

# Einige litauische Ortssagen, bodenlose Gewässer und *Frau Holle* (KHM 24, ATU 480)

Bernd Gliwa

*The paper discusses Lithuanian legends on sunken animals and objects in lakes and swamps. Moving through a water barrier means passing into the Otherworld, as is seen in tales ATU 480, e.g. „Frau Holle“. Cows resting on the ground of waters are images of the dead in the meadows of the Otherworld. The sinking has been interpreted as a funeral, while the rise to the surface is connected with images of childgiving.*

*It results in the prediction of archeological findings from the 2nd mill. BC in lakes and swamps called Groundless. As corpses may remain conserved in a swamp for a long time this could give interesting results.*

## 1. Einführung

Ausgehend von einem Gespräch über den Fischfang und dafür geeignete Gewässer hörte ich eine kurze litauische Ortssage:

Der kleine See *Meiliškių ežeras* ist bodenlos und unterirdisch mit dem nahegelegenen See *Praviršulių ežeras* verbunden. Das kann man daraus ersehen, dass im erstgenannten See einmal eine Kuh ertrunken ist, die dann in dem See *Praviršulis* wieder auftauchte (Dana Stiegienė, Papušinys, pers. Mitt. 1997, zitiert aus dem Gedächtnis).

Dem Vortrag nach wurde die Angelegenheit als wahr dargestellt und sollte die Besonderheit der Gewässer unterstreichen.

Beide Seen weisen einen geringen Ab- und Zufluß auf: *Praviršulis* (70 ha) liegt inmitten einer ca. 50 km<sup>2</sup> großen morastigen Heidelandschaft *Praviršulių tyrulis* und wird aus diesem Feuchtgebiet genährt. Der andere See (ca. 1 ha) liegt in einer kleinen Talmulde und läßt keinen oberflächlichen Zufluss erkennen. Der oberirdische Abfluss liegt in entgegengesetzter Richtung und führt ins Becken der *Nevežis*, während der Abfluss von *Praviršulis* in die *Dubysa* fließt. Zwischen beiden Seen, deren Abstand voneinander 5 km beträgt, befindet sich also noch eine Wasserscheide. Angesichts der geringen Strömungsbilanz des *Meiliškių* Sees, ist ein Objekt von der Größe einer Kuh, selbst wenn es eine Verbindung entsprechenden Querschnittes geben sollte, wohl kaum zu bewegen. Das dürfte in geschichtlicher Zeit auch kaum anders gewesen sein. Daher ist der geschilderte Sachverhalt kaum im wörtlichen Sinne zu verstehen. Weitere Versionen dieser konkreten Sage habe ich nicht gehört. Wenn man jedoch gezielt danach fragt, so stellt sich heraus, dass das Sujet vielen Personen bekannt ist, aber, wie der Tonfall bezeugt, als nicht wahr aufgefaßt wird: „das ist doch nur eine Sage“ (Virgis Gavrilšikas, Aukštuoliukai, pers.

2003). Der von Gavarilšikas verwendete Terminus *padavimas* meint die Ortssage und ist ein relativ junger, künstlicher Begriff (vgl. Kerbelytė 1970, 13), vielleicht seiner Schulzeit entstammend. Andere wiederum kennen den Fall mit der Kuh nicht; dennoch bestätigt man, dass „alte Leute erzählten, dass die Seen *Meiliškių* und *Praviršulio* früher, vor tausend Jahren oder so, miteinander verbunden waren. Aber wie sich da die Oberfläche veränderte ist unklar. Oder ob das nur unterirdisch war.“ (Bronius Masalskis, Sargeliai, pers. 2003). Andere Personen, die, obwohl nur 2 km entfernt vom *Meiliškių* See wohnen, noch nie dort waren, können sich vage erinnern, gehört zu haben, dass darinnen ein Panzer oder so<sup>1</sup> versunken sei und man irgendetwas habe herausziehen wollen, was aber nicht gelungen sei (Alma Regesienė, Vosyliškis, pers. 2004).

Die folgenden Ausführungen sind der Frage nach dem tieferen Sinn dieser Sage gewidmet.

## 2. Kuh und Wasser

Wenn man die beiden wesentlichen Elemente der Sage, also Kuh und See, herausgreift, gibt es eine gewisse Parallele zu anderen Sagen über Seen, nämlich den Komplex über wandernde Seen. Diese Ortssagen hat Kerbelytė (1970, 85-106) ausgiebig erörtert, die bekannten Varianten betreffen 127 verschiedene Gewässer in Litauen (1970, 85). Dass tatsächliche geologische Prozesse an der Entstehung dieser Sagen mitgewirkt haben (1970, 85), ist kaum zu bezweifeln; dass diesen tatsächlichen Prozessen auch der Transport ganzer Gewässer durch Windereignisse zuzurechnen sei (1970, 85), abgesehen vielleicht von extremen Wolkenbrüchen, aber schon. Einige dieser Sagen betreffen nun auch den See *Praviršulis*. Neben mehreren recht knappen Schilderungen, die veröffentlicht sind (Vėlius 1995, 67, Nr. 74; Sauka 1982, 157; Fragmente in: Kerbelytė 1970, 89), möchte ich hier eine Version vorstellen, die sich von diesen in wichtigen Details unterscheidet:

Das kann man doch nachlesen... Der einzige Schmuck von *Prauršulė* ist der See *Prauršulė*. Und dieser See war gleich bei Sargeliai, hier bei dem Dorf Sargeliai. Fünf Dörfer lagen ringsum den See, aber er hieß nicht *Prauršulė*, er war namenlos, da mehrere Dörfer um den See lagen. Aber auf der Südostseite stand eine Burg, um diese war ein breiter, sehr tiefer Graben, so dass die Burg auf einer Insel stand. Und eine zweite Insel war mitten im See, weiter entfernt, auf dieser war keine Burg<sup>2</sup>. Einmal erhob sich ein Sturm, der See heulte mit fremder Stimme, es verdunkelte sich, der ganze Himmel ward finster. Als der Sturm nachließ<sup>3</sup>, gingen die Menschen aus ihren Häusern und sehen, dass da, wo der See war, nurmehr eine schwarze Grube klafft. Nur die Grube war noch da. Und über dem Kopf hängt eine schwarze Wolke, gesättigt mit Wasser. Jetzt versammelten sich die Menschen, denken, was zu tun sei. Wenn nämlich der See auf irgendein Dorf fällt, dann versinkt das

<sup>1</sup> Es scheint mehr den Regeln der Requisitenverschiebung zu gehorchen, als tatsächlichen Kriegereignissen zu entsprechen, wenn von im Sumpf verschwundenen Flugzeugen und Panzern die Rede ist.

<sup>2</sup> Die Burg hat in der Sage keine Funktion. Šeškauskas bezieht sich hier auf Funde der dreißiger Jahre, nach denen ein am vermuteten See gelegener Hügel eine typisch litauische künstlich angelegte Schüttburg gewesen sei. Leider erfolgte hier bisher keine archäologische Überprüfung. Auch die zweite Insel, von der die Rede ist, rekonstruiert die Landschaft, wie sie gewesen wäre, wenn hier ein See gewesen wäre. Der Erzähler ist hier also sehr innovativ.

<sup>3</sup> In der Tonaufzeichnung stattdessen „als die Menschen ruhig wurden“. Es ist nicht zu übersehen, dass die Anwesenheit des Tonbandes den Erzählfluß, wenigstens anfangs, stört. Die hier vorgenommene Korrektur erfolgt auf der Grundlage früherer, leider nicht dokumentierter Erzählungen von Šeškauskas.

ganze Dorf. Dann taten sich alle fünf Dörfer zusammen, beschlossen, zur Zeichendeuterin zu gehen. Diese Zauberin wohnte in Tautušiai, nicht ganz... den Namen habe ich vergessen, aber jedenfalls am Ende von Tautušiai. Sie legte Karten, wahrsagte gegen die Sonne, beim Sonnenuntergang aus Karten, aus den Händen und Augen. All das wurde von Generation zu Generation weitergegeben. Dorthin also gingen die Leute um zu erfragen, was zu tun sei. Sie zauberte bei untergehender Sonne und erfuhr, dass der See, da er zu fünf Dörfer gehörte, keinen Namen hatte. Man müsse ihm also einen Namen geben. Aber dazu muss man weit weg gehen, tief in den Wald, wo niemand lebt, sich aufrichten und den Namen geben. Da der See daraufhin herunterfallen wird, wird dieser Mensch sterben. Nun versammelten sich die Leute wieder, um herauszufinden, wer gehen wird, ihm den Namen zu erteilen und den See auf die Erde zu bringen. Alle haben sie Familien und eigenes Land, allen ist es schade das zu verlassen. Nun wohnte im Dorf Sargeliai eine arme Frau, die die Kinder entgegennahm und auch als Heilerin gefragt wurde. Auch das wurde von Generation zu Generation weitergereicht. Die Leute hielten sie aus, pflanzten ihr Kartoffeln, denn sie hatte kein eigenes Land, höchstens zwei Ar und ein kleines Häuschen, eine Kate ohne Schornstein. Die also sagte, ich habe nichts, ich gehe, werde ihm einen Namen geben. So kleidete sie sich in saubere Kleider, schmückte sich und ging. Sie streifte durch den Wald und durch Gestrüpp, kam schließlich mitten in den Wald, richtete sich auf und sprach: „Ich bin Uršule und du sei *Prauršulis*“ und plötzlich fiel der See herab. Die Leute sehen, dass die Wolke verschwunden ist. Da eilten sie durch Wald und Gestrüpp, zu sehen, wo der See sich angefunen hat, sie kommen mitten in den Wald und sehen, dass der See hier plätschert, schon glitzert. Und in diesem See nun, da war eine Insel, achtzehn Bäume wachsen auf der Insel. Auf der Insel steht jemand und winkt mit einem weißen Tuch. Da fertigte man ein Floß an, band es zusammen und schwamm hinüber und rettete die Frau. Auch jetzt gibt es die Insel noch. Wenn man schwimmt und ermüdet kann man mit den Füßen suchen, da liegen Kiefern. Der ganze See ist voll mit Kiefern, nur Stämmen. Man erholt sich und schwimmt weiter und wieder findet man eine. Außerdem ist der See interessant, weil er atmet. Wenn man zum See geht, etwa im August, dann ist bei der Insel etwa ein Hektar Land aus dem Wasser aufgetaucht, mit Kiefern mit allem. Man kann hinschwimmen, darauf herumlaufen, graben, sonstwas tun, der Grund ist fest und überall sind Bäume. Wenn man im Herbst vor dem Frost herkommt, dann sieht man nur Wasser plätschern, der Hektar Land ist weg und die Insel bewegt sich kein bißchen, verschwindet nicht, steht immer gleich. Und neben der Insel atmet der Grund, taucht auf und wieder unter, wie ein Floß. So, hier vergingen die allerschönsten und hellsten Tage meiner Kindheit. (Justas Šeškauskas, \*1933 Sargeliai, Archiv des Autors: Tonträger Šeškauskas IV, leicht kondensierte Übersetzung vom Autor)

Der Name, den Šeškauskas verwendet (explizit, auf Nachfrage, denn im normalen Redefluss sind die Varianten *Prauršulė* und *Praviršulė* praktisch nicht zu trennen): *Prauršulė*, erklärt sich vielleicht volksetymologisch aus dem Text der Sage, da jedoch *Uršulė* (=Ursula, *pra-* ist ein Präfix, etwa: *über-*, *durch-*) als christlicher Name nach Litauen kam, ist dieses Verständnis des Seenamens wenig wahrscheinlich. Andererseits lässt die sehr pragmatische Sicht von Vanagas (1981: 265), wonach der Seename zu litauisch *praviršus* ‚höhergestellt, höher‘ gehört, eine Motivation vermissen, insbesondere da der See keineswegs hochgelegen ist, sondern den Grundwasserspiegel markiert<sup>4</sup>. Die mögliche Form *Prauršulė* darf keineswegs außer Acht gelassen werden, ausgehend von diesem Namen könnte *Uršulė* hier eingebaut worden sein (nur in dieser Richtung!). Es

<sup>4</sup> Anders ist die Situation in den Ortsnamen Viršuliškis etwa: ‚Oberdorf‘, gelegen neben Daubariškis etwa: ‚Taldorf‘ bei Kernavė (Milius et al. 1972, 304f. und Karte auf den inneren Umschlagseiten).

ist zu berücksichtigen, dass *Prauršulė* regulär in *Praviršulė* umgeformt worden wäre, wohingegen der umgekehrte Prozeß nur durch zweifelhaften Einfluß von *Uršulė* zu erklären wäre. Nimmt man eine ursprünglich Variante mit *-urš-* an, so liegt ein Vergleich mit litauisch *uršinas* ‚dreckig, morastig‘ oder mit *uršti* ‚grollen, brummen‘ u.a. nahe. Daraus ergäbe sich eine bei Gewässernamen gewöhnliche Benennungsmotivation (ausführlicher zur Etymologie des Namens: Gliwa 2005a).

Die ursprüngliche Lage des Sees wird von Šeškauskas lokalisiert, und zwar 2,5 km von dem jetzigen See entfernt, dort ist es immer noch – trotz umfangreicher Melioration – sumpfig, und Torfboden belegt die vorgebrachte Meinung. Leider wurden hier bisher keine geologischen Untersuchungen oder Pollenanalysen durchgeführt, so dass die Chronologie der See-„wanderung“ unsicher bleibt. Auch der See in seiner jetzigen Lage weist die Tendenz zu wandern auf: während das südliche Ufer verlandet und zunächst mit Torfmoosen, Moosbeeren und dann auch Kiefern zuwächst wird das nördliche Ufer unterspült und bricht gelegentlich weg. Die Geschwindigkeit dieser Wanderung beträgt aber höchstens wenige Meter pro Jahrzehnt.

Die Lokalisierung des ursprünglichen Sees unterscheidet die hier vorgestellte Variante von allen anderen diesen See betreffenden. Es muss jedoch darauf hingewiesen werden, dass diese anderen, schriftlich fixierten Texte in weiter entfernten Orten notiert wurden und den engen örtlichen Bezug vermissen lassen, wengleich das Gewässer vielen als Fischfanggrund und wegen seiner beerenreichen Umgebung persönlich bekannt gewesen sein kann.

Ein weiterer Unterschied besteht darin, dass der See bei Šeškauskas explizit keinen Namen hatte und nunmehr einen Namen bekommt.

In vielen Sagen wird nicht von der Existenz eines Namens vor der Namensnennung gesprochen (z.B. Vėlius 1995, 63f., Nr. 65-68). Daher kann nicht behauptet werden, dass ein solcher Name existierte. Kerbelytė führt nur aber das Aussprechen eines vorhandenen Namens, der eventuell vergessen sein kann, an, kraft dessen der oder die Aussprechende magische Macht über den See erlangt (1970, 86-93). Dementsprechend setzt sie die Bezeichnung „namenlos“ auch in Anführungszeichen (1970, 87). Diese nicht weiter begründete Annahme Kerbelytės, wonach der See einen Namen hatte, führt m. E. zu voreiligen Schlüssen. Nun ist die Aussage, dass der Name eines Sees in Vergessenheit geraten wäre (z.B. Vėlius 1985, 67, Nr. 76) sehr unglaublich, angesichts dessen, dass die Namen von Gewässern im Allgemeinen die älteste Schicht einer Sprache repräsentieren. Und falls es zu allmählichen ethnischen Prozessen kam, bewahren Gewässer die Namen des Substrates, gegeben von längst ausgestorbenen bzw. assimilierten Völkern. Ein Seename wird also üblicherweise nur dann in Vergessenheit geraten, wenn die entsprechende Gegend einige Zeit unbewohnt war und neu eintreffende Völkerschaften von niemandem den Namen erfahren können. Das ist nun aber identisch dem Umstand, dass der See (für die Neuansiedler) keinen Namen hat. Mit der Namensgebung wird der See kultiviert bzw. in Besitz genommen. Ganz ähnlich sieht man das in der irischen Sage, wobei hier der Vorgang eng mit dem Eintreffen neuer Völker verbunden ist: der See *Loch Ojrbesen* tritt plötzlich unter dem Grab des gefallenen Helden Ojrbesen hervor, um dieses Grab unter sich zu begraben (Beresnevičius 2003, 49f.). Mit der Kultivierung verliert der See in der litauischen Folklore viel von seinem wilden Charakter, wandert nicht mehr und hängt auch nicht mehr am Himmel (vgl. Sauka 1982, 156). Ein See, auch wenn er sich auf der Erde niedergelassen hat, der ohne Namen bleibt, verschwindet wieder oder

verlandet (Kerbelytė 1970, 90, 92). Eine See in Lettland wanderte aus, weil ihm der gegebene Name nicht gefiel, andere verschwinden, weil die Leute ihm keinen Namen gaben (Šmits 1927ff.). Der historische Gang ist aber sicher umgekehrt, ein vertrockneter oder verlandeter See macht seinen Namen hinfällig. Jedenfalls sind Flurstücke, die das Erbe des Namens antreten könnten, nicht so beständig in der Bewahrung ihrer Namen wie Gewässer. Der Umstand, dass dem See ein passender Namen zu finden sei (z.B. Vėlius 1995, 63, Nr. 65) oder zu erraten (Vėlius 1995, 65, Nr. 69), ist dann nicht, wie bei *Rumpelstilzchen* (KHM 55), das Erraten eines vorhandenen Namens, sondern das Finden oder Schaffen eines passenden Namens. Primäre Namen von Gewässern nennen sehr oft das konkrete Erscheinungsbild, etwa eine bestimmte Farbe, Glitzern, Fließgeräusche, Fließen in Mäandern, Vorhandensein bestimmter Fische (vgl. Pėteraitis 1992, 217ff.), wohingegen Gewässernamen, die auf Dörfer – (wie hier *Meiliškių*) oder Personennamen zurückgehen, allg. neuer sind.

Nun muss noch die Kuh ins Spiel gebracht werden. In einer Reihe von Sagen fällt die Wolke als See herab, wenn eine Kuh gerufen wird: *Dviragi* ‚Zweihorn‘ (Vėlius 1995, 65, Nr. 69), deren Name dem See zusagt. Auch der Tonfall eines solchen Rufes liegt einer Namensgebung nahe.

Darüberhinaus erscheint der See oft an seinem neuen Platz, nachdem dort ein Tier (Kuh, Schwein, Ochse, Wildschwein) erschienen war. Dabei nimmt das Tier die Rolle eines Abgesandten des Sees ein oder ist gar mit dem See identisch, nur in verwandelter Gestalt (Kerbelytė 1970, 95). Sauka knüpft an die Verbindung zwischen See und schadensverheißender Wolke, die als Gewitterwolke verstanden werden kann, an, indem er Gewitter bzw. den Donnergott Perkunas hinzufügt. Dieser wird in Rätseln oft mit einem hinter drei Bergen brüllenden Stier verglichen, der den Himmel mit den Hörnern streift (Sauka 1982, 158; Grigas 1968, Nr. 5524-6). Ferner verweist er darauf, dass der Stier auch sonst in der indogermanischen Mythologie verbreitet ist und mit Himmelsgottheiten in Verbindung gebracht wird, und etwa Zeus in Stiergestalt die Europa ent- und verführte (Sauka 1982, 158).

Wäre es also möglich, dass die Sage mit der in einem See ersoffenen und in dem anderen See wieder aufgetauchten Kuh eine Abwandlung der Sage von wandernden Seen ist? Gerade der Umstand, dass der dann als Quelle fungierende See hier erhalten ist, könnte zu einer solchen Umformung geführt haben. Prinzipiell erscheint das möglich, aber nur als eine Variante unter mehreren.

### 3. Bodenlose Gewässer

Anders sieht die Sache aus, wenn man sich nicht auf das Vorhandensein der beiden Elemente See und Kuh beschränkt, sondern das Sujet, welches beide zueinander in Beziehung setzt, als Grundlage eines Vergleiches annimmt. Dann nämlich liegt der Kern darin, dass etwas in einem Ort verschwindet und später an einem anderen Ort wieder auftaucht. Sagen von dem eingangs erwähnten Typ sind nicht sehr häufig. In dem neuen *Katalog litauischer erzählender Folklore* von Kerbelytė wird immerhin die Existenz von 46 Texten erwähnt, wobei hier auch Varianten mit Fischen, die in einem See markiert ausgesetzt werden und in einem anderen See erneut gefangen werden, mitgezählt werden (Kerbelytė 2002, 322). Die Sage ist also nicht singular. Zudem ist unser Seepaar im Katalog nicht aufgelistet. Angesichts des Umstandes, dass das Sujet extrem kurz ist und auf den

ersten Blick sehr realistisch anmutet, kann es vielfach gar nicht als Sage wahrgenommen worden sein.

Werfen wir zunächst einen Blick auf die Namen der Gewässer, und zwar auf die, in denen das Tier versinkt. Es ist hier sicher nicht angebracht, die Namen der Seen, Moore oder, seltener, Flüsse, alle etymologisch zu untersuchen, daher beschränke ich mich auf einige ziemlich offensichtliche Fälle. Zunächst wäre zu nennen: *Bedugnis* ‚Bodenlos‘, vier verschiedene Seen mit diesem Namen erscheinen in den Sagen. Als Epithet trägt auch der See *Meiliškių ežeras* die Bezeichnung *bedugnis* ‚bodenlos‘. Dabei ist auffällig, dass das Fehlen eines Seegrundes unmittelbar mit der Verbindung zu einem anderen Gewässer verknüpft wird, obwohl dies doch gar nicht nötig wäre, schließlich handelt es sich ja um eine horizontale Verbindung zu einem entfernt gelegenen Gewässer, die nicht unbedingt tief gelegen sein muss, und nicht um den Weg zum Mittelpunkt der Erde. Oder doch? Die unendliche Tiefe schlägt sich auch in *Begaline Sietuve* ‚Endlose Untiefe‘ (Kerbelytė 2002, 322), einer Stelle in einem Fluß, an der gleichfalls etwas versinkt, das andernorts wieder auftaucht, nieder.

Die Bezeichnung *bedugnė*, -is erscheint in idiomatischen Phrasen, deren Bildhaftigkeit für sich spricht und die nicht selten sind: *ant bedugnės krašto* ‚am bodenlosen Abgrund‘ = ‚nahe am Verderben‘, *į bedugnę pulti* ‚in den bodenlosen Abgrund fallen‘ = ‚den Boden unter den Füßen verlieren; versumpfen‘, *nuo bedugnės atitraukti* ‚von der Bodenlosigkeit zurückhalten‘ = ‚retten‘ (Paulauskas 1977, 47). Als Reliktwort aus dem baltischen Substrat erscheint *Padugnis* ‚Tiefe, Breite‘ im ostpreussischen Deutsch. Als Redensart heißt *in die Padugnis kommen* ‚in Bedrängnis geraten‘ (Bielefeldt 1970, 49).

Das litauische Synonymwörterbuch (Lyberis 1981, 54) gibt eine Reihe von, natürlich kontextabhängigen, Entsprechungen zu *bedugnis*: *praraja* ‚Abgrund; Schlund; Morast; offene Stelle im Moor‘, auch *prarija*, *prarytis* ‚Morast, offene Stelle im Moor, ewige Verdammnis‘ (LKŽ, X 542). In der *Praryjos duobė* ist ein Hof samt Hausfrau versunken, da diese am Ostertag Kuchen buk (Vaitkevičius 1998, 211f.), zu *ryti* ‚schlingen‘, *pragarmė* ‚Abgrund‘ zu *garmėti* ‚versinken, hinunterrutschen‘, so auch *pragorė* ‚Bodenlosigkeit, undichte Stelle, Schlund‘ (LKŽ, X 504) *kiaurymė* ‚undichte Stelle; Leere‘, *armenys* ‚Gepflügtes; Ackerland; Morast, Modder; Tiefe, Abgrund‘, *pravaras* ‚offene Stelle im Sumpf; tiefe Grube, Abgrund‘ auch ‚Vorraum im Badehaus‘ (LKŽ, X 588) daneben *pravera* ‚Abgrund‘ (LKŽ, X 590) zu *praverti* ‚durchstechen; hindurchschieben; öffnen...‘ (LKŽ, XVIII 893f.).

Die Bezeichnung *pragaras* ‚Hölle...‘ fällt hier nicht, jedoch die morphologischen Varianten *pragarmė* ‚Abgrund‘ und *pragorė* ‚Bodenlosigkeit, undichte Stelle, Schlund‘. Wie man sich leicht überzeugen kann, wird *pragaras* ‚Hölle‘ neben übertragenem ‚Qual, Schwierigkeiten; Streit‘ auch noch in Bedeutungen *praraja*, *bedugnė*, *pragarmė* also ‚Abgrund, Bodenlosigkeit‘ und *rijūnas*, *ėdrūnas* ‚Nimmersatt, Vielfraß‘ verwendet (LKŽ X 499f.), *pragaras* ‚Monster im Nemunas, das alle Ertrunkenen verschlang‘ (Vaitkevičius 2003, 164). Das zeigt deutlich, dass das Wort zur Sippe *garmėti* ‚versinken‘, *gerti* ‚trinken, schlingen‘, *grimzti* ‚versinken‘ gehört (vgl. Fraenkel 1962, 148, 169). Beresnevičius (1990, 108), der annimmt, dass *pragaras* ‚Hölle‘ eine christlich inspirierte Neubildung wegen der Feuerqualen sei, und mit altpreußisch *gorme* ‚Hitze‘ vergleicht, irrt hier. Die Bedeutungen ‚heiß; Dampf‘ und ‚Kehle; schlingen; sinken‘ vermengt allerdings auch der hauptamtliche Etymologe Mažiulis (1988, 389), wohl ebenfalls von den Höllenfeuern inspiriert.

*Pragarinis* oder *Pragarinė* ‚der resp. die Höllische‘<sup>5</sup> (vgl. Vanagas 1981, 264; Milius et al. 1972, 306) ist ein weiterer Name eines Sees in dem Rinder versunken sind, um dann in einem anderen See wieder aufzutauchen (Kerbelytė 2002, 322; Milius et al. 1972, 411, Nr. 31), der den Zusammenhang zwischen *bedugnis* und *pragaras* unterstreicht.

In das nämliche Konzept gehört auch das Moor *Prapulduobė* ‚Grube ewiger Verdammnis‘ (vgl. Vanagas 1981, 265), vgl. *prapultis* ‚Tod, Sterben; Not; Abgrund, Bodenlosigkeit‘ (LKŽ, X 540), dem ein Verb *pulti* ‚fallen, stürzen; sterben...‘ zugrunde liegt. *Pragaras* ‚Hölle‘ hat außerdem noch dieses relevante Synonym (Lyberis 1981, 312): *paskanda* ‚Versenkung; Überschwemmung; Sintflut; ewige Verdammnis‘ (LKŽ, IX 479), gehörig zu *skęsti* ‚versinken (im Wasser)‘, welches aber nicht mehr Verwendung findet und nur in Schriften bis etwa 18. Jh. bezeugt ist. Der neben *pragaras* meistverwendete Terminus für die Hölle, *pekla*, ist wohl ein slavisches Lehnwort (Fraenkel 1962, 564). Es gibt also allein aus der Existenz der Hölle *paskanda*, schon Grund genug zu erwägen ob ein Jenseits, oder das Jenseits, sofern man überhaupt eine Auftrennung des Jenseits in Himmel und Hölle immer vornehmen kann, zu einer gewissen Zeit im oder unter dem Wasser vorgestellt wurde (vgl. Beresnevičius 1990, 97-106; Vėlius 1987, 54, 59). Narbutas (1992, 159) stellt die Frage, ob denn nicht das Wasser, welches die Welt der Toten umgibt, *pragaras* ‚Hölle‘ genannt wurde.

Aus dieser Position verwundert auch die Bezeichnung *Dusia* für einen See, in dem etwas versinkt, nicht. Wobei dieses Versunkene in den Versionen in drei ganz verschiedenen Seen wieder auftaucht (Kerbelytė 2002, 322). *Dusia* gehört zu *dusti* ‚schwer atmen, keuchen‘ und lautet ab mit *dvasia* ‚Seele‘, *dausos* ‚Paradies‘ (vgl. Savukynas 1962, 193). Natürlich kann auch ein evtl. „Atmen“ (Schwanken des Wasserspiegels oder bestimmte Geräusche) des Sees für die Namensgebung geltend gemacht werden (Vanagas 1981, 98). Es wird gesagt und von dieser Person als Fakt wahrgenommen, dass der See, als er sich hier niederließ gesagt habe: *Toli ėjau, bet tiek uždusau* ‚Weit ging ich, und so viel erstickte ich‘, woher sich der Name ableitet (Krasauskienė 2002, 85). Das Sujet mit einem Pferd, erscheint hier etwas anders: eine Stute, deren Fohlen auf die andere Seite des Sees gebracht wurde, schwimmt durch den See, immerhin 7 km, mit einer Rast auf dem versunkenen Hügel in der Seemitte, um zu dem Fohlen zu gelangen (Krasauskienė 2002: 86). Neben Pferden, die im Winter wegen einbrechenden Eises ertrunken sind, ist auch ein Fischer ertrunken. Der Fischer wurde nicht mehr gefunden, worauf der herbeigerufene Pfarrer erklärte: ‚Wenn man ihn nicht gefunden hat, dann forderte *Dusia* ein Opfer‘. Der Fischer ist schon auf der anderen Seite, der von *Metelių* (Krasauskienė 2002: 87). Ob es sich dabei um die dem Ort *Meteliai* zugewandte Seite des Sees *Dusia* handelt, oder den dahintergelegenen gleichnamigen See *Meteliai*, geht aus dieser Aussage nicht hervor. Wegen der mehrfachen Nennung des Sees in entsprechenden Sagen (Kerbelytė 2002: 322), meine ich, dass die letztere Version die korrekte Deutung ist, auch wenn die Richtung hier umgekehrt ist.

Schließlich sind in der Gewässersammlung noch zwei, dem Namen nach, heilige Seen: *Švenčius*<sup>6</sup> und *Šventišius* vertreten. Die übrigen Namen (knapp 60%) lassen keinen direkten Bezug (mehr) zum Sujet erkennen. Sobald man aber etwas weitere Informationen

<sup>5</sup> Die Verwendung ähnlicher Formen der jeweiligen Namen, selbst wenn diese einerseits männlichen, andererseits weiblichen Geschlechtes sind, ist nicht ungewöhnlich und das Erscheinen der Synonyme ist, wie man z.B. am obigen Sagentext (Šeškauskas) ersieht, innerhalb eines Vortrages eines Sprechers möglich.

<sup>6</sup> Lit. šventas ‚heilig‘.

heranzieht kann sich das ändern. Von dem Moor *Akloji* ‚die Blinde‘, in das ein Kalb gefallen ist, welches nach mehreren Tagen in einem Fluß an einer Schleuse aufgefunden wurde (Kerbelytė 1999a, 90), wird erzählt, dass jemand die Tiefe vermessen wollte. Mit einem Stein an einer Schnur erreichte er den Grund nicht, ihm träumte es aber daraufhin (das Träumen als passive Tätigkeit, aktiv ist der Geträumte, vgl. Gliwa 2003a, 5) und ihm wurde gesagt, dass er nicht mehr leben würde, hätte er den Grund erreicht (Kerbelytė 1999a, 90).

Als Arbeitshypothese hat sich somit die Vermutung herauskristallisiert, dass wir es hier mit einer Reihe von lokalen jenseitigen Welten, die möglicherweise mit einem Bestattungsort identisch sein können, handelt. Damit korrespondiert der Traum: hätte er nämlich das Jenseits erreicht, hätte er nicht mehr zurückkommen können. Oder, da er ja nicht persönlich, sondern nur per Werkzeug dorthin tastete, kann man auch annehmen, dass die Verstorbenen, und von diesen war es wohl jemand, der im Traum erschien, sich gerächt hätten, wäre ihre Ruhe gestört wurden.

Da, wie gesehen, *Bedugnis* ein besonders frequenter Name solcher Ortschaften ist, habe ich die Kartothek der Ortsnamen, notiert aus der gesprochenen Sprache (Institut der litauischen Sprache, Vilnius) diesbezüglich eingesehen. Neben etwa 30 Gewässern (vgl. Vanagas 1981, 60f.), bzw. konkreten Stellen in diesen, oft Untiefen oder Quellen, findet man noch mehr Moore, Sümpfe, Senken und morastige Wiesen bzw. wiederum konkrete Stellen in diesen, die den gleichen Namen *Bedugnis* oder *Bedugnė* führen. Sicher kann es sich vielfach um morastigen Grund handeln, der keinen Grund unter Füßen oder Hufen bietet, gutes Weideland war nicht immer und überall ausreichend vorhanden. Es gibt aber sogar einige gleichnamige Hügel oder Abhänge. Entsprechend der Natur der Namenskartothek gibt es relativ wenig zusätzliche Angaben, vorzüglich um den örtlichen Dialekt zu illustrieren. Mitunter hat der Interviewer wohl auch gefragt, warum das Objekt so heißt, denn es wird gesagt, dass der See oder Teich so tief ist, dass man den Grund nicht erreichen kann, oder doch wenigstens sehr tief ist, dass hier Tiere ertrunken sind, dass der See oder die Quelle im Winter nicht zufriert. Daneben gibt es aber auch ausführlichere Angaben:

Der See *Bedugnis* (bei Domeikiemis) ist durch unterirdische Wasser mit dem See *Domeikiemis ežeras* verbunden.

Früher einmal wollten Juden die Tiefe des Sees ausmessen, wußten aber nicht wie. Ein Jude träumte, dass irgendeine Stimme ihm sagte: „Ihr Dummköpfe, ihr müsst nicht so messen. Wäret ihr kopfüber gesprungen, hättet ihr den Grund erreicht“ (*Bedugnis*, Kreis Varena).

Am See *Bedugnis* (Kreis Ignalina) wurde von Musikern ein Mensch ohne Kopf gesichtet, der dort spazieren ging.

Jetzt nennt man den See *Ragana* (*Bedugnis*, bei Babtai) (vgl. Vanagas 1981, 271).

Man sieht also auch hier wieder, dass Gewässer mit anderen Seen verbunden sind, wengleich die Begründung dafür hier fehlt, ob das an der Kürze des Beispiels oder an dem In-Vergessenheit-geraten-sein, kann nicht entschieden werden. Dass eine solche Behauptung ohne Begründung entsteht, darf wohl ernsthaft bezweifelt werden. Daneben

findet sich auch das Sujet des Träumens, nachdem jemand versucht hat, die Tiefe rational zu ergründen. Wer kopfüber ins Wasser springt und den Grund erreicht, kommt sicher im Jenseits an. Nun, das könnte auch eine ganz triviale Verhöhnung sein, nur passt dazu das Traummotiv nicht so recht. Schließlich spukt es am *Bedugnis*. Meistens spukt es ja dort, wo jemand gestorben oder bestattet ist. Hierher gehört wohl auch der alternative Seename *Ragana*, denn wie mehrfach erörtert wurde (Gliwa 2003a, 1-8; Gliwa 2003b, 278-283)<sup>7</sup>, ist *ragana* ‚Hexe‘ etymologisch als Spukgespenst, als von den Toten wiederauferstandene Erscheinung zu verstehen.

Noch zwei interessante Ortssagen zu Gewässern deren Tiefe vermessen werden soll:

Im Dorf Krušoniai erzählt man, dass früher anstelle des *Romata* Moores eine Stadt stand. Später versank diese Stadt und wurde zu Moor und Sumpf. Nur an der Stelle der Kirche fand sich ein kleiner See an: *Romatos akis* ‚Auge von Romata‘. Einige Leute banden mehrere Schnüre zusammen und befestigten einen schweren Stein daran und wollten die Tiefe des Seeleins ausmessen, erreichten aber den Grund nicht. Einem der Messenden erschien das See-Auge im Traum und erklärte: Wenn man meinen Grund finden will, benötigt man das Leben von sieben Menschen.

So blieb die Tiefe des geheimnisvollen See-Auges unvermessen. (Vėlius 1995, 114).

Zu verweisen ist wiederum auf den Namen, denn baltische Ortsnamen mit der Wurzel *Rom-* bzw. *Ram-* ‚ruhig, besinnlich‘ sind potentielle Kultstätten, so etwa das zentrale baltische Heiligtum *Romuva* (z.B. Pėteraitis 1997, 335) oder der Berg *Rambynas* auch *Rombinus* (z.B. Pėteraitis 1997, 325-327; Hinze/Diederichs 1998, 22-27, 130, 301), beide im vormaligen Ostpreußen gelegen.

Im Gehöft von Grigaliūnai, im Gebiet Švenčionys, gibt es einen kleinen, aber sehr tiefen See. Jemand fragte sich, wie tief er sei. Er band zehn Stangen aneinander und erreichte doch kein Ende. In der Nacht aber träumte ihm: Ach, Menschlein, sei nicht dumm! Ich liege auf dem Grund und wenn du mich mit deinen Stangen ins Auge triffst, dann verschwindest du selbst und die ganze Umgebung überschwemme ich mit Wasser!

Seither misst niemand mehr den See (Kerbelytė 1999a, 157).

Hieraus bietet sich noch eine andere Sicht an, nämlich die bereits oben ins Spiel gebrachte Personifizierung des Sees oder ein dem See immanenter Dämon, der diesen bewacht oder beherrscht. Dieser kann Opfer verlangen: Der Sage nach friert der See *Dysnai* des Winters erst zu, sobald jemand darin ertrunken ist [...] Alte Leute sagen, der See [verlangt] vielleicht Opfer, vielleicht auch Gebete? (Kerbelytė 1999a, 157).

#### 4. Das Versinken I

Wie man der deutschen Redensart in *der Versenkung verschwinden* = lit. *dingės kaip į bala* ‚verschwunden wie ins Moor‘, oder *...kaip į vandenį* ‚...wie ins Wasser‘ entnimmt, ist das Versinken ein irreversibles und auch schwer nachvollziehbares Verschwinden, da

<sup>7</sup> Erratum: den offiziellen Grund für die Internierung von Sruoga hatte ich falsch (Gliwa 2003b: 281) angegeben. Es muss heißen, dass Sruoga mit anderen Intellektuellen als Geisel festgehalten wurde, um die Aufstellung einer litauischen SS Einheit zu erzwingen (Juknaitė/Sruogaitė 2003, 3).

keine Spuren hinterlassen werden. Auch wenn in der eingangs erwähnten Sage von einem Wiederauftauchen der Kuh die Rede ist, so besteht doch der erste Teil im Versinken der Kuh. Genau dieses Versinken soll nun separat untersucht werden.

Was verschwindet denn eigentlich alles in der Versenkung? Von Rindern und Pferden in dem betrachteten Sagentyp war bereits die Rede. Daneben hat man in diesen Sagen auch Fische, die von einem See zum anderen schwimmen. Die verschwinden aber nicht endgültig und für einen Fisch ist es nicht unüblich im Wasser zu schwimmen, und wenn es unterirdische Flüsse gibt, sollten diese für einen Fisch auch leichter passierbar sein als für ein ersticktes Rind. Das Merkwürdige an den Fischen ist auch nicht, dass sie markiert werden, um den Nachweis anzutreten, sondern wie sie markiert werden: nämlich mit einer angebundenen Glocke. Die Glocke erscheint hier nicht aus praktischen Erwägungen, denn man hat beim Fischen selten eine Glocke zur Hand. Und die dem Fisch anzubinden ist auch kein leichtes Unterfangen. Welche Rolle spielt hier also die Glocke? Nun, es gibt einen ganzen Sagenkreis, in dem Glocken in Seen versinken. Meist wird gesagt dass die Glocke beim Antransport ins Wasser gefallen ist, etwa wegen gebrochenen Eises (Kerbelytė 1970, 170-174; Kerbelytė 2002, 358-360), samt Pferden (Vėlius 1995, 147). Da es Kirchen und zugehörige Glocken noch nicht allzulange gibt, erste Christianisierung (des späteren Königs und seiner Gefolgschaft) nach katholischem Glauben 1251 (abgefallen nach der Ermordung von König Mindaugas 1263), dann wieder 1387 (Ober-) Litauen bzw. 1413 Žemaitija (Niederlitauen), sollte man diese Sagen auch nicht allzu wörtlich verstehen dürfen. Natürlich gab es verschiedene Glöckchen, sehr wohl gibt, etwa am Zaumzeug der Pferde (Urbanavičius/Urbanavičienė 1988, 32, 34, 42). Ein weiteres sehr populäres Sagenthema ist nicht selten mit Glocken verbunden, nämlich jene über versunkene Städte, Höfe und Kirchen (Kerbelytė 1970, 140-166; Kerbelytė 2002, 337-355). Hierbei sind es Glocken, die aus dem Hügel oder dem See klingen und Zeugnis ablegen für die Existenz einer versunkenen Stadt oder Kirche an dem jeweiligen Ort; alternativ hört man auch Geräusche, die verschiedenen Arbeiten, Spiel, Gesang oder dem Brüllen des Viehs ihre Entstehung verdanken (Kerbelytė 2002, 350f.). Auch kann die Erlösung der versunkenen Stadt darin bestehen, zunächst eine Glocke aus dem Hügel zu ziehen – der Versuch gelingt aber nicht, denn der Strick reißt (Kerbelytė 1970, 161). Von Zeit zu Zeit taucht die Stadt auf, dann muss jemand in die Kirche gehen und dort die Glocke läuten, dann verschwindet sie nicht wieder und ist erlöst (2002, 347). Da das Thema der versunkenen Städte, Höfe und Kirchen beliebt ist (war), wurde es auch weiterentwickelt, besonders an christliche Moralvorstellungen angepasst und umgedeutet, und ist allgemein sehr vielfältig, womit die Analyse der Sujets erschwert wird. Nichtsdestotrotz hat Kerbelytė (1970, 140-166) gerade diesen Sagenkreis recht ausführlich und befriedigend erörtert, so dass ihre Ergebnisse, sofern von Belang für diese Studie, nun kurz referiert werden: die Sagen sind eng mit Vorstellungen von Tod und Leben nach dem Tod verbunden (1970, 164), das Leben in den versunkenen Städten läuft ab wie im normalen Leben auch (1970, 159). Während in slavischen Pendanten hier die Idee einer Insel der Glückseligkeit vorherrscht, sind die litauischen Schilderungen entweder wertfrei oder als Strafe (1970, 159f.) bzw. Ergebnis zufälliger Verfluchung ausgegeben (1970, 140-146). Dabei rücken Versuche zur Rettung in den Vordergrund; der Umstand, dass eine versunkene Stadt existiert wird impliziert (157) und die Idee der glücklichen Erlösung, die jedoch meist scheitert, wird forciert (161f.). In einigen Varianten wird die Existenz der Stadt umgewandelt in die Illusion der Existenz einer Stadt durch teuflisches

Blendwerk (159), ein Musiker findet sich im Sumpf wieder, wo er doch am Abend den Teufeln zum Tanz im Palast aufgespielt hat (Kerbelytė 1970, 159).

In einer Sage wird der versunkene Hof explizit mit dem bodenlosen See *Bedugnīs* verknüpft:

Etwa einen halben Kilometer von Duokiškis entfernt befindet sich der See Bedugnīs. Früher gab es diesen See nicht, dort stand das Guthaus von Duokiškevičius. Der Herr Duokiškevičius war nun aber sehr schlecht; daher versank sein Gut eines nachts unter der Erde (Leščiova 1999, 224).

## 5. Exkurs: Musiker

Zurück zu Glocken und Geräusch. Bestimmte Geräusche sind möglicherweise als charakteristisch für bestimmte Gewässer oder Sumpfgebiete anzunehmen. Für eine solche Deutung sprechen einerseits eine Vielzahl von geräuschbasierten Gewässernamen, andererseits gibt es auch für Vögel oder sogar Kirchenglocken ganze Textsammlungen von Nachahmungen der speziellen Geräusche (Grigas 1968, 807-809; Kerbelytė 1970, 172). Zudem muss man davon ausgehen, dass die Menschen in einer kaum akustisch verschmutzten Umgebung lebten und somit Geräusche wesentlich subtiler wahrnahmen (wahrnehmen konnten). Dem See *Praviršulis* bescheinigt D. Šeškauskaitė, u.a. Musikerin mit exzellentem Gehör, einen sehr tiefen, als angenehm empfundenen „Eigenklang“ (2003, pers. Mitt.). Es wäre möglich, dass derartige natürliche Geräuschkulissen eine ätiologische Interpretation erfuhren.

Der Klang des Sees *Dusia* wird als zuverlässige Wettervorhersage betrachtet (Krasauskienė 2002, 86).

Andererseits ist Glockengeläut wesentlich in Bestattungsbräuchen. Solange die Totenglocken nicht geläutet werden, kann die Seele sich nicht vom Körper trennen (Vaitkevičienė/Vaitkevičius 1998, 235f.; Kerbelytė 2002, 116) oder das Haus nicht verlassen (Vyšniauskaitė et al. 1995, 445). Das Geläut ist auch als Nachricht an Petrus verstanden, damit er die Himmelpforte öffne (Vyšniauskaitė et al. 1995, 445).

Neben allgemein bekannten visuellen Eindrücken, die als Geister, Gespenster, Spuk interpretiert werden, kann man auch analoge akustische Eindrücke zulassen. Akustischer Spuk hat mit dem visuellen Spuk eins gemeinsam: es spukt an Orten des Sterbens und der Bestattung (Kerbelytė 2002, 112-113). Nun wird das Glockenläuten neben verschiedenen anderen Geräuschen aber gar nicht negativ geschildert, sondern wertfrei; zweifelsfrei kommen die Laute aus der versunkenen Stadt, aus dem Jenseits. Der Umstand, dass es sich um eine Stadt handelt, bedeutet, dass viele betroffen sind, die Mehrheit oder sogar alle. Damit ist die Existenz in der versunkenen Stadt keine gefährliche, spukverdächtige Ausnahme, sondern die Regel nach Sitte und Glauben. Die Kommunikation geschieht aus sicherer Entfernung und ist an sich ungefährlich. Dagegen ist zu bemerken, dass in Sagen, in denen das Verschwinden in der Erde als Strafe geschildert wird, keine versunkene Stadt vorkommt. Hier versinkt nur der Hof des Übeltäters mitsamt seinen Bewohnern; eventuelle Gäste werden vorher gewarnt und können verschwinden. Das Phänomen der Warnung gibt es auch sehr oft bei wandernden Seen, so dass sich hier eine gewisse typologische Parallele abzeichnet: das Versinken, mit späterem Erscheinen eines Sees und das Zuschütten einer Landschaft mit Wassermassen sind beides Möglichkeiten, zu erklären, wie ein Stück Land auf den Grund eines Sees gelangt.

Nun gehört zu echter Kommunikation auch eine Antwort. Die diesseitigen Bewohner halten Messen ab, um die Stadt zu erlösen. Das Ritual muss sehr genau erfolgen, sonst versinkt die Stadt wieder. Natürlich sind die Requisiten an die katholischer Gottesdienste angelehnt, oft fehlt eine Kleinigkeit, wie ein Gerät zum Löschen der Kerzen und die Erlösung bleibt aus (Kerbelytė 2002, 346f.). Interessant, wenn auch ein Einzelfall, ist die Forderung, zur Erlösung ein bestimmtes Lied zu erlernen und auf dem Hügel zu singen (2002, 345). Liegt hier also eine musikalische Zwiesprache mit den Ahnen vor? Die Erlösung derart, dass die Stadt wieder auftaucht und weiterlebt als wäre nichts gewesen (ähnlich wie bei *Dornröschen*), scheint religionsgeschichtlichen Daten zu widersprechen. Ist es daher nicht sinnvoll, anzunehmen, dass eine derartige Erlösung gar nicht geplant war? Aber was war dann das Ziel der Riten? Ahnenkult? Damit korrespondiert die Aussage, dass von Zeit zu Zeit die Stadt an die Oberfläche kommt, es wird aber nicht gesagt zu welchen Zeiten. Die Präsenz der Ahnen ist zu Kalenderfesten wie der Sommersonnenwende (St. Johannes), zu Fastnacht, Weihnachten, Allerheiligen gewöhnlich und in Glauben und Sagen ausführlich bezeugt, wenngleich mitunter interpretationsbedürftig (Bräuche zu den Kalenderfesten siehe: Balys 1993) und besonders zu Allerheiligen ist das Andenken an die Verflorbenen auch im heutigen Litauen noch extrem fest im Brauchtum verankert; der Besuch der Gräber der Angehörigen und das Anzünden von Kerzen ist die Norm, auch für Großstädter.

Daneben wurde auch gezeigt, dass man, hier besser: Frau, mit den Ahnen in Kontakt tritt, um eine Seele für ein zu zeugendes oder zu gebärendes Kind zu erhalten (vgl. Gliwa 2003b, 288; Gliwa/Šeškauskaitė 2003, 280).

Man liegt sicher nicht falsch, wenn man das Thema Glockenklang oder auch die Zelebrierung der Messe mit Musik in Verbindung bringt. Wie Vėlius gezeigt hat (1987, 208f.) hat der Teufel *velnias*<sup>8</sup>, ein überaus häufiger Bewohner von Seen und Sümpfen (Vėlius 1987, 53-55, 224-227), eine starke Affinität zu Musik. In Sagen und Märchen will einerseits der Teufel das Geigenspiel erlernen, andererseits suchen angehende Musiker die Lehre beim Teufel (Vėlius 1987, 208f. u. Lit.). *Des Teufels rufziger Bruder* (KHM 100) erlernt ebenfalls beim Teufel das Musizieren, nur ist dieses Sujet hier nicht (mehr?) wesentlich für den Fortgang der Erzählung.

In Märchen und Sagen können kraft eines Musikinstrumentes alle Personen und sogar Tiere, selbst Teufel zum Tanzen gebracht werden. Erst als die Tanzenden eine Bedingung erfüllen werden sie „freigelassen“ (Schmidt 1950). Musikern werden in Sagen weiterhin übernatürliche Kräfte zugeschrieben, schließlich setzt eine auch heute noch verwendete Redensart ein Gleichheitszeichen zwischen Teufeln und Musikern: *visi velniai – visi muzikantai* (gehört 2003 von K. Grikša, Žaiginys).

In einer Sage, die unseren See *Praviršulis* betrifft, wird das Verhältnis von Teufeln zum Musiker zwar als gefährlich aber fair beschrieben, denn der Musiker wird mit der Situation und den lauernden Gefahren bekanntgemacht:

...“wenn du weißt [wer wir sind], dann fahre mit und fürchte uns nicht. Wenn wir in ein schönes Haus kommen werden, führen wie dich in ein Zimmer. Du setzt dich dort, wo wir es zeigen, bleibst sitzen und bewegst dich nicht von der Stelle und spielst, was wir dir sagen. Wenn man dir schönen Kuchen reicht, so iß diesen nicht, sondern tue ihn zur Seite, falls man dir Geld gibt, so

<sup>8</sup> Nicht selten heißt der Teufel auch *vokietis* ‚Deutscher‘, wohl ein Verdienst der Kreuzritter, denn andere Nationen sind nicht betroffen (Vėlius 1987, 42).

steck es in die Tasche.“ Dubas war damit einverstanden. Nach kurzem kamen sie zu einem schönen Haus. Hineingegangen setzte sich Dubas auf einen schönen Stuhl, den ihm die Herren gezeigt hatten und spielte auf der Geige alle möglichen Tänze wie ihm geheißen. Hier waren viele Herren und Mädchen zugegen, die mit Hingabe tanzten. Nach einigen Minuten führte ein Herr eine sehr lumpige Frau herbei, mit der alle am meisten tanzten. [...] Schließlich krächten die Hähne und alles verschwand. Da sieht er, dass er auf dem Eis neben einem Eisloch sitzt, die Füße im Wasser. Neben ihm lag Pferdemit, den ihm die Herren anstelle von Kuchen gegeben hatten. In der Tasche fand er 4 Rubel und 73 Kopeken Kleingeld. Nun verstand er, dass er es richtig gemacht hatte, als er auf die Ratschläge der Herren gehört hatte. Wenn er nicht ruhig auf der Stelle gesessen hätte, wäre er ins Eisloch gefallen und ertrunken. Als er erschöpft endlich daheim ankam, erfuhr er, dass sich in dieser Nacht in der Scheune eine Reisende, die dort zur Übernachtung aufgenommen worden war, erhängt hatte. Als er in die Scheune ging und die lumpige Frau sah, erkannte er, dass es dieselbe Person war, die in dieser Nacht von den Herren am meisten zum Tanzen geführt wurde. Das trug sich zu im Jahre 1861 auf dem See Praviršulis. (Balys 2002, 391f., Nr. 451)

Eine weitere Menschengruppe, zu denen der Teufel ein sehr enges Verhältnis hat, sind die Priester. Es ist das Verdienst von Norbertas Vėlius, diese einst positive Beziehung unter dem katholischen Superstrat des Kampfes zwischen Priester und Teufel herausgeschält zu haben (1987, 195-200). Um nur einige besonders drastische Fälle zu bringen: der Teufel sorgt dafür, dass ein ganzes abfälliges Kirchspiel zu ihrem Hirten und der katholischen Kirche zurückkehrt (LTR 462[19], zit. Vėlius 1987, 199) und der Teufel zeichnet oft dafür verantwortlich, dass ein armer, aber moralisch einwandfreier Mensch zum Pfarrer wird (Balys 2002, 361-376). Der Teufel sorgt dafür, dass ein zu unrecht entlassener Priester wieder sein Amt einnehmen kann (Basanavičius 2001, 95) oder ein Bauernsohn, dem das Lernen schwerfällt, letztlich Erzbischoff wird (Basanavičius 2001, I 119). Mitunter erwartet der Teufel im Gegenzug nur eine Flöte (Balys 2002, 371f., Nr. 414). Besonders interessant ist die Stellenausschreibung:

Wer eine schöne Stimme hat, den bestimmt der Bischoff zu seinem Nachfolger. Ein junger Pfarrer bekam diesen Brief und dachte „Wer kann mir eine schöne Stimme geben, wenn nicht der Teufel?“ Sogleich erschien dieser... (Balys 2002, 367, Nr. 407).

Nun stellt sich die Frage, ob in früher Vorzeit nicht beide Berufsgruppen identisch waren bzw. einen gemeinsamen Ursprung haben. Zum einen ist die Stimme und das dadurch hervortretende Charisma im religiösen Ritual von primärer Bedeutung. Musik ist in religiösen Ritualen extrem weitverbreitet, und das schließt die Spielarten des Christentums ein. Für Litauen ist auf die mehrstimmigen Sutartines zu verweisen, die, wie Šeškauskaitė gezeigt hat, nicht als Lieder über etwas zu verstehen sind, sondern als rituelle vorschreibende Begleitung eines Rituals, also Musik zu etwas, womit die Sängerinnen priestergleich agieren. Dabei sind mehrstimmige Gesänge natürlich prädestiniert, denn die komplizierte Aufführung fordert allein schon eine starke soziale Einbindung und rituelle Festlegung (Šeškauskaitė 2001, bes. 145-148).

Eine wichtige ethnographische Bestätigung findet man noch im heutigen Litauen, nicht nur in dörflichen Gegenden. Wenn jemand gestorben ist, so wird die Leiche im Haus aufgebahrt, üblicherweise zwei, drei Tage lang. Dabei ist es üblich, dass ständig Kerzen brennen und immer jemand bei dem Toten wacht, egal wer aus der kondolierenden Verwandtschaft oder Dorfgemeinschaft. Sofern es unter diesem Personenkreis keine Sänger oder Sängerinnen gibt (was immer öfters der Fall ist), werden solche aus

anderen Dörfern geholt, gegen Entlohnung. Dabei ist diesen Sängern der zentrale Platz vorbehalten und ihnen wird ausgesprochen achtungsvoll begegnet. Sie erscheinen an jedem Abend für mehrere Stunden und zum Geleit des Sarges aus dem Hof; gesungen wird auch auf dem Friedhof, unmittelbar bei der Bestattung. Das was von diesen Sängern vorgetragen wird ist eine rituelle Vorbereitung auf das Jenseits. Das Repertoire ist nunmehr überwiegend kirchlichen Gesangsbüchern entnommen und wendet sich an Maria und Heilige um Fürsprache aber keineswegs nur. Auch die verstorbenen Familienmitglieder werden bedacht und der Reihe nach namentlich in die Strophen aufgenommen, vgl. die namentliche Nennung der Ahnen während des Seelenmonats bei den Letten (Dionysius Fabricius, um 1620, in: Vėlius 2003, 573)

Die Rolle des katholischen Priesters ist dagegen sehr bescheiden, er liest nur die Messe in der Kirche; wobei lokale Traditionen höchstens geringfügig abweichen (pers. Erfahrung des Autors).

Hier hat man die praktische Seite der Angelegenheit, Musiker, die ein Ritual zelebrieren um dem Toten den Weg ins Jenseits zu bahnen.

Gleichzeitig kann man davon ausgehen, dass Musiker auch Kenner und Träger der Mythen und religiöser Normen waren und diese bewahrten und verbreiteten, so wie man es der Lieder-Edda entnehmen kann. Eine solche soziale Funktion lässt sich am litauischen Material aber nur schwer nachweisen. Andererseits sind Liedtexte mit mythischem Bezug jedoch reichlich erhalten, etwa zu den Kalenderfesten, wie sie von Laurinkienė (1990) untersucht wurden.

Damit dürfte die These von der Nähe der Musiker und Priester nicht erstaunen, wobei die beiden Gruppen aber chronologisch anders einzuordnen sind, Musiker stellen zweifellos die ältere Schicht dar. Vgl. an. *galdr* ‚Zauberspruch‘ < ‚Gesang‘ (de Vries 1970, 304) lat. *cantus* ‚Singen, Lied‘ und ‚Weissagung, Zauberspruch‘.

## 6. Exkurs: Geistlicher

Im See *Metelių*, dem Partner der *Dusia*, ist ein Geistlicher ertrunken (Krasauskienė 2002, 87). Das sagt man auch von „heiligen“ Seen *Švenčius*, *Šventas*, *Šventežeris*, den Flüssen *Šventoji*, *Šventvandenis* und dem Tümpel *Šventorius* (Kerbelytė 2002, 366). In einem anderen Sagentyp, den Sagen über versunkene Städte zugeordnet (wiewohl wandernde Seen den gleichen Anspruch hätten), ist es oft der Geistliche, der gewarnt wird, da der Hof, in dem er übernachtet, in der Versenkung verschwinden wird. Meist nach der dritten Warnung, üblicherweise im Traum, bricht er auf und reist ab. Da er sein Gebetsbuch vergessen hat, kehrt er wieder um und findet einen See vor, auf dem der Tisch mit dem Buch schwimmt. Nachdem er das Buch genommen hat (wie, wird nicht gesagt) versinkt auch der Tisch (Kerbelytė 1970, 145). Man fragt sich, warum ausgerechnet der Priester in dieser Rolle erscheint. Die naheliegende Erklärung, dass dieser heilig ist und somit vor dem Verderben gewarnt werden muss, deckt sich wenig mit der sonst oft negativen, verspotteten Rolle des katholischen Priesters in Sagen. Es ist möglich, dass das einprägsame Motiv mit dem Gebetsbuch den Ausschlag gab, für diese Requisite gibt es keinen Ersatz und ihre Existenz ist besonders leicht durch den Priester als Reisenden zu begründen. Es gibt aber eine strukturelle Gemeinsamkeit mit den Sagen über den Musiker beim Teufel. Während sich der Musiker am Morgen in einem Sumpf wiederfindet, sieht der Priester sich einem See gegenüber. Der räumliche Unterschied

läßt sich somit auf eine zeitliche Achse projizieren, während der Nacht hat man den Hof, der sich tagsüber wieder in ein Naturobjekt verwandelt. Als Zeugnis des Ereignisses hat man dort die Pferdeäpfel und Spuren, hier das schwimmende Gebetsbuch. Handelt es sich also um eine Übersetzung des Sujets in die Sprache katholischer Requisiten? Wie läßt sich nun der Widerspruch erklären, dass einerseits der Priester versunken ist, andererseits dieser aber vor der Versenkung gewarnt wird? Man könnte sicher beide Sujets als unabhängig voneinander auffassen und so die Existenz des Widerspruchs verneinen. Wenn man das jedoch nicht tut, so sehe ich zwei Möglichkeiten zur Lösung der Frage. Einerseits kann aus dem Namen und der Sage, dass dort jemand versunken ist, rekonstruiert werden, dass dort ein Geistlicher oder Heiliger versunken sein muss. Neben dieser recht pragmatischen Sicht läßt sich aus dem Vergleich mit den Musikersujets aber auch erwägen, ob nicht der Musiker resp. Priester den Toten ins Jenseits begleitet, dazu also mit diesem gemeinsam versinken muss, jedoch anders als der Tote die Rückreise antreten kann. Diese Rückreise geschieht explizit mit Hilfe der Teufel: „wie ein Wirbelwind“, „vom Teufel getragen“ (Beresnevičius 1990, 106) oft initiiert durch List des Musikers (zerreißt die Geigensaiten und muss neue holen, z.B. Balys 2002, Nr. 452 ff.) oder ohne weitere Erklärung.

Ein Vergleich einer solchen Jenseitsreise des musizierenden Geistlichen mit einer schamanistischen Jenseitsreise drängt sich geradezu auf (vgl. Beresnevičius 1995, 48-51, 176-179; Eliade 1954, 199-207).

## 7. Das Versinken II

In verschiedenen indogermanischen Völkern lässt sich die Tendenz erkennen, dass das Jenseits durch eine Wasserbarriere von dieser Welt getrennt ist und dass das Jenseits eine Weide ist, auf der die Verstorbenen als Vieh weiden (Vėlius 1987, 162-190; z.B.: Basanavičius 2001, 110f.)

Es ist daher naheliegend, diese Schicht als sehr alt in der baltischen Überlieferung anzusetzen und vor nur baltischen Innovationen zu datieren.

Dass Namen von Gewässern vom Typ *Bedugnis - Bodenlos* so stark vertreten sind, spricht dafür, dass es sich um Erstbenennungen handelt, unmittelbar nach Ankunft der Balten in der Region des heutigen Litauens gegen Ende des 3. Jahrtausends v. Chr. (vgl. Dini 2000, 154). Neben Gewässern mit Namen wie *Bedugnis - Bodenlos* tragen noch viele Gewässer oder Moore solche Bezeichnungen als Attribut, die einst Namen gewesen sein können.

Die versunkene Stadt der Sage stellt das Jenseits dar, ein sehr lokales Jenseits! Dem durchaus abstrakten Denken von Wasser als der Grenze stehen praktische Erfordernisse entgegen, der Verstorbene muss ins Jenseits gebracht werden, dazu muss ein Gewässer in der Nähe dienen.

Überraschend ist die Anwendung einer solchen Sagenwelt auf die aufgeschütteten einst befestigten Burghügel *piliakalnis* (Hinze/Diederichs 1998, 131-135), unter denen versunkene Städte existieren sollen, denn diese Anlagen datieren ab der späten Bronzezeit, hier ca. 1000-500 v. Chr. (Grigalavičienė 1995, 22). Sie sind zudem vergleichsweise gut archäologisch erschlossen und allgemein nicht als Friedhof ausgewiesen, sondern als vordergründig militärische Befestigungsanlage. Die Existenz von Kultgebäuden auf diesen Burghügeln wird ernsthaft bezweifelt (Zabiela 2002, 84-100). Hier liegt wohl die

Anwendung eines alten Konzeptes auf ein neues Ereignis vor<sup>9</sup>. Wenn bekannt ist, dass unter dem Wasser, unter der Erde Städte existieren, und weiterhin die Überlieferung festhält, dass an einem konkreten Ort einst eine Siedlung bestand, dann ist die kausale Verknüpfung naheliegend: die Stadt ist versunken. Zudem sind die Bewohner nunmehr verstorben und ohnehin diesen Weg gegangen, warum sollten sie ihre Stadt nicht mitgenommen haben? Auch das Versinken in einem Berg oder überhaupt in der Erde dürfte eine Verallgemeinerung sein, ausgehend davon, dass das Jenseits unterhalb zu suchen ist. Es fällt aber auch auf, dass vielfach Sümpfe und Moore Handlungsorte sind. Solche Gebiete kann man beiden Elementen Wasser und Erde zuordnen. Geben sie daher Grund zur Überführung eines Unterwasserjenseits‘ in ein unterirdisches? Oder ist die Wahl von Sümpfen bereits ein Ergebnis einer solchen Transformation hin zu unterirdischen Lokalitäten? Trotzdem bleiben diese Erklärungsversuche nicht allzu befriedigend und die Frage der versunkenen Städte oder Löcher im *piliakalnis* muss offen bleiben. Auffällig ist dennoch die häufige Anordnung von Friedhöfen auf Hügeln, möglicherweise künstlichen Ursprungs, z.B. der Dorffriedhof von *Gudonys* im Kreis Anykščiai.

In dem nunmehr fast ausgetrockneten Moor *Kakšbalis* saß einst eine Teufelin auf einem eisernen Sessel. Vor einem Wetterumschwung kam diese mitsamt Grund und Sessel an die Oberfläche (Basanavičius 1998, 483). Dabei ist dieser Grund zwar meist unter Wasser, kann aber gelegentlich an die Oberfläche kommen. Das erinnert an das genannte Verhalten des Sees *Praviršulis*, in dem ein Landstück im Spätsommer an der Oberfläche erscheint.

Neben einem Gräberfeld am See (5.-6. Jh.) von Obeliai liegen Funde aus dem 13.-14. Jh. vor. Dabei handelt es sich um die Überreste von Kremationen, die samt Grabbeigaben von einem speziellen Steindamm aus ins Wasser geworfen wurden. Gleichzeitig wird der Gedanke erhoben, dass Gräber der vorangehenden Strichkeramik-Kultur auch im Wasser zu suchen sein sollten (Urbanavičius/Urbanavičienė 1988, 35f., 46). Möglicherweise gab es auch ein Bestreben, die verschiedenen Bestattungsformen zu verbinden. So wie *Šventaragis* als Kremationsstätte des mittelalterlichen Vilnius an einer gelegentlich überschwemmten Uferbank gelegen haben soll, womit die Elemente Feuer und Wasser an der Bestattung teilhatten (Toporov 2000, 64-69 und Lit.). Wäre also Moorgrund, der zu gewissen Jahreszeiten an die Oberfläche kommt, ein geeigneter Bestattungsplatz?

Das einzelne Versinken von Glocken erscheint mir als eine sehr abstrakte Darstellung der Angelegenheit, die in Anlehnung an kirchliche Realien aus dem allgemeinen Kontext herausgelöst wurde und nunmehr als selbständige Objekte versinken können. Dem liegt der Gedanke zugrunde: wenn Glocken aus dem See erklingen, so müssen sie versunken sein.

Es gibt sehr viele Orte an denen Sagen verschiedener Typen und Varianten handeln. Also von einem Ort können unabhängig voneinander Sagen existieren über versunkene Glocken und versunkene Städte, über Versuche zur Erlösung, über ersoffenes Vieh, das andernorts wieder auftauchte. Dabei sind die Tiere und Glocken zumeist auf Gewässer und Sümpfe beschränkt, während Gebäude auch zahlreich im Festland versinken können, dann jedoch unter Zuhilfenahme von Flüchen oder göttlichem Zorn. So heißt es zu mehreren Seen, in denen Rinder versunken sind, dass hier auch eine Stadt versunken ist: *Bedugnis*, *Asonas*, *Erzvetas*, und in den Gewässern *Bedugnis*, *Dusia*, *Erzvetas* hört man auch

<sup>9</sup> Andererseits wurden vielleicht die Burghügel auch nur mit Hügelgräbern zusammengeworfen?

Geräusche. In der Senke *Prapulduobė* ist neben dem Vieh noch eine Hochzeitsgesellschaft versunken (Kerbelytė 2002, 341). Damit wird der innere Zusammenhang der verschiedenen betrachteten Sagentypen m.E. unterstrichen. Berichte über ersoffenes Vieh, auch wenn damit nur der Name des Gewässers begründet werden soll, ohne dass hierbei irgendwelche Andeutungen betreffs eines evtl. Wiederauftauchens gemacht werden (Kerbelytė 2002, 366), könnten durchaus Relikte eines komplexeren Sujets sein, besonders wenn es sich um Namen wie *Bedugne*, *Prapolai*, *Prapula* (2002, 366) handelt.

Kerbelytė betont in der Deutung dieser Sagen besonders die magische Kraft des Wortes, das oft unvorsichtigerweise oder in Unkenntnis der Dinge ausgesprochen wurde oder aber bewusst als Fluch (1970, 2002).

Sehr ausgeprägt ist die Geräuschkulisse in Raigardas. Hier hörte man, so die Überlieferung, deutliches Glockengeläut aus Wasserlöchern im Sumpfbereich oder wenn man das Ohr auf die Erde legte. Einerseits sollen die Glocken zeitgleich mit der Messe erklingen sein, andererseits führte man die Kinder regelmäßig zu Ostern in die Senke, um die Glocken zu hören (Vaitkevičius 2001, 74). Ostern erscheint nicht selten als Datum des Versinkens. So versinkt ein Hof mitsamt Hausfrau, die zu Ostern Kuchen buk an einem Ort, der jetzt *Peklalė* ‚Kleine Hölle‘ genannt wird (Vaitkevičius 1998, 191). Die folgende Sage beschreibt die Entstehung des sumpfigen Sees *Piktežeris* ‚böser See‘, der unterirdisch mit dem See *Plateliai* verbunden sein soll:

Es lebte eine grausame Königin. In der Osternacht schickte sie ihr Gesinde in die Kirche und buk währenddessen Kuchen, um ihn nicht teilen zu müssen. Als das Gesinde wiederkam war dort nur noch eine Grube. Das war die Strafe Gottes (Vaitkevičius 1998, 230).

Wenn man der Idee, dass indogermanische Völker das Jenseits hinter eine Wasserbarriere verlegen und die Toten dort auf einer Weide in Viehgestalt vorgestellt wurden, folgt, dann liegt es nahe, die entsprechenden Sagen genau hier einzuordnen und mit konkreten, entsprechend benannten Gewässern zu verbinden. Neben Kuh und Kalb sind es Pferde, die in der Bodenlosigkeit versinken. Pferde als Verkörperung der Toten findet man u.a. in litauischen Märchen vom Typ ATU 761, hier sind es einstige Gutsherren, zumeist grausame, oder aber ehemalige Kirchendiener, die ein solches Schicksal ereilt (Sauka 2000, 13-28; Beresnevičius 1990, 51). Mit solchen Pferden vorgespannt können Teufel auch in dieser Welt erscheinen und wenn mitunter die Rückreise in die Hölle geschildert wird, heißt es, sie verschwinden in einem Moor oder See (Sauka 2000, 23; Vėlius 1987, 181). Auch wenn man hier viele Züge der christlichen Hölle und dem Konzept der Bestrafung vorfindet, so lässt sich das Sujet dennoch nicht aus christlichen Motiven erklären. Daher erwägt Vėlius, ob nicht wegen der ziemlich stabilen Beziehung: Herr oder Geistlicher wird zum Pferd, hier ein Abbild der sozialen Struktur der Gesellschaft ins Jenseits transponiert wurde, wonach Vertreter der oberen Schicht nach dem Tode zu Pferden werden, die anderen aber zu Rindern oder Schafen (1987, 188). Die Annahme, dass das jenseitige Leben als Fortsetzung des hiesigen verstanden wird und somit durchaus auch soziale Hierarchien übernommen werden können, ist durchaus plausibel. Dennoch möchte ich eine alternative oder doch wenigstens ergänzende Deutung anbringen. Aus archäologischen Funden in Litauen können etwa für das zweite vorchristliche Jahrtausend nur sehr geringe graduelle Unterschiede in der Bestattung festgestellt werden, jedoch keine qualitativ bedeutsamen Unterschiede. Daher

könnte es sich hier eher um eine chronologische Abfolge (oder regionale Variation) von Jenseitsvorstellungen handeln, als um ein Momentbild einer Sozietät. In der Entwicklung der Vorstellungen des Jenseits haben wenigstens zwei deutlich trennbare Stufen vorgelegen, einerseits die Wiese hinter, also praktischerweise unter Wasser, mit Toten als Vieh, und, andererseits eine spätere, die das Jenseits in den Himmel verlagert. Diese zweite Stufe dürfte vorgelegen haben unmittelbar vor und während der Christianisierung. Dafür spricht z.B. der „Friedensvertrag zwischen dem deutschen Orden und den abgefallenen Preussen...“ von 1249, wonach die Preussen behaupten ihre Verstorbenen in den Himmel reiten zu sehen (Vėlius 1996, 239, 241) sowie die Vorstellungen von Petrus als Türhüter des Paradieses, der auf einem Schimmel reitet (Beresnevičius 1990, 125) oder auch die Lokalisierung des Jenseits *Dausos* in der Milchstraße oder in Gegenden in die die Zugvögel fliegen (Beresnevičius 1990, 130-132). In dieser Stufe ist der Verstorbene nun auch nicht mehr als Pferd vorgestellt, sondern reitet auf dem Pferd. Derart kann das neue, importierte Konzept Paradies mit dem aktuellen Jenseits lit. *dangus* ‚Himmel‘ gleichgesetzt werden. Ein vorheriges Jenseits, an das Erinnerungen lebendig sind, das aber dem aktuellen gegenüber irgendwie nachteilig sein muss, da man sonst die Jenseits-Reform nicht durchgeführt hätte, kann daher mit der christlichen Hölle gleichgesetzt werden. Ähnlich wird der Hades ja eher der christlichen Hölle nahestehend empfunden (vgl. Beresnevičius 1995, 33), rus. *ad* ‚Hölle‘ ist eine Entlehnung des gr. *Hades*. Ein drittes altes Jenseitskonzept, nämlich die Reinkarnation in Bäumen, wobei Jenseits und Diesseits identisch sind (Beresnevičius 1990, 42-48; vgl. Gliwa 2003b, 283-285), findet man in der Deutung als Purgatorium wieder: Bäume, die knarren sind büßende Seelen, die um Gebet und Erlösung bitten (Beresnevičius 1990, 62-64). Dass auch der Aufenthalt im Wasser mitunter nur als zeitweilig, im christlichen Verständnis als Sein im Purgatorium, verstanden wurde, belegen viele diesbezügliche Glaubensbekundungen (Būgienė 1999, 44f.). Hier dürfte auch die Namensgebung *Čysčius* ‚Purgatorium‘ für eine morastige Stelle in unmittelbarer Nähe des *Peklos kalnas* ‚Höllenhügel‘ und eines Friedhofes eingeordnet werden. Es verwundert nicht, zu erfahren, dass auf dem Hügel einst ein Badehaus stand, dass einmal samt Bedenden in der Erde versank (Vaitkevičius 1998, 257). Man sollte hier nicht außer Acht lassen, dass der Begriff *pirtis* ‚Badehaus, Sauna‘ sich etymologisch als ‚Feuer; was heiß ist‘ deuten lässt und auch in der Bedeutung ‚Feuer zur Kremation‘ im lit. Liedgut erscheint (Gliwa 2004, 6f.).

Angst vor Bestattung im Wasser bei den Balten belegt Prätorius (um 1690):

„Der gräulichste u schimpflichste Todt bey ihnen ist gewesen ins Waßer geworfen zu werden. Das merket man an einigen der jetzigen Nadrauen, die so sehr sich nicht scheuen an den Galgen zu henken, als daß sie sollen in ein Gesümpf oder Waßer nach ihrem Tode geworfen werden. Unter den kräftigsten argumenten, damit einen ruchlosen Nadrauen zur Beßerung seines Lebens persvadiren kan, ist dieses, wenn man ihn dräuet, man werde ihn nach seinem Tode in ein wäßerichtes Gesümpf werfen laßen. Dieses haben die Priester, so zuerst die alten Preußen zum Christlichen Glauben bekehren wollen, wohl Gewust, drum sie, wenn sie die erschröckliche ewige Verdamiß ihnen vorstellen wollen, haben sie gebrauchet das Wort, perklanits, welches dem Buchstaben nach heisset, in eine heßliche Pfütze durchweichet werden“ (in: Vėlius 2003, 149).

Baum und Sumpf finden wir auch in den bereits erwähnten Sagentypen: *Der Musiker fällt in die Hölle* und *Der Musiker spielt zu des Teufels Hochzeit*. Nachdem der Musiker bis

in die Nacht hinein in der Hölle oder in einem Gut den Teufeln zum Tanz aufgespielt hat, findet er sich am Morgen in einem Sumpf wieder oder aber in einer hohen Fichte. Ich sehe hier zwei Möglichkeiten. Entweder versteht man die Hölle hier als abstraktes Jenseits, dann liegt es nahe, auch den Baum abstrakt zu verstehen, etwa als einen mythischen Weltenbaum dessen Wipfel sich im Himmel befindet, wo dann auch das Jenseits zu suchen wäre. Oder aber man sieht den Baum als Realie an, was ich aus strukturellen Erwägungen (in den Versionen mit dem Sumpf handelt es sich zweifellos um reale Landschaften, nach der Rückkehr aus dem eigentlichen Jenseits) annehme. Dann wird man auf dem Baum auch kein abstraktes Jenseits positionieren wollen, sondern einen konkreten Bestattungsort. Die Bestattung auf einem Baum wird in dem sogenannten Sovijus-Mythos erwähnt:

Sovijus war ein Mensch. Aus einem erjagten Wildschwein entnahm er neun Milzen und gab sie seinen Nachgeborenen zum Braten. Als diese jene aufaßen, erzürnte er. Er versuchte in die Hölle zu gehen. Acht Tore konnte er nicht passieren, durch das neunte kam er freiwillig mit Hilfe eines Nachgeborenen, anders gesagt: seines Sohnes. Als die Brüder auf diesen zornig wurden, versprach er, dass er gehen und ihn suchen werde, so kam er in die Hölle. Mit dem Vater zu Abend gespeist machte er ihm ein Lager und vergrub ihn in der Erde. Am Morgen aufgestanden, fragte er ob er gut geruht habe. Jener klagte ihm: „Ach, von Raupen und Würmern wurde ich gefressen“. Am anderen Tag machte er ihm ein Abendessen und hob ihn in einen Baum wo er ihn bettete. Am Morgen gefragt antwortete dieser „Von Bienen und einer Menge Mücken wurde ich gefressen, o, wie schlecht habe ich geschlafen“. Am anderen Tage errichtete er ein großes Feuer und warf ihn in die Flammen. Am Morgen fragte er ob er gut erholt sei. Und darauf sprach jener: „Süß wie ein Säugling in der Wiege schlief ich“. O große Verirrung des Satans, die eingeführt wurde in die Sippe der Litauer, Jotwinger, Preußen, Liven [...] die glauben, dass ihr Seelenführer in die Hölle Sovijus sei [...] und die bis zum heutigen Tag die Körper ihrer Toten verbrennen wie Achilles und all die anderen Griechen ... (aus einem altrussischen Einschub in der Malala Chronik 1261, Original und lit. Übersetzung bei Vėlius 1996, 266f.)

Auch wenn aus dem Text nicht explizit hervorgeht, wer hier wen bettet und bewirtet so ist man sich weitgehend einig, dass es sich um die Etablierung einer neuen Bestattungsform handelt und dass der Vater Sovijus der Bestattete ist (Beresnevičius 1990, 72-85; 1995, 11-76; Greimas 1990, 355-378; Vėlius 1996, 263-266; Toporov 2000, 211-215). Weniger Übereinstimmung herrscht indes in Bezug auf die Rolle von Schwein und Milz, die uns hier aber nicht weiter interessieren. Dass der Schlaf hier auf eine Kommunikation im Traum hinweisen könnte, argumentierte bereits Basanavičius (1998, 65f.). Beresnevičius hebt hervor, dass der ruhige Schlaf eines Toten mit dessen Zufriedenheit einhergeht, während unruhiger Schlaf sich in Spuk, Rückkehr und Klagen äußert (Beresnevičius 1995, 34). Der vorgeschlagenen relativen Chronologie, wonach die Feuerbestattung eine vergleichsweise junge Innovation ist, entsprechen archäologische Befunde, wonach die Feuerbestattung im Territorium der baltischen Völker im Zeitraum von ca. 1200 v. Chr. - Ende 1. Jt. v. Chr. und dann etwa ab 500 - 1400 n. Chr. üblich war, teilweise in Koexistenz mit anderen Bestattungsformen (genauer siehe z.B.: Grigalavičienė 1995: 65f., 95; Toporov 2000: 206). Die Moor- und Baumbestattung wären vorher zu datieren. Wie diese beiden Formen in relativer Chronologie oder als regionale Varianten zueinander stehen, kann m.E. aus dem vorliegenden Material nicht sicher entschieden werden. Die geographische Verbreitung der Motive könnte möglicherweise weiterhelfen.

Da die *Hochzeit eines Teufels mit einer Erhängten* erfolgte (Balys 1936, Typ 3277; Texte in Balys 2002, 386-398), die entweder dem Musiker persönlich bekannt war oder deren Leiche er nach der Rückkehr findet, erscheint es auch aus der Sicht der Sagentexte recht plausibel anzunehmen, dass hier die Verstorbene noch nicht in der Hölle o.ä. ist, sondern auf dem Weg dahin, wobei ihr die Teufel zum Geleit entgegenkommen, nämlich bis hin zum Bestattungsort. Dass am Ort der Bestattung bzw. vorheriger Aufbahrung die Seelen Verstorbener erscheinen ist ein ausgiebig als geglaubt bezeugter Umstand (Basanavičius 1998, 149-155, 182-191; Vėlius 1987, 185, 189). Nicht unwichtig ist auch ein anderes Detail. Der Musiker ist es, der nach der Rückkehr von der Teufelshochzeit, der Familie der Verstorbenen über den Tod Kunde bringt oder weiß wo die Leiche der Erhängten zu finden ist. Dass das Erhängen die Fortsetzung der Baumbestattung sein könnte, war bereits vorgeschlagen worden (Gliwa 2003b, 283). Somit korrespondiert das Aufwachen des Musikers auf der Fichte mit dem Erhängen, während das Erwachen im Sumpf dem Ertrinken nahesteht. Man kann davon ausgehen, dass der heimgekehrte Musiker ursprünglich nicht von dem Tod berichtet, sondern von erfolgreicher Überführung ins Jenseits. Die Idee der Hochzeit stellt sich auch in dem Moor *Giltinė* (Giltinė ist die Todesgöttin oder die für den Tod verantwortliche Schicksalsfrau) dar, denn in diesem Moor habe die Giltinė Hochzeit gefeiert (Vaitkevičius 1998, 311) (der hier verwendete Ausdruck *keldavo vestuves* deutet auf den mehrfachen, gewohnheitsmäßigen Vorgang hin: pflegte Hochzeit zu feiern). Es ist nur natürlich, dass auch die weibliche Giltinė erscheint, denn, wenn man die Bestattung besonders einer unverheirateten Person gleichsam als Hochzeit mit dem Tod auffasste und den Leichnam entsprechend kleidete (Vyšniauskaitė et al. 1995, 447), benötigt man neben dem Teufel als Bräutigam ja auch noch eine Braut für verstorbene Männer.

Folgen wir also der Idee, dass es sich hier um konkrete Bestattungsformen handelt und berücksichtigen weiterhin, dass Ort der Bestattung und Lokalisierung des Jenseits im Zusammenhang stehen und dass mit einer Reform von Bestattung und Jenseitslokalisierung eine Abwertung verbunden ist, die soweit führen kann, dass die Anwendung dieser obsoleten Bestattung als Strafe empfunden wird. Andererseits kann eine Spukgestalt fordern, dass er nicht auf dem Friedhof, sondern im Moor bestatten werden möchte, worauf das Spuken aufhört, auch wenn die Begründung damit erfolgt, dass die sündhafte Person es nicht wert sei in der Kirche bestattet zu sein (Basanavičius 1997, 252, Nr. 113).

Soweit es um Bestattung in Gewässern oder Sümpfen geht, sei auf germanische Leichenfunde im Moor verwiesen, die neben Anzeichen einer Bestrafung auch solche eines Opfers aufweisen (Schlette 1982, 164-172). Es kann vermutet werden, dass die Entwicklung derart verlief, dass ein Menschenopfer die Bestattungszereemonie nachahmt. Das Opfer besteht aus drei Komponenten: Opfer, Opfernden und höherem Wesen, dem geopfert wird. Insofern der Zweck des Opfers, nämlich die Pflege der Beziehung zwischen Opfernden und höherem Wesen um den Umstand erweitert wird, dass gerade das Opfer sich diesem gegenüber vergangen hat und nun eine Versöhnung erforderlich ist, gewinnt der Gedanke der Strafe an Bedeutung. Damit entsteht die Hinrichtung als Ausdruck der Beziehung zwischen Opfer und Opfernden, unter Zurücktretung der Gottheit, dessen Stelle nunmehr moralische oder juristische Gesetze einnehmen. Natürlich sei nicht behauptet, dass Bestattung, Opferung und Hinrichtung identisch seien. Es soll lediglich deren Verwandtschaft unterstrichen werden und der Umstand, dass die Ausführung des Opfers Elemente der Bestattung enthält und die Hinrichtung, Elemente von Opfer und

Bestattung. Damit kann man die Datierung dieser Leichenfunde im 1. Jh. n. Chr. (Schlette 1982, 170) schon deutlich nach einer zu rekonstruierenden<sup>10</sup> Bestattung in Sümpfen ansetzen. Alle Anzeichen eines Opfers weist auch eine menschengestaltige slavische Eichenholzfigur auf, die im *Wiesenmoor* (Altfriesack bei Neuruppin) gefunden wurde (Heydick et al. 1987, 230f.), falls sie dort versenkt wurde, was eigentlich anzunehmen ist. Schlette hält diese Figur aus dem 6. Jh. für ein Götterbild, die also von den ankommenden Slaven mitgebracht wurde oder unmittelbar nach der Ankunft gefertigt worden war (1982, 225f.). M.E. ist es nicht sehr naheliegend anzunehmen, dass diese Figur zunächst als Idol irgendwo gestanden hatte und dann nach Aufgabe der Siedlung oder Kultstätte oder durch Feindeinwirkung ins Moor geworfen wurde. War es also ein Opfer zur Kultivierung des namenlosen Sees unmittelbar nach der Landnahme?

Es verwundert nicht, dass dem Teufel in die Hölle diejenigen Verstorbenen zufallen, die sich erhängten oder die ertrunken sind. Also diejenigen, die veraltete Formen der Jenseitsbeschreitung wählen, kommen auch in das veraltete, nunmehr negativ aufgefasste Jenseits, die Hölle. Solche Tote, Selbstmörder und Ertrunkene, werden auch heute noch in vielen Dörfern Litauens nicht auf dem geweihten Friedhof bestattet, sondern daneben. Dabei verwendet man oft den allgemeineren Ausdruck *ne savo mirtim numirti* ‚nicht seines Todes sterben‘. Im gegenwärtigen Sprachgebrauch ist diese Phrase dem deutschen *nicht eines natürlichen Todes sterben* äquivalent. Es ist indessen zu bezweifeln, dass dies immer so war, denn etwa Kriegstote erscheinen nie in den Sujets, jedenfalls nicht in den litauischen, auch Unfallopfer werden nicht negativ bewertet. In lettischen Sagen sind es mitunter gefallene Soldaten, meist Schweden oder Russen, die spuken. Es geht also nicht primär um Todesart und -zeitpunkt, sondern um die Bestattungsform.

Neben diesem auf die Todesart bezogenen Ausdruck *ne savo mirtim numirti* ‚nicht seines Todes sterben‘ findet man den Terminus *nelaikis* ‚unzeitiger‘, der als Referenz die vom Schicksal bestimmte Lebenszeit benutzt. Eine Person, die nun stirbt, bevor diese Zeit abgelaufen ist, muss bis zu deren Ablauf auf der Erde bleiben, spukenderweise (LKŽ, VIII 642-643; Basanavičius 1998, 231)

Vėlius sieht im Erhängen jedoch die standesgemäße Bestattung der ersten sozialen Schicht, Weise und Priester umfassend, deren besonderer Patron der Teufel gewesen sei (1987: 59, 195, 200). Die besondere Nähe der religiösen Kader zum Teufel lässt sich aber viel einfacher aus deren Mittlerrolle zwischen Menschen und Ahnen bzw. Gottheiten erklären und bestimmte Todesarten bzw. Bestattungsformen nicht als gleichzeitig verwendete Formen der verschiedenen sozialen Schichten, sondern als chronologische Abfolge (vgl. Beresnevičius 1990, 109-112) oder evtl. regionale Kulturvariation.

Symbolisches Erhängen hat sich in litauischen Hochzeitsbräuchen lange erhalten. Ein wichtiges Szenario ist das Erhängen des Brautwerbers als notorischer Lügner; schließlich hat er ja den Freier über den Klee gelobt. Hierbei wird eine Strohfigur erhängt, der echte Brautwerber klettert derweil aufs Dach. Als dessen „Geist“, spukt er, schlägt sich mit dem Badequast und fuchtelt mit einem Besen herum (Juška 1955, 349). Gerade das Erscheinen der Seele des Brautwerbers mit dem im Hochzeitsbrauch relevanten Besen spricht gegen eine Beschränkung der Hinrichtung nur zur Strafe. Sollte es sich nicht vielmehr bei dem Brautwerber um den Repräsentanten eines Ahnen handeln, der eine Hochzeit veranlaßt um der Seele die Zeugung eines neuen Kindes zu garantieren? In diesem Falle wäre ein

<sup>10</sup> Möglicherweise gibt es dafür Belege, leider überblicke ich die entsprechende Fachliteratur nicht.

Vergleich mit dem Spiel „Kranich backen“ (Balys 1993, 42, Nr. 304; Gliwa 2003b, 286) angebracht, bzw. der Version „Krähe backen“, in der das Backen fortgesetzt wird „bis Gott den Tag gibt“ (Sabaliauskas 1923, 329).

Nach Beresnevičius ist die Verwandlung Verstorbener in Tiere spätestens mit dem Übergang von Viehzucht zu überwiegendem Ackerbau negativ belegt (1990, 53). M. E. ist diese Profanisierung bereits mit der Konsolidisierung der Viehzucht in Ostlitauen 1000 v. Chr. - 0 bzw. Westlitauen 1700 - 1000 v. Chr. (Daugnora/Girininkas 1998, 229, Fig. 5), also mit der vollständigen Desakralisierung des Nutztviehs erreicht. Hingegen bleibt die Verwandlung in Bäume von dieser Abwertung weitgehend verschont (Beresnevičius 1990, 53), wie ja auch deren Nutzung sich eher graduell (Reduzierung des Waldes auf heilige Haine und später einzelne Bäume), nicht qualitativ veränderte. Damit korrespondiert der Umstand, dass bei Gott im Himmel zwar Schafe und mitunter Rinder zu sehen sind, jedoch nie Pferde. Diese sind besonders bei den Teufeln reichlich anzutreffen (Beresnevičius 1990, 53), war doch das Pferd das am frühesten gezähmte Nutztier (nach dem Hund, der als Wächter der Hölle auftritt<sup>11</sup>), das zum Zeitpunkt der Verlegung des Jenseits' in den Himmel bereits weitgehend profan war, aber immerhin noch ein Kulttier im erstarrten Ritual.

Eine wichtige Funktion hat ein Pferdeschädel in einer Sage über bodenlosen Stellen im Moor *Kakšbalis*. Mit diesem Schädel ist ein Loch tief unten im Boden verstopft, und wenn die Teufelin den See würde verlassen müssen (zu diesem Zweck hatten die Anwohner einen Zauberer engagiert), dann würde sie diesen Stopfen herausziehen. Dann überschwemmte das Wasser aller Bodenlosen und dieses Moores die umliegenden Höfe. (Basanavičius 1998, 484, Nr. 189). Die Sage erwähnt auch das vergebliche Ausmessen der Tiefe. Hier gehen den Bauern sämtliche Zügel in der Tiefe verloren, die dann am nächsten Tag auf unerfindliche Weise wieder, fein gesäubert, jeder in seinem Hof hängt (483). Das setzt Sach- und Ortskenntnis voraus, wie sie die Ahnen haben – oder eben ein Wunder.

Um noch mal auf Seen als Ort des Jenseits' oder Zugang dorthin zurückzukommen, sei auf ATU 1045 verwiesen. Jemand fertigt ein Netz oder Fäden. Vom Teufel nach dem Zweck gefragt, droht er einen See damit zuzudecken. Da die Teufel im See wohnen, erschrecken sie sich und versprechen viel Gold, wenn dies unterbleibt (Kerbelytė 2001, 236-237). Der Typ ist besonders reichlich notiert in Litauen und Lettland, daneben aber auch in Irland, Finnland und bei slavischen Völkern (Sauka 1998: 509).

Im See Dviragis, in dem auch eine Kuh versunken ist, der ebenfalls wochenlang am Himmel hing und auf einen Namen wartete, wohnt *Bedugnienė* 'die Frau des Bedugnis' als Seegeist, die jährlich mehrere Opfer auf den Grund des Sees hinwegführt (Leščiova 1999, 136).

Einen ähnlichen Wohnort haben die deutschen „Wassermenschen, Wasserkinder, Wassertaucher“. Sie wohnen in der Tiefe der Erde; ein tiefer Teich ist ihr Eingang und Ausgang; sie sind sehr hässlich, bleich und tauschen Wechselbälge aus (Thüringen). Vereinzelt haben die Seemenschen auch Kirchen unter Wasser (um Oldenburg) (Wuttke 1925, 51).

<sup>11</sup> In einem „ethnographischen“ Bericht der Rigaer Jesuiten von 1604 über lettischen Aberglauben wird der Wachhund dem Paradies zugeschrieben „In dextera manu dant illi alterum panem, ut det Cerbero, qui ante paradysum ligatus permittit illaesos ire. In sinistra manu dant 2 solidos pro vectore per fluvium“ (Basanavičius 1998, 56).

## 8. Das Paradies

Neben der Lokalisierung des Paradieses im Himmel und seiner entsprechenden Bezeichnung als lit. *dangus* ‚Himmel‘ steht die Bezeichnung *rojus* ‚Paradies‘ für eine nicht näher lokalisierte Ortschaft. Es gibt mehrere Vorschläge die Herkunft dieses Wortes betreffend (Vasmer 1971, 435 und Lit.), dominierend ist jedoch die Annahme, dass es sich bei dem lit. *rojus* um eine Entlehnung aus einer sl. Sprache handele (Fraenkel 1965, 742). Ferner sei das sl. Wort aus dem Iranischen entlehnt, vgl. avest. *rāy* ‚Reichtum, Glück‘ (Vasmer 1971, 435). Eine gänzlich neue Sicht entstand im Rahmen dieser Studie. Die ausführliche Darstellung sei einem linguistischen Fachblatt vorbehalten (Gliwa 2005b), dennoch möchte ich hier kurz wesentliche Züge referieren.

Unter allen Etymologien gibt es keine, die den Erwerb des Wortes russ. *raj* etc. mit der Übernahme des christl. Glaubens verbindet. Wenn man also das christliche Paradies gar nicht verantwortlich machen kann für das sl. Wort, dann muss zwingend ein ähnliches Konzept schon vor der Einführung des Christentums vorhanden gewesen sein, das mit russ. *raj* benannt wurde. Setzt man dies für die sl. Lexik voraus, so erscheint eine solche Annahme für lit. *rojus* ebenfalls möglich und der Erwerb des Wortes mit dem Christentum (so implizit Fraenkel) überhaupt nicht zwingend. Die neue Etymologie beginnt mit der lit. sagenhaften Ortschaft *Raigardas*, einer versunkenen Stadt (Kerbelytė 1999a, 163; Krevė-Mickevičius 1923, 129-137). Während der zweite Bestandteil *-gardas* ‚Stadt‘ eindeutig ist, wurde der erste Teil, soweit mir bekannt, nur einmal von Būga behandelt. Dieser vergleicht u.a. mit kaschub. *raja* ‚Sumpf, Moor‘, lett. *Ruoja* ‚ein Dorf‘, *rāja* ‚stehendes, fauliges, eisenhaltiges Wasser in Vertiefungen‘ (Būga 1958, 476). Wie bereits erwähnt, benennen *praraja* ‚Abgrund; Schlund; Morast; offene Stelle im Moor‘, *prarija*, *prarytis* ‚Morast, offene Stelle im Moor, ewige Verdammnis‘ gerade solche Orte, die etwas oder jemanden verschlingen können, vgl. lit. *ryti* ‚schlingen‘, *praryti* ‚verschlingen‘, analog wie *pragarmė* ‚Abgrund‘, *garmėti* ‚versinken, hinunterrutschen‘, *pragorė* ‚Bodenlosigkeit, undichte Stelle, Schlund‘, *pragaras* ‚Hölle, Morast‘, *pragarystas* ‚gefräßig‘. Daher erscheint es wesentlich sinnvoller, die versunkene Stadt *Raigardas* mit dieser Sippe in Verbindung zu bringen. Das umso mehr, als auch das Gut *Rajūnai* spurlos versunken ist, motiviert damit, dass der Gutsherr seine Leute zu Ostern arbeiten ließ (Vėlius 1995, 110). Im offiziellen Ortsnamenverzeichnis findet sich nur *Rojūnai* (wohl identisch mit o.g. *Rajūnai*) als Name zweier Dörfer in Nordlitauen, auch das Dorf *Rojus* ist bekannt (Pupkis et al. 2002, 316). Auf diese Dörfer verweist auch Pėteraitis in der Untersuchung des ostpreussischen Gutes *Rojėnai*, in deutscher Schreibung *Rogehnen*, bezeugt sind ferner 1297 der Wald *Royge* bzw. das Dorf in der Schreibung *Rogen* (1322), *Royenn* (1411), *Roigen* (1496). Er vergleicht ferner mit dem lit. Personennamen *Rojus*, aber auch mit *rojus* ‚Paradies‘ ohne indes den sich daraus ergebenden Widerspruch mit der angenommenen Entlehnung des letzteren Wortes auch nur zu erwähnen (Pėteraitis 1997, 334).

Die Sanddünen auf der kurischen Nehrung haben mehrere Dörfer im 17.-18. Jh. unter sich begraben (Kviklys 1991, 675-680), und es heißt, dass an den Stellen, wo sich jetzt die Dünen befinden, einst ein Stück vom *rojaus sodas* ‚Paradiesgarten‘ gewesen sei (Basanavičius, 1998, 486f.). Die Annahme, dass es sich bei dem Begriff *rojus* hier einst um den Tatbestand der „Verschlingung“ eines Dorfes durch die Sanddüne gehandelt habe (so in der Sage), erscheint plausibel. In Anlehnung an den christlichen Terminus und mit dem Vergessen der ursprünglichen Bedeutung wurde daraus der Paradiesgarten.

Allerdings scheint die Chronologie dagegen zu sprechen, denn wenn die Verwehung (aufgrund Abholzung) der Dörfer erst im 17. und 18. stattgefunden hat, setzt dies den bewußten Bezug von *rojus* und *ryti* voraus, was wenig wahrscheinlich ist. Oder es handelt sich um eine Analogiebildung ähnlich wie oben erörtert bei den Schüttburgen. Oder aber es handelt sich ursprünglich nicht um die Sanddünen, sondern um Gräber oder Siedlungen aus der späten Steinzeit, deren Relikte Bezenberger schon im frühen 19. Jh. in *Klampsmeilis* (ehemals *Drumsack*) gefunden hatte: „An diesem nicht näher bezeichneten Ort wurden Funde aus dem frühen Neolithikum<sup>12</sup> getätigt. Die Einheimischen nannten diese Stelle in der Umgangssprache *Dzimzak*. Man erzählte sich Legenden über die an jenem Ort umgekommenen Menschen und verschwundene Kutschen, obwohl die Stelle in Wirklichkeit nicht gefährlich war“ (Rimantienė 1999, 19; vgl. Pėteraitis 1997, 109).

Die Grundlage für alle diese Namen und Bezeichnungen *rojus* etc. wäre eine indogermanische Wurzel *reh<sub>2</sub>i-* ‚schlingen‘ nebst Ablautstufen und Weiterbildungen (Smoczyński 2002, 64). Wir hätten es hier also mit morastigen Stellen zu tun oder mit solchen die mythologisch, sagenhaft vorbelastet sind. So ist m.E. auch rus. *raj* ‚Paradies‘ und kaschub. *raja* ‚Sumpf, Moor‘ zu erklären. Schließlich ist der Ort, an dem *Raigardas* versunken ist, ein morastiges Tal, das jetzt allerdings teilweise trockengelegt ist (Kerbelytė 1999a, 163) Daraus ergibt sich natürlich sofort die Frage, wie denn zu erklären sei, dass einerseits *pragaras* ‚Morast‘ zur ‚Hölle‘ wurde, während *praraja* ‚Abgrund; Schlund; Morast‘ neben *rojus* ‚Paradies‘ besteht.

Wie bereits erwähnt, werden Fälle, in denen die ganze Stadt versinkt, neutral behandelt, wohingegen das Versinken einzelner Höfe, wie auch im Fall *Rajūnai*, als Strafe verstanden wird, denn die Vergehen sind meist religiöser Natur, und somit negativ bewertet. Jedoch läßt sich trotz dieser Bewertung noch kein Zusammenhang zur Hölle herstellen. Wie Kerbelytė (1970, 159-160) vermerkt, sind aber solche versunkenen Städte bei den Russen mitunter geradezu Ausdruck einer positiven Utopie, also dem Paradies sehr nahestehend. Was in jedem Fall die versunkenen Städte mit dem christlichen Paradies gemeinsam haben ist die Unmöglichkeit einer Rückkehr. Gerade diese ist aber auch die zentrale Innovation des Paradiesgedankens bei der Einführung des Christentums. Daher konnte der existierende neutrale Begriff *rojus* ‚Versenkung‘ bzw. rus. *raj* ‚ds.‘ Verwendung in der katholischen Terminologie finden und entsprechend aufgewertet werden zu ‚Paradies‘.

Dafür, dass dieser Terminus bei den Slaven schon lange vor der Christianisierung bekannt war spricht auch der Umstand, dass *raj* in mindestens einem ukrainischen Volkslied einen dreiteiligen Baum nennt (Laurinkienė 1990, 169), was m.E. die enge Parallele der auch in litauischen Sagen austauschbaren Schauplätze Baum und Sumpf zeigt.

## 9. Reise ins Jenseits und zurück

Um den Rückweg besser zu verstehen, möchte ich noch einige Märchen und Sagen untersuchen, in denen die Reise ins Jenseits oder aus diesem zurück das Durchqueren einer Wasserbarriere erfordert.

<sup>12</sup> Der sogenannten Narvakultur, 4.-3. Jt. v. Chr., zugehörig, diese gilt nunmehr als weder ugrofennisch noch indogermanisch. Auf der Kurischen Nehrung wird das Auftauchen der indogermanischen Schnurkeramiker in die Mitte des 3. Jt. v. Chr. datiert (Rimantienė 1999, 108).

Der Brunnen „wird oft mit weiblich-mütterlichen Qualitäten ausgestattet, und deutlich hängen mit ihm Geburtsvorstellungen zusammen. Ein weitverbreiteter Glaube sagt aus, dass die kleinen Kinder aus einem Brunnen kommen. Es sind dies in Deutschland die sogenannten „Hollenteiche“ oder „Hollenbrunnen“ aus denen der Storch die Kinder holt. Zugleich ist er aber auch ein Eingang in die Welt des Todes“ (von Beit 1997, 36; weiterhin zum Brunnen: Uther 1999).

Es gibt keinen Grund, der die Vielzahl bodenloser Gewässer und Moore in ihrer Eignung als Hollenbrunnen beeinträchtigen könnte, taugt doch als Gewässer, aus dem das Neugeborene gefischt wird, jedes naheliegende Gewässer (Dulaitienė 1958, 404). Gerade weil aber besonders ein naheliegendes Gewässer in der Eile zum Kinderfischen geeignet ist, könnte es sich erforderlich machen, eine Verbindung dieses Gewässers mit dem Seelenhort zu postulieren. Insofern stände das wiederaufgetauchte Tier für die Seele eines Verstorbenen, die nun in einem Neugeborenen wiedergeboren wird.

Gleichzeitig kann man das In-den-Brunnen-fallen auch sexuell interpretieren, denn mit der Zeugung erhebt sich die Forderung nach einer Seele für das Neugeborene (natürlich nur, wenn diese nicht auch gezeugt wird, sondern gewissermaßen eine Erhaltungsgröße ist, vgl. Beresnevičius 2001, 141-145, 167-172; Gliwa/Šeškauskaitė 2003), dann wäre zu hinterfragen, ob nicht auch die deutsche Redensart vom *gefallenen Mädchen* hier ihren Ursprung haben kann. Ebenfalls hierher gehören könnte das Verschwinden ganzer Hochzeitsgesellschaften in der „Versenkung“ in einer Reihe von litauischen Sagen – Jenseitsbesuch beim ersten Sex? Da Frau Holle durch den Hollebrunnen schon in die Diskussion einbezogen ist, soll auch auf eine typologische Parallele von *Frau Holle* (KHM 24, ATU 480 A) mit der litauischen Sage verwiesen werden. Tochter und Stieftochter fallen in einen bodenlosen Brunnen. Dieser ist der Zugang zum Reich der Holle, das man unschwer als Jenseits verstehen kann. Die Rückreise jedoch erfolgt anderweitig, nämlich durch ein Tor, und es hat den Anschein als ginge die Reise sehr schnell vonstatten. Andererseits ist aber der Hollebrunnen als Babyspender auch klar ein Ausgang aus dem Reich der Holle. Was hat es denn mit diesen Varianten des Heimwegs auf sich.

Zunächst fällt auf, dass das Versinken im Brunnen immer eine Angelegenheit von Mädchen ist, während anderweitige Reisen ins Jenseits überwiegend Männersache sind (Beresnevičius 1990, 105), außer z.B. in dem zu behandelnden Typ 480 A\* *Drei Schwestern retten ihren Bruder*. Beresnevičius' Frage (1990, 105), ob die Passage jenseits von Wasser ein spezifisches Nach-dem-Tod-Schicksal von Frauen sei, trifft aber nicht den Kern der Angelegenheit. Gleichzeitig räumt er jedoch ein, dass Märchen, in denen Frauen in die Nach-dem-Tode-Welt reisen, ein besonders archaisches Weltbild belegen, dies aber zunächst eine offene Frage bleibt (1990, 106). Einerseits ist klar, dass, wenn es Babys bei Frau Holle gibt, diese nur von jungen Frauen „abgeholt“ werden können. Daher treten diese Art der Reise keine Männer an. Gleichzeitig erfordert das Babyabholen auch eine Rückreise und natürlich kann von einer spezifischen Nach-dem-Tod-Behandlung von Frauen keine Rede sein, da es in diesem Falle gar nicht um den Tod geht. Vor der Rückreise bekommt die Heldin gewöhnlich ein Geschenk zugeteilt (*Frau Holle*) oder kann sich eins aussuchen (Seselskytė 1985, 76-79). Die übliche Deutung, die ja auch im Märchentext selbst gegeben wird, ist die, dass das gute und fleißige Mädchen belohnt wird, während das faule bestraft wird. Indes passt diese Deutung gut zum moralisierenden Tonfall der *Kinder- und Hausmärchen*. Aber ist es auch die originäre?

Litauische Märchen vom Typ *Drei Schwestern retten den Bruder* (Typ 480 A\*, Kerbelytė 1999, 226-228) behandeln die Suche nach dem von der Hexe entführten kleinen Bruder<sup>13</sup>. Einige Varianten reden direkt vom Kind (Kerbelytė 1999, 227).

Das Motiv des von der Hexe oder Fee entführten Jungen wurde kürzlich ausführlich diskutiert (Gliwa 2003b; Gliwa/Šeškauskaitė 2003, 270-281) und ich sehe kein Hindernis, diese Deutung auch hier anzuwenden. Demnach gelangt der Junge völlig planmäßig zur Hexe. Der Junge ist zunächst nur eine künstliche seelenlose Figur, gewissermaßen ein Talisman um Zeugung, Schwangerschaft und Entbindung zu fördern. Im Austausch dafür erhält die junge Mutter ihr eigenes, nunmehr beseeltes Kind (Gliwa/Šeškauskaitė 2003, 278-280). Die dreimalige Wiederholung ist märchentypisch, wobei nur der dritten Schwester Erfolg beschieden ist. Sie hatte sich korrekt verhalten gegenüber Apfelbaum (Spengler 1999, 622-625; Basanavičius 1970, 392-408), Backofen, Kuh und Brücke (Ranke 1999, 823-835) und wird nun von diesen auf der magischen Flucht vor der Hexe geschützt. So haben diese symbolträchtigen Elemente hier immerhin noch eine Funktion, während sie bei *Frau Holle* völlig degradiert sind, denn dort bleibt nur noch die Idee von Fleiß und guten Sitten, wonach die Bitte um Hilfe nicht abgelehnt werden darf. Die Erfüllung dieser Aufgaben summiert sich mit dem Verhalten bei Frau Holle und fließt in die Erwägung der passenden Belohnung ein. Da sich beide Mädchen aber bei Frau Holle und auch den Bittstellern gegenüber gleich verhalten, die eine immer fleißig und zuvorkommend, die andere immer faul und unhöflich, wäre diese Dopplung für den Kern der Erzählung nicht nötig. Sie dient also nur noch stilistischen Erfordernissen und schafft gerade durch die Unmotiviertheit den typischen Märchencharakter im neuzeitlichen Verständnis.

Die Schwester auf der jenseitigen Wiese pflückt Äpfel – ein hinreichend aus der Bibel bekanntes Motiv, auch lit. *obuoliauti* heißt neben 'Äpfel pflücken' noch 'eng befreundet sein' so die tabuisierende Darstellung in LKŽ (VIII 991), die mehr auf 'gemeinsam Äpfel stehlen' deuten soll. Eine häufige Figur in Liedern ist das Versprechen des Jünglings im Heiratsantrag „bei mir arbeitest du nichts, pflückst nur Äpfel“ kann unschwer in diesem Kontext verstanden werden (Basanavičius 1970, 403), ebenso das Lied „was haben wir vom Garten, wenn es keine Apfelbäume gibt. Was von Bäumen, wenn es keine Äpfel gibt. Was von Äpfeln, wenn es keine Pflückerin gibt. Der Bruder holt eine Braut, das wird die Pflückerin“ (Šeškauskaitė 2001, 89). Vertreter des sozialistischen Realismus möchten dies aber als reale Tätigkeit der werktätigen Frau verstanden wissen: „Realie des bäuerlichen Haushaltes“ (Krištopaitė 1970, 929).

Nur die Braut kann goldene Apfel von dem aus ihrer getöteten Kuh (diese wiederum eine Inkarnation der verstorbenen Mutter) gewachsenen Apfelbaum pflücken und dem Bräutigam überreichen (Seselskytė 1985, 98-103). Der Besucher im Jenseits sieht vor der Tür zwei Ringelnattern, die einen goldenen Apfel hin- und herrollen. Gefragt nach der Bedeutung, erläutert *dievas senelis* „Gott in Greisengestalt“, dass es sich um die Eltern des Besuchers handelt, die sich an dessen Seele erfreuen (Basanavičius 2001, 57f.).

Wenn man berücksichtigt, dass auch das Brotbacken und zugehöriges Inventar symbolträchtig ist in Hinblick auf die Kindgeburt (Gliwa 2003b, 279-282, 286; Gliwa,

<sup>13</sup> Es ist zu berücksichtigen, dass das indogermanische Wort, aus dem sich Bezeichnungen für Bruder entwickelten ursprünglich nur ein männliches Mitglied der Großfamilie bezeichnete. Andererseits hat sich das lit. *bernas, bernelis* 'Junge, Jüngling' besonders in Liedern auch 'Geliebter' aus dem Wort für 'Kind' (etymologisch 'Ausgetragenes') entwickelt.

Šeškauskaitė 2003, 278), so verwundert es nicht, wenn nur der richtige Umgang damit dazu führt, dass das „Brüderchen“ heimgeholt werden kann.

In den litauischen Märchen 480 A\* fehlt das Brunnenmotiv (im Typ ATU 480 A ist es durchaus vorhanden), die Brücke ist aber m.E. ein vollwertiger Ersatz (zur Auswechselbarkeit des vertikalen und horizontalen Weges ins Jenseits bei Überquerung einer Wasserbarriere vgl. Beresnevičius 1990, 105). Da es sich bei diesem lit. Märchentyp recht deutlich um die Heimholung eines Kindes durch die Schwester von einer Person, die der Frau Holle entspricht, handelt, darf vermutet werden, dass es in früheren Versionen der Märchen von *Frau Holle* auch einst ein Kind gegeben hatte. Anstelle Geburt und Kind bleiben nur noch schicksalsträchtige Belohnungen:

...Da kam die Faule heim, aber sie war ganz mit Pech bedeckt, und der Hahn auf dem Brunnen, als er sie sah, rief: „Kikeriki, Unsere schmutzige Jungfrau ist wieder hier.“ Das Pech aber blieb fest an ihr hängen und wollte, solange sie lebte, nicht abgehen. (KHM 24).

Die Belohnung besteht aus Pech oder Gold – Unglück oder Glück; bei Pech ist das ja schon mehr als sprichwörtlich. Auch Goldfarbenedes kennzeichnet oft einen Glücksbringer, Schönheit und Tugend (Wienker-Piepho 2001, 95), alles Sachen die Gegenstand der Prophezeiungen von Schicksalsfrauen sind. Bemerkenswert, dass explizit auf das lebenslängliche Anhaften des Peches – und man muss dann wohl auch vom Gold selbiges annehmen – verwiesen wird. Lebenslängliche Fügungen stehen in der Kompetenz der Schicksalsfrauen nach der Geburt. Dieses zugeteilte Schicksal wird im litauischen *dalis* „Teil“ genannt und es wird besonders deutlich, dass dieses Schicksal unabwendbar ist (Vėlius 1977, 56, 65-74). Wenn man den litauischen Märchentyp ATU 480 betrachtet, so gibt es hier u.a. recht häufig die Auswahl von drei Kisten oder Kästchen in den Farben schwarz/blau, weiß, rot (Vėlius 1986, 36f.; Seselskytė 1985, 76-79). Das gute Mädchen wählt, wie geraten, die weiße (oder blaue), während das schlechte Mädchen sich für die rote entscheidet, entgegen des Ratschlages. Aus der roten Kiste springt ein Feuer hervor und verzehrt Mädchen und Stiefmutter, aus der weißen erwächst ein Palast (Seselskytė 1985, 77-79). Auch diese Belohnung ist schicksalhaft.

Natürlich kann es sich bei den Belohnungen, gerade dem ewig anhaftenden Pech, auch um eine hyperbolische Verstärkung handeln. Es ist ohnehin klar, dass es für einzelne Motive immer eine Vielzahl möglicher Deutungen gibt. Es steht hier jedoch die Frage, ob sich das Modell, bestehend aus Glauben an Metempsychose und entsprechender Bestattung und Kodierung der Vorgänge um Tod und Geburt, sinnvoll mit den Märchenvarianten verträglich und solcherart Aufschluß über die Datierung des Märchentypes geben kann.

Hier ein Beispiel vom Typ 480 A\* mit einer besonders pragmatischen Nutzbarmachung von Kuh, Brot und Äpfeln.

#### Gänse, Schwäne

Es war einmal eine Mutter, die hatte zwei Töchter und einen kleinen Sohn. Die Mutter starb und das kleine Kind blieb bei den Schwestern. Die Schwestern wuschen Sachen und mussten diese walken. Sie trugen die Sachen zum Fluß, setzten den Jungen auf die Wiese und gaben ihm Blumen, er spielt also dort mit den Blumen und die beiden waschen Sachen am Fluß. Während sie wuschen kamen Gänse, Schwäne geflogen, schnappten das Kind und flogen von dannen. Da weinten beide. Eine sagt: „Wir müssen suchen gehen.“ Welche soll aber gehen? Da sagte die ältere: „Ich gehe.“ „Na dann geh.“ Sie geht und geht und trifft eine Kuh. Die Kuh ist geschwollen, weiß nicht mehr wohin,

denn das Euter ist voller Milch. Sie sagt: „Wohin gehst du Schwesterlein?“ „Ich gehe den Bruder suchen.“ „Dann melke mich, hilf mir und du wirst zum Essen haben und dem Bruder was zum mitnehmen.“ Sie sagt: „Ich habe keine Zeit und muss gehen.“ und molk nicht. Sie geht und geht und trifft Brotteig. Die Mulde ist voll, der Teig geht über. Er sagt: „Wohin gehst du Schwesterlein?“ „Ich suche den Bruder.“ „Backe mich, hilf mir. Dann hast du zu essen und dem Bruder was zum mitnehmen.“ Die sagt: „Keine Zeit, ich muss schneller gehen.“ Und buk das Brot nicht. Sie geht weiter und weiter und trifft einen Apfelbaum. Der Apfelbaum ist voller Äpfel, die Zweige hängen herab. Er sagt: „Wohin gehst du Schwesterlein?“ „Brüderchen suchen.“ „Schüttel die Äpfel herunter, erleichtere mich. Dann hast du zu essen und dem Bruder etwas zum Mitnehmen.“ „Ich habe keine Zeit, ich muss gehen.“ Und schüttelte die Äpfel nicht herunter. Wieder geht sie und geht und kommt am Wald zu einem Häuschen. Sie geht zu dem Häuschen und sieht durchs Fenster, dass ihr Bruder inmitten der Häuschens und eine alte Frau am Ende des Tisches sitzt. Sie ging herein, sprach einen Gruß und sagte der alten Frau: „Gib mir meinen Bruder wieder, das ist mein Brüderchen!“ Die Frau sagte: „Den geb ich nicht her! Ich habe ihn gekauft und teuer bezahlt! Setz dich und kraul mir den Kopf“<sup>14</sup> sagte die Frau. Sie fing an der Frau den Kopf zu kraulen. Sie kraulte und kraulte und die Frau schlief ein. Sie greift schnell zum Brüderchen und rennt davon. Der Kater macht die alte Frau wach, singt: „Miau, miau, alte Frau, miau, miau, Schwester trug Brüderchen davon“. Die Frau wird wach und läuft vor die Tür, singt: „Gänse Schwäne, Gänse Schwäne, Schwester trug Bruder davon, Gänse Schwäne, Gänse Schwäne, Schwester trug Bruder davon!“ Die Gänse Schwäne nehmen die Verfolgung auf, holten sie ein und nahmen das Kind wieder weg, zerrissen ihr die Bluse und zerkratzten sie ganz und brachten der alten Frau den Jungen zurück. Zu Hause angekommen und weint sie sehr als sie die Schwester trifft. Sie sagt: „Ich hatte das Brüderchen schon gefunden, aber man hat ihn mir wieder weggenommen.“ Da sagt die jüngere: „Jetzt gehe ich.“ Nun geht die jüngere. Wieder trifft sie die Kuh. Die Kuh sagt: „Wohin gehst du Schwesterlein?“ „Ich gehe den Bruder suchen.“ „Denn melke mich, hilf mir und du wirst zum Essen haben und dem Bruder was zum mitnehmen.“ Sie nahm schnell einen Eimer und und molk den voll mit Milch. Den nahm sie mit und ging weiter. Sie geht und geht und trifft den Brotteig. Die Mulde ist voll, der Teig geht über. Er sagt: „Wohin gehst du Schwesterlein?“ „Ich suche den Bruder.“ „Backe mich, hilf mir. Dann hast du zu essen und dem Bruder was zum mitnehmen.“ Sie knetete den Brotteig gut durch, schleppte Brennholz herbei, heizte den Ofen an, stellte die Milch auf den Ofen. Die Milch wurde sauer und sie preßte einen Käse daraus. Als der Ofen heiß war buk sie das Brot und der Käse dörnte ein. Sie nahm sich einen Laib und den Käse und geht weiter. Sie geht und geht und geht und trifft den Apfelbaum. Der Apfelbaum ist voller Äpfel, die Zweige brechen. Er sagt: „Wohin gehst du Schwesterlein?“ „Brüderchen suchen.“ „Schüttel die Äpfel herunter, erleichtere mich. Dann hast du zu essen und dem Bruderer etwas zum Mitnehmen.“ Sie nahm schnell einen Korb und schüttelte die Äpfel herunter, alle. Als sie alle Äpfel herunter hatte, sieht sie, dass ein Spatz auf dem Ast sitzt. Den Spatz fing sie schnell vom Zweig weg und steckte ihn sich in die Weste, nahm Äpfel mit und ihren Käse und Brotlaib. Sie geht und geht und kommt zu dem Häuschen am Waldrand. Sie schaut durchs Fenster und sieht am Tischende eine alte Frau, ihren Bruder in der Mitte des Hauses und den Kater am Ofen. Sie ging hinein, begrüßte alle, gab dem Brüderchen einen Apfel, dem Katerchen den Käse, der alten Frau den Brotlaib. Der Frau sagt sie: „Gib mir diesen Bruder zurück!“ „Nein, den gebe ich nicht. Ich habe ihn gekauft und teuer bezahlt.“ Die Frau sagt noch „Kraul mir den Kopf.“ Die Frau legte sich hin und sie fing an den Kopf zu kraulen. Als die alte Frau einschlief, nahm sie den Spatz aus ihrer Weste und setzte ihn der Frau auf den Kopf. Während der Spatz mit den Füßen scharrte, dachte die alte Frau, dass sie es ist

<sup>14</sup> Eigentlich galvą paieškoti „den Kopf (ab-)suchen“ - eine ausgesprochen häufige Figur in Bezug auf Bär, Drachen und jenseitige Wesen.

und schläft weiter. Sie nimmt den Bruder schnell aus der Stubenmitte und läuft davon. Der Kater hat keine Zeit die alte Frau aufzuwecken, hat er doch den Käse zu knabbern. So kann sie mit dem Brüderchen laufen, laufen und weit fortlaufen.

Als die Frau wach wird, sieht sie, dass der Junge weg ist und fragt den Kater, warum er sie nicht geweckt hatte. Der Kater sagte: „Ich hatte keine Zeit, musste den Käse knabbern.“ Die läuft heraus und ruft: „Gänse Schwäne, Gänse Schwäne, Schwester trug Bruder davon!“ Die Gänse Schwäne kamen geflogen und verfolgten sie, folgten ihnen, konnten sie aber nicht einholen. Sie flogen zurück und schnatterten der alten Frau: „Was schläfst du auch, was hast du ihr erlaubt, das Kind wegzutragen!“ Die Schwester ging nach Hause mit dem Brüderchen und lebt (Dovydaytis 1987, 247-251, Nr. 56).

## 10. Hexentest

Wenn nun das im See versunkene Tier als Verstorbener im Jenseits erkannt wird, kann das Wiederauftauchen nicht nur mit der planmäßigen Wiedergeburt zusammenhängen, sondern auch einen Wiedergänger, einen spukenden Verstorbenen benennen, der sich aus irgendeinem Grund nicht vom Diesseits trennen möchte oder kann.

Der Hexentest der Inquisition und symphatisierender Einrichtungen bestand darin, dass die angeklagte Person gefesselt ins Wasser geworfen wurde. Kam sie wieder an die Oberfläche hielt man sie für schuldig eine Hexe zu sein, ging sie unter, war sie unschuldig und konnte möglicherweise noch lebend ans Ufer geholt werden. Die theoretische, theologische Begründung dieser Prüfung lag wohl darin, dass Wasser als reine Substanz keine Hexen annimmt und diese von sich weist – die theologischen Feinheiten sind mir leider weder bekannt, noch erscheinen sie im Rahmen dieses Aufsatzes erforderlich. Diese Sicht setzt natürlich die Existenz lebender Hexen voraus. Wie argumentiert worden war, ist dies aber eine späte Sicht, gewissermaßen ein Missverständnis, denn eigentlich war die Hexe eine Spukerscheinung einer verstorbenen Person (Gliwa 2003a, 1-8; Gliwa 2003b, 278-283). Wenn man also eine Bestattung im Wasser annimmt, dann bleibt der normale Verstorbene auch da wo er hingehört, nämlich unter Wasser; der asoziale Verstorbene spukt, kommt also wieder ans Land bzw. an die Oberfläche, verschwindet nicht im Wasser. Wenn man dieses Kriterium, das angesichts der angenommenen Bestattungsform und der ursprünglichen Bedeutung der Worte für Hexe, völlig plausibel ist, nun auf lebende Personen überträgt, so wie das auch mit der Bezeichnung geschah, dann erhält man den genannten Hexentest, der dem Wasser als Substanz nun auch noch explizit metaphysische Eigenschaften zuschreiben muss.

## 11. Synthese

Grundlage der Synthese bildet ein Modell auf der Grundlage des Glaubens an Metempsychose und menschliche Reinkarnation. Dabei liegen aber durchaus schon ein getrenntes Diesseits und Jenseits vor und die Kuh stellt nicht mehr ein diesseitiges reales Tier als Reinkarnation eines Menschen dar, sondern bereits ein jenseitiges, schon teilweise symbolhaftes Wesen. Somit ist die Hin- und Rückreise eine Reise ins Jenseits und retour. Eine formale und separate Beschreibung der Motive oder Sujets<sup>15</sup>, wie sie z.B.

<sup>15</sup> Die eigentlich schwierige Aufgabe besteht darin, die wesentlichen Sujets (bei Kerbelytė „elementares Sujet“, was ein Widerspruch ist, denn ein Sujet ist per Definition nicht elementar, außerdem werden ja bei weitem

von Kerbelytė in dem *Katalog der litauischen erzählenden Folklore* vorgenommen wird (1999, 2000, 2002) ist hier durchaus angebracht. Bei der Rekombination der einzelnen Sujets zu einer Erzählung (Kerbelytė 1981; die selbe 1999, 11-27) wird aber m.E. eine Ungenauigkeit begangen, die darin besteht, dass der „Held“ oder der „Gegner“ aus dem Sujet Nr. 1 den entsprechenden Figuren der anderen Sujets gleichgesetzt wird. Wenn man davon ausgeht, dass eine komplexere Erzählung aus verschiedenen Einzelstücken zusammenwächst, wie Kerbelytė es tut und deren Beispiel ich diesbezüglich folge (ohne allerdings die Unveränderbarkeit der Sujets zu postulieren), dann muss hinterfragt werden, ob der Held aus Sujet Nr. 1 tatsächlich dem Held Nr. 2 gleichzusetzen ist. Es ist sogar unwahrscheinlich, dass die Helden ursprünglich voneinander unabhängiger Sujets identisch sind. Das ist natürlich nur relevant, wenn man eine kulturhistorische Sicht auf die Erzählung sucht, denn für den Erzählenden ist die Gleichsetzung selbstverständlich und ein narratologischer Ansatz kann sich hieran nicht stören.

Das Modell beinhaltet die Bestattung, die Existenz im Jenseits und die Wiedergeburt. Dabei sind Musiker und Geistlicher die Ausführenden des Bestattungsrituals. Speziell Musiker geleiten den Verstorbenen und finden sich nach der Bestattung am Ort derselben wieder, also im Sumpf oder auf einem Baum. Sie treten dabei mit den Teufeln in Kontakt und musizieren für diese. Daneben fallen Musiker aber auch in die Hölle, dann schon ohne eine Wasserbarriere passieren zu müssen. Geistliche erscheinen in einem etwas anderen Kontext. Hier ist von einem Kontakt mit Teufeln keine Rede mehr (jedenfalls im Erzählstoff um die Versenkung), sie halten sich aber sehr häufig dort auf, wo die Versenkung vor sich geht, wengleich ihre Anwesenheit eher dem Zufall überlassen scheint. Auch ist hier das Verschwinden unter Wasser schon als Strafe dargestellt, während in den Musikersagen zwar die ungewöhnliche Todesart hervorgehoben wird, aber von Strafe keine Rede ist. Die Person bzw. Seele des Toten erscheint hier nur am Rande. Eine Ausnahme bilden die Texte in denen der Musiker ohne Wasserbarriere in die Hölle fällt oder hinuntergelassen wird. Hier war es z.B. der Gutsherr des Musiker der zur Strafe in die Hölle kam und nun gesucht oder besucht wird.

Ganz anders sind Texte, in denen eine Kuh o.ä. in einem See versinkt. Hier ist der Tote der einzige Handlungsträger. Das Wiederauftauchen in einem anderen Gewässer ist aber bereits nicht mehr der Tote, sondern die Seele, eines Neugeborenen oder für ein Neugeborenes. Hierher dürfte das Bild des Fisches mit Bändchen und/oder Glocke gehören, denn Neugeborene werden aus dem Wasser gefischt. Wobei mitunter auch die Nachtodverwandlung des guten Mädchens aus ATU 480 in einen Fisch in Märchen erscheint (Seselskytė 1985, 105).

Etwas anders ist die Situation bei ATU 480 A(\*). Hier ist es ein „Mädchen“, das ins Jenseits fällt, wobei es sich nicht um eine Bestattung handelt (außer das Motiv des Augenzuklebens der Hexe), sondern den Kontakt einer Schwangeren zum Erlangen einer Seele für ihr Kind aus dem Seelenhort, dem Reich der Frau Holle oder der Teufel. Während in den litauischen Märchen *Drei Schwestern retten den Bruder* das Mädchen mit dem kleinen Bruder heimkehrt, also Mutter mit Kind, zeigt die Rückreise bei *Frau*

---

nicht alle Motive in dieser Analyse betrachtet!) aus dem Text herauszulösen. Das läßt sich nicht formalisieren und wird auch kaum erörtert: „vermittels einer logischen Analyse des Textes...“ (Kerbelytė 1991, 20). Erst dann greift der formale Apparat und führt zu konstanten Ergebnissen, was aber nicht weiter verwundert, denn die Interpretation erfolgte bei der Auswahl der Sujets. Das ändert natürlich nichts an dem Umstand, dass mit dem Katalog nunmehr ein ausgezeichnetes und nützliches Werkzeug vorliegt.

*Holle* nun aber m.E. nicht mehr das Mädchen, sondern das Kind. Jedenfalls ist von der Figur des Kindes die Belohnung bei Passieren des Tores als Schicksalsfügung durch eine Schicksalsfrau erhalten, welche aber durchaus korrektes Verhalten berücksichtigt (Gliwa/Šeškauskaitė 2003, 275-277). Mit der Aufgabe zweier Handlungsträger Mutter und Kind, falls das Kind nicht ohnehin nur symbolisch erschien, muss diese Fügung nun aber ihren Charakter etwas ändern hin zur Belohnung für korrektes Verhalten.

Noch einige Bemerkungen zu dem Sagenkreis um die wandernden Seen. Einerseits stellt man das „wilde“ Gewässer dem kultivierten gegenüber und kann den Prozeß der Namensgebung und Kultivierung mit einem Opfer verbinden. Andererseits gibt es soetwas wie einen Seegeist, mitunter in Tiergestalt. Zudem wohnen Teufel im See oder es gibt versunkene Städte unter dem See. Dann lassen sich diese Sachverhalte derart vereinigen, dass mit der Neubesiedlung ein neues Gewässer durch ein Opfer oder eine Bestattung kultiviert wird. Dabei würde Opfer oder Seele des Verstorbenen zum Patron des Gewässers und dessen Beständigkeit garantieren. Wenn man andererseits berücksichtigt, dass mit erfolgter Reinkarnation dieser Geist sich wieder anderen Aufgaben widmet, wird die Frage nach einem Nachfolger aktuell. Die Nachfolge wird gesichert, indem ein Opfer in den See gezogen wird, das dann ertrinkt und nunmehr den Part des Seegeistes übernimmt. Somit wäre nicht nur plausibel, warum der Erstbenenner eines Sees von diesem zugedeckt und ertränkt wird (das happy ending bei *Praviršulis* ist ohnehin eine Innovation), sondern auch die Forderung nach dem jährlichen Opfer wird verständlich. Eine andere Motivation, Ablösung zu finden, liegt darin, dass sich der letzte Verstorbene so lange auf dem Friedhof oder in seinem Haus herumtreiben muss, bis ihn ein anderer ablöst (Basanavičius 1998, 207 Nr. 6f., Vaitkevičienė/Vaitkevičius 1998, 237). Auch ist die Entwicklungslinie velė ‘Seele’ > velnias ‘Teufel’ recht plausibel. So erscheinen in Sagen über *des Teufels Hochzeit, der Musiker auf der Teufelshochzeit* der oder die Verstorbene gewissermaßen als dem Teufel ebenbürtig, wird selbst zum Teufel (Vėlius 1987, 195). Das ist natürlich nur eine Entwicklungslinie unter vielen, die zum Bild des Teufels führten.

Konkurrierend damit sind Vorstellungen, nach denen Ertrunkene – die ja nicht korrekt bestattet wurden (zu Zeiten der Beerdigung oder Kremation) – solange spuken und gefährlich sind, bis sie passend bestattet werden (Būgienė 1999, 46f.). Solche Gestalten können aber kaum als Seegeist verstanden werden, sondern bestenfalls als bössartig oder rachsüchtig.

Es muss aber daran erinnert werden, dass „die Seelenvorstellungen keine festen Begriffe, sondern lose und schillernde Assoziationen und Assoziationsbündel sind, die an verschiedenen Punkten ansetzen und erst allmählich befestigt und schärfer umrissen werden“ (de Vries 1970, 219 u. Lit.). Ob die Seelenvorstellungen tatsächlich „allmählich befestigt und schärfer umrissen werden“ darf angesichts der Individualisierung der Religion im Westen bezweifelt werden. Ähnliches muss wohl zu den Todesvorstellungen und zum Nachtod gesagt werden. Eine Konkretisierung geht entweder mit einem Dogma einher oder beschränkt sich auf ein Individuum. Wenn man also ein in sich schlüssiges weltanschauliches System konstruiert, wird damit gleichzeitig die Existenz eines Dogmas und damit einer einflußreichen Priesterkaste zur Aufstellung und Bewahrung dessen angenommen. Das heißt natürlich nicht, dass es deswegen keine alternativen Vorstellungen „Assoziationen“ gegeben habe. Die Situation ist also derart, dass der Wissenschaftler, der ein Modell vorschlägt gewissermaßen nachträglich ein Dogma einführt, dessen Existenz als solches zumeist nicht bewiesen werden kann.

Mit der Aussage von Seselskytė: „Man kann nicht behaupten, dass im Märchen oder im Bewußtsein des Erzählers das mythische Verständnis des Inhaltes erhalten geblieben wäre. Dieses kann man nur rekonstruieren“ (Seselskytė 1985, 125) stimme ich überein und möchte ergänzen, dass es angebrachter ist, nicht die aus dem Märchen rekonstruierte Weltsicht mit Termini wie animistisch, totemistisch etc. zu belegen, sondern zu sagen, dass das Fragment (darum handelt es sich zweifellos) der Weltsicht, welches aus diesem Märchen rekonstruiert wird durch ein Modell mit Metempsychose erklärt werden kann.

## 12. Ausblick

Beresnevičius verweist die Frage, ob die Balten oder deren Vorfahren einst im Wasser bestatteten an die Archäologen (1990, 103). Diese Frage findet keine eindeutige Antwort, es ist nur ein Gräberfeld im Wasser bekannt: Obeliai (Urbanavičius/Urbanavičienė 1988).

Das Material, das die Folklore liefert, spricht auch dafür, dass es eine solche Bestattungsform gegeben hat. Jedoch war es zu früh, das Problem nur den Archäologen aufzuhalten, denn es ist kaum möglich alle Gewässer und Sümpfe der Reihe nach abzusuchen, Zufallstreffer beim Torfabbau oder bei Baumaßnahmen sind zwar möglich, aber darauf kann man nicht bauen. Mit der vorgelegten Studie sollen also nichtlokale Märchen und mythische Sagen mit Ortssagen und Ortsnamen verbunden werden und damit zugleich ein Hinweis darauf erbracht werden, wo es sich denn lohnen könnte, nach derartigen Bestattungen zu suchen. Erst dann ist es wirklich gerechtfertigt, die Frage an Archäologen zu übergeben. Dabei wird sich die Frage stellen, inwiefern moderne technische Methoden zur Bodenanalyse hier zum Einsatz kommen können, handelt es sich doch um große Territorien, die zur Diskussion stehen.

Was nun die Baumbestattung angeht, so ist klar, dass es hier keine archäologischen Beweise geben kann und der Prozess natürlich vor der Schriftlichkeit stattgefunden hat, es also keine schriftlichen Zeugnisse geben kann. Somit bleibt die Folklore als einzige Quelle.

Selbstverständlich sind weitere Beiträge der kombinierten Namens- und Sagenforschung möglich und hilfreich. Gleichzeitig ist damit auch die Möglichkeit gegeben, die vorgeschlagene Deutung zu verifizieren oder auch zu falsifizieren, falls nach mehrfacher Suche keine entsprechenden Resultate vorliegen sollten. Sollte sich die Vorhersage bestätigen lassen, wäre das ein wichtiges Ergebnis und zugleich Prestigegewinn der Erzählforschung. Zudem sollten Funde im Moor gut erhalten und sehr aufschlußreich sein. Zur Frage der Datierung war bereits das Erscheinen der Indogermanen Mitte, Ende 3. Jt. v. Chr. genannt worden. Da die Besiedelung nicht sofort flächendeckend erfolgte, muss noch mindestens das 2. Jt. v. Chr. berücksichtigt werden, in dessen Verlauf zur Kremation übergegangen wurde. Die Hinweise von der Kurischen Nehrung, wonach entsprechende Sagen übers Versinken dort existieren, wo ein Gräberfeld des Neolithikums, welches der Narvakultur zugeordnet wird, sein muss, lassen sich hier schwer einordnen. Wenn man einen Zusammenhang zwischen Gräbern und Sagen annimmt, muss man entweder die Sagen schon auf nichtindogermanisches Substrat anwenden und evtl. erörtern, ob es sich bei *Bedugnis* um Lehnübersetzungen aus einer unbekanntenen Sprache handele oder Benennungen infolge von übernommenen Bräuchen, oder aber die Narvakultur war schon indogermanisch – entgegen der vorherrschenden Auffassung. Oder Indogermanen und Narvakultur hatten ähnlich Bräuche unabhängig voneinander.

Handelt es sich bei Sagenschilderungen von angeblich von den Teufeln zerbissenen Toten vielleicht um die mythologisierende Beschreibung von Moorleichen:

...Man sagt, dass dort oft Tote gefunden wurden im und am Moor, die fürchterlich zerfleischt waren, wie zerbissen, so dass das Fleisch von den Knochen herabgerissen war und die Kleidung mit Moos ausgestopft war... (Basanavičius 1998: 484, Nr. 189).

Es gibt in der litauischen Presse gelegentlich Hinweise auf Funde von Moorleichen (Laimutis Vasilevičius, Panevėžys, 2004, pers. Mitt. - bisher nicht verifiziert), jedoch sind keine archäologischen oder forensische Untersuchungen, die erstgenannte veranlassen könnten, bekannt. Das mag daran liegen, dass man solche Fälle Kriegen, Unfällen etc. der jüngeren, archäologisch nicht relevanten Zeit zuschreibt, möglicherweise zu Recht.

Schließen möchte ich mit einer Sage von Grimm, die im deutschen Kontext als Sammelsorium erscheinen mag, aber nach der hier vorgestellten Interpretation, gewissermaßen als Zusammenfassung dient.

#### Frau Hollen Teich

Auf dem hessischen Gebirg Meißner weisen mancherlei Dinge schon mit ihren bloßen Namen das Altertum aus, wie die Teufelslöcher, der Schlachtrasen und sonderlich der Frau Hollen Teich. Dieser, an der Ecke einer Moorwiese gelegen, hat gegenwärtig nur vierzig bis fünfzig Fuß Durchmesser; die ganze Wiese ist mit einem halb untergegangenen Steindamm eingefaßt, und nicht selten sind auf ihr Pferde versunken.

Von dieser Holle erzählt das Volk vielerlei, Gutes und Böses. Weiber, die zu ihr in den Brunnen steigen, macht sie gesund und fruchtbar; die neugeborenen Kinder stammen aus ihrem Brunnen, und sie trägt sie daraus hervor. Blumen, Obst, Kuchen, das sie unten im Teiche hat und was in ihrem unvergleichlichen Garten wächst, teilt sie denen aus, die ihr begegnen und zu gefallen wissen. Sie ist sehr ordentlich und hält auf guten Haushalt; wann es bei den Menschen schneit, klopft sie ihre Betten aus, davon die Flocken in der Luft fliegen. Faule Spinnerinnen straft sie, indem sie ihnen den Rocken besudelt, das Garn wirrt oder den Flachs anzündet; Jungfrauen hingegen, die fleißig abspannen, schenkt sie Spindeln und spinnt selber für sie über Nacht, dass die Spulen des Morgens voll sind. Faulenzerinnen zieht sie die Bettdecken ab und legt sie nackend aufs Steinpflaster; Fleißige, die schon frühmorgens Wasser zur Küche tragen in reingescheuerten Eimern, finden Silbergroschen darin. Gern zieht sie Kinder in ihren Teich, die guten macht sie zu Glückskindern, die bösen zu Wechselbälgen. Jährlich geht sie im Land um und verleiht den Äckern Fruchtbarkeit, aber auch erschreckt sie die Leute, wenn sie durch den Wald fährt, an der Spitze des wütenden Heers. Bald zeigt sie sich als eine schöne weiße Frau in oder auf der Mitte des Teiches, bald ist sie unsichtbar, und man hört bloß aus der Tiefe ein Glockengeläut und finsternes Rauschen. ([www.projekt-gutenberg.de/grimm/sagen/g0004.htm](http://www.projekt-gutenberg.de/grimm/sagen/g0004.htm))

## Literatur

- Baltrūnas, Valentinas et al. (Hg.). *Ar Raigardas tikrai prasmego?* Vilnius 2001.
- Balys, Jonas: *Lietuvių pasakojamosios tautosakos motyvų katalogas. Motif-index of Lithuanian folk-lore.* Kaunas 1936. (benutzt: Nachdruck in Balys 2002, 1-256)
- derselbe: *Lietuvių kalendorinės šventės.* Vilnius 1993.
- derselbe: *Rinkiniai raštai, Bd. 3.* Vilnius 2002.
- Basanavičius, Jonas: *Rinkiniai raštai,* Vilnius 1970.
- derselbe: *Iš gyvenimų vėlių bei velnių.* Vilnius <sup>2</sup>1998.
- derselbe (Hg.): *Lietuviškos pasakos įvairios, Bd. 4.* Vilnius <sup>2</sup>1998.
- derselbe (Hg.): *Lietuviškos pasakos, Bd. 1.* Vilnius 2001.
- Becker, Udo: *Lexikon der Symbole.* Freiburg, Basel, Wien 1998.
- von Beit, Hedwig: *Symbolik des Märchens, Bd. I.* Tübingen, Basel <sup>8</sup>1997.
- Beresnevičius, Gintaras: *Dausos.* Vilnius 1990.
- derselbe: *Baltų religinės reformos.* Vilnius 1995.
- derselbe: *Trumpas lietuvių ir prūsų religijos žodynas.* Vilnius 2001.
- derselbe: *Palemono mazgas: Palemono legendos periferinis turinys.* Vilnius 2003.
- Bielefeldt, Hans Holm: *Die baltischen Lehnwörter und Reliktörter im Deutschen.* In: Rūke-Draviņa, V. (ed.) *Donum Balticum, To Professor S. Stang on the occasion of his seventieth birthday.* Stockholm 1970: 44-56.
- Būga, Kazimieras: *Rinkiniai raštai, Bd. 1.* Vilnius 1958.
- Būgienė, Lina: *Mitinis vandens įprasminimas lietuvių sakmėse, padavimuose ir tikėjimuose.* In: *Tautosakos darbai* 11 (18), 13-85. 1999.
- Daugnora, Linas; Girininkas, Algirdas: *Stock Breeding in the Baltic Culture Area.* In: Kazakevičius, Vytautas; Asle Bruen Olsen, David Neil Simpson (ed.): *Archeologia Baltica* 3. Vilnius 1998, 223-234.
- Dini, Pietro Umberto: *Baltų kalbos.* Vilnius 2000.
- Dovydaitis, Jurgis (Hg.): *Pasakos su dainuojamaisiais intarpais.* Vilnius 1987.
- Dulaitienė, Elvyra: *Kupiškėnų senovė.* Vilnius 1958.
- Eliade, Mircea: *Schamanismus und archaische Extasetechnik.* Zürich/Stuttgart 1954.
- Gliwa, Bernd: *Witches in Baltic fairy tales.* In: *Onomasiology Online* 4: 1-14, 2003a.
- derselbe: *Die Hexe und der Junge (AaTh 327 F) und Der Junge im Sack des Freßdämonen (AaTh 327 C), ein kulturgeschichtlicher Deutungsversuch litauischer Märchen.* In: *Fabula* 3/4 Bd. 44: 272-291, 2003b.
- derselbe: *Ar lietuvių ragana 'ved'ma; witch; Hexe' buvo 'regėtoja'?* In: *Leksikografijos ir leksikologijos problemos:* 159-169. Vilnius 2003c.
- derselbe: *Baltiškieji pirties pavadinimai.* In: *Onomasiology Online* 5 (2004), 1-14
- derselbe: *Praviršulis oder Prauršulė?* In: *Beiträge zur Namenforschung* 40(3) (2005a), 291-298.
- derselbe: *Gojus und Rojus.* (eingereicht) 2005b.
- derselbe und Daiva Šeškauskaitė: *Die litauischen mythischen Wesen Laimė und Laumė und die frühe Ontogenese des Menschen.* In: *Studia mythologica slavica* 6 (2003) 267-286.
- Greimas, Algirdas Julius: *Tautos atminties beiėskant.* Vilnius/Chicago <sup>2</sup>1990.
- Grigalavičienė, Elvyra: *Žalvario ir ankstyvasis geležies amžius Lietuvoje.* Vilnius 1995.
- Grigas, K. (Red.): *Smulkioji tautosaka – Lietuvių tautosaka* 5. Vilnius 1968.

- Fraenkel, Ernst: *Litauisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg/Göttingen Bd. I 1962, Bd. II 1965.
- Hinze, Christa und Ulf Diederichs: *Ostpreußische Sagen*. Augsburg 1998.
- Juknaitė, Vanda; Sruogaitė, Dalia: Su Balio Sruogos dukra Dalia Sruogaite kalbasi rašytoja Vanda Juknaitė. *Šiaurės Atėnai* Nr. 33 (667), 6. September 2003, 3.
- Juška, Jonas (Hg.): *Svotbinė rėda*. [Kasan 1880]. In: *Lietuviškos svotbinės dainos 2*. Vilnius 1955.
- Kerbelytė, Bronislava: *Lietuvių liaudies padavimai*. Vilnius 1970.
- dieselbe: *Istoričeskoe razvitije struktur i semantika skasok: na materiale litovskich volšėbných skasok*. Vilnius 1981.
- dieselbe: *Lietuvių pasakojamosios tautosakos katalogas*, Bd. 1. Vilnius 1999.
- dieselbe (Hg.): *Žemės atmintis*. Vilnius 1999a.
- dieselbe: *Lietuvių pasakojamosios tautosakos katalogas*, Bd. 2. Vilnius 2001.
- dieselbe: *Lietuvių pasakojamosios tautosakos katalogas*, Bd. 3. Vilnius 2002.
- Kluge, Friedrich: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Bearbeitet von Elmar Seebold. Berlin, New York <sup>23</sup>1999.
- Krasauskienė, Petronelė: *Apie Dusios ežerą*. Spaudai parengė Rita Balkutė. In: *Liaudies kultūra* 6, 2002: 85-87.
- Krevė-Mickevičius, V. (Hg.): *Padavimai apie Raigrodo miestą*. In: *Tauta ir žodis* 1. Kaunas 1923, 129-137.
- Krištopaitė, D.: *Pastabos ir paaiškinimai*. In: *Basanavičius* 1970, 883-1012.
- Kviklys, Bronius: *Mūsų Lietuva*, Bd. 4. Vilnius <sup>2</sup>1991.
- Laurinkienė, Nijolė: *Mito atšvaitai lietuvių kalendorinėse dainose*. Vilnius 1990.
- Leščiova, Vanda (Hg.): *Rokiškio kraštas, padavimai, legendos, vietovardžiai*. Rokiškis 1999.
- LKŽ = *Lietuvių kalbos žodynas*. Bde. 8-18. Vilnius 1970-1997.
- LTR = *Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas: Lietuvių tautosakos rankraštynas*. Vilnius.
- Lyberis, A.: *Sinonimų žodynas*. Vilnius 1981.
- Mažiulis, Vytautas: *Prūsų kalbos etimologijos žodynas (Etymologisches Wörterbuch der preussischen Sprache)* Bd. 1, A-H. Vilnius 1988.
- Milius, Vacys et al. (Hg.): *Kernavė*. Vilnius 1972.
- Narbutas, Ignas: *Erdvės ir laiko savybės lietuvių mitinėje pasaulėžiūroje*. In: *Ikikrikščioniškosios Lietuvos kultūra – Senovės baltų kultūra* 1. Vilnius 1992: 155-171.
- Paulauskas, Jonas: *Lietuvių kalbos frazeologijos žodynas*. Kaunas 1977.
- Pėteraitis, Vilius: *Mažoji Lietuva ir Tvanksta*. Vilnius 1992.
- dieselbe: *Mažosios Lietuvos ir Tvankstos vietovardžiai*. Vilnius 1997.
- Pupkis, Aldonas; Marytė Razmukaitė; Rita Miliūnaitė (Hg.): *Vietovardžių žodynas*. Vilnius 2002.
- Ranke, Kurt: *Brücke*. In: *Enzyklopädie des Märchens* 2. Berlin/New York <sup>2</sup>1999, 823-835)
- Rimantienė, Rimutė: *Die Kurische Nehrung aus dem Blickwinkel des Archäologen*. Vilnius 1999.
- Sabaliauskas, Adolfas (Hg.): *Žaidimai*. In: *Tauta ir Žodis* 1. Kaunas 1923, 328-331.
- Sauka, Donatas: *Lietuvių tautosaka*. Vilnius 1982.
- Sauka, Leonardas: *Paiškinimai*. In: *Basanavičius* 1998a, 501-533

- Sauka, Leonardas: Dėl vienos pasakos tipo (ATU 761) tyrinėjimo. In: Tautosakos darbai 13 (20). Vilnius 2000, 13-28.
- Savukynas, B.: Ežerų vardai. In: Kalbotyros klausimai 5. 1962, 191-198.
- Schlette, Friedrich: Auf den Spuren unserer Vorfahren. Berlin 1982.
- Schmidt, Leopold: Kulturgeschichtliche Gedanken zur Musik im Märchen. *Musikerziehung* 3, 1950. p. 144-148, zit. nach der Fassung <http://www.maerchenlexikon.de/archiv/archiv/schmidt01.htm> (gesichtet am 30.12.2001)
- Seselskytė, Adelė: Stebuklinės pasakos apie pamotę ir podukrą. Vilnius 1985.
- Šeškauskaitė, Daiva: Sutartinės – senovės apeiginės giesmės. Kaunas 2001.
- Šmits, Pēters: Latviešu pasakas un teikas. Riga 1925-1937. Zitiert nach: <http://ailab.lv/pasakas/gr15/15H01.htm>, [~15H0113.htm](http://ailab.lv/pasakas/gr15/15H0113.htm), [~15H0156.htm](http://ailab.lv/pasakas/gr15/15H0156.htm) (gesichtet am 12.10.2003)
- Smoczyński, Wojciech: Hiat laryngalny w językach bałto-słowiańskich. In: *Acta Linguistica Lithuanica* 47, 2002, 55-87.
- Spengler, W. Eckehart: Apfel, Apfelbaum. In: *Enzyklopädie des Märchens* 1. Berlin/New York <sup>2</sup>1999, 622-625.
- Toporov, Vladimir: Baltų mitologijos ir ritualo tyrinėjimai. Vilnius 2000.
- Urbanavičius, Vytautas und Saulė Urbanavičienė: Archeologiniai tyrimai. In: *Lietuvos Archeologija* 6. Vilnius 1988, 9-63.
- Urbanavičius, Vytautas: Bestattungsbräuche in Litauen 13. –16. Jh. In: *Lietuvių liaudies papročiai*. Vilnius 1991, 39-58.
- Uther, Hans-Jörg: Brunnen. In: *Enzyklopädie des Märchens* 2. Berlin/New York <sup>2</sup>1999, 941-950.
- Vaitkevičienė, Daiva und Vaitkevičius, Vyktintas: Mirtis, laidotuvės, atminai. In: *Tautosakos darbai* 9, 1998, 204-261.
- Vaitkevičius, Vyktintas: Senosios Lietuvos šventvietės. *Žemaitija*. Vilnius 1998.
- derselbe: Gyvensenos ypatumai prie Raigardo (pasaulėžiūrinis aspektas). In: *Baltrūnas et al.* 2001, 66-79.
- derselbe: *Alkai*. Baltų šventviečių studija. Vilnius 2003.
- Vanagas, A.: *Lietuvių hidronimų etimologinis žodynas*. Vilnius 1981.
- Vasmer, Max: *Etimologičeskij slovar' russkogo jazyka*, Bd. 3. Moskau 1971.
- Vėlius, Norbertas: *Mitinės lietuvių sakmių butybės*. Vilnius 1977.
- derselbe: *Senovės baltų pasaulėžiūra*. Vilnius 1983.
- derselbe: *Chtoniskasis lietuvių mitologijos pasaulis*. Vilnius 1987.
- derselbe (Hg.): *Ežeras ant milžino delno*. Vilnius 1995.
- derselbe (Hg.): *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, Bd. 1. Vilnius 1996.
- derselbe (Hg.): *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, Bd. 3. Vilnius 2003.
- Vries, Jan de: *Altgermanische Religionsgeschichte*, Bd. 1. Berlin, New York <sup>3</sup>1970.
- Vyšniauskaitė, Angelė; P. Kalnius; Rasa Paukštytė: *Lietuvių šeima ir papročiai*. Vilnius 1995.
- Wienker-Piepho, Sabine: Haben oder Sein? Oder: wie das Grimmsche Märchen einige elementare Fragen stellt. In: *Tautosakos darbai* XIV (XXI), 95-109. 2001.
- Wuttke, Adolf: *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*. Leipzig <sup>4</sup>1925.
- Zietela, Gintautas: Tariamų kulto vietos keliuose tyrinėjimuose Lietuvos piliakalnuose. In: *Nuo kulto iki simbolio – Senovės baltų kultūra* 6. 2002: 84-104

**Nekaj litovskih legend o nastanku krajev, vodovje brez dna in *Frau Holle*  
(KHM 24, ATU 480)**

*Bernd Gliwa*

Avtor raziskuje litovske legende o potopljenih živalih in predmetih v jezerih in močvirjih. Premikanje skozi vodno pregrado predstavlja prehajanje v onstranstvo (na drugi svet), kot je razvidno iz povedke ATU 480 »Frau Holle«. Krave na dnu vodovja so podobe umrlih v travnikih drugega sveta. Potapljanje je razloženo kot pogreb, medtem ko je vzdigovanje na površje povezano s predstavami o rojevanju otrok. To potrjujejo tudi arheološke najdbe iz 2. tisočletja pred Kristusom v jezerih in močvirjih, ki so jih imenovali »Brez dna«. Dejstvo, da so trupla v močvirjih lahko dlje konzervirana, tezo še dodatno krepi.