

4. Fremde Einflüsse bei der Entwicklung des Ūsiņš

4.1. Das analysierte Quellenmaterial ermöglicht die Bestimmung des Wesens des Ūsiņš. Es ist nun möglich, sich kritisch zu den bisherigen Ansichten zu äußern, die, wie schon erwähnt, bis in die jüngste Zeit sehr unterschiedlich und sogar scharf widersprüchlich waren. Es liegt auf der Hand, daß man beim Aufzeigen der Mängel der bisherigen Anschauungen einen gewissen Negativismus nicht vermeiden kann. Wenn hier Anschauungen genannt und kritisiert werden, die offensichtlich irrtümlich sind, dann geschieht das, weil solche noch immer auch in bekannten Arbeiten anzutreffen sind.

4.1.1. Den Forderungen und Traditionen jener Zeit entsprechend, stützten sich die ersten Versuche bei der Bestimmung des Wesens des Ūsiņš auf die Etymologie des Namens. Auniņš 1881 veröffentlichte Arbeit kann man als ersten derartigen Versuch ansehen. Diese bietet zwar ein sehr umfangreiches folkloristisches Material, beruft sich aber bei der Erklärung des Namens Ūsiņš ausschließlich auf etymologische Zusammenhänge. Er verbindet unter Berufung auf die Äußerungen der Linguisten seiner Zeit den Namen Ūsiņš mit der ide. Wurzel *us*¹. An dieser seiner Anschauung hielt er bis an sein Lebensende fest². Dabei ist aber sofort anzumerken, daß er keine genaue linguistische Analyse bietet, die den Namen Ūsiņš eindeutig mit der erwähnten Wurzel verbindet. Dazu haben ihn einerseits die Äußerungen allgemeiner Natur von Bezzenberger und Bielenstein veranlaßt³, andererseits die fonetische Ähnlichkeit, die bei den Wörtern *Ušas* und *Ūsiņš* wahrzunehmen ist. Es liegt auf der Hand, daß Endzelins, der tieferen Einblick in die altindische Sprache hatte, die Verbindung des Namens Ūsiņš mit dieser Wurzel nicht akzeptieren konnte. Er sagte deklarativ: „Daß aber der Name Ūsiņš nicht von der Wurzel *us*-, die in den Wörtern

¹ Cf. Auniņš 1881, 39 ss; auch id. 1905, 30.

² So schreibt er 1913, 27: „Ich wiederhole, was ich bereits früher an einer anderen Stelle gesagt habe: Es ist hochinteressant, daß von der Einen uralten Wortwurzel *us* (*vas*) eine ganze Reihe von Lichtgottheiten der Arier (Indogermanen) ihren Namen haben.“

³ Cf. Auniņš 1881, 39.

‘austra’ — Morgenröte —, ‘austrums’ — Osten —, steckt, abzuleiten, sondern als Entlehnung aufzufassen ist, daran halte ich auch jetzt fest.“¹ Diese kritischen Worte von Endzelins aber fanden keinerlei Widerhall bei den Religionsforschern jener Zeit. Die Anschauung, daß der Name *Ūsiņš* mit der Wurzel *us-* zu verbinden sei, ist bis auf den heutigen Tag anerkannt². Das ist verständlich, weil das auch in der Arbeit des so sehr bedeutenden Forschers Schröder eine Stütze fand³. So wurde er dann auf rein etymologischer Basis mit dem altindischen *uṣas* verbunden.

