

Est. A - 3308



ABHANDLUNGEN DER HERDER-GESELLSCHAFT UND
DES HERDER-INSTITUTS ZU RIGA
SECHSTER BAND Nr. 1

NICOLAUS BUSCH

STUDIEN ZUR BALTISCHEN
VORGESCHICHTE I.

DER GROSSE TÖLL
EINE SAGENVERGLEICHENDE STUDIE

VERLAG DER AKT.-GES. »ERNST PLATES«
R I G A 1 9 3 7

EstA-3308

III-2084

ABHANDLUNGEN DER HERDER-GESELLSCHAFT UND
DES HERDER-INSTITUTS ZU RIGA

SECHSTER BAND Nr. 1

NICOLAUS BUSCH

STUDIEN ZUR BALTISCHEN
VORGESCHICHTE I.

DER GROSSE TÖLL
EINE SAGENVERGLEICHENDE STUDIE



VERLAG DER AKT.-GES. »ERNST PLATES«
RIGA 1937



812

TARTU ÜLIKOOLI
RAAMATUKOGU

1992



M. Monētu ielā 18

PCMS

Zum Geleit.

Das von meinem verstorbenen Bruder Dr. phil. h. c. Nicolaus Busch hinterlassene Manuskript seiner »Studien zur baltischen Vorgeschichte«, das Ergebnis einer mehr als zwanzigjährigen Arbeit, umfasst folgende Abschnitte: »Über ostbaltische Orts-, Gewässer- und Völkernamen«, »Über einige ostbaltische Personennamen«, »Der grosse Töll, eine sagenvergleichende Studie«. Die zur Herausgabe vorbereitete Auslese aus dem Gesamtmanuskript umfasst diejenigen Teile der drei Abschnitte, die erkennen liessen, dass sie beim Tode des Verfassers am 17. Oktober 1933 zu einem gewissen Abschluss gelangt waren. Zahlreiche, den einzelnen Abschnitten beiliegende Notizen zeigten den immer weiter ausbauenden Geist bei der Arbeit, konnten aber zur Herausgabe nicht verwertet werden.

Dieselbe macht mit der sagenvergleichenden Studie über den grossen Töll den Anfang. Der Herder-Gesellschaft und dem Herder-Institut zu Riga sei warmer Dank dafür gesagt, dass sie das Werk ans Licht gebracht haben.

Adelheid Pflaum.

Riga, im Juni 1936.

Inhalt.

	Seite
1. Die Töll-Sagen	11
2. Zur bisherigen Behandlung der Töllsage	21
3. Schlafende Götter	27
4. Cymbrische Sagen	33
5. Irische Sagen	38
6. Naturmythus	46
7. Töll und Taara	52
8. Brigit	58

Der grosse Töll,
eine sagenvergleichende Studie.

1. Die Töll-Sagen.

Der Verfasser hat über die Töllsagen mit geringen Ausnahmen nur Druckwerke benutzen können. Es steht zu hoffen, dass die unter dem Einfluss der finnischen folkloristischen Schule neuerdings angewendeten Sammel- und Forschungsmethoden die Züge der Sagen im Einzelnen genauer werden feststellen können. Insofern kann die nachstehende Arbeit, wie mehr oder weniger jede wissenschaftliche Arbeit, nur als ein vorläufiger Beitrag gelten. Dass der Inhalt der Sagen, wie er im Nachstehenden kurz wiedergegeben wird, Volksüberlieferung ist, wird nicht bezweifelt werden können. Eine Übersicht, an welchen Stellen der Literatur die einzelnen Erzählungen aufgezeichnet und wiederholt worden sind, hat Prof. Dr. W. Anderson in dem Jahresbericht der estnischen Philologie I, 34 ff. gegeben. Es handelt sich dabei um folgende Schriften:

- Buxhöwden, P. Tharapüta und Thorapilla gleichbedeutend. (Inland 1837, Nr. 10, Sp. 163, wo Pill in Töll zurechtgestellt wird).
- Eisen, M. J. Eesti muistsed jumalad ja wägemehed. Dorpat 1913 S. 105 ff., 2. [nur durch Bilder] vermehrte Aufl. [Dorpat] 1918.
- „—Eesti mütoloogia. Reval 1920 (S. 226 f.).
- „—Estnische Mythologie. Vom Verfasser rev. und mit Anmerkungen versehene Übertragung aus dem Estnischen von Eduard Erkes. Leipzig 1925 (S. 194 ff.).
- „—Endised jõumehed. Lood Kalewipojast, Suurest-Töllust, Leigrist ja teistest. Narwas 1901. («Riesen der Vorzeit. Geschichten von Kalewipoeg, Gross-Töll, Leiger und anderen«).

- Grimm, Jakob. Deutsche Mythologie. 2. Ausg. Göttingen 1844 (S. 880 f.: Ritter Till).
- Hupel, A. W. Topographische Nachrichten von Lief- und Estland III. Riga 1782 (S. 357).
- Knüpffer, A. sen. Über die Esthnische Gottheit Thorapitha oder Tharapita. (Inland 1836, Nr. 51, Sp. 837).
- K[örber], M[artin]. Oesel einst und jetzt. Bd. 2. Arensburg 1899 (S.145 ff.).
- Kr.[eutzwald], Fr.[iedrich]. Etwas zur Sagengeschichte der Esten. (Inland 1856, Nr. 39, Sp. 628 ff.).
- Kreutzwald, Friedrich. Esthnische Märchen. Halle 1869. (S. 32 ff.).
- Kruse, Fr. Urgeschichte des Esthnischen Volksstammes. Moskau 1846. S. 186 f.
 — Necrolivonica. Nachtrag. Leipzig 1859. (S. 8).
- Lipp, M. Gross-Töll, eine Oeselsche Volkssage. (Sitz.-Ber. der Gelehrten Estn. Gesell. zu Dorpat 1886, S. 213—240, — nach Süda).
- Luce, J. W. L. von. Wahrheit und Muthmassung, Beytrag zur ältesten Geschichte der Insel Oesel. Pernau 1827. (S. 40 ff., Riegensparren und Wagenrad, Brüder in Dagden und Wolde, Garten in Runö, Wiederkunft, die vorwitzigen Kinder).
- ...m... Hasenpoth. Noch etwas über die Esthnische Gottheit Thorapilla. (Inland 1836, Nr. 35, Sp. 584. Der Riese, der unter dem Stein schläft und zuweilen aus seinem Schlafe erwacht und demjenigen erscheint, welcher ihn zu einer bestimmten Jahres- und Tageszeit dreimal bei seinem Namen »Pill« ruft).
- Mellin, L. A. Graf. Atlas von Liefland, Riga 1798, Nr. IX.
- Menzel, Wolfgang. Odin. Stuttgart 1855. (S. 340 — nach Kruse).
- Neus, Heinrich. Töllis und Leiger. (Beiträge zur Kunde Ehst-, Liv- und Kurlands, I. Bd. Reval 1873. S. 111 ff.: erhebt auf den Ruf der Kinder sein Haupt).
- Pabst, Eduard. Der Tell bei Ehsten, Finnen und Lappen. (Inland 1856, Nr. 33, Sp. 525 ff., zieht skandinavisches,

- englisches und karelisches Material heran, hält Töll für einen mythischen Helden altgermanischer Sage).
- Bunte Bilder. 2. Heft. Reval 1856. (S. 18 ff.: bei dem Rufen des Riesen erbebt das Land, er überschreitet Meeresbuchten, hebt Schiffe empor, bei den letzten Strahlen der untergehenden Sonne verkündet der Sterbende sein Wiederkommen; frecher Trug weckt ihn aus dem Grabe).
- Rochholz, E. L. Tell und Gessler in Sage und Geschichte. Heilbronn 1877. (S. 83, nach Kruse, Russwurm [Eibofolke], Pabst, Kreutzwald, Neuss).
- Russwurm, C. Sagen aus Hapsal, der Wiek, Oesel und Runö. Reval 1861. (S. 11 ff. — Nach der bisherigen Literatur und dem mündlichen Bericht eines Esten aus Saulep: Brunnen, Bretter, Ochsenhaut. Der Stoff wird auch in einem Gedicht »Suremees« (der grosse Mann), in »Gedicht aus Dorpat«. 1845. S. 63 ff., 2. Aufl. ebd. 1848, S. 63 behandelt).
- »Eibofolke oder die Schweden an den Küsten Ehstlands und auf Runö«. 2. T. Reval 1855. (S. 268: Riese Leigre, der ungarische Toldi Miklos; S. 273, § 393, 5 mit dem schweizerischen Tell zusammengestellt).
- Schmidt, A. von. Auch Einiges über den öselschen Töl. (Inland 1858, Nr. 9, Sp. 145 ff.: hebt den abgehauenen Kopf mit der Spitze des Degens von seinem Pferde herab auf, Szene mit der melkenden Frau, nach der Erzählung eines alten Mannes aus dem Tirimetsschen Gebiete, Puseppa Laas).
- Süda, P. Saaremaa wägimees Suur Töll. Arensburg 1883, 2. Aufl. Reval 1889.
- Wiedemann, F. J. Aus dem inneren und äusseren Leben der Ehsten. St. Petersburg 1876. (S. 442: ein auf dem Festlande nicht bekannter, vielleicht von den Skandinaaviern entlehnter mythischer Volksheld. Kopf auf der Degenspitze. »Töll, Töll, steh auf.« Erhebt sich zu halber Leibeshöhe).

Der Grosse Töll, estn. Suur-Töll, in seinem Hof Tölluste an der Südküste der Insel Oesel, östlich von der heutigen Stadt Arensburg, ist in der Sage der auf Oesel und Dagö wohnenden Esten der Schirmherr des Insellandes, der es namentlich mit den Bewohnern der Sworbe, der langgestreckten Halbinsel am Südwestende von Oesel, gut meint. Wenn der Riese auf seinem Hofe sass, ruhten seine Füße auf dem Hof Kölljall, der eine starke Meile entfernt lag (Inland 1837, Nr. 10, Sp. 163). Wenn er schnarchte, wallte das Meer auf und Blitze zuckten in den Wolken, wenn er im Zorne redete, erbebt die Erde, wenn er sein Haupt schüttelte, entwurzelte der Sturm die Bäume im Walde, wie z. B. im Loona-Walde. Mit einem Schlage konnte er Häuser zertrümmern (zuerst bei Luce 4 erwähnt), Felsblöcke schleuderte er, wie wir oft hören, meilenweit. Aus seinem Kampf mit einem Riesen liegen noch zwei Blöcke, der eine bei Saudell, der andere bei Töllist, etwa sieben Werst voneinander (Russwurm, Sagen 15). Als er im Auftrag seiner Feinde einen Brunnen reinigen sollte und Mühlsteine auf ihn geschleudert wurden, stieg er mit den Steinen unverletzt empor. (Nach mündlichem Bericht eines Esten aus Saulep, Russw., Sagen 15). »Um die benachbarten Inseln zu besuchen, bedurfte er nicht eines Bootes oder Schiffes. Er erreichte jeden Ort zu Fuss.« Als er einst das Meer durchschritt, um sich von der Insel Abro Nüsse zu holen, und unter sich ein vom Sturm gekentertes Fischerboot sah, griff er die Verunglückten auf, goss das Wasser aus dem Boot und brachte alles ans Land nach Naswa. Hatte er seinen Kessel auf's Feuer gesetzt, so kochte das Wasser gerade, wenn er, gestützt auf einen sieben Klafter langen Balken, neun Meilen durch die Tiefen des Meeres gewatet war und aus seinem Garten auf der Insel Runö den Kohl zur Mahlzeit heimbrachte. Vor einer Schlacht stärkte er sich mit Grützbrei, füllte den Brei in einen Beutel aus sieben Ochsenhäuten und schlug mit diesem auf die Feinde los (Var. mit einer Ochsenhaut; Russw., Sagen 15). Als er einmal 700 Bretter trug und ein Riese mit ihm Streit anfang, zerschlug er sie alle auf dessen Kopf, steckte den Gegner in die Tasche und schleu-

derte ihn, als er dort stürzte, so hoch in die Luft, dass er erst nach geraumer Zeit wieder zur Erde gelangte (Russw., Sagen 15). Eine ganz besondere Vorliebe hatte er für das Baden. Er pflegte sein Bad auf Dagö in der Badestube seines Freundes (auf den noch zurückzukommen sein wird) zu nehmen. Als er zu Hilfe gegen die bei Katri an der Westküste Oesels gelandeten Feinde gerufen wurde, erwiderte er: er wollte zuerst nach Dagö zur Badestube und wolle hernach kommen. In vielen Kriegen ist er für die Seinen eingetreten. Wenn es zum Kampfe ging, lud er sich seine Kriegsmannschaft selbst auf. So heisst es einmal: Je zehn Mann mussten rechts und links in seine Taschen klettern, über ihnen wurde die Tasche vernäht und nur eine Luft- und Lichtöffnung hineingeschnitten. Zu diesen kamen noch je zehn Mann in die Taschen des Riesen, so dass sie gerade über den Rand derselben hervorblicken konnten. Dazu nahm Töll noch zwei Ochsenwagen mit, auf welchen wiederum je zwanzig Mann untergebracht wurden. Auf die Schultern und zwischen den Gurt wurden mit den Sworbe'schen Boten zusammen auch noch 20 Mann plaziert. Wiederholt berichten die Sagen, dass er einen oder zwei Ochsenwagen durch die Lüfte wirbelt und damit furchtbare Verheerungen unter den Feinden anrichtet; so im Kampfe bei Mööpää, wo ein abspringendes Rad des Wagens, eine Strecke von fünf Werst verwüstend, in seiner Spur Seen bildend, weiterrollte, desgleichen in dem grossen Fällen auf der Haide von Massi. Seine gewöhnlichen Waffen waren ein Wagenrad und der Dachsparren einer Kornriege (Luce 41). War der Feind besiegt, dann legte er sich wieder zu behaglicher, Tage und Nächte dauernder Ruhe nieder. Brauchten die Seinen ihn, so mussten sie ihn aus seinem Schläfe erwecken. Als solche Ruheorte werden bezeichnet: der nach ihm benannte Töllde-Berg, die Anhöhe von Wiic-Risti, wo seine Schützlinge, als Zeichen des Dankes, Zweige in die Erde steckten — ein Brauch, den sie auch in späterer Zeit an dieser Stelle geübt haben, und die ansehnlichste Erhebung der Insel, der Hirmuste-Berg. Aus seinem tiefen Schläfe wurde Töll durch den Ruf von Kindern erweckt, die sich in frevelndem Über-

mut von seiner Grösse überzeugen wollten: »Grosser Töll, Grosser Töll, erhebe Dich, der Feind ist im Lande.« (Dieser Zug der Sage ist an mehreren Stellen lokalisiert worden). Die Kinder sollten es dem Grimmigen büssen. Töll schleuderte beim Tölldeberg Steine nach dem Wödruka-Dorf, die aber über dasselbe hinaus in den Paasiku-Wald fielen. Beim Hirmuste-Berge streifte er von einem Fichtenbaum die Zweige mit einem Handstrich ab, um die Jungen aus Kõrküla zu züchtigen. Als diese das Weite gesucht hatten, schleuderte er ihnen die Gerte nach, die bis in die Upa-Bucht hinflieg.

Einst entführte des Teufels Sohn in Pferdegestalt das schönste Mädchen der Insel aus Rootsi-Nina im Kirchspiel Pyha, vorsichtig ausschreitend, dass sie nicht aus dem Schlafe erwache. Als der Hahn krächte, schauderte der Hengst zusammen und stolperte, das Mädchen erwachte und rief um Hilfe, aber nur der Dorfhund hörte es und stimmte in den Hilferuf ein. Da kam Töll von der entgegengesetzten Seite der Insel, also von Westen her, nächtllicherweile von seiner Arbeit nach Hause, er holte den Entführer ein und versetzte ihm mit den drei Stöcken, die er auf der Ebereschenwiese geschnitten hatte, einen Schlag auf den Hals. Der Kopf rollte herab und verschwand in der Erde, der Körper aber fiel auf die Seite und wurde zu Stein (Hobuse-Kiwi, Hoo-Kiwi. »Pferdestein«, fünf Werst nordwestlich von Arensburg auf dem Wege nach Kellamä). Als des Teufels Knecht Vajäts (oder Jät) den Ort Kurilait, an dem Töll gepriesen wurde, mit einem Berge verschütten wollte, den er als Adler aus Kurland herbeitrug, verjagte ihn Töll mit Steinwürfen. Als Töll im Schlafe lag, wollte der »Alte Junge« (Teufel) dessen Sworbeleute völlig vernichten; er begann an der schmalsten Stelle der Halbinsel einen tiefen Graben zu ziehen, um die ganze Halbinsel ins Meer zu stossen und allen einen Untergang zu bereiten. Allein die Bewohner von Anseküll weckten Töll aus seinem Schlummer, der sandte einen Bienenschwarm. Umsonst war alles Wehren des Teufels gegen die endlosen Stiche. Der Teufel flüchtete in seine Behausung im Gestrüpp der Hirmuste-Wiese,

