

est. A - 16 26
-1938, X

ÕPETATUD EESTI SELTSI AASTARAAMAT

ANNALES LITTERARUM SOCIETATIS ESTHONICAE

1938



ÕPETATUD
EESTI SELTS
— 1838 —

TARTU 1940

**A N N A L E S
LITTERARUM SOCIETATIS
ESTHONICAE**

1938

**SITZUNGSBERICHTE
DER GELEHRTEN ESTNISCHEN
GESELLSCHAFT**

ÕPETATUD EESTI SELTSI
AASTARAAMAT

1938



ÕPETATUD
EESTI SELTS
1838

TARTU 1940

9 vt.



2457



Selles teadmises toon mina Õpetatud Eesti Seltsile nüüdse haruldase mälestuspäeva puhul senise töö viljakaks jätkamiseks tulevikus tervitusi soojemate soovidega nende poolt, kes juba inim põlve eest õhutades eesti rahvuskultuurilise mõtte süvendamist oskavad küllaldaselt hinnata saja aasta kestel siin tehtud töö tähtsust eesti rahvuslikus elus.

Õhtusöögi lõppsõnad ütles Õpetatud Eesti Seltsi esimees prof. H. M o o r a, kes tänas kõiki osavõtjaid lahke ilnumise ning koosviibimisel lausunud sõbralikkude sõnade eest.

31. jaan. olid väliskülalised lõunasöögile palutud Seltsi liikmete ja Seltsi ringkonda kuuluvate isikute poolt.

31. jaanuaril 1938 leidis ülikooli aulas aset ettekandekoosolek, mis algas kl. 17.15. Koos oli rohkearvuliselt väliskülalisi, liikmeid kui ka muud Seltsi tööst huvitatud publikut.

Koosoleku avab esimees prof. H. M o o r a, kes koosolekul viibivatele uutele au- ja kirjavahetajaliikmetele vastavad diplomid üle annab.

Ettekannetega esinesid prof. dr. Nils L i d, kes kõneles teemal „Zur nordischen Volksforschung (Ethnologie)“, ja prof. dr. Hans K r u u s, kelle kõne pealkirjaks oli: „Eesti rahvusliku ärkamise pöördekohtadel“. Mõlemad ette-

Le professeur H. M o o r a, président, prononça l'allocution finale du souper, remerciant les hôtes pour leur participation et les paroles chaleureuses de sympathie.

Le 31 janvier les hôtes étrangers furent invités à déjeuner par les personnes appartenant aux cercles de la Société.

Le 31 janvier 1938 eut lieu dans la Salle des Solennités de l'Université une réunion qui commença à 17 h. 15. Il s'y rassembla un grand nombre de membres et d'hôtes de la Société.

La réunion est ouverte par le président H. M o o r a qui remet leurs diplômes aux membres d'honneur et correspondants présents.

Des conférences furent faites par M. le professeur Nils L i d sur le sujet: „Zur nordischen Volksforschung (Ethnologie)“ et par M. le professeur Hans Kruus: „Les tournants du réveil national estonien“. Les deux conférences

kanded on käesolevas aastaraamatus ära trükitud.

Koosolekut lõpetades tähendas esimees H. Moora, et sellega lõpeb ühtlasi Seltsi sajanda aastapäeva pühitsemine. Esimees tänas osavõtjaid ning kaasa-aitajaid ja avaldas lootust, et harmooniliselt möödunud pidustused annavad Seltsi tööle uut hoogu ning et Seltsi töös ja elus seni kestnud tõus tulevikus pidevalt jätkub.

Kell 8 oli õhtusöök Ülikooli poolt Üliõpilasmajas, millest võtsid osa ülikooli juhtivad tegelased, Seltsi väliskülalised, Õpetatud Eesti Seltsi juhatus, mitmed ülikooli õppejõud ja teisi kutsutud külalisi. Nimetatud õhtusöök oli viimane koosviibimine ühenduses juubeliga. Tartu Ülikooli nimel tervitas külalisi rektor H. K a h o ingliskeelse kõnega. Külaliste nimel kõneles prof. K. N i e l s e n. Seltsi nimel tänas külalisi kui ka piduperemeest esimees prof. H. M o o r a.

Esmaspäeva ja teisipäeva hommikupoolikul tutvustati väliskülalistele teaduslikke asutisi vastavalt külaliste erialadele ja huvidele.

Teisipäeval 1. veebruaril esinesid teaduslikkude ettekannetega Tartu akadeemilistes seltsides juubeli puhuks Tartu sõitnud õpetlased, nimelt prof. V. T a r k i a i-

sont imprimées dans le présent annuaire.

A la fin de la réunion le président H. Moora précisa que la célébration du centenaire de la Société se terminait. Le président remercia ceux qui y ont pris part et y ont collaboré et il exprima l'espoir que les solennités harmonieusement célébrées donneraient un nouvel essor au travail de la Société.

A 8 heures l'Université donna à la Maison des Etudiants un dîner auquel prirent part les personnalités universitaires, les hôtes étrangers et la direction de la Société Savante d'Estonie ainsi que d'autres invités. Le recteur H. Kaho salua au nom de l'Université les hôtes étrangers par un discours en anglais. Le professeur K. Nielsen parla au nom des invités. Le professeur H. Moora remercia au nom de la Société les invités ainsi que celui qui patronnait la cérémonie.

Le lundi et le mardi matin on fit connaître aux hôtes étrangers les institutions scientifiques d'après leurs spécialités et leurs intérêts.

Le mardi 1 février eurent lieu dans les sociétés universitaires de Tartu des conférences données par les savants venus à Tartu à l'occasion du jubilé. Le professeur

nen, prof. Th. H. Kjellin ja prof. E. Frhr. v. Künszberg. Prof. V. Tarkiaainen kõneles Akadeemilises Kirjandusühingus teemal „Soome kultuuri ja kirjanduse suhted Eestiga möödunud sajandi algupoolel“, prof. Th. H. Kjellin Akadeemilises Rootsi-Eesti Ühingus teemal „Moodne rootsi kunst“ ja prof. E. Frhr. v. Künszberg Tartu Õigusteadlaste Seltsis teemal „Õigustmällestused rahvasuus“.

Tuleb veel nimetada, et Seltsi juubeliga ühenduses lasti käiku juubeli-postmargid. Marke oli neli liiki: 5- ja 25-sendilised Fr. R. Faehlmanni ja 10- ja 15-sendilised Fr. R. Kreutzwaldi näopildiga. Margid olid müügil 15. juunist kuni 30. septembrini 1938, maksivad aga kuni 31. detsembrini 1938.

V. Tarkiaainen parla à la Société Universitaire d'Etudes Littéraires sur „les relations de la culture et de la littérature finnoises avec l'Estonie dans la première moitié du siècle passé“, le professeur Th. H. Kjellin à la Société Universitaire Esto-Suédoise sur „l'art suédois moderne“ et le professeur E. v. Künszberg à la Société des Juristes de Tartu sur „les traditions juridiques dans la bouche du peuple“.

Il faut encore signaler que pour le jubilé de la Société on mit en circulation des timbres-poste jubilaires: de 5 et 25 sent avec le portrait de Fr. R. Faehlmann et de 10 et 15 sent avec le portrait de Fr. R. Kreutzwald. Les timbres furent mis en vente du 15 juin au 30 septembre 1938.

Über das Verhältnis der ostseefinnischen Sprachen und die vorgeschichtliche Gruppierung der entsprechenden Völker.

Von Lauri Kettunen.

Man ist gewohnt, die Bezeichnung „ostseefinnische Sprachen“ für das Estnisch-Finnische und seine näher verwandten Sprachen, das Livische, Wotische, Wepsische und Aunussisch-Karelische, zu gebrauchen. Diese Bezeichnung ist nicht völlig am Platz. Erstens stoßen nur die Liven und z. T. die Esten an die Ostsee, die Karelrier nur im Norden an das Weisse Meer, die Wepsen sogar überhaupt an kein Meer. Zweitens betont das Wort „finnisch“ einseitig die Bedeutung des nordischen Zweiges dieser Sprachgruppe. Mehr am Platze wäre z. B. etwa die Bezeichnung estnisch-finnische (oder finnisch-estnische) Sprachgruppe oder das Estnische und die nah verwandten Sprachen, das Finnische und die nah verwandten Sprachen, da für die weiter verwandten Sprachen einfach die Bezeichnung die uralischen oder (mit Einschluss des Samojedischen) die uralischen Sprachen passt.

Wenn wir nunmehr damit beginnen, eine flüchtige Übersicht über diese eng verwandten Sprachen zu geben — wir können uns hier nicht mit dem Beibringen von Beweismaterial aufhalten —, so fangen wir mit dem Estnischen an, denn das estnische Volk ist schon im historischen Sinn sozusagen eigentlicher Herr im gemeinsamen „Erbhof“. Aber wir haben es hier nicht nötig, über das Estnische viel Worte zu verlieren, denn wo kennt man die Sachlagen dieses Erbhofes besser als gerade hier? Wir wissen, dass es in Estland zwei so weit voneinander abweichende Dialekte — das Nord- und das Südestnische — gibt, dass ihretwegen seinerzeit sogar zwei Schriftsprachen nötig waren, und es ist augenscheinlich, dass wir zwei selbständige verwandte Sprachen vorfinden, wenn sie durch eine politische Grenze getrennt worden

wären. Der Unterschied stammt offensichtlich schon aus der estnisch-finnischen Urzeit, als hier zwei Sonderstämme nebeneinandergerieten und sich vermischten. Offenbar hat der Drang nach dem Meer den südestnischen Einfluss immer nach Norden verschoben, einerseits in Richtung Pärnu-Läänemaa, andererseits über den Peipsi nach Narva; ausserdem ist aber wahrscheinlich das Gebiet des Norddialekts von Bewohnern mit Süddialekt kolonisiert worden. „Reine alte Mundart“ ist besonders in Estland ein sehr relativer Begriff. An der Ostgrenze kam man schon sehr früh mit den Woten in Berührung, war doch der Name der am Peipsi gelegenen estnischen Landschaft in der Chronik Heinrichs von Lettland *W a g i a, W a i g a*, was dasselbe ist wie das heutige *V a d j a*. Auch zwischen den Vorfahren der Bewohner des heutigen Setu- und Võrumaa und den Woten müssen über den Pihkva- und Peipsi-See engere Beziehungen bestanden haben. Bekanntlich trägt auch der Dialekt von Kodavere am Peipsi sowohl wotische wie südestnische Züge. Drei- bis vierhundert Jahre vorher hatten Finnen zu den Woten (und zu den früher eingewanderten Kareliern) in Ingermanland einzuwandern begonnen; von dort stiessen sie in Richtung Alutaguse vor, und offenbar segelten Finnen auch direkt über das Meer zur nordestnischen Küste, wenigstens bis „Kesaneem“ (der alte Name von Tallinn, der ins Dänische übersetzt *L i n d a n ä s* lautet, woraus in Estland volksetymologisch *L i n d a n i s a* entstanden ist). Der Einfluss der finnischen Dialekte hat sich bis tief ins nordestnische Gebiet bemerkbar gemacht und spiegelt sich z. T. auch in der älteren estnischen Schriftsprache wider, z. B. in den Predigten Müllers. In schwedischer Zeit blieben, wie die Historiker gezeigt haben, sogar auf südestnischem Dialektgebiet finnische Soldaten in grosser Zahl mit ihren Familien zurück. Obgleich ihre Nachkommen mit der Umgebung verschmolzen und kaum einen merklichen Einfluss auf den Dialekt ausübten, müssen zum mindesten die Folkloristen immer mit der Möglichkeit dieses finnischen Einflusses rechnen.

Der Einfluss des Lettischen ist nicht besonders stark und tief und hat hauptsächlich nur die Südesten erfasst. An der heutigen Südwest-Grenze von Lettland gab es sogar noch in geschichtlicher Zeit *L i v e n*, die nächsten Verwandten der Esten. Wie gross der livischen Einfluss auf das Estnische war, das ist bei

dem Fehlen von Kriterien im einzelnen etwas schwierig zu zeigen; demgegenüber ist der Einfluss des Estnischen auf das Livische mit Händen greifbar. Es handelt sich um jene livische Sprache, deren Reste man um die Mitte des verflossenen Jahrhunderts in der Umgebung des Salatsi-Flusses in Livland gesammelt hat, und die schon längst ausgestorben ist (im estnischen Dialekt von Pärnumaa hat dieser livische Dialekt einige interessante Spuren hinterlassen). Nicht gering ist auch der Einfluss der Saaremaa-Dialekte auf das heutige Livische in Kurland, das noch in 12 Stranddörfern gesprochen wird, das aber früher — wie Ortsnamen und Urkunden zeigen — weit in das Innere Kurlands und längs der kurischen Westküste gereicht hat.

Viele interessante Probleme entstehen den Forschern der livischen Sprache. Der erste Eindruck ist der, dass die Liven den Esten sprachlich am allernächsten verwandt sind, denn die Liven und Esten können sich ziemlich gut miteinander verständigen und könnten es noch besser, wenn nicht die Menge lettischer Lehnwörter in der livischen Sprache störend wirkte. Das Kriterium dieses Verstehens ist wohl täuschend, denn die ältere Generation der heutigen Liven ist gewohnt, estnisch zu hören und es sogar von Kind auf zu sprechen; kamen doch in der russischen Zeit, solange das Gedächtnis des Volkes zurückreicht, Hunderte von Hirtenknaben und Arbeitern aus Saaremaa in die livischen und sogar bis in die lettischen Dörfer; wenigstens bei den Westliven ist es gang und gäbe gewesen, dass jeder dritte Fischer im Boot ein Mann aus Saaremaa war. Zahlreiche dieser Leute aus Saaremaa sind bei den Liven geblieben; es gibt kaum ein Dorf, wo sich nicht irgendeine Familie als von Saaremaa stammend wüsste. Es ist sogar höchst wahrscheinlich, dass das Livische schon längst aus den letzten Stranddörfern verschwunden wäre, wenn diese nicht in ständiger Verbindung mit Saaremaa gestanden hätten und durch Wälder recht gut vor den lettisierten Nachbarn im Binnenland geschützt gewesen wären. So muss man, wenn man über den Urcharakter der livischen Sprache urteilen will, zuerst den estnischen Spracheinfluss aus ihr herauschälen, was aber des öfteren eine schwierige Aufgabe ist. Es ist zwar klar, dass die livische Sprache viele gemeinsame Züge mit dem Estnischen gehabt hat, z. B. die Tendenz des Schwundes der In-

und Auslautvokale, der im Livischen sogar weiter durchgeführt worden ist als im Estnischen, aber es gibt auch sehr viele uralte Abweichungen, Eigentümlichkeiten (Fehlen des Stufenwechsels der Klusile, Umlauterscheinungen etc.), die zu dem Schluss zwingen, dass die livische Sprache ihrem Charakter nach eine völlig selbständige ostseefinnische Sprache ist — bei weitem nicht irgendein Dialekt des Estnischen.

Dem Forscher erhebt sich die Frage, welche Nationalität die alten Kuren der Chroniken gehabt haben, die in Kurland, d. h. auf dem linken, dem „kura“ Ufer der Düna lebten. Am logischsten ist es natürlich anzunehmen, dass die heutigen Liven in Kurland einfach Kuren, Nachkommen der Westgruppe der alten Liven, sind. Sie haben sich zwar nicht als Liven bezeichnet (wenn ihnen auch der Name längst geläufig geworden war, nach einigen Daten schon 100 Jahre vorher), sondern als *kalamied*, *raandalist* = = F i s c h e r, S t r a n d l e r oder auch — und das ist sehr wichtig — als *raandakuralist* = „Strandkuren“, während sie die Letten *maakuralist* = „Landkuren“ nennen. Wenn man noch die Ortsnamen heranzieht und bedenkt, dass diese Landkuren bekanntlich letzten Endes Sprecher der gleichen „Strandsprache“ gewesen sind, dann dürfte kein Zweifel herrschen, dass sie das schon in der Chronik Heinrichs von Lettland dort erwähnte Volk waren. Andererseits ist es glaubhaft, dass der Name der alten Kuren wahrscheinlich wohl nicht die Bezeichnung für ein Volk gewesen ist, sondern überhaupt eine allgemeine Benennung für die auf dem linken Dünaufer wohnenden Völker. Und ferner ist es nicht unmöglich, dass die heutigen Strandliven z. T. — aber auch nur z. T. — Abkommen der direkt aus Livland dorthin gesegelten Liven sind. Ich sage mit Absicht „gesegelten“, falls sie nicht „gebracht“ worden sind. Denn der westlichste livische Dialekt steht in manchen Stücken der ausgestorbenen livischen Sprache von Salatsi überraschend nahe, und wenn diese gemeinsamen Züge nicht nur parallel entstanden sind, dann sind sie über das Meer gebracht worden, denn im Lande lebten und leben ja andere Dialekte sprechende Liven.

Aus der Chronik Heinrichs von Lettland wissen wir, dass die alten Liven sogar ohne die Kuren ein grosses und starkes Volk gewesen sind, das mit den Esten die Letten bedrängte, und gegen

das die Letten gezwungen waren, die Deutschen zu Hilfe zu rufen¹. Nur die Politik der Deutschen — *divide et impera* — macht es irgendwie verständlich, dass dieses grosse Volk beinahe spurlos mit den Letten verschmolzen ist. Diese historische Tragödie ist hier nur deshalb erinnerungswert, weil sie auch die Letten zu einem grossen Teil zu unseren Blutsverwandten gemacht und sogar tiefe Spuren in ihrer Sprache hinterlassen hat, die niemand ohne Kenntnis von livischem Wortschatz und livischer Sprachgeschichte gründlich studieren kann. Es lässt sich zwar oft beobachten, dass der Einfluss des Estnischen auf das Lettische übertrieben wird, man spricht von estnischen Lehnwörtern, wo es sich nur um livisches Lehen handeln kann. Es ist ja schon a priori klar, dass man im Vergleich zu dem livischen Einfluss mit einem estnischen nur wenig zu rechnen hat, und mit diesem auch nur in der Nähe der Grenze.

An ihrer Ostgrenze sind die Esten der Vorzeit, wie schon gesagt, mit den Woten in Berührung gekommen. Letztere werden in den russischen Chroniken als Indigene von Ingermanland bezeichnet. (Es ist zweifelhaft, ob sich in der Nestor-Chronik der Name der *tšud'*, die unter den Gründern des Russischen Reiches am Ende des 9. Jahrhunderts erwähnt werden, nur auf die Woten bezieht; wahrscheinlich ist, dass diese Bezeichnung auch — mehr unbestimmterweise — für Stammverwandte der Woten, besonders im Peipsi-Pihkva-Gebiet, verwendet worden ist.) Wie bekannt, gerieten die Woten schon in geschichtlicher Zeit unter russischen Einfluss, und im alten Reich von Nowgorod bildeten sie später einen bedeutenden Teil des Reiches, das sog. Wotenfüntel (wozu späterhin auch Karelien gehörte). Es wird angenommen, dass schon zu Beginn des 12. Jahrhunderts die sog. Karelier oder Inkerikkos, Isuren (deren Nachkommen zwischen reinen Finnen noch im heutigen estnischen Ingermanland sitzen), sich aus der Nähe des finnischen Ladoga-Sees in die Nachbarschaft der Woten zu ergiessen anfangen, und es ist begreiflich, dass auch die woti-

¹ „Erant enim Letthi ante fidem susceptam humiles et despecti, et multas iniurias sustinentes a Livonibus et Estonibus. Unde ipsi magis gaudebant de adventu sacerdotum, eo quod post baptismum eodem iure et eadem pace omnes simul gauderent“ (Hansen *Origines Livoniae* 126).

sche Sprache von deren Einfluss nicht freiblieb. Als Ingermanland zu Anfang des 17. Jahrhunderts unter schwedische Herrschaft geriet, begann man dort mit einer systematischen finnischen Kolonisation. Teilweise wurden die Woten (und „Karelier“) sogar gezwungen, den lutherischen Glauben anzunehmen, und diese Woten sind mit den Finnen verschmolzen. Andere flohen ins Innere Russlands und russifizierten natürlich, aber die, welche übriggeblieben waren, kamen in enge Berührung mit den Finnen. Die Sprache der griechisch-orthodoxen Isuren (Karelier) und die der lutherischen Finnen (ihrer waren hauptsächlich 2 späte Stammverwandte, die *äyrämöiset* und die *savakot*) war nahezu ein und dieselbe, aber das Wotische steht ihr so nahe, dass alle leicht einander verstehen konnten, während die estnische Sprache den Finnen (und Isuren) schwer verständlich ist, den Woten aber merklich leichter. Der Einfluss des Finnischen auf das Wotische ist sehr gross gewesen.

Der Erforscher des Wotischen muss folglich ebenfalls mit dem Einfluss mehrerer anderer Dialekte (selbstverständlich auch mit russischem) rechnen, aber er ist gezwungen, eine ziemlich überraschende Folgerung zu ziehen. Die wotische Sprache ist nämlich in ihren allgemeinen Grundzügen richtig genommen nur eine altertümliche finnische Sprache, in die eine kleine Menge estnischer uralter oder auch jüngerer Züge eingeflochten ist. Das, was anderswo fehlt, was dem Wotischen speziell eigen ist, hat sich meistens erst vor einigen Jahrhunderten entwickelt (wie die charakteristische Entwicklung von $k > tš$) oder ist jedenfalls im Verlauf der wotischen Sonderentwicklung (sagen wir im Verlauf von 1000 Jahren) entstanden. Es erhebt sich nun die Frage, ob man das Wotische für eine selbständige ostseefinnische Sprache im gleichen Sinn wie z. B. das Estnische, Livische und Wepsische halten kann? Wenn man diese Frage verneint, muss man augenscheinlich folgende Folgerung ziehen:

Das Narva-Peipsi-Pihkva-Becken war ein uralter Handelsweg nach dem fernen Süden, besonders in der jüngeren Eisenzeit (800—1200 n. Chr.) und lockte schon früh auch Ansiedler aus grösserer Ferne an. Im Vorhergehenden haben wir schon erwähnt, dass auch die spätere südestnische Expansion zum Meer hin z. T. in dieser Richtung vor sich gegangen ist. In der Nähe

des Peipsi, im jetzigen Kirchspiel Laiuse, war bekanntlich noch zur Zeit Heinrichs von Lettland (Anfang des 13. Jahrhunderts) ein Burgberg, den man als *Soomelinn* („finnische Burg“) bezeichnete. In seiner Umgebung, also in der alten Landschaft *Vaiga* (*Vadja*), lebte vielleicht auch ein Stamm, der seinerzeit ganz oder teilweise nach Südwest-Finnland (*Varsinais-Suomi* = „Eigentliches Finnland“) auswanderte (worüber wir noch sprechen werden). Es war wohl nur ein östlicher Zweig der Esten. Aber in seiner Nähe, nach Osten hin, lebte — nehmen wir an — der Stamm der Hämeer, deren Vorfahren vermutlich schon im 5. und 6. Jahrhundert n. Chr. nach Finnland gezogen waren und sich später die sog. Landschaft *Häme* unterworfen hatten. (Auch der Name „Häme“ ist offenbar schon über das Meer gebracht worden, denn er hat zum mindesten in den setukesischen Dialekten Entsprechungen.) In das leergewordene Land drängten nun Leute aus der westlichen Nachbarschaft, wohl aus dem geschichtlichen Kreis *Vaiga*. Vermutlich haben sie nun (d. h. in Ingermanland) noch zurückgebliebene Hämeer (im Osten vielleicht auch Wepsen) vorgefunden und sind allmählich mit ihnen verschmolzen. Ein wotisches Volk mit einheitlicher Sprache hat aber wohl kaum vor dem 7. oder 8. Jahrhundert entstehen können.

Die Wepsen müssen demgegenüber auf Grund ihrer Sprache schon für einen Urstamm gehalten werden. Eigentümlicherweise hat ihre Sprache mit dem Livischen einen sehr charakteristischen Zug gemeinsam, nämlich das Fehlen des Stufenwechsels bei den Klusilen. Das mag man erklären, wie man will, jedoch genügend begründet ist die Vermutung, dass der wepsische Stamm, nachdem das urfinnische Volk auseinandergegangen war, nach Osten zu strömen begann, und als die Geschichte anfängt, sich mit ihm zu beschäftigen, d. h. einigermassen deutlich erst seit dem 9. Jahrhundert, wohnt er schon weit im Osten, in der Richtung zum Weissen See (*Valkeajärvi*) und zum Äänis-See (*Onega*). Dann lenken sie die Aufmerksamkeit als Vermittler des Grosshandels, der aus Russland längs der Wasserwege der Wolga über den Ladoga und den Finnischen Meerbusen nach Westeuropa führte, auf sich. Noch heute trifft man Wepsen an

den Ufern des Äänis-Sees, aber auch fast in der Nähe des Ladogas, wenn sie hier auch „Lüder“ genannt zu werden pflegen und ihr Dialekt dem Aunus-Dialekt nahesteht.

Die Karelrier lassen wir vorläufig beiseite und beginnen mit der Betrachtung der Siedlungsgeschichte Finnlands. Wenn meine Folgerungen richtig sind, die meist auf Grund der Dialektforschungen (an Hand des finnischen Dialektatlases und der Vergleichung der verwandten Sprachen) gemacht worden sind, dann gibt es unter den verschiedenen finnischen Stämmen nur einen, dessen Wurzeln bis in die urfinnische Zeit reichen, und zwar den schon erwähnten Stamm Häme. Ob dieser nur auf dem Seeweg über Westfinnland (längs dem Kokemäki-Fluss)², wie die Archäologen vermuten, oder längs den Flüssen Südfinnlands (vielleicht auch über die Karelische Landenge, wie andere behauptet haben) zu seinen Wohnplätzen in Innerfinnland gelangt ist, ist hier Nebensache. In Innerfinnland wurde er zu einem konservativen, ackerbautreibenden Stamm, aber sein Hinterland war sehr entfernt, und es ist bekannt, dass er auch mit den Meeresküsten in Verbindung gestanden hat, wo er sogar seine eigenen Kriegsschiffe hatte (die in den russischen Chroniken öfter er-

² was aber gar nicht als wahrscheinlich erscheint. Die Besiedelung der Mündung des Kokemäki wäre auch vom Binnenland her in einem oder zwei Jahrhunderten möglich gewesen, und was bedeuten denn zwei Jahrhunderte bei archäologischen Folgerungen? Wenn man aber annehmen dürfte, dass ein Teil des Stammes Häme die „Urbevölkerung“ in Varsinais-Suomi bildete, so wäre es natürlicher, von dieser Bevölkerung vorauszusetzen, dass sie auch den wichtigen Handelsplatz, die Mündung des Kokemäki, besiedelt hat.

Der ausserordentlich phlegmatische Charakter der späteren Hämeer gibt zwar keinen Anhalt für die Vermutung, dass ihre Vorfahren grosse Kaufleute gewesen wären, aber es waren ja auch Leute als Ackerbauern und Jäger nötig, und vielleicht haben die Hämeer ihre uralte Tradition fortgesetzt, denn im Hinterland der Ingrier hatten ihre Vorfahren schöne Jagdgebiete besessen. Die schwedische Bezeichnung des Häme-Stammes „Tawastländer“ steht vielleicht im Zusammenhang mit dem estnischen Wort *taba*, wovon eine Bedeutung vermutlich „Falle, Fangvorrichtung“ gewesen ist (vielleicht gab es sogar das Verb *tavastaa* „mit der Falle fangen“ — wie *kalastaa*, *linnustaa* und *tavastajat* „die mit einer Falle Fangenden“).

wähnten *uisk*o).³ Der zweite bedeutsame Stamm war derjenige, welcher den Namen *Suomi* trug, und von dem ebenfalls schon früher im Vorübergehen die Rede war. Er liess sich in Südwest-Finnland, im Gebiet von Turku-Rauma, nieder, wohin offenbar schon vordem Bewohner von der Südküste des Meeres gekommen waren. Auf Grund sprachlicher Angaben hat man wohl recht zu folgern, dass es sich bei diesem Stamm um nichts anderes als um einen Teil der östlichen Esten handelte; dort war, wie schon erwähnt, auch ein als *Soome linn* bezeichneter uralter Burgberg. Dieser Stamm war wohl der Beherrscher der Küste von Viru und der Umgebung des Narva-Flusses, jedenfalls stand er mit dem Meer in Verbindung, über das er wiederum Verbindung mit Turku (*Turku*, vielleicht ein über das Estnische im Finnischen heimisch gewordenes slavisches Wort), dem wichtigen Handelszentrum, unterhielt⁴. In die Umgebung von Turku strömten offenbar nach und nach im Laufe der Jahrhunderte immer mehr Menschen von der Südküste des Meeres, die mit den dorthin geratene Hämeern, wohl z. T. auch mit vom Osten gekommenen Händlern verschmolzen; aber noch heute sind die wichtigsten Eigentümlichkeiten des südwestlichen finnischen Dia-

³ Natürlich das bekannte estnische Wort *uisk*, das die Chronisten auch als Bezeichnung für die Schiffe der Karelrier (doch mehr in der wepsischen Form) kennen. Offenbar war es schon in urfinnischer Zeit die Benennung des schnellen Fahr- und Kriegsschiffes, dem die Bezeichnung für *uss* ‚Schlange‘ (im Livischen *uiska*) seine Grundlage gab.

⁴ Es ist kein Zufall, dass man in Finnland ganz Estland als *Viro* zu bezeichnen begann, und die Esten als *virolaiset*, aber es ist nicht möglich zu zeigen, dass diese Bezeichnungsweise vorgeschichtliche Wurzeln in Finnland gehabt habe. Längs der Küste von Wotisch-Ingermanland und Ostfinnland, wo die *virolaiset* als nächste Nachbarn auch in geschichtlicher Zeit am besten bekannt waren, hatte der Name die beste Möglichkeit, sich auch späterhin zu verbreiten. Wenigstens schon zur Zeit Heinrichs von Lettland war der Name *Estland* (lat. *Estonia*) als Bezeichnung des ganzen Volkes in Europa bekannt, denn sonst hätte man ihn in der Chronik nicht so sicher gebraucht (z. B. *Wironia, provincia Estoniae*). In der finnischen Literatur aus schwedischer Zeit (und in den Wörterbüchern) erscheint auch *Esti, Estinmaa*. Damals war der Umgang mit *Estland* — als einem Teil des Schwedischen Reiches — lebhaft, und die Bezeichnung *Viro* wirkte störend.

lekts einfach estnische Sprachzüge; und zwar sind es so späte Züge, dass man eine Verbindung noch zu jener Zeit annehmen muss, als das „Eigentliche Finnland“ unter schwedische Herrschaft geriet, vielleicht auch aus noch späterer Zeit, und womöglich auch eine Verbindung mit Tallinn und Saaremaa.

Dieser stark mit estnischem Blut vermischte finnische Stamm, der allmählich seinen Namen auf das ganze Volk übertrug, begann bald, Expansionsmöglichkeiten zu suchen, und man fand sie überall in genügender Menge. Gleich nach dem Norden hin kam er mit den Hämeern in Berührung — wer weiss, ob die „Finnen“ der Vorzeit nicht sogar von Anfang an dort Wurzel gefasst hatten —, und mit der Zeit entstand dort aus der Mischung beider ein neuer Stamm, der Stamm Satakunta, der bei Beginn der historischen Zeit und auch später eine sehr bedeutende Rolle in der Siedlungsgeschichte des weiten Finnlands gespielt hat. Dieser rückte zu Wasser und zu Lande nach Norden hin weiter vor bis zu den Flüssen Kemi und Tornio, sogar bis zur Küste des Eismeeres, jagend, fischend, handeltreibend und den armen Lappen Abgaben auferlegend. Dorthin fanden auch die Karelrier ihren Weg von der Nordküste des Ladoga-Sees und später auch von Osten, von der Dwina her; auch sie haben dort Siedler zurückgelassen, die schliesslich mit den aus dem Süden gekommenen Bewohnern verschmolzen. Einen Teil dieser Bewohner des fernen Nordens nennt man **Quänen** (kainulaset), und man hat sie zuweilen sogar für einen urfinnischen Stamm gehalten, wenn auch ohne Grund. In der Sprache ist dort ein ausgesprochen westfinnisches Dialektelement herrschend (wie z. B. auch im Dialekt von Nord-Pohjanmaa) mit ostfinnischen Nebenzügen.

Aber wer waren die **Karelrier**? Eines der aus urfinnischer Zeit stammenden Völker — wie allgemein angenommen wird, obgleich die sprachlichen Fakten eine ganz andere Sprache reden müssten. Wenn das heutige Russisch-Karelrien mit dem finnischen Stamm als Reich zusammengehalten hätte, würde keiner von einer besonderen „karelischen Sprache“ sprechen. Diese Sprache ist in der Tat nur einer der ostfinnischen Dialekte, der allerdings weiter nach Süden hin immer mehr dem Finnischen fremde Züge

aufweist. Diese sind, soweit sie nicht unter russischem Einfluss entstanden sind, meistens wepsisch, und das Karelische wird, wie schon gesagt, durch die aunussischen und lüdischen Dialekte je näher zum Äänis-See hin zum reinen Wepsisch. Überhaupt muss man bei der Analyse des Karelischen sagen, dass ihm alte Eigentümlichkeiten, die man für urfinnisch halten könnte, fehlen. Herrschend ist ein Element der westfinnischen Dialekte — natürlich mit lokalen Veränderungen —, gemischt mit russischen und wepsischen, teilweise auch wotischen Sprachzügen. (Über die ursprünglichen „Woten“ siehe oben.)

Die Linguisten brauchen in dieser Frage nicht mehr viel zu streiten, denn die Archäologen sind zu dem Resultat gekommen, dass das vorgeschichtliche Karelien bestimmt in den südwestlichen und westfinnischen Kulturkreis gehört hat. Ungefähr im 8. Jahrhundert begannen in grosser Zahl Siedler von Westen an die Nord- und Westküste des Ladoga-Sees vorzudringen (nicht umsonst wurde die Umgebung des heutigen Viipuri als *Suomen veden pohja* [„Finnischer Wassergrund“] bezeichnet). Dorthin lockte die Bewohner — ausser den Jagdgebieten und den fischreichen Gewässern — der grosszügige Handel zwischen Osten und Westen, der sich in damaliger Zeit in bedeutendem Masse im Raum zwischen Finnischem Meerbusen und Ladoga-See abspielte. Der 2. Handelsvermittler in diesem Raum war, wie schon erwähnt, der nördlichste Zweig der Wepsen, der offenbar bis zum karelischen Teil des Ladoga reichte. Auf Grund sprachlicher Daten muss man folgern, dass die vorgeschichtlichen Karelrier wohl durch Verschmelzung der Westfinnen mit (in geringerem Masse) Wepsen entstanden sind, wobei auch Bewohner der Südküste des Finnischen Meerbusens, Woten, darunter geraten sind. Es ist kaum ein Zufall, dass die Bezeichnung Karjala ein allgemein bekannter Ortsname in Südwest-Finnland ist (Karjaa, Ksp. Karjala, vgl. auch das Ksp. Karja auf Saaremaa). Diese bunt zusammengewürfelte Bevölkerung des karelischen Ladogagebietes begann, ihre gemeinsamen Vorteile gegen Fremde zu schützen, baute Burgberge, verteidigte mit Heer und Flotte ihre Freiheit und war sogar international anerkannt selbständig. Allmählich entwickelte sich im Herzen von Karelien, zwischen Ladoga und Finnischem

Meerbusen, sowie an dem Süd- und besonders dem Nordufer des Ladoga-Sees ein karelischer Stamm mit mehr oder weniger einheitlicher Sprache, wohlhabend, unternehmungslustig, kriegerisch, aber auch kunstliebend, wie Grabfunde und vor allem das Kalevala-Epos beweisen, dessen Stoff allerdings schon aus Südwest-Finnland mitgebracht worden war (wohin man ihn wiederum teilweise bereits aus der ehemaligen estnischen Heimat geführt hatte, vgl. z. B. die Sagen über Kalevipoeg und Kalevala und deren Verbreitung in Estland und Finnland).

Die Karelrier begannen, von ihren Zentren aus sich auf ihren Fahrten zu Jagd und Fischfang sehr weit zu bewegen und liessen im Laufe der Zeit hier und dort Siedlungen zurück. Ein Zweig gelangte sogar bis ans Weisse Meer, und zwar jener, der später als „russisch-karelischer“ bezeichnet wurde. Dahin nahmen wohl auch die Wepsen ihren Weg, denn die Küste des Weissen Meeres war seit langem berühmt wegen ihres Salzes, das zu einem ebenso bedeutenden Handelsartikel wurde wie das Rauchwerk. Die Karelrier von der Nord- und Westküste des Ladoga gelangten dahin auch direkt über das Wassersystem von Pielinen, von wo ein zweiter Zweig ihres Handelsweges in die Umgebung des heutigen Oulu und weiter in den Bereich der Flüsse Kemi und Tornio (d. h. in das sog. Peräpohjola) führte, dorthin, wohin auch die westfinnischen Kaufleute-Kolonisten schon vor ihnen gelangt waren⁵. In der Umgebung von Pielinen (in Richtung des heutigen Joensuu) blieb eine karelische Siedlung (der sog. Pielinen-Zweig), und ein dritter Zweig, den man später als Savoer zu bezeichnen begann, nahm die Umgebung des Saima-Sees ein und unterwarf sich allmählich dessen nördliche Ausläufer, um dort zu siedeln; er breitete sich über die unendlichen Urwälder Mittel- und Nordfinnlands aus und kam auch mit den Hämeern in Berührung. Die frühere finnisch-ugrische Bevölkerung Finnlands, die Lappen, wurde überall von Süden nach Norden verdrängt, man erzwang von ihnen so

⁵ Es ist Tatsache, dass die Karelrier am Weissen Meer auch eine direkte Verbindung mit Peräpohjola gehabt haben. Ihr frühester Interessensbereich war indessen wohl in der Hauptsache ein anderer, während sich die Westfinnen (pirkkalaiset) und die Karelrier in Peräpohjola schliesslich einigten und wohl miteinander verschmolzen.

viele Abgaben wie möglich und benutzte sie vor allem als Lieferanten von Rauchwerk. Nach Osten hin drangen die Karelrier vor und vermischteten sich mit den Wepsen; bei der Nordostküste des Ladoga-Sees angefangen entstand der sog. aunussische und der lüdische Zweig der Karelrier. Ein Teil der Einwohner des karelischen Bereiches siedelte schon am Anfang des 12. Jahrhunderts nach Ingermanland über (Isuren, vgl. oben), offensichtlich aus dem südlichen Gebiet des vorgeschichtlichen Kareliens⁶, wo das westfinnische Sprachelement noch nicht zum „karelischen Dialekt“ ausgebildet war. Die sog. Karelrier von Ingermanland sprechen noch heute einen Dialekt, der den Finnen völlig verständlich ist, und der nur ganz wenig Gemeinsames mit dem eigentlichen Karelisch hat.

Die Entstehungsgeschichte von Alt-Karelien, einer Ansammlung unternehmungslustiger Siedler an der wichtigsten Handelsstrasse infolge der hohen Konjunktur, erklärt auch den Glanz der materiellen und geistigen Kultur, die die Vergangenheit des karelischen Stammes charakterisiert. Er war seinerzeit ein selbständiger Stamm, der in seinen herrlichen Felsenfestungen den Angriffen der Feinde trotzte. Die berühmten Gesänge des Kalevala, die wohl schon aus Westfinnland mitgebracht worden waren, gelangten nun zur Blüte und hielten sich in den tiefen Wäldern von Russisch-Karelien am längsten. Auch von der darstellenden Kunst — was u. a. aus den Frauentrachten ersichtlich ist — spricht die Altertumskunde eine deutliche Sprache. Die Ortsnamen Kareliens weiter im Osten — sogar in der Nähe der Syrjänen — auf schon längst verrusstem Gebiet dienen als Beweis für die Weite der Expansion nach Osten hin, und die späteren Siedelungen tief in den Gouvernements Tver und Novgorod sind wie eine Fortsetzung der vorgeschichtlichen Wanderungstraditionen. Und der

⁶ Ihren Namen haben sie nach der Inkere, dem südlichen Nebenarm der Neva, erhalten, wo sie ursprünglich lebten. Von ihnen hat dann Ingermanland seinen Namen bekommen. Das Wort Inger wurde im Russischen durch Ižora wiedergegeben (vgl. Mikkola Die älteren Berührungen zwischen Ostseefinnisch und Russisch 16), und über das Russische ist der Name „Isuren“ u. a. auf die „Karelrier“ übertragen, die bis nach Estnisch-Ingermanland (zusammen mit den lutherischen „Finnen“) gelangt sind.

Anteil der Savoer an der Geschichte der Unterwerfung und Bebauung der Urwälder Finnlands — bis Nord- und Mittelfinnland, sogar bis Mittelskandinavien und Ingermanland drang dieser karelische Zweig vor — ist gewaltig. Es scheint, als ob der vorgeschichtliche Mischstamm der Karelier — wie die Pirkkalaer im Westen — einen besonderen Wandertrieb, Freiheitsgeist und Freude an der Eroberung der Urwälder und an Abenteuern im Blut gehabt hätten, was sich durch Generationen hielt, wenn auch die unbarmherzige Geschichte mit ihrer Grenzziehung (seit 1323) die Entwicklung des Stammes in gemeinsamer Richtung verhinderte, indem sie einen Teil von ihm der Interessensphäre der Russen unterwarf.

*

Wenn wir dann noch etwas über die Urheimat der estnisch-finnischen Völker und die älteste Gruppierung der Stämme sagen wollen, können wir uns grösstenteils nur in Vermutungen ergehen, sozusagen in den Grenzgebieten von Wissenschaft und Dichtung. Die alte Folgerung wird wohl richtig sein, dass unsere Vorfahren ein halbes Jahrtausend — meinerwegen auch 1000 Jahre, wenn es den Archäologen so besser gefällt, — v. Chr. irgendwo im Dünagebiet mit einem baltischen Stamm zusammengetroffen seien, denn sonst wäre der Umstand schwer zu erklären, dass wir in allen ostseefinnischen Sprachen baltische Lehnwörter finden (obgleich sich vielleicht später manche von ihnen als eigene Wörter herausstellen werden). Viel schwerer ist es, sich ohne Vorbehalt jener Folgerung anzuschliessen, die annimmt, dass unser Urvolk einige Jahrhunderte später in gleichartiger Verbindung mit den Germanen gestanden haben müsse, denn die Siedlungen der germanischen Völker waren an verschiedenen Plätzen, wo die schon verstreuten Stämme sich mit ihnen hätten berühren können. Es gibt zwar in den ostseefinnischen Sprachen Lehnwörter aus slavischen Sprachen mit urfinnischem Aussehen, aber es ist doch sicher, dass unsere Stämme schon verstreut waren, als der slavische Einfluss (seit dem Beginn des 9. Jahrhunderts) sich überhaupt geltend zu machen begann. Besonders die Wanderung der Kulturwörter (wie *papp* „Pfaffe“, *rist* „Kreuz“, *raamat* „Buch“, *sirp* „Sichel“) konnte auch über die Stammesgrenzen hinaus erfolgen.

Wahrscheinlich ist, dass besagter baltischer Stamm das estnisch-finnische Urvolk am Vordringen zum Meere hinderte; dieses wurde besiegt und verschmolz mit dem Sieger. Nur auf diese Art erklärt sich befriedigend, dass in so grosser Zahl auch „un-nütze“ baltische Lehnwörter aufgenommen worden sind, während Lehen aus dieser estnisch-finnischen Ursprache im Lettischen und Litauischen nur wenig zu finden sind (dagegen wohl unendlich viel livischer Einfluss im Lettischen). Aber ein solcher Kontakt von zwei Sprachen — sogar die Mischung zweier Dialekte der gleichen Sprache — gibt Anlass zu grossen sprachlichen Veränderungen. Wenn wir z. B. vermuten — sei es nur eine Vermutung —, dass der Stufenwechsel der Klusile und die „Vokalharmonie“ in unserer Ursprache herrschte, dann würde sich deren Verschwinden ziemlich befriedigend durch den starken Einfluss einer fremden Sprache erklären.

Als Land und Wasser für die Bewohner zu eng wurden — und das geschah wohl schon in der älteren uestnisch-finnischen Periode, nach der Berührung mit den Balten — begann das überschüssige Volk und die abenteuernden Elemente natürlich nach Osten vorzudringen, wohin schon vorher Fischfangfahrten unternommen worden waren. Es wurde wohl in ganzen Stämmen gewandert, aber es ist verständlich, dass sich derselbe Stamm auf einem weiten Gebiet zerstreuen konnte, vor allem dann, wenn keine Gefahr von aussen bestand. Die verstreuten Menschen entwickelten schon nach einigen Generationen ihren eigenen Dialekt. Der Vorhut war wohl schon zu jener Zeit, längs den Flusswegen, nicht nur die Umgebung von Virtsjärv bekannt, sondern auch das Pihkva-Peipsi-Narva-Becken, das als Handelsweg ebenso sehr anlockte wie die Düna und das Meer im Westen.

Wenn die gemeinsamen Züge der livischen und wepsischen Sprache eine genetische Zusammengehörigkeit haben sollten, d. h. gemeinsame Prädispositionen (nicht einmal das ist sicher), dann ist die Verbindung dieser beiden Stämme eine sehr enge gewesen. Aber wie ist es dann zu erklären, dass gerade die Wepsen so weit nach Osten geraten sind, während die Liven mehr oder weniger in der gleichen Gegend verblieben? Sind vielleicht die lettisch-litauischen Stämme nach Norden vorgestossen, wobei sie die bisherigen Bewohner in der Nähe der Küste dermassen zu-

sammendrängten, dass ein Teil von ihnen sich allmählich geräumigere Wohnplätze suchen ging? Die Küstenbewohner waren natürlich schon seit uralter Zeit mit der Seefahrt vertraut, und so konnte wohl die Kolonisierung der Wepsen allmählich nach Osten hin stattfinden, wo sich der Weg zum Ladoga-, Äänis- und Weissen See öffnete. Die Vorfahren der Wepsen hätten demnach auch über das Meer nach Osten vorrücken können, aber dann hätten sie sich jedenfalls später, wenn auch nach 1000 Jahren, mit einem anderen Stamm vermischen müssen, etwa mit den späteren Kareliern, denn sonst wäre wohl die livische Prägung in der wepsischen Sprache noch ganz deutlich⁷. Andererseits ist der gegenseitige estnisch-livische Einfluss sicher, blieben doch beide Stämme einander benachbart, sogar noch in geschichtlicher Zeit. Die Esten hatten sich nach Nordosten in Richtung zur Küste des Finnischen Meerbusens ergossen und erlangten eine solche Bedeutung, dass sie jenen berühmten Namen für sich erboten, den die Germanen für die baltischen Völker benutzt hatten⁸.

Aber was könnte wohl der Ursprung der *Südesten* sein? Sprachlich müsste man sie, wie schon eingangs bemerkt, sogar für einen urfinnischen Sonderstamm halten. Sehr verbreitet ist die Ansicht, dass das Südestnische dem Finnischen näher steht als das Nordestnische, und in der Tat gibt es auf lautlichem (u. a. Vokalharmonie) und auf dem Gebiet der Formenlehre (*i*-Plural und die

⁷ Die ganze Hypothese baue ich darauf auf, dass sich das Livische und Wepsische so nahe stehen, wie auch Setälä seinerzeit betont hat, was aber, wie gesagt, noch detaillierter Erwägungen bedarf, besonders von der lexikalischen Seite. Sonst wäre es am natürlichsten zu vermuten, dass die Wepsen schon in urfinnischer Zeit ein östlicher Stamm gewesen wären, der einst über die Wasserwege von Pihkva-Peipsi nach Norden gewandert ist und sich später allmählich in der Richtung von Ilmajärvi (Ilmen-See) — Valkeajärvi (Weisser See) bewegte.

⁸ Die Chronik Heinrichs von Lettland kennt alle estnischen Landschaften und spricht immer — wie wir schon oben bemerkten — deutlich von „Estland“ und von den „Esten“ (Estlandia, Estonia, estones) als gemeinsamem Namen des Volkes. Z. B. (Hansen *Origines Livoniae* 56): „Sed tempestati depulsi Wironiam, Estoniae provinciam, applicant et triduo terram vastant.“ Die Bezeichnung war früher wohl geographisch etwas ungenau; die Wohnsitze der Balten haben auf dem späteren Gebiet Estlands bis zum Meere reichen können.

Bildung des Imperfekts), sowie im Wortschatz Übereinstimmungen, auf Grund deren jedoch noch nichts bewiesen ist. Es fehlt auch nicht an gemeinsamen Zügen mit der livischen Sprache, und geographisch und historisch gesehen könnte man sogar theoretisieren, dass die Südosten eine Mischung aus Nordosten und Liven sind, wenn dem nicht die sprachlichen Tatsachen — erst gründliche Untersuchungen in der Zukunft erlauben das endgültig zu entscheiden — entgegenstünden. — Aber irgendwo musste sich auch der später in Finnland sesshaft gewordene Stamm der *H ä m e e r* befunden haben, bevor er in die Nähe des Meeres gelangte. Vielleicht kam er dann — mit den Wepsen? — zu seinen Siedlungsplätzen über den „Ostweg“, über die Gewässer von *Pihkva*. Vorläufig neige ich jedenfalls zu der Ansicht, dass die Wurzeln des Westzweiges dieses Stammes im heutigen Südostland (vielleicht mit den Liven vermischt) liegen. Die natürliche Expansion hat von dort z. T. bis zur *Pärnuer* Bucht, mehr aber zum *Peipsi-Narva-Becken* hin bis *Ingermanland* gereicht. Ein Teil dieser vorgeschichtlichen „*Jamen*“ (in den russischen Chroniken *ямь*) wurde allmählich nach Finnland verlegt, andere begannen — sagen wir im 5. und 6. Jahrhundert n. Chr. —, sich mit den Ostosten, wohl mit den damaligen „*Finnen*“, zu vermischen und zu dem Stamm der *Woten* zu entwickeln. Ob die *Woten* mit den *Wepsen* in Berührung gekommen sind, ist nicht möglich zu entscheiden.

Die Besiedelung Südwest-Finnlands durch finnische Stämme konnte wohl etwa zu Beginn der christlichen Zeitrechnung und beinahe von jeglichem Stamm aus beginnen, aber diese älteste Bewohnerschicht ist dann jedenfalls von den späteren Siedlern estnischer Herkunft überwuchert worden. Der starke estnische Einfluss hat sogar, nach sprachlichen Angaben zu schliessen, bis zur Einführung des Christentums, wenn nicht gar noch länger dauern müssen. Schwer ist es auch, den Namen *Soome* mit dem im vorgeschichtlichen Ostestland befindlichen *Soomelinn* nicht zu verbinden, der die Herkunft des Hauptteils der „*Finnen*“ seinerseits erklären würde, obgleich man für den einzelnen Namen auch andere Erklärungen finden könnte, falls andere Sachverhalte diese zu suchen zwingen. Eine völlig detaillierte Erforschung der südwestlichen Dialekte kann noch das eine oder an-

dere in bezug auf die Besiedelung erhellen, besonders aber eine vergleichende Untersuchung der Ortsnamen. Die Arbeit wird aber, besonders durch die spätere Verbreitung der Südwest-Finnen, bedeutend erschwert, denn der Dialektwortschatz und andere Ureigenschaften der Südwest-Finnen sind auch nach Norden und Osten zerstreut.

Folglich: in der späteren Periode der estnisch-finnischen gemeinsamen Zeit (sagen wir vom ersten bis 5. Jahrhundert n. Chr.) gab es nur vier deutlich erkennbare Stämme: die Vorfahren der heutigen Esten, Liven, Wepsen und Hämeer. Der wotische (anfangs die Benennung eines Teiles der Ostesten) entwickelte sich später und der karelische (in der Umgebung des Ladoga-Sees war das einmal nur eine geographische Bezeichnung für verschiedene Stämme, die sich dort niedergelassen hatten) erst im 8.—10. Jahrhundert. Das Wepsische mit seinen Dialekten gehörte zur Ost-, die anderen zur Westgruppe, aber die beiden Ausläufer trafen in Ostfinnland zusammen, u. a. den heutigen Reichtum der finnischen Sprache an Worten, Ableitungen und Formen hervorruhend.

Ob in den baltischen Ländern vor uestnischer Zeit irgendein Zweig eines weiter verwandten Volkes lebte — wie die Lappen in Finnland —, der mit den Kommenden etwa verschmolzen wäre, ist auf Grund sprachlicher Angaben vorläufig unmöglich zu entscheiden. Das mag der Archäologie vorbehalten bleiben, wenn sie dazu imstande ist. Überhaupt ist das letzte Wort der Wissenschaft, sowohl in bezug auf die Vorgeschichte, wie sogar auch auf die Urheimat der näher oder weiter verwandten Völker noch ungesprochen. Das Obengesagte möge künftigen Forschungen bloss zum Ansporn dienen!

Vor der Drucklegung dieses Vortrages habe ich Gelegenheit gehabt, die interessante Untersuchung von A. V a s s a r „Soomlaste Soome siirdumise lähteruumist“ (=Über das Ausgangsgebiet der Wanderung der Finnen nach Finnland) (Ajalooline Ajakiri 1938, Nr. 2) zu lesen, der die Forschungsergebnisse der Archäologie kritisch verwertet. Auf Grund der Funde sieht man, dass um

Christi Geburt zwei Zentren entstehen, von denen aus sich grosse Mengen von Bewohnern anderswohin begeben: „Die Düna-Linie, das Bauske-Gebiet etc. sind verlorengegangen“ (d. h. eine frühere ostseefinnisch-stämmige Besiedelung ist durch eine von baltischen Stämmen ersetzt worden), und „die Besiedelung der estnischen Inseln hat sich ausserhalb von Estland begeben“, wenn auch nicht vollständig. Die Bewohner an der Düna (dann wohl immer ein Teil der Vorfahren der Liven) und die Bewohner von Saaremaa wären die Kolonisatoren für Finnland, und zwar für das „Eigentliche Finnland“ (Südwest-Finnland) gewesen, und das schon im ersten nachchristlichen Jahrhundert. Aber „die Beziehungen von Virumaa zu Südwest-Finnland beginnen ungefähr seit dem 3. Jahrhundert eine Verdichtungstendenz aufzuweisen, die einige Jahrhunderte andauert“, und „ungefähr zwischen den Jahren 500 und 550 scheint sich in Virumaa der grosse Bruch zu vollziehen“: „Die Besiedelung von Virumaa hat sich, wenigstens in ihrem Hauptteil . . . aus Estland fortbegeben. Und es erscheint als wahrscheinlich, dass [es erfolgt ist] über den Finnischen Meerbusen, dort die Kolonisierung von Häme verwirklichend [z. T. über den Kokemäki-Fluss, z. T. über den Wasserweg von West-Uusimaa Karjaa-Lohja], und nach Ingermanland, dort den Anstoss zur Entstehung der Woten gebend“. Ungefähr um 800 vermutet man „einen neuen Bevölkerungsabzug (aus Nordestland, besonders aus Harjumaa) nach Finnland, der sich nach dem ‚Eigentlichen Finnland‘ und Ala-Satakunta richtete“, obwohl in Finnland schon einige Jahrhunderte früher (um das Jahr 600) (d. h. in Westfinnland, auf dem Sprachgebiet der Südwest-Finnen und Hämeer) „die finnische eigene Kultur“ angefangen hatte, sich zu entwickeln. „In Finnland entstanden keine estnischen Kolonien, sondern Finnland.“

Besonders muss man erwähnen, dass so früh wie 1000 Jahre v. Chr. die Vorfahren der Ostseefinnen an die Küste der Ostsee (Moora), aus dem Dünagebiet bis in die Umgebung von Nowgorod gelangt sein sollen. „Die Besiedelung sehen wir (sogar von 1200 v. Chr. bis zu Christi Geburt) sich längs der nordestnischen Küste, auf den estnischen Inseln und in den Flussgebieten sammelnd. Das Binnenland ist an Funden ärmer.“ Meinerseits möchte ich nur bemerken, dass man vermutlich auf die Weise das Entstehen

der Stämme und Dialekte in urfinnischer Zeit noch besser begründen könnte, wenn die Berührung mit dem baltischen Volk (woher die Lehnwörter stammen) gleichfalls schon früher als 1000 v. Chr. stattgefunden hätte. Es ist kaum unmöglich, auch dies zu behaupten. Die Trennung des ostseefinnischen Urvolks von den Mordwinen müsste man demnach zeitlich entsprechend weiterrücken (nicht ungefähr 500—700, sondern wenigstens 1500 v. Chr.), wogegen die Sprachwissenschaft letzten Endes nichts zu sagen wagen würde, denn die frühere Vermutung war nicht genügend begründet.

Zum Schluss bemerkt V a s s a r (dem der obige Artikel als Vortrag und Referat bekannt war⁹⁾), dass die Ergebnisse von Archäologie und Linguistik gut zusammenpassen (der Anteil der Hämeer und Woten, die Entstehung des Dialekts von Ala-Satakunta, die Entwicklung der „eigentlich-finnischen“ Dialekte), nur dass das ursprüngliche Kommen der eigentlichen Finnen vom Osten und verhältnismässig spät vom Standpunkt der Archäologie nicht annehmbar ist. — Dieses ursprüngliche Kommen, das sich schon im ersten nachchristlichen Jahrhundert vollzogen hat, macht von Seiten der Sprachwissenschaft keine Schwierigkeiten (die erste Sprachschicht wurde schon von einer anderen über-

⁹⁾ Die Ansichten der Linguisten sind Vassar gut bekannt, wie die Zitate aus der Literatur bezeugen, jedoch fällt wenigstens eine Lücke ins Auge: Wiklund's wichtige Abhandlung „Om de västfinska folkens urhem och deras flyttning därifrån“ (Le Monde Oriental X, 1916). Wiklund glaubt nicht, dass die Ostseefinnen in der Dünagegend ans Meer gelangt wären, sondern seiner Ansicht nach ging ihre Wanderung um den Peipsi vor sich, und erst um Christi Geburt lernten sie die Düna kennen, deren Name von den Germanen entlehnt sei. Auf der Entlehnung des Namens baut Wiklund seine Wanderungshypothese auf. Aber wenn auch der Name entlehnt wäre — diese Behauptung ist absolut nicht widerspruchlos, sondern auch die entgegengesetzte Entlehnung oder eine volksetymologische Entstellung ist möglich —, dann könnten die Lehengeber sehr gut germanische Kaufleute gewesen sein, die sich längs der Düna schon vor der urfinnischen Zeit ins Innere des Landes bewegt hätten, wo sie mit den Vorfahren der späteren Ostseefinnen in Berührung gekommen wären. (Endlich hat auch Mikkola die älteren Berührungen zwischen Ostseefinnisch und Russisch 11, 12 die Etymologie von Düna erörtert, die Hypothese von Wiklund abgelehnt und das Wort für ein Appellativum der finnisch-stämmigen Sprachen gehalten.)

deckt), und ich sehe mit Freude, dass Vassar die Kolonisten auch aus dem Dünagebiet mit Schiffen fortgehen heisst. Ich würde sie nach Osten schicken, um damit die gemeinsamen Sprachzüge der Liven und Wepsen zu motivieren, und um überhaupt die Urvertreter des wepsischen Stammes leichter loszuwerden — falls die Archäologie nicht dagegen protestiert. Wenn man aber denkt, dass die Vorfahren der Wepsen und Liven sich zuallererst schieden, und dass die ersteren noch als Ostnachbarn des Stammes Häme sogar in das Gebiet von Nowgorod gelangten — das war meine erste alternative Hypothese —, dann würden sich einige gemeinsame wepsische und livische Eigenarten als ursprüngliche Züge erklären, die beide Sprachen bewahrt haben. Die Wepsen hätten auch in der Zeit der Sonderentwicklung ihrer Sprache Gelegenheit gehabt, germanische Lehnwörter übergenuß aufzunehmen. Das Schicksal der Wepsen wird von Vassar überhaupt nicht verfolgt (nur über die Entstehung Kareliens sagt er im Vorübergehen — obgleich vielleicht zu kategorisch —: „Die aus dem estnischen Gebiet Fortgezogenen haben dort jedenfalls keine Rolle gespielt“), aber auf alle Fälle hat seine Abhandlung die Lösung der Probleme der Vergangenheit unseres Stammes angeregt und erleichtert.

Zur nordischen Ethnologie.

Von Nils Lid.

Den Ruf, den die Gelehrte Estnische Gesellschaft unter den nordischen Wissenschaftlern genießt, hat man schon als junger Student vernommen, denn die Schriften dieser Gesellschaft sind von so hervorragender Bedeutung, dass sie den Namen der Gesellschaft weit, ja über die ganze Welt hinaustragen.

Wenn die geehrte Gesellschaft mich aufgefordert hat, einen Vortrag zu ihrer Jahrhundertfeier zu halten, mich, der ich doch einem der entferntesten der nordischen Länder angehöre, dann sehe ich darin einen Beweis für den starken Drang nach erweiterter Zusammenarbeit im Norden. — Die sprachlichen Verhältnisse haben uns getrennt. Wir hoffen aber, dass es jetzt durch die grösseren Verkehrsmöglichkeiten dazu kommen wird, dass wir gegenseitig unsere Sprachen kennenlernen, dass wir uns in Skandinavien mit der Sprache im östlichen Teile des Nordens bekanntmachen, um zu einem besseren Verständnis für die Sonderkultur und die Eigenart der betreffenden Völker zu gelangen.

1.

Als ich Ihre ehrenvolle Einladung erhielt, nahm ich an, dass es mir erlaubt sein würde, von dem Thema zu sprechen, das mir besonders am Herzen liegt. Ich werde deshalb einige Beiträge zur nordischen Ethnologie, oder mit der skandinavischen Benennung „Volkslebensforschung“, geben. Darunter versteht man die einheimische Ethnologie, das Studium der Volkstradition im weitesten Sinne des Wortes: sowohl die einzelnen mündlichen Traditionen wie die alten Lebensformen selbst, das ganze wirtschaftliche, häusliche, religiöse und gesellschaftliche Leben in alter Zeit, sowohl das alte Arbeitsleben als den Bereich der gesamten Volkskunst.

Aus verschiedenen Gründen aber verlangt die Wissenschaft

Spezialisierung. Man ist z. B. geneigt, die eigentliche Volksdichtung für sich zu behandeln, ebenso wie alle die mythischen Fäden im Gewebe des Volkslebens, d. h. den alten Volksglauben und die dazugehörigen Sitten und Gebräuche (und deren Weiterbildung innerhalb der alten heidnischen Religion). Man hat eine Volkskunde im engeren Sinne geschaffen. Aber es muss hervorgehoben werden, dass die Spezialisierung hier das Werk der Gelehrten ist. Prinzipiell muss die einheimische Ethnologie als Forschungsobjekt die alten Lebensformen als eine organische Gesamtheit haben, d. h. die Eigenart des Volkes in allen ihren ungleichen Einzelercheinungen und Auffassungen.

Die Überreste der alten, einheimischen Kultur zu bewahren, ist eine Volkspflicht geworden. Zum grossen Teil besteht diese Volkskultur in Rudimenten uralter Kulturschichten, Zivilisationsformen, die vor Tausenden von Jahren verlassen worden sind. Keine Kultur geht ohne grosse Verluste unter, und zwar erstens natürlich für das betreffende Volk selber, aber in der Regel auch für die Gesamtkultur. Diese Tatsache gilt nicht nur als Objekt für die wissenschaftliche Forschung. Wir sehen häufig, dass die alte Kultur eines Volkes die moderne Kultur mit grossen Werten bereichert. Aber der Umformung kann niemand widerstehen. Viele der alten Kulturelemente sind zum Tode verurteilt. Dieser Verfall schreitet schnell vorwärts. „Es brennt, es brennt lichterloh in der ethnologischen Welt“, sagte seiner Zeit schon Adolf Bastian. Die Auflösung der Volkskultur war bereits lange vor unserer Zeit im Gange.

Unsere wichtigste Aufgabe ist es deswegen, eine Sammlung des Materials vorzunehmen, das die Grundlage für eine Erweiterung und Erneuerung der jetzigen Theorien abgeben kann. Gerade die Tatsache, dass das bisherige Material so fragmentarisch ist, hat verursacht, dass man oft zu voreiligen Schlüssen gekommen ist.

Besondere Eile ist der mündlichen Tradition gegenüber nötig, da vieles nur als Sage existiert oder als Erinnerungen alter Leute an verflossene Tage. Die erste interne Untersuchung des Materials muss so viel wie möglich im Zusammenleben mit den Traditionsträgern selber geschehen, damit die Wissenschaft — wenn man so sagen darf — ein Teil des lebendigen Lebens wird.

Es liegt auf der Hand, dass die Gebrauchsgegenstände zu den konstantesten Bestandteilen der Kultur gehören. Wenn man Gegenstände der neuzeitlichen materiellen Kultur eines Volkes mit dem archäologischen Material vergleicht, sieht man sofort, dass vieles Alte bis auf unsere Tage weiterlebt, und zwar in Formen, die vor Tausenden von Jahren geschaffen worden sind. Wenn z. B. ein Gerät eine einigermaßen brauchbare und gute Form erhalten hat, hält es sich merkwürdig konstant. Es ist auch leicht zu verstehen, dass die Gebräuche, die traditionellen Riten, in besonderem Grade konstant sind. Sie bleiben gern unverändert, solange keine revolutionären Unterbrechungen eintreten. Diese Gebräuche werden folglich zu festen Mittelpunkten, um die die Vorstellungen des Volkes kreisen. Ja, nachdem der Gebrauch schon längst nicht mehr der Realität entspricht, kann er sich noch lange Zeit als leere Formalität ohne jede gedankemässige Begründung erhalten. Als Veranschaulichung solcher kultischen Riten, die ihre vorstellungsmässige Grundlage verloren haben, liegt es nahe, ein klassisches Beispiel in Erinnerung zu bringen. In einem seeländischen Dorf in Dänemark hatten Leute, wenn sie in die Kirche eintraten, die Gewohnheit, sich an einer bestimmten Stelle an der Mauerwand zu verbeugen. Das hatten sie getan, solange man sich erinnern konnte. Niemand wusste einen Grund dafür anzugeben. Als aber die Kirche restauriert wurde, fand man an dieser Stelle der Wand ein Madonnenbild, das zur Zeit der Reformation übertüncht worden war. Wenn man sieht, dass die Gebräuche konstant, die Vorstellungen dagegen variabel sind, so wird man es schon im voraus wahrscheinlich finden, dass die volkmässigen Begründungen der Gebräuche in der Regel sekundär sein müssen.

2.

Während der Kulturforscher früher die allgemeine Grundlage durch summarische und oft willkürliche Deutungen von Einzelercheinungen finden wollte, versucht man jetzt, die Traditionen so darzulegen, dass sie für sich selber sprechen. Die Einzelheiten sollen möglichst so zutage treten, dass man aus ihnen allgemeine Gesichtspunkte herauslesen kann. Erstens muss jede Überlieferung aus dem Milieu heraus erforscht werden, wo sie hingehört.

Wie ich erwähnte: am liebsten in Zusammenarbeit mit den Traditionsträgern selbst. Dann muss man die einzelnen Versionen derselben Sache möglichst miteinander vergleichen, sodass man auf induktive Weise Schlüsse ziehen kann. Hat man genügend Varianten, dann werden auch alle Fehlerquellen von selbst wegfallen. Die erste Forderung ist die Herbeischaffung und Zurechtlegung des Materials, und zwar mit der nächstliegenden Interpretation. Dann kann man die Probleme, die sich daraus ergeben, von einem geschichtlichen Gesichtspunkte aus erforschen. Eine solche geschichtliche Untersuchung, bei der man von dem ganz exakten, in allen Punkten kontrollierbaren Material der Neuzeit unter Hinzuziehung aller älteren Berichte und des aussernordischen Quellenmaterials ausgeht, wird hoffentlich dazu dienen, neues Licht auf die kulturellen Beziehungen des Nordens in alter Zeit zu werfen. Sie wird sicherlich auch den gegenseitigen Einfluss der Völker in vorgeschichtlicher Zeit beleuchten.

Wichtig ist, dass vieles in der Tradition der Ostseefinnen und Lappen von skandinavischem Gebiet eingewandert ist, und dass es deswegen bei diesen Völkern viele skandinavische Kulturelemente gibt, mit einem altertümlicheren Gepräge und deutlicherem Zusammenhang mit ursprünglicherer Denkart. Hier kann die Forschung des kulturgeschichtlichen Materials mit dem Studium der sprachlichen Beziehungen Hand in Hand gehen, da die betreffenden Lehnwörter schon früh in urnordischer Zeit in die finnische und lappische Sprache einzudringen begannen.

Der Volkslebensforscher wird auch in bezug auf das neuzeitliche Material nach Verbreitungszentren, -grenzen und -wegen fragen; aber das Verbreitungsgebiet kennen wir in der Regel noch nicht. Die verschiedenen Zweige der Volksforschung befinden sich bezüglich der Systematik in einem durchaus vorbereitenden Stadium. Bei der Sammlung des Materials wird man deswegen oft vieles aufschreiben müssen, von dem man im Augenblick nicht den vollen Wert kennt. Wie ein Botaniker auf die Suche nach den seltensten Blumen geht, so wird sich auch der Volkslebensforscher gern bei den ungewöhnlichsten Gegenständen und Erscheinungen aufhalten. Aber wie man in der Botanik immer mehr das Hauptgewicht auf das Studium des Pflanzenmilieus und der Pflanzengemeinschaften gelegt hat, so muss auch der

moderne Ethnologe das Milieu jeder Einzelercheinung studieren, um die geschichtliche Bedeutung des Phänomens herausheben zu können. Wenn man die Kulturercheinungen auf der Karte einzeichnet, wird man am leichtesten das Verbreitungsgebiet erkennen. Aber eine Karte ist, wie gesagt, in der Regel eine Illustration für die Tatsache, wie ungleichmässig das Material ist, weil die Grenzen nicht das Fundgebiet von den Gebieten trennen, wo die betreffende Erscheinung überhaupt nicht vorkommt, sondern von den Gebieten, die nicht untersucht worden sind. Aber durch Zusammenarbeit der verschiedenen Länder wird die Zahl der lokalen Unterbrechungen allmählich verringert. Der Ethnologe fragt also nach geographischen Gesichtspunkten, ohne dass man deswegen von einer geographischen Methode sprechen darf. Diese Gesichtspunkte sind Ergebnisse der ethnologischen Methode, und die Resultate, die man erzielt, sind geschichtliche Schlussfolgerungen. Man sieht auch, wie oft es den Ansichten schädlich ist, wenn man den Stoff in ein fertiges methodologisches System pressen will.

Ausser zu diesen geschichtlichen Darlegungen wird man das Material zu Untersuchungen allgemein ethnologischer Gesichtspunkte benutzen können, indem man versucht, die verschiedenen neuen Schichten der Entwicklung mehr qualitativ durch vergleichendes Material von allen Seiten zu scheiden, so auch von Völkern, mit denen wir nie kulturelle Beziehungen gepflogen haben. Es handelt sich dabei für uns besonders um die Völker, die in unseren Breitengraden wohnen oder gewohnt haben, in Sibirien und in Amerika.

3.

Die moderne Forschung hat gezeigt, dass es einen nordischen Kulturkreis gibt. Natur und Klima im Norden haben eben bewirkt, dass sich die Kulturverhältnisse schon von der ersten Zeit an differenzierten: Der Kampf, sich in so hohen Breitengraden in einer harten und rauhen Natur ernähren zu können, ist ein ganz anderer als anderswo. Ausserdem sind die Lebensbedingungen im grossen und ganzen dieselben gewesen, soweit die Forschung überhaupt in der Zeit zurückreichen kann. Dadurch ist eine konstante Basis für einheitliche Vorstellungen und Gebräuche geschaffen. Im Gegensatz zu den anderen Völkern Eu-

ropas haben wir ja hier im Norden in der historischen Zeit wenig eigentliche Völkerwanderungen und Immigrationen gehabt.

Wie die geographische Lage mitgewirkt hat, um die charakteristischen Kulturformen zu schaffen, sieht man z. B. besonders deutlich auf dem speziellen Gebiete des alten Kalenders. In Norwegen bleibt in vielen Gegenden die Sonne eine Zeitlang weg, erstens nördlich vom Polarkreis in der bekannten dunklen Periode; aber auch weiter südlich im Lande ist die Sonne eine gewisse Zeit mitten im Winter hinter Bergen und Höhen ganz verborgen. Dies gilt sogar für viele von den südlichst gelegenen Bauernhöfen im Lande. Seit uralten Zeiten haben die Leute somit ohne alle kalendarischen Kenntnisse zwei feste Zeitpunkte erhalten, nämlich den Zeitpunkt, wo die Sonne verschwand, und den Zeitpunkt, wo sie wieder erschien. Der Mittelpunkt ergibt sich dann beinahe von selbst. Wenn die Sonne z. B. drei Tage lang weg ist, ist es leicht zu verstehen, dass man einen sonnenlosen Tag vor und einen nach der Wintersonnenwende hat. Ausserdem hat das Pflanzen- und Tierleben hier auf vielerlei Weise zur kalendarischen Einteilung von Sommer, Herbst und Winter geführt.

Der Ausgangspunkt der Zeiteinteilung ist hier die Wintersonnenwende, die mit dem alten Julfest zusammenfällt. Von diesem Tage an teilte man das ganze Jahr in grössere Zeitabschnitte. Diese ursprünglichen kalendarischen Verhältnisse haben sich in manchen norwegischen Gegenden bis auf den heutigen Tag erhalten. Es lag kein Bedürfnis vor nach einer Einteilung in Mond-Monate. Als der süd- und mitteleuropäische Kalender mit Hilfe des Kalenderstabs eingeführt wurde, fielen auch die Reihe der Monate wie die Tage des Monats weg, also gerade das, was in den Mittelmeerländern schon von alters her das Wichtigste am alten Kalender gewesen war. Die einzigen Mond-Monate, mit denen man gerechnet hat, waren diejenigen mitten im Winter, weil die Beziehungen zu dem festen Ausgangspunkt, der Wintersonnenwende, so einfach und klar waren, und weil man gerade da bestimmte Opferhandlungen vornahm, die in gewissen Zeitabschnitten nach den Mondphasen aufeinander folgten. Das letzte Opfer, das alte „Gjöblot“ (Gjö-Opfer) im Gjö-Monat, Februar-März, (einer „niederer“ Gottheit *Gjö* ge-

weiht) hat z. B. einen sachlichen Zusammenhang mit den Festlichkeiten, die man zu dem Zeitpunkt feierte, als die Sonne wieder erschien, Festlichkeiten, von denen die Volkstradition bis auf den heutigen Tag Spuren zeigt.

Im grossen und ganzen ist die Tradition, die an den Jahreszyklus anknüpft, überaus wichtig, weil sie so altertümlich ist. Sie ist aus Kulturschichten emporgewachsen, die jetzt grösstenteils verschwunden sind, aber eng mit der Natur zusammengehörig hat diese Tradition einem gewissermassen organischen System angehört. Ausserdem hat man Parallelerscheinungen bei anderen Völkern, besonders bei denen, die in denselben Breitengraden wohnen. Deswegen kann die Tradition des Jahres durch ein vergleichendes Studium mit so grossem Erfolg erforscht werden; sie ist in dieser Hinsicht leichter zu beurteilen als die meisten übrigen Traditionen. Wie wir wissen, sind die Gebräuche, die Riten, das konstanteste Element dieser Tradition. Diese Regel hat eine besondere Gültigkeit den magischen Sitten und Gebräuchen gegenüber. Und es sei mir hier erlaubt, Beispiele hauptsächlich aus diesem Gebiete anzuführen.

Wegen ihres Konservatismus' ist es zwar überaus schwer, sichere geschichtliche Zusammenhänge nachzuweisen. Auch innerhalb desselben geographischen Gebietes muss man es in dem jetzigen Stadium der Forschung oft unentschieden lassen, ob ein geschichtlicher Zusammenhang vorliegt oder nicht. Wenn man z. B. sowohl in Deutschland wie in Norwegen die magische Vorstellung findet, dass man Bäume, deren weiteres Wachstum unerwünscht ist (weil die wieder treibenden jungen Zweige der Heuernte hinderlich sind), am Siebenschläfertag, dem 27. Juli, fällen soll, so wird man zuerst auf einen geschichtlichen Zusammenhang schliessen. Aber wenn es sich herausstellt, dass dieser Vorgang in Norwegen sowohl am erwähnten Tage, wie am Tage „Johannes des Enthaupteten“ (29. August) stattfinden kann, sieht man, dass die Folgerung gar nicht sicher ist. Die beiden Fälle können ganz unabhängig voneinander auf die weitverbreitete Vorstellung zurückgeführt werden, dass sich eine solche Baumfällung gern an besondere Zeitpunkte knüpft, die etwas „Vernichtendes“, „Zerstörendes“ an sich haben sollen (wie „abnehmender Mond“, „Wintersonnenwende“ etc.). Beim „Sieben-

schläfertag“ und „Johannes dem Enthaupteten“ hat nur der Name diese Eigenschaft.

Die Grundvorstellung bildet hier das, was man gewöhnlich homöopathische Magie nennt, die sich neben der kontagiösen Magie schon in einem primitiven Stadium zu einem merkwürdig festen System entwickelt hat. Die Magie darf man aber nicht zu schematisch als Gleichheit und Zusammenhang auffassen. Magie wurzelt viel eher in Vorstellungen von übernatürlichen Kräften. Und „Kraft“ ist für den Naturmenschen etwas, was eine lebendige Fähigkeit besitzt. Alles, auch das Unorganische, birgt Leben in sich, das unter gewissen Umständen in Erscheinung treten kann, mit Empfindungs-, Aktivitäts-, ja sogar mit Sprechvermögen ausgerüstet. Dieser primitiven Denkart entsprechend glaubt man, dass man auf magische Weise „Kraft“ geben oder nehmen kann. Und man hat sich schon in einem frühen Stadium vorgestellt, durch magische Kraftübertragung alles das vermehren und verbessern zu können, was der Ernährung dient.

4.

Wie man auf Gegenstände durch eine öfters schmeichelhafte Anrede einwirken will, dafür gibt es in der nordischen Volkstradition viele Beispiele. Ein allgemeineres Zeugnis davon hat man in einer südnorwegischen Sitte: Wenn jemand mit Sippe und Gesinde von einem Bauerngut zu einem anderen umziehen musste, wandte er sich zu jedem grösseren Gegenstand auf dem Gute, nickte mit dem Kopfe und sagte „Lebewohl“, indem er zugleich die Hand ausstreckte. Beim Bierbrauen war es in skandinavischen Gegenden üblich, laut zu rufen, wenn man die Hefe hineintat. Die Hefe soll dann kräftig wirken. Umgekehrt ist es, wenn man nach dem Schlachten Blutwurst kocht. Spricht man bei dieser Gelegenheit laut, dann soll sie platzen. Ein weiteres Beispiel dafür, dass man durch Anrede einen Gegenstand anregen konnte, hat man, wenn man das Lab aus dem Kalbsmagen herausnahm. Bei dieser Gelegenheit musste man sagen: „Was ist schneller als das Feuer?“ Und ein anderer antwortete: „Das Lab.“ Diese schmeichelhafte Aussage bezweckte, dass das Lab beim Käsemachen schnell wirkte. Solche Frage- und Antwortformeln sind die ursprünglichsten Zauberformeln, weil sie so eng

mit den Riten verknüpft sind. So bei den volksmedizinischen Heilmethoden, z. B. bei dem bekannten Vorgang des Schlagens oder Hauens gegen Verrenkung. Da sagte einer: „Gegen was schlägst Du?“ Ein anderer antwortete: „Gegen Verrenkung, aus Glied und in Holz, aus Bein und in Stein“, oder ähnliches. Der böse Schmerz, die Ursache der Krankheit, wurde als Person gedacht, auf die man durch Worte einwirken konnte. Diese Formeln sind nicht weit davon entfernt, individuell und improvisiert zu sein. Der Glaube, durch Machtanwendung auf eine Kraft einwirken zu können, gehört oft mit dieser Einwirkung durch Worte zusammen.

Zu den wichtigsten magischen Vorstellungen und Gebräuchen gehören diejenigen, die die Kontinuität des Glückes im Arbeits- wie im häuslichem Leben sichern sollen. Eben diese Bräuche sind es, die ihren festen Platz im Jahreszyklus haben. Zuerst ein Beispiel von den Gebräuchen beim Fischfang: Im norwegischen Nordland hat man am Weihnachtsabend eine bestimmte Handlung mit der Angelschnur vorgenommen, die man zum Fischen in Tiefwasser verwendete. Man musste sie am Heiligen Abend aus dem Bootshaus mit in die Stube nehmen, wo sie an der sogenannten „langen Wand“ aufgehängt wurde. Wenn man nun dasass und einander zutrank, war es üblich, an der Angelschnur zu zupfen, indem man sagte: „Zum Wohl, meine Schnur!“ Man nannte diese Sitte: „der Angelschnur zutrinken“. Mit ihr sollte man dann im kommenden Jahre um so besser fischen können.

Die Kontinuationsriten hingen sonst mit gewissen Kraftgegenständen zusammen, von denen man sich vorstellte, dass das Produktionsglück damit verknüpft wäre. Als typisches Beispiel kann die isländische sogenannte *fékvörn* (*fé* = Vieh) gelten, ein Fettklumpen, der sich mitunter pathologisch an dem Eingeweide des Viehs entwickelt. Diesen sollte man, ohne ihn mit blossen Händen anzufassen, herausnehmen und warm auf die Brust legen, um ihn da den ganzen Tag zu tragen. Danach hebt man die *fékvörn* im Weizen auf. Wer so ein Ding besitzt, wird reich, er wird viel Vieh bekommen und auf der Weide kein Vieh verlieren. Wer einen solchen Fettklumpen vernichtet, verliert Vieh.

Eine entsprechende Tradition gibt es bei den Lappen in Karasjok und Kautokeino. Sie sprechen von *čor'ge*, einem runden, flachgedrückten Fettbeutelchen, im Querschnitt ungefähr einen Zoll breit, das man in seltenen Fällen am ersten Magen des Renttieres unter der Fetthaut findet. Es gibt dreierlei Arten von *čor'ge*: entweder ist das Beutelchen mit Haar gefüllt, mit Talg, oder mit einem milchähnlichen Saft. Je nach seinem Inhalt hat dieses Beutelchen verschiedene Namen. Die erste Art sichert seinem Besitzer Reichtum, die zweite — fette Renttiere und die dritte — viel Milch. In alten Tagen hielt man *čor'ge* für ein Glücksmomen und verwahrte es gut. Ebenso haben die Lappen in Schwedisch-Lappland diesen Fettklumpen vom Renttier, *tårkes* genannt, als Glücksmomen für die Renttierzucht gehabt. Wie die Isländer die *fékvörn*, trugen die Lappen in Jokkmokk und Gellivare den *tårkes* im Brusttuch. Dies taten sie, um viel Renttiermilch oder viele Renttierkälber zu bekommen.

Geschichtlich ist diese isländische und lappische Tradition so wichtig, weil sie ihren Ursprung auf nordischem Gebiet gehabt haben muss. Auch sonst findet man in diesen beiden Ortschaften nordische Elemente wieder, die sonst verschollen sind.

Diese Gegenstände sind als Konzentration des Fleisches (des Fettes) gedacht, d. h. sie bewirken, dass das Vieh gedeiht, und sie verkörpern auch das erhoffte, künftige Glück in der Viehzucht. Andere Teile vom geschlachteten Tier dagegen vertreten entgegengesetzte Vorstellungen. Als Beispiel erwähne ich die kleinen, ohrenähnlichen Lappen am Herzen des Schlachtviehs (*auriculæ cordis*), die in nordischen Gegenden als Kunder von Unglück in der Viehzucht gelten, als Omen dafür, dass die nächste Generation des Viehbestandes schwächlich und degeneriert werden wird. Deswegen gehören diese Teile des geschlachteten Tiers zu den bösen winterlichen Mächten, wie auch die umgedeuteten Namen zeigen: „Wolfsohren“ etc. Andere unbrauchbare Teile des Schlachtviehs werden ebenso eingeschätzt; sie heißen ganz einfach „der Winter“ und werden den Winterraubtieren oder Winterdämonen als Opfer gegeben. In Schweden werden die „Ohrlappen“ des Herzens in gewissen Ortschaften „Missernteohren“ genannt, was auch zeigt, dass sie im diametralen

Gegensatz zu Begriffen wie *fékvörn* und *öör'ge* stehen. Besonders wichtig ist der Name „Ullensohren“ für diese Herzohren, ein Name, auf den die umgedeuteten Bezeichnungen zurückgeführt werden können. Der Name ist sowohl isländisch, norwegisch als auch schwedisch. Er deutet darauf hin, dass man sich gedacht hat, diese „Ohren“ gehörten einmal dem Gott Ull oder Ull, der somit als eine Wintergottheit charakterisiert wird, mit seinem Ursprung in einem Winterwesen. Dafür gibt es auch sonst Zeugnisse in der Literatur.

Andere Sitten und Gebräuche beim Schlachten gehören ebenfalls hierher, z. B. die Aufzucht bestimmter Haustiere, die man bei gewissen rituellen Mahlzeiten essen sollte. Von Island bis Finnland ist es üblich gewesen, ein besonderes Lamm (oder ein Schaf) gross werden zu lassen, das man dann bei der Herbstfeier schlachtete und ass, vor allen Dingen bei der Feier, die abgehalten wurde, nachdem das Korn eingeerntet war. Die magische Deutung dieser Sitte geht am deutlichsten aus dem Brauch in Finnland hervor, wo sowohl das Lamm wie das Fest selber „Wolien-Lamm“ (*villa-vuona*) benannt wurde. Zu diesem Fest gehörten eine Menge magischer Riten. Man ass im Kuhstall an dem Tage, an dem das Vieh nach der Sommerweide wieder in den Kuhstall getrieben wurde. Die Knochen des Lamms legte man an eine bestimmte Stelle als Opfer für die Raubtiere, alles, um im kommenden Jahre Glück mit den Schafen und besonders mit der Wolle zu haben. In Setesdal in Südnorwegen war es Sitte, einen besonderen Bock als Schlachtier für Weihnachten zu züchten. Diesem Bock gab man von den Kornähren, die man sonst für den rituellen Weihnachtskuchen verwendete. Wie es üblich war, die Knochen von dem zur Erntefeier geschlachteten Vieh als Opfer für die Raubtiere ins Freie zu legen, so war in norwegischen Ortschaften auch die Sitte verbreitet, die Knochen des Weihnachtsbratens gewissen Winterwesen zu opfern, z. B. dem „Zwerg“ und ähnlichen, die wohl der Ursprung für den Gott Ull-Ull gewesen sein müssen. Der Dualismus, von dem die erwähnten entgegengesetzten Vorstellungen besonders deutlich zeugen, bildet auch einen allgemeinen Zug in dem alten Götterkult, was die Ortsnamen in Skandinavien ebenfalls andeuten: Der Gott

für den Winter, Ullen oder Ull, ist in einem ganz bestimmten Verhältnis zu Frøy verehrt worden, dem Fruchtbarkeitsgott vor allen anderen.

5.

Die Vorstellungen und Gebräuche, die das Glück und das Gedeihen des Viehbestandes sichern sollen, können oft nicht von der entsprechenden Tradition getrennt werden, die an die Vegetation anknüpft, da diese doch die Grundlage für das Gedeihen des Viehs ist. Im Frühjahr, wo die Vegetation zu einem neuen und stärkeren Leben erweckt wird, stellte man sich auch ihre magische Kraftanwendung als besonders wirksam vor. Wenn man z. B. die Kühe zum ersten Male auf die Weide trieb, war es Sitte, sie mit einem Zweig (besonders von Birken) zu schlagen, der gerade um die Zeit in Saft steht. In norwegischen Gegenden hatte man dabei bis um 1750 eine Formel herzusagen, wie die folgende: „Milch möge rinnen, Sahne fließen, Butter kommen, wie der Saft aus diesem Zweig.“

Im Herbst hat man besonders sein Augenmerk darauf gerichtet, wie die Ernte im kommenden Jahr gesichert werden könnte. Was auf dem Acker und auf dem Feld zurückbleibt, gibt Samen und bewahrt auf diese Weise die Kontinuität zwischen den Wachstumsperioden. Wenn man nun auf praktische Art das hegte und pflegte, was zur Saat zurückgelassen war, konnten sich an diese Arbeit leicht Zauberriten knüpfen zur effektiven Pflege des mystischen Lebens, das von einem Jahr zum anderen latent liegt. Dem primitiven Gedanken liegt es ganz ausserordentlich nahe anzunehmen, dass das auf dem Acker zuletzt Zurückgelassene die Wachstumskraft im weiteren Sinne in sich konzentriert. Wie ein praktischer Vorgang Ursache eines magischen Ritus werden kann, zeigt die verbreitete Sitte, etwas auf dem Acker oder der Wiese ungemäht zu lassen. Man findet diese Sitte sonst häufig in der Form, dass man eine Garbe auf dem Acker oder ein Bündel Heu auf dem Felde liegen lässt. Sozusagen bei allen Bauernvölkern hat man bekanntlich den Brauch vorgefunden, die Wachstumskraft durch einen Teil der Ernte zu personifizieren. Man stellte sich also das Letzte der Ernte als eine Konzentration der Wachstumskraft des ganzen Ackers vor, eine Kraftquelle, von der man annahm, dass sie in besonders hohem Grad die Fähig-

keit besäße, den Trieb zum Keimen von einem Jahr auf das andere zu übertragen. Diese Konzentration der Keimkraft erhielt durch Personifizierung die Gestalt von Menschen und Tieren, im letzteren Fall gern als Hase, Bock, Hund o. ä., während die Korn-dämonen in Menschengestalt als Mann und Frau oder in zwei Generationen als alte und junge Leute auftreten konnten. Man symbolisierte sie entweder durch Figuren aus den geernteten Halmen oder durch wirkliche Menschen oder Tiere. Am weitesten verbreitet ist die Vorstellung von einer „Kornmutter“. Es gibt auch Kombinationen von Tieren und Menschen. In Norwegen z. B. machte man aus den letzten Kornhalmen auf dem Acker einen „Erntehasen“, der in einem gewissen Verhältnis zur „Hasenmutter“ stand, d. h. dem Erntearbeiter, der die letzte Garbe gemacht hatte. Mit solchen Wachstumssymbolen hat man während des Winterhalbjahrs und im Frühjahr Fruchtbarkeits- und Kontinuationsriten zur Förderung der Ernte im kommenden Produktionsjahr vorgenommen.

Von den Kornpflanzen hob man auch ausgewählte Teile auf, von denen man glaubte, sie bürgen besondere Kraft in sich. Ein Beispiel haben wir in den Riten beim Flachs- und Hanfbau. Bei den Schweden Finnlands war es Sitte, etwas Flachs von ausgesuchter Qualität, einen Flachsknäuel (*lin-knocka*), auf der Brust zu tragen (wie den erwähnten Fettklumpen bei den Isländern und Lappen), wenn man im Winter magische Riten vornahm, um in der kommenden Saison langen Flachs zu erhalten. Weiter östlich in Finnland war es üblich, etwas „fetten“ Flachs oder Hanf den Winter hindurch in einer Truhe aufzuheben. Dieselbe Sitte hat man hier in Estland gekannt, wo man diesen Flachsbüschel „Flachsmutter“ (*lina-ema*) nannte. Man hob ihn in der Truhe auf, wo man die leinenen Sachen aufbewahrte. Dann sollte der Flachs im kommenden Jahr „gut gedeihen“.

Einen solchen Kult findet man nicht nur im Zusammenhang mit den Pflanzenarten, die wegen der Samenproduktion angebaut werden, wie Korn und Flachs. Neben der „Kornmutter“ („Flachsmutter“ etc.) findet man auch eine „Grasmutter“, so bei den Lappen auf der Halbinsel Kola, wo man bei der Verehrung dieser „Grasmutter“ bestimmte Handlungen mit den Renttieren vornahm. Man sieht auch, dass viele „niedere“ Wachstumsgotthei-

ten ursprünglich Personifizierungen von Pflanzen sind, in diesem Falle oft von Grasarten, die auch von Menschen gegessen werden. So verhält es sich mit der finnischen Gottheit Sämssä — wohl eigentlich eine Personifikation der (essbaren) Pflanze *Scirpus silvaticus* — die in Ingermanland Sämssä heisst. Nach finnischen Forschern ist der Name, vielleicht auch die Vorstellung, ursprünglich von germanischem Gebiet entliehen. Man vergleiche deutsch „Simse“.

Die südlappische Fruchtbarkeitsgöttin Rananeida scheint in gleicher Weise eine Gestaltgebung der essbaren Pflanze *Archangelica* (norw. *jul*) zu sein. Diese Pflanze muss wahrscheinlich personifiziert den Mittelpunkt der germanischen Julfeier gebildet haben, da das Wort *jul* in diesen beiden Namen von Anfang an wohl sprachlich identisch ist. Das erwähnte Fruchtbarkeitswesen Gjö ist sicherlich ursprünglich die Personifizierung einer Pflanze. Der lappische Name der grossen Grashalme der *Carex*-Art, die man als Schuhgras verwendete, lautet *guoggjá*, was auf die urnordische Grundform des Wortes „Gjö“ zurückgeführt werden kann. Auch in Schweden ist das Wort ein Pflanzename. Eben das Schuhgras, das bei den Lappen das wichtigste Gras zur Heubereitung ist, wurde zu Kontinuationsriten für diese Gottheit Gjö benutzt, wie aus einer Nachricht aus Lule Lappmark um das Jahr 1750 hervorgeht. Zu einer gewissen Zeit im Februar war es dort üblich, Heu, das man als Schuhheu verwendete, an die Hörner der Rentiere zu binden, indem man „bat — wie es heisst — der Gjö-Monat möge es essen“. Man nahm auch andere Riten damit vor. Dies deutet darauf hin, dass man diese Göttin ursprünglich so aufgefasst hat wie die Kola-Lappen die „Grasmutter“. Auch hier zeigt es sich, dass die isländische Tradition die lappische ergänzt und so zum Verständnis der alten gemeinnordischen, kultischen Verhältnisse beiträgt. Auf Island hat man zu Anfang des Gjö-Monats Riten gehabt, um das weibliche Fruchtbarkeitswesen Gjö willkommen zu heissen.

Die Kontinuationsriten bezwecken, die Ernte im kommenden Jahre zu kräftigen und zu vermehren. Wir haben ja gesehen, dass auch Korn von der letzten Garbe bei einem Fruchtbarkeitsritus verwendet wurde. Dieses Korn gab man — wie schon ausgeführt — einem Tier, das zu Weihnachten geschlachtet und geses-

sen wurde. Oder man backte von diesem Korn einen besonderen Weihnachtskuchen aus Mehl. Etwas von diesem Kuchen, der nach der Gestalt des Kornwesens geformt werden konnte, musste im Kornbehälter aufgehoben werden bis zur Zeit, wo man im Frühjahr säte. Dann wurde er zwischen dem Pflugpferd und den Leuten auf dem Acker geteilt. Ausserdem tat man etwas in die Pflugfurche oder unter die Saat, und etwas sollte, wie man sagte, „der Pflug essen“.

Die letzte Korngarbe ist auch in der Gestalt einer Strohfigur mitten im Winter wieder in Erscheinung getreten, oder sie ist dann zur Verkleidung eines wirklichen Menschen benutzt worden. Ein allgemeiner Zug in den hierhergehörenden Sitten ist es, dass die Strohfiguren oder die verkleideten Menschen mit Speise und Trank bewirtet werden mussten. Man trank ihnen zu, wie man in Nordland in Norwegen der Angelschnur zutrank. Die letzte Korngarbe heisst in gewissen schwedischen Mundarten „Erntegarbe“. Sie gehört mit zu den Riten, die gute Ernte bezwecken, im Gegensatz zu den genannten Herzohren des Schlachtviehs, die daselbst „Misserntehoren“ heissen und zu den winterlichen Mächten zählen.

Wenn es also durch solche Riten leicht gewesen ist, den Gegenstand zu personifizieren, muss wohl das Tierleben die Zwischenstufe gebildet haben. In der erwähnten norwegischen Mitteilung von der Sitte, dass man beim Umzug allem auf dem Gute Lebewohl sagen sollte, handelt es sich zuerst um die Haustiere. Wenn man der Angelschnur zutrank, hat man wohl auch an den Fang lebendiger Fische gedacht, den man sich wünschte. Die Tiere tauchen oft in den Kontinuationsriten zur Stärkung der vegetativen Fruchtbarkeit auf. Wenn man sich das Letzte auf dem Acker oder auf dem Felde in der Gestalt eines Tieres vorstellt, muss man sich auch erinnern, dass sich eben dieselben Tiere oft auf dem Acker und dem Felde aufhalten. Im Gegensatz zu den Pflanzen äussert sich die Lebenskraft der Tiere auch stark im Winter, mit Ausnahme von den Tieren, die im Winterschlaf liegen. Es ist deswegen natürlich, dass man der Ansicht sein konnte, die Tiere könnten die vegetative Kraft stärken. Ganz allgemein gesehen, musste der primitive Mensch eine Identität oder einen verborgenen Zusammenhang in dem nahen Parallelismus zwischen

allen lebenden Wesen: Pflanzen, Tieren und Menschen sehen, da doch Menschen, Tiere und Pflanzen geboren werden, aufwachsen und sterben. Dieser Parallelismus ist zuerst von dem Deutschen Wilhelm Mannhardt um 1870 in seinen bahnbrechenden Werken über die Fruchtbarkeitsriten klar dargelegt worden. Mannhardt war nach meiner Meinung nicht nur der Volksglaubensforschung seiner Zeit, sondern auch der unserer Tage voraus, wenn es sich auch später herausgestellt hat, dass viele seiner einzelnen Beispiele gestrichen werden müssen.

Viele von den Riten, die bei uns an das Arbeits- und Erwerbsleben anknüpfen und damit organisch zusammenhängen, zeigen Wurzeln, welche man bis zu den primitivsten Kulturschichten, die man unter Völkern in unseren Breitengraden kennt, in die Zeit zurückverfolgen kann, wo die religiösen Handlungen materielle Vorteile erzielen sollten. Weiter scheint, dass die Riten mit symbolischen Teilen des Produktes allmählich selber zu einem Kult der Personifizierung dieser Symbole übergegangen sind. Auf dieser Grundlage muss sich die alte heidnische Religion entwickelt haben. Aber die Vorstellungen von den Wachstumssymbolen und der Glaube, dass man durch sie die Produktionskontinuität bewahren und dadurch gewissermassen zu neuer Fruchtbarkeit stimulieren konnte, hat sich erhalten, ganz gleich welche Kultformen sich durch die steigende Kultur in den höheren Schichten des Volkes entwickelt haben. Diese Vorstellungen und dieser Glaube stellen sich als eine Art Natursuggestion dar, eine auf magischem Wege erzielte Anregung der Kräfte des Lebens zum Keimen, Sichvermehren, Gedeihen.

*

Die nordische Ethnologie umfasst ein gewaltiges Gebiet. Die Arbeit auf diesem Gebiet befindet sich noch in gewisser Weise in ihren Anfängen. Man kann deswegen kaum mehr als einen skizzenhaften Überblick geben. Was ich hier geboten habe, sind nur Beiträge zu einer Übersicht mit Beispielen vom Volksglauben.¹ Die Forderung muss die sein, dass jeder in seinem Land „seinen Garten bebaut“ zum gemeinsamen Nutzen für alle nordischen Völker.

¹ In bezug auf Literatur muss besonders auf Nordisk Kultur XIX (Oslo 1935) 1—76 hingewiesen werden.

Die Kirche zu Karja und die Wehrkirchen Saaremaas.

Von Armin Tuulse.

Die an kunstgeschichtlichen Problemen so überreiche mittelalterliche Architektur Estlands hat bisher noch keine erschöpfende Behandlung gefunden. Zwar haben einige der erschienenen Arbeiten die Entwicklung in allgemeinen Zügen umrissen und so eine Orientierung in dem vielgestaltigen Kunstbild erleichtert, aber die eingehendere Untersuchung des erhaltenen reichhaltigen Materials bietet gar manchen neuen Gesichtspunkt und zwingt immer wieder zu einer Überprüfung und Umwertung der bisherigen Forschungsergebnisse. Eine ganz erhebliche Hilfe gewährt uns hierbei neben der stilkritischen Analyse auch die politische Geschichte des Landes, die unsere Aufmerksamkeit deutlich auf jene Gebiete lenkt, in denen wir die Vorbilder der hiesigen Architekturformen zu suchen haben. Doch Alt-Livland weist keine so einheitliche Entwicklung auf wie etwa das südliche Ordensland Preussen. Wie die politischen Beziehungen der einzelnen Landesteile während der ersten Hälfte des Mittelalters verschieden waren, so weisen auch die Baudenkmäler gar mancherlei Einflüsse auf, deren Ausgangspunkte wir in mehreren Ländern zu suchen haben. Zudem zeitigte auch die Verschiedenheit des Baumaterials einen grossen Formenreichtum: im Norden der Flies, im Süden der Feld- und Backstein, auf Saaremaa endlich der feinkörnige, für Steinmetzarbeiten besonders geeignete Dolomit, der schon im Mittelalter weit über die Grenzen Alt-Livlands hinaus bekannt war. In dem Gebiet dieses Baumaterials liegt auch das in vorliegendem Aufsatz einer eingehenderen Betrachtung unterzogene Baudenkmal — die Kirche zu Karja auf Saaremaa.

Diese kleine, einschiffige, reich mit Skulpturen gezierte Landkirche, die sich bis auf unsere Tage fast unverändert erhalten hat, nimmt nicht nur als Baudenkmal eine Sonderstellung ein, sondern steht auch hinsichtlich ihrer kunstgeschichtlichen Erforschung an bevorzugter Stelle. Hat ihr doch vor einigen zehn Jahren Helge Kjellin eine tieferschürfende Monographie gewidmet, in der er mit ausserordentlicher Gründlichkeit eine Beschreibung des Baus und eine stilkritische Analyse gibt¹. Kjellin kam zu dem Ergebnis, dass die Kirche zu Karja von einem gotländischen Meister erbaut ist, wobei er die Vollendung des Baus um die Mitte des 14. Jh. ansetzte. Aufs engste verknüpft mit dieser Frage ist das Problem des Einflusses Gotlands auf die mittelalterliche Kunst Estlands überhaupt, das der erwähnte Forscher mit als einer der ersten aufgegriffen hat. Die Monographie Kjellins über die Kirche zu Karja erfuhr, ebenso wie seine Arbeit über die Hallenkirchen Järvamaas, eine scharfe Kritik, in der versucht wurde, Einflüsse Gotlands auf das mittelalterliche Kunstgeschehen Alt-Livlands so gut wie ganz in Abrede zu stellen². Seitdem ist dieses Problem nicht weiter erörtert worden, bis in jüngster Zeit Sten Karling überzeugend nachwies, dass Kjellins Standpunkt hinsichtlich der Hallenkirchen Järvamaas zu einem Teil dem tatsächlichen Befunde nahekommt, nur sei seine Begründung oberflächlich und wenig treffend gewesen³. Somit bedarf es wohl keiner besonderen Begründung, wenn die bisher zur Baugeschichte der Kirche zu Karja geäusserten Ansichten einer Überprüfung unterzogen werden, steht diese doch bis zu einem gewissen Grade in engem Zusammenhang mit dem Problem der Kirchen Järvamaas, und die Beantwortung dieser Fragen

¹ H. Kjellin Die Kirche zu Karris auf Oesel und ihre Beziehungen zu Gotland. Skrifter utgivna av Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund, XI (Lund 1928).

² O. Freymuth Uus teos kodumaa kirikute uurimise alal. Ajalooline Ajakiri 1928 (Tartu 1928) 194—210; O. Freymuth Uus teos Eestimaa kodakirikute kohta. Ajalooline Ajakiri 1929 (Tartu 1929) 83—90; deutsch beinahe dasselbe in Hansische Geschichtsblätter 1929 (Lübeck 1930) 225—236.

³ S. Karling Gotland och Estlands medeltida byggnadskonst. RIG 1939 (Stockholm 1939) 65—114.

ist vom Standpunkt der gesamten mittelalterlichen Kunst Estlands von hervorragender Bedeutung.

Im Zusammenhang mit dieser eigenartigen Kirche und den durch sie angeregten stilkritischen Problemen erhebt sich aber eine weitere, nicht minder interessante Frage: nämlich nach den befestigten Kirchen auf Saaremaa. Die bis in unsere Tage hinsichtlich ihrer Lebensbedingungen vom Festland stark abweichende Insel ist auch im Mittelalter in mancher Beziehung ihre eigenen Wege gegangen, was natürlich nicht ohne Rückwirkungen auf das ganze Gepräge der Baukunst bleiben konnte. Die befestigten Kirchen spiegeln wohl am schönsten die dortigen politischen Verhältnisse wider, die uns ihrerseits wiederum nicht unerheblich die Lösung eines der zentralen Probleme vorliegender Arbeit erleichtern — die Datierung der Kirche zu Karja.

Treten wir nun an die Frage nach der Herkunft der reichen Formen der Kirche zu Karja heran, so werden wir, um hier Klarheit zu erlangen, Architektur und Plastik getrennt betrachten, denn wie wir später sehen werden, drängt das in Karja besonders starke Auseinandergehen dieser beiden Komponenten des Bauwerks geradezu gebieterisch zu einer solchen Betrachtungsweise. Hinsichtlich ihrer Architektur stellt die Kirche zu Karja einen Vertreter eines im Gebiet des Bistums Saare-Läänemaa besonders häufig vorkommenden Typus von Gotteshaus dar (Abb. 1). An ein zweiachsiges, gewölbtes Langhaus schliesst sich ein ganz leicht oblonges Chorrechteck an. Die Kirche ist turmlos. An die Nordwand des Chores lehnt sich die Sakristei; die vor dem Südportal errichtete Vorhalle ist nicht mittelalterlichen Ursprungs, sondern bildet fast den einzigen Zusatz zur Kirche aus jüngerer Zeit. Das Hauptportal liegt gegenwärtig in der Westmauer und weist, ebenso wie das Südportal, reichen skulpturellen Schmuck auf. Die Teilung des Langhauses in zwei Joche wird äusserlich durch je einen Stützpfeiler markiert, von denen der südliche teilweise durch das Mauerwerk der späteren Vorhalle verdeckt ist (Abb. 2). Die herbe Klarheit der Linienführung des Äusseren herrscht auch bei der Innenarchitektur vor, die durch die breiten Gurtbogen und die diesen entsprechenden kräftigen Wulstrippen einen eigenartigen Akzent

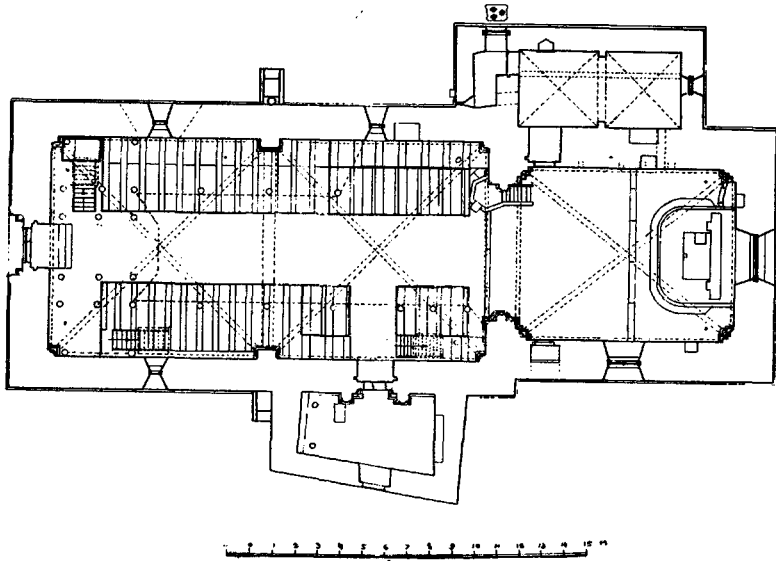


Abb. 1. Grundriss der Kirche zu Karja. Aufmessung von Paulsen.

erhält. Der feierliche Triumphbogen sowie die Kapitelle und Basen der Pfeiler sind die Stellen im Innern, die der eifrige Bildhauer hingebungsvoll mit vegetabilen und figuralen Motiven reich geziert hat. Der gesamte Raumeindruck wird jedoch in bedeutsamer Weise auch bestimmt durch die mit der Anlage der Gewölbe in Verbindung stehenden Ecksäulen, die Hängekolonetten, die feinprofilirten Gesimse und Kämpfer, die Schaftringe und Schlusssteine, das reiche Masswerk der Fenster; im Verein mit den Proportionen des Raumes und der wohlberechneten Lichtführung ergibt das ein Kircheninneres, das man nicht anstehen möchte, als eines der schönsten in Estland zu bezeichnen. Kjellin bemühte sich nun, zum Vergleich für diese Architektur Beispiele in erster Linie aus Gotland beizubringen — der Nachweis eines direkten Zusammenhanges ist aber als nicht ganz überzeugend zu bezeichnen — muss er doch selbst zugeben, dass die dortige Sakralarchitektur für Karja keine aufs Ganze gehenden Parallelen aufweist. Vom allgemeinen Schema abgesehen findet sich in Karja eine ganze Reihe architektonischer Einzelheiten, denen wir auf Gotland nicht begegnen. Auf Grund eines Vergleiches

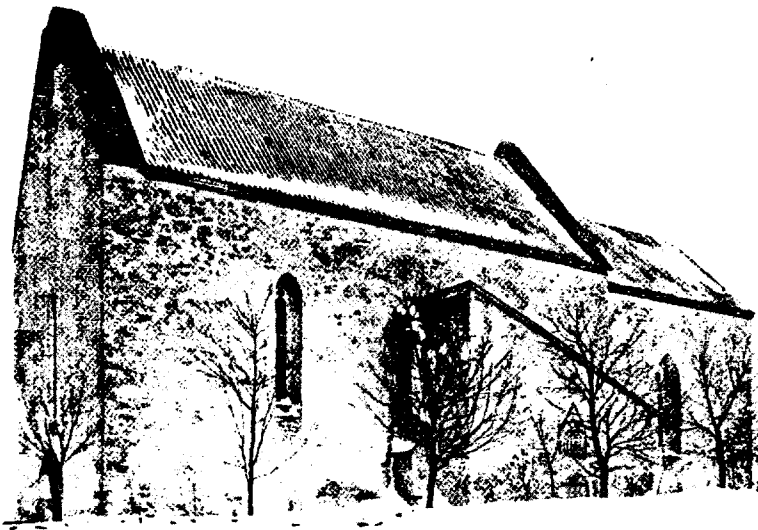


Abb. 2. Die Kirche zu Karja von Südwesten. Nach G u l e k e.

der Skulptur nach Gotland gewiesen, glaubte Kjellin, dennoch auch die Architektur dem Schaffen eines Meisters von dort zuschreiben zu müssen, wobei er die fremden Elemente durch ausgedehnte Reisen des Architekten und seine umfassende Kenntnis des zeitgenössischen Formenschatzes erklärte⁴. Eine solche Annahme mutet aber doch etwas zu gesucht und gequält an, und so wurde dieser Fragenkomplex zum Stein des Anstosses für die im übrigen durchaus wertvolle und gründliche Untersuchung.

Die Frage nach der Herkunft der Architektur der Karjaschen Kirche dürfte aber auf anderem Wege in recht befriedigender Weise zu beantworten sein. Vor allem müsste die Herkunft der kirchlichen Bauformen auf Saaremaa an den Kirchen des Typus Karja wie auch an den anderen Gotteshäusern verfolgt werden. In erster Linie kommt hier der älteste Sakralbau Saaremaas in Betracht, die verhältnismässig gut erhaltene Kirche zu Valjala. Die Annahme von Voldemar Vaga, dass die Kirche in ihrer Urgestalt im Zeitraum zwischen 1241 und 1250 entstanden sein

⁴ H. Kjellin op. cit. 200.

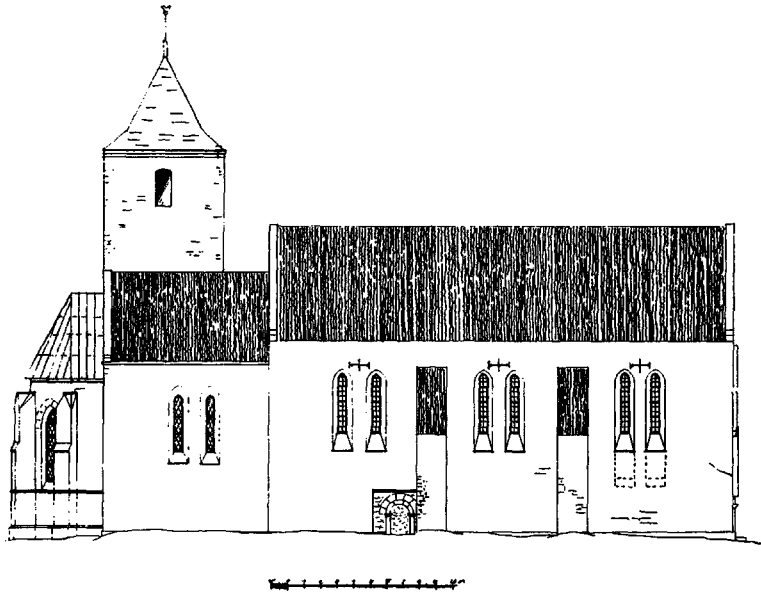


Abb. 3. Die Kirche zu Valjala von Norden. Aufmessung von Paulsen.

muss, hat in jeder Beziehung sehr viel für sich⁵; sie stammt in keinem Fall von vor 1241, in welchem Jahr ein grösserer Aufstand der Insulaner niedergeschlagen und damit eine Periode der Ruhe eingeleitet wurde. In dieser ersten Bauperiode wurde aber das Mauerwerk der Kirche nur einige Meter hoch aufgeführt. Aus welchem Grunde die Arbeiten unterbrochen wurden, wird später zu erörtern sein gelegentlich der Behandlung Valjalas als Wehrkirche; hier sei die Aufmerksamkeit nur auf einige Stilmerkmale gelenkt, die zur Klärung des Problems der Kirche zu Karja beitragen. In ihrer Grundrissgestaltung steht die Kirche zu Valjala der zu Karja verhältnismässig nahe, nur dass das Langhaus hier um ein Joch länger ist (Abb. 3). Von den architektonischen Einzelheiten jener ältesten Kirche verdienen die beiden sich gegenüberliegenden, mit einer Vorlage versehenen rundbogigen Portale Erwähnung. Abgesehen vom Grundriss

⁵ V. Vaga Valjala kirik. Kultuuri ja teaduse teilt (Tartu 1932) 121—129.



Abb. 4. Links: Nordportal der Kirche zu Westerkappeln. Nach Bau- und Kunstdenkmäler von Westfalen. Rechts: Südportal der Kirche zu Pöde.

gewähren uns diese einen charakteristischen Anhaltspunkt, der es gestattet, nach Vorbildern in anderen Ländern zu suchen. Ein solches System der Portale ist uns in den romanischen Kirchen Norddeutschlands und Dänemarks bekannt; da im Kirchenraum die nördliche Hälfte für die Frauen, die südliche aber für die Männer bestimmt war, wurde das Nordportal von den Frauen, das Südportal aber von den Männern benutzt⁶. Diesem System begegnen wir auch in den älteren Kirchen Westfalens⁷. Da sich aber unter den Portalen im norddeutschen Backsteingebiet nur wenige mit Vorlagen finden, so scheint dieser Typus im Hausteingebiet Westfalens seine Heimat zu haben, — wir können ihn in grossen Kathedralen feststellen (Paderborn),

⁶ R. Haupt Die Bau- und Kunstdenkmäler in der Provinz Schleswig-Holstein V, 1 (Heide in Holstein 1924) 168.

⁷ Die Bau- und Kunstdenkmäler von Westfalen. Soest (Münster i. W. 1905) 39, Taf. 18.



Abb. 5. Die Kirche zu Valjala, Innenansicht gegen Osten.
Nach Guleke.

ebenso wie in zahlreichen Landkirchen (Ibbenbüren, Mettingen, Westerkappeln)⁸. Ausser in Valjala ist dieses frühe Portalsystem auch in der Kirche zu Pöide vertreten (Abb. 4), auf deren Baugeschichte wir weiter unten genauer eingehen werden. Das wären die ersten Hinweise auf westfälisch-saaremaasche Beziehungen, denen allein aber keine so weittragende Bedeutung bei-

⁸ Die Bau- und Kunstdenkmäler von Westfalen. Paderborn (Münster 1. W. 1899) 38, Taf. 31.



Abb. 6. Die Kirche zu Schale, Innenansicht gegen Nordosten. Nach Bau- und Kunstdenkmäler von Westfalen.

zumessen ist, dass sich aus ihnen irgendwie weiterreichende Schlüsse ziehen liessen, wenn nicht noch andere gewichtigere Beispiele beigebracht werden könnten. Diese sind nun aber reichlich vorhanden. Als nach dem wiederholten, heftigen Aufstand der Einwohner Saaremaas im Jahre 1260 der Bau der Kirche zu Valjala fortgesetzt und vollendet wurde, erfolgte das in enger Anlehnung an westfälische Vorbilder (Abb. 5). In ihrer Raumgestaltung und den konstruktiven Einzelheiten entspricht die Kirche zu Valjala fast vollständig der Kirche zu Schale im östlichen Westfalen (Abb. 6): hier wie dort die typischen Domikalgewölbe, deren Rippen sich auch überraschend

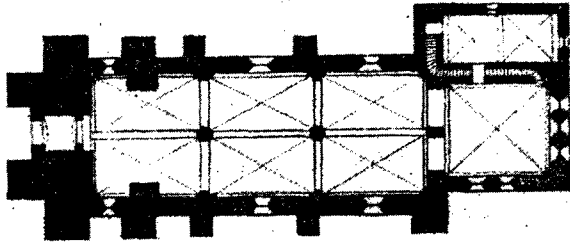


Abb. 7. Grundriss der Kirche zu Kaarma. Nach
G u l e k e.

ähneln. Gleich ist in beiden Kirchen die Lage der Wandpilaster; ebenso sind die Zwickelkolonetten sowohl in Valjala als auch in Schale in gleicher Weise organisch mit der Gesamtlinie der Rippen verbunden, — ein Stilmerkmal, das uns berechtigt, die Kirche zu Valjala in die 60-er Jahre des 13. Jh. zu datieren. Das System der Nasen am Gurtbogen ist soweit ähnlich, dass es schier den Eindruck einer Nachbildung erwecken muss. Zu bemerken wäre auch das Westportal in Valjala, für das es reichlichst Analogien in Westfalen gibt; während sich im Gewölbe schon der Spitzbogen durchgesetzt hat, ist das Portal noch rein romanisch rundbogig geschlossen, was wiederum auf eine Eigentümlichkeit des deutschen Übergangsstils weist, der in den mehr dekorativen Teilen an den altüberlieferten Formen festhält. Auch die einzelnen Kapitelle, die von der Hand des gleichen Meisters stammen, der den kunstvollen Taufstein in der Kirche gearbeitet hat, gemahnen an den westfälischen Formenschatz; dieser weist übrigens einen kräftigen Schuss dekorativer Elemente auf, die aus der rheinländischen Kunst übernommen sind.

Die gleichen künstlerischen Beziehungen werden durch die Bauten auf dem festländischen Teil des Bistums Saare-Läänemaa bestätigt. Das zentrale Beispiel ist hier die Schlosskirche zu Haapsalu, deren Einweihung 1279 erfolgte⁹. Der Grundriss dieses rheinisch-westfälischen Gotteshauses reinster Form ist zwar zu einem Teil dadurch bestimmt, dass wir es mit einer

⁹ K. v. L ö w i s o f M e n a r Burgenlexikon für Alt-Livland (Riga 1922) 61.

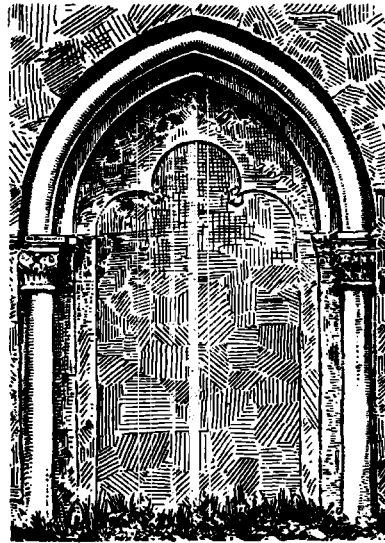


Abb. 8. Links: Nordportal der Kirche zu Kaarma. Photo Jakobson. Rechts: Südportal der „Grossen“ Kirche zu Burgsteinfurt. Nach Bau- und Kunstdenkmäler von Westfalen.

Schlosskapelle zu tun haben, doch stand die Kirche anfangs immerhin frei, ohne die umgebenden Schlossbauten; bei der Errichtung von Landkirchen im Bistum fand aber dieser kapellenartige Typus grossen Anklang. Die Kirche zu Kullamaa folgt ziemlich wörtlich den Formen von Haapsalu; in den anderen Kirchen sind alte Elemente mit neuen durchsetzt, doch der Grundtypus ist im allgemeinen gleich.

Auch auf Saaremaa lässt sich in Anlehnung an Valjala eine Fortsetzung der gleichen Traditionen beobachten, wobei aber auch hier in den Formen neue Nuancen hinzukommen. In eine Periode mit Valjala gehört auch die Kirche zu Kaarma, die im letzten Viertel des Jahrhunderts fertig geworden sein kann. Der Grundriss ist dem in Valjala ähnlich, ebenso auch das Gewölbesystem im Chor mit seinen Wülsten und Zwickelkolonetten (Abb. 7). Die Gestalt der Knospenkapitelle und der leicht spitze Bogen des Hauptportals lehren aber deutlichst, dass die Gotik auf Saaremaa in der Zeit zwischen der Errichtung der beiden Kirchen Fortschritte gemacht hatte. Das Langhaus wurde in dieser älteren

Bauperiode überhaupt nicht gewölbt; die gegenwärtig bestehenden Gewölbe stammen aus dem 15. Jh. Hier sei aber noch des Westportals und des Systems der Ostfenster des Chores gedacht, die zusammen mit der grossen Fensterrose im Westen einesteils auf zisterziensische Einflüsse hinweisen, andererseits aber auch auf dieselben Beziehungen, die wir bei der Analyse der Kirche zu Valjala feststellen konnten. Anlässlich der Besprechung dieser Kirche sind bereits Beispiele verwandter Schemata beigebracht, — hier sei die Aufmerksamkeit nur auf das Nordportal in Kaarma gelenkt, das in Westfalen in der „Grossen“ Kirche zu Burgsteinfurt ein treffliches Gegenstück hat (Abb. 8). Kaarma ist die zweite der im grossen und ganzen gut erhaltenen Kirchen auf Saaremaa aus der mit dem Jahre 1260 eingeleiteten Periode. Ausser den beiden genannten wurden in dieser Zeit noch die Kirche auf Muhumaa im Ordensgebiet¹⁰ und wahrscheinlich auch die zu Kihelkonna¹¹ errichtet, doch ist bei diesen die ursprüngliche Gestalt durch spätere Bauten vollkommen verändert. Es ist aber nicht ausgeschlossen, dass sie Holzbauten waren, was wahrscheinlich auch bei der Vorgängerin der Kirche zu Karja der Fall war, über deren Vorhandensein wir urkundlich unterrichtet sind¹².

Verfolgen wir so in allgemeinen Zügen die Entwicklung der sakralen Bauformen auf Saaremaa, um bis zu dem Zeitpunkt vorzurücken, an dem wir die Kirche zu Karja anzusetzen haben, so scheint in der Zeit vorher ein Stillstand in der Bautätigkeit der Insel gewesen zu sein. Man fühlt deutlich, dass wir es hier unmittelbar mit Auswirkungen der politischen Ereignisse zu tun haben: um die Wende des 13. und 14. Jh. wurde die Insel in die Kämpfe des Ordens mit dem Erzbischof von Riga um die Vorherrschaft im Lande hineingezogen. In der 1298 ausgebrochenen Fehde unterstützte Bischof Konrad I. von Saare-Läänemaa den Erzbischof gegen den Orden. Zur Strafe rückten die Ordensheere in das Bistum ein; Verwüstung und Raub waren in erschrecken-

¹⁰ Die livländische Chronik Hermann's von Wartberge. Aus dem Lateinischen übersetzt von E. Strehlke (Berlin u. Reval 1864) 10.

¹¹ Saaremaa II (Tartu 1934) 566.

¹² H. Kjellin op. cit. 251.



Abb. 9. Die Kirche zu Kihelkonna, Innenansicht gegen Osten.
Nach Guleke.

der Weise an der Tagesordnung, die Insulaner wurden erschlagen oder gehenkt, oder auch als Sklaven aufs Festland verschleppt. Der Krieg dauerte mehrere Jahre; erst 1302 kam es zu einem Waffenstillstand, doch liessen die Ereignisse des Jahres 1305 die Insel wiederum nicht unberührt. Jetzt plünderten die im Bunde mit dem Erzbischof stehenden, vom ordensfeindlichen Riga ausgerüsteten Seeräuber die seit 1303 dem Orden gehörenden Gebiete von Kihelkonna. Zieht man alles in Betracht, so ist es durchaus wahrscheinlich, dass an eine Bautätigkeit erst wieder

am Ende des ersten Jahrzehnts des neuen Jahrhunderts gedacht werden konnte. Um diese Zeit dürfte denn auch die gegenwärtig noch stehende Kirche in Kihelkonna erbaut sein, ja, es ist durchaus nicht ausgeschlossen, dass hier infolge der Vernichtung einer älteren Kirche während der ebenerwähnten Raubzüge ein Neubau notwendig wurde. Der von Westen in die Kirche Eintretende wird bei den Formen des Portals an das Nordportal von Kaarma erinnert; der Blick ins Innere belehrt aber ganz eindeutig, dass wenigstens ein Jahrzehnt zwischen dem Bau beider Kirchen liegen muss: die Sachlichkeit der Gewölbe wie auch der Mangel an plastischem Schmuck spiegeln die typisch westfälische Gotik wider, von der sich auch hinreichend Beispiele auf dem Festland finden, wo um diese Zeit eine lebhaftere Tätigkeit auf dem Gebiet der Sakralarchitektur herrschte (Abb. 9). Zu der charakteristischen Jocheinteilung im Chor gibt es eine Parallele in der Dorfkirche Lotte in Westfalen¹³. Doch finden wir dort wie auch in den Landkirchen zu Kirchborchen und Alfen treffliche Beispiele für neue Elemente, die auch schon in Kihelkonna zutage traten: an dem schmälern Westjoch plante man, nach Art der genannten Kirchen einen Turm zu errichten (Abb. 10)¹⁴. Ob sich nun der Durchführung dieses Vorhabens Schwierigkeiten in den Weg gestellt haben, oder ob ältere Traditionen massgebend waren, das mag hier zunächst unentschieden bleiben — jedenfalls wurde nach Errichtung der Seitenmauern der Plan eines Turmes aufgegeben und die Kirche äusserlich dem auf Saaremaa vorherrschenden Typus angeglichen.

Nach ihren Formen zu schliessen, dürfte also die Kirche zu Kihelkonna eines der ersten Baudenkmäler aus der beginnenden friedlicheren Zeit in den ersten Jahrzehnten des 14. Jahrhunderts sein. Dass die gebesserten Verhältnisse zwischen den Machthabern wiederum eine erhöhte Bautätigkeit ermöglichten, darauf weist auch eine Steininschrift an der Kirche zu Kärla, nach der

¹³ Die Bau- und Kunstdenkmäler von Westfalen. Tecklenburg (Münster i. W. 1907) 78, Taf. 19.

¹⁴ Die Bau- und Kunstdenkmäler von Westfalen. Paderborn (Münster i. W. 1899) 38, 40.

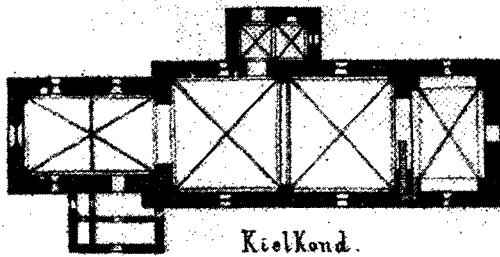


Abb. 10. Grundriss der Kirche zu Kihelkonna.
Nach Guleke.

das dortige erste Gotteshaus im Jahre 1313 beendet worden ist. Dieses Gebäude wurde am Ende des 16. Jahrhunderts zerstört; die heutige Kirche stammt aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts^{14a}.

Gehen wir nun in unserer Betrachtung weiter, so kommen wir zu einer Gruppe von Kirchen, die ungefähr um die gleiche Zeit wie Karja entstanden sein müssen: Pöide, Muhu und Püha. Von diesen steht hinsichtlich ihrer Architektur die Kirche von Muhu als Ganzes der zu Karja am nächsten, die von Püha weniger; mit den einzelnen Bauperioden der Kirche zu Pöide werden wir uns später noch eingehender zu befassen haben. Die alten Überlieferungen der kirchlichen Baukunst des Bistums Saare-Läänemaa leben in allen diesen Kirchen fort, bereichert durch neue Elemente aus den nämlichen Quellen, aus denen bereits Valjala seine Formen entlehnt hatte.

Diese allgemeine Charakteristik können wir nun durch überzeugende Belege stützen. Verfolgen wir die Entwicklung in Westfalen, so erhellt, dass dort die schon in romanischer Zeit ausgebildete Grundgestalt der kleineren Landkirchen auch zur gotischen Zeit beliebt war. Von älteren Beispielen sei die Dorfkirche zu Lünern erwähnt, die ihre Gewölbe erst im 14. Jh. erhielt¹⁵. Karja besonders nahe steht die um die Mitte des 13. Jh. errichtete Kirche zu Leer (Taf. I, rechts), die auch hinsicht-

^{14a} Saaremaa I 598.

¹⁵ Die Kunst- und Geschichts-Denkmäler der Provinz Westfalen. Hamm (Münster i. W. 1880) 114.

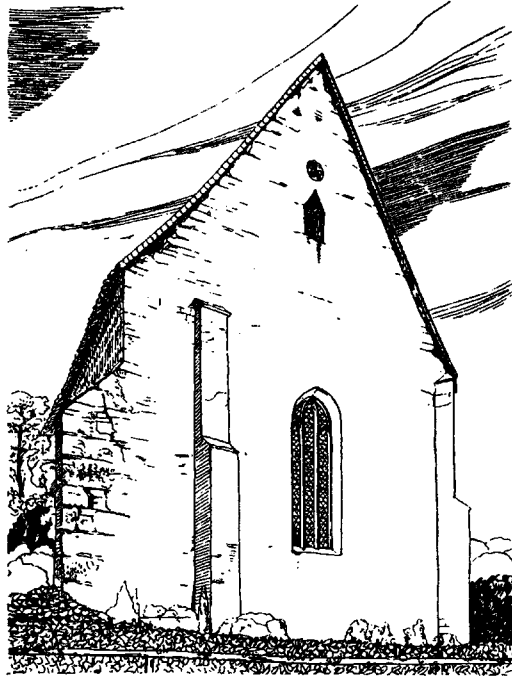


Abb. 11. Die Kirche zu Leeden von Osten.
Nach Bau- und Kunstdenkmäler von Westfalen.

lich ihrer Gewölbe geradezu als Doppelgänger Karjas zu bezeichnen ist, nur dass die Gotik hier bereits reicher ist, was gewiss durch die abweichende Bauzeit erklärbar ist. Selbstverständlich vermischen wir in Leer den reichen plastischen Schmuck Karjas. Dieser Typus von Dorfkirchen hielt sich in Westfalen auch während der folgenden Jahrhunderte, wofür die Kirchen zu Mesum und Leeden ausgezeichnete Beispiele sind (Abb. 11). In die im übrigen strenge Linienführung der Architektur bringt die Hochgotik Zusätze besonders hinsichtlich des Masswerks der Fenster, in dem wir die nämlichen Formen finden können, wie sie in Karja vorliegen und auch anderweitig zu einem festen Bestand der Architektur geworden waren. Doch auch Hängekolonnetten fehlen nicht, sowie Fensterrosen und andere architektonische Einzelheiten, für die Karja vorzügliche Beispiele des

damaligen Stils bietet, der zu einem Teil durch die grossen Kathedralen wie auch durch kleinere stilreine Bauten angeregt war. Auch die sonst in der Architektur der nordischen Länder so seltenen Miniaturkonsolen unter den Basen begegnen uns schon frühzeitig in Westfalen, z. B. in der Dorfkirche zu Dörnhagen (Abb. 12).

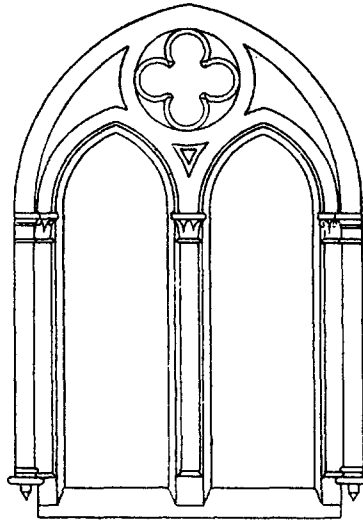


Abb. 12. Fenster der Kirche zu Dörnhagen. Nach Bau- und Kunstdenkmäler von Westfalen.

Die in Karja und in den übrigen Kirchen Saaremaas vorkommenden Architekturformen finden wir in hinreichendem Masse auch auf dem festländischen Teil Alt-Livlands. Domikalgewölbe und Wulstrippen waren bis um die Mitte des 14. Jh. besonders beliebt¹⁶. Es fehlt auch nicht an Einzelheiten, die auf

den reichen Formenschatz des deutschen Übergangsstils besonders deutlich hinweisen. Schon frühzeitig hatte sich in Alt-Livland eine eigentümliche heimische Überlieferung ausgebildet, die die alten Formen ruhig neben den im Laufe der Zeit eingedrungenen neuen weiterleben liess. So finden wir z. B. in dem um 1300 erbauten Ordensschloss Viljandi in den Skulpturen rein romanische Formen, neben denen sich aber auch gotische Stilmerkmale nicht übersehen lassen¹⁷. In Viljandi begegnen wir übrigens auch architektonischen Details, die auf dieselben Quellen schliessen lassen wie bei der Kirche zu Karja, so etwa die Miniaturkonsolen unter den Basen, Schaftringe, Fünfbogen und Rosenfenster, die in der damaligen Sakralarchitektur schon seit Valjala und Haapsalu besonders bevorzugt wurden. Diese wie auch die mit der Gewölbekonstruktion zusammenhängenden Elemente lenken die Gedanken unwillkürlich auf die Zisterzien-

¹⁶ A. Tuulse Das Schloss zu Riga. Tartu Ülikooli kunstiajaloo kabineti väljaanded VI (Tartu 1939) 14 ff.

¹⁷ A. Tuulse Viljandi ordulossi kapiteelid. Õpetatud Eesti Seltsi Toimetused XXX (Tartu 1938).

ser, deren Baustil ja auch später in der Entwicklung der Architektur Alt-Livlands eine bedeutsame Rolle gespielt hat. Man betrachte nur die Gestaltung des Triumphbogens in Karja mit seinen schief gestellten Halbsäulen nach dem Grundsatz: jedem Bogen sein Träger; oder ebenso das Motiv der Abkrägung, zu der die Hängekolonetten einen schönen Zusatz bilden. Bei einem Vergleich der Formen gemahnt das alles etwas an ein klassisches Beispiel der Klosterarchitektur — an die Zisterzienserabtei Maulbronn¹⁸. Schon Kjellin ist in seiner Detailanalyse bei diesem Vergleich stehengeblieben, wie er andererseits auch die Rolle betont hat, die dem Dom zu Riga als einem Vermittler westlicher Formen zukommt¹⁹. So lässt sich die Kirche zu Karja verhältnismässig organisch in die Entwicklungsreihe eingliedern, die in Alt-Livland bis um die Mitte des 14. Jh. sowohl in den Einflussgebieten des Ordens wie der Bischöfe vorherrschte. Dass man sich in diesen beiden Einflussphären an die nämlichen Vorbilder hielt, tritt noch deutlicher in späterer Zeit hervor, wo wir dem strengen Ordensstil auch in den bischöflichen Schlössern und Kirchen begegnen²⁰. Wie in anderen Ländern, so wurde hier ebenfalls die Verbreitung der Formen und Typen durch einzelne besonders wichtige Bauten bestimmt, in deren Abhängigkeit dann eine Reihe anderer entstand. Ein solcher Sakralbau von zentraler Bedeutung war die Kirche zu Karja, deren Schöpfer seinerseits wiederum nicht wesentlich von den damals allgemein üblichen Regeln abwich. Er hat sich an die Überlieferungen gehalten, die ihm vielleicht durch seine Herkunft mitgegeben, wie andererseits durch die allgemeinen kulturellen und politischen Beziehungen des Landes vorgeschrieben waren. Dass diese in der Skulptur zu ganz anderen Lösungen

¹⁸ I. Dörrenberg Das Zisterzienser Kloster Maulbronn (Würzburg 1937); A. Mettler Mittelalterliche Klosterkirchen und Klöster der Hirsauer und Zisterzienser in Württemberg (Stuttgart 1927) 93.

¹⁹ H. Kjellin op. cit. 189 ff.; vgl. H. Schrader Zur frühen Kunstgeschichte in den Baltischen Landen. Baltische Lande I (Leipzig 1939) 415—432.

²⁰ S. Karling Tyska Orden och den svenska kyrkobyggnadskonsten omkring år 1400. RIG 1936 (Stockholm 1936) 268—280.

führten, zeigt die Betrachtung der ornamentalen Details der Kirche zu Karja.

Bei der Analyse der Skulpturen von Karja hat Kjellin diese mit einer ganzen Reihe gotländischer Arbeiten verglichen, besonders aber mit den Kragsteinen des Chorumgangs des Doms zu Uppsala, die einem gotländischen Meister zugeschrieben werden. Die allgemeine Stilverwandtschaft weist zwar deutlich in diese Richtung, da aber keine spezifischen Ähnlichkeiten vorhanden sind, war Kjellin gezwungen anzunehmen, dass der Bildhauer der Karjaschen Skulpturen ein bisher unbekannter gotländischer Meister gewesen wäre²¹. Doch auch hier gestattet uns ein weiteres Vergleichsmaterial genauere Schlüsse. In den Gegenden, in denen wir reichlich Beispiele für die Architektur von Karja fanden, fehlen uns Gegenstücke für die Skulptur vollständig. Aber auch Estland bietet uns in dieser Hinsicht keine Anhaltspunkte — der geradezu verschwenderisch reiche skulpturelle Schmuck Karjas steht im ganzen Ostbaltikum einzig da. Suchen wir nach Vergleichsmaterial, so müssen wir unsere Blicke in erster Linie dennoch auf die skulpturenreichen Gotteshäuser Gotlands richten. Schon eine allgemeine Betrachtung erlaubt uns die sichere Annahme, dass wir es in Karja ebenso mit einer Expansion der gotländischen Kunstformen zu tun haben, wie sie in den Kirchen Järvamaas und ebenso in der älteren Architektur Tallinns festgestellt worden ist²². Dieser erste rein intuitive Eindruck wird durch vergleichende Beispiele erhärtet. Es sei bei der Analyse von den figuralen Teilen der beiden grossen Triumphbogengruppen und von dem Kapitell einer Hängekolonette ausgegangen. In den beiden Triumphbogengruppen sind eine Katharinalegende und eine Szene mit dem Hl. Nikolaus dargestellt, was Kjellin treffend und gründlich erläutert hat (Taf. II, Abb. 13, 14)²³; am Kapitell befindet sich eine lehrhafte Szene der Schwatzhaftigkeit und des Schweigens (Abb. 15, links). Zu diesen Szenen im Innern gesellt sich als einzige figurale Szene am Äusseren ein Kreuzigungsrelief (Taf. IV) im Wim-

²¹ H. Kjellin op. cit. 228.

²² S. Karling op. cit.

²³ H. Kjellin op. cit. 74 ff.



Abb. 13. Skulpturengruppe am nördl. Triumphbogenpfeiler zu Karja. Photo Kjellin.

perg des Südportals. In all diesen Szenen dokumentiert sich der bäuerlich breite Stil, der sich auf Gotland seit dem Ausgang des 13. Jh. ausbildete, als die Liebe zur Skulptur wieder über den in der Zwischenzeit herrschenden Ikonoklasmus den Sieg davontrug. Von der Kunst des Meisters Neo-Iconicus, der den neuen Stil ins Leben rief, lassen sich zu den Skulpturen von Karja ganz starke Verbindungslinien ziehen. Ein erstes Beispiel bilden die von jenem Meister stammenden Figuren im Tympanon des Hauptportals der Kirche zu Bunge. Unter diesen sei besonders eine Heilige hervorgehoben, die in ihrer ganzen Auffassung der Hl. Katharina in Karja überraschend ähnelt (Taf. III, links). Die ganze Haltung der Figuren ist die nämliche; Abweichungen

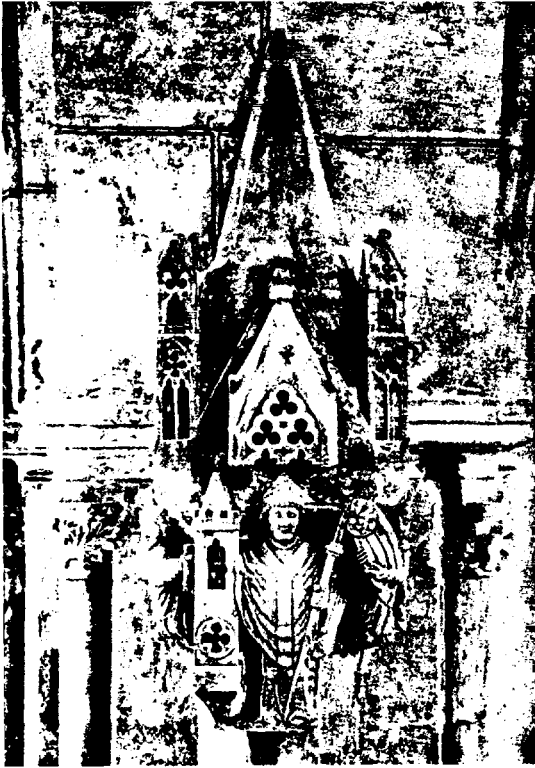


Abb. 14. Skulpturengruppe am südl. Triumphbogenpfeiler zu Karja. Photo Kjellin.

sind nur vorhanden, soweit sie durch die abweichenden Attribute bedingt sind: statt Szepter und Apfel hat Katharina Märtyrerpalme und Buch erhalten. Als charakteristische Elemente seien Rose und Krone erwähnt — diese freilich z. T. in weitverbreiteten Formen, ihre Stellung und Ausarbeitung aber weisen auf eine nahe Verwandtschaft hin. Dasselbe gilt für Gesicht und Haare, wie auch für das Gewand, die alle spezifische Ähnlichkeiten aufweisen. Die Kirche zu Bunge ist nach den neuesten Datierungen zwischen 1270 und 1285 erbaut²⁴. Hinsichtlich der Architektur ist sie freilich ganz abweichend von Karja

²⁴ Sveriges kyrkor. Gotland II (Stockholm 1935) 38.



Abb. 15. Links: Kapitell der Hängekolonette des nördl. Gurtbogenpilasters zu Karja. Nach Kjellin. Rechts: Kragstein im Hochchor des Doms zu Uppsala. Nach Boëthius-Romdahl.

gestaltet; von den skulpturellen Details verdienen ferner die Kapitellornamente am Chorportal genannt zu werden (Taf. V, links oben). Sie sind zugleich ein schönes Beispiel für das Können des Meisters Neo-Iconicus als des hervorragendsten Dekorationsplastikers Gotlands und überhaupt der ganzen Kunstrichtung der Insel: der echte Gotländer formt die in der Fremde gesehenen naturalistischen Motive um, stilisiert sie durch romanisierende Kurven und ersetzt die Blattrippen durch Perlenschnüren. Dieses herzförmigen Blattmotivs hat sich der Meister von Karja an einem Ecksäulenkapitell im Langhaus bedient (Taf. V, rechts oben). Doch auch andere spezifisch gotländische Formverwandtschaften finden sich unter den ornamentalen Details in Karja, so etwa am Sockel der östlichen Ecksäule des süd. Triumphbogenpfeilers, für welche Verzierung wir auf Gotland das fast gleiche Gegenstück an der Konsole des Südportals der Kirche in Lärbro finden (Abb. 16). Auch diese Kirche ist von Neo-Iconicus in den 80-er Jahren des 13. Jh. umgebaut worden²⁵. Das alles sind verwandte Züge, die es doch wohl nicht unbeeinträchtigt erscheinen lassen, nach weiteren Spuren der Skulpturen von Karja im gotländischen Kunstkreis zu suchen, um zugleich die Beziehungen des Meisters von Karja zu den führenden Kräften des dortigen Kunstgeschehens genauer herauszuarbeiten. Betrachten wir weitere dem Neo-Iconicus zugeschriebene Kirchen, so begegnen wir auch dort in den Skulpturen Zügen, die

²⁵ Ibidem 112.

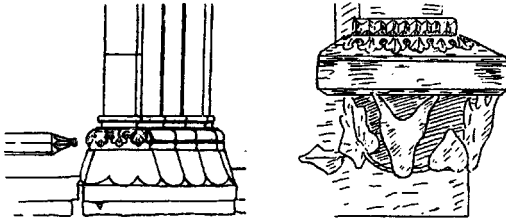


Abb. 16. Links: Detail vom Südportal des Langhauses der Kirche zu Lärbro. Nach Sveriges kyrkor.
Rechts: Seitenansicht der Basis der östl. Ecksäule am südl. Triumphbogenpfeiler zu Karja. Nach Kjellin.

unverkennbar auf einen mit Karja gemeinsamen Formenschatz hinweisen. Mit der westlichen Kapitellreihe des Langhausportals der um 1300 erbauten Kirche zu Bro hat der erwähnte anonyme Meister uns eine der schönsten Leistungen seiner Kunst geschenkt (Taf. V, unten). Diese französisierende Skulpturgruppe hat in der Folge nicht zuletzt dem neuen ikonischen Stil zum Siege verholfen, weshalb denn auch Roosval die Bezeichnung des Meisters von hier hergeleitet hat²⁶. Von den am Kapitell dargestellten Figuren weist die sitzende Maria eine ganz starke Ähnlichkeit mit der Katharina in Karja auf; auch der charakteristische Faltenwurf des Mantels der rechts stehenden Figur scheint es dem Meister von Karja angetan zu haben — er wiederholt ihn in der Gruppe der drei Jungfrauen (Taf. VII, links) und im Kalvarienrelief (Taf. IV, rechts). Auf die Verwandtschaft der Gestalten der Maria und des Johannes auf diesem Relief mit den Holzskulpturen in der Kirche zu Bro hat schon Kjellin hingewiesen²⁷.

Diese Beispiele dürften wohl hinreichen, um die nahen Beziehungen des Meisters von Karja zu dem Kunstkreis des Neo-Iconicus darzutun, oder anders ausgedrückt — zu der führenden Kunstrichtung Gotlands um 1300, die bekanntlich den Höhepunkt in der Kunst der Insel bedeutete. Die Entwicklung des Meisters zu seiner vollen künstlerischen Reife erhellt auf Grund

²⁶ J. Roosval Die Kirchen Gotlands (Stockholm 1911) 184 ff.

²⁷ H. Kjellin op. cit. 205.

seiner späteren Arbeiten; doch bevor wir zu deren Erörterung schreiten, sei hier noch ein Beispiel aus der Menge der Skulpturen Gotlands behandelt, das besonders eindringlich für die Verbindung dieser Insel mit Saaremaa spricht. Wir denken hier an das Südportal des Langhauses der Kirche zu Boge. Die Einzelheiten der Kapitelle müssen hier unwillkürlich unsere Aufmerksamkeit ganz besonders fesseln; in ihrem lebhaften Naturalismus stehen sie dem in ihrem Charakter ganz ähnlichen plastischen Schmuck in Karja sehr nahe (Taf. VI, oben). In Karja treffen wir solche Blätter sowohl an den Portalen wie auch im Innern (Taf. IV, VI, VII). Die Weinblätter sind in beiden Kirchen fast bis auf die Blattrippen ähnlich, ebenso auch die Eichenblätter und Knospen, die wir am innersten Kapitell der östlichen Kapitellreihe des Portals zu Boge finden. Die in der Mitte der westlichen Kapitellreihe des nämlichen Portals angebrachte Tauben-Skabiose (*Scabiosa columbaria*) mit ihrem charakteristischen Knick in der Mitte hat ein genaues Gegenstück am südlichen Eckpfeiler des Triumphbogens in Karja (Taf. VII, links). Das ist doch wohl weit mehr als die gewöhnliche Ähnlichkeit zwischen gotischen naturalistischen Blättern. Das Südportal von Boge setzen neuere Untersuchungen um die Mitte des 14. Jh. an, wobei angenommen wird, dass es aus der Werkstatt eines Gotländers stammt, der an der Domkirche zu Uppsala gearbeitet hat²⁸. Gleichzeitig wird auf das nur sporadische Vorkommen dieses Portals im Kunstschaffen Gotlands hingewiesen, wo sich ein derartiges naturalistisches Blatt im allgemeinen selten beobachten lässt²⁹. Ausser in Boge treffen wir es noch an der ungefähr um die nämliche Zeit errichteten Swertingschen Kapelle der Kirche zu St. Marien in Wisby. Dieses komplizierte Problem der Chronologie der gotländischen Kunst hat jedoch noch keine endgültige Lösung gefunden.

Wie in der architektonischen Skulptur finden sich auch in der damaligen Holzplastik Gotlands gar manche Züge, die eine nahe Verwandtschaft mit den Skulpturen von Karja dartun. Auf eine Übernahme der Formen der Holzplastik weisen schon die Ähn-

²⁸ Sveriges kyrkor. Gotland II (Stockholm 1935) 138.

²⁹ E. Lundberg Gotlands folkliga gotik. RIG 1934 (Stockholm 1934) 71, Anm. 7.

lichkeiten zwischen dem Kreuzigungsrelief in Karja und den Holzfiguren von Bro hin. Mehr aber als diese Arbeiten der älteren Generation haben die zeitgenössischen Holzbildhauer zur Bereicherung des Formenschatzes des Meisters von Karja beigetragen. Schon Ugglas hat in seiner gründlichen Untersuchung über die mittelalterliche Holzplastik Gotlands darauf hingewiesen, dass Meister Neo-Iconicus in seinen Arbeiten zu einem Teil Vorbildern der Holzplastik gefolgt ist³⁰. Auch der hervorragende Bildhauer Fabulator arbeitete in Stein wie in Holz. Von entscheidender Bedeutung für die künstlerische Entwicklung des Meisters von Karja war aber der Holzbildner, der als Meister von Bunge seinen Namen in der Kunstgeschichte hat und nach den Untersuchungen von Ugglas französischer Herkunft gewesen sein muss³¹. Ebenso hat Ugglas nachgewiesen, dass der Meister von Bunge auch Architekt und als solcher am Bau des Doms in Linköping beteiligt gewesen ist, für den er die Westfassade entworfen hat. Von dort ging der Meister bald nach Gotland, wo er keine Betätigung als Architekt fand, sondern hauptsächlich als Bildhauer wirkte. Seine Schule herrschte auf Gotland während des ersten Viertels des 14. Jh. und war von grossem Einfluss auf das gesamte Kunstleben der Insel. Man hat sogar angenommen, dass die Einführung naturalistischer Motive in die gotländische Kunst z. T. als Verdienst des Meisters von Bunge zu buchen ist³². Da aber aus seinen Arbeiten in dieser Hinsicht keine authentischen Anhaltspunkte erkennbar sind, so verbieten sich weitergehende Rückschlüsse auf das künstlerische Verhältnis des Meisters von Bunge zu dem von Karja, was die naturalistischen Motive betrifft; dass aber eine Beeinflussung tatsächlich stattgefunden haben muss, erhellt deutlichst aus der Gestalt des Nikolaus in Karja (Taf. II, rechts). Diese Bischofsfigur, die als Ganzes sehr gewöhnlich ist und zahllose Siegelfiguren dieses Stils in die Erinnerung ruft, weist dennoch Züge offensichtlicher Verwandtschaft zum Schaffen des Meisters von Bunge auf. Man vergleiche die Nikolausgestalten beider Meister, — die des Meisters von Bunge aus der

³⁰ C. R. af Ugglas Gotlands medeltida träskulptur till och med höggotikens inbrott (Stockholm 1915) 502.

³¹ Ibidem 540.

³² Ibidem 542.

Kirche zu Hejdeby auf Gotland (Taf. III, rechts). Beachtung verdient in Karja die weiche Behandlung der Falten, die sich deutlich das Werk des Meisters von Bunge zum Vorbild genommen hat. Charakteristisch ist auch die Darstellung der Füße mit den sie umspielenden Falten und schliesslich das Gesicht des Nikolaus: auch hier derselbe schön frisierte Stil, der ein so charakteristisches Gegenstück in der Figur in Hejdeby hat. Man beachte auch die unter der Mitra hervortretenden Locken, die in schön abgezierter Reihe auf der Stirn liegen, eine Darstellungsweise, für die sich aus dem Schaffen des Meisters von Bunge genügend Beispiele beibringen lassen. Freilich fehlt allem in Karja etwas von jener französischen Eleganz, die das überlegene Können des Meisters von Bunge seinen Gestalten verliehen hat. Hier wie auch bei den Vorbildern aus dem Schaffen des Neo-Iconicus hat der Meister von Karja die Urformen stark rustifiziert, sie seinem Können entsprechend wiedergegeben. Offenbar arbeitete er an Hand von früher einmal angefertigten Skizzen und hat die einst gewonnenen Eindrücke in einer Weise zur Darstellung gebracht, die seinen Gestalten einen flächenhaften, man möchte beinahe sagen — graphischen Charakter verleiht.

Abgesehen von allgemeinen Abweichungen bekundet auch eine ganze Reihe von Einzelheiten nur zu eindeutig, dass der aus Gotland nach Saaremaa gekommene Meister nicht Architekt sondern Bildhauer war. Die Portale in Karja sind ganz abweichend von den auf Gotland geläufigen Typen komponiert. Ihre Gestalt und Profilierung folgt vielmehr deutlich den Überlieferungen, die um diese Zeit in Alt-Lindland vorherrschend waren. Bei der Verteilung des skulpturellen Schmuckes mag der Wunsch des gotländischen Meisters zum Teil eine gewisse Rolle gespielt haben, doch ebenso häufig lief es hierbei auf einen Kompromiss hinaus. Schon die kontinentale Gestalt der Portale zwang zu einem Verzicht auf Figurenfriese an den Kapitellen, wie sie seit dem Anfang des 14. Jh. auf Gotland besonders beliebt waren. Abgesehen vom Kalvarienrelief mussten in Karja alle erzählenden Szenen ins Innere der Kirche verlegt werden. Dabei möchte man aus der Verteilung der Skulpturen schliessen, dass die Zusammenarbeit zwischen dem Baumeister und dem Bildhauer gelegentlich nicht ganz befriedigend gewesen sein dürfte. Ein charakteristisches Beispiel

hierfür bildet die Gruppe der drei Jungfrauen, die, wie übrigens z. T. auch die anderen Figuren, gleichsam in der Luft hängt (Taf. VII, links), — eine Erscheinung, die sich sehr gut hätte vermeiden lassen, wenn der Baumeister zugleich auch Bildhauer gewesen wäre. Freilich, auch die anderen am Bau beschäftigten Kräfte waren zu einem Teil bildhauerisch tätig, doch hauptsächlich in den mehr nebensächlichen architektonischen Teilen, wobei ihr Anteil sich im günstigsten Fall auf kleine Details und Weihekreuze beschränkte. Auf einem solchen Weihekreuz finden wir auch ein Meisterzeichen, das Kjellin für das Zeichen des Bauleiters der ganzen Kirche glaubte in Anspruch nehmen zu müssen, von dem sowohl die Architektur wie auch die Skulptur herrühre. Zugleich muss er aber einräumen, dass keine Skulptur irgendein Meisterzeichen trägt, vielmehr sind diese nur mit kleinen Weihekreuzen versehen³³. Dieser scheinbar nebensächliche Umstand bekräftigt aber auch wiederum die auf anderem Wege schon wiederholt erwiesene Tatsache, dass Baumeister und Bildhauer zwei verschiedene Personen waren. Dass sie auch verschiedener Herkunft waren, dürfte durch das beigebrachte Material ebenso hinreichend bewiesen sein.

Die von uns zum Vergleich herangezogenen Beispiele weisen alle auf die Jahre um 1300, in welche die Lehrzeit des Meisters von Karja auf Gotland gefallen sein dürfte. Das war die Zeit, in der er den grössten Teil der Eindrücke aufnahm, die für die weitere Entwicklung seiner künstlerischen Persönlichkeit grundlegend und bestimmend wurden. Wie nahe sich aber der Meister von Karja und Neo-Iconicus in den Einzelheiten ihrer Kunstformen auch immer stehen mögen, in ihrem gesamten Ausdrucksstil finden sich Abweichungen, die wohl am ehesten durch den Generationsunterschied zu erklären sind. Neo-Iconicus gelangte erst bei seiner letzten Arbeit, dem Portal von Bro, zu Ausdrucksgrundsätzen, die ihm expressivere Formen mit grossen Köpfen vorschrieben, damit der Inhalt der dargestellten Erzählungen dem unten stehenden Beschauer möglichst unmittelbar verständlich sei³⁴. Der Meister von Karja aber erweist sich in dem Kapitell mit „Schwatzhaftigkeit“ und „Schweigen“ in dieser Hinsicht be-

³³ H. Kjellin op. cit. 101.

³⁴ J. Roosval op. cit. 188—189.

reits als vollkommen gereifter Künstler. Besonders in diesem Kapitell begegnen wir der echt gotländischen künstlerischen Geisteshaltung auf einer Stufe, wie sie in dem kleinen Südportal der Kirche zu Källunge aus der Mitte des 14. Jh. ihren charakteristischen Ausdruck fand. Roosval hat sogar angenommen, dass dort Spuren des Karjaschen Bildhauers zu suchen seien³⁵. Setzen wir aber unsere Gedankengänge fort und versuchen, das Problem auf anderem Wege einer Entscheidung näherzubringen. Ein wesentlicher Punkt ist hierbei die von Kjellin konstatierte Verwandtschaft zwischen den Kragsteinen des Chorumganges im Dom zu Uppsala und den Skulpturen von Karja³⁶. Dass es hier an spezifischen Ähnlichkeiten auf weiten Strecken gebricht, hat der verdiente Forscher zu vermerken nicht unterlassen, zugleich aber doch eine Reihe von Merkmalen aufgezeigt, die eine Teilnahme des Meisters von Karja an den dortigen Arbeiten anzunehmen gestatten. Er ist zwar dort nicht an führender Stelle tätig gewesen, doch haben die Jahre in Uppsala eine wesentliche Bereicherung seines bisherigen Formenschatzes ergeben. Vor allem weisen wir hier nur auf den Kragstein mit dem Kampf Jakobs hin (Abb. 15, rechts), der wohl zur Genüge charakterisiert, wie stark der Meister von Karja bei der Schaffung seiner hiesigen Skulpturen unter dem Einfluss der in Uppsala empfangenen Eindrücke stand, die ihn zu einer so unmittelbaren Nachbildung verleiteten, wie sie die Fratze des schwatzhaften Weibes mit ihrem stark vorgeworfenen Unterkiefer bedeutet. Doch auch für die in Landkirchen eine Ausnahme bildende Idee, den Triumphbogen mit Skulpturengruppen unter reichen Architekturbaldachinen zu zieren, werden wir die direkte Inspirationsquelle im gegebenen Falle ebenso in Uppsala zu suchen haben, wo diese französische Sitte für die dort arbeitenden Meister eine grosse Neuigkeit bedeutete und zur weiteren Nachahmung reizen musste. Wann der Meister nach Uppsala kam, und wie lange sein dortiger Aufenthalt gedauert haben kann, ist natürlich sehr schwer festzustellen. Die Kragsteine im Chorumgang des Doms zu Uppsala hat Roosval in

³⁵ J. Roosval Kjellin Helge, Die Kirche zu Karris. Fornvännen 1930, 181—184; J. Roosval Svensk konsthistoria (Stockholm 1935) 62.

³⁶ H. Kjellin op. cit. 224 ff.



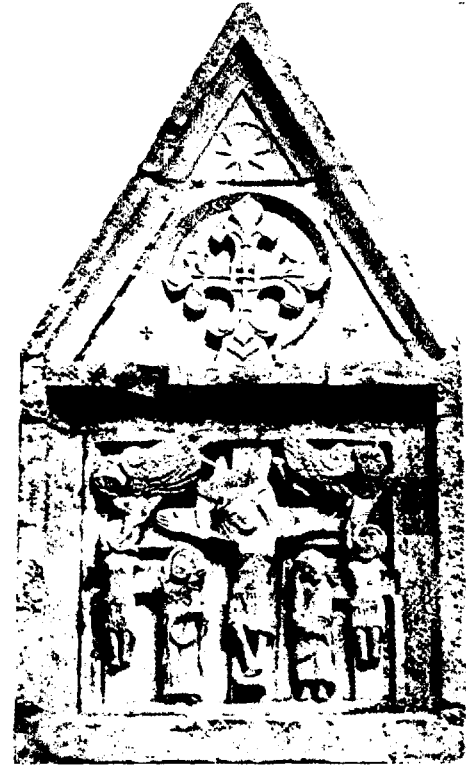
Links: Innenansicht der Kirche zu Karja gegen Westen. Nach Guleke.
Rechts: Innenansicht der Kirche zu Leer gegen Westen. Nach Bau- und Kunstdenkmäler von Westfalen.



Links: Hl. Katharina am nördl. Triumphbogenpfeiler zu Karja. Photo Kjellin.
Rechts: Hl. Nikolaus am südl. Triumphbogenpfeiler zu Karja. Photo Kjellin.



Links u. Mitte: Zwei weibl. Heilige vom Tympanon des Hauptportals zu Bunge, Photo aus A. T. A.
(Antikvarisk Topografiska Arkivet, Stockholm).
Rechts: Bischofsfigur in der Kirche zu Heideby. Nach Sveriges kyrkor.



Links: Südportal des Langschiffes zu Karja. Nach Kjellin.
Rechts: Reliefbekrönung der Wimperge des Südportals zu Karja. Nach Kjellin.

einer seiner früheren Schriften für die Mitte des 14. Jh. angesetzt ³⁷, neuere Untersuchungen haben die Grenzen hier jedoch weitergezogen und eine Entstehung in der ersten Hälfte des Jahrhunderts angenommen ³⁸.

Kommen wir nun auf die Frage der Datierung der Kirche zu Karja zurück, so scheint das hier beigebrachte Material den Standpunkt Kjellins, als sei die Kirche in den Jahren 1345—1350 errichtet worden, zunächst durchaus zu bestätigen. Die endgültige Revision wird uns aber durch eine nähere Berücksichtigung der geschichtlichen Ereignisse Saaremaas um diese Zeit spürbar erleichtert.

Um die Mitte des 14. Jh. spielte sich eines der wesentlichsten Ereignisse in der mittelalterlichen politischen Geschichte Estlands ab: der Freiheitskampf der Esten in den Jahren 1343—1345. Das war das letzte energischere Aufbäumen der Esten gegen die fremde Gewalt. Die Bewegung erstreckte sich hauptsächlich auf Nordestland, breitete sich aber bald auch auf Saaremaa aus, wo sie am längsten währte. Als die Nachricht vom Ausbruch des Aufstands die Insulaner erreichte, gab es keinen Zweifel mehr über ihr Handeln: alle Deutschen wurden erschlagen, die Priester im Meer ertränkt und die Burg Pöide als das wichtigste administrative und politische Zentrum belagert. Die Burg wurde zur Übergabe gezwungen und geschleift, die Besatzung beim Verlassen der Insel vom empörten Volk niedergemacht ³⁹. Den Aufstand niederzuwerfen, gelang erst 1345, und auch das nur nach schweren Verwüstungen und vielem Blutvergiessen, wobei die Operationsbasis der Ordensheere in Karja lag. Dieser missglückte Aufstand bedeutete in mehrfacher Hinsicht einen Wendepunkt in der Geschichte des Festlandes wie auch Saaremaas. Die Folgen seien hier natürlich nur so weit erörtert, als sie für die Datierung der Kirche zu Karja eine Rolle spielen. Schon Roosval hat in seiner Besprechung der Kjellinschen Arbeit die Frage angeschnitten, ob es an sich überhaupt denkbar ist und finanziell

³⁷ J. Roosval *Legender och symboler i Uppsala domkyrkas koromgang* (Stockholm 1908) 23.

³⁸ G. Boëthius och A. L. Romdahl *Uppsala domkyrka 1258—1435* (Stockholm 1935) 98.

³⁹ *Eesti Ajalugu II* (Tartu 1937) 132.

möglich gewesen sein kann, dass die Kirche in fast unmittelbarem Anschluss an das blutige Niederringen des Aufstandes erbaut wurde⁴⁰. Nach seiner Ansicht käme nur eine Datierung der Kirche etliche Jahrzehnte nach der Niederwerfung oder aber unmittelbar vor Ausbruch des Aufstandes in Betracht. Die erste Möglichkeit ist wohl abzulehnen, denn wie neuere Untersuchungen über die politischen Verhältnisse auf Saaremaa im Mittelalter klar erwiesen haben, blieb das Land längere Zeit verwüstet⁴¹. Fast bis zum Ende des 14. Jh. stand ein grosser Teil der Insel leer, die Bauernhöfe waren vernichtet, die Felder lagen brach und verwilderten. Erst während der ersten Jahrzehnte des 15. Jh. verschwinden in den Lehnbriefen die Bemerkungen über unbesiedelte Stellen. Und dennoch kann man die neu entstandene Lage nicht mit der früheren vergleichen: die früher verhältnismässig selbständige und wohlhabende Insel war mit einem Schlag zu einem armen, rechtlosen Gebiet geworden, in dem die Machthaber alle Kräfte für die grossen Aufgaben der Verteidigung anspannen mussten: auf bischöflichem Gebiet wurde das grosse, stolze Schloss Kuressaare errichtet und im Gebiete des Ordens statt der kleinen Turmburg Pöide die hinsichtlich ihrer Grösse mit Kuressaare wetteifernde Burg Maasilinn, deren deutsche Bezeichnung Soneburg, Süneburg deutlich darauf hinweist, dass das Inselvolk gezwungen wurde, diese Burg zur Strafe für die Vernichtung von Pöide zu errichten. Es würde eine grosse Überschätzung der damaligen Baumöglichkeiten bedeuten, wollten wir in diese Zeit auch noch die Entstehung einer Reihe von Kirchen verlegen, darunter die der Kirche zu Karja mit ihrem geradezu verschwenderischen Reichtum an architektonischen und ornamentalen Details. Alle diese Erwägungen verbieten es uns, die Kirche zu Karja und die von ihr abhängigen Gotteshäuser in die Jahre nach 1343 anzusetzen. Wie weiter unten zu ersehen, hindern auch die stilistischen Merkmale eine solche Stellungnahme nicht, im Gegenteil, die einzelnen Abschnitte der Tätigkeit des Meisters von Karja lassen sich so noch viel besser in den allgemeinen künst-

⁴⁰ J. Roosval *Fornvännen* 1930, 183—184.

⁴¹ Laut freundlichen Mitteilungen von Prof. E. Blumfeldt.

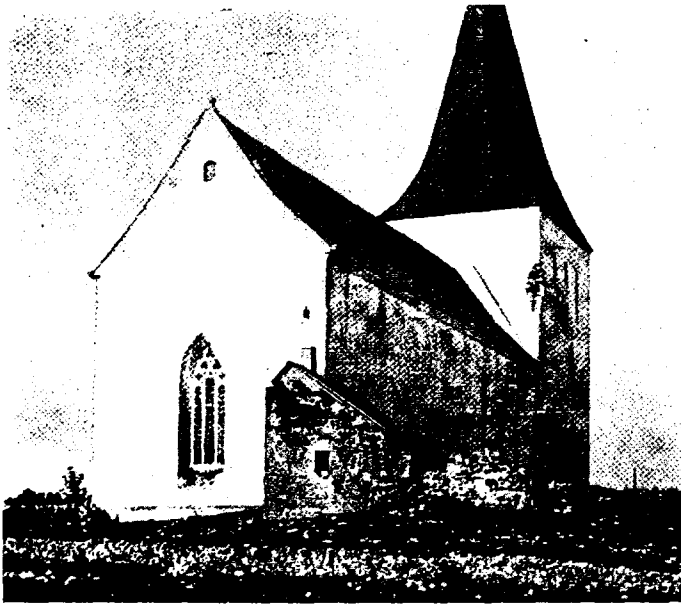


Abb. 17. Die Kirche zu Pöide von Nordosten.

lerischen Entwicklungsgang auf Saaremaa wie auch auf Gotland eingliedern.

Somit ist uns als terminus ante quem für die Übersiedlung des Meisters von Karja nach Saaremaa das Jahr 1343 gegeben. Bis zu diesem Zeitpunkt muss die Kirche zu Karja jedenfalls vollendet gewesen sein. Nun erlaubt uns aber eine andere Kirche auf Saaremaa, nämlich die zu Pöide (Abb. 17), deren Entstehung aufs engste mit der zu Karja zusammenhängt, dieses Datum noch weiter hinaufzurücken. Nach der bisher herrschenden Meinung ist diese Kirche zu einem Teil auf den Trümmern der von den Insulanern im schicksalsschweren Jahr 1343 zerstörten Burg erbaut worden, wobei angenommen wurde, dass der massive Turm der Kirche auf den Fundamenten des früheren Burgturms ruhe. Um einen klareren Überblick über die Baugeschichte der Kirche zu erlangen, müssen wir zunächst einige Korrekturen an den bisher geäußerten Ansichten vornehmen. Die Errichtung der Ordensburg Pöide fällt in die nämliche Periode, in welcher wir eine besonders eifrige Tätigkeit auf dem Gebiete der Sakral-

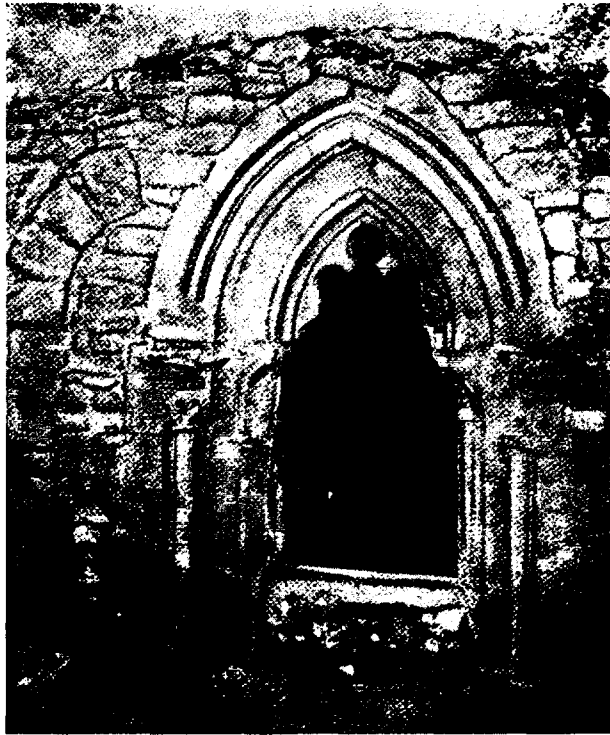


Abb. 18. Nordportal der Kirche zu Pöide.

architektur feststellen konnten: in den Zeitraum nach dem grossen Aufstand der Insulaner im Jahre 1260. Um seine Sicherheit zu gewährleisten, war der Orden gezwungen, sich einen Stützpunkt zu errichten, wo die Ordensvögte, die sich bisher nur vorübergehend auf Saaremaa aufgehalten hatten, nunmehr ihren ständigen Wohnsitz nehmen konnten. Urkundliche Nachrichten berechtigen uns zu der Annahme, dass die Burg im letzten Viertel des Jahrhunderts vollendet war und den Charakter einer Turmburg hatte ⁴².

Teilweise findet diese Annahme eine Bestätigung durch die Ergebnisse der von Holzmayer unternommenen Ausgrabungen,

⁴² J. Holzmayer Die Ordensvogtei Pöida. Publikationen des Vereins zur Kunde Ösels. Heft I (Arensburg 1891) 17—34.

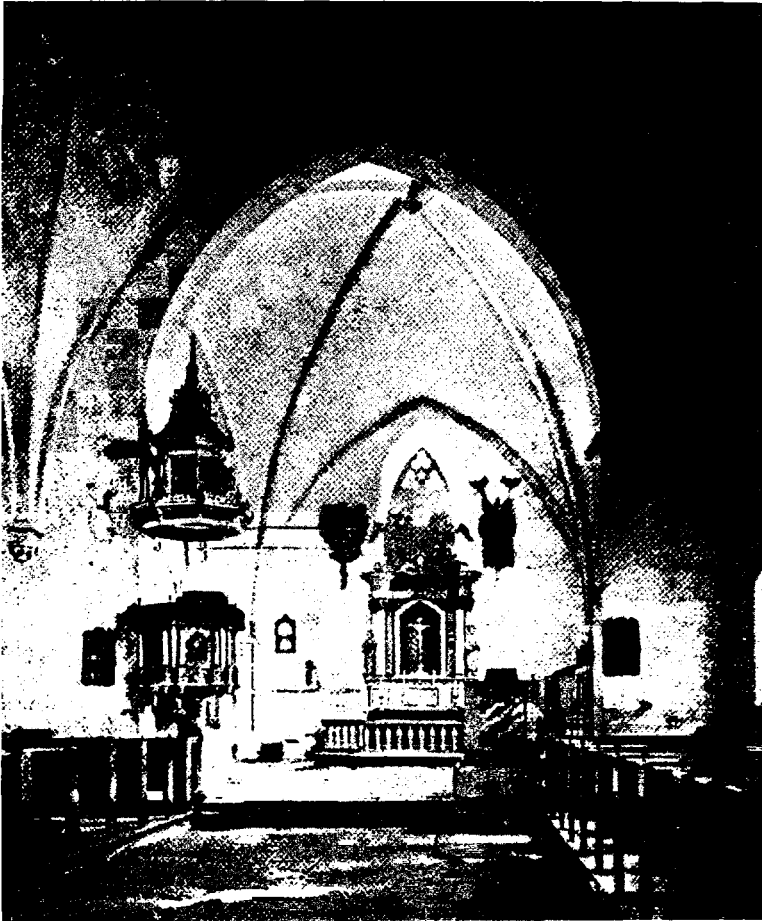


Abb. 19. Die Kirche zu Pöide, Innenansicht gegen Osten. Nach G u l e k e.

ungeachtet sich bei deren Bearbeitung offensichtlich spürbare Ungenauigkeiten eingeschlichen haben. Aus dem auf Grund der Grabungen angefertigten Plan lässt sich immerhin herauslesen, dass man etliche 20 m nördlich der Kirche auf Mauerreste von Gebäuden gestossen war, die ihrem Charakter nach die alte Turmburg an dieser Stelle anzunehmen erlauben. Schon vor der Errichtung der Burg stand dort eine kleine romanische Kirche, wahrscheinlich von dem gleichen Typ wie die Kirche zu Valjala

nach ihrer ursprünglichen Planung. Wie dort, so haben sich auch in Pöide das Männer- und Frauenportal nach westfälischer Art erhalten, jenes heute zugemauert, dieses in einer späteren Bauperiode durch ein gotisches, mit reichem skulpturellem Schmuck gezieres ersetzt (Abb. 18). In ihren Grundmauern liegt somit die ursprüngliche Kirche zu einem Teil noch in der heutigen vor. Doch bis zu ihrer gegenwärtigen Gestalt hatte sie mehrere Veränderungen durchzumachen. Für die romanische Kirche war im Grundriss ein zweijochiges Langhaus vorgesehen, an das sich ein quadratischer Chor schloss, über den z. Zt. nur Vermutungen möglich sind. Ein Turm fehlte; seine Errichtung verbot sich schon aus strategischen Erwägungen, um dem Feind nicht im Fall einer Eroberung der Kirche einen hohen Stützpunkt gegen die in unmittelbarer Nachbarschaft gelegene Burg zu bieten. Der Umbau der Kirche zu Pöide wurde etwa zur gleichen Zeit begonnen wie die Errichtung der Kirche zu Karja, wofür die Einheitlichkeit der Architektur im erweiterten gotischen Chor (Abb. 19) spricht, mehr aber noch die skulpturellen Details im Langhaus. Unter diesen beanspruchen zwei Saaremaasche Bauerngestalten am Gewölbeträger in der Nordwand des Langhauses das grösste Interesse (Taf. VIII, links). Stil und Ausführung gleichen Karja aufs genaueste, ebenso die Manier des Meisters, den Gewändern seiner Gestalten charakteristische Einzelheiten der zeitgenössischen Tracht beizufügen. Auch die an der Südkonsole dargestellte, fast archaisch anmutende lächelnde Gestalt gemahnt an ein Stilelement des Meisters von Karja, das er offenbar aus seiner Arbeitszeit in Uppsala mitgebracht hat (Taf. VII, rechts). Auch die dort angebrachten Blätter und die Art ihrer Gruppierung sind uns von Karja her, wie auch von dem zum Vergleich herangezogenen Beispiel auf Gotland (Boge) nur zu gut bekannt. Ein Teil der vegetabilen Elemente ist aber doch ganz abweichend von Karja gestaltet, woraus wir schliessen müssen, dass entweder derselbe Meister seinen Formenschatz in der Zwischenzeit bereichert hat, oder aber, dass hier noch ein anderer Bildhauer neben dem Meister von Karja tätig gewesen ist. Schöne Beispiele dieses Blätterschmuckes bietet uns das oben erwähnte spätere Nordportal (Abb. 18). Das ist uns zugleich ein Beleg dafür, dass die architektonischen Einzelheiten im Rahmen der

gesamten Bauplanung keine gemeinsamen Züge mit Gotland aufweisen. Das Nordportal von Pöide ist nicht ursprünglich mit einem Fünfbogen versehen gewesen, wie es bei Guleke dargestellt ist ⁴³, sondern der Meister hatte nach Anleitung der Fensterarchitektur hier einen Vierpass vorgesehen. Auch dieses Detail ist schon früher in den Ordensländern bekannt gewesen, wie z. B. die die Wände zierende Arkatur in Lochstedt lehrt, die unter westlichen Einflüssen im letzten Viertel des 13. Jh. entstand ⁴⁴. Dass die Bauformen aus dem Westen gekommen sind, verraten auch die eben betrachteten Konsolenformen des Langhauses. So haben wir auf der Südseite eine typische westfälische Ecke, wie wir sie in den Landkirchen des Übergangsstils antreffen können (Netphen, Wormbach, Crombach, Ferndorf) ⁴⁵. Noch deutlicher dokumentiert die Konsole mit den Bauerngestalten das Aufeinanderprallen zweier Willensrichtungen. Die Figuren so unterzubringen, war eine besonders in Norddeutschland verbreitete Art. Es seien hier nur die Konsolen im Braunschweiger Heimatmuseum erwähnt und die ganz gleichartige Gruppe in Heiligenstadt in Sachsen. Die besten Beispiele sind aber die Konsolen in der Sakristei der Johanniskirche zu Thorn (Taf. VIII, rechts), die von Clasen in die Zeit um 1340 gesetzt werden ^{45a}. Die vierteilige Gliederung der Konsolen in Thorn ist zugleich bezeichnend für den reichen, aufgeblühten Stil der Ordensbaukunst in der Zeit von 1320 bis zur Jahrhundertmitte. Wenn auch die Architekturformen und die Komposition gleich sind, so weist der Stil der Skulpturen doch ganz woanders hin. Zwar musste sich der Bildhauer auf Saaremaa den Plänen des Architekten und vielleicht auch den Wünschen des Bauherrn fügen, sein Stil blieb im allgemeinen aber doch gotländisch, in welchem wenig von der sklavischen und hilflosen Nachahmung westlicher Formen zu bemerken ist, wie wir sie in Thorn sehen; demgegenüber beweisen die

⁴³ R. Guleke Alt-Livland (Leipzig 1896) F. IX, T. IX.

⁴⁴ K. H. Clasen Die Deutschordensburg Lochstedt (Königsberg i. Pr. 1927), Taf. 4.

⁴⁵ Die Bau- und Kunstdenkmäler von Westfalen. Meschede (Münster i. W. 1908), Taf. 40; Siegen (Münster i. W., 1903), Taf. 1, 2, 11.

^{45a} K. H. Clasen Die mittelalterliche Bildhauerkunst im Deutschordensland Preussen (Berlin 1939) 42.

Skulpturen von Pöide eine starke, urwüchsige Darstellungsgabe, für die wir Beispiele nur in der gotländischen Kunst finden.

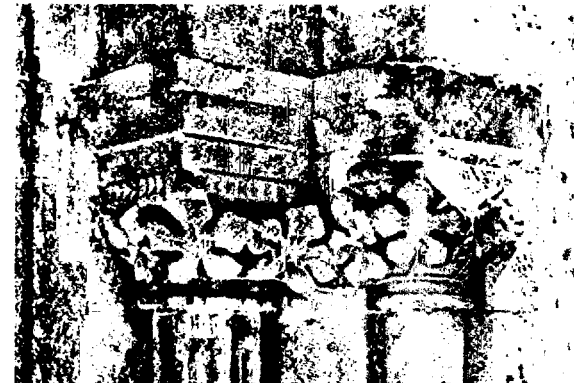
Neben der stilkritischen Betrachtung verdient ein eigenartiges Detail bei der Konsole mit Bauern in Pöide besondere Beachtung: das Trinkhorn. Dieses Motiv weist teilweise auf lokale alte Traditionen, wie Grabsteine auf Saaremaa und in Ausnahmefällen auch in Läänemaa beweisen. Von ihnen stammt der in Karuse — welcher als einzige Verzierung in der Mitte ein Trinkhorn hat — noch aus dem 13. Jahrhundert. In den übrigen nordischen Gebieten kommt dieses Motiv in jener Zeit nicht vor. Es kommen beim Suchen nach Vergleichen als beachtenswertes Material wohl Steinbilder in Preussen in Betracht, wo menschliche Figuren mit einem Trinkhorn in der Hand dargestellt sind. Diese jedoch stammen zum grössten Teil aus dem letzten heidnischen Jahrhundert und waren höchstwahrscheinlich Grab- oder Gedächtnissteine, wobei dem Trinkhorn eine kultische Bedeutung, etwa die einer Opferhandlung zukommen könnte. Dass dieses Motiv in Norddeutschland sogar noch bis in die christliche Zeit gereicht hat und mit dem Symbol des neuen Glaubens — dem Kreuz — verbunden wurde, bestätigen Steinbilder in Pommern⁴⁶. Dieses Problem verdient hinsichtlich Saaremaas an anderer Stelle noch eine eingehendere Behandlung; die hier gemachten Bemerkungen erlauben aber vorläufig nur die Vermutung, ob man es nicht etwa auch im vorliegenden Fall mit einer Reminiszenz aus weit zurückliegender Zeit zu tun haben wird. Nach dem grossen Freiheitskampf verschwindet dieses Motiv aus der Kunst Saaremaas — was seinerseits die Datierung der Kirche zu Pöide zu treffen hilft.

Die Kirche zu Pöide in ihrer heutigen Gestalt stammt aber nicht vollständig aus der ebenskizzierten Bauperiode, vielmehr konnten die Arbeiten nach einer Unterbrechung erst später wieder aufgenommen werden, dann aber schon in einem anderen Geist. Zu dieser Annahme zwingen uns die Gratgewölbe des Langhauses, die zusammen mit dem Turm wohl erst dem 15. Jh. angehören dürften. Ursprünglich ist die Kirche wie gesagt ohne Turm geplant gewesen; dafür sprechen einerseits die Fugen im unteren

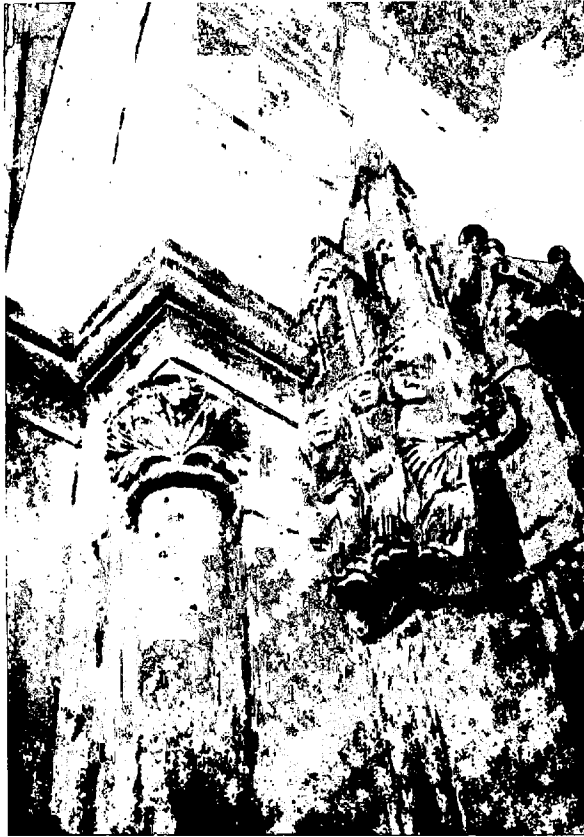
⁴⁶ K. H. Clasen op. cit. 30 ff.



Oben links: Kapitellornierung des Chorportals zu Bunge. Nach Sveriges kyrkor.
Oben rechts: Ornirtes Kapitell der südöstl. Ecksäule des Langschiffes zu Karja. Nach Kjellin.
Unten: Die westliche Kapitellreihe des Langhausportals zu Bro. Photo aus A. T. A.



Oben: Kapitellornamentik des Hauptportals zu Boge. Photo aus A. T. A.
Unten: Kapitellornamentik des Westportals zu Karja. Nach Kjellin.



Links: Skulpturengruppe am südl. Triumphbogenpfeiler zu Karja. Photo Tuulse.
Rechts: Der südl. Kragstein des Langhauses zu Pöide. Photo Tuulse.



Links: Die nördl. Kragsteingruppe in der Kirche zu Pöide.
Rechts: Kragstein in der Sakristei der Johanniskirche zu Thorn. Photo Cla sen.

Teil zwischen Turm und Langhaus, wie andererseits die homogene Verbindung der Ostseite der Turmmauer mit dem Gewölbe des Langhauses ein beredtes Zeugnis für die gleichzeitige Entstehung dieser Bauteile ist. Bei der Errichtung des Turms wurde die Westwand der Kirche durchbrochen, um so den ganzen Raum um ein Joch zu verlängern. Das bisherige Westportal wurde in die Südmauer des Turms verlegt. Diese Bauart weist uns unmittelbar nach Mecklenburg, wo sich an zahlreichen Beispielen der gleiche Baugang aufzeigen liesse, nur dass die massiven Türme infolge des abweichenden Baumaterials in den Einzelheiten anders gestaltet sind (Neuburg, Proseken) ⁴⁷. Es ist übrigens durchaus nicht undenkbar, dass der Turm zu Pöide ursprünglich mit Giebeln ausgestattet war; diese könnten sehr wohl durch die Feuersbrunst des Jahres 1554 vernichtet worden sein, denn damals wurde der Turm besonders in Mitleidenschaft gezogen und musste infolgedessen in seinen oberen Teilen neu aufgeführt werden, was auch durch die Bauformen erhärtet wird ⁴⁸.

Kehren wir nun zum Meister von Karja zurück, so muss zunächst das Verhältnis der Skulpturen von Karja zu denen von Pöide geklärt werden. Die Analyse der Baugeschichte der Kirche zu Pöide dürfte wohl hinlänglich erwiesen haben, dass wir es hier mit einer späteren Leistung des Meisters von Karja zu tun haben, wobei der bildnerische Teil der Arbeit zwar vollendet werden konnte, während es infolge des inzwischen ausgebrochenen Aufstandes nicht mehr gelang, die Architektur zu Ende zu führen. Nehmen wir nun an, dass die Arbeiten an der Kirche zu Pöide auf die ersten Jahre des fünften Jahrzehnts des 14. Jh. fielen, so könnten wir die Entstehung der Kirche zu Karja in die dreissiger Jahre setzen. Somit könnte also die Chronologie der Arbeitszeit des Meisters von Karja auf Saaremaa annähernd etwa folgendermassen aussehen: Karja 1335—1340, der Umbau von Pöide 1340—1343. Bezeichnend für die Lage im Lande ist auch der Umstand, dass die eine der Kirchen dem Bischof gehörte, die andere aber dem Orden; in den Diensten beider aber stand ein

⁴⁷ Die Kunst- und Geschichts-Denkmäler des Grossherzogthums Mecklenburg-Schwerin. II (Schwerin i. M. 1898) 245, 321.

⁴⁸ Saaremaa II 698.

gotländischer Meister. Wie sowohl die Baudenkmäler Saaremaas als auch die des Festlandes bekunden, machte sich damals in Alt-Livland ein empfindlicher Mangel an Bildhauern bemerkbar. Hinter dem bischöflichen Vorbild in Karja wollte nun der Orden nicht zurückstehen und sicherte sich nach Abschluss der dortigen Arbeiten die Mitarbeit des hervorragenden Bildhauers, um auf seinem Gebiet auch eine mit Skulpturen geschmückte Kirche zu erhalten.

Der Meister muss ziemlich unmittelbar nach seinen Arbeiten in Uppsala nach Saaremaa gekommen sein; wir schliessen das daraus, dass sich nirgendwo Spuren einer anderen inzwischen geleisteten Arbeit erkennen lassen. Auch herrscht in seinem Formenschatz noch deutlich die französiierende Ausdrucksweise vor, mit der er während seiner Arbeit in Uppsala bekannt wurde. Das tritt in der Behandlung der vegetabilen Motive klar zutage. Das naturalistische Blatt, das auf Saaremaa so häufig vorkommt, ist keineswegs eine rein gotländische Erscheinung, sondern hier aus der Schule Estienne de Bonneuill's übernommen⁴⁹. Diese entsprach mehr der in Livland herrschenden Kunstrichtung, war den Bestellern verständlicher⁵⁰, und so konnte der Meister von dem Schatz an dekorativen Motiven, den er sich während seiner Lehrzeit auf Gotland angeeignet hatte, nur einige der obenbeschriebenen Details an Konsolen und weniger wichtigen Kapitellen verwenden. Und auch das nur in Karja; in Pöide hat er sich vollständig den Wünschen der Bauherren unterworfen oder möglicherweise auch neuen Anregungen, die er von den dort mitwirkenden Bildhauern erhalten hatte, Raum gegeben. Dieser eigentümliche Beeinflussungsprozess hat aber in der Folge durch den Meister von Karja auch im Kunstbild Gotlands seinen Niederschlag gefunden. Das scheint durch die obenbehandelten Portalskulpturen von Boge bestätigt zu werden. Wenn um diese Zeit französiierende naturalistische Motive auch auf anderem Wege in Gotland Eingang gefunden haben, so ist die Ähnlichkeit der Ornamente in

⁴⁹ G. Boëthius och A. L. Romdahl op. cit. 43 ff.

⁵⁰ Der gotische Naturalismus hat seinen Anfang in Alt-Livland um 1300. Als früheste Beispiele kämen u. a. in Betracht Viljandi, Koeru, Pilistvere und Türi.

Boge und auf Saaremaa doch so stark, dass es nicht unberechtigt erscheint, zu glauben, dass wir es hier mit dem Schaffen des nämlichen Meisters zu tun haben. Die in Uppsala gesehenen Vorbilder hat der Meister in Saaremaa unter dem Einfluss neuer Eindrücke spürbar abgewandelt, was ein Vergleich der beiden Blätterdarstellungen dartut⁵¹. Somit dürfte sich der Meister von Karja nach dem Ausbruch des Aufstandes auf Saaremaa wieder in seine Heimat zurückbegeben haben, wo das Portal von Boge sein Alterswerk darstellt. Wie sich in seiner Formensprache der gotländische Geist wieder durchsetzte, zeigt das im rechten Kapitell beherrschend eingeflochtene Knospenmotiv mit der Perlenschnur (Taf. VI, oben). Ob der Meister auch an der Swertingschen Kapelle mitgearbeitet, muss an dieser Stelle unentschieden bleiben. Hinsichtlich dieser seien hier nur die nämlichen künstlerischen Beziehungen erwähnt, mit denen der Meister von Karja auf Saaremaa in Berührung kam, und die auch die Kapelle in Wisby der in der ersten Hälfte des 14. Jh. fertig gewordenen Briefkapelle in Lübeck näherücken.

Bei der Erörterung der Frage nach der Herkunft der mittelalterlichen Architekturformen Estlands haben wir bereits wiederholt Gelegenheit gehabt, auf die politischen und sonstigen Beziehungen zwischen Westfalen und Alt-Livland hinzuweisen, durch welche die hiesige Architektur stark abhängig von der dortigen ist⁵². Dieser Tatsachenbestand vermag die obengegebene Analyse der Architektur von Karja nur zu bestätigen; dass der hier an führender Stelle tätig gewesene Bildhauer nicht aus Westfalen kam, sondern aus Gotland, ist ebenfalls, geschichtlich genommen, durchaus nicht überraschend. Auf die Verbindungen des Festlandes zu Gotland ist schon von Karling hingewiesen worden; ein ganz analoges Bild ergibt sich für Saaremaa. Wir wissen, dass während der Zeit ihrer Selbständigkeit die Insulaner als Seefahrer in regen Beziehungen zu Wisby standen, worüber viele Daten bis in den Anfang des 13. Jh. vorliegen. Aber auch nach dem Verlust der Selbständigkeit hörten Seefahrt und Handel der Insulaner

⁵¹ G. Boëthius och A. L. Romdahl op. cit. Abb. 19 ff.

⁵² L. Arbusow Die deutsche Einwanderung im 13. Jahrhundert. Baltische Lande I (Leipzig 1939) 361.

nicht auf, was Nachrichten noch aus dem Ende des 13. Jh. dartun. Dass die Eroberer des Landes später in regem Handelsaustausch mit Wisby gestanden haben, gehört zu den bekanntesten Tatsachen der Geschichte. Ergänzend sei noch hinzugefügt, dass die Beziehungen zwischen Saaremaa und Gotland bis in die graue Vorzeit zurückreichen und schon in der Gutasaga ihren Niederschlag gefunden haben⁵³. Hierzu gesellt sich aber noch ein Weiteres. Saaremaa ist in seiner geologischen Beschaffenheit Gotland sehr ähnlich, und der bei Kaarma gebrochene Dolomit, der sich in frischem Zustand sogar mit einem Messer bearbeiten lässt, steht dem auf Gotland benutzten Haustein in keiner Hinsicht nach. Zieht man das alles in Betracht, so müsste es erstaunlich sein, wenn sich auf dem Gebiet der Kunst keine Spuren der Beziehungen zwischen den beiden Inseln sollten verfolgen lassen. Ausser den Skulpturen zu Karja und Pöide beweist uns der Taufstein in Anseküla, dass gotländische Bildhauer auf Saaremaa gewirkt haben. Taufsteine bildeten damals einen nicht unwesentlichen Ausfuhrartikel Gotlands und finden sich in allen Ländern um das Ostseebecken durchaus zahlreich; auch in Estland lässt sich eine ganze Reihe nachweisen. Die geologische Untersuchung des Gefässes von Anseküla hat allerdings klar erwiesen, dass es an Ort und Stelle hergestellt worden ist⁵⁴. Von Gotländern in der Fremde gearbeitete Taufsteine sind uns ja auch im südlichen Ordensgebiet, Preussen, bekannt, wie sich Werke gotländischer Bildhauer auch anderweitig in Norddeutschland erkennen lassen. Es sei hier nur an die Wanderungen des Meisters Fabulator erinnert⁵⁵. Schon früh war es in den Ostseeländern Sitte geworden, wenn einmal bildhauerische Arbeiten nötig wurden, die irgendwie über das Mass des Alltäglichen hinausgingen, die Blicke nach Gotland zu richten, wo dank den reichen Lagern an leicht zu bearbeitendem Flies und Sandstein eine Bildhauerschule entstanden war, die sich mit ihrem Schaffen schon in der frühen christlichen Zeit eine

⁵³ Saaremaa I (Tartu 1933) 263.

⁵⁴ S. Karling Gotland och Estlands medeltida byggnadskonst. Anm. 2; H. Kjellin En gotländsk fabeljursfunt på Ösel. Konsthistoriska sällskapets publikation 1925.

⁵⁵ C. R. af Ugglas Några gotländska skulpturverk i norra Tyskland. Fornvännen 1914, 32-43.



Abb. 20. Kamin im Ostgiebel des Chordachbodens zu Karja. Photo Freymuth.

Sonderstellung in der gesamten europäischen Kunstwelt gesichert hatte⁵⁶. Das alles lässt es als geradezu selbstverständlich erscheinen, dass man aus der grossen Schar der volkstümlichen gotländischen Bildhauer einen Meister nach Saaremaa kommen liess, der die uns interessierenden Skulpturen gearbeitet hat. Auch war es rein wirtschaftlich gesehen günstiger, sich einen Bildhauer aus Gotland kommen zu lassen als aus dem fernen Westfalen. Zudem war die Bautätigkeit des Ordens als des hauptsächlichsten Bauherrn des Landes verhältnismässig stark durch den Stil der Nutzbauten bestimmt, der auf bildhauerischen Schmuck als auf mehr oder weniger überflüssigen Luxus sah. Als fast einzige Ausnahme liesse sich das Ordensschloss in Viljandi anführen, und auch das

⁵⁶ Ibidem 33.

nur während einer Bauperiode. Von den im Ordensgebiet tätigen Kräften waren aber auch die Bistümer abhängig, wie denn auf die Einheitlichkeit des Baustils dieser verschiedenen Gebiete schon früher hingewiesen ist.

Die Frage nach der Datierung der Kirche zu Karja führt uns zu einem zweiten Problem, das ebenso durch die geopolitische Sonderstellung der Insel bedingt ist: die Wehrkirchen Saaremaa. Die Kirche zu Karja ist in einem Teil so erbaut, dass sie bei einem ev. Überfall für längere Zeit Schutz gewähren konnte. Für diese Bestimmung der Kirche sprechen vor allem die für die Schliessbalken ausgesparten Öffnungen in der Mauer hinter den Portalen; allerdings wäre das noch nicht so bezeichnend, da es sich hier um eine bei den mittelalterlichen Sakralbauten ziemlich landläufige Erscheinung handelt. Falls es aber den Feinden doch gelang, in die Kirche einzudringen, war als nächster Zufluchtsort die Sakristei vorgesehen, deren Tür ebenso von innen verriegelt werden konnte. Musste aber auch die Sakristei aufgegeben werden, so konnte man sich in den Raum über den Gewölben zurückziehen; der Ausgang dorthin liess sich unten ebenso verrammeln. Ein längerer Aufenthalt in diesem Schlupfwinkel während der kalten Jahreszeit war vorgesehen: im Raum über der Sakristei und in der Ostwand über dem Chor waren Kamine eingebaut (Abb. 20). Diese Teile sind auf einen Anrieb mit der übrigen Kirche erbaut. Darin glaubte Kjellin wenn auch nicht die Hauptstütze so doch eine Bestätigung dafür sehen zu müssen, dass die Kirche nach dem grossen Freiheitskampf errichtet ist, wobei die frisch im Gedächtnis stehenden Kriegsgreuel diese Vorsichtsmassregel diktiert haben dürften.⁵⁷ Eine Betrachtung der analogen Bauteile der anderen Kirchen Saaremaa im Zusammenhang mit den geschichtlichen Ereignissen führt uns aber zu abweichenden Schlüssen.

Nach der Eroberung Saaremaa im Jahre 1227 gewährte man der eingeborenen Bevölkerung der Insel verhältnismässig grössere Freiheiten als auf dem Festland. Der besonders freiheitsliebende und kriegerische Charakter der Insulaner konnte sich

⁵⁷ H. Kjellin op. cit. 251.

dem aber dennoch nicht fügen. Von ihrer Unterwerfung an warteten die Insulaner nur auf eine günstige Gelegenheit, um ihre politische Unabhängigkeit wiederzuerlangen. Die Niederlage an der Saule konnte nicht ohne aufreizende Rückwirkung bleiben, und so kam es 1236 gegen die fremden Eindringlinge zu einer grösseren Erhebung, die erst nach vier Jahren liquidiert werden konnte und auch dann nur durch einen Vertrag. Der Vertrag war auch dieses Mal für die Insulaner nicht ungünstig: die Ältestenregierung sollte ihr Amt weiter ausüben, somit blieb Saaremaa seine bisherige autonome Selbstverwaltung erhalten. Dasselbe war auch bei dem 1255 mit den Insulanern geschlossenen Vertrag der Fall, in dem der Orden einige Forderungen genauer umriss und milderte, um den dauernden Gärungen entgegenzuwirken. Das alles zeitigte aber keine positiven Ergebnisse, denn als 1260 der Orden in der Schlacht bei Durben entscheidend geschlagen wurde, machten die Insulaner wiederum einen Versuch, das fremde Joch abzuschütteln. Zwar wurden sie schnell zur Unterwerfung gezwungen; auch diesmal schloss man mit ihnen einen Vertrag, der freilich den Geist des Widerstandes nicht zu brechen vermochte⁵⁸, sie offenbar auch nicht aller politischen Rechte verlustig gehen liess. Denn als nach der Niederwerfung des Aufstandes der Orden begann, die Burg Pöide aufzuführen, konnte er sie nicht den damaligen Gewohnheiten entsprechend auf einem früheren Burgberg der Insulaner errichten, der durch seine Höhe ausgezeichnete Verteidigungsmöglichkeiten gewährt hätte, sondern er musste sich mit einem in der Nähe gelegenen kleinen Hügel begnügen, dessen Terrainbeschaffenheit vom strategischen Standpunkt aus bemerkenswert ungünstig war. Auf dem bischöflichen Gebiet entstand auch nach dem zur Vorsicht gemahnenden Jahre 1260 keine einzige Burg. Wurde das nun auf Grund einer Vereinbarung zwischen den Einwohnern der Insel und den neuen Machthabern so gehandhabt, oder vermied die Kirche absichtlich den Bau von Burgen, um nicht in den eben aufgenommenen freiheitsliebenden und kriegerischen Kirchengliedern ein Misstrauen gegen die neuen Herren zu wecken? Es scheint doch, dass die Ursache dieser Erscheinung in den weitgehenden

⁵⁸ Eesti Ajalugu II 31 ff.

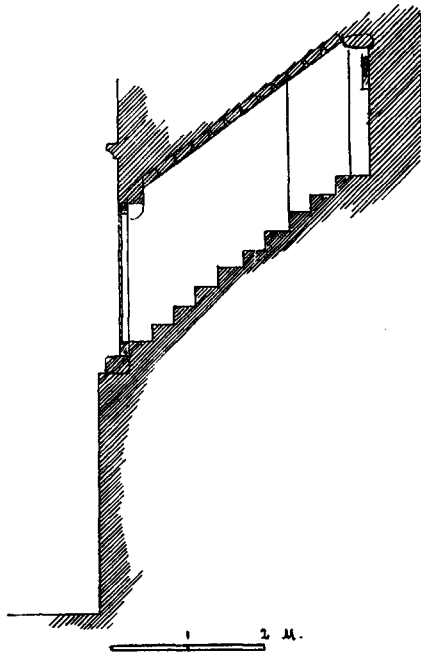


Abb. 21. Treppe zum Dachboden in Valjala. Aufmessung von Paulsen.

kritisch kurz analysierte Kirche zu Valjala. Als mit ihrem Bau vor dem Jahre 1260 begonnen wurde, war sie noch nicht als Wehrkirche geplant, wie aus den ursprünglichen niedrigen Fenstern geschlossen werden muss (Abb. 3). Das Aufbäumen der Insulaner scheint hier aber einen ganz starken Umschwung herbeigeführt zu haben: bei der Fortsetzung der Bauarbeiten nach dem Aufstand erhielt das Gebäude im Endergebnis die Gestalt einer Wehrkirche. Die Fenster wurden höher gesetzt und im Inneren unter ihnen längs den Wänden Wehrgänge angelegt, deren einstiges Vorhandensein durch die noch heute vorspringenden Mauerteile und Balkenreste belegt ist (Abb. 5). Im Chor fehlen Anzeichen dafür. War nun die Anlage von Wehrgängen hier aus rituellen Erwägungen nicht möglich, oder sind die Spuren hier bei der späteren Erweiterung des Chors verlorengegangen — diese Frage muss zunächst offenbleiben. Falls der Feind in die Kirche eindrang, war hier wie auch in Karja der Raum über den Gewöl-

politischen Rechten und Freiheiten zu suchen ist, die den Insulanern verblieben waren und es dem Bischof versagten, Befestigungen anzulegen. War doch diese Klausel auch auf dem livländischen Festland in den Verträgen mit den Machthabern durchaus populär, wie wir das aus Järvamaa wissen. Der Gang der Ereignisse und die vom Meer drohende Gefahr zwang die neuen Landesherren aber dennoch zur Vorsicht, und dem suchte man durch die Errichtung von Wehrkirchen Rechnung zu tragen.

Eines der ältesten und interessantesten Baudenkmäler dieser Art auf Saaremaa, zugleich aber auch im ganzen Baltikum, bildet die oben stil-

ben als letzter Zufluchtsort vorgesehen. Um den Zugang hierher zu erschweren, war entsprechend den beim Burgbau massgebenden Grundsätzen die zu den Gewölben führende Tür ungefähr 3 m über dem Fussboden der Kirche angelegt (Abb. 21).

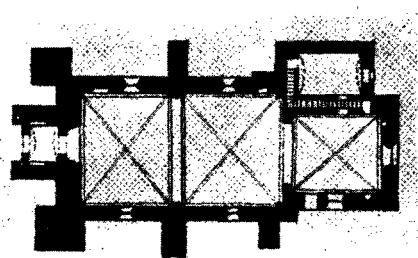


Abb. 22. Grundriss der Kirche zu Püha. Nach Guleke.

Nach ähnlichen Prinzipien ist auch die Kirche in Kihelkonna aufgeführt, deren künstlerische Seite wir oben bereits zu betrachten Gelegenheit hatten. Hier sind nun freilich keine Spuren von Wehrgängen unter den Fenstern zu bemerken, deren einstiges Vorhandensein somit nicht als absolut gesichert anzusehen ist; doch ist es nicht ausgeschlossen, dass diese einer Erweiterung der Fenster im späten Mittelalter zum Opfer gefallen sind. Der Raum über den Gewölben ist aber in jedem Fall als Zufluchtsort vorgesehen gewesen: die zu ihm führende Treppe nimmt wie auch in Valjala einige Meter über dem Fussboden ihren Anfang, nur liegt sie an anderer Stelle: im Westjoch des Langhauses unter dem einstmals geplant gewesenen Turm. Die Tür ist später vermauert worden, ihre Höhe zeigt aber die von aussen in die Mauer eingebrochene Öffnung. Ausser der Kirche gab es hier noch andere Steingebäude, die z. T. vielleicht Schutzzwecken dienen konnten. Die neben der Kirche befindlichen mittelalterlichen Keller scheinen darauf hinzudeuten. Ihre Gewölbe und die Form ihrer Türen lässt sehr wohl die Annahme zu, dass sie aus dem 13. Jh. stammen und schon 1262 vorhanden waren, in welchem Jahre die Vorgängerin der jetzigen Kirche urkundlich erwähnt wird. Diese Bauperiode könnte mit der Errichtung der Kirche zu Valjala zusammenfallen, war das doch damals die Zeit der ersten schwungvollen Bautätigkeit auf Saaremaa.

Die Kirche zu Kaarma gehört als Wehrkirche zum Teil in eine Gruppe mit Valjala und Kihelkonna. Auch hier war als wesentlichster Zufluchtsort der Raum über dem Gewölbe vorgesehen, wie die hoch in der Nordwand des Chores gelegene Tür bezeugt, von der eine Treppe auf das Chorgewölbe führte. Wie

aber Mauerwerk und Innenarchitektur belehren, wurde das Langhaus der Kirche erst in spätgotischer Zeit gewölbt. Somit war die Kirche ursprünglich nicht in allen ihren Teilen gleichmässig verteidigungsfähig. Das scheinen auch die Ereignisse am Ende des 13. Jh. zu bestätigen, als das Ordensheer in die Kirche eindrang und die dort Zuflucht Suchenden niedermachte⁵⁹. Vielleicht auch unter dem Eindruck dieses Vorfalles wurden sehr bald Ergänzungen an dem für Schutzzwecke vorgesehenen Teil der Kirche vorgenommen, um einer verhältnismässig grossen Anzahl Personen einen sicheren Unterschlupf gewähren zu können. An der Nordseite des Chores wurde eine geräumige Sakristei angebaut und deren oberes Stockwerk für Verteidigungszwecke hergerichtet (Abb. 7). Das geht besonders aus den Vorrichtungen zum Verbarrikadieren der Zugänge hervor sowie aus dem in der Ecke befindlichen Kamin. Im Zusammenhang damit wurde auch das Treppensystem einer Änderung unterzogen.

Die umgestaltete Kirche zu Kaarma ist dann zum Vorbild der im 14. Jh. errichteten Kirchen zu Karja und Püha geworden (Abb. 22). Die Verwendung der Sakristei für Verteidigungszwecke gestattete eine teilweise Änderung des bisherigen Systems: nunmehr kam als geschützter Ort in erster Linie das untere Stockwerk der Sakristei in Betracht, wodurch im Langhaus der Kirche auf besondere Verteidigungsvorrichtungen, abgesehen von einer geziemenden Sicherung der Türen, verzichtet werden konnte. Das ermöglichte wiederum eine stärkere Betonung der künstlerischen Seite in einer Weise, wie wir es in Karja sehen. Im Vergleich mit Valjala kam diesen späteren Kirchen eine merklich geringere strategische Bedeutung zu; sie waren vorwiegend bloss Zufluchtsorte, nicht aber für eine aktive Verteidigung geeignet. Teilweise mag es wohl auch diesem Umstand zuzuschreiben sein, dass sich im grossen Freiheitskampf der Insulaner der Hauptschlag auf bischöflichem Gebiet gegen Valjala richtete. Urkundlich ist überliefert, dass dort in den Jahren 1346—1364 der Kirchenherr Petrus de Werslo die erschütternd mitgenommene Kirche neu errichtete⁶⁰. Dass hier unter „neu errichtet“ wohl

⁵⁹ Saaremaa II 500.

⁶⁰ *Ibidem* 774.

nur die Wiederherstellung des Mauerwerkes zu verstehen ist, dafür sprechen die erhaltenen Gewölbe und skulpturellen Details, die aus der Zeit der ursprünglichen Errichtung der Kirche im 13. Jh. stammen. In welchem Masse die übrigen Kirchen Saaremaas während des grossen Freiheitskrieges zu leiden hatten, ist nicht zu ermitteln. Das Südportal der Kirche zu Karja kann damals zerstört worden sein, es ist aber auch nicht undenkbar, dass es in späterer Zeit unter Stössen gelitten hat; die Kirche zu Pöide war, als die Burg zerstört wurde, erst etwa zur Hälfte fertig, und von keinerlei strategischer Bedeutung, sodass ihre Zerstörung auch vom Standpunkt der Aufständischen keinerlei Sinn gehabt hätte.

Auch nach dem Freiheitskampf konnten die Kirchen bei Ausnahmeständen Schutz gewähren. Nunmehr hatte aber eine neuere Kunstrichtung mit dem bisherigen Typus der turmlosen Kirche auf Saaremaa gebrochen, womit zugleich eine zusätzliche Verteidigungsmöglichkeit gewonnen wurde. Dass das in Pöide der Fall war, sahen wir oben; aber auch die Kirchen zu Kaarma und Püha wurden im späten Mittelalter mit Türmen versehen. Als 1576 die Moskauer Kriegsscharen die Umgebung Pühäs verwüsteten, suchten die dortigen Einwohner im Turm Schutz. Das Langhaus hielt den Belagerern nicht stand; es wurde verwüstet, und die Spuren der damaligen Sprengung sind noch heute sichtbar. Den im Turm Eingeschlossenen aber wurde das Strohdach zum Schicksal; die Russen steckten es in Brand, und so fanden die Belagerten unter den einstürzenden brennenden Balken ihr Ende⁶¹. Im allgemeinen aber hatten die Wehrkirchen nach dem Freiheitskampf gegenüber der früheren Zeit an Bedeutung merklich eingebüsst; die zentralen Verteidigungspunkte wurden nunmehr die Bischofsburg Kuressaare und die Ordensburg Maasilinn. Das Aufgeben der einstigen Verteidigungsgrundsätze charakterisiert mit am trefflichsten der Anbau des dank der grossen Fenster lichtdurchfluteten Chores in Valjala und ebenso die Vergrösserung der Fenster in Kihelkonna; das gehört aber schon einer ganz anderen Periode an als die einstigen festungartigen Goteshäuser, von denen Karja eines der letzten darstellt.

⁶¹ Ibidem 724—725.

Wo haben wir nun die Vorbilder für die Saaremaaschen Wehrkirchen zu suchen? Auf dem estländischen Festland kommt ein derartiger Typus nicht vor, wie es hier aus dem 13. Jh. überhaupt wenig Beispiele von befestigten Kirchen gibt. Das ist zum Teil zweifellos auf den anderen politischen Aufbau zurückzuführen, der die Errichtung von reinen Wehrbauten, Burgen, zuliess. Aber selbst wenn ein Burgbau nicht möglich gewesen wäre, so herrschte dort eben nirgends eine so scharf gespannte Lage wie auf Saaremaa, welche notwendig machte, Vorsichtsmassregeln auch in der Sakralarchitektur zu ergreifen. Nach 1346, als der Orden die Herrschaft in dem bis dahin zu Dänemark gehörenden Nordestland antrat und sich mit besonderer Hingabe der Regelung und Einrichtung des Landesschutzes widmete, wurden freilich auch einige Kirchen für Verteidigungszwecke dienstbar gemacht. Deutliche Hinweise darauf haben wir in den Kirchen zu Haljala und Jöhvi; von letzterer wissen wir, dass sie einer Belagerung durch die Russen 1558 erfolgreich widerstand⁶². Diese letztgenannten Kirchen waren aber nach Verteidigungsprinzipien errichtet, die von denen der alten Wehrkirchen Saaremaas doch ganz stark abwichen. Dort war das Hauptgewicht auf den Raum über den Gewölben gelegt, der einen Zufluchtsort von grosser Aufnahmefähigkeit bot, bei den Festlandskirchen jedoch auf den aktiven Widerstand. Dazu liess sich natürlich am ehesten der Turm ausnutzen, wie wir das in Haljala sehen. In Jöhvi mussten sogar schon Feuerwaffen berücksichtigt werden, und daher wurde dort ein System von starken Wällen und Gräben mit der Kirche verbunden. Zweifellos liessen sich auch die Türme der übrigen Kirchen mehr oder weniger erfolgreich zu Verteidigungszwecken benutzen. Eines der frühesten Beispiele hierfür bietet die Kirche zu Suure-Jaani im südlichen Teil des Landes. Der Eingang in den Turm war dort durch eine ebenso hohe Lage erschwert, wie es auf Saaremaa mit den Zugängen zu den auf die Gewölbe führenden Treppen der Fall war. Falls aber der Turm erobert wurde, war auch in Suure-Jaani der Raum über den Gewölben als letzte Zuflucht gedacht, wobei der Zugang dahin aus dem Turm ebenso von innen verriegelt werden konnte. So

⁶² K. v. Löwis of Menar op. cit. 66.

ist hier eine gewisse Verwandtschaft mit den Saaremaaschen Prinzipien zu bemerken. Wieweit die heutige Stadtkirche zu Viljandi einstmals strategischen Aufgaben dienstbar gewesen ist, muss noch gründlicher untersucht werden; einige Einzelheiten scheinen aber darauf hinzuweisen, dass auch hier die Fenster des Langhauses als Schiessscharten benutzt worden sind, was man aus den Spuren der Wehrgänge und dem ganzen System der Fenster schliessen möchte. Doch stammen die ja schon aus dem späten Mittelalter, als die wachsende Gefahr von Osten her an Verteidigungsvorrichtungen auch im Befestigungsgürtel der Stadtmauer zu denken zwang. Das bestätigt auch der Umstand, dass wir es mit einer einstigen Franziskanerkirche zu tun haben, die mit einer streng abgeschlossenen Klausur in Verbindung stand und auch bei kleineren Unruhen in der Stadt den Belagerern widerstehen konnte.

Auch das lettische Gebiet gewährt uns einige interessante Beispiele auf dem Gebiet der Wehrkirchen. Eines davon ist die Kirche zu Liela-Straupe, die mit einem Vasallenschloss in Verbindung stand. Den Mittelpunkt der Burg bildet ein massiver Turm, an den sich von zwei Seiten die Gebäude anschliessen. Diesen eingegliedert ist auch die Kirche, die in ihrem übrigen Teil in die Schlossmauer eingefügt ist⁶³. Da die Schlossmauer für die Abwehr der Feinde keine genügende Sicherheit bot, musste auch die Kirche als selbständiger Verteidigungspunkt ausgestaltet werden, zumal sie mit zwei Seiten die Aussenmauer des Schlosses bildete; nur sind die Gewölbe der Kirche nicht mehr erhalten, sodass sich nicht übersehen lässt, wieweit sie in das Verteidigungssystem einbezogen gewesen sind. Doch erkennt man ja schon aus der hohen Lage der Fenster, dass das Langhaus als Festung Verwendung gefunden haben muss. Noch deutlicher bestätigen das die Konsolenspuren an den Innenmauern der Kirche, die ganz deutlich dartun, dass unter den Fenstern Wehrgänge vorhanden waren. Eines der ältesten Beispiele einer Wehrkirche in Alt-Livland ist die Kirche zu Holme auf einer Daugavainsel nicht weit von Ikškile, östlich von Riga. Wie die dortige Burg, so ist auch die dem Hl. Martin geweihte Kirche

⁶³ Ibidem Abb. 58.

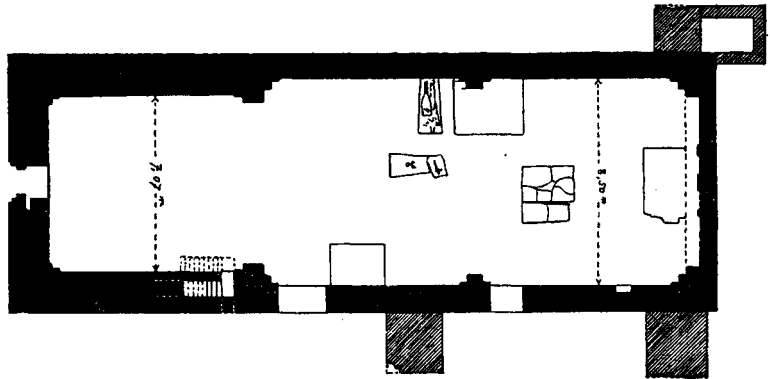


Abb. 23. Grundriss der Kirche zu Holme. Nach Neumann.

schon in den Anfangstagen der Kolonisierung Livlands, während der Regierung Bischof Meinhards 1184—1187 errichtet worden⁶⁴. Da der verhältnismässig sehr dicht siedelnden livischen Bevölkerung auf der ganzen Insel ein hinreichender Schutz gegen äussere Angriffe geboten werden sollte, so genügte die dortige Burg allein nicht, sondern es musste auch die in der Nähe gelegene Kirche in das Verteidigungssystem einbezogen werden. Von dieser sind heute nur die Seitenmauern in Höhe von einigen Metern erhalten. Darnach zu urteilen, haben wir in der dreijochigen Kirche mit Westturm einen Vertreter des sog. dänischen Übergangsstils, der sich in der zweiten Hälfte des 12. Jh. die norddeutschen Ostseeländer eroberte (Abb. 23)⁶⁵. Besonders charakteristisch sind der platte Chorabschluss und die Formen der Wandpfeiler. Wesentlich ist auch, dass für die Wandpfeiler wie auch für die Türrahmen Backsteine benutzt wurden, während die Mauern aus Flies, jedoch in Backsteintechnik nach dem System Läufer-Binder errichtet sind⁶⁶. An den Bauten in der Umgegend lässt sich diese Erscheinung sonst nirgends beobachten, überall kam der an der Daugava gebrochene Flies in grossen Stücken zur Verwendung, was natürlich eine andere Mauertechnik bedingte. Dieser Umstand scheint auch auf die Herkunft Meinhards aus

⁶⁴ N. Busch Burg Holme (Riga 1908) 5—6.

⁶⁵ R. Haupt op. cit. 665—666, 670.

⁶⁶ L. Arbusow op. cit. 360, Anm. 7.



Abb. 24. Turmtreppe in der Kirchenruine zu Holme. Photo T u u l s e.

Segeberg hinzudeuten, wo schon 1134 oder etwas später ein künstlerisch sehr bedeutsamer Backsteinbau entstand. Ob die Martinskirche während der Zeit Meinhards tatsächlich vollendet wurde, darüber lässt sich in Anbetracht der damaligen politischen Lage freilich streiten — die erhaltenen Teile der Kirche dürften nach den angeführten Erwägungen immerhin aus dieser Zeit stammen. Das Fehlen jeglicher Fugen und Nähte bestätigt aufs eindringlichste, dass der geplante Bau in seinen Grundmauern auf einen Anrieb als Ganzes angelegt worden ist⁶⁷. Hinsichtlich des Wehrkirchenproblems ist ein Motiv von Bedeutung: die aus dem unteren Geschoss des Turmes in den Raum über den Gewölben führende Treppe beginnt etwa 2,5 m über dem Fussboden (Abb. 24), was doch wohl als hinreichendes Merkmal dafür zu werten ist, dass

⁶⁷ Die Ansichten von Schrade (op. cit. 432) kann ich nicht teilen.



Abb. 25. Die Kirche zu Segeberg, Mittelschiff.
Nach Haupt.

die Kirche wenigstens in einem Teil zu Verteidigungszwecken gedient hat.

Suchen wir nach der Urheimat der Formen der livländischen befestigten Kirchen, so ist uns die Kirche von Holme von besonderer Bedeutung. Denn wenn die Architektur der Kirchen auf Saaremaa in ihren allgemeinen Stilmerkmalen nach Westfalen weist, so finden sich dort hinsichtlich des Typs der Wehrkirche als solcher keine Anhaltspunkte. Das ist vor allem durch die abweichenden inneren Zustände zu erklären, da der Schutz des Landes dort durch Burgen hinreichend organisiert war. Aber auch sonst suchen wir in den innerdeutschen Gegenden vergeblich nach Analogien. In Thüringen, das ja besonders in den Anfangsjahren der Besiedlung einen guten Teil der Einwanderer nach Alt-Livland stellte, ist zwar eine Verwendung des Langhauses für Verteidigungszwecke nicht unbekannt, aber das doch nur in sehr bescheidenem Masse — das Hauptgewicht wurde bei den dortigen Wehrkirchen auf die äusseren Verteidigungsbauten gelegt, besonders auf die Ringmauer ⁶⁸. So müssen wir unsere Blicke wiederum zurück auf die nördlichen Gebiete richten, und zwar vor allem auf den Ort, aus dem die Kirche zu Holme ihre Formen übernommen hat, und aus dem deren Erbauer stammt: Segeberg. In der dortigen Kirche findet sich nämlich ein Baudetail, das in naher Verwandtschaft zu Holme, aber auch zur Bauweise der Saaremaaschen Kirchen steht: aus dem Mittelschiff führt zu den Gewölben

⁶⁸ M. Weber Wehrhafte Kirchen in Thüringen (Jena 1935) 31.

der Seitenschiffe eine hoch über den Arkaden liegende Tür, die nur über eine Leiter zu erreichen war (Abb. 25). Der Raum war als Schatzkammer, Tresor, gedacht; das System konnte aber unter veränderten Umständen auch für andere Zwecke verwendet werden⁶⁹. Verwandte Beispiele finden wir am Westufer Jütlands, wo die Türme der Kirchen bei Gefahren als Zufluchtsorte dienten. Hier hat ebenso der dem System der Wehrtürme zu Grunde liegende Gedanke Anwendung gefunden, die Eingänge in gewisser Höhe über dem Erdboden anzulegen, um dem Feind das Eindringen zu erschweren (Abb. 26)⁷⁰. Im Gegensatz zu Alt-Livland befindet sich dort der Zugang immer in der Aussenseite der Mauer, da das Langhaus nicht in das Wehrsystem einbezogen war.

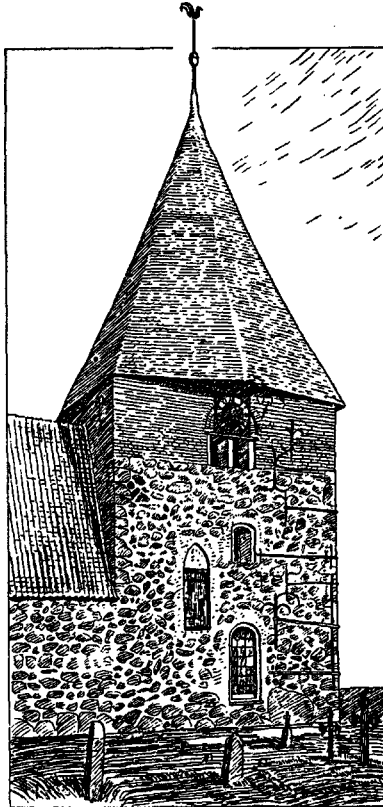


Abb. 26. Der Kirchturm zu Schwesing. Nach Haupt.

Auch in Schweden zwangen die von der Seeseite drohenden Gefahren schon frühzeitig, an Wehrkirchen zu denken. Weisen die Skulpturen Saaremaas deutlich nach Gotland, so finden wir dort doch keine entsprechenden Beispiele für das Wehrsystem; auf Gotland dienten in der Nähe der Kirche angelegte sog. Kastale der Verteidigung⁷¹. An der Küste des schwedischen Festlandes finden wir Rundkirchen als Wehrbauten besonders verbrei-

⁶⁹ R. Haupt Die Bau- und Kunstdenkmäler in der Provinz Schleswig-Holstein. VI (Heide in Holstein 1925) 210, 580.

⁷⁰ R. Haupt Die Bau- und Kunstdenkmäler V, I 175, 205.

⁷¹ N. Tidmark Inledningskapitel till avhandling „Gotlands kastaler“. Handschrift im Kunstgeschichtlichen Institut der Universität zu Stockholm.

tet, die uns im gegebenen Fall jedoch auch keine Vergleichsmöglichkeiten bieten. Wohl aber kommt ein Typ von Wehrkirchen in Frage, den wir auf Öland kennen, und der ebenso schon sehr früh in der dichtbesiedelten Umgebung Kalmars Verbreitung gefunden hatte. Wir nennen hier Kläckeberg, Ryssby, Hossmo und Halltorp (Abb. 27) ⁷². In allen diesen ist in charakteristischer Weise das Obergeschoss befestigt ("befästa övervåningen"), was an den Schutzraum über den Gewölben in den Kirchen Estlands gemahnt.

Alle diese erwähnten Kirchen gehören zum nämlichen Kunstgebiet, in dem die analoge Lage hinsichtlich der äusseren wie inneren Gefahren ein verbindendes Moment bildete, das schon früh die Kirchen als „ein' feste Burg“ zu bauen zwang ⁷³. Aus diesem Kunstkreis haben sich auch die Erbauer der altlivländischen Kirchen ihre Anregungen geholt, wobei hier infolge der sich überkreuzenden Formeneinflüsse später ein zwar ganz abweichender, aber in einem Teil doch auf gleichen Grundsätzen fussender Typ entstand ⁷⁴. In Holme hatte er sich noch nicht sehr weit von den Urbildern entfernt, aber auf Saaremaa musste den aus Westfalen kommenden Einwirkungen Rechnung getragen werden. Diese, wie z. T. auch die von den Zisterziensern übernommene Sitte schrieben ein turmloses Gotteshaus vor, mit dem nun das ganze Wehrsystem in Einklang gebracht werden musste. Dass dann später auch die Sakristei zum Schutzraum wurde, weist uns wiederum auf die nämlichen obenerwähnten Gegenden hin, wo dieser Raum als Tresekammer besonders befestigt wurde ⁷⁵. Diese Sitte aber geht wiederum auf die Klosterarchitektur zurück: dort war dank dem der Kirche an der Nordseite angegliederten Klausurbau für die Sakristei die Nordseite des

⁷² E. W r a n g e l En bok om borgar. Vårt fasta försvar under den äldre medeltiden (Malmö 1938) 36 ff.

⁷³ H. E h l Norddeutsche Feldsteinkirchen (Braunschweig 1926) 67.

⁷⁴ Im südlichen Ordensland Preussen steht als nahes Beispiel die ca. 1345 errichtete, mit der Bischofsburg verbundene Domkirche zu Marienwerder. Diese stellt eine Pseudobasilika dar, mit Verteidigungsgängen und Wehrfenstern über den Seitenschiffen [K. H. C l a s e n Die gotische Baukunst. Handbuch der Kunstwissenschaft (Wildpark-Potsdam 1930) 168].

⁷⁵ R. H a u p t Die Bau- und Kunstdenkmäler VI 207 ff.

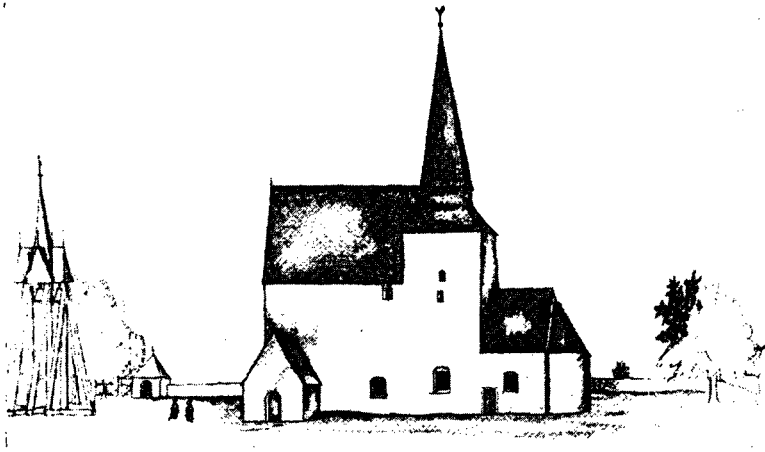


Abb. 27. Die Wehrkirche zu Hossmo. Nach W r a n g e l.

Chores der sicherste Ort, welche Lage dann später auch auf die Landkirchen übertragen wurde. Dass auf Saaremaa mit der Sakristei dann auch der Raum über den Gewölben verbunden wurde, darin ist eine Verbindung zweier abweichender Grundsätze aus späterer Zeit zu sehen.

Sowohl unsere stilkritische Analyse der Kirchen Saaremaas, die von Karja ihren Ausgang nahm, wie die Betrachtung dieser Kirchen in ihrer Eigenschaft als befestigte Punkte charakterisiert wohl zur Genüge das eigentümliche Gepräge der Insel auch auf architektonischem Gebiete. Obgleich die dortige Architektur ihre Anregungen aus denselben Quellen schöpfte wie die des Festlandes, drückten die besonderen politischen Verhältnisse ihr doch von vornherein einen anderen Stempel auf. Das trat zumal in den befestigten Teilen zutage. Die abweichende geopolitische Lage bedingte aber auch eine andersartige Entwicklung der Kunstformen, die sie den in mannigfacher Beziehung ähnelnden Zuständen auf Gotland näherbrachte; dass in diesem Entwicklungsgang das Wort des verhältnismässig freien und bis zum grossen Freiheitskampf auch noch ziemlich wohlhabenden handeltreibenden Insulaners nicht unwesentlich in die Waagschale fiel, auch das dürfte nach dem Dargelegten durchaus glaubhaft sein. Die Skulpturen von Karja und Pöide sind ein Beleg dafür, dass man bei

ihrer Herstellung auch mit den Insulanern rechnete, deren Unterstützung wahrscheinlich zur Durchführung solcher luxuriösen Bestrebungen mit beigetragen hatte. Gegenüber der Hl. Katharina, der bevorzugten Heiligen in den Ordensländern, steht in Karja der Hl. Nikolaus, der Patron der Seefahrer, den damals noch nicht verlorengegangenen Anteil der Insulaner am Seehandel zum Ausdruck bringend. Und dass in Pöide an einer Konsole ein Bauernpaar dargestellt ist, an die Stifterfiguren in den Kirchen des Westens erinnernd, auch das ist nur vor dem grossen Freiheitskampf denkbar, als die Bedeutung der Insulaner im Leben der Insel noch nicht völlig vernichtet war. Ein Ablauf der geschichtlichen Ereignisse in anderer Richtung hätte hier wohl zur Ausbildung eines ebenso reichen Landkirchenstils geführt wie auf Gotland. Doch was für Gotland der Feldzug Waldemar Atterdags im Jahre 1361 bedeutete, das waren für Saaremaa die Jahre 1343—1345. Die Bautätigkeit im Land wurde für ein gutes halbes Jahrhundert unterbunden, und selbst die grossen Burgbauten in Kuressaare und Maasilinn, zu denen die gesamte Bevölkerung der Insel zwangsweise herangezogen wurde, konnten erst im Anfang des 15. Jh. vollendet werden. Erst danach macht sich wieder eine spärliche Belebung der Bautätigkeit auf dem Land bemerkbar, wie aus der Überwölbung der Kirche zu Kaarma, ebenso aus der endgültigen Fertigstellung der Kapelle in Sääre und aus den Umbauten an den Kirchen zu Kihelkonna, Pöide und Püha zu schliessen ist. Dass in diesen Bauten von der früheren Saaremaaschen Baurichtung nicht eine Spur mehr übrig war, davon legen die Haupträume des Schlosses Kuressaare und die Gewölbe der Kirche in Kaarma ein nur zu beredtes Zeugnis ab. In diesen begegnen wir in ausgeprägtester Form dem sachlichen, geometrische Formen bevorzugenden Ordensstil, der in ganz Alt-Livland zur Herrschaft gelangte und teilweise sogar ikonoklastisch war, im schroffen Gegensatz zu der früheren mächtigen, plastischen und landeigenen Baurichtung.

Turning-points of the Estonian National Awakening.

By H. K r u u s.

In earlier accounts of the Estonian national awakening special importance has been attached to the first general singing-festival in 1869, which has been regarded as the first important turning-point in the history of the regeneration of our modern community. To-day, however, having better knowledge of the times before and after that festival, we set its historical importance at a more moderate value.

For nearly a whole decade previous to the first general singing-festival an extraordinary briskness may be observed in the life of the Estonian peasantry in general and in the endeavours of its more wide-awake sections in particular. A great psychological change is taking place in the direction towards a rise in national activation and self-expression. All this is not to be understood without those fresher breezes stirring the stagnant air that were set blowing across the plains of Russia by the more liberal political conditions in the beginning of the reign of Alexander II, and that profoundly influenced also the Estonian peasantry and intelligentsia.

In the beginning national movement, in the eighteen-sixties, a succession of important turning-points may be observed, the earliest two of which we are going to discuss in the following paper. The first of them is an episode in which the attempts at emancipation of our people come into direct contact with the Learned Estonian Society. This episode stands in the closest relationship to our oldest collective national enterprise, the first stages in the history of the development of the Estonian Alexander-School idea.

The idea of founding an Estonian Alexander-School begins

its unknown course among the meadows of Paistu and Tarvastu, in the district of Viljandi, blundering along like one of those rivulets that develop in spring when the winter snow melts. Overcoming unforeseen difficulties with a great effort, lingering for a while behind, it yet neither disappears underground nor deviates from its course, but manages to attract other water-courses from different directions, growing steadily into the main stream of those endeavours at self-assertion of the awakening Estonian people that was to flood all the country.

The idea of founding an Estonian Alexander-School finds preliminary expression as the result of a discussion between the schoolmasters and peasants of Holstre and Tarvastu in the late autumn of the year 1862. It springs from a primitive and, at the same time, spontaneous national impulse for action, being closely connected with the enthusiasm for Alexander I prevailing among the more alert section of our community in the sixties. There exists a preliminary plan of erecting, together with the neighbouring Latvian people, a monument to Czar Alexander I of Russia, in token of gratitude for the liberation from serfdom of the Estonian and Latvian peasants. This idea of erecting a monument soon develops into an idea of founding an Alexander-School. Out of the primitive enthusiasm for Alexander there grows, under the urge of the right kind of national-political instinct, a fruitful national enterprise.

But in the actual development of the idea of founding that school the originators of the idea, the schoolmasters and peasants of the district of Viljandi, at once meet with enormous difficulties. They try to get expert advice from various sources, but with no satisfactory result. Left to their own resources, the people of Holstre and Tarvastu try to sketch the statutes and curriculum of the planned school according to their own lights. When all this had been "sufficiently elaborated and discussed", says one of the participants, it was considered imperative that the advice of experts should be secured. The originators of the idea having no suitable connections in this direction, they made up their minds to consult the Learned Estonian Society in Tartu. About this society, though it had extended its activities already over a quarter of a century, the originators of the Alexander-School idea

knew but little. But they were made to turn in that direction chiefly by the word "Estonian", which appeared as a singular, nay unique phenomenon in the name of this society. It was there, then, that a delegation consisting of four men from Viljandimaa, J. Adamson, village schoolmaster of Holstre-Pulleritsu, H. Wühner, district schoolmaster of Tarvastu, M. Varres, apparently also a schoolmaster, and H. Henno, a peasant-farmer, both of Holstre, went in April 1863.

In Tartu the delegation from Tarvastu-Paide submitted the previously prepared outline of the regulations and curriculum of the Estonian Alexander-School to Prof. C. Schirren, Chairman of the Learned Estonian Society, on St. George's Day 1863, asking for advice as to how to develop the scheme further. To discuss the question the board of the society called an extraordinary meeting on the following day. To this meeting also the delegation from Viljandimaa had been invited in order to give more detailed information about their plans.

As a result of the discussions the following essential facts were elicited: up till then the voluntary contributions for the school from the people of Viljandimaa had amounted to about 350 roubles, while it had been planned to collect 100.000, which, it was hoped, would be brought together. As one of the tasks of the school was to be the provision of an education for the peasant population, among other things, free teaching and board for the alumni had been contemplated on condition that they remained peasants, or, if they did not, paid for the expenses incurred on their account by the school. The choice of some other calling after school, or a continuation of studies was not to be prohibited, but in that case persons having got their education at the new school would not be allowed to accept a job, for instance as an apprentice, with a German taskmaster. Instruction at the school was to be in German and Estonian, in the former language in subjects for which the necessary manuals in Estonian did not as yet exist.

Limiting themselves only to the more essential problems the board of the Learned Estonian Society gave the delegation some hints regarding the new school which amounted to a warning not to lay its foundations on too wide a basis. In the report on the

discussions prepared by the board of the society the opinion is expressed that on the whole the delegation from Viljandimaa had been satisfied with the advice received.

From the utterances of the members of the delegation themselves, however, it becomes clear that they were unfavourably impressed by the attitude adopted by the Board and Chairman of the Learned Estonian Society towards the idea of creating an Estonian Alexander-School. A few months later H. Wühner complains in a letter to J. Hurt that if the delegation on its excursion for help had not met him and G. Blumberg, they would have returned from it "altogether without help, advice and comfort". Another member of the delegation, J. Adamson, writes in the same spirit. Already at the presentation of the programme C. Schirren, Chairman of the Learned Estonian Society, had asked: "Do not the Estonians, through the medium of this school, intend to turn Russians?" and had added that "the best and happiest thing for them would be to be turned into Germans." Schirren had also asked the delegation if they would not leave the whole matter in the hands of the Learned Estonian Society. "This, however," writes Adamson, "we dared not do, realizing clearly that there prevailed in that society a spirit inclined to kill Estonian nationality and Estonian speech."

The above episode, in which, in the main stream of the movement towards a national re-birth of the Estonian people, the idea of the Estonian Alexander-School, at the time only a tiny meandering rivulet, came into contact with the Learned Estonian Society, was in many respects a turning-point.

Some months previously the originators of the Alexander-School idea had written about their plans that also "the Germans, in particular the squires, would welcome the idea and give us their assistance." This loyalty towards the German element and the hopes for its well-meaning support suffered their first disappointment at the board-meeting of the Learned Estonian Society. It was felt that, in that society, which called itself "Estonian", but was presided over by Germans, "there prevailed a spirit inclined to kill Estonian nationality and Estonian speech". This experience gave the first impetus to an estrangement. The naive hope for collaboration with the German element received

its first shattering blow in one of the most important sections of the awakening Estonian national movement — among the schoolmasters and peasant-farmers of Viljandimaa. And in this respect the St. George's Day of the year 1863 and the day following it have an important place in the history of the Estonian national emancipation.

But the day on which the delegation from Viljandimaa took part in the board-meeting of the Learned Estonian Society had yet another important effect on the further development of the Estonian national movement. At this meeting the men from Viljandimaa got acquainted with the schoolmaster G. Blumberg and an undergraduate called J. Hurt, with whom they spent, on the same day, "some love-filled hours and a particularly genial, unforgettable evening", as H. Wühner says. At this friendly sitting the men from Viljandimaa received many a useful hint for their enterprise and, what is more, encouragement for its realization. In those hours the first important contact was established between the more wide-awake educated country people and farmers of Paistu and Tarvastu on the one hand, and the more nationally minded educated townspeople of Tartu on the other. The first effect of this contact was that Hurt's interest in the matter was kindled and he, henceforth, became an active supporter of the Estonian Alexander-School idea.

During those hours of conference on the evening of April the 24th, 1863, moreover, one of the corner-stones to J. Hurt's development into a national leader was laid, which proved of the utmost importance to the subsequent development of the national movement in its entirety. Standing before his final examinations at the university, that son of a poor Himmaste village schoolmaster was, it is true, strongly rooted in the Estonian soil. Being a member of the aristocratic German students' organization "Livonia", he had yet kept in touch with his poor home. But there were yet waiting for him many temptations apt to draw him from his home and people. It is now futile to speculate whether or not, without the great national enterprise in the offing, he would have yielded to those temptations. Yet it is highly probable that Hurt, who, by nature, was more of a scholar than a warlike leader of men, would otherwise have devoted himself solely to philological

and folkloristical pursuits. Now, however, bound up with the development of the Estonian Alexander-School idea, Hurt also developed into an Estonian politician and ideologist. And the fact that he became, in the first place, one of the foremost promoters of the idea of an Estonian school with instruction in the mother tongue is due chiefly to the close contact with the men from Viljandimaa established on April the 24th, 1863.

Thus we have seen the first remarkable turning-point in the first stages of the national cultural re-birth of our community — the episode of the 24th of April, 1863, which is connected with the name of the Learned Estonian Society. The next turning-point of importance in the beginning Estonian national movement, not so clearly to be fixed in time as the above-mentioned, falls into the summer and autumn of the year 1864. It is not connected with any Estonian national cultural endeavour in the narrower meaning of the word, as was the first, but appears as a noticeably more complicated social-political battle-line, comprising the masses of the peasantry. This turning-point is the petitioning-campaign of the Estonian peasantry, which begins in the summer of the year 1864 and reaches its height in the collective petition submitted to Czar Alexander II in November 1864.

The Estonian peasant-farmers had an ancient trick reaching as far back as the time of Swedish rule of appealing to the representatives of the governmental powers against the local nobility in their struggle for an improvement in their conditions. In the spring of the year 1864 this stratagem received a new meaning through J. Köler, an Estonian painter living in St. Petersburg, who, in the previous year, had become an Estonian national activist. The petitioning-campaign of the Estonian peasants, carried out as effectively as possible by a numerous delegation, was, according to his conception, to become a move of the first tactical importance in the announcement and establishment of the claims of the Estonian community.

It is with this view, in some measure, that, in the early summer of 1864, a succession of petitions from the peasantry of Viljandimaa was submitted to the Czar by several delegations, the most active participants being the brothers Adam and Peter

Peterson of Holstre. In the summer of the same year, from June to August, J. Köler makes the circuit of his native country, the result of which is a comprehensive collective petition with as many signatures of peasant-officials of the local administrations as it was at all possible to secure. The outline of this petition was drawn up by Adam Peterson who based it chiefly on the data and claims voiced by the peasantry. Among the signatures were those of 251 officials of local administrations of 24 parishes, chiefly of Viljandimaa. On the 9th of November, 1864, a large delegation of peasant-farmers handed in the petition to the Czar at Tsarskoje Selo. Over and above this, several special petitions from individual administrations and private persons were also handed in. These are, in general outline, the main steps in the petitioning-campaign of the year 1864, which, in the more alert section of the Estonian peasant community, created an extraordinary stir and excitement.

In what sense was this movement of the nature of a turning-point? — The answer to this follows from a more detailed analysis of the above-mentioned campaign.

First of all it becomes clear that the movement was of a social character and national only in the second place. And as a social phenomenon it was, above all, a peasant movement. In that class it was born, out of that class came its supporters, and from the grievances and needs of that class sprang the claims it put forth.

The most emphatic of the claims, which had grown out of the most urgent local needs, in that petitioning-campaign, were connected with the beginning transition to the payment of rent in cash, the sale of peasant land, and the transformation of peasant land into manorial land. The cash payment and the sale of peasant land were new practices at the time, the conversion of peasant land into manorial land being, however, an ancient one. But even this had grown more frequent of recent years in connection with the division of the land into manorial, peasant, and quotal, and the surveying of farms as well as their re-valuation, which had been and was still going on on the strength of the peasant law of the year 1849. All these three changes in the economic structure of the villages of the Liivimaa of the time caused

an agrarian crisis which closely concerned the peasants and created a growing excitement among them.

The payment of rent in cash made first headway in the villages of Liivimaa in the beginning of the sixties. The peasants had been, in a body, opposed to cash payment in the beginning, but soon realized its great advantages also from the point of view of their own *ménage*. But the transition to cash payment, which, as a rule, took the form of mixed rent, seemed hard on the tenant-farmers, and generated a fever of depression among them.

The beginning sale of farm lands was having the same effect. If this development was due, on the one hand, to economic factors, it was, on the other hand, very considerably influenced by political considerations. After the comprehensive Russian agrarian reforms of the year 1861, the ground on which the Liivimaa Corporation of Knights stood seemed rather shaky underfoot. Especially the attacks launched by Russian nationalist circles against the privileges of the Baltic provinces threatened to bring about changes in the agrarian conditions of Liivimaa. And well-meaning friends of the Corporation of Knights in the Capital, the most influential of whom were P. Valuyew, Minister of the Interior, and M. S. Reutern, Finance Minister, tried to induce its representatives to undertake the necessary steps to avoid more far-reaching reforms, that would hit the nobility even harder.

On account of these warnings, the Country Council of Liivimaa in March 1864 issued the slogan: hurry up with the sale of farms! This now, on a purely political background, became the burning question of the day in many Liivimaa villages. Under the influence of this slogan in Viljandimaa more farms than anywhere else in the south of Estonia were put up for sale in the summer of 1864.

The peasant-farmer has always felt the urge of possessing the land he tills. This does not, however, mean that, to begin with, he welcomed the sale of farms. On the contrary, the peasants everywhere were hand and foot opposed to it. The sale of farms, which was a novel and unknown thing, was regarded as a very suspicious and cunning move on the part of the land-owners. The tenant-farmer, lacking the necessary cash to buy, was faced with such an abyss of difficulties as he believed him-

self quite unable to bridge. This class of tenant-farmers, uprooted as a consequence of the sale of farms, or faced with the danger of being thus uprooted, was astir in a body behind the petitioning-campaign of the sixties.

If this movement was, in the first place, borne by the interests of the peasantry, yet from the very start even the educated classes were taking part in it, as its leaders and supporters. This was the first time in the history of the Estonian people that a mass movement was led by educated leaders sprung from its own midst. This marked a new turning-point, opened a new leaf in the history of the struggle of the Estonian peasantry.

The central effect of the collaboration on the educated classes in the year 1864 was the collective petition handed in to the Czar on November the 9th, the final wording of whose text was formulated by Adam Peterson, an educated man hailing from Holstre. This man, in composing it, used the inductive method, starting from the actual local situation, using for his basic material the claims and grievances submitted for that occasion, and summarizing the wishes for necessary reforms expressed by the peasantry.

The claims of the peasantry had grown out of the local needs and the endeavour for reforms regarded as necessary for their removal. A problem of the first importance was for them, of course, the agrarian question in its local compass. Frequent quests for "truth and justice" from the landowners and the local powers of administration through official channels had made it sufficiently clear to the peasantry that they were always the losing party. Hence their clamouring for reform in the existing laws. Suspicion of the local powers had also made them desirous of what was called a "Russian committee".

But the interest of the same peasants was considerably less keen as regards the Estonian language, the system of electing pastors, the management of the elementary schools, as they figure in the collective petition of the autumn of the year 1864. These claims had been brought into the petition and into the whole movement by the intelligentsia. And it was on account of these claims that the collective petitioning-campaign of 1864 rose

above the narrow limits of the peasant class and became a national endeavour.

This petition was a collective document. It was built up of material collected by the peasants and added to by the intelligentsia. The intellectuals were its master-builders. The man who went to the greatest amount of trouble over it was Adam Peterson. He became something like a managing secretary to the movement. And once he had undertaken the job he saw it through. With unswerving energy, unbroken self-assurance and an unparalleled sense of responsibility as well as sufficient political adaptability, he stood in the centre of the movement until his violent removal.

His brother, the undergraduate Peter, who, possessed of less initiative, was more of an assistant collaborator under his elder brother, also sacrificed his personal career to the common cause of his people.

Other intellectuals, too, played parts in the movement, for example the schoolmasters of Viljandimaa, among them modest but culture-minded Jaan Adamson of Holstre-Pulleritsu, Märt Jakobson of Helme, whose description of the conditions of the Estonian peasantry, containing also the formulation of some of their claims, provided the basic material for the great petition, and, last but not least, Joseph Kapp, parish-clerk and schoolmaster of Suure-Jaani.

Outwardly, however, the schoolmasters kept apart from the petitioning-campaign. None of them took part in the delegation to Petersburg. Naturally, also, no names of schoolmasters figured among the signatures under the petition. For, what else remained for men to do who "were feared as strong wine desirous of bubbling over wherefore the stopper is pressed on tight", as J. Adamson writes about the position of the schoolmasters.

By the side of the activity of the local intelligentsia the participation of the Petersburg friends of the Estonian people in the petitioning-campaign must be estimated highly. The first place among these as one of its leaders belongs, of course, to J. Köler, who was one of the most authoritative inspirers and supporters of the movement.

The participants in the petitioning-campaign had, later, when they had recovered from the consequences, retained the impression that they had had a hand in the subsequent reforms of the later sixties. In some measure this was true: the peasant movement, no doubt, gave a certain impetus to the subsequent innovations in legislature.

Yet much greater still was the part played by the petitioning-campaign in the shaping of the Estonian national movement. If under the head of "national movement" are to be placed all the actual attempts at realizing the ideas and impulses that spring from the national-mindedness of a people, then the petitioning-campaign was one of the first concentrated mass demonstrations of the Estonian national movement. We may refer to it as the most important fact of the beginning Estonian national movement, whose determining social factors were the needs of the peasant population brought to a head by the agrarian crisis. And, further, the petitioning-campaign was of immense importance in the organization of the national movement. Through it contact was established between the more alert peasants of Viljandimaa and the intelligentsia as well as the Estonian patriots in Petersburg, and those scattered elements were welded into one common national battle-line. The essential result of the joint action of that battle-line was the first programme of the Estonian national movement as it appeared summarized in the petition submitted to the Czar on November the 9th, 1864.

This programme held good all through the time of the national awakening, being brought up to date in the petition composed by C. R. Jakobson and handed in to Czar Alexander III by the delegates of the Estonian societies in the year 1881. The basis had remained the same, while the more important alterations were due to the changes in the economical and social-political life of the Estonian people.

Thus, by the petitioning-campaign of the year 1864 a basic synthesis was brought about in a structural as well as an ideological sense. The birth of this synthesis was profoundly realistic, rooted deeply in the vital needs and grievances of the national Estonian community of the time. Hence also its vitality and its

importance as a turning-point for the subsequent period in its entirety.

We have thus stopped to examine the two most important turning-points in the beginning Estonian national movement in the first half of the sixties. They are followed in the second half of the same decade by a succession of individual phenomena, also partaking, in a measure, of the nature of turning-points, but less vigorous in their effect. By all these efforts essential changes had been brought about in the Estonian community even before the first general singing-festival took place.

Valued now more moderately than before from a historical point of view, the first general singing-festival still remains a turning-point in the history of our national awakening, which, though it brought no new meaning into the conception of our community, yet helped to spread the feeling of national solidarity among the masses, to the far corners of our native country, to spots where the seed of national awakening had not yet been sown. Its grandeur in the prevailing conditions and its success raised the inner strength and self-esteem of the Estonian people. The first general singing-festival was a turning-point also in so far as by it the revolutionary national movement of the sixties was swallowed up in the legal Estophilism of the time. Becoming legalized and embracing wider circles, the national movement deviated from its former course and acquired a tamer character, whose object was a slow work of national enlightenment. C. R. Jakobson had apparently anticipated such a development and taken a negative view of the singing-festival, keeping consciously away from it. He was right, too. The first singing-festival meant a coming into power of more moderate leaders in the widening national movement. But a discussion of all this cannot be the object of this paper.

If history always, now loud, now low, talks to our reason and our feeling, we also hear her instructive and encouraging voice at those turning-points in our national movement which we have stopped to-day for some minutes to examine.

Above everything else, here also shines the personal magnetism of the seaking, enterprising, consciously upstanding personality of the leader faithful to values higher than the ego.

If at the first speech-meeting in honour of the present anniversary we heard about the unshakable belief of the first circle of activists of our national awakening in those values, and their great devotion to them, we see the same faith and devotion, the same upstandingness and perseverance in the circles of the real national awakening in the sixties. In this sign the battle was waged and, in spite of temporary defeat, won. In this sign even what outwardly looked like defeat was turned into victory and the sign will remain from ages even unto ages.

Über die Sprache der finnischen Zigeuner.

Von P. A r i s t e.

Von den in Finnland herumwandernden Zigeunern wissen wir, dass sie schon am Ende des 16. Jahrhunderts dieses Land erreicht haben (Iso Tietosanakirja VIII, Spalte 1365; Uno Harva, Mustalaiset, niiden vaellus ja alkukoti, Länsi 1939, S. 31 ff.). Die ersten Trupps dieses „schwarzen“ Volkes (mustalaiset) kamen nach Finnland über Schweden, wo sie zum ersten Mal im J. 1512 auftauchten. In Finnland ist die Zahl der Zigeuner nie besonders gross gewesen. Heutzutage kann man ungefähr rechnen, dass sich 2500 Menschen als Zigeuner fühlen oder als Zigeuner gelten. Wenn man die finnischen Zigeuner mit denen der Nachbarländer vergleicht, muss man konstatieren, dass die finnische Sippe ausserordentlich stark entnationalisiert ist. Diese Zigeuner sind nicht nur rassisch sehr gemischt, sondern haben in jeder Hinsicht viel Zigeunerisches aufgegeben. Die einzigen Merkmale, welche sie noch von dem herrschenden Volk unterscheiden, sind die dunklere Hautfarbe, eine teilweise andere Lebensweise und ihre besondere Sprache, die nur ein Teil der Zigeuner versteht. Die Zahl jener Zigeuner, die das Zigeunerische noch als tägliche Umgangssprache gebrauchen, ist nicht sehr gross. Die meisten der jüngeren Zigeuner, die Verf. in Mittelfinnland auf Zigeunerisch angedet hat, haben fast immer geantwortet, dass sie ihre Sprache nur verstehen, aber nicht sprechen.

Der bekannte finnländische Zigeunerforscher Arthur Thesleff hat im J. 1901 ein ziemlich umfangreiches „Wörterbuch des Dialektes der finnländischen Zigeuner“ (Acta Societatis Scientiarum Fennicae XXIX, Helsingfors 1902; mit Lit.) veröffentlicht. Zu seiner Zeit kannten noch alle Zigeuner Finnlands die Zigeunersprache, obgleich oft in einer recht verstümmelten Form. Eine grosse

Anzahl echter Zigeunerwörter war schon damals verlorengegangen und durch finnische Lehnwörter ersetzt worden. Die eigentliche Umgangssprache der finnischen Zigeuner war aber schon damals das Finnische. Trotzdem konstatieren die finnischen Quellen, dass die Sprache der finnischen Zigeuner rein sei, reiner als manche anderen Zigeunermundarten. Leider können wir uns mit dieser Anschauung nicht ohne weiteres einverstanden erklären, weil das sprachliche Material, welches uns Thesleff darbietet, von einer korrumpierten Sprache spricht, in der die Anzahl der Lehn- und Fremdwörter ausserordentlich gross ist. Ein besseres Bild geben uns die wenigen Sprachproben, die die finnischen Zigeunermisionare in der für die Zigeuner bestimmten Zeitschrift „Kiertolainen“ veröffentlicht haben. Infolge der intensiven Tätigkeit dieser Missionare sind auch einige Büchlein verfasst worden. Die Sprache der Missionsschriften ist lexikalisch reiner. Es fehlen uns aber durchaus linguistisch zuverlässige Beispiele dieser Zigeunermundart. Die Missionsschriften haben eine sehr grobe Orthographie, die die wirkliche Aussprache nur in den Hauptzügen widerspiegelt. Die Literatursprache dieser erbauenden Schriftchen ist ausserdem nicht die echte Sprache des Zigeunervolkes, weil sie mehr oder weniger die finnischen Vorbilder nachahmt und meistens von Nichtzigeunern geschaffen worden ist.

Die Hauptursache des Untergangs der Zigeunersprache in Finnland ist das schwache Nationalgefühl der finnischen Zigeuner. Viele von ihnen sind nur deshalb Zigeuner geblieben, weil sie es müssen, weil die Finnen sich nicht gern mit ihnen mischen. Zur Entnationalisierung haben auch die erwähnten Missionsschriften viel beigetragen. In diesen Schriften wird nämlich den Zigeunern immer wieder gepredigt, dass sie ein schlechtes und verdorbenes Volk seien, dass sie ihre zigeunerische Art und Wesen aufgeben müssten, um rechte Christen und Menschen zu werden.

Verf. dieser Zeilen hatte im Sommer 1939 gute Gelegenheit, die Sprache der in Mittelfinnland lebenden Zigeuner in Jyväskylä zu untersuchen. In das Institut für die Finnische Sprache an der Pädagogischen Hochschule zu Jyväskylä wurde eine ortsansässige Zigeunerin geladen, welche die Sprache ihrer Vorfahren noch vollständig beherrschte. Diese Zigeunerin, Iina Roth, geb. 1874 im Kirchspiel Petäjävesi, ist eigentlich ein Mischling. Ihr



Photo H. Salu.

Iina Roth vor dem Institut für Finnische Sprache in Jyväskylä im Sommer 1939.

Vater war nämlich der Sohn eines Bauern. Trotzdem spricht Iina die Sprache ihrer Mutter fließend. Wie die anderen in Jyväskylä wohnenden Zigeuner mir bestätigt haben, ist sie eine von denen, die die Zigeunersprache sprechen wollen. Ihre Sprache soll auch die reinste sein, die man heutzutage in Mittelfinnland hören kann. — Iina ist eine ansässige Zigeunerin. Nur eine ganz kurze Zeit, als es ihr schwer war, ihre vielen Kinder zu ernähren, ist sie in der nächsten Umgebung von Jyväskylä herumgewandert. Gewöhnlich hat sie den Unterhalt für ihre Familie durch Handarbeit bestritten. Ihr Mann war als Gelegenheitsarbeiter bei der Eisenbahn angestellt. Die fin-

nischen Zigeunerfrauen tragen eigene Nationaltrachten, die nett und sauber aussehen. Iina hat nur in den Wanderjahren diese Tracht gehabt, sonst ist sie immer wie eine Finnin gekleidet gewesen. Doch ist sie immer eine gute Zigeunerin geblieben, welche auch ihre Kinder die Zigeunersprache gelehrt hat. Ja, Zigeunerisch spricht sogar die kleine Tochter ihres Sohnes, die eine finnische Mutter hat. Inas Sprache hat lexikalisch jedenfalls mehr Zigeunerelemente als das Wörterbuch von Thesleff und die Missionsschriften.

Als Ergebnis der Arbeit mit Iina Roth wird hier ein kurzer Überblick über die Sprache der jetzigen finnischen Zigeuner veröffentlicht. Die folgenden Texte beschreiben das Leben des Zigeunervolkes. Verf. hatte es sich zur Aufgabe gemacht, etwas

Volkskundliches, eventuell einige Märchen, aufzuzeichnen. Die finnischen Zigeuner haben aber kein geistiges Eigenleben. Sie singen nur finnische Lieder im Finnischen, erzählen nur finnische Märchen, ebenso im Finnischen, usw. In dieser Hinsicht ist der Unterschied zwischen den finnischen und anderen Zigeunern gross. In Estland z. B. kann jeder Zigeuner Märchen auf zigeunerisch erzählen und Zigeunerlieder singen.

1. *me föddädijom aro barakako phū. mo dād saš būros, tšhēresko raklo. ta jou saš džīveske phūjata. ta mi dāi saš nī džīveske phūjata. jōē saš ranḡani ta bāri. mān saš phenja trīn ta dui phāl. iēk phāl džīvela, iēk phēn džīvela. sakka būt mēn saš. dōla hin mūle sāre. me som phūride, sārena phūride. ta mēn saš dexostār kenti, ta trīn mēn džīvena (~ džīvela). kōri vandrādijom auri ta vare kentensa dōri ikkadammas. tšherdam dōri barrena gurjeḡiēri ta dōri lāgadammas pappales dōri aro gurjeḡiēri barrena gurjen. — saš mēn nī būt graija ta kālijako pīri ta kālijake tšhāre. pījam dōri ta ḡāijam dōri ta tšhellidammas jakkes sar kenti tšherna maḡkar penne. mēn džēren nās tšhēr. me būrudammas aro vaureḡḡo tšhērene. ta me vandrādijom me dassa sigide, ko sommas besko. dāi mān ar peske ganije igadas are tšhērene ta baytas maḡḡe ḡābe. mi dāi na hajadili te dikkel pelexki. me sommas kokaro kentos. mi dāi lījas vare rommes. leš saš grāē. jōn vandrādīne ta parude grēn. me āḡtom, me sommas me phuredassa tšhēre. jōē saš tšhiḡko. jōn saš tšhiḡka maḡḡe, phuro dād ta phuri dāi. me sommas dexo-oḡta-bereḡeḡiēro, me lījom maḡḡe džēnes. me sommas lessa stavardeḡ ta panaḡ bereḡ. ta kān jou hin mūlo dui bereḡ. jou saš maḡḡe tšhiḡko. jou nā kurdas mān tšhekkar. jou saš epta bereḡ phūride manna. jou saš tšhēre riḡeske phūjata. me som iēgo nāvesta lindeman, džēneske nāvesta rūt. saš tšhuōriba vāllī, saš baravilba, fedde āḡiba. sommas iēke thane ar dala phūjene. ei me būt vandrādijom. saš mēn kuti tīja tino tšhēr, dāri saš aro džīvesko, kōri apo fossa. dōri burudammas dui trīn bereḡ. ta jou saš aro butti apo sastruno drom. me biknadammas do zurupos ta sitte būrjādijom kuti tījake vandruvas ape themmene. sitte džēno mūlo ta me som kān kokaro. ta kān me mostuva te džīvavā mān kokares. me tšhērā kutti vasteḡḡe butti ja ta dōla biknavā ḡājeḡḡe, kōmbi lena. kenti, jōn mān kutti džīvana ta*

jelapana, ku me tšhērā leŋŋe buttiĵa, tšheravā leŋŋe kālī ta xābe. ku me som aja beŋŋali, me na orokuvā te tšhērā bare buttiĵa. doi hin dui xəl (~ šəl) presiba būribosta, dola hispata. me tšhāves hin iək kentos stārebereŋŋeŋiēro. ta jōē hin tšhāi. lako nāu hin soentu küllikki. ta jōē hin aja frixko ta fīni. vare kenti hin dāri aro fōros, vandrona aro butti. iək tšhāi hin kāleŋŋe džēneha. jōn vandrona apo phūĵa ta lēn hin grāē, ta jōn tšherna gresko tšhūōpōs, ta baŋŋibossa džīvena. ta lēn hin būt kenti. jōn hin tšhuōre. ta leŋŋe dāi hin kutti fēlavitiko peske piērena. romani džūĵen, lēn hin aĵasave kōla. dōla hin lōle ta būt ar lenne vēva. jōn tšherna peŋŋe aĵasave davatinĵa, kāē tšhūvena būt vēva. ar leŋŋe tšhoŋŋi lāgana būt vēva. douva tšherna hüvin boŋla. ar leŋŋe trōĵene lāgana būt vēva. ta lēn brūkana te āxel aĵasave lōle ta bāre ditle. ta ar lenne hin funsi. ku mme sommas aro vandriba, mān saš nī aĵasave kōla, mutta ei me na liĵom aja bare kōla. me sommas tšhuōri. mān saš būt kenti. me mostudĵjom te lāgavā me kenteŋŋe kōla.

Ich bin im Kirchspiel Petäjävesi geboren. Mein Vater war ein Bauer, Sohn eines Bauernhofes (= eines Bauern). Und er war aus dem Kirchspiel Jyväskylä. Und meine Mutter war auch aus dem Kirchspiel Jyväskylä. Sie war schön und gross. Ich hatte drei Schwestern und zwei Brüder. Ein Bruder lebt, eine Schwester lebt. Wir waren so viele. Jene sind alle gestorben. Ich bin die älteste, die älteste von allen. Und wir waren vierzehn Kinder, und wir drei leben. Dort bin ich draussen gewandert und habe mich zu anderen Kindern gehalten. Wir machten da steinerne Viehställe, und dort machten wir wieder in den Ställen steinerne Kühe. Wir hatten auch viele Pferde und einen Kaffee-kessel und Kaffeetassen. Wir tranken da und assen da und tanzten, wie die Kinder es untereinander machen. Wir Armen hatten kein Haus. Wir wohnten in den Häusern von anderen. Und ich wanderte früher mit meiner Mutter, als ich klein war. Mutter trug mich in ihrem Schoss in die Häuser (= von Haus zu Haus) und bettelte für mich Essen. Meine Mutter verstand nicht, Karten zu legen. Ich war ein uneheliches Kind. Meine Mutter nahm einen anderen Mann. Er hatte ein Pferd. Sie wanderten herum und handelten mit Pferden. Ich blieb, ich war mit der Grossmutter zu Hause. Sie war gut. Sie waren mir

gut, der Grossvater und die Grossmutter. Ich war achtzehnjährig, ich nahm mir einen Mann. Ich war (= lebte) mit ihm 45 Jahre. Und (seit) zwei Jahren ist er gestorben. Er war mir gut. Er hat mich nie geschlagen. Er war sieben Jahre älter als ich. Er stammte aus dem Kirchspiel Keuru. Ich bin nach dem eigenen Namen Lindeman, nach dem Namen des Mannes Roth. Manchmal hatten wir Armut, (manchmal) Reichtum, besseres Dasein. Ich war auf einer (und derselben) Stelle in diesen Kirchspielen. Ich bin nicht viel herumgewandert. Eine kurze Zeit hatten wir ein kleines Haus, es war hier in Jyväskylä, dort in Vaajakoski. Dort wohnten wir zwei-drei Jahre. Und er war in Arbeit auf der Eisenbahn. Wir verkauften diese Hütte und fingen für eine kurze Zeit an, in den Kirchspielen herumzuwandern. Dann ist (mein) Mann gestorben, und jetzt bin ich allein. Und jetzt muss ich mich selbst ernähren. Ich mache ein wenig Handarbeit und verkaufe diese Hausfrauen (Finninnen), welche (sie) nehmen. Die Kinder, sie unterhalten mich auch ein wenig und helfen mir, weil ich für sie arbeite, Kaffee und Essen koche. Da ich so schlecht (= elend) bin, kann ich nicht grosse Arbeit machen. Dort müssen wir 200 für das Wohnen zahlen, für dieses Stüblein. Mein Sohn hat ein vierjähriges Kind. Und sie ist ein Mädchen. Ihr Name ist Soentu Kyllikki. Und sie ist gesund und klug. (Meine) anderen Kinder sind hier in der Stadt, sie gehen in Arbeit. Eine Tochter ist mit Zigeunermann (= hat einen Zigeuner zum Mann). Sie wandern auf dem Lande umher, und sie haben ein Pferd, und sie handeln mit Pferden, und sie leben von Bettelei. Und sie haben viele Kinder. Sie sind arm. Und ihre Mutter (d. h. die Tochter der Erzählerin) ist ein wenig krüppelig an ihren Füßen.

Die Zigeunerfrauen, sie haben solche Kleider. Die sind rot, und auf sie geht viel Stoff. Sie machen sich solche Schürzen, wofür sie viel Stoff brauchen (= wohin viel Stoff geht). In ihre Röcke legen sie viel Stoff. Sie machen diese sehr breit. In ihre Jacken legen sie viel Stoff. Und sie pflegen solche rote und grosse Tücher zu haben. Und sie (d. h. die Tücher) haben Fransen. Als ich wanderte, hatte ich auch solche Kleider, aber ich nahm mir nicht solche grossen Kleider. Ich war arm. Ich hatte viele Kinder. Ich musste meinen Kindern Kleider machen.

2. *romani sēleŋŋi tšhāē džala tšhāveha. jōn džana tšhorjal are tšhērene peŋŋe phūridenna. kōnes na grāē, jōn džana pēzal, kōnes hin grāē, jōn džana gressa. kuti tija āxena garime. siť vena pāle kāē peŋŋe phūride. sitte tšherana kālī ta āxena peŋŋe phūridensa lolle. bürjōnā te akkaven peŋŋe dādeha gresko tšhūōpāstā. džūja bürjōnā xābe te kammen gaizena. bürjōnā te tšheraven phujeŋŋiēreŋŋo tšheriba, maš tšhuvēna maŋkaral. sitte bürjōnā te ikkaven peŋŋe pjāvi. tšhellēna ta ranuna ta āxena loxane. sitte kuti tijaŋko pālal kurna var tšhēn ta džājen tšhukjēna. —*

tšhāē, kōnes hin phūride, jōē na hōvinā te kammel (~ te baŋxel). jōē lela rommes, siť jōē kammela peske rommeske xābe. jōē baŋxel: den, padivali gāi, maŋŋe xābe. mān hin boķ. tine kenti baŋxena peŋŋe te xan. jōn rouvena peŋŋo boķ. — gāji dela xābe maŋŋe ta me kenteŋŋe. — džēno, žā, baŋ lodiba gājēsta. bürjūvaha āxas lolle. vennesko tija āxaha lolle are tšhērene. sarrako tija bürjūvaha nikki te džāš. tšhūvaha grēn nāl. džēno phennēla peske džūjake: ige gōne aro xlitta ta kenten lē aro ganije, ta džā aro xlitta ta tšhakra tūt ta kentos.

romni džala aro tšhēr ta hin dukkadi, baŋxel siťjata bastuva te tassaven. jōē džala dōri ta lela dōri tine kentos. dōri vela iēk siťvi ta thovēla dola kentos. lāgina kōla ape kentoste. igina paŋe peske dakke paŋal. dāē sasjina, igina peske kentos kāē raŋxal, dena kentoske nāu. bütide hin nāu kusta, tšhājen hin nāu mīna.

kāleŋŋe džūja sūvēna kokares peŋŋe moroxeŋŋe baija, gād, ta peŋŋe kokareske davatinja ta tšhoŋxi. būri na hajon leŋŋe kōla te sūven. kāleŋŋe džūja tšherna kokares peŋŋe forsa ta xolova.

aro tšhērene kāleŋŋe džūli vela aro tšhēr. jōē puŋxela koni vāgoŋŋes gājēsta helle siťjata kālijako tšheribosko stedos. džūli phennēla peske tšhakke: džā, rōde kālijako pīri ta tšhera kālī. me džā te baŋxā siťjata kālijako khanijadi. — hinko kālī fārđi? — kālī hin fārđi. aven kān kālī te pin. džā, biŋa gājes ta gādza te pil kālī. — kān bürjūvaha xābe te kammass siťjata. džā_ttu tšhāē ta spil pīri te tšherijol. me baŋxā gādzata phujeŋŋiēre ta maš, ta tšhēreha salaka. baŋ pekkiboski pīri. baŋ nī māro ta matšho ta xudlo thud. kān bürjūvaha te xas sarrakiēro.

Unbeschädigtes Zigeunermädchen (= Zigeunerjungfrau) geht mit dem Burschen. Sie gehen von ihren Eltern heimlich in die

Häuser (= zu den Finnen). Wer (= wenn er) kein Pferd hat, gehen sie zu Fuss. Wer (= wenn er) ein Pferd hat, gehen sie mit dem Pferd. Sie sind eine kurze Zeit im Versteck. Dann kommen sie zu ihren Eltern zurück. Dann kochen sie Kaffee und bleiben mit ihren Eltern über Nacht. Sie fangen mit ihrem Vater an, vom Pferdehandel zu sprechen. Die Frauen fangen an, von den Bäuerinnen Essen zu betteln. Sie fangen an, Kartoffelsuppe zu kochen, (da) legen sie Fleisch hinein. Dann fangen sie an, ihre Hochzeit zu halten. Sie tanzen und springen und sind froh. Dann nach einer kurzen Zeit schlagen sie mit Peitschen andere Burschen und Frauen.

Ein Mädchen, welches Eltern hat, sie braucht nicht zu betteln. Sie nimmt (sich) einen Mann, dann bettelt sie Essen für ihren Mann. Sie bittet: Geben sie, gute Hausfrau, mir Essen! Ich habe Hunger. Kleine Kinder wollen essen. Sie weinen vor ihrem Hunger (= vor Hunger). Die Bäuerin gibt mir und meinen Kindern Essen. (Mein) Mann, geh, bitte den Bauer um Unterkunft zur Nachtherberge! Wir werden über Nacht bleiben. Zur Winterzeit bleiben wir über Nacht in den Häusern. Am Morgen werden wir weggehen. Die Pferde werden angespannt. Der Zigeunermann sagt zu seiner Frau: Trag die Säcke in den Schlitten und die Kinder nimm auf den Schoss! Und geh in den Schlitten und bedecke dich und das Kind!

Die Zigeunerfrau geht ins Haus, und sie ist krank. Sie bittet die Bäuerin, dass sie die Badestube heize. Sie geht dorthin und bekommt da ein kleines Kind. Dorthin kommt eine Frau, und sie wäscht dieses Kind. Sie legen Kleider auf das Kind (= kleiden das Kind an). Sie führen (es) zu seiner Mutter. Die Mutter wird gesund. Sie führen ihr Kind zum Pfarrer, sie geben dem Kind einen Namen. Meistens ist der Name Kustaa, die Mädchen haben Miina.

Die Zigeunerfrauen nähen selbst die Ärmel, die Hemden ihrer Männer und ihre eigenen Schürzen und Röcke. Die Finnen verstehen es nicht, ihre Kleider (d. h. die Kleider der Zigeunerfrauen) zu nähen. Die Zigeuner machen auch selbst ihre Fausthandschuhe und Strümpfe.

Die Zigeunerfrau kommt in die Häuser. Vor allem fragt sie vom Hausherrn oder der Hausfrau eine Kaffeekochstelle. Die

Zigeunerfrau sagt ihrer Tochter: geh, suche einen Kaffeeessel und koche Kaffee! Ich gehe (und) bitte die Hausfrau um Kaffee-sahne. — Ist der Kaffee fertig? — Der Kaffee ist fertig! Kommt jetzt Kaffee trinken! Geh, heisse den Hausherrn und die Hausfrau Kaffee trinken! Jetzt fängt man an, von der Hausfrau Essen zu betteln. Geh du, Tochter, und bring den Kessel zum Kochen! Ich bitte die Hausfrau um Kartoffeln und Fleisch. Und wir machen Sauce. Bitte um eine Bratpfanne, bitte auch um Brot und Fisch und saure Milch! Jetzt fangen wir an, Frühstück zu essen.

3. *sar paruvaha grën. tshernako tome perdiba? — sar büt tome kammena? — trïn šel bār perdiba. — kā hin gräe parime. jōn džana aro tshër ta tshinne dotta tsherki ta kāli, ta pina māneņņiëre.*

Wie Pferde getauscht werden. Werden Sie zuzahlen? — Wieviel wollen Sie? — 300 Mark Unterschied (= Zuzahlung). Jetzt ist das Pferd getauscht. Sie gehen ins Haus (= in die Schenke) und kaufen davon (= bei dieser Gelegenheit) Branntwein und Kaffee und trinken Leikauf.

4. *dāri apo marakni kāle kurde vare tshën. līne tshurjensa ta touverensa, ta iëk mūlo. sitte līne lēn phalle. igade aro phanniba. dāri ikkade lēn aja harhal kā flāga saš nāl. ta igade lēn kōri hūmrako fōros ta līne dui bereç. leske aytas džūli ta büt kenti ta dui tshixka gräe. džūli vandradili peske kentensa dāri aro dživesko phū ta parudas grën. lā_sas ajasavo besko tshāo. jōe lessa vandradilo ta tsherdas greske tshūōpi.*

Hier auf dem Markt prügelten die Zigeuner einander. Sie nahmen Messer und Beilè, und einer war gestorben. Dann wurden sie festgenommen. Sie führten (sie) ins Gefängnis. Hier wurden sie so lange gehalten, bis das Gericht war (= bis sie vor Gericht kamen). Und sie führten sie in die Stadt Vaasa, und sie bekamen zwei Jahre. — Er hatte eine Frau und viele Kinder und zwei gute Pferde. Die Frau wanderte mit ihren Kindern hier im Kirchspiel Jyväskylä umher und tauschte Pferde. Sie hatte einen solchen kleinen Jungen. Sie wanderte mit ihm und handelte mit Pferden.

Wenn wir die Sprache der Texte mit der Sprache des Wörterbuchs von Thesleff vergleichen, so können wir sehen, dass die beiden Sprachtraditionen einander sehr nahe stehen. Die Sprache Iinas weicht nur ganz unbedeutend von der von Thesleff ab. Z. B. sagt diese Zigeunerin *aniboskiëro* 'Badequast' = *anniboskiëro* bei Thesleff, *ādur* 'tausend' = *ādžur, ādruja, ādurjā, āzur, bīvi* 'Tante' = *bībi, davatinja* 'Schürze' = *tavartīna, davartīna, ditlo* 'Tuch' = *diklo, flāga* 'Gesetz' = *lāga, aro ganije* 'im Schoss' = *aro gānije, iëgo* 'eigen' = *jëgo, iëk* 'eins' = *jëk, lodiba* 'Übernachten' = *lodjiba* usw. Die Abweichungen können teilweise Iinas individuelle Züge sein. Wenigstens kann man vom Worte *flāga* glauben, dass sie zwei Zigeunerwörter, nämlich *lāga* 'Gesetz' und *flāga* 'Flagge, Fahne' semasiologisch gemischt hat.

In einigen Fällen können wir jedoch zwischen den beiden sprachlichen Traditionen einen grösseren Unterschied konstatieren. Thesleff kennt parallel *š* und *χ*. Da er den Laut *š* bevorzugt, müssen wir annehmen, dass zu seiner Zeit *šël* 'hundert', *šëro* 'Kopf', *šou* 'sechs', *naššā* 'entlaufen', *mišto* 'das war recht, gut' usw. allgemeiner waren als *chël, chëro, chou, nachhā, michto*. Von Iina hat Verf. nur ein paar Mal *šël* 'hundert' gehört. Sonst hat sie immer nur Formen mit *χ* gebraucht: *χël* 'hundert', *pelexkos* 'Spielkarte' (= Thesleff *peleškos*), *dexo-oχta* 'achtzehn', *frixko* 'gesund' (= *friško*), *kaχt* 'Baum, Holz' (= *kašt*), *bereχ* 'Jahr' (= *berš, berëš*). Phonetisch sehr interessant sind folgende drei Wörter, wo das anlautende *r*- bei Iina verschwunden ist: *akkavā* 'ich spreche' (= *rakkavā*): *χun tšhaò, so me akkavā tukke* 'hör, Junge, was ich dir sage', *tome akkana tomare dādesta* 'Sie sprechen von Ihrem Vater', *bare daijenno akkiha* 'die Erzählung der Grossmütter'; *ikkavā* (= *rikkavā*) 'ich halte, ich liebe': *me ikkavā me bare dādena* 'ich liebe meine Grossväter', *me ikkavā me datta* 'ich liebe meine Mutter'; *igavā* 'ich trage, ich führe' (= *rigavā, igervā*): *dāi mān ar peske ganije igadas are tšhërene* 'Mutter trug mich in ihrem Schoss von Haus zu Haus', *ige gōne aro χlitta* 'trag die Säcke in den Schlitten', *igina peske kentos kãe raχχal* 'sie führten ihr Kind zum Pfarrer'. Der Schwund des anlautenden Konsonanten ist ausserordentlich ungewöhnlich. Es ist schwer zu sagen, worin die Ursache dieser Entwicklung liegt. Mit Sicherheit können wir nur konstatieren, dass die Entwicklung im Zi-

geunerischen unabhängig vom Finnischen oder anderen Sprachen, mit denen die finnischen Zigeuner Berührungen gehabt haben, vor sich gegangen ist.

Lexikalisch könnten Iina und eventuell auch andere Zigeuner Finnlands, die ihre Muttersprache noch gut beherrschen, zu Thesleffs Wörterbuch gar manches beitragen. In seinen geringen Aufzeichnungen findet Verf. folgende Wörter, die Thesleff unbekannt sind:

barjakiëro 'Gärtner' (< *bär* 'Zaun, Garten')

dola, dōla 'jene, diese' (Wlislocki¹ *odova* f. 'diese, die'; Sergijewskij-Barannikow² *одова́* Pl. *одо.и́* 'то́т', *одоя́* Pl. *одо.и́* 'та')

felavitiko 'krüppelig' (< *fela* 'Fehler')

fliëva 'Schöpflöffel, Kelle' (vgl. Thesleff *šliëva, chliëva* 'Kelle')

finsi 'Fransen'

gazikāno 'Finne', *gazikāno tšhib* 'finnische Sprache' (Thesleff *gādžo* 'Wirt, Bauer', *gādžuno* 'nicht zigeunerisch, bäurisch'; Wlislocki *gadsuono* 'bäurisch'; Sergijewskij-Barannikow *гаджканó* 'не цыганский')

gurimaskiëro 'Tenne'

hüvin 'sehr' (< finnisch *hüvin* id.)

ko, ku 'wenn, als' (< finnisch *kun*, dial. *ku* id.)

kōmbi 'welcher' (? < finnisch *kumpi* 'hvilkendera af tvä')

māneņiëre Pl. 'Schmaus nach dem Verkauf eines Pferdes' (abgeleitet vom Wort *mān* 'Mähne' nach dem finnischen Vorbild *harjaiset* 'köpkann, köpskål, bytesöl')

mutta, muť 'aber' (< finnisch *mutta*, dial. *mutt* id.)

salaka 'Sauce'

sarrakiëro 'Frühstück' (< abgeleitet vom Wort *sarra* 'früh' nach dem finnischen *aamiainen* id.)

sitte, siť 'dann' (< finnisch *sitten*, dial. *sitte, siť* id.)

¹ Heinrich von Wlislocki Die Sprache der transsilvanischen Zigeuner, Leipzig 1884.

² М. В. Сергневский - А. П. Баранников Цыганско-русский словарь, Москва 1938.

sivi 'Hausfrau, Frau', *sivo* 'Hausherr, Mann' (< *sivo*, f. *sivi* 'grau')

välli 'zuweilen' (< finnisch *vällin*, dial. *välli* id.)

Die meisten von den hier angeführten Wörtern sind finnische Lehnwörter oder Ableitungen nach finnischen Vorbildern. Finnischen Ursprungs ist auch die Fragepartikel *-ko* (< finnisch *-ko*, *-kö*): *hinko kali fārdi?* 'ist der Kaffee fertig?', *tšhernako tome perdiba?* 'werden Sie zuzahlen?'

Morphologisch stimmt Inas Sprache mit der Sprache von Thesleffs Wörterbuch überein. Es gibt nur einige Einzelheiten, wo Iina eine andere Tradition hat. Bei Thesleff haben maskuline Substantive besondere Vokativformen, wie z. B. *dāda* 'Vater', *romma* 'Zigeuner, Mann', *rakla* 'Junge, Bursche', *čāva* 'Sohn'. Die meisten Substantive haben aber auch im Wörterbuch im Vokativ dieselbe Form wie im Nominativ: *grāj* 'Pferd', *muj* 'Mund', *muskaris* 'Kalb'. Den Vokativ auf *-a* haben eigentlich nur die Wörter, die Verwandtschaft oder einen Menschen bezeichnen. Iina kennt auch bei diesen Wörtern keine besonderen Vokativformen. In ihrem Sprachgebrauch sind *dād*, *rom*, *raklo* usw. Der Nom. und Vok. Sg. und Nom. Pl. der einsilbigen Maskulina lautet bei Thesleff ebenso wie der Vok. Sg.: *dāda*, *romma* usw. Auch hier kennt Iina keinen Vokal am Ende des Wortes, sodass Nom. Sg. und Nom. Pl. ganz gleich lauten: *baravalo dād* 'reicher Vater', *baravale dād* 'reiche Väter'; *grāē* 'Pferd', *sāre grāē* 'alle Pferde', *mejalo vast* 'schmutzige Hand', *mejale vast* 'schmutzige Hände', *berex* (< *berš*) 'Jahr, Jahre'. Mehrsilbige Substantive haben entsprechende Pluralformen auch im Nominativ.

Thesleff kennt in seinem Wörterbuch 8 Kasus (Nominativ, Vokativ, Akkusativ, Dativ, Genitiv, Präpositiv, Ablativ, Instrumental). Als Kasus kann man in Inas Sprachgebrauch noch den Abessiv ansehen: *me som ūtan dādeskiēro* 'ich bin ohne Vater', *me som ūtan bare dādeŋjiēre*, *dōla hin mūle sāre* 'ich bin ohne Grossväter, die sind alle gestorben', *ūtan dakkiēro* 'ohne Mutter', *ūtan daijeŋjiēro* 'ohne Mütter'. Diese Endung ist ursprünglich ein Ableitungssuffix, womit sehr verschiedene Substantive gebildet werden: *drommeskiēro* 'Reisender, Wanderer', *bulouveskiēro* ~ *bilouveskiēro sivo* 'geldloser Mann'. Auch im Zigeunerischen Estlands ist diese Endung zu einer Kasusendung geworden.

Was uns besonders interessiert, ist der Einfluss des Finnischen auf die finnische Zigeunersprache. Die finnische Zigeunermundart hat viele finnische und schwedische Lehnwörter. Die Zahl der Lehnwörter scheint aber nicht verhältnismässig grösser zu sein als in anderen aussterbenden Zigeunermundarten Europas. Der grosse finnische Einfluss zeigt sich im inneren Bau der Sprache. Die Hauptpunkte, wo wir finnischen Einfluss verzeichnen können, sind folgende:

Der dynamische Druck ist in der Sprache der finnischen Zigeuner immer auf der ersten Silbe. Auf der ersten Silbe ist auch der Hauptdruck des Finnischen. Die anderen Zigeunermundarten, die Verf. bekannt sind, haben einen wechselnden Druck, z. B. *tšhëresko raklo* 'Sohn des Bauern' = estländisch-zig. *khêre-sko* oder *khêre-skîro raklo*, *phe'nja* 'Schwestern' = *pheñä*, *dži-vela* 'er (sie) lebt' = *džive'la*, *me som sä'rena phūride* 'ich bin von allen die älteste' = *me iso'm sä'render phuredi'r* usw. Die Verschiebung des Hauptdrucks hat zugleich verursacht, dass der vorangehende Konsonant geminiert worden ist. Oft ist die frühere lange Silbe jetzt mit einem langen Vokal: *tšhe'llä* 'ich tanze' = est.-zig. *khela*, *khela'va*, *ka'mmä* 'ich liebe, mag, will, wünsche' = *kama'w*, *kama'va*, *ro'mmes* 'den Mann, den Zigeuner' = *rome's*. Die Entwicklung zur Geminata muss sich folgendermassen abgespielt haben: Als sich der Hauptdruck verschob, wurde als Ersatz der frühere betonte Vokal lang. In vielen finnischen Mundarten ist der Konsonant, der vor einem langen inlautenden Vokal steht, geminiert worden, vgl. Kettunen SM II³ 22 *sattët*, *kippë*, *issō*, 77 *tuppän*, *vettën*, 105 *korkkë*, *sannō* usw. Dieser Fall von Geminierung im Zigeunerischen ist eine parallele Entwicklung mit dem Finnischen. Die Geminierung als solche ist der Zigeunersprache überhaupt fremd. In Finnland ist sie unter dem Einfluss der finnischen (und eventuell auch der schwedischen) Sprache entstanden. Finnischen Einfluss können wir noch in folgenden lautlichen Entwicklungen sehen.

Die ostseefinnischen langen *e*, *o* und *ö* sind im Finnischen zu den Diphthongen *ie*, *uo* und *üö* geworden. Dieselbe Diphthongierung treffen wir in der Sprache der finnischen Zigeuner, ob-

³ Lauri Kettunen Suomen murteet II. Helsinki 1930.

wohl sie nicht überall vorkommt: *peske piërena* 'von ihren Füßen' (~ est.-zig. *pîro* 'Fuss'), *fliëva* 'Schöpfkelle' (< schwedisch *slev*), *tšhuōro* 'arm' (~ est.-zig. *tšhōro*), *hüōstā* 'Herbst' (< schwed. *höst*), *tšhüōpāstä* Abl. 'von dem Kauf' (< schwed. *köp*).

Die Vokalharmonie, die für die finnische Sprache sehr charakteristisch ist, ist auch der Zigeunersprache nicht fremd. Wir finden sie in den finnischen und schwedischen Lehnwörtern, welche in der ersten Silbe *ö* oder *ü* haben: *gresko tšhüōpōs* 'Pferdehandel', *jōn bürjōna* 'sie fangen an' (< schwed. *börja*), *jōn na hōvinā* 'sie brauchen nicht' (< schwed. *behöva*), *hüōstā*, *tšhillesko büttā* 'Butterbütte, Buttergefäß' (< schwed. *bytta*), *me sūvā* 'ich nähe' (< schwed. *sy*), *sūdō* 'genäht', *püōrōs* 'Rad' (< finnisch *pyörä*), *me kārsvā* 'ich leide' (< finn. *kärsiä*). Die labialen Vokale *ö* und *ü*, die in der Sprache der heutigen finnischen Zigeuner ganz allgemein sind, sind für die Zigeunersprache fremde Laute. Dennoch können sie auch anderswo vorkommen, wo die Umgebung sie kennt, z. B. kennt diese Laute die Mundart der transsylvanischen Zigeuner: Wlislocki 125 *tüdüve* 'Lunge' (< ungarisch *tüdő*). In die Sprache der finnischen Zigeuner sind diese Laute jedenfalls aus dem Finnischen und Schwedischen als Lehnlaute eingedrungen.

Das Finnische kennt keinen *š*-Laut. Dem akustischen Eindruck und auch der Artikulationsstelle nach stehen diesem Laut die *ç*- und *č*-Laute ziemlich nahe und können deshalb verwechselt werden. Akustisch sehr nahe sind auch die erwähnten Laute *ç* und *č* und das stimmlose *h*. Oben sind schon mehrere Beispiele angeführt worden, wo Thesleff noch *š* hat, Iina aber nur *ç* kennt. Diese phonetisch sehr interessante Entwicklung scheint auch unter dem Einfluss der finnischen Sprache vor sich gegangen zu sein. Zu *ç* oder *çç* sind auch die in- und auslautenden *tš* geworden: *puççela* 'er fragt' (~ est.-zig. *phutše'la*), *riç* 'Bär' (~ Thesleff *rič*). Von der ostseefinnischen Ursprache wird vorausgesetzt, dass sie die Entwicklung *š* > *h* durchgemacht hat. Dasselbe geschieht vor unseren Augen in der finnischen Zigeunersprache. Auch vom Ostseefinnischen müssen wir annehmen, dass sich *s* > *h* über *ç* entwickelt hat.

In den östlichen Mundarten der finnischen Sprache hat sich ein Schwavokal entwickelt, wenn zwischen den Vokalen der ersten

und der zweiten Silbe zwei stimmhafte Konsonanten oder ein stimmhafter und ein stimmloser Konsonant stehen. Vgl. Kettunen SM II 104 *kolome*, *juluma* oder *juloma*, *külümä* oder *külömä*; 120 *jalaka*, *halaki*, *näläkä*, *kelekka*, *salapa*, *hölöpentä* usw. Diesen Schwavokal kennt auch die Zigeunersprache: *baravalo* 'reich' (~ est.-zig. *barvalo*), *baravilba* 'Reichtum', *berez* 'Jahr' (~ *berš*), *panaz* 'fünf' (~ *pañš*), *baraka* 'Rinde' (< schwed. *bark*), *jõn jelapana* 'sie helfen' (< schwed. *hjälp*), *marakni* Pl. 'Markt, Jahrmarkt' (< finn. *markkinat*, schwed. *marknad*), *me na orokuvä* 'ich kann nicht, ich habe keine Kraft' (< schwed. *orka*), *valapos* 'Junge, Bursche' (< schwed. *valp*).

Die Zigeunersprache kennt zwei Genera: Maskulinum und Femininum. Das Finnische hat, wie alle ostseefinnischen Sprachen, kein grammatikalisches Geschlecht. Als finnischen Einfluss können wir deshalb auch diese Tatsache betrachten, dass bei Iina das Gefühl für das Genus stark reduziert war. So z. B. waren in ihrem Sprachgebrauch *rat* 'Nacht' und *rat* 'Blut' beide Mask., in anderen Zigeunermundarten und auch bei Thesleff ist *rat* 'Nacht' Fem. Iina sagte mit maskuliner Genitivendung *dādesko dād* 'der Vater des Vaters' und *dādesko dāē* parallel mit der richtigen Endung *dādeski dāē* 'die Mutter des Vaters'. Ebenso sagte sie *tšhēresko gājo* 'Hausherr' und *tšhēresko gāji* 'Hausfrau', jedoch immer *panjeski tšherela* 'Wassergefäß', *tšheriboski piri* 'Kochkessel'. Von sich selbst sagte sie einmal *me sommas dežo-ožta-bereženņiēro* 'ich war achtzehnjährig', statt *-bereženņiēri*. Vgl. noch die Ausdrücke *jōē saš tšhižko* 'sie war schön' pro *tšhižki*, *jōē lessa vandrādilo* 'sie wanderte mit ihm umher' pro *vandrādili*, die in den angeführten Texten vorkommen. Einmal hat Iina sogar einen solch interessanten Satz gebildet, wie *jōē hin frižko ta fini* 'sie ist gesund und klug', statt *jōē hin frižki ta fini*. Wie die gebrachten Beispiele zeigen, wird das männliche Geschlecht auf Kosten des weiblichen verallgemeinert.

Die Zahl der finnischen Lehnübersetzungen ist in der Zigeunersprache gross. Verf. will hier nur einige typische Beispiele anführen: *me ikkavā me bare dādēna* 'ich liebe meine Grossväter' (~ finnisch *pidän isoisistäni*), wo das Verbum *ikkavā* 'halten' die Bedeutung 'lieben' bekommen hat; *sakka bāt mēn saš* 'wir waren sehr viele' (~ *meitä oli kovin paljon*) mit dem Sub-

jekt im Akk.; *tšhižkonesta khandela* 'es duftet gut' (~ *tuoksuu hyvältä*), wo der Abl. dieselbe Funktion hat wie im Finnischen; *jou saš tšhère rižeske phājata* 'er stammte aus dem Kirchspiel Keuru' (~ *hän oli kotoisin Keurun pitäjästä*), vgl. *tšhēr* 'Haus, Heim', *tšhère* 'zu Hause' und finn. *koti* 'Heim', *kotona* 'zu Hause'; *kaxtesta tšherdo tafla* 'hölzerner Tisch' (~ *puusta tehty pöytä*). Manchmal hatte Iina eine für die Zigeunersprache fremde doppelte Negation: *mutta ei me na lįjom* 'aber ich nahm nicht', was in den ostseefinnischen Sprachen möglich ist. In den finnischen Mundarten und auch in der Umgangssprache bedeutet *mennään* sowohl 'wir gehen', wie auch 'wollen wir gehen'. Dieselbe semasiologische Entwicklung kennt auch Inas Zigeunerisch: *me džaš gressa* 'wir gehen (d. h. fahren) mit dem Pferd', *džaš gressa* 'wollen wir mit dem Pferd gehen', *džaš kōri apo them paruvās grēn* 'wollen wir dorthin aufs Land gehen, um Pferde zu tauschen'.

Zum Schluss sei erwähnt, dass die Sprache der ältesten jetzt lebenden Zigeunersippe Estlands, der sogenannten Laiuse-Zigeuner (estnisch *laiuse mustlased*, zigeunerisch gewöhnlich *lajeŋge roma*), sich in vielen Einzelheiten in derselben Richtung entwickelt hat wie die behandelte Sprache der Zigeuner in Mittel-Finnland. Diese parallele Entwicklung können wir natürlich damit erklären, dass das Finnische und das Estnische als verwandte und einander sehr nahestehende Sprachen auf das Zigeunerische ungefähr denselben Einfluss ausgeübt haben. Die aussterbende Mundart der Laiuse-Zigeuner hat übrigens überhaupt grosse lexikalische und morphologische Ähnlichkeiten mit der Zigeunersprache in Finnland. Die Laiuse-Zigeuner haben mir erzählt, dass sie die finnischen Zigeuner viel besser verstehen können als die lettischen und russischen Zigeuner Estlands. Eine gründliche Untersuchung würde zeigen, welche Verwandtschaftsverbindungen diese beide Sippen miteinander haben.

Einige Werke des Meisters von Schloss Lichtenstein in Tartu und Moskau.

Von Sten Karling.

I.

Im Estnischen Nationalmuseum in Raadi (Ratshof) bei Tartu befindet sich u. a. eine kleinere Sammlung älterer Gemälde, welche vom früheren Besitzer des Gutes, Reinhold von Liphart, 1920 der Universität Tartu geschenkt und von dieser im Museum deponiert worden ist. Das älteste dieser Bilder ist ein Gemälde auf Kiefernholz, das Christi Darbringung im Tempel darstellt (Taf. I u. II) ¹. Das Format des Gemäldes ist 100,5 cm : 50 cm. Offenbar bildete es einen Teil eines grösseren Altarwerks. Die beiden oberen Eckpartien, die ursprünglich wohl vom Rahmen bedeckt waren, sind mit violetter Farbe übermalt. Sekundär sind auch die Krabben auf dem äusseren Bogen. Auch der Zackenbogen ist in seiner gegenwärtigen Gestalt nicht ursprünglich. Offenbar hat er sein heutiges Aussehen im Zusammenhang mit Massnahmen erhalten, die wohl dazu dienen sollten, die störenden Spuren des abgebrochenen Rahmenwerks zu beseitigen und dieses gewissermassen zu ersetzen. Das Panneau ist aus drei Brettern zusammengesetzt: einem breiten Mittelstück und schmälere Seitenstücken. Es ist mit vier Latten parkettiert; diese Schutzmassnahme scheint, nach der Beschaffenheit des Holzes zu urteilen, schon vor recht langer Zeit vorgenommen zu sein. Wahrscheinlich erfolgte sie gleichzeitig mit den obenerwähnten Restaurierungseingriffen. Das Altar-

¹ Estnisches Nationalmuseum, Kunstabteilung Nr. 283. Auskunft darüber, woher von Liphart das Bild erworben hat, ist trotz Nachforschungen nicht zu erhalten gewesen. Möglicherweise ist es in Russland gekauft. Dass es sich einmal in derselben Sammlung befunden hat, zu der auch die in Moskau aufbewahrten, hier unten erwähnten Bilder gehört haben, unterliegt keinem Zweifel.

werk, zu dem das Bild gehörte, ist wohl schon in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zersägt worden, und seine Teile sind in den Kunsthandel gekommen.

Abgesehen von den erwähnten Massnahmen ist das Bild von den störenden Eingriffen eines Restaurators verschont geblieben. Es ist in gutem Zustand, und die Farben haben ihre ursprüngliche Klarheit und Leuchtkraft bewahrt.

Die Madonna trägt ihr Kind in eine kleine gotische Kirche oder Kapelle; am Altar empfängt sie der als Priester dargestellte Simeon. Maria wird von einer jungen Frau begleitet, die zwei Tauben in einem Korbe trägt. Hinter den Frauen ist weniger deutlich Joseph zu sehen. Neben Simeon hat statt der alten Hanna ein bärtiger Mann seinen Platz erhalten. Maria trägt einen blauen Mantel, dessen hellere Partien in Grün übergehen. Die Farbe des Mantels der jungen Frau ist ein mildes, warmes Hellrot. Ihr Kleid ist zitronengelb. Josephs dunkles Gesicht ist von einem olivgrünen Turban umrahmt. Simeons Rock ist karminrot mit gelb-brauner Pelzverbrämung. Das weisse Tuch, das er vor sich hält, hat ockergelbe Schatten. Die Mütze ist von der Farbe des Rocks. Der Mann hinter ihm trägt eine Kappe in der Farbe von Mariä Mantel; sein Mantel ist olivgrün wie Josephs Turban. Das Interieur ist auf Silbergrund in leichten grauen Tönen gemalt. In den Fenstern kommt das Silber des Grundes zum Vorschein. Der gemalte Kielbogen steht in schönem Gegenlicht vom Chor. Seine Krabben und seine Kreuzblume sind diskret modelliert in braunschwarz und mit weissen Glanzlichtern. Die Platten des Fussbodens sind weiss und olivgrün; der Altar ist mit Gelb geädert. Das Feld zwischen den beiden Bogen hat alten Goldgrund.

Das Bild ist ein gutes Kunstwerk. Die Ausführung ist sorgfältig, und trotz der altertümlichen Steifheit der Komposition fehlt es nicht an realistischen Details, die mit leichtem und sicherem Pinsel gemalt sind. Das gilt nicht am wenigsten von Simeons Gewand, von dem Gürtel mit seiner Tasche und Schnalle. Die Farben stehen sich in dekorativer Reinheit gegenüber; aber durch Lasuren ist das Kolorit schimmernd und reich geworden. Besonders wirkungsvoll ist das in den Gewandpartien, wo die helleren transparenten Flächen die Unterma- lung durchscheinen lassen, um gradweise von den undurchdring-

lichen Temperafarben der Falten aufgezehrt zu werden². So hat der Stoff einen weichen, fast samtartigen Charakter erhalten. Die Gesichtsfarbe der Frauen ist hell, wobei die hellsten Partien mit weissen Pinselstrichen markiert sind; die Karnation der Männer ist ausgesprochen rot. Als Ganzes ergibt die Farbengebung einen rhythmisch abgewogenen, dekorativen Effekt. Das warme Blau der Madonna steht zwischen den beiden Nuancen von Rot: dem helleren und wärmeren bei dem Mädchen, dem dunkleren und kälteren bei Simeon. Das Olivgrün und Gelb, sowie der Silberton des Raumes bilden einen mehr neutralen Hintergrund zu diesem Farbenklang. Störend wirken nur die allzu starken, ockergelben Schatten des Tuches — ein vielleicht nicht beabsichtigter, durch die chemische Veränderung der Farbe bewirkter Effekt — sowie Josephs allzu dunkles Gesicht.

Die Datierung des Bildes bereitet keine Schwierigkeiten. Der relativ vorgeschrittene Realismus, die perspektivische Gestaltung des Raumes und die Einfügung der Figuren in denselben zeigen, dass wir uns schon ziemlich weit im 15. Jahrhundert befinden. Andererseits finden sich auch ältere Züge. Vorherrschend ist eine weiche Stimmung, eine gewisse idealisierende Typisierung der Gesichter, gewissermassen eine Unbeweglichkeit. In der Gewandbehandlung trifft sich Altes und Neues. Die Art, wie die Begleiterin den Mantel unter dem Arm aufgerollt hat, weist auf das 14. Jahrhundert. Der Fall im Mantel der Madonna lässt uns den gebrochenen Faltenstil der neuen Zeit ahnen. Eine vorläufige Datierung etwa 1430—40 dürfte somit motiviert sein.

Um das Bild in die Malerei der Zeit einzuordnen, findet man nicht sogleich nahestehende Werke. Der Meister ist begreiflicherweise deutsch, aber sein Stil schliesst sich nicht unmittelbar an die dominierenden

² Eine Photographie, die mit panchromatischer Platte (Taf. II) gemacht ist, gibt eine gewisse Vorstellung von der Technik. Besonders deutlich tritt sie beim Gewande der jungen Frau (links) hervor. Während Taf. I eine planmässig abgewogene Faltenbildung zeigt, lässt die panchromatische Photographie die freier und weniger exakt angewandten Deckfarben wahrnehmen. Erwähnenswert ist auch, dass dem Mantel Mariä unten ein weiterer und weicherer Fall gegeben ist, als die zuerst auf dem Grund angegebene Aufzeichnung zeigen lässt. Diese von dem Meister selbst vorgenommene Übermalung lässt den Fussboden schwach durchleuchten.

deutschen Schulen an. Das Gemälde gehört der vor verhältnismässig kurzer Zeit neuentdeckten österreichischen Tafelmalerei der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts an.

II.

Bei einem Besuch im Kunsthistorischen Museum in Wien blieb ich im Saal der alten österreichischen Malerei vor einigen Bildern aus Mariä Leben und Jesu Jugend stehen, welche in Format und Stil ihr direktes Gegenstück im Tartuer Bilde haben. Hier sah man dieselben Menschentypen und dieselbe koloristische Haltung wie im Bild der Darbringung Jesu. Auf einem Bilde, „Maria als Tempeljungfrau“, kam ausserdem ein gleichartiger Spitzbogen mit Krabben und Kreuzblume vor (Taf. III). Eine genauere Untersuchung ergab, dass das hier veröffentlichte Gemälde nicht nur vom selben Maler stammt wie diese Bilder, sondern auch in die Gruppe von Kunstwerken einzureihen ist, zu der die Wiener Gemälde gehören.

Ein Vergleich mit „Maria als Tempeljungfrau“ soll die Zugehörigkeit des Tartuer Bildes zu den Wiener Bildern darlegen. Die Ähnlichkeit des Rahmenwerks ist schon erwähnt worden, aber, wie wir sehen, sind auch die Raumdarstellung, die Beleuchtung und die Einfügung der Figuren in das Bild in beiden Kompositionen gleichartig. Auch hier befinden wir uns in einem Kirchenchor, wo das Licht vom Silber des Fensters hereinströmt. Die Figuren sind auf beiden Seiten um die Mittelachse gruppiert und schräg hintereinander geordnet, doch ohne dass es dem Meister geglückt wäre, sie im Raum klar voneinander zu trennen. Die Gesichter sind gleichartig. Die Priester haben nur den Platz getauscht; die Frau ganz rechts auf dem Wiener Bild unterscheidet sich nur wenig von dem Mädchen in der „Darbringung“. Besondere Beachtung verdienen ihre Hände. Die Draperiebehandlung ist in beiden Bildern ruhig und knapp. Die Art, wie Anna ihren Mantel unter dem Arm hält, haben wir schon bei Mariä Begleiterin im Tartuer Bild bemerkt. Die Farbenskala beider Bilder stimmt überein. Auf beiden Bildern trägt Maria einen Mantel von derselben blaugrünen Farbe. Annas Gewand ist karminfarbig wie das des Simeon im Tartuer Bilde. Der Oberpriester hat ein gelbes Hemd und einen roten Mantel, dieselben Farben wie die der Begleiterin in der „Darbrin-

gung“. Der Mann hinter ihm hat einen olivgrünen Mantel und einen blauen Turban. Die Frau ganz rechts ist mit einem erdbeerfarbenen Gewand und einem olivgrünen Mantel bekleidet. Die Treppe zum Altar ist dunkel olivgrün mit gelber Marmorierung. Der Unterschied zwischen der hellen Karnation der Frauen und der dunklen der Männer ist ebenso gross wie im Tartuer Bild. Zweifellos sind beide Bilder von derselben Hand gemalt und haben zu einer und derselben Bilderreihe gehört.

Mit den Altarflügeltafeln im Wiener Kunsthistorischen Museum, deren es nun fünf gibt, hat Ludwig Baldass weitere fünf zusammengestellt, die an anderen Orten aufbewahrt werden. Diese zehn Bilder sind dem Meister von Schloss Lichtenstein zugeschrieben worden, der als solcher nach zwei grösseren Gemälden benannt ist, welche Mariä Tod und Mariä Krönung darstellen und sich auf dem Schloss Lichtenstein bei Reutlingen in Württemberg befinden. Man hält den Meister für einen Österreicher, genauer gesagt für einen Wiener, und er scheint etwa 1430—60 tätig gewesen zu sein³.

Die von Baldass zusammengestellten Bilder sind folgende:

1) Die Verkündigung an Joachim, Wien, Kunsthistorisches Museum, 100:50 cm. Früher auf Burg Seebenstein, Niederösterreich, im Besitz des Fürsten von Liechtenstein. Wie die folgenden auf Fichtenholz gemalt (Taf. VIII).

2) Die Begegnung unter der goldenen Pforte, Philadelphia, Sammlung Johnson, früher Sammlung Golenischtscheff-Kutusoff, St. Petersburg, 83:50 cm (Taf. VIIa).

3) Die Geburt Mariä, Wien, Kunsthistorisches Museum, früher Museum Moskau, 100:50 cm (Taf. Xb).

4) Maria wird als Tempeljungfrau aufgenommen, Wien, Kunsthistorisches Museum, früher Museum Moskau, 100:50 cm (Taf. III).

5) Die Heimsuchung Mariä, Berlin, Deutsches Museum.

³ Ludwig Baldass: Der Marienaltar des Meisters von Schloss Lichtenstein. Jahrbuch der preussischen Kunstsammlungen 1935 (Berlin 1935) 6 ff., wo weitere Literatur über das Thema angeführt ist, im folgenden zitiert: Baldass; sowie Derselbe: Österreichische Tafelmalerei der Spätgotik (Wien 1935) 8, 23 f. Prof. Baldass hat die Liebenswürdigkeit gehabt, Photographien von den in Wien aufbewahrten Bildern zu besorgen, Dr. N. von Holst von den in Berlin befindlichen.

99:48 cm (Taf. VIIb). Wie auch das folgende Bild dem Museum von Julius Böhler, München, 1910 geschenkt, der beide aus einer privaten Sammlung in St. Petersburg erworben hatte, die damals noch ein drittes Bild derselben Serie enthielt, d. h. offenbar Nr. 2 dieses Verzeichnisses.

6) Die Beschneidung Christi, Berlin, Deutsches Museum, 99:48 cm (Taf. VI).

7) Die Flucht nach Ägypten, Wien, Baron Louis Rothschild, früher Sammlung Ludwig Marx, Mainz, 98,5:48,5 cm (Taf. IX).

8) Christus im Tempel, Wien, Kunsthistorisches Museum, früher Sammlung Ludwig Marx, Mainz, 98,5:48,5 cm (Taf. Xc).

9) Die Taufe Christi, Breslau, Schlesisches Museum, früher Sammlung des Hofkaplans Miller in Fürstenfeldbruck bei München, 100:50 cm (Taf. VIIc).

10) Die Versuchung Christi, Wien, Kunsthistorisches Museum, früher Sammlung Carl Askona, Wien, und vorher J. Helbing, München, 100:50 cm (Taf. Xa).

Die Bilder 3 und 4 wurden vom Kunsthistorischen Museum 1931 aus der Galerie Matthiesen in Berlin erworben. Dabei erfuhr man, dass sich im Kunsthistorischen Museum in Moskau, jetzt Puschkinmuseum, weitere vier Bilder derselben Folge befinden sollten. Da über sie bisher nichts bekannt war, haben wir uns an das Puschkinmuseum gewandt mit der Anfrage, ob sich dort Bilder von derselben Art wie der Altarflügel in Tartu, von dem eine Photographie beigelegt war, befänden⁴. Von dort kam die Mitteilung, dass im Depot des Museums zwei Bilder, Nr. 421 und 411, aufbewahrt würden, die in Format und Stil zu dem Tartuer Bild passten. Auch die Photographien und die Beschreibung, welche der Antwort beigelegt waren, zeigen, dass nun-

⁴ Während ich dieses schreibe, finde ich bei Karl Oettinger Hans von Tübingen und seine Schule (Berlin 1938) 62, Anm., dass eine Veröffentlichung der hier erwähnten Moskauer Bilder von Otto Kurtz zu erwarten ist. Meines Wissens ist sie noch nicht erfolgt. Jedenfalls ist ein solcher Artikel in „Schrifttum zur deutschen Kunst“, 6. Jahrgang, mit Angaben bis zum September 1939 (Berlin 1939) nicht erwähnt. — Die Verbindung mit dem russischen Museum kam zustande dank dem liebenswürdigen Entgegenkommen von Professor G. Suits in Tartu und dem estnischen Presseattaché in Moskau, E. Laaman.

mehr zwei weitere Altarflügel des Meisters von Schloss Lichtenstein zu den übrigen hinzugefügt werden können ⁵.

Die beiden Bilder in Moskau füllen einige wichtige Lücken in der Darstellung des Lebens Mariä und Jesu, das das Thema des Altarwerks bildete. Sie zeigen nämlich Jesu Geburt (eigentlich die Anbetung der Hirten) und die Anbetung der Könige (Taf. IV und V). Die Bilder werden als übermalt bezeichnet, doch aus den Abbildungen scheint hervorzugehen, dass der Eingriff hauptsächlich dieselben Teile betroffen hat wie beim Tartuer Bild. So sind in Analogie mit diesem die oberen Ecken übermalt, und das äussere gemalte Rahmenwerk ist hinzugefügt. Man erkennt deutlich die Arbeit desselben Restaurators. Wie das Tartuer Bild sind auch die Moskauer Bilder parkettiert. Ihr Format ist 102:51 cm, also fast die gleiche Grösse wie die anderen Tafeln. Was das Kolorit betrifft, so wird der Mantel Mariä in „Christi Geburt“ als blaugrün bezeichnet. Das Gewand des rechts knienden Engels ist gelb, sein Mantel rosa mit grünem Futter. Zwei Engel tragen weisse Kleider. Ihre Flügel sind grün und rot. Von den beiden Hirten ist der links befindliche in Weiss, der andere in Rot. Der in der Luft schwebende Engel ist mit einem rosa Mantel bekleidet. Seine Flügel sind grün. In der „Anbetung der Könige“ ist der Mantel der Madonna ebenso wie auf den anderen Bildern. Unter ihren Füssen liegt ein rotes Tuch. Die gemusterte Seidendraperie hinter ihr ist sandgelb mit hellroten Ornamenten. Der vorderste der stehenden Könige trägt einen roten Mantel; der über den Rücken geworfene Mantel des knienden ist dunkelbraun mit Gold. Das Gewand des dritten Königs ist weiss mit grauen und goldfarbenen Ornamenten. Seine Ärmel sind rot, sein Mantel ist olivgrün. Beide Bilder sind auf Goldgrund gemalt.

Zu den von Baldass publizierten Bildern können wir also drei hinzufügen. Somit kennt man insgesamt 13 Gemälde, und der ursprüngliche Zyklus wird fast vollständig. Offenbar hat nämlich das Altarwerk, zu dem die Gemälde gehörten, aus 16 Gemälden bestan-

⁵ Eine Beschreibung der Bilder wurde freundlichst zur Verfügung gestellt von M. Fabrikant. Leider erfolgte keine Antwort auf die Frage, wo und wann die Bilder vom Museum erworben sind. Für Hilfe bei der Übersetzung des russischen Textes bin ich Mag. V. Vaga zu Dank verpflichtet.

den⁶. Von den übrigen drei Kompositionen hat eine sicherlich die Verkündigung dargestellt, die anderen wahrscheinlich zwei von den folgenden Motiven: Joachims Opfer wird zurückgewiesen, Verkündigung an Anna, Mariä und Josephs Vermählung, der Kindermord oder die Hochzeit von Kana. Da die „Verkündigung an Joachim“ und „Christi Geburt“ infolge der Beschneidung des Bildfeldes den Eindruck erwecken, als ob sie ursprünglich etwas höher gewesen wären, so kann man sich diese Bilder nur vorstellen als die beiden äussersten Tafeln in der oberen Reihe des Altarschranks, wenn dessen Türen aufgeschlagen waren⁷. Dann müsste die „Verkündigung an Joachim“ das erste Bild sein. Die Möglichkeit, dass eines der fehlenden Flügelbilder „Joachims Opfer wird zurückgewiesen“ oder die „Verkündigung an Anna“ darstellt, ist daher ausgeschlossen. Damit „Christi Geburt“ zum äussersten, d. h. zum achten Bild in der Folge auf der anderen Seite wird, muss eines der verlorenen Gemälde (wenn wir annehmen, dass eines von ihnen die „Verkündigung“ dargestellt hat) ein Motiv aus Mariä Jugendgeschichte dargestellt haben, d. h. vermutlich ihre Vermählung mit Joseph. Das übrigbleibende Bild müsste daher der „Kindermord“ oder die „Hochzeit von Kana“ gewesen sein. Das milde Wesen und der wenig entwickelte Sinn des Künstlers für dramatische Handlungen sprechen für die letztere Alternative.

Verhältnismässig selten findet man zwei so ähnliche Motive wie die „Beschneidung“ und die „Darbringung im Tempel“ in einem und demselben Altarzyklus. Hin und wieder aber kommt das doch vor, wie z. B. in Meister Bertrams Buxtehuder Altar, einem Werk, das auch als Beispiel dafür dienen kann, wie der hier behandelte Altar angeordnet gewesen sein mag. Aus seinem ikonographischen Charakter geht nämlich hervor, dass er ebenso wie der Buxtehuder ein Marienaltar gewesen ist. An die hier besprochenen Flügel haben sich offenbar (ebenfalls in Analogie mit u. a. Meister Bertrams Altar) zwei grössere

⁶ Das meint auch Baldass, der sich in seiner Besprechung des Marienaltars ausführlich mit den eine Rekonstruktion betreffenden Problemen beschäftigt hat.

⁷ Baldass 10 rechnet mit vier höheren Bildern. Eine solche Anordnung passt nicht zu dem Format der bekannten Bilder. Einen Rekonstruktionsversuch enthält die inhaltsreiche Arbeit von O. Benesch *Der Meister des Krainsburger Altars*, Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte VII (Wien 1930) 147.



Abb. 1. Meister von Schloss Lichtenstein: Marientod. Schloss Lichtenstein. Nach Päch t.



Abb. 2. Meister von Schloss Lichtenstein: Krönung Mariä, Schloss Lichtenstein. Nach Baldass.

Gemälde angeschlossen, die im Format den 4 Flügeltafeln entsprachen, die Mariä Tod und Krönung darstellen.

Diese Motive haben gerade die zwei Gemälde, die dem Meister seinen Namen gegeben haben (Abb. 1 und 2). „Krönung Mariä“ (142:109 cm) ist wohl beschnitten, aber „Mariä Tod“ (230:118 cm) zeigt, dass seine Grösse, wenn man die Rahmen der kleineren Tafeln mitrechnet, der Grösse der vier hier behandelten Bilder entspricht. Sehr wahrscheinlich ist es daher, dass die Flügeltafeln zum selben Altar gehört haben wie diese grösseren Gemälde. So hat man es auch angenommen⁸. Baldass allerdings schliesst sich dieser Ansicht nicht an. Aus stilistischen Gründen macht er geltend, dass die Flügeltafel einer etwas älteren Entwicklungsstufe in der Produktion des Meisters angehören. So seien die Flügelbilder 1435—40 zu datieren, während die grossen Gemälde auf Schloss Lichtenstein etwa um 1450 entstanden seien.

III.

Was den Stil der Flügelbilder betrifft, so haben schon Bode, Baldass u. a. bemerkt, dass er nicht einheitlich ist. Als Bode die Gemälde des Berliner Museums, „Die Heimsuchung“ und „Die Beschneidung“, veröffentlichte, meinte er, dass sie wie auch ein in St. Petersburg befindliches Gemälde zwar zum selben Altarwerk gehört hätten, doch — eigentümlich genug — nicht von derselben Hand, sondern von zwei verschiedenen Meistern gemalt seien⁹. So findet er, dass „Die Heimsuchung“ schlankere Figuren und eine ruhigere Haltung als „Die Beschneidung“ zeige. Das erstgenannte Bild betreffend findet er Berührung mit der niederländischen Kunst, wenn auch auf indirektem Wege und mehr mit Roger von der Weyden als mit van Eyck. „Die Beschneidung“ zeigt dagegen „einen Künstler, der das gleiche Streben nach lebensvoller Wiedergabe der Natur, unberührt von aussen.

⁸ Vgl. Oettinger op. cit. 62. Diese Ansicht ist von Feurstein geäussert worden in einem Katalog der Gemädegalerie von Donaueschingen (1921); ihr hat sich auch Benesch op. cit. angeschlossen.

⁹ W. von Bode Neue Erwerbungen für das Kaiser-Friedrich-Museum. Amtliche Berichte aus den Königlichen Kunstsammlungen XXXI (Berlin 1910) 227 f.

in frischer, derber Weise betätigt. Seine Typen sind individueller, aber hässlicher; seine Farben sind fast ungebrochene Lokalfarben; selbst die Decke der Kapelle zeigt ein kräftiges Rot.“ Das dritte Bild in St. Petersburg, d. h. offenbar „Die Begegnung unter der goldenen Pforte“ sei von dieser Hand gemalt.

Auch Baldass bemerkt die Hand zweier Künstler. Einer der Meister, den er als „Hauptmeister“ bezeichnet, arbeitet „grossflächiger und breiter“, der andere „kleinteiliger und spitzer“. Der Hauptmeister „baut den Kopf ganz einfach auf, modelliert ihn mit wenigen, verhältnismässig breiten Pinselstrichen, während der zweite mehr ins Detail geht. Die Anklänge an den weichen Faltenstil sind bei dem ersten Maler stärker als bei dem zweiten.“ Beide Maler wendeten fast dieselbe Palette an, und — nach Baldass — besteht der Unterschied mehr in der Ausführung als in der Erfindung; darin ordnete sich der Gehilfe dem Hauptmeister unter. Der Hauptmeister soll — nach Baldass — die Bilder 2—5 (in dem oben mitgeteilten Verzeichnis) ausgeführt haben, welche Bilder „den sicheren Strich“ zeigen, während der ausgezeichnete Gehilfe „unter den Augen des Meisters die ein wenig ängstlicher durchgebildeten Bilder 1 und 6 bis 10 gemalt hat.“ Im Gegensatz zu Bode scheint Baldass die Aufteilung unter zwei Künstler hauptsächlich mit Rücksicht auf technische Züge, auf den Stil der Hand, gemacht zu haben. Das Bild 2 des Verzeichnisses betreffend, d. h. „Die Begegnung unter der goldenen Pforte“, sind sie verschiedener Ansicht. Bode meint, dass es in dem Stil ausgeführt sei, den Baldass durch den Gehilfen vertreten sein lässt, während es der letztgenannte Verfasser dem „Hauptmeister“ zuschreibt.

Von den hier erstmalig publizierten Bildern schliesst sich die „Darbringung“ in Tartu dem sog. Hauptmeister an. Er malt mit ganzen Flächen und weniger ausgearbeiteten Details. Individualisierende Züge kommen kaum vor, und die Draperiebehandlung ist ruhig, ohne bewegte Faltenbildungen. Wie wir oben gesehen haben, kann fast von jedem Bilddetail gesagt werden, dass dieselbe Hand den Pinsel geführt hat in Nr. 3 von Baldass' Serie, nämlich bei „Maria als Tempeljungfrau“.

Die übrigen neuentdeckten Bilder, und zwar „Jesu Geburt“ und die „Anbetung der Könige“ in Moskau (Taf. IV, V), unterscheiden sich durch eine mehr ins Detail gehende Ausführung, die bemerkbar ist z. B. in dem krausen Haar der Engel und den relativ individualisierten

Gesichtern der Hirten. In der Draperiebehandlung hat sich der neue gebrochene Faltenstil bemerkbar gemacht. Noch mehr kommt die Fertigkeit des sog. Gehilfen zum Ausdruck in der „Anbetung der Könige“ mit ihren vielen Einzelheiten, runzligen Gesichtern und gemusterten Stoffen. Die gebrochenen Faltenformen sind hier voll entwickelt.

Aus der Vergleichung von Werken der beiden Gruppen ist aber schon teilweise hervorgegangen, dass der Unterschied nicht nur technischer Art ist. Die Ungleichheit, so scheint uns, ist grösser und betrifft die Kunstauffassung in ihrer Gesamtheit. Am deutlichsten zeigt das eine Gegenüberstellung des Tartuer Bildes „Die Darbringung im Tempel“ mit der „Beschneidung“ in Berlin (Taf. VI). Vergleicht man diese gleichartigen Kompositionen miteinander, so sieht man, dass die Ungleichheit nicht nur in der manuellen Ausführung liegt, sondern dass hier eine ganz neue Art des Sehens zum Ausdruck kommt, doch ohne dass der individuelle Stilcharakter gebrochen würde, der alle hier behandelten Werke verbindet. Der wichtigste Unterschied liegt in der Einstellung zum Werk. Die traditionelle, mittelalterlich zeremoniöse Handlung ohne grössere individuelle Aktivität der Auftretenden, die noch im Tartuer Bild vorherrscht, ist ersetzt durch eine intensivere Teilnahme am Vorgang, durch ein grösseres Interesse für das Faktische. An die Stelle der Heilighaltung ist eine mehr profane Neugier getreten. Das hängt natürlich zum grossen Teil von dem Inhalt der Komposition ab; aber gerade die Verwendung eines auf Altargemälden relativ seltenen Motivs ist der Ausdruck eines veränderten Geschmacks. Das Bild lässt den Betrachter durchaus nicht in Ungewissheit über die Details der Operation, die mit offenbarem Interesse für die technische Prozedur dargestellt sind. Dieses Interesse hat sich nicht mit der blossen Andeutung begnügen können. Hier kommt die Mentalität einer neuen Generation zum Ausdruck. Die vornehme Andeutungskunst beginnt, durch eine realistischere Darstellung ersetzt zu werden. Maria ist nicht untätig träumend wie im Tartuer Bild, sondern verfolgt, einen Schritt vortretend, aufmerksam die rituelle Handlung. Sie und ihre Begleiterin sind mehr zeitbetont gekleidet, mit einem Kopftuch statt des über den Scheitel gelegten Mantels. Das Gewand hat einen Gürtel und eine Spange nach der Mode der Zeit. Die Gesichter des Priesters und Josephs sind nicht nur detaillierter ausgeführt, sie haben auch mehr

individuellen Charakter als die Männer im Tartuer Bilde. Auch die Raumbehandlung hat sich verändert. Im Tartuer Bild geht die Handlung in einem hellen Chor vor sich, wo der Silbergrund durch die leichten Lasuren leuchtet. Im Berliner Bild ist die Szene in eine fensterlose, enge Ecke verlegt, wo durch die Begrenzung das Räumliche korrekter geworden und die Plastik durch Schattenwirkung unterstrichen ist. Im Tartuer Bild hat sich noch der idealisierende Stil von ca. 1400 erhalten, während das Berliner Bild einen spürbaren Einfluss der realistischen Tendenzen zeigt, die sich um die Jahrhundertmitte in der deutschen Malerei geltend machten.

Es ist interessant, auch die übrigen Bilder von diesem Ausgangspunkt zu vergleichen. Sie gruppieren sich dann nicht ganz in der von Baldass vorgeschlagenen Art, der von anderen Gesichtspunkten ausging. Auffassung und Stil der „Beschneidung“ in Berlin zeigt die „Begegnung unter der goldenen Pforte“ in Philadelphia, obwohl Baldass, wie oben erwähnt, sie zum Oeuvre des Hauptmeisters rechnen will (Taf. VIIa). Hier findet sich wie in der „Beschneidung“ eine Andeutung von burgundischer Mondänität, bemerkbar u. a. bei dem Mädchen mit dem geflochtenen Haar. Die Gewänder sind faltenreich, und statt der weichen Kurven sieht man Ansätze zu einer härteren und gebrochenen Faltenführung. Die Gesichter sind minutiös ausgeführt. Der Schauplatz ist wie in der „Beschneidung“ ein geschlossener Raum, architektonisch begrenzt und mit kräftigen Schatten. In beiden Fällen bemerken wir die Tendenz einer Ersetzung der weitläufigen und theatermässigen Architekturkulissen und gekünstelten perspektivischen Effekte der Trecentokunst durch einen kleinen, aber richtig wiedergegebenen, die Figuren einschliessenden Raum. Hier kommt ein niederländischer Zug zum Ausdruck.

Einiges von derselben Raumwirkung charakterisiert auch „Die Heimsuchung“, die wir daher trotz gewisser altertümlicher Züge ebenfalls zur jüngeren Gruppe rechnen wollen (Taf. VIIb). In einer Turmarchitektur, welche an die in der böhmischen Malerei vorkommende erinnert, ist in einer Nische eine häusliche Ecke dargestellt, wo Elisabeth gesessen und gesponnen hat. Mariä Mantel fällt in reichen Falten, die sich mit einer Zierlichkeit brechen, welche zeigt, dass der Meister über den höfischen weichen Stil zum neuen Draperiestil gelangt ist. Auch die Detailausführung ist anders als z. B. im Tartuer Bild, was bei

einem Vergleich besonders deutlich wird, da die Figuren beider Bilder z. T. nach denselben Vorlagen gemalt sind. Die Gesichter der jungen Frauen sind, wie es scheint, auf beiden Bildern dieselben, aber sie wirken auf dem Berliner Bild dünner und länger, da die Modellierung mit spitzerem Pinsel ausgeführt ist. Mariä Begleiterin ist vollständig wiederholt im Heimsuchungsbild, macht aber einen schlankeren Eindruck. Elisabeths Gürtel mit seinen Taschen entspricht direkt diesem Zubehör von Simeons Gewand. Da Baldass „Die Heimsuchung“ zu den Arbeiten des Hauptmeisters rechnet, zu welchen nach seiner Charakteristik auch das Tartuer Gemälde gehört, so ist der Unterschied in der künstlerischen Haltung der beiden Bilder nur dadurch zu erklären, dass sie verschiedene Etappen in der Entwicklung des Künstlers zeigen, dass mit anderen Worten zwischen der Entstehung der Bilder ein Zeitraum liegt, in welchem der Künstler neue Impulse empfangen hat.

IV.

In der „Verkündigung an Joachim“ (Taf. VIII) ist Joachim in derselben Weise gemalt wie in der „Begegnung unter der goldenen Pforte“. Das Gesicht ist das gleiche, mit spitzer Nase und Bart, sowie lockigem Haar, in einer zierlichen Art ausgeführt, die von der Technik des Tartuer Bildes abweicht. Joachims Füße entsprechen einander auf beiden Bildern, und es ist bezeichnend, dass das Leder der Stiefel so dünn ist, dass man die Zehen sieht. Der Engel ist schlank und lang. Sein Gewand bildet um die Füße einen Kreis von gebrochenen Falten. Der Draperiestil der neuen Zeit kommt hier wiederum zur Geltung. Die Landschaft spielt in der Darstellung eine grosse Rolle und zeigt fortgeschrittene Formen. Das Schloss auf dem Berg ist in recht guter Perspektive dargestellt und liegt gut im Terrain. Das Kulissenmässige fehlt zum grossen Teil, und in das Bild ist Distanz gekommen. Der Rasen des Vordergrundes zeigt viele Kräuter und ist mit einer miniaturartigen Zierlichkeit gemalt. Auch die Lämmer und vor allem der Widder sind ein Beweis für die Wirklichkeitsbeobachtung der neuen Zeit. Dieselbe befreite Naturauffassung sehen wir auch auf dem Breslauer Bild der Taufe Jesu (Taf. VIIc). Hier ist richtiger Raum in der Landschaft. Auch in den Personen kommt der neue Stil klar zum Ausdruck. Durch



Abb. 3. Meister des Noli me tangere: Noli me tangere, Stifts-
galerie, Klosterneuburg. Nach Oettinger.

ihre fein ausgeführten, prägnanten Züge unterscheiden sie sich deutlich von den Gesichtern des Tartuer Bildes. Dazu kommt das dichte lockige Haar und der krause Bart. Der Draperiestil ist hier noch mehr entwickelt.

Den beiden letztgenannten Bildern stellen wir „Die Flucht nach Ägypten“ (Taf. IX) und „Jesu Versuchung“ (Taf. Xa) gegenüber, welche ebenfalls von der Hand des Gehilfen ausgeführt sein sollen. Aber nach unserer Auffassung unterscheiden sich diese Gemälde ganz bedeutend von den zuletztbesprochenen durch einen primitiveren Stil. Das ist bei den Landschaften leicht wahrnehmbar. Der Landschaftshintergrund spielt in diesen Bildern für die Komposition dieselbe Rolle wie in der „Verkündigung an Joachim“. In der „Flucht nach Ägypten“ ist er sogar ebenso aufgebaut und mit den gleichen Elementen. Doch in der „Flucht nach Ägypten“ und in der „Versuchung“ findet man nicht dieselbe Tiefe. Die Formen des Berges haben mehr von der kristallinen Konsistenz des Trecento, und altertümlich sind auch die schematisch behandelten Bäume. Der Burg in der „Flucht nach Ägypten“ fehlt es an Perspektive und fester Verankerung im Terrain; in ihrer naiven Gestaltung hat sie nahe Verwandte in der Miniaturkunst des 14. Jahrhunderts. Was die Vegetation des Bodens betrifft, so ist diese in den beiden Bildern fast identisch, ganz summarisch gemalt. Typisch sind in beiden an *Plantago* erinnernde Kräuter. Diese fehlen in der „Verkündigung“, wo die Vegetation merklich reicher und prägnanter gestaltet ist. Auch der einfache, schwere Draperiestil in der „Flucht nach Ägypten“ und „Jesu Versuchung“, sowie die flachere Malweise zeigen deutlich, dass diese Bilder zu der stilistisch älteren Gruppe gehören, welche die „Darbringung“ in Tartu repräsentiert.

Eine Vergleichung der hier behandelten Bilder, die Landschaftsmotive zeigen, mit einigen verwandten österreichischen Bildern von ca. 1430 trägt dazu bei, Klarheit in die Chronologie der Flügelbilder zu bringen. Die beiden von uns der stilistisch älteren Gruppe zugerechneten Bilder schliessen sich der Landschaftsauffassung des Meisters der Darbringungen sehr nahe an. Baldass hat in dieser Beziehung einen ergiebigen Vergleich angestellt zwischen dem um 1430 gemalten „Noli me tangere“ in Klosterneuburg aus der Werkstatt des Meisters der Darbringungen und „Jesu Versuchung“ (Abb. 3). Die Landschaften sind in beiden Fällen aus denselben Elementen aufgebaut.

Die Bäume und die Bodenvegetation, wo man die Plantagoblätter wiederfindet, sind gleichartig gestaltet. Die grössere Nuancierung im Bild der „Versuchung“ und die hier hinzugefügte verhältnismässig realistische Stadtansicht im Hintergrund geben Anlass, dieses Bild ungefähr 10—15 Jahre später zu datieren.

Vergleichen wir nun „Die Verkündigung an Joseph“, welche ja die jüngere Gruppe der Flügel des Marienaltars repräsentiert, mit dem-



Abb. 4. Der Albrechtsmeister: Verkündigung an Joachim. Wien, Kunsthistorisches Museum. Nach Baldass.

selben Motiv des Meisters des Albrechtsaltares von 1438, so finden wir, dass der Lichtensteinmeister in seiner Entwicklung viel weiter vorgeschritten ist (Abb. 4). Zwar findet sich einiges von derselben Ausführlichkeit, doch sind, wie es scheint, die Details vom Albrechtsmeister naiver ausgeführt. Berge und Bäume sind stilisiert, Perspektive und Raum fehlen. In diesem Fall steht der Meister des Albrechtsaltares ungefähr auf dem Niveau des Lichtensteinmeisters in seiner älteren Periode. Zeigen die stilistisch älteren Bilder, wie wir gesehen haben, eine Zusammengehörigkeit mit der österreichischen Malerei aus der Zeit von 1430—40, so haben sich die Bilder der jüngeren Gruppe davon entfernt; diese können kaum vor der Mitte des 15. Jahrhunderts entstanden sein.

V.

Die Beobachtungen, die wir gemacht haben, geben uns nun die Möglichkeit, die Altarfügelgemälde in zwei Gruppen einzuteilen, von denen die eine einen altertümlicheren, die andere einen mehr entwickelten Stil zeigt. In die erste Gruppe haben wir schon „Die Darbringung im Tempel“ und „Maria als Tempeljungfrau“ eingefügt; dazu kamen dann „Die Flucht nach Ägypten“ und „Die Versuchung Christi“. Diesen stehen nahe: „Mariä Geburt“ (Taf. Xb) und „Der zwölfjährige Jesus im Tempel“. (Taf. Xc). Von ihnen steht „Mariä Geburt“ dem Gemälde „Maria als Tempeljungfrau“, was Details und Farbenhaltung anbetrifft, sehr nahe. Auf dem erstgenannten Bild sind jedoch die Gesichter prägnanter modelliert, und der Figurenstil hat einen fast giottesken Zug erhalten. Die Frau mit dem Schleier (am weitesten nach rechts) mit ihrem scharfgeschnittenen Profil wirkt fast, als wäre sie aus einem italienischen Gemälde genommen. Die Hände sprechen in diesem Bild eine ausdrucksvollere Sprache als in anderen Bildern. Trotz der in einigen Details spitzeren Malweise kommt „Christus im Tempel“ dem letztgenannten Bild sehr nahe. Jesus und der Mann (rechts), der den Kopf in die Hand stützt, sind mit dem breiteren Pinsel gemalt, der für den älteren Stil bezeichnend ist. Besondere Beachtung verdient der Letztgenannte (Abb. 5). Sowohl durch seine Kleidung als auch durch seine Physiognomie unterscheidet er sich von den Staffagefiguren dieses

und der übrigen Bilder. Ausdruck und Stellung lassen uns vermuten, dass wir es mit einem Selbstporträt des Künstlers zu tun haben. Wir erinnern uns, dass mehrere Selbstporträts in der älteren deutschen Kunst gerade in dieser Art dargestellt sind, z. B. Dürers Zeichnung vom Jahre 1492 in Erlangen. Ist das richtig, so hätten wir hier eines der ältesten gemalten deutschen Selbstbildnisse. Wir sehen einen noch recht jungen bartlosen Mann mit kräftiger Nase, dicker Unterlippe, vollen Wangen und kräftigem Hals. Sein Gewand deutet an, dass er Mönch ist. Unser Meister wäre somit ein nordisches Gegenstück zu Fra Angelico.



Abb. 5. Selbstbildnis des Meisters von Schloss Lichtenstein? Ausschnitt aus der Tafel mit Christus im Tempel, Wien (Tafel X c).

In diesem Zusammenhang wollen wir auch den italienischen Charakter der Komposition hervorheben: den von Figuren umgebenen, höher als diese sitzenden Christus, die Treppenanordnung usw. Die Draperiebehandlung zeigt Ansätze zu gebrochenen Falten, aber nicht in dem Grade, wie in den von uns zur jüngeren Serie gerechneten Bildern. Der französisch-niederländisch betonte, miniaturartige Reichtum der jüngeren Gruppe erhält hier sein Gegengewicht in einem grosszügigeren, einfacheren Figurenstil.

Die 13 Flügelbilder können somit folgendermassen eingeteilt werden:

Die — stilistisch gesehen — ältere Gruppe:

- 1) Mariä Geburt (Taf. Xb),
- 2) Mariä Tempelgang (Taf. III),
- 3) Die Darbringung (Taf. I),
- 4) Die Flucht nach Ägypten (Taf. IX),
- 5) Christus im Tempel (Taf. Xc),
- 6) Die Versuchung Christi (Taf. Xa).

Die jüngere Gruppe:

- 1) Die Verkündigung an Joachim (Taf. VIII),
- 2) Die Begegnung unter der goldenen Pforte (Taf. VIIa),
- 3) Die Heimsuchung Mariä (Taf. VIIb),
- 4) Christi Geburt (Taf. IV),
- 5) Die Beschneidung Christi (Taf. VI),
- 6) Die Anbetung der Könige (Taf. V),
- 7) Die Taufe Christi (Taf. VIIc).

Wie schon erwähnt, fällt diese Gruppierung nicht mit der von Baldass gemachten zusammen, da sie z. T. auf anderen Prinzipien beruht. Da der Handstil des sog. Gehilfen auch in Werken anzutreffen ist, die der älteren Gruppe zugerechnet sind, so erhält die Frage über Hauptmeister und Gehilfen eine andere Bedeutung und verliert an Aktualität. Es ist nämlich ganz klar, dass die deutlichsten Stildivergenzen innerhalb der Gemäldegruppe nicht individueller Art sind, sondern durch eine künstlerische Entwicklung bedingt. Mit anderen Worten: die Gemälde sind hauptsächlich von einem Meister ausgeführt, aber nicht in einem Zusammenhang¹⁰. Der Künstler hat während der Arbeit an einem Marienaltar starke Eindrücke vom westeuropäischen Naturalismus empfangen, der seine künstlerische Auffassung und Ausdrucksweise beeinflusst hat. Da eine solche Entwicklung nicht plötzlich stattgefunden haben kann, so muss zwischen der Entstehung der verschiedenen Gruppen ein gewisser Zeitraum liegen. Entweder ist die Arbeit am Altar unterbrochen und dann fortgesetzt worden, oder — und das bedeutet in Wirklichkeit dasselbe — es sind in dem endgültigen Werk eingefügte Teile eines älteren Marienaltars desselben Meisters enthalten. Hiermit wird die Existenz eines Gehilfen nicht verneint. Dass es einen solchen gegeben hat, zeigt deutlich die wechselnde Qualität der Flügel, besonders der jüngeren Gruppe. Seine Hand möchten wir vor allem in der „Heimsuchung“ erkennen, wo u. a. eine der Figuren des Hauptmeisters wiederholt ist, sowie in der „Anbetung der Könige“.

¹⁰ Das Ergebnis, zu dem wir gelangt sind, wird bekräftigt durch Benesch op. cit. 148, der meint, dass alle Marienaltarflügelbilder von einem Meister ausgeführt sind.

VI.

Die Flügeltafeln geben uns also eine Vorstellung davon, wie sich die Kunst des Meisters von Schloss Lichtenstein entwickelt hat. In welchem Verhältnis stehen zu ihr nun die beiden grösseren Gemälde, welche dem Meister seinen Namen gegeben haben?

Wie wir uns erinnern, ist behauptet worden, dass die hier besprochenen Bilder mit Motiven aus dem Leben Mariä und der Geschichte der jüngeren Jahre Jesu zum selben Altar gehört haben wie die erwähnten grösseren Bilder. Nach dieser Ansicht soll zum gleichen Werk auch eine Serie von Bildern mit der Passionsgeschichte gehört haben, von denen sieben erhalten sind¹¹. Baldass, der sich auf das ausführlichste mit den hierher gehörigen Problemen beschäftigt hat, findet jedoch, dass die grossen Gemälde einen späteren und reiferen Stil repräsentieren als die hier besprochene Serie von Flügeltafeln¹². In der Ausführung findet er die Hand des „Hauptmeisters“. Aus Baldass' Auffassung folgt, dass der Meister von Schloss Lichtenstein zwei grosse Marienaltäre gemalt hat. Erhalten haben sich von dem einen — der grössere Teil der Flügelbilder, von dem anderen — zwei grössere zentrale Gemälde. Das Ergebnis, zu dem wir betreffs der Flügel gelangt waren, zeigte, dass der Meister während zweier Zeiträume an Marienaltar-Zyklen gearbeitet hat. Sprächen nicht gewisse äussere Anzeichen wie das ganz ungewöhnliche Format der Flügeltafeln, das Rahmenwerk und die Aufbewahrungsorte für das Gegenteil, so wäre es sicherlich am natürlichsten, ihre verschiedenen Gruppen verschie-

¹¹ Diese von Feurstein geäusserte Meinung wird von Benesch geteilt, der sich den Altar folgendermassen vorstellt: das Schnitzwerk des Schreins flankierten bei geöffneten Flügeln die beiden grossen Tafeln auf Schloss Lichtenstein, links der Tod, rechts die Krönung Mariä. Die Sonntagsseite zeigte die sechzehn Tafeln aus dem Leben Mariä und Christi. Die Werktagsseite enthielt die acht Passionstafeln. Oettinger op. cit. 63 weist auf die Übereinstimmungen im Format der Bilder der Marienserie und der Passionsszenen hin und meint, dass, wenn sie nicht zu einem Altar gehört haben, so doch zu zwei einander entsprechenden Altären an derselben Stelle.

¹² Benesch op. cit. und Österreichische Handzeichnungen des XV. und XVI. Jahrhunderts (Freiburg i. Br. 1936) 16 f. stellt die Sache so dar, als ob die grossen Gemälde sowie die Passionsserie eine Arbeit des Hauptmeisters seien, die Flügelgemälde mit Motiven aus dem Leben Mariä und des jungen Christus — die eines Mitarbeiters.

denen Altarwerken zuzurechnen. Nun sind aber, wie es scheint, aus einem Grund, dessen Erklärung wir noch versuchen wollen, die älteren Flügelbilder zusammen mit den später gemalten zu demselben Altarwerk gerechnet worden. Zu diesem haben nach unserer Ansicht auch die beiden grossen Bilder gehört.

Es besteht nämlich eine deutliche Übereinstimmung zwischen der jüngeren Gruppe der Altarflügel und den grossen Bildern. Der Christus in der „Krönung Mariä“ ist vom selben Typus wie in der „Taufe Christi“. Wir finden hier dasselbe schwermütige Gesicht mit dunklem,

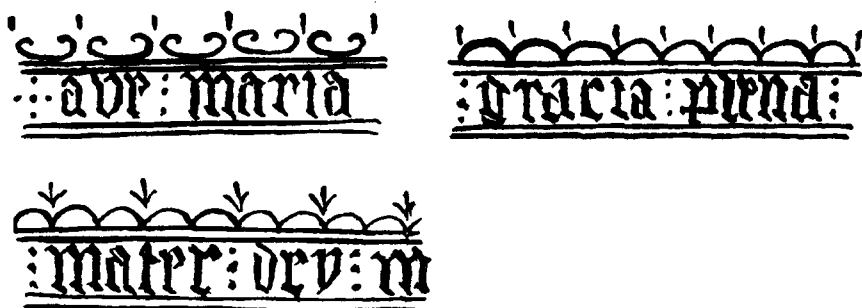


Abb. 6. Bortenmuster an Mariä Mantel. Oben: auf den Altarflügeln der älteren Folge, links: auf Darbringung und Christus im Tempel, rechts: auf der Flucht nach Ägypten. Unten: Dieses Muster ist sämtlichen Mariendarstellungen der jüngeren Folge gemein.

lockigem Haar, welches von anderer Art ist als der mehr unpersönliche Christus in der Versuchungsszene. In diesen verschiedenen Christusgesichtern spiegelt sich die in Deutschland um 1430 beginnende Wende in der Zeitstimmung wider. Auf die problemlose, weiche und lyrische Haltung am Anfang des Jahrhunderts folgt, um Pinders Wort zu gebrauchen, die Unruhe, der Schmerz und die Melancholie der „Kampfzeit“¹³. Der Draperiestil der grossen Gemälde mit ihren gebrochenen Falten hat sein Gegenstück in der jüngeren Bildergruppe. Den schwebenden Engeln begegnen wir in fast denselben Formen in einigen Bildern der jüngeren Serie wie in „Christi Geburt“ und in der „Anbetung der Könige“. Die Maria der Moskauer Bilder und der grossen Tafeln sind einander sehr ähnlich, ganz besonders was die Geburt

¹³ W. P i n d e r Die Kunst der ersten Bürgerzeit bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts (Leipzig 1937).

Christi und den Tod Mariä betrifft. Die Apostel des Marientodes ebenso wie die Komposition dieses Bildes sind wohl unter dem Eindruck der niederländisch beeinflussten, südwestdeutschen Malerei entstanden, die Köpfe mit dem krausen dunklen Bart haben aber in einem der Könige des Anbetungsbildes eine Parallele. Als ein offenbar nicht bedeutungsloses Detail kann man erwähnen, dass Mariä Mantel auf den grossen Bildern eine Borte desselben Typus hat, welche man bei den Mariengestalten der jüngeren Serie bemerkt, während die Borte auf den älteren Bildern etwas anders aussieht (Abb. 6).

Auch zwischen den grossen Gemälden und der älteren Serie der Flügelbilder sind die Verbindungen so wesentlich, dass man nicht bezweifeln kann, dass es sich in beiden Fällen um Arbeiten desselben Meisters handelt. Trotz des grösseren Detailreichtums und der reicheren psychologischen Nuancierung, welche die Entwicklung mit sich gebracht hat, ist der Grundton von derselben poesievollen Ruhe und andachtsvollen Stimmung, die so bezeichnend für die österreichische Malerei ist, aus welcher der Meister hervorgegangen ist, und die so deutlich der älteren Serie ihr Gepräge gibt. Auch hier kann man übereinstimmende Details erwähnen, wie Mariä Gesichtstypus und Gewand, die Inschrift um ihre Ärmel, die edelsteingeschmückten Borten usw.¹⁴.

¹⁴ In diesem Zusammenhang muss die recht bedeutende Rolle, welche Schriftzeichen in den hier besprochenen Bildern spielen, erwähnt werden. Das gilt nicht nur von den auch sonst öfter vorkommenden lateinischen Lobgesängen zu Ehren Mariä, welche ihren Mantel einkanten, sondern auch von den griechischen und hebräischen. Auch die letztgenannten sind, wie Professor Dr. L. Gulkowitsch in Tartu mir freundlichst erklärt hat, nicht nur dekorative Zeichen, sondern sie bilden einen logischen Text. Das gilt nicht nur von den grösseren Zeichen auf den Mänteln der Priester (Taf. III und Xc), sondern auch von der Inschrift auf dem Kragen der Maria in „Mariä Tempelgang“. Dass der Maler auf diesem Gebiet besondere Kenntnisse gehabt haben muss, geht auch aus den hebräischen Inschriften rund um Annas Ärmel hervor. In „Mariä Geburt“ (Taf. Xb) ist die Innenseite des linken Ärmels und die Aussenseite des rechten zu sehen, in „Mariä Tempelgang“ — umgekehrt. Stellt man nun die Zeichen zusammen, so ergibt sich (in Transkription): „hu bärük hakkädös“, d. h. „gepriesen sei Er, der Heilige.“ — Auf einer Auferstehung (München, Pinakothek, Abb. bei Oettinger op. cit. Taf. 61 a) aus der hier unten erwähnten Passionsfolge, die einem Maler, der dem Lichtensteinmeister sehr nahe stand und seinen Formenvorrat ausnutzte, zuzuschreiben ist, kommt auf dem Schilde des schlafenden Soldaten eine hebräische

Was die sieben Gemälde mit Motiven aus der Passionsgeschichte betrifft, so stehen sie infolge ihrer realistischen Haltung der jüngeren Serie und den grossen Bildern näher als den älteren. Die Übereinstimmungen in Figuren und Motiven, die man hier findet, beziehen sich somit vornehmlich auf die jüngere Serie (vgl. den Jesus in der „Auferstehung“ in München mit der Hauptfigur in „Christi Taufe“; dasselbe Hängetürmchen findet man in der „Kreuztragung“ in Augsburg und in der „Heimsuchung“ usw.). Doch gibt es auch einen wesentlichen Unterschied zwischen der Passionsserie und den übrigen hier besprochenen Bildern. In ihnen herrscht eine ganz andere Stimmung. Ihren Charakter erhalten sie durch eine drastische Wirklichkeitsschilderung, einen volkstümlich erzählenden Stil, die von ganz anderer Art sind als die ruhige Würde des Marienaltars. Die Figuren sind untersetzter, ihre Gesichter unschön, aber ausdrucksvoll; der Draperiestil ist weniger linear. Hier macht sich ein süddeutscher Einfluss geltend, der Multschers Art am nächsten kommt. Der Unterschied ist so gross, dass man bereit ist, mit Pächt und Oettinger anzunehmen, dass hier ein anderer Meister den Pinsel geführt hat ¹⁵.

VII.

Als der Meister von Schloss Lichtenstein in die Kunstgeschichte eingeführt wurde, glaubte man auf Grund des Aufbewahrungsortes seiner grössten Werke, dass er vom Oberrhein oder aus Schwaben stamme. Auf Grund des Stilzusammenhanges zwischen der älteren

Inschrift vor. Zuerst gibt sie, wie Prof. Gulkowitsch mir mitteilte, keinen Sinn, aramäisch gelesen, kann sie aber als kabbalistische Formel gedeutet werden, die den Soldaten zwingt zu schlafen.

¹⁵ O. P ä c h t Österreichische Tafelmalerei der Gotik (Augsburg 1929) 71 scheidet die Passionstafel von dem grossen Marienaltar aus und bezeichnet sie als „nicht eigenhändig“. O e t t i n g e r op. cit. 63 macht aus dem Meister von Schloss Lichtenstein zwei Meister: den Maler der Passion und den Maler des Marienlebens. Dagegen stimmen wir ihm nicht zu, wenn er wie Benesch auf den ersteren auch die grossen Gemälde zurückführt. „Die Farben der Passion sind meist tief, gebunden; auf den Dunkelheiten schweben milchige Helligkeiten. Der Meister der Sonntagsseite (d. i. des Marienlebens) schafft lockere Kompositionen, bildet magere Gestalten, wendet gerne helle, bunte Farben an, die er mit sprödem, leicht strähnigem Pinselstrich aufträgt“ (B e n e s c h op. cit. 148).

österreichischen Malerei und der Produktion des Meisters von Schloss Lichtenstein hat aber besonders Baldass behauptet, er sei Österreicher gewesen und habe in Wien gelebt. Baldass hat die Zusammengehörigkeit des Lichtensteinmeisters mit der österreichischen Tafelmalerei der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts deutlich gezeigt, was nun durch seine, Beneschs und Oettingers Forschungen noch deutlicher geworden ist. Die Portalgestalt der österreichischen Malerei ist der Meister der Wiener Anbetung, welchem um 1430 seine Schüler Hans von Tübingen und der Meister der Darbringungen folgen. Die Malerei des Anbetungsmeisters ist stimmungsvoll und milde, mit weichen Linien, dünnen Gestalten und einem leuchtenden, tonigen Kolorit. Hans von Tübingen bringt aus seiner Heimat ein dem weichen österreichischen Geschmack fremdes, mehr dramatisches und drastisches Element. Er ist ein bedeutender Meister und beeinflusst in hohem Grad die österreichische Malerei. Der Meister der Darbringungen folgt der Linie seines Lehrers. Wenige grosse und ruhige Gestalten, Stille, Innerlichkeit und Poesie kennzeichnen seine Gemälde. Er kombiniert die leuchtenden Farben und die Weichheit der Linien böhmischen Ursprungs, die er von seinem Lehrer übernommen hat, mit einer Festigkeit der Komposition und einem statuarischen Charakter der Figuren, die er von der gottesken Tradition gelernt hat. Der Stil, den der Meister der Darbringungen vertrat, gewann grösseren Einfluss auf die nächstfolgende österreichische Tafelmalerei als der von Hans von Tübingen ausgehende. Er repräsentiert das österreichische Wesen besser als der eingewanderte Fremdling.

Unsere Ausführungen über die Landschaftsauffassung des Meisters zeigten schon, dass der Meister von Schloss Lichtenstein von dem Stil ausgeht, der vom Meister der Darbringungen vertreten wird. Das geht aus einem Vergleich des Tartuer Bildes deutlich hervor, das in seinem Stil eine der ursprünglichsten Arbeiten des Lichtensteinmeisters ist, mit einem der Gemälde, welche dem Meister der Darbringungen seinen Namen gegeben haben (Abb. 7). Das statuarische Gepräge der Figuren und ihre Hineinstellung in den Raum sind gleichartig; übereinstimmend ist auch die ausgeprägte Symmetrie der Komposition. Draperiebehandlung, Hände und Haar sind ebenfalls von gleicher Art. Das Kind ist fast identisch. Besonders gilt das von der „Darbringung“, die in Klosterneuburg aufbewahrt wird. Indem



Abb. 7. Meister der Darbringungen: Darbringung, Stiftsgalerie, Klosterneuburg. Nach Oettinger.

er die Anzahl der Agierenden etwas vermehrt und Mariä Begleiterin Tauben tragen lässt, hat der Meister von Schloss Lichtenstein sich einer Darstellungsform italienischen Ursprungs angeschlossen¹⁶. Der italienische Zug, den beim Meister der Darbringungen nur die allgemeine Haltung der Darstellung ahnen liess, kommt hier deutlich zum Vorschein in der Raumbildung, der betonten Mitteläsur, der Gesichtsbehandlung und dem mit goldener Borte versehenen Mantel der Madonna und seinem Fall. Werden wir beim Darbringungsmeister an giotteske Strenge erinnert, so hat der Lichtensteinmeister etwas von Fra Angelicos Weichheit und Anmut.

An Bilder des Meisters der Darbringungen schliessen sich auch an „Die Begegnung unter der goldenen

¹⁶ Die Darstellung ist für die Trecentokunst bezeichnend, z. B. Ambrogio Lorenzetti (Florenz, Uffizien) und kommt noch im 15. Jahrhundert vor. Eine so späte Darstellung derselben Szene wie die von Borgognone (Incoronata, Lodi) ist im Prinzip aus denselben Elementen aufgebaut wie das Tartuer Bild. Wo eine ikonographisch übereinstimmende Darstellung in Deutschland vorkommt, handelt es sich um Malerei, die von italienischen Vorbildern angeregt ist, z. B. Conrad von Soest und seine Schule. Vgl. Burger-Schmitz-Beth Die deutsche Malerei (Berlin-Potsdam 1917) Abb. 491.



Abb. 8. Meister der Darbringungen: Begegnung unter der goldenen Pforte. Privatbesitz, Wien. Nach Oettinger.

Pforte“, „Die Anbetung der Könige“ und „Die Beschneidung“¹⁷. Mit diesen jüngeren Bildern des Meisters von Schloss Lichtenstein ist aber die Übereinstimmung schon geringer; neue, dem älteren Meister fremde Züge sind hinzugekommen. In manchen Details offenbart sich aber deutlich die Beeinflussung (Abb. 8).

Auch für die jüngeren Marienaltarflügel kann ein Zusammenhang mit österreichischer Malerei nachgewiesen werden. So hat Oettinger auf die grosse Übereinstimmung hingewiesen zwischen dem Berliner Bild „Die Beschneidung“ und einer vom Meister „Oberndorffer“ ausgeführten Glasmalerei in St. Leonhard bei Tamsweg vom Ende der 30-er Jahre des 15. Jahrhunderts (Abb. 9)¹⁸. Dieser Meister wird für einen Schüler des Meisters der Darbringungen gehalten. Die Ähnlichkeit mit dem Tamsweger Bild ist, wie Oettinger hervorgehoben hat, weit grösser als mit der betreffenden gleichen Komposition des Meisters der Darbringungen in Nürnberg. Nach unserer Meinung ist hier eine Beeinflussung durch italienische Trecentokunst hinzugekommen (vgl. z. B. die Übereinstimmung mit dem obengenannten Darbringungsbild des Conrad von Soest!). Dasselbe Fenstergemälde enthält auch eine „Geburt Christi“, die dem Moskauer Bild des Lichtensteinmeisters nahekommt. Noch grösser ist aber die Übereinstimmung des Moskauer Bildes mit einer in der Ambrosiana in Mailand befindlichen Zeichnung österreichischen Ursprungs, die dasselbe Motiv aufnimmt (Abb. 10)¹⁹. Ja, die Ähnlichkeit ist so gross, dass man versucht

¹⁷ In resp. Wiener Privatbesitz, Neukloster und Nürnberg. Germanisches Museum. Oettinger op. cit. Taf. 46 b, 45 a und 47 a.

¹⁸ Oettinger op. cit. Taf. 58 und S. 68. Oettinger wirft sogar die Frage auf, ob nicht „Oberndorffer“ mit dem Schöpfer der Lichtensteiner Marienaltartafel identisch ist. Bezüglich des Meisters des Tamsweger Marienleben-Fensters und der Literatur darüber s. Oettinger op. cit. 58. Ob das auf dem Fenster vorkommende Wort „Oberndorffer“ mit dem Namen des Meisters in Zusammenhang gebracht werden kann, ist unklar.

¹⁹ Oettinger op. cit. 77 und Taf. 81 a. Die Zeichnung wurde zuerst von W. Suida in *Belvedere* 1929 382 veröffentlicht und von ihm dem Meister der Darbringungen zugeschrieben. An der Rückseite des Blattes befindet sich ein Verkündigungssengel. Oettinger sieht nach O. Benesch (Österreichische Handzeichnungen des 15. und 16. Jahrhunderts 37) in der Zeichnung eine Komposition, die gerade in der Mitte zwischen der Wiener Anbetung und der Fassung auf dem „Oberndorffer“-Fenster in Tamsweg steht. Dass ein Gemälde nachgezeichnet wurde, machten Benesch und Oettinger glaubhaft. Die hier unten besprochene Zeichnung in Erlangen ist reproduziert von Benesch als Tafel 25. Text hierzu auf S. 39.



Abb. 9. „Meister Oberndorffer“ (?): Geburt und Beschneidung. Aus Fenster 2, St. Leonhard bei Tamsweg. Nach Oettinger.

ist, das Mailänder Bild unserem Meister zuzuschreiben. Jedenfalls sind wir mit dieser Zeichnung und den Glasmalereien in Tamsweg in die unmittelbare Nähe des Lichtensteinmeisters gelangt²⁰. Eine Zeichnung in



Abb. 10. Nach Meister von Schloss Lichtenstein: Christi Geburt. Zeichnung in der Ambrosiana, Mailand. Nach Oettinger.

²⁰ Tamsweg liegt hoch oben im Murtal. Dort blühte damals eine recht tätige Malerschule, deren Kunst verschiedene Berührungspunkte mit der Malerei hat, die ihr Gepräge vom Meister der Wiener Anbetung oder vom Meister der Darbringungen erhalten hat (Oettinger op. cit., sowie die dort angeführte Literatur. Eine Übersicht des Schrifttums gibt Oettinger in *Zeitschrift für Kunstgeschichte* VII (Berlin 1938) 257). Der Hauptort war Judenburg, so genannt nach einer jüdischen Kolonie, welche 1496 vertrieben wurde. Von hier führte ein wichtiger Handelsweg nach Venedig. Die Übereinstimmung der Tamsweger Glas-

Erlangen, die Madonna mit Kind und den Schmerzensmann in Halbfiguren darstellend, schliesst sich ebenso sehr nahe dem Stil unseres Meisters an (Abb. 11). Der Christuskopf nähert sich dem von Hans von Tübingen geprägten Typus, aber die Madonna ist der Maria des Tartuer Bildes so ähnlich, dass ein unmittelbarer Zusammenhang vermutet werden muss. Die Gesichter sind beinahe identisch gestaltet: besonders charakteristisch sind die Augen mit ihren schweren Augenlidern und den nach unten gezogenen Augensäcken, die lange Nase, der volle Mund mit der kurzen Unterlippe, das Kinn und das Haar. Der Ausdruck, der, um Benesch's Worte zu benutzen, von einem gewissen Lyrismus, einer sanften Melodie geprägt ist und nach diesem Verfasser auf Salzburg als Entstehungsbereich lenkt, ist für den Lichtensteinmeister bezeichnend. Der schon von Benesch beobachtete Zusammenhang mit der Zeichnung der Ambrosiana bestätigt ausserdem noch mehr die Verbindung mit dem Lichtensteinmeister.

Mit Hans von Tübingen und seiner Schule haben die Bilder des Marienaltars fast nichts gemeinsam. Dagegen macht sich Hans von Tübingens Einfluss in hohem Grade geltend in den Passionsbildern, die dem Lichtensteinmeister zugeschrieben worden sind. Wir sehen darin wiederum einen Grund, diese Folge vom Marienaltar getrennt zu halten.

Der Lichtensteinmeister stahlte sich gegen den Einfluss von Hans

malereien mit dem Marienaltar des Lichtensteinmeisters zeigt, dass er mit dieser Alpengegend in Berührung gekommen ist. Hier in der Nachbarschaft Italiens und an einer der dorthin führenden Verkehrsstrassen hat er die Möglichkeit gehabt, mit der italienischen Kunstauffassung in Kontakt zu kommen, welche seiner Malerei in so hohem Grade ihr Gepräge verliehen hat. Einer der führenden Maler dieser Gegend war Hans von Judenburg, der in zeitgenössischen Dokumenten erwähnt wird, dem man aber noch kein Werk hat zuschreiben können. (Über ihn s. die Zusammenfassung, welche E. Andorfer in Thieme-Beckers Künstlerlexikon unter „Swabnitzer, Hanns“, gegeben hat). So weiss man u. a. von ihm, dass er es im Jahre 1421 übernahm, einen Altar in der Bozener Pfarrkirche auszuführen und das Werk „mit reinen Lasüren, reinem Gold und Farben herzustellen“. Die mehr als gewöhnliche Kenntnis der hebräischen Schrift unseres Meisters könnte vielleicht aus einer Verbindung mit Judenburg erklärt werden, aber eine jüdische Kolonie gab es allerdings auch in Wien. Oettinger op. cit. 108 f. nennt die Namen mehrerer Meister, die in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts in Wien und Wiener Neustadt tätig waren.



Abb. 11. Madonna mit Kind. Linke Hälfte einer Zeichnung in Erlangen. Universitätsbibliothek. Feder und Pinsel in Tusche. Nach Benesch.

von Tübingens populärem, drastischem Stil, indem er erneute Anknüpfung an die italienische Kunst suchte. Er fand dort die Ruhe und Stimmung, auf die er nicht verzichten wollte. Er bewahrte die höfische

Auffassung vom Menschen, die er von der vorhergehenden Generation geerbt hatte, und die sich besser mit dem italienischen Figurenstil vereinigen liess als die neue realistische Ausdruckskunst, welche sich in Deutschland geltend zu machen begann.

Wir haben schon die italienischen Züge im Tartuer Bild erwähnt. Berührungspunkte mit italienischer Kunst finden wir auch in der Landschaft der ältesten Bilder mit ihren stilisierten Felsen und Olivenbäumen. Etwas Italienisches hat auch der statuarische Charakter der Figuren, der vielleicht am deutlichsten in den Frauen um Mariä Wochenbett zum Ausdruck kommt, in den Gesten der Hände, in der einfachen, geschlossenen Draperiebehandlung. Kompositionell tritt der italienische Zug am klarsten hervor in „Christus im Tempel“; der italienische Charakter dieses Bildes ist schon erwähnt worden. Durch ihren selbständig, nicht eklektisch aufgenommenen italienischen Geist erhält die Jugendproduktion des Meisters von Schloss Lichtenstein eine Sonderstellung in der deutschen Malerei seiner Generation²¹. Aus diesem Aspekt wird die von Baldass gezogene italienische Parallele zu den Marienaltarflügeln bedeutungsvoll. Seine Beobachtung gilt einer Serie von zwölf Bildern im Louvre mit Motiven aus Mariä Leben und Christi Kindheitsgeschichte. Ähnlichkeiten finden sich besonders in der „Verkündigung an Joachim“, der „Geburt Mariä“, der „Heimsuchung“, der „Darbringung“, der „Flucht nach Ägypten“ und „Christus im Tempel“, also zum grössten Teil Szenen, die in der älteren Gruppe der Flügelbilder vorkommen²². Früher wurden die Bilder Gentile da

²¹ Über den italienischen Zug in der österreichischen Malerei der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts s. Baldass Das Ende des weichen Stiles in der österreichischen Tafelmalerei, Pantheon XIV (München 1934) 376 ff. Er sieht, ebenso wie O. P ä c h t op. cit. 15 f., in der Kunst des Meisters von Schloss Lichtenstein, dessen Selbständigkeit betont wird, eine giotteske Stilkomponente. Auch P i n d e r op. cit. 255 hat den italienischen Zug in des Meisters Kunst bemerkt.

²² Baldass 20: „Die Ähnlichkeit geht über das äussere Motiv, dass auch diese Kompositionen geschwungenen Bogen eingeschrieben sind, hinaus. Bei genauer Betrachtung sehen wir hier nicht nur ein ganz verwandtes Verhältnis der Figuren zum Raum, zur Architektur und zur Landschaft, sondern auch eine ähnliche Haltung der Figuren und eine ähnliche knappe Anschaulichkeit der Erzählung. Ganz sichtlich herrscht hier eine verwandte Empfindung, ist ein verwandtes Temperament am Werk.“

Fabriano zugeschrieben, jetzt hält man sie für venetianischen Ursprungs²³.

Die jüngere Folge von Gemälden von dem Marienaltar zeigt, dass der Lichtensteinmeister seine frühere Kunst durch den von Westen kommenden Realismus bereichert hat. Am schönsten sind die Bilder, wo die einheitliche und ruhige Darstellung italienischen Charakters verbunden ist mit einem neuerwachten Sinn für die Natur, ihre Blumen, Gräser und Tiere, sowie mit einem neuen, lebendigeren Formgefühl. Das gilt von „Joachims Verkündigung“, wo die Landschaftsauffassung Leben und mehr Raum gewonnen hat, der Engel aber den Gedanken unwillkürlich zu Fra Angelico führt. Das gilt von „Christi Geburt“, wo die altertümliche Andachtsstimmung trotz Individualisierung und grösserer räumlicher Klarheit voll erhalten ist; es gilt auch von „Christi Taufe“ und schliesslich auch von den grossen Gemälden. Im übrigen macht sich das Interesse für Details, die Kleinteiligkeit und der Geschmack für prachtvolle Stoffe und modische Toilettendetails des neuen Realismus mehr geltend. Hierin scheint ein Gehilfe den Meister beeinflusst zu haben. „Die Anbetung der Könige“ mit ihrer weichen, manierten Madonna und ihren faltenreichen, kostbaren Seidenstoffen bedeutet ein Maximum an Zugeständnissen an den sienesisch-burgundischen Geschmack. Der Gehilfe, der hier gewirkt hat, hat auch im Gegensatz zum Hauptmeister den Einfluss des Stils Hans von Tübingens erfahren.

VIII.

Unsere Untersuchung von den Altarflügeln mit Motiven aus Mariä Leben und Jesu Jugendgeschichte hat gezeigt, dass sie in der Hauptsache von einem Meister ausgeführt sind, demselben, der auch die beiden grossen Bilder auf Schloss Lichtenstein gemalt hat, sowie dass sie zum gleichen Altar gehört haben. Die Kunst des Meisters von Schloss Lichtenstein hat ihren Ausgangspunkt in der österreichischen Tafelmalerei, deren Stil vom Meister der Wiener Anbetung und vom Meister der Darbringungen gestaltet worden ist. Hierbei hat der Lichten-

²³ R. van Marle The development of the Italian Schools of painting VII (Haag 1926) 396 Abb. 264.



Meister von Schloss Lichtenstein: Darbringung Christi.
Tartu, Estnisches Nationalmuseum.



Meister von Schloss Lichtenstein: Darbringung Christi (Ausschnitt).



Meister von Schloss Lichtenstein: Maria wird als Tempeljungfrau aufgenommen. Wien, Kunsthistorisches Museum.



Meister von Schloss Lichtenstein: Christi Geburt.
Moskau, Puschkinmuseum.



Meister von Schloss Lichtenstein: Anbetung der Könige.
Moskau, Puschkinmuseum.



Meister von Schloss Lichtenstein: Beschneidung Christi.
Berlin, Deutsches Museum.



Meister von Schloss Lichtenstein: a) Begegnung unter der goldenen Pforte. Philadelphia, Sammlung Johnson. b) Heimsuchung Mariä. Berlin, Deutsches Museum. c) Taufe Christi. Breslau, Schlesisches Museum.



Meister von Schloss Lichtenstein: Verkündigung an Joachim.
Wien, Kunsthistorisches Museum.



Meister von Schloss Lichtenstein: Flucht nach Ägypten.
Wien, Baron Louis Rothschild.



Meister von Schloss Lichtenstein: a) Versuchung Christi. Wien, Kunsthistorisches Museum. b) Geburt Mariä. Wien, Kunsthistorisches Museum. c) Christus im Tempel. Wien, Kunsthistorisches Museum.

steinmeister eigene Züge betreffs der reicheren Kompositionen hinzugefügt, hinsichtlich der Plastizität der Figuren und deren Einfügung in den Raum, sowie der Ausdrucksfülle der Gestalten in Haltung und Gebärden, eine fast klassische Klarheit der Darstellung — Züge, die der italienischen Kunst entnommen sind. Zu dieser Entwicklungsstufe seiner Kunst, die wohl in die 40-er Jahre des 15. Jahrhunderts zu verlegen ist, gehört die ältere Serie der Flügelbilder.

Wie kann man nun am besten erklären, dass diese Bilder zum gleichen Altar gehört haben wie die Flügeltafeln, welche einen jüngeren Stil vertreten, wo der Einfluss des niederländischen Realismus schon zur Geltung kam? Mit diesem Problem steht die Frage der Provenienz des Marienaltars in engstem Zusammenhang. Seine äussere Geschichte ist noch nicht ganz klargelegt. Verschiedene Gründe aber sprechen dafür, dass er in Württemberg entstanden ist²⁴. Darüber, dass er sich ursprünglich in der Rottenburger Moritzkirche befunden hat, gibt es alte Angaben. Die grossen Bilder auf Schloss Lichtenstein sollen von dort stammen. Der Altar soll von der Erzherzogin Mechtild gestiftet sein. Sie hatte sich 1452 mit Albrecht VI. von Österreich, einem Bruder Friedrichs III., vermählt, unter dessen Schutz die österreichische Tafelmalerei erblüht war. Schon Oettinger hat angenommen, dass der Meister der Passionsgemälde aus Hans von Tübingens Werkstatt in Wiener Neustadt gekommen sei und ein Musterbuch aus Österreich in seinen neuen Wirkungskreis in Württemberg mitgenommen habe. „Der Maler des Lichtensteiner Marienlebens“ ist nach Annahme desselben Forschers den gleichen Weg gekommen, in seinem Gepäck u. a. eine Zeichnung der Tamsweger Komposition führend. Wenn wir diesen Gedankengang mit der hier angeführten Auffassung bezüglich des Lichtensteinaltars in Verbindung bringen, so ergibt sich folgendes: Der Meister von Schloss Lichtenstein, der in Österreich tätig war, wurde von Albrecht oder seiner Gemahlin mit der Ausführung eines Marienaltars beauftragt. Die Arbeit wurde in seinem Heimatort angefangen, aber später verlegte der Meister seine Tätigkeit nach Rottenburg, wo das Werk vollendet wurde. Hier kam er mit der neuen realistischen Kunst in Berührung, welche ihre Spuren in den später ausgeführten Flügelbildern und in den grossen Gemälden hinterliess. Sie brach aber nicht

²⁴ Oettinger op. cit. 63.

den für Österreich typischen milden Stilcharakter des Meisters. Als Gehilfen erhielt er hier einen Maler, welcher u. a. Eindrücke von Hans von Tübingens Kunst empfangen hatte. Von diesem sind auch die Passionsgemälde ausgeführt.

Bei dieser Erklärung braucht der Zeitunterschied zwischen den verschiedenen Gruppen von Flügeltafeln nicht so gross zu sein, wie es ihr stilistischer Charakter vermuten liesse. Die Umsiedlung nach Württemberg dürfte die Entwicklung beschleunigt haben. Ist diese Erwägung richtig, so könnte sie auch die Spuren vom Handstil der jüngeren Gruppe erklären, die man in einigen Bildern der älteren Folge antrifft. Gewisse Details, wie Haar und Gesichtszüge, können überarbeitet worden sein, als das Altarwerk endgültig in Ordnung gebracht wurde.

Von der italienischen Formkultur des Meisters von Schloss Lichtenstein zeugen auch die Bilder in Breslau mit Motiven aus der Legende des heiligen Vitus und eine Tafel mit der Marter des heiligen Modestus, der Crescentia und des Vitus in Köln, welche zweifellos mit Recht mit unserem Meister in Verbindung gebracht worden sind²⁵. Der Schauplatz ist reicher bevölkert und die Architekturstaffage komplizierter geworden, aber im Figurenstil, besonders bei den Engeln, lebt derselbe Geist fort wie im Jugendwerk des Meisters, etwas von derselben ruhigen Würde und lyrischen Frömmigkeit.

²⁵ Baldass 21; Oettinger op. cit. 62. Das Kölner Bild ist besprochen von O. Benesch Österreichische Handzeichnungen 17.

Das sog. Weiberfest bei den Russen und Setukesen in Estland.

Von Oskar Loorits.

I

Bei den Russen ist die Feier des sogenannten Weiberfestes (бабий праздник) recht allgemein bekannt, worüber sich jedoch in der Literatur nur ganz knappe Berichte finden. Dieses Fest gehört nicht zu jenen, die überall an denselben Tag gebunden sind, sondern die Zeit der Feier ändert sich je nach Dorf oder Landstrich und hängt von örtlich bedingten Umständen ab. So wird z. B. aus dem Gouvernement Tersk im Kaukasus berichtet, wie in einer Ansiedlung eine Seuche ausgebrochen sei, wie die Weiber des Dorfes ein wundertätiges Bild der Muttergottes „Tröste meinen Kummer“¹ gekauft hätten, wie die Seuche verschwunden sei, und wie in Erinnerung daran alle Jahre am 25. Januar dem Bilde zu Ehren ein Weiberfest gefeiert werde, für welches Geld und Speise zu einem gemeinsamen Mahl gesammelt werden². Im allgemeinen trägt dieses Weiberfest aber doch eher den Charakter eines Fruchtbarkeitsfestes, wie es das folgende Beispiel aus dem Hinterland der Wolga beweist:

Auf dem linken Ufer der Wolga, Saratow gegenüber, liegt im Gouvernement Samara der grosse kleinrussische Flecken Pokrowskaja. Er wurde nach dem Ukas des Jahres 1763 durch aus der Ukraine stammende Salzführer besiedelt und besass schon im Jahre 1770 eine hölzerne Kirche; heute gibt es im Flecken deren fünf. Die Weiber von Pokrowskaja feiern ihr Fest, das sogenannte „Thomasfangen“, in der Thomaswoche³,

¹ So heisst ein bestimmter Typus der russischen Muttergottes-Ikonen.

² Сборникъ матеріаловъ для описанія мѣстностей и племень Кавказа XVI: 1 (Tiflis, 1893) 328: А. Гусевъ Повѣрья, праздники, пѣсни и сказки въ ст. Ардонской, Терской губ.

³ Die erste Woche nach Ostern.

nachdem sie ihre Männer zum Pflügen auf das Feld geschickt haben. Zu diesem Zweck veranstalten die Weiber eine Sammlung und kommen dann in irgendeinem Hause zusammen, wo die „Alte“ selbst, und wäre sie auch eine ganz junge Frau, die Hausfrau spielt. Nachdem vorher dem Schnaps gründlich zugesprochen worden ist, veranstalten die Kleinrussinnen eine weit über die Grenzen des Anstands hinausgehende, von Liedern und Tanz begleitete Prozession. Erblicken sie einen Mann, so setzt die ganze Schar ihm nach: hierin besteht eben das eigentliche „Fangen des Thomas“. Fällt er ihnen in die Hände, insbesondere wenn es ein Grossrusse ist, so wird er die wildgewordenen Weiber nicht leicht los — jedenfalls nicht, ohne ihnen vorher einen seinen Mitteln entsprechenden Beitrag zum Trinkgelage gezahlt zu haben. Mädchen, die das Alter von 25 Jahren überschritten haben, wird das gleiche Schicksal zuteil. Sie werden von der betrunkenen Schar unter Absingen des folgenden Liedes mitgeschleppt:

Über Mikitas Zaun
führt man die hochgeschürzte Hapka...
Hapka schreit, zetert,
niemand rettet die Hapka.

Die Prozession wird mit einem erneuten Trinkgelage abgeschlossen. Ein derartiger Brauch scheint in den übrigen kleinrussischen Siedlungen nicht üblich zu sein⁴.

A. Н. М и н х ъ Народные обычаи, обряды, суевѣрія и предрасудки крестьянъ Саратовской губерніи (Записки Имп. Русскаго Географическаго Общества по отдѣленію этнографіи. XIX:2, St.-Petersburg, 1890) 102.

Das Weiberfest wird auch am nordwestlichen Rand des griechisch-katholischen Kulturkreises, im Ostbaltikum, gefeiert, worüber ich Material für das Estnische Folkloristische Archiv (ERA) sowohl bei den russischen Siedlern, als auch bei der ortsansässigen estnischen Bevölkerung habe sammeln lassen. Ich bringe zuerst das von den in Estland lebenden Russen erhaltene Material, wobei ich mit den sog. Altgläubigen anfange, die nach den Kirchenreformen des Patriarchen Nikon im 17. Jahrhundert aus dem Innern Russlands nach den Peripherien auszuwandern begannen und sich besonders im 18. Jahrhundert unter anderem an den Ufern des Peipsi-Sees und des Narva-Flusses in elenden Fischerdörfern ansiedelten. Diese Altgläubigen feiern das Weiberfest ausnahmslos am St. Georgstag im Zusammenhang mit Bräuchen zur Erlangung des Viehglücks:

⁴ Es sind hier wohl nur die kleinrussischen Siedlungen im Gouvernement Saratow gemeint.

1) Jegorij [= der Georgstag] ist der Weiberfeiertag. Die Frauen sammeln untereinander Geld und kaufen einige Liter [Schnaps] und Konfekte. Dann gehen sie und singen Lieder.

ERA, Vene 12, 425 (9) < Gemeinde Vasknarva, Dorf Knjaz-selo — Olga Gromova < Stepanida Gremova (1938).

2) Am Jegorijtag wird alles Vieh zur Kirche getrieben, der Priester zelebriert über dem Vieh einen Gottesdienst und besprengt es mit heiligem Wasser. Man sammelt von den jungverheirateten Frauen Geld, kauft einige Liter [Schnaps] und Konfekte. Die Frauen trinken und singen Lieder auf den Strassen.

ERA, Vene 12, 291/2 (41) < Gem. Vasknarva, Dorf Jaama — Olga Gromova < Jekaterina Krivorukova (1938).

3) Zu Jegorij „werden den Kühen die Hörner angefeuchtet“. Das Frauenfest (бабье гулянье): die Frauen verkleiden sich jede irgendwie, damit es komischer ist; sie gehen und tanzen durchs Dorf, singen Lieder. Sie sammeln von allen Geld, kaufen Schnaps und bewirten einander.

ERA, Vene 12, 188 (10) < Gem. Skarjatina, Dorf Skamja — Olga Gromova < Maria Černova (1938).

4) Jegorij ist bei uns das Weiberfest. Um zwei Uhr nach dem Sonntagsgottesdienst treibt man das Vieh heraus, und der Priester zelebriert einen Gottesdienst beim Vieh und besprengt es mit heiligem Wasser. Nachher versammeln sich die Frauen; man wählt zwei von ihnen, die gehen und sammeln von allen Frauen Geld — wieviel jede gibt — und kaufen Branntwein und Konfekte. Die Frauen haben schon Himbeerkwass gekocht. Dann fangen sie an, sich zu betrinken und gehen singend und Reigen tanzend durchs Dorf.

ERA, Vene 12, 103 (20 a) < Gem. u. Dorf Vasknarva — Olga Gromova < Marta Petuhova, geb. 1887 (1938).

5) Der Tag des heiligen Georg, der „Jegorjew Tag“, der 23. April. Nach dem Gottesdienst in der Kirche und der Einsegnung des Viehs stellte der angenommene Hirte im Wirtshaus einen Krug Schnaps auf den Tisch. Dann bewirtete der Wirt. Es versammelten sich viele Menschen, unter ihnen auch die Frauen. Unter den letzteren wurde die mutigste auserkoren, und wenn die Männer vollgetrunken schlafen gingen, sammelte sie von den Frauen Geld, sagend: „Pro Nase einen Groschen!“ Und dann fing das Fest (гулянье) an. Die Frauen setzten sich auf der Strasse eine der anderen gegenüber, als

ob sie ein Boot bildeten, und fingen an zu singen. Nach den Liedern bewirteten sie sich von neuem, und ganz betrunken gingen sie, Lieder singend, durch alle Strassen.

ERA, Vene 2, 77 (1) < Gem. Peipsiäärne, Dorf Nina — F. Konjajev (1929).

Südlich des Peipsi-Sees, im Kreis Petserimaa (Petschur), ist die russische Besiedlung viel älter und wird schon in der Nestorschen Chronik bezeugt, nach deren Angaben sich einer der drei Warägerfürsten in der Burg Izborsk (estn. Irboska) niedergelassen habe. Nicht weit davon wurde Ende des 15. Jahrhunderts das Kloster Petseri gegründet, das die russische Kolonisation lange Zeit begünstigte. In ganz Petserimaa ist das Weiberfest sowohl bei der russischen Bevölkerung als auch bei den alteingesessenen Esten, den sogenannten Setukesen, sehr beliebt und wird mit grösstem Lärm, der manchenorts gar in Orgien ausartet, gefeiert. Ich bringe vor allem ein Beispiel, wie ein solches Fest aus einem ganz zufälligen Anlass gefeiert werden kann, und so völlig an ein gewöhnliches russisches Volksfest oder Bummelei(гулянье) erinnert:

6) Vor zwei Wochen hatten wir einen Feiertag. Es gibt in unserem Dorf Dorfgeld. Im Frühling, sieh mal, hat man ein paar Grundstücke, die der Dorfgemeinschaft gehörten, verkauft, so hatte man denn Geld. Das Wasserloch war bei uns verunreinigt. Das Wasser hörte auf zu fließen. So haben es die Männer gereinigt. Nach der Arbeit veranstalteten sie eine Sauferei. Als sie das Wasserloch in Ordnung brachten, beschmutzten sie den Steg, wo man Wäsche spült. Die Frauen mussten ihn waschen. Auch den Frauen gab man etwas Geld. Und auch die Frauen machten sich einen Feiertag. Sie machten nichts anderes, als dass sie tranken, sangen und tanzten. Ich bin auch eine von den „Anführerinnen“. Aber ich habe jetzt keine Zeit, dir Geschichten zu erzählen.

ERA, Vene 10, 532/3 (1058) < Gem. Irboska, Dorf Krjakovo — Valeria Jegorova < Afrosinja Maslova, 66 J. a. (1937).

In einigen Dörfern wird das Weiberfest sogar mehrere Male im Jahr gefeiert, wenigstens einmal im Winter zur Weihnachts- oder Fastnachtszeit und ein zweites Mal im Sommer. Dazu werden die verschiedensten Lieder reichlich gesungen, die z. B. das Viehglück, den Flachswuchs (besonders im Zusammenhang

mit der Fastnacht) betreffen, oder in höchst ungezwungener und kitzeliger Weise die Fruchtbarkeit der Frauen selbst behandeln:

7) In unserem Dorf sammeln die Weiber selbst untereinander Geld für das Weiberfest, wenn es aber nicht langt, so gehen sie zum Popen, zur Lehrerin, in die Buden — alle geben eben [etwas] für diese Sache.

Lieder aber wurden manchmal solche gesungen:

Auf dem Berge sind Schneeballensträucher,
unter dem Berge — Himbeersträucher...
Dort ging ein Mädchen spazieren
und brach Schneeballenzweige
und band sie in Büschel zusammen,
warf sie über den Weg
und traf [damit] einen Offizier.
Junges Offizierlein,
nimm mich mit dir,
ich werde dir auf dem Wege nützlich sein —
ich werde dir ein weiches Bett zurechtmachen,
ich werde mich selbst hinlegen und ein wenig liegen,
ich werde dir den Weg zeigen.

Wir singen und tanzen alle. Bis zur Trunkenheit trinken die Weiber bei uns niemals.

ERA, Vene 8, 352 (324—325) < Gem. u. Dorf Kulje — V. Jegorova < Varvara Terehova, 89 J. a. (1936).

8) Vier, fünf Frauen nehmen einen Sack auf den Rücken und gehen, Mehl zum Bier einsammeln. Der Feiertag ist zwei-drei Mal im Jahr. Die Frauen gehen verkleidet zum Sammeln — eine als Zigeunerin, eine als Setukesin zurechtgemacht — verschieden. Sie schmieren sich mit Russ an — die Sammlerinnen sind das. Sie gehen aus einem Hause ins andere. Ausser Mehl sammeln sie auch Geld — zu 25 Sent. Aus dem gesammelten Mehl backt man Brot und braut Bier. Das Bier bereitet man eine Woche früher, damit es gärt. Die Frauen, die in diesem Jahre jung verheiratet sind, lässt man hochleben und verlangt von jeder einen Liter [Schnaps]. Man ladet für Bewirtung einen Musikanten mit einer Ziehharmonika ein. Man versammelt sich an Feiertagen nach dem Mittagessen, und am anderen Tag haben sie Katzenjammer.

Im Sommer bei gutem Wetter richtet man den Tisch draussen her. Zum Feiertag wird eine Hausfrau gewählt. Die Hausfrau hat den Tisch schon gedeckt, wenn alle sich zu versammeln anfangen. Jede bringt irgendetwas zur Bewirtung und

stellt es auf den Tisch. Zuerst fängt man mit einem Glase [Schnaps] an, dann mit einem Glase Bier. Wenn sie getrunken haben, und es sie angeregt hat, so fangen sie an zu s i n g e n und dann auch zu t a n z e n. Mich, als Sängerin, ruft man auch immer, so kenne ich sie gut, diese ihre Feiertage. Am meisten singt man:

Katjuschas Mann bummelt (zweimal singen),
 ach Herrin, du meine, meine Frau (Refrain),
 der Mann bummelt⁵.
Er vergisst Katjuscha (zweimal + Refrain),
 vergisst sie.
Er ging zu Katja nicht früh,
 ja, nicht früh.
Er brachte nicht wenig Vermögen weg,
 ja, nicht wenig.
Ja, nicht wenig — zwei Taschen voll,
 ja, zwei Taschen voll.
Eine Tasche voll mit Nüssen,
 ja, mit Nüssen.
Und die andere mit Parfüm,
 ja, mit Parfüm.
Von den Nüssen schmerzen die Zähne,
 ja, schmerzen die Zähne.
Vom Parfüm ist mir sehr übel,
 sehr übel.
Sehr übel, lieben kann man,
 lieben kann man.
Lieben kann man vorsichtig,
 kann man vorsichtig.

*

Weckt mich Junge nicht auf
ganz früh am Morgen!
Weckt mich dann auf,
wenn die Sonne aufgeht,
wenn die Sonne aufgeht,
wenn der Tau auf die Erde fällt,
wenn der Hirte herauskommt auf die Wiese,
auf seinem Horn zu spielen beginnt.
Gut spielt der Hirte und spricht dazu:

⁵ Das erste Mal singt die Vorsängerin allein, das zweite Mal den Refrain, und die Wiederholung singt der ganze Chor zusammen.

„Treibt mal das Vieh heraus
auf die weite Ebene!“
Es treiben die Mädchen, es treiben die Frauen,
es treiben die kleinen Kinder,
es treiben die alten Männer,
die bejahrten Männer.
Sie trieben es auf die Wiese heraus,
stellten sich in einen Kreis.
Ein Mädchen war fröhlich,
fieng an, im Kreise zu tanzen.
Sie tanzt, winkt mit dem Tuch,
ruft den Hirten zu sich:
„Komm, komm, Hirtlein,
komm, komm, lieber Freund!
Du hüte die Kühlein
und komm zu mir übernachten!“
Der Hirte übernachtete eine Nacht
und verlor eine Kuh.
Er übernachtete die zweite Nacht
und verlor die ganze Herde.

Nach dem Liede tanzt und springt man so, dass ein Mann da nicht
mitkann.

*

Wollen wir dem Mädchen Flachs säen (zweimal singen),

so und so, so und anders, und so bis zum Rand
der Ebene Flachs, Flachs, einen breiten Rand
Flachs, Flachs! (Refrain).

Wir wollen zu einem Gewande säen
auf gelbem Sand.
Da fing in den Flachs
Wanjuscha, der Stutzer, zu gehen an.
Er riss alle Köpfelein ab,
warf sie in das schnelle Flüslein.
Das schnelle Flüslein ist tief,
und hinter dem Fluss ist ein schönes Mädchen.
Ihr Ruf ist nicht gut —
sie geht irgendwohin.

Nach diesem Lied wird auch getantzt, das ist auch solch ein lusti-
ges Lied.

*

Rundgesänge.

Kauf mir, Papachen,
einen weissen, ganz weissen Schal!
— Ich werde für diesen Schal
drei Kinder machen.

ERA, Vene 9, 102/9 (118—122) < Gem. Petseri, Dorf Tailova — V. Jegorova < Ivan Hmel'nikov, 64 J. a. (1937).

9) Früher feierte man das Weiberfest in Babina zweimal im Jahr: Zu Weihnachten feierte man es und im Sommer am Petritag. Man sammelte Geld für Branntwein zu 50 Sent, und dann, wenn es wenig war, noch zu 25 Sent.

Bier machte man, glaube ich, nur zweimal. Jede Frau trocknete dann 3 Pfund Zwieback, und für den Zucker und die Hefe sammelte man Geld — noch zu 50 Sent. Dann sammelte man von jeder 3 gekochte Eier und machte eine kalte Okroschka [eine kalte Speise aus Kwass]. Und dann backte die eine eine Pirogge, eine andere brachte Fleisch, eine Butter und so von allem ein wenig. Wenn sie ein Spitzglas oder zwei ausgetrunken haben, fangen sie an zu singen. Dann trinken sie wieder, und wenn es ihnen schwindlig wird, gehen sie heraus auf die Strasse, singen allerlei schicksalsschwere Lieder, sie gehen, schreiten längs der Strasse. Wenn ihnen ein Mann begegnet, bleibt er ohne Hosen — sie reissen sie ab. Sie spazieren durch das Dorf und gehen dann in den Raum zurück, wo der Imbiss geblieben ist.

Wenn die Getränke nicht ausreichen, legen die Frauen noch zu (sie gehen manchmal bis zu einer Krone 25 Sent und auch mehr herauf). Jetzt fängt erst der richtige „Schwindel“ an — man fängt an, unanständige Lieder zu singen, zu tanzen, sich zu verkleiden — eine als Mann, eine als dickbäuchige Frau, jede als irgendetwas. Sie tanzen und tanzen, schreien, toben, und dann gehen sie nach Hause.

Der Feiertag fängt in unserem Dorf um 11 Uhr morgens an, und um 6 Uhr abends gehen schon alle nach Hause. Und gefeiert wird immer an Sonntagen. Ein Katerfrühstück gibt es in unserem Dorf nicht — manchmal, aber selten, wenn Bier übrigbleibt, wird am anderen Morgen ein Katerfrühstück veranstaltet. Das Katerfrühstück ist ebenso wild — jeder macht irgendwelche Mätzchen.

Auf dem Fest singt man am häufigsten:

tern und feiern dann richtig, und gegen Abend ist ein „Katerfrühstück“. Am ersten Tage t a n z e n die Frauen nur nach Harmonikamusik und s i n g e n Unanständiges, doch am zweiten Tag verkleiden wir uns, „stellen Bräutigam und Braut dar“ und „feiern Hochzeit“. Wir nehmen eine Droschke (die Frauen spannen sich selbst als Pferde vor), setzen den Bräutigam mit der Braut, Freunde und Freundinnen hinein, und die anderen Frauen gehen hinterher und singen Hochzeitslieder. Der Zug fährt auch durch andere Dörfer. Und wenn sie jemand Passendem begegnen, der die Möglichkeit hat, die Frauen zu belohnen, so lässt man ihn hochleben. Wer Lust hat, der belohnt auch.

ERA, Vene 10, 91/4 (668) < Gem. Senno, Dorf Usadistse — V. Jegorova < Aleksandra Kušakova, 27 J. a. (1937).

11) Das Weiberfest ist daraus entstanden — als die Weiber K o h l zogen (man nannte ihn Setzling), und in früheren Zeiten war grosse Nachfrage nach diesem Setzling, und vom Überfluss verkauften die Weiber. Sie verkauften für eine bedeutende Summe, und für das erste Geld befriedigten sie ihre ersten Bedürfnisse — sie kauften Sarafan, oder ein Tuch, oder ein Jäckchen und anderes, was nötig war. Und ausserdem wurden unbedingt von diesem Gelde 25 bis 50 Kopeken beiseitegelegt, und von diesem Geld wurde ein Weiberfest veranstaltet. Man kaufte Branntwein, Süssigkeiten, aber den Imbiss brachte jede Frau selbst. Das Weiberfest wird bei uns von alters her am Tage des Beginns der Petrifasten (am ersten Sonntag nach Pfingsten) gefeiert. Man wählte eine Älteste. Sie kaufte für das dazubestimmte Geld Schnaps (so viel Geld, wie man zusammenbekam), aber zum Imbiss bereitete jede selbst etwas zu: die eine Weissbrot, die andere Fisch, eine dritte Piroggen, mit einem Wort — jede irgendetwas. Nach der Bewirtung fing man an, Lieder zu singen; man führte Reigen auf, und in der letzten Zeit hat man angefangen, einen Harmonikaspieler einzuladen. Die Männer aber hüten zu Hause die Kinder und sehen nur von ferne zu, wie sich die Frauen amüsieren. Und wer ein strenger Mann ist, der rechnet nachher zu Hause mit seiner Frau ab, wie es sich gehört, wenn die Frau was Dummes gemacht hat. Wenn die Frauen recht in Stimmung und ins Singen hereingekommen sind, dann fangen sie auch an, u n a n s t ä n d i g e Weiberlieder zu singen, wie z. B.

Ich werde stöhnen, ich werde etwas stöhnen,
ich werde mit dem Suppenlöffel arbeiten,⁶

⁶ Ein *ad hoc* gebildeter Ausdruck.

mit einem blechernen Suppellöffel
auf einer wollenen *vulva*.

Nicht auf den Saiten, nicht auf den Fingern,
nicht auf dem *penis*, nicht auf den *testiculi*,
sondern auf dem Ende des *penis*
und auf dem linken *testiculus*.

Ihr, Mädchen, ihr — [unklarer Ausdruck],
jede von euch hat ein Löchlein,
herum, daneben ist ein leichter Flaum —
dorthin fliegt ein Hähnlein.

Es kam ein Weib aus dem Jenseits,
die Hälfte der *vulva* fehlte.
Gebt ein Weberschiff, gebt Garn —
ich werde die Hälfte der *vulva* zusammenweben.

Das Weib hat Quark gegessen,
des Weibes Arsch ist verstopft;
das Weib auf eine Weise, das Weib auf die andere
Weise,
das Weib kann sich auf keine Weise ausscheissen.
Teemaschine, Teemaschine,
goldene Teekanne
steht, geht vor der *vulva* hin und her
wie ein Landrat.

Was für ein Segen!
Wo soll ich, Füchlein [femininum!], es dir geben?
— Auf dem Bett ist es zu sehen,
unter dem Bett aber ist es genannt,
auf dem Tisch ist es eine Sünde,
unter dem Tisch ist es komisch —
ich kann es dir nirgends geben.

Der Dachs hing sich am Ast auf.
Die Füchsin aber erlaubt dem Dachs, sie am Aste zu
betasten.

Das Weib siebte [und] beutelte;
ein Floh biss sie an der *vulva*,
das Weib dachte, es sei eine Wanze
und klatschte auf die *vulva* mit der flachen Hand.

Das Weib siebte Mehl [und] machte dem Mann ein Ver-
sprechen.

Der alte Mann sprang vom Ofen und wetzte dem Weibe
den *cunnius*.

Ich ging auf der Landstrasse
[und] sah neue Wunder —
ein Weib liegt im Graben,
die *vulva* ist breiter als ein Rad.

Ich ging auf der Landstrasse
und fand ein neues Pelzblättchen.
Ich bewunderte es lange —
ich dachte, es sei ein Stück von einem *cunnius*.

Pelz, Pelzweib, erlaube mir abzutasten,
du Kluge, der Pelz hat neue Ärmel;
erlaube mir abzutasten,
wie du bist!

ERA, Vene 8, 201/6 (106—119) < Gem. Senno, Dorf Moložva — V.
Jegorova < von mehreren Frauen (1936).

12) Der Weiberfeiertag ist bei uns ein Volksbrauch. Und wenn irgendjemand Fremdes kommt, so nimmt man Geld und veranstaltet dafür ein Fest — man ergreift die Gelegenheit. Geld legen auch die jungverheirateten Frauen zusammen, die in den Kreis der Frauen eintreten. Man bittet auch bei den Ladenbesitzern in der Nachbarschaft. Das Fest veranstalten wir nach dem Eliastag. Wenn die Frauen sich angetrunken haben, dann fangen sie an, sich zu zeigen! Wenn ein Tontopf dasteht, verrichten sie dorthinein ihre Notdurft, und wenn uns irgendwo auf dem Wege ein Mann begegnet, so wird auch er gezaust. Und R u n d g e s ä n g e singen wir solche:

Ach, du Liebling, meine Liebste,
du Liebling aller Lieblinge,
mein Liebling hat gebracht,
hat mir unter dem Rock ein Kind gebracht.

Ich bin krank, ich bin krank,
behandle mich, mein Liebling —
im Ausland ist ein Krankenhaus,
bring mich dorthin!

Meine eigene Familie
isst am Tisch Mittag,

mein grimmiges Schwiegermütterlein
läuft herum mit emporgehobener Nase.

Liebling, deine Mutter
ist eine Schmutzbefleckte, Dumme.
Sag, Liebling, deiner Mutter,
sie soll ihre Füße verstecken!

Mein Mann ist eine Arbase
und ich ein Apfelbäumchen.
Wenn mein Mann nicht zu Hause ist,
ist bei mir Jahrmarkt.

Mein Mann ist der Reisegefährte,
er hat meinen Rock versetzt,
ich seinen Pelz
für meinen Rock.

O, meine Schwiegermutter,
dieser Taubenschlag
hat Tauben gekocht,
morgen ist Feiertag.

Es kam die Schwiegermutter zum Besuch,
mit nichts hat man die Schwiegermutter zu traktieren —
ich werde zur Tante gehen, Rettiche erbitten,
um der Schwiegermutter den Rücken einzureiben.

Aber ich wässere, wässere, wässere Badequaste,
aber ich will, will, will mich quästen.
Für mich ist der Polizist eingetreten,
er wandte den Kopf zur Köchin:

„Was [willst du] für das Essen, für das Schnäpschen,
für den Tee?“

Aber die Köchin: „Ai-ai, ai-ai, ai-ai!“

ERA, Vene 8, 303/5 (261—270) < Gem. Kulje, Dorf Zamōšje —
V. Jegorova < Marija Kolonistova, 60 J. a. (1936).

Wie weit die Weiber in ihrer durch den Alkohol erhitzten
Geschlechtsgereiztheit gehen können, zeigt folgender von mir auf-
gezeichneter Bericht:

13) Ein Soldat hat einmal zufällig mit angesehen, wie in der
Nähe von Värška die betrunkenen Weiber eines russischen Dor-

fes am Weibertag den Geschlechtsakt imitiert haben. Sie haben ihre Kleider aufgehoben und sich gegenseitig Mohrrüben ins Loch gesteckt. Sobald sie ihn erblickt, sind sie auf ihn losgestürmt, haben ihn zu Boden geworfen, ihm die Hosen heruntergerissen und angefangen, sein Glied zu reizen. Der Mann ist erst davongekommen, als er den Weibern das Geld für zwei Liter Schnaps gegeben hat.

L < Petseri — A. Säägi (1937).

Es wird natürlich nicht immer ins Extrem gegangen, sondern meist wird an den Grenzen des konventionellen Anstands haltgemacht. Dann kommt der ursprüngliche Hintergrund des Weiberfestes am deutlichsten zum Ausdruck, das mit dem Weihnachtsfest, mit der bei den Orthodoxen so besonders gefeierten „Gottesmutter“ und mit der Linderung der Geburtswehen in Zusammenhang gebracht wird:

14) Das Weiberfest wird am zweiten Weihnachtsfeiertag zu Ehren der heiligen Muttergottes gefeiert. Es wird zwei Tage gefeiert. Am zweiten Weihnachtsfeiertag gehen alle jungverheirateten und älteren verheirateten Frauen in die Kirche zur Liturgie. Nach der Liturgie stellt jede verheiratete Frau ein Licht vor das Bild der Muttergottes, und dann wird ihr ein gemeinsamer Bittgottesdienst zelebriert. Nach dem Gottesdienst wird für das schon früher gesammelte Geld eine Bewirtung veranstaltet. Zu dem Zweck wird irgendwo eine Hütte gemietet, allerlei Speisen werden zubereitet und unbedingt Schnaps oder Hausbier. Von einem ausgetrunkenen Glase desselben wird der Mensch sterbensvoll. Zugelassen zu dieser Feier werden nur verheiratete Frauen. Männer werden nicht einmal auf die Schwelle gelassen. Auf diesem Fest essen die Frauen, trinken, singen ganz alte Lieder und tanzen. Beinahe alle halten sich am Schluss der Feier wegen des übermässig getrunkenen Schnapses kaum auf den Füßen. Wenn im Versehen oder mit Absicht ein Mann dorthin kommt, so ergeht es ihm schlecht. Die Frauen stürzen sich auf ihn, schlagen ihn, betragen sich mit ihm unanständig, ziehen ihn aus und verlangen Geld für Schnaps. Kaum am Leben von solcher „Weiberbehandlung“ erfüllt der Mann immer die Forderungen und trottet nach Schnaps.

Gefeiert wird dieser Feiertag, weil die Frauen es für ihr Weiberfest halten. Wie die Muttergottes ihren Sohn geboren hat, so hat auch jede verheiratete Frau Kinder geboren, sich bei den Wehen gequält. Dann gehen sie zur Muttergottes in die

Kirche, „um ihre Frauensorgen zu teilen“, und beten zu ihr, dass sie ihnen in Zukunft leichte Geburten gebe.

Im alten Izborsk ist dieser Feiertag fast abgeschafft, er kommt aus dem Gebrauch, aber in den anderen Dörfern des Kreises wird er unverändert jedes Jahr gefeiert.

Ich war selbst bei einem Weiberfest zugegen — am zweiten Weihnachtsfeiertag, dem 26. XII. 1938, im Dorf Alt-Izborsk.

ERA, Vene 13, 409/11 < Irboska — Z. Žemtšuzina (1939).

Ergänzend füge ich noch einige russische Texte bei, die mir erst während der Drucklegung zugeflossen sind:

15) Am dritten Tage des Heilandsfestes, (спас, d. 1. VIII.) oder am vierten pflegt das Weiberfest (бабий праздник) stattzufinden. Es wurde von Haus zu Haus schmausen gegangen. Ein Fläschchen [kommt] auf den Tisch. Etwa zwanzig Weiber kommen zusammen. Es wurden Reime gesungen:

a) Vergangen ist unsere Jugend, verflossen,
vom Antlitz ist die Farbe geschwunden.
Die Jugend, die Jugend ist vergangen,
die Jugend ist mir bummeln gegangen.
Man hat von mir gesagt,
ich würde altgläubig werden.
Ein Altgläubiger ist nicht desselben Glaubens,
ein Altgläubiger ist mein Liebster.

b) Der Liebste, der Liebste
hat meinen Gürtel vertragen.
Wo ich mit dem Liebsten stand,
da schmolz der Schnee unter den Füßen.
Vergangen sind die Wochen,
wo die Leute nach uns schauten,
vergangen sind die Tage,
wo wir Kringel assen.

c) Der Liebste geht das Berglein entlang,
spielend die Ziehharmonika.
Jenseits des Flusses bellen die Hunde,
lustwandeln Leute, gehen Leute einher.
Mein Liebster mit der Ziehharmonika
fährt hierher zu mir.

ERA, Vene 15, 302/3 (3) < Gem. Mäe, Dorf Lüübnitsa — Olga Brandt < Darja Jevrejeva, geb. 1868 (1940).

16) Auf dem Weiberfest wird gesungen:

Der Pope ärgerte sich,
fiel vom Ofen,
die Pöpin vom Bett,
zerschlug sich alle Schultern,
das Töchterchen von dem Schlafofen
zerschlug sich die Häcklein (Hacken).

ERA, Vene 15, 395 (10) < Gem. Kulje, Dorf Kolpino — Olga Brandt
< Tatjana Pavlušina, geb. 1905 (1940).

17) Durchs Dorf wurde ein Wagen gezogen, in dem ein Ziehharmonikaspieler sass. Welche erstmalig zum Weiberfest kamen (die Jungvermählten), wurden unter Hurra hochgehoben, sie aber stellen dafür ein Liter [Schnaps]. Die Weiber sagen: „Wenn du den Melkeimer begiesst (wenn du mal bummelst), wird dieser nicht fließen.“ Es wird Bier, Schnaps getrunken, Kasatschok getanzt, der kleinrussische.

ERA, Vene 15, 597 (19) < Gem. Kulje, Dorf Sootaga — Olga Brandt
< Irasenja Jurkina, geb. 1871 (1940).

*

Zusammenfassend erhalten wir vom Weiberfest bei den Russen in Estland ungefähr folgendes Bild. Es ist ein gemeinsames Unternehmen der Weiber jedes einzelnen Dorfes an verschiedenen dafür bestimmten Tagen, meist einmal, in einzelnen Dörfern aber mehrere Male im Jahr (s. Nr. 8, 9), bei den Altgläubigen normalerweise am St. Georgstag (Nr. 1—5), bei den Orthodoxen in einigen Dörfern am St. Petritag (Nr. 9), bzw. eine Woche nach Pfingsten (Nr. 10, 11), in anderen Dörfern wiederum am Eliastag (Nr. 12), am Heilandsfest (Nr. 15) oder zu Weihnachten (Nr. 9, 14), manchenorts wohl auch zu Fastnacht, worauf Flachslieder schliessen lassen (s. Nr. 8). Zu den Vorbereitungen des Festes gehört unbedingt eine Geldkollekte, resp. eine Kollekte von Speise und Trank, ein Brauch, der offenbar den Kern des Festes bildet und uralte zu sein scheint. Ebenso scheint es zum uralten Brauchtum zu gehören und die einstige soziale Struktur der Dorfgemeinschaft zu verraten, dass zur Vorbereitung und Ausrichtung des Festes besondere mit Vollmachten ausgerüstete Führerinnen oder „Älteste“ gewählt werden (Nr. 4, 5, 8, 10, 11). Am Fest

dürfen nur Frauen teilnehmen, ursprünglich wohl nur verheiratete Frauen, wobei den jungverheirateten besondere Aufmerksamkeit zuteil wird (Nr. 2, 8, 12, 14), die auf dem Fest in den Stand der Ehefrauen *quasi* eingeweiht und endgültig aufgenommen werden. Zum Programm des Festes gehört einerseits unbedingt ein gründliches Mahl mit alkoholischen Getränken bis zur völligen Betrunkenheit (nur in Nr. 7 wird gesagt, dass sich die Frauen nicht ganz betrinken), andererseits lärmender Gesang und Tanz, Spiel und allerlei Verrichtungen. Darin kommt der ursprüngliche Sinn des Festes, die Erlangung der Fruchtbarkeit der Frauen (resp. Linderung der Geburtswehen), oder (in Übertragung auf anderes) der Fruchtbarkeit des Viehs (Nr. 2—5, 8), der Feldernte (Nr. 8), der Gartenernte (Nr. 11), noch deutlich zum Ausdruck — sind doch gerade Vieh, Flachs und Kohl von besonderem Interesse für die Frauen. Den ursprünglichen geheimbündischen Charakter verrät noch das Auftreten der Frauen auf dem Fest in Verkleidung (Nr. 3, 8, 9) und ihr Verhalten den Männern gegenüber (Nr. 9—14, vgl. die Beschreibung aus dem Wolgagebiet!), die sich dem Fest gänzlich fernhalten müssen, und die, wenn sie den Weibern in die Hände fallen, sich völlig deren Launen unterwerfen müssen und sich nur durch die Befriedigung der weiblichen Gelüste loskaufen können, was in neuerer Zeit jedoch durch einen Geldtribut zum Ankauf von Schnaps abgelöst worden ist. Ebenso ist der männliche Musikant, der das Fest mitmacht, eine Ausnahme aus neuerer Zeit (Nr. 8, 10), — im übrigen sind die Männer am Weibertag aus dem Kreislauf der Dinge ausgeschaltet, während sich die ganze Macht und Kraft des Lebens symbolisch in den Frauen konzentriert.

II.

Das Weiberfest haben auch die Esten, doch nur die griechisch-orthodoxen Setukesen des Kreises Petsrimaa, von den Russen übernommen, während die lutherischen Esten aller anderen Landstriche das Fest überhaupt nicht kennen. Im allgemeinen ist das Brauchtum des Festes bei den Setukesen das gleiche, nur mit dem Unterschied, dass die Setukesenweiber ihr Fest gewöhnlich zur Fastenwoche vor den grossen Fasten, andern-

orts aber auch zu Pfingsten (Nr. 25) oder im Herbst nach der Erntearbeit feiern. Die Teilnehmer sind die Weiber eines Dorfes als Verbündete, während die Männer vom Fest gänzlich ausgeschlossen sind (die einzige und sekundäre Ausnahme bildet wieder der Spielmann). In früheren Zeiten soll die Beteiligung am Fest für alle verheirateten Frauen obligatorisch gewesen sein, und das Fest wurde jedesmal bei einer anderen Frau gefeiert, bis es schliesslich im Dorfe reihum gegangen war, wonach die Runde von vorn anfang. In letzter Zeit wird einfach in einem geräumigeren und besseren Hause gefeiert, oder es wird ein geschützterer Ort, sei es das Haus einer Witwe oder eines kinderlosen Ehepaares, gewählt, um ein Zusammenkommen mit den Männern und Kindern zu vermeiden. Auch die Setukesinnen legen grosses Gewicht auf die Vorbereitungen zum Fest, sowie auf die Geldkollekte, die oft in gemeinsamen Umzügen von Hof zu Hof erbettelt wird, wobei sich die Weiber verkleiden, mit komischen Attributen schmücken und allerlei bis zu höchst ungewungenen Mätzchen gehende Scherze aufführen (vgl. Nr. 8). Ebenso wählen die Setukesenweiber aus ihren Reihen die Ausrichterinnen des Festes, zu denen auch die Hausfrau gehört, in deren Haus das Fest gefeiert wird (s. besonders Nr. 20 u. 21). Zum Fest erscheinen die Weiber ausnahmslos in sauberen, neuen Kleidern, während die Freiheit in Wort und Tat im Laufe des Essens und Trinkens immer grössere Ausmasse annimmt und schliesslich im teilweisen Abwerfen der Kleider und in der Imitation des Geschlechtsaktes ihren Höhepunkt erreicht. Im Herbst 1937 fuhr ich mit meinen Assistenten durch die Dörfer von Petsrimaa, um die Teilnehmerinnen des Weiberfestes auch irgendwie mit List und Tücke auszufragen, und es gelang mir, die setukesischen Weiber von Värskä durch Schnaps soweit gefügig zu machen, dass sie uns trunkenen Mutes die Tänze des Weiberfestes zum Photographieren vorführten (s. beiliegende Abbildungen 1—6). Mehrere dieser Tänze waren eigentlich nichts weiter als die Imitation einzelner Handgriffe des Geschlechtsaktes, und sie hiessen dementsprechend auch „Hundehochzeit“, „Wolfsfick“ usw. Im Übermut gehen die Weiber oft auf die Strasse „spazieren“ (*ku'latamma'* < russisch гулять), um zu singen und Un-

fug zu treiben, vorübergehende, oft völlig fremde M ä n n e r zu belästigen, Vorüberfahrenden die Pferde zu entreissen, sich des Schlittens zu bemächtigen und darin, oder auch hoch zu Ross Lustfahrten oder Lustritte zu unternehmen, wobei häufig das ganze Fuder mitsamt dem fremden Schlitten im Schnee umgeworfen wird. Manchmal schirren die Weiber wohl selbst Pferde an und fahren ins N a c h b a r d o r f (s. besonders Nr. 21, 22 u. 24), um sich das dortige Weiberfest anzusehen, wobei sich zwischen den betrunkenen Weibern der einzelnen Dörfer nicht selten ein Streit entspinnt, der in einer regelrechten Rauferei seinen Abschluss findet, wie dies so häufig bei den Belustigungen der Männer der Fall ist. Die Setukesenweiber sind ausserordentlich fruchtbare S ä n g e r i n n e n, die gegebenenfalls endlose Verse zu improvisieren vermögen (so sind z. B. von einer alten einfachen Setukesin mehrere lange Poeme, von einer anderen *ca* 80.000 Verse Volkslieder usw. aufgeschrieben worden), — demgemäss ist denn auch der L i e d e r s c h a t z ihrer Weiberfeste reich und manche der Lieder von beachtlicher Länge (einige der aufgezeichneten erreichen eine Länge von 400—500 Versen). Um Raum zu sparen, will ich hier unten nur eine Auswahl dieser Lieder anführen, um so mehr als ihre Übersetzung grosse Schwierigkeiten bereitet. Im allgemeinen beschreiben sie lang und breit den Hergang des Festes, die Festvorbereitungen, die Kleidung, ihre Beziehungen zu den Männern und ihre Wünsche betreffs des nächsten Festes; es finden sich aber auch fromme Gebete zu Gott, der Jungfrau Maria und St. Nikolaus um Gesundheit, Fruchtbarkeit und Glück. Natürlich erscheinen auch grobe Anstössigkeiten, wenn auch nicht im selben Mass, wie dies bei den Russen der Fall ist.

Schon ein oberflächlicher Vergleich zwischen den setukesischen und den russischen Weiberfestliedern zeigt uns die grosse Überlegenheit der setukesischen Sängern in der farbenreichen Ausmalung ihres grössten Erlebnisses im Jahre. Ja, ich möchte betonen, dass gerade von diesen Liedern gleichsam als von Hymnen eines urzeitlichen Mysteriums ein kräftiges Lebensgefühl herüberschallt und wir hier noch ganz unmittelbar das mächtige Konzert der entfesselten Triebe und Leidenschaften von Naturkindern vernehmen.

Zur Ergänzung dieser allgemeinen Bemerkungen lasse ich an

dieser Stelle einige konkrete Beispiele von Beschreibungen setukesischer Weiberfeste folgen. Ich beginne mit einem Zeitungsbericht und fahre dann fort mit Texten aus Nord-Setukesien, welches als kulturell zurückgebliebenere Peripherie auch die Weiberfestüberlieferung besser erhalten hat als das wohlhabendere und fortgeschrittenere Süd-Setumaa:

18) In den entfernteren Winkeln von Setumaa, bei Irboska, Satserinna, Kulje und anderwärts gibt es viele Haushalte, in welchen sich die Weiber ohne Wissen des Mannes und der Familie Geld zum Feiern des sogenannten Weiberfestes sammeln. Die gesammelten Scherflein wandern später in die Schnapsbude zu Petseri, wo sie gegen schlanke Flaschen eingetauscht werden, die in sicherem Versteck verwahrt werden. Die Setukesenweiber mögen aber den „weissen Schnaps“ nicht — im Schnaps wird Baldrian und dergleichen geweicht, was nach einigem Stehen dem Getränk einen besonderen Beigeschmack gibt. Oft werden auch andere Kräuter hinzugefügt, sodass es fast unmöglich ist, die Zusammensetzung des Getränkes festzustellen. Von Zeit zu Zeit besuchen sich die Setukesenweiber, um zu sehen, ob die Nachbarin auch einen guten Trank hat. Dann weiss man, wohin man, wenn das Fest anfängt, am besten geht. Ausser dem aus dem Laden erstandenen Nass wird reichlich Äther sowie Hausbier, welches bitter wie Tabakwasser ist, getrunken.

Das Weiberfest wird vor den grossen Fasten, die bei den Griechisch-Katholischen bekanntlich Ende Februar beginnen, gefeiert. An den Festlichkeiten beteiligen sich nur die verheirateten Frauen. Dies ist ihr Vorrecht, während die Mädchen von den Festlichkeiten ausgeschlossen sind. Mit echt slavischem Temperament beginnt das Fest mit Gesang und Tanz. Ilo vergisst Maarja nicht, und die wieder vergisst Oole nicht, und so wandern sie am dazu vorbestimmten Tage in ungewohnter Einmütigkeit nach dem für das Fest bestimmten Hof. Wenn sich alle Weiber des Dorfes in ihren weissen Hemden, jede etwas unter dem Arm, versammelt haben, zieht die Gesellschaft von Hof zu Hof, um sich von den Männern Geld für Schnaps zu erbetteln. Dann hallt das ganze Dorf wider. Selbst die behäbigste Setukesenfrau schwingt das Bein im Tanz, den sie mit Juchzern begleitet, und der ganze Lärm geht unter in den Klängen der Quetschkommode. Wenn's schon ein Feiertag ist, so soll's auch einer sein! Und die Setukesen wissen einen Feiertag zu würdigen. Ivvo oder Mina, sonst geizig wie der Satan, denen nicht einmal das Feuer etwas aus den Taschen zu nehmen vermag, und die eine russische Kopeke in die Opferschüssel tun, weil sie nichts wert ist, opfern jetzt bereitwillig so manchen Sent für das Weiber-

Abb. 1



Abb. 2



Abb. 1 u. 2: Hundehochzeit („Wie die Hunde zusammen sind“).
Photo R. Viidalepp (Värska, 1937).

fest. Spass muss doch sein, und ist es einem selbst nicht nachher auch leichter, von den anderen auf dem Jahrmarkt zu Petseri oder Lindora Äther angesetzt zu bekommen und danach die Engel singen zu hören!

Der erste Tag des Festes ist eigentlich nur die Einleitung. Erst am zweiten Tag beginnt das eigentliche Fest. Da es der karge Zuschnitt eines Setukesenhaushalts nicht gestattet, viele Sents beiseitezulegen, auch wenn es sich um etwas so Wichtiges handelt wie das Weiberfest, so sind neben den gesammelten Geldern der Weiber die von den Männern gespendeten Sents eine merkliche Zulage. Nun ist die Summe um ein Bedeutendes gewachsen, und die Weiber wählen „Vertrauensweiber“, die ausziehen, die Getränke zu besorgen. Jetzt hat das Fest erst den rechten Schwung.

Nach der Tradition geht hier auch die „Einsegnung“ der jungen Frauen, die sich ein Jahr vorher verheiratet haben, vor sich. Diese werden gar nicht unter die Frauen gerechnet, bevor sie eine dreifache Portion Schnaps und Äther hingelegt haben. Das Fest vollzieht sich zur Begleitung eigenartiger „Einsegnungsbräuche“, bei denen die junge Frau beweisen muss, dass sie es den alten im Trinken und Tanzen gleichzutun imstande ist. Die sonst so schamhafte Setukesenfrau wird keck, und im Tanze hebt sich der Rock höher als gewöhnlich.

Wehe dem Manne, der in den Bereich des Weiberfestes gerät. Mit ihm wird alles Mögliche vorgenommen. Auch ein ganz gewöhnlicher friedliebender Bürger, den sein Weg zufällig die Dorfstrasse entlangführt, die den Schauplatz des Festes bildet, kommt ohne „Pass“ nicht davon [d. h. er muss für das Festgetränk berappen]. Auf dem Programm des Festes steht auch der Spazierritt, zu dem die Pferde des ganzen Dorfes hochgemacht werden. Die Männer sehen sich natürlich den Spass aus ehrerbietiger Entfernung an.

Uudislett Nr. 185, d. I. II. 1939.

19) Jedes Jahr um die gleiche Zeit feiern die Weiber das sogenannte Weiberfest. Es ist ein reines Weiberfest, wie sie selbst sagen. Vorbereitungen dafür gibt es vielerlei. Die im Laufe des Jahres gesammelten Gelder werden zusammengelegt, dazu gesellen sich noch die „Nasengelder“, die „zusammengeschossen“ werden. Die Weiber bekommen Geld für das Singen, d. h. wenn es irgendwo eine Hochzeit gibt, so tun sich die Weiber zusammen und gehen, die Hochzeitsleute zu Tisch zu singen. Jedermann gibt etwas, und sei es nur fünf Sent, und so macht es für die ganze Hochzeitsgesellschaft schon eine ganz nette Summe aus. Dies Geld wird einer vertrauenswürdigen Frau in Verwahrung gegeben,

die es bis zum Weiberfest aufhebt. Oder wenn es eine Braut im Dorf gibt, so kommen wieder die Dorfweiber zusammen und singen ihr eins. Mit dem erhaltenen Geld verfahren sie ebenso: es wird einer zur Aufbewahrung übergeben. Ebenso wenn eine Hochzeit durch das Dorf zieht. Dann halten die Frauen schon frühzeitig Wache, um mit ihrem Hochzeitsjauchzen Geld zu verdienen. So sammeln sie im Laufe des Jahres hier und da Geld, um es dann zum Weiberfest aus einem sicheren Versteck zu holen. Entsprechend dem „Voranschlag“ wird zu dem das Jahr über gesammelten Geld noch „pro Nase“ etwas zugeschossen — gewöhnlich 25—50 Sent. An einem Sonntag, recht zeitig vor dem Fest, wird beschlossen, was gekauft werden soll, und was ungekauft bleibt. Schnaps wird nicht besonders reichlich gekauft, denn er ist ein teures Vergnügen, ganz ohne jedoch geht es nicht. Deshalb wird für einige Liter gesorgt. Äther ist bedeutend billiger und wirksamer, deshalb darf es daran nicht fehlen, wenn es irgend möglich ist, welchen zu beschaffen. In letzter Zeit ist man auf Hausbier übergegangen — das stellt sich billig, man hat viel davon, und es soll gut sein. In diesem Fall bringt jede Frau eine bestimmte Menge Mehl an einen bestimmten Ort, wo die Bierbrote gebacken werden und das Bier gebraut. Gewöhnlich hat man dafür ein Haus gewählt, in welchem nur eine Witwe oder eine Frau mit ihrem Manne wohnt. Der Grundgedanke dabei ist, das Fest an einem Ort zu feiern, wo das Gesinde klein ist, und wo es keine Kinder gibt. Es würde sich für Kinder nicht schicken, die Mätzchen der Weiber zu sehen.

Endlich, wenn der Tag des Festes herangekommen ist, strömen die Weiber mit frohen Gesichtern am dafür bestimmten Ort zusammen. Jede hat ihre Breischüssel unter dem Arm, einen Knust groben oder weissen Brotes, oder ein eigens zu diesem Zweck gebackenes kleines Laib in der Hand. Gewöhnlich bemüht sich jede, das Beste ihrer Kochkunst zu bringen — wird doch dort alles bekrittelt, wem es auch gehörte. So essen und trinken sie denn zusammen und machen ihre Mätzchen bis zum späten Abend. Gewöhnlich gehen sie mittags und abends nach Hause, das Vieh zu versorgen. Wer aber zu Hause jemand hat, das Vieh zu versorgen, geht vor Schluss des Festes überhaupt nicht nach Hause.

Was die Weiber auf diesem Fest treiben, soll nicht geeignet sein, von anderen gesehen zu werden, weshalb denn auch niemand zugelassen wird, ausser den Weibern selbst. Wenigstens war es früher so. Heute hat das Fest viel von seiner Bedeutung und seinem Geheimnis eingebüsst. Manchenorts wird es gar nicht mehr gefeiert, da das Dorf durch die Verteilung der Grundstücke auseinandergerissen ist. Männer gehen nicht auf das Fest, es entspricht nicht dem Brauch. Wohl aber interessiert es die Kinder

(Burschen). Die Kinder versuchen, auf jede Weise einzudringen, um zu sehen, was da geschieht, mehr aber noch, um die Weiber zu hänseln und im Falle einer Verfolgung unter lautem Gelächter zu flüchten. Stets von neuem wiederzukommen und, von den Weibern verfolgt, die Flucht zu ergreifen, bereitet ihnen das grösste Vergnügen, sodass sie nicht einmal Zeit zum Mittagessen finden.

Ich erinnere mich eines Ereignisses bei solch einem Weiberfeste, das ich nie vergessen werde. Ich war ein kleiner Junge, so sieben, acht Jahre alt, da rodelte ich auf meinem kleinen Schlitten in der Nähe des Hofes, wo das Fest gefeiert wurde. Die Weiber sind am Tage des Festes ungeduldig, und es leidet sie nicht im Hause — manche kommen auch heraus, sich zu ergehen und zu jauchzen. Im Augenblick kamen wieder drei feiernde Weiber aus der Feststube, und als sie mich erblickten, lockte sie der Rodelsport. In flottem Schweinetrab näherten sie sich mir und liessen sich schwer auf meinem kleinen Schlitten nieder, der krachend zusammenbrach. Der Schlitten, der für ein Kind gebaut war, trug keine drei Festweiber, schon gar nicht, wenn sie sich schwer darauf niederfallen liessen. Zuerst gab es ein paar Wehlaute, dann trabten sie noch flinker wieder zurück, sich gegenseitig die Schuld gebend. Ich blieb unglücklich und hilflos bei meinem zerquetschten Schlitten, Rachepläne gegen die wahnwitzigen Weiber ausbrütend, die meinem Rodelvergnügen für den Tag ein Ende bereitet hatten. Finster nahm ich meinen zerbrochenen Schlitten unter den Arm und ging langsam nach Hause. Dort bekam ich noch obendrein Schelte vom Vater, weil ich mich so nahe an die feiernden Weiber herangetraut hatte.

Wenn mir die Weiber meinen Schlitten zerbrochen hatten, so konnte ich mich ja dadurch rächen, dass ich mit den anderen Jungen ging, sie zu necken. Die Tür des Hauses, in welchem die Weiber ihr Fest feierten, wurde von innen mit einem merkwürdigen Riegel geschlossen, den man sehr leicht mit einem Draht von aussen wegziehen konnte. Ein Junge war ein besonderer Spezialist in solchen Sachen. Der Handel war nämlich so abgeschlossen, dass ich der erste sein sollte, der hineinstürmte. Ich hielt Wort — sobald die Tür offen war, war ich drin, und die anderen mir auf den Fersen. Unser Eintritt ging geräuschlos vor sich, und die Weiber in ihrem Lärm bemerkten uns nicht, da sie in der Stube, wir aber in der Küche waren, die zugleich Flur war. Diese Isolierung gefiel uns gar nicht, wollten wir doch alle vor den Frauen auf die grossen Schneewehen laufen, die wohl ein Kind, aber keine Frau trugen, — sie bezeigten niemals Lust, einem dorthin zu folgen, wo sie bis an die Brust eingesunken wären und die Kinder doch nicht erwischt hätten. Mit grossem Geräusch zog

Abb. 3



Abb. 4



Abb. 3 u. 4: „Wolfsfick“. Photo R. Viidalepp (Värska, 1937).

einer der Jungen die Tür auf, und ohne abzuwarten, wie die Weiber darauf reagierten, ergriffen wir die Flucht. Ich aber verbarg mich hinter dem Schornstein und blieb von den Weibern unbemerkt in der Stube. Die Frauen begriffen, dass der Riegel mit einem Draht weggezogen worden war, und banden ihn nun mit einer Schnur zu. Nun wäre dem Eindringen von aussen ein Ende bereitet gewesen, wenn ich nicht dringeblichen wäre. Ich hörte die Frau, die die Tür schloss, ganz deutlich sagen: „Nun könnt ihr ganz sicher sein. Die Kinder können nicht mehr herein.“ Nach einer Weile kroch ich so leise wie ein Mäuschen aus meinem Winkel und zog den Riegel weg, worauf ich die Leiter hinauf auf den Hausboden kletterte, denn ich wusste, das nächste Mal würden sich die Weiber nicht mehr so leicht nasführen lassen. Derselbe Spass wiederholte sich, die Kinder kamen herein und liefen nach kurzer Zeit von den Weibern verfolgt wieder davon. Nun hatten die Weiber ein Raten und Kopfzerbrechen, wie die Kinder wohl hereingekommen sein mochten. Endlich kamen sie doch darauf, dass jemand dringeblichen und ihnen die Tür geöffnet haben musste. Diesmal wurden alle Winkel durchstöbert, selbst auf den Hausboden kamen sie, doch gelang es mir, mich hinter dem Schornstein so gut zu verstecken, dass sie mich nicht sahen. Und als ich die Tür noch einmal öffnete und die Kinder hereinliess, konnten sich's die Weiber gar nicht mehr erklären, und sie sagten zu den Kindern: „Sagt uns, auf welche Weise ihr hereingekommen seid, und wir wollen euch nicht mehr fortschicken.“ Da sagten's die Kinder und blieben da. Wir durften ruhig mitansehen, was da getrieben wurde. Doch wir hatten keine Lust mehr zum Zusehen, und alle strömten hinaus, als sie sahen, dass die Weiber nicht mehr den Wunsch hegten, die Kinder hinauszujagen.

Was auf dem Weiberfest getrieben wurde und wird, ist den breiteren Massen unbekannt und soll unbekannt bleiben. In der Hauptsache vollzieht sich der Spass und das Beisammensein im Rausche des genossenen Alkohols. Im allgemeinen ist ja das Los einer Setukesin ein recht trauriges und arbeitsreiches; deswegen versuchen sie denn auch hier, alles Missfällige und Alltägliche zu vergessen. Was „Wolfsfick“ [vgl. die Abbildungen Nr. 3—6] bedeutet, weiss ich nicht. Als kleiner Junge habe ich's zwar selbst gesehen, habe aber nicht gehört, ob es noch getrieben wird. Oft sagen die Weiber zueinander: „Lasst uns einen Wolfsfick machen!“ Nun, die Beteiligten lassen sich auf alle Viere nieder und gehen daran, sich gegenseitig mit den Hintern zu stossen, und das ist nun „Wolfsfick“. Ausser dieser gibt es auf dem Programm des Festes keine besondere Nummer, doch wird dies und jenes getrieben. In letzter Zeit gehen die Weiber auch zu den Männern und geben ihnen auch Schnaps.

20) Das Weiberfest wird in der Butterwoche begangen. Meistens gerade am Donnerstag der Butterwoche. Am Feste nehmen nur [verheiratete] Weiber teil. Ohne Speise und Trank geht es nicht, und daher legen die Weiber [Esswaren] zusammen. Jede bringt, was sie hat. Daher tun sich die Weiber eine Woche vorher zusammen und fangen an, Waren zusammenzutreiben. Dazu wird ein älteres Weib ausersehen, das die Sache kennt und sich besser aufs Abbeteln versteht. Dieses ältere Weib wird eben Festälteste. Die Älteste hält Ordnung für jedermann, wie für Gäste. Sie hält Ordnung, verabfolgt Trank und Speise. Sonst betrinken sich die Weiber und verschwenden übers Mass oder fangen an, ihre Verwandten oder Befreundeten zu bewirten. Das ältere Weib ersieht sich dann noch zwei oder drei Weiber, und sie gehen im Dorf sammeln. Ein Tuch wird schön an eine lange Stange gelegt, daraus wird die Fahne. In die Hand wird eine Glocke genommen, mit der geklingelt wird. Unterwegs wird auch gescherzt. Kommt man im Hof eines Gehöftes an, dann wird geklingelt und Pferdewiehern nachgeahmt, als ob man mit einem richtigen Pferde gefahren sei. Je schöner man [betteln] zu gehen versteht, um so besser die Ernte. Alles wird angenommen, was gegeben wird. Was nicht zum Essen taugt, das wird verkauft, und fürs Geld werden Getränke gekauft. Von einem älteren Weibe verlangt man einen *asunik* [„Siedler“, d. h. $\frac{1}{4}$ Liter] oder eine *sotka* [„ein Hundertstel“ (Eimer)] Ätherschnaps, eine junge Frau hat ein Liter zu stellen. Welche weniger stellt, von der wird auch Zucker fürs Bier verlangt. Das Bier braut man selber. Von einer Jungvermählten, die erst innerhalb des [letzten] Jahres verheiratet worden ist, von der bekommt man ein Liter und ein Gastgeschenk (Konfekt). Eine Jungvermählte wird geehrt, mit einem Schemel unter Hurra-rufen emporgehoben und sofort zur Gesellschaft gezählt.

Nach der Viehfütterung versammelt man sich und beginnt mit der Freudenfeier. Alle haben ihre schönen Oberkleider, weisse Mäntel, bessere Hemden an und bessere Schürzen vor. Man soll auch Silber um den Hals haben. Welche mehr Silber hat, die ist eben auch prächtiger. Sind alle beisammen, dann gehts los. Die Älteste trägt Speise und Trank auf den Tisch, einer jeden fängt der Kopf an zu brummen.

Dann fängt man an zu singen, wobei die Vorsängerin vorsagt:

O, habe ich wohl diesen Tag erwartet,
 dass diese Morgenröte herankomme,
 wann bei uns die Butterwoche einhergehen möchte,
 der Donnerstag der Butterwoche,
 wann wir Goldenen zusammenkommen,
 [wir] Linnenhäupter uns regen möchten.
 Der Zeit war viel auf dem Papier [= Kalender],
 [viel] der Wochen angezeigt.
 Zu warten gab es wohl wahnsinnig,
 auszuschauen zwiefältig,
 wann wohl der Weiber Scherz beginnen,
 das Schnäpschen die [Sing]weise anheben,
 der Ätherschnaps den Silber[schmuck] in Bewegung setzen,
 das Garn des Gesanges spinnen möchte.
 Der Kopf wurde wohl grau, der Hopfen toll
 vom Ausschauen nach beiden Seiten,
 vom Erwarten [der Kunde] von auswärts.
 Nun, die Zeit ging nach ihrem Mass,
 die Tage [flossen] in ihren Ufern.
 Sehnte ich mich doch die Nächte lang,
 sann meinem Sinn gemäss:
 möchte er [d. h. der Festtag] doch bald kommen,
 herzutreten die Beere [= der liebe (Tag)].
 Ein [einziger] Tag ist [es], der uns kommt,
 wohl eine [einzige] Frist, die [heran]schreitet,
 eben jener Scherztag der Weiber,
 der Regungstag der [Kopf]tücher.
 Wenn [zu] uns die Butterwoche gekommen ist,
 die Butterwoche, die Freudenwoche,
 dann ist die liebe Frist [heran]getreten,
 teuer allen Hennen [= Frauen],
 haben wir dann geschaut [und] geschaut, haben wir dann
 gesehen [und] gesehen,
 wie wir die hohe Zeit verbringen,
 den Feiertag beugen werden.
 Ich wusste meinem Wissen gemäss,
 ich Teure, meinem Schauen gemäss:
 ich überliess das Haus dem Schlafen,
 zurück [liess ich] das Gehöft dem Sinnen.
 Mein Mann zerbrach sich am Denken,
 erkrankte in [seinem] Herzen:
 es wollte und wollte nicht der Liebe,
 der [meinem] Sinn gemässe Mann,
 totmässig daheimbleiben,
 um auf der Bank zu schlafen.

Es wollte und wollte der Liebe,
 der [meinem] Sinn gemässe Mann,
 vom Scherz der Weiber ein Pfund [als Anteil] nehmen,
 etwa ein Pud ins Bündel wickeln.
 [Jedoch] dieser Scherz ist nicht zum Lachen,
 [nicht] zum Lachen, [nicht] zum Scherzen:
 das ist der Weiber eigener Scherz,
 der Hennen [= Frauen] eigene Weihe.
 Was [soll] denn ein Mann in unserer Schar tun,
 am Scherztische der Weiber?
 Der Mann ist da für ein anderes Geschäft,
 für andere Fristen vorbehalten:
 der Mann ist gut, wenn der Sinn in Kummer,
 der Sinn in Kummer, die Seele in Not ist.
 Der Mann vermag wohl heiss zu backen,
 den Hüftenrand weich zu klopfen.
 Das ist dem Manne nach dem Sinne,
 nach dem Sinne, nach der Zunge [= dem Geschmack].

So ist das erste Lied, aber man kann es in jeder Weise singen, wie eben die Worte kommen.

Die Zeit des Weiberfestes hat auch ihre eigenen Speisen. Eine solche ist der Weiberfestkäse. Dieser wird nun manchenorts gemacht, manchenorts aber auch nicht gemacht. Alles, wie man es [für gut] hält. Aber es müssen Gurken und Sauerkohl da sein. Auf den Schnaps, wenn es das Herz zum Übel [-werden] reisst, sind diese sehr gut. Ferner sind [unter den] Speisen mit Schüsseln in den Ofen gelegter Brei, Kühlfleisch- und Milch[arten]. Der Speisen wegen geht ja doch niemand hin. [Es gilt] Ein Zusammensein, deswegen geht man [hin]. Nun, wenn man schon etwas in den Kopf bekommen hat, dann gehts los mit dem H ü p f e n [= Tanzen]. Wir Weiber brauchen ja keinerlei Musikinstrument, wir treiben es, wie es eben geht, und helfen mit dem Munde den Beinen nach. Werden wir müde, dann ruhen wir eben aus, aber wer mag da wohl so sehr ruhen! Lieber Himmel, ein [einziger] Tag, der [ver]geht, dass man es gar nicht merkt. Die Männer können im Laufe des Jahres so manches Mal feiern, den Weibern jedoch ist es nur ein [einziges] Mal gestattet. An Liedern wären noch [solche zu erwähnen], wo derer gedacht wird, die bereits verstorben sind, die nicht mehr im Kreise sind. Oder man singt etwa so:

Ist doch gut das Weiberfest,
 schön der Weiber [Tanz]wirbel!
 Kummer haben wir mehrfach,
 Erwägungen zwiefach.

Hierher will ich nochmals kommen,
 in dieses Haus nochmals eintreten,
 wo es doch so schön sich [im Tanze] zu drehen ist,
 das Schnäpſchen [im Kreise] rollen zu lassen.
 Gott weiss, [was] im nächsten Jahr [wird],
 [Gott weiss] das nächste Jahr, die liebe Zeit.
 Lebe nun, lebe, liebe Freude,
 schreite nun, schreite, liebe Beere [= teure Feier]!
 Wenn ich Böse nun dahinsterbe,
 ich schlechtes Weib ins Grab gehe,
 dann kann ich nicht mehr hierher kommen,
 in dieses Gehöft eintreten.
 Lebe nun, lebe, liebe Freude,
 schreite nun, schreite, liebe Beere!
 Gebe nun Gott ein langes Leben,
 der Himmelsvater kluge Einsicht,
 seine Zeit[spanne] sich zu freuen,
 der Weiber Scherz zu belachen.
 Wenn ich Böse nun sterben sollte,
 ich schlechtes Weib das Grab empfangen,
 wenn ihr nun hier zusammenkommt,
 die feine Feier zu feiern,
 die [Fest]tafel einzusingen,
 lasset mich nicht aus dem Sinn,
 beuget mich nicht vom Kopf ab,
 singet mir dann ein Liedlein,
 lasset rollen [im Kreise] ein Schnäpſlein!
 Dann bin ich Böse nicht gestorben,
 ich schlechtes Weib nicht ins Grab gegangen:
 dann tanze auch ich im Himmel für euch,
 [und] sage Dank dafür.
 Im Himmel sind keine Weiberscherte,
 besser ist doch das Weiberfest [auf Erden].
 Im Himmel sind eben andere Scherte,
 der Engel Freudenfeste.
 Lebe nun, lebe, liebe Freude,
 schreite nun, schreite, liebe Beere!

Werden die Speisen auf den Tisch getragen, dann setzen sich alle um den Tisch herum, und man fängt an zu essen. Vor dem Essen wird entweder Ätherschnaps, Branntwein oder Bier gegeben, damit das Essen besser gehe. Einer jeden gibt man mit demselben Mass und gleich viel. Ätherschnaps wird in kleinen Bechern gegeben, deshalb weil Ä t h e r s c h n a p s ein guter Trank ist, und weil er auch teuer ist. B r a n n t w e i n wird schon in grösseren Bechern gegeben als Ätherschnaps. Fürs B i e r nimmt man ein

Teeglas oder sonst einen Krug, woraus man schon mehr bekommt. Hat man ausgetrunken, beginnt man zu essen. Das ältere Frauenzimmer hält Ordnung für alle und übergeht niemanden, auch trinkt sie selber nicht so viel. Eine jede muss von allem bekommen, sonst kommt nachher die [berühmte] „Landverteilung“ [= Auseinandersetzung], falls jemand leer ausgeht. [Es ist ja] sonst nicht [wesentlich], nur ist manches Weib so ränkesüchtig.

Von allen Tänzen und Hüpfen der beste ist „der Setukese“. Man macht aber auch andere Scherze. Man tanzt das „Grossmutter-Dirndl“, wo alle gebückt im Kreise sind, die Hände unterm Gesäss [der vorderen], und gesungen wird: „Hatzuch! Hatzuch! Grossmutter-Dirndl (*vanaimä-plikatsit*)!“

Hat man so im Hause zur Genüge gescherzt, dann geht man hinaus auf den Rasen [und] singt dort. Man geht auch auf die Dorfstrasse mit grossem Singen und Springen. Bekommt man irgendwo ein Pferd, dann geht man sogar fahren. Trifft es sich, dass im Dorf etwa ein Schulherr [= Lehrer] oder ein Schulfräulein lebt, so geht man hin und erbettelt sich dort mit Singen Geld als Gastgeschenk. In unserem Dorf waren mehrere Schulherren und ein Polizist. Von einem jeden von ihnen erhielten wir ein Liter. Im anderen Dorf, in Rääsolaanõ, spannten die Weiber ein Pferd an und fuhren in unser Dorf, nach Mikitamäe. Auf dem Schlitten war eine Schweinekiste, mit welcher man Schweine auf den Markt zu fahren pflegt. Ein Weib wurde dorthinein gesteckt. Wer aber entgegenkam, dem erzählte man, sie führen eine Sau zum Eber. In Mikitamäe sei ein guter, tüchtiger Eber, guter englischer Rasse. So seien sie denn in unser Dorf gelangt und zum Laden gegangen. Sie hätten dem Ladenherrn angeboten, er solle die Sache erledigen und den Eber spielen. Der Ladenmann sei denn auch darauf eingegangen, habe aber kaltes Wasser geholt und das Weib begossen [, so dass es völlig] durchnässt [worden sei]. Da hätten sich die anderen [an ihn] herangemacht, warum [er] solcherweise [gehandelt habe]. Der Ladenherr aber habe gesagt, die Sau sei sehr schmutzig, man müsse sie doch vorher rein waschen. Da aber viele Leute dort zusammengekommen sind und die Schweinekiste vernagelt war, da habe sie auch nicht mehr im guten herausgekonnt, und dann sind sie eiligst heimwärts zurückgefahren. Nachher hat man gehört, jenes Weib, das die Sau gespielt habe, sei erkrankt. Jenes Weib habe gelobt, niemals [mehr] solch einen Streich zu machen.

In Rääsolaanõ trug sich auch eine andere ähnliche Sache zu. Während des Festes sei in jenes Gehöft, wo alle Weiber des Dorfes versammelt gewesen, zufällig ein Borstenkäufer

(ein Handelsjude) gekommen [und] habe die Weiber gefragt, ob sie Pferdeschweife oder Borsten [feil] hätten. Die Weiber dort hatten gerade Zeit, nach Borsten zu suchen! Sie fingen an, so einfach mit dem Borstenkäufer zu scherzen. Da hat ein Weib ihre [eigenen] Borsten zum Verkauf angeboten. Der Borstenkäufer sei sogleich einverstanden gewesen. Da habe sich das Weib eben auf den Fussboden niedergesetzt, ihre Kleider aufgestreift und sich von unten abgeschoren.

Der Borstenkäufer habe die Haare in Empfang genommen und dem Weibe Geld für eine *sotka*. [= $\frac{1}{100}$ Eimer] Ätherschnaps gegeben. [So] bekamen die Weiber wieder Getränke. Aber des Lachens gab es noch lange Zeit hinterher. Aber es gibt auch possierliche Lieder wie dieses:

Tropf tropf⁷, Tröpfchen,
wo ist mein Lebenspföckchen?
Tropf tropf, Tröpfchen,
der Bruder nahm das rote [= feine] Weib,
tropf tropf, Tröpfchen,
mir beliest er das schwarze [= schmutzige] Weib.

Oder wiederum so:

Hinter der Badestube [ist] eine Mistlache
[Refrain:] hodiridi ralla! züchka-züchka, nüchka-nüchka,
hodiridi ralla!

Dort wusch ich meine Füsse.
Im andern Gehöft [gibts] viele Burschen,
dort bekomme ich einen Mann nach dem Sinn.
Auf dem Hinteren hat man eine Brücke gemacht,
zehn Fuder Reisig [hin]gefahren.
Das Schaf ist im Stall, Perlen um den Hals,
die Jungvermählte ist im Winkel, ein Mann im [Mutter-]
Schoss.

Oder wiederum so:

Ich ging durchs Serga-Dorf
fünf Werst weiter.
[Refrain:] Ai kötsa-kötsa, könna-könna, [mit Anschluss
der letzten Zeile:] fünf Werst weiter.

Dort begegnete mir ein Setukesenbursche,
der eine silberne Uhr am Halse hatte.
Dort begegnete mir ein Faulbaumwald,
wo Jungfrauen lebten.
Dort betete die Mutter zu Gott,

⁷ Das im Original vorliegende *till-till* fällt lautlich mit der euphemistischen Bezeichnung des männlichen Gliedes *till* (Demin. von *tīla* 'kleine Röhre; Tülle an einer Kanne; Zapfrinne') zusammen.

er möge die Tochter an den Mann bringen,
sei es an den Schmied oder den Gesellen
oder [gar] an den alten Teufel.
Wenn der Vater aus der Flasche trank,
dann leckte die Mutter mit der Zunge [= wischte sich den
Mund].

Welche aber sehr betrunken wird und nicht gehorcht, die wird manchmal zur Strafe in den Keller geworfen. Wenn sie sich beruhigt, dann erst wird sie herausgelassen. Eine jede betrinkt sich ja gar nicht so sehr, manche ist einfach da und sieht zu, was man tut, und wie man ist. Am Abend kommen auch die M ä n n e r, sich den Spass der Weiber ansehen und die Weiber heimbringen, die nicht auf den eigenen Füßen heimgehen können. Es gibt auch [Fälle], wo das Weib vom Mann Prügel bekommt. Zur Nacht wollen die Männer die Weiber nicht beisammenlassen. Sie trauen [ihnen] nicht, sie meinen, in der Nacht [könne] ein fremder Mann zu den Weibern kommen. Es gibt ja solche M ä n n e r, die hingehen [und] den Weibern ein-zwei Liter Schnaps geben und auch selber zur Nacht bei den Weibern bleiben. Und nachher gibts davon noch Ärger, wenn die eigenen Männer es zu hören bekommen. Die Weiber sind ja keine Mädchen mehr. M ä d c h e n mögen Burschen empfangen und ihnen beischlafen. Aber mitunter pflegen auch Weiber zum Scherz beizuschlafen. Und es gibt auch Männer, die sich nicht so viel daraus machen. „Dort reicht es auch für mich, es hat doch keiner jenes Stück weggenommen,“ so spricht mancher Mann und lacht sogar noch dazu. Am Abend wird ein Spielmann herbeigebracht, und man fängt an zu tanzen. Dann kann man ja doch nicht mehr singen, dann sind die Stimmen schon zersungen. Wer vermag dann zu widerstehen! Einen [einzigem] Tag dauert das Fest, aber eine Woche und die andere nachher muss man krank sein auf dieses Trampeln hin.

Wenn alle Speise und Trank aus ist, dann beginnt man, ans Heim zu denken und singt so:

[Ihr] lieben Weiber jung,
jung [und] spröde [= zart],
wir müssen in unsere Häuser gehn,
die Beere [= Frau] zu ihrem Hause.
Es ist ja hier genug gebummelt worden,
gebummelt, gewälzt.
Nun erwarten uns wohl die Türpfeiler,
weinen wohl die Türpfeilerbretter,
wann wir wohl heim gelangen,

[uns] ins [Alltags]leben einsingen möchten.
 O, ich habe durchaus nicht heimgehen wollen,
 [ich] Beere in mein Haus wandern.
 Hier bleibt ja [zurück] die Weiberfreude,
 das Regen der Linnenhäupter.
 Lasst uns nun gehen, die Arbeit tun,
 den Werktag treiben.
 Wenn dann das nächste Jahr kommt,
 [ein]tritt die Zeit der Butterwoche,
 [dann] sehen, sehen wir Weiblein,
 hören wir Goldchen,
 gedenken wir Beerlein.
 Danke, seid gesund [= habet Dank],
 empfanget unsern schneidigen Dank!
 Es ist hier wohl alles gut gewesen,
 gut gewesen, schnell vergangen.
 [Ihr] lieben Weiber jung,
 jung [und] spröde [= zart],
 uns erwarten die Männer, die gefälligen,
 die honigsinnigen, -züngigen.

Bleiben Getränke übrig, dann geht man am andern Tage zurück, „den Kopf heilen“ [= den Katzenjammer vertrinken]. Aber es kommt [auch] vor, dass gleicherweise zwei volle Tage „genommen“ [= gezecht] wird. Das ist [dann] das grosse Weiberfest.

ERA II 278, 334/54 (3) < Gem. Mäe, Dorf Mikitamäe — Paul Evik < Anna Toobre (1940).

In diesem Bericht wird die Persönlichkeit der Festleiterin (vgl. Nr. 18), die ja überdies auch die Vorbereitungen und insbesondere noch die Sammlung organisiert, in augenfälliger Weise hervorgehoben. Diese Sammlung vollzieht sich in recht grotesken Formen mit einer komischen Fahne als Panier (vgl. auch Nr. 23) und unter Glockengeklingel (vgl. auch Nr. 25 und 28), dazu mitunter noch in karnevalartiger Vermummung, und zwar in umgewendeten Kleidern oder gar in Männertracht (vgl. Nr. 25 und 28). Im nächsten Bericht werden die Obliegenheiten der Leiterin noch eingehender beschrieben und bei dieser Gelegenheit auch deren unerfreuliche Hinterseiten beleuchtet. Daneben wird dort auch noch der Anteil, der in der Ausgestaltung des Weiberfestzeremoniells dem Geschlechtsreiz und dem Fruchtbarkeitszauber zukommt, in recht markanter Weise herausgestrichen. Die-

ser Motivbereich beschränkt sich nicht bloss auf die pikante Behandlung der Männer (vgl. auch Nr. 20 und 23) und auf die Ausschliessung der alten Jungfern vom Fest oder auf die Bemühungen um Fruchtbarkeit für sterile Frauen (vgl. auch Nr. 27), sondern dieselben Triebe werden wir wohl auch bei derjenigen Sitte als wirksam vermuten dürfen, wonach die Weiber des Nachbardorfes beim Abschiedsgeleit der Feiernden sich als Männer zu verkleiden und damit geradezu als Repräsentanten der Männerwelt aufzutreten pflegen. Dieser Brauch beruht primär wohl auf dem allgemein geltenden Konkretismus, wonach er in seinen Ursprüngen als Imitationszauber zu deuten ist, wodurch man magische Berührung mit dem anderen Geschlecht erstrebte.

21) In der Butterwoche, dann kommt die allergrösste Freudenzeit für die Weiber. [Dann] geht die Rede aus dem Munde eines Weibes zum Munde des anderen Weibes: wie werden wir [das Fest] begehen, und wo werden wir [es] begehen? wieviel Bier werden wir brauchen? wieviel Geld werden wir für den Schnaps sammeln? Auf diese Weise hörst du die Weiber bereits zwei-drei Wochen vor dem Festtage reden. Die Sorge ist die, woher man [wohl] Geld bekommen könnte: vom Hause will der Mann keins geben, deshalb weil man viel Ausgaben und keine Geldeinkünfte hat, sodass die Hoffnung gering ist, vom Manne Geld zu bekommen. Aber welche richtig Verlangen hat, die wird sich schon dazu rüsten oder Geld besorgen. Geldmangel haben eben die armen Weiber, ein reicheres Weib erlangt sicherlich hundert Mark oder [gar] zwei von ihrem Mann. Bummeln wollen die armen Weiber desgleichen wie auch die reichen Weiber, nun so weiss auch ein armes Weib, sich aus der Not zu helfen: man nimmt ohne Wissen des Mannes etwa fertiges Wollgarn und bringt es einem Aufkäufer [oder] einem reicheren Weibe zum Verkauf, und [so] ist das Weib wieder ein Geldmann [= bei Gelde], [es ist nur] schade, dass der Strumpf unvollendet bleibt. [Aber] den Festtag kann man doch [deswegen] nicht unbegangen lassen, ja keineswegs, das ist doch [geradezu] Sünde: ein [einziges] Mal im Jahr haben auch die Weiber [Gelegenheit] zum Trinken und zum Bummeln, die Männer können [es ja] immerzu. So klagen die Weiber, wenn man sich weigert, ihnen Geld fürs Fest zu geben oder sonst beim Gespräch.

Aber wenn der Festtag kommt, dann wird er mit berauschem Kopf verbracht. M ä n n e r werden [dabei] keineswegs ge-

litten, sei es der eigene Mann oder ein fremder. Es ist, als wäre so ein Hass gegen die Männer am Weiberfesttage über die Weiber gekommen, [aber est ist] auch recht [so]: die Männer sind ja die allergrössten Verwehler; der Männer wegen [brauchten] die Weiber keinen hellen Tag zu sehen, sollten [vielmehr] immerzu im Hause sitzen. Derartig klagen hörst du die Weiber immer wieder vor dem Fest.

Desgleichen wurde es alten Jungfern nicht gestattet, den Festraum [auch nur] mit dem Fuss [zu betreten]. Jungen Mädchen gestattet man es [allenfalls] noch abends, und auch kleinen Mädchen wurde [es] nicht allzustreng verboten, aber dennoch, wenn manches Weib in Zorn [geraten], wenn sie dann aufbrüllte: „Schwanz über den Kopf!“ [nämlich als Vorbereitung für eine Tracht Prügel], dann war bei den Kindern ein Hufgeklapper [zu hören], alle sind [dann] aus dem Hause verschwunden. Die Männer, die werden schon selbstverständlich nicht einmal in die Nähe des Hauses gelassen. Wenn nun [doch] jemand [ihnen] in die Hände geriet, so tat man mit ihm hundert Wunder. Manchmal traf [es sich, dass] ein „Wilder“ (so pflegen die Männer aus Vörumaa von den [Setukesen]weibern genannt zu werden) bei dem Gehöft, wo das Fest [im Gange] war, nach dem Wege fragte, oder sich Hirten suchte, dann sah der Mann zu, wie er schneller zur Tür hinauskäme. Fremde pflegt man wie die eigenen Männer zu behandeln: man reisst [ihnen] die Hosen von den Beinen, manches Weib hat gar ihre eigenen Kleider dem Manne über den Kopf gezogen und ihn bepisst, sodass der Mann nur noch gefleht hat, wie er mit Gutem hinausgelange. Solche Streiche machen jedoch meistens Witwen und kinderlose Weiber, deshalb weil sie mit niemandem zu streiten haben, falls das Gerede sich verbreitet, dass derartig gehandelt worden ist. Aber eine Jungvermählte, die sitzt im Winkel und schaut zu, was die älteren Weiber tun.

Dort kommt [es auch vor, dass man] sich untereinander schimpft und „die Hände besieht“ [=Abrechnung macht]. Wenn ein Weib schon seit langem einen Ärger gegen ein anderes Weib hat, dann pflegt man hier mit berauschem Kopf zu vergelten und sich auseinanderzusetzen. „[Noch] ist kein Fest ohne Streit und Rauferei vergangen, so wird auch dieses nicht ohne bleiben!“ lachen die Männer. Das Schimpfen erfolgt in Liedern und Worten.

Gegen Abend nun wird ein Pferd angespannt — dem [betreffenden] Manne wird Gnade erwiesen, und er darf bis zum Abend trinken und dort sein —, und spazierengefahren, oder [man fährt] ins nächste Dorf, um [dort] seine „Biermacht“

zu zeigen. Wird man von den fremden Weibern gut aufgenommen, dann wird schön gesungen und gejodelt (gejubelt). Wird man aber von den Weibern des fremden Dorfes keiner Beachtung gewürdigt oder gar noch mit Schimpf und Spott empfangen, nun, dann wird auch widergeschimpft, wie es eben jede versteht und für gut hält. Sieht man, dass man mit [blossem] Schimpfen nicht mehr weiterkommt, dann fängt man an, „die Hände zu besehen“, sozusagen „das Haarnetz zu schleppen“, dann sind Schemel und Stühle, Ofenbesen, Ofenbretter, Ofenkrücken [im Spiel]. Was sie nur in die Hand bekommt, damit geht sie, den ungeladenen fremden Weibern [Schläge] erteilen. Eine solche Kri e g f ü h r u n g hat es freilich wenig gegeben. Sonst verhält man sich meistens sachte und verträgt sich auch mit den Weibern des fremden Dorfes besser, man gibt von den eigenen [Ess] waren zu kosten und lobt die Jungvermählten und den Schnaps der Jungvermählten. Ist man nun schon eine Zeitlang zu Gaste gewesen und hat gesungen, dann macht man sich auf den Rückweg. Dann kleiden sich die geleitenden Weiber in Burschenkleider und ziehen sich Pelze mit [nach aussen gekehrter] Fellseite an, der Mund wird mit Russ verschmiert — wie alte Teufel sehen sie [dann] aus —, [und so] wird man unter Singen und Jauchzen abgeschickt.

Reden wir [noch] von den V o r b e r e i t u n g e n der Weiber in bezug auf die Speisen und vom Bierbrauen! Bereits eine Woche vor dem Fest, manchmal auch früher, gehen die Weiber um, die das G e l d e i n s a m m e l n und K u n d e b r i n g e n, wann und wo das Fest sein wird. Das sind dann sozusagen die „H a u p t s p i t z e n“ [= Oberhäupter] bei den Weibern. Falls Schnaps gekauft wird, dann wird Geld gesammelt; falls aber Bier gebraut wird, dann sammelt man, oder jede backt einen Laib Brot zu dem Tage, wann bei ihnen das Bierbrauen vor sich geht. Die Hauptleute sind [zugleich] auch die Bierbrauerinnen. Sie bekommen davon natürlich eine gute Beute, denn wer weiss, wieviel sie Zucker oder [sonst] etwas [hinein]legen; da machen sie sich [denn] vom Gelde einen Anteil und vom Brot. Es würde ja auch sonst niemand dort Hauptmann werden wollen, aber sie wissen, dass sie nicht ohne Beute bleiben. Nun, die Hauptleute sind denn auch entweder Erzluder oder Diebinnen und Huren; ein recht[schaffen]er Mensch oder [ein rechtschaffenes] Weib geht nicht [und] drängt sich nicht derartig überall hin. Wer mag mit ihnen zanken und streiten, man schlägt [eben] mit der Hand. So reden die Weiber, wenn sie nachträglich erfahren, dass Zucker gestohlen und nicht alles Brot ins Bier gelegt worden sei. Aber welches [von den] Weib[ern] ebenfalls hatte Hauptmann werden wollen und [es] nicht wurde, die [macht] dann

am Festtage „in den Mund bellen“ — nun dann kommt [eben] Hader und Zank unter die Weiber. Welche aber jungvermählt ist [und] noch nicht auf dem Weiberfest gewesen ist, die muss allein ein Liter Schnaps kaufen und [dazu] noch der Bierverteilerin einen Gürtel geben, einen Gürtel an den Schemel und einen Gürtel auf den Tisch, oder da stellen die Jungvermählten der reicheren Gehöfte Handschuhe. Das bekommt die [Gast]wirtin (die Wirtin des Hauses, wo das Fest [begangen] wird). Dort wird noch die Jungfrau nach der Ablieferung des Schnapses mit einer Bank dreimal unter Hurrarufen emporgehoben.

Von den Speisen. Zum Fest bringt noch jedes Weib selber Speisen mit, was denn nun jemand haben mag, wer Brei in einer Schüssel (aus Gerstengrütze, aus Reisgrütze, Eierbrei), wer „Kisel“ [sauren Hafermehlbrei], wer gesottene trockene Brachse, Gurken, — [kurz,] hatte eine jede, was sie hatte, aber ohne Speisen pflegt niemand zu kommen. Alle sahen zu, wie [sie es] besser und schöner [täten] als die anderen, dann hat man gut loben, dass sie alles zu bringen habe und an nichts Mangel leide, das ist [nämlich] fürs Haus eine grosse Ehre und [ein grosser] Stolz.

Nun, wenn es zum Fest geht, dann musst du dich auch schön machen. „Dass mich auch niemand einem Manne empfiehlt!“, so pflegen verwitwete junge Frauen zu sagen, die noch heiraten und ein [neues] Leben leben wollen. Es kommen ja auch die anderen Weiber nicht, wie wer [kommen] mag, (vielmehr) kommt jede schön wie ein Pirol, [mit] einer schönen grossen Schildspange auf der Brust, einer Menge Kettchen um den Hals und mit Münzen behängt, eine reine, gemusterte Schürze vor[gebunden], ein reineres Oberkleid an[gezogen], — wie eine Königsfrau, so kommt ein altes Weib zum Weiberfest. Die „Freudenweiber“ [= Spassmacherinnen] haben statt der Schildspange eine grosse Kürbisrinde, statt der Kettchen haben sie Ebereschenebeeren. Ebereschenebeeren hat man noch deswegen um den Hals, weil sie den Neid der anderen Weiber nicht heranzulassen. Eine jede hat [eben] ihre eigenen Künste. Ein Ebereschenzweig oder eine [Ebereschene]beere lasse [überhaupt] nichts Böses heran. Bei uns ging ein Weib jeden Tag mit Stücken von neun Ebereschenzweigen umher, sie fürchtete einfach den Neid. Der Dinge, die vor Neid [zu] schützen [vermögen], sind viel, aber wer mag sie [alle] aufzählen! Jeder, der etwas weiss, hält es geheim, [denn] was schon den Leuten bekannt wird, so hat dieses Ding seine Macht verloren. [So] sah ich, wie ein Weib den ersten Becher Bier leer trank und den Rest, der im Glase verblieb, auf ihrem Kopf ausklopfte. Wer

weiss, was das bedeutete? Ein [anderes] Weib wiederum goss sich vor dem Biertrinken ein wenig in den Schoss [und] trank [erst] dann [ihr] Glas leer.

Welch ein Weib kinderarm ist oder überhaupt keine Kinder hat, so wird diese mitten im Zimmer aufrecht auf einen Schemel gestellt, und die anderen Weiber knien sich alle auf dem Boden nieder und beten zu Gott. Es wird in dieser Weise gesungen, wenn sie auf den Knien sind:

Gott, gib vier Beine zu Füssen,
zwei Köpfe zu Häupten.
Ofen, hilf! Oberofen, lindere [die Not]!

Haben sie nun ausgebetet, dann wird [das Weib] mit dem Schemel dreimal emporgehoben, und das Weib steigt herab und kauft den anderen Weibern ein Liter Schnaps fürs Beten. Meistens zieht das Weib natürlich [ihre] Kleider aus, bevor sie auf den Schemel steigt. So erbittet man unfruchtbaren Weibern Kinder.

Als Festhaus werden meistens grössere Häuser ausersehen, und wo auch ein Weg zur Seite ist. Ist im Dorf ein verwitwetes Weib und hat diese ein grösseres Haus, dann wird dort meistens alle Jahre das Fest oder die Weiberkirmes begangen. Für den Raum verbleiben eben alle Reste dort, davon reicht es fürs Schwein und für sich selber, sodass das verwitwete Weib einen guten Lohn erhält. Aber was sie von den Jungvermählten erhält, das ist noch [eine Sache] für sich. Die grössere Hälfte der Speisen bleibt eben ungegessen, und das alles verbleibt ihr. Wer achtet dort noch der Speisen, wenn Bier und Schnaps fliesst!

Man kommt denn nun zeitig zusammen, jedes Weib hat etwas im Schoss, wer eine Breischüssel, wer einen Weissbrotlaib, aber jede hat ein Bündel. Wenn nun alle beisammen sind, dann isst man und fängt an zu trinken. Zunächst wird ein vernünftiges Gespräch geführt, aber wenn die Köpfe bereits berauscht sind, dann hat das Gespräch keine Ordnung [mehr], die Worte keinen Sinn. Es wird gesungen, getanzt, aber die Lieder sind weiter nichts als ein Loben seiner selbst und ein Verspotten der anderen. Aber getanzt wird „der Setukese“ einfach nach dem Munde. Zum Abend wird ein Spielmann eingeladen; kommt der, dann werden eben alle Tänze getanzt, die der Spielmann nur zu spielen versteht. Die Füsse gehen nach der Musik, oder gehen auch nicht, das tut nichts zur Sache. Meistens wird wohl „der Setukese“ getanzt, die Namen der anderen Tänze kenne ich nicht, sie sind eigener Art, sind auch nicht die richtigen alten Tänze, sagte ein jüngerer Weib, die ich befragte. „Den

Setukesen“ tanzen die Weiber etwa in dieser Weise: die Weiber gehen zu vieren im Kreise und fangen an; die Tanzschritte sind sehr kurz, eher könntest du sagen, halbe Hüpfen. [Ist] ein halber Kreis um, dann dreht sich jede auf ihrer Stelle zweimal um, das eine Mal nach der einen Seite, das andere Mal nach der anderen Seite, nur alle in derselben Weise. Und dann geht wiederum das Hüpfen weiter, die Beine erheben sich [gleichzeitig] eines hinter dem andern. Aber die Schritte sind kurz und niedrig, dem Geräusch nach geht der Tanz in dieser Weise: züchka, züchka, züchka... Dieser Tanz ist hier ein Frauentanz, die Mädchen tanzen „den Setukesen“ wenig oder gar nicht.

Als Kleider haben die Weiber alle ihre Volkstrachten (die Setukesentrachten) an. Aber wenn man sich berauscht hat, dann macht man sich zur Königsfrau, zur Komödiantin, man zieht sich Burschenkleider an und [tut], was jemand eben noch verstehen mag. Man ergeht sich auf der Dorfstrasse und singt, man treibt dazu noch erzrohen Scherz miteinander. Und unglücklich ist auch der Mann, der ihnen zufällig begegnen mag, sei es ein Fremder oder jemand aus dem eigenen Kreise, jeder wird in den Weiberschertz hereingezogen, — nun, dann weisst du ja schon selber, was getan wird. Wenn jemand mit dem Pferde [des Weges] kommt, dann wird er angehalten, und es wird in den Schlitten gestiegen, und manche klettert gar aufs Pferd. Dann ist der Mann nicht mehr Herr seines Pferdes, wenn die Weiber schon im Schlitten sind. Wohl haben die Männer sie verletzen mögen und frieren lassen, manche hat gar ihr Leben dahingegeben.

Mein Grossvater wusste Folgendes zu erzählen. — Einmal verhielt sich die Sache solcherweise. Ich fuhr vom Strand durch das Dorf Polmotsa, und dort am Wege hatten die Weiber ein grosses Fest. Sie sahen mich und liefen heraus, nahmen mir altem Mann die Leine aus der Hand und kletterten selber auf, soviel ihrer waren. Eine Teufelin war sogar aufs Pferd geklettert und hatte das Krummholz erfasst. Mit grosser Müh und [vielm] Flehen bekam ich die Leine in meine eigene Hand, und nun, begann dann erst eine Fahrt! Ein paar Werst aus dem Dorf hinaus, dann war der ganze Weg voller Weiber. Natürlich hatte ich angefangen, das Pferd anzutreiben, und die klügeren Weiber sahen zu, wie sie noch auf den Erdboden abspringen möchten. Aber dasjenige Weib, das das Pferd bestiegen hatte, dieses Weib hat noch Tage gesehen! Eine Strecke von mehr als drei Werst rannte das Pferd, wie es nur irgend konnte, und [zwar] im Galopp, das Weib auf dem Rücken! Nun, da begann denn das Weib zu weinen und zu flehen: Lass mich absteigen! Ihr Flehen beachtete ich nicht, befürchtete aber, solch eine

Teufelin könnte das Pferd verschleissen. Da liess ich denn das Pferd langsamer fahren, um das Pferd anzuhalten. Sie aber wartete es gar nicht ab, bis ich das Pferd anhalten möchte, sprang ab, direkt aufs glatte Eis. Sie patschte nur so hin, dann lag sie dort auf dem Eise wohl sicherlich eine halbe Stunde, erst dann ging sie fort. Ich aber knallte dem Pferde einen Schlag und lachte bis daheim. Jenes Weib wird wohl dieses Weiberfestes ihr Leben lang gedenken, [und] will wohl ein anderes Jahr nicht mehr auf ein Pferd klettern. Sieh mal, welcher Art die Weiber sind, wenn sie sich besaufen!

Ein anderer Streich dieser Art trug sich wiederum in jüngster Zeit zu. Die Sache verhielt sich solcherweise. — Gewisse reiche Russen [waren gerade dabei,] aus dem Dorf Mikitamäe ein altes Haus [abzutragen und] fortzuführen, und es traf sich, dass sie gerade an dem Tage das Haus abholen fuhren, als im selben Dorf das Weiberfest [im Gange] war. Die Russen wussten sich gar nicht dagegen zu wehren, dass die Weiber ihnen etwas antun könnten. [So] zogen sie [denn] mit ihrem langen Zuge die grosse Strasse entlang und schritten selber alle hinterher. An der Spitze des Zuges war des Wirtes eigenes junges und schönes Pferd. Die Weiber aber — du weisst ja, was sie [in] trunken[em Zustande] sind — liefen alle mit grossem Radau aus dem Hause heraus. Eine hämmerte mit einer Keule auf dem Ofenbrett und lief dem Pferde vors Maul. Aber jenes Pferd war ja geradezu wie im Feuer. Wohl warnten die Männer, man solle das Pferd nicht berühren. Die Weiber aber [trieben es immer] noch toller, und ein Weib wollte dem ersten Pferd in die Zügel greifen, das Pferd jedoch scheute, und wie es sich aufbäumte, [stiess es] mit der Krummholzspitze dem Weibe direkt in die Brust, und das Weib fiel natürlich zu Boden und dem Pferde unter die Füsse. Dort gelang es noch mit grosser Mühe, sie lebendig hervorzuziehen, aber sie lebte nicht mehr lange Zeit, bis sie starb. Da hast du das Fest, das du deines tollen Kopfes wegen bekamst! Das Fest hing allen zum Halse heraus.

Nun, ehemals waren sie [ja] toll; wessen sie habhaft wurden, dem brachen sie [den Hals]; jetzt aber sind die Weiber auch schon ganz anders. Man macht nicht mehr solche Streiche [weder] draussen, noch im Raum, jetzt kann ein Christenmensch sich [immerhin] bewegen, wenn die Frauen ihr Weiberfest haben. Gut, dass sie [es] nur ein [einziges] Mal im Jahr haben. Aber wenn sie [es] mehrmals gehabt hätten, dann weiss man nicht, was sie vollbracht hätten. Nun feiern sie freilich an manchem Ort das Fest z w e i oder gar d r e i T a g e. Am ersten Tag trinken sie, am zweiten Tag gehen sie, „den Kopf heilen“ [= den K a t e r vertrinken], [da] heilen sie nun den Kopf so lange,

bis sie wieder berauscht werden, [so] ist [denn] dieser Tag wieder vorbei. Am dritten Tage gehen die Haupttrinkerinnen für sich [dorthin], dann hat manche mit dem Löffel Treber gegessen, [und] jener Tag ist natürlich wieder vorbei, [und so] waren [denn] die drei Tage eben Fest[tage]. Bei manchem Weibe brüllt das Vieh, das sie noch besitzt, daheim vor Hunger, die Wirtin [aber steht] aufrecht auf einem Fass. Der Wirt aber sieht, dass die Frau beim Trinken ist, — auf! wohlan! da muss auch er selber gehen; es kommt ja die Fasten[zeit], dann bekommt man nichts mehr. [Gilts] ein letztes Mal zu nehmen, dann nehme man [eben], und [so] geht er denn hin nachschauen [, ob er was finde]. Vor der Butterwoche gibt es viel „K a u f l e u t e“, die im Dorf mit Schnaps Schacher treiben. In jedem Dorf [gibt es] zwei-drei Gehöfte, wo Branntwein und Ätherschnaps [zu haben] ist. An einem Liter Schnaps verdienen sie 25 Mark, an einem „Siedler“ [= 1/4 Liter] 10 Mark, an einer *sotka* [= 1/100 Eimer] Ätherschnaps verdienen sie fast die Hälfte, — warum sollte man da nicht handeln und [guter Dinge] sein, [denn] vor der Butterwoche ist an Trinkern kein Mangel. Und so gehts denn mit manchem Gehöft weiter: die Frau begeht ihre Festtage, und der Mann auch, der tut sich für die langen Fasten rüsten. In den Fasten, dann wird kein Tropfen getrunken, dann ist man traurig und singt [auch] nicht, mit einem Wort gesagt, alle weltliche Lust wird liegengelassen.

TEXT EINES WEIBERFESTLIEDES.

(Für alte Weiber.)

Kommt das Weiberfest
 und des Grossvaters Antoniustag,
 dann gestatteten wohl die Kinder und verwehrten nicht die
 Männer,
 [dann] machten wir Alten uns auf,
 und [wir] Bejahrten schmückten uns.
 Wir legten uns eine grosse Schildspange auf die Brust,
 wir hängten uns breite [Münz]blätter um den Hals.
 Wir Weiber rotteten uns zusammen,
 wir hatten wohl einen weiten Weg zu gehen
 [bis dahin], wo das Bierfass rief,
 das Weinfass pff.
 Wir legten uns Eierbrei in den Busen,
kama-Mehl in die Tasche.
 Wir gingen immerzu ein Stück Weges,
 ein Stück Weges, eine Strecke Landes.
 Wir wurden sehr müde,

ein wenig erschöpft,
 wir setzten uns nieder auf einen Stumpf,
 auf einen Busch, um auszuruhen.
 Von dort her hörten wir drei Kaufläden
 und zwei Kaufläden widerhallen.
 Ich hörte im Sumpf Geflüster
 und im Schilfrohr Geknister,
 der Sinn meinte; [es sei] ein Auerhahn,
 das Herz bildete [daraus] einen Hasen.
 Welche jünger war, die lauschte,
 sie hörte die Birken reden.
 Der schöne Wald wunderte sich:
 „Wozu habt ihr Betagten euch geschmückt,
 ihr Alten euch gerüstet?“
 Da gaben wir dem Walde zu verstehen,
 der Birke gaben wir zur Antwort:
 „Heute ist das Weiberfest
 und Grossvaters Antoniustag.
 Der Weg geht voran den Tanzenden,
 voran den Frohlockenden.
 Wir Alten wollen uns belustigen,
 [wir] Bejahrten frohlocken,
 liebes Zeitlein [lang],
 ein Schwalbentäglein [= lieb wie eine Schwalbe].

ERA II 278, 292/313 (1) < Gem. Mäe, Dorf Rõsna — Vassili Aalik Našta Raudkett, geb. 1857 (1940).

Wenn fast jeder Bericht vom zügellosen Toben der trunkenen Weiber zu erzählen weiss und von dadurch verursachten Unglücksfällen, so wird im Folgenden dieses ein einziges Mal im Jahr erfolgende Weibertoben sanktioniert als ein von Gott selber der Eva zuerteiltes Vorrecht:

22) Das Weiberfest wird am Donnerstag in der Butterwoche abgehalten. Dann sammeln die Weiber ihr Geld zusammen, und dann wird Bier gebraut oder Schnaps aus dem Krüge geholt; dann kommen die Weiber aus dem ganzen Dorf zusammen und fangen an zu trinken, „trinken sich voll“ und fangen dann an zu singen und zu tanzen. Dann tun die Weiber, was ihnen nur einfällt. Früher, als die Weiber noch kecker waren, liefen sie manchmal hinaus, wenn jemand vorüberfuhr, schwangen sich aufs Pferd und jagten davon. Wenn aber ein Mann bei dem Pferde war, so pressten sie ihn, bis er die Flucht ergriff und sein Pferd sein liess.

Manchenorts aber gab es gar Weiberbegräbnisse

nach solchen Weiberfesten, wie z. B. im Dorfe Kremmesüvvä, wo die Frauen sich ebenfalls mit einem fremden Pferde verlustigten. Es war aber ein gutes Pferd, und auf dem Dorfanger war ein nicht eingefasster Brunnen. Das Pferd scheute an der Stelle, und als es sprang, fielen alle um, und zwei Weiber fielen in den Brunnen. Die eine, die stärker war, konnte sich herausrappeln, die andere, eine ältere Frau, ertrank, und das Fest endete in Trauer, und nach dem Fest gab es auch noch ein Begräbnis für die Frauen.

Wenn nun noch welche hinausliefen, sich eines fremden Pferdes zu bemächtigen, so hatte der Besitzer des Pferdes einen grossen Knüppel mit; dann gab er den Frauen mit dem Knüppel eins über den Kopf. Manche bekam solch einen Schlag, dass sie fast eine Stunde besinnungslos war. Da ist es denn etwas abgeflaut, dieses Jagen nach fremden Pferden, denn die Frauen haben gründlich dafür büssen müssen, und die jüngeren Weiber sind etwas vernünftiger geworden. Sie dürfen es nicht mehr so treiben wie früher.

Das Weiberfest wird schon seit langer Zeit gefeiert. Die Alten wollen wissen, dass vor alters, als Gott Adam und Eva aus dem Paradies vertrieb, er zur Eva gesagt habe, „Mehr Festtage gebe ich dir nicht zu feiern als einen einzigen Tag.“ Dies war dann der Donnerstag in der Butterwoche, deshalb wird das Weiberfest jedes Jahr am Donnerstag in der Butterwoche gefeiert. Da ist denn dieser Tag für die Weiber der meistgerühmte Tag im Jahr. Wenn sie zusammenkommen, werden alle Mätzchen gemacht, die ihnen einfallen: da singen sie, da tanzen sie, und da raufen sie gar auf manchem Fest. Sie fassen sich gegenseitig an den Haaren und zerren daran, als wollten sie sich die Kopfhaut mitsamt den Haaren abreißen. So ist es denn bis heute auf dem Weiberfest der Setukesenweiber zugegangen.

ERA II 175, 535/8 (5) < Gem. Mäe, Dorf S.-Rösna — F. Ilvik < Praskovja Ravva, geb. 1874 (1938).

23) Das Weiberfest wird in der Butterwoche, gleich nach der Fleischzeit begangen. Manchmal ist die Fleischzeit länger, aber ein anderes Mal kürzer. So geht auch das Weiberfest nach der Fasten[zeit]. Die Butterwoche wird auch Milchwoche genannt: dann geniesst man bloss Milch. Danach beginnt sofort das Fasten, das jedesmal 7 Wochen dauert.

An jenem Fest nehmen bloss Weiber teil, Mädchen und Männer werden dort nicht zugelassen. Wenn ausser den Weibern solche kommen, dann wird ihnen „die Haut heiss gegeben“ [= eine Tracht Prügel verabfolgt], und [sie werden] davonge-

jagt. Die Weiber (Ehefrauen) sind alte Teilnehmer, daher haben sie grössere Rechte und sind dreist und machen allerlei Streiche. Die Jungvermählten aber sind scheu, sie sind zum ersten Mal auf dem Fest. Im zweiten Jahr haben sie schon grössere Rechte, und sie werden nicht mehr als Jungvermählte betrachtet, und dann haben sie auch das Recht, alles zu tun. Aber die Männer dürfen sich nicht an jenem Tage zeigen; wenn einer den Weibern in die Hände gerät, dann ist der „Tolle“ los. Die Weiber üben keine Schonung, sie schleppen einen noch in den Festraum, und der Mann muss dann alle die bösen Streiche ansehen. Das ist [noch] eine Kleinigkeit, wenn man hinausgeht und mit dem nackten Hintern im Schnee eine „Schnurrbartstelle macht“, um zu sehen, wer „den grösseren“ hat. Zur Festzeit kennen die Weiber keine Scham. (Der Alte verbot, das aufzuzeichnen, das sei hässlich, den grossen Herren lohne es sich nicht, solch einen Scherz [auf]zuschreiben.) Der Mann kann den Weibern nichts tun. Dann sieh [bloss] zu, wie du davonkommst.

In jedem Dorf wird das Weiberfest an einem andern Tag begangen. Das [geschieht], je nachdem man sich vereinbart, meistens jedoch am Donnerstag oder am Freitag. Hat man [genügend] Getränke, dann nimmt man [dazu] auch zwei Tage. Manchmal gehen auch etliche Männer [hin] und geben von sich aus Geld für Getränke, aber das geschieht selten. Jener Mann muss dann den Weibern zu Gefallen sein. In unserm Dorf ist jedenfalls solch ein Spass noch nicht vorgekommen.

Das Weiberfest beginnt man schon früh vorzubereiten und [zu überlegen], in welchem Gehöft das Fest passlich [zu begehen] sei, und hält Rat, wieviel man bringen solle. Deshalb tun sich manche Weiber zusammen und gehen im Dorf herum und sammeln [Ess]waren ein, eine Fahne in der Hand — eine rote Schürze oder [ein rotes] Tuch an einer langen Stange. So wird jedes Gehöft besucht, wo es Weiber gibt. Alle Versprechen werden im Gedächtnis aufbewahrt und eingetrieben.

Den Männern gefällt ja diese Weiberlustbarkeit gar nicht, worin doch nichts als Possenspiel ist. Ich habe es nie bei mir zu veranstalten gestattet. Einst — es ist seitdem [schon geraume] Zeit —, als ich [noch] jung war, passierte auch mit mir solch eine Geschichte. Im andern Dorf war Weiberfest. Es war noch ein Rest Schlittenweg übrig, und ich wollte aus dem Wald Brennstoff für den Herd holen. Ich fuhr durch jenes Dorf. Die Weiber waren auf der Strasse und sprangen dem Pferde ans Krummholz. Ich wollte sie denn auch nicht dem Tier unter die Füsse geraten lassen [und] hielt das Pferd an. Ich [wollte] sehen, was sie [wohl] tun würden. Aber was taten sie? Sie

spannten das Pferd aus und führten es in den Stall. Ich ärgerte mich heftig [und] tat recht böse. Sie wälzten auch mich gefangen [und] wollten mich ins Haus bringen. Eine [von ihnen] war eine ganz scharfe junge Frau. Sie [bestand] nur auf dem einen: „Wollen wir dem fremden Mann Schnee in die Hosen tun!“ Und sie füllten mir denn auch die Hosen mit Schnee. Wohl ärgerte ich mich, aber was sollst du mit solch tollen [Geschöpfen] tun? [So] machten sie mich zum Gelächter aller Welt. Sie fragten mich ein anderes Mal noch: „Wie war es damals?“ Das Pferd erhielt ich immerhin zurück, und die Fahrt in den Wald wurde auch noch gemacht. Meine eigene Frau, die selige, — Gott erhebe ihre liebe Seele! — sie fand auch Gefallen an derartigen Lustbarkeiten. Manchmal gab es deswegen sogar Streit. Manchmal liess ich sie auch gehen. Ja, wer mag den Weibern wehren, wenn sie so grosses Verlangen haben? Wenn Männer Schnaps zu sich nehmen, dann bleibt den Männern doch [ihr] Verstand, aber den Weibern schwindet er völlig aus dem Kopf.

Ich entsinne mich, in unserm Dorf war einst zur Zeit des Weiberfestes ein lahmer Schneider, und der pflegte zu sagen, er sei ein so starker Mann, dass er die Weiber keineswegs fürchte. So wettete er denn mit den Männern im Dorf, er werde zur Zeit des Weiberfestes mutterseelenallein zu den Weibern gehen. Er ging denn auch, aber wie kehrte er zurück? Die Weiber hatten ihn ergriffen und ihm den ganzen Kopf bepisst, und die Hosen waren auch zerrissen. Geraume Zeit wagte jener Schneider nicht, sein Gesicht in unserm Dorf sehen zu lassen. Die Weiber sind toll, wenn sie unter sich sind. Weiberfeste werden auch jetzt noch begangen, aber es ist nicht mehr jenes Blut dabei wie vorzeiten. Viele Männer lassen gar nicht ihre Weiber hingehen, aber es gibt auch Weiber, die nicht hingehen wollen.

ERA II 278. 325/30 (1) < Gem. Mäe, Dorf Järvepää — Paul Evik < Ivan Metsla, 80 J. a. (1940).

Vom soziologischen Standpunkt ist es für die Verhältnisse des setukesischen Dorflebens überaus bezeichnend, dass die feiernden Weiber einer Dorfgemeinschaft einer anderen Genossenschaft, nämlich den Weibern des Nachbardorfes, einen Besuch abstatten, der je nach den obwaltenden Umständen und Voraussetzungen bald eine freundschaftlichere, bald eine feindseligere Färbung annehmen mag (vgl. Nr. 20, 21, 24 und 25). Dieser Brauch ist einerseits gewiss geeignet, bei den feiernden Weibern desselben Dorfes das primäre Gefühl der Zusammengehörigkeit als von Eingeweihten einer Kultge-

meinde, und zwar in unserem Fall wohl einer solchen von ursprünglich geheimbündischer Art⁸, besser zu erhalten. Andererseits jedoch können natürlich auch Ausbrüche von im Kreise der Bundesschwestern selber vorhandenen Spannungen und Gegensätzen nicht völlig vermieden werden, in deren seelische Voraussetzungen und treibende Ursachen der folgende Bericht (vgl. auch Nr. 21, 22 und 27) einen Einblick ermöglicht:

24) Das Weiberfest wird von den Weibern veranstaltet, und sie selber [sind es auch, die] sich dort belustigen. Sie pflegen, pro Nase zusammenzulegen und [so] das Fest zu veranstalten. Zunächst wird die Ware e i n g e s a m m e l t, welche was [zu geben] verspricht. Manche gibt Fleisch, manche Bröt, Erbsen, Mehl, manche Milch, — eine jede, wo immer Weiber im Hause sind, gibt eben etwas. Manche gibt auch Wachs. Die Waren werden ins Festgehöft gebracht, und dort werden die Speisen zubereitet. Die Ware, woraus man nichts zum Essen macht, wird verkauft, und für das Geld werden Getränke gekauft, entweder Branntwein oder Ätherschnaps. Hinter Ätherschnaps sind die Weiber stark her, mit Ätherschnaps ist es leicht, sich zu belustigen.

Am Festtage kommen die Weiber zusammen und fangen an, sich zu belustigen. Dort machen sie [denn] allerlei Streiche, was nur jemand verstehen mag. M ä n n e r gehen nicht dorthin. Das Fest wird immer in solch einem Gehöft veranstaltet, wo [es] weniger Mannsleute [gibt], oder bei einem freien Weibe. Dort stört sie niemand, dort sind sie allein für sich. Manchmal spannen sie ein Pferd an und fahren spazieren. Manchmal fährt man gar ins andere Dorf. Trifft es sich, dass dort an dem [selben] Tage das Fest [begangen] wird, dann belustigt man sich jenen halben Tag gar gemeinsam. Aber die Weiber haben jedesmal mit den Weibern des anderen Dorfes einen Streit, deshalb passen sie nicht [lange] zueinander. Aber trotzdem fahren sie durchs Dorf und schmäh en im Liede die Weiber des anderen Dorfes. Sie haben eben auch ihr [Mass an] Kraft. Sieh, manchmal fangen sie gar an, miteinander zu streiten, mit betrunkenem Kopfe. Dann nimmts Zeit, bis sie sich vertragen. Auch in unserm Dorf ist, [soweit ich] mich entsinnen [kann], derlei Spass mehrmals vorgekommen. Aber aneinander geraten sie immer der M ä n n e r wegen: die eine lobt den ihrigen, die andere [wiederum] den ihrigen. Am Weiberfest pflegen auch alte Geschichten erörtert zu werden, welche eine über die andere

⁸ Vgl. dazu den Peko-Kult bei den Männern nach M. J. Eisen. Etnische Mythologie (übersetzt von Ed. Erkes, 1925) 115—119.

erzählt haben mag. Das Fest dauert einen [ganzen] Tag, manchmal auch z w e i, je nachdem wieviel Getränke [vorhanden sind]: sind weniger Getränke da, dann brauchts auch weniger Zeit. Ja, wieviel vertragen sie [denn überhaupt]: von einem Becher Ätherschnaps sind sie trunken wie Hühner. Das Fest wird in der B u t t e r w o c h e begangen. Die ganze Butterwoche ist eben für Bestellungen [vorbehalten]. Jene Woche ist nach der Fleischzeit. In jener Woche wird [bloss] Milch gegessen. Früher war es so, aber jetzt werden ja weder Fasten noch Feste eingehalten, es wird eben die ganze Zeit hindurch [in gleicher Weise] gefressen. Ist die Butterwoche vorbei, dann beginnt das F a s t e n, welches bis zu den Osterfeiertagen anhält.

ERA II 278, 331/4 (2) < Gem. Mäe, Dorf Järvepää — Paul Evik < Feodor Lepik (1940).

Gilt in der Regel die Butterwoche vor den grossen Fasten als der Normaltermin für jenen karnevalartigen Weiberjubiläum, so erscheint das Weiberfest manchmal doch auch als auf ein bestimmtes Datum festgesetzt, nämlich auf den Blasiustag am 11. Februar, der ja auch meistens in die Nähe der Butterwoche zu fallen kommt. Im übrigen ist aber der Blasiustag bei den Setukesen recht wenig populär, und von seinem Sittenkomplex ist die Weiberfestüberlieferung nicht sonderlich beeinflusst worden. Man kann höchstens eine gewisse Parallelität zwischen dem Schutz- und Fruchtbarkeitsmotiv der Herde und der Weiber nachweisen, aber auch diese Parallelität zeigt sich bei weitem nicht mit derselben Deutlichkeit wie etwa bei den dortselbst in nächster Nachbarschaft siedelnden Russen (vgl. Nr. 2—5 und 8):

25) Der Blasiustag [*'Ulasõpäiv'*] ist der Tag der Vieh-Ikone⁹). Ausser Spinnen wird jegliche Arbeit getan. Gesponnen wird deshalb nicht, weil dann die Kühe umgehen würden, [denn] es ist hauptsächlich ein Tag der Kuh-Ikone. Die Weiber aber tun dann sowieso keinerlei Arbeit, dieweil dann [auch] das Weiberfest ist. Das Weiberfest wird hier in allen Setukesendörfern ringsum begangen, und ich meine, alle Setukesendörfer [überhaupt tun es], wie verlautet. Ehemals, als der Schnaps [noch] wohlfeil war und man [noch] nicht Bier zu brauen verstand, da legte man Geld zusammen und kaufte

⁹ Nach der konkreten Denkweise soll bei den Setukesen wie überhaupt in der morgenländisch-orthodoxen Welt das Heiligenbild den abgebildeten Heiligen selber, hier den Herdenpatron, ersetzen.

Schnaps, man hatte es [so] viel bequemer. Jetzt aber begeht man das Fest mit Bier. Bereits ein paar Wochen vor dem Fest fangen die Weiber an, Versammlungen zu halten. Sie kommen an mehreren Abenden zusammen, und dort wird dann erörtert und verzeichnet, wieviel Geld und Mehl zu stellen [nötig ist]. Regelmässig kommt es bei den Weibern zu Wortwechsel und Zank, aber nach etlichen Zusammenkünften kommt es doch zu einer Vereinbarung, und es wird bestimmt, dass jedes Weib fünf oder sechs Pfund Roggenmehl verbacken soll, [nämlich] zu ungesäuertem Brot verbacken und schön zu Zwieback trocknen. Auch Geld wird zusammengelegt, 50 bis 70 Mark [pro Person]. Es wird auch bestimmt, bei wem das Fest [zu begehen] und wann das Bier „einzulegen“ sei. Zuallererst, wenn die erste Versammlung abgehalten werden soll, dann ziehen sich einige unternehmendere Weiber umgewendete Pelze an, [hängen sich] Halsglocken um den Hals, nehmen Ofenbesen und -krücken in die Hand, manche zieht sich auch noch Hosen an, und so fangen sie an, die Weiber zusammenzubringen. Das ist bereits gleichsam der Beginn des Weiberfestes.

Wenn der Tag des „Biereinlegens“ kommt (das ist anderthalb Wochen vor dem Weiberfest, in der zweiten Woche), dann bringt jede ihren Zwieback und auch das Geld zusammen, und man fängt an, das Bier „einzulegen“. Aber manchmal muss man noch Fässer besorgen, wenn keine bei der Hand sind, und oft [ist es geschehen, dass] man an jenem Tage das Bier gar nicht „einlegen“ konnte. Aber wenn die Fässer besorgt [und] bereit[gestellt] waren, dann begann man, das Bier „einzulegen“. Vor allem wird der Zwieback zum Weichen gelegt. Es hat [nämlich] jedes Weib von Hause einen oder zwei Eimer kochendes Wasser für den Zwieback mitgebracht, damit er weich werde. Wenn der Zwieback weich geworden ist, wird er durch langes Stroh oder ein Sieb geseiht und jene Brühe ins Bierfass getan, und diese wird abgekühlt. In die Brühe im Fass wird auch Hefe und Zucker gelegt und danach das Fass fest verschlossen. Ritzen beim Deckel oder beim Spund werden mit Lehm oder mit Brotteig verschmiert, damit sie keine Luft durchlassen, und [somit] ist denn das Bier „eingelegt“. Bier wird gebraut etwa einen Eimer für jedes Weib, und für [jeden] Eimer wird ein Kilo Zucker gelegt und für je vier Eimer ein Paket Hefe. Aber der Hopfen, der blieb noch [unerwähnt]. Der Hopfen wird gekocht und jene Brühe ebenfalls ins Bier getan. Hopfen wird für je fünf Eimer $\frac{1}{4}$ — $\frac{1}{2}$ Paket [hinein]gelegt. Einige Tage vor dem Weiberfest kommt man abends [zusammen], um das Bier eben schon zu kosten.

Aber wenn bereits das Weiberfest kommt, dann legen alle

[ihre] besseren Kleider an [und] Kettchen um den Hals, nehmen Brei oder, was jemand eben sonst zubereitet haben mag, zur Hand und gehen alle zum Festraum. Dort trinkt man denn und isst, hüpf[t] [= tanzt] und singt. Auch einen Spielmann haben sie, und der spielt Ziehharmonika, wobei sie denn bald berauscht werden. Die Weiber sind milde, sie nötigen einander um die Wette, und da musst du schon aus Not trinken. Auch an Schnaps ist am Festtage kein Mangel. [Denn] für das Geld, das von den Bierzutaten übrigbleibt, dafür wird Schnaps geholt. Und auch jede Jungvermählte, die erst zum ersten Male am Weiberfest [teilnimmt], kauft ein Liter [Schnaps]. Zwieback und Biergeld stellt sie nicht, sondern kauft bloss ein Liter [Schnaps]. Sind die Weiber bereits berauscht, dann werden sie wie toll. Dann darf niemand durchs Dorf gehen. Wenn zufällig ein „Wilder“ [= ein Mann aus dem Inneren Estlands] oder ein Russe [vorüber]geht, dann ist die Weiberschar ihm auf dem Buckel. Manche reissen die Männer nieder, manche klettert auf und setzt sich aufs Pferd, und der Mann mag zusehen, wie er davonkommt. Wenn aber irgendein Heufuder durchzieht, dann wird es einfach umgestossen. Die Weiberschar zieht durchs Dorf, sie schlagen auf den Schneewehen Purzelbäume, durchwaten alle vorhandenen Wasserlachen und machen dumme Streiche, wie es eben jede versteht. Auch bringt man den Männern des Dorfes Bier. Die Weiber singen, was eben jede versteht, allerlei unflätige Lieder und alle[rlei] Lieder, die einem nur eben einfallen mögen. Besondere Weiberfestlieder gibt es nicht. Und es werden auch keinerlei Spiele gespielt. Bekommt man irgendwo ein Pferd, dann fährt man ins andre Dorf spazieren, und dann gibts Lärm die Fülle an allen Orten. Manchmal kommt auch das vor, dass die Weiber zweier Dörfer in Streit geraten, und dann gibts erst Spass und den Männern zu lachen. Das Fest dauert gewöhnlich zwei oder auch drei Tage, [nämlich] solange das Bier reicht.

ERA II 175, 329/33 (4) < Gem. Järvesuu, Dorf Podmotsa — Aleksei Tubli < Veera Tubli, 42 J. a. (1938).

Es verdient Beachtung, dass von der gleichen Frau, von der die obenangeführte Beschreibung des Blasiustages stammt, auch extra eine Mitteilung vom sog. Weibertag (*paabapäiv*) notiert ist (s. Nr. 34), welcher aber dann in der mittleren Woche des grossen Fastens stattfindet (vgl. *mi-carême* in der katholischen Welt). Weiter folgt eine Mitteilung vom Feiern des Weiberfestes zu Pfingsten, wie das in den russischen Nachbardörfern recht allgemein geschieht:

26) Das Weiberfest wird am Donnerstag der Butterwoche oder aber zu Pfingsten begangen. Zu Pfingsten wird es in jedem Dorf drei Tage lang begangen. Die Weiber legen Geld zusammen, je sechzig [Sent] oder auch mehr, das geht aufs Bier. Kuchen und Eierbrei und Eier bringen die Weiber [mit], eine jede nach ihrem Vermögen. Man isst und trinkt natürlich in einem Gehöft, zu welcher Zeit dieses aufgeräumt und sauberer gescheuert wird. Werden die Weiber berauscht, nun, dann wird ja bekanntlich getan, was jeder [gerade] einfällt, und wie es ihrer Art eignet. Sieh, in Kremesürä hatten zwei Weiber sich umhalst und gehüpft [= getanzt] und waren dabei in einen Brunnen gefallen und ertrunken, — bist du [denn] in berauschem Zustande bei Sinn und Verstand! In Saabolda wiederum verendete ein Weib im Graben, sie war offensichtlich überaus lecker nach dem Bittern gewesen. Die Arme hat nicht einmal ihr Leben geschont. In unserm Dorf verkleidete sich das Weib des alten Jaak als Bulin (wohl ein ehemaliger Klosterabt in Petseri): ein Kreuz um den Hals, einen Stab in der Hand. Die Weiber trugen sie dann auf Händen durchs Dorf und küssten ihr Kreuz. [Aber] sieh, das Popenluder von Satserinna hatte es in Erfahrung gebracht [und] kam sich erkundigen, wie die Sache gewesen sei. Was blieb dem Weibe anderes zu tun übrig? — Sie bat den Popen um Verzeihung! Manchmal haben etliche Weiber sich als Bettler verkleidet, sich Hosenlumpen angezogen, einen Stecken in die Hand genommen und einen alten zerlumpten Sack auf die Schulter, und so sind sie ins Dorf betteln gegangen. Aber des Lachens und des Spasses war kein Ende, wo das Weib in Hosen einherging: hürkät-hürkät! Je geschickter das Weib, desto grösser der Spass. Da gab es für die Weiber selber zu lachen, [und] es blieb auch für die Burschen übrig, von kleinen Knaben gar nicht zu reden, die lachten sich beim Foppen des Bettlers ein Loch in den Bauch. Besondere Weiberfestlieder kenne ich nicht. Wenn die Weiber berauscht sind, singt man dieses Lied:

Komm allein und komm mit einem Musikinstrument
 und schlafen zum Mädchen!
 Komm nicht über das Stroh,
 vom Stroh hört man Rascheln.
 Und komm nicht über die Kohlen,
 von den Kohlen hört man Prasseln.
 Und komm nicht über die Asche,
 von der Asche bleiben Spuren.
 Komm über die lange Bank
 und hinter dem Bierfass her.
 Setze den Fuss auf den Balken,

lege den Fuss auf den Klotz.
Und lasst uns ins Bett gehen
und Spiel treiben:
die Bettpfosten werden Feuer sprühen
und die kalten Steine Funken schlagen.

Man sang auch in dieser Weise:

Weiblein jung,
Linnenhäupter, Vögelchen,
bummelt und wälzt euch,
jubelt [und] scherzt!
Das Schnäpschen ist uns ein Brüderchen,
und das Bierchen unser Verwandter,
und das Ätherschnäpschen unser Onkelchen.
Weiblein jung,
Linnenhäupter, Vögelchen!
O des guten Weiberfestes
und des fröhlichen Schnapstrinkens!
O des grossen Sommers
und des schönen Frühlings!
Als wir uns versammelten
und zusammenscharten,
zog ich ein gutes Hemd an,
streifte ich mir ein Oberkleid an,
knüpfte ein Tuch auf den Kopf.
Weiblein jung,
Linnenhäupter, Vögelchen!
einigt euch bei denselben Worten,
vertragt euch bei demselben Brote,
dann entsteht kein Streit um Nichtigkeiten,
keine Treiberei um Kleinigkeiten.
Gott weiss, [was mit] uns [ist] das andere Mal
und im pfaflneuen Jahr:
drei sind der Tode im Sommer,
zwei der Pestseuchen im Heumonat.
Weiblein jung,
und Linnenhäupter, Vögelchen!
zum Überdruss mögen wir im Alter still sein,
als graue Köpfe sachte leben.
Im Alter wollen wir nicht uns belustigen
und als graue Köpfe unsere Stimmen erschallen lassen.
Weiblein jung,
Linnenhäupter, Vögelchen!
Drum trinkt nun noch Schnaps
und lasst Lieder erschallen!

Burschen dürfen nicht dorthin zuschauen gehen, [die Weiber] ergreifen [sie] und salben ihnen den Hinteren mit Pfeffer.

ERA II 267, 554/9 (64) < Gem. Saatse, Dorf Vedernika — Ilmar Rohtla < Kreepa Tamm, ungef. 64 J. a. (1940).

Der im letzten Bericht erwähnte Klosterabt erlangte vor einigen Jahren infolge unliebsamer Treibereien einen üblen Ruf als chauvinistischer Reaktionär und Handlanger der Wiederhersteller des zaristischen Russlands. Daher ist es durchaus begreiflich, dass er von denselben schlichten, einfältigen Dorfweibern schlechtgemacht und nachgeäfft worden ist, deren Liebling er als kraftstrotzendes Mannsbild ehemals gewesen war. Aber Mummenschanz und Possenspiel erscheinen hier nicht etwa als durch blossen Zufall bedingte Motive, sondern gehören eben zum festen Bestande des überlieferten Weiberfestzeremoniells (vgl. besonders Nr. 20, 21 u. 27), worunter wiederholtes Anziehen von Männerkleidung besonders in die Augen fällt (vgl. Nr. 21, 26 u. 27). Viel deutlicher als bei den örtlichen Russen können wir es bei den Setukesen wahrnehmen, wie hinter diesem übermütigen Scherzen als einer ihrer primären Quellorte der wohl im Alkoholrausch entfesselte Geschlechtstrieb sich wirksam erweist, begleitet von Bemühungen der magisch-orientierten Denkweise um Erlangung konkreter Berührung mit dem männlichen Geschlecht. Der im Unterbewusstsein brodelnde Sexualtrieb wird wohl auch die treibende Kraft gewesen sein bei der Aufmachung der Geburtsszene, wie eine solche im nächsten Bericht gar durch die Rollen von Arzt und Hebamme angedeutet wird. Zugleich wird in demselben Bericht auf die Zwangsmässigkeit der Zeremonie der Einweihung der Jungvermählten in die Weibergenossenschaft angespielt durch Erwähnung des Einzelzuges, wonach im Falle der Verweigerung der Eintrittsgebühr bzw. des Schnapstributs das Schlafzeug der Betreffenden in den Waschteich der Dorfweiber gebracht wird (zum Teichmotiv vgl. den russischen Text Nr. 6):

27) Seit alter Zeit ist es bei den Weibern Sitte gewesen, einmal im Jahr ein Fest zu begehen. Das Fest wird in der Butterwoche vor dem grossen Fasten begangen. Dieses Fest ist ein Trink- und Scherzfest. Zunächst ist es schon vor dem Fest interessant zu sehen, wie die Weiber ein paar Wochen vorher

umgehen, um [das Gehöft] zu bezeichnen, wo man jenes Fest „empfangen“ [= feiern] könnte. Bei uns hier im Dorf ist ein Waschteich, der sogen. „Graben“, wo die Dorfweiber des Umkreises [ihre Wäsche] zu waschen pflegen, weil er auch im Winter nicht einfriert. Dieser Graben wird alljährlich gereinigt, was die Weiber des Dorfes zu tun pflegen. Für die Instandhaltung des Waschteiches pflegen die Dorfweiber des Umkreises alljährlich insgesamt zehn Liter Schnaps zu liefern. Davon bekommen die Weiber unseres Dorfes den Grundstock fürs Weiberfest. Natürlich wird noch dazu gespendet. Manches Jahr kaufte man Schnaps, manches wiederum braute man Bier. Jedes Weib brachte dann von Hause getrockneten Zwieback [mit] und Geld, um Zucker zu kaufen, und das Bier wird in ein Fass zum Gären gelegt. Einmal wollte ein Teil der Weiber, dass Schnaps geholt würde, der grösste Teil jedoch wollte Bier. So wurde denn Bier gebraut. Bevor das Bier ins Fass getan wurde, lief ein Dorfweib, das Schnaps gewollt hatte, zum Fass heran und schlug ein Kreuz über dem Boden des Fasses [und] sagte selbst [dazu]:

„Das Bierlein [mag] sauer werden,
die Dorfweiber [mögen] streiten!“

Am Freitag vor der Butterwoche versammeln sich die Weiber gegen 10 Uhr morgens. Die ersten Weiber singen draussen [und] geben den Weibern, die noch zuhause sind, das Zeichen zum Beginn des Festes. Wenn dreissig-vierzig Weiber beisammen [sind], dann wird das Trinken begonnen und allerhand Scherz getrieben. Ich habe gehört, dass man sagt, die Setukesenweiber verlören, wenn sie Schnaps tränken, ihren Sinn [und] Verstand [und] seien leichtsinnig. Manche fremden Leute aus dem Binnenlande fassen es so auf; in Wirklichkeit jedoch ist es gar nicht so. Wenn du mit einem Weibe ein ernstes Gespräch führst, dann siehst du, dass das Leichte an ihr völlig verschwunden und es ein vernünftiger Mensch ist, natürlich ausgenommen manche, die des Übermässigen voll sind, jene wissen [freilich] nicht, was sie tun. Aber solcher gibts doch sehr wenig, weil jenes Schnapstrinken [bloss] zwei, manchmal auch drei Tage [dauert]. Welche mehr Streiche und Scherze macht, die ist dann eine berühmtere Person. Jede hüpfet und tanzt, wie sie [es] versteht, die Hauptsache [aber] ist dort das Singen: die Vorsängerin spricht vor, die anderen im Chor nach. Die Mütter loben [ihre] Schwiegertöchter oder die Schwiegertöchter wiederum [ihre] Schwiegermütter.

Es ist auch Sitte geworden, [dass,] wenn ein Weib keine Kinder hat, dann die Weiber gemeinsam zu hexen anfan-

gen: sie bringen jenes Weib ins Schweinelager, und grösstenteils ist es auch richtig gegangen: das Weib bekommt ein Kind. Oder manche hat wiederum viel Töchter [und] will, es sollte etwa ein Sohn werden, dann tun die Weiber dasselbe. Wenn die Hexerei der Weiber in Erfüllung geht, dann liefert jenes Weib im andern Jahr zum Weiberfest ein Liter Schnaps.



Abb. 5. „Wolfsfick“ (*soenuss*). Photo R. Viidalepp (Värksa, 1937).

Männer werden von den Weibern nicht mitgenommen ausser einem Spielmann. Zusehen freilich lassen sie auch Männer wie Burschen des Dorfes, und die Mädchen, und geben allen Schnaps und Bier. Auch diejenigen Weiber, die das erste Jahr mit den Weibern Schnaps trinken, d. h. die Jungvermählten, welche erst in diesem Jahr in die Dorf[gemeinde] aufgenommen worden sind, bringen allein [dazu noch] ein Liter Schnaps, den „Jungvermählenschnaps“. Früher [geschah es, dass,] wenn eine Jungvermählte ihren Schnaps nicht brachte, die Weiber hingingen und jener Jungvermählten Bett-sack und -decke in jenen Waschteich, den „Graben“, zum Weichen brachten. Aber das kommt jetzt nicht mehr vor. Jetzt kommen wohl alle Jungvermählten auch zu den Weibern und machen dieselben Streiche wie die alten Weiber auch, [jedoch] mit hellnüchternem Kopf, weil die Jungvermählten überhaupt keinen Schnaps trinken [oder], wenn sie auch trinken, dann sehr wenig.

Dort wird „Kasatschock“ getanz und werden setu-
kessische Hupfer gehüpft. Die Weiber schmücken sich: sie
legen sich Putzfedern an die Stirn. Manche wiederum zie-
hen sich Burschenkleider an, gehen dann im Dorf
mit Gesang auf und ab und schlagen die Trommel mit



Abb. 6. „Wolfsfick“. Photo R. Pöldmäe (Obinitza, 1937).

irgendeinem Blech. Manche ziehen sich weisse Kleider an, ver-
kleiden sich als Doktor [oder] als Hebamme und
gehen um, vielleicht hat jemand Bauchweh.“ Auch tan-
zen die Weiber dort noch [einen Tanz], sozusagen „treiben
sie Wolfsfick“. Das ist so: eine steckt ihren Kopf zwischen den Bei-
nen der anderen hindurch und umfasst mit den Händen die
Beine; diejenige aber, zwischen deren Beinen der Kopf durchge-
steckt [worden ist], neigt sich über jene und umfasst mit den
Händen [deren] Hintern. Dann gehen sie durch das Zimmer: die

eine hebt die andere an den Füßen empor, die andere [wiederum] am Hintern, dann ist es wie ein Hüpfen.

Nach dem Weiberfest haben die Weiber für mehrere Wochen *Gespräch[sstoff]*, wer welchen Spass gemacht habe. Manche sagen, sie würden sonst gar nicht zum Weiberfest gehen, aber nachher ist es so gut davon zu reden, was dort getan wurde.

ERA II 267, 276/81 (3) < Gem. Petseri, Dorf Pitalova < Gem. Vilo — Maria Ilvik < Maria Sepp. 62 J. a. (1939).

28) Vor Ostern in der *Butterwoche* begehen die *Setukesenweiber* das Weiberfest. Eine Woche vor dem Fest beginnen die Weiber, Proviant für das Fest zu sammeln. Den Männern ist es streng verboten, auf das Fest zu kommen. Wenn dann ein Mann mit den Weibern zusammentrifft, dann tun die Weiber hundert Wunder mit dem Mann. Das Fest beginnt damit, dass ein Weib sich das Gesicht mit Russ verschmiert, einen Pelz verkehrt anzieht, eine grosse *Deichselglocke* [in die Hand] nimmt und beginnt, die Gehöfte des Dorfes durchzugehen und die Weiber zum Fest zu läuten. Auf dem Fest wird getrunken, gegessen und gesungen und der *Elstertanz* getanzt. Nach diesem Fest sind die Weiber so krank, dass sie nicht mehr aufzustehen vermögen.

ERA II 278, 21 (11) < Gem. Meremäe, Dorf Tuplevo — Aleksander Lill < Olga Illak, 99 J. a. (1940).

*

Während in neuerer Zeit auf den Festen der setukesischen Weiber und Männer viel Branntwein und Ätherschnaps getrunken wird, berauschten sie sich früher an Bier (umgekehrt s. Nr. 25). Jedenfalls kam und kommt dem Alkohol bei diesen Gelegenheiten eine grundlegende Funktion zu: im Rausch sah man eine übernatürliche Macht, die durch das gärende Bier oder eine andere Flüssigkeit dämonisch in den menschlichen Körper eindringt und ihn *quasi* in Besitz nimmt, sodass der Mensch einen ganz neuen Mut und eine ganz neue Kraft in sich fühlt, sich in Worten und Taten spontan ausdrückt und in eine Art von Ekstase gerät. Eines solchen von aussen kommenden Kraftzuschusses bedurfte es besonders im Spätwinter, wenn zum Frühling hin die Speisevorräte knapp wurden und eine Zeit des Hungerns (im christlichen Milieu Fasten) begann. Diese Krafterneuerung ging gemeinsam vor sich, um die Potenz der ganzen Dorfgemeinschaft zu heben. So eignete sich der Alkohol auch

besonders gut als Kraftquelle für das Fruchtbarkeitsfest der Weiber, das seinem Ursprung nach nicht etwa eine Orgie, sondern eine sakrale Handlung gewesen ist. In diesem Sinn ist der bei den Setukesenfrauen übliche Brauch, Ebereschenzweige mit daranhängenden Beeren auf ihr Fest mitzubringen (s. Nr. 21) und Ebereschenbeeren in ihren Getränken zu weichen, besonders interessant (vgl. auch den Gebrauch von Baldrian und anderen Kräutern in ihren Getränken Nr. 18): wir stehen auch hier wohl vor einer Vorstellung der Eberesche als eines heiligen Baumes, mit dessen gärendem Saft eine neue Kraft in den Menschen einströmt, die auch seinen Fortpflanzungstrieb in Gärung versetzt. Andererseits stellte man sich auch in der Singstimme etwas wie eine bezaubernde Macht vor, während man mit den plastischen Imitationen eine magische Wirkung dieser Prozesse auf die Nachahmer erstrebte. Diese ursprüngliche Auffassung findet ihren Widerhall in einem Tatsachenbericht aus den neunziger Jahren des 19. Jh., der mir von einer alten Setukesin, einer Liedermutter, mitgeteilt wurde: Auf einem Weiberfest hatte sich die Aufmerksamkeit der betrunkenen Weiber auf eine unfruchtbare Frau konzentriert, die viele Jahre vergeblich auf ein Kind gewartet hatte. Die Hausfrau, als Leiterin des Weiberfestes, hatte zum Besten dieser Frau ein langes Beschwörungslied improvisiert, das von der ganzen Gesellschaft im Chor versweise wiederholt und in welchem die Jungfrau Maria angefleht worden war, „die Läden der Frau loszulassen und die Löcher der Frau zu öffnen“ (vgl. Nr. 17). Trunkenen Mutes hatten sie die Frau schliesslich ganz entkleidet und versucht, ihr Gebrechen zu „heilen“, *alias* ihr dadurch Fruchtbarkeit zu verschaffen, dass sie an ihr eine „Hundehochzeit“ vollzogen, d. h. mit einem Stöcklein den Geschlechtsakt der Hunde imitierten. Und das grösste Wunder, das das einfache Weiblein bis ins Innerste seiner Seele rührte, war gewesen, dass die Frau im darauffolgenden Jahr schwanger geworden und einem Sohn das Leben geschenkt hatte, der dann später im Weltkrieg gefallen war.

*

Unter den Esten ist es früher allgemein Sitte gewesen, die Wöchnerin vom Bett auf langes Stroh im Win-

kel zu betten. An diese bereits völlig ausgestorbene Sitte erinnert noch die in allgemeinem Gebrauch befindliche volkstümliche Bezeichnung der Wöchnerin als „Winkelfrau“ (*nurganaine*) und die euphemistische Redewendung: „die und die Frau in dem und dem Gesinde sei in den Winkel gegangen“. Desgleichen erinnert man sich noch ganz allgemein, dass die Wöchnerin im Winkel der eigens aus diesem Anlass geheizten *Badestube* gebettet worden sei (weniger Überlieferungen gibt es über das Gebären im *Viehstall* oder in der *Dreschdarre*). In Wirklichkeit hat dieses „in den Winkel Gehen“ gleichzeitig bedeutet, dass die Wöchnerin eben möglichst nahe zum warmen Ofen siedelte. Bei den Setukesen aber, wo sich bis in die letzte Zeit zum Teil noch die niedrigen Öfen russischer Art erhalten haben, hat das bedeutet, dass die auf dem Ofen befindliche gewöhnliche Schlafstätte zeitweilig der Wöchnerin zur alleinigen Benutzung abgetreten wurde. In der Wärme bei (bzw. auf) dem Ofen sollte die Geburt sich leichter als anderswo vollziehen. Dadurch erklärt sich denn auch die von der magischen Denkweise erzeugte Annahme einer *sympathetischen Beziehung* zwischen der Wöchnerin und dem Ofen, wie sie durch zahlreiche euphemistische Redefiguren und überaus gelungene Metaphern bezüglich der Wöchnerin ausgedrückt wird, wie z. B.: „der Ofen im Winkel [liegt] zu Boden“, „der Ofen ging auseinander“, „der Ofen ist zerfallen“, „der Winkel meines Ofens ist niedergestürzt“, „der Ofen ist eingestürzt“, „der Ofenmund ist eingestürzt (~ niedergestürzt)“, „mein Herd ist heute nacht zerfallen“, „unser Badestubenofen ist zerfallen“, „der Oberofen der Badestube ist niedergestürzt (~ -gefallen)“, „der Oberofen ist zertrümmert, der Ofen zerfallen“, „in dem Gesinde dort habe man heute nacht den Ofen zertrümmert“, „meine Ofenwölbungen sind eingestürzt, ich kam, eine Muhme im Dorf suchen“, „die Ofenzertrümmerin ~ -zerlegerin [d. h. die Hebamme] hat die Ofenmauern niedergerissen“ usw. Wenn sich im Dorf die Nachricht verbreitet, irgendwo sei „ein Ofen zerfallen“, dann machen sich die Dorfweiber auf, um entweder „den Ofen zu zerlegen“, d. h. der Wöchnerin zu helfen bzw. Hebammendienste zu leisten, oder aber „den Ofen des Nachbarn auszubessern“, d. h. das Kind zu besehen bzw. den Wochenbesuch zu

machen. Allgemein ist auch die Vorstellung der magischen Übertragung der Geburtsschmerzen mittels Berührung gerade des Ofens, was sich besonders deutlich in diesbezüglichen Volksliedern widerspiegelt, wo gebeten wird, der Ofen möge helfen, der Oberofen lindern (s. Nr. 21), oder wo geschildert wird, wie die „Winkelfrau“ „vom Ofen Hilfe, vom Oberofen Stärkung suche“, usw.

Diese sympathetische Beziehung zwischen der Wöchnerin und dem Ofen hat verursacht, dass auch am Fruchtbarkeitsfest der Weiber dem Ofen besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird, und zwar erscheint diese auf zwei polare Vorstellungen gerichtet: entweder bemüht man sich einerseits um magische Berührung mit dem Ofen seitens derer, die Fruchtbarkeit erwünschen (z. B. besonders die sterilen Frauen), oder aber andererseits gerade um Fernhaltung derjenigen vom Ofen, bei denen Fruchtbarkeit vermieden werden soll, so vor allem der jungen Mädchen und Kinder. In sekundärer Weise ist diese magische Beziehung auch auf die Fruchtbarkeit des Kornes übertragen worden (bzw. die Geburtsschmerzen sind zu Rückenschmerzen beim Kornbinden abgewandelt) usw., bis jene Beziehung schliesslich zu einem Kinderneckmittel entartete. Nach diesen Bemerkungen wird uns die letzte Oberschicht der Weiberfestüberlieferungen verständlich, wie sie sich am lebenskräftigsten, besonders aber in den südsetukesischen Dörfern, erhalten und in folgenden Berichten ihre Bezeugung gefunden hat:

29) Der „Weibertag“ (*paabapäiv*) findet statt am Mittwoch der mittleren Woche des grossen Fastens. An jenem Tage begehen die Weiber schon seit alters ein Fest, meistens in einem Gehöft, wo viele Weiber sind. An jenem Tage wird nicht gewebt, nicht gesponnen [und] nichts anderes dieser Art [getan]. Mannsleute jedoch tun alle Arbeit. An jenem Tage geht man nicht auf den Ofen: dann würde im Sommer zur Erntezeit der Rücken krank werden. Den Kindern pflegte man zu sagen: „Die *paaba* [russisch баба ‚altes Weib‘] bleibt [dir] auf dem Rücken [sitzen]!“¹⁰ Abends pflegten die Kinder absichtlich das Schuh-

¹⁰ Bekanntlich ist die Baba in der slavischen Welt auch als mythologisches Wesen recht populär. Sie erscheint bald als Schicksals- und Ge-

zeug des anderen auf die Schlafstätte auf dem Ofen zu werfen, sodass man es nicht anders erreichen könnte, als dass du auf den Ofen gehen musstest. Da hatte man denn gut foppen: „[Hast jetzt] die *paaba* auf dem Rücken!“ Manche sagten, es wachse ein Höcker auf dem Rücken, wenn du auf den Ofen gehst.

ERA II 267, 378/9 (3) < Gem. Vilo, Dorf Truba < Gem. Petseri — Maria Ilvik < Natalja Saar, 59 J. a. (1939).

30) Der Weibertag findet in der Fastenmitte, in der vierten Woche statt. [Dann] steigt man nicht auf den Ofen, sonst wird im Sommer bei der Roggenernte der Rücken krank.

ERA II 194, 411 (15) < Gem. u. Dorf Vilo — Ello Kirss < Ann Pääsläne, geb. 1863 (1938).

31) Der Weibertag ist der Mittwoch in der mittleren Woche der Osterfasten. Am Weibertag klettert man nicht auf den Ofen. Tut man es, so wächst einem ein Buckel, und der Rücken fängt an, einem von dem Tage an sehr wehzutun. Klettert jemand auf den Ofen, so sagt man: „Die Baba auf dem Rücken, die Baba auf dem Rücken!“ Wer sich darauf besinnt, dass es Baba-Tag ist, der klettert nicht auf den Ofen, auch wenn es nötig wäre, etwas herunterzuholen. Auch dann würde er nicht hinaufklettern.

ERA II 173,718 (1—2) < Gem. Vilo, Dorf Tagamäe — A. Oinas-Tammeorg < Našta Karulaan (1937).

32) Am Weibertag klettert man nicht auf den Ofen. Tut man's, so wächst einem ein Buckel. Man sagt auch, wer auf dem Ofen sei, habe die Baba auf dem Rücken.

ERA II 173, 442 (65) < Gem. Vilo, Dorf Tagamäe — Anna Oinas-Tammeorg < Nadežda Nurmetalü (1937).

33) Am Weibertag durften die Kinder nicht auf den Ofen klettern. Es wurde ihnen gesagt, sie bekämen sonst einen Buckel. Es wurde dann allerlei Kurzweil getrieben. Man warf eines des anderen Stiefel auf den Ofen usw. —

ERA II 103, 498 (18) < Gem. Meremäe, Dorf Küllätüvä — M. Pihlapuu < A. Heering, 65 J. a. (1935).

34) Der Weibertag. Man tut und tat, soweit ich mich erinnere, jegliche Arbeit. Kinder liess man vor alters am Weiber-

burtsgottheit, bald als Fruchtbarkeitsdämon des Getreides u. dgl., bald aber auch als schreckhafte Gestalt (z. B. die *баба-ара* des russischen Märchens), der man u. a. anormalen zuschreibt usw. Geschlechtsverkehr

tage nicht auf den Ofen; man sagte, dann würden die Kinder schnell alt. Ein Fest gibts nirgends.

ERA II 175, 333 (6) < Gem. Järvesuu, Dorf Podmotsa — Aleksei Tubli < Veera Tubli, 42 J. a. (1938).

35) Am Weibertag, d. h. am dritten Tage der dritten Woche in den grossen Fasten, einem Mittwoch, durfte man nicht auf den Ofen klettern, sonst wurde man faul. In Petserimaa gibt es breitausladende Öfen, wo im Winter, wenn es kalt ist, die ganze Familie Platz findet. —

ERA II 174, 429 (2) < Gem. Saatse, Dorf Kundruse < V. Savala (1937).

*

Aus dem reichhaltigen Schatz der setukesischen Weiberfestlieder lasse ich als Anhang nur noch eine kleine Auswahl kürzerer Lieder folgen. Zur Erklärung der oft sonderbaren und erst recht in einer Übersetzung so unverständlich erscheinenden Phantastik dieser wie überhaupt aller estnischen Volkslieder ist es hier vielleicht am Platz, an den Hauptbeweggrund der estnischen Volkspoesie zu erinnern, die Parallelismenhäufung, bei der die Wahl der Nomina und Verba eben danach erfolgt, wie sie nach den Forderungen der Alliteration und Assonanz zueinander passen. In der Übersetzung kann diese technische Kunstform natürlich nicht wiedergegeben werden, und daher verschwindet hier oft jegliche Verbindung zwischen den Parallelversen und zugleich damit auch die Möglichkeit des Kunstgenusses, der im Original schon von der sowohl den Hörer als in noch höherem Masse die Sängerin selber begeisternden rein äusseren Form der Verse geboten wird:

36) Weiblein jung,
jung [und] zart,
ist doch bei uns eine Landesbutterwoche [= einheimische],
ist doch eine russische [= fremde] Freudenwoche.
Lange hab ich gewartet, lange [aus]geschaut,
dass wir Weiber zusammenkommen könnten,
uns zu belustigen.
Wir sind nicht als Bettler mit *sorokofka*'s [= 1/40-Eimer-
Flaschen Schnaps] gekommen
und [nicht] mit Halbliterflaschen, —
vielmehr haben wir roten Schnaps,
und Bier haben wir in Bächen,

lange Piroggen [= Pasteten] zum Draufessen.
Wenn wir Weiber berauscht werden,
spannen wir rote Pferde an,
fahren in einen [abgelegenen] Winkel spazieren,
ins andere Dorf uns belustigen.

ERA II 209, 350/1 (28) < Gem. Meremäe, Dorf Hillakeste — Volde-
mar Rannaste < Marta Rannaste (1939).

37) Wir Weiblein jung,
wir Dorfweiber, reifen Weiber,
wir Linnenhäupter, Vögelchen,
lange haben wir auf diese Zeit gewartet,
auf die Stunde, dass sie komme.
Wenn unsere Landesbutterwoche [= einheimische] kommt,
die russische [= fremde] Freudenwoche kommt,
dann werden wir Weiber ein Fest haben,
[unsere] Bruderweiber Schnaps zu trinken [haben].
Woher bekamen nun die Weiber den Schnaps,
holten die Bruderweiber den Branntwein?
Vorher haben sie [es] schon im voraus besprochen,
einige Zeit lang beraten:
uns genügt nicht ein wenig Schnaps,
genügt nicht eine *sorokofka* [= $\frac{1}{40}$ -Eimer-Flasche].
Man soll nicht [bloss] ein wenig Schnaps [mit]bringen,
es möge nicht [bloss] eine *sorokofka* geben:
davon wird man nicht berauscht,
können die Beeren [= Weiber] nicht zu Boden fallen.
Man soll schon einen halben Stof bringen,
schon echten Spiritus bringen,
aus dem Kruge das allerstärkste [Getränk],
[und] Balsam hineintun.
Dann sind wir zusammengekommen,
dann haben wir uns zusammengerottet.
Vorher waren wir alle Tage krank,
beseufzten unsere Schulterbeine,
massierten [unsere] Arme.
Als wir uns zum Schnaps wälzten,
als wir einen Schnaps getrunken,
ein wenig Brei gekostet hatten,
da redeten wir unordentlich,
führten ein müssiges Gespräch.
Uns genügte nicht ein Bechervoll,
genügte nicht ein wenig Schnaps.
Wir tranken wohl fünf [Becher]voll,
kippten sechs [Becher]voll.
Dann begannen die Weiber schon zu singen,

die goldigen Weiber zu bummeln:
eine Lust begannen wir,
ein anderes Lied beendigten wir.

E 57070/1 (1) < Gem. Petseri, Dorf Kolovina — K. Silivask < U.
Raudhein (1926).

38) Die Weiber weinen um jenes Fest der Weiber,
sie heulen um den Antoniustag der Grossväter.
Es kommt heran die Butterwoche,
es kommt jener Donnerstag.
Dann kommen wir Goldigen zusammen,
[wir] Beeren zueinander.
Wir Weiber gehen zu den Weibern,
die einen Weiber zu den andern.
Die eine sagte zur andern,
die eine fragte die andere:
Welche Seide wollen wir als Schmuck anlegen?
Welches Kopfband [uns auf]knüpfen?
Blaue Seide legten wir als Schmuck an,
ein neues Kopfband knüpften wir [uns auf].
Für einen Tag [gilt es] aufzusetzen,
für jene Stunde [es] zu lüften.
Es kommt für uns jenes Stündlein,
jenes Schwalbentäglein [= lieb wie ein Schwälbchen],
dann legen [wir] Jubelschmuck an,
legen Freudenkleider an,
ziehen ein gutes Hemd an,
ziehen schön gemusterte [Kleider] an,
welche ein bunteres Muster haben,
deren Schultern prächtiger sind;
[dann] streifen wir Oberkleider an,
umgürten uns mit breitem Gürtel,
legen uns eine blaue Schürze vor,
[binden uns] leinfädene Kopftücher [auf],
knüpfen uns ein Kopfband an,
legen uns Hals- und Scheitelbänder an,
zwei-drei Halsketten.
Dann legen wir Flaschen in den Busen,
Langhalse [= langhälsige Flaschen] in die Tasche.
Wir kaufen keinen wohlfeilen Schnaps
und berühren keinen gemeinen Schnaps.
Aus dem Krüge holen wir den allerstärksten,
aus der Ortsgemeinde den rechten besten,
wir kaufen eben Kümmel[schnaps],
kaufen echten Spiritus.
Zusammen gehen wir dann in einen leeren Raum,

um Weiberschertz zu treiben.
 Wenn schon [mal] jenes Täglein kommt,
 [ein]tritt jener Zeit[punkt],
 [dann] wollen auch die Alten sich belustigen,
 auch die Betagten sich ergötzen.
 Dann soll man nicht mehr auf den Ofen steigen
 soll man sich nicht [mehr] zum Lager schleppen.
 Dann werden die Alten schon forsch sein,
 die armseligen stark werden.
 Dann gehen alle Weiber zu den Weibern,
 die einen Weiber zu den andern,
 da trinken sie fünf [Becher]voll,
 kippen sechs [Becher]voll.
 Seht, da belustigen sich die Alten,
 ergötzen sich die Betagten.
 Die Alten singen alte Worte,
 Freudenworte der früheren Zeit.
 Es entsteht bei ihnen kein Streit um Nichtigkeiten,
 Treiberei um Kleinigkeiten.
 Sie machen dort allerlei Streiche,
 die Weiber machen allerlei Scherze.
 Dann richten sie die Speisen an,
 dann decken sie die Tische.
 Von daheim bringen sie Kuchen,
 aus dem Gesinde Piroggen [= Pasteten].
 Sieben Gerichte sind dort angerichtet,
 zweierlei Fisch gebraten,
 Fleisch[gericht]e sind in die Schüssel gedrückt,
 Milch[gericht]e in die Schüssel gepresst.
 Wenn die Mahlfolgen gegessen,
 die Trinkfolgen getrunken,
 dann beginnt man wiederum, die Freudenfolgen zu zwirnen,
 die Liederfolgen zu singen.
 Gesungen wird unter der Zimmerdecke,
 gehüpft [= getanzt] wird unter dem Dach,
 man geht hinaus auf den Rasen,
 hinaus auf die wachs[farbenen] Triften.
 Zusammengeschart wird auf der Strasse einhergegangen,
 zusammengerottet wird eine lange Strecke einhergegangen.
 Wiederum geht man singen unter die Zimmerdecke,
 hüpfen [= tanzen] unters Dach.
 Wir fürchten nicht, dass [uns] Worte mangeln,
 Abschnitte ein Ende nehmen werden:
 als wir uns von hause aufmachten,
 aus der Sippschaft uns [fort]wälzten,

legten wir uns Wort-Schildspangen an die Brust,
 hängten wir uns Lied-[Münz]blättchen an den Hals.
 Lege ich den Finger auf die Schildspange,
 lasse ich [ihn] nieder auf das breite [Münz]blatt,
 [so] bekommen wir wiederum Worte aus der Schildspange,
 aus dem breiten [Münz]blatt Lieder zu singen.
 Im Munde haben wir Nachtigallenworte,
 im Kopfe haben [wir] Schwalbenlieder.
 Weiblein jung,
 Linnenhäupter, Vögelchen,
 hier singen wir dieses Mal,
 Gott weiss das andere Mal,
 das pfahlneue Jahr,
 ob wir Goldigen noch zusammenkönnen.

S 19 141/6 (2) < Gem. Mäe, Dorf Mikitamäe — Iro Sonts < Anna Sonts, ungef. 60 J. a. (1930).

39) Auf diese Zeit habe ich lange gewartet,
 diese Stunde [möge heran]kommen,
 wann wohl die Landesbutterwoche [= einheimische] käme
 und die russische [= fremde] Freudenwoche.
 Wir sammelten drei Groschen zusammen,
 brachten fünf Groschen zusammen.
 Alle wir Weiblein wurden berauscht,
 [wir] Frauchen betranken uns.
 Der Arsch verblieb nicht auf der Bank,
 die Hinterbacken nicht auf dem Stuhl.
 Es hat die Alte alte Beine,
 die Betagte schlaffe Beine.
 Als [ich] anfang, von hause zu gehen
 aus dem Hause hinauszuschreiten,
 [da] sagte die Bank: „Verbleibe auf dem Fleck!“,
 [und] sagte die Tür: „Sei ruhig!“
 Kam ein Tropfen Schnaps in den Mund
 und ein Funken auf die Zunge,
 [dann hat man] ein Bienensinnlein,
 dann steht das Mündchen nicht [still]
 und hält das Zünglein nicht an sich.
 O, der alten Weiber,
 der betagten Leute!
 Unser Zünglein hält nicht an sich,
 das Mündchen steht nicht [still].
 Gott weiss, [ob] wir das andere Mal,
 [im] pfahlneuen Jahr,
 ob wir Goldchen zusammen[kommen] können,

[wir] Beeren zueinander.
 Nun sind wir beisammen wie Äpfel,
 stehen zuhauf wie Zwiebeln, —
 es geht, wer in die Stadt, wer in den Sand.
 Vielleicht kommen wir doch zusammen [,um zu] bummeln,
 wir Beeren zueinander.
 Wollen wir Gott Dank geben,
 doppelten Dank dem Köstlichen,
 haben wir doch diesen Tag gesehen
 [und] diese Woche.

ERA II 144, 382/4 (10) < Gem. Vilo, Dorf T'seronde — Nikolai Ress
 < Anastasia Löhmust, geb. 1887 (1937).

40) AN DIE ZUM FEST GEKOMMENEN MÄDCHEN:

Mägdlein jung,
 ihr kamt, uns Alte besuchen.
 Bildet eine Jungfernstadt[gemeinschaft],
 eine blecherne Mädeldkirch[gemeind]e,
 mit einem Groschen richtet sie auf,
 mit zwei Groschen mehret sie!
 Als [Zimmer]decke leget Linnentuchdecken,
 die langen Linnentücher als Bänke,
 die Schürzen leget als Fussboden,
 die Seiden[bänder] spannet als Wände,
 setzet die Giebel aus Gänsebein
 und die Dächer aus Fischbein, —
 dann mag die Schwalbe sich [dort] niederlassen,
 der Falke auf den Giebel springen;
 der Schwalbe bangt um ihren Kopf,
 dem Falken um seinen Kamm.
 Es wurde eine gute Jungfernstadt,
 eine köstliche blecherne Kirche.
 Einlaufen taten Seidenschiffe
 und zu den Toren Messerschiffe.
 Ihr aber singet, Jüngerlein,
 rufet als Kuckucksvögel, Goldchen!

ERA II 144, 384/5 (11) < Gem. Vilo, Dorf T'seronde — N. Ress <
 Anastasia Löhmust, geb. 1887 (1937).

41) Ihr Mägdlein jung,
 es kommt uns die Landesbutterwoche [= einheimische]
 und die russische [= fremde] Freudenwoche.
 Lange Fasten setz man uns,
 alte [Schwund]zeiten zählt man [uns] her.
 Des Mägdleins Mund wird verschlossen, der Zunge gewehrt

für sieben Wochen,
für fünf Wasserläufe.
Nicht lässt man uns zusammen [zum] Singen,
[uns] Goldne zusammen [zum] Bummeln.
Die Goldnen singen in ihrem Heim,
die Beeren in ihrem Hause,
wir singen eben beim Waschen des Tisches
und tanzen bei der Fütterung der Herde.
O, sind doch die Sommer grosse Freunde,
schöne Freunde die Frühlinge!
[Dann] mögen wir zusammen spassen zum Singen,
wir Kleinen ein Freudenfest begehen.
Mägdlein jung,
lasst uns nicht einander verlachen
und eine der anderen Kleidung,
wessen Haar schön [ist],
wessen Wachswipfel hell [ist],
wer ein wenig länger,
welches Goldchen höher [ist].
Lasst uns [vielmehr] nach einem Walde blicken
und nach einem Gebüsch schauen:
es kommt doch der Wind von Gott [= vom Himmel] her
und ein lindes Wehen von Maria her, —
[alle] zumal neigen sich,
in gleicher Richtung beugen sie sich.
Keines verlacht das andere
und keines des andern Kleidung, —
desgleichen auch wir jungen Mägdlein.

ERA II 103, 192/3 (3) < Gem. Meremäe, Dorf Uusvada — Ossip
Endla < von seiner Mutter, geb. 1888 (1935).

III

Um den kulturgeschichtlichen Hintergrund, den die in überreicher Fülle erhaltenen Weiberfestüberlieferungen im estnischen orthodoxen Gebiet von Setukesien haben, deutlicher zu markieren, sei hier zum Schluss noch darauf hingewiesen, dass man im finnischen orthodoxen Gebiet von Karelrien von einem Weiberfest fast nichts weiss. Noch im Sommer 1939 machte ich persönlich eine gründliche Kontrollreise im finnländischen sogenannten Grenz-Karelrien und forschte von Dorf zu Dorf nach verschiedenen morgenländisch-orthodoxen Überlieferungen, wobei

es sich herausstellte, dass das Begehen eines sogenannten Weiberfestes (*naisten proasnikku ~ praasnikka*) dort heutzutage so gut wie ausgestorben und auch früher nicht sonderlich bekannt gewesen ist. Bloss in einigen Dörfern des Kirchspiels Suistamo (nämlich Äimäjärvi und Koitonkylä) gelang es mir, noch einigermaßen klar hervortretende Erinnerungen zu fixieren: dort sei das Weiberfest wie ein gewöhnlicher „Jahrmarkt“ begangen worden, man habe in der Kapelle seine Andacht verrichtet und danach eine gemeinsame Mahlzeit mit Fleischsuppe und „Piroggen“ (Fleischpasteten) eingenommen. Dabei habe es auch Branntwein gegeben, aber von Trunkenheit bis zur Besinnungslosigkeit oder gar von irgendwelchen Orgien habe keine Rede sein können. Man habe freilich nach der Mahlzeit getanzt und die üblichen Reigenlieder gesungen. An der Feier hätten auch Mädchen und Männer teilgenommen. Die Kleidung hätte in besseren Sonntagskleidern bestanden. Eigene Ausrichterinnen oder Leiterinnen der Feier habe es nicht gegeben. Was den Zeitpunkt betrifft, so habe das Fest gegen Ende Mai (d. h. also um die Pfingstzeit!) stattgefunden, in jedem der beiden Dörfer an je einem zweier aufeinanderfolgender Sonntage. Ein 95-jähriges Mütterchen aus dem Dorf Rajaselkä, die in ihren jüngeren Jahren selber an solchen Weiberfesten teilgenommen hatte, wusste zu erzählen, dass es damals noch eine gemeinsame Mahlzeit gegeben habe, in neuer Zeit dagegen sei auch diese Sitte abhanden gekommen, und man habe für sich daheim gespeist und sei dann bloss zu Tanz und Reigen zusammengekommen, wie es eben die Jugend immer Sonntags gern zu tun pflege. Zieht man in Betracht, dass das Sammeln von Volksüberlieferungen in Finnland und Karelien bereits seit Jahrzehnten in emsiger und systematischer Weise betrieben worden ist, so darf man keineswegs annehmen, dass etwa vorhanden gewesene Weiberfestüberlieferungen den Sammlern entgangen sein könnten. Vielmehr können wir aus dem vorliegenden Tatbestande mit ziemlicher Sicherheit den Schluss ziehen, dass es die auf russischem Boden entstandene Weiberfesttradition nie vermocht hat, hier in den Dörfern des fernen Nordens, welche oft Dutzende von Kilometern voneinander entfernt tief in der Einsamkeit des Urwaldes gelegen sind, Wurzel zu schlagen.

Andererseits ist es ebenso bemerkenswert, dass die Weiberfestüberlieferung auch in Lettgallen, der Sammelstelle und dem Knotenpunkt so vieler sich kreuzender Kultureinflüsse im östlichen Lettland, längst nicht so fest eingewurzelt ist wie bei uns in Setukesien. Ohne Zweifel ist die Hauptursache dieser Erscheinung in der Tatsache zu suchen, dass Lettgallen sich in kultureller Beziehung in erster Linie nicht nach den Mittelpunkten der griechisch-orthodoxen, sondern eben nach denjenigen der römisch-katholischen Welt orientiert hat, was faktisch soviel besagt, dass die russischen Einflüsse eben von den polnischen überdeckt worden sind. Jedenfalls ist in Lettgallen der Anteil der morgenländisch-rechtgläubigen Kirche und der russischen Kolonisation stark genug gewesen, um hier die Feier des Weiberfestes einzuführen, wenn auch als bei weitem nebensächlichere und zeitlich jüngere Erscheinung als in Setukesien. Auf meiner Kontrollreise in Lettgallen im Sommer 1937 konnte ich feststellen, dass das Weiberfest in den russischen Dörfern dem Namen nach bekannt ist, dass man aber von seinem Zeremoniell fast nichts weiter wusste, als dass die Weiber bei dieser Gelegenheit getrunken und geschmaust, getanzt und gesungen haben. Dabei konnte man deutlich merken, dass die puritanischen Altgläubigen dem Weiberfest gegenüber eine geringschätzige, wenn nicht gar völlig ablehnende Haltung einzunehmen pflegen. Auch hier scheint der Motivkomplex des Weiberfestes sich in erster Linie um das Herdenschutz-Problem zu konzentrieren, wie das auch bei den russischen Altgläubigen in Estland deutlich zu sehen ist. In diesem Zusammenhang erscheint in Lettgallen Blasius als Herdenpatron viel allgemeiner als in Setukesien, welcher dort übrigens auch sonst, ausserhalb des Komplexes der Weiberfestüberlieferungen weit volkstümlicher zu sein scheint als in Setukesien. Hierzu sei eine kurze Notiz aus den Sammlungen des Estnischen Volkskundlichen Archivs angeführt:

An dem Weiberfest (бабский праздник, NB! nicht бабиņ, wie gewöhnlich!) am Donnerstag vor Beginn des Fastens (заговенье) nehmen auch die Männer teil. Wenn man bis zur Zimmerdecke springt, so gibt Blasius (Власиņ) gutes Vieh.

ERA II 109, 143 (11) < Gem. Brigi, Dorf Jučova — Paul Voolaine < Vassilij Barchov, eingeborener Russe, 35 J. a. (1931).

Die lettische Bevölkerung von Lettgallen kennt die Weiberfestüberlieferung in unvergleichlich geringerer Masse als die Setukesen. Im Lettischen Volkskundlichen Archiv findet sich jedoch eine Notiz, in welcher das Festzeremoniell recht treffend skizziert wird:

In der Gegend von Zilupe [Kreis Ludza, ganz an der russischen Grenze] gebe es ein gewisses Weiberfest (*sievu svētki*) im letzten Monat des Sommers, an welchem [Fest] die Weiber alles, was sie [nur] wollen, tun mögen. An diesem Fest dürften Jungfrauen nicht teilnehmen, sondern eben nur verheiratete Weiber. Männer seien an jenem Fest sehr willkommen, und sie dürften nicht mit leeren Händen kommen, sondern hätten „erregende“ Getränke mitzubringen oder sonst etwas, was [den Weibern] Freude machen dürfte. [An diesem Fest] habe man manchmal sogar die Kleider abgeworfen.

LFK 1368, 3096 < Riga < Kr. Ludza — P. Lubkāns < Lilija Metuzale, 30 J. a.

*

Bei der Weiberfestüberlieferung stossen wir wieder einmal auf folgende in kulturgeschichtlicher Beziehung so bedeutungsvolle Tatsache, die wir auch sonst beim Nachspüren östlicher Einflüsse auf lettischem, estnischem und finnisch-karelischem Boden festzustellen immer wieder Gelegenheit gehabt haben: viele der älteren Schichten von dem aus der griechisch-orthodoxen Kulturwelt stammenden Lehngut, als deren Ausgangspunkte nicht die Zentren Nord- oder Innerrusslands, sondern vielmehr Südrusslands in Frage kommen, mit Kiew an der Spitze, — jene Schichten haben Finnland überhaupt nicht erreicht oder es bloss als späteres, von nord- oder innerrussischen Zentren weitergebildetes Lehngut gestreift, während sie in Lettland auf den heftigsten Gegenprall der von Polen gekommenen römisch-katholischen Kulturströmung gestossen sind und erst als sekundäres Lehngut einer jüngeren Zeit zugleich mit der Ansiedlung der russischen sogenannten Altgläubigen und gar noch späterer Kolonisten aus Innerrussland einzudringen vermocht haben. In Estland dagegen hat die bereits zur Wikingerzeit von Südrussland aus nach Norden und Nordwesten gerichtete Kultur- und Missionspropaganda bei den Setukesen einen überaus fruchtbaren Boden gefunden, wo sowohl die von den alten Slaven

selber mitgebrachten, wie auch die von B y z a n z nach Osteuropa versetzten Kulturpflanzen sich nicht bloss vortrefflich erhalten haben, sondern auch üppig weitergediehen sind. So wird uns gerade auch durch das unerschöpfliche Repertoire des setukesischen Aberglaubens, der setukesischen Sitten und Bräuche, Sagen und Märchen und selbst Lieder hier im hohen Norden in ausdrücklicher und überzeugendster Weise bezeugt, welche hervorragende internationale Bedeutung für die Verbreitung und den Austausch von Kulturgütern des nahen Ostens, des Westens und des Nordens der seinerzeitigen grossen Wasserstrasse zwischen dem Schwarzen Meer und der Ostsee zugekommen ist.

*

Nachträglich sei erwähnt, dass ich bei den obengebrachten russischen Texten die längere Beschreibung des Georgtages von F. Konjajev aus dem russischen Fischerdorf Nina am Peipsi, Kirchspiel Kodavere (ERA, Vene 2, 77—132, Nr. 1—37), bewusst übergangen habe. Dieser Text enthält nämlich in der Hauptsache nur verschiedene russische Volkslieder, wenn er auch in knappen Strichen das uns schon bekannte Zeremoniell beim Weiberfest skizziert. Eine lokale Eigenart besteht hier in dem Umstand, dass das Weiberfest in der örtlichen Dorfschenke gefeiert wird. Nach dem Schmaus bilden die Frauen einen bootartigen Kreis, wobei ihre Anführerin *quasi* den Steuermann darstellt; dabei singen sie Lieder und markieren durch ihre schunkelnden Bewegungen das Schaukeln des Bootes. Danach findet die „Gulänje“ auf der Dorfstrasse statt. Ich habe diesen längeren Text in der Hoffnung unterschlagen, dass es mir vielleicht irgendwo und irgendwann in der Zukunft gelingen möge, ihn in vollem Umfang zusammen mit den Überlieferungen, die den Georgstag betreffen, herausgeben zu können.

Aastaaruanne.

29.—31. jaanuarini 1938 mälestas õpetatud Eesti Selts oma tegevuse alustamist saja aasta eest. Et Seltsi 100-aastase tegevuse juubeli üksikasjaline kirjeldus on antud käesoleva aastaraamatu algosas, siis ei ole põhjust sellel siinkohal enam peatuda.

Seltsi liikmete koosseis kujunes aasta jooksul järgmiselt. Aasta algul oli Seltsil auliikmeid 13, kirjavahetaja-liikmeid 11, tegevliikmeid 57, lihtliikmeid 79 ja toetajaliikmeid 2, aasta lõpul vastavalt 37, 28, 61, 87 ja 13. Surma läbi on lahkunud 1 au-, 1 kirjavahetaja-, 1 tegev- ja 1 lihtliige. Välja astunud on Seltsist 1 tegevliige.

Selts on pidanud aasta jooksul 11 üldkoosolekut, neist aastakoosoleku 19. jaanuaril, juubelikoosolekud 29., 30. ja 31. jaanuaril. 4. mai koosolekul kinnitati Seltsi 1937/38. a. rahaline aruanne ja võeti vastu 1938/39. a. eelarve. Tartu Ülikooli Valitsuse kirjas nr. 829 — 23. V 1938 ja Haridusministeeriumi Teaduseja Kunstiosakonna kirjas nr. 237 — 21. VI 1938 juhiti Seltsi tähelepanu sellele, et edaspidiste toetuste saamiseks tuleb Seltsil registreeruda Eesti Teaduste Akadeemia alla. Et Selts oma põhikirjas oli märgitud Tartu Ülikooli alla kuuluvaks, siis kerkis ümberregistreerimisega ühenduses ka põhikirja muutmise küsimus. Kõiki neid küsimusi arutati 9. ja 30. novembri üldkoosolekuil, põhikirja muudatuse ja ümberregistreerimine otsustati lõplikult 30. novembri koosolekul. 9. XII 1938 esitati Teaduste Akadeemiale Seltsi muudetud põhikiri, mis Akadeemia 19. XII 1938 peetud koosoleku otsusega aga „juriidiliste raskuste tõttu“ registreerimata on jäetud.

Üldkoosolekuist osavõtjaid on olnud keskmiselt 21 inimest (kaasa arvamata juubelikoosolekud), protokollitud on 58 päevakorrapunkti. Ettekandeid on neil peetud 11, nimelt järgmised: 1. prof. L. Kettunen, Läänemere-soome keelte (eesti-soome ja lähissugukeelte) vahekorrast ja ajaloolisest rühmitusest (29. I); 2. prof. G. Suits, Eesti esiärkamise algring (29. I); 3. prof. Nils Lid, Zur nordischen Volksforschung (Ethnologie) (31. I); 4. prof. H. Kruus, Eesti rahvusliku ärkamise pöördekohtadel (31. I); 5. dir. F. Linnus, Surmanuhtlus eesti tava-

õiguses (1. III); 6. prof. St. Karling, Renessanss- ja barokk-skulptuurist Eestis (6. IV); 7. mag. P. Ariste, Reigi ja Pühalepa kohanimedest (4. V); 8. K. Kurrik, C. H. C. Gehewe elust ja tegevusest (4. V); 9. prof. J. Mägiste, Eesti murrete *one, ono* (= *on*) ja sellega ühenduses kerkivad probleeme (5. X); 10. prof. H. Moora, Saaremaa muistsel iseseisvuse ajal (9. XI); 11. mag. E. Blumfeldt, Saaremaa asustusoludest keskajal (7. XII).

Peale „Liber Saecularis“e ja „Toimetuste“ XXIX köite, mida juba eelmises aasta-aruandes on nimetatud, ilmusid 1938. a. jooksul Seltsi väljaannetest veel: „Aastaraamat“ 1937—I (469 lk.) ja „Eesti filoloogia ja ajaloo aastaülevaade“ XIV 1931 (VIII + 275 lk.).

Raamatukogu juurdekasv oli 794 numbrit eelmise aasta 949 vastu. Neist on kingituseks saadud 173, vahetatud 525 ja ostetud 196. Uut väljaannete vahetust on otsustatud alustada 8 sise- ja välismaa asutisega, kellest osaga vahetus juba on käimas, osalt kirjavahetus pooleli. Aasta lõpul oli Selts väljaannete vahetuses 191 asutisega (neist Saksas ühes end. Austriaga 73, kodumaal 16, Soomes 16, Poolas 15, Lätis 10, Šveitsis 10, Rootsis 9, Norras 9, mujal vähemal arvul). Raamatukogust on aruande-aasta jooksul laenatud 419 köidet.

Mündikabineti is on Haridusministeeriumi toetuse varal senisest intensiivsemalt jätkatud korraldus- ja inventeerimistöid. Kabineti juurdekasv ulatus mõnesaja mündini; numismaatiline käsikogu kasvas 56 trükise võrra.

Seltsi muinas-aaduslikud kogud kasvasid aruande-aasta jooksul ühe kogu (20 nrt) võrra, mis saadi kingitusena Soome Muistisühingult. Seltsi kultuurilooliste kogude viimane osa (u. 250 nrt) deponeeriti üldkoosolekul 7. XII 1938 Eesti Rahva Muuseumi kultuuriloo-osakonda. Kaitseliidu keskjuhatause poolt kingiti Seltsile juubeli puhul eesti muinaslinnuste metalli valatud kaart.

Teaduslike tööstipendiume on Seltsi poolt aruande-aasta jooksul jagatud järgmiselt: Rud. Põldmäe'le 400 kr. töötamiseks Saksamaa Herrnhuti keskorganisatsiooni arhiivis ja mujal; prof. G. Suitsule 500 kr. rootsiaegse eesti kirjandusloo viimistlemiseks; prof. P. Arumale 250 kr. arhiiviuurimusteks Riias; mag. H. Kõrge'le 250 kr. töötamiseks Rootsi arhiivides; mag. E. Tender'ile 250 kr. töötamiseks Poola arhiivides; prof. A. Saarestele 150 kr. eesti murdeatlase materjalide kogumiseks.

Oma esindajate kaudu võttis Selts osa Soome Geograafia Seltsi ja Soome Teaduste Seltsi juubelist. Viimasele organisatsioonile pühendati Seltsi Aastaraamat 1937 — I.

Seltsi kassa-aruande järgi on tulude peosa saadud Kultuurkapitalist — kr. 13 500.—; peale selle saadi riigilt toetust Seltsi 100. aastapäevaga seotud kulude katteks kr. 3600.—; väljaannete müügist oli tulu kr. 2749.68, Tartu Ülikoolilt saadi toetust kr. 1500.—. Peale selle oli veel väiksemaid tulusid. Kulusid on nõudnud Seltsi väljaanded kr. 11 824.24, uurimis- ja reisustipendiumid kr. 2050.—, Mündikabinett kr. 1516.95, asjaajamine ja teenimine kr. 1029.25, raamatukogu kr. 749.71 jne.

Juhatuses olid ametid 1938. aastal jaotatud järgmiselt: esimees — H. Moora, abiesimees — O. Liiv, sekretär — P. Arumaa, abisekretär — A. Raun, laekahoidja — R. Indreko, raamatukoguhoidja — Fr. Puksoo, abiraamatukoguhoidja — L. Leesment, muinasteaduslike kogude konservaator — F. Linnus, rahade konservaator — E. Tender. Juhatuse koosolekuid on aasta jooksul peetud 16, kus on läbi arutatud 82 päevakorrapunkti. Kirju on tulnud 474 ja läinud 149.

Käesoleva aastaraamatu toimetustöö on teostunud enne 21. VI 1940. Praegu on õpetatud Eesti Seltsi töö alal käsil põhjalikud ümberkorraldused.

Sekretär: A. Raun.

Jahresbericht.

Am 29.—31. Januar 1938 gedachte die Gelehrte Estnische Gesellschaft des Beginns ihrer Tätigkeit vor 100 Jahren. Da am Anfang des vorliegenden Jahrbuchs eine detaillierte Beschreibung der Hundertjahrfeier der Gesellschaft gegeben wird, liegt kein Grund vor, hier dabei zu verweilen.

Der Bestand der Mitglieder gestaltete sich im Laufe des Jahres folgendermassen: zu Beginn des Jahres waren in der Gesellschaft Ehrenmitglieder 13, korrespondierende Mitglieder 11, aktive Mitglieder 57, ordentliche Mitglieder 79 und passive Mitglieder 2, am Ende des Jahres entsprechend 37, 28, 61, 87 und 13. Durch den Tod entrissen wurden 1 Ehrenmitglied, 1 korrespondierendes Mitglied, 1 aktives Mitglied und 1 ordentliches Mitglied. Aus der Gesellschaft ausgeschieden ist 1 aktives Mitglied.

Die Gesellschaft hat im Laufe des Jahres 11 Sitzungen abgehalten, davon die Jahresversammlung am 19. I., die Jubiläumssitzungen am 29., 30. und 31. I. Auf der Sitzung vom 4. Mai wurde die Finanzabrechnung der Gesellschaft von 1937/38 bestätigt und der Voranschlag von 1938/39 angenommen. Durch das Schreiben Nr. 829 — 23. V. 1938 von der Verwaltung der Universität Tartu und durch das Schreiben Nr. 237 — 21. VI. 1938 vom Bildungsministerium, Abt. Wissenschaft und Kunst, wurde die Gesellschaft darauf aufmerksam gemacht, dass die Gel. Estn. Gesellschaft bei der Estnischen Akademie der Wissenschaften registriert werden muss. Da die Gesellschaft nach ihren Statuten als unter die Universität Tartu gehörig eingetragen war, so erhob sich im Zusammenhang mit der Umregistrierung auch die Frage einer Änderung der Statuten. Alle diese Fragen wurden auf den Sitzungen vom 9. und 30. XI. erwogen. Die Änderungen der Statuten und das Umregistrieren wurde auf der Sitzung vom 30. XI. endgültig beschlossen. Am 9. XI. 1938 wurden der Akademie der Wissenschaften die umgeänderten Statuten vorgelegt, welche aber auf der am 19. XII. 1938 abgehaltenen Sitzung der Akademie der Wissenschaften „wegen juristischer Schwierigkeiten“ unregistriert blieben.

Durchschnittlich nahmen an den Sitzungen 21 Teilnehmer teil (ohne die Jubiläumssitzungen), protokolliert sind 58

Punkte. An Vorträgen wurden 11 gehalten, und zwar: Prof. L. K e t t u n e n, Über das Verhältnis und die geschichtliche Einteilung der ostseefinnischen (estn.-finn. und näher verwandten) Sprachen (29. I.); 2. Prof. G. S u i t s, Der Ursprungskreis des ersten estnischen nationalen Erwachens (29. I.); 3. Prof. N i l s L i d, Zur nordischen Volksforschung (Ethnologie) (31. I.); 4. Prof. H. K r u u s, Über Wendepunkte im estnischen Nationalerwachen (31. I.); 5. Dir. F. L i n n u s, Todesstrafe im estnischen Wohnheitsrecht (1. III.); 6. Prof. S t. K a r l i n g, Von der Renaissance- und Barockskulptur in Estland (6. IV.); 7. Mag. P. A r i s t e, Über die Ortsnamen von Reigi und Pühalepa (4. V.); 8. K. K u r r i k, Über Leben und Tätigkeit von C. H. C. Gehewe (4. V.); 9. Prof. J. M ä g i s t e, *one, ono* [= *on*] in den estnischen Dialekten und die in Verbindung damit aufkommenden Probleme (5 X.); 10. Prof. H. M o o r a, Saaremaa in der vorgeschichtlichen Selbständigkeitszeit (9. XI.); 11. Mag. E. B l u m f e l d t, Das Siedlungswesen Saaremaas im Mittelalter (7. XII.).

Ausser dem „Liber Saecularis“ und den „Verhandlungen“ XXIX, welche schon in dem vorhergehenden Jahresbericht genannt worden sind, erschienen während des Jahres 1938 an V e r ö f f e n t l i c h u n g e n der Gesellschaft noch: „Sitzungsberichte“ 1937—I (469 S.) und „Jahresbericht der estnischen Philologie und Geschichte“ XIV 1931 (VIII + 275 S.).

Der Zuwachs der Bibliothek betrug 794 Nummern gegenüber 949 im Jahre vorher. Davon sind durch Geschenk erhalten 173, durch Austausch 525 und gekauft 196. Es wurde beschlossen, einen neuen Schriftenaustausch zu beginnen mit 8 in- und ausländischen Institutionen, mit denen teilweise schon ein Austausch im Gange ist, teilweise ist der Briefwechsel noch nicht abgeschlossen. Am Ende des Jahres war die Gesellschaft im Schriftenaustausch mit 191 Institutionen (davon in Deutschland mit Österreich 73, in der Heimat 16, in Finnland 16, in Polen 15, in Lettland 10, in der Schweiz 10, in Schweden 9, in Norwegen 9, sonst in kleinerer Anzahl). Aus der Bibliothek wurden im Laufe des Berichtjahres entliehen 419 Bände.

Das M ü n z k a b i n e t t hat dank Unterstützung des Bildungsministeriums noch intensiver als zuvor die Arbeit des Ordens und Inventierens fortgesetzt. Der Zuwachs des Kabinetts überstieg einige Hundert Münzen; die numismatische Handbücherei stieg um 56 Drucke.

Die a r c h ä o l o g i s c h e n S a m m l u n g e n der Gesellschaft stiegen im Laufe des Berichtjahres um eine Sammlung (20 Nummern), die von der Finnischen Altertumsgesellschaft als Geschenk spendet wurde. Der letzte Teil der Kultur-

geschichtlichen Sammlungen der Gesellschaft (ung. 250 Nummern) wurde laut Sitzung vom 7. XII. 1938 in der Kulturgeschichtlichen Abteilung am Estnischen Nationalmuseum deponiert. Die Zentralverwaltung der Schutzwehr schenkte der Gesellschaft anlässlich des Jubiläums eine in Metall gegossene Karte der alten estnischen Burgberge.

Wissenschaftliche Stipendien wurden seitens der Gesellschaft im Laufe des Berichtjahres folgende verteilt: an Rud. Põldmäe 400 Kronen zur Arbeit am Archiv der Herrnhutischen Zentralorganisation in Deutschland und sonst; an Prof. G. Suits 500 Kronen zur Bearbeitung der estnischen Literaturgeschichte zur schwedischen Zeit; an Prof. P. Arumaa 250 Kronen zu Archivforschungen in Riga; an Mag. H. Kõrge 250 Kronen zur Forschung an schwedischen Archiven; an Mag. E. Tender 250 Kronen zur Forschung an polnischen Archiven; an Prof. A. Saareste 150 Kronen zur Sammlung von Material für den estnischen Dialektatlas.

Durch ihre Vertreter nahm die Gesellschaft teil an den Jubiläen der Finnischen Geographischen Gesellschaft und der Finnischen Gesellschaft der Wissenschaften. Der letzteren Organisation wurde das „Jahrbuch“ 1937—I der Gesellschaft gewidmet.

Nach dem Kassenbericht der Gesellschaft ist der Hauptteil der Einkünfte — Kr. 13 500.— vom Kulturkapital erhalten; ausserdem erhielt die Gesellschaft vom Staat zur Deckung der mit dem 100-jährigen Jubiläum verbundenen Kosten Kr. 3600.—; die Einnahme vom Verkauf der Veröffentlichungen belief sich auf Kr. 2749.68; von der Universität Tartu erhielt die Gesellschaft Kr. 1500.—. Ausserdem gab es noch kleinere Einnahmen. Ausgaben haben erfordert die Veröffentlichungen der Gesellschaft Kr. 11 824.24, Forschungs- und Reisestipendien Kr. 2050.—, das Münzkabinett Kr. 1516.95, Geschäftsführung und Bedienung Kr. 1029.25, Bibliothek Kr. 749.71 usw.

Die Ämter im Vorstand waren wie folgt verteilt: Präses — H. Moora, Vizepräses — O. Liiv, 1. Sekretär — P. Arumaa, 2. Sekretär — A. Raun, Schatzmeister — R. Indreko, 1. Bibliothekar — Fr. Puksoo, 2. Bibliothekar — L. Leesment, 1. Konservator — F. Linnus, 2. Konservator — E. Tender. Vorstandssitzungen sind im Laufe des Berichtjahres 16 abgehalten worden, worauf 82 Punkte besprochen worden sind. Briefe sind eingelaufen 474, abgesandt 149.

Die Drucklegung des vorliegenden Bandes ist vor dem 21. VI. 1940 erfolgt. Augenblicklich ist auf dem Gebiet der Arbeit der Gelehrten Estnischen Gesellschaft eine grundlegende Umgestaltung im Gang.

Sekretär: A. Raun.

Index.

Õpetatud Eesti Seltsi 100-aastase tegevuse juubel 29.—31. jaanuarini 1938. (Jubilé de l'activité centenaire de la Société Savante d'Estonie: 29—31 janvier 1938)	1
<i>Lauri Kettunen</i> Über das Verhältnis der ostseefinnischen Sprachen und die vorgeschichtliche Gruppierung der entsprechenden Völker	100
<i>Nils Lid</i> Zur nordischen Ethnologie	121
<i>Armin Tuulse</i> Die Kirche zu Karja und die Wehrkirchen Saaremaas ..	137
<i>H. Kruus</i> Turning-points of the Estonian National Awakening	193
<i>P. Ariste</i> Über die Sprache der finnischen Zigeuner	206
<i>Sten Karling</i> Einige Werke des Meisters von Schloss Lichtenstein in Tartu und Moskau	222
<i>Oskar Loorits</i> Das sog. Weiberfest bei den Russen und Setukesen in Estland	259
<i>Aastaruanne</i>	331
Jahresbericht	334