

### 3. Quellenzeugnisse über Ūsiņš und seine Funktionen

3.1. Auf Grund der vorangegangenen Übersicht über die Quellen kann man behaupten, daß Ūsiņš ein bekannter lettischer Gott ist, mit dem bestimmte religiöse Traditionen verbunden sind. Das wird sowohl durch ein umfangreiches Material der Folklore als auch durch lexikalische und geschichtliche Dokumente bezeugt. Im folgenden wenden wir uns hier einer eingehenderen Analyse der zugänglichen Quellen zu, um das Wesen von Ūsiņš, dessen besonderen Funktionen und Attribute zu klären.

3.1.1. Jedenfalls ist der bezeichnendste und auch am meisten verbreitete Wesenszug von Ūsiņš dessen enge Beziehung zu Pferden. Die knappe Aussage von Stribiņš über Ūsiņš als *deus equorum* wird durch die Dainas bedeutend ergänzt. Mehrfach wird bezeugt, daß er gute Pferde besitzt:

23. *Ūsiņam labi zirgi,  
Meitas jāja piegulā;  
Skauģišam acs izsprāga,  
Caur kārklīņu rauģoties.* Der Ūsiņš hat gute Pferde,  
Die Mädchen ritten auf die Nachthütung.  
Dem Neider *dim.* platzte das Auge heraus,  
Als er durch den Weidenstrauch *dim.* blickte. A 25
40. *Ūsiņam branģi zirgi,  
Piegulā nelaižami;  
Mīļai Māŗai govīs blāva,  
Ganiņos nedzenamas.* A 46 Ūsiņš hat stattliche Pferde, die nicht zur Nachthütung gelassen werden; die Kühe der lieben Māŗa muhten, da sie nicht auf die Weide getrieben wurden.

Ähnlich 18, 43, 46, 65 u. a.

Neben der Vorstellung von hervorragenden Pferden wird auch der Gedanke geäußert, daß Ūsiņš als reicher Pferdehalter davon eine große Menge besitzt. Manchmal wird eine bestimmte Zahl genannt — neun (48). Meistens wird jedoch nur die Tatsache vieler Pferde erwähnt, die zuweilen mit Hilfe dichterischer Hyperbeln zum Ausdruck kommt:

44. *Ļaudīm lieli brīnumiņi,  
Par Ūsiņa kumelēm:  
Pieci zirģi, divi ķēves,  
Septiņsimti kumeliņi.* A 52 Die Leute erlebten große Wunder *dim.*, über die Rosse *dim.* des Ūsiņš: fünf Pferde, zwei Stuten, siebenhundert Füllen *dim.*

Er hat einen Stall voller Pferde (61) oder sogar drei Ställe mit Pferden (71).

Manchmal wird auch die Farbe der Pferde erwähnt, nämlich schwarz (41), apfelschimmelfarben (35, 36) oder grau (46, 76).

3.1.2. Ferner geht auch der Aufenthaltsort *Ūsiņš*' aus dessen Beziehung zu Pferden hervor. Verständlicherweise ist das in erster Linie der Pferdestall:

- |   |  |
|---|--|
| 11. <i>Ūsiņš stāvu slaištījās</i><br><i>Mana stallā pakalā.</i><br><i>Ej, Ūsiņ, stallītī,</i><br><i>Baro labus kumeliņus!</i> | <i>Ūsiņš</i> richtete sich hoch auf<br>Hinter meinem Pferdestall.<br>Geh', <i>Ūsiņ</i> , in den Pferdestall <i>dim.</i> ,<br>Füttere die Rößlein, daß sie gut werden! A 12 |
| a. A 13: 3–4: <i>Nāc, Ūsiņ, ustabā, Sēsties galda galiņā!</i>   | Komm, <i>Ūsiņš</i> , ins Haus,<br>Um dich hoch oben an den Tisch zu setzen!  |
| b. A 44: 1: <i>ārā</i> ; 2: <i>Aiz tās manas zirgu kūts</i> ; 3: <i>Nāc, Ūsiņ, kūtiņā</i> ; 4: <i>manus kumeliņus</i> ;       | 1: draußen; 2: hinter meinem Pferdestall; 3: Komm, <i>Ūsiņ</i> , in den Stall <i>dim.</i> ; 4: meine Rößlein;  |
| c. 30087 V: 3: <i>Lien</i> ; 4: <i>Baro labus</i> ;   | 3: Schlich; 4: füttere gute;   |
| d. 30087 V: 2: <i>galiņā</i> ;  | 2: am Ende <i>dim.</i> ;   |
| e. 30087 V: 1: <i>Ūsiņš lēca, Ūsiņš deja</i> ; 2: <i>galiņā</i> ; 3: <i>Ej, Ūsiņ, stallītī</i> ; 4: <i>Baro</i> ;             | 1: <i>Ūsiņš</i> sprang, <i>Ūsiņš</i> tanzte; 2: am Ende <i>dim.</i> ; 3: <i>Ūsiņ</i> , in den Stall <i>dim.</i> ; 4: füttere;  |
| f. 30087 V: 1: <i>Ūsiņš dieviņš slaištījās</i> ; 3: <i>stallītī</i> .   | 1: <i>Ūsiņš</i> Gott <i>dim.</i> richtete sich hoch auf; 3: in den Stall <i>dim.</i>   |

Ähnlich auch 12, 33, 46 u. a.

Im Stall wird *Ūsiņš* ein Ehrenplatz zugewiesen, und er wird aufgefordert, sich ans Ende des Futtertrogs zu setzen (46). Ein andermal ist davon die Rede, daß er sich hinter dem Pferdestall (11), „hinten im Stall“ (11, 12) oder „am Ende des Stalles“ (67) aufhält. Der Stall wird manchmal auch Füllengarten (12) genannt.

Hier ist jedoch noch ein Wesenszug anzumerken, der in den Zusammenhang dieser Vorstellungen nicht recht hineingehört, der aber für unsere weitere Darstellung von Bedeutung ist. In einem Text mit Variante ist davon die Rede, daß *Ūsiņš* über den Berg reitet<sup>1</sup>:

- |  |  |
|--|--|
| 36. <i>Ūsiņš jāja pār kalniņu</i><br><i>Ar akmeņu kumeliņu.</i><br><i>Tas atnesa kokiem lapas</i><br><i>Zemei zaļu mētelīņu.</i> | <i>Ūsiņš</i> ritt über den Hügel <i>dim.</i><br>Mit einem Rößlein aus Stein.<br>Er brachte den Bäumen Blätter,<br>Der Erde einen grünen Mantel <i>dim.</i> |
| a. A 40: 1: <i>Pār kalniņu Ūsiņš jāja</i> ;<br>2: <i>akmiņ</i> ; 4: <i>ābolīņu</i> .   | A 39<br>2: aus Stein; 4: grünen Klee.  |

Diese Vorstellung ist auch in einigen anderen, weniger sicheren Texten zu finden (19, 34, 75).

<sup>1</sup> Ausführlicher habe ich mich zu Göttern, die über den Berg reiten, 1960, 11 s; 1961, 96 ss; 1972, 71 ss, 111 ss, 241 ss, 360 ss, 446 ss, 455 ss, geäußert.

3.1.3. Ebenso ungewöhnlich ist die Vorstellung von einem tanzenden und springenden Ūsiņš:

- |   |  |
|---|--|
| <p>12. <i>Ūsiņš deĶa, Ūsiņš leca,<br/>Mana staļļa pakalā.<br/>Lec, Ūsiņ, kur lekdams,<br/>Lec kumeļu dārziņā!</i></p> | <p>Ūsiņš tanzte, Ūsiņš sprang<br/>Hinter meinem Pferdestall.<br/>Spring, Ūsiņ, wohin du springen<br/>magst,<br/>Spring [nur] in den Garten <i>dim.</i> der<br/>Röblein! A 14</p> |
| <p>a. A 61: 1: <i>lēca, deĶja</i>; 2: <i>galīņā</i>; 3–4: <i>EĶj, Ūsiņi, stallītēji, Baro manus kumeliņ's.</i></p>    | <p>1: sprang, tanzte; 2: am Ende <i>dim.</i>;<br/>3–4: Geh, Ūsiņi, in den Stall hinein,<br/>füttere meine Röblein.</p>   |

Hier ist auch an den oben abgedruckten 11. Text zu erinnern (vgl. auch 67), der davon spricht, daß „Ūsiņš richtete sich hoch auf“, wobei das Wort *slaištīties* als „sich in die Höhe heben“ verstanden wird<sup>1</sup>. Wie wir weiterhin sehen werden, hat die Vorstellung vom tanzenden Ūsiņš Bielenstein veranlaßt, bei der Bestimmung vom Wesen des Ūsiņš weitgehende Konsequenzen zu ziehen<sup>2</sup>.

3.2. Eigentliche Bedeutung von Ūsiņš enthüllt sich in seinen Beziehungen zu den Menschen. Hier ist seine Rolle besonders wichtig, gerade deshalb, weil dem Pferd, wie ich an anderer Stelle ausgeführt habe, im Leben des lettischen Bauers eine besondere Bedeutung zukommt<sup>3</sup>.

3.2.1. Der Bauer vertraut in allen Situationen seine Pferde völlig Ūsiņš an und übergibt sie in dessen Obhut und Schutz. Dieser erscheint dann auch in wechselnden Situationen, die der Bauer mit seinen Pferden erlebt. Ūsiņš schenkt die Pferde:

- |  |   |
|--|---|
| <p>9. <i>Ūsiņš jāja pieguļā<br/>Deviņiem kumeļiem:<br/>Es tecēju vārtu vērtu,<br/>Man atdeva devīto.</i></p> | <p>Ūsiņš ritt auf die Nachthütung<br/>Mit neun Röblein;<br/>Ich lief die Pforte zu öffnen,<br/>Mir gab er das neunte. A 9</p> |
| <p>a. V: <i>Ar deviņi kumeliņ'</i></p>   | <p>3–4: Die Nachtigall lobt die Aussaat,<br/>indem sie auf dem Berg steht;</p>  |
| <p>b. LTdz 1, 2561: 3–4: <i>Lakstīgala sēju teica, Kalniņā stāvēdama.</i></p>                                | <p>Die Nachtigall ruft die Hunde, indem<br/>sie auf dem Berg steht.</p>   |
| <p>c. F. 191, 5007: <i>Lakstīgala suņus sauca,<br/>Kalniņā stāvēdama.</i></p>                                |   |

Ähnlich 48.

<sup>1</sup> Cf. ME 3, 913 s.

<sup>2</sup> Cf. weiter S. 176 ss.

<sup>3</sup> Cf. Biezais 1961, 110 s, 134 ss.

Daneben sind auch noch andere Vorstellungen bekannt. Man kann von Ūsiņš ein Pferd kaufen:

- |  |   |
|--|---|
| <p>61. <i>No Ūsiņā zirgu pirkū,</i><br/> <i>Ne no sava bāleliņā;</i><br/> <i>Ūsiņam pilns stallīts,</i><br/> <i>Pārdodamu kumeliņu. 30061</i></p> <p>a. F. 191, 5005: 3: <i>trīs stallīši.</i></p> | <p>Von Ūsiņš habe ich ein Pferd gekauft,<br/> nicht von meinem Bruder <i>dim.</i>; Ūsiņš<br/> hat einen vollen Stall <i>dim.</i> Rosse <i>dim.</i><br/> zu verkaufen.<br/> 3: drei Ställe <i>dim.</i></p> |
|--|---|

Mehrere Texte (54, 57) sprechen auch davon, daß man ein Pferd für einen anderen, z. B. den Bruder, kaufen kann:

- |  |   |
|--|---|
| <p>68. <i>Mārtiņam gaiļi kāvu,</i><br/> <i>Devīņiem cekuliem;</i><br/> <i>Jurīšam brālīšam</i><br/> <i>Ūsiņš pirka kumeliņu. 30215</i></p> | <p>Dem Martin schlachtete ich einen<br/> Hahn mit neun Schöpfen; dem Juris<br/> <i>dim.</i>, dem Brüderchen, kaufte Ūsiņš<br/> ein Rößlein.</p> |
|--|---|

Ūsiņš ist nicht der einzige unter den lettischen Göttern, mit dem man ein Pferd tauschen kann<sup>1</sup>, was besonders damit begründet wird, daß er gute Pferde besitzt:

- |  |  |
|--|--|
| <p>18. <i>Ar Ūsiņū zirgiem miju,</i><br/> <i>Ne ar savu bāleliņu;</i><br/> <i>Ūsiņam labi zirgi,</i><br/> <i>Ne manam bāliņam.</i></p> | <p>Mit dem Ūsiņš tauschte ich Pferde,<br/> Nicht mit meinem Brüderchen;<br/> Ūsiņš hat gute Pferde,<br/> Nicht aber mein Brüderchen.</p> |
|--|--|

Daß Ūsiņš der Spender der Pferde ist, kann auch durch Synonyma ausgedrückt werden, so, daß er für den Bruder ein Pferd „anspannt“ (58) oder auch „lenkt“ (59).

3.2.2. Wenn Ūsiņš der Spender der Pferde ist, dann ist er auch sonst für deren Wohl verantwortlich. In dieser Hinsicht ist seine Tätigkeit sehr unterschiedlich. Er zieht Pferde auf:

- |  |   |
|--|---|
| <p>31. <i>Ūsiņam svārkus šuvu,</i><br/> <i>Devīņiem muduriem;</i><br/> <i>Lai tas man citu gadu,</i><br/> <i>Labus zirgus audzināja.</i></p> | <p>Dem Ūsiņš habe ich einen Rock ge-<br/> näht,<br/> Mit neun Falten im Rücken,<br/> Auf daß er mir das nächste Jahr<br/> Gute Pferde wachsen ließe. A 34</p> |
|--|---|

Ähnlich auch 2.

Er füttert die Pferde:

- |  |   |
|--|---|
| <p>14. <i>Nāc, Ūsiņ, nāc, Ūsiņ!</i><br/> <i>Baro labu kumeliņu!</i><br/> <i>Dod auziņas kumelām,</i><br/> <i>Tad būs labs kumeliņš,</i><br/> <i>Dancos tēva pagalmā</i><br/> <i>Uz četrām kājiņām.</i></p> | <p>Komm, Ūsiņ, komm, Ūsiņ!<br/> Füttere das Rößlein, daß es gut werde.<br/> Gieb Hafer <i>dim.</i> dem Rößlein,<br/> Dann wird das Rößlein gut sein;<br/> Es wird tanzen im Hof des Vaters<br/> Auf seinen vier Füßlein. A 16</p> |
|--|---|

<sup>1</sup> Cf. ib. 146.

62. *Paldievs, zirgu Ūsinīti,  
Par kumelū barošanai!  
Vai izvedu, vai aizjūdzu,  
Noturēti nevarēju.* 30062

Danke, Pferde-Ūsiņš *dim.*, für das Füttern der Rosse! Ob ich sie herausführte, ob ich sie anspannte, ich konnte sie nicht halten.

Dasselbe lasen wir bereits im 11. und 12. Text, ähnlich auch im 8. und 17. Text.

Zur Aufzucht und zum Füttern gehört auch das Hüten der Pferde:

76. *Ūsiņš manus zirgus gana,  
Es uguni pieskatīju,  
Es uguni pieskatīju,  
Pelnos cepu rācenīšus.*

Ūsiņš hütete meine Pferde, ich sah dem Feuer zu, ich sah dem Feuer zu, backte in der Asche Kartoffeln *dim.*

LTdz 1, 2565

Vgl. auch 8, 60, 67 u. a.

Am wichtigsten ist hier die Nachthütung, weshalb wir ihr im folgenden besondere Aufmerksamkeit zuwenden werden<sup>1</sup>. Bei der Nachthütung ist Ūsiņš der Beschützer der Pferde (47, 66).

Manchmal ist allgemein davon die Rede, daß Ūsiņš der Pferdepfleger sei (17), aber zuweilen wird auch auf eine besondere Tätigkeit hingewiesen, z. B. das Striegeln:

46. *Ej, Ūsiņi, labais vīrs,  
Baro manus kumeliņus,  
Barodams, sukādams  
Sēsties silas galiņā.* A 54

Ei, Ūsiņš, guter Mann, füttere meine Rosse *dim.*, indem [du sie] fütterst, striegelst, setz dich ans Ende *dim.* des Futtertrogs.

a. 30053: *Ai, Jurģīti, Ūsenīti*; 2: *simus*;

Ei, Georg *dim.*, Ūsenīti; 2: graue;

b. 30053 V: 1: *Ai, Jurģīti, ai, Ūsīti*; 2: *labus*;

1: Ei, Georg *dim.*, ei, Ūsīti; 2: gute;

c. 30053 V: 1: *Ūsainīti*;

1: Ūsainīti;

d. 30053, 4: 1: *Ūsinīti, dzelzonīti*; 2: *Baro, sukā*; 3–4: *Sēdi silas galiņā, Suseklīti rociņā.*

1: Ūsinīti, Eiserner [?] *dim.*; 2: füttere, striegele; 3–4: setz dich ans Ende des Futtertrogs, den Striegel *dim.* in der Hand *dim.*

3.2.3. Einen tieferen Einblick in die Rolle von Ūsiņš bieten Texte, die von der Nachthütung und den damit verbundenen Tätigkeiten handeln. In manchen Texten gewinnt die enge Beziehung zwischen Ūsiņš und den Nachthütern echt emotionale Akzente. Das Zusammengehörigkeitsgefühl ist sehr stark:

75. *Kad es jāpu pieguļā,  
Ūsiņš līdzi taisījās:  
Ūsiņš jāja simu zirgu,  
Es — dūkanu kumeliņu.*

Wenn ich zur Nachthütung ritt, machte sich Ūsiņš mit [mir] auf: Ūsiņš ritt ein graues Pferd, ich — ein schwarzes Roß *dim.*

LTdz 1, 2563

<sup>1</sup> Cf. weiter S. 89 ss.

In einem Falle, als die Nachthüter ohne Wissen und Beisein von Ūsiņš auf die Weide gegangen sind, sucht dieser sie intensiv. Diese Suche ist sehr ermüdend, und seine Pferde sind verschwitzt:

- |   |   |
|---|---|
| <p>16. <i>Ūsiņš zirgus nosvīdēja</i><br/> <i>Pieguļniekus meklēdams;</i><br/> <i>Pieguļnieki gudri vīri,</i><br/> <i>Neguļ cēla malīņā.</i></p> | <p>Ūsiņš jagte seine Pferde in Schweiß,<br/>         Die Nachthüter suchend;<br/>         Die Nachthüter sind kluge Leute,<br/>         Sie schlafen nicht am Rand <i>dim.</i> des<br/>         Weges. A 18</p> |
| <p>a. Vt 3: 1: <i>zirgu nūjodeja (jodeleja);</i><br/>         2: <i>Pīguļnīku;</i> 3: <i>Gudri bija pīguļ-</i><br/> <i>nīki;</i></p>            | <p>1: abreitete den Pferd; 2: den Nachthüter; Klug waren die Nachthüter;</p>  |
| <p>b. Vt 10: 2: <i>vaicodams;</i></p>   | <p>2: fragend;</p>  |
| <p>c. Vt 3 V: 3–4: <i>Vai, Jeuseņ, nazinov,</i><br/> <i>Kur vacais guņkureits.</i></p>  | <p>3–4: Wisste, Jeuseņ, nicht die alte Herdestätte <i>dim.</i></p>  |

Ähnlich 49, 66 und 67.

Bekanntlich ist Ūsiņš allen anderen Nachthütern überlegen; er ist reicher an Pferden. Auch in diesem Falle zeigt er sich in seiner Rolle als Spender der Pferde:

- |  |  |
|--|--|
| <p>48. <i>Ūsiņš jāja pieguļā,</i><br/> <i>Ar deviņi kumeliņi;</i><br/> <i>Es tev lūdzu, Ūsiņ brāl,</i><br/> <i>Dod man pāri cēla zirgu. A 56</i></p> | <p>Ūsiņš ritt zur Nachthütung mit neun Rossen <i>dim.</i>; ich bitte dich, Bruder Ūsiņ, gib mir ein Paar Pferde auf den Weg.</p> |
| <p>a. A 58: 3–4: <i>Es tecēju vārtu vērt,</i><br/> <i>Man atdeva devīto.</i></p>   | <p>3–4: Ich lief, die Pforte zu öffnen, er gab mir das neunte.</p>   |

Vgl. den oben abgedruckten 9. Text. Ähnlich auch 10, 49 u. a. Die Rollenverteilung zwischen den Nachthütern und Ūsiņš ist scharf abgegrenzt:

- |   |  |
|---|--|
| <p>8. <i>Ai, Ūsiņ, labais vīrs,</i><br/> <i>Jāsim abi pieguļā,</i><br/> <i>Es guntiņa kūrējiņš,</i><br/> <i>Tu kumeļu barotājs.</i></p> | <p>O, Ūsiņ, trefflicher Mann,<br/>         Laß uns auf die Nachthütung reiten,<br/>         Ich als der Besorger <i>dim.</i> des Feuers<br/> <i>dim.</i>,<br/>         Du als der Fütterer der Pferde.</p> |
| <p>a. V.: <i>Tu kumeļu ganītājs,</i><br/> <i>Es ugums kūrējiņš.</i></p>   | <p>Du als der Hüter der Pferde,<br/>         Ich als der Besorger <i>dim.</i> des Feuers.<br/>         A 8</p>   |
| <p>b. A 57: 2: <i>Jāj ar mani;</i> 3: <i>Tu kumeļu</i><br/> <i>ganītājs;</i><br/>         4: <i>Es guntiņas kūrējiņš,</i></p>           | <p>2: reite mit mir; 3: Du als Hüter der Pferde; 4: Ich als der Besorger <i>dim.</i> des Feuers <i>dim.</i>;</p>   |
| <p>c. 30054: 2: <i>Jāj ar mani;</i> 4: <i>ganītājs;</i></p>   | <p>Reite mit mir; 4: Hüter;</p>  |
| <p>d. 30054 V: 1: <i>vecais brāl;</i></p>   | <p>1: alter Bruder;</p>  |
| <p>e. Vt 1: 1: <i>zirdzeņ Jeuseņi;</i> 4: <i>ganī-</i><br/> <i>tājs;</i></p>  | <p>1: Jeuseņš' Pferdchen; 4: Hüter;</p>  |
| <p>f. 1: <i>Jeuseņa kumeleņš.</i></p>   | <p>1: Jeuseņš' Pferdchen.</p>  |

67. *Ūsens stāvu slaištījās*  
*Muna staļļa galīņā.*  
*Ai, Ūsiņ, vecais tēvs,*  
*Jāsīm abi pieguļā;*  
*Es guntiņas kurējiņš,*  
*Tu zirdziņu ganītājs. 30086*

Ūsens richtete sich hoch auf am Ende  
*dim.* meines Stalles. Ei, Ūsiņ, alter  
 Vater, reiten wir beide zur Nacht-  
 hütung; ich bin der Feueranmacher  
*dim.*, du der Hüter der Pferde *dim.*

In den ersten Liedern wird in vielen Varianten Ūsiņš stets die Rolle des Pferdehirten zugewiesen. Ebenso häufig wird er als Nachthüter erwähnt. Die Nachthüter müssen das Feuer schüren. Diese Rollenverteilung hat ihren in der Tradition tief verwurzelten Grund. Die Aufgabe von Ūsiņš ist es stets, für die Pferde zu sorgen. Man muß nämlich wissen, daß die Zeit der Nachthütung bei den Bauern sehr herbeigesehnt wurde, da nach einem langen Winter gewöhnlich ein großer Mangel an Heu und anderem Pferdefutter herrschte. Durch die Nachthütung verbesserte sich diese Lage. Wie schlecht es um das Futter stehen konnte, zeigt auch ein Anklang im folgenden Text:

20. *Vai, bagāts Ūsiņš nāca,*  
*Zirgi liesi, kalpi tauki!*  
*Zirgi liesi izbaroti,*  
*Kalpi tauki nebaroti.*

Weh, der reiche Ūsiņš ist gekommen,  
 [Und doch] sind die Pferde mager,  
 [aber] die Knechte fett!  
 Die Pferde sind mager, [obgleich] ge-  
 füttert,  
 Die Knechte sind fett, [obgleich] nicht  
 gefüttert. A22

Diese Lage wird auf verschiedene Weise geschildert, wobei man das Eintreffen von Ūsiņš herbeisehnt:

15. *Es Ūsiņa gan gaidīju,*  
*Nevarēju sagaidīt;*  
*Kumelīņš sagaidīja,*  
*Staļļa grīdu spārdīdams,*  
*Staļļa grīdu spārdīdams,*  
*Zaļas zāles gaidīdams.*

Wohl wartete ich auf den Ūsiņš,  
 Konnte ihn nicht erwarten;  
 Das Rößlein hat ihn erwartet,  
 Die Diele des Stalles stampfend,  
 Die Diele des Stalles stampfend,  
 Während es auf das grüne Gras  
 wartete. A17

13. *Nāc, Ūsiņ, nāc, Ūsiņ!*  
*Sen mēs tev jau gaidījām:*  
*Zirgi gaida zaļas sāles,*  
*Puiši jauku ziņģēšanu.*

Komm, Ūsiņ, komm, Ūsiņ!  
 Lange haben wir schon auf dich ge-  
 wartet;  
 Die Pferde warten auf grünes Gras,  
 Die Burschen auf heiteres Singen.

A15

Vgl. auch 4.

Neben der Aufgabe des Hirten hat Ūsiņš gerade zur Zeit der Nachthütung auch andere Pflichten. Er muß die Pferde vor verschiedenem Übel bewahren.

Die Nachthüter mußten stets auf der Hut vor Dieben sein. Hier erhält Ūsiņš seine Wächterrolle:

66. *Ūsiņš jāja pieguļā,  
Zaļis ceļa malīņā;  
Ūsiņam augsti zirgi,  
Zaļam augstas karatavas.* 30083
- Ūsiņš ritt zur Nachthütung, der Dieb [steht] am Wegesrand *dim.* Ūsiņš hat hohe Pferde, der Dieb einen hohen Galgen.

Daß man sich völlig auf Ūsiņš verläßt, kommt noch deutlicher im folgenden Text zum Ausdruck:

47. *Tumšā naktī, zaļā zālē  
Laukā laida kumelīņi,  
Nu, Ūsiņi, tavā valā,  
Nu tavāi rociņā.* A 55
- Dunkle Nacht, grünes Gras, hinaus lasse ich mein Rößlein. Nun, Ūsiņ *dim.*, steht in deiner Gewalt, nun [ist] in deiner Hand *dim.*

Einen bedeutsamen Platz in den Texten über die Nachthütung nehmen die Hinweise darauf ein, daß die Nachthüter das Feuer schüren. Das hatte, wie bereits gesagt, eine praktische Bedeutung, damit die Nachthüter, die die kalten Nächte auf der Wacht zubrachten, dies jedoch am warmen Feuer tun konnten. Ein Text läßt vermuten, daß die Feuerstelle sich Jahr für Jahr an ein und demselben Ort befand, denn verständlicherweise waren auch die Weideflächen dieselben. Ūsiņš wird daran erinnert, als er mit verschwitzten Pferden die Nachthüter sucht, ob er denn die alte Feuerstelle nicht mehr kenne (16c). Das Feuer der Nachthüter hat auch noch eine andere Bedeutung, worüber besonders im Zusammenhang mit dem Mahl die Rede sein wird.

Ein Einblick in das Leben der Nachthüter hilft, die zentrale Rolle besser zu verstehen, die Ūsiņš gerade in dieser gefährvollen Lage zukam.

3.3. Die bedeutsame Rolle von Ūsiņš als Pferdepatron zwingt zur Frage, ob die Quellen auch Nachrichten über einen Kult des Ūsiņš bringen. Es ist besonders deswegen zu fragen, weil Auniņš, der sich als erster mit dem Problem des Ūsiņš beschäftigt hat, hauptsächlich nur vom Mythos des Ūsiņš sprach.

3.3.1. Den Mittelpunkt der Darstellungen in den Quellen bildet jedoch das Opfer dem Ūsiņš. Gerade diese Berichte sind am vollständigsten.

Mehrere Dainas sprechen es klar aus, daß Ūsiņš ein Hahn geopfert wird. Das kann auch durch synonyme Verben ausgedrückt werden: *kāvu* 'schlachtete' (27–29, 66, 68), *devu* 'gab' (30):

27. *Ūsiņam gaili kāvu  
Devīņiem cekūšiem,  
Lai aug mieži, lai aug rudzi,  
Lai kumelī barojās.*
- Dem Ūsiņš habe ich einen Hahn geschlachtet  
Mit neun Zöpfen,  
Damit der Roggen wachse, damit die



- Gerste wachse,  
Damit die Rößlein rund werden. A 29  
3: meine Gersten Ähre; 4: neun Ähren;
- a. B 21, 1309: 3: *mana miežu vārpa*;  
4: *Devīņiem žuburiem*.
- b. F 72, 2326: 3–4: *Lai vistinās olas*  
*dēj, Devīņiem kāriņiem*<sup>1</sup>.
- c. 30060: 3–4: *Lai aug man govīs*,  
*vērši, Devīņām kārtiņām*.
28. *Ūsiņam gaili kāvu*  
*Devīņiem cekuliem*.  
*Lai tek mans kumeliņš*  
*Devīņiem ceļiņiem*.  
V.: *Lai tek mans kumeliņš*  
*Cekuliņu grozīdams*.  
A 31: 2–4: *Sarkanām kājiņām*,  
*Lai manam kumeļam*  
*Palīdzēj dubļus brist*.
- Dem Ūsiņš habe ich einen Hahn ge-  
schlachtet  
Mit neun Zöpfen,  
Damit mein Rößlein laufe  
Auf neun Wegen.  
V.: Damit mein Rößlein laufe,  
Das Zöpflein hin und her bewegend. A 30
- Mit roten Füßlein,  
Auf daß er meinem Rößlein  
Helfen möge durch den Kot zu waten. A 31
- a. 30077: 2: *Dzeltenām*
- b. 30216, 1: 1: *Uz Ūsiņu*; 3: *manīs*  
*kumeliņis*.
- 2: gelben  
1: Zur Ūsiņš[zeit] (sonst dieselbe  
Übersetzung).
29. *Ūsiņam gaili kāvu*  
*To nosviedu pashlēgsnē,*  
*Lai kumelī tā danco,*  
*Kā gailītis nomirdams*.
- Dem Ūsiņš habe ich einen Hahn ge-  
schlachtet.  
Habe ihn unter [vor] die Schwelle ge-  
worfen,  
Auf daß die Roße so tanzen,  
Wie das Hähnchen im Sterben. A 32
30. *Devu, devu Ūsiņam,*  
*Ko es biju solījis;*  
*Melnu gali, kīkurani (vai kanka-*  
*raini)*  
*Ar visiem nadziņiem*.
- Ich gab, ich gab dem Ūsiņš,  
Was ich ihm gelobt hatte;  
Einen schwarzen Hahn, einen Feder-  
behängten,  
Mit allen seinen Krallen *dim*. A 33
- a. 51568: 1: *Devu, dodu*; 2: *solījusi*;  
3: *sarkan' seksti*.
- 1: Ich gab, ich gebe; 3: mit dem roten  
Hahnenkamm.
60. *Ūsiņam gaili kāvu,*  
*Pašā svētku rītiņā;*  
*Lai tas man zirgus gana,*  
*Šo garo vasariņu*. 30057, 1
- Ich schlachtete Ūsiņš einen Hahn, am  
selben Morgen *dim*. des Festes: damit  
er meine Pferde weidet, diesen langen  
Sommer *dim*.

Vgl. auch die oben abgedruckte 68. Daina.

<sup>1</sup> Das Wort *kāriņiem* ist schwerverständlich. *Kāre* bedeutet die Wabe (cf. ME 2, 195). Laut Dr. A. Gāters ist die Meinung, daß die Hühner so tüchtig wie die Bienen sein sollten und viel Eier legen.

Manche dieser Lieder (27, 28, 30) sind in mehreren Varianten bekannt. Sie alle bezeugen die Tatsache, daß Ūsiņš ein Hahn geopfert wird. In diesen Texten steht auch, daß dieser Hahn schwarz sei (30), neun Schöpfe, rote oder gelbe Füße, einen roten oder gelappten Kamm habe. Die Texte begründen auch, warum Ūsiņš ein Hahn geopfert wird: damit die Pferde sich gut ernähren (27). Die neun Schöpfe des Hahnes sind verbunden mit dem guten Lauf des Pferdes, dem Kopfdrehen (28), die roten oder gelben Hahnenfüße hingegen verhelfen dem Pferd symbolisch, durch den Dreck zu waten (28). Eines dieser Lieder erwähnt auch, daß man mit diesem Opfer das Wohlwollen von Ūsiņš als Pferdehirt sichern wolle (60). Es wird dem Wunsch Ausdruck gegeben, das Pferd möge so tanzen wie der Hahn in seinen Todeszuckungen (29). Daneben findet sich auch ein Text (30), der nur die Opferung eines Hahnes, aber keine Motive erwähnt. In den Texten werden auch noch andere Gründe für die Opferung des Hahnes genannt, bei denen wir im folgenden verweilen wollen.

Die Aussagen dieser Texte vervollständigen die epische Volkstradition. Es haben sich noch folgende Beschreibungen dieser Traditionen erhalten:

Noch hört man in alten Märcen erzählen, daß gute Pferdehalter an diesem Tag [zu Georgi] einen Hahn über Hafer geschlachtet und dann diesen Hafer den Pferden zu fressen gegeben hätten, damit die Pferde sich den Sommer über stattlich hielten<sup>1</sup>.

Zu Georgi oder am Ūsiņš-Tag habe jeder Wirt einen Hahn geschlachtet und dessen Blut im Pferdestall auf den Hafer träufeln lassen, dann ernährten sich die Pferde gut<sup>2</sup>.

Am 23. April muß an der Tür des Pferdestalles ein Hahn geschlachtet werden, und das Blut muß auf die Schwelle träufeln, damit die Pferde nicht hinken<sup>3</sup>.

Diese Texte zeigen, daß sich die Tradition bereits so weit gewandelt hat, daß nur die Tatsache selbst vom Schlachten eines Hahnes am Morgen von Georgi oder des Ūsiņš-Tages erhalten geblieben ist, aber kein direkter Hinweis, daß es sich um ein Opfer an Ūsiņš handelt<sup>4</sup>. Sehr anschaulich zeigt ein anderer Text die weitere Veränderung der Tradition:

<sup>1</sup> Ozoliņš 101. Der Text ist von Dinsbergs, Dundaga, übernommen. Er ist auch in *Pasakas* 1893 s. 7,1, 310; 1962 s. 13, 319, abgedruckt. Einen ähnlichen Text kennt auch Audzis in Krimulda (cf. ib. 310).

<sup>2</sup> Ib. Eingesandt von Strautiņš aus Selgovska. Diese Tradition ist auch von Harder am Ende des 18. Jhs. erwähnt (cf. Busch 160).

<sup>3</sup> *Pasakas* 1893 s. 7,1, 310. Den Text hat Pločkalns in Skrunda aufgeschrieben.

<sup>4</sup> Die Veränderung der Tradition spiegelt sich in folgendem Text wider: „Zu Georgi früh am Morgen vor Sonnenaufgang nimmt man einen Hahn direkt von der Hühnerstange, schlachtet ihn, wobei sein Blut in ein Gefäß tröpfelt, geht mit ihm gegen die Sonne dreimal um alle Gebäude; zurückgekehrt, gießt man das Blut in einen Handschuh und wirft den Handschuh auf das Dach des Hauses. Dieses Blut ist die beste Medizin gegen alle möglichen Krankheiten der Haustiere.“ (Ozoliņš 101).

Am Morgen des Georgstages sei es niemandem erlaubt, die Stube zu verlassen, ehe nicht der Hauswirt selbst einen Rundgang ums Haus gemacht habe. Er habe einen schwarzen Hahn oder ein Huhn geschlachtet, dessen Blut in den Pferdetrog und vor die Tür des Kuhstalles gelaufen sei. Die Eingeweide habe er herausgenommen und auf einen Stein gelegt und dabei gesagt: „Da hast du, Gottchen, dein Teil!“ Das Fleisch habe man zum Frühstück gekocht<sup>1</sup>.

Im Laufe der Zeit und unter dem Einfluß christlicher Traditionen hat Ūsiņš seinen Namen verloren und ist zu einem anonymen „Gottchen“ geworden<sup>2</sup>.

Hier ist zu bemerken, daß die in diesem Text erwähnte Handlung — Herausnehmen der Eingeweide des Opfertieres und Niederlegung auf einem Stein sowie die direkte Anrede an Ūsiņš, daß diese für ihn als Opfergabe gedacht seien — sich in die in der Religionsgeschichte wohlbekanntesten Vorstellungen einfügt. Das Opfern der Eingeweide von Tieren und Niederlegung auf einem Stein sind weitbekannte Erscheinungen. Aus denselben Gründen schließlich ist Ūsiņš dämonisiert worden, wie das der folgende Text eindrucksvoll wiedergibt:

In alten Zeiten pflegte jeder Hausvater am Morgen des Georgstages ein Ferkel und einen Hahn „dem bösen Geist“ zu opfern. Wer nicht so wohlhabend war, daß er beides schlachten konnte, schlachtete einen Hahn, denn der durfte nicht fehlen. Zudem machte man das so früh, daß sich „der böse Geist“ bereits vor Sonnenaufgang daran laben konnte und dem Vieh kein Unglück schickte. Außerdem pflegte die Hausmutter zu singen:

‘*Ai, Jurģūt, Ūsenīt,*  
*Baro sirmos kumeliņus;*  
*Sukādams, barodams,*  
*Sēsties siles galiņā!*’

‘Ei, Georg *dim.*, Ūsenīt’, füttere die grauen Rosse *dim.*; indem [du sie] fütterst, striegelst, setz dich ans Ende *dim.* des Futtertrogs.’<sup>3</sup>

Wie dieser Text zeigt, stimmt die Opferung eines Hahnes am Morgen von Georgi inhaltlich mit den hier erörterten, Ūsiņš gewidmeten Opfervorstellungen völlig überein. Nur Ūsiņš selbst ist zum „bösen Geist“ geworden.

Die dritte Gruppe der Quellen, die Opfer an Ūsiņš bezeugen, bilden die in unserer Quellenbetrachtung erwähnten Briefe von Müthel und Gaetgens. Müthel schrieb noch im Jahre 1870, die Bauern würden ein dem Ūsiņš

<sup>1</sup> Ozoliņš 102; auch *Pasakas* 1893 s 7,1, 310; 1962 s 13, 319 s. Der Text wurde von Raudaviete in Bērzaune aufgeschrieben.

<sup>2</sup> Über die Vorstellungen vom „Gottchen“ bei Biezais 1961, 60 s.

<sup>3</sup> *Pasakas* 1893 s 7,1, 311; 1962 s 13, 320. Am Schluß des Textes ist ein Lied angefügt. Eine Anmerkung sagt, daß die Hausmutter diese uns bekannte Variante des 46. Liedes gesungen habe. Der Text dieses Liedes ist offensichtlich von Auniņš (54) übernommen und diesem Text ohne einen direkten Zusammenhang angefügt worden, worauf schon das allein deutet, daß die Sängerin eines Ūsiņš-Liedes die Hausmutter, d. h. eine Frau ist.

gewidmetes Mahl kennen, für welches „ein im Pferdestall geschlachteter Hahn gebraucht worden sein soll. Solche Sitte ist am Uhsin-Morgen noch vor einigen Decennien in vielen hiesigen Gesinden aufrecht erhalten worden.“<sup>1</sup> Dasselbe bezeugt Gaechtens in seinem Bericht, nämlich: „Am Uhsin-Tage haben die Männer in der Morgenfrühe im Stall einen Hahn geschlachtet [...]. Das Blut des Hahnes haben sie in die Krippe auf den Hafer geträufelt oder haben damit ein Kreuz auf die Stalltür gemacht.“<sup>2</sup> Und weiter setzt Auniš selbst fort: „Interessant ist schließlich noch die Mitteilung, daß von glaubwürdiger Seite versichert worden sei, in einem Gesinde unter Praulen [Prauliena] sei noch bis auf Gegenwart dem Uhšing geopfert worden. Ein altes Mütterchen aus jenem Gesinde habe noch kürzlich geäußert, man möge sagen, was man wolle, seitdem sie wieder dem Uhšing einen Hahn schlachteten, gehe es mit Vieh und Pferden viel besser als früher.“<sup>3</sup> Und schließlich macht Auniš folgende interessante Beobachtung, „daß, wo in einem Gesinde nur ein einziger Hahn vorhanden war, man zwar auf die solenne Opfermahlzeit verzichtet, aber dennoch die Blutbesprengung nicht unterlassen habe. In diesem Falle habe man sich damit begnügt, in den Kamm des Hahnes ein paar Schnitte mit einem scharfen Messer zu machen; mit den ersten Tropfen habe man die Türpfosten des Pferdestalles besprengt, alsdann noch paar andre Tropfen auf den Hafer in der Pferdekrippe geträufelt und hierauf den Hahn wieder laufen lassen.“<sup>4</sup>

Welche Folgerungen erlaubt dieser Vergleich dreier verschiedener unabhängiger Quellenausagen? Erstens, daß das Hahnenopfer an Ūsinš eindeutig bezeugt ist. Zweitens, daß es noch so spät, in der zweiten Hälfte des 19. Jhs., bekannt gewesen ist. Drittens sind die Konsequenzen, die eine methodisch richtige Quellenauswertung verlangt, nicht weniger wichtig. Hier treffen wir auf die poetische Ausdrucksweise der Dainas, gegen die zuweilen immer noch unüberlegte und ablehnende Äußerungen laut werden, wobei man sie als Produkt der freien Phantasie ansieht<sup>5</sup>. In diesem Falle ist der Zusammenklang der in die poetische Form der Folklore gekleideten Aussagen mit den Zeugnissen historischer Dokumente auffallend einstimmig.

Daneben sind noch andere Opferungen bekannt. Bereits Stribiš hatte im Jahre 1606 unter den Opfergaben an Ūsinš auch *2 solidos et duos panes*

<sup>1</sup> Auniš 1881, 9 s.

<sup>2</sup> Ib. 10 s.

<sup>3</sup> Ib. 12. Cf. auch Busch 1920.

<sup>4</sup> Ib. 13.

<sup>5</sup> Über die Verwendung von Poesie habe ich mich andernorts ausführlicher geäußert: Biezais 1972, 80,86 mit Literaturhinweisen, besonders Wheelwright, 71; Söhngen 50 ss, 83; Kalow 47, 57 ss.

*et frustum pinguedinis* genannt. Wie der zweite Teil von Text 31 zeigt, ist als Geschenk bzw. Opfergabe für Ūsiņš auch der für diesen genährte Rock zu verstehen. Einen besonderen Platz jedoch nehmen Eier und Bier ein, so daß wir uns damit im folgenden beschäftigen müssen.

3.3.2. Eine besondere Erscheinung ist das mit dem Opfer verbundene Mahl. Im Material der Dainas finden sich ganz schwache Anklänge daran. So kann man dem Text 25 entnehmen, daß es einen Brauch gegeben habe, Ūsiņš zu Ehren ein Mahl zu richten, das sich auf das Wohlbefinden der Pferde auswirken sollte:

<p>25. <i>Kas man deva Ūsiņosi Lai tam zirgi barojās! Kas nedeva Ūsiņos, Lai tam zirgi mežā skrien, Lai tam zirgi mežā skrien Ar visiem lemešiem!</i></p>	<p>Wer mit am Ūsiņsfeste etwas dar- reichte, Dem mögen die Rößlein rund werden! Wer mir am Ūsiņsfeste nichts reichte, Mögen dem die Pferde in den Wald laufen, Mögen dem die Pferde in den Wald laufen Mit sammt den Pflugschaaren! A 27</p>
---	--

Dasselbe läßt sich auch aus einem anderen Text entnehmen<sup>1</sup>:

<p>26. <i>Ūsiņš nāca pa gadskārtu Savus bērņus apraudzīt: Vai tie ēda, vai tie dzēra, Vai no Dieva veselīb'. Gan tie ēda, gan tie dzēra, Gan no Dieva veselīb'.</i></p>	<p>Ūsiņš kam über's Jahr Seine Kinder zu besuchen: Ob sie aßen, ob sie tranken, Ob sie Gesundheit von Gott [hatten]. Wohl sie aßen, wohl sie tranken, Wohl hatten sie Gesundheit von Gott. A 28</p>
---	---

Umfangreichere Nachrichten haben sich in der epischen Volkstradition bewahrt. Das Bild über den Ort des Mahles, den Ablauf, die Zeit, die Teilnehmer und die verzehrte Nahrung ist nicht einheitlich<sup>2</sup>. Hier betrachten wir eine Tradition, wie sie sich in unserem Material widerspiegelt, ohne daß wir versuchen, daraus ein allgemein gültiges Muster abzuleiten. Die Texte sagen aus, daß die Nachthüter, wenn sie zum ersten Male zur Nachthütung reiten, Ūsiņš zu Ehren Eier mit Fleisch essen:

Wenn man im Frühjahr das erste Mal zur Nachthütung reitet, muß man besondere Mittel anwenden. Wenn das Pferd hinkt, muß man zurückreiten, denn

<sup>1</sup> Die im Text erwähnten Fladen und andere metaphorische Ausdrücke lassen vermuten, daß es sich um Sekundärformen einer späteren Zeit handelt, die in unserem Zusammenhang weniger Bedeutung haben.

<sup>2</sup> Das hat auch Auniņš angemerkt, obwohl ihm unser episches Material nicht bekannt gewesen war. Er sagt: „Der Ritus bei diesem Opfer muß nicht überall ganz gleich gewesen sein, wenigstens stimmen die Mitteilungen, die mir gemacht worden sind, nicht miteinander überein“ (1881, 12).

dann hat diese Nacht dem Ūsiņš nicht gepaßt. In der ersten Nacht der Nachthütung müsse man Ūsiņš zu Ehren Eier mit Fleisch essen, und wer am meisten vertragen habe, den habe er am meisten gesegnet. In der ersten Nacht der Nachthütung müsse man die Halfter über einem Feuer von Ebereschen ansetzen, dann würde Ūsiņš nicht zulassen, daß der Alp die Pferde reitet<sup>1</sup>.

Auch heißt es:

Am Tage von Georgi ritt man das erste Mal zur Nachthütung. Im Walde kochte man zum Abendbrot Eier und anderes, aber das gebraute Bier brachte man vom Hof mit, wobei nicht ein Tropfen auf die Erde verschüttet werden durfte: wenn man das machte, dann würde der Wolf die Füllen fressen. Wenn man das erste Mal zur Nachthütung ritt, beräucherte man den Pferden die Schnauzen mit einem Büschel am Feuer angebrannten Langstrohs, damit sie in der Nacht vom Feuer der Nachthüter nicht weit fortliefen<sup>2</sup>.

Das zur Nachthütung hergestellte Essen bestand aus folgendem (in Aumeisteri): Zuerst vermengte man Eier und Kartoffeln, zerkleinerte sie fein und kochte sie unter Beigabe von Mehl, Fleisch und Sahne in süßer Milch. Zu diesem Brei aß man Brot dazu. Das war ein sehr kräftiges Essen. Man bereitete so viel, daß es für den Morgen auch noch etwas aufzuwärmen gab und noch etwas übrig blieb, was die Hausgenossen nach Hause nehmen konnten<sup>3</sup>.

Zu Pfingsten müssen die Nachthüter Fladen bereiten, dann würden die Pferde zusammenbleiben. Früher habe man die Nachthüter-Feste zu Pfingsten gefeiert. Dann wurden den Nachthütern pro Pferd fünf Eier mitgegeben: vier zum Kochen, das fünfte, um es über das Pferd zu werfen<sup>4</sup>.

Vor dreißig Jahren rief mein Vater am Vorabend des ersten Pfingsttages und in der Johannisnacht nach der Līgo-Feier (wenn die benachbarten Līgo-Sänger weggegangen waren) alle seine Burschen und Männer zusammen, und dann ritt man zusammen mit dem Pferdehirten (dem Jungen) die Pferde zur Nachthütung auf die Weide. Man nahm Bier, Fladen und Fleisch mit<sup>5</sup>.

Wenn man im Frühjahr zum erstenmal die Pferde oder auch das Vieh hinausließ, bedeckte man im Kuhstall die Schwelle mit einem roten Tuch, damit sich kein Übel niederschlage. Wenn die Pferde oder das Vieh aus dem Stall herausgelassen sind, dann trägt man ein Hühnerei dreimal um die Pferde und das Vieh herum, ebenso auch Schlüssel. Danach führt man das Ei dreimal um die Schlüssel und gibt soviel Eier ab, wieviel der Hirte Schlüssel hat. Der Hirte verwahrt das Ei den ganzen Tag in einem Weidenstrauch, die Schlüssel trägt er den ganzen Tag bei sich. Am Abend legt man Ei und Schlüssel auf den Tisch. Das Ei bringt das Gute, daß die Pferde und Vieh so rund wie ein Ei werden, und die Schlüssel bewirken das Gute, daß Pferde und Vieh sich auf der Weide nicht verlaufen. Dann aß man zu Abend. Während man aß, band man den Pferden den Kopf so hoch wie möglich, damit die Pferde stattlich würden und den Kopf hoch trügen. Wenn die Hirten am Abend nach Hause kamen, begoß man sie mit Wasser, damit sie während des Hütens nicht einschlafen sollten.

<sup>1</sup> *Pasakas* 1893 s 7,1, 314; 1962 s 13, 321.

<sup>2</sup> Ozoliņš 102; *Pasakas* 1893 s 7,1, 317; der Text ist aus DL 1887 übernommen.

<sup>3</sup> Ib. 102; auch *Pasakas* 1893 s 7,1, 317, aus Ape.

<sup>4</sup> Ib. 104; auch *Pasakas* 1893 s 7,1, 318.

<sup>5</sup> *Pasakas* 1893 s 7,1, 318; 1962 s 13, 323, aufgeschrieben von Lerchis in Talsi.

Falls die Hirten sich dem Begießen entzogen hatten, begoß man sie bei Tisch nochmals mit Wasser. Solch eine Gießerei wurde rummeln genannt<sup>1</sup>.

Früher hütete man nachts die Pferde gemeinsam — soviel Nachthüter sich aus den Gesinden zusammenbringen ließen. Damit die Nachthüter nicht zuviel Schlaf versäumen mußten und zur Arbeit frisch waren, nahm man zur Nachthütung einen gemeinsamen Pferdehirten an, den man auch so nannte (an der estländischen Grenze nannte man ihn karjac). Man begann immer um Georgi zur Nachthütung zu reiten. Dann trat auch der Hirte an. Der erste Ritt zur Nachthütung war ein echter Festtag, den man Nachthüterfest nannte. Zu diesem Tag rüstete man sich wie zu einem Fest. Mit den Nachthütern gingen auch die Hauswirte mit, um zusammen mit den Burschen das Fest zu feiern. Von zu Hause nahm man Eier mit — auf jeden Pferdefuß mindestens ein Ei — andere sagen: auf jedes Pferd zehn Eier. Außerdem nahm man noch Brot, Mehl, Fett und Milch mit, um zur Nachthütung Pfannkuchen zu backen und zu essen. Außerdem nahm man zu diesem Zweck noch ein Ei mit. Sobald alle Pferde im Walde oder auf der Wiese zusammengetrieben waren, nahm der Pferdehirte dieses Ei und ging damit dreimal um alle Pferde herum. Nach dem er das getan hatte, warf er das Ei mitten unter die Pferde. Blieb das Ei heil, blieben auch die Pferde den ganzen Sommer gesund, aber wenn es zerbrach, dann drohte sicher Unheil. Wenn es zerbrach, versuchte man allem möglichen Unheil entgegenzuwirken. Wenn das Ei heil blieb, bereitete man sofort das Festmahl der Nachthüter, wobei man aß und Bier und Schnaps trank. Nach dem Essen erfreuten sie sich die ganze Nacht hindurch und feierten, bis der Tag anbrach. Man machte auch Musik, sofern es einer konnte.

In der Gemeinde Zieneri pflegte man diesen Brauch noch unlängst. Dort beteiligten sich an solchen Festen auch Frauen<sup>2</sup>.

Am Abend von Martini schlachtete man zwei Hähne und kochte sie. Den ersten gekochten Hahn nahm der Hauswirt, ging mit den Burschen in den Pferdestall, schnitt vom Hahn dreimal neun Stücke von den Flügelenden, den Klauen, dem Schnabel usw. ab, warf die abgeschnittenen Stücke hinter den Pferdetrog und sagte jedesmal: „Da hast du, Ūsiņš, iß, was du willst und behüte meine Pferde vor Schaden, Flüchen, Zauberei!“ Erst wenn das getan war, durfte man die Reste des Hahnes essen und an jenem Abend feiern. Die Wirtinnen wiederum opferten an jenem Abend einen zweiten Hahn im Kuhstall der *Māra dim*. (Laima), ebenso wie der Wirt dem Ūsiņš<sup>3</sup>.

Der Umstand, daß das Mahl am Martinsabend stattfindet, kann uns nicht verwirren. Der Text zeigt, daß es sich bei dem angesprochenen Gott und Pferdewächter um unseren Ūsiņš handelt.

Auch die dritte Quellengruppe weiß über dieses Mahl zu berichten und geht darauf noch näher ein. Zu den beiden Pastoren Mūthel und Gaegtens gesellt sich hier noch der weitbekannte Sprach- und Brauchtumsforscher Bielenstein. Beginnen wir mit seinen Beobachtungen und einer Beschreibung aus Lubāna.

<sup>1</sup> Ib. Aufgeschrieben von Kalniņš aus Garkalne.

<sup>2</sup> Ozoliņš 101; auch *Pasakas* 1893 s 7,1, 315; 1962 s 13, 321 s.

<sup>3</sup> *Pasakas* 1893 s 7,1, 311; 1962 s 13, 320.

„Von Bräuchen kann ich nur einen einzigen mitteilen, wo Feuer vorkommt. Dieser stammt allerdings aus grauer Vorzeit, aber findet statt und hat stattgefunden am Morgen des Johannistages. Es ist ein Opfer. In Lubahn [Lubāna] nämlich, an der Grenze von Livland [Latgale] und Vitebsk, um weiter auszuholen und ein Pendant vorauszuschicken, pflegten die Wirte einer Weidegenossenschaft in der Pfingstnacht mit den männlichen Dienstleuten des Gesindes ihre sämtlichen Pferde auf der Communweide zusammentreiben, mit Feuerbränden und den Brodsäcken zu umlaufen und dann in die Feuerstätte, in ein mit einem spitzen Pfahl gebohrtes Loch ein Opfer von zusammengerührtem Bier, Branntwein, Fleisch, Eier, Käse, Milch, Fett und der dort fertig gekochten Speise, die sie *pantogs* (Pfannkuchen??) nennen, für die *peeguļas mahte*, die Weidegöttin, hineinzugießen, nachdem zuvor ein heiles Ei hineingeworfen ist. Dann wird ein hellflammendes Feuer über dem Opfer entzündet, und am Feuer wird geschmaust. Was vom *pantogs* nachbleibt, wird am Morgen aufgegessen, aber ja nicht mit Brot, sondern ohne Brot. Dieses Opfer schützt die Pferde vor Wölfen, Krankheiten u. s. w., und wer von den zusammengehörigen Wirten sich der Sitte entzieht, dem geht es mit seinen Pferden nicht gut.“<sup>1</sup>

Über dieses Festmahl haben sich die bereits genannten Müthel und Gaehtgens geäußert. Der erstere hat festgestellt, daß sich das „Uhsin-Festmahl bis auf unsere Zeit erhalten hat. Letzteres hat sich von anderen lettischen Festmahlen vornehmlich dadurch unterschieden, daß es ein Frühstück gewesen ist, an welchem lediglich die Gesindebewohner mit strenger Ausschließung fremder Gäste haben teilnehmen dürfen und zu welchem ein im Pferdestall geschlachteter Hahn gebraucht worden sein soll.“<sup>2</sup> Und unter Berufung auf Gaehtgens schreibt Auniņš: „Am Uhsin-Tage haben die Männer in der Morgenfrühe im Stall einen Hahn geschlachtet, denselben ausgekocht und selbst aufgegessen; die Weiber haben keinen Teil daran gehabt. In der Nacht haben sie dann die Pferde zum ersten Mal auf die Weide geführt, ein Feuer angezündet und Fleisch, Bier und Eier genossen, [...]. Hernach haben sie sich dann einen Pantags (Pfannkuchen von Eiern mit Speck) gebacken und ihn nebst Fleisch und Bier verzehrt. Dazu sind dann auch die Weiber und Kinder zugelassen worden. Die Männer aber haben allein das Mahl bereitet. Wenn die Mahlzeit fertig gewesen, so hat der Älteste das gewöhnliche Tischgebet gehalten. Darauf aber hat er gleich den Uhsin angerufen: *Lai tad nu Ūsin vecais tēvs sargā zirgus un glabā no visas nelaimes, no vilkiem, no slimības etc.* ‘So möge nun Altvater Uhßing die Pferde beschützen und sie bewahren vor jedem Un-

<sup>1</sup> Bielenstein 1874, 26.

<sup>2</sup> Auniņš 1881, 9.



glück, vor Wölfen, vor Krankheit etc.' Dann hat der Älteste zuerst den Löffel in den Pantags gesteckt und nun erst haben auch die Anderen angefangen zu essen. Nach dem Essen haben sie wieder gesprochen: *Lai tad nu Ūsiņ tēvs tos zirgus glabā; nu jau Piegulnieks* (d. h. Ūsiņš) *mājā!* 'So möge denn Vater Uhßing die Pferde behüten; jetzt ist ja der Nachthüter (d. h. Uhßing) zu Hause!' Damit sind ihm nun gleichsam die Pferde fürs ganze Jahr anvertraut.<sup>1</sup> Auniņš weiß auch über eine andere Art des Festmahles zu berichten: „In einigen Gesinden soll es Sitte gewesen sein, daß die Männer im Pferdestall einen Hahn und die Weiber dagegen im Viehstall eine Henne geschlachtet und alsdann beide Teile gesondert ihre Mahlzeiten bereitet und gehalten haben. In anderen sollen zwar Hahn und Henne zusammen gekocht, aber dann wieder von den Männern der Hahn und von den Weibern die Henne unter Trennung der Geschlechter verspeist worden sein. Bevor nicht vorher der Wirt und die Wirtin von dem Mahl etwas gekostet hatten, ist es den übrigen Gliedern des Hauses streng untersagt gewesen, etwas davon zu kosten.“<sup>2</sup>

Ebenso wie beim vorhin erörterten Hahnenopfer beleuchten auch in diesem Fall drei Quellen verschiedenen Charakters das Mahl. Wenn sie auch in der Beschreibung einzelner Züge etwas abweichend berichten, bezeugen sie doch eindeutig die Tatsache, daß dieses Festmahl mit Ūsiņš in Verbindung stand. Bevor wir sie phänomenologisch bestimmen, ist bei ihren gemeinsamen und unterschiedlichen Merkmalen zu verweilen.

Die Texte zeigen, daß das Mahl zu verschiedenen Zeiten gerichtet worden ist. Das geschah, wenn man zum ersten Mal zur Nachthütung ritt, am Abend oder in der Nacht der Pferdehütung. Darin stimmen die Quellen überein. Ein Text weiß allerdings zu berichten, daß die Reste des Mahles zum Frühstück aufgewärmt oder auch nach Hause mitgenommen wurden.

In den Texten ist jedoch auch eine andere Tageszeit für das Mahl bekannt, nämlich der Morgen. Es wurde als Frühstück besonders von Müthel, aber auch von Gaehdgens erwähnt. Es scheint doch, daß wir es hier mit zwei verschiedenen Mahlzeiten zu tun haben: der Mahlzeit mit dem geopfertem Hahn, die am Morgen stattfand, und dem Festmahl der Nachthüter am Abend. Man kann darauf deshalb schließen, weil in keinem Text davon die Rede ist, daß unter den für die Abendmahlzeit benötigten Dingen sich auch ein Hahn befunden hätte. Selbst in dem Fall, wo es im Text darum geht, daß abends ein Hahn gegessen wird, geschah das zu Hause, und dazu wird bemerkt: „[...] man durfte die Reste des Hahnes essen.“ Das bedeutet, daß die eigentliche Mahlzeit schon vorher stattgefunden hatte, nämlich am

---

<sup>1</sup> Ib. 10 s.

<sup>2</sup> Ib. 13.

Morgen. Unlängst wurde eine in vieler Hinsicht interessante Beschreibung eines solchen Festmahles veröffentlicht:

Georgi war in alten Zeiten ein großer Feiertag. Die Leute ehrten Ūsiņš als den guten Geist des Hauses. Der Wirt braute Bier, die Wirtin backte Fladen, man richtete alles festlich her. Am genannten Tag versammelte sich die ganze Hausgemeinschaft zu einer gemeinsamen Mahlzeit. Der Wirt brachte Bier in einem Eimer und auch eine Kanne, in der Ūsiņš-Bier war, die Wirtin brachte Fladen, Fleisch, Käse und Butter auf den Tisch. Anfangs aßen alle und tranken Bier aus dem Eimer. Aber später goß die Wirtin aus Ūsiņš-Kanne ein und gab allen davon nach der Reihe. Wer das Glas, das die Wirtin ihm gegeben hatte, ausgetrunken hatte, mußte als Antwort einen Tierlaut von sich geben. Wenn der Trinker wie ein Pferd wieherte, sprach die Wirtin zu ihm mit sanfter Stimme: „Schlürfe, schlürfe, Pferdchen!“ Wenn er wie ein Schaf blökte, sprach die Wirtin ihn ebenso lieb an: „Schäfchen, Schäfchen!“ Und so weiter, nur muß jeder anders schreien, die Wirtin aber antwortet jedesmal entsprechend. Das alles macht man, damit es in der Wirtschaft mit den Tieren gut gehen möge<sup>1</sup>.

Diese Beschreibung schildert, daß das Mahl am Tage stattgefunden hat. Das ist eine Veränderung der Tradition in späterer Zeit. Wir werden weiter unten noch einmal darauf zurückkommen.

3.3.2.1. Die Morgenmahlzeit wird in allen Texten eindeutig als mit dem Verzehr eines geopfert Hahnes verbunden charakterisiert<sup>2</sup>. Dagegen waren bei der Abendmahlzeit der Nachthüter unter anderem immer zwei Dinge vertreten, nämlich Eier und Fleisch, gewöhnlich Speck. Hier ist wiederum an das von Stribiņš erwähnte *frustum pinguedinis* zu erinnern. Im Mittelpunkt dieses Mahles standen jedoch Eier. Sie wurden entweder so verbraucht oder dienten zur Bereitung besonderer Speisen. Wie wir weiterhin sehen werden, wurden sie auch vielfach zum Wahrsagen verwendet. In unseren hier wiedergegebenen Texten wird klar gesagt, daß man „in der ersten Nacht der Nachthütung Ūsiņš zu Ehren Eier mit Fleisch essen mußte [...]“. „Am Ort der Nachthütung bindet man die Pferde zusammen, macht ein Feuer an und kocht Eier ab. Für jedes Pferd ist ein Ei bezeichnet. Wer mit welchem Pferd arbeitet, raubt dessen Ei.“ „Von zu Hause nimmt man Eier mit — auf jeden Pferdefuß mindestens ein Ei — andere sagen: auf jedes Pferd zehn Eier.“ Jedenfalls wurde den Eiern eine sehr bedeutsame Rolle eingeräumt.

3.3.2.2. Über die Vorbereitung des Festmahles haben sich mehrere Be-

<sup>1</sup> Arājs 1957, 636. Es ist bedauerlich, daß er sich nur auf den im Rigaer Archiv der Folklore erhaltenen Text beruft, aber nicht die Zeit, wann er aufgeschrieben wurde, erwähnt. Doch ist auch angemerkt, daß er aus Ļaudona, d. h. aus dem uns bekannten Gebiet Cesvaine, stammt.

<sup>2</sup> Nur in einem Text wird erwähnt, daß „der Hausvater in alten Zeiten ein Ferkel zu schlachten pflegte“. Das ist vielleicht tatsächlich in einzelnen Fällen geschehen, doch gibt es in anderen Quellen darüber keine Nachrichten.

schreibungen erhalten. Die vollständigste wurde hier oben abgedruckt<sup>1</sup>. Es ist in ihr davon die Rede, daß ein Brei gekocht wurde, der Kartoffeln, Eier, Mehl, Fleisch und Sahne enthielt. Das Ganze kochte man in Milch. Bielenstein bezeugt in der schon erwähnten Beschreibung, daß diese Mahlzeit aus Fleisch, Eiern, Käse, Milch, Mehl und Fett hergestellt ist. Er hat damit recht, daß die Speise *pantāgs* 'Pfannkuchen' genannt wird<sup>2</sup>. So wird sie wiederholt in den erwähnten Beschreibungen des Nachthütermahles genannt. In einem Text findet sich sogar die Bemerkung: „Wenn es manchmal zu kalt war, pflegte man die dicke Grütze zu Hause zu kochen, aber sie mußte ganz und gar zur Nachthütung gebracht werden und durfte nur dort gegessen werden.“ Wie wir sehen, ist neben dem *pantāgs* in den Texten auch die Rede von *putra* 'Grütze' oder *biezputra* 'dicker Grütze', was vielleicht mit einer örtlichen Tradition oder einer späteren Abwandlung erklärt werden kann.

3.3.2.3. Wiederholt ist in diesen Beschreibungen auch die Rede von Bier. Wie wir wissen, ist Bier vorzugsweise das lettische Festgetränk<sup>3</sup>. Das hat auch Bielenstein in seinem Bericht besonders erwähnt. In Wirklichkeit hatte das Bier eine viel tiefere Bedeutung. Es ist nicht nur ein Festgetränk, sondern gleichzeitig ein Opfertrank für die Götter. Das wird auch in den lettischen Traditionen mehrfach dadurch bezeugt, daß die Götter sich selbst am Bierbrauen beteiligen. Darauf wird noch klarer als in Bielensteins kurzer Beschreibung bei Auniņš direkt hingewiesen: „Auch bei dem, für das Uhßing-Fest gebrauten Bier hat man an manchen Orten einige alt-hergebrachte Gewohnheiten streng beobachtet. Nachdem es fertig gebraut gewesen ist, hat man, bevor es getrunken werden durfte, vorher eine dreimalige Libation (ins Feuer hinein) vorgenommen.“<sup>4</sup> Daß das Bier eine sakrale Materie war, zeigt auch eine Bemerkung: „[...] das gebraute Bier brachte man vom Hof mit, wobei kein Tropfen auf die Erde fallen durfte.“<sup>5</sup>

Bekanntlich trat in späteren Zeiten Branntwein an die Stelle von Bier<sup>6</sup>. In unserer hier wiedergegebenen Beschreibung aus neuerer Zeit wird ein solches Festmahl ausführlicher beschrieben, wobei das Bier direkt als

<sup>1</sup> Cf. S. 92.

<sup>2</sup> Cf. ME 3, 78.

<sup>3</sup> Cf. Bielenstein 1896, 36 s. Es ist überhaupt ein bei den indoeuropäischen Völkern bekanntes und verbreitetes Getränk, auch in sakralem Zusammenhang. Über Etymologie und Semantik des Wortes *alus* 'Bier' cf. auch Dumézil 31.

<sup>4</sup> Auniņš 1881, 14.

<sup>5</sup> Cf. oben S. 90.

<sup>6</sup> In unserem Text wird die Bezeichnung *brandavīns* 'Branntwein' gebraucht. Es handelt sich um einen Germanismus, der bezeugt, daß der Branntwein unter deutschem Kultureinfluß eingeführt wurde. Zēvers 16: „*brañdvīns, brañdavīns* 'Brantwein' < n.d. *brandewin*.“ Cf. auch Endzelins 1902, 330.

Ūsiņš-Bier bezeichnet wird: „Der Wirt brachte Bier in einem Eimer und auch eine Kanne, in der Ūsiņš'-Bier war [...]“. Dortselbst ist auch die Trinkordnung für dieses Bier beschrieben: „Anfangs aßen alle und tranken Bier aus dem Eimer. Aber später goß die Wirtin aus Ūsiņš-Kanne ein und gab allen davon nach der Reihe.“<sup>1</sup> Daraus läßt sich entnehmen, daß alles sich nach einer gewissen Ordnung abspielte, die anscheinend tief verwurzelt war.

3.3.2.4. Die Frage der Teilnehmer am Mahl ruft Überlegungen hervor. Unsere Texte weisen eindeutig dem Wirt bei diesem Mahl eine wichtige Rolle zu. Er ist derjenige, der früh am Morgen dem Ūsiņš einen Hahn opfert. Gleichzeitig sorgt er für die notwendigen Zutaten für die Morgenmahlzeit. Er stand auch im Mittelpunkt beim Mahl der Nachthüter, da er sich mit den Burschen oder, wie manchmal gesagt wird, zusammen mit einem besonderen Pferdehirten am ersten Abend zur Nachthütung begibt, wobei er die oben genannten Dinge für die Mahlzeit mitnimmt. Ein Text sagt ganz bestimmt: „Auch die Wirte sind mit den Nachthütern mitgeritten, um zusammen mit den Burschen das Fest zu feiern.“ Weiter sprechen die Texte deutlich davon, daß sich gerade die Burschen zur Nachthütung begeben, wobei darunter im weitesten Sinne alle, die im Hause arbeiten, verstanden werden. Sie sind die echten Teilnehmer am Mahl. Sie bereiten sich die Mahlzeit selbst und verzehren sie dann auch. Es war dies ein Mahl, an dem sich nur Männer beteiligten. Das haben die erwähnten Pastoren in ihren Beschreibungen besonders betont. Dort lasen wir, daß zur Morgenmahlzeit, falls an ihr auch Frauen teilnahmen, für diese besonders ein Huhn geschlachtet wurde. Der für die Männer gedachte Hahn und das für die Frauen vorgesehene Huhn können zwar zusammen gekocht werden, „aber dann wieder von den Männern der Hahn und von den Weibern die Henne unter Trennung der Geschlechter verspeist worden sein“. Man kann annehmen, daß auch die Abendmahlzeit ähnlich verlaufen ist.

Hier ist jedoch an eine Aussage in unserem Text zu erinnern: „Die Wirtin wiederum opferte an jenem Abend einen zweiten Hahn im Stall der Māriņa (Laima), ebenso wie der Wirt es für Ūsiņš tat.“ Das widerspricht im Prinzip nicht den Berichten der Pastoren. Das Mahl der Nachthüter ist Männersache.

In einem der Texte lesen wir auch eine entgegengesetzte Behauptung: „Keiner aus der Hausgemeinschaft durfte beim Essen fehlen — selbst die Kinder nicht.“ In unserem zuletzt oben abgedruckten Text lasen wir über die Zusammenkunft der ganzen Hausgemeinschaft am Tage des Festmahles,

<sup>1</sup> Auch in diesem Text treffen wir Germanismen: *spainis* (Zēvers 1953, 114): „*spainis*: *spainis*, *spainis* ‘Spann, Eimer’ < mnd. *span* (-nn-) ‘ein hölzernes Gefäß’.“). *Kaīna*, ‘Kanne’ < mnd. *kanne* (ib. 46).

wobei das Bier des Ūsiņš aus der Kanne des Ūsiņš getrunken wurde. Wir hatten Veranlassung, den Text für eine Form aus späterer Zeit zu halten. Dasselbe muß man zu der Behauptung feststellen, daß sich am Mahl der Nachthüter nicht nur Frauen, sondern sogar Kinder beteiligt hätten.

Im Zusammenhang mit dem Mahl ist ein anderes Moment zu bezeichnen, das einer älteren Traditionsschicht angehört. In diesem Text lesen wir, „früher hütete man nachts die Pferde gemeinsam — soviel Nachthüter sich aus den Gesinden zusammenbringen ließen“. Dann wird es verständlich, daß die gemeinsame Pferdehütung sich mit einem gemeinsamen Mahl verband. Das hat auch Bielenstein in seinem Aufsatz vermerkt. Daß es sehr wichtig war, sich an dieser gemeinsamen Mahlzeit zu beteiligen, zeigt seine Anmerkung: „Und wer von den zusammengehörigen Wirten sich dieser Sitte entzieht, dem geht es mit seinen Pferden nicht gut.“ Diese gemeinsame Zusammenkunft wird auch durch einen anderen Text bestätigt:

Hier pflegten die Nachthüter einer den andern zu besuchen und gemeinsam zu genießen, was die Wirtin an Eßbarem mitgegeben hatte. Der Ankömmling fragt: „Was hat dir die Wirtin heute ins Säckchen gelegt?“ Der andere antwortet: „Lunge, Leber im Säckchen, Gottes Geschenk im Eimerchen!“<sup>1</sup>

In einem anderen Text ist die Bemerkung zu finden: „[...] wer am meisten mitgebracht hat, den hat er [Ūsiņš] am meisten gesegnet.“

Diese Bemerkungen zeigen, daß das Mahl der Nachthüter in besonderen Fällen zur Gruppe der Mahlzeiten gehört, die abgehalten wurden, um die Bewohner mehrerer Häuser zu vereinigen, wobei sie die für das Mahl benötigten Lebensmittel zusammenlegten<sup>2</sup>. Das ist ein Phänomen, das nicht nur durch religiöse, sondern auch soziale und wirtschaftliche Motive bestimmt wird. Manche Religionswissenschaftler sprechen in solchem Fall unter dem Einfluß amerikanischer Sozialanthropologen von einer ökologisch bestimmten Erscheinung, wobei sie den Terminus unnötig von den Biologen übernommen haben.

3.3.2.5. Schwieriger ist es, sich zur Bedeutung des Feuers zu äußern. Ihm widmet Bielenstein besondere Aufmerksamkeit. Jedenfalls läßt seine Beschreibung eines Feuers, das über einem Loch in der Erde angefacht wird, in welches man ein heiles Ei und die erwähnte Mischung von Zutaten hineingetan hatte, an eine rituelle Handlung denken. Hier ist auch daran zu erinnern, daß Ūsiņš gefragt wird, als er reitet, um die Nachthüter zu suchen, ob er die alte Feuerstelle nicht mehr kenne.

Der Gedanke wird noch durch Aussagen verstärkt, die zeigen, daß sich

---

<sup>1</sup> *Pasakas* 1893 s 7,1, 318. Der Text wurde in *Gatarta* 1893 aufgeschrieben.

<sup>2</sup> Über Art und Bedeutung der Veranstaltung dieses Mahles habe ich mich ausführlicher in anderem Zusammenhang geäußert, nämlich 1972, 144 ss.

mit dem Feuer besondere überempirische Motive verknüpfen. Die Feuerstelle der Nachthüter ist eine Glücksbringerin:

<i>Gani, guns nekuriet</i>	Hirten, macht kein Feuer an der
<i>Pieguļnieku gunskurā,</i>	Feuerstelle der Nachthüter, mögen
<i>Lai kur paši pieguļnieki,</i>	die Nachthüter selbst [es] anmachen,
<i>Savas laimes gribēdami.</i> LTD 2, 3147	die ihr Glück haben wollen.

Im selben Sinn ist wahrscheinlich auch der folgende Text zu verstehen:

<i>Trīs gadus pazinu</i>	Drei Jahre kenne ich die Stelle der
<i>Pieguļas vietu:</i>	Nachthütung: der weiße Klee <i>dim.</i>
<i>Baltais āboliņš</i>	schaukelt sich hin und her.
<i>Līgot ligo.</i> LTdz 1, 2576	

Davon zeugt noch eine weitere Beschreibung: „Wenn man die Pferde zum ersten Mal zur Nachthütung reitet, müssen alle Pferde in einem Kreise zusammengetrieben werden, in der Mitte muß man ein Feuer entzünden [...]“. Das Zusammentreiben der Pferde in einem Kreis um die Feuerstelle der Nachthüter ist als rituelle Handlung zu verstehen. Das zugängliche Material ist leider mehr als dürftig, um weitgehende Schlüsse zu ziehen. Doch sind darin Anzeichen zu erblicken, die vermuten lassen, daß es sich bei der Feuerstelle der Nachthüter um eine sakrale Kultstätte in der Natur handelte. Jedenfalls ist das sakrale Feuer keineswegs ein typischer Zug des Ūsiņškults, sondern gehört im Gegenteil typologisch in den Gesamtzusammenhang der bäuerlichen, genauer, der Hirtenkultur<sup>1</sup>.

3.3.2.6. Wenn wir einen Rückblick auf das hier behandelte Material über das Festmahl werfen, können wir sagen, daß es nicht schwierig ist, den Charakter dieses Mahles zu bestimmen. Sowohl das Morgenmahl mit dem geopfertem Hahn als auch das Mahl der Nachthüter sind ausgesprochene Opfermahle, die Ūsiņš gewidmet sind. Das sagen bereits einige Texte mit klaren Worten, z. B.: „Da hast du, Ūsiņš, iß, was du willst, und beschütze unsere Pferde vor Unheil, Flüchen, Zauberern!“ Ein anderer Text sagt ebenso deutlich, daß man „in der ersten Nacht der Nachthütung Ūsiņš zu Ehren Eier mit Fleisch essen müsse“.

Wie tief ein solches Mahl religiös motiviert war, wird am deutlichsten gerade dann, wenn die Grenze zwischen dem Sakralen und Profanen verschwunden zu sein scheint. Das zeigen die Fälle, wo die Tätigkeit des Menschen, d. h. die Kulthandlung, auf die Gottheit selbst übertragen wird. In diesem Fall wird der Gott selbst aktiv, der Mensch ist nur sein Gehilfe oder, richtiger, ein Mittel in der Hand der Gottheit. Daß sich das so in bezug auf das sakrale Mahl der Nachthüter und deren Gott Ūsiņš abgespielt hat,

<sup>1</sup> Man darf auch nicht hier die apotropäische Bedeutung des Feuers vergessen. Cf. Scheftelowitz 1925, 70.

zeigen mehrere Texte. In den Dainas wird das in der poetischen Ausdrucksform des religiösen Erlebnisses ebenfalls deutlich bezeugt:

- |  |  |
|--|--|
| <p>21. <i>Ūsiņš dara alutiņu</i><br/> <i>Kumeliņa pēdiņā;</i><br/> <i>Es paskrēju misas dzertu,</i><br/> <i>Man ar kausu mugurā.</i></p> | <p>Der Ūsiņš bereitet [braut] Bier <i>dim</i>.<br/>         In der Fußspur <i>dim</i>. des Rößleins;<br/>         Ich lief das frische Bier (den Maisch)<br/>         zu trinken,<br/>         Man giebt mir mit dem Kochlöffel in<br/>         den Rücken. A 23</p> |
| <p>a. 30088, 1: 2: <i>Mana zirga.</i></p>  | <p>1: 2: meines Pferdes.</p>   |
| <p>b. Vt 6: 1: <i>Vacais Jeuseņš olu dora;</i><br/>         3: <i>aižgāju;</i> 4: <i>dod.</i></p>  | <p>1: Der alte Ūsiņš braut Bier; 3: ich<br/>         ging; 4: schlägt;</p>   |
| <p>c. F 72, 4932: 1: <i>Ūsiņam alu dara;</i> 2:<br/> <i>tecēju alu;</i> 4: <i>Vīņš.</i></p>  | <p>1: Ich braue Bier für Ūsiņš; 2: laufe um<br/>         Bier; 4: Er.</p>  |

Vgl. auch 56.

Die dichterische Form des Textes kann uns nicht täuschen. Es ist selbstverständlich, daß eine Vermischung der sakralen und der profanen Sphäre im Widerspruch zu den Tatsachen und der Lebenserfahrung steht. Sie wird daher durch Unterstreichung des irrationalen Charakters der Situation zum Ausdruck gebracht. Zu diesem Zweck werden Metaphern verwendet — Ūsiņš kann nur Bier brauen in einer in Wirklichkeit nicht vorstellbaren Situation: nämlich „in der Fußspur des Füllens“. Ūsiņš ist jedoch nicht der einzige in der Rolle des Bierbrauers. In einer ähnlich irrationalen Situation braut auch Dievs Bier<sup>1</sup>. Daß die Grenze verschwunden ist, zeigt eine andere Variante dieser Daina. Dort wird gesagt, daß der Bierbrauer auch Liedersänger sei. Diese Begriffe können nebeneinander stehen und schließen sich gegenseitig keinesfalls aus.

Bei der inhaltlichen Analyse der Texte stoßen wir oft darauf, daß Eier bei dem Mahl eine zentrale Rolle spielen. Das sagt am deutlichsten der Text 32:

- |  |   |
|--|---|
| <p>32. <i>Šovakar, šovakar,</i><br/> <i>Jāsim, brāļi, pieguļā;</i><br/> <i>Nesīsim Ūsiņam,</i><br/> <i>Simtu olu upuram<sup>2</sup>!</i></p> | <p>Heute Abend, heute Abend<br/>         Laßt uns, ihr Brüder, auf die Nacht-<br/>         hütung reiten;<br/>         Laßt uns dem Ūsiņš bringen<br/>         Hundert Eier zum Opfer! A 35</p> |
|--|---|

Hier muß auch auf die in der Beschreibung von Bielenstein vorkommenden Sätze verwiesen werden: „[...] und dann in die Feuerstätte, in ein

<sup>1</sup> Cf. Biezais 1961, 123 s.

<sup>2</sup> Es ist bezeichnend, daß die Ideologen einer Erneuerung der altlettischen Religion diesen Text von Auniņš verändert haben und anstelle des im Text vorkommenden Wortes „zum Opfer“ „zum Geschenk“ gesetzt haben (cf. Brastiņš 1929, 46; Brastiņš 1956, 75).

mit einem spitzen Pfahl gebohreres Loch ein Opfer von zusammengerührtem Bier, Brantwein, Fleisch, Eier, Käse, Milch, Fett und der dort fertig gekochten Speise [...] hineinzugießen, nachdem zuvor ein heiles Ei hineingeworfen ist. Dann wird ein hellflammendes Feuer über dem Opfer entzündet, und am Feuer wird geschmaust.“ Bielenstein hat besonders betont, daß man es hier mit der Opferung von Eiern zu tun habe. In bezug auf eine besondere Einzelheit dieses Mahles geht Auniņš, wie wir schon in der Quellenübersicht gesehen haben, ins Detail: „Die Eier sind von den Knechten (puiši) mit Kohlen in verschiedener Weise bestrichen worden (wahrscheinlich um sie nach dem Kochen von einander unterscheiden zu können), und hierauf hat man sie im Freien gekocht. Die gekochten Eier hat man an manchen Orten nicht eher gegessen, bevor nicht noch vorher Folgendes mit ihnen vorgenommen war: (Ich schreibe hier ganz genau die Worte nieder, mit denen es mir erzählt worden ist) *‘kad vārišana beigta, tad mietu izrauj ārā no zemes, apaušu cilpā ieliek olu un ielaiž tai mieta caurumā, tad zirgi esot rāmi, jeb olu iemet kuplā kārkļa cerā, lai zirgi ir branģi, jeb olu ieliek lielā ozolā, lai zirģi ir stipri kā ozols.*’ (Wenn das Kochen beendet ist, reißt man den Pfahl aus der Erde heraus, legt ein Ei in eine Schlinge des Halfters und läßt es hinab in das Loch des Pfahles, dann sollten die Pferde fromm sein: oder man wirft ein Ei in einen dichten Weidenstrauch, damit die Pferde tüchtig wären; oder man legt ein Ei in eine große Eiche, damit die Pferde stark wären wie eine Eiche).“<sup>1</sup> Mit diesen zusätzlichen Erklärungen von Auniņš wird jetzt die Begründung gegeben für das sonst unverständliche Versenken des Eies in das Loch des ausgerissenen Pfahles. Es scheint, daß mit dem Versenken in die Feuerstelle das Ei besondere religiöse Bedeutung erlangt hat. Es wird nicht verzehrt, sondern sichert durch die Niederlegung an den im Text erwähnten Stellen den Pferden ein besonderes Wohlergehen. Daher kann man feststellen, daß weniger die bei der Zubereitung der Speise für das Mahl verwendeten Eier und deren Verzehr als das in die Erde versenkte Ei eine besondere Bedeutung erhält. Das beseitigt jede Zweifel darüber, daß die Nachthüter ihr Mahl als ein Opfermahl verstanden haben, wie es auch der Text 32 bestätigt. Wenn das zutrifft, dann können wir auch damit rechnen, daß Ūsiņš selbst aktiv eingreift. Darüber lesen wir in Text 10:

10. *Ūsiņš jāja piēgulā  
Piecas olas vācelē.  
Kur’ būs man, kur’ būs tev,  
Kur’ kumeļu ganiņam?*

Ūsiņš ritt auf die Nachthütung  
Mit fünf Eiern im Körbchen.  
Welches wird für mich, welches für  
dich,  
Welches für den Hüter *dim.* der Röß-  
lein sein? A 10

<sup>1</sup> Auniņš 1881, 14.



- |  |  |
|--|--|
| <p>a. V.: <i>Kur' būs uguns kūrējam,</i><br/><i>Kur' kumeļu ganīnam?</i></p>                     | <p>Welches wird für den Besorger des<br/>Feuers,<br/>Welches für den Hüter <i>dim.</i> der Röß-<br/>lein sein?</p> |
| <p>b. A 11: 3–4: <i>Kas būs šam, kas būs</i><br/><i>tam,</i><br/><i>Kas guntiņa kūrējam?</i></p> | <p>Welches ist für diesen, welches für<br/>jenen,<br/>Welches für den Besorger des Feuers<br/><i>dim.</i>?</p>     |

Vgl. auch 51.

Die Nachthüter selbst sind die Veranstalter des Mahles und opfern Eier, aber ebenso ist zu verstehen, daß Ūsiņš selbst daran teilnimmt und der Spender der Eier ist. Von einer echten sakralen Situation zeugt die beiderseitige Zusammenarbeit — die Nachthüter verrichten göttliche Arbeit, indem sie Ūsiņš Opfer bringen, Ūsiņš seinerseits beteiligt sich in einer menschlichen Situation, indem er die für das Mahl erforderlichen Produkte liefert. Mit anderen Worten, Ūsiņš ist zugegen und teilt mit den Nachthütern das Mahl.

3.3.3. Das Kultleben umfaßt mehr als nur das hier betrachtete kultische Opfer und kultische Mahl. So sind auch manche andere in den Quellen vorkommende Aussagen und Hinweise zu verstehen.

3.3.3.1. In unseren Texten und Berichten kann man, so ungewöhnlich das auch bei so späten Texten sein mag, auf direkte Gebete, mit denen man sich an Ūsiņš wendet, stoßen. Die Aufschreiber der Texte haben diese Gebete festgestellt und auch so benannt. So lesen wir bei Auniņš: „Wenn die Mahlzeit fertig gewesen, hat der Älteste das gewöhnliche Tischgebet gehalten. Darauf aber er gleich den Uhsiņ angerufen: *Lai tad nu Ūsiņ vecais tēvs sargā zirgus un glabā no visas nelaimes, no vilkiem, no slimības etc.* ‘So möge nun Altvater Uhßing die Pferde beschützen und sie bewahren vor jedem Unglück, vor Wölfen, vor Krankheit etc’. Nach der Mahlzeit hat sich ein gleiches Gebet wiederholt: *Lai tad nu Ūsiņ tēvs tos zirgus glabā; nu jau Piegulnieks* (d. h. Ūsiņš) *mājā!* ‘So möge denn Vater Uhßing die Pferde behüten; jetzt ist ja der Nachthüter (d. h. Uhßing) zu Hause’!<sup>1</sup> Man kann diese Sätze weitgehend kritisieren. So wie die Situation beschrieben ist, spiegelt sie eindeutig die Tradition einer späten christlichen Zeit wider. Pastor Gaetgens spricht, entsprechend seiner christlichen Terminologie, von einem „Tischgebet“. Aber er hat mit lobenswerter Deutlichkeit dieses „Tischgebet“ vom Gebet getrennt, welches danach an Ūsiņš gerichtet wird. Ebenso kann man zweifeln, ob die ursprüngliche Situation wirklich so gewesen ist, daß man zu Beginn der Mahlzeit ein Gebet an Ūsiņš richtete und nach dem Essen ein zweites, wobei beide dem Inhalt nach fast gleich waren. Man möchte meinen, daß auch das zweimalige Gebet mehr der

<sup>1</sup> Ib. 11.

christlichen Tradition entsprach, in der der Autor selbst lebte. Man darf auch nicht vergessen, daß Gaetgens selbst sich an einem solchen kultischen Mahl nicht beteiligt hat. Er hat es nach dem Bericht eines Anderen beschrieben. Aber ungeachtet dieser kritischen Bemerkungen ist eines völlig klar. Während der Mahlzeit hat sich der in unserem Text erwähnte Älteste, d. h. der Wirt, mit einem Gebet direkt an Ūsiņš gewandt.

Wenn man diese Tatsache bezweifeln wollte, muß hier daran erinnert werden, daß Ūsiņš bereits im Zusammenhang mit der Opferung eines Hahnes direkt angeredet wird: „Da hast du, Ūsiņš, iß, was du willst, und beschütze meine Pferde vor Unheil, Flüchen, Zauberern!“ Der Inhalt dieser Worte und die kultische Situation gleichen sich — in bedrohter Lage erbittet man von Ūsiņš Hilfe. In einem Fall opfert man ihm, im anderen spricht man ein mündliches Gebet aus.

3.3.3.2. Viel unsicherer, aber deshalb nicht weniger interessant ist ein anderes Quellenzeugnis. Neben den Texten der Dainas sind auch Melodien dieser Lieder bekannt.

Zunächst muß man zu diesen Liedertexten bemerken, daß sie uns bereits bekannt sind. Das erste Lied entspricht dem Text 47. Dazu hat schon seinerzeit Auniņš bemerkt, daß es ihm von Jurjāns zugesandt worden sei<sup>1</sup>.

Die Melodie des zweiten Liedes ist auch von Jurjāns aufgezeichnet worden, vom Text des Liedes jedoch nur die beiden ersten Wörter. Vītolīņš hat bei der Veröffentlichung der Melodie dem Text eine Fortsetzung zugefügt<sup>2</sup>. Diese entspricht unserem Text 60. Es scheint, daß er das mit gutem Grund getan hat.

Der Text des dritten Liedes wurde erst spät, 1944, veröffentlicht<sup>3</sup>. Die Melodie wurde den beiden ersten Zeilen des Textes 8 angepaßt. Aber nach dieser Melodie sind auch die beiden letzten Zeilen desselben Textes zu singen. So wurden, unter Aufteilung der uns bekannten vierzeiligen Verse in zweizeilige, insgesamt 8 zweizeilige Texte nach dieser Melodie hinzugefügt. Wie bereits gesagt, entsprechen die beiden ersten unserem Text 8. Die übrigen Verse entsprechen nacheinander folgenden Liedern: der 3. — der ersten Hälfte von Text 9; der 4. — der zweiten Hälfte von Text 48; der 5. — der ersten Hälfte von Text 61; der 6. — der zweiten Hälfte von Text

<sup>1</sup> Cf. Auniņš 1905, 12. Text und Melodie wurden zum erstenmal gedruckt bei Jurjāns 2, 56. Danach hat Vītolīņš, 167, sie übernommen. Das Lied wurde von Dreimanis in Kristpils aufgeschrieben und an Jurjāns eingesandt.

<sup>2</sup> Cf. Vītolīņš 167.

<sup>3</sup> Cf. Bērziņa, Irēne 207. Dieses Lied hat auch Vītolīņš, 168, in seine Sammlung übernommen. Doch hat er eine Textveränderung vorgenommen, die nicht gerechtfertigt ist. Er hat im 3. Vers anstelle des Originalwortes *jāja* 'ritt' *gāja* 'ging' eingefügt. Das widerspricht dem Inhalt des Liedes von Ūsiņš, denn es ist kein Text bekannt, in dem Ūsiņš zu Fuß gegangen wäre. Er ist stets ein Reiter, seltener ein Fahrer.

Die Melodien der Ūsiņš-Lieder

1

Krustpīlī pier. P. Dreimanis. LTMM II, 1903, 56.

*Viens*

sol<sup>1</sup> 1. Tum-ša nakts, za-ļa zā-le, Lau-kā lai-du  
2. Nu, Ū-siņ, ta-va va-ļa, Nu ta-vā-i

*Viši*

1. ku-me-liņ', Tum-ša nakts, za-ļa zā-le, Lau-kā lai-du  
2. ro-ci-ņā, Nu, Ū-si-ņi, ta-va va-ļa, Nu ta-vā-i

*Ari tā beidz:*

1. ku-me-liņ', Lau-kā lai-du ku-me-liņ'.  
2. ro-ci-ņā, Nu ta-vā-i ro-ci-ņā.

2

[Madonas] Lazdonā pier. Jurjānu Andrejs 1892. FS 1495, 3523.

Ū-si-ņami gai-lī kā-vu

[Ūsiņam gailī kāvu  
Pašā svētku rītiņā,  
Lai tas man zirgus gana  
So garo vasariņu.  
LD 30057.]

3

L. Bērziņš un I. Bērziņa. Tēvu dziesma. Rīgā, 1944, 207. lpp.

*re<sup>2</sup>*

1. Nāc, Ū-si-ņi, ve-cais brā-lī, Jā-sim a-bi  
1. pie-au-lā! Ē. ē! pie-gu-ļā:

- |   |   |
|---|---|
| 2. Es guntiņas kūrējiņš,<br>Tu kumeļu ganitājs.           | 5. No Ūsiņa zirgu pirku,<br>Ne no sava bāleliņ'.  |
| 3. Ūsiņš gāja pieguļai<br>Ar deviņi kumeliņ'.             | 6. Ūsiņami pilns stallītis<br>Pārdodamu kumeliņ'. |
| 4. Es tev lūdzu, Ūsiņ brāli,<br>Dod man pāri ceļa zirg's. | 7. Ūsiņami zirgi zviedza,<br>Man jājoti pieguļā;  |

8. Māršavaļ govīs māva,  
Man ganosi izdzenot.

61; der 7. — der ersten Hälfte von Text 64; der 8. — der zweiten Hälfte von Text 64. Das zeigt, daß dieser Liedertext willkürlich aus früher aufgezählten und veröffentlichten Texten zusammengestellt ist<sup>1</sup>. Aber das ist in diesem Fall nicht so wichtig, denn alle Texte sind bereits aus früheren Publikationen bekannt. Wichtig ist nur die Frage der Melodien.

Die erste, insbesondere aber die zweite Melodie ist mit dem Hahnenopfer an Ūsiņš verknüpft. Daher wäre es wichtig zu wissen, ob es sich tatsächlich um ein Lied handelt, das bei diesem Kult gesungen wurde. Diese Frage läßt sich nicht beantworten, solange noch Nachrichten fehlen, unter welchen Umständen dieses Lied gesungen wurde. Jurjāns hat Melodie und Worte der beiden ersten Lieder aufgezeichnet. Es besteht kein Zweifel, daß dieser bekannte Sammler von Volksmusik sowohl Melodien als auch Texte wirklich so aufgeschrieben hat, wie sie ihm von den Trägern dieser Volkstradition vorgebracht wurden. Zugleich ist auch klar, daß er sich selbst nicht an einem morgendlichen Hahnenopfer beteiligt hat, und daher fehlt auch eine Beschreibung, ohne die man sich zur kultischen Stellung und Bedeutung dieser Lieder nicht äußern kann.

Die Frage, wie weit wir es hier mit kultischer Musik zu tun haben, könnte auch durch eine Analyse der Melodien selbst teilweise gelöst werden. Bisher haben die bedeutendsten Sammler und Forscher auf dem Gebiet der lettischen Volksmusik, Jurjāns, Melngailis und Vītolinš, das nicht getan<sup>2</sup>. Diese Analyse muß kommenden Forschern der lettischen Volksmusik überlassen bleiben, denn mir selbst fehlen die Einblicke auf diesem Gebiet. Vorläufig scheint mir am glaubhaftesten, daß diese Lieder nur der Ausdruck der Freude am Gesang, ohne Zusammenhang mit einem religiösen Kult, sind. Zu dieser Annahme führt auch die Tatsache, daß die beiden ersten Melodien von Jurjāns sehr viel später nach der Veröffentlichung der Liedertexte notiert worden sind, denen diese Melodien beigelegt wurden. Die Melodien haben also alle keine eigenen Worte. Aber auch in diesem Fall ist

---

<sup>1</sup> Es fragt sich, wer diese Textkonstruktion vorgenommen hat. Wenn man in Betracht zieht, daß die Sammlung von Bērziņš herausgegeben wurde, der selbst als „Liedermacher“ im Stil der Dainas bekannt ist, muß man annehmen, daß er auch der Autor dieses konstruierten Liedes ist. Das stützt sich noch darauf, daß die Sammlung für die gegenwärtigen Freunde des Liedes zum praktischen Gebrauch gedacht ist. Dieser Fall zeigt die Leichtfertigkeit und die unerwünschten Folgen, die entstehen, wenn man dem Beispiel von Barons folgt und Texte verändert bzw. nach irgendwelchen als klassisch anerkannten Beispielen rekonstruiert. Nach dieser Methode hat Bērziņš ein neues Lied aus bekannten Elementen anderer Lieder zusammengestellt. Ferner hat dieses Lied die Tendenz, sich als echt einzuführen, denn auch Vītolinš hat es in seine für wissenschaftliche Zwecke gedachte Ausgabe aufgenommen.

<sup>2</sup> Vītolinš 17, hat über diese Melodien nur einige Worte ohne eine tiefere Analyse gesagt.

die Situation mehr als eigentümlich und sonderbar, wenn es sich bei den Liedern nur um den Ausdruck der Gesangesfreude handeln sollte, sind die Lieder doch Ūsiņš gewidmet.

Über die dritte Melodie, die zum Singen eines willkürlich zusammengestellten Textes angepaßt wurde, können sich nur Fachleute nach Überprüfung und Vergleich mit anderen bekannten Volksliedmelodien äußern. Wenn Bērziņš nichts daran hinderte, einen neuen Text zu konstruieren, kann man annehmen, daß er auch eine passende Melodie gefunden haben wird.

Zum Abschluß dieser Überlegungen muß man sagen, daß es nicht glaubhaft scheint, daß sich bis zum Ende des 19. Jhs. Liedermelodien eines vorchristlichen Kults erhalten haben könnten. Aber unabhängig von den Melodien ist die Tatsache von einmaliger Bedeutung, daß sich Texte mit vorchristlichen Vorstellungen erhalten haben.

3.3.3.3. Die Beziehungen zu Ūsiņš in der erwähnten kultischen Situation werden auch durch die besonderen Formen der Anrede charakterisiert. In mehreren Texten wird er als Altvater angesprochen (67).

Daneben findet sich auch die einfache Anrede Vater, dann allerdings im Deminutiv (17). Vielfach wird dem Namen Ūsiņš nur die Bezeichnung 'der alte' beigefügt (21).

In den Texten wird Ūsiņš auch als Bruder bezeichnet (48), ebenfalls unter Beifügung von 'der alte' (8). In mehreren Fällen wird er auch als guter Mann angesprochen: „Ei, Ūsiņ, guter Mann“ (8, ähnlich auch 46, 74). Hier ist noch daran zu erinnern, daß wir bei einer Durchsicht der Quellen sehr oft auf die verschiedensten Namensformen von Ūsiņš im Deminutiv stoßen.

Eine Betrachtung dieser Anreden des Ūsiņš und der oft benützten Deminutivformen zeigt nicht nur die engen Beziehungen zwischen den Menschen und dem Gott Ūsiņš, sondern auch ein besonders herzliches Verhältnis. Vielleicht kann man es noch treffender als intim bezeichnen. Keinesfalls bezieht sich das nur auf das Verhältnis zu Ūsiņš. Das gleiche gilt auch für die Beziehungen zu anderen alten lettischen Gottheiten — Laima, Dievs, Pērkons u. a.<sup>1</sup>.

3.3.4. Gewisse Schwierigkeiten kann die Frage nach dem zeitlichen Ablauf des Kults bereiten. Das insbesondere deswegen, weil in den Quellen verschiedene Zeitpunkte erwähnt werden, zu denen Ūsiņš geopfert wurde und das erwähnte Opfermahl stattfand. Der erste und überzeugende Eindruck ist der, daß das geschah, als man das erste Mal mit den Pferden zur Nachthütung ritt. Bei der Erforschung der Quellen haben wir auch gesehen, daß sogar ein bestimmtes Datum genannt wird, der 23. April. In Über-

<sup>1</sup> Darüber habe ich mich ausführlicher geäußert: 1955, 67; 1961, 33. Cf. auch Ozols 1955a, 23; Bērziņš 1959, 307.

einstimmung mit der christlichen Benennung dieses Kalendertages wird er als Georgi bezeichnet. Doch sind die Quellenaussagen in dieser Hinsicht nicht einheitlich. Und daß man damit schon in der Zeit der Aufzeichnung dieser Traditionen gewisse Schwierigkeiten hatte, zeigen die Überlegungen, die Blüms aus Jaunroze seinem Bericht beigelegt hat:

„In Jaunlaicene und Jaunroze ist der Brauch des Georgi-Festes von Georgi auf den ersten Pfingstabend übergegangen, wo man noch vor einigen Jahren an manchen Orten (in Tilāni) dieses Fest gefeiert hat. Am Pfingstabend oder in der Nacht haben die Nachthüter dasselbe gemacht wie in der Nacht auf Georgi. Es ist zu vermuten, daß dieses Fest der Nachthüter wahrscheinlich deshalb auf Pfingsten übergegangen ist, weil um Georgi manchmal noch sehr wenig Gras vorhanden ist und weil man am zweiten Pfingstfeiertag Zeit hat sich auszuschlafen und wegen des Festes keinen Arbeitstag zu versäumen braucht.“<sup>1</sup> Bezeichnenderweise beginnt auch Bielenstein seine erwähnte Beschreibung des Mahles mit dem Hinweis, daß dieses zu Pfingsten stattgefunden habe. Ein anderer, vorhin hier zitierter Text bezieht diese Tradition des Nachthütermahles auf beide Zeiten — Pfingsten und Johanni.

Außer den hier genannten Tatsachen ist die Zeit in einem großen Teil der Texte unbestimmt. Diese begnügen sich mit dem Hinweis: „im Frühjahr, wenn man zum ersten Mal zur Nachthütung reitet“; „um Georgi begann man zur Nachthütung zu reiten“; „wenn es das erste Mal zur Nachthütung geht“; „wenn man im Frühjahr die Pferde oder auch das Vieh hinausläßt“ u. a. Gewöhnlich folgen nach den einleitenden Worten die uns bekannten Beschreibungen des Mahles und anderer Handlungen.

Zu einem tieferen Einblick in bezug auf die Zeitfrage verhelfen mehrere Daina-Texte, in denen der Name Ūsiņš als Zeitbestimmung verwendet wird, z. B.

- |   |   |
|---|---|
| <p>69. <i>Visu gadu naudu krāju,<br/>Ūsiņdienas gaidīdams;<br/>Nu atnāca Ūsiņdiena,<br/>Nu naudiņa jātērē.</i> 32234</p>  | <p>Das ganze Jahr sparte ich Geld, den Ūsiņš-Tag erwartend; nun kam der Ūsiņš-Tag, nun muß das Geld <i>dim.</i> verbraucht werden.</p>      |
| <p>70. <i>No Ūsiņa jauni puisi,<br/>Neguļ vaira sētīnā;<br/>Pašā zāļu vakarā,<br/>Iekrituši aizkrāsne.</i> B. 21, 906</p> | <p>Seit dem Ūsiņš[-Tag] liegen die jungen Burschen nicht mehr auf dem Hof <i>dim.</i>; am Krautabend sind sie hinter den Ofen gefallen.</p> |

Vgl. auch 2, 4–6, 25, 26.

In dieser Hinsicht bietet der Text 28 mit der Variante b die beste Aussage. Der Grundtext der ersten Zeile lautet: „Dem Ūsiņš habe ich einen Hahn

<sup>1</sup> Ozoliņš 101; auch *Pasakas* 1893 s 7,1, 316; 1962 s 13, 322.

geschlachtet“; die Variante bringt statt dessen: „Zur Ūsiņš[zeit] habe ich einen Hahn geschlachtet“. Im ersten Fall ist Ūsiņš als Empfänger des Opfers erwähnt, während im zweiten Fall der Zeitpunkt genannt wird, wann das Opfer stattgefunden hat. In beiden Fällen wird der Name Ūsiņš verwendet, was durch die Ausdrucksform der lettischen Sprache möglich ist. Damit ist dieser Gedankengang abgeschlossen. Man muß daher von einem Zeitpunkt Ūsiņš sprechen. Dieser lag im Frühjahr und stand im Zusammenhang mit dem Reiten der Pferde zur Nachthütung. Es ist eine ganz andere Frage, wie dieser Termin in den christlichen Kalender eingeordnet wird. Darauf werden wir später zurückkommen.

Die Zeit des Kults wurde auch als heilige Zeit bezeichnet. Damit werden positive Tätigkeiten verbunden, d. h. erlaubt oder sogar befohlen, andere aber auch verboten<sup>1</sup>. In unserem Fall gehören zu den befohlenen Tätigkeiten dieser Zeit das Opfer und das Mahl. Daß dies ein religiös motivierter und sanktionierter Befehl war, kann man dem letzten Satz von Bielensteins Bericht entnehmen: „[...] wer von den zusammengehörigen Wirten sich der Sitte entzieht, dem geht es mit seinen Pferden nicht gut.“ Daß diese heilige Zeit besonders eingehalten werden muß, bestätigen noch andere Texte. „Früher durfte niemand vor Georgi die Pferde zur Nachthütung reiten, sonst geschah ein Unheil [...]“<sup>2</sup> So sind auch solche Verbote zu verstehen wie: „Am Tag von Georgi ist es nicht erlaubt, mit den Pferden auf dem Felde zu arbeiten“; „Früher arbeitete man zu Georgi überhaupt nicht mit Pferden, damit sie im Sommer gut liefen.“<sup>3</sup>

Doch viele Texte sprechen von dieser Zeit in positivem Sinne als von einem großen Fest. So ist in der bereits erwähnten Daina 60 davon die Rede, daß Ūsiņš ein Hahn geopfert wurde „am selben Morgen des Festes“. Noch klarer sprechen davon die epischen Quellen. So lesen wir in einer der vorhin genannten Quellen: „Der erste Ritt zur Nachthütung war ein echter Festtag, den man Nachthüterfest nannte. Zu diesem Tage rüstete man sich wie zu einem Fest. Mit den Nachthütern gingen auch die Hauswirte mit, um zusammen mit den Burschen das Fest zu feiern.“ So lasen wir auch in dem Bericht von Blūms aus Jaunroze, daß der Tag als Festtag bezeichnet wurde. Zweifellos stand im Mittelpunkt dieses Festes das vorhin erörterte Opfermahl.

Die Quellen zeigen auch, daß dieses sakrale Fest im Laufe der Zeit in ein gewöhnliches Vergnügen ausartete. Das schildert derselbe Berichterstatter, der von dem echten Nachthüterfest spricht, im letzten Abschnitt sehr treffend: „Nach dem Essen erfreuten sie sich die ganze Nacht hindurch

<sup>1</sup> Darüber wurde viel geschrieben, z. B. Heiler 150 ss; besonders Reuter 50 ss, 68 ss.

<sup>2</sup> *Pasakas* 1893 s 5, 114; 1962 s 13, 324.

<sup>3</sup> Ozoliņš 100.

und feierten, bis der Tag anbrach. Man machte auch Musik, sofern es einer konnte.“ Über eine noch größere Veränderung dieses sakralen Festmahles und seines Zeitpunkts lasen wir im allerneuesten Bericht. Darin wird wohl bemerkt: „Georgi war in alten Zeiten ein großer Feiertag. Die Leute ehrten Ūsiņš als den guten Geist des Hauses.“ Die Terminologie, die Georgi als *svētdiena* ‘Feiertag’ bezeichnet, weist auf einen weiteren Einfluß der christlichen Tradition hin. Darauf folgt eine Beschreibung vergnügten Zusammenseins. Doch ungeachtet dieser Verwandlung der religiösen Tradition und des Überganges in eine profane Vergnügung kann man nicht übersehen, wie zäh sich dennoch der rein formale Zusammenhang mit Ūsiņš und die sakrale Motivierung des Festes erhalten haben.

3.3.5. Hierbei kann man auch die vielen kultischen Praktiken, die mit Ūsiņš und seiner heiligen Zeit verbunden sind, nicht übergehen. Das Verzeichnis dieser Praktiken ist sehr umfangreich, angefangen von der Wahrsagung, der verschiedene Gegenstände, Umstände und Abläufe dienten, bis zu verschiedenen Vorschriften und Bestimmungen, die Tabus enthielten<sup>1</sup>. Sie alle aufzuzählen und zu erörtern, ist nicht nötig, denn in den Hauptzügen entsprechen sie ähnlichen Erscheinungen in den Kulturen anderer Völker. Es sind kultische Praktiken, deren Motivierung jeweils erzieherisch oder apotropäisch ist. Bei zweien dieser Traditionen müssen wir hier dennoch verweilen, weil sie sich durch ihre Klarheit auszeichnen und ein übriges Mal die Stabilität der Traditionen bestätigen.

Wir haben bereits gehört, welche bedeutsame Stelle beim Opfer an Ūsiņš und ebenso beim Mahl Eier einnahmen. Doch ist deren Bedeutung in der kultischen Praktik noch umfangreicher. Mehrere Texte sprechen davon. Außer den Eiern, die man beim Ritt zur Nachthütung fürs Opfer und für die Mahlzeit mitnahm, brachte man außerdem für jedes Pferd ein Ei mit. „Sobald alle Pferde im Walde oder auf der Wiese zusammengetrieben waren, nahm der Pferdehirte dieses Ei und ging damit dreimal um alle Pferde herum. Nachdem er das getan hatte, warf er das Ei mitten unter die Pferde. Blieb das Ei heil, blieben auch die Pferde den ganzen Sommer gesund, aber wenn es zerbrach, dann drohte sicher Unheil.“ Ein anderer Text sagt: „Wenn die Pferde oder auch das Vieh aus dem Stall hinausgelassen sind, dann trägt man ein Hühnerei dreimal um die Pferde und Vieh herum, ebenso auch Schlüssel. Danach führt man das Ei dreimal um die Schlüssel und gibt soviel Eier ab, wieviel der Hirte Schlüssel hat. Der Hirte verwahrt das Ei den ganzen Tag in einem Weidenstrauch, die Schlüssel trägt er den ganzen Tag bei sich. Am Abend legt man Ei und Schlüssel auf den Tisch. Das Ei bringt das Gute, daß die Pferde und Vieh so rund wie

<sup>1</sup> Einen Teil davon hat Ozoliņš zusammengefaßt, 1892, 82 ss, 98 ss. Auch Lerchis *Pasakas* 1893 s 7,1, 310 ss, 352 ss.



ein Ei werden, und die Schlüssel bewirken das Gute, daß Pferde und Vieh sich auf der Weide nicht verlaufen.“<sup>1</sup> Eine andere Variante einer ähnlichen Praktik ist: „Wenn man die Pferde zum ersten Mal zur Nachthütung reitet, maß man alle Pferde in einen Kreis treiben, in der Mitte ein Feuer anzünden, dann ein Ei nehmen und es in die Mitte werfen. Wenn das Ei heil bleibt — geht es den Pferden gut; wenn nicht — geht es ihnen schlecht.“<sup>2</sup> Hier kann man noch an die Worte erinnern, die sich in Bielensteins Beschreibung finden: „[...] pfl egten die Wirte einer Weidegenossenschaft [...] mit den männlichen Dienstleuten des Gesindes ihre sämmtliche Pferde auf der Communweide zusammenzutreiben, mit Feuerbränden und den Brotsäcken zu umlaufen und dann in die Feuerstätte [...]“ zu opfern.

Was zeigen diese wenigen Beispiele? Erstens, daß Eier einmal als Opfergabe verwendet werden, zugleich aber auch als Gegenstand der Wahrsagung. Ich möchte eigentlich noch weitergehen und fragen, ob sich hinter dem Ei, das als Mittel zur Erforschung des göttlichen Willens benutzt wird, in den älteren Vorstellungen nicht auch der Opfergedanke verbirgt? Zu diesem Gedanken führt die ausgeprägte Tradition, daß das Ei als Opfergabe dem Ūsiņš am angenehmsten ist, ja, Ūsiņš selbst bringt es. Sicherlich kann man diese Frage auch negativ beantworten mit dem Hinweis, daß es an genau datierbaren Aussagen fehlt. Jeder Versuch, die Aufeinanderfolge bei ein und derselben Materie als Opfer und Orakel festzustellen, muß fehlschlagen.

Ungeachtet eventueller Einwände nehme ich dennoch an, daß das Ei zuerst als Opfergegenstand gedient hat. In diesem Zusammenhang ist besonders auf folgenden Text zu verweisen:

„Früher pfl egte man, wenn man im Frühjahr zum ersten Mal zur Nachthütung ritt, Eier zu kochen. Der Nachthüter (der Junge) hatte einmal sein Ei nicht gegessen, sondern es in einen Strauch gelegt und dabei gesagt: ‘Möge dieses Jahr mein Pferd sich so ernähren, daß es rund wird wie ein Ei!’ Im nächsten Frühjahr hatte derselbe Junge das Ei gegessen und erkrankte während der Nachthütung derart, daß der Tod nahe schien. Dann erinnerte man sich: das sei deshalb, weil er im vorigen Jahr das Ei in einen Strauch gelegt habe, dies Jahr aber nicht. Daher legte man schleunigst ein Ei in einen Strauch, und nun erholte sich der Junge [...]“<sup>3</sup>

Die Textanalyse zeigt folgendes: Erstens, daß das vom Nachthüter nicht gegessene Ei eine Opfergabe ist, die dieser, wie der Text aussagt, „in einen

<sup>1</sup> *Pasakas* 1893 s 7,1, 318. Den Text hat Kalniņš in Garkalne aufgeschrieben.

<sup>2</sup> Ozoliņš 102. Auch *Pasakas* 1893 s 7,1, 318. Den Text hat Vēveris in Zeltiņi aufgeschrieben.

<sup>3</sup> Den Text hat Ozoliņš in Vestiena aufgeschrieben; abgedruckt wurde er in *Pasakas* 1893 s 7,1, 313; auch 1962 s 13, 320 s. Ein Text ähnlichen Inhalts von einem Hütermädchen, das sein Opferversprechen nicht eingehalten hat, ist bei Ozoliņš, 102, zu lesen; auch *Pasakas* 1893 s 7,1, 313 s.

Strauch gelegt“ habe. Dafür erbat er sich vom Schutzpatron der Pferde, daß sein Pferd so „rund wie ein Ei“ werden möge. Zweitens stellt das Opfer besondere Beziehungen zwischen dem Opfernden und der Gottheit her; der Nachthüter ist nämlich an ein Versprechen gebunden, das mit dem Wohlwollen des Schutzpatrons der Pferde in Beziehung steht. Drittens, im folgenden Jahr, hat der Pferdehirte die festgesetzte traditionelle Opferung nicht vorgenommen, sondern das als Opfergabe vorgesehene Ei selbst gegessen. Das ruft den Zorn der Gottheit wegen des ausgebliebenen Opfers bzw. des gebrochenen Versprechens hervor. Dafür erhält der Hirte eine Strafe, bis die Beziehungen zur Gottheit durch ein Opfer wiederhergestellt werden. Wenn man im Lichte dieser Textanalyse die Verwendung von Eiern zum Wahrsagen betrachtet, so scheint diese eine Begleiterscheinung zu sein, wenn auch die Grenze hier fließend ist. Weshalb gerade Eier als Opfergabe an Ūsipš verwendet worden sind, ist nicht mit Bestimmtheit zu sagen. Es scheint, daß man sich in diesem Fall nur mit Hinweisen auf die ökologischen Umstände begnügen muß. In einer ärmlichen Umwelt waren Eier eine am leichtesten zu beschaffende Materie. Ich glaube nicht, daß dahinter in diesem Fall eine tiefere religiöse Symbolik zu suchen ist, wenn auch der Ausspruch des Nachthüters, er wünsche sich seine Pferde gut gefüttert, d. h. rund wie Eier, dahin führen kann.

Religionsgeschichtlich bedeutsam ist das in diesen Texten erwähnte zweite Moment — das Umkreisen der Pferde. Der Pferdehirte geht dreimal um die zur Nachthütung ausgerittenen Pferde im Kreise herum. Bei dieser Umkreisung trägt er die bereits erwähnten, zum Wahrsagen bestimmten Eier, für jedes Pferd eines. Daneben wird erwähnt, daß er auch Schlüssel, Feuerbrände oder sogar Brotsäcke trägt. Die Tradition des Umkreisens ist in vielen Religionen bekannt und als einer der ältesten Züge der kultischen Praxis anzusehen<sup>1</sup>. Auch solch ein Vorgang wie das Umkreisen mit einem brennenden Holzscheit in der Hand ist bekannt, und zeitweilig wurden solche Handlungen mit apotropäischen Absichten erklärt. Doch scheint ein Vorgang weniger üblich gewesen zu sein, wenigstens ist mir nicht bekannt, daß er bei einem anderen europäischen Volk anzutreffen wäre, nämlich, daß um ein angemachtes Feuer, das sich in der Mitte befindet, „alle Pferde im Kreise getrieben werden müssen“. Natürlich ist auch diese Tradition mit dem üblichen Eierwerfen mitten unter die Pferde verbunden. Dieser einzige Text ist zu unsicher, als daß man daraus sichere Schlüsse ziehen könnte. Doch ist es nicht uninteressant zu fragen, ob das in der Mitte angemachte Feuer dieselbe Bedeutung hat wie das Feuer des häuslichen Herdes, d. h. eine Bindung der Pferde an die Hausgemeinschaft.

---

<sup>1</sup> Darüber Näheres bei Biezais, 1955, 242, und 1961, 138 ss, mit Literaturhinweisen.

Aber ebensogut kann es sich um eine örtliche Tradition handeln und um eine Variante des Umkreisens der Pferde.

3.4. Die bisherige Erörterung des Materials zeigt eindeutig, daß Ūsiņš mit dem Patronat der Pferde verbunden ist. Gelegentlich ist auch anderes Material anzutreffen, das von seinen weiteren Funktionen zeugt.

3.4.1. Ūsiņš erscheint auch als Schutzherr der übrigen Haustiere. Es gibt allerdings nur einige solcher Texte. So wird in zwei Varianten der uns bekannten Daina 27 eine andere Begründung für das Hahnenopfer gegeben. In einer Variante (b) heißt es: „Mögen die Hühnchen Eier neun ‘Körbchen’ legen.“ Und in einer anderen (c): „Mögen mir Kühe und Ochsen neunfach wachsen.“ Dieses Bild wird noch durch eine andere Daina ergänzt:

24. *Kas grib baltu vilainišu,*  
*Lai dzen aitas pieguļa.*  
*Ūsiņ' naktī zelta rasa,*  
*Tur aitiņas mazgājās.*

Wer weiße wollene Decken *dim.* sich  
wünscht,  
Der treibe die Schaafe auf die Nacht-  
hütung,  
In der Ūsiņsnacht fällt goldener Tau,  
Darin waschen sich die Schäflein. A 26

Nun könnte es scheinen, als ob Ūsiņš auch als Patron der Kühe, Ochsen, Schafe und Hühner bekannt sei, mit anderen Worten, als Schutzpatron aller Haustiere. Dieser Gedanke ist jedoch aus verschiedenen Gründen abzulehnen. Die hier erwähnte b Variante befindet sich in einer Veröffentlichung aus später Zeit<sup>1</sup>. Zu den in der c Variante erwähnten Ochsen und Kühen ist zu bemerken, daß wir schon vorhin einen bedeutsamen Text genannt haben, der zeigte, daß in der Zeit, während der Wirt Ūsiņš einen Hahn zum Wohle der Pferde opferte, die Wirtin einen solchen zum Wohl der Kühe der Laima darbrachte, die als Patronin der Kühe bekannt ist<sup>2</sup>. Die Differenzierung dieser Rollen — der Wirt, der für die Pferde verantwortlich ist, die Wirtin, die für die Kühe zu sorgen hat — muß hier besonders betont werden. Daher ist es auch verständlich, daß jeder von ihnen sich an seinen besonderen Schutzpatron wendet. Der einzige Text, in dem Ūsiņš auch als Patron der Kühe erscheint, ist daher für das richtige Verständnis seines Wesens ohne Bedeutung.

Besondere Überlegungen ruft die Daina 24 hervor mit der Aufforderung, die Schafe in der Nacht des Ūsiņš zur Nachthütung zu treiben, dann würden sie sich im goldenen Tau waschen. Auch dieser Text steht allein und hat keine Varianten, obgleich Auniņš ihn bereits kannte. Doch gibt es einen

---

<sup>1</sup> Der Text ist gedruckt bei Brastiņš 1929, 47. Die späte Zeit des Druckes und der Herausgeber Brastiņš machen die Auswertung dieses Textes unsicher.

<sup>2</sup> Darüber habe ich mich besonders, 1955, 243 ss, geäußert.

Text, der wörtlich mit der Daina 24 übereinstimmt, nur wird statt der Nacht des Ūsiņš die Johannisnacht erwähnt:

*Kas grīb baltu villainišu,  
Lai dzen aitas pieguļā:  
Jāņa(-nu) nakti zelta rasa,  
Tad aitiņas mazgājās. 32455*

Wer weiße Wolltücher *dim.* wünscht,  
treibe die Schafe zur Nachthütung:  
in der Johannisnacht [fällt] goldener  
Tau, dann waschen sich die Schäf-  
lein<sup>1</sup>.

Wenn man diesen Text mit unserem Lied 24 vergleicht, braucht man nach keiner weiteren Begründung zu suchen, um den einzigen Text dieser Art als Beweismittel dafür abzulehnen, daß Ūsiņš auch als Patron der Schafe eine Rolle gespielt habe.

3.4.2. In der Besprechung von der Rolle des Ūsiņš als Patron der Haustiere beriefen wir uns auf die b und c Variante des Liedes 27. Die a Variante dieses Liedes führt uns in eine andere Welt:

27a. *Ūsiņam gaiļi kāvu  
Deviņiem cekuļiem,  
Lai aug mana miežu vārpa  
Deviņiem žuburiem.*

Dem Ūsiņš habe ich einen Hahn ge-  
schlachtet mit neun Zöpfen, damit  
meine Gerste neun Ähren treiben.

Dieser Text könnte zu dem Gedanken führen, daß Ūsiņš ein Förderer der Fruchtbarkeit sei, denn diese Variante spricht im Unterschied zum Grundtext nicht von einem Hahnenopfer an Ūsiņš als Pferdepatron. Noch weiter in diese Richtung weisen solche Texte, die davon sprechen, daß Ūsiņš den Bäumen Blätter und der Erde grünen Klee bringe (36 a) (im Grundtext — grünes Gras).

Ebenso auch:

3. *Ūsiņš nāk, Ūsiņš nāk,  
Mārtiņš nāk, vēl labāks;  
Ūsiņš nāk zāļu lauku,  
Mārtiņš rudzu apcirknī<sup>68</sup>.*

Ūsiņš kommt, Ūsiņš kommt,  
Martin kommt, ein noch besserer;  
Ūsiņš kommt mit einem Gefilde voll  
Gras,  
Martin mit einem Kornkasten voll  
Roggen. A 3

Vgl. auch 13, 15.

Wenn man sich in diese beiden letzten Texte mehr vertieft, muß man jedoch sagen, daß man sie nicht so verstehen kann, als ob Ūsiņš der Förderer der Fruchtbarkeit in der Natur sei, ungeachtet dessen, daß in den

---

<sup>1</sup> Über diesen Text habe ich mich schon, 1961, 160, geäußert; die Johannistradition ist eingehender beschrieben 1961, 155 ss, und 1972, 312 ss.

<sup>2</sup> Auniņš, 1881, 16, hat angemerkt: „apzirknis heißt eigentlich die kastenartige Abteilung im Kornspeicher.“

Texten von ihm als dem Bringer von Blättern für die Bäume und von grünem Klee die Rede ist. Gerade der letzte Text verhilft dazu, den Gedankenkomplex richtig zu verstehen. Darin ist die Rede sowohl von Ūsiņš als auch vom hl. Martin, von denen jeder etwas Gutes bringt. Und diese Zusammenstellung zeigt, daß die Namen Ūsiņš und Martin zur Bezeichnung des Zeitpunkts verwendet werden. Das wirft auch ein Licht auf den Text 36a und hilft, ihn richtig zu verstehen. Man darf darin keine Bestätigung für Ūsiņš als Förderer der Fruchtbarkeit der Natur suchen.

Viel schwieriger ist die Frage der Aussage im Lied 27a, denn darin wird klar gesagt, daß man Ūsiņš einen Hahn opfert, damit er der Gerste Ähren mit 9 Gabelungen gäbe, d. h. er möge reichlich Gerste wachsen lassen. Hier gibt der Umstand zu denken, daß um der Fruchtbarkeit willen ein Hahn geopfert wird, was als eine bekannte Erscheinung in den Fruchtbarkeitskulten bekannt ist<sup>1</sup>. Doch gibt es auch in diesem Fall keine sichere Grundlage für eine solche Annahme. Erstens ist nur ein einziger solcher Text bekannt, der ebenfalls einer späteren Zeit angehört. Eine Einsichtnahme in den Grundtext zeigt, daß auch dort vom Anbau von Gerste und Roggen — als Pferdefutter — die Rede ist. Wenn ich hierzu bemerke, daß man die Pferde nicht mit Gerste und Roggen, sondern mit Hafer füttert, dann gehört nicht viel Phantasie dazu, um zu erkennen, daß diese Getreidesorten zum Opfermahl gehören, d. h. zur Zubereitung von Bier und Fladen. Doch unabhängig von dieser letztgenannten Möglichkeit ist zuzugeben, daß der im Grundtext aufgezeigte Zusammenhang zwischen dem guten Wachstum des Getreides und dem Füttern der Pferde der ursprüngliche ist, und unsere Variante, in der die Pferde nicht erwähnt werden, ist nur eine sekundäre, einmalige Erscheinung. Sie bietet keine ausreichende Grundlage, von Ūsiņš als dem Förderer der Fruchtbarkeit der Felder zu sprechen.

3.4.3. Wenn man eine erweiterte Rolle des Ūsiņš als Förderer des Viehs und der Fruchtbarkeit der Felder des lettischen Bauers ablehnt, bedeutet das noch nicht eine Einschränkung seiner großen Bedeutung. Es gibt mehrere Texte, die bezeugen, daß er im religiösen Bewußtsein des Bauers einen bedeutenden Platz einnahm. Darauf werden wir am Schluß dieser Abhandlung zurückkommen, doch können wir, wenn wir uns hier mit dem Inhalt der zugänglichen Texte bekanntmachen, auch hier nicht ganz daran vorbeigehen.

Wenn man weiß, wie sehr das Pferd im Mittelpunkt des Lebens der alten Letten stand, wird es verständlich, daß die Beziehungen zu Ūsiņš tiefgehend sein konnten, nicht nur im direkten Zusammenhang als Schutzpatron der Pferde, sondern auch im weitesten Sinn. Davon zeugen auch unsere Quellen. Wir erwähnten vorher den Ausdruck von Intimität. Das läßt sich weiter

<sup>1</sup> Cf. Güntert 1930, 1328 ss; 1931, 458 ss; Scheftelowitz 1925, 74 ss; Biezais 1955, 330.

ergänzen durch Stolz, Dankbarkeit und andere edle Gefühle, deren angemessenste Ausdrucksform die Dichtung ist:

63. *Ūsiņam pasateicu,* Ūsiņš danke ich es, ob man es hört  
*I dzirdoti, nedzirdoti:* oder nicht hört: alle Mädchen des  
*Visas ciema zeltenītes,* Dorfes schauten auf meine Pferde.  
*Manos zirgos raudzījās.* 30078

Vgl. auch 62.

Solehe Gefühle führen Ūsiņš in ganz andere Lebenslagen ein:

43. *Šorudeni ņemšu sievu,* Diesen Herbst werde ich eine Frau  
*Lūgš' Ūsiņu vedībās.* nehmen, werde Ūsiņš als Brautführer  
*Ūsiņam ēakli zirgi,* bitten. Ūsiņš hat emsige Pferde, emsig  
*Čakli vedīs ļaudaviņ'.* A49 werden sie die Braut *dim.* führen.

Vgl. auch 1, 39.

Das zeigen auch mehrere andere Texte recht eindrucksvoll:

Beim Hause des K. in Lizums befindet sich noch heute ein üppiger Haselstrauch, unter dessen vollen Zweigen zwei volle Fuhren kleiner Steinchen zusammengetragen sind. Bei diesem Haselstrauch wurde dem Ūsiņš geopfert.

Eine Werst entfernt vom Hause des K. in Lizums befindet sich das Haus des G. Die Bewohner seien sehr arm gewesen: es gab Tage, an denen sie nichts zu beißen und zu brechen hatten. Und so habe sich einmal das 12 Jahre alte Söhnchen des Wirts des Hauses G. vor Hunger zum Haselstrauch des Ūsiņš herangeschlichen und von den Opfern mit vollen Händen genommen. Als er damit nach Hause gekommen sei, hätten die Eltern gefragt: „Was ist das für ein Brot?“ So und so, habe er gesagt. Da seien die Eltern erschrocken und hätten den Jungen gescholten: „Du wirst uns alle ins Unglück stürzen! Es ist besser, daß wir alle Hungers sterben, als daß wir Ūsiņš, dem Geber alles Guten und Bösen, etwas wegnehmen. Bringe alles wieder zurück! Und möge dir der Geist Ūsiņš gnädig sein, falls du etwas davon gegessen hast!“ Der Junge habe sich hängenden Kopfes mit allen Gaben wieder zurückgeschlichen.

Einmal sei folgendes geschehen: Für einen Hauswirt hätten sich an ein und demselben Sonntag Beerdigung und Hochzeit ergeben. Ihm war die Schwester gestorben. Aber dann sei ein Streit entbrannt — der Wirt habe seine Schwester nicht ausbegleiten wollen und auch nicht erlaubt, daß man von dem Trauergebäck dem Ūsiņš opferte. Schließlich sei dann der Wirt mit der jüngeren Stute zur Hochzeit und die Wirtin mit der älteren Stute zur Beerdigung gefahren. Jedoch hätte sich die Hochzeitsgesellschaft mit den Trauernden unterwegs getroffen und beide Stuten hätten angefangen zu wiehern. Als sie wieherten, sagten die Trauernden sofort: „Das bedeutet nichts Gutes!“ Ja, tatsächlich, am zweiten Tage sei die Stute krank geworden und krepirt; der Wirt selbst aber wurde von Geschwüren bedeckt — sei ein halbes Jahr daran erkrankt gewesen<sup>1</sup>.

Zum Quellenwert dieser Texte ist zu bemerken, daß sie eine sehr begrenzte

<sup>1</sup> Alle drei Texte sind in *Pasakas* 1893 s 7,1, 352 s; 1962 s 13, 325, gedruckt.

lokale Tradition widerspiegeln. Alle drei Texte wurden Brīvzemnieks durch Balodis zugesandt, der sie im Hause Gūžili in der Gemeinde Līzums aufgeschrieben hatte. Eine genaue Datierung ist mangels Nachrichten nicht möglich, aber ungefähr kann man sagen, daß sie dem Ende des vergangenen Jahrhunderts angehören.

Ihr Inhalt ist dennoch in verschiedener Hinsicht bedeutsam. Wir erfahren, daß sich beim Hause ein dichter Haselstrauch befunden hat mit einem Haufen kleiner Steine, auf dem man Ūsiņš opferte. Da sich alle drei Texte auf ein und dasselbe Haus beziehen, wird auch im zweiten Text derselbe Nußstrauch erwähnt. Der zweite Text spricht davon, daß ungeachtet der großen Armut dem Ūsiņš doch Opfergaben dargebracht wurden. Es scheint, daß wegen der Armut an der Opferstelle nur Brot geopfert worden ist. Auch der dritte Text spricht von einer anderen Materie der Opfergabe, nämlich von „Beerdigungsgebäck“, was offenbar auch Brot, d. h. Fladen, gewesen zu sein scheint. Diese beiden Momente — die Opferstelle und die geopferten Gaben — führen uns von den bisher erwähnten Vorstellungen hinweg.

In bezug auf die Opferstelle ist hier noch die Beschreibung von Auniņš zu erwähnen. Auch dieser bestätigt, daß Opferstellen nicht nur der hier in der lokalen Tradition erwähnte Haselstrauch oder Steinhaufen, sondern auch andere Stellen sein konnten:

„Schließlich möge es hier nicht unerwähnt bleiben, daß es im Seßwegenschen [Cesvaine] Kirchspiel früher außerdem noch einige besondere Opferstätten gegeben hat (gewöhnlich ein Baumstumpf), wo alljährlich am Uhšing-Tage dem Uhšing noch Speis- und Trankopfer dargebracht worden sind, bestehend aus Fleisch, Brot und Bier. In Betreff dieses Opfers ist mir folgende Mitteilung gemacht worden, die ich hier wörtlich niederschreibe: *kad šī barība palika neizskarta jeb arī dabūja zināt, ka to cilvēks paņēmis, tad bēdādamies un vaimanādami sacīja, ka Dievs viņus kādas apkaitināšanas dēļ esot atstājis un tai gadā ar zirgiem labi neizdošoties. Turpretī kad kāds zvērs to apēda, tad priecājās un gaviļēja un sacīja: ka tai gadā būšot brangi kumeli un zirgi, tāpēc ka Dievs to esot pieņēmis.* (Wenn diese Opferspeise unberührt blieb oder wenn man es zu wissen bekam, daß ein Mensch sie fortgenommen, dann sagte man sorgend und jammernd, daß Gott sie, weil sie ihn irgend wie erzürnt, verlassen habe und es in diesem Jahre mit den Pferden nicht gut gehen werde. Dagegen wenn irgend ein Tier dieselbe gefressen hatte, dann freute man sich und jubelte und sagte, daß es in diesem Jahre tüchtige Füllen und Pferde geben werde, weil Gott sie angenommen habe.) Andere haben sich nicht die Mühe genommen, dies Speiseopfer zu der solennen Opferstätte hinauszutragen, sondern haben es nur auf den Boden des Pferdestalles hinaufgetragen und dort hingestellt mit derselben

Hoffnung, daß es der Uhßing verzehren würde. Originell ist das mir mitgeteilte Recept, nach dem Manche dieses Speiseopfer für den Uhßing bereitet haben sollen: der Magen, das Herz, der Kopf und die Füße eines Hahnes nebst der Leber, der Lunge, der Zunge und den Füßen eines Schweines.“<sup>1</sup>

Hier lesen wir unterschiedliche Nachrichten nicht nur über die Opferstelle, sondern auch über die Zusammensetzung der Opfergabe. Es ist verständlich, daß solche Variationen vorkommen konnten. Diese Beschreibung von Auniņš ist auch in der Hinsicht bedeutend, weil darin dessen eigene einfache Erklärung der Opfertradition mitgeteilt wird. Zugleich bestätigt sie mehrere bereits vorhin erwähnte Merkmale.

Wenn wir uns wieder unseren drei Texten zuwenden, muß man gestehen, daß der bedeutsamste der zweite Text ist, der eine Beschreibung des Wesens des Ūsiņš bietet. Das Opfer wird dem „Ūsiņš, Geber alles Guten und Bösen“, dargebracht. Das zeigt eindeutig, daß Ūsiņš hier wesentlich andere und umfassendere Funktionen zugewiesen werden; gleichzeitig aber ohne besondere Spezifizierung — er ist der Spender alles Guten und Bösen. Ebenso aufklärend ist eine in diesem Text erwähnte andere Bezeichnung für ihn — „der Geist Ūsiņš“. Diese seine Benennung erklärt auch die Umstände, unter denen Verwandlung des Ūsiņš in einen Spender „alles Guten und Bösen“ vor sich gegangen, und die Motive, weshalb er zum „Geist Ūsiņš“ geworden ist. Die Worte „alles Guten und Bösen“ sind so bezeichnend, daß sie keinen Zweifel erlauben. Nur der christliche Gott allein konnte am Ende des 19. Jhs. für die Letten formal der Spender „alles Guten und Bösen“ sein, und nur er konnte ein Geist sein. Daher hat Ūsiņš diese Wesenszüge erhalten, die ihm früher nicht eigen waren. Aber diese Erweiterung des Wesens von Ūsiņš unter dem Einfluß der christlichen Tradition hat nichts an den Grundlagen des Verhältnisses des lettischen Bauers zu ihm geändert. Erstens zeigen alle drei Texte, daß sich der wirkliche Name dieses Gottes auch dann erhalten hat, wenn er bereits als Geist bezeichnet wird. Er bleibt weiterhin Ūsiņš. Zweitens sind die Grundzüge der Opferung dieselben geblieben, wenn sich auch Opferstelle und Opfergabe gewandelt haben. Gegen diejenigen (den Wirtsohn im 2. Text, den Wirt selbst im 3. Text), die die durch das Opfer bestimmten Beziehungen zu Ūsiņš abrechnen, wendet sich dieser mit Maßnahmen, so wie das bei der Erörterung eines anderen Textes zutage trat.

Das bedeutendste ist jedoch das dritte Moment. Die Texte machen keine direkten Aussagen, die bezeugen würden, daß der „Spender alles Guten und Bösen“, der „Geist Ūsiņš“, ein Pferdégott wäre. Und dennoch spricht der dritte Text, so wie es die beiden vorangehenden tun, von der Opferung an

<sup>1</sup> Auniņš 1881, 14 s.



Ūsiņš. Der Wirt weigert sich und erhält dann folgerichtig nach dem Schema des vorangegangenen Textes eine Strafe. Damit könnte es scheinen, als ob der ganze Ablauf verständlich sei und dem Gesamtzusammenhang der uns bekannten Vorgänge entsprechen würde. Doch haben wir einen für den Gesamtzusammenhang des Textes scheinbar unwesentlichen Zug übergangen. Als sich nämlich der Wirt, der sich geweigert hatte, Ūsiņš zu opfern, unterwegs mit der Wirtin trifft, die geraten hatte, Ūsiņš zu opfern, wiehern seine Stute und die der Wirtin. Das Gewieher der Pferde wird als schlechtes Omen ausgelegt. Der Wirt, der die Opferung verweigert hatte, und sein Pferd gehen zugrunde. Gerade dieses Omen und dessen Auslegung im Text sind von zentraler Bedeutung. Dabei enthüllt sich das ursprüngliche Wesen von Ūsiņš. Wir kennen jetzt den wirklichen Ūsiņš, dem die Pferde zuwiehern.

64. *Ūsiņam zirgi zviedza,*  
*Man jājot pieguļā;*  
*Māršavai govīs māva,*  
*Man ganos izdzenot. 30079*

Die Pferde des Ūsiņš wieherten, als ich zur Nachthütung ritt; die Kühe des Bruders Weib muhten, als ich sie auf die Weide trieb.

Die Pferde wiehern dem Gott der Pferde, Ūsiņš, zu. So haben auch diese Texte mit eindeutig späten Zügen eines christlichen Synkretismus dennoch echte Züge vom Wesen des Ūsiņš, wenn auch zum Teil verändert, zum Teil versteckt, bewahrt.

Schließlich ist daran zu erinnern, daß diese Texte, besonders der zweite, auch das vorhin Gesagte von Tabu bestätigen, die mit dem Opfer verbunden waren. Die wichtigste Erkenntnis, die der Einblick in diese Texte bietet, ist die, daß hiermit alle Zweifel daran zerstreut werden, daß die in unseren Daina-Texten festzustellenden Nachrichten über das Opfer an Ūsiņš der Wirklichkeit entsprechen. Dieses wird, wie wir gesehen haben, durch die lebendige Volksreligion und durch Kulthandlungen bestätigt. Das Auftreten von Ūsiņš auch in erweiterten Lebenszusammenhängen und unter anderen Umständen vollzieht sich dennoch in einer Weise, als ob der Faden, der diese mit den ursprünglichen Funktionen von Ūsiņš verbindet, niemals ganz abgerissen sei.

3.5. Aus verschiedenen Gründen sind fremde Züge in die Vorstellung von Ūsiņš eingedrungen, aber darüber können wir erst sprechen, wenn wir das ganze Material kennengelernt haben. Bereits bei der Erörterung der bisher bekannten Ansichten über Ūsiņš und nach Einsichtnahme in das lexikalische Material bezeichneten wir die Standpunkte, von denen aus ihm Funktionen und Eigenschaften zugeschrieben werden, die außerhalb der Rolle eines Pferdepatrons stehen. Was sagt darüber das Material der Volkstraditionen?

3.5.1. Seit Stenders Bemerkung, daß Ūsiņš seinen Namen von dem Wort für Hosen *ūzas* erhalten habe, wird er wiederholt als *Ūziņš* erwähnt. In dem ganzen Material der Dainas sind zwei Texte bekannt, der 72. und der 73., die tatsächlich von *Ūzainis*, und zwar in sehr bestimmter Weise, sprechen. Beide Texte sind so ähnlich in Form und Inhalt, daß wir nur einen von ihnen veröffentlichen:

- |  |   |
|--|---|
| <p>73. <i>Ūzainīti, biksainīti,</i><br/> <i>Ar ko tev mielosim?</i><br/> <i>Samalsim trīs auziņas,</i><br/> <i>Cepsim plānu plācenīti.</i> 51586</p> | <p><i>Ūzainīti</i>, Behoster <i>dim.</i>, womit werden wir dich bewirten? Zermahlen wir drei Hafer[körner] <i>dim.</i> backen wir einen dünnen Fladen <i>dim.</i></p> |
|--|---|

Zum Wort *Ūzainītis* ist hier als Apposition eine Erklärung hinzugefügt, das Synonym *biksainītis* 'der Behoste'. Beide Wörter stehen in einer diminutiven Form. Dieser und auch der andere Text sind zum ersten Mal in der Sammlung von Šmits veröffentlicht worden, die 1936 zu erscheinen begann (LTd). Der Inhalt läßt vermuten, daß es sich bei den Texten um Dichtungen aus einer späteren Zeit handelt. Die Vorstellungen, daß drei Haferkörner zermahlen werden und ein dünner Fladen gebacken wird, die sonst im reichhaltigen Folklorematerial nirgends anzutreffen sind, lassen darauf schließen. Die Vorstellung von Ūzenis, der seinen Namen von dem Germanismus *ūzas*, 'Hosen', herleiten soll, muß daher in der lettischen Religion als fremd angesehen werden.

3.5.2. Stender war auch der erste, der den Namen *Ūsiņš* nicht nur mit Hosen, sondern auch mit Bienen in Verbindung brachte, was dann später Ulmann und andere wiederholten. In diesem Zusammenhang spricht das Folklorematerial eine viel deutlichere Sprache. Bereits in der erwähnten Volksliederausgabe von Šmits findet sich dieses Lied:

- |   |  |
|---|--|
| <p>74. <i>Ūsiņš jāja par kalniņu</i><br/> <i>Bišu strops padusē.</i><br/> <i>Ei, Ūsiņ, labais vīr,</i><br/> <i>Nāc manāi dārziņā,</i><br/> <i>Bišu stropus aplūkot.</i> 51745</p> | <p><i>Ūsiņš</i> ritt über den Berg <i>dim.</i>, einen Bienenkorb unter dem Arm. Ei, <i>Ūsiņ</i>, guter Mann, komm in meinen Garten <i>dim.</i>, die Bienenstöcke zu besichtigen.</p> |
|---|--|

Schon allein die Tatsache, daß es sich um ein einzelnes Lied handelt, das sich so spät und gerade in der Sammlung von Šmits findet, genügt als Grund, um es außer Betracht zu lassen. Bei Einsichtnahme in dessen Inhalt tritt zutage, daß es sich um eine Kombination verschiedener, in den Liedern über *Ūsiņš* vorkommender Motive handelt, z. B. schon die Anrede „Ei, *Ūsiņ*, guter Mann“, ebenso die Vorstellung von einem, der über den Berg reitet. Das Bild von *Ūsiņš*, der beim Reiten einen Bienenkorb unter dem Arm trägt, und die Aufforderung, er möge in den Garten kommen und die Bienenkörbe genau besichtigen, sind Momente, die *Ūsiņš* infolge des Unver-

mögens des Dichters außerhalb der Rolle stellen, die dieser ihm als Bienengott zuweisen wollte. Der Reiter mit dem Bienenkorb unter dem Arm ist keinesfalls eine Vorstellung aus der Volkstradition, sondern der freien Phantasie entsprungen. Dieses spärliche Material mit seiner späten Datierung und vereinzelt auftretenden Vorstellungen führt zu der Annahme, daß Ūsiņš als Bienengott in die Vorstellungswelt der Dainas, wie sie ihn und seine Rolle sieht, nicht hineinpaßt.

Nicht viel anders ist das Bild, das sich in der epischen Volkstradition darstellt. Ozoliņš hat eine ihm von Tortuss übermittelte Nachricht veröffentlicht. Er hat jedoch selbst vorher angemerkt, daß Tortuss von Ūziņš (mit *z*) spricht: „Ūziņš ist der Bienengott. Dem Ūziņš müsse man am Johannistag einen Blütenkranz winden, dann würden die Bienen viel Honig geben. Wenn man den ersten Honig aus den Beuten nimmt, opfert man Ūziņš. Wenn die Bienen schwärmen, empfiehlt man sie bei der Anlegung eines neuen Bienenstockes dem Schutz von Ūziņš. Wenn die Bienen heimlich schwärmen, ist Ūziņš gekränkt worden. Wenn man sein Wohlwollen erwerben will, muß man ihm ein Honigopfer bringen. Zu Fastnacht und am Aschermittwoch darf man den Namen des Ūziņš nicht nennen. Den Hunden solle man keinen Honig geben, sonst würde Ūziņš sehr böse werden und die Bienen entführen. In den Bienenstock müsse man drei Kreuze einschneiden, das würde Ūziņš gefallen [...] Am Bartholomäustag müsse man Ūziņš Honig opfern. Der Bartholomäustag sei der Festtag des Ūziņš gewesen, dann seien die alten Väter zu den Bienen gegangen und hätten sich mit Honig und süßem Bier bewirtet. Zu Georgi habe man Ūziņš mit Honig bewirten müssen.“<sup>1</sup> Zu dieser Mitteilung hat schon der Schriftleiter der Ausgabe, Ārons, bemerkt, er habe nur gehört, daß der Name Ūziņš, ebenso wie Ūsiņš, stets mit einem scharfen *s* gesprochen werde. Die Mitteilung von Tortuss mit diesem Inhalt steht allein da. In dieser seiner Textkomposition sind nicht zusammengehörige Elemente und verschiedene Zeiten — Johanni, Georgi, der St. Bartholomäustag, Aschermittwoch und Fastnacht — miteinander verflochten. Es handelt sich um eine freie und zudem unüberlegte Konstruktion. Deren Zweck war es, neben dem Pferdegott einen zweiten — einen Bienengott — zu schaffen. Um sie aber zu unterscheiden, ist die in Mundart anzutreffende Aussprache des Namens Ūsiņš mit einem weichen *s* — Ūziņš — benutzt worden. Nach den Anmerkungen von Ozoliņš zu schließen, ist Tortuss ein sehr eifriger Einsender von Folklorematerial gewesen<sup>2</sup>. Es scheint, daß er sich nicht enthalten konnte, auch von seiner Seite das dem Volk abgelauschte Traditionsmaterial zu ergänzen. Das fällt

<sup>1</sup> Ozoliņš 103 s. Derselbe Tortuss hat ähnliche Materialien über den Bienengott Ūsiņš geliefert, die in *Pasakas* 1893 s 7,1, 364 ss, abgedruckt sind.

<sup>2</sup> Cf. ib. 103.

deswegen besonders ins Auge, weil die von ihm aufgezeigten Züge im Wesen des Ūsiņš sonst im Folklorematerial fehlen. Zu solch einer schöpferischen Tätigkeit konnte Tortuss durch die bereits seit 1881 bekannte Diskussion sowie die Anmerkung im Wörterbuch von Ulmann über Ūziņš als Bienengott ermuntert worden sein.

3.5.3. Zu den sekundären Vorstellungen gehören auch die im Lied 71 anzutreffenden Töchter Ūšas:

- |   |   |
|---|---|
| <p>71. <i>Kas kait Ūšas meitiņām,<br/>Raibus cimdus neadīt;<br/>Ūša sprēda, šķeterēja,<br/>Daugaviņa balināja.</i> F. 530, 2071</p> | <p>Was fehlt den Ūša-Mädchen <i>dim.</i>, um<br/>bunte Handschuhe nicht zu stricken;<br/>Ūša spann, [er] zwirnte, Daugava<br/><i>dim.</i> bleichte.</p> |
|---|---|

Zunächst ist zu diesem Text zu bemerken, daß er der einzige ist, der von den Töchtern Ūšas spricht. Brastiņš hat ihn aus dem Archiv der Folklore übernommen, ohne Ort und Zeit der Aufzeichnung oder den Einsender zu erwähnen. Das sind schon an und für sich Umstände, die an der Echtheit zweifeln lassen, wenn man die Intentionen von Brastiņš kennt. Der im Lied vorkommende Genitiv *Ūšas* erlaubt nicht festzustellen, ob die Nominativform des Wortes, *Ūša*, männlichen oder weiblichen Geschlechts ist. Doch zeigt die dritte Zeile des Liedes, wo davon die Rede ist, daß Ūša „spann, zwirnte“, daß es sich um eine Frau handelt, denn diese Arbeit war Frauenarbeit. Man muß annehmen, daß der Text eine Nachbildung aus einer späteren Zeit ist. Ūša, so möchte man meinen, erscheint im Folklorematerial unter dem Einfluß einer gelehrten Tradition und ist als Wiederhall der altindischen *uśas* in der lettischen Religion zu verstehen. Es handelt sich um eine Konstruktion. Die im Text erwähnten Ūšas-Mädchen und der Inhalt des Liedes mit Zwirnen und Bleichen an der Daugava ruft ähnliche Vorstellungen von Saule und den Sonnentöchtern ins Gedächtnis<sup>1</sup>. Es scheint, daß das Lied 71 nach diesem Muster gebildet worden ist. Jedenfalls ist die Vorstellung, daß Ūsiņš Töchter hätte, sonst nicht bezeugt.

3.5.4. Hier sind noch Quellennachrichten zu vermerken, die berichten, daß es auch in Stein und Holz gehauene Abbilder von Ūsiņš gegeben habe. So hat der uns bereits bekannte Tortuss folgende Sage an Ozoliņš eingesandt<sup>2</sup>:

Vor sehr langen Jahren hat sich zwischen dem Gut Jaunlaicene und der jetzigen Schule von Majors auf dem Berge zur linken Hand das Dorf Sniķeri befunden. Noch heute nennt man den Berg Sniķeris. Im Hause Sniķeris habe sich ein Abbild von Ūsiņš, aus Stein gehauen, schön poliert, befunden. Auf der Brust und auf der Stirn waren drei Bienen eingeritzt. Das Abbild von Ūsiņš sei im Bienen Garten an einer dafür hergerichteten Stelle aufgestellt gewesen, und man habe

<sup>1</sup> Cf. Biezais 1972, 200 s.

<sup>2</sup> Ozoliņš 104. Auch *Pasakas* 1893 s 7,1, 364 ss; verkürzter Text 1962 s 13, 324.

ihm zu allen Feiertagen geopfert, daher habe auch Vater Sņķeris die besten Pferde und den Garten voller Bienen gehabt. Als in Apukalns eine Kirche errichtet und ein Pastor eingesetzt wurde, habe man Ūsiņš in der Erde vergraben lassen. Später habe jemand ihn ausgegraben und an der alten Stelle aufgestellt, aber der Betreffende sei blind geworden. Dann habe man Ūsiņš genommen, weggeführt und auf dem Berg Dēliņš vergraben. Seit der Zeit habe das Gehöft Sņķeris angefangen zu verkommen und sei schließlich verfallen, wie es jetzt sogar aus dem Gedächtnis der Leute verschwunden sei. Nur sehr alte Leute, die nun auch schon zum Teil verstorben sind, erwähnten das Gehöft Sņķeris und Ūsiņš. Die heutige Generation habe ihn völlig vergessen. So erzählte es mir ein alter Mann.

Wie schon Ozoliņš bemerkt hatte, hat er von Tortuss und seiner „eifriger, arbeitsamer Hand“ viele Folkloretexte erhalten, die zumindest zum Teil von diesem selbst stammen. So scheint es auch in diesem Fall zu sein. Zunächst haben wir bereits in der Quellenanalyse festgestellt, daß Ūsiņš als Bienengott im Folklorematerial, insbesondere in den Dainas, so gut wie gar nicht vorkommt, bis, wie wir schon aus dem oben Gesagten wissen, Tortuss versuchte, einen Bienengott zu schaffen, indem er dessen Namen sogar eine besondere Aussprache — Ūziņš — gab. In dieser Sage lesen wir auch, daß auf der Brust und auf der Stirn des Abbildes drei Bienen eingetritz gewesen seien. Das Abbild war „poliert“. Dies allein reicht schon aus, um den Text als freie Phantasie zu erkennen. Für diese Sage sind auch sonst aus dieser Gegend keine Varianten bekannt. Dazu kommt der Aufbau des Textes, der formal dem einer Sage entspricht<sup>1</sup>.

Ein anderer Text wurde in der Zeitschrift „Balss“ in der Nr. 18 vom Jahre 1892 veröffentlicht, der von Bērziņš aus Annenieki (Nītaure) eingesandt worden war<sup>2</sup>:

In Annenieši in Vidzeme habe vor 70 Jahren beim Haus Kēvi auf dem Hof beim Zaun ein großer Eichenklotz, wie eine menschliche Gestalt behauen, gestanden. Die Leute hätten diesen Klotz Ūsiņš genannt und ihm Honig, Bier, Fleisch geopfert und dabei gesungen:

11 f. ‘ <i>Ūsiņš, dieviņš slaištījās</i>	‘Ūsiņš, der Gott <i>dim.</i> , faulenzte hinter
<i>Mana stallā pakalā;</i>	meinem Stall; komm, Ūsiņ, in den
<i>Nāc, Ūsiņ, stallītē,</i>	Stall <i>dim.</i> , füttere meine Füllen <i>dim.</i> !’
<i>Baro manus kumelīņus.’</i>	

Diesen Klotz habe man aber später auf dem Kirchberg eingegraben.

Auch dieser Text scheint problematisch zu sein mit seinem Abbild des Ūsiņš, menschenähnlich zugehauen und mitten auf dem Hof aufgestellt,

<sup>1</sup> Cf. Edsman, 1968, 13, und die dort gebotene Definition der Sage.

<sup>2</sup> Mir war diese Zeitschrift nicht zugänglich, daher ist der hier abgedruckte Text Ozoliņš, 105, entnommen.

wobei ihm dortselbst geopfert wurde. Während des Opfers habe man zudem eine Variante des uns in anderem Zusammenhang bekannten Liedes 11 gesungen. Hier sind besonders zwei Umstände zu betonen, die neben den bereits erwähnten diesen Text verdächtig machen. Vor allem ist es der Umstand, daß dies Lied auf dem Hof gesungen wurde, während der Text sagt, daß Ūsiņš selbst sich hinten im Pferdestall befindet, wie wir das im Lied 11 und seinen Varianten bereits gelesen haben. Der Ausdruck „Ūsiņš, der Gott *dim*.“ findet sich in keinem anderen Text. „Der Gott“ als Erklärung zum Eigennamen Ūsiņš ist für das ursprüngliche religiöse Bewußtsein überflüssig. Nur beim Schwinden des ursprünglichen Bewußtseins vom Wesen des Ūsiņš konnte sich die Notwendigkeit ergeben, erklären zu müssen, das er ein Gott ist. Hier kann man zwar einwenden, daß der Gebrauch solcher Ausdrücke vielleicht durch eine bestimmte dichterische Form bzw. das Versmaß erforderlich wurde. Das könnte man annehmen, wenn nicht mehrere andere Varianten desselben Liedes bekannt wären, in denen dieser Ausdruck nicht vorkommt. Der Text wurde in der erwähnten Zeitschrift auch mehr als zehn Jahre nach dem Erscheinen des Aufsatzes von Auniņš veröffentlicht, und daher ist es glaubhaft, daß das der Sage beigefügte Lied eine spätere Zugabe darstellt, die unter dem Einfluß von Auniņš entstanden ist.

Auniņš beruft sich in seinem letzten Beitrag vom Jahre 1913 auf diese beiden Sagen und bietet seinerseits noch folgende Nachrichten: „Auch im Tirsenschen [Tirza] Kirchspiel soll eine solche steinerne Bildsäule existiert haben und auch später fortgeschafft und irgendwo vergraben worden sein. Ich habe in jenen Jahren, als ich mein Material zum Uhsiņ-Mythus sammelte, einen Mann im Tirsenschen gebeten, sich genauer zu erkundigen, wo jenes Steinbild vergraben sei, habe aber keine Antwort gefunden. Längst schon habe ich es jetzt aufgegeben, nach jenem 'tōls' zu fragen.“<sup>1</sup> Natürlich konnte Auniņš von dem Erzähler der Sage nicht erwarten, daß er die Stelle finden würde, wo solch ein Abbild des Ūsiņš vergraben sei. Aber sein Hinweis bestätigt wohl, daß man es hier mit einem bekannten Wandermotiv eines Abbildes des Ūsiņš zu tun hat, das vergraben wurde, in zwei Fällen sogar auf dem Kirehberge. Die bisherigen Nachrichten über die Religion der Letten haben auch nicht bestätigt, daß derart gestaltete Götterabbilder bekannt gewesen wären.

---

<sup>1</sup> Auniņš 1913, 23. Eine noch weitere Veränderung der Sage zeigt die von Šmits gehörte und aufgeschriebene Variante: „In der Gemeinde Galgauska hält man Ūsiņš für den Bienengott. Von ihm soll es ein in Stein gehauenes Abbild gegeben haben, welches der Herr habe aufs Gut bringen wollen, aber in einer Nacht sei es verschwunden: die Bauern haben es vergraben. Noch jetzt wird der Acker gezeigt, wo Ūsiņš vergraben wurde.“ T 31410.