die Bienen verfluchend, dass sie nie über jenen Graben, aus dem der heutige Salmefluss entstanden ist, in die Sworbe kommen können. Der »Alte Junge« wollte Töll in die Hölle schaffen und plante zu diesem Zweck einen Höllen-Neubau auf Oesel, an der Stelle des Karu-Sees in Kergel. Töll überraschte den schlafenden Feind und setzte ihm mit drei Ebereschenstäben zu, dass der sich in seinen Schmerzen über seiner Lanze Windende diese zerbrach (bei den Odalästi-Bauerhöfen, deren Namen angeblich »die Lanze ist hin« bedeuten soll). Der Teufel suchte Rettung durch das Meer, hier fand er seinen Untergang. Die Sandbank von Horilaid ist aus einigem Handvoll Sand entstanden, die er ins Meer warf. Sein Knochengerüst liegt auf dem »Teufelsgrund«, an dem viele Schiffe scheitern. Die Frau des »Alten Jungen«, Babiloona, entsandte darauf den ältesten Teufelssohn Korit, der die Gegnerschaft gegen Töll weiterführte. Die Sagen berichten ausdrücklich, dass Töll von seinen Feinden immer weiter von Osten nach Westen zurückgedrängt sei; nähere Ortsangaben bei Russw., Sagen 12. In der Sworbe hat er sich behauptet. Der gewaltige Endkampf fand auf der Haide bei Mossi südlich des Salmeflusses statt. (Als Ort dieses letzten Kampfes gibt Schmidt, gleichfalls nach Berichten aus dem Kirchspiel Anseküll, Inland 1858, Sp. 146: Sörunöm an der Grenze der Kirchspiele Anseküll und Kergel, nördlich des Salmeflusses, an. Reste steinerner Backöfen liessen hier noch das feindliche Lager erkennen.) Töll liess den Wagen um das Riemenloch der Deichsel durch die Lüfte kreisen, die Scharen der Feinde niedermähend. Allmählich lösten sich die Teile des Wagens, weit in das Meer sausend. Als auch die Deichsel seinen Händen entglitt und er sich nach ihr beugte, traf ihn der schwere Schlag des Feindes, sein Haupt fiel vom Rumpfe. Aber Töll hob es mit der Schwertspitze auf sein Ross hinauf (Var.: nahm seinen Kopf unter den Arm, Körper 161) und ritt, während der geschlagene Feind wich, in der Richtung nach Kergel (im Westen der Insel) eine gute Strecke Weges weiter. Unterwegs sah er eine Frau, die sich niedergesetzt hatte und eine Kuh melkte. Sie höhnte den kopflosen Reiter. Töll erwiderte den Spott



mit dem Hinweis, dass die Frau ihre Kleidung zu hoch geschürzt habe. Nach dem mündlichen Bericht eines Bauerngreises aus dem Tirimetsschen Gebiete, Puseppa Laas, (bei Schmidt, Inland 1858, 145) lautet das Gespräch: »Pfu, Schande! ein Mann reitet ohne Kopf!« Worauf Töll erwiderte: »Nicht ist es Schande, ohne Kopf zu reiten, wohl aber Schande, wenn ein Weib mit entblössten Beinen Kühe melkt.« — Bei Eisen ist das Zwiegespräch in folgender Weise ausgeführt: »Oi, oi, junge Frau, schämst du dich nicht! Du melkst die Kuh, und der Mond scheint.« Die Frau erwidert: »Das Mondlicht kann versehentlich zwischen den Wolken hindurchscheinen, aber ein Mann kann nicht versehentlich seinen Kopf tragen.«) Diese Antwort erinnerte Töll daran, dass er seinen Kopf nicht mehr auf den Schultern habe, doch zog er weiter. Dann aber überkam Schwäche sein Herz, er sank hin »zuerst starb sein Herz, und der Kopf lebte noch«. Als der Kopf sah, dass der Körper tot war, rief er weithinschallend, man möge ihn an dieser Stätte begraben, wenn man ihn in der Not rufen werde, wolle er als Schützer des Landes vom Schlafe wieder erstehen. Die Erzähler lassen den scheidenden Töll sagen, er würde nicht eher auferstehen »als bis der Wachholder sich mit Laub bekleidet«, (Puseppa Laas, bei Schmidt, Inland 1858) oder »als bis der Nadelbaum sich belaubt und der Laubbaum Nadeln trägt, alsdann werde eine Schlacht entbrennen, so gewaltig, dass einem Ochsen das Blut bis an die Knie reicht«. Auch findet sich die Wendung, bis in der Einwiek von Uppel (Sicksaariwiek) der Pflug Furchen zieht« (Körper 162). Auch zum Kampfe, in dem Töll von der Welt scheidet, findet sich die beachtenswerte Wendung, »ein dreitägiges Füllen sei im Blutpfuhle ertrunken« (Russw., Sagen 13). Hatten die dankbaren Bewohner von Oesel schon den schlafenden Töll geehrt, indem sie frische Zweige um sein Lager in die Erde steckten, so wurde es Brauch, Eichenzweige auf sein Grab beim Hirmustschen Bach, ungefähr fünf Werst vom Gute Tirimets, niederzulegen. Nähere Ortsangaben Inland 1858, Sp. 145. Hupel sagt 1782, das Grab werde jährlich von den Umwohnenden besucht. Steinbach nennt die Stelle 1850

(Kruse, Necr. Nachtrag) einen Opferplatz. Bei einer Nachgrabung 1830 sei man tiefer als zwei Faden noch auf vermodertes Laub gestossen. Die Erweckung durch die Kinder wird auch an sein Grab verlegt. Sein Kopf erhob sich aus der Grube (Var.: Töll erhob sich bis zur Brust, bis zu den Knien und schleuderte sein Schwert den Kindern nach). Töll versinkt immer tiefer im Grabe, so dass es unmöglich ist, die Einsenkung des Bodens mit Zweigen zu füllen. Auch in Pyha wird eine Stelle als Tölls Grab bezeichnet. Des grossen Töll gigantische Gattin ist Pirit, Piret. Süda und Körber haben sich angelegen sein lassen, die Volksüberlieferungen über sie aufzuzeichnen: Sie besitzt fast die gleichen Kräfte, wie ihr Gatte, schreitet gleich ihm durch das Meer, sie schaltet im Hause, Garten und Feld. Körber fand im äussersten Osten der Insel die Angabe, Töll habe zwar in der Sworbe gelebt, doch habe er auch in Hauküll, Kirchspiel Peude, ein Haus besessen, in dem er zuweilen mit seinem Weibe übernachtete. Als Töll sich eine eigene Badestube in der Sworbe bauen wollte, sammelte Pirit dazu auf ganz Oesel die Hitzsteine in ihrer Schürze. Als sie einen besonders grossen Block hineinlegte, riss der Schürzengurt und der Stein stürzte auf ihren Fuss, ihn schwer verletzend. Aus ihren Tränen entstand der Naeste-See, der Weibermorast. Nach anderer Angabe spie sie im Ärger über die ganze Wiese hin. Der niedergefallene Stein liegt noch auf der Köigust'schen Weide. Der Höllengeist Korit wagte ihn nachmals nicht zu berühren, weil Pirits Tränen auf ihn gefallen waren. Die Verletzung führte zu ihrem Siechtum und Verscheiden. In ihrem Garten wurde sie begraben. Die Frauen des Landes haben mit ihr in ihrem Leide geklagt, sie haben auch ihren Tod beweint.

Der Sohn des untergegangenen Helfers und seiner im Lande verehrten Gattin ist wieder ein Töll, der Noor Töll, junge Töll. Er gleicht ganz dem Vater, »nur statt seiner braunen Augen hatte Noor Töll ... himmelblau«¹⁾.

¹⁾ Braune Augen gelten bei den Esten als besonders schön. Ist das als schön Geltende hier zugleich Zeichen edler Abkunft?

Die an mehreren Orten lokalisierte Sage kennt Vater und Sohn als Riesenbaumeister. Töll hatte die Kirche von Mustel (Mustjala) zu bauen begonnen, während sein Sohn ohne Wissen des Vaters die Kirche in Kielkond baute. Im Ärger über diesen Wettbewerb zerstörte ein Steinwurf Tölls den von seinem Sohn errichteten Turm. Deshalb besitzt die Kirche in Kielkond ein niedriges freistehendes Glockengerüst. Um den Bau der Kirche zu Kergel gegen nächtliche Zerstörungen Kurits zu sichern, wurde der Platz gewählt, an den zwei schwarze, als Zwillinge geborene Ochsen den Wagen mit den Ecksteinen hinführten. Gleichzeitig baute der Sohn die Kirche zu Karmel. Als der Vater nahte, fügte der Sohn Strebepfeiler an die Mauern, und während er auf der einen Seite baute, stützte er gleichzeitig mit der freien Hand die andere, damit der Alte seinen Bau nicht umwerfe, doch dieser begnügte sich mit dem Schreck des Sohnes. Auch der Bau der im 14. Jahrhundert errichteten Kirche von Karris wird mit dem grossen Töll in Verbindung gebracht; hier ist die Wahl des Platzes gleichfalls an einem Orte erfolgt, an dem das Ochsengespann stehen geblieben ist, nachdem es an einem früher gewählten Orte vorbeigegangen war. Herr Pastor em. C. von Hörschelmann, der im Pastorat Karris aufgewachsen ist, hat die Güte gehabt, dem Verfasser in einem Schreiben vom 18. VII. 1926 folgende Volksüberlieferung mitzuteilen: Töll habe, als der gleichzeitig unternommene Bau der Kirche von Karmel schneller vorgeschritten sei, als der seine, gewaltige Steinblöcke dorthin schleudern wollen, habe aber die Richtung verfehlt, einige dieser Steine lägen in der Nähe des früheren Ladjallschen Kruges. Der Versuch Tölls, die Kirche in Karmel von Karris aus umzublasen, war erfolglos und brachte ihm das Gelächter der Weiber aus dem Dorfe Linnaka ein, denen er zur Strafe eine mangelhafte Aussprache beilegte. Dem grossen Töll wird auch der Bau der Kirche zu Wolde zugeschrieben. Dass Kurit Werke der beiden Baumeister nächtlicherweile zerstörte, wird von verschiedenen Bauten berichtet.

Der junge Töll war ein Meister im Geigen- und Pfeifen-

spiel, alles musste bei seinen Weisen tanzen. Bei Körber 156 lautet die Überlieferung: »Auf einer selbstverfertigten, seiner Leibesgrösse entsprechenden und daher weithin über Oesel, Moon und Dagö tönenden Harfe spielte er so hinreissend, dass die Hörer, auch in eifrigster Arbeit begriffen, dieselbe sofort einstellten und zu tanzen begannen.« —

Töll hatte zwei Brüder: Leiger auf Dagö und den anderen in Wolde. Er und der Bruder in Wolde warfen sich ihren Spaten gegenseitig zu, wenn sie ihn brauchten (Luce 41). Solch ein wechselseitiges Zuwerfen wird auch von Töll und Leiger berichtet. Töll war gewohnt Leiger zu besuchen, um in dessen Badestube zu baden; nach dem Bade verzehrte jeder von ihnen einen Ochsen mit Zukost, und dann legten sie sich schlafen. Nachmals hat Töll sich eine eigene Badestube gebaut. Leiger pflegte nach Schiffen zu spähen, die auf Klippen geraten waren, er trug sie aus dem Meer aufs Land und gewann die reiche Ladung; auch wollte er ein Boot bauen, um die feindlichen Schiffe auf dem Meer zu zerstören. Seitdem er ein Rudel Wölfe mit einem Baumstamm niedergeschlagen hatte, sind nie mehr Wölfe nach Dagö gekommen. Den Wettkämpfen mit dem Riesen Kalew ist er stets gewachsen gewesen. Auch er gilt als Baumeister von Kirchen. Weitere Sagen über ihn haben Russwurm und Eisen zusammengestellt. Sein Grab soll auf der Halbinsel Köppo im Nordwesten der Insel Dagö, wie eine grosse und tiefe Grube zu sehen sein.

Nach Körber 150 ist der Boden, auf dem die Töllsagen heimisch sind, die neben einander liegenden Kirchspiele Anseküll, Kergel und Kielkond, während Karris, Karmel, Pyha und Peude nur wenige Bruchstücke geliefert haben. —

2. Zur bisherigen Behandlung der Töll-Sage.

Die Töll-Sage gleicht einem altersgrauen, morschen Stamm mit vielerlei Nachwuchs und Wucherungen. Töll ist auch der Schirmherr für die heimatlichen Überlieferungen gewesen; zu ihm hat man aus der Vorzeit gerettetes Märchen- und Sagengut getragen. Professor Dr. W. Anderson

(Jahresbericht der estnischen Philologie, Bd. I S. 34 ff.) hat in der Übersicht über die Töllsagen aus dem Buche von Eisen »Estlands alte Götter und Helden« bei mehreren Sagen auf das Typensystem hingewiesen, das Antti Aarne unter dem Titel »Estnische Märchen- und Sagenvarianten« (Folklore Fellows Communications Nr. 25) veröffentlicht hat, und zwar auf Nr. 81: Das Bauen der Kirche. Was am Tage gebaut wird, fällt Nachts zusammen, Nr. 82: Die Kirche wird an der Stelle gebaut, wo der Ochse müde wird, Nr. 84: Die Erbauer zweier Kirchen brauchen dieselbe Axt, werfen sie immer einander zu, Nr. 650 A (zur Szene im Brunnen): Der starke Hans, und Nr. 592: (zum Musizieren des jungen Töll): Der Jud im Dorn. Zu Aarne Nr. 81 gehört die Sage von einem Bau des Kalewipoeg, Jahresber. d. estn. Phil. I. S. 34. Zu den vielen Kirchen, die auf Riesenbaumeister zurückgehen, gehören: St.-Olai in Reval (Bienemann, Sagenbuch n. 158), der Dom zu Lund, der Dom zu Drontheim. Grimm, Mythol. 510 hat eine Reihe von Sagen angeführt, in denen Riesen sich Steinhämmer und Äxte zuwerfen, was, wie er meint, an des Donnergottes Hammer gemahne. Weitere derartige Sagen liessen sich z. B. aus der Schweiz usw. anreihen. Nach einem schwedischen Märchen (»Nordische Volksmärchen« 224 ff.) halten Starkad und ein befreundeter Riese, Bale, Zwiesprache auf neun Meilen Entfernung. Vgl. auch die Unterhaltung, die zwei Riesen, Oden (nach Grimm a. a. O. auf Odin zurückgehend) und Tumme, in Ostergotland von zwei entfernt liegenden Hügeln halten. Nordische Sagen von Steinen, die das Riesengeschlecht gegen die erste Christenkirche schleudert, führt Grimm, Mythologie 974 nach Thiele 2, 20, 126, 127 an. Die Szene im Brunnen hat Russwurm auch aus dem Munde der Schweden aus Worms in dem Märchen »Der Ellernriese« (Sagen Nr. 8) aufgezeichnet. Das Vergleichsmaterial für das ausserordentlich weitverbreitete Motiv, das auch im Kalewipoeg, Gesang X verwendet worden ist, bieten Bolte und Polivka II 285 Nr. 90: Der junge Riese. Für das Musizieren des jungen Töll ist zu verweisen auf »Der Jud im Dorn«, Bolte und Polivka II 190 Nr. 110, vgl. auch Bolte, Das Märchen vom

Tanze des Mönchs im Dornbusch (Festschrift des Neuphilologentages 1892). Ältester literarischer Nachweis in einem englischen Gedicht in einer Handschrift des 15. Jh.; vgl. Jacob Ayrsers († 1605) Fastnachtspiel von Fritz Dölle mit seiner gewünschten Geigen, Nürnberg 1618, (in der dänischen Bearbeitung des 17. Jahrh. »Dulla«). Auf eine hierher gehörige Rübezahlsage wird noch zurückzukommen sein.

In einem schwedischen Märchen aus Wärmland findet sich eine, wie es scheint, ziemlich vereinzelte Entsprechung zu dem den Teufel plagenden Bienenschwarm in einem Hornissenschwarm, der gegen eine diebische Alte losgelassen wird, bis sie die gestohlenen Güter des Märchenhelden herausgibt (Nordische Volksmärchen, Nr. 26). Vgl. den von Mücken gepeinigten Teufel in einem Spiel der Siebenbürger Sachsen, Kück u. Schurey, Feste und Spiele des Deutschen Landvolks S. 286, 284 (nach Böhms Kinderliedern 1465).

Für die tatsächliche Benutzung von Bienenschwärmen zur Abwehr von Feinden im Osten Europas bietet Adam Olearius, Moscovitische und Persianische Reisebeschreibung 26 ein Beispiel: »Den 7. (August 1634) kamen wir auff ein Dorff Budewa, in welchem ein Knees oder Russischer Fürst wohnet. Als wir kaum in das Dorff gekommen begunten unsere Pferde zu springen zu schlagen und zu laufen als wenn sie toll würden dass unser etliche ehe herunter kamen als sie abstiegen. Wir wusten erst nicht wie solches zunging als wir aber vernahmen, dass es von den Bienen deren in diesem Dorffe sehr viel waren herrührete und wir auch selbst von denselben nicht sicher seyn kunten schlagen wir unsere Röcke umb die Köpfe giengen zum Dorffe hinaus und legten uns ins freye Feld an einem grünen Hügel. Wir wurden hernach berichtet, dass die Baweren uns aus dem Dorffe loss zu werden die Bienen gereizet. Dergleichen List sollen auch andere vormahls wie man in Historien lieset gebrauchet haben: Dass namblich die Belagerten in einer Stadt vom Walle Bienenstöcke unter den Feind geworffen wordurch Mann und Pferd geplaget worden; Die Pferde haben sich unter einander hefftig zuschlagen und beschädigt dass also der Feind zurücke weichen müssen.«

Weitere Vergleiche werden sich im Laufe der Untersuchung ergeben.