In jüngster Zeit hat sich mit der Etymologie des Wortes Schmid befaßt und in die Angelegenheit weitgehende Klarheit gebracht: „Die vermeintliche etymologische Verwandtschaft von *Ūsiņš* und *uṣás-* läßt sich jedoch Punkt für Punkt als falsch erweisen. Da es sich bei diesem Vergleich um eine Wurzeletymologie handelt, bei der die unterschiedliche Stammbildung und damit das verschiedene Genus beider Wörter nicht berücksichtigt wird, muß man verlangen, daß die Verbindung *ūs-* mit altind. *us-* tadellos ist. Tatsächlich aber stimmt weder das *u* noch das *s*. Wie gerade das Altindische zeigt, hat die Schwundstufe der Wz. **aues-* stets kurzes *-u-*. Altind. *uṣás-* = avest. *ušah-* „Morgenröte“, altind. *ucchati* = avest. *usaiti* „leuchtet auf“, *usrá-* „morgendlich“^[1]. *Ūsiņš* hat aber stets langes *ū*. Man könnte sich allerdings auf das žemaitische *apjūšriai* „Morgendämmerung“ berufen^[2], das aber nicht nur ausnahmsloser Stufe *-au-* im Baltischen gegenübersteht, sondern auch schriftlitauisches *apjaušris* zur Seite hat, so daß diese nicht eindeutige Form^[3] kein zweifelsfreier Zeuge für einen Ablaut indogerm. Alters darstellt. Will man jedoch der Quantitätsdifferenz *ū/u* keine Beweiskraft zumessen, dann wird die slav. Form *ycěнь* falsch; denn geht man von altem *-u-* oder *-u-*Diphthongen aus, muß das *s* nach *ū* zu slav. *-x-* werden, vgl. russ. *ýxá* „Fischsuppe“, lit. *júšė* „Fischsuppe“, altind. *yūśán-* „Brühe“, oder russ. *ýxo* „Ohr“: lit. *ausis*, lat. *auris* „Ohr“; russ. *cyxoй* „trocken“: lit. *sausas* „dass.“, u.a.m. Also: nach **ū* ist das slav. *s* regelwidrig; will man aber an dem *s* festhalten — wie in russ. *yc*, lett. *ūsas* „Schnurrbart“ —, dann kann russ. *y*, lett. *ū* nicht idg. **u* sein, wie hier bereits russ.-ksl. *qsz* „Schnurrbart“, apreuß. *wanso* „der erste Bart“ zeigen. Daraus ergibt sich, daß allein aus lautlichen Gründen weder *ūsiņš* noch *ycěнь* zu altind. *uṣás-* bzw. zur Wz. **aues-* gehören kann. Es kommt hinzu, daß auch lett. *ū* und russ. *y* nicht zueinander passen, wenn man von *ū*

¹ Endzelins 1908, 134.

² Cf. Brastiņš 1956, 75; Audriņš 34 s.

³ Schröder 2,51 s: „Schon der Name spricht deutlich für die Annahme, denn unzweifelhaft richtig hat Auniņš denselben von der Wurzel *vas, us* abgeleitet, die ‘aufleuchten, brennen’ bedeutet und so vielen arischen Namen der aufleuchtenden Sonne, der Morgenröte, wie auch verschiedener Sonnengötter und Sonnenheroen zugrunde liegt.“

ausgeht. — Der Verweis auf RV. VII 77, 5 ist alles andere als stichhaltig, denn die Bitte um *gómád ášvāvad ráthavac ca rádhaḥ* steht auch RV. V 57, 7, dort an die Maruts gerichtet. Auch Indra schenkt z. B. Rosse und Rinder (VIII 6, 24; 12, 33). Selbst weitere Vergleiche, die sich zwischen *Ušás-* und *Ūsiņš* herstellen ließen, sind sämtlich nicht typisch. Beide nahen z. B. mit Pferd oder Pferdegespann, — doch das tut auch Indra; beiden wird in der Frühe geopfert, — doch auch Agni empfängt Opfer am Morgen. Das Wohnen bzw. Sitzen auf dem Berg ist ein naturalistischer Zug, der im RV. auch von den Ášvins ausgesagt wird. Es gibt also weder grammatische noch inhaltliche Besonderheiten, die zwingend für eine Gleichsetzung von *Ūsiņš* und *ušás-* sprechen. Die lautliche Form der Namen entscheidet vielmehr dagegen.¹ Wir verstehen nun die von Endzelins geäußerten Bedenken gegenüber der Verbindung von *Ūsiņš* mit der Wurzel *us-* besser. Diese lange Zeit behauptete etymologische Beziehung kann hinfort nicht mehr vertreten werden. Die Ablehnung der etymologischen Beziehungen hat auch Konsequenzen inhaltlicher Art. Auf Grund der vermuteten etymologischen Beziehungen wurde *Ūsiņš* als Gott mit anderen von dieser Wurzel abgeleiteten indoeuropäischen Götternamen bzw. Göttern identifiziert. Besonders beliebt war seit der Zeit von Auniņš und Schröder die Berufung auf *ušas*. Wir erinnern hier nur an des letzteren Worte: „Ein Gott der aufleuchtenden, aufsteigenden Sonne war aller Wahrscheinlichkeit nach der lettische *Uhsing* wie die indische *Ushas*, *Eos*, die germanische *Ostara* diese Naturerscheinung in weiblicher Form repräsentieren, der indische *Vivasvant* in männlicher.“² Diese Behauptung findet keine Stütze an der Linguistik und deshalb entfällt eine derartige Motivierung für die Identität des *Ūsiņš* mit ähnlichen indoeuropäischen Göttern³. Daß diese irrtümliche Anschauung sich so lange

¹ Schmid 134 s. Er hat seinem hier erwähnten Zitat die folgenden Anmerkungen beigelegt: „1. Vgl. Renou 4, Anm. 2; 2. Trautmann 19; Pokorny 87. Das *ū* von klass. sanskrit *pratyūša-* = *prabhāta-* „Tagesanbruch“ hat keinen Anspruch auf Altertümlichkeit; s. Renou 5; zur Flexion von *ušás-* vgl. Wackernagel 3, 281 ff; Manessy 20 ff; 3. Es könnte sich z. B. auch um einen Ablaut handeln, wie er in lit. *dūbtū* „sich höhlen“, *dūobti* „aushöhlen“, *dauburys*, *dūburys* „Wasserloch“, *duobė* „Grube, Loch“ vorliegt. *uo* wird im Südost-Lettischen korrekt zu *ū* (siehe Būga 3,94).“ Diese Worte von Schmid über den Zusammenhang von *ušas* mit dem russischen *усень* decken sich mit der Behauptung von Endzelins: „Demnach kann aus der Wurzel *aus-* nur ‘*Усень*’ entstehen, nicht aber ‘*Усень*’. [...] Das ursprüngliche *au* hat sich in den slavischen Sprachen zu *u* geändert (ursprüngliches *uh* dagegen zu *u* z. B. *dūmi*: *дымь*. Demnach ist der Wurzelvokal in den Wörtern ‘*Uhsinsch*’ und ‘*Усень*’ nicht identisch: an der Stelle des russischen *y* müßte lettisch *au* stehen und an der Stelle des lettischen *uh* das russische *и* (1908, 134).

² Schröder 2,52.

³ Über die im R̥g̥v auftretenden Göttinnen *Ušas* und den entsprechenden Wesen in der Religion der Balten habe ich mich in anderem Zusammenhang genauer geäußert. Cf. Biezais, 1972, 285 ss, 292 s.

hat halten können, ist aus mehreren Umständen zu erklären. Vor allem: sie war von den anerkannten Linguisten und Religionswissenschaftler jener Zeit ausgesprochen worden. Weiter: sie hatte schon sehr früh bei den lettischen Forschern Anklang gefunden. Schließlich: sie entsprach den nationalromantischen Tendenzen jener Zeit, die Beziehungen zwischen der altlettischen und der altindischen Religion nachzuweisen versuchten¹.

4.1.2. Seit den Zeiten Stenders ist eine Erklärung des Wesens von Ūsiņš bekannt, die sich auf eine andere Etymologie dieses Wortes stützt. Das Wort sei in diesem Falle mit *z* zu schreiben und zu sprechen: *Ūziņš*. Er nahm an, daß der Name auf das Lehnwort *ūzas* 'Hosen' zurückzuführen sei. Es sei wegen der gelben „Hosen“ der Bienen entstanden, denn Ūziņš sei doch der Gott der Bienen. Die gelehrte Tradition hat dann diese Anschauung bis in unsere Tage hinübergetragen. Wir haben schon in der Quellenanalyse darauf hingewiesen, daß in älterem Folklorematerial keinerlei Hinweis auf einen Gott anzutreffen sei, der als *Ūzainis*, der 'Behoste', bezeichnet wird. Nur in jüngeren Dainas-Texten unseres Jhs. die eindeutig die Freude am Dichten in unserer Zeit erkennen lassen, ist die Rede von *Ūzainīti*, *bikšvainīti* 'Behoster' Voc. (72, 73) Dieser unter dem Einfluß von Diskussionen und Publikationen gelehrter Leute entstandener Tradition ist bei der Erörterung des Ūsiņš-Problems keinerlei Bedeutung beizumessen. Es muß freilich vermerkt werden, daß auch in der älteren lexikalischen Tradition ein gewisses Schwanken in der Schreibung des Namens *Ūsiņš* zu beobachten ist, was aber, wie wir gesehen haben, auf die instabile lettische Rechtschreibung bzw. auf mundartliche Erscheinungen zurückzuführen ist. Der Pseudogott *Ūzainis* wird dann in dieser Tradition als Bienengott aufgefaßt und *Ūziņš* genannt. Die zugängliche Quelle, eine einzige Daina (74) gehört in eine sehr späte Zeit und ist als freie Dichtung anzusehen. Der Verbreiter dieser Tradition war Tortuss, der dann auch angeblich im Volke vernommenes Material über die Beziehung zwischen Ūsiņš und den Bienen bringt. Derartige Material ist fast ausschließlich bei ihm zu finden². Außer mit dem von ihm gebrachten Folklorematerial begründet Tortuss die Unterscheidung des Pferde- und des Bienengottes mit den angeblich von ihm gehörten unterschiedlichen Götternamen *Ūsiņš* und *Ūziņš*. Das entbehrt, wie wir gesehen haben, jeder Grundlage. Seinerzeit hat auch Endzelīns von *Ūsiņš* als vom Bienengott gesprochen, wobei er sich offenbar, denn auf anderes beruft er sich nicht, allein auf lexikalische Angaben stützt. Man ersieht das auch aus seinem Vorwurf gegenüber Auniņš, denn „wie der auch zum Bienengöttchen geworden ist, erklärt auch Auniņš nicht“³. Aus dem oben Gesagten geht

¹ Über die Tendenzen Biežais, 1961, 44 ss.

² Cf. Ozoliņš 103 s; *Pasakas* 1893 s, 365, 368.

³ Endzelīns 1908, 135.

hervor, daß auch der Vorwurf von Endzelins unbegründet ist. Wenn man unbedingt die sekundäre Tradition, wovon hier die Rede ist, beachten und eine Erklärung für die Verknüpfung des Ūsiņš mit den Bienen bringen will, könnte man mit derselben spekulativen Antwort aufwarten, die Auniņš dem Endzelins gegeben hat. Auniņš verweist zuerst auf das 36. Lied und fährt dann fort: „Derselbe Uhsiņ, der den Pferden das frische Grün bringt, bringt auch den Bienen die schönen Knospen und Blumen, wo sie den süßen Honig finden können.“¹ Das bedeutet, daß Auniņš ganz richtig erkannt hat, daß die Bedeutung des Ūsiņš über das Patronat über die Pferde hinausreicht, wie das auch mehrere der von uns erörterten Texte ausweisen. So konnte erlebnisgemäß Ūsiņš auch mit den Bienen in Verbindung gebracht werden, ohne daß er deshalb zum speziellen Bienengott zu werden brauchte. Zugleich aber ist zu sagen, daß die von Stender eingeführte Tradition vom behosten Bienengott, der im späteren Folklorematerial dann Ūzainis genannt wird, ein auf Grund von Volksetymologie entstandener Pseudogott ist.

4.1.3. Viel verwickelter ist die Frage nach dem in unseren Texten anzutreffenden *Ūsa* bzw. *Ūss* (33) und *Ūsainitis* (46 c). Die erste „in den Volksliedern einmal auftretende Form Ūss ist als Abstraktion von der anscheinenden Deminutivform *Ūsiņš* anzusehen, die in Wahrheit durchaus kein Deminutiv ist, sondern die ursprüngliche Form dieses Namens“². Die erste Hälfte dