtrauzeta gāſdamees wēl iſſaukuſees: Ar Deewu, tēws, māte, ja dſiwos, tad redſeſimees." Dōmājuſi pa meegam, ka prezineeki rauj."

Wenn dieses auch nur Sagen und keine Geschichte sind, so spiegelt sich doch auch in den Sagen der Völker ein Stück wirklicher Geschichte ab. Für unsere Frage sind die von Herodot angeführten Sagen für jene alten Zeiten in zweifacher Hinsicht charakteristisch.

1) Hat der häufig zwischen den Völkern stattfindende Weiberraub endlose, stets sich erneuernde Anlässe zu Streitigkeiten und Kriegen geboten, und

2) hielt man es für möglich, einem Kriege aus dem Wege zu gehen, wenn für die geraubte Braut eine Genugthuung natürlich in Geld oder anderem Wertbesitz geleistet wurde.

Halten wir diese beiden Sätze fest und verallgemeinern wir sie auf alle Stämme und Völker, so gewinnen wir damit überall den Uebergang, die Brücke von der Raubehe zur Kaufehe.

Die Verhältnisse, die sich durch den Frauenraub ergaben, müssen unerträgliche gewesen sein; die Frau selbst war rechtlos, einem gehetzten Wilde gleich und wurde andererseits überall der Anlaß zu nie endenden Kriegen, sei es Raub- — sei es Rachekriegen. Es konnte, so lange die Raubehe in ihrer ganzen Roheit herrschte, überhaupt nie zum Frieden kommen. Der Kriegszustand war ein permanenter.

Noch heutzutage herrscht ja die Raubehe an vielen Orten der Erde, und da können wir noch heute sehen, welche Zustände dadurch entstehen.

Die meisten Negervölker, wie auch die Australier kamen aus diesen traurigen Zuständen von selbst bis heute nicht heraus; der intelligentere Weiße aber mit seinem höheren Culturstreben hatte nicht blos gleich jenem das Bedürfnis nach Frieden; er fand auch Mittel und Wege, zu ihm zu gelangen.

Ich erwähnte schon, daß sich in manchen Völkern durch die lange Dauer der Raubehe die feste Norm gebildet hatte, daß jeder ledige Mann sich das Weib nicht aus dem eigenen Stamme nehmen, sondern aus einem fremden rauben mußte. Man war

also auf die anderen Stämme angewiesen[1]). Frauen brauchte man auch schon deshalb, weil sie sich in ihrer Sklavenstellung als tüchtige, leistungsfähige Arbeiterinnen erwiesen hatten, die den Männern die schwersten und unangenehmsten Arbeiten abnahmen. Die Frau wurde zum wertvollsten Besitzthum; aber gerade dieses Besitztum wurde durch die ewigen Kriege gefährdet; die Erlangung wurde schwierig, weil sich die Zahl der Weiber in den steten Kriegen und auch durch die schwere Sklavenarbeit verminderte.

Dazu kam, daß man sich daran gewöhnt hatte, das Weib als Persönlichkeit gering zu schätzen. Cf. auch die Ansicht der Perser, bei Herodot, es lohne sich garnicht, sich um die entführten Frauen zu bemühen.

Wie noch in unserer Zeit einmal ein Lette, der sich kurz vor Georgi um eine Stelle bewarb, zu der eigentlich ein verheirateter Mann gewünscht wurde, sagte: „To leetu war dabūt," (= „Die Sache kann man bekommen") so war in jenen Zeiten das Weib noch viel mehr zu einer leeta, einer „Sache" geworden, die nur einen geringen Wert hatte.

So war der Boden dafür vorbereitet, daß man es nicht mehr für wert hielt, um ein Weib, wie um seinesgleichen Krieg zu führen. Wußte man, von welcher Seite der Raub ausgeführt war, so forderte und empfing man nach stattgehabtem Raube, wenn auch nicht immer, so doch oft, besonders, wenn man seiner Forderung durch energische Drohungen Nachdruck geben konnte, eine gewisse Genugthuung, einen anderweitigen Ersatz für die dem eigenen Hause verloren gegangene Arbeitskraft. Besonders konnte auf ein solches Arrangement gehofft werden, wenn die beiden in Frage kommenden Familien zwar — wie selbstverständlich — verschiedenen Stämmen angehörten, aber doch solchen, die nicht gerade in Kriegsfeindschaft mit einander lebten. Da

---

[1]) Kulischer a. a. O. S. 218.

schien es den besonnenern Stammältesten gewiß besser, den Frieden auf dem Wege der Entschädigung zu bewahren. War doch auch sonst wahrscheinlich wohl schon früher innerhalb des Stammes die Sitte des Wehrgeldes in Kraft, um dadurch die Blutrache zu hindern und den eigenen Stamm nicht durch Zwietracht zu schwächen. Da konnte dann leicht auch mit andern Stämmen eine ähnliche Zahlung zur Vermeidung von Blutvergießen vereinbart werden.

Der nächste Schritt machte sich nun leicht, daß man nämlich in weiser Vorsicht, um sich hernach Unannehmlichkeiten zu ersparen, sich heimlich vorher vergewisserte, ob die betreffenden Eltern des zu raubenden Mädchens mit einer gewissen Natural-Entschädigung einverstanden sein würden. So geschieht es z. B. noch bei den Kalmücken; nach erfolgter Vereinbarung vollzieht sich der in optima forma ausgeführte Raub. Aehnliches findet mutatis mutandis bei sehr vielen Völkern noch heute statt und bildete einst den Uebergang zum einfachen Kauf bei allen Völkern, die jetzt auf höherer Kulturstufe stehen.

Ferner kommt dazu, daß nach erfolgter Vereinbarung der Raub nicht mehr unerwartet ausgeführt werden konnte, die Angehörigen der Braut bewachten dieselbe; es entwickelten sich Listen und Gegenlisten, wirkliche Kämpfe und Scheinkämpfe, gewisse Wettkämpfe zwischen Jüngling und Jungfrau, deren Resultat bei steigender Cultur unter Umständen beeinflußt resp. beschleunigt werden konnte, durch die heimliche Stellungnahme des Mädchens für oder gegen den Freier.

Statt vieler anderer Beispiele erwähne ich hier nur die romantische Sitte, welche bei den Kalmücken[1]) herrscht: „Das Mädchen setzt sich zuerst zu Pferde und reitet in vollem Galopp davon. Ihr Geliebter eilt ihr nach. Holt er sie ein, wird sie sein Weib. Auf der Stelle vollzieht man die Hochzeit. Doch

---

[1]) Lubbock a. a. O. S. 90.

kommt es zuweilen vor, daß das Mädchen dem nachreitenden Freier nicht gewogen ist, und in diesem Falle bietet sie alle Kräfte auf, sich nicht einfangen zu lassen. Man versicherte uns, es sei noch nie vorgekommen, daß ein kalmückisches Mädchen, welches keine Neigung für ihren Verfolger hegte, diesem in die Hände gefallen sei. Ist ihr der junge Mann unangenehm, so reitet sie, wie man zu sagen pflegt, wie auf Leben und Tod, bis sie in Sicherheit ist." Aehnliche Sitten giebt es viele. Hierher sind wohl auch z. B. die Wettkämpfe zwischen Gunther und Brunhild zu rechnen. Natürlich waren solche erst möglich, nachdem eine private Vereinbarung zwischen dem Freier und den Eltern des Mädchens vorhergegangen war, und letztere ihrer Tochter doch auch eine gewisse Möglichkeit eigener Entscheidung zu lassen geneigt waren; doch das ist eigentlich zu viel gesagt; derartige Gedanken werden erst verhältnismäßig spät entstanden sein. Vielmehr, da die Raubehe doch eine gewisse Feindschaft zwischen den Beteiligten bedingte, so widerstrebte es den Eltern, die Tochter gewaltsam dem Freier auszuliefern. Durch die Kauf-Geschenke willig gemacht, gaben sie nur dem Freier Gelegenheit, ihrer habhaft zu werden. Vermochte er nicht das Mädchen zu fangen und zu überwältigen, so war das seine Schande und sein Schade; daher ist's wohl anfangs mehr so gewesen, daß nach erfolgter Verständigung zwischen dem Freier und den Brauteltern letztere gewissermaßen die Tochter nicht mehr ernstlich vor dem Freier beschützten, sondern ihm resp. seinen Gefährten Gelegenheit ließen, das Mädchen zu rauben; z. B. bei den Indianern von Arauco[1]) unterhandelt der Freier mit dem Vater der Braut. Hat letzterer eingewilligt, so schickt er seine Tochter irgend wohin mit einem Auftrage und thut zugleich dem Freier heimlich den Weg kund, so daß er ihr auflauern kann.

Werfen wir einen Blick auf die culturhistorische Bedeutung des Brautkaufes gegenüber dem Brautraube, so sehen wir da

---

[1]) Kulischer a. a. O. S. 202. (Cf. Reich. Geschichte des ehel. Lebens.)

vor allem einen wesentlichen Fortschritt in der Beseitigung der vielen Kämpfe, die so oft aus dem Weiberraube entstanden waren. Es bahnten sich friedlichere Verhältnisse an; ferner traten die verschiedenen Stämme nun in nähere persönliche Beziehungen z. B. sehen wir bei den Römern, daß sie durch das Connubium mit den benachbarten Völkerschaften, ebenso die Patricier mit den Plebejern in enge Gemeinschaft treten und zu einem Volk zusammenwachsen. Der mit Feindseligkeiten beginnende und endende Weiberraub hatte die Stämme getrennt; die Verhandlungen und Beziehungen, welche mit dem Weiberkauf notwendig verbunden waren, näherten dieselben einander.

Ferner waren durch den Tausch von Vieh und Pferden gegen die Weiber dem Handel die Wege geöffnet, wie Kulischer[1]) hervorhebt. Er sagt „Erst später und erst dadurch, daß Pferde und Vieh zum Frauenkauf, zum Erwerb von Frauen aus fremden Communen dienten, haben Pferde und Vieh und auch Teile derselben die Bedeutung von Münze (pecunia) erhalten. Sie werden zu allgemeinem Tauschmittel dadurch und darum, weil der einzig wichtige Gegenstand, den man aus einer fremden Commune bezieht, durch Pferde und Vieh erhalten werden konnte, wie überhaupt der Kauf und Verkauf seine Entstehung dem möglich gewordenen Frauenkauf verdankt." Sollte aber der Handel mit Steinbeilen, der doch entschieden sehr früh stattgefunden hat, nicht älter sein? Doch liegt es auf der Hand, wie sehr Kulischer mit seiner Behauptung, daß der eigentliche Handel erst auf der genannten Grundlage sich irgend nennenswert entwickeln konnte, recht hat.

Augustin spricht von einem Netz von Liebesbanden, welches Gott in den Familienbeziehungen über die Menschheit ausgebreitet habe. Diese Familienbeziehungen konnten nur seit jener Zeit gedeihen, als durch eine von Seiten des Freiers geleistete Entschädigung an die Familie der Braut, deren Rachegefühle gegen

---

[1]) Kulischer a. a. O. S. 220.

den Entführer gestillt und beseitigt waren. Nun war es auch nicht mehr nötig, daß das geraubte Weib alle Beziehungen zu ihrem Stamme abbrach; sie konnte auch weiterhin mit ihren Angehörigen in Verbindung bleiben und hatte dadurch auch einen „Schutz und Rückhalt an denselben für den Fall, daß das ihr angethane Unrecht ein allzuschreiendes war." Dadurch wurde ihre eigene Stellung auch in der Fremde eine bessere.[1]) Hierzu liefern die lettischen Lieder viele Parallelen, welche ich aber in einem andern Zusammenhange zu behandeln die Absicht habe.

Auch dürften dadurch, daß für diese schwierige Frage, welche vorher soviel Streit und Blutvergießen zur Folge gehabt hatte, eine solche Lösung sich fand, die allmählich immer mehr feste Formen annahm, auch in anderer Hinsicht die rechtlichen Beziehungen der Stämme zu einander geregelt worden sein; ferner ist auch — zugleich beeinflußt durch die Verwandtschaft wie auch die im Verkehr gepflegten persönlichen Beziehungen — gewiß hierdurch die Blutrache mit ihren traurigen Folgen eingeschränkt worden.

Jedenfalls wurde durch alles dieses auch die Stellung der Frau eine wesentlich günstigere, nicht nur weil sie, wie schon erwähnt, nunmehr einen Rückhalt an ihren Verwandten haben konnte; sie war nun nicht mehr etwas Geringwertiges, das irgendwo aufgehoben und mitgenommen war, sie war nun ein Besitz, für den der Mann auch ein Opfer gebracht, für das er etwas gezahlt hatte.

Es ist natürlich, daß bei der allmählichen Entwickelung der Kaufehe auch mancherlei neue Bräuche und Sitten entstehen mußten. Die alte Grundlage aus der Zeit der Raubehe blieb; aber neue Formen fügten sich daran und darauf. Es bildete sich in den Hochzeitssitten eine neue Schicht über der früheren.

---

[1]) Vergl. hierzu Bastian: Abstammung und Verwandschaft. Ztschr. für Ethnologie. X. Band 1878. S. 64.

Speciell zu den Letten wollen wir übergehen durch Vermittelung der alten Preußen. Aus dieser Zeit des Ueberganges schreibt Hartknoch:[1] „Weiter so ist auch die Art und Weise zu heyrathen nicht ohne Tadel. Denn wenn man dem Joanni Meletio Glauben zustellen soll, so wurden die Weiber dazumal nicht genommen, sondern den Ihrigen entführet ... Diese Entführung geschahe aber nicht durch den Bräutigam, sondern durch zweene Freunde des Bräutigams. Wenn sie also entführet war, so wurde erst bey den Eltern umb die Braut geworben (NB. also nach der Entführung), und zwar nicht so, wie es in Europa itzt geschieht, daß der Schwieger-Vatter mit der Tochter dem Eydam eine gewisse dotem oder Heyrathsgut geben sollte, sondern der Bräutigam gab seinem künftigen Schwiegervatter ein gewisses Heyrathsgut und kauffte sie also gleichsam von demselben." Das Kaufen der Frau wurde in dem Privilegium von 1249 verboten.

Hier finden wir noch Raub und Kauf bei einander. In späteren Chroniken ist nur noch von Kauf die Rede. Natürlich war zunächst die Stellung einer so gekauften Frau auch noch nicht viel besser als vorher, sie blieb immer noch eine Sklavin. So schreibt auch Hartknoch auf Grund der lateinischen Ordenschronik von Petrus von Dusburg v. J. 1326: „Wenn sie auf besagte Weise pro certae pecuniae summa ein Weib gekauffet,[2] so hielten sie dasselbe auch nicht anders als eine Magd im Hause, so daß auch das Weib den Fremden hat müssen die Füße waschen und hat nicht einmal die Ehre mit ihrem Manne an einem Tische zu essen." Zu ersterem findet sich eine Parallele im Lettischen, da wird die junge Frau ermahnt im neuen Heim, wo die ganze vielgliedrige Familie zusammen wohnt, dem ältesten Mannesbruder als dem Familienhaupte die Fußbekleidung abzuziehen.

---

[1] Hartknoch a. a. O. S. 177.

[2] Hartknoch a. a. O. S. 176—178. Auch Vielweiberei wird erwähnt, NB. wenn der Betreffende so viel bezahlen konnte.

Auch für die Sitte, daß das Weib „mit dem Manne nicht an einem Tische essen darf", findet sich noch manche Spur bis heute. Wie schon erwähnt, ißt die Braut nicht, während der Bräutigam ißt, sie muß später allein essen. Ferner ißt auch jetzt noch vielfach die Frau nicht mit den Gästen des Mannes, sondern bedient sie, auch wenn sie als Wirtin Mägde unter sich hat. Man hört auch sogar solche Äußerungen, daß eine Magd es nicht für passend hält („tas manim nepeenākās" — „das kommt mir nicht zu"), mit den männlichen Dienstboten zu gleicher Zeit zu essen; sie wartet; bis jene fertig sind.

Nach der Ordensmeister-Chronik des Waisselius v. J. 1599 wurden die Weiber für Geld, Getreide oder andere zur Haushaltung gehörige Dinge gekauft.[1]) Leider nennt er nicht die Größe der Zahlung. Jedenfalls werden die Preise sehr variiert haben, so bezahlt man heutzutage bei den Kru's für ein Weib 3 Kühe und 1 Schaf, bei den Kaffern 10—70 Stück Vieh ꝛc.[2])

Je mehr sich der friedliche Weiberkauf entwickelte, ist auch anzunehmen, daß — wie bei jedem Kauf — so auch hierbei die Käufer (seien es die jungen Männer selbst oder die Freiwerber an ihrer Stelle) sich nach der besten und geeignetsten Frau umgeschaut haben werden. Dadurch stieg der Wert und die Bedeutung manches begehrten tüchtigen Mädchens, sie erschien dann auch als ein wertvollerer Besitz für den Ehemann, so z. B. die Frauen gothischer Abkunft bei den Preußen (cf. Hartknoch).

Was nun die specifisch lettischen Sitten anlangt, so leiten uns auch hier gleich in dieses Gebiet hinein die dieser Periode entsprechenden Worte für Heiraten: Prezēt, apprēzētees, prezibas, prezineeks, isdōt, derēt etc.

Wie tautas dēls und tautas meita, wedēji und pavākneeki für die Raubehe, so sind die soeben genannten Worte lebendige Zeugen für die Kaufehe.

---

[1]) Waisselius fol. 24, cf. Hartknoch a. a. O. S. 178.

[2]) Kulischer a. a. O. S. 219.

Prezēt (littauisch prekioti) heißt „feilschen, handeln" — „freien" (Ulmann Lex.); das Weib ist die preze = die „Ware", welche gekauft wird, prezineeks oder prezibneeks ist der Freiwerber, welcher als vermittelnder Händler die Braut kauft. Ferner prezības = „die Feier bei angenommener Freierei", cf. auch prezināt = „Freiereien stiften, kuppeln", apprezētees = „sich verheiraten", von der Frau gebraucht, das active prezēt — kaufen — von der Seite des Mannes. Dazu kommt noch isdōt = „ausgeben, weggeben", welches auch einen ähnlichen Sinn hat (cf. pārdōt = verkaufen); hierzu gehört das Wort isdewiņas = „Hochzeit im Hause der Braut" und isdewas = „Herausgabe" [1]), dann „Aussteuer, Fest bei Herausgabe der Aussteuer". Herausgegeben aber wurde sie nur gegen eine Zahlung. Ferner auch derēt[2]) = „dingen, mieten, einen Vertrag, Bund machen", saderētees = „sich verloben", derība = „Bündnis, Verlobung".

Trefflich illustrirt eine singe, ebenfalls eine Variante zu dem oben angeführten längeren Liede, aus meines Vaters Sammlung den Übergang von der Raub- zur Kaufehe:

Tur jāja, tur brauza	Dort ritten, dort fuhren sie
Par wiņu kalnu	Auf jenem Berge,
Leekeem sirgeem,	Mit ledigen Pferden,
Tukscheem wāgeem.	Mit leeren Wagen.
Leekee sirgi	Ledige Pferde
Grib jājējiņu,	Wollen die Reiterin,
Tukschee wāgischi	Leere Wagen
Grib wesumiņu.	Wollen das Fuderchen.
Māmiņa mīlā,	Mütterchen liebes,
Dōd' atslēdsiņ',	Gieb doch den Schlüssel,
Lai teku klētî	Daß ich zur Klete
Rōtātees.	Laufe, mich schmücken.

[1]) cf. dazu das deutsche Wort „Mitgift" von geben.

[2]) cf. dazu heiraten, eigentlich gleich heurateu von heuern, mieten, nach Adelung: Wörterbuch der hochdeutschen Mundart. 1796.

Puf' aufa gaifmiņa,	Halb tagt das Morgenlicht,
Sūd mūfu māfiņa.	Schwindet das Schwesterchen.
„Nem', brāli, ſirgu,	„Bruder, das Roß nimm,
Dſenees pakaļ.“	Spute dich ihnen nach!“
„„Sadſiņu, panātſchu	„„Kam ihnen nach, holte ſie ein
Taut' uſtubâ.	Im fremden Hauſe.
Bagātas tautiņas,	Ihr reichen Fremden,
Kō eedewēt?““	Wieviel wohl gabt ihr?““
Dōd medu, dōd alu,	Geben Met, geben Bier,
Dōd brandewīnu.	Geben auch Branntwein.
Māmiņa mīļā	Doch wieviel Jahre
Zik gadu ſchūpāja?	Wiegte lieb' Mütterlein?
Zik gadu ſchūpāja	Für jedes Wiegejahr
Tik ſimtu mārku.	Zahlet uns 100 Mark.
Trīs[1]) gadu ſchūpāj',	Drei Jahre wiegte ſie,
Trīs ſimtu mārku.	Zahlet 300 Mark.

Die Freier reiten heran mit dem ledigen Pferde für die Braut und dem Wagen für die Ausſteuer, nicht mehr heimlich ſondern ganz öffentlich, das Mädchen ſieht ſie, eilt ſich zu ſchmücken. Plötzlich heißt es, das Mädchen iſt in der Nacht geſtohlen, die Brüder jagen nach. Es ſieht faſt aus, als ob ſie ſich plötzlich auf die alte Raubſitte beſinnen und ſich künſtlich in Zorn hineinreden. Aber inzwiſchen iſt der Zorn wieder verraucht, es iſt praktiſcher den Freiern mit freundlichem Wort zu ſchmeicheln, daher reden ſie dieſelben als „reiche Freier an,“ und der Handel beginnt. Zunächſt freilich wollen jene es mit Met und Bier und Branntwein abmachen, aber es wird auch Erſatz in Geld für die Arbeiterin verlangt. Alles löſt ſich beim Gelage in Frieden.

Die Motivierung, daß die Mutter einen Erſatz haben müſſe für das Wiegen und das Aufziehen des Mädchens und für die Arbeiterin, kommt oft vor.

---

[1]) oder auch 5 Jahre, in Allſchwangen. Auſtr. 1891. S. 1182.

1708.[1]) Schūpō mani, māmulīte,
Wiſulīſchu ſchūpōliņ';
Nāks tautiņas, dos naudiņu,
Nems ar wiſu ſchūpōlīt.

Wiege mich, lieb Mütterlein,
In der buntverzierten Wiege;
Freier kommen einſt und zahlen,
Nehmen ſelbſt mich und die Wiege.

Für das Wiegen erhält die Mutter ſpeciell auch ſchūtas kurpes = genähte Schuhe (wohl im Gegenſatz zu den gewöhnlichen paſtalas = Sandalen aus einem Stück Leder) (№ 609), der Vater für das Aufhängen der Wiege eine Mardermütze (cf. 845).

Auf den Erſatz für die Arbeiterinnen iſt in folgendem Liede hingewieſen:

Saka, māti gudru eſam, —
Kāds māmiņas gudruminſch?
Pati ſawas weeglas deenas
Sēdin' tautu kamanâs.

Sagen wohl, das Mutter klug ſei, —
Was denn iſt's mit Mutters Klugheit,
Ihre eig'nen leichten Tage
Setzt ſie in der Fremden Schlitten[2]).

In der That auch trotz der Geldzahlung fährt die Mutter ſchlecht dabei:

A. M. 875. Pilnu ſauju naudas dewu
Par maſō līgawiņu;
Waj naudiņa malti gāja
Kā maſā līgawiņa?

---

[1]) cf. dazu auch 1757, 1882.

[2]) Jelgaw. II r. kr. S. 46.

Eine ganze Handvoll Geldes
Geb ich für mein kleines Liebchen;
Geht das Geld wohl Korn zu mahlen
Wie mein kleines junges Liebchen?

Die Erſatzzahlung für das Rauben eines Mädchens tritt auch noch beſonders deutlich in folgendem Liede hervor.

2843. Baltas, ſkaiſtas rōſes auga
Man bālinа dārſinâ;
Swefchi łaudis garam brauza,
Weenu raut nedrīkſtēja;
Kaut būt' weenu nōrāwuſch',
Ar naudinu aiſmakſātu.

Weiße, ſchöne Roſen wuchſen
In dem Gärtchen meines Bruders;
Fremde fuhren wohl vorüber,
Reißen durften ſie nicht eine;
Wenn ſie eine abgeriſſen,
Hätten ſie's mit Geld gebüßet.

Der einfache, unzweideutige Handel dagegen tritt z. B. uns vor Augen in:

842. Nenākat, ſwefchi łaudis,
Tukſchājām kabatām;
Ja būs tukſchas kabatinas,
Mēs mākſinas nedōſim.

Kommet nicht, ihr fremden Leute,
Kommet nicht mit leeren Taſchen;
Kommet ihr mit leeren Taſchen,
Geben wir die Schweſter nicht.

Oder

A. M. 365. Tēws dēlam naudu dewa:
„Pirz, dēliņ. līgawiņu!"
Dēls nopirka kumeliņu —
Sukaj' tēwa tīruminus.

Seinem Sohn gab Geld der Vater,
Sprach: „Mein Söhnchen, kauf' ein Weib dir!"
Doch der Sohn kauft sich ein Rößchen,
Eggt' damit des Vaters Aecker.

Einen lange dauernden Handel, bei dem auch die Ware von den Käufern herabgesetzt wird, um sie billiger zu bekommen, stellt uns folgendes Lied vor Augen[1]):

Prezēj' mani, derēj' mani, —
Leelu zeemu dēlu māte;
Newar mani saprezēt,
Sāka mani nīzināt.

Freite um mich, feilschte um mich,
Sohnesmutter aus großem Dorfe;
Konnte handelseins nicht werden,
Fing mich (daher) an zu schmähen.

Oft wird auch erwähnt, daß das Mädchen garnicht weiß, wann und an wen sie verkauft wird (ebenda):

Prezēj' mani, derēj' mani,
Es brūtgāna neredsēju.

Handelten um mich und dangen,
Doch ich sah nicht meinen Bräut'gam.

Dazu paßt auch ein anderes längeres Lied[2]), in welchem das Mädchen, indem sie wie ein flinkes Rebhuhn draußen umherläuft, die Freier reiten sieht. Sie sagt „Der Teufel reitet dein Herz," jene reiten vorbei, nach einer Stunde reiten sie wieder zurück, auf sie zu; sie haben inzwischen „Thaler über den Tisch hin in den Schoß der Mutter gerollt" und das Mädchen gekauft.

In andern Liedern findet sich auch Rücksichtnahme auf die Wünsche des Mädchens, aber jene Art des Verkaufs, in welcher

---

[1]) Austrums 1892. S. 62.
[2]) Liedersammlung in Rig. V. r. kr. № 478.

einfach über ihr Schicksal bestimmt wird, überwiegt wohl jedenfalls in den älteren Liedern.

Auch über den gezahlten Preis finden wir in den Volksliedern mancherlei Angaben, die teils übertrieben, teils lächerlich verkleinert sind. Genannt werden „300 Rbl. Wiegengeld," oder 100 Mark[1]) für jeden der 9 Kleetenschlüssel, mit denen die Braut eingeschlossen ist (№ 482 und 840), oder ebensoviel für ihren Kranz, oder 100 Thaler, damit der Freier sie einmal ansehen darf, 100 Thaler fürs Heimführen.

A. M. 1116. Tauteets fōla fimt dālder'
Man par reiſes redſējumu;
Sōl', tauteeti, ōtru fimtu,
Tad wedīſchu faulītē;
Tad būs tawa līgawiņa,
Tawas mājas kōpējiņa,
Tawu zimdu adītāja.

Freier bietet hundert Thaler,
Um nur einmal ſie zu ſehen;
Biete, Freier, noch ein Hundert,
Dann führ' ich heraus das Mädchen;
Dann ſei ſie hinfort dein Weibchen,
Deines Hauſes Pflegerin,
Deiner Handſchuh' Strickerin.

Gern zahlt der Freier hundert Thaler für ſein Bräutchen:

2549. Lūdſ tauteetis miłu Māru,
Rōkâ maku turēdams:
„Wiſu fimtu dālderīſchu
Nekā ſawu līgawiņu."

Freier bittet lieb Maria
In der Hand den Beutel haltend:
„Lieber geb' ich hundert Thaler,
Als daß ich mein Schätzchen opfre."

[2]) 1 marka = 3 Kopeken.

Ja sogar hundert Goldstücke zahlt der reiche Freier. (№ 1892).

Aehnliche Gedanken wie diese lettischen Lieder enthält auch folgendes russische Volkslied: [1])

(Темно, темно на дворѣ)
Dunkel, dunkel ist's im Hofe,
Dunkler noch ist's im Gemache.
Herren rasten vor dem Thore,
Handeln, handeln um Dunjascha.
„Handle, handle, lieber Bruder,
Gieb nicht fort mich allzu billig,
Fordre für mich hundert Rubel,
Tausend fordre für mein Zöpfchen!
Für die Schönheit reicht kein Preis aus.
Kommt, Bojaren, kommt, Bojaren!
Längst schon harreten wir eurer."

Während genannte Lieder wohl zum Teil unter die Prahllieder zu rechnen sind, gehören andere, in denen der gezahlte Preis unverhältnismäßig klein angegeben ist, zu den Neckliedern. Z. B.

1396 (cf. 6135). Brāļi māsu iſdewuſchi
Par ābōlu wāzelīti;
Woi jūs traki, bāleliņi,
Woi ābōlu neredſējſchi?

Brüder gaben ihre Schwester
Für ein kleines Körbchen Aepfel,
Seid ihr toll denn, Brüderchen,
Habt ihr Aepfel nicht gesehen?

oder: 5740. Swārdeneeki ſawas meitas
Par tabāku iſdewuſchi;
Blīdeneeki neiſdōtu
Ne par ſelta gabaliņu.

---

[1]) В. Соколовъ и Б. Борзаковскій: Историко-литературная хрестоматія. Одесса. 1887. Стр. 9.

Die Schwardener haben ihre Mädchen
Für Tabak fortgegeben,
Die Bliedener würden sie nicht fortgeben,
Nicht einmal für ein Goldstück.

Aehnliche Spottverse giebt es auch in Bezug auf Livländer und Kurländer.

Es fehlt auch nicht an Spott für solche, die billig und schlecht, oder auch teuer und schlecht gekauft haben:

(Nerfft.) Mārku dōta līgawiņa
Ne uguni ne eepūta;
Kam, brāli, mārku dewi,
Kam fwidēji kumeliņu?

Für eine Mark wurde das Frauchen hergegeben,
Nicht einmal Feuer konnte sie anzünden;
Bruder, warum zahltest Du eine Mark,
Warum ließest du dein Rößchen schwitzen?

5807. (B. 302). Ak, paldeews, tā waijag'
Staltam tautu dēliņam:
Tāli jāt, dārgi pirkt,
Atwestees netikuschu.
Ach, ich danke, so geziemt sich's
Für den stolzen Freiersmann:
Weithin reiten, teuer kaufen,
Heimzuführen einen Nichtsnutz.

Freude dagegen herrscht bei den Burschen, wenn es heißt, die Mädchen seien im Preise gefallen:

Lustējatees, jauni puischi,
Nu nāk meitas lētumâ;
Pati laba mātes meita
Peezi grafchi nemakfāja.

Freuet euch, ihr jungen Burschen,
Mädchen fallen jetzt im Preise;
Ja, selbst eine gute Tochter
Kostet mehr nicht als 5 Groschen.[1])

6185. Dseedeet, puischi, danzōjeet;
Schōgad seewas dabūseet;
Wislabāka mātes meita
Par pimberi dabūjama.[2])
Singet, Burschen, tanzet, Burschen,
Dies's Jahr könnt ihr Frauen haben;
Selbst die allerbeste Tochter
Ist zu haben für 'nen Fünfer.[2])

Wie die Raubsitte sich nur noch in äußeren Formen und Bräuchen erhielt, so ist auch der Kaufhandel, der früher ernstlich gehandhabt wurde, schließlich blos zu einer Formalität geworden, die sich aber ebenfalls in manchen Hochzeitssitten erhalten hat.

1. Die Freiwerber — Kaufleute. Allgemein in Lettland ist die Sitte verbreitet, daß die Freiwerber sich im Brauthause als kuptschi — Händler einführen, welche gekommen seien, um Getreide und dergl. zu kaufen.

2. Handgeld des Freiwerbens. Man pflegt hierzulande sowohl bei einem abgeschlossenen Kauf als auch beim Annehmen von Dienstleuten als Zeichen, daß nun die Sache sicher abgemacht ist, ein „Handgeld" dem Verkäufer resp. dem Dienstboten zu übergeben. Ausdrücklich wird dieses auch er-

---

[1]) 1 Groschen = 1/2 Kopeken.

[2]) Fünf Ferdinge = 7 1/2 Kopeken.
Vergl. dazu das deutsche Verschen:

Ihr Jungen freut euch,
Denn heuer
Sind die Mädchen nicht teuer!
Fünf für einen Dreier.

wähnt[1]) als Abschluß der Besprechungen zwischen den Freiwerbern resp. dem Bräutigamsvater und dem Brautvater: „Der Bräutigamsvater gab früher bis zu einem halben Rubel „Handgeld" oder Kaufgeld als Anzahlung" („rōkas naudas jeb prezības naudas kā eemaksu").

3. Zahlung für die versteckte Braut. Bei dem in mannigfachen Variationen vorkommenden Suchen nach der versteckten Braut wird der Zugang zu derselben erst gestattet, nachdem eine Zahlung geleistet ist. Aus den zahlreichen diesbezüglichen Liedern nur einige als Beispiel:

482. u. 840. Slēdſ', māmiņa, klētê meitu,
Dewiņām atflēgām,
Lai met tautas ſimtu mārku
Ik uſ klētes atflēdſiņu.

Mütterchen, schließ mit neun Schlüsseln
In der Klete ein das Mädchen,
Daß die Fremden werfen hundert
Mark auf jeden Kletenschlüssel.

Oder 1190. Neflēdſ', māmiņa, — Noch nicht, Mütterchen,
Wēl ſawu klēti, — Oeffne die Klete,
Līdſ lika tautiņas — Bis daß die Fremden
Sleegſnīſcha naudu, — Legten das Schwellengeld,
Ikweens wedējs — Jedweder Freiersfreund
Par dālderim. — Zu einem Thaler.

Nicht nur für den Schlüssel und das Ueberschreiten der Schwelle, auch für das Mädchen selbst muß gezahlt werden. So wurde noch vor Jahr und Tag bei der Hochzeit eines Dienstmädchens meine Großmutter in Neu-Autz als stellvertretende Brautmutter angesungen:

---

1) Auſtrums 1893. Senās kāſu eerafchas Gaujenê nō Bindu Ata. S. 62.

Nedōdi, nedōdi,	Gieb doch nicht, gieb doch nicht,
Māmulīte;	Mütterchen liebes;
Lai makſā 300 dālderu	Laß ſie erſt zahlen 300 Thaler
Schūpōła naudas.	Geld für die Wiege.

4. Zahlung für den Kranz. Vor der Kranzabnahme wurde z. B. in Sackenhauſen und an andern Orten, während der Handel zwiſchen dem Brautvater und dem diſchais wedējs (Freiwerber und Vormann) abgeſchloſſen wurde, geſungen:

Ai, dewīni tai māſiņai	Ach, neun unbarmherz'ge Brüder
Neſchēlīgi bālelīni!	Hat das (liebe) Schweſterchen!
Māſa rauda iſtabei,	Schweſter weinet in dem Zimmer,
Brāłi dīda kumeliņu:	Brüder tummeln ihre Rößchen:
Nāzeet eekſchâ, bālelīni,	Brüderchen, ſo kommt herein doch,
Kō laukāje kawējees?	Warum weilet ihr noch draußen?
Nu tautiņas naudu ſkaita	(Denn) ſchon zählen Geld die Fremden
Par māſiņas wainadſiņu.	Für das Kränzelein der Schweſter.

Oder 1044. Teiz, wezais bālelīnis,
Kō wērts manis wainadſiņis.
„Dōd, tauteeti, ſimtu mārku,
Nem ar wiſu auguminu.“
Sag', mein ält'ſtes Brüderchen,
Was iſt wert mein kleines Kränzchen?
„Freier, gieb mir hundert Mark,
Nimm es hin das ganze Mädchen.“
(augums = wörtlich der Wuchs.)

5. Zahlung für die Ausſteuer. Paſtor Auning aus Seßwegen berichtet, daß dort ſich die Freiwerber als Kaufleute einführen und nach dieſem und jenem Kaufgegenſtande fragen. Schließlich laſſen ſie ſich in die Klete führen und finden dort die Ausſteuerlade, auf welche dann mit allerlei Witzen geboten wird. Bieten allein aber genügt nicht. Baares Geld muß hingelegt werden. Kupfergeld wird mit Entrüſtung zurückgewieſen, fünf Silberrubel auf die Ecken und in die Mitte des Deckels gelegt,

genügen. Darnach dſer likōpus — feiert den abgeſchloſſenen Handel durch Trinken.

Beim Wegführen des pūrinſch (Ausſteuerlade) findet ſtets eine Zahlung ſtatt, bevor dieſelbe aus der Klete herausgegeben wird, z. B.

849. Deri, kuptſchi, weſumiņu,
Kō tik ilgi kiņkelē?
Met appaļu dālderīti,
Krauj tad pilnu weſumiņu.

Kaufmann, kauf die Wagenladung,
Warum trödelſt Du ſo lange?
Wirf doch hin den baren Thaler,
Lade dann auf das volle Fuder.

Erwähnt wird auch, daß je ein Thaler auf die vier Ecken der Lade und der fünfte in die Mitte gelegt wird.

Ferner wird z. B. aus Tirſen[1]) erwähnt, daß die Schweſter der Braut ſich auf die Ausſteuerlade geſetzt und geſungen habe:

Es nedōſchu māſas pūru
Nō weetiņas kuſtināt;
Lai dōd pūra wedējiņſch
Diwi ſelta gabaliņ.

Ich werde der Schweſter Ausſteuerlade nicht hergeben,
Nicht von der Stelle ſie bewegen laſſen;
Mögen erſt die Brautſchatzführer
Zwei Goldſtücke zahlen.

6. Beſeitigung der Hinderniſſe durch Geldzahlungen. Eine gemeinſame Erinnerung an die Raub- und Kaufehe findet ſich darin, daß bei den verſchiedenen Hinderniſſen, welche

---

[1]) Auſtrums, 1893. S. 592. Maldonu Waldis: Kādi ſīkumi nō ſentſchu kāſu eeradumeem iſ Tirſas apgabala.

der „feindlichen“ Partei hier und da in den Weg gestellt werden, dieselben durch Gaben, wenigstens Branntwein, beseitigt werden; ähnlich z. B. auch in der Lausitz.

7. Auslösung von entwendeten Sachen. Es wurde bereits bei den Raubsitten erwähnt, daß in Alschwangen während der Nacht den Schlafenden allerlei Gegenstände entwendet werden; dieselben müssen am Morgen eingelöst werden. Vergl. das Einlösen des bei den Nachbarn in der Nacht gestohlenen Vieh's bei den Littauern[1]).

8. Der Bräutigam sorgt für Bier und Branntwein. Der letzte Rest der einstigen Zahlung ist, daß der Freiwerber, wenn er zur Werbung reitet, in's Haus der Braut Brod und Branntwein mitbringt; von dieser Sitte wird mir aus vielen Gegenden berichtet, ebenso auch, daß der Bräutigam das Getränk im Kirchenkruge zu besorgen hat.

Daher kann denn auch heute gesungen werden:

683. Al' ar kannu, al' ar kannu,
Med' ar baltu bikeriti,
Mēs wairāk negribam
Par māfiņas audsējumu.

Kannen Bieres, Kannen Bieres,
Honigtrank im weißen Becher,
Weiter wollen wir nichts fordern
Für des Schwesterchens Erziehung.

Die oben angeführten Lieder und Bräuche haben es uns bereits vor Augen gestellt, wie die Sitte des Weiberkaufes mehr und mehr zur bloßen Form wurde, sich als solche aber noch mit und neben den aus der Raubehe entsprungenen Bräuchen bis zum heutigen Tage in den Hochzeitssitten erhalten hat. Auf die

---

[1]) Juszkiewicz a. a. O. S. 240.

Ehegemeinschaft innerhalb der nächsten Stammesangehörigen war die Zeit der Raubehe gefolgt, und diese wiederum in friedlicheren Zeiten in die Kaufehe übergegangen. Auch diese Sitte schwand, und es folgte die Zeit, wo der Tochter von den eigenen Eltern eine Mitgift mitgegeben ward. Um diesen Abschnitt abzuschließen, möchte ich nur kurz noch einen Brauch anführen, welcher den Übergang von der Kaufsitte zur gegenwärtigen Sitte der Brautaussteuer deutlich macht. Aus mehreren Beispielen wähle ich eines aus Dondangen[1]):

Nachdem die bei den Eltern der Braut angebrachte Werbung angenommen ist, zieht der Freier aus seiner Tasche ein zusammengeknüpftes seidenes oder anderes Tuch, öffnet dasselbe, damit man die darin enthaltenen alten Thaler sehen kann, die übrigens immer unpaar sein müssen (3, 5, 7, 9, 15 oder mehr), und übergiebt alles der Braut. Das nennt man aisdōdama nauda = „Gebegeld" oder eigentlich „Leihgeld", welches gewissermaßen wieder zurückgegeben wird. Die Braut wird dabei gebeten, dieses Geld als erstes herzlich gebotene Geschenk (kā pirmā sirsnīga dāwana) von Seiten des Freiers anzunehmen, der sie nun zu seiner Braut ersehen, und mit dem sie fortan in einem immer vertrauter werdenden Verhältnisse leben solle. Zweimal pflegt die Braut das Geld zurückzuweisen, beim dritten Mal es aber anzunehmen. Sie verspricht dabei, das Geld zu „verwahren" und mit dem Bräutigam zu ziehen, wenn er sie heimführen wird. Endlich fiel auch noch diese Gabe fort oder wandelte sich in andere Geschenke um.

Hiermit schließe ich diese zwei älteren Perioden der Eheschließung ab und wende mich denjenigen Sitten zu, welche sich in den späteren Jahrhunderten unter mancherlei Cultureinflüssen ausgebildet haben. In diese Periode, deren Anfang selbstverständlich nicht irgendwie mit einer Jahreszahl fixiert werden kann, gehören bereits die in den beiden bisherigen Capiteln kurz ange-

---

[1]) cf. Rig. VI. r. kr. S. 82.

führten Hochzeitssitten. Wenn es mir möglich sein wird mein bereits vorhandenes Material über die lettischen Hochzeitsbräuche zu vervollständigen, so beabsichtige ich dasselbe späterhin in übersichtlicher Weise zu veröffentlichen, und es ist zu hoffen, daß bei der Mannigfaltigkeit und Reichhaltigkeit des Überlieferten, noch manche Ergänzungen zu den anderweitig bekannten indogermanischen Hochzeitssitten werden dargeboten werden können.

III. Die späteren Hochzeitssitten.

A. Die allgemeinen Beziehungen der beiden Geschlechter zu einander von der ersten Bekanntschaft bis zum Jawort.

Sehen wir auf das im I. und II. Capitel Gesagte zurück, so erblicken wir einen Zeitraum, welcher lang war in Bezug auf die Zeitdauer und bedeutungsvoll in Bezug auf den Fortschritt, welcher von der Menschheit gemacht worden. Das Weib — früher wie ein jagbares Wild — gefangen und fortgeschleppt, war zu einem wertvollen Besitz geworden, für welches der Mann manches Stück von Hab und Gut hingab; aber nicht nur das, mehr und mehr hatte sich die Stellung des Weibes gehoben, der Mann erkannte, daß durch die Frau Glück und Wohlbehagen in's Haus einzog. Jetzt war er nicht mehr derjenige, welcher eine beliebige, die ihm genehm war, zu sich in's Haus nehmen konnte; der Mann lernte den Wert des Weibes schätzen und es als ein Glück ansehen, wenn er die Rechte finden und ihre Liebe erringen konnte. Er konnte sie nicht mehr rauben oder kaufen, er mußte um sie werben und sie auch willig machen; da hing viel ab auch von seinem Wesen, ob er ihr gefiel. Es entwickelte sich das ganze Liebeswerben mit Liebeslust und Liebesleid. Von alledem geben uns die Volkslieder Kunde. Bevor ich daher zu den späteren Hochzeitssitten selbst übergehe, möchte ich in 5 Abschnitten die allgemeinen Beziehungen der beiden Geschlechter zu einander von der ersten Bekanntschaft bis zum (privaten) Jawort schildern.

1. Man hält Umschau.
2. Äußere Momente des Verkehrs.
3. Geistige Momente des Verkehrs.
4. Was man an einander lobt und tadelt.
5. Die Verlobung.

Von diesen 5 Abschnitten gelangen dieses mal nur die drei ersten zum Druck. Bei Beurteilung des Folgenden bitte ich das am Schluß der Einleitung Gesagte in Erinnerung zu behalten.

1. Man hält Umschau.

Selten nur fügt es im Leben der Menschen ein freundliches Geschick also, daß die Kinderfreundschaft zu ihrer Zeit übergeht in herzliche Liebe; wo das geschieht, da fällt ein freundlicher Sonnenstrahl auf ein gemütvoll liebliches Idyll, wie z. B.

1304. Oſōls auga ar leepiņu
Weenâ kārkļu (od. lagſdu) krūmiņâ;
Es ar fawu arājiņu
Augu weenâ fētiņâ.[1])

Eiche wuchs und Lindenbäumchen
In dem einen Weidenbuschwerk (Nußgesträuche)
Ich mit meinem Pflügerchen
Wuchs in einem Hofe auf.

(Cf. 888. Weenâ zeema gabalâ — in einem und demselben Teil des Dorfs; od. weena kunga pagaſtâ — in der Gemeinde eines Herrn; bez. weena kunga nōwadâ (teeſiņâ) — in dem Gebiet (Gerichtsbarkeit) eines Herrn oder Btr. 1019. Es ūſaugu ar tauteeti Egle (oder waga) ween ſtarpiņâ — Ich wuchs auf mit dem Liebſten, Eine Tanne (oder Furche) allein war dazwiſchen[2]). Da fehlt es natürlich nicht an manchen gemeinſamen Erinnerungen, wie z. B. die līgawiņa von der Mutter eine karaſchiņu oder

---

[1]) fēta = Zaun, Gehöft.
[2]) Mit 4. u. 5. folgen ſpäter: nach B. Die officielle Brautwerbung. C. Die Hochzeit.

ein kukulīt' (208) (= Festgebäck) sich ausbat oder auch Käse (157, 207), um es dem Freunde auf die Hütung zu bringen oder bei der Kirche abzugeben, oder dieselbe ein anderesmal ihn über den Fluß zu sich herüberlockte, indem sie ihm einen Käse zeigte, schließlich aber war es nur ein weißer Stein, oder wie sie ihm zu Johanni mit ähnlichem Scherze statt eines Käses eine gekochte Kartoffel in die Hand drückte; freilich fehlen neben den heitern auch die trüben Erinnerungen nicht, z. B.

(Nerfft) 2719. Māte kūla[1]) līgawiņ',
Es rādīju uguntiņ';
Es pats gaušchi nōraudāju
Uguntiņu rādīdams.
Mutter schlug[1]) das kleine Liebchen,
Mit dem Kienspan[2]) mußt ich leuchten;
Weinte selber bittre Thränen,
Während ich den Kienspan hin hielt

Oder noch etwas schlimmer in Salisburg:

2749. Tēws turēja, māte kūla
Manu jaunu ļaudawiņ';
Man paſcham rauda nāza
Uguntiņu rādījōt.
Vater hielt, es schlug die Mutter
Meine junge Auserwählte;
Doch mich selbst kam an das Weinen,
Während ich das Feuer hin hielt.

Ganz schlimm ging es in Dondangen Btr. 1430. Tēws kūl', māte kūl' etc. = Vater schlug, es schlug die Mutter ꝛc. Da gab es eine doppelte Tracht Schläge und wahrscheinlich beidemal ungezählte! Ob sie nun bei der Hütung etwas versäumt, wofür die ganiņi (Hüter) nach den Volksliedern oft bitter zu

---

[1]) kult, eigentlich „dreschen".

[2]) „Zeigte das Feuer" d. h. hielt einen brennenden Pergel.

leiden haben, ist hier nicht erwähnt, es mag aber auch sein, daß sie sich allzufrüh als līgawiņa gefühlt hat, denn öfters wird es erwähnt, daß kleine, junge gana meitas etwa am Waldrande auf einen Stein steigen und graſni dſeed = prächtig singen, damit man sie für erwachsen hält und die Freier herbeireiten:

4909. Graſni dſeed maſas meitas
Sīkâ leepu līdumâ;
Seglō tautas kumeliņu,
Zerē diſchas ſeltenītes.

Prächtig singen junge Mädchen
Auf der kleinen Linden Rödung,
Freier satteln schnell das Rößchen,
Hoffen, daß (dort) große Schätzchen.

Dieſer Herzenswunſch, einen Freier zu haben, ist jener bereits erfüllt, welche von ihrer Mutter beauftragt, Feuer aus dem Nachbargeſinde zu holen, entgegnete:

204. Sūt', māmi, zitus bērnus
Uſ nāburgu ugunî;
Es neeemu, man kauniņ's,
Tur aug mans arājiņ's.

Sende, Mutter, andre Kinder
Zu dem Nachbar hin nach Feuer;
Ich, (ich) geh' nicht, mir wärs Schande,
Dort wächst ja mein Pflügerchen.

Vielleicht hat die līgawiņa allen Grund sich vor ihrem arājiņſch zu ſchämen, wenn es etwa am Tage vorher beim Feuerholen zwiſchen ihnen eine Scene gegeben hat, wie sie in einem anderen Liede geſchildert wird:

1305. Kōpâ augu ar tauteeti,
Es par ſawu nedōmāju;
Daſchu reiſi tam eefweedu
Ar ugunes pagalīti.

Ich wuchs auf mitsamt dem Freier,
Glaubte nicht, es wär' der meine,
Manchesmal warf ich (im Zorne)
Nach ihm mit dem Feuerbrande.

„Wie die Alten sungen, so zwitscherten die Jungen" und umgekehrt „jung gewohnt, alt gethan," diese fkukīte (halberwachsene) oder krupīte (Krötchen) wird wohl ihrer Zeit zu einer bārga meita (streng, herb) herangewachsen sein, die etwa auch von sich sagen konnte: V. rakstu kr. 449. Kājām krēflu fakpārdīju[1]), Ar deeweri bārdamās = Mit den Füßen habe ich den Stuhl zerscheitert, indem ich mit dem Mannesbruder mich zankte und die — wenigstens für eine zeitlang, bis die Herbigkeit etwa durch die erwachende Liebe gemildert worden, — den Nachbarsburschen kaum begehrenswert erschien, z. B.

Kur bitītes medu ņem?
Sīkas nātres fētmalê;
Kur bālinu feewu ņem?
Bārgas meitas kaiminôs.

Woher nehmen die Bienchen Honig?
Feine Nesseln stehn am Hofzaun;
Woher nehmen die Brüderchen ein Weib?
Herbe Mädchen sind bei den Nachbarn.

Das ist ein oft wiederkehrender Gedanke, daß die Burschen an den zeema meitas (Nachbarsmädchen) dieses und jenes zu tadeln finden, es ist ja in der That schwer alle Tage ein freundliches Gesicht zu zeigen, wie man auch nicht alle Tage im Sonntagsschmuck einhergehen kann, daher wünschen auch die Mädchen selbst und erbitten es sogar von Gott (ak, Deewiņ, nedōd man), daß der Freier nicht in allzunaher Nachbarschaft oder gar in demselben Gesinde wohne mit der Erklärung: „Es newaru ikdeeniņas grafsni ween (oder balta ween) isstaigāt" 1155, 1366.

---

[1]) eig. „mit den Hufen übel zurichten" (v. d. Pferden). Ulmann Lex.

= Ich kann nicht alle Tage schmuck (oder sauber) einhergehen. Freilich ist dieses auch eine von den Bitten, die Gott bisweilen freundlich genug ist nicht zu erhören, denn als sich hernach, etwa im Herbste doch ein Freier unter den zeema puikchi fand, sagt sie bedauernd:

A. M. 821. Kaut es būtu ſinājuſi
Kaimiņôs arājiņu,
Es būt' jauki paſtaigāj'ſi
Schō garō wafariņu.

Wenn ich das im voraus wußte,
Daß mein Pflüger bei den Nachbarn,
Wär ich schön einherstolzieret
Diesen ganzen langen Sommer.

Also wie gesagt, bei näherer Bekanntschaft findet man an den zeema meitas mancherlei zu tadeln und möchte sich daher lieber aus der Ferne etwas Besseres holen; freilich warnt die besonnenere Schwester den Bruder, er möge nicht ar negrōſchōtu kumeliņu („mit einem Rößchen ohne Leinen") über die Brücke fahren, er möge nicht aus der Ferne neſinamu līgawiņu („ein unbekanntes Schätzchen") heimführen (2003), und oft zeigt es sich nachher, daß sie Recht hatte, (Büttner 1859); gerne möchte hernach der Bruder die aus der Ferne Geholte umtauschen gegen die früher als „faul" verschmähten zeema meitas, wenn es noch möglich wäre z. B. 1203, 1633, 2362:

„Tālu gāju ſeewas ņemtu,
Nāburgôs laikas meit's";
„Nu būt' ņēmis, kaut warējis,
No kaimiņa zūkgani."

Weit ging ich, ein Weib zu suchen,
Weil so faul die Nachbarsmädchen;
Könnt ich nur, die Schweinehirtin
Nähm' ich gerne von dem Nachbarn;

aber nun ist er einmal gegen die Nachbarschaft eingenommen, kommt doch auch noch die Nähe der zukünftigen Schwiegermutter in Betracht! Unvermeidlich wäre es dann, daß sein Weibchen bei jeder Gelegenheit (1632) „Leela waina, maſa waina, Tek pee mātes raudadama“ (Großer Schaden, kleiner Schaden, Weinend läuft ſie zu der Mutter) (ähnlich A. M. 945), freilich könnte er dem auch nicht ganz entgehen, wenn er ſeine līgawiņa etwas weiter her holen würde, denn dann würde ſie jeden Sonntag von ihm noch dazu ein Rößchen verlangen, um zur Mutter zu fahren, (A. M. 946), aber doch wäre das immerhin noch vorzuziehen, zumal wenn ein Fluß dazwiſchen liegen würde, „lai palika upitê Wiſas łauſchu walōdiņas“ — (daß im Flüßchen bleiben möge Alles was die Menſchen reden). Aber auch aus entgegengeſetzten Gründen, als den bisher geſchilderten ſieht ſich mancher (puiſis) Burſche veranlaßt in der Fremde ſein Glück zu verſuchen, nämlich wenn die zeema meitas ihn nicht als Heiratskandidaten acceptieren wollen und ihn daher bālelin (Brüderchen) (723, 1129, 1535) nennen; mit einem „wai, Deewiņ“ (1130) klagt er Gott ſeine Not und beſchließt (2210):

„Es noeeſchu tai ſemê,
Kur man meitas nepaſīſt;
Lai Deewiņſch iſmeklē
Tur preekſch manis līgawiņu.“

Hin in das Land will ich gehen,
Wo die Mädchen mich nicht kennen;
Möge Gottchen ſelber ſuchen
Dort für mich ein liebes Bräutchen.

Er fühlt es, es iſt gewiſſermaßen ſein Recht, auch für ſich ein Schätzchen zu fordern, daher muß Gott helfen:

356. Putniņeem, tārpiņeem
Katram ſawa līgawiņa;
(210) Man puiſcham diſchenam
Ween naw ſawas līgawiņas.

Jeder Vogel, jedes Würmchen
Jedes hat sein liebes Schätzchen;
Ich, ich stattlich großer Bursche,
Ich allein bin ohne Schätzchen.

Wie lang ist der Sommer, wie lang erst das ganze Leben ohne līgawiņa (Büttner 1894); wie ein Gesang, wie ein Lied könnte das Leben sein, aber ohne Schätzchen fehlt dem Liede die andere zugehörige Hälfte,

A. M. 65. Dseefma būtu, dseefma būtu,
Kaut dseefmai otra pufe;
Jūgschu bēri kamanâs,
Meklēschu tai otru pusi. —
Wohl ein Lied wär's, ja ein Lied wär's,
Hätt' das Lied die andre Hälfte;
Mit dem Braunen vor dem Schlitten
Such' ich mir die andre Hälfte.

Er macht sich also mit oder auf seinem Rößchen auf, jene andere Hälfte des Liedes zu suchen, wie der Inder nach der andern Hälfte der Kugel sucht, die einst durchschnitten in zwei Hälften oft mühselig durch die Welt rollt, bis beide Hälften sich glücklich zusammengefunden.

So reitet denn der bālelinsch auf seinem Rößchen hinaus, um an andern Orten nach der Rechten zu suchen, die ihm von Gott oder der Laime bestimmt ist. Wohin er kommt, wird er je nach seinem und seines Rößchens Aeußerem mit Spannung und Neugier, von den Alten mit prüfenden Augen, von den noch freien Mädchen mit einem gewissen Herzklopfen betrachtet, jedenfalls wird er von diesen nicht mehr „bālelin's", sondern „tautas dēls" oder „tauteetis" genannt = „der Fremde", stehender Ausdruck für Freier. — Doch begleiten wir den tautas dēls weiter auf seinem Ritt in fremdes Gebiet zur Brautschau. (974).

Das ist freilich keine so leichte Aufgabe, denn es giebt viele Mädchen, wie ein Lindenwald, den man nicht aushauen kann (89), oder noch poetischer:

823. Kas war wiſas rīta ſwaigſnes
Wakarâ iſſkaitīt?
Kas war meitu nolūkōt,
Kumeļâ fēdēdams?

Wer kann alle Morgenſterne
Am Abend auszählen?
Wer kann ſich ein Mädchen auserſehen,
(Aus der Ferne), indem er auf dem Rücken des Rößchens ſitzt.

Bis man da die Schönſte herausfindet, kann man wohl manchen Tag reiten, der Sonne gleich, die auch vom Morgen bis zum Abend, den ganzen, lieben Tag um den Berg herumſucht (106, 326, 2077).

Hat man ein ſo großes Tagewerk vor, dann gilt es natürlich auch, ſich am Morgen früh mit der Sonne zugleich aufzumachen, oder noch früher, um beim Vorbeireiten in dieſes und jenes Geſinde einen Blick zu werfen und zu ſehen, ob die Mädchen Langſchläferinnen ſind oder früh an die Arbeit gehen.

1. Rikſch' laid' kumeliņ'
Par tautīt' atmatām,
Lai atrōd taut' meit'
Wēl gulam, ne malam u. ſ. w.

Trab' Rößchen ſchnellen Schrittes
Durch all die fremden Triften,
Daß ich noch das fremde Mägdlein
Find' im Schlaf und nicht beim Mahlwerk.

Oder

291 u. 1466. Kaut atraſtu tautu meitu
Baſajām kājiņām.
Oder Jau atradu tautu meitu
Samalukchu fijājōt.
(V. R. Kr. 463.)

Ob ich wohl das Mägdelein
Finde noch mit bloßen Füßen.
Oder Schon fand ich das Mägdelein
Siebend, was es früh gemahlen.

Das ist ganz aus dem Leben gegriffen, was ich durch ein Beispiel belegen kann. Ein mir bekannter Wirt heiratete eine wohlgeschulte Wirtstochter; derselbe sagte, als er zum erstenmale unerwartet in das betreffende Gesinde eingeritten sei, habe er dieselbe in einfachstem Anzuge eifrigst in der Wirtschaft an der Klete herumhantierend gefunden, da habe ihm das Herz vor Freude im Leibe gelacht!

Freilich nicht immer trifft es sich so gut, manches Mädchen singt:

52 (345). „Migla, migla, leela raſa,
Tā man labi nedarīja:
Miglâ tautas kājas āwa,
Raſâ azis nomalgāja."

Nebel, Nebel, starker Tau,
Keine Wohlthat war er mir,
Im Morgennebel haben sich die Freier auf den Weg gemacht (eig. „sich die Füße bekleidet"),
Im Morgentau sich das Gesicht gewaschen.

Manche Langschläferin wird erst durch das Gebell der Hunde (1749), die von jenseit der Düna Freier aus Riga ankündigen, oder durch den wachsamen Hahn des Nachbarhofes geweckt:

568. Kur tezēji, tu, gailīti,
Ar tō kaula degunin'?
„Zeemai teku meitas zelt,
Meitai jāja prezineeki."

Wohin läufst du Hähnchen,
Mit dem knöchernen Näschen?
„Lauf' ins Dorf die Mädchen wecken,
Freier reiten nach dem Mägdlein."

Aber nicht immer ist ein solch' freundlicher Warner bei der Hand, mancher tautas dēls kann hernach berichten:

3019. Wēl atradu tautu meitu — Noch fand ich das Mägdlein
Wakarēju gulumiņu — Im Schlaf vom Abend her,

d. h. sie hatte die ganze Nacht hindurch fest geschlafen, ohne das Vieh zu bepflegen; so erkennt der Freier, daß nicht nur in seiner Nachbarschaft, sondern auch anderweitig „faule" Mädchen zu finden sind.

Doch diesen Vorwurf der Faulheit oder andern Tadel seitens des tautas dēls kann sich auch manche zuziehen, die bereits bei der Arbeit ist; da sieht er z. B. vom Rößchen aus

1015[1]). Meitai galwa nefukāta
Nama preekfcha neflauzīta.
Ungekämmt ist Mägdleins Haupthaar,
Nicht gefegt ist vor der Thür,

oder er erblickt durchs Fenster wie die Mägde nicht mit einem Reisigbesen, sondern nur mit einem Strohwisch (grīste oder grīkstīte) (ungedr. aus Samiten) entweder wohl die Stube fegen, aber nicht unter den Bänken, oder den Tisch wohl waschen, nicht aber die Tischfüße (cf. 853 und ungedr.), oder den Feglis nicht durch die Thür, sondern durchs Fenster auf den Hof werfen (Samiten ungedr.), oder blos ar krukīti atkrukēja = mit der (zum Zusammenschieben resp. Herausholen der Kohlen aus dem Backofen dienenden) Ofenkrücke den Schmutz nur in eine Ecke zusammenschieben.

Ganz besonders aber richtet er sein Augenmerk auf die Mahlkammer; das Mahlen mit der Handmühle war eine schwere, ermüdende und daher unbeliebte Arbeit, um so anerkennenswerter

---

[1]) In diesem Liede steht ausdrücklich meitas godu nolūkōju, kumeļê fēdēdams = schaute aus nach der Ehre des Mädchens auf dem Rößchen sitzend.

daher, wenn sogar diese Arbeit mit Gesang gethan wurde, da lohnt es sich wohl anzuhalten und dem Gesange zu lauschen.

154. Pūtij' fawu kumeliņu
Maltawītes galiņâ;
Noklaufōs, noraugōs,
Kō dar' zeema dſelteinītes.

Ich ließ mein Rößlein raſten
Hinter der Mahlkammer;
Ich horchte hin und ſchaute aus,
Was die Dorf-Mägdlein treiben.

248. Tautu dēls klaufījās
Maltawītes pakałâ;
Māte dſeed ar meitām,
Nedſeed tawa līgawiņa!?

Freier lauſchte,
Hinter der Mahlkammer;
Mutter ſingt mit den Töchtern,
Singt nicht auch dein Liebchen?

Sollte er vielleicht hier die andere Hälfte des Liedes finden, nach welcher er ſuchte? Jedenfalls lauſcht er von ſeinem Rößchen aus mit Wohlgefallen dem friſchen Geſange, welcher aus der Mahlkammer an ſein Ohr klingt.

640. Kōkchi dſeed jaunas meitas
Baltai mūŗu iſtabai;
Kad warētu klātu tapt,
Tur lūkōtu līgawiņu.

Lieblich ſingen junge Mädchen
In der weißgetünchten Stube;
Könnt' ich dort nur hingelangen,
Dort wohl wählt' ich mir ein Liebchen.

Zu so früher Morgenstunde, wo jeglicher mit seiner Arbeit beschäftigt ist, würde er wohl kaum ein willkommener Gast sein; er führt daher sein Rößchen in das nahe gelegene Wäldchen, um einen gelegeneren Zeitpunkt abzuwarten, und das Glück ist ihm günstig: nach einiger Zeit tritt die tautu meita aus dem Hause, um im Garten zu jäten; schnell schwingt er sich in die Aeste eines Eichbaumes und, selbst ungesehen, kann er sie nun ungestört bei ihrer Arbeit beobachten, cf. 990 und 1064.

Es redsēju tautu meitu, Ich erblickte wohl das Mägdlein,
Wiņa mani neredsēja. Doch das Mägdlein sah mich nicht;
Es ōsōla galiņâ, Während sie im Rosengarten,
Wiņa rōschu dārsiņâ. War ich auf der Eiche Wipfel.

Wie ein (skaista rōsīte) liebliches Röschen erscheint sie ihm (317, 336 ꝛc.), und immer lebhafter wird der Wunsch sie kennen zu lernen. Er verwundert sich selbst darüber, daß er sie bisher nie erblickt hat; ist das hübsche Mädchen in der Klete oder gar auf dem Grunde der Aussteuerlade verborgen aufgewachsen (127), so fragt er. Hernach giebt sie selbst ihm die Antwort:

710. Es ūsaugu pee māmiņas
Sarkan' rōschu dārsiņâ.
Bin bei Mütterlein gewachsen
Im Garten unter roten Rosen.

Leicht findet sich irgend ein Vorwand, er läßt sein Rößchen im Schatten des Wäldchens und geht, um weniger aufzufallen, zu Fuß in das Gesinde, einem Rate gemäß, den manche Mutter dem ihr selbst erwünschten Freier heimlich erteilt, wohl wissend, daß einem unerwarteten, noch gleichgiltigen Fremden gegenüber das bei der gewohnten Arbeit beschäftigte Mädchen unbefangener entgegentreten und daher einen günstigeren Eindruck machen wird, als wenn sie im Schmuck auf den in Aussicht gestellten Freier gewartet hätte.

(432. 1171. 905.) Pati, pati meitu māte
Man peedewa padōminu:
„Seen birſê kumelinu,
Nāz kājām fētinâ,
Lai fchkeet tewi zeła wīru,
Ne meitinu lūkōtāju.“

Selber gab des Mägdleins Mutter
Mir dazu den guten Ratſchlag:
„Laß das Rößchen bei den Birken,
Nah' zu Fuß dich dem Gehöfte,
Daß man meint, du ſeiſt ein Wandrer,
Und nicht ahnt, wonach du ausſchauſt.“

(Wörtlich: „daß man dich hält für einen Wanderer und nicht für einen, der nach Mädchen ausſchaut.)

So tritt er dann hinein in's Haus und findet wieder zu ſeiner Freude die Fleißige mit der Mutter zuſammen bei der Arbeit.

Teiz taiſnibu tautu dēls,
Kur tu mani nōlūkōji?
„Pee māminas iſtabai
Smalku linu audeklai.“

Lieber Schatz, ſag' mir in Wahrheit,
Wo denn haſt du mich erkoren?
„Bei der Mutter in der Stube,
Als du feines Linnen webteſt.“

Manche Mutter aber bewacht und behütet eiferſüchtig ihre Töchter vor den Freiern, läßt ſie nur in der verſchloſſenen Klete ſchlafen, mögen denn auch die tautu dēli mit Luchsnägeln (durwis fkrāpīt) an den Thüren kratzen, hinein kommen ſie doch nicht (237), auch am Tage läßt ſie die Töchter nicht aus den Augen. Da muß denn ſchon einmal ein glücklicher Zufall helfen, wie jenem Freier, der ſich vorſorglich die Taſchen mit Nüſſen gefüllt hatte, um eine Handvoll dem Mädchen, zwei Handvoll der Mutter zu geben.

Wirknes 61. Kāmēr māte reekſtus kōda,
Suņi peenu iſlakuſchi;
Kāmēr māte ſuņus kūla,
Es meitiņu nolūkōju.

Während Nüſſe knackt die Mutter,
Leckten Hunde aus den Milchtopf;
Während ſie nun ſchlug die Hunde,
Hab mein Mägdlein ich erkoren.

Die Laime meint es offenbar gut mit beiden, denn das Wohlgefallen iſt ein gegenſeitiges, und ſo kann ſie hernach ſingen:

13. Es zimdiņu nōadīju, Einmal hab' ich Maß genommen,
Weenreiſ' mērīdama; Und ich ſtrickt' darnach die Handſchuh';
Es tauteeti nolūkōju Einmal hab' ich ihn geſehen,
Weenreiſiņu redſēdama. Und ich wußt': das iſt der Meine.

Ohne Verlegenheit geht es dabei natürlich für das Mädchen nicht ab bei dem im Herzen aufſteigenden Gedanken, das könnte der Rechte ſein.

A. M. 786. Es peefārku kā brūklene
Tautu dēlu ūſſkatōt;
Tas būs mans arājiņſch,
Mans maiſes dewējiņſch!

Rot ward ich wie eine Strickbeer',
Als ich hinſchaut' auf den Freier;
Dieſer wird einſt ſein mein Pflüger,
Dieſer mich mit Brod verſorgen.

Und auch noch, als er das Geſinde verlaſſend hinhört, wie ſie mit den Andern ſpricht, iſt ſie voll Verlegenheit:

A. M. 785. Ai, Deewiņ, ſirds man kūſt —
Kas balſtiņ klauſījās.

Ach, mein Gott, mein Herz vergeht mir,
Wenn ich denk', wer jetzt mir lauſchet.

In seinem Ohr aber klingt, auch nachdem er auf seinem Rößchen den Heimweg angetreten, des Mädchens Stimme noch nach, und er denkt:

A. M. 87. Kā irbīte tautu meita,
Lakſtigalas walōdiņa . . .

Wie ein Rebhuhn ist das Mädchen,
Nachtigallenstimme hat sie.

Frohen Herzens, voll hoffnungsfreudiger Zukunftsgedanken reitet er seinem heimatlichen Gesinde zu.

So glücklich freilich trifft es nicht jeder; mancher reitet am Morgen mit der festen Zuversicht aus, er werde in der Fremde unvergleichlich bessere Mädchen finden als in der Nachbarschaft; aber waren die Eindrücke, die er am Morgen empfangen, keine erfreulichen, so auch nicht die, welche er am Mittag und Abend gewann. Als er zur Mittagszeit in ein Gesinde einreitet, fährt die līgawiņa aus dem Schlaf und ruft der Schwägerin zu:

2348. Tautas jāj, ſeme rīb,
Es gulēju deenas widu,
Slēp', mārſchiņ', manu kaunu,
Sak' rōſītes rawejōt.

Freier reiten, Erde dröhnet,
Ich lieg' noch im Mittagsschlafe;
Schwägerin, verhüll' die Schande,
Sag', daß ich die Rosen jäte.

Nun trotz solcher Ausreden wird der Freier wohl selbst gesehen haben, daß nicht die Sonne schuld war an der Röte ihrer Wangen, und nicht die Zweige im Garten ihr Haar in Unordnung gebracht hatten, und als er am Abend wieder vorüberkam und die Dunkelheit benutzend bis hart an das Fenster heranritt, da konnte er hören, wie eine die andere beim Spinnen ermahnte:

1451. Met azis greeſtōs,
Lai meegs nenāza
Pakulu wērpjot.

Schau nach oben zur Lage,
Daß der Schlaf dich nicht überkommt
Beim Hedeſpinnen.

Aber trotz des Mittagsſchlafes und trotz dieſes bewährten Hausmittels fielen ihr die Augen zu, ſo daß die Mutter oder Schweſter zum äußerſten Schreckmittel greifen mußte mit der Mahnung:

909. Nefnauſchat wakarâ,
Es redſēju aiſ wārteem
Stilli ſtāwam kumeliņu.

Schlafet Mädchen nicht am Abend,
Denn ich ſah, daß an der Pforte
Still (und heimlich) ſtand ein Rößchen.

oder gar Btr. 408. Es jums faku, māſiņas,
Nefnauſchat wakariņâ;
Tautu dēls aiſ lōdſiņa
Stilli feſch kumeliņâ.

Schweſterchen, ich ſag's euch warnend:
Schlaft nicht bei der Abendarbeit;
Denn der Freier ſitzt ganz ſtille
Unter'm Fenſter auf dem Rößchen.

Nun nach ſolchen Eindrücken lauſchte der tautu dēls wohl nicht mehr lange am Fenſter, ſondern ritt ſtill davon bei ſich denkend: So ſchlimm wie dieſe ſind die zeema meitas doch nicht.

Vielleicht denkt zu derſelben Zeit auch eine von dieſen an den Reiter, der ſie wegen ihrer kleinen Geſtalt verlacht hatte: Gott möge es fügen, daß er keine nach ſeinem Sinne fände und ſchließlich ihr noch dafür danke, daß ſie ihn nimmt, oder:

1945. Tauteets man garam jāja,
Jāja bagāt's lūkōtees;
Deews, dōd jāt, nedabūt,
Nākt pee manis atpakaļ.

Mir vorüber ritt der Freier,
Ritt die Reiche anzusehen;
Gott, laß ihn vergeblich reiten,
Daß zurück zu mir er kehre.

Schneller als sie es zu hoffen wagte, erfüllt sich ihr Wunsch; der Ersehnte ist bereits auf dem Heimwege; mit andern Augen wird er nun die zeema meitas anschauen und vielleicht bald zur vollen Erkenntnis gelangen, daß er seine Sporen und Stiefel (nepateefi deldēja) unnütz abgebraucht auf dem Ritt in die Ferne, da er in der Nähe das hätte finden können, was er brauchte, cf. (1628. 458) und

1610. Tālu ſweedu ābōliņu,
Tepat krita leijiņâ;
Tālu jāju ſeewas nemtu,
Tepat auga nāburgōs.

Weithin schleudert ich den Apfel,
Doch ganz nah fiel er zur Erde;
Weit ritt ich ein Weib zu suchen,
Doch hierselbst wuchs sie beim Nachbar.

Aber mag nun der Ritt auf die Brautschau jenen oder diesen Erfolg gehabt haben, es ist doch erst der erste Schritt gethan, denn mag auch beim Mädchen die Neigung erwacht sein, so schnell ergiebt sie sich nicht dem ersten Werben, denn das weiß jedes Mädchen: das Leichterworbene wird gering geachtet! Noch liegt der ganze Sommer vor ihnen, mancher Ort, manche Gelegenheit muß zum Zusammenkommen und näheren Kennenlernen benutzt werden; noch ist Zeit zum Prüfen und zum Wählen, bevor das bindende Wort gesprochen ist.

2. Aeußere Momente des Verkehrs.

Die Anläſſe zum Verkehr beider Geſchlechter mit einander ſind mannigfaltige, an welchen Orten wir aber auch mit den tautu meitas und den tautu dēli zuſammentreffen mögen, überall wird unſer Blick zuerſt auf die äußere Erſcheinung beider fallen. Eine Trachtenſchilderung gehört natürlich nicht in den Rahmen dieſer Arbeit, nur weniges beſonders in die Augen Fallende will ich erwähnen. Der Wunſch ſich zu ſchmücken mit Allem, was dazu irgend geeignet erſcheint, von den unter den Strahlen der Sonne aufgeblühten Blumen des Feldes bis zu den aus den dunkeln Tiefen der Erde heraufgeholten, in geheimnisvollem Glanze ſchimmernden Metallen und Edelſteinen, iſt allen Mädchen gemeinſam, welchen Standes ſie auch ſein mögen; ganz beſonders lebhaft regt und bethätigt ſich dieſer Wunſch natürlich zu der Zeit, wenn die Augen der jungen Männer auf ſie ſich zu richten beginnen. Jener allgemeine, dieſer ſpecielle Wunſch iſt auch in folgenden lettiſchen Liederchen ausgedrückt:

2460. Puſchko mani, māmulīte,
Ne diw' reiſes jauna būſchu;
Ne ābēle neſeedēja
Diw' reiſ' balti waſarâ.

Schmücke mich, o liebe Mutter,
Jung ſein werd' ich ja nicht zweimal;
Blüht doch auch das Apfelbäumchen
Nicht zweimal in einem Sommer.

In einem andern Liede (1068) bittet die Tochter, die Mutter möge ihr das Haar kämmen und den wainaks mit Flittern verzieren, denn:

Rītu jās trīs tauteeſchi
Man augumu lūkōtees.

Morgen reiten her drei Freier;
Meine Schönheit (wörtl. meinen Wuchs) zu beſchauen.

Auf den Kopfschmuck, den wainaks, wurde von Seiten der Mädchen das Hauptaugenmerk gerichtet, derselbe ist aus Metall (1083) oder Zeug (1135) mit Perlen (39, 23, 50) und Gold-Flittern (247, 947, 1078) und bunten Bändern (247, 1135) verziert oder mit rotem Wollengarn ausgenäht (2831), oder aus Zwergholunder und Zinn (14) ꝛc.; häufig wird der künstliche wainaks ersetzt durch einen Kranz aus natürlichen Blumen, z. B. Haidekraut (3), Haselnußblüten (17), Rosen (100) ꝛc. Ausgeschlossen sind nur Apfelblüten, weil dieselben bald wie Thränen fallen (Aron 514) und Espen (Aron 515), weil die Stimme der Trägerin zittern würde beim Gespräch mit dem Freier. Doppelt beachten und behüten alle diesen Schmuck, ist es doch vielleicht der letzte Sommer, daß dieses Ehrenzeichen den Kopf des Mädchens schmücken darf, daher singt sie:

1078 (cf.947). Spōschi baltu es nobērsu
Sawu sīlu (al. wara) wainadsiņ';
Schi pēdīga wafariņa,
Bij man spōschu walkājot.

Glänzend hab' ich abgerieben
Mein (metallnes) Flitterkrönchen,
Ist es doch mein letzter Sommer,
Glänzend rein muß ich es tragen.

Wer auf den wainaks blickt, sieht aber auch auf die Haare, daher heißt es:

395. Skaistas meitas nesinā(j'),
Kō is sewi isdarīt;
Sukā(j') galwas, skrūsē(j') matus,
Greesa bisas gredsenâ.

Schöne Mädchen wissen kaum noch,
Was sie mit sich selber machen,
Kämmen Köpfe, kräuseln Haare,
Winden Zöpfe sich zur Krone.

Jedoch nicht alle richten ihr Hauptaugenmerk auf den wainaks, auch folgender Rat wird den Mädchen gegeben:

(Btr. 619) 1075. Aun, māfiņ' baltas kājas,
Nebērſ' ſpōſchu wainadſiņu!
Uſ kājam azis meta
Ne uſ ſpoſcha wainadſiņa.

Nimm, o Schweſter, weiße Strümpfe,
Reib' nicht blank das (erz'ne) Krönchen!
Auf die Füße ſchaut das Auge,
Nicht ſo ſehr auf's blanke Krönchen.

Und: 197. Aun', māfi, glīſchi kājas,
Jōſ' jōſtiņu wēl glīſchāk'!
Lūkās tautas uſ kājām,
Pēz uſ wiſu augumiņu.

Kleide ſchmuck den Fuß, o Schweſter,
Gürte ſchmucker noch den Gürtel!
Auf den Fuß erſt ſchau'n die Freier,
Dann auf die Geſtalt im Ganzen.

Alſo durchweg ſauber und reinlich, ordentlich und ſchmuck muß die Kleidung ſein. Beſonders erwähnt wird aus Setzen:

171. Apāwōs baltas kājas
Pee melleem lindrakeem.
Weiße Strümpfe nahm ich
Zum ſchwarzen Rocke.

(Zirau) 760. Sīku ſīłu wainadſiņu,
Stīgām ſchūtu willainīti.

Ein kleines Flitterkrönchen,
Ein mit Ranken beſticktes Wolltuch.

Dazu noch eine mehr oder weniger koſtbare Spange, Breze (= ſagts) zum Zuſammenhalten des Tuches, dann kann man wohl alles in allem genommen ſagen:

Edſ', ku ſkaiſta tautu meita,
Sēſch ābēłu dārſiņâ;
Mellas kurpes, baltas ſekes,
Sarkans rōſchu wainadſiņ's.

Sieh doch an das schöne Mädchen,
Wie es sitzt im Apfelgarten;
Schwarze Schuhe, weiße Strümpfe,
Und der Kranz von roten Rosen.

Freilich fällt ein solches Zurschautragen von Schmuck und sauberer Kleidung auch andern auf, als denen, für deren Augen es zunächst bestimmt war.

Aron. 822. Wiſi ļaudis tō ween teiza:
„Tautu dēļ puſchkōjās".
Einig waren alle Leute:
„Schmückt sich nur der Freier wegen".

Nun mögen die Leute reden, was sie wollen, wenn nur der Zweck, dem tautu dēls zu gefallen, erreicht wird, und wie sollte dieser nicht erreicht werden, hat doch auch der tautu dēls Auge und Sinn für kleidsame Tracht und lebhafte Farben. So schaut der eine auf den prächtigen Kopfschmuck (raſchens wainaks) eines Waisenmädchens und läßt sich dadurch zum Glauben verleiten, dasselbe sei eine Bojarentochter (1093), wieder eine andere (netikuſi mātes meita = ein untüchtiges Mädchen) schmückt sich mit dem von der Mutter verfertigten feinbunten Gewebe, und der Erfolg bleibt nicht aus, denn:

1275. „Sīkas raibas tās peekrāpa
Wis-raſchanu tēwa dēlu."
„Fein-bunte Wollentücher
Täuschten selbst den schmuckſten Burschen."

Doch nicht allein die netikuſi mātes meita verdeckt ihre Unliebenswürdigkeit unter farbenbunter Hülle, äußerer Schmuck dient auch dazu innere Vorzüge in freundlicherem Gewande zur Erscheinung zu bringen.

280. Mātes meita puſchkōjās,
Tautu dēls raudſījās;
Mātes meita pūru dara
Tauteets audſē kumeliņu.

(Sorgſam) ſchmücket ſich das Mägdlein,
Gerne ſchaut auf ſie der Freier;
Mägdlein mehret ſeinen Brautſchatz,
Freier zieht das Rößchen auf.

Natürlich genügt es nicht, daß der tautu dēls mit Wohlgefallen auf das geſchmückte Mädchen hinſchaut, er muß auch darnach ſtreben, ihr zunächſt auch durch ſeine Erſcheinung einen günſtigen Eindruck zu machen, aber wie gering ſind die Mittel, die ihm da zur Verfügung ſtehen. Erwähnt werden etwa balti fwārki (285) aus der Wolmarſchen Gegend, brūni fwārki (350) als Staatsrock zum Ritt auf die Freie und zum Gang in die Kirche aus Palzmar und manchen anderen Gebieten, etwa noch dazu ein ſeidener Gürtel (Aron 536), ein mit Bändern geſchmückter Hut (138, 338 ꝛc.) und dergleichen; aber alles dieſes, beſonders auch die dem Mädchenkränzlein entſprechend an den Hut gehängten Bänder machen wenig Eindruck, wenigſtens auf die Sängerin des folgenden Liedes:

138. Tautu dēlis manis dēļi
Lintēm kāra zepurīti;
Es ar fawu wainadſiņu
Ne galwiņu nepagreeſu.

Meinethalben hängt der Freier
Bunte Bänder an ſein Hütchen;
Ich mit meinem kleinen Kränzlein
Kehre nicht nach ihm mein Köpfchen.

Auch manches Andere geſchieht in Nachahmung des Vorbildes, das die Mädchen gegeben. Erwähnten wir z. B. vorhin die Pflege des Haares bei den Mädchen, ſo lautet die zweite Hälfte jenes Liedes:

395. Tāpat dara pakałâ
Diſchanee tēwu dēli:
Pirka elji, maſga galwu
Lai matiņi ſpīgułō.

Alſo machen's ihnen nach
Wiederum die ſtolzen Burſche
Kaufen Oel, den Kopf zu ſalben,
Daß die Haare hell erglänzen.

Einen beſſeren Eindruck dagegen als der mit Bändern geſchmückten Hut macht jedenfalls die zaunu zepurīte (Mardermütze), die, wie es ſcheint, zu den notwendigen Requiſiten eines auf Freiersfüßen wandelnden jungen Mannes gehörte, denn ſie wird außerordentlich häufig gerade in Verbindung mit dem Freier erwähnt, iſt es doch ein häufig in mancherlei Variationen wiederkehrendes Bild, das den Freier als Jäger, das Mädchen als Marder, Eichhorn u. ſ. w. erſcheinen läßt, wie z. B.

231. Schūpā, egle, tō zaunīti,
Tur būs mana zepurīte;
Auklē māte tō meitiņu,
Tur būs mana līgawiņa.

Tanne, ſchauk'le du den Marder,
Daß ich mir die Mütze hole;
Mutter, wiege du das Mägd'lein,
Daß ich mir ein Bräutchen hole.

Wer ſich die Mardermütze noch nicht geholt hat, der hat gewiſſermaßen auch noch kein Recht eine līgawiņa zu begehren, daher geriet jener Freier ohne Mardermütze in ſo peinliche Verlegenheit:

5433. Pretīm nāza meitu māte
Lūſchu ādu kaſchōziņu;
Es gribēju bildināt,
Naw man zaunu zepurītes.
Rīgâ pirkſchu pāwas ſpalwas,
Danzkâ zaunu zepurīti.

Kam entgegen Mägdleins Mutter
Mit dem Pelz vom Fell des Luchſes;
Ich zwar wollte mit ihr reden,
Doch mir fehlt' die Mardermütze.
Werd' in Riga Pfauenfedern,
Mardermütz' in Danzig kaufen.

Aber dieſer etwas ängſtliche junge Mann hätte wohl mit ſeiner Mardermütze in Gegenwart der ihn ſo einſchüchternden künftigen Schwiegermutter keine ſehr ſtattliche Figur gemacht, denn:

264. Es paſinu tō puiſīti,
Kas nems ſeewu ſchōruden':
Uſ azīm zepur' mauz,
Paſemīgi raudſījās.

Wohl erkenne ich den Burſchen,
Der im Herbſt ein Weib will nehmen:
Zieht die Mütze über's Auge
Ganz demütig ſieht er aus.

Ziemlich unbedingt konnte in früherer Zeit, wenigſtens auf einen bewundernden, anerkennenden Blick derjenige rechnen, der in Stiefeln einherſtolzieren, oder gar ſich den Luxus geſtatten konnte ſie beim Mähen zu tragen. Sābakōti plāwējiņi, Mäher in Stiefeln, werden oft mit einer gewiſſen Bewunderung genannt (z. B. 46 ꝛc.), neben den Stiefeln finden auch Sporen oft Erwähnung, ſogar goldene, aber es iſt wohl erlaubt in Bezug auf dieſe goldenen Sporen einen gewiſſen Verdacht zu hegen, da ſie bisweilen unter den verlorenen Sachen genannt werden, z. B. 338:

Man nōkrita ſelta peeſchi,
Appuſchkōta zepurīte;
Kas, gōdīga mātes meita,
Padōd manu zepurīti.

Goldne Sporen fielen ab mir
Und die schön geschmückte Mütze;
Seid ihr ehrenwerte Mädchen,
Reichet mir die Mütze her.

Also auf ein Wiederfinden der goldnen Sporen scheint er selbst nicht einmal zu rechnen.

Die Sporen aber führen uns auf das Rößchen. Was der tautas meita der pūrinsch (die Aussteuerlade), das ist dem tautas dēls sein kumelinsch (Rößchen), nämlich ein Gegenstand jahrelanger, sorgfältiger Arbeit und Pflege; kann doch weder eine tautas meita ohne pūrinsch noch ein tautas dēls ohne kumelinsch an's Heiraten denken. Ist doch ein munteres wohlgepflegtes Rößchen ein Hauptmittel, um vor den Augen der Mädchen stattlich zu erscheinen, daher sagt er zu seinem Rößchen:

4698. Kumelīni, kumelīni,
Tu man gōda dewējinsch;
Kur stāwēja jaunas meitas,
Tu tezēji dancōdams.

Liebes Rößchen, liebes Rößchen,
Du bist ja mein Ehrengeber;
Wo die jungen Mädchen standen,
Tanzend liefst du da vorüber.

Umgekehrt freilich muß er auch einmal zu seinem Rößchen in strafendem Tone sagen:

4685. Kumelīt', delwerīt',
Tu man kaunu padarīji;
Taw' kājiņa paflidēja
Jaunu meitu zeemiņâ.

Rößchen, Taugenichts,
Schande hast du mir bereitet;
Glittest aus mit deinem Fuße
In dem Dorfe vor den Mädchen.

Da hat der Reiter die Mütze verloren (4652) oder ist gar selbst herabgefallen; fast ebenso schlimm ist es auch, wenn das Rößchen im rechten Augenblick garnicht in Trab zu bringen ist, dann wird ihm zur Ermunterung ganz besonders eindringlich und flehend mit Liebkosungen zugeredet (4717), oder

4621. Kumeliņa galwu glaudu,
Lai tas mani daiłi nefa,
Lai tas mani daiłi nefa,
Garam meitu mājiņām.

Rößchens Kopf hab ich gestreichelt,
Daß es schön mich möge tragen,
Daß es schön mich möge tragen,
An des Liebchens Haus vorüber.

Oder es wird in solch' kritischem Augenblicke, wo alles vom guten Willen des Rößchens abhängt, an genossene Wohlthaten erinnert:

A. M. 396. Tezi, tezi, kumeliņ,
Neeij kōłus ſkaitīdams;
Waj es tew auſas dewu
Pa weenai ſkaitīdams?

Laufe, laufe, liebes Rößchen,
Gehe nicht die Schritte zählend;
Habe ich beim Hafergeben
Korn für Korn dir zugezählet?

Doch über das Rößchen ließe sich allein — in anderm Zusammenhange — ein ganzes Kapitel schreiben; daher erwähne ich hier nur noch, daß der tautu dēls sein Rößchen ebenso sorgfältig, ja noch mehr als sich selbst herausgeputzt, z. B.

4688. Puīſits ſawu kumeliņu
Kā pukīt' darināj';
Sēd' puiſīts kumełâ
Kā meitiņa wainagâ.

Burſche hat ſein liebes Rößchen
Wie ein Blümchen fein gepfleget;
Auf dem Rößchen ſaß der Burſche
Wie das Mädchen unterm Kranze.

Zahlreich ſind die Vergleiche, die zwiſchen den Mädchen und den Burſchen gezogen werden, zahlreich ſind die Gelegenheiten, die gerade das Rößchen beiden zum Verkehr darbietet. Wie gerne wird das Rößchen zur Schlittenfahrt angeboten, wie gerne das Angebot angenommen:

671. Bērīt', manu kumeliņu,
Pukīt', mana līgawiņa;
Jūgſchu bēri kamanâs,
Nemſchu pukīt' wiſinât.

Braunhaar, du mein liebes Rößchen,
Blümchen, du mein liebes Mädchen;
Spann' den Braunen an den Schlitten,
Nehm' mein Blümchen, fahr's ſpazieren.

306. Nāz man līdſi, tautu meita,
Līdſ wiņam kalniņam;
Tur ſtāwēja bēri ſirgi
Ar rakſtītām kamanām.

Komme mit mir, du Geliebte,
Komme mit zu jenem Hügel;
(Sieh), da ſtehen braune Pferde,
(Angeſpannt) vor buntem Schlitten.

732. Luſtēm bērim auſas dewu,
Luſtēm jūdſu kumeliņu;
Luſtītēm wiſināju
Sawu jaunu līgawiņu.

Froh gab ich dem Braunen Hafer,
Froh ſpannt' ich ihn an den Schlitten;
Froh mit meinem jungen Liebchen
Fuhr ich (auf dem glatten Wege).

Ein anderesmal trifft es sich blos zufällig so, daß gerade während er zu einer Fahrt sein Rößchen einspannt, er die ligawiņa erblickt:

Balta, balta meita tek
Zaur saļō preedulāju;
Jūdsu, jūdsu, steidsu, steidsu,
Baltskarīschu kumeliņu.
Dod', Deewiņ', jel panākt,
Jel gabalu wisinät.

Sieh, mein weißes Mägdlein eilet
Durch den grünen Fichtenwald.
Eilig spann ich an das Rößchen,
Eilig, rasch das weißgemähnte.
Hilf, mir, Gott, sie einzuholen,
Ein Stück Wegs mit ihr zu fahren.

Ist die wisināschana mehr eine Freude für den Winter, so bietet das Rößchen auch für den Sommer mancherlei Anlaß zu Aufmerksamkeiten, z. B. wird der Rosengarten aufgepflügt.

In einem Liede berichtet eine Schwester über ihren Bruder der Mutter:

363. Teesa, teesa, māmuliņa,
Es melōti, nemelōj';
Bāliņsch nēma tautu meitu
Sawa sirga pakaļâ.

Recht wohl hast Du, liebe Mutter,
Lügen will die Zunge nicht;
Auf das Rößchen nahm der Bruder
Hinter sich das liebe Schätzchen.

Dieses Lied ist so zu verstehen: In der Zeit des Gehorchs mußten zu den verschiedenen Feldarbeiten von den Gesinden Mägde, Jungen mit dem nöthigen Fuhrwerk gestellt werden. Nach der Arbeit des Tages war es dann am Abend ein beliebtes Vergnügen die Pferde auf den Weideplatz hinauszutreiben

und dabei nahm häufig der Junge seine Auserwählte hinter sich auf das Pferd, um dann mit ihr, falls sie dazu geneigt wäre, auch noch weiter den Abend zu genießen. Zur Nachthütung reiten hieß peegulâ jāt. Das Wort peegula (Beilager) hat ja eine doppelte Bedeutung und stellt ja auch die Schatten- und Nachtseite im Verkehre der Ledigen aus beiden Geschlechtern dar. Es scheint wohl, daß früher in dieser Beziehung schlimmere Verhältnisse im Allgemeinen geherrscht haben, als heutzutage; außer andern Gründen vielleicht auch deshalb, weil es früher üblich gewesen zu sein scheint, daß auch Mädchen — abgesehen von diesem Hinausreiten mit den ledigen Burschen — ex officio die Pflicht der Nachthütung mit übernehmen mußten, wenigstens wird die Nachthütung in solchem Sinne oft erwähnt z. B. verspricht der Bruder in einem Liede seiner Schwester ein schönes Kissen zur Aussteuer für die gute von ihr geleistete Nachthütung, im ähnlichen Sinne ist auch folgendes Lied zu verstehen.

27. Labi mani māte māza,
Peegulâ wadīdama:
Būs puiſcham pliki zirſt,
Nedōt ſawas willanītes.

Weislich lehret mich die Mutter,
Mich zur Nachthut ausgeleitend:
Gieb dem Burschen an die Ohren,
Deck' ihn nicht mit Deiner Decke.

Aber nicht jede befolgt solche Mahnung, häufig tritt die Versuchung an sie heran, und bald ist der Fehltritt begangen. Dem häufigen Vorkommnis entsprechend wird auch in den Liedern desselben oft Erwähnung gethan, bisweilen in poetischer Einkleidung:

924. Bērſiņſch lapas darināja,
Es darinu wainadſiņu;
Salna kōda bērſu lapas,
Tauteets manu wainadſiņu.

Birke ließ die Blätter sprießen,
Als ich mir das Kränzlein wand;
Frost zerstört die Birkenblätter,
Und der Bursche nahm den Kranz mir.

(cf. auch Var. 1386.) (Ulmann).

Oder 621. Tēwiņſch manīm grūt' darīja
Par wiſeem bērniņeem;
Schūpulīſcha kārti zirta
Nōwadiņa maliņai;
Atjāj' tautas pārnōwadu
Nōņem manu waiņadſiņu!

Schwerer als den andern Kindern
Ward vom Vater mir's beſchieden;
An des Dorfgebietes Grenze
Holt er mir die Wiegenſtange;
Her von drüben reiten Burſchen
Nehmen mir mein Ehrenkränzlein!

Aber weil die Verſuchung ſo oft in lockender Weiſe an die Mädchen herantritt, werden dieſelben auch auf das Ernſtlichſte und Eindringlichſte davor gewarnt, den Burſchen zu trauen:

A. M. 1006. Glabā, meitiņ, pati gōdu,
Puiſ's par gōdu nebēdā;
Puiſ's par gōdu nebēdā,
Puiſcham zauņu zepurīte.

Wahre, Tochter, ſelbſt die Ehre,
Nicht wahrt deine Ehr' der Jüngling;
Nicht wahrt deine Ehr' der Jüngling,
Mardermütze iſt ſein Kopfſchmuck.

cf. auch Biel. № 390.

Mit der ſchönſten Blume wird die Mädchenehre verglichen:

312. Skaiſta puke kalnâ aug,
Wēl ſkaiſtāka leijiņâ;
Skaiſta puke zepurê,
Wēl ſkaiſtāka waiņagâ.

Schön wächſt auf dem Berg die Blume,
Schöner noch wächſt ſie im Thale;
Schmückt die Blume ſchön die Mütze,
Schöner noch ſteht ſie im Kranze.

Daher werden auch die Burſchen ermahnt dem Mädchen den Kranz nicht abzureißen, denn lange, lange hat ſie ſuchen müſſen, bis ſie die Blüten zuſammengeleſen; cf. 118, 160 und andere; auch ſie ſelbſt hütet ihn ſorgſam:

2262. Wainaziņu tā glabāju
Kā ſirſniņu aſōtê;
Jau redſēju daſchu labu
Beſ gōdiņa nōņemōt.

Wie das Herz in meinem Buſen,
Alſo hüte ich mein Kränzlein;
Denn ſchon ſah' ich, wie manch' Kränzlein
Ward mit Schande abgenommen.

Dieſer Vorſatz wird von Seiten des Mädchens auch in folgender hübſcher poetiſcher Form ausgeſprochen:

790. Samiſufi upe tek,
Samiſufi Daugawiņa;
Samiſufchi man' brālīſchi,
Ka es ilgi waiņakâ.
Neſamiſat, jūs brālīſchi,
Ka es ilgi waiņakâ;
Neſamiſat, jūs brālīſchi,
Es jums kauna nedarīſchu.
Ar godiņu es neſāſchu
Sawu ſiłu waiņaziņu;
Sawu laiku eewa ſeed,
Sawu laiku ābēlīte;
Sawu laiku es neſāſchu
Gōdam ſawu waiņaziņu.

Ganz verdrossen fließt das Bächlein,
Ganz verdrossen fließt die Düna;
Ganz verdrossen sind die Brüder,
Daß so lang den Kranz ich trage.
„Nicht verdrieß' euch das, ihr Brüder,
Daß so lang den Kranz ich trage;
Nicht verdrieß' euch das, ihr Brüder,
Schande werd' ich euch nicht machen.
Will mein schmuckes Ehrenkränzlein,
Trag' ich's, auch in Ehren tragen;
Seine Zeit nur blüht der Faulbaum,
Ihre Zeit hat Apfelblüte;
Meine Zeit will ich auch tragen
Meinen Ehrenkranz in Ehren."

Es läßt sich nicht leugnen, daß nicht alle Mädchen dieser gleichen, und gar manche leicht bereit ist, ihr Kränzlein dem Burschen zu überlassen, damit er mit den Blüten seine Mütze schmücke, bis er sie ihrer überdrüssig bei Seite wirft. Mehr noch scheinen nach Balthasar Russow, Paul Einhorn und Hupel (s. o.) in früherer Zeit — vielleicht noch, wie oben erwähnt, unter dem Einflusse älterer Vorstellungen und Gewohnheiten — die hier in Frage kommenden Sitten tadelnswert gewesen zu sein, doch auch heute thäte größere Achtsamkeit von Seiten der Eltern, der Wirte und Wirtinnen not. Erwähnen möchte ich nur, daß die süddeutschen „Kiltgänge" auch hier sich finden.

Jedenfalls aber muß es zur Ehre des lettischen Volkes hervorgehoben werden, daß in zahlreichen, zarten und sinnigen Volksliedern, ebenso wie auch in manchen derben Liedern ein energischer sittlicher Protest gegen solche Schäden ausgesprochen wird.

Doch wenden wir uns von diesen Nachtbildern wieder dem Tageslichte zu. Allerdings ist auch da nicht alles lobenswert. Allerdings, den Pflüger (arājinſch) sehen wir fleißig bei der

Arbeit; vom Morgen bis zum Abend ist er, fast ebenso wie sein Rößchen, an den Pflug gebunden, daher hat er tagsüber auch keine Zeit den Mädchen den Hof zu machen; wenn diese nun eine übermächtige Sehnsucht darnach empfinden, ihn zu sehen, oder mit ihm zu sprechen, so müssen sie schon zu ihm kommen. Da hört er denn etwas im Wäldchen sich bewegen er meint es sei ein Rebhuhn, er pfeift, aber siehe, ein Mägdlein läuft heraus (682).

Manches Mädchen trifft so zufällig mit dem arājs zusammen, indem es zum Blumenlesen geht (Ateet lauku pukes lasīdama) (88), manches Mädchen dagegen sucht denselben absichtlich auf, irgend einen Vorwand benutzend, wie z. B.

1109. Es dseedāju, gawilēju,
Sila semi ezēdams;
Isdsirdēja tautu meita
Atnes' man launadsiņu.

Ich sang, ich jauchzte,
Das Waldland eggend;
Es hörte das Mädchen
Und brachte das Mahl mir.

Und sie thut es, wie es weiter in dem Liede heißt, ungeheißen und heimlich vor der Mutter. Solche Gänge, wenn sie sich wiederholten, werden wohl dem wachsamen Auge der Mutter nicht lange verborgen geblieben sein und werden damit auch ihr Ende gefunden haben, denn die Mutter wußte, wie sehr die Leute darauf achteten, wo das Mädchen mit den Jungen zusammenkam; an manchen Orten war der freieste Verkehr gestattet, an manchem Ort konnte ein unschuldiger Schritt Anlaß zum Gerede geben. Vielleicht konnte die Mutter aus eigener Jugenderfahrung zur Tochter sprechen:

133. Es tauteeti pawadīju
Magu lauka gabaliņu;
Maga mana wadīschana,
Pilli lauki walōdiņas.

Ich geleitete den Jüngling
Nur ein kleines Stück durchs Feld hin;
Kurz, ganz kurz war mein Geleiten,
Doch der Klatsch füllt alle Felder.

Schlimmer und gefährlicher noch stand die Sache für das Hütermädchen, welches vom Morgen bis zum Abend fern vom Auge der Mutter oder Wirtin bei der Hütung viele einsame Stunden zu verleben hatte.

War es da zu verwundern, daß das einsame Mädchen auch einmal einen fernhintönenden Ruf ausstieß (kleegt) und dann hinhorchte, ob nicht irgendwoher Antwort ertönen würde?

634. Kleedšu, kleedšu, klaušījōs,
Kas pretim atkleedšās;
Tautu dēlis atkleedšās
Wiņa lauka galiņai,
Kumeliņu ganīdams.
Weithin rief ich, horchte, lauschte,
Ob nicht eine Antwort tönte;
Horch, da rief er mir entgegen,
Dort von jenem fernen Felde,
Wo er hütete sein Rößchen.

Und ertönte ein Antwortsruf, war dann nicht die Neugierde erweckt nachzuschauen, wen ihr die laime da zuführe. Da wird dann die Heerde nach der Richtung hingetrieben, woher die Stimme des Unbekannten an ihr Ohr geklungen; mochte es auch einmal auf fremdes Gebiet hinübergehen, ein Hütermädchen, es sei denn, daß die Gefahr der Pfändung droht, nimmt es damit nicht so genau, besonders in solchem Falle. Bald ist der Unbekannte ihr kein Fremder mehr. Wieder und wieder wußte sie den Weg zu ihm zu finden; mochte er die Rößchen hüten, oder mochte er pflügen oder eggen, sie war in der Nähe. Wie leicht folgte da auf den harmlosen Anfang ein beschämendes Ende, wie oft flossen

nach dem heitern Lachen bittere Thränen. Er aber, der mit ihr das Lachen geteilt, ließ sie die Thränen allein weinen, indem er zu ihr sagte:

Ungedr. Ak, tu krupja meitenīte,
Tawas pafchas wainas bij'!
Kur es aru, kur ezēju,
Tur tu gōwis guldinā j';
Kur es ſirgus peldinā j',
Tur tu gōwis dſirdinā j';
Kur es wiju pātadſiņu,
Tur tu pini apfējiņu;
Kur es kāru zepurīti,
Tur tu kāri wainadſiņu.

Ach, du Mädchen, jung und thöricht,
Deine eigne Schuld nur war es!
Wo ich pflügte, wo ich eggte,
Dort ließ'ſt du die Kühe raſten;
Wo ich meine Pferde ſchwemmte,
Dort auch tränkteſt du die Kühe;
Wo ich mir die Peitſche flocht,
Eben da flocht'ſt du das Strumpfband;
Wohin ich die Mütze hängte,
Dorthin hängteſt du dein Kränzlein. (Samiten).

Nicht immer iſt es nur das Hütermädchen, welches die Einſamkeit der Hütung zu heimlichem Verkehr mit einem Burſchen benutzt, oft iſt es auch dieſer, welcher den erſten Schritt thut und ſchon in aller Frühe dem Mädchen nachſchleicht, ſo daß ſeine braune Mütze vom Tau grau wird (Büttner 1959).

Waren die zuletzt genannten Anläſſe zum Verkehr nicht gerade empfehlenswert und nur heimlich als Schleichwege zu benutzen, ſo gab es andere Wege, die weniger gefährlich waren, z. B. werden in den tautas dſeesmu wirknes № 4 hohe Berge an der Düna erwähnt, auf denen rote Beeren wuchſen; dorthin gingen jeden Sonntag die Mädchen Beeren leſen, eben dorthin auch eilten die Burſchen, um nach den jungen Mädchen zu ſchauen oder

Biel. 173. Ein Burſche geht — wohl ebenfalls am Sonntage — gemeinſam mit den Mädchen hinaus, dieſe um (madaras) Kleberkraut (Galium aparine), ein beliebtes Färbemittel, zu ſuchen, jener um Klee zu pflücken. Die Mädchen färben damit die bunte Wolle zur Ausſteuer, der Burſche füttert mit dem Klee ſein Rößchen, damit es ſtattlich ausſehen möge, wenn er im Herbſt als Freier auf demſelben angeritten kommt.

Von anderen Oertlichkeiten und Anläſſen zum Verkehr wäre beſonders noch zu nennen: Kirche, Krug, Markt und Tanz. Im Volksliede wird die Kirche bisweilen in ſolchem Zuſammenhange genannt, weil ſie dem Mädchen ſonntäglich (116) (ik ſwētdeenas) die Gelegenheit bietet, dem tautu dēls zur Begrüßung (157) die Hand zu reichen und durch äußern Sonntagsputz ſeine Aufmerkſamkeit zu erregen, z. B.

Wirknes 140.

Swētdeen' eefchu baſnīzai,
Gērbſchu garus brūnus ſwārkus,
Aufch' kurpītes kājiņâs,
Likſchu rōſchu wainadſiņu,
Lai eegāju baſnizai,
Kā rōſīte ſeedēdama,
Kā wāzſemes magōnite.
Tauteefchami azis dega
Uſ manimi raugōtees.

Sonntag ziehe ich zum Kirchgang
Meinen langen braunen Rock an,
Schuhe zieh' ich an die Füße,
Auf den Kopf ein Roſenkränzchen,
Daß ich in die Kirche trete
Blühend wie die Roſenblüte,
Wie der Mohn aus fremdem Lande.
Schauen dann auf mich die Freier,
Werden aller Augen glühen.

Von der Kirche ist es meist nicht weit bis zum Kruge. Bei diesem von der Kirche aus unter dem Geleite des Bruders vorübergehend, erblickt die tautu meita (cf. Wirkn. 140.) das Rößchen ihres Liebsten, der vielleicht auf dem Wege zur Kirche dort gestrandet war, oder sich schon vor der Predigt aus der Kirche in den Krug fortgeschlichen hatte, wo er vielleicht auch singen konnte:

5152. Uſ krōdliņ' zeļu ſinu,
Uſ baſnīzu neſināju;
Krōgâ mani kriſtījuſchi,
Nenefuſchi baſnīzâ.

Kenne wohl den Weg zum Kruge,
Den zur Kirche kenn' ich nicht;
Bin ja einst getauft im Kruge,
Nicht zur Kirche trug man mich.

Um zu sehen, was derselbe dort treibt, tritt sie mit dem Bruder ein und

Redſ tō galda galiņai
Alus kannu rōziņai.

Sieht ihn dort am Tische oben
Einen Bierkrug in der Hand.

Als er auch ihr zu trinken reicht, beginnt sie zu weinen.

Vom Bruder nach dem Grunde gefragt, sagt sie:

Kā, brāliti, neraudāſchu?
Tauteets krōga dſērējiņis,
Tauteets krōga dſērējiņis,
Pabeņkīſchu gulētajs.

Bruder, wie sollt ich nicht weinen?
Ist mein Liebster doch ein Trinker,
Der wohl unter dieser Krugsbank
Manchen Rausch schon ausgeschlafen.

War dieses offenbar ein vom Bruder begünstigter, bereits offenkundiger Freier, dessen Art und Wesen das Mädchen im Kruge näher kennen zu lernen Gelegenheit gefunden hatte, so ging auch manches Mädchen in den Krug sowohl, als auch auf den Markt, um, sei es auf dem Krugsball oder bei sonstigem Anlaß oder im bunten Gewühle des Marktes, in den stets dicht umdrängten und gefüllten Bierzelten erst nach dem Rechten Umschau zu halten; in Bezug auf beide Orte ist das Resultat ein gleiches:

Ungedr.: Krōgâ (tirgû) gāju alus dſert,
Krōgâ (tirgû) puiſchus lūkōtees;
Krōga alus (tirgus alus) gan patika,
Krōga (tirgus) puiſchi nepatika.

Bier ging ich im Kruge trinken,
Burſchenart im Kruge ſchauen,
Fand am Krugsbier wohl Gefallen,
An den Krugsgeſellen nicht.

Wörtlich ebenso auch vom Markte.

Vielleicht war im Gegensatze hierzu der Eindruck, den die Jungen von den Mädchen bei ähnlichen Gelegenheiten gewonnen, ein um so günstigerer, es sei denn, daß das dralle Mädchen, wie es bei festlichen Gelegenheiten daheim das leichte eingebraute Hausbier aus vollen Kannen zu trinken gewohnt war, auch im Kruge ein gleiches Maß von dem stärkeren sich einschenken ließ:

5172. Leij' man pillu, itin pillu,
Es bij' pilla dſērājiņa;
Pilla tēwa meita biju,
Pillu dſēru bikeriti.

Gieß mir voll, ganz voll den Becher,
Aus dem vollem nur ich trinke;
Trink als füll'ge Vaterstochter
Stets den vollen Becher aus.

Da konnte es denn wohl geschehen, daß das ungewohnte starke Bier in auffallender Weise auf das Mädchen wirkte, so daß die puischi daraus Veranlassung nahmen, etwa folgendes Spottlied anzustimmen:

5161. Dōdat man brandwīna,
Brandwīna es gribēju;
Es bij' tāda plānmēlīte,
Brandwīniņa dſērājiņa;
Kurſch puiſchelis mani ņema,
Lai papreekſchu brūſi taiſa.

Gebt mir Branntwein,
Branntwein wünſch' ich;
Habe eine feine Zunge,
Habe Luſt am Branntweintrinken;
Wer mich denket heimzuführen,
Bau' ſich erſt die Brennerei.

Aber abgesehen von solchen gelegentlichen Ausnahmen thaten jedenfalls die Mädchen ihr Möglichstes, um bei allen öffentlichen Gelegenheiten ebenso wie in der Kirche, so auch beim Tanz die Augen der Jungen in für sie günstiger Weise auf sich zu lenken, so daß z. B. der Bruder anerkennend zur Schwester sagen muß:

A. M. 527. Danzō, māſiņ,
Gan ſkaiſchki peeder;
Spīd tawa jōſtiņa,
Wiſ wainadſiņſch,
Tauteets kaktâ
Pagreiſchi raugās.

Tanze, mein Schwesterchen,
Schön steht's dir an;
Glänzet dein Gürtelchen,
Flimmert dein Kränzchen,
Sieh, wie der Freier
Schielt aus dem Winkel.

Aber es ist nicht alles Gold, was glänzt, freilich auch nicht alles wertlos, was unscheinbar aussieht, daher wird den Burschen der Rat erteilt, sie sollen nicht nach dem Aeußeren urteilen; (Aron 720) sie sollen nicht auf der Hütung nach Mädchen ausschauen, denn da haben die Mädchen zerrissene Hüterkleidung an, und die Haare sind ihnen vom Winde verwühlt, aber auch in der Kirche nicht, denn manche mātes meita trägt daselbst geliehenen Putz, aber auch bei dem Tanze nicht, denn wie oft sind diejenigen, die beim Tanzen flink sind, faul bei der Arbeit. (183).

Darum ist es klug, nicht blos von solchen Orten nach den Mädchen auszuschauen, wo sie sich in äußerem Schmuck darstellen; ihren rechten Wert erkennt man nur im Alltagsgewande bei der Arbeit, daher sagt auch die verständige Schwester zum Bruder:

1034. Pamāzīju bāleniņu,
Līgawiņas lūkōtees;
Lūkō meitu nōſwidufchu,
Bet ne ſeltai, ſudrabai.

Ich beriet den lieben Bruder,
Wie ein Schätzchen sich zu suchen:
Prüfe, ob sie arbeitseifrig,
Frage nicht nach Gold und Silber.

Dazu fehlt es ja nicht an Gelegenheiten, sei es bei der gemeinsamen Arbeit auf dem Hof, oder einem Talk oder sonst wo; ich brauche darauf nicht näher einzugehen, nur einen weniger allgemein bekannten Anlaß zum Verkehr möchte ich noch in diesem Zusammenhange nennen, nämlich die Sitte, daß an Winterabenden nach gethaner Tagesarbeit Mütter und Töchter, Aeltere und Jüngere sich in einem benachbarten Gesinde zusammenfanden, um daselbst noch zu spinnen und zu stricken, oder andere Handarbeit zu machen, deren Anfertigung bei dem flackernden Pergellicht in dem raucherfüllten Zimmer möglich war. Gewürzt wurde die Arbeit mit Unterhaltung, Erzählung alter Märchen und Sagen, und durch gemeinsamen Gesang. Das nannte man

wakarōt = Abendbeſuche machen. Auch hier konnten die Burſchen manchen Anlaß finden, um über die Mädchen ein Urteil zu fällen, unter Umſtänden ein Spottlied anzuſtimmen, wie jenes, das die Faulheit und Schläfrigkeit der Mädchen geißelt:

801. Māte gāja wakarōt
Ar ſawām meitiņām;
Adeklītis, rakſtenītis,
Rīkſchku ſauja paduſē.
Mutter ging zum Abendbeſuch
Samt ihren Töchtern;
Strickzeug, Stickzeug,
Rutenbündelchen unter'm Arm.

Hatten doch auch die Nachbarsburſchen (zeema puiſchi) ein gewiſſes Intereſſe daran die Pergel für die Beleuchtung nicht für faule, ſondern für fleißige Mädchen zu ſpalten, denn:

Aron. 677. Plēſeet ſkalus, bāleliņi,
Nāks meitiņas wakarōt;
Zitam zimdi, zitam ſekes
Par ſkaliņu plēſumiņu.
Spaltet Pergel, liebe Brüder,
Mädchen kommen her heut' Abend;
Werden geben Handſchuh, Strümpfe
Wenn ihr reichlich Pergel ſpaltet.

Fleißige Mädchen werden denn auch mit Freuden eingeladen:

Sche nāzeet, zeema meitas,
Ikwakaru wakarōt;
Sche ſkaliņi gaiſchi dega,
Sche dūmini nekūpēja.
Hierher kommet, Nachbarsmädchen,
Kommet jeden Abend zu uns;
Unſre Pergel brennen helle,
Und bei uns qualmt nicht der Rauch.

Wie schon erwähnt, fehlte bei dieser gemütlichen Abendarbeit auch der Gesang nicht, aber für die laut schallenden Stimmen war es doch zu eng in der dumpfigen Stube, anders tönten dieselben hinaus in die Ferne, wenn die sangeslustigen Burschen und Mädchen an den Sommerabenden besonders um die Johanniszeit sich im Freien zusammenfanden.

Wie schon aus der großen Fülle der lettischen Lieder hervorgeht, ist das lettische Volk von je her ein sehr sangesfrohes gewesen, daher verdient diese Seite des lettischen Volkslebens an anderem Orte eine besondere Behandlung; bei dieser Gelegenheit sollen daher nur einige kurze hierher gehörende Hinweise gegeben werden.

Wohl kam es vor, daß ein Mädchen oder ein Bursche nach gethaner Arbeit allein hinausging und dem Anderen einen Sangesgruß zusandte, z. B.

203. (cf. auch 4946) (cf. auch 4940).

Gawil' puiſis, gawil' meita,
Abi diwi gawilej';
Gan tee paſchi ſiņōjās
Kōpâ tikt wakarâ.

Es jauchzt der Bursche, es jauchzt das Mädchen,
(Aus der Ferne) jauchzen beide einander an;
Sie geben einander wohl Kunde
Am Abend sich zu treffen.

Aber viel üblicher war es und lustiger, wenn eine ganze Schar sich zusammenfand. Wie mir von älteren Personen erzählt wird, liebten es die Mädchen sehr an solchen Abenden einen hochragenden Platz sich zu suchen; besonders gerne wählte man denselben auf zusammengehäuften Balken oder Brettern; in den Volksliedern werden auch Hügel und Steine erwähnt:

Z. B. 5046. Uſ kalniņa dſeedāt kāpu,
Uſ akmeņa gawilēt;

Auf den Berg ſtieg ich zum Singen,
Stieg zum Jodeln auf den Stein;

oder (5031.) Te man tika, te es dſeeſchu
Tai ſpizâ kalniņâ,
Lai balſiņa atſkanēja
Tēwu dēla ſētiņâ.

Hier iſt's ſchön, hier will ich ſingen
Auf der hohen Bergesſpitze,
Daß die Stimme weit hin ſchallet
Bis zum Hof des Vaters-Sohnes.

Weithin tönten am Abend aus den unermüdlichen Kehlen die Lieder, die bald in mannigfachen Modulationen geſungen (lōzīt), bald etwa mit einem langgezogenen īza geſchloſſen wurden (pawilkt):

3039. Wakarâ tāli ſkan,
Tālu tautas kaitināja.

Abends tönet in die Ferne
Zu den Nachbarn unſer Necklied.

Daher ermahnen ſie ſich gegenſeitig friſch zu ſingen:

Wirkneš. 34. Dſeedat, meitas, pawilkdamas,
Dſeedat atkal lōzidamas;
Jūſu dēł tauteets lōka
Aiſ kalniņa kumeliņu.

Singet, Mädchen, langausziehend,
Singt die Weiſe modulierend;
Euretwegen hinterm Berge
Wendet ſchon der Burſch ſein Rößchen.

Bald kommen denn auch von dieſer und jener Seite die Burſchen heran mit der kōkle, der alten lettiſchen Guitarre oder dem Hackbrett auf dem Arm, und nun hebt die Fröhlichkeit erſt recht an:

5006. Dſeedat, meitas,
Nu eet graſni,
Meſchu gali līgōjās;
Tur nāk puiſchi kōklēdami
Par ābōlu līduminu.

Singet, Mädchen,
Nun geht's hoch her,
Waldeswipfel ſchwanken, wanken;
Seht, dort kommen ſchon die Burſchen
Hackbrett ſpielend durch die Rodung.

Nun erklang wohl ein die Kommenden keck herausfordernes Necklied, auf welches die Burſchen die Antwort nicht ſchuldig blieben, ſo ging wohl der Wechſelgeſang eine Zeitlang hin und her, bis ſich beide Parteien auf gemeinſames Singen vereinten. Hiergegen ſprechen allerdings zwei namhafte Zeugen: Hupel ſagt II S. 133: „Einen beträchtlichen Teil ihres Vergnügens ſetzen ſie in Geſang und Muſik. Der Geſang gehört eigentlich den Weibsperſonen zu; auf Hochzeiten ſind beſondere Weiber zum Singen, Männer ſtimmen dann wohl auch mit ein; aber bey der Feldarbeit, bey ihren Spielen und dergleichen hört man nur die Dirnen durch ihre ſchreyenden Geſänge allgemeine Zufriedenheit verbreiten." Aehnlich ſagt auch Büttner in ſeiner Einleitung p. VII: „Dieſe dſeeſmas werden nur von Mädchen und Weibern geſungen."

Dieſen beiden Ausſprüchen gegenüber möchte ich für das gemeinſame Singen von Burſchen und Mädchen einige dſeeſmas anführen, z. B.:

Aus Kabillen ungedr. 4998, ungedr. 4961 (Alt-Seekſahten).

Redſ', kur kōſchi upe teka
Sila ſeedus mētādama;
Redſ', kur kōſchi brāli dſeeda
Ar ſawām māſiņām.

Seht, wie schön das Flüßchen fließet,
Spielend trägt es Haideblüten;
Seht, wie schön die Brüder singen
In Gemeinschaft mit den Schwestern.

846 aus Kabillen und ähnlich 4954 ungedruckt aus Ober-Bartau.

Dseedat, seewas, ar wīreem,
Es, puikītis, ar meitām;
Ar meitām dseedādamis
Nōlūkōju līgawiņu.

Frauen, singt mit euren Männern,
Ich, der Bursch, sing' mit den Mädchen;
Singend mit den jungen Mädchen
Such' ich mir ein Schätzchen aus.

Es werden sogar mehrfach aus verschiedenen Gegenden puikschi als beliebte Vorsänger für die Mädchen genannt, welche dafür von letzteren besonders schöne Handschuhe mit thalergroßen (ar dāldera rōsītēm 322. Lenewarden.) Rosen oder mit je drei bunten Puscheln verziert empfangen.

(Ungedr. aus Goldingen.)

Es meitām labs puikītis,
Es papreekschu dseedātājs;
Meitas manim zimdus dara,
Trijus pukschkus rakstīdamas.

Bin den Mädchen ein guter Geselle,
Führe gern an beim Gesange,
Und sie stricken mir schöne Handschuh
Mit je dreien bunten Troddeln.

Ein Anderer wieder (Goldingen) zeichnet sich durch seine Ausdauer aus.

Es padseedu meitiņām,
Līdz gailīschi padseedāja.

Ich sang den Mädchen vor
Bis zum ersten Hahnenschrei.

So klingen denn die, wenn auch nicht immer und überall, so doch oft und an manchen Orten von beiden Geschlechtern gemeinsam gesungenen Lieder durch die stille, laue Sommernacht, wohl auch einmal, wenn es gar zu schön ist, bis der Morgen herankommt, und im Morgentau die Stimmen nicht mehr so frisch wie am Abend klingen:

Ungedr. Dseedam, meitas, wakarâ,
Wakarâ atskanēj;
Rītâ wairs neatskan,
Wiši meschi rasas pill'(i).

Mädchen, Abends gab's ein Singen,
Hell erklang der Sang am Abend;
Doch am Morgen will's nicht klingen,
In den Wäldern schwer vom Tau.

Laut genug aber, um von der Tochter verstanden zu werden, wird bei ihrer Heimkehr der Mutter Scheltrede an ihr Ohr geklungen sein:

Ungedr. Māte mani gauschi rāja,
Ka es tāda dseedātāja:
Gan tu šawu wainadsiņu
Scho rudeni isdseedāši.

Mutter schalt mit herben Worten,
Daß ich solche Sängerin:
Warte nur, Du wirst Dein Kränzchen
Diesen Herbst versungen haben.

Freilich meinte wohl die Mutter ihre Tochter warnen zu müssen, damit nicht einer der Mitsänger im Dunkeln ihr das Kränzlein raube, aber war das Mädchen eine von denen, die ihr Ehrenkränzlein sorgsam hütete, dann mochte sie sich des gemeinsamen Sanges mit fröhlichem Herzen freuen. Und wenn

dann beide Teile beim Singen oder anderen Gelegenheiten nach einander ausgeschaut (nōlūkot) und Gefallen an einander gefunden hatten, so wird das Mädchen gewiß auf das gemeinsame Singen am Abend als der besten von allen Gelegenheiten, um sich kennen zu lernen, nicht verzichtet haben, bis sie zuletzt, wie die Mutter gedroht, im Herbst wohl freudigen Herzens mit dem Liedchen schließen konnte:

Ikwakarâ dseedāt gāju
Sudrabiņa kalniņâ;
Nodseedāju selta krōni,
Saw sudraba gredseniņu.
Ikwakarâ dseedāt gāju
Awōtiņa leijiņâ;
Isdseedāju saw' pūriņu
Saw' raschenu wainadsiņu.

Jeden Abend ging ich singen
Auf des Silberberges Gipfel;
Hab' den gold'nen Kranz versungen
Und mein silbern Ringelein.
Jeden Abend ging ich singen.
In das Thal hinab zur Quelle,
Hab' versungen meine Mitgift
Und mein schönes Ehrenkränzlein.

---

3. Geistige Momente des Verkehrs.

Wir haben gesehen, daß es den Mädchen an Orten und Gelegenheiten nicht fehlt, um mit heiratslustigen Burschen von fern und nah zusammen zu kommen, da mag wohl am Anfange des Sommers manch' heißer Wunsch zur Laime emporgestiegen sein:

1288. Trauzees, Kārta, trauzees Laime,
Trauzees, mana māmuliņa;
Trauzees, Kārta, wārtus zelti,
Laimiņ', zelti kumelâ;
Trauzees, mana māmuliņa,
Apfegt baltas willainītes.

Eil' dich, Kārta, eil' dich', Laime,
Eil' dich, liebes Mütterlein;
Oeffne, Kārta, ſchnell das Thor mir,
Laime, hebe auf das Roß mich;
Eile, Mutter, mich zu hüllen
In das weiße Hochzeitstuch.

So drängt und bittet manches Mädchen; wie der Kranich klagend ruft, daß keiner ihn ſchieße (1599), ſo klagt auch manches Mädchen, daß kein Freier ſie in die Fremde führe. Aber wie in einem nußreichen Jahre manche Nuß ungepflückt bleibt, ſo bleibt auch manches Mädchen ledig, wenn ihrer an einem Orte zu viele ſind:

943. Ogu, reekstu tai meſchâ,
Naw nekādu rāwējiņu;
Meitu, meitu tai zeemâ,
Naw nekādu nēmējiņu.

Beeren, Nüſſe ſind im Walde,
Doch an Pflückern iſt ein Mangel;
Mädchen giebt's genug im Dorfe,
Aber keinen, der ſie heimführt.

Da mag, wenn bereits eine Reihe von Sommern in vergeblichem Harren hingegangen, wohl der Groll gegen die unverſtändige, ledige Männerwelt ſich einmal Luft machen:

2208. Waj jūs akli, zeema puiſchi,
Ka jūs mani neņemat?
Sen pūriņſch peedarīts,
Jau man gadiņ' trīsdeſmit.

Seid ihr blind, ihr Nachbarsburschen,
Daß kein einz'ger nach mir freiet?
Lang schon ist die Mitgift fertig,
Zähle schon der Jahre dreißig.

Da scheint es ihr dann, daß nicht viel Zeit zu verlieren sei! Also kommen die Freier nicht zu den Mädchen oder fliehen es gar, nun so läuft das Mädchen den Freiern nach; Männer giebt es ja viele, man muß sie nur zu finden wissen, wenn sie nicht kommen wollen!

821. Pilli lauki arājiņu,
Man arāja ween newaida;
Līgōt man kā bitītei,
Meklēt ſawa arājiņa.

Voll von Pflügern sind die Felder,
Ich allein bin ohne Pflüger;
Wie ein Bienchen will ich fliegen,
Ob ich nicht den Pflüger finde.

Bald findet sie wohl einen, der ihr wohlgefällt, aber nun gilt es auch sein Wohlgefallen zu erregen. Mancherlei Mittel stehen ihr zu diesem Zwecke zu Gebote. Vor allem baut sie auf ihren Gesang; früh geht sie in's Nachbargebiet (699) hinüber, um ein wenig zu singen und richtig, zwei Wirtssöhne treten heraus, um den Gesang zu hören, aber näher kommen jene nicht. Da es nun dem Mädchen nicht darum zu thun ist, jenen einen Genuß aus der Ferne zu bieten, sondern sie selbst den Genuß haben will dieselben in ihrer Nähe zu sehen, so giebt sie den Gesang auf und wählt ein anderes Mittel. Eines Tages geht sie näher heran an jenes Gesinde und setzt sich recht sichtbar mit ihrer Näharbeit auf einen Hügel.

(290 und 403) Wolmar-Lubahn.

290. Schuwu, ſchuwu, waraſchāju,
Kalniņâ ſēdēdama (al. ſtāwēdama).

Nähte, nähte, ſtichelte,
Sitzend auf dem Hügelchen.

403. Tā ſchūnu, tā wēru,
Ka puiſchi redſ;
Ka puiſchi neredſ,
Ta jauzu ārâ.

So näht' ich, ſo fädelt' ich,
Daß die Burſchen (es) ſahen.
Wenn dieſe nicht ſehen,
Dann trennt' ich es aus.

Aber, hatte die Sängerin nur flüchtige Aufmerkſamkeit erregt, ſo blieb die fleißige Arbeiterin auf dem Hügel ganz unbeachtet, ſo daß ſie im Anſchluß an ihre vergebliche Näharbeit ihr früheres, abſprechendes Urteil wiederholen mußte:

290, 402. Woi tee akli, zeema puiſchi,
Ka tee manis neredſēj'?

Sind denn blind die Nachbarsburſchen,
Daß ſie mich nicht einmal anſehen?

Aber bald macht ſie einen neuen Plan: So kurzſichtigen Leuten muß man etwas Glänzendes zeigen, damit es ihnen in die Augen ſticht; ſie beſchließt alſo eine Hauptanſtrengung zu machen. Sie verkauft einen ſchwarzen Ochſen — muß alſo wohl eine Erbtochter oder gar Beſitzerin eines Geſindes ſein, ſomit alſo ungewöhnlich unliebenswürdig ſein, wenn ſie trotzdem keinen Freier gefunden — und kauft dafür eine große, ſilberne Breze (Broſche). Nachdem ſie ihre beſten Feiertagskleider angezogen, befeſtigt ſie die Breze mitten auf der Bruſt, doch ſo, daß dieſelbe vom Umſchlagtuch bedeckt iſt. Nun geht ſie wieder zu ihrem Hügel und — einen Augenblick abpaſſend, wo die beiden Angriffsobjecte in Sicht ſind, — ſteigt ſie in ihr Tuch gehüllt den Hügel hinan. Kaum iſt ſie oben, ſo dreht ſie ſich plötzlich um, ſchlägt ihr Tuch auseinander und weithin glänzt im Strahle der Sonne, einer zweiten Sonne gleich, ihre Breze.

(Linden) 162.

Pārdewu leelō	Ich habe verhandelt
Mellō wērſiti,	Mein großes, ſchwarzes Öchschen,
Nōpirku leelō	Kaufte die große
Sudraba ſagtu,	Silberne Spange,
Eefedſu krūtēs,	Steckt' an die Bruſt ſie,
Uſkāpu kalnâ;	Stieg auf den Hügel;
Uſkāpu kalnâ,	Stieg auf den Hügel,
Atgreeſu krūtes,	Kehrte die Bruſt hin,
Lai man eerauga	Daß mich erblickten
Wagares dēli.	Die Söhne des Waggers.

Je mehr ſie ſich von dieſem Manöver verſprochen hatte, deſto mehr iſt ſie enttäuſcht! Wiederum kein Erfolg! Doch nach kurzer Ueberlegung ſagt ſie ſich, wenn Geſang, fleißige Arbeit und ihr zur Schau getragener Reichtum ihr nicht die Herzen zugewendet haben, ſo muß da ein beſonderes Hinderniß vorliegen! Vielleicht ſind die jungen Männer — wie das in manchen Liedern erwähnt wird — zu ſchüchtern; alſo käme es nur darauf an, von ihrer Seite das Eis zu brechen; und bald bietet ſich die erwünſchte Gelegenheit. Sie trifft dort den Einen mit ſeinem Rößchen — nehmen wir an — allein im Walde, wie er etwa eben beſchäftigt iſt etwas am Sattelzeuge in Ordnung zu bringen. Wohl wiſſend, daß das Rößchen für jeden Mann der ſchönſte und liebſte Beſitz iſt, tritt ſie ſchnell hinzu, ſtreichelt und lobt daſſelbe, um ſo den Zugang zum Herzen des Reiters ſich zu öffnen; der aber hat ſie ſchon längſt durchſchaut und die erſten Worte mehr zu ſich, die letzten mehr zu ihr ſprechend, ſagt er:

907. Tautu meita, fila = lapſe,
Glauda manu kumelinu;
Waj tu glaudi, waj neglaudi,
Tu nefēſi mugurâ;
Man paſcham glaudītāja,
Mugurâ fēdētāja.

Wart' nur, Mädchen, Haidfüchslein,
Wie ſie mir mein Rößchen ſtreichelt!
Ob du's ſtreichelſt oder's ſein läßt,
Dich wird nicht ſein Rücken tragen;
Hab' ſchon meine Streichlerin,
Meines Rößchens Reiterin!

Sprach's und ritt von dannen! Nun war freilich das Rätſel gelöſt, aber noch war ja der Bruder deſſelben da, der gerade inzwiſchen auch durch den Wald herbeigeritten war und eben ſein Rößchen zum Stehen gebracht hatte, als jener erſte davonritt. Dieſer war offenbar von der Laime ſelbſt geſandt! Daher wiederholt das Mädchen dieſes mal mit Thränen im Auge auch ſeinem Rößchen dieſelben Liebkoſungen, wie vorher, aber hier kam ſie an den Rechten, der ihr derb die Wahrheit ſagte:

377. Raudādama tautu meita
Glāfa manu kumeliņu;
Eij tu nōſt, prōt' tu kaunu,
Man ir ſawa līgawiņa.

Bitter weinend ſteht das Mädchen,
Streichelt mir dabei mein Rößchen;
Mach' dich fort, kennſt keine Schande,
Ich hab' ſchon mein eigen Bräutchen.

Ihm, dem ſtattlichen Burſchen, mag Aehnliches wohl ſchon wiederholt begegnet ſein, denn beim Fortreiten hören wir ihn ſingen:

A. M. 484. Meitas manu zepurīti
Kā bitītes aplipuſchas;
Woi ta mana zepurite
Saldu medu apmedōta?
Eit', meitiņas, eit', māſiņas,
Laiſchat manu kumeliņu.

Mädchen kleben mir am Hute
Und umschwärmen mich wie Bienen;
Ist mir denn der Hut bestrichen
Mit dem süßen Honigseim?
Geht, ihr Mädchen, geht, ihr Schwestern,
Laßt in Ruhe mir mein Rößchen.

Nun — sollte man denken — sah das Mädchen, wie die Sache stand und mußte sich in ihr Schicksal ergeben, aber weit gefehlt. Mit einer Ausdauer, die einer besseren Sache würdig gewesen wäre, hält sie an ihren Wünschen und Hoffnungen fest, war doch schon mancher Sommer hingegangen! Auch dieser eilte schon seinem Ende zu, sollte auch er getäuschte Hoffnungen bringen?

669. Wai, Deewiņ, wai, Deewiņ,
Jau bērsim baltas lapas,
Jau paliku tō rudeni,
Wēl palikschu schō rudeni.

Ach, mein Gottchen, ach, mein Gottchen,
Bleicht schon manches Birkenblättchen;
Blieb vergangnen Herbst schon sitzen,
Sitzen bleib' ich diesen Herbst auch.

Doch noch war der Herbst nicht da! Zwei Mittel und Wege standen ihr noch zu Gebote — für den äußersten Notfall — und der war doch jetzt eingetreten! Sie wollte und mußte den einen der beiden Brüder erringen, koste es was es wolle!

Eine treffliche Waffe besaß sie; nicht umsonst sangen die Burschen von ihr:

Ulmann 29. „Wie die Tanne ist das Mädchen,
Tannennadel ihre Zunge."

Diese spitze Zunge schien ihr eine bessere Waffe als das schärfste Schwert; geschickt gebraucht konnte dieselbe schlimme, vielleicht nie heilende Wunden zufügen und die Liebenden für immer trennen. Abgesehen von dem allgemeinen zum Teil un-

schuldigen Klatsch, der sich ohnehin jedes Brautpaares, oder deren, die es werden wollen, bemächtigt, weshalb auch in einer Unzahl von Liedern die Geheimhaltung des Namens der Geliebten oder des Geliebten besungen wird, findet sich in den Volksliedern auch der specielle, boshafte Klatsch, der von irgend einer eifersüchtigen oder neidischen mākiņa ausgeht. Derselbe nimmt gewöhnlich — und so hat es wohl auch das Mädchen mit der Tannennadelzunge gemacht — seinen Anfang bei kleinen Dingen; z. B. wird ausgesprengt, die Braut spinne grob, dabei spinnt aber die boshafte Mitschwester den einmal aufgenommenen Lebensfaden der glücklichen Nebenbuhlerin weiter und bald kommt's immer gröber und gröber.

Leider glücken solche Manöver bisweilen, so daß das vorher vielumworbene Mädchen, von den Freiern verlassen, klagen muß:

2350. Peetrūka tautiņu, Fort sind die Freier,
Atlika pūriņa; Mir bleibt die Mitgift;
Paſinu māſiņu Weiß wohl, welch' Schwersterchen
Darījuſchu. Das mir gethan hat.

Dieses böse „Schwesterchen" aber freut sich ihres Erfolges und spottet der Verlassenen:

Ungedr. Kiſi, kiſi, tautu meita,
Raudi, raudi afarām;
Tu gribēji, es dabūju
Tō raſchanu tēwa dēlu.

Kitz, kitz, kitz, du stolzes Mädchen,
Weine, weine Thränenströme;
Was du wünschtest, ich erlangt' es,
Jenen schmucken Vatersſohn.

Doch wenden wir uns zu der in der Stille vom Freier Erwählten und denken wir uns, daß es eine arme Waise sei, die in der Welt vielfach herumgestoßen, doch lieblich und gut aufgewachsen, weil Gott sie besonders in seinen Schutz genommen.

A. M. 168. Leelâ meitu pulziņâ
Es paſinu bāreniti:
Balta drāna rōziņâ,
Tek afaras flauzīdama.

In der großen Schar der Mädchen
Merkt' ich wohl die arme Waiſe:
Weißes Tüchlein in den Händen,
Eilend geht ſie Thränen trocknend.

Eine ſchwere Jugend hatte ſie hinter ſich; herzbewegend klagt ſie über ihr Verlaſſenſein:

Ungedr.
Neezinat labi, ļaudis, Schmähet alle, ſchmäht drauflos nur
Nu jums waļas neezināt; Jetzo habt ihr volle Freiheit;
Apakſch ſemes tēws, māmiņa, Vater, Mutter ſind im Grabe,
Aiſ ūdeņa bālelīni; Ueber'm Meer die lieben Brüder.

Ungedr.
Kur es eeſchu, kur tezēſchu, Wohin geh' ich, wohin lauf ich,
Kur waizāſchu padomiņ'? Wohin wend ich mich um Rat?
Ne man tēwa, ne māmiņas, Hab' nicht Vater, hab' nicht Mutter,
Ne iſtāja bāleliņa. Hab' kein leiblich' Brüderlein!

Büttn. 1314.
Schūpoj' mani tēws, māmiņa, Vater wiegt' mich einſt und Mutter,
Schūpoj' peezi bāleliņi; Wiegten mich fünf Brüderlein;
Weens netiklis iſwaināja Ein Elender hat verdorben
Peezu, ſeſchu ſchūpōjumu. Was fünf Gute liebend pflegten.

Ulm. 380.
Hofft ich würd' mein ganzes Leben
Ohne Sorg und Leid verbringen;—
Sieh', da hob das harte Schickſal
Mich auf's graue Roß der Sorge!

Büttn. 1313.

Riti, riti, rītu rafa,
Par oſola lapiņām;
Parit manis auguminis
Zaur łautiņu walōdām.

Tropfet tröpfelnd, Taues Tropfen,
Durch der Eiche Blätter nieder!
Alſo fallen auf mich nieder
Auch der böſen Leute Reden.

Ungedr.

Riti, riti, rītu rafa,
Pa ābēłu lapiņām;
Lai rit manas afariņas
Pa łautiņu walōdām.

Tropfet tröpfelnd, Taues Tropfen,
An dem Apfelbaum hernieder;
Alſo fließen meine Thränen
Ueber böſer Leute Reden.

Ulm. 363.

Keiner ſah mich, als ich ſtille
Einſam in der Kammer weinte!
Nur mein Aermel hat's geſehen,
Drin ich meine Thränen wiſchte.

Ulm. 368.

Lieber Gott, daß du mich liebeſt!
Keinen hab' ich, der mich liebet!
Alle, die mich einſtmals liebten,
Deckt der grüne Raſen zu!
Vater, Mutter, nahm die Erde
Und das Meer verſchlang die Brüder.

Niedergebeugt von dem unverdienten, über ſie hinſtrömenden Gerede der Leute wendet ſich das ſchutzloſe Mädchen an Gott:

Büttn. 1303. „Zel, Deewiņis, tu gan wari,
Gōdâ manu auguminu."
„Bringe Gottchen, Du vermagſt es,
Nach der Schmähung mich zu Ehren."

Zugleich aber eilen ihre Gedanken zum fernen Geliebten, und wenn ſehnſuchtsvolle Gedanken in die Ferne wirken können, ſo wirkten dieſe gewiß:

Büttn. 1748. Tālu, tālu, tu tauteeti,
Tu nō manis, es nō tewis;
Daſchi wēji mūfu ſtarpâ,
Daſchas łauſchu walōdinas.

Fern, ach fern biſt du, Geliebter,
Du von mir, und ich von Dir;
Und inzwiſchen wehn die Winde
Klingen bös der Leute Zungen.

Büttn. 1747. Nem ņemdamis, tautu dēlis!
Ko tik ilgi kawējees?
Tumſchas naktis man jāeet,
Daſchas bēdas man jaredſ.

Nimm, mein Liebſter, nimm mich zu Dir!
Warum zögerſt du ſo lange?
Dunkle Nacht muß ich durchwandern,
Herben Kummer muß ich ſehn.

Und in der That ihr Hoffen wird nicht zu Schanden. Wohl iſt dafür Sorge getragen, daß auch ihm alles Gerede hinterbracht wird, aber dennoch hält er in vertrauender Liebe an ſeiner Erwählten feſt:

401. Pēla peezi pālājiņi
Schō ſkaiſtō dſeltāniti;
Lai tee pēla ōtri peezi,
Es feglōju kumeliņu.

Fünf der Tadler tadeln, ſchmähen
Mein goldhaarig ſchönes Mädchen;
Mögen ſchmähen noch fünf andre,
Dennoch ſattle ich mein Rößchen.

1104. Jemtin jemſchu to meitiņu,
Kaut būt' fimtu leedſējiņu;
Mana paſcha azis redſ,
Kāds krekliņis mugurâ.

Nehmen werde ich mein Mädchen,
Mögen's auch noch hundert wehren;
Seh ich doch mit eignen Augen
Das verborgne innere Wesen
(wörtl. das Hemd unter dem Gewande).

So wirkte in diesem Falle der ausgesprengte Klatsch anders, als die Urheberin es gehofft hatte, denn nun wird der Freier wohl nicht bis zum Herbst gewartet haben, sondern früher schon hingeritten sein, um sich das Jawort zu holen und dem Gerede ein Ende zu machen. So läßt sich denn wohl für den Herbst eine fröhliche Hochzeit hoffen und nach derselben wird das glückliche Paar in Erinnerung an die schwere Zeit wohl manchmal fröhlich zusammen geträllert haben:

Tridi ridi ritam, Tridi ridi ritam,
Kas kaifch zitam, Was gehts den dritt' an,
Kad mēs mīli dſīwōjam? Daß wir beide glücklich sind.

Doch bevor diese Wendung bekannt wurde, dürfte die „Heiratsfustige" in ihrem brennenden Wunsche zu einem Manne zu gelangen außer dem oft betretenen Wege des boshaften Klatsches, einen anderen, selteneren Weg benutzt haben, nämlich den der Zauberei. Daß es mancherlei Mittel giebt, die im Volke von Mädchen oder Burschen angewendet wurden, um Liebe zu erwecken ist unzweifelhaft, aber dieselben in Erfahrung zu bringen ist sehr schwer. Ich kann daher auch nur wenig hierüber mitteilen.

1) Ein weit verbreitetes Mittel scheint die eēdināſchana (Anlockung durch eine Speise) zu sein, die von beiden Geschlechtern angewandt werden kann. Aus der Luttringenschen Gegend wird mir berichtet: Will man in einem Andern Liebe erwecken, so muß man ein Stückchen Zucker plikâ aſōtê (am bloßen Busen) drei Tage und drei Nächte tragen. Das von Schweiß durchzogene Stück muß man dann dem Andern in einem Getränk beibringen. In der Mesothenschen Gegend geschieht dasselbe mit einem Stück Brod, und auf diese Weise soll ein einfacher Knecht eine feine Schreiberstochter angeködert und geheiratet haben.

2) Ganz empfehlenswert sind auch Nesseln — wohl in der Johannis-Nacht gepflückt und ins Bett gelegt:

1831. Eemetam smalkas nātres
Mōderneeka gultiņâ;
Deews, dōd mūsu mōderneekam
Ruden' ōtru gulētāju:
Jēkab' deena atnākdama
Atwed ōtru gulētāju.

Laßt uns scharfe Nesseln werfen
Auf des Milchmanns nächtlich Lager;
Gottchen, gieb doch bis zum Herbste
Unserm Milchmann die Gesellin:
Und Jacobi ist gekommen,
Hat gebracht ihm die Gesellin.

Vielleicht gehört ebenfalls hierher

315. Tew auſiņa muti bada
Man bar̃ jauņa līgawiņa,
Man bar̃ jauna līgawiņa.
Kur tik ilgi kawējōs.

Hafer sticht dir deinen Gaumen,
Und mich schilt das junge Liebchen,
Und mich schilt das junge Liebchen,
Daß ich fern von ihr geweilet.

Die Angeredete und das Liebchen ist eine und dieselbe; die Haferkörner im Munde wirken dahin, daß sie sich nach dem Geliebten sehnt. Vergl. dazu die Anwendung des Hafers bei der Viehzucht.

3) Ebenfalls am Johannis-Abend legte man einen Frosch in einen Ameisenhaufen. Wenn man seinerzeit das Gerippe wieder herausnahm, so fand man unter den Knochen einen Haken und eine Krücke (kāķitis und krukitis). Wenn ein Mädchen mit jenem bei einem Burschen (puiķis) anhakt, so kann er nicht von ihr lassen. Wenn sie mit diesem einen Burschen fortstößt, der ihr als Freier lästig ist, so kümmert sich derselbe nicht mehr

um sie (Sackenhausen). Uebrigens findet das wohl nicht blos auf Freier Anwendung, falls ich mit Recht den genannten Aberglauben zur Deutung des folgenden sonst nicht verständlichen Liedes (aus Zierau und Nerft) anwenden darf:

605. Ar krukīti iſkrukēju
Saw' māſiņu tautiņâs;
Ar kāſīti kabināju
Brālīſcham līgawiņu.

Mit der Krücke stieß hinaus ich
Meine Schwester zu dem Eh'mann,
Mit dem Haken lockte her ich
Meinem Bruder ein liebes Weibchen.

Eine etwas abweichende Anwendung der aus dem Ameisenhaufen genommenen Knochen wird mir aus Schwitten-Mesothen gemeldet: man müsse mit denselben den Bräutigam bis aufs Blut ritzen (brūtgānam eefkrāpēt aſinis). Aehnlich werden um Seßwegen auch Fledermausknochen angewendet.

4) Aus Samiten schreibt man mir: Wenn Mädchen zum ersten Mal das heilige Abendmahl genießen, so thun (eelaiſch) sie ein wenig von dem Wein und der Oblate in ein Tüchlein und wenn sie mit demselben einen Burschen schlagen, so verliebt er sich sofort in sie.

5) Vielleicht deuten auch folgende Lieder Zaubermittel an, die hierher gehören:

645. Schuwu ſawu waiņadſiņu,
Dewiņām rindiņām, (al. kāntiņām)
Lai tek tautu kumeliņis
Dewiņeem zeliņeem.

Ich hab' ein Krönchen mir gesticket
In neun Streifen,
Daß des Freiers munteres Rößchen
Zu mir laufe auf neun Wegen.

2055. Schuij', māmiņa, man kreklinu
Dewiņām rindiņām,
Lai tek tautu kumeliņis
Dewiņeem zeliņeem.
Sticke das Hemd mir liebe Mutter
Mit neun Streifen,
Daß des Freiers munteres Rößchen
Zu mir laufe auf neun Wegen.

(Ungedr.) Es iſwilku ſelta ſtīgu
Zaur ōſōla ſariņeem,
Lai nō manis neiſbēg
Tas diſcheņais tēwa dēls.
Habe eine goldene Saite
Durch des Eichbaumsäſte gezogen:
Daß der ſtattlich ſchöne Burſche
Niemals mög' von mir entweichen.

Nur dieſes eine Lied erwähne ich aus einer ganzen Anzahl von ähnlichen Liedern, deren Bedeutung gelegentlich in einem andern Zuſammenhange näher unterſucht werden müßten.

6) Als beſonders wirkſam iſt noch ein Mittel zu nennen, welches dient, um von einem vielumworbenen aber muthigen Mädchen die Freier zu vertreiben, Jelg. Latw. beedr. rakſtn. nod. rakſtu krājums V. 1893, p. 24 erzählt:

Wieder einmal haben Freier um die Hand eines gewiſſen Mädchens geworben und ſind abgewieſen. Beim Heimreiten haben ſie am Kreuzweg Halt gemacht und der abgewieſene hat gegen Norden, Süden, Weſten und Oſten ſich wendend die Windgöttin (wēja māte) angerufen und eine Flaſche mit Honig an einen Stein geſchmettert. Keinem möge mehr in den Sinn kommen nach dieſer zu freien, ſolche Gedanken mögen zergehen, wie die Flaſche zerſplittert iſt.

(Lai fafchkīſt wiſu dōmas ſchō prezēt, ká butele gabalu gabalôs faſprēguſi.) Heimgekehrt hat er ſeinen Sattel

umgekehrt (atſchgārni) auf den Ofen gelegt. Die Winde haben es gehört, haben es weitergetragen und das Mädchen hat nie wieder einen Freier geſehn.

7) Zum Schluß führe ich noch ein Mittel ſpeciell für Wittwen an. Will eine Wittwe ſich bald wieder verehelichen, ſo muß ſie, — wenn die Leiche des Mannes bereits auf dem Leichenwagen liegt, — die Hoſen des Mannes unter ihrem Rocke anziehen und damit dreimal um den Wagen gehen oder laufen (apkkreet); dann heirathet ſie bald wieder. Natürlich ſpricht ſich in einer ſolchen Handlungsweiſe eine große Gemütsroheit der Wittwe aus, daß aber ſo etwas vorkommen kann, beweiſt der beglaubigte Ausſpruch einer Wittwe (aus Keweln vor 40 Jahren), deren Mann ſich erhängt hatte. Derſelbe war noch nicht beerdigt, da ſagte ſie: „woi tad wels wiſus puiſchus aiſrāwis, ka neweens nenāk mani prezēt.“ („Hat denn der Teufel alle Burſche geholt, daß keiner kommt mich zu freien.)“

In einem Sittengemälde durfte ich auch ſolche, freilich ſeltene, ſchwarze Schatten nicht mit lichten Farben zu überdecken verſuchen, dienen doch auch die Schatten dazu die hellen Partieen um ſo leuchtender hervortreten zu laſſen.

Damit wollen wir auch von den Zaubermitteln Abſchied nehmen, der Heirathsluſtigen haben dieſelben jedenfalls nichts geholfen, falls ſie dieſelben angewandt hat, denn ſie mußte zum Schluß ſingen:

2214. Nepalīdſ Deewu lūgt,
Ne ſīlneekus dāwināt,
Nenāk puiſchi nelūdſami
Uſ manim raudſītees.

Nichts doch half's mir Gott zu bitten,
Nichts die Zaub'rer zu belohnen;
Auch gebeten kommt nicht Einer
Mich nur einmal anzuſehn.

(Fortſetzung folgt.)

Inhaltsübersicht.

Einleitung. Seite.

Über die lettischen Vierzeilen und deren Verwertung . 1— 16

I. Die Raubehe.

Allgemeine ethnologische Grundlage. Communale und intercommunale Ehe. Auf lettischem Gebiete: Sprachliches, Volkslieder, Hochzeitsbräuche . . . . . 16— 93

II. Die Kaufehe.

Übergang zur Kaufehe und deren culturhistorische Bedeutung. Auf lettischem Gebiete: Sprachliches, Volkslieder, Hochzeitsbräuche . . . . . 93—116

III. Die späteren Hochzeitssitten.

A. Die allgemeinen Beziehungen der beiden Geschlechter zu einander von der ersten Bekanntschaft bis zum Jawort 116

1. Man hält Umschau . . . . . 117—133
2. Äußere Momente des Verkehrs . . . . . 134—163
3. Geistige Momente des Verkehrs (Zaubermittel) . . 163—178
4. Was man aneinander lobt und tadelt.
5. Die Verlobung.

B. Die officielle Werbung.

C. Die Hochzeit.

Die Volkslieder aus der Sammlung von Dr. A. Bielenstein haben keine besondere Bezeichnung. Btr. = Büttner. A. M. = Aronu Matis.

Die deewa dēli (Gottessöhne) des lett. Volksliedes.

Vortrag,

gehalten in Mitau den 12. December 1895 in der Jahressitzung der lettisch-litterärischen Gesellschaft

von

H. Bielenstein,
Pastor zu Ringen.

Wir leben jetzt in einer Zeit, wo man auf allen Gebieten eifrig bemüht ist Licht in bisher noch dunkle Fragen zu bringen. So hat man auch in den letzten Jahren versucht Licht über die noch sehr dunkle lettische Mythologie zu verbreiten, und von manchem Forscher ist manch guter Stein zu diesem Bau herangeschafft worden. Einen kleinen Beitrag zu diesem Bau soll nun auch diese Arbeit liefern. Bei eingehender Lectüre des lett. Volksliedes und bei Bearbeitung eines eigentlich anderen Themas, das mir als Theologen etwas näher lag, das ich aber jetzt aus Mangel an Zeit habe zurückstellen müssen, traten mir die Ausdrücke deewa dēli (Gottessöhne) und deewa dēls (Gottessohn) wiederholt auffällig entgegen, und ich beschloß dieser Frage, welche mythische Wesen unter dem Ausdruck deewa dēli zu verstehen seien, näher zu treten. Ob ich nun genügendes Licht in diese Frage gebracht haben werde, das zu bestimmen, kommt mir nicht zu. Es könnte vielleicht auch auf meine Arbeit das Wort des Hiob angewandt werden, daß die Hölle, der Ort, wo es stockdick finster ist, dunkel bleibe, Finsterniß bleibe, selbst wenn es

dort helle werde (Hiob 10, 22). Nun, mag auch die Frage nach den mythischen Persönlichkeiten der deewa dēli durch diese Arbeit auch noch nicht völlig gelöst werden, giebt sie aber einem andern Forscher Anregung diese Frage gründlicher zu behandeln, dann bin ich für mein Theil zufrieden.

Ein kurzes Lebensbild der deewa dēli, wie es sich nach dem lettischen Volksliede darstellt, will ich nun zuerst zu entwerfen versuchen. Von wem stammen sie ab? und wo wohnen sie? Der Ausdruck deewa dēli weist klar und unzweideutig auf ihren Ursprung hin, sie sind nicht Erdgeborene, sondern stammen von deews ab, sind somit überirdische Wesen und theilen daher auch mit deews ihren Aufenthalt in Gottes Haus, im „deewa nams.“ Und wie der christliche Gott, der Schöpfer und Erhalter alles Sichtbaren, unsichtbar über den Wolken thronend gedacht wird, so ist auch deews nach dem lett. Volkslied für das menschliche Auge unsichtbar. Und wie nun deews, der Vater, so sind dann auch seine Söhne, die deewa dēli, nicht sichtbare Wesen, sondern gleicher Art mit ihrem Vater, denn nirgends hören wir, daß sie sich dem Menschen offenbart hätten, oder daß ein menschliches Auge sie geschaut hätte; es sind mythische Wesen, die nur mit anderen mythischen Wesen in Beziehung und Berührung treten; daher ist auch nur wenig über sie bekannt. Nur wenige, vereinzelt sich findende Ausdrücke lassen auf ihr Wesen und Aussehn, auf ihr Thun und Treiben schließen.

Es sind jedenfalls schöne, jugendliche Gestalten, von zartem Teint und gutem Aussehn, und halten einen Vergleich mit den zarten, weißen „kunga dēli“ (den Herrensöhnen) wohl aus, ja scheinen diese sogar noch weit zu übertreffen, wenn es z. B. von ihnen heißt:

Balti bija kunga dēli,	Weiß waren des Herrn Söhne,
Man warītes wilzējiņi;	Die meine Kraft mir nehmen;
Wēl jō balti deewa dēli,	Weißer sind die Gottessöhne,
Man warītes dewējiņi.	Die Kraft mir geben.

Dabei erscheinen sie wie die Ritter mit „Schwert und Sporen“ ausgerüstet, in einen grauen Mantel gehüllt, „ar pelēku mētelīti“, der mit einem „von Perkun (lett. Pērkōns, litt. Perkūnas) gearbeiteten Gürtel“ zusammengehalten wird, und reiten oder fahren, meist schnell dahin jagend, auf ihren grauen Pferden („firmi kumelini“) durch den Himmelsraum, um entweder die Geliebte, die faules meita, aus irgend einer Drangsal zu erretten oder sie in ihre Gewalt zu bringen und dann des Abends mit ihr der Liebe zu pflegen*).

Die deewa dēli erscheinen bald einzeln, bald zu zweien, bald zu mehreren zugleich, ohne daß dann ihre Zahl näher angegeben wird. Sie scheinen jugendlichen Alters zu sein, denn von ihnen wird gesagt, daß sie das Rippspiel gerne spielen; und zwar sind ihre Rippen oder auch Kugeln keine ganz gewöhnlichen, sondern wie es ihnen, den Gottessöhnen, ziemt, schöne goldene Scheiben oder auch Kugeln, wohl die Sonne selbst, die sie am Himmel hinrollen, denn es heißt:

Zelees agri, faules meita,
Maſgā baltu leepas galdu;
Rītu jās deewa dēli
Selt' ābōlu ritināt.

Stehe früh auf, Sonnentochter,
Wasche weiß den Lindenholz-Tisch;
Morgen werden die Gottessöhne (zur Freie) reiten,
Um den goldenen Apfel zu rollen.

Doch dürfen die deewa dēli nicht ein ganz ungebundenes Leben führen, ihr Vater hält sie in strammer Zucht. Aus welchem Grunde ist zwar nicht ersichtlich, aber das dichtende Volk sieht oder „hört“ vielmehr, wie deews seine Söhne verfolgt, sie in seine Gewalt nimmt und dann züchtigt:

---

*) Die Belege zu den oben aufgestellten Behauptungen werden alle unten noch angeführt.

Dſirdu deewu iſzērtōt,
Deewa dēlu dſenājōt;
Pate Deewu neredſēju
Aiſ dewiņām kławas lapām.

Ich höre, wie Gott den Gottesſohn mit Ruthen ſchlägt,
Wie er ihn verfolgt;
Ich ſelbſt habe Gott nicht geſehen,
Hinter neun Ahornblättern (d. h. hinter einer Hülle iſt er verborgen).

Wenn auch Vater deews, wie wir ſehen, ſeine Söhne ſtramm hält, ſo können ſie doch im Großen und Ganzen, wie es ſcheint, ein recht freies Leben führen. Sie lieben die Jagd und geben dieſem Vergnügen ſich gern hin. Aber kein gewöhnliches Wild verfolgen ſie, ſondern nur die „ſilberne irbīte (Rebhuhn) mit den goldenen Füßen“*).

Deewa dēls medīt gāja	Der Gottesſohn ging auf die Jagd
Miglaiņâ rītiņâ;	Am nebligen Morgen;
Sudrabōtu irbi dſen	Er jagt das ſilberne Rebhuhn
Seltītām kājiņām.	Mit den goldenen Füßchen.

Wenn die deewa dēli auch keine ſchwere Arbeit zu verrichten haben, ſo ſind ſie dennoch nicht ganz ohne Beſchäftigung, denn ſie müſſen

1) im Grunde des Meeres unter den Steinen nach Gold**) ſuchen:

---

*) Darunter iſt wohl der Mond oder die Sonne zu verſtehen. Mannhard: die lettiſchen Sonnenmythen in Zeitſch. f. Ethnol. 1875. p. 100 ff. meint letzteres.

**) Es ſind wohl nicht die wirklichen Felsblöcke am Grunde des wirklichen Meeres gemeint und auch nicht ein wirklicher Goldſchatz in der Tiefe unten, ſondern, wie es ſcheint, die einzelnen grauen Wolken in dem Himmels-Ocean und die ſelta nauda iſt dann der goldene Sonnenglanz; die Sonnenſcheibe ſelbſt ähnelt ja einer Goldmünze.

Kas jūrâ kuſtināja
Pelēkōs akmentiņus?
Deewa dēli kuſtināja,
Selta naudas meklēdami.

Wer wälzte im Meere
Die grauen Felsblöcke?
Die Gottesſöhne wälzten ſie,
Goldenes Geld ſuchend.

2) Sie müſſen mit ihrem Schwert die Baumwipfel ebnen, denn wir hören, wie der Sonne zugerufen wird:

Eij, saulīt, drīſ ſemei,
Nelīdſini kōkeem galus;
Lai līdſina deewa dēls
Ar afō ſōbeniņu.

Gehe, Sonnchen, bald unter,
Kappe du nicht die Baumwipfel;
Mag der Gottesſohn ſie kappen
Mit dem ſcharfen Schwerte.

(līdſināt, eig. eben machen, gleich machen, iſt der term. techn. für das Abkappen der Baumwipfel im Walde an den Bäumen, welche der Imker für Bienenſchwärme ſich ausgehöhlt hat).

3) Wir hören von ihnen, daß ſie ausreiten, um die Fangnetze (deutet wohl auf Spinngewebe) welche zaune d. h. ein durchtriebenes Frauenzimmer (eig. heißt es Marder) an den Baumwipfeln ausgeſpannt, zu zerſtören und zu vernichten:

Zaune meta audekliņ'
Garas egles galiņâ;
Atjāj deew' diw' dēliņi,
Sajauz zaunes audekliņ'.

Die zaune webte ein Gewebe
An dem Wipfel der hohen Tanne;
Zwei Gottesſöhne reiten herbei,
Zerſtören (eig. verwirren) der zaune Gewebe.

4) Sie müſſen für ihre Rößlein Gras mähen, welches auf ihr diesbezügliches Gebet

(Līſti, deewa leetutiņi,
Lai aug laimes dābōltiņſch;
Deewa dēlu kumeliņi
Stalê ſweedſa ne-ēdufchi.

Regne, du Regen Gottes,
Daß der Glücksklee wachſe;
Die Rößchen der Gottesſöhne
Wiehern im Stalle hungernd.)

gut gewachſen zu ſein ſcheint. Bei der Arbeit des Harkens kommt dann eilig die faules meita hinzugelaufen und hilft mit ihrer ſilbernen Harke*).

Deewa dēls ſeenu pļāwa,
Saules gali (Var. Spailes gali) Daugawai;
Saules meita grābt tezēja
Sudrabiņa grābekliti.

Der Gottesſohn mähte Heu,
Der Sonne Rand (taucht) in das große Waſſer;
(Var. die Enden der Schwaden reichen bis in das große Waſſer);
Die Sonnentochter lief zu harken
Mit ſilberner Harke.

5) Wir ſehen auch den deewa dēls als Hüter, als Hirten auf die Hütung gehen, wahrſcheinlich um die Roſſe zu weiden, da ja dieſe ſo häufig mit jenen zuſammen genannt werden:

Deewa dēls ganôs gāja
Selta rīkste rozinâ;
Swēta Māra pawadīja
Ar ſudraba flauktuwīt'.

---

*) Die ſilberne Harke mit ihren Zinken deutet auf die einzelnen Strahlen, welche die Sonne zur Erde ſendet, gerade, wenn eine Regen-, eine Gewitterwolke heranziehend den Rand der Sonne zu bedecken beginnt; oder nach Mannhardt (p. 297. u. 302.) die Strahlen, welche die untergehende oder die aufgehende Sonne in den Morgen- oder Abendhimmel hinauſſendet.

Der Gottesſohn ging auf die Hütung
In der Hand die goldene Ruthe;
Die heilige Maria geleitete ihn
Mit dem ſilbernen Melkeimer.

Maria geht alſo zu der Kuhheerde.

6) Die Gottesſöhne müſſen auch die Wälder ausroden:

Gottes Gänſe, Gottes ſchwarze Stiere
Freſſen auf das grüne Gras.
Die Gottesſöhne rodeten aus den Birkenwald
Und gingen weg nach Deutſchland
Um mit Bechern zu ſpielen.
(Var. Auf goldener Kōkle (Harfe) ſpielend (Mannh. 69).

7) Die deewa dēli erſcheinen auch als Oberaufſeher, die darauf achten, daß der Wagger des Perkun die ihm zugewieſene Arbeit gut vollführe:

Deewa dēli farājās
Ar Pērkōna wagarīti;
(denn:) Sīda kalni ne-ezēti,
Selta pļawas nenōpļautas.

Die Gottesſöhne zankten
Mit dem Wagger (Frohnvogt) des Perkun;
Die ſeidenen Berge ſind ungeeggt,
Die goldenen Wieſen ſind ungemäht.

8) Auch Böttcherarbeiten können ſie machen:*)

Johanneschen zerſchlug die Kanne,
Auf einem Stein ſitzend;
Der Gottesſohn bebändete ſie
Mit ſilbernen Dauben (Mannh. 57).

---

*) bezieht ſich nach Mannhardt auf die Sonnenwende, cf. p. 102.

9) Die deewa dēli geben auch Auskunft über Verstorbene, doch müssen zuerst die Fragenden zu ihnen gen Himmel emporsteigen. Solches ist nur möglich an der nach oben sich emporrankenden Bohne (oder Rose oder Erbse):

Es dabūju baltu pupu,
Stādīj' kalna galiņâ
(Var. Es eefēju fkaiſtu rōſi
Baltâ fmilkchu kalniņâ);
Tā iſauga leela, gara,
Līdſ paſchām debeſīm;
Es uſkāpu debſīs
Pa teem pupu ſariņeem
(Var. Pa tās rōſes ſariņeem).
Tur redſēju deewa dēlu
Kumeliņu ſedlōjam
(Var. Baltus ſirgus ſedlōjōt).
„Labdeen, labdeen, deewa dēls!
Kur aiſgāja tēws ar māt'?"
Tēws ar māt' Wāzſemê,
Saules meitai kāſas dſer;
Saule pate pūru weda,
Meſcham galus weltīdama
(Var. Saulīt pate pūru dara,
Sila malu ſeltīdama).

Ich bekam eine weiße Bohne,
Pflanzte ſie auf die Spitze eines Berges
(Var. Ich ſäte eine ſchöne Roſe
In den weißen Sandberg);
Sie wuchs auf groß, lang,
Bis zum Himmel hinauf;
Ich ſtieg zum Himmel hinauf
An den Zweigen der Bohne (Var. Roſe).
Dort ſah ich den Gottesſohn
Sein Rößlein (Var. weiße Roſſe) ſattelnd.

„Guten Tag, guten Tag, Gottessohn!
Wo sind hingegangen Vater und Mutter?"
Vater und Mutter sind im Auslande,
Sie trinken der Sonnentochter Hochzeit;
Die Sonne selbst führte die Aussteuer,
Die Waldwipfel beschenkend
(Var. Die Sonne selbst bereitet die Aussteuer,
Den Rand des Fichtenwaldes vergoldend).

Dem hier nach seinen verstorbenen Eltern fragenden Waisenkinde antwortet der Gottessohn, daß die Eltern in Wāzseme, im Abendlande seien, daß es ihnen gut gehe, denn sie feiern die Hochzeit der Sonnentochter im fernen Westen.

10) Wie in dem vorhergehenden Liede der deewa dēls sich so freundlich des Waisenkindes angenommen und ihm Auskunft über dessen Eltern gegeben, was nach einer Var. weder der Mond, noch der aufeklis (Morgenstern) gekonnt, so sehen wir nun auch im folgenden Liede, daß die Beziehung der deewa dēli zu den Waisen eine ganz besondere ist; denn die letzteren werden hier als Kinder des deews und der laima und als Brüder der deewa dēli bezeichnet:

Nimm das Waislein, Brüderchen,
Wahrlich, vornehm ist die Sippe:
Gott ist Vater, laima (das Schicksal
Die Schicksalsgöttin) Mutter,
Brüder sind die Gottessöhne (Mannh. 9).

Aber für diesen Dienst scheinen die deewa dēli wieder Gegendienste zu verlangen, denn wir hören, daß sie ihre beschwitzten Rosse in die von Gott selbst gemachte goldene Koppel hineinlassen und das Waisenkind*) als Hüterin hinsetzen:

---

*) Mannh. deutet das Waisenkind auf die Sonne cf. p. 222 ff. p. 302.

Wo waret ihr, Gottesſöhne,
Mit ſchweißtriefenden beſattelten Rößchen?
Die Gottesſöhne laſſen ihre Rößchen
In die Goldkoppel;
Laſſen ſie hinein in die Goldkoppel,
Schärfen Folgendes ein, mich hinſtellend:
„Brich nicht ab einen goldenen Zweig u. ſ. w.“
(Mannhardt 45).

11) Die deewa dēli bauen auch eine Badſtube am Ufer eines ſilbernen Flüßchens und heizen dieſelbe, ſo daß der Rauch (eigentlich Dampf) aufſteigt:

Sudrabiņa upe tek; Es fließt ein ſilberner Fluß;
Tās upītes maliņâ Am Ufer dieſes Flüßchens
Deewa dēli pirti taiſa; Bauen die Gottesſöhne eine Badſtube;
Tur ſaulīte pertees gāja Dorthin ging die Sonne ſich zu baden
Ar wiſām jumprawām; Mit allen ihren Jungfern;
Deewa dēli garu lēja, Die Gottesſöhne erzeugten den Dampf,
Sabakôs ſtāwēdami. Stehend in Waſſerſtiefeln.

(garu leet iſt term. techn. für das Hervorbringen von Dampf durch Waſſergießen auf heiße Steine).

Oder: „Eij, meitiņ, tez, meitiņ,
Uſ tō leijas awōtiņu!“
Deewa dēli pirti kūr',
Saule lauſa ſelta flōtu,
Mēnesnīza garu lēja
(Var. aufeklinſch garu lēja
Ar ſudraba bikerīt').

Gehe, Mädchen, laufe, Mädchen,
Zum Thalquell hinunter!
Die Gottesſöhne heizten die Badſtube,
Die Sonne brach einen goldenen Beſen,
Der Mond erzeugte durch Gießen Dampf
(Var. Der aufeklinſch goß Waſſer
Mit einem ſilbernen Becher).

Doch diese Beschäftigungen scheinen den Gottessöhnen nur nebenbei obzuliegen; denn das lett. Volkslied hat eigentlich ein anderes Thema, welches es mit Vorliebe behandelt, denn die deewa dēli erscheinen nämlich vor Allem als Freier. Wer aber auf die Freie gehen will, der pflegt doch zuerst sich ein Haus zu bauen, wohinein er dann seine Geliebte zu führen gedenkt. Auch die deewa dēli bauen ein Haus, aber kein gewöhnliches, sondern aus wunderbaren Balken ist es zusammengefügt. Es heißt:

Deewa dēli namu dara (Var. klēti zirta),
Selta (Var. dselses) spāres spārēdami.

Die Gottessöhne bauen ein Haus (Var. bauen eine Kleete),
Gold'ne (Var. eiserne) Sparren aufrichtend.

(Die goldenen Sparren sind wohl die Sonnenstrahlen, welche von der Sonne, wie vom Dachfirst nach verschiedenen Seiten auseinandergehen). Ist das Haus (die klēte), wo die Liebenden zusammenkommen können, fertig, dann ziehen die deewa dēli auf grauen Rossen aus, um die Geliebte, die faules meita, zu holen, die sie ja aus der Zeit der Heuerndte, wo sie ihnen so bereitwillig helfen kam, kennen; mit der sie auch einmal gelegentlich bei Perkun zusammengetroffen waren, wo beide ihre Bestellungen machten, denn von Perkun heißt es:

Kalējs kala debeſîs,
Ogles bira Daugawâ;
Deewa dēlam peeſchus kala,
Saules meitai gredſenia'.

Ein Schmied schmiedete im Himmel,
(Glühende) Kohlen fielen in das große Wasser;
Dem Gottessohn schmiedete er Sporen,
Der Sonnentochter Ringlein.

(Daugawa bedeutet gewöhnlich Dünastrom, hier ist das Wolkenwasser gemeint, durch welches der Blitz fährt bei dem Krachen des Donners). Oder:

Kalejs kala jūrmalâ,
Kō tas kala, kō nekala?
Deewa dēla jōſtu kala,
Saules meitas wainadſiņ'.

Ein Schmied ſchmiedete am Meeresſtrande,
Was war es denn, was er ſchmiedete?
Einen Gürtel ſchmiedete er dem Gottesſohne,
Ein Brautkrönlein der Sonnentochter.

Die deewa dēli finden alsbald die Geliebte, wie ſie im Fluſſe, nahe am Ufer, ſich badet:

[Saules meita maſgājās
Selta kārkla krūmiņâ
(Var. Upītes maliņâ).

Die Sonnentochter wuſch (badete) ſich
Im goldenen Weidengebüſch
(Var. Im Bache am Ufer).]

und wie ſie alsdann im goldenen Haſelnußgebüſch ihr Haar glättet mit den jetzt immer ſeltener werdenden fukas (Plural, Kopfbürſte).

Saules meita fukājās
Seltu lagſdu krūmiņâ.
Die Sonnentochter kämmte ſich
Im goldnen Haſelnußgebüſch.

Der Gottesſohn oder die Gottesſöhne, ſie erſcheinen in den diesbezüglichen Liedern bald in der Einzahl, bald in der Mehrzahl, legen ſich nun auf die Lauer und lugen nach der Geliebten aus einem ſichern Verſteck, entweder durch das goldene Weidengebüſch, das am Flußufer wächſt, oder durch die Mohnblätter, zaur magōnēm, hindurchlauernd:

Deewa dēls lūkōjās
Selta kārkla krūmiņâ
(Var. Deewa dēls raudſījās
Zaur magōņu mētelīt'.
Var. Ar pelēku mēteliti).

Der Gottessohn lugte
Durch die goldnen Weidenbüsche,
oder: Der Gottessohn lugte
Durch den Mantel von Mohnblättern.
oder: Mit einem grauen Mantel.

Doch da scheint dann plötzlich die faules meita ihren Beobachter zu bemerken; denn sie beginnt zu fliehen und sucht über das Meer sich zu retten. Doch im Kampf mit den Wogen droht ihr der Untergang, sie ist dem Ertrinken nahe, denn nur noch ihr wainadsiņ, ihr Krönchen, schaut aus den Wellen hervor:

Saules meita jūrâ brida
Seltitām kurpītēm.
Var. Saules meita jūrâ slīka,
Wainadsiņu ween redsēja.

Die Sonnentochter watete im Meere
Mit goldnen Schuhen.
Var.: Die Sonnentochter sank ins Meer,
Das Krönchen allein sah man noch.

(Der Sonnenuntergang ist gemeint. Die goldne Sonne sinkt am westlichen Himmel ins Meer; der kleine Kreisabschnitt, den man noch über der Fluth sieht, hat die Gestalt der aus Glasperlen, Flittern und Bandschleifchen bestehenden, halbkugelförmigen Mädchenkrone). Der Gottessohn steht unterdessen von ferne, auf einem Berge, wohl voller Scham, daß er von der Geliebten hinter dem Haselnußstrauch oder hinter den Mohnblättern entdeckt worden und beginnt weinend ein goldenes Kreuz hin- und herzubewegen:

Deewa dēls kalnâ stāwa,
Selta krustu wēzināja.
Der Gottessohn steht auf dem Hügel,
Schwenkt ein goldenes Kreuz.

Das thut er wohl in der Hoffnung, um auf dieſe Weiſe, wie durch ein Zaubermittel, die Geliebte vom Untergang zu erretten; denn:

Schēli rauda deewa dēlis,
Selta kruſtu wēzināja;
Selta kruſtu wēzināja,
Lai negrima Dubenâ.

Bitterlich weint der Gottesſohn,
Er ſchwenkt das goldne Kreuz;
Das goldne Kreuz ſchwenkt er,
Daß ſie nicht möge in die Tiefe ſinken.

Oder wir hören auch:

Saules meita jūrâ brida,
Matu galu neredſēja;
Deewa dēls ſelta krōni
Rokâ ween wēzināja.

Die Sonnentochter watete im Meere,
Ihre Haare ſah ich nicht (mehr);
Der Gottesſohn ſchwenkt eine goldne Krone
Allein noch in ſeiner Hand.

Darnach ſcheint alſo die Sonnentochter ſchon verſchwunden zu ſein, und der Gottesſohn ſchwenkt die Krone (das iſt die Sonne*)) hin und her. (Die letztere Lesart ſcheint die urſprünglichere und die richtigere zu ſein; das Kreuz iſt wohl in ſpäterer, in chriſtlicher Zeit für die Krone eingeſchoben worden, deren Bedeutung man vielleicht nicht mehr recht verſtanden hat).

Während dieſes tragiſchen Vorgangs erſchallt plötzlich, von wem und woher, wird nicht angedeutet, der Ruf:

Kereet laiwu (Var. ireet), deewa dēli,
Glābjeet faules dwēſeliti (Var. dſiwibinu).

Ergreift (od. rudert) ein Boot, ihr Gottesſöhne,
Rettet der Sonne Seelchen (od. Leben).

*) cf. Mannhardt p. 296. Ob nicht ein Segment der untergehenden Sonne?

Nach einem ſolchen Ruf ſcheint der deewa dēls plötzlich aus ſeinem Bann aufgerüttelt zu ſein, oder die Zauberformel hat ihre Schuldigkeit gethan, denn der deewa dēls beginnt der faules meita Grüße zuzurufen:

Deewa dēls faules meitu
Par jūriņu ſweikināja.
Der Gottesſohn grüßte die Sonnentochter
Ueber das Meer hinüber.

Oder der Gottesſohn ſtreckt auch ſeine Hände nach ihr aus:

Deewa dēlis faules meitai
Par Daugawu rōkas ſneedſa,
Lai tee ſelta gredſentiņi
Ne-eebira Daugawâ
(Var. Jūriņâ nefamirka).
Der Gottesſohn reicht der Sonnentochter
Ueber das große Waſſer die Hände,
Daß die goldnen Ringlein
Nicht in das große Waſſer fielen.

Oder: Nicht im Meere naß würden.

Die Rettung ſcheint gelungen zu ſein, denn wir ſehen nun jenſeits der Gewäſſer unter einem Eichbaum beide gemeinſam der Ruhe pflegen, nachdem der deewa dēls ſeinen Gürtel am Baum aufgehängt und die Sonnentochter ihr Krönchen abgelegt:

Oſōliņſch aiſ kalniņa,
Aiſ ōſōla eſariņſch;
Deewa dēls jōſtu kāra,
Saules meita wainadſiņ'.
Ein Eichbaum (ſteht) hinter dem Berge,
Hinter dem Eichbaum ein See;
Der Gottesſohn hängte (an den Eichbaum) ſeinen Gürtel,
Die Sonnentochter ihr Krönchen.

Bis es aber so weit gekommen, daß die saules meita sich für überwunden erklärt, scheint noch ein harter Kampf zwischen beiden stattgefunden zu haben, wobei die saules meita dem deewa dēls das Schwert zerbrochen, und dieser der Geliebten den Ring vom Finger gezogen.

Aber diesen Liebesfreuden am Abend folgt die Strafe auf dem Fuße nach; worin dieselbe besteht, wird allerdings nicht gesagt, aber die deewa dēli werden aufgefordert, sich zu hüten. Es scheint, als ob die saule die Verführung ihrer Tochter rächen will, denn den Gottessöhnen wird zugerufen:

Sargaitees (Var. bīstaitees, raugaitees), deewa dēli,
Schodeen saule bārgi lēza;
Kam wakar nōmauzāt
Saules meitas gredsenīnus?

Hütet euch (Var. fürchtet euch, seht zu), ihr Gottessöhnchen,
Die Sonne stand heute zornig auf;
Warum zogt ihr gestern Abend
Der Sonnentochter die Ringlein ab?

Und eine Feindschaft entsteht nun auch zwischen den betreffenden Eltern, der saule und dem deews, die drei Tage und drei Nächte andauert. Um des abgezogenen Ringes willen zürnt Mutter Sonne und um des zerbrochenen Schwertes willen zürnt Vater deews.

Trīs deenīnas, trīs nakſnīnas
Saul' ar deewu eenaidâ;
Deewa dēli nomaukuſchi
Saules meitai gredsenīn'.

Drei Tage, drei Nächte lang
War die Sonne mit Gott in Feindschaft;
Die Gottessöhne haben der Sonnentochter
Das Ringlein abgezogen.

Und: Trīs deenin̦as, trīs nakſnin̦as
Deews ar ſauli eenaidâ;
Saules meita nōlauſuſi
Deewa dēla ſōbenin̦'.

Drei Tage, drei Nächte lang
War Gott mit der Sonne in Feindſchaft;
Die Sonnentochter hat dem Gottesſohne
Das Schwert zerbrochen.

Nachdem dieſe Feindſchaft drei Tage und drei Nächte gedauert, fangen die Gemüther an ſich zu beſänftigen. Und die faule giebt ſchließlich ihre Tochter, die faules meita, als Frau den Freiern, welche nun der Braut ein Krönchen als Brautgeſchenk überreichen, welches ſie vorher bei Perkun beſtellt hatten; denn es heißt:

Kalējs kala jūrin̦â,
Gaiſâ lēza dſirkſtelītes;
Deewa dēli kaldināja
Saules meitai wainadſin̦u.

Ein Schmied ſchmiedete im Meere (im Waſſer der Gewitterwolke),
Durch die Luft ſprangen die Funken (d. h. die Blitze),
Die Gottesſöhne ließen
Der Sonnentochter ein Krönchen ſchmieden.

Alsdann führen die deewa dēli die ſo beſchenkte Braut mit allem Heirathsgut nach Wāzſeme d. i. ins ferne Abendland (gewöhnl. = Deutſchland) heim. Auf dieſer Fahrt aber beſchenken ſie, der alten Sitte gemäß, wie die wedēji der Braut, das Bräutigamsgefolge, Alle, die ihnen begegnen. Die Gaben, welche ſie austheilen, ſind: goldene Handtücher, grüne Umſchlagetücher und gedrehte goldene Ringe. Auffällig iſt dabei daß nicht Menſchen, ſondern die Bäume des Waldes, die Fichte, Tanne und Birke dieſe Geſchenke erhalten. Es erhellt daraus, daß die Volkspoeſie Naturvorgänge hier darſtellt; die Menſchenwelt ſpielt in dieſem Drama garnicht mit.

Saule ſawu meitu dewa
Par ūdeni Wāzſemê;
Deewa dēli pūru weda,
Meſcha galus kārſtīdami;
Preedei kāra ſelta dweeli,
Eglei ſalu willainīti,
Teem maſeem bērſiņeem
Selta greeſtus gredſentiņus.

Die Sonne gab ihre Tochter
Ueber das Waſſer hin ins Abendland;
Die Gottesſöhne führten die Ausſteuer,
Die Spitzen der Waldbäume mit Geſchenken behängend;
An die Fichte hängten ſie ein goldenes Handtuch,
An die Tanne eine grüne Decke,
An die jungen Birken
Goldene gedrehte Fingerringe.

(Das Lied beſchreibt den Sonnenuntergang im Anſchluß an die lett. Hochzeitsſitten; kārſtīt Freq. von kārt, hängen, tr., iſt term. techn. für die Uebergabe der Hochzeitsgeſchenke, die dem Beſchenkten über die Arme oder Schultern „gehängt" werden. Die greeſti gredſentiņi ſind wohl nichts anders, als die uralten Spiralen, welche man von Bronce ſo oft in den Heidengräbern findet).

Während dieſes geſchieht, ſteht die Sonnenmutter (faules māte) auf dem Berge und weint bitterlich, denn ſie trauert um die ſchöne Ausſteuer der Tochter, die vom Gottesſohn nun hinweggeführt worden.

Saulīt' gauſchi nōraudāja
Kalniņâ ſtāwēdama.
Kā tai bija neraudāt?
Schēl meitiņas, ſchēl pūriņa;
Pūriņſch ſelta kaldināts
Sudrabiņa dāwaniņas.

Die Sonne weinte bitterlich
Auf dem Berge stehend.
Wie sollte sie nicht weinen?
Es war ihr leid um das Töchterchen, leid um die Aussteuer;
Die Lade (war) mit Gold beschlagen,
(Enthielt) silberne Gaben.

Die Gottessöhne setzten unterdessen ihre Fahrt gemeinsam mit der saules meita fort, indem sie in einem Boot, dessen Enden vergoldet sind, auf der Meeresfläche dahinrudern:

Abēl'kōka laiwu darij',
Abi gali paſeltīti;
Deewa dēli irējiņi,
Saules meitu wiſina.

Sie bauten ein Boot von Apfelholz,
Die beiden Enden (sind) vergoldet;
Die Gottessöhne sind die Ruderer,
Sie fahren mit der Sonnentochter.

(Der vergoldete Kahn ist entweder die Mondsichel oder wohl wahrscheinlicher die untergehende Sonne selbst, wie sie auf den Wogen des Westmeeres zu schwimmen scheint).

Oder: indem sie im Schlitten mit beschwitzten und dampfenden Rossen dahinjagen.

Swīda, ſwīda, dufa, dufa
Deewa dēla kumeliņſch;
Kā nefwīda, kā nedufa
Saules meitas kamanâs.

Es schwitzte, schwitzte, es schnaufte, schnaufte
Das Rößchen des Gottessohnes;
Wie sollte es nicht schwitzen, nicht schnaufen
An dem Schlitten der Sonnentochter?

Rastlos muß das Pferd mit dem jungen Liebespaar dahinjagen, wohl zum Hause mit den goldenen Sparren, wohinein alsdann die saules meita zitternd tritt:

Saules meita zauri gāja
Kā lapiņa drebēdama.
Die Sonnentochter ging hindurch
Wie ein Blättchen zitternd.

Dort im goldenen Hause haben die anderen Gottessöhne, die Schwäger der Braut, die Brüder des glücklichen Bräutigams, zwei Lichte auf silbernen Leuchtern ihr zu Ehren angezündet:

Diw' ſwezītes jūrâ dega
Sudrabiņa lukturôs;
Tās dedſina deewa dēli
Saules meitu gaidīdami.

Zwei Lichtlein brannten über dem Meere
Auf silbernen Leuchtern;
Die Gottessöhne haben sie angezündet,
Während sie auf die Sonnentochter warteten.

(Die zwei Lichtlein sind vielleicht auf den Morgenstern und den Abendstern zu deuten.)

Damit hat nun das Epos oder das Drama sein Ende erreicht und alle mir zu Gebote stehenden Mosaikstückchen mit dem deutlichen Stempel „deewa dēls" sind vertheilt und verbraucht; noch Etwas hinzuzudichten liegt mir fern. Aber zum Schluß mag es mir noch vergönnt sein, eine Deutung zu versuchen, welche mythische Wesen denn nun wohl unter den deewa dēli zu verstehen seien. Doch bevor ich meine eigene Meinung hierüber ausspreche und meine Ansicht zu beweisen versuche, will ich zuerst die von Dr. W. Mannhardt in seinem Büchlein „die lettischen Sonnenmythen" gegebene und dann durch Uebersetzungen auch ins lettische Volk gedrungene Deutung kurz zusammenfassen und alsdann meine in einigen Beziehungen abweichende Meinung zu äußern wagen. Ich thue dieses in dankbarer Verehrung des verdienstvollen, bahnbrechenden Forschers, von dem wir Nachgeborenen soviel lernen können und lernen müssen. Ich habe viel aus seinen „lett. Sonnen-

mythen" gelernt, ja mir ist daraus ein neues Licht über die Fragen aufgegangen, die hier ihrer Lösung harren. Aber es liegt in der Natur der Sache, daß auch ein so hervorragender Mythologe, wie Mannhardt, manches Detail aus dem großen Gebiete eines reichen und bunten Volksglaubens nur hat streifen können, und so wird es auch dem Anfänger gestattet sein, zu den Mannhardtschen Erklärungen versuchsweise Einiges hinzuzufügen.

Mannhardt behauptet*): der deewa dēls, der Freier der Sonnentochter, des Sonnenglanzes, (bzw. der Morgen- und Abendröthe), sei der Planet Venus, der uns als Morgen- und Abendstern sichtbar wird. Er begründet seine Ansicht dadurch, daß er einige gleich- oder auch nur ähnlich lautende Volkslieder anführt, in welchen vom aufeklis, d. i. der Morgenstern, dasselbe wie vom deewa dēls ausgesagt wird. Und in der That, wir leugnen es nicht, der aufeklis erscheint ganz deutlich als ein Freier der Sonnentochter. Mannhardt führt dafür folgende Lieder an, denen ich noch zwei prägnantere aus der Sammlung von Arōnu Matīs hinzufüge.

Aufeklinſch agri lēza,
Saules meitas gribēdams;
Lez, faulīt', pate agri,
Nedōd meitas aufekłam.

Der Morgenstern ging früh auf,
Begehrend die Sonnentochter;
Geh auf, Sonnchen, selber früh,
Gieb nicht die Tochter dem Morgenstern. Mannh. 49.

Wiſas ſwaigſnes man redſamas,
Aufeklina ween newaid;
Aufeklinſch aiſtezēja
Saules meitas prezībās.

---

*) a. a. O. p. 305.

Alle Sterne sind mir sichtbar,
Der Morgenstern allein ist nicht da;
Der Morgenstern ist hingelaufen
Auf die Freie nach der Sonnentochter
(Var. Um nach ihr zu schauen). Mannh. 73.

Morgenstern ist fortgeritten,
Auf zur Sonne geht sein Flug;
Sonnentochter will er freien,
Und der Perkun führt den Zug (Mannh. 74).

Und wie dem deewa dēls, so gelingt es auch ihm die Sonnentochter als seine līgawiņa heimzuführen; denn wir hören, wohl aus dem Munde der Mutter Sonne:

Smalku rōschu zifas taifu,
Magōniņu paladsiņu;
Saules meita gulētāja
Ar to rīta aufekliņu (Ar.).

Ich mache ein Lager von zarten Rosen
Mit Laken von Mohnblättern;
Die Schläferin ist die Sonnentochter
Mit dem frühen Morgenstern.

Sudrabiņa gailīt's dseed, Ein silbernes Hähnchen kräht
Seltupītes maliņâ; Am Ufer des goldenen Flusses;
Lai zelāfi faules meita, Damit sich erhebe die Sonnentochter,
Aufekliņa līgawiņa. Des Frühsterns Liebchen.

Wenn nun auch Mannhardt seine Ansicht, daß namlich der deewa dēls und der aufeklis ein und dasselbe mythische Wesen sei, noch dadurch zu beweisen versucht, daß er die Mythologie anderer Völker, besonders der Griechen und Inder heranzieht und die deewa dēli mit den Dioskuren und Açvins vergleicht, so glaube ich doch dieser Ansicht aus folgenden Gründen entgegen treten zu dürfen.

1) Neben dem aufeklis, dem Morgenstern, treten in den lett. Volksliedern auch noch andere mythische Wesen auf, die gleich den Gottessöhnen, oder gleich dem aufeklis, nach der Sonnentochter freien, und ebenfalls sie als ihre Geliebte, als ihre līgawiņa heimführen.

a) So zuerst der Mond, cf. z. B.

Mēneſtiņſch agri lēza,	Der Mond ging früh auf
Saules meitas gribēdams;	Begehrend die Sonnentochter;
Lez, faulīt'; pate agri,	Geh' auf, Sonnchen, selber früh,
Nedōd meitu mēnefcham.	Gieb nicht die Tochter dem Monde.

Saule meitu audſiņāja,
Sōlij' deewa dēliņam;
Kad uſauga, ne-eedewa;
Tad eedewa mēnefcham.

Die Sonne zog ihre Tochter groß,
Verſprach ſie dem Gottesſöhnchen;
Als dieſe erwachſen war,
Gab ſie ſie (ihm) nicht, ſondern gab ſie dem Monde
(Mannhardt 72).

und:

Dem Monde ſie gebend, bittet ſie
Perkun zum Brautgefolge (Mannh. 72).

Mond führt heim die Sonnentochter,
Perkun folgt dem Hochzeitszug;
Durch die offene Pforte ſprengend,
Spaltet er die goldene Eiche (Mannh. 75).

Aber hernach ſcheint die Sonne es zu bedauern, daß ſie den Mond zum Schwiegerſohn genommen und ihn den andern Freiern vorgezogen; denn ſie beginnt ihm zu zürnen und ihn zu befehden:

Saule laida mēneſim	Die Sonne ſchlug (warf) den Mond
Ar ſudraba akmentiņ'.	Mit einem ſilbernen Stein.

Aber noch nicht genug,

Die Sonne zerhieb den Mond
Mit einem scharfen Schwerte;
Warum hat er dem Morgenstern
Die verlobte Braut genommen (Mannh. 71).

Oder, nach einem andern Liede, hat die Sonne den Mond aus Eifersucht ins Gesicht geschlagen:

Es nahm der Mond die Sonne
Zur Frau am ersten Frühling.
Die Sonne, die stand früh auf,
Es schied der Mond von dannen.
Mond wandelte nun einsam,
Faßt Liebe zu dem Frühstern.
Perkun in großem Zorne
Zerhieb ihn mit dem Schwerte.
Was gingst du von der Sonne?
Was liebtest du den Frühstern
Zur Nachtzeit einsam wandelnd?
Das Herz ist voller Trauer (Mannh. 77).

b) Wie neben dem Morgenstern und dem Gottessohn der Mond als Freier der Sonnentochter erscheint, so findet sich schließlich auch noch ein vierter Liebhaber ein, nämlich Perkun. Schon wiederholt fanden wir ihn im Brautgefolge, bald vorauseilend, bald hinten nachfolgend; dann tritt er aber auch als Freier auf:

Pērkōns brauza par jūriņu
Wiņpuf jūras feewas ņemt.
Ueber das Meer hin fährt der Perkun
Jenseits sich ein Weib zu holen.

Und daß es die Sonnentochter ist, die er freit, ergiebt sich aus dem zweiten Theil des Liedes; denn die Mutter der Sonnentochter folgt ihm:

Saul' ar pūru pakałâ
Wiſus meſchus weltīdama.
Mit dem Brautſchatz folgt die Sonn' ihm,
Alle Wälder (mit Hochzeitsgaben) beſchenkend.

Nach einer parallelen Auffaſſung führt Perkun die Braut nicht heim, ſcheint von Mutter Sonne vielmehr abgewieſen zu ſein:

Perkun fuhr durch den Himmel,
Mit der Sonne ſich zankend;
Die Sonne gehorchte nicht dem Perkun,
Sie verkaufte die Tochter dem Morgenſtern (Mannh. 73).

Wir faſſen zuſammen: Nach dem lett. Volksliede erſcheinen alſo als Freier der Sonnentochter einerſeits die Gottesſöhne, andrerſeits auch der Morgenſtern, der Mond und der Perkun. Mit demſelben Recht, wie die deewa dēli mit dem aukeklis identificiert werden, müßten die deewa dēli dann auch mit dem Monde oder dem Perkun identificiert werden und dieſe wieder untereinander. Was aber doch ſeine unüberwindlichen Schwierigkeiten haben dürfte. Bei allen vier Freiern ſehen wir, daß ſie die faules meita lieben, nach ihr freien, ſie eine zeitlang haben, dann aber wiederum verlieren. Darnach ſcheint mir, daß wir den deewa dēli neben dieſen drei genannten Freiern eine ſelbſtſtändige Stelle werden einräumen dürfen und müſſen, zumal, da von den Gottesſöhnen Vielerlei ausgeſagt wird, was auf den aukeklis (bzw. Mond, bzw. Perkun) durchaus nicht paßt. Was dieſes iſt, das will ich

2) als zweiten Grund gegen Mannhardt geltend machen. Wir werden hierbei folgende drei Hauptgedanken hervorzuheben haben:

a) In Verbindung mit den deewa dēli werden faſt immer ihre Roſſe genannt. Mannhardt verſucht die deewa dēli zu deuten, läßt aber, wie es mir ſcheint, die Roſſe zu ſehr bei Seite liegen. Ganz kann er nicht um ſie herumkommen, und daher

sagt er, daß wie in den griech. Mythen die Sonne (Helios) und der Morgenstern von Pferden gezogen werden, so habe auch der lett. aufeklis Pferde und das seien dieselben, welche im Zusammenhange mit den deewa dēli erwähnt würden.

Wie die griechischen Sonnenrosse nur hellfarbig sind, was auch ein lett. Volksliedchen bestätigt, in welchem es heißt:

Sonne mit zwei goldenen Rossen
Fährt den Kieselberg hinan;
Nimmer müde, nimmer schwitzend,
Ruhen nicht sie auf dem Weg (Mannh. 18); —

so müßten doch wohl auch die Rosse des deewa dēls, wenn dieser mit dem Morgenstern identisch sein soll, hell und leuchtend sein und niemals schwitzen, analog den griech. Mythen von den Dioskuren, aber statt dessen hören wir das Gegentheil. Diese, die Rosse des deewa dēls, sind nicht hell oder glänzend (eine Ausnahme bildet das Lied S. 247, wo das Roß des Gottessohnes weiß genannt wird), sondern meist dunkelfarbig, „grau" (kirmi), „braun" (Mannh.), „dunkelgrau" (pelēki) und „schwarz" (melli); nur dazwischen erscheinen ihre Mähnen leuchtend und ihre Hufe goldbeschlagen. Die betreffenden, wichtigsten Volkslieder, zum Theil in verkürzter Form, lauten:

Warum stehen die grauen Rosse
An der Hausthür der Sonne?
Es sind des Gottessohnes graue Rosse,
Der freit um die Sonnentochter (Mannh. 42).

Aus einem langen höchst interessanten litt. Liede über den Gottessohn und die Sonnentochter gebe ich hier nur einen Vers, der mir hier wichtig ist:

Und es kam der junge Knabe (der Gottessohn)
Auf dem braunen Rößlein;
Und es hat das braune Rößlein
Goldene Hufbeschläge (Mannh. 80).

Und schließlich:

Schwarze Stiere, weiße Hörner,
Sie fraßen Röhricht im großen Wasser;
Das waren nicht schwarze Stiere,
Das waren Gottes Rößchen.

Die „grauen", „braunen" und „schwarzen" Rosse scheinen mir zum Abendstern nicht zu passen, zumal da dessen Rosse nach dem griech. Mythus ja hellfarbig sind. Dazu kommt noch, daß die Rosse der Gottessöhne vom schnellen Jagen schweißtriefend werden:

Wo wart ihr Gottessöhne
Auf schweißtriefenden, besattelten Pferden (Mannh. 45).

cf. auch das bereits S. 258 angeführte Lied.

Und im Gegensatz zu den Sonnenrossen, die „nimmer auf dem Wege ruhen", hören wir von den Rossen der Gottessöhne, daß sie stille „stehen vor der Hausthür der Sonne" oder ruhig „in der Goldkoppel fressen" u. s. w.

Weil nun also die Rosse der Gottessöhne meist dunkelfarbig genannt werden, und weil sie dazwischen der Ruhe sich hingeben können und auch wirklich stille stehen, so trage ich einiges Bedenken die deewa dēli, welche auf diesen „dunkeln" und „schwitzenden" Rossen reiten (bzw. mit ihnen fahren) mit dem aukeklis, dessen Rosse nach dem griech. Mythus hellfarbig sind und nicht zu ermüden scheinen, zu identificieren; zumal da die Rosse der Gottessöhne zu diesen in einem ganz andern Verhältniß erscheinen, als die Sonnenrosse zur Sonne, resp. die Rosse der Dioskuren zu den Dioskuren im griech. Mythus. Sonne und Sonnenroß gehört zusammen, ebenso die Rosse der Dioskuren und diese, aber die Verbindung der deewa dēli mit ihren Rossen ist eine viel lockerere; die letzteren spielen oft auch getrennt von ihren Reitern eine selbständige Rolle neben jenen. Dazu kommt noch, daß in den lett. Liedern, welche vom aukeklis handeln, der Rosse

kaum Erwähnung geschieht. Mir ist nur ein Lied bekannt, wo der aufeklis beritten erscheint (cf. oben S. 261), aber auch da spielt das Roß eine ganz untergeordnete Rolle.

Beachtenswerth erscheint mir schließlich auch noch dieses, daß die Zahl der Rosse, welche zu den Gottessöhnen gehören, oft eine ganz unbestimmte, jedenfalls auch eine sehr hohe sein kann, so z. B.:

Wessen sind die grauen Rößchen
An Gottchens Hausthür?
Das sind des Mondes Rößchen,
Derer die da freien um die Sonnentochter.

Heute besattelte die Sonne
Hundert braune Rößchen;
Gieb Gottchen dem Monde
Hundert Söhnchen als Reiter.

Diese Vielzahl der Rosse, welche Mannhardt mit den Gottessöhnen zu Reitern zusammenschließt, deutet er (S. 309) auf den ganzen Sternenhimmel; die Sterne seien eben die Rosse. Aber in diesem Liede ist, wie es mir scheint, gar nicht die Rede von den Sternen, und außerdem ist der Text des achtzeiligen Liedes schon im Volksmunde entstellt und verderbt; denn statt „der Sonne Hausthür" steht da „Gottes Hausthür", und als Freier der Sonnentochter erscheinen hier nicht Gottessöhne, sondern Mondessöhne, die sonst im lett. Volksliede gar nicht vorzukommen scheinen. Aus dem Liede läßt sich nicht viel beweisen. Wie Mannh. zu seiner Erklärung gekommen, ist mir nicht ganz ersichtlich, vielleicht durch die mir irrthümlich erscheinende Voraussetzung, daß der aufeklis des lett. Volksliedes mit dem Gottessohn identisch sei. Es finden sich allerdings lett. Lieder, welche den Sternenhimmel in Beziehung zu den Rossen bringen, dann aber bildet der Sternenhimmel nur die Decke, welche über das Pferd gebreitet; die Sterne sind nicht die Rosse:

Es pārwedu līgawiņu,
Swaigſchņu deka audējiņ';
Man paſcham firms kumeļſch,
Swaigſchņu dekis mugurâ.

Ich führte heim ein Liebchen,
Die Weberin von Sternendecken;
Ich ſelbſt habe ein graues Pferdchen,
Eine Sternendecke auf dem Rücken.

Dazu kommt nun noch, daß die Sterne ſtill zu ſtehen ſcheinen oder doch nur ſehr langſam ſich bewegen. Wie kommt es denn, möchte ich fragen, daß ſie vom Jagen dann ſo leicht beſchwitzt ſind? Warum werden ſie dunkelfarbig genannt?

Schließlich will ich auch noch dieſes in die Wagſchale werfen: die Sterne, ſwaigſnes ſind im Lettiſchen fem. gen. und können wohl ſchon aus dieſem Grunde für die deewa dēli, die ja masc. gen. ſind, nicht eingetreten ſein.

Wenn wir die deewa dēli mit dem aufeklis (bzw. mit allen Sternen) identificieren, ſo bleiben, wie es mir ſcheint, ihre dunkeln und jagenden und ſchwitzenden Roſſe unerklärt und ungedeutet. Ferner:

b) Wenn deewa dēls und aufeklis ein und dasſelbe mythiſche Weſen iſt, dann müßten wir jenen doch nahe am Horizont ſuchen, denn der Planet Venus beſchreibt ja am Himmel nur einen kleinen Bogen. Aber ſtatt deſſen finden wir die deewa dēli an ſehr verſchiedenen Stellen des Himmels, bald am Horizont, bald wiederum auch oben im Zenith. Ich erwähne nur die Lieder, welche letzteres zu beweiſen ſcheinen:

Wie oben bereits erwähnt ſteht der deewa dēls kalnâ (auf dem Berge) und ſchaut von dort nach der Sonnentochter. Ferner: Das Waiſenkind, das an den Roſenzweigen hinaufklettert, muß bis auf die Höhe des Himmels hinauf (ūſkāpt debeſs); dort erſt trifft es den Gottesſohn und erhält Auskunft über die ver-

ſtorbenen Eltern. Ferner wird von den Gottesſöhnen behauptet, daß ſie jūras widû, alſo mitten im Meer (dem Luftmeer), eine Inſel aufgeſchüttet:

Kas warēja tō darīt,
Jūras widû kaudſi meſt?
Tō darīja deewa dēls,
Saules meitu prezēdams.

Wer konnte das vollbringen,
Mitten im Meere einen Hügel aufwerfen?
Das that der Gottesſohn,
Nach der Sonnentochter freiend.

Da der aukeklis bis zum Zenith nicht emporſteigt, ſo kann er nicht identiſch ſein mit dem deewa dēls des lett. Volksliedes, deſſen Bewegung ja eine ſehr freie zu ſein ſcheint; denn bald ſtürmt er dahin, vom Vater verfolgt, bald ſteht er wiederum ſtill; bald iſt er von der Sonnentochter weit entfernt, bald hält er dieſelbe in ſeinen Armen; bald iſt er oben am Himmel, bald wiederum am Horizont. Und ſchließlich:

c) Der aukeklis hat am Himmel doch eine zu unbedeutende Stellung, als daß von ihm alles das gelten könnte, was von den Gottesſöhnen ausgeſagt wird. Wie ſoll dieſer kleine Kerl der ſtolze Gottesſohn ſein, der die Sonnentochter als Frau heimführt. Es müſſen doch zwei ebenbürtige Weſen ſein, die beſſer zu einander paſſen und die eine größere Macht haben, als jener. So heißt es z. B. bei Mannhardt im Liede 69:

Gottes Gänſe, Gottes ſchwarze Stiere
Freſſen auf das grüne Gras.
Die Gottesſöhne rodeten aus den Birkenwald,
Und gingen weg nach Deutſchland,
Um mit Bechern zu ſpielen.

Mannh. deutet das Ausroden des Birkenwaldes (wie auch das Abbrechen der goldenen Zweige in andern Liedern) auf das allmählige Dunkelwerden des Abendhimmels beim Untergang der

Sonne. Mir scheint es zweifelhaft, daß dieses der kleine aufeklis zu Wege bringen sollte. Die Sonne kann doch nur von einem Gewaltigen, einem Ungeheuer, einem Riesen (cf. lett. Volksmärchen) überwältigt werden. So kann nun nach meiner Meinung der deewa dēls nicht der kleine aufeklis sein. Es muß etwas anderes darunter verstanden werden.

Wenn der Lette etwas Wunderbares antrifft, dessen Herkunft ihm unerklärlich, oder dessen Besitzer nicht der Mensch ist, so deutet er Gott an als den Urheber oder Besitzer z. B. wenn er sagt: deewa sōfis d. i. wilde Gänse, die keinem gehören; deewa sāles d. i. Unkraut, welches der Mensch nicht gesät hat. So werden auch die Zigeuner (tschigāni) deewa dēli genannt, deren Herkunft eben unbekannt ist. In diesem Sinne glaube ich auch den Ausdruck deewa dēli, der sich im lett. Volksliede so häufig findet, auf irgendwelche wunderbare, dem Volksbewußtsein noch unerklärliche Vorgänge in der Natur deuten zu müssen; denn alle lett. Volkslieder, die von den deewa dēli handeln, scheinen auf mythische Wesen sich zu beziehen, dergleichen sich auf der Erde nicht finden.

Eine Ausnahme scheint in einem längeren Volksliede sich zu finden, welches in vielen Varianten weit verbreitet ist. Sein Anfang lautet: zīrulīti, maĺ' putniņ' ... Lerche, kleines Vögelein ... Unter dem Bilde der Lerche wird in der ältesten der Varianten ein geringer Mann angeredet und gewarnt, er möge nicht am Wegrande sich aufhalten, wo große Herren (leeli kungi) vorüberkommen und ihn mitnehmen würden, damit er ihnen Holz haue, Kohlen brenne und Panzer schmiede (ōgles dsēšt, brunas kalt). Im weiteren Verlaufe des Liedes ist die Rede von Gottessöhnen (deewa dēli), welche einen Birkenwald abhauen, um das Land urbar zu machen und dann nach Deutschland (wāzseme) hinziehen um zu essen und zu trinken, mit Bechern spielend. Dieser Schluß lautet lettisch:

Ku(r) palika augsta birse?
Tō nōlīda deewa dēli.

Ku(r) palika deewa dēli?
Tee aiſgāja ūſ wāzſemi
Dſertu, ēſtu, dſertu, ēſtu,
Bikerīſchu ſpēlēdam'.

Es liegt nahe nicht allein den Anfang des Liedes auf die Ritter zu deuten, die bei Eroberung des Landes Gefangene machten und zu allerlei Frohndienſt nöthigten, ſondern auch am Schluß den Ausdruck deewa dēli auf die nach ihrer Herkunft geheimnißvollen Fremden, die gewaltigen Eiſenmänner (cf. den dſelſu wīrs im lett. Märchen) zu deuten, welche nach manchem Kriegszug im baltiſchen Lande in die Heimath zogen, um das Leben zu genießen in Schmaus und Würfelſpiel. Aber dieſe Erklärung iſt nicht haltbar, denn der erwähnte Schluß nebſt einer Reihe vorangehender Verſe erweiſt ſich bei näherer Betrachtung als ein angeklebtes mythiſches Lied, was zu dem hiſtoriſch bedeutſamen Anfang vom zīrulīt' garnicht gehört. Wir finden oft in den längeren lett. Volksliedern Stücke verbunden, die einander ganz fremd ſind, und dieſe Verbindungen ſtammen aus jüngerer Zeit, wo dem Volke bereits das Verſtändniß ſeiner alten Lieder geſchwunden war.

Alſo unter dieſen Umſtänden fehlt jeglicher Beweis, daß die deewa dēli irdiſche, menſchliche Weſen wären. Was ſind ſie denn nun aber wirklich?

Um dieſe Frage löſen zu können, wollen wir uns noch einmal kurz vergegenwärtigen, in welchem Zuſammenhange die deewa dēli denn genannt werden.

Sie treten entſchieden in eine gewiſſe Beziehung zum Waſſer oder zur Feuchtigkeit im Allgemeinen; denn von ihnen wird ja geſagt, daß ſie ſich am Flußufer verſtecken, daß ſie im Thal die Badſtube heizen und von dort den Dampf aufſteigen laſſen, indem ſie daſelbſt der dort befindlichen Näſſe wegen in Stiefeln ſtehen; ferner hörten wir von ihnen, daß ſie auf dem Meere rudern, im Nebel auf die Jagd gehen, mit dampfenden Roſſen

dahinjagen. Aus dem Waſſer ziehen ſie auch die ertrinkende Sonnentochter; hinter dem See gewinnen ſie die Geliebte. Oder ſie treten auch mit den Gewitterwolken, mit Perkun ſelbſt oder deſſen Wagger in Beziehung u. ſ. w.

Daraus ſcheint mir zu folgen, daß wir die deewa dēli in Beziehung zum Waſſer bringen müſſen, und zwar, da ſie durch die Bezeichnung als deewa dēli einerſeits und andrerſeits als Freier der faules meita (d. h. des Sonnenglanzes) von der Erde entrückt zu ſein ſcheinen, daß wir ſie in Beziehung bringen müſſen zu den Anſammlungen des Waſſers, die nicht auf der Erde, ſondern über der Erde zu ſuchen ſind; das können doch nur die Wolken ſein oder die als Nebel aufſteigende Erdfeuchtigkeit.

Mit den Wolken läßt ſich auch leicht alles Andere in Beziehung ſetzen, was wir ſonſt noch von ihnen hören. Denn, wie die Wolken am Himmel bald auf einem Fleck ſtill zu ſtehen ſcheinen, bald wiederum, vom Winde und Sturm getrieben, am Himmelszelt dahinjagen, ſo hören wir auch von den deewa dēli, ſowohl, daß ſie bald ruhig auf einer Stelle ſtehen, um die faules meita zu beobachten, wie ſie z. B. ſich badet oder mit dem goldenen Kamm (eigentlich mit der goldenen Kopfbürſte) ſich die Haare glättet*), als auch, daß ſie auf eiligen Roſſen ſchnell dahinjagen, entweder vom Vater verfolgt oder auf der Jagd nach der leichtfüßigen irbīte (Rebhuhn) oder der noch leichtfüßigeren faules meita. Ferner:

Die Farbe der von den Gottesſöhnen gerittenen Roſſe paſſen nur zu gut zur Farbe der Wolken; denn von jenen wird ja ausgeſagt (cf. oben), daß ſie balti (weiß), firmi (grau), pelēki (dunkelgrau), melli (ſchwarz, bzw. ſchwarz mit weißen Mähnen) ſeien. Dieſe vier Farben ſtimmen genau zum Colorit der Wolken, denn firms bedeutet nicht ſo ſehr grau, als vielmehr

*) Deutet wohl auf die Sonnenſtrahlen.

silbergrau (z. B. firmi mati wird gesagt vom silbernen Haar des Greises). Die firmi kumelini (die grauen Rößchen) würden also, wie die balti sirgi, die von der Sonne beschienenen helleren oder silberweißen Wolken sein; während die pelēki un melli kumelini (die dunkelgrauen und die schwarzen Rößchen) die dunkleren, die regenschwangeren Wolken bedeuten würden, wobei aber deren Ränder (gleichsam die Mähnen, bzw. Hufen) von der Sonne beschienen, hell (und silberbeschlagen) erscheinen können. Ferner:

Wie es am Himmel kleinere und größere Wolken giebt, so werden auch im lettischen Volksliede kumelini (eig. Füllen) und sirgi (Rosse) unterschieden. Aber dennoch möchte ich diese Ausdrücke nicht in jedem Liede speciell pressen, da ja die poetische Ausdrucksweise gewiß oft das eine Bild für das andre gebraucht, ohne genau nach dem Zollstock jede Wolke nach ihrem Umfang zu messen, um dann darnach zu bestimmen, welcher Name, ob kumeliņķi, oder ob sirgs, ihr zuzuweisen sei. Ferner:

Wie sich die Wolken am ganzen Himmel zerstreut finden, bald am Horizont, bald wieder am Zenith, so finden wir auch die deewa dēli an den verschiedenen Stellen des Himmelsgewölbes, wobei dieses sowohl unter dem Bilde eines Berges (bzw. Sandberges) als auch unter dem Bilde eines Meeres (bzw. See's oder Flusses) gedacht wird, analog der Auffassung anderer Völker, was Mannhardt in seinen „lettischen Sonnenmythen" genauer ausdeutet und erklärt.

Wenn nun die Wolken und die deewa dēli in so naher Beziehung zu einander stehen, so meine ich doch nicht, daß wir sie identificieren können. Denn:

1) Die Wolke ist ja dem menschlichen Auge sichtbar, während die deewa dēli unsichtbar bleiben; denn wir hörten ja, daß die deewa dēli sich im Mantel verhüllen oder hinter dem Busch, hinter den Mohnblättern, auch hinter den Wolken (cf. S. 251 f. S. 275) sich verstecken, oder im Dunkel der Nacht oderdes Nebels der irbīte oder der faules meita nachstellen u. s. w. Ferner:

2) Die Wolken sind auf der uns Menschen zugekehrten Seite meist düster und dunkel; von den deewa dēli wird gesagt, daß sie helle, lichte Gestalten seien, die weißer seien, als kunga dēli (Herrensöhne)*). Ihre ganze Erscheinung ist licht, wenn sie aus der Umhüllung hervortreten. Dabei haben sie auch glänzende Schwerter, blitzende Sporen; spielen mit goldenen Scheiben, fahren in goldenen Böten, wohnen in goldenen Häusern u. s. w.

3) Wir haben eine ganze Menge von Liedern, in welchen die Wolken klar und deutlich nicht als die deewa dēli, sondern als ihre Rosse, als sirgi und kumelini bezeichnet werden, so z. B.

Melli bullī (Var. wērschi), balti ragi,
Eserâ (Var. Daugawâ, jūrmalâ) needras ēda;
Tee nebija melli bullī,
Tee bij' deewa kumelini;
Tee nebija balti ragi,
Tee bij' selta eemauktini.

Schwarze Stiere, weiße Hörner,
Fressen Schilf am See (Var. am großen Wasser, am Meeresstrande);
Das waren nicht schwarze Stiere,
Das waren Gottes Rößchen;
Das waren nicht weiße Hörner,
Das waren goldene Zäume.

(Das sind unzweideutig die dunklen Wolken am Horizont, deren obere Ränder von der Sonne hell beschienen werden. Und wie hier der helle Wolkensaum mit Zaum und Zügel verglichen wird, so ein ander Mal mit dem Sattel des Rosses, cf. oben S. 267, S. 276.). Ferner heißt es in einem Liede wohl speciell von den Gewitterwolken:

*) Der Ausdruck kunga dēli findet sich im lettischen Volkslied selten und bezieht sich wohl nicht auf mythische Wesen, sondern auf die auf der Erde lebenden Söhne der Vornehmen.

Deewinſch brauza wara tiltu,
Duj ſpangaini kumelini,
Rīb tiltinis, ſkan eemauktiņ',
Dreb deewiņa kumelini.

Gottchen fuhr über die eherne Brücke
Mit zwei getüpfelten Rößchen;
Es dröhnt die Brücke, es klirren die Zäume,
Es zittern die Gottesrößchen.

Oder: Kam tee ſirgi, kam tee rati
Pee faulītes nama durwīm?
Deewa ſirgi, laimes rati (Var. Maras rati),
Saules meitas prezineeki.

Weſſen Roſſe ſind es, weſſen Wagen
An der Hausthür der Sonne?
Gottes Roſſe, der Laima (Var. Mariens) Wagen,
Die Freier ſind es der Sonnentochter.

(Die Freier wollen die Sonnentochter entführen, die Wolken ſtehen im Begriff die Sonne zu umhüllen und den Glanz ihr zu rauben). Hier möchte ich auch noch einmal auf eine Variante des oben (S. 247) bereits angeführten Volksliedes, welches ſich bei Mannh. (84) findet, hinweiſen, wo ausdrücklich geſagt wird, daß das nach Vater und Mutter fragende Waiſenkind „bis in die Wolken" hinaufſteigen muß, um dort „auf dem Gottesröß lein" den „jungen Knaben" d. h. den Gottesſohn zu finden.

Aus dem Roſenſtöcklein
Ward ein großes Bäumlein,
Aeſte trieb's bis in die Wolken.
Steigen werd' ich in die Wolken
An des Roſenſtockes Zweigen.

Und ich traf den jungen Knaben
Auf dem Gottesröß lein.
„Ei du Knabe, ei du Reiter,
Saheſt du nicht Vater, Mutter?" u. ſ. w.

Schließlich möchte ich noch ein sehr merkwürdiges Liedchen erwähnen, wo, wie es scheint, von einem Hüterknaben die Rede ist, der vielleicht an die Stelle eines deewa dēls getreten, dessen Rößchen verschwunden war. Am Morgen, als der Mond die Sonnentochter heim führt, und der Nebel zur Erde fällt, da findet er sein Rößchen endlich wieder, und zwar bei der Hausthür des Mondes, offenbar als Wolke, als Gottesroß; denn es heißt weiter: als der Mond den Knaben auffordert mit ihm zur Hochzeit zu reiten, da will er mit, wenn er nur einen Sattel bekommen könnte. Der Mond giebt ihm alsdann einen solchen mit Gold beschlagen, auf welchem der Hüterknabe nun vergnügt und sicher mitreitet in dem Häuflein der Gottessöhne.

Leela migla, leela rafa,
Paſūd manis kumeliņis;
Nōkrīt migla, nōkrīt rafa,
Atrōd' fawu kumeliņ';
Atrōd' fawu kumeliņ'
Pee mēnefcha nama dur'.
Mēnefs nēma faules meitu,
Aizin' mani wedējôs;
Gan es jātu wedējôs, —
Naw man fedlu kumeļam;
Mēnefs dewa ſelta fedlus,
Sudrabiņa pafedlīt'.
Nu warēja drōfchi jāt
Deewa dēla pulziņâ.

Großer Nebel, großer Thau,
Es geht verloren mein Rößchen;
Es fällt der Nebel, es fällt der Thau,
Ich finde mein Rößchen;
Ich finde mein Rößchen
Bei der Hausthür des Mondes.
Der Mond nahm zur Frau die Sonnentochter,
Lud mich ein zum Bräutigamsgefolge;

Wohl würde ich mitreiten im Gefolge,
Es fehlt aber dem Rößchen der Sattel;
Der Mond gab einen goldenen Sattel,
Eine ſilberne Satteldecke*).
Nun konnte ich ſicher reiten
In dem Häuflein der Gottesſöhne.

Nach einer Variante, die in einigen Stücken etwas abweicht, erſcheint das Roß ebenſo wunderbar; denn es hat, ähnlich den Wolkenroſſen, goldene Mähnen und ſilberbeſchlagene Hufe, es frißt nur ganz beſonderes Futter und trinkt nur Waſſer aus dem Goldquell.

Man bij tāds kumeliņſch:
Seltu matu uſ galwiņ',
Sudrabiņa kājām mij' (wohl für min),
Tas ne-ēda purwja ſeenu,
Nedſer upes ūdentiņ';
Tam waijaga lītſcha ſeena,
Selt awōta ūdentiņ'.
Ich hatte ſolch ein Rößchen:
Goldene Mähnen am Kopfe,
Mit den ſilbernen Hufen ſtampfte es,
Fraß kein ſchlechtes Sumpfgras,
Trank nicht das Waſſer des Flüßchens;
Das brauchte gutes Wieſenheu
Und Waſſer aus goldenem Quell u. ſ. w.

Wie wir von Lämmerwölkchen reden, oder wie der Hindu in den Wolken Kühe ſieht, welche der Donnergott melkt, wenn der Gewitterregen herabſtrömt, ſo ſieht der Lette in den Wolken Gottes oder der Gottesſöhne Roſſe (bzw. gewiſſermaßen auch Wagen oder Schlitten cf. oben), die beim Laufen dampfen und ſchwitzen, d. h. alſo regnen (bzw. ſchneien).

*) Die Mondſichel ſcheint ſelber der goldene Sattel zu ſein, und die Satteldecke der Mondesſchimmer auf dem oberen Rande der hart unter dem Monde hinziehenden Wolke.

Swīda, fwīda, dufa, dufa
Deewa dēla kumelinſch;
Kā nefwīda, kā nedufa
Saules meitas kamanâs.

(Die deutſche Ueberſetzung vergl. oben S. 258). Somit wird klar und deutlich zwiſchen den Roſſen, (das ſind die Wolken), und den Gottesſöhnen, (das ſind die Reiter), unterſchieden.

Bei der Mannigfaltigkeit der Bilder, mit denen das lett. Volk die täglichen Naturvorgänge auszudrücken und auszudeuten pflegte, erſcheinen die Wolken dazwiſchen auch als eine Inſel (kaudſe, eig. = Haufen), welche der deewa dēls mitten im Meere, im Himmelsmeere (Mannh. S. 282 erklärt die Inſel anders), aufwirft, wie das bereits oben S. 269 angeführte Lied es zeigt. Alſo wiederum ein Beiſpiel, daß die Wolken ſelbſt die Gottesſöhne nicht ſein können, ſondern, daß beide ſtreng geſchieden werden.

Daher ſcheint mir der Schluß nicht fern zu liegen, daß unter den deewa dēli, unter den Gottesſöhnen mythiſche Weſen zu verſtehen ſeien, welche nicht die Wolken ſelbſt ſind, ſondern welche als Reiter oder als treibende Mächte über und hinter den Wolken ſich befinden. Die Wolken wären ſomit Gottes oder der Gottesſöhne Roſſe, und die deewa dēli mythiſche Perſönlichkeiten, die man ſich als Reiter über und hinter den Wolken zu denken hat, welche in naher Beziehung und Berührung zur Sonne und ihrem Glanze ſtehen, und letzteres iſt eben die faules meita.

Daß wir ſolch eine Scheidung vornehmen dürfen, dafür finden wir ein Analogon auch im Perkun; denn die Blitze und der Donner iſt nicht Perkun ſelbſt, ſondern nur das Lärmen ſeines Schmiedehammers und das Sprühen des geſchmiedeten Eiſens. Perkun ſelbſt iſt, wie auch die Gottesſöhne, unſichtbar. Ebenſo iſt auch die Sonne als mythiſches Weſen unſichtbar; denn was wir als Sonne ſehen, iſt nach dem lett. Volksliede

gar nicht die Sonne, sondern nur ihr Boot (u. dergl. mehr), worin sie fährt; denn es heißt z. B.:

Kō tā faulīte	Was weint die liebe Sonne
Tik ſchēli raud?	So bitterlich?
Jūrâ flīkuſi	Im Meere iſt untergegangen
Seltīta laiwa.	Das goldene Boot.
Neraud, faulīte,	Weine nicht, liebe Sonne,
Deews dara zitu;	Gott ſchafft ein anderes;
Deews dara puſſelta,	Gott ſchafft ein halbgoldenes,
Puſſudrabiņa.	Ein halbſilbernes.

Es wäre möglich, daß mit dem halbſilbernen Boot der Mond gemeint iſt; ſo erſetzt Gott den ſcheinbaren Schaden durch doppelte Gabe: in der Nacht leuchtet die ſilberne Mondſichel und am Tage wieder die goldene Sonne. Sonach ſcheint alſo das mythiſche Sonnenweſen am Tage in einem goldenen und in der Nacht in einem ſilbernen Boote zu fahren. Oder aber es iſt, wie Mannh. namentlich hervorhebt, ſowohl das Silber, als auch das Gold für den Glanz der Sonne namhaft gemacht; dann würde alſo dieſes Lied die Wiederkunft der Sonne am folgenden Morgen verheißen.

Nach einem anderen lett. Volksliede wird von einem Streit berichtet, welcher zwiſchen der Sonne und dem Monde, d. h. zwiſchen den betreffenden mythiſchen Weſen, entſtanden iſt, in welchem die Sonne auf den Mond einen ſilbernen Stein wirft (das iſt wohl der Mond ſelbſt).

Saule laida mēnefim
Ar ſudraba akmentiņ'.
Die Sonne ſchleuderte auf den Mond
Einen ſilbernen Stein.

Sonach ſcheint alſo auch zwiſchen der ſichtbaren Mondſichel oder Mondſcheibe und dem unſichtbaren mythiſchen Mondweſen unterſchieden zu werden.

Schließlich möchte ich auch noch darauf hinweisen, daß selbst deews nach dem alten heidnischen lett. Volksliede ein unsichtbares mythisches Wesen ist, das, wie die deewa dēli, von keinem menschlichen Auge je geschaut worden.

Wenn nun Mannhardt in seinen „lettischen Sonnenmythen" den deewa dēls in nahe Beziehung mit der untergehenden Sonne gebracht hat, worauf die Ausdrücke magōnu mētelītis (Mäntelchen aus Mohnblättern), laſda krūmiņſch (Haselnußgebüsch), ſelta krōnis (goldne Krone), ſeltīta laiwa (vergoldetes Boot), ſelta aplōks (Goldkoppel) u. ſ. w. ja wohl recht deutlich hinzuweisen scheinen, und dadurch zur Ansicht gelangt ist, daß der deewa dēls der aufeklis, der Abend- bzw. Morgenstern sein müsse, da ja dieser sowohl beim Untergang der Sonne, als auch bei ihrem Aufgang zugegen sei, so will ich hier noch kurz darauf hinweisen, daß ja auch die Wolken gerade mit dem Sonnen-Untergang (bzw. Aufgang) in naher Beziehung stehen. Die purpurne Abendröthe erscheint ja als solche nicht bei wolkenlosem, sondern gerade bei mehr oder weniger bedecktem Himmel. Es braucht also nicht der aufeklis allein derjenige zu sein, der durch die purpurnen Abendwolken auf die Sonnentochter schaut; es kann auch der hinter den purpurnen Abendwolken (vergl. oben Mantel aus Mohnblättern) befindliche deewa dēls sein, der von dort hinabblickt.

Und wie am Abend die Abendwolken die Sonne zur Ruhe geleiten, nach wāzſeme, ins Abendland, so kommen sie am folgenden Morgen mit derselben wieder zurück.

Rītu jās deewa dēli
Selt' ābōlu ritināt.

Es sind das also die Reiter der hellen Morgenwolken, welche die Sonne gleichsam wieder zurückbringen. Und damit beginnt der tägliche Kreislauf der Natnrvorgänge wieder von Neuem.

Wie die Sonne durch die Wolke verdunkelt wird, so geschieht es schließlich auch durch das Dunkel der Nacht. Und wenn nun, wie wir oben sahen, die Gottessöhne als mythische Wesen hinter und über den Wolken erscheinen, welche der Sonnentochter nachstellen, so mußte von ihnen schließlich auch dieses ausgesagt werden, daß sie die Sonnentochter am Abend durch das Dunkel der Nacht rauben, bzw. in ihre Gewalt bringen, wie ja die mannigfachsten, oben bereits angeführten Lieder vom Bau und Heizen der Badstube, oder von dem Ruhen unter dem Eichbaum u. s. w. es deutlich zeigen.

Doch hier will ich schließen; denn über die große Masse der Sonnenmythen will ich nicht schreiben, sondern hatte nur die Absicht speciell die, wie es mir schien, noch dunkle Frage über die deewa dēli der weiteren Klärung entgegenzuführen. In wie weit mir das gelungen, überlasse ich dem sachkundigen Kritiker zu beurtheilen.