Körber hat den Versuch gemacht, einen geschichtlichen Kern in den Töllsagen festzustellen. Er vermutet einen Zusammenhang der geschilderten Kämpfe mit den dänischen Zügen nach Oesel in den Jahren 1206 und 1222; 1227 seien die Insulaner dann von den Deutschen zum Christentum gezwungen worden. »Unter Tölls Leitung, sagt er, loderte die Flamme des Aufruhrs 1241 hoch auf, doch die höhere Kriegskunst trug den Sieg davon.« Von einem geschichtlichen Töll ist keinerlei Spur vorhanden. Für irgend eine Beziehung zu bisher bestimmten historischen Feldzügen kann auch nicht der geringste Grund angeführt werden. Eine chronologische Gruppierung der wiedergegebenen Vorgänge ist völlig willkürlich. Möglich, dass an Orten, an denen Tölls Schlachten lokalisiert werden, die Erinnerung an irgend welche Kämpfe haftete. Man wird aber hier das wunderbare Gedächtnis der Schriftlosen nicht ausser Acht lassen dürfen. Eine systematische Sagenforschung hat z. B. den Archäologen auf den Platz des alten Heiligtums Retra geführt. Oder, um einen anderen der zahlreichen Fälle anzuführen: beim Rummelsberge bei Schwerin in Mecklenburg sollten »Unterirdische« aus einem grossen Kessel schmausen. Eine Ausgrabung ergab, dass sich hier eine weit über 2000-jährige Tradition fortgeerbt hatte, denn der Hügel enthielt einen grossen als Kultgerät gebrauchten Kessel aus der Bronzezeit. Denkbar wäre es durchaus, dass die Töllsagen mit Nachklängen von Ereignissen verbunden sind, die weit vor der deutschen Kolonisationszeit liegen. Mit einer euhemeristischen Erklärung der Sagen, der auch andere Forschende zuneigen, lässt sich nichts anfangen. —

Russwurm, der die Töllsagen auf den estländischen Inseln schwedischer Bevölkerung aufgezeichnet hat, stellt (Eibofolke II 273) den Oeselschen Töll und den Schweizer Tell zusammen. Zu dieser Frage hat Rochholz, Tell und Gessler in Sage und Geschichte 83 ff. Stellung genommen. In dem Freiheitshelden der Schweiz sieht Rochholz einen germanischen Heros, der sich aus einem Sonnengott

entwickelt hat. Des Gottes Pfeil befreit das Land aus der Gewalt eines grimmigen, finsternen Herrschers. Rochholz findet dieselbe Gestalt in dem Beschützer Oesels, für den er die Arbeiten von Kruse, Russwurm (Eibofolke), Pabst und Inland 1856 benutzt hat, wieder. Töll ist nach ihm eine den Germanen entlehnte Gestalt. Man wird in der Schweizer Sage zwei wesentliche Motive unterscheiden müssen: erstens den Meisterschuss, zweitens Entrückung und Zauberschlaf des Beschützers. Nach den Untersuchungen von Klockhoff, *De nordiska framställningarna af Tellsagan* gelangte die Erzählung vom Apfelschuss aus England nach Norwegen, von dort nach Island und den übrigen skandinavischen Ländern. Ihre Verbreitung in der Schweiz wird gewöhnlich auf Übertragung durch gelehrtes Schrifttum zurückgeführt. Dieses Motiv ist den Esten wohlbekannt, steht aber in keiner Verbindung mit der Töllsage. An einer Entlehnung der Erzählung vom Meisterschuss aus dem Skandinavischen ist umsoweniger zu zweifeln, als in den estnischen Märchen die Brüder Schnellfuss, Flinkhand und Scharfauge, von denen der Letzte einem auf dem Gipfel eines Berges stehenden Manne einen Apfel vom Munde wegschiesst, als *Rootsiwennaksed*, schwedische Brüder, bezeichnet werden, *Kreutzwald, Ehstnische Märchen* 32 ff.

Über dasselbe Motiv und weitere Berührungspunkte mit der Schweizer Sage bei den Kareliern vrgl. M. A. Castrén, *Reiseerinnerungen, derselbe, Reisen im Norden*. Das zweite, durch die spätere Dichtung für uns in den Hintergrund getretene Motiv ist der Zauberschlaf Tells, aus dem er als Retter seines Volkes erwachen soll. Grimm, *Deutsche Sagen* 212 Nr. 297 bringt eine Redaktion, nach der die drei Tellen in einer Felskluft am Waldstätter See schlafen. Sie sind mit uralter Kleidung angetan und werden als Retter in der Not auferstehen. »Ein Hirtenjung erzählte folgendes einem Reisenden: sein Vater, der eine verlaufene Ziege in den Felsenschluchten suchte, sei in diese Höhle gekommen, und gleich, wie er gemerkt, dass die drei drin schlafenden Männer die drei Tellen seien, habe auf einmal der alte eigentliche Tell sich aufrichtet und gefragt: »Wel-

che Zeit ist's auf der Welt?» und auf des Hirten erschrockene Antwort: »Es ist hoch am Mittag« gesprochen: »Es ist noch nicht an der Zeit, dass wir kommen,« und sei darauf wieder eingeschlafen. Der Vater, als er mit seinen Gesellen, die Telle für die Not des Vaterlandes zu wecken, nachher oft die Höhle gesucht, habe sie jedoch nie wieder finden können.« (Nach dem Journal des Luxus und der Moden 1805, weitere Redaktionen vgl. a. a. O. 505 und Rochholz 134, wo auch auf den helvetischen Kalender 1797 hingewiesen wird.) Bereits 1653 tragen die Anführer der aufständischen Bauern den Namen der drei Tellen. Hier besteht allerdings eine Verwandtschaft zwischen dem Schutzherrn der Schweiz und dem der Sworbe. Der von Rochholz vertretenen Ansicht über den Schweizer Tell hat sich auch N. G. Politis in seinem Aufsatz: Wilhelm Tell als Sonnengott, angeschlossen. Eine Reihe von Einzelheiten, die die behandelten Sagen der Esten, also eines finnisch-ugrischen Stammes, bieten, stimmen mit den mythologischen Ausdrucksformen überein, die wir bei den Sonnengotttheiten der indoeuropäischen Völker finden. Gegen eine Entlehnung aus dem Germanischen aber muss geltend gemacht werden, dass gerade die Germanen eine selbständige Gestalt des Sonnengottes nicht ausgebildet haben, und dass sich bei den Göttern, denen man solare Züge zuschreibt, kein näheres verwandtschaftliches Verhältnis zu Töll oder Tell nachweisen lässt. Ferner kommt in Betracht, dass nach Inhalt und Form ein Gegensatz zwischen den beiden grossen estnischen Sagenkreisen, dem von Töll und dem von Kalew und seinem Sohne Kalewipoeg besteht.

Töll ist nur auf den Inseln, nicht auf dem Festlande bekannt, der Nationalheld der Festlandesten dagegen, Kalewipoeg, spielt auf den Inseln, wenn er überhaupt erwähnt wird, eine klägliche Rolle. Russw., Sagen 8, teilt eine Sage der Esten auf Oesel mit, nach der Kalew die Bekanntschaft des Riesen Neider (doch wohl Leiger oder Leigre) auf Dagö machen wollte. Da Kalewipoeg sich fürchtet zum Riesen zu gehen, macht sich Vater Kalew selbst auf den Weg. Aber er wird in dem Wettkampfe mit dem Dagöer

nicht fertig. Als sich Kalewipoeg weigerte, zu einer der Kraftproben mitzukommen, steckte er ihn ohne Weiteres in die Hosentasche und trat die Reise an. Nachdem er Neider getroffen, begannen sie den Kampf mit Ringen und schlugen sich mit Fehmerstangen (Deichseln), doch blieb es unentschieden, wem von beiden der Sieg zuzuschreiben sei. Auf dem Rückwege sagte der Sohn, der während des Kampfes in der Hosentasche des Vaters gesessen und dortselbst nicht geringe Angst ausgestanden hatte: »Das war wohl eine harte Arbeit!« Der Vater erwiderte: »Ja, es war wohl eine harte Arbeit, aber noch härter war Neiders Stange.« Hier scheinen sich die Einwirkungen zweier verschiedener Kulturkreise gegenüberzustehen. Dass die Sagen- und Märchenwelt der Festlandesten unter stärkstem germanischem Einfluss stehen, kann heute nicht mehr bezweifelt werden. Die Kalewipoeg-Lieder sind von den skandinavischen abhängig. Für die verschiedenen, ausschliesslich in ungebundener Rede vorhandenen Sagen der Inselwelt, bei denen sich allerdings eine Schicht skandinavischer Einwirkung abheben lässt, wird für den Grundbestand eine andere Verbindung mit den indoeuropäischen mythologischen Vorstellungen zu suchen sein. In ein neues Licht tritt die Töll-Sage, sobald man ihr die cymbrische Bran-Sage an die Seite stellt.

3. Schlafende Götter.

Nehmen wir die Frage auf, wie weit der Töllsagenkreis Mythologisches enthalten kann, so ist es unvermeidlich, hier einige prinzipielle Dinge zu berühren. Man kann dem Lehrsatz begegnen, dass Zeugnisse germanischer oder gar indoeuropäischer Mythologie in Sagen überhaupt nicht gesucht werden dürften. Zu einem derartigen Standpunkt hat vor allem zweierlei hingelenkt: einmal der Rückschlag der Fehlschüsse, die die ältere mythologische Schule in übereilter Entdeckerfreude gemacht hat, und zweitens die Erkenntnis, dass sich in der Sage mannigfaltige wandernde Motive primitiver Erzählungskunst, Märchenmotive, nieder-

geschlagen haben, die nicht zum Wesen des einzelnen zu untersuchenden Stoffes gehören. Zu der als missliches Unterfangen geltenden Deutung von Sagen aus Mythen lässt sich im allgemeinen an die Worte Bethe's in der Arbeit *Mythos, Sage, Märchen*, Seite 98 erinnern: »Trotzdem aber glaube auch ich, dass zweifellos mythische Züge in der Sage vorhanden, ja dass auch gewisse Heldensagen als ursprüngliche Göttermythen anzuerkennen sind. Der Beweis muss in jedem einzelnen Falle geführt werden und wird zu allgemeinem Beifall schwer aus-, oder kaum je geführt werden können.« Wundt hat in einem Buche seines grossen Systems der Völkerpsychologie den Gedanken durchgeführt, dass der erste und einfache Ausgangspunkt des ganzen mythischen Prozesses die Entstehung der Seelenvorstellungen sei. Aus den Vorstellungen des primitiven Seelenglaubens hätten sich die Ahnengeister, so wie die Dämonen entwickelt, diesen gehöre — bei völligem Mangel eines persönlichen Charakters — nur die einzige Eigenschaft zu, auf einem Sondergebiet zu Nutzen oder Schaden der Menschen zu wirken. Dämonen seien dann durch die mythenbildende Phantasie, vor allem durch die Heldensage zu Göttern geworden; der Begriff der Götter lasse sich bestimmen als menschenähnliche Wesen mit übermenschlichem Vermögen, mit ewiger Dauer, auf natürlichem Wege unerreichbarem Wohnsitz, mit vollausgeprägter steter Eigenart. Ergab eine Sage schliesslich doch einen Kern, der dem Gebiete religiöser Vorstellungen angehören musste, so schien unter dem Einfluss der Lehrmeinungen das Wesen solcher mythologischer Gebilde um so tiefer erfasst zu werden, je näher man sie an die angeblich ursprünglichen primitiven Seelenvorstellungen heranbringen konnte. Bei höchster Anerkennung des geistigen Reichthums, den Wundt bei der Durcharbeitung eines fast unübersehbaren Stoffgebietes entfaltet, hat Otto in dem Aufsatz: *Mythus und Religion* in Wundts Völkerpsychologie (*Sünde und Urschuld* S. 213) den Grundgedanken Wundts über die Entstehung des Götterglaubens aus dem Seelenglauben abgewiesen. Für Otto ist als Voraussetzung aller religionsgeschichtlichen Ent-

wicklung die religiöse Anlage und mit ihr der mystische Trieb zu setzen. Aus jener Anlage werde die Scheu geboren. Auf dieses eigentümliche Gefühl der religiösen Scheu, das dämmernd verworrene Gefühl des Übernatürlichen, würden wir für die Anfänge immer wieder zurückgeworfen. Für die Auffassung der entrückten Helden, mit denen wir uns näher zu beschäftigen haben werden, ist Wundts Theorie von nachhaltigem Einfluss gewesen. Nach Wundt hat sich der Seelenglaube an die Vorstellung einer Hauchseele geknüpft. Zu dieser Vorstellung der Atem- oder Hauchseele, die den Sterbenden verlasse, habe sich die Vorstellung des Windes gesellt, in ihm lebten die Seelen weiter. Diese Lehre ist weiter ausgebildet worden: man habe einen Aufenthaltsort der Seelen bei Windstille gesucht, und als solchen hätten sich an erster Stelle die Berge dargeboten, da aus den Bergen der Wind käme. »Ganz besonders verbreitet, sagt Mogk S. 27 f., ist die Auffassung des Verweilens des Windes, also auch der Seelen in Bergen... Von dieser Auffassung unserer Vorfahren aus erklären sich auch am einfachsten die vielenorts bekannten Sagen von bergentrückten Kaisern und anderen Lieblingen des Volkes.« Dagegen lässt sich an die Worte Otto's S. 247 erinnern: »Die Wurzel der »numina« liegt nicht im Seelenglauben. Das numen, das im geheimnisvollen Grauen der Höhlen und Grotten, dieser weltweiten und allmenschlichen Anreger und Geburtstätten der »Scheu«, dämmert, das Numen der Einöden und grauenhaften Stätten, der Berge und Klüfte, der wunderlichen und auffallenden Naturerscheinungen wird nur mit Gewalt auf Seelenvorstellungen, ja auf irgendeine klare Vorstellung überhaupt bezogen.« Bei den Bergen handeln, darf auch die in vorchristlicher Zeit vielfach zu beobachtende Vorliebe nicht übersehen werden, zahlreichen Sagen, die vom Verweilen der Verstorbenen in Bestattungsplätze auf der nach Sonnenaufgang gerichteten Neigung einer Anhöhe anzulegen. Ebenso wird zu berücksichtigen sein, dass Berge, an die sich Entrückungssagen knüpfen, mehrfach als Opferstätten nachgewiesen sind. Man wird nicht ausschliessen können, dass die Übertragung ei-

nes Höhenkultes zur Vorstellung des Wohnplatzes eines überirdischen Wesens geführt haben könnte. Die grossen historischen Gestalten, die uns die Entrückungssagen nennen, haben meist mit dem Entrückungsort gar nichts zu tun. Für eine absteigende Entwicklung von einer Gottheit zum Helden, mit deren Vorkommen auch Wundt rechnet, spricht der Umstand, dass den Entrückungssagen eine messianische Idee gemeinsam ist. Diese weist auf eine höhere religiöse Entwicklung hin. War an einen Ort die Vorstellung des Wirkens einer ewigen Gestalt geknüpft, dann lässt es sich sehr wohl verstehen, dass beim Verblassen einer solchen Gestalt eine als Retter und Befreier geltende Persönlichkeit an ihre Stelle treten und mit eschatologischen Vorstellungen verbunden werden konnte. Fragt man, ob der grosse Töll ursprünglich eine Göttergestalt sein kann, so wird man seine Verwandten zunächst unter den schlafenden Göttern zu suchen und diesen Typus an einigen Beispielen zu vergegenwärtigen haben. —

Die Mazda-Religion, die im 8. Jahrhundert v. Chr. bereits verbreitet gewesen sein muss, kennt einen schlafenden Gott, den sie aus dem älteren iranischen Volksglauben herübergenommen hat. Keresāspa (Sāman) versinkt, von einem Pfeil getroffen, in tiefen Schlaf. Über dem auf dem Pisangebirge (südl. v. Kabul) Ruhenden schwebt die königliche Glorie des Himmels, der Siegesgenius, als dessen Verkörperung in einem Hymnus der Rabe genannt wird. Als sich die gefesselte Schlange losreisst und die Welt verheert, sucht man den schlafenden Retter zu wecken. Dreimal wird er von den Gesandten vergeblich angerufen, beim vierten Mal erwacht er in Siegesfreude und streckt mit dem Schlage seiner Keule das Untier nieder. Dann werden nicht mehr Unglück und Verzweiflung auf der Welt sein, ein neues, gesegnetes Jahrhundert wird beginnen, vgl. Axel Olrik, Ragnarök, Die Sagen vom Weltuntergang 345 ff. und 329. Auf griechischem Boden gehört in die Gruppe der zu erweckenden Götter der einer sehr alten Schicht der Religionsentwicklung entstammende Dionysos. Ihn riefen die Argiver mit Trompetenschall aus dem See von Lerna her-

vor; ihn beschwor ein Priesterinnenkolleg in Elis, Roscher Bd. 1 I 1030 ff.

Von prinzipieller Bedeutung sind die Darlegungen, die Rhode, *Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 113 ff. über die höhlenentrückten Helden bietet. Er gelangt zum Ergebnis, dass dem unter die Erde entrückten Helden Amphiaraios gleich dem Trophonius u. a. unsterbliches Leben und ewiger Aufenthalt in der Tiefe von jeher eigen gewesen sei, dass sie als sagenhaft umgebildete alte Göttergestalten zu gelten hätten. »Wenigstens am Orte der Verehrung wusste man, dass der die Zukunft verkündende Höhlenbewohner ein Gott war (Zeus Amphiaraios; Zeus Trophonius« (S. 124 u. 125). Auf der Insel Kreta, die in ihrer abgesonderten Lage viel Uraltes in Glaube und Sage bewahrt habe, sei in einer Höhle des Idagebirges Zeus durch einen besonderen Kult verehrt worden. Aus dieser Höhle, in der der Gott nach ursprünglicher Vorstellung leibhaftig lebte, sei dann, wie bereits die Überlieferung des 4. vorchristlichen Jahrhunderts zeige, das Grab des kretischen Zeus geworden (S. 128). Es ist das für die Fortbildung der Vorstellung von den in Höhlen Entrückten überhaupt bedeutsam: der Heroenglaube späterer Zeit sucht an der Stelle, an die das Weiterleben und -wirken des zum Heros gewandelten Lokalgottes gebannt war, dessen Grab. Rhode hat den griechischen Mythen die deutschen Überlieferungen von Helden, die in Berghöhlen oder unterirdischen Gemächern ewig oder bis zum jüngsten Tage hausen, an die Seite gestellt. »Hie und da schimmert noch deutlich durch, wie es eigentlich alte, nach heidnischem Glauben in hohlen Bergen hausende Götter sind, an deren Stelle jene »bergentrückten Helden« und Heiligen getreten sind.« Dieser Auffassung hat auch Sigmund Riezler nahegestanden. Er führt in seiner Arbeit »Zur deutschen Kaisersage« (*Hist. Zeitschr.* 32, S. 63), anknüpfend an Georg Voigt, *Die deutsche Kaisersage* (*Hist. Zeitschr.* Bd. 26 S. 131) aus, dass die verschiedenen Züge der Sage von entrückten Kaisern verschiedene Quellen haben. In Italien werden die Vorstellungen des Antichrists mit Friedrich II in Verbindung gebracht,

in Deutschland tritt die Vorstellung eines Kaisers hervor, dem die Sympathie des Volkes zur Zeit des Antichrists gehört. Ist hier nur die Stellungnahme Friedrichs gegen die Kirche der Grund gewesen, dass der Volksglaube aus dem Gefürchteten eine gehoffte Persönlichkeit machte, oder fand nicht vielmehr die in Italien erwachsende Ideenassoziation zwischen Friedrich und dem Antichrist in Deutschland die ältere Vorstellung von der Wiederkehr eines entrückten Helfers vor, die mit bestimmten Orten, vielleicht Kultstätten, in Verbindung stand, und wie auf Friedrich, so auch auf andere historische Persönlichkeiten übertragen wurde? Als die bekanntesten Stätten der Entrückungssagen lassen sich nennen: Bergschloss Geroldseck (Baden — Siegfried und andere Helden), Guckenberg bei Fränkisch-Gmünd (Württemberg), Kaiser-Karls-Berg zwischen Nürnberg und Furth (Rgzb. Mittelfranken, Bayern), Felsenhöhle bei Kaiserslautern (Bayrische Rheinpfalz — Kaiser Friedrich), Hügel bei Mehnen an der Weser zwischen Lübbecke und Holzhausen (Rgzb. Minden, Westfalen — Wedekind), Berg bei Oberndorf im Schwarzwald (nach Menzel, Odin S. 336), Odenberg, Provinz Hessen-Nassau (Rgzbz. Kassel, westl. der Fulda, nach Grimm — Karl d. Gr. u. Karl V), Kyffhäuser (Schwarzburg-Rudolfstadt — Kaiser Otto, Friedrich II, Barbarossa), Sudemerberg bei Goslar (Heinrich der Vogelfänger), Trifels bei Anweiler (Rhein-Bayern — Kaiser Friedrich), Unkesberg bei Salzburg (Kaiser Karl u. Karl V). Auch der Zobtenberg nordöstlich vom Riesengebirge in Schlesien könnte hierher gehören, in diesem Berge sitzen nach der Sage, wie sie Chamisso bearbeitet hat, drei friedlose Kriegsfürsten an einem Tisch. Zu erwähnen ist hier auch eine Sagengestalt, die in ihrer Schatzkammer am Pautschefall haust — der Herr des Riesengebirges und seiner Reichtümer Rubezahl, der *lucullus Rupicinae* (Franciscus Faber, † 1565). Peuckert, Sagen vom Berggeist Rubezahl, hat dem Volksmunde entnehmen können, dass in dieser Berghöhle »der liebe Gott« weile. Auch Rubezahl ist nach einigen Erzählungen ein die Wälder überragender, Felsblöcke schleudernder, Wassertiefen durchwatender Riese. Er sendet

Sturm und Gewitter, er ist ein mit lauter Stimme herbeizurufender Helfer der Armen und Bedrängten und straft diejenigen, die ihn im Übermut rufen. Nachweisbar ist, dass man dem Berggeist im Geheimen schwarze Hähne opferte. Deutet sein Garten, aus dem nichts gepflückt werden darf, auf einen ihm geheiligt gewesenen Hain? Das Wandermotiv von einer alles zum Tanze zwingenden Geige wird auch an seinen Namen geknüpft. Aus Mähren führt Grimm, Myth. 913 die Sage von Svatopluk an. In Schweden knüpfen sich derartige Sagen an Olaf. In Dänemark ist die Vorstellung des wiederkehrenden Herrschers auf Holger Danske übertragen, bei Mögeltönder und unter dem Fels von Kranborg bei Kopenhagen. Das Werk, in dem er zuerst genannt wird, Kong Olger Danskis kronicke, Malmö 1533, greift auf die Gestalt des Ogier le Danais der Chansons de geste zurück, dem die Fee Morgan ewige Jugend verliehen hatte, vgl. Veselovskij, Versuche zur Entwicklungsgeschichte der christl. Legende, Journal des Ministeriums der Volksaufklärung 1875 April, S. 283, Bd. 178, 2. Juni S. 48, vgl. S. 122 (russ.), der hier auf das Werk von Pio, Sagnet om Holger-Danske zurückgreift. Grimm, Myth. 903 hat gemeint, dass die Idee der Entrückung der deutschen Mythologie vorzüglich eigen sei. Immerhin darf dazu bemerkt werden, dass die in Deutschland genannten Orte, an denen Entrückungssagen lokalisiert worden sind, gleich denen in der Schweiz, auf einem Gebiete liegen, das unter dem Einfluss einer vorgermanischen Bevölkerung jenes Völkerzweiges gestanden hat, dem die ursprünglichen Träger dieser Idee in Irland (O'Donoghue u. Graf v. Kildare, Grimm, Myth. 892), Wales (Artus) und wohl auch auf der Pyrenäenhalbinsel (König Stephan) angehört haben. —

4. Cymbrische Sagen.

Neue Gesichtspunkte für die Beurteilung der Sage vom grossen Töll lassen sich gewinnen, sobald man sie neben die cymbrische Branwen-Sage stellt. Zur Benutzung bei Ausbildung der Berufserzähler, die bei den Kelten eine so her-

vorragende Rolle gespielt haben, hat man in Wales Stoffe der Überlieferung der Rasse in den Mabinogi aufgezeichnet, deren Sprache auf das XII. oder den Anfang des XIII. Jahrhunderts weist. Es sind Bruchstücke eines sehr viel älteren, grösseren Baues, die hier zusammengefügt sind. »Der mittelalterliche Geschichtenerzähler hat ein Altertum geplündert, dessen Geheimnis er nicht wahrhaft besitzt.« Die älteste Handschrift der hier in Betracht kommenden Branwen-Sage wird um 1235 angesetzt.

Bran, der Gesegnete, Sohn Llyrs, der in Llundein (London) seinen Sitz hat, hat seine Schwester Branwen dem Matholwch, König von Ywerddon (Irland), zur Ehe gegeben; dieser verstösst sie²⁾. Bran unternimmt einen Zug nach Irland. Es gibt kein Schiff, das gross genug für den Riesen ist, er durchschreitet das Meer zu Fuss, »auf seinem Rücken alle Spielleute tragend.« Bei seinem Nahen erscheint sein Kopf, wie ein Berg, seine Augen, wie Seen. Man sucht ihn durch das Anerbieten zu versöhnen, man werde zu seiner Ehre ein riesiges Haus errichten. Nach Vollendung des Baues kommt es aber doch zum Kampf, dessen Erfolg den wenigen am Leben bleibenden Mannen Bran's zufällt. Er selbst wird von einer vergifteten Pfeilspitze am Fuss getroffen und befiehlt den Seinen, ihm den Kopf abzuschneiden. »Und nehmt meinen Kopf«, sprach er zu ihnen, »und tragt ihn bis auf den weissen Hügel zu Llundein und begrabt ihn dort, mit dem Angesicht gen Frankreich. Eine lange Zeit werdet ihr unterwegs sein. In Hardelech werdet ihr sieben Jahre an der Tafel sitzen, alldieweil Rhiannons Vögel für euch singen. Und all die Zeit wird

²⁾ Die Erzählung von der Verstossung gewinnt im Hinblick auf die Züge der gälischen Sagen Interesse. Ein Stiefbruder Brans tut Matholwch die Schmach an, dass er seinen Rossen die Lippen abschneidet, doch wird Matholwch durch reiche Gaben versöhnt; er erhält auch einen Kessel, in dem alle gefallenen Krieger wieder belebt werden können. Die Geschichte dieses Kessels ist weiter ausgeführt. (Motiv des glühenden Eisenhauses.) Durch den Schimpf, der dem König angetan war, werden die Mannen Matholwch's in der Folge so sehr erregt, dass sie ihn veranlassen, Branwen unter die Dienstleute zu stellen.

euch mein Kopf so freundliche Gesellschaft sein als je, da er auf meinen Schultern sass.« Die drei Vögel sangen ihnen ein Lied, dem verglichen, alle Lieder, die sie je gehört hatten, ohne Liebreiz waren. An einem andern Ort weilten sie achtzig Jahre »und hatten nie in ihrem Leben süssere und lieblichere Zeit erfahren.« »Um dieser achtzig Jahre willen wird diese Zeit das Gastmahl des heiligen Hauptes zubenannt.« Der Kopf wird dann in London begraben; solange er dort geborgen gewesen ist, hat keine Plage das Land befallen können. Die Bedeutung dieser Sage für die keltische Mythologie hat Adolphe Reinach, *Têtes coupées et les trophées en Gaule* gezeigt. Reinach behandelt die keltische Sitte den besiegten Feind zu köpfen und den Kopf, der eine fetischartige Bedeutung gewonnen hatte, als Trophäe zu bewahren.

Gallische Münzen des vierten Jahrhunderts v. Chr. zeigen ein, wie es scheint, blutendes Haupt über oder auch unter einem laufenden Ross (*Velliocasses*, *Lemovices*). Nach Iulien zeige der am häufigsten vorkommende Typus der Münzen — wohl überhaupt der eigenartigste der gallischen Münzkunst — ein riesiges Haupt mit furchtbarem Antlitz, das in übermässigen Höhlen weit geöffnete Augen umschliesse, es gehöre scheinbar nicht zu einem menschlichen Körper, sondern ruhe auf einer Unterlage oder einem Träger; zur Seite befänden sich oft an Ketten ähnliche, nur viel kleinere Köpfe. Reinach erwägt darauf verwandte Motive unter den Skulpturen, darunter Steine von *Bagneras*, *Orléans* und *Chatillon*, die einen Kopf darstellen. Eines der Ergebnisse, zu denen seine Untersuchung führt, ist die Feststellung, dass die Gallier ihren Kriegsgott als ein riesiges Haupt darstellten. Zur *Bransage* sei die Überlieferung von dem grossen irischen Idol in Beziehung zu setzen, das der heilige Patrik gestürzt habe; es habe den Namen *Cenn Cruach*, »das blutige Haupt« (S. 51, vgl. S. 286), geführt, weil es in einem gigantischen Haupt bestanden habe, dem Menschenopfer gebracht worden seien. Im Hinblick auf *Brans* schirmendes Haupt an einem Tore Londons könne man sich fragen, ob das Haupt von *St. Denis* in Paris nicht

einen Teil seines Ansehens der einstigen Verehrung verdanke, die die Gallier einem nur als Kopf dargestellten Gott gezollt hätten. Nach Reinach ist die Gestalt des auf einen Kriegsgott zurückgehenden Bran (gall. branō-s, daneben brānno, air. bran Rabe) auch von Einfluss auf zwei Gestalten der Tafelrunde des Königs Artus, die von Raben begleiteten Helden Urien und Owein. Ebenso seien verschiedene Heilige namens Brandan, in deren Legenden viele keltische Bestandteile verschmolzen seien, Miterben einer Verehrung Brans des Gesegneten geworden. Einem dieser Heiligen werde die heilige Briga, Brida oder Brigitte, in der eine alte Göttin wieder auflebe, als Schwester beigesellt³⁾.

Folgt man dem Hinweise Reinachs und durchmustert die Legende des heiligen Dionysius, so gewinnt man hier überraschender Weise eine Parallelerzählung zu einem wesentlichen Teil der Töllsage. In der deutschen Ausgabe der Legenda aurea des Jacobus de Voragine heisst es von St. Dionysius: De richter hiesz sie all drey enthaubten. Dyonysium: Rusticum, vnd Eleutherium. also furen ir selen zu den ewigen freuden. vnnnd do man sant Dyonisio sein haupt abgeschlug. da vieng er es alsbald in sein arm. vnnnd trug es zwu meyl an die stat da er ligen wolt. da sahen vil menschen das das hymlich liecht vor im gieng. vnd leuchtet im. wan es laytet in der engel gottes. da giëg er vber ein veld da k'reuttert ein mayd die sprach zu einer andern. sihe an das grosz wunder das du ye gesahest. Da geet ein man dem hatt man sein haubt abgeschlagen, das tregt er in den hendē.

³⁾ Für die Entwicklung der Vorstellung von St. Brandan, von dessen Meerfahrt zu wunderbaren Gestaden die Legenden berichten, kommt die scharfe, spottende Rüge in Betracht, die Magister Nicolaus, Custos der Kirche von Biberach, in den 80-er Jahren des 13. Jhrh. gegen die Schottenmönche im Kloster St. Jacobi zu Erfurt richtet, weil sie behaupten, dass Brandan der Decan in der Genossenschaft der Heiligen sei, dass der allerhöchste Gott selbst Brandans Bruder und die Mutter des Herrn Brigitta sei. Eine Gedankenverbindung, die nur laut werden konnte, wenn man den Worten den Sinn des Ausspruches im Lucas-Evangelium (8,21) unterlegte: Meine Mutter und meine Brüder sind diese, die Gottes Wort hören und tun. Geschichtsquellen der Provinz Sachsen. Bd. I. 1870.

da sprach sant Dyonisius haubt hinwider. Das ist noch ein grössers wunder das du an dē sunntag kreutterst. vnd dein feyer nit hälttest. Darnach kam er an die stat da er ligen wolt da begrub man in mit wirdigkeit. Da hörten die menschē ein hymlich gesang, vnd sungen die engel emsziglich. Lob sey dir herr alleluia alleluia.

Bereits D'Arbois de Jubainville hat die Frage aufgeworfen, ob das Motiv in der St. Denislegende, das den Heiligen sein vom Rumpfe abgetrenntes Haupt selbst tragen lässt, keltischen Ursprungs sei (*Revue celtique* XII 166 ff.). Er hat dabei nur auf die irische Sage »Das Gastmahl des Bricriu« hingewiesen. Thurneysen zählt diese (447) zu den Erzählungen, in denen mit älteren Motiven ziemlich frei geschaltet wird. Ein Zauberkundiger schlägt dreien Helden zur Erprobung ihres Mutes vor, ihm den Kopf abzuschlagen, er würde am folgenden Tage jedem von ihnen das Gleiche tun. Er nimmt nach seiner Enthauptung sein Haupt, das Beil und den Block an seine Brust und entfernt sich mit ihnen. Von den drei Bewerbern stellt sich ihm allein der Held Cū Chulainn, dessen Nacken aber nur mit der Rückseite des Beiles berührt wird. Das Motiv des Haupttragens wird ursprünglich zu einer Gestalt gehört haben, aus der sowohl der cymbrische Bran, wie ein irischer Heros, der noch zu behandeln sein wird, erwachsen sind. —

Töll wie Bran erscheinen übermenschlich an Gestalt und Kräften, beide durchschreiten das Meer, beide laden sich Scharen, die sie zum Kampfe führen, auf, beide fallen im Kampf, beide werden geköpft. Die Köpfe beider halten wunderbare Zwiesprache. Für das eigenartige Motiv, dass der Geköpfte seinen Kopf trägt, kommt keltischer Ursprung in Betracht, für die ausserordentlich auffallende Szene, dass der zum Tode Verwundete höhnische Gespräche mit einem Weibe wechselt, wird sich in der Folge eine zweifellos keltische Entsprechung nachweisen lassen. Da, wie wir sehen werden, sich für dieses Gespräch im Zusammenhang mit der Töllsage eine Erklärung finden lässt, es in der Dionysius-Legende dagegen ein locker eingeschobenes Bruchstück ist, so wird man die estnische Überlieferung als eine

der ursprünglichen Form näherstehende ansprechen wollen. Töll, wie Bran, sind nach ihrem Tode die Schutzpatrone ihres Landes geblieben.

5. Irische Sagen.

Besteht ein Zusammenhang zwischen der estnischen Töllsage und der cymbrischen Bransage, so lässt sich die Frage wagen, ob es nicht auch Berührungspunkte zwischen der irischen und estnischen Sage gibt, was allerdings nur unter der Voraussetzung eines gemeinsamen Sagenstammes bei Britanniern und Gälen möglich wäre ⁴⁾. Rhys, *Origin and Growth of religion* 435 hat die grösste Gestalt des irischen Sagenkreises Cū Chulainn als eine Personifikation der Sonne betrachtet. C. sei freilich mit allen Eigenschaften eines Helden ausgestattet; lasse sich deshalb auch nicht in jedem Zuge eine solare Bedeutung suchen, so trete eine solche doch immer wieder hervor. Dagegen hat sich Windisch gewendet: dem gaellischen Helden im echt keltischen Gewande seien fabelhafte Züge angeheftet, doch sei sein Wesen und seine Geschichte nicht in erster Linie Sonnenmythus.

Überblicken wir seinen Sagenkreis. C., der schützende Held der Leute von Ulster, ist der Sohn eines überirdischen Wesens Lug ⁵⁾. Bereits als Kind ist C. mit wunderbarer Kraft und Geschicklichkeit ausgerüstet. Als der Knabe den wütenden Hund des Schmiedes Caulann erschlagen hat,

⁴⁾ Vendryes, *Revue Celtique* Bd. 39. S. 364, hat auf Übereinstimmendes in der cymbrischen und der irischen Überlieferung hingewiesen. Dem Cū Chulainn der irischen Sagen z. B. entspräche der Cocholyn der cymbrischen Gedichtsammlung »Buch von Taliessin«. Die Branwensage erzählt, wie sich ein Mann aus einem weissglühend gemachten Eisenhause befreit, indem er eine Wand stürzt. Die Einschliessung in ein glühend gemachtes Eisenhaus hat auch die irische Sage »Die Trunkenheit der Ulter« (Mesea Ulad). Der wunderbare Kessel in der Branwen-Sage wird mit dem kostbaren Kessel der irischen Cū Roi-Sage zusammenzustellen sein.

⁵⁾ Gegen Stokes 257 und Holder 345 hat Windisch 99 ff. das Fehlen des Nachweises eines altkeltischen Gottes Lugus behandelt.

tritt er selbst in den Dienst des Schmiedes und beschützt dessen Herden, was ihm die Benennung »Hund des Culann« einbringt. So will die Sage den Namen »Cū Chulainn« erklären. Er wird im fernen Osten bei Scathach (»die Schattige«),⁶⁾ der Tochter des Königs von Scythien, ausgebildet, in deren Reich er über die Schreckensbrücke kommt⁷⁾. C. ist berückend in seiner Schönheit, Entsetzen erregend in seiner Wutverzerrung; er ist durch eine Reihe von Bravourstücken (eles) ausgezeichnet, vermag in der Luft zu schweben, verfügt über den toranneles (»Donnerkunststück«, Thurneysen 181), das furchtbare Getöse seines in den Kampf fahrenden Wagens. Er allein besitzt den gae bulga, ein Wurfgeschoss mit Widerhaken, das geschleudert sich in ein Bündel von Spitzen verteilt⁸⁾. C-s Schild schmücken fünf goldstrahlende Räder, im Kampfe erscheint er als Riese, er vermag einen Baum durch das Hindurchziehen zwischen seinen Fingern in eine glatte Bohle zu verwandeln. Rhys hat S. 484 auf die Erwähnungen des Badens C-s hingewiesen. Im Mittelpunkt der Cū Chulainn-Sagen steht die Tain bö Cuailnge »das Wegtreiben der Rinder von Cuailnge«. In der Tain⁹⁾ wird erzählt, wie die Leute von

⁶⁾ Rudolf Thurneysen, Die irischen Helden- u. Königsage, 376 u. 3.

⁷⁾ Vgl. dazu die in eine jenseitige Welt führende Brücke in der Legende des heiligen Tyndalus und die Ausführungen von Axel Olrik, Ragnarök 361 über die in einem mittelalterlichen dänischen Volksliede genannte Brücke, von der die Bösen nach ihrem Tode herabgestürzt werden, und die schmale Gerichtsbrücke bei den Persern, auf die Olrik die verwandten Vorstellungen zurückführt. Auch das estnische Epos »Kalewipoeg« kennt in seinem 18. Gesang, in dem ein verbreitetes Bruchstück eines echten Liedes benutzt worden ist, den Kampf des Helden auf dem Steg, der zur Hölle führt. —

⁸⁾ Als Cū Chulainn einen Gegner bekämpft, dessen hornartige Haut ihn unverwundbar macht, muss die Waffe von unten her in eine Lücke der Oberhaut geschleudert werden (Thurneysen ebd.). Sucht man nach einer augenfälligen Grundlage für diesen eigentümlichen, in der Schilderung eingehend behandelten Zug, so lässt sich wohl an die Beobachtung der aussergewöhnlichen Erscheinung eines vom Boden aufsteigenden Blitzes denken.

⁹⁾ Nach Thurneysen 112 sind die Überlieferungen der Erzähler in der ersten Hälfte des achten Jhrh. in einheitlicher Zusammenfassung

Connaught unter der Königin Medb und ihrem Gatten Aillil den gewaltigen Stier von Cuailnge mit der Herde entführen, als zu Beginn des Winters, am Anfang November, die Ulter in einen Schwächezustand verfallen waren. C. richtet durch Schleudern von Steinen furchtbare Verheerungen im feindlichen Lager an und hindert allein in zwei Kämpfen und Schlachten ohne Gleichen drei Wintermonate hindurch an einer Furt den Rückzug des feindlichen Heeres mit dem Raube, bis seine Landsleute mit ihm zusammen wieder in den Streit ziehen können und den Feind schlagen. Während die älteren Teile der Tāin noch nicht von einer Gattin C-s sprechen, spielt später Emer eine Rolle als solche¹⁰). Der Sohn C-s wird in tragischem Konflikt vom Vater im Kampfe getötet. — Auf die Cu Roi-Sagen wird später einzugehen sein.

Für einen Vergleich mit der Gestalt des Töll kommen ausser einigen der eben angeführten Züge vor allem die folgenden Angaben in Betracht: die Schlafzustände des Helden kommen mehrfach in den Erzählungen zur Geltung. In der Sage »das Werben um Emer« (Thurneysen 391) ist von einem Schlaftrunk die Rede, dessen Wirkung sich C. aber bald zu entreissen vermag. Als die Scharen einst, nach einer anderen Sage, zum Kampfe ausziehen, wagt man nicht C. zu wecken. Die Wehklagen der geschlagenen Heimkehrten rufen ihn aus dem Schläfe, er eilt auf das Schlachtfeld und rettet den wunden König, Rhys 452. Nach der Tāin sendet sein Vater Lug über den einsamen, erschöpften Kämpfer einen dreitägigen Schlaf, während dessen er die Wunden des Sohnes heilt (Thurneysen 178). Sein

niedergeschrieben worden. Diese Fassung habe sich wesentlich mündlich fortgepflanzt. Zwei stark abweichende Fassungen seien im neunten Jhrh. aufgezeichnet und durch Abschriften weiter überliefert worden, zu denen manches Ergänzende hinzugekommen sein mag. Ein Klostergelehrter des 11. Jhrh. habe dann eine Kompilation aus dem handschriftlichen Material geschaffen. —

¹⁰) So in einer Erzählung, die im 11. Jhrh. mit Benutzung von Aufzeichnungen des 10. Jhrh. abgefasst ist und dann weitere Bearbeitungen erfahren hat. C. holt Emer aus Luglochta Loga, Glosse-»Gärten des Lug«. Rhys fasst Emer als Dämmerung auf. Thurneysen, 385.

Schlaf steht im Mittelpunkt einer Sage¹¹⁾ »das Krankenlager C-s« (Thurneysen 413): Cū Chulainn wird in der Festzeit des samuin (Sonnenwende = 1. November) von Fern in einen Schlaf versenkt, der ihn ein Jahr umfassen hält (B). Darauf folgt ein Aufenthalt des mühsam zu sich Gekommenen auf der Insel der Fee Fann »dem Feld der Wonnen«. Ein Vergessenheitstrunk bewirkt später die Wiedervereinigung zwischen ihm und seiner Gattin.

Die Erzählung, dass der Riese sich eine Kämpferschar selbst aufladet, die wir sowohl aus der Töll-, als aus der Bransage kennen, findet sich auch bei der irischen Sage (Rhys, S. 376, vgl. Thurneysen, S. 570). Cū Chulainn sammelt bei einem Schiffbruch die Gefährten auf und watet mit neun Mann an seinen Armen, dreissig am Kopf und acht an den Schenkeln durch das Wasser. Die eigenartige Szene des totwunden Töll mit der melkenden Frau, für die wir Nachklänge in der auf keltischem Boden erwachsenen Legende des St. Denis hatten, findet sich auch bei dem irischen Helden. Nach der Tāin I (B) schädigt Morrigan, die Schlachtgöttin, deren Liebe C. verschmäht hat, ihr im Kampfe als Kuh, Aal und Wolf. Sie erhält von ihm in jeder dieser Gestalten Verletzungen, die nur durch seinen Segensspruch geheilt werden können. Als C. im Kampfe völlig erschöpft ist, naht sie ihm in Gestalt einer Frau mit einer Kuh mit drei Zitzen; auf seine Bitten melkt sie die Kuh und reicht dem Entkräfteten dreimal die Milch aus je einer Zitze. Er segnet sie, ohne sie zu erkennen, jedes Mal für die Labung und heilt damit, ohne es zu wissen, ihre Verletzungen, was ihm dann von Morrigan höhnend vorgehalten wird. Weitere Berührungspunkte bringen der Tod und das Nachleben Tölls und Cū Chulainns. Die Erzählung von dem Tode des sonst unbesiegbaren Helden in dem grossen Fällen von Mag Muirthainne gehört einer sehr alten Schicht der Sage an¹²⁾. Nach furchtbaren Verheerungen, die C. unter

¹¹⁾ deren vorliegende Redaktion (A) nicht vor das 11. Jhrh. zurückgeht, die aber Teile einer Fassung (B) mit Formen des 9. Jhrh. aufgenommen hat.

¹²⁾ Die Sage hat einen handschriftlichen Niederschlag gehabt, der im 9., z. T. bereits im 8. Jhrh. vorlag. Thurneysen S. 547. ff.

den Feinden anrichtet, wird sein Wagenlenker Laeg getötet. Dann bricht das eine seiner Rosse verwundet aus dem Joche aus, darauf das zweite, und beide tauchen in die Seen, aus denen sie gekommen sind. Der zum Tode verwundete Held stirbt nach einem letzten Trunk aus einem See aufrecht an einem Steinpfeiler stehend. Der See rötet sich von seinem Blute. Die zaghaft nahenden Feinde trennen das Haupt vom Rumpfe. Nach seinem Tode erscheint er in seinem Geisterwagen. Auch diese Stücke sind sehr alt (Thurneysen 556). Seine Weissagungen gehen auf die Welterlösung durch das Christentum hinaus. Der Ulter Conach Cernall nimmt Rache; er gewinnt den Kopf C-s zurück und bringt eine Weidenrute, auf die er alle die Köpfe der erlegten Feinde gereiht hat, heim («Lied der Köpfe», Thurneysen 566). Cū Chulainns Tod ist an einem Mittwoch, am ersten Tage des Herbstes, erfolgt. —

Der Sagenkreis Cū Chulainns kennt eine Gestalt, die ihm an Kraft überlegen ist, aber durch List bezwungen wird — Cū Roi. Die Cū Roi-Erzählung hat ein Gegenstück bei den Festländern, vgl. Inland 1858 und Kreutzwald, Estnische Märchen Nr. 9 und Nr. 10¹³⁾. Vorauszuschicken ist, dass Kõu, ebenso wie Pitker, Pitkne, Piken, der Name des estnischen Donnergottes ist, doch werden Kõu und Pitker auch als zwei Personen aufgefasst: Kõu als Donnerer, Pitker als Blitzschleuderer. Nach Reimann, Kalewipoeg (S. 305) ist Kõu, ebenso wie Taara (S. 281), nur ein Beiname des höchsten Gottes, des Altvaters Wanaisa. Das Donnerwerkzeug, der Dudelsack, wird dem schlafenden Pikne von Wana Tühi, dem »alten Leeren«, dem Teufel, geraubt. Die sicherste Zufluchtsstätte des Teufels vor Piknes Pfeilen ist das Wasser. Pikne tritt, um ihm hier nachzuspüren, als Knabe bei einem Fischer in Dienst. Es gelingt, den Fische stehenden Teufel in einem Netz zu fangen und mit Knütteln zu

¹³⁾ Eine kritische Untersuchung dieser Märchen bietet O. Loorits, Das Märchen vom gestohlenen Donnerinstrument bei den Esten. (Sitz.-Ber. der Gelehrten Estn. Gesellsch. 1930. Tartu (Dorpat) 1932. S. 47—121). Der Aufsatz hat von Dr. N. Busch nicht mehr — wie vorgesehen war — herangezogen werden können.

bearbeiten; der Teufel bittet um Gnade und fordert den Fischer zur Hochzeit seines Sohnes auf. Bei dem prächtigen Feste zeigt der Teufel all seinen Reichtum und wird schliesslich bewogen, seinen Dudelsack hervorzubringen. Nach den Misstönen, die der Teufel dem Instrument entlockt, meint der Fischer, sein Knabe verstehe es besser. Als diesem der Dudelsack gereicht wird, zeigt sich Pikne in seiner wahren Gestalt und bläst den überlisteten Teufel und sein Gesinde über den Haufen. Als sich Pikne am Wegrand auf einen Stein setzt und voller Lust wieder seinen Dudelsack bläst, da rauscht der langentbehrte Regen wieder auf die Erde nieder. Die abweichende Fassung des Märchens (Nr. 9) lässt dem schlafenden Kōu den Dudelsack vom Teufel mit Hilfe des Donnersohnes entwendet werden. Der im Netz gefangene Teufel verspricht die Hälfte aller seiner Schätze und mehr und ladet zu ihrer Besichtigung den Fischer und seinen Knecht ein, er veranstaltet ein prächtiges, achttägiges Gastmahl, bei dem er in der angeführten Weise überlistet wird. Der Fischer soll von nun an bei jedem Gewitter reichen Fang haben. —

Die Esten sind Fremden gegenüber mit der Mitteilung ihrer alten Überlieferungen sehr zurückhaltend gewesen. Wenn auf die Frage: Wer der Grosse Töll sei? die Antwort lautete, er sei ein grosser Dudelsackpfeifer gewesen, so hat der Volkswitz damit die Wahrheit nicht entstellt und den Tatbestand verhüllt. Uns aber gibt diese Antwort einen sehr beachtenswerten Hinweis, dass der Volksglaube den grossen Töll noch im 19. Jahrhundert auf eine Stufe mit Kōu, wohl auch mit dem Altvater selbst gestellt hat.

Die Wegnahme und listige Wiedergewinnung eines auf das Höchste gewerteten Werkzeuges, wie sie die angeführten Erzählungen behandeln, gehört ebenso in den Kreis der Cū Chulainnsage. Die Dichtung »Cū Chulainns Geisterwagen«¹⁴⁾ lässt den Geist Cū Chulainns unter seinen Taten auch anführen, er habe das Schloss eines Königs er-

¹⁴⁾ Thurneysen 567; Die Dichtung geht schwerlich vor das X. Jhrh. hinauf.

obert und aus ihm einen Kessel, in dem 30 Rinder zum Kochen Platz fanden, der täglich von drei Kühen mit Milch gefüllt wurde, hinweggeführt, zugleich mit der Tochter des Königs.

Aus den Cū Roi-Sagen,¹⁵⁾ die zu den ältesten Bestandteilen des Cū Chulainn-Sagenkreises gehören, aber nur in unvollständiger, stark verderbter Gestalt überliefert sind (Thurneysen 431), lässt sich erkennen, dass Blathine («Blümchen»), die Tochter des Königs Conchober, von Echde Echbel («Pferdelippe») mitgenommen worden ist; dieser besitzt drei schöne Kühe, die geben täglich 60 textarü Milch in einen kupfernen Kessel. Die Ulter geraten dieser Kühe wegen mit ihm in Streit und erleiden eine schwere Niederlage. An einer Fahrt zum Besitzer des Kessels nimmt auch Cū Chulainn und in unscheinbarer Kleidung ein übermenschliches Wesen Cū Roi («der König der Flut»), der Blathine liebt, teil. Drüben werden sie drei Abende bewirtet¹⁶⁾. Als Echde eingeschlafen ist, machen sich die Ulter mit dem Mädchen, den Kühen, dem Kessel und anderen Schätzen davon. Cū Roi rettet die Verfolgten aus höchster Gefahr, nachdem ihm die Beute zugestanden ist; als die Auslieferung mehrfach verschoben wird, holt sich Cū Roi den Kessel, die Kühe und das Mädchen. Cū Chulainn, der ihm den Kessel entreissen will, wird viermal von ihm weggeschleudert. Cū Chulainn greift dem Überlegenen gegenüber zur List, geht als aussätziger Bettler verkleidet in dessen Schloss und weiss Blathine zu bewegen, dass sie ihren Geliebten verrät. Sie gibt das Geheimniss preis, dass ein Lachs, der eine benachbarte Quelle aufsucht, in einem goldenen

¹⁵⁾ Cū Rois Gestalt ist auch der cymbrischen Überlieferung bekannt, Thurneysen 446. Vendryes vergleicht den Verrat der Blathine, Blathnat (Blümchen) mit den Ränken der Bladeuwedd (Blütenangesicht), die ihrem Manne das Geheimnis ablockt, wie er verwundbar sei, damit ihr Liebhaber ihn aus dem Wege räume.

¹⁶⁾ Thurneysen hat hier (S. 433) bei der Wiedergabe der fragmentarischen Erzählung mit Recht die Frage gestellt »—erkennt sie Echde nicht? Man möchte noch weiter fragen, hatten sie sich unkenntlich gemacht?

Apfel oder einer Kugel Cū Rois Seele enthalte. Der Lachs wird gefangen, Cū Roi überwältigt, Cū Chulainn bringt den Kessel und die Kühe heim. Nach einer Fassung der Sage aus dem XII. Jahrh. dauerten die Kämpfe um den Kessel von Winteranfang (November) bis in den Frühling hinein.—

Für das eigenartige Motiv, dass die Seele Cū Rois in einem goldenen Apfel oder einer Kugel in einem Lachse verborgen ist, der an einer Quelle gefangen wird, gibt es eine übereinstimmende, anscheinend sehr altertümliche Erzählung bei den Finnen. Kalevala, Rune 26: Der Funke des himmlischen Feuers wird im Meer von einem Barsch verschlungen, den Barsch verschlingt ein roter Lachs, den Lachs ein Hecht. Auf göttlichen Rat wird der Hecht, dessen Inneres in einem Knäuel das Feuer birgt, in einem Netz gefangen. Wird man dazu die Worte der Oegisdreeka vom »feurigen Schädiger« des nordischen Mythos setzen können »darauf nahm Loki die Gestalt eines Lachses an und entsprang in den Wasserfall Franangr. Da fingen ihn die Asen« (Vgl. Gylfaginnig)? Lässt sich von der finnischen und nordischen Erzählung aus ein Schluss auf die ursprüngliche Natur Cū Rois ziehen?

In den Cū Roi-Erzählungen nimmt Cū Chulainn, der nach anderen Sagen in furchtbarem Getöse dahinfahren und sein allbesiegendes Wurfgeschoss schleudern kann, dieselbe Stellung ein, wie in der entsprechenden estnischen Erzählung der Donnergott Kōu und in der nordischen der Donnergott Thor.

Die cymbrischen und irischen Sagen einerseits und die estnischen andererseits weisen zweifellos dieselben Motive in sehr beträchtlicher Anzahl auf. Bereits auf dieser Stufe unserer Untersuchung lässt es sich erkennen, dass wir es mit den Bestandteilen eines Systems zu tun haben. »Systeme können nicht unabhängig von einander entstehen, sondern müssen entlehnt sein« (Wundt).

6. Naturmythus.

In der Erzählung, dass beim Spiele Kōus auf dem wiedergewonnenen Gewitterwerkzeug der ersehnte Regen die Erde erfrischt, liegt ein klar ausgesprochener Naturmythus vor. Die Bezeichnung Tōlls als eines grossen Dudelsackpfeifers machte es höchst wahrscheinlich, dass diese oder eine ähnliche Erzählung auch an seinen Namen geknüpft worden ist. Für die Beurteilung des Verhältnisses estnischer Sagen zu Naturmythen muss berücksichtigt werden, dass im Volksglauben der Esten, Jahrhunderte nach ihrer Christianisierung, Naturserscheinungen von starkem Eindruck und Einfluss als Vorgänge in der Götterwelt empfunden wurden. Eines der vielen Beispiele bietet Pastor Johann Wolfgang Boecler, „Der Ehsten abergläubische Gebräuche« 110 ff.: »Wann es donnert, sagen sie, der Donnergott jage dem Teufel nach und wo er denselben ereyle, da schlage er ein und denselben zu Boden. Daher machen sie bei entstehendem Donnerwetter ihre Thüren und Fenstern mit Fleiss zu, damit nicht etwa der Teuffel in ihren Stuben sich verkrieche und das Wetter dahinein schlage«¹⁷⁾. Diese Mythus werdende Naturauffassung prägt sich vielfach in der Sprache aus: Wana mēs tuleb, der alte Mann kommt, bedeutet ein Gewitter steigt auf; Wanataat toriseb, Altvater brummt, schilt, Kōü müristab, Kōu lärmt, es donnert u. s. w.

Das heutige Bestreben, Sagen in Märchenmotive auseinander zu legen, hat an dem im vorigen Abschnitt behandelten Teile der Hymiskwidha, den Grimm der Kōusage an die Seite stellt, des Guten zuviel getan: es solle sich nur um ein Wandermärchen handeln, das der Dichter mit dem

¹⁷⁾ Noch heute ist man im baltischen Gebiet bei einem heranziehenden Gewitter eiligst bemüht, Fenster und Türen zu schliessen. Als Grund dafür wird nicht etwa angegeben, dass man Beschädigung durch den eindringenden Regen fürchtet, sondern wie man den alten Brauch rationalistisch deutet, weil der Zugwind den Blitz ins Haus zieht. Auf dem Lande treibt man beim Gewitter Hunde und Katzen aus dem Haus, — in den Tieren glaubte man einst Dämonen versteckt.

Namen Thors verbunden habe. Zwei Brüder gelangen zur Heimstätte eines Menschenfressers, seine mitleidige Frau verbirgt sie und weiss den heimkehrenden Riesen zu bewegen, dass er die Fremdlinge in seinem Hofe duldet. Den Menschlein gelingt es schliesslich den Riesen zu überwältigen. Als ob damit alles erledigt wäre! — Mag auch der Dichter für die Einkleidung seines Stoffes Anregung benutzt haben, woher es immer sei, das Hauptstück der Erzählung ist eben der Kessel und seine Einholung, das zeigen auch die gleichlaufenden keltischen Erzählungen von dem vielumstrittenen Kessel. Von einem solchen weiss das Märchen aber überhaupt nichts. Man wird hier den Kultus und die Ausgestaltung des Mythos in Beziehung setzen können. Bereits die germanische Bronzezeit kennt einen Kessel als Kultgerät und zwar für den Regenzauber, vgl. Karl Helm, Altgermanische Religionsgeschichte 182 ff. Dass die Vorstellung eines Regen- und Gewitterkessels auch bei den Esten heimisch war, ergibt ein Regenzauber, von dem der unermüdliche Forscher J. Hurt berichtet hat, Beiträge zur Kenntnis estnischer Sagen und Überlieferungen 7: von drei Männern, die auf Bäume eines heiligen Haines steigen, trommelt der eine mit einem Hammer auf einen Kessel, der zweite schwingt zwei Feuerbrände, dass die Funken sprühen, der dritte sprengt mit einem Besen Wasser aus einem Eimer. Damit scheint auch begründet, dass nach verbreiteten Erzählungen Töll seinen Kessel auf's Feuer setzt, dessen Inhalt bald ins Sieden gerät, dass er oder seine Gattin, Pirit, Grütze kochen. Auch in der Lausitz kocht der Teufel Brei, dass man es brodeln hört¹⁸⁾). Wenn der Inhalt des Kessels in einen Schlauch aus Fellen gefüllt wird und Töll mit diesem seine Feinde niederschlägt, so darf man wohl daran erinnern, dass auch die Aigis, der Schild des Zeus, nach den ältesten Vorstellungen ein Ziegenfell war. Schüttelt Zeus die Aigis, dann hüllt er nach Ilias 17, 593 ff. sogleich den Ida in Wolken und blitzt und donnert laut, dass Schrecken und Grauen die Menschen erfasst. Nach Roscher, Lexikon der griechischen und römischen Mythologie I, 149, 150 kann unter Aigis nur das Sym-

¹⁸⁾ Grässe, Der Sagenschatz des Königreichs Sachsen, 544 ff.

bol der dunklen, furchtbaren, Sturm, Blitz und Donner mit sich bringenden Wetterwolke verstanden werden.

Auch andere Züge der estnischen Sage erscheinen völlig verständlich, wenn man sie auf das Gewitter zurückführt. Die Erzählung, dass Töll Bretter auf dem Haupte eines Riesen zerschlägt, berührt sich mit einer Schilderung im Kalewipoeg. Gesang XI, Vers 719 ff. gibt das Bruchstück eines aus dem Volksmunde aufgezeichneten Liedes, nach dem Kalew mit einer Last grosser Planken auf der Schulter seines Weges daherkommt. Im XII. Gesang, Vers 65 ff. führt Kreuzwald aus, dass drei Höllensöhne den Schwerbeladenen anfallen, dieser aber seine Bretter auf der Teufelsbrut zerschmettert. Das Geräusch eines sich in unmittelbarer Nähe entladenden Gewitters kann kaum besser bezeichnet werden, als durch den Klang niederfallender Bretter. Nicht um eine übertreibende Redewendung des Erzählers handelt es sich, sondern um den unmittelbaren Eindruck der drohenden Donnerstimme, wenn, wie wir hörten, beim Sprechen Tölls die Erde erbebte.

Eine weitere Reihe von Zügen, die die Sagen dem grossen Töll zuschreiben, gehört zu den Sonnengottheiten. Eine immer wieder angeführte Eigenart Tölls ist seine Vorliebe für das Baden. Einmal wird es sogar ausdrücklich berichtet, dass er die erbetene Hilfeleistung verschiebt, um ein abendliches Bad zu nehmen, und erst am nächsten Morgen zu den Seinen kommt. Es fügt sich das auf das Beste in die Ausführungen, die Leopold von Schröder, *Arische Religion* II, 245—248 über den Satz »die Sonne muss baden« gegeben hat.

»Die Sonne muss baden oder gebadet werden« sagt er S. 246 — reichlicher Regen muss die Glut des Tagesgestirnes kühlen, damit beide vereint Leben und Fruchtbarkeit in üppiger Fülle wecken und gedeihen lassen. Die Sonne muss baden — dieser Gedanke erklärt uns wohl noch manche andere bisher noch nicht oder doch nicht völlig erklärte Tatsachen der altarischen Religions- und Mythengeschichte. »Die am Himmel einherrollende Radscheibe ist eine der primitivsten Apperzeptionen der Sonne; entsprechend wird sie

durch das Radzeichen dargestellt«, Helm 175. Es ist doch kein grundloses Ungefähr, dass die Sage von einem Rade, als der Waffe Tölls, spricht. Die Bewegung der Sonnenscheibe wird in weiterer mythischer Ausgestaltung einem Rosse zugeschrieben. Rosse bleiben auch Begleiter des Sonnengottes. Während Töll, wo von seinem Wirken unter den Menschen geredet wird, ein unermüdlicher Wanderer oder ein Fusskämpfer in der Schlacht ist, tritt ziemlich unvermittelt eine andere Vorstellung in die Erzählung ein: als Reiter zieht er fern von den Seinen zum Grabe.

Ein Antlitz, ein strahlendes Haupt¹⁹⁾ begegnet auch sonst als mythologische Bezeichnung der Sonne; auch die kleinen Züge, die die estnischen Erzähler beim Untergang des grossen Beschützers verwenden, deuten darauf hin, dass die Beziehungen zu den Naturvorgängen nicht vergessen waren. Als Tölls Haupt in das Grab sinkt, erheben sich Winde, die als erste die Trauerkunde über das Land bringen. Noch heute heisst es bei unseren Strandbewohnern, ein Windhauch ziehe dahin, wenn der letzte Streifen der Sonne unter den Rand des Meeres gesunken ist. Bei dem Gespräche, das das Haupt Tölls mit der Frau führt, die melkend bei ihrer Kuh sitzt, wird man wohl an Beziehungen denken dürfen, wie die Mythologien sie vielfach zwischen dem himmlischen Paar, Sonne und Mond, knüpfen, wie sie z. B., mit anderen Mythen verschmolzen und novellenartig weit ausgesponnen, den griechischen Sagen von Kephalos (zu Kephale »Haupt«) und Prokris zu Grunde liegen werden²⁰⁾. Die Gottheiten des auf- und niedersteigenden Lichtes sind bei den wechselnden Beziehungen, die die Naturvorgänge boten, besonders reich von Mythen umwoben. Sie vor allem bieten bei höherer religiöser Entwicklung den mythischen Ausdruck für die Ideen, die von den Gesetzen der Welt und dem Sinne des Lebens galten. Das Licht des Tages erhebt sich und schwindet, um wieder zu erstehen, die lichte Jahreszeit besiegt immer wieder die Finsternis, der

¹⁹⁾ Vgl. Tacitus, Germ. 45 von den Umwohnern des trägen Meeres: *formasque equorum et radios capitis adspici persuasio adicit.*

²⁰⁾ Hygini fab. 189: *Procris tunicam levavit, etc.*

grosse Weltentag hat einst ein Ende, eine neue, reinere, glücklichere Welt wird erstehen. —

Die Vereinigung von Zügen eines Donner- und eines Sonnengottes eröffnet uns das Verständnis für die Urgestalt des grossen Töll. Es herrscht im Allgemeinen Einigkeit darüber, dass es bei einem grossen Teil der Indo-Europäer eine hohe Gottheit gegeben habe, deren Namen auf dieu bezw. deiv zurückgehe und als »leuchtend« zu erklären sei. Mit höchster Wahrscheinlichkeit hat man daraus auf sehr früher Stufe religiöser Entwicklung dieser Völker die Verehrung eines lichten Himmelsgottes angesetzt. Von dieser Göttergestalt habe sich ein besonderer Donnergott, ein Sonnengott u. a. abgetrennt. Aus einem Zunamen des germanischen Vertreters des Himmelsgottes, des Tiwaz z. B. habe sich Thor, der Donnergott und spätere Kriegsgott, herausgebildet. Töll vereinigt alle Züge eines solchen frühen lichten Himmelsgottes, er donnert die Feinde nieder, er ist Führer im Kriege, er vollendet seinen Lauf, wie das grosse Tagesgestirn. Sein Wesen, als eines guten allumfassenden Walters, tritt ganz besonders in den Schilderungen des Eintretens für die Seinen hervor.

Was wir von jenem, in der Frühzeit mehrerer indo-europäischer Völker erscheinenden Himmelsgott ermitteln können, geht auf Naturmythus zurück. Gehen wir von einem solchen bei der Beurteilung der Töllsage aus, so ergibt sich ohne Weiteres die sichtbare Grundlage für einen Teil der Sage und der tiefe Sinn, der hier vermittelt wurde. Töll zieht auf zwei grossen Wagen die Kämpfer gegen die Feinde des Landes herbei, er wirbelt den Wagen um das Deichselloch durch die Lüfte, alles vernichtend, was sich gegen ihn erhebt. Dazu müssen die Angaben verglichen werden, die J. Hurt, Estn. Himmelskunde 30 ff. bietet: »Nicht weit von dem Nordpol des Himmels erblicken wir zwei Sternbilder, die sehr kenntlich und daher auch seit den ältesten Zeiten unter allen Völkern der nördlichen Erdhälfte gar wohl bekannt sind. Es sind das »der kleine und der grosse Bär« oder die beiden »Himmelswagen«. Die Benennung »Bär« ist den Esten wenig geläufig, aber den Namen »Wagen« für

diese Sterne kennt jedes Kind im Lande der Esten. Man unterscheidet ... einen kleinen Wagen (weikene wanker) und einen grossen Wagen (suur wanker)«. Die ein Viereck bildenden Sterne beider Sternbilder werden als Räder aufgefasst, die drei vor ihnen stehenden als Deichsel, das Zugtier und der voranschreitende Fuhrherr²¹⁾. »Bei dem kleinen Wagen ist der Polarstern der Wagenlenker, der deutlichste Stern des Bildes. Um ihn kreist der ganze Wagen.« Blickte der Gläubige jener Zeit zum nächtlichen Himmel, so stand er unter dem gewaltigen Eindruck des Bildes, dass ein Gott den Himmelswagen und die ganze Sternenwelt zum Schutze der Seinen um den Polarstern, im estn. den »Himmelsnagel«, kreisen lasse. — In der Erzählung vom Kampfe Tölls, in dem der Himmelswagen zerbricht, tönen bereits deutlich Klänge eines Mythos vom Weltuntergange mit. Die Prophezeiungen über die Wiederkunft Tölls benutzen Wendungen, denen man in den Sagen von der Wiederkunft der schlafenden Heilbringer am Ende der Tage immer wieder begegnet. Es ist sehr möglich, dass bei diesen Ausdrücken spätere Angleichungen vorliegen, jedenfalls steht Töll in diesen Erzählungen auf derselben Stufe, wie die entrückten Herrscher. Töll wird erst erscheinen, wenn der Wachholder Blätter treibt oder wenn das Nadelholz Blätter, das Laubholz Nadeln trägt. In der Schlacht, die dann entbrennen wird, werden die Ströme von Menschenblut anschwellen, dass sie einem Ochsen bis ans Knie hinaufreichen. Grimm hat in seiner Mythologie 908 ff. eine Reihe von Nachweisen aus dem Mittelalter gesammelt, nach denen ein laubloser Baum wieder grünen wird, wenn der ruhende Kaiser ersteht und die Weltschlacht und der jüngste Tag naht. Eine Sage, die Grimm, Deutsche Sagen Nr. 24, wiedergibt, lässt die verwandten Motive hervortreten. »Bei Salzburg auf dem sogenannten Walserfeld soll dereinst eine schreckliche Schlacht geschehen, wo alles hinzulaufen und ein so furchtbares Blutbad sein wird, dass den Strei-

²¹⁾ Vor dem grossen Wagen schreitet der Fuhrmann Peedo; ein Wolf, der den Zugochsen angefallen hat, ist zur Strafe neben ihm ins Joch gespannt (= Alkar).



tenden das Blut vom Fussboden in die Schuh rinnt. Da werden die bösen von den guten Menschen erschlagen werden. Auf diesem Walserfeld steht ein gedorrter Birnbaum zum Angedenken dieser letzten Schlacht, schon dreimal wurde er umgehauen, aber seine Wurzel schlug immer aus, dass er wiederum anfang zu grünen und ein vollkommener Baum ward. Viele Jahre bleibt er noch dürr stehen, wann er aber zu grünen anhebt, wird die greuliche Schlacht bald eintreten, und wann er Früchte trägt, wird sie anheben.« Die mythischen Lieder der Edda beschäftigen sich eingehend mit einer Schlacht der Götter gegen die bösen Mächte am Ende der Tage. Nach den Darlegungen von Axel Olrik, Ragnarök 52 ff., denen auch andere Forscher zugestimmt haben, handelt es sich hier um eine Entlehnung, die Lehre von dem Weltuntergange und dem grossen Kampfe der Götter gegen die Riesen sei von den Kelten zu den Nordleuten gelangt. Bereits eine Gegenüberstellung der Tölsagen und der cymbrischen und irischen Sage hat darauf gewiesen, bei welcher Völkergruppe der Indoeuropäer die Oeseler den Himmelsgott, der das Urbild ihres Töll war, entlehnt haben. Auch ein anderer Weg, der gleich zu betreten ist, wird uns zu dieser Völkergruppe führen. —

7. Töll und Taara.

Wenn der Beschirmer der Oeseler, der grosse Töll, von der Gestalt des lichten Himmelsgottes abzuleiten ist, wird man vor allem die Angaben heranziehen müssen, die ein Mitarbeiter an der Christianisierung des baltischen Landes, Heinrich von Lettland, in seiner Chronik über den grossen Gott der Oeseler gibt. Von den im Jahre 1220 in Wierland taufenden Priestern sagt er: »Daselbst war ein Berg und ein sehr schöner Wald, in welchem nach Aussage der Eingeborenen der grosse Gott der Osilier geboren war, welcher Tharapita heisst, und von dieser Stätte sei er nach Osilien geflogen. Und ging der eine Priester hin und haute die dort gemachten Bilder und Gleichnisse ihrer Götter nieder, und wunderten sich jene, dass kein Blut herausfloss, und

glaubten den Reden der Priester desto mehr« (XXIV 5). Bei der Belagerung der Hauptbefestigung der Insel-Esten auf der Insel Moon im Jahre 1227 heisst es: »Fröhlich ist das Heer der Christen, sie schreien auf, beten zu Gott. Auch jene schreien, fröhlich in ihrem Tarapitha. Die rufen ein Holz, jene Jesum an« (XXX 4). Nach der Übergabe der Burg Waldia in demselben Jahr berichtet der Chronist von den Priestern: »Die werden auch ins Schloss mit Freuden geführt, um Christum zu predigen, um Tharapita, welches ein Gott der Osilier war, auszutreiben« (XXX 5). Auch am Schluss seiner Erzählung über die Eroberung Oesels erwähnt Heinrich diese Gottheit: »Da dieses nun verrichtet und geschehen, das Volk nämlich allzumal getauft, Tharapita ausgetrieben, Pharao ertränkt, die Gefangenen befreit worden, sind voller Freude die Rigischen heimgekehrt« (XXX 6).

Taara ist die höchste Gottheit der finnischen Völker gewesen, Himmelsgott und Donnergott, Eisen, Mythologie 156. Die Erinnerung an ihn ist im Estenvolk nicht erloschen. Er wird auch »alter Vater, Grossvater, Vater des Himmels (wana iza, wana tât, wana att, taewa tât)« genannt. Lieder und Sagen berichten von seinem heiligen Hain auf dem Domberge zu Dorpat, ihm war die Eiche heilig, (Târa tamm). Kreutzwald (Boecler 11) führt die — von Eisen, Mythol. 156 aber in Abrede gestellte — Überlieferung an, man hätte Taara nur dreimal im Jahre unmittelbar anrufen dürfen, sonst die Vermittlung anderer Götter oder des Lijon-Engels suchen müssen. Dass bei den finnischen Völkern im baltischen Lande Menschenopfer gebräuchlich gewesen sind, ist bekannt. Zur Überlieferung über solche Opfer für den Donnergott Uko oder Kõu vgl. Reiman, Kalewipoeg 279. Eisen weiss in seiner Mythologie S. 157 von einstigen Festen auf der Insel Dagö zu berichten, bei denen man sich kleine Wunden beibrachte, um einer Gottheit, deren Namen nicht überliefert ist, das Blut zu opfern. Vielleicht verbirgt sich auch eine Erinnerung an eine Opferung von Kindern in dem auffallenden Brauche, von dem A. K. Knüpfer (s. Reiman, Kalewipoeg 301), be-

richtet: Kinder, die zum ersten Mal nach Reval kommen, an einem Hiruämm (»Hirus Mutter«) genannten mächtigen Granitblock mit Ruten zu hänseln. Bietet vielleicht auch der Zorn Tölls gegen die Kinder, nach denen er sein Schwert wirft, Nachklänge an Kulthandlungen, wie solche am Cenn Cruach, dem blutigen göttlichen Haupt an Kindern vorgenommen worden sind?

Mehrfach hat man in Ortsbezeichnungen Hinweise auf Kultstätten des Gottes Taara zu finden geglaubt. Gegenüber einer grösseren Anzahl von Gelehrten, die Taara vom nordischen Thor abgeleitet haben (wir kommen auf die Frage noch zurück), stellte der hervorragende Finnologe Nikolai Anderson bei seiner Magisterdissertation »Studien zur Vergleichung der ugro-finn. und indo-germ. Sprachen« im Jahre 1879 in Dorpat folgende These auf: Das estnische tār, tōr, welches auch im Worte »Dorpat« enthalten ist, ist nicht identisch mit dem skandinavischen Thōrr, sondern hängt mit dem ostjakischen tōrem, tōrym, tureem und vogulischen tarom, tārom, tureem »Gott, Himmel« zusammen.

In der vogulischen Schöpfungssage ist Tarom der oberste Gott, der die Erde durch den Luftgott aus dem Meere hat emporsteigen lassen (Reiman 281). Ein Zusammenhang zwischen Tārapita bei Heinrich und Taara ist nie bezweifelt worden. — Herkömmlicherweise wird die lateinische Form Tarapita aus einem estnischen »Taara avita« erklärt und auf einen Hörfehler des Chronisten zurückgeführt, estn. awitama ist eine Nebenform zu aitama »helfen«, »befördern«, »in Aufnahme bringen«. Es liegt nahe in dem Wort »tarapita« einen ähnlichen Kampfruf zu sehen, wie ihn nach dem Berichte des normannischen Chronisten Dudo im XII. Jahrh. die Normannen seiner Zeit nach heidnischer Weise weiter brauchten »tur aie d. h. Thor, hilf uns«²²⁾. Man braucht kein Versehen des Chronisten anzunehmen, wie bei einer Herleitung aus dem Estnischen, und würde für apit denselben Sinn »stehe bei« erhalten, wenn man eine keltische Etymologie ansetzen will:

²²⁾ Schütte, Dänisches Heidentum 132.

Pedersen, Vergleichende Grammatik der keltischen Sprachen Bd. II, gibt zu der Wurzel *bheu*, *bhwi* des Hilfszeitwortes sein die folgenden Formen der II. Person Sing. des Imperativs: irisch: *bi*, mittelcymb.: *byd*; cornisch: *byth*, *beth*; mittelbretonisch: *bez*. Zum urkeltischen Partikel *ad*, gallisch *ad*, irisch *ad*, cymbr. *add*, *ad*, altbrit. = lat. *ad* gibt Stokes a. a. O. S. 9 an, dass accentuirtes *ádh* zu *ap* wird (wie in *aperth*). Die in der Religionsgeschichte vielfach zu beobachtende Scheu, den göttlichen Namen auszusprechen, hat zu umschreibenden Bezeichnungen geführt. Es tritt das bei den Kelten, wie bei den Esten, stark hervor. Es wäre demnach durchaus möglich, dass *Töll* und *Taara* Namen derselben Persönlichkeit gewesen sein können. Lassen sich die eigenartigen Züge *Tölls* im Kreise keltischer Vorstellungen wiederfinden, so lenkt der Name *Taara* auf eine Göttergestalt hin, der das Wesen *Tölls* ursprünglich entsprochen haben kann.

Lucanus, geb. 39 n. Chr. zu Corduba in Spanien, † 65 in Rom, hat in den viel erörterten Versen seiner Dichtung »Pharsalia« von den Menschenopfern gesprochen, die in Gallien den drei Gottheiten *Teutates*, *Esus* und *Taranis* (ein Pariser Codex hat *Taranus*) dargebracht würden. — Als Quellenmaterial über *Taranis* kommen zunächst die noch aus römischer Zeit stammenden Erläuterungen zum Werke des Lucan in Betracht; bereits Hieronymus († 420) hat solche gekannt. Die sogenannten *Commenta Bernensia* haben zwei abweichende Angaben zusammengestellt: A. *Taranis* — *Ditis Pater*, würde derart bei ihnen günstig gestimmt, dass man etliche Menschen in einem hölzernen Gefäß verbrenne. Eine zweite Gruppe dieser Erläuterungen (B) nennt den *Taranis* Jupiter, den Lenker der Kriege und den höchsten der himmlischen Götter; einst sei es Brauch gewesen, ihn durch das Opfer von Menschenköpfen zu versöhnen, jetzt erhalte er nur die Köpfe von Haustieren. Die unter dem Namen »*Adnotationes*« bekannten Erläuterungen sagen, Jupiter würde von den Galliern *Taranis* genannt; durch blutige, ihm dargebrachte Opfer glaube man, einen glücklichen Ausgang der Schlachten zu gewinnen. Die

Gruppe A der *Commenta Bernensia* weist bei der Gleichsetzung der gallischen und römischen Götter Fehler auf, für einen solchen ist auch die Bezeichnung des Taranis als *Ditis Pater* gehalten worden, die im Widerspruch zur Angabe der Gruppe B, wie der *Adnotationes* stehe, *Michaelis* 159 ff. Die Gleichung Taranis—Jupiter hat auch nach dem Schluss, zu dem Windisch S. 75 kommt, als sicher zu gelten.

Man hat beobachtet, dass die Art der Tötung beim Menschenopfer verschieden ist, je nach den Vorstellungen, die man mit den Göttern verband, denen das Opfer dargebracht wurde. Für Odin, der selbst neun Nächte am wildbewegten Baume hing, verwundet vom Speer, wird das Opfer dem Odin geweiht, gehängt und mit dem Speer durchbohrt. Für den Mjölfnir schwingenden Thor wird dem Opfer die Hirnschale mit dem Hammer oder auch einem Ochsenjoch eingeschlagen, Schütte, *Dänisches Heidentum* 130. Die Opfer der Nerthus, deren Bild in einem See gebadet wird, werden ertränkt. Dann dürfte man wohl auch in der Erläuterung zu Lucan, dass dem Taranis ursprünglich Menschenköpfe, dann Tierköpfe geopfert wurden, einen Hinweis auf den Mythos des Gottes, d. h. auf seine eigene Entthauptung sehen können. Vielleicht hat gerade der Umstand, dass dem *Dis pater* einst *Menschenhäupter* dargebracht wurden, zu der angeführten falschen Zusammenstellung dieses Unterweltgottes mit Taranis beigetragen. Köpfung des Opfers können wir im Baltikum nachweisen: es haben sich z. B. in Livengräbern von Pferdeopfern nur die Schädel gefunden. Versenkung der Köpfe geopferter Ziegen in Quellen behandelt *Kreutzwald* (*Boecler* S. 7). Falls es mit der anderen in den *Commenta* angeführten Art des Opfers, dem Verbrennen von Menschen²³⁾ in einem hölzernen Gefäß seine Richtigkeit hat, dürfte sich ein Schluss auf die Vorstellungen ziehen lassen, die an Taranis geknüpft waren. Es lässt sich nämlich bei keltischen Völkern der Brauch nachweisen in Körbe gebundene Tiere, Hunde, Katzen ins

²³⁾ Caesar, *De bello Gall.* 6, 16, berichtet vom Verbrennen von Menschen in Weidengeflechten bei den Kelten; über das Verbrennen von Menschenopfern vgl. *Diodor* 5, 32.

Johannisfeuer zu werfen. Da man dieses Tieropfer als eine Ablösung des Menschenopfers wird betrachten können, so wird auch das Menschenopfer am Mittsommerfest stattgefunden und einer Sonnengottheit gegolten haben.

Der Name des Gottes Taranus findet sich in der Dativform *Taranou* in einer in Orgon an der Rhonemündung entdeckten gallischen Inschrift des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts; man hat diesen Namen auch in einer zweiten in Languedoc gefundenen lückenhaften Inschrift ergänzen wollen. Zu Taranus hat Holder II 1728 f. als Ableitung Taranucus gestellt, einen Beinamen, der dem Jupiter in einer Inschrift zu Scardona in Dalmatien gegeben wird. Nicht mit Sicherheit lässt sich die Ergänzung Taranuco zu Jovi O. M. in einem Stein angeben, der auf dem Blocksberg bei Alt-Ofen in Ungarn gefunden ist. Dem Gott Taranucnos, d. h. Sohn des Taranucos, ist ein in der Rheinpfalz und ein zweiter bei Heilbronn gefundener Stein geweiht. Es handelt sich — was sehr zu beachten ist — auch hier um einen Gott, der in seinem Sohne wiedererstanden ist. Nach Much 40 wäre die Form Taranucos neben dem wiederholt belegten Taranucnos der Entstellung sehr verdächtig. Da Taranus mit cymbr. *taran*, ir. *toranu* zusammenhängt, erscheint der höchste Himmels-gott in Gallien zugleich als Donnergott. In einer Inschrift aus Chester im westlichen England erhält Jupiter O. M. in seiner Eigenschaft des Donnergottes der Kelten jener Gegend den Beinamen Tanarus. Die bildlichen Darstellungen eines Gottes mit szepterartig gehaltenem langgestieltem Hammer, die im ganzen gallischen Gebiet gefunden werden, sind oft und in verschiedenem Sinne behandelt worden. In jedem Fall handelt es sich um eine Donnergottheit. Ein in Saarbürg gefundener Altar zeigt eine derartige Göttergestalt mit der Widmung: *Deo Sucello*. Dass das die einzige Bezeichnung des Schlägelgottes gewesen ist, ist daraus noch nicht zu folgern. Über hammerförmige Weihgaben für eine Donnergottheit, die im südlichen Frankreich gefunden sind, hat Henry Gaidoz behandelt in einem Beitrag zur Arbeit von J. F. Cerguand, *Taranis et Thor*. Ihrem Wesen

nach sind der estnische Taara und der keltische Taranus einander gleich. Jeder ist der oberste Himmels-gott, der noch Donnergott ist.

Wenn Töll-Taara zu Taranus zu stellen ist, so dürfte es nicht zu gewagt erscheinen, den Namen des Töll, den wir eingangs den schlafenden Göttern und Helden zuzählen zu müssen glaubten, mit dem von Stokes 134 erschlossenen urkeltischen * *tolio* ich schlafe zusammenzustellen. Mit der Möglichkeit einer keltischen Herleitung darf um so eher gerechnet werden, als der Name der Frau Tölls, Pirit, die estnische Entsprechung des Namens einer keltischen Göttin ist.

8. Brigit.

Das der Name Pirit, Piret nicht estnisch, sondern entlehnt ist, wird allgemein anerkannt; er vertritt die im Schwedischen gebräuchliche Form Birgitta, im Deutschen Brigitta. So heissen z. B. die Ruinen des bei Reval gelegenen Klosters Mariendal, das die Regel der heiligen Birgitta Suecica († 1373) hatte, im Deutschen »Brigitten«, im Estn. »Pirita Kloster«. Eisen, *Mythologie* 195, sagt ausdrücklich, dass Tölls Frau einen durch die Deutschen vermittelten christlichen Taufnamen trage. Da das Estnische anlautendes *b* nicht kennt, und in Fremdwörtern in *p* oder *w* verwandelt, werden wir auf eine Ableitung von bret. *Birhyet* und damit auf die Urgestalt der Pirit geführt. Holder gibt I 535 ff.: »Römische notierung *dea Brigantia* = ir. Brigit, inselceltische göttin der wissenschaften und künste, göttermutter in Irland, später mit der heiligen des gleichen namens vermengt²⁴⁾ mir. *Brigte*, *Brigtae*; cf. ai *br̥h̥atyās* zu m. ai *br̥h̥-ánt* groß, erhaben seiend, *br̥h̥-at* erhaben, hoch, groß,« und III 937: »nir. *Birgid* cy. *braint* (vorrecht), bret. *Berhet*, *Birhyet* (in O. *Loperhet*)«.

Es wird auch hier notwendig sein, das Material über die keltische Göttin in Kürze anzugeben. Im nördlichen Eng-

²⁴⁾ Das Geburtsjahr dieser berühmten Äbtissin des Klosters Kildare in der Landschaft Leinster in Irland ist 453, das Todesjahr 523.

land sind vier , dieser Göttin gewidmete Steine gefunden worden. Einen westlich von Leeds ausgegrabenen Altar hat Titus Aurelius Aurelianus für sich und die Seinen Deae Victoriae Brigantiae et num(inibus A(u)g(ustorum) (205 n. Ch.) geweiht. Ein zweiter bei Leeds gefundener Altar lässt die Worte Deae Brigantiae . . . lesen. Einen Altar, der aus der Nähe des Walles Hadrians in Cumberland stammt, hat der Prokurator Marcus Cocceius Nigrinus für das Wohl der Fulvia Plautilla, der Gemahlin Caracalla's, Deae Nymphae Brigantiae errichten lassen. Der vierte bei Middleby gefundene Stein aus dem 2. nachchristlichen Jahrhundert ist im Auftrage der Regierung gesetzt worden. Die Inschrift lautet: Brigantiae s(acrum) Amandus arcitectus ex imperio imp(eratum) [f(ecit)]. Roscher I 819 verzeichnet zu diesem Stein: Über der Inschrift steht die geflügelte Göttin, auf dem Haupte einen turmartigen mit Blättern geschmückten Helm, in der Rechten hält sie eine Lanze, in der Linken eine Kugel; sie ist mit einer bis auf die Füße herabfallenden Tunica und einem Mantel bekleidet; links lehnt ein Schild an ihr. Auf Grund des an erster und vierter Stelle angeführten Steines erklärt Windisch 101 die Brigantia für die römische Victoria. Der Kultus der Victoria hat in Rom seine ganze Entfaltung erst durch Augustus erlangt, der im neuerrichteten Senatsgebäude das Bild dieser Göttin aufstellen liess und einen Altar, auf dem die Senatoren Weihrauch und Wein zu opfern hatten. Die Victoria wird das Sinnbild der unüberwindlichen kaiserlichen Herrschaft. Seit der Mitte des II. Jahrh. erscheint das Bild aus der Curia Julia immer häufiger auf den Münzen. Wenn man in der Zeit, in der Rom seine Stellung im nördlichen England zu befestigen suchte, Deae Victoriae Brigantiae et numinibus Augustorum einen Altar weihte, so war der Ausgangspunkt für die Beurteilung der beiden Göttinnen die Stellung der römischen Victoria. Neben der Vertreterin Roms konnte füglich nur die höchste weibliche Gottheit des Landes genannt werden. Victoria, diese zur Staatsgöttin gemachte Abstraktion ohne Mythos und persönliche Eigenart, sollte den Einfluss und den Namen einer Gottheit erben, die

ein tiefes, religiöses Gefühl geheiligt hatte, »der alte, gewaltige Keltenglaube«, von dem Mommsen in seiner Schilderung Britanniens spricht. Die grosse Gestalt der Brigit lebt noch heute, mit neuer Gewandung umkleidet, in der Seele ihres Volkes weiter. Suchte man dagegen vom Wesen der keltischen Göttin aus eine Anpassung an den römischen Volksglauben, so kam man — das ergibt eine Reihe hier darzulegender Schlüsse — zu einer anderen römischen Gottheit, nämlich zu Minerva. Nicht zu übersehen ist, wie sehr sich Nike-Victoria und Athene-Minerva genähert haben. »Wie in neuester, so hat schon in alter Zeit, sagt Bulle bei Roscher I 310, Athena-Nike Verwirrung angerichtet, indem man sie schlechtweg als Nike nahm.« Die hellenistische Kunst kennt einen Mischtypus beider Göttinnen, eine geflügelte Athene. An und für sich könnte die Gestalt auf dem an 4. Stelle angeführten Stein ebensowohl als Victoria, wie als Minerva aufgefasst werden.

Aus voraugustäischer Zeit liegt der Bericht Cäsars vor (De bello Gal. 6, 17), in dem die einzige weibliche der angeführten gallischen Gottheiten, offenbar diejenige, deren Verehrung am meisten hervortrat, Minerva genannt wird. Minerva, sagt Cäsar, lehrt Künste und Fertigkeiten der Gewerbe. Dass bei den Iren die Göttin, die diese Gebiete beschützte, Brigit hiess, folgt aus einer Angabe des irischen Lexikographen Cormac († 903); er führt drei Töchter der Göttin Dagda namens Brigit an, die ursprünglich doch wohl auf eine Gestalt, die über drei Gebiete waltete, zurückgehen. Brigit, sagt er, ist eine Dichterin, eine Göttin, welche die Poeten verehren, ihre Schwester ist Brigit, die Heilkundige, und Brigit, die Schmiedekunstkundige, Macbain 130.

Der erwähnte beim Hadrianswall gefundene Altar ist der Deae Nymphae Brigantiae geweiht. Hier ist Brigantiae mit einer Vorstellung verbunden, der die Victoria völlig fern steht, sie ist Quellgöttin; gerade in dieser Eigenschaft aber lehrt uns im III. nachchristlichen Jahrhundert Solinus 22,10 (18) die nach der interpretatio Romana Minerva genannte Göttin in Britannien kennen. — In diesem Gebiet, sagt er, gibt es viele und grosse Flüsse und heisse Quellen, die durch

vortreffliche Einrichtungen den Sterblichen nutzbar gemacht worden sind. Die Gottheit Minerva ist Schutzherrin dieser Quellen. Bei den berühmtesten der warmen Quellen Britanniens, den *Aquae Solis* oder *Sulis*, dem späteren Bath, sind Inschriften gefunden, die der *Deae Suli Minervae* (der Name ist zu *urir. sul* »Sonne«, »Auge«, gestellt worden) gelten, die hier einen eigenen Tempel hatte. Eine Erinnerung an die alte Quellgöttin findet sich in der Legende ihrer Nachfolgerin und Erbin, der heiligen Brigit »der Patronin von . . . : an der Stelle, an der diese sich ermatet und dürstend niedergelassen hat, ist eine Quelle entsprungen«. Ein Hinweis auf drei wundertätige, nach der heiligen Brigida genannte Quellen findet sich *Acta Sanctorum I*, 128 ff. Das Wasser, das die Heilige spendet oder mit dem sie Waschungen vornimmt, heilt Aussatz und schwere Leiden, sie weist einem Fluss ein neues Bett an, sie durchschreitet auch mit ihren Jungfrauen die tiefsten Fluten, die sich vor ihr niedersenken, und rettet Ertrinkende, die zu ihr rufen. Wichtig ist der weitere Bericht des Solinus über die britannische Minerva »das ewige Feuer in ihrem Tempel zerfällt nie in Asche, sondern hinterlässt beim Schwinden eine steinige Masse.« Ein ewiges Feuer, wie es im Tempel dieser Minerva unterhalten wurde, findet sich als Vermächtnis der alten Göttin im irischen Kloster der heiligen Brigit. Giraldus Cambrensis, der 1185/1186 in Irland weilte (*Acta Sanctorum I*, 112), berichtet darüber: »Aus Kildare in Lagenia (Leinster), das die glorreiche Brigida berühmt gemacht hat, sind viele Wunder erwähnenswert. Unter diesen an erster Stelle das Feuer der Brigida. Das Feuer der Brigida wird unverlöschlich genannt, nicht weil man es nicht tilgen könnte, sondern weil die heiligen Klosterfrauen es so emsig und achtsam immer wieder mit genügendem Brennstoff versehen, dass es im Laufe all der Jahre seit den Zeiten der Jungfrau niemals ausgegangen ist. Obgleich in solch langer Zeit eine gar grosse Anhäufung von Holz verbraucht worden ist, hat sich doch niemals Asche angesammelt. Da in der Zeit der Brigida hier zwanzig Nonnen dem Herren gedient hatten, unter denen sie

selbst die zwanzigste war, sind nach ihrem ruhmreichen Hingange nur neunzehn Nonnen verblieben, die ihre Zahl nicht vermehrten. Bei der Bewachung des Feuers, die den einzelnen Nonnen der Reihe nach in den Nächten obliegt, sagt in der zwanzigsten Nacht die letzte Nonne, nachdem sie das Holz geschichtet hat: »Brigida, bewache Du Dein Feuer. In dieser Nacht ist die Reihe an Dir!« Sie verlässt das Feuer, und man findet am nächsten Morgen, dass die Flamme in gewohnter Weise gebrannt hat und noch brennt. Jenes Feuer ist rings von einem aus Zweigen geflochtenen Zaun umgeben; den Raum innerhalb dieser Umfriedung darf kein männliches Wesen betreten; wagt es etwa doch jemand (was von einigen Vermessenen zu Zeiten versucht worden ist), so entrinnt er nicht der göttlichen Vergeltung. So ist es nur den Frauen gestattet, das Feuer anzufachen, aber nicht durch den Hauch ihres Mundes, sondern nur durch Blasebälge und Fächer. Das ewige heilige Feuer in Kildare wurde 1220 auf erzbischöflichen Befehl verlöscht, weil es Anlass zum Aberglauben bot. Derartige Feuer sind auch in den Tochterklöstern vorhanden gewesen. Einer der Beinamen, den die keltische Minerva führt, *Bêlis-ámā*, wird von Zeuss und d'Arbois de Iubainville als die Flammengleiche gedeutet. Macbain 129 f. hat, mit Benutzung der Forschung von Stokes, die Verwandtschaft der Göttin mit der römischen Vesta in den Vordergrund gestellt. Brigit, sagt er, war Göttin des Feuers, des Herdes und des Hauses. Auch diese Züge sind mit der Vorstellung der Heiligen verbunden, zu deren Häupten ein heiliges Feuer sichtbar wurde. Ein Reichthum von Legenden umschimmert ihre Gestalt. Sie spendete den Bedürftigen Rinder und Rosse, als sie einst eine Kuh molk, gab diese so viel Milch, als sonst drei Kühe liefern, sie verlieh der Frucht des Feldes Gedeihen und füllte die Scheuern, ihre Hilfe bewirkte Empfängnis und glückliche Geburt, der Segen, den sie über die Hände eines Mannes sprach, machte ihn zum Harfenspieler und Dichter. Ein gewaltiger, auf dem Gipfel eines Berges zurechtgehauener Mühlstein, den die Verklärte unbeschädigt zu Tal hatte rollen lassen, wurde nachmals am innern Tore der

Befestigung des vielbesuchten Klosters niedergelegt. Alle Gläubigen, die den »Stein der heiligen Brigit« berührten, wurden von Krankheit und Schwäche befreit. Die kirchliche Kunst stellt sie mit einer Flamme über dem Haupte dar. Neben ihr steht eine Scheune, weil eine solche auf ihr Gebet hin mit Vorräten versehen worden war; auch finden sich wilde Gänse oder Enten zu ihren Füßen, weil diese sich in der Einsamkeit zu ihr gesellt hatten. Anknüpfend an die Legenden gilt die Patronin Irlands als Patronin der Wöchnerinnen und Säuglinge, sowie der Haustiere und besonders der Kühe. Belegt ist ferner die Anrufung zum Schutz gegen Unwetter.

Die Legenden der heiligen Brigit nötigen dazu, der Göttin, deren Züge auf die Heilige übertragen worden sind, eine weit umfassende Bedeutung zu geben. Die heilige Brigit ist im späteren Volksglauben die Pflegemutter Christi, man lässt sie in das heilige Land übersiedeln und flicht ihr Wirken völlig in den biblischen Bericht hinein. Sie wird ausdrücklich die Maria der Goidelen, Maria Hibernorum, genannt, deren Verehrung gleich der der Gottesmutter gewesen sei. Das alles ist nur denkbar, wenn die vorchristliche Brigit Göttermutter, Allmutter gewesen ist. — Aus dieser Vorstellung erwächst im tiefsten Grunde das Wesen der keltischen Göttin, wie der Pirit, die die Mutter des verjüngten Gottes, des jungen Töll ist. Sind die Züge, die uns die estnische Sage von dieser Gestalt erhalten hat, auch nur spärlich, sie fügen sich völlig in das Bild, das man von der keltischen Göttin gewinnt. Wenn man Brigit in nahe Beziehung zum Herdfeuer gebracht hat, so kommt bei Pirit das mehrfach erwähnte Kochen in Betracht. Ausdrücklich erwähnt der estnische Sagenerzähler: Pirit habe für die häuslichen Angelegenheiten, mithin auch für die Landwirtschaft, gesorgt. Mit der trauernden Pirit trauern die Frauen des Landes, sie beklagen das Hinscheiden ihrer Schützerin (hier dürfte man vielleicht an einen alten Kultvorgang denken). Dem »heiligen Stein der Brigit« steht der von Pirit getragene Stein gegenüber, ihre Tränen haben ihn geheiligt, so dass der Böse ihn nicht zu berühren wagt. Wie Brigit

Wasser aus der Erde hervorquellen lässt, so entsteht der Sumpf »Naetse-Soo« unter den Tränen der Pirit. Besonders zu erwägen sind die Beziehungen der Heiligen zu den Heilquellen im estnischen Gebiet. Die Verehrung der keltischen Heiligen ist durch die irisch-schottische Mission des 6. und 7. Jahrh. nach Deutschland gebracht worden²⁵⁾. Sie kommt hier in allen älteren liturgischen Werken zur Geltung, tritt aber in den Gebieten des Ostens, die im späteren Mittelalter christianisiert worden sind, zurück. Im Bistum Åbo in Finnland, in das die Mission im XII. Jahrhundert gelangte, wird die irische Brigitta nicht berücksichtigt. Im Erzstift Riga findet sich ihr Name im Kalendarium, sie hat aber kein eigenes Offizium, sondern wird nur commemoriert in den Laudes des gleichfalls auf den ersten Februar fallenden Festes St. Ignatii. Für die Rigaer Suffragan-Bistümer in Livland, d. h. für Oesel, Dorpat und Kurland, liegen bisher keine Angaben vor. Für das Suffragan-Bistum Ermland verzeichnet Grotefend, Zeitrechnung II, das Fehlen des Festes, ebenso für den Deutschen Orden und die Dominikaner. Auch in der Diözese Reval, die im 13. und 14. Jahrhundert unter der Metropole Lund gestanden hatte, ist weder eine Kirche noch ein Altar unter dem Patrozinium der irischen Brigida nachgewiesen. Auf dem grossen Schnitzaltar vom Jahre 1482 in der Revaler Nikolai-Kirche befindet sich auch eine Frauengestalt in Nonnengewand, deren rechte Hand fehlt. Diese Heilige ist fälschlich als St. Brigitta angesprochen worden; es handelt sich um St. Gertrud, die in Reval, der am Meer gelegenen, vielbesuchten Handelsstadt, hochverehrte Patronin der Reisenden und der Hospize. Das turmlose, mit romanischen Fenstern versehene Gebäude, das die Heilige in der Linken hält, ist ein Modell und zwar das Modell eines Hospizes. Ein Patrozinium der

²⁵⁾ Louis Gougaud, Les saints irlandais dans les traditions populaires des pays continentaux, Revue Celtique vol. 39, S. 199 ff. sucht die Gründung von Brigitten-Kirchen und Altären auf dem Festlande auf unmittelbaren Einfluss der irisch-schottischen Mönche zurückzuführen. »On constatera, que partout où Brigide a été vénérée, il a existé une fondation religieuse ou une colonie irlandaise.«

Heilquellen, wie es die Heilige in Irland ausgeübt hat, scheint in Deutschland überhaupt weder unter Sanktion der Kirche, noch im Volksglauben einzelner Gegenden nachgewiesen zu sein. Um nur eines der einschlägigen Werke zu erwähnen, hat Karl Weinhold, Die Verehrung der Quellen in Deutschland, ein umfassendes Material über die Patrone von Quellen zusammengebracht, ohne dass auch nur ein einziges Mal St. Brigit erwähnt wird. Bei der geringen Entwicklung ihrer Verehrung im baltischen Gebiet, scheint für die Wahl dieser Heiligen als Beschützerin der bereits im Heidentum als Opferstätten benutzten Heilquellen ein besonderer Grund vorgelegen zu haben. Auch hier, wie in Irland, wird die Heilige der Kirche unmittelbar an die Stelle einer gleichnamigen Erblasserin der vorchristlichen Zeit Brigit-Pirit gestellt worden sein. Für die Brigittenquellen bieten die Kirchenvisitationen des XVII. Jahrh. schätzenswertes Material. Aus Pillistfer, Kreis Fellin, einst zum Gebiet des Deutschen Ordens und der Diözese Dorpat gehörig, wird 1644 berichtet: »Der Herr Pastor klaget, dass ohngefähr $\frac{1}{2}$ meil weges von der Kirchen im Pusche ein Brun sey, zu welchem jährlichen im Fronleichnamstage vil leute auss fernen und weiten örtern dahin kämmen und grosse Abgötterey triben, der heiligen Brigitta offerirten, wirffen auch unter anderem einen Creutzschilling hinein, darauss sie abnehmen könnten ob ihr solches offer angenehm wehre, denn das wasser nicht alle offer annehme, sondern auch der quöl die unangenehmen zu rande tribe; solches offer nehme ein Alt weib entgegen nahmens Alto Papen, lege zur Herberge bey Pitcke Anderson. Bittet dass solches abgeschaffet werden.« Riga, Ges. für Geschichte und Altertumskunde, Msk. 582 Nr. 30, S. 8. Pillistfer 1680: »Es ist auch ein Brunnen hier, Uddahallik, wo sie Schillinge opfern am Frohnleichnamstage: sinkt der Schilling, so ist es ein böses Zeichen, schwimmt er, ein gutes, und dann fressen und saufen sie . . . Ein Weib zu Kurla ist Priesterin bei ihrem Gottesdienst« (a. a. O. Msk. 580). J. Jung, »Altertumskunde aus dem Lande der Esten« (Muinasaja teadus Eestlaste maalt) II berichtet über diese Quelle: Eine be-

rühmte Opferquelle befindet sich im Gebiet Wolmarshof beim Udūhallika-Dorfe. Sie heisst Nebelquelle (Uduhallika), weil sie beständig Nebel und Dampf verbreitet. In der Quelle und ihrer Umgebung sind Münzen und verschiedene Gegenstände gefunden worden, die als Opfergaben niedergelegt worden sind. Im Jahre 1878 erhielt ich von dort eine 8 Zoll lange und 4 Zoll breite dünne Eisenplatte, in welche allerhand Figuren eingraviert und mit Silber ausgefüllt waren; sicher war es eine in die Quelle geworfene Opfergabe. Diese Quelle ist weithin bekannt gewesen, viele die von Augenleiden und anderen Krankheiten geplagt wurden, haben sich durch den Gebrauch ihres Wassers Genesung geholt. — Dr. Schultz-Bertram schrieb 1838 über diese Quelle (Heimatstimmen IV, 381 ff.): »Drei Werst vom Pastorat Pillistfer, etwa 83 Werst von Dorpat, habe ich der Untersuchung einer berühmten Opferquelle beigewohnt. Wir fanden etwa 30 verschiedene kupferne und silberne Münzen, worunter oben russische, dann schwedische, und endlich herrmeisterliche sowie in Revalschem und Rigischem Gepräge erschienene; auch andere Stückchen von Metall, Schlüssel und Bruchstücke von Schmelz und Glas kamen zum Vorschein. Diese Gegenstände sind wahrscheinlich noch im Besitz des Herrn Zöge von Manteuffel, der mit vieler Umsicht die Untersuchung leitete.« Die St. Brigitten-Kapelle, estn. Pirita Kirik, im Dorfe Warol, Gut Warol, estn. Waramoiz, Kirchspiel Marien-Magdalenen, Kreis Dorpat, im Mittelalter zum Stifte Dorpat gehörig, war nach der Kirchenrevision von 1669 früher eine selbständige Kirche. Über heidnische Opfergebräuche bei dieser Kapelle wird geklagt im Jahre 1634: »Noch eine andere [Kapelle] zu Warraus unter Tiesenhausen, zu S. Brigitten genand. Solte auch alda geopffert werden, welche Opfer zu sich neme der Simmocka, alda zu Warraus wohnhaft«. (Riga, Ges. für Geschichte und Altertumskunde Msk. 1409 Nr. 1a S. 102). 1637 heisst es . . . »zu Warrau's steht die Capelle noch«, a. a. O. Nr. 4, S. 22. Beachtung verdient auch die heilige »Zauberquelle« mit dem Witwenstein, über dem sich einst eine alte, grosse Ulme wölbte, in der Nähe des Hofes

Kawershof, Kirchspiel Oberpahlen, Kreis Fellin, Estland, im Mittelalter zum Gebiet des Deutschen Ordens und der Diözese Dorpat gehörig. In einer Zeit furchtbarer Dürre, in der die Menschen dahinsiechten, hätten sich endlich die Götter doch des Volkes erbarmt und ihm auf wunderbare Weise Wasser geschickt. Eines Tages weinten drei gleichnamige Witwen an dem obengenannten Witwen- oder Opferstein ²⁶⁾. Ihre Tränen, die auf die Erde fielen, flossen zusammen, und aus ihnen entstand eine wunderbare Quelle. Der Sünde der Leute wegen versiegte die Quelle später wieder. Auf das dringende Flehen hin reinigten die drei gleichnamigen Witwen die Quelle, die wieder floss, so lange sie den Stein emporhielten ²⁷⁾ (nach der Erzählung von der Zauberquelle in Kawershof bei Eisen, Kodused jutud II, 51—53 und bei Jung, Muinasaja teadus Eestlaste maalt II, 203 f.). So verblasst die Züge »der Erhabenen« auch sein mögen, es lässt sich doch erkennen, was einst ihr Wesen war: Gestaltung, Umgestaltung, des ew'gen Sinnes ew'ge Unterhaltung umschwebt von Bildern aller Kreatur.—

²⁶⁾ Bei den drei über der Quelle in Estland waltenden Frauen lässt sich auf eine Überlieferung hinweisen bei Grohmann, Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen und Mähren, I, S. 47: »In Podol im Jič. Kr. zieht die Procession am 3. Bitttage zu dem sogenannten h. Johannisbrunnen zwischen dem Berge Tabor und der Schlucht von Wancer, wo nach dem Gebet der Geistliche das Wasser weihet, ehe man in die Pfarrkirche zurückkehrt, um dort den Segen zu empfangen. Unfern dieses Brunnens, an dem Gehöfte, das noch heutigen Tages »dvr panensky« heisst, sollen in uralter Zeit drei wunderschöne Jungfrauen ein äusserst frommes und gottesfürchtiges Leben geführt haben. Sie verrichteten, wie erzählt wird, stets ihre Andacht an dem Brunnen und erlehten von dem Himmel, ihnen stets reines und gesundes Wasser für die ganze Gegend von Podol für Menschen, Vieh und Wiesen zu gewähren.« (Nach Krolmus Staročeské pověsti, Praz 1845—1851).

²⁷⁾ Die Sage, die die Reinigung der Quelle ausführlich erzählt, könnte auf einstige, jährlich rituell vollzogene Brunnenreinigungen, wie sie Weinhold in seiner oben angeführten Schrift behandelt hat, hinken.



M. Monētu ielā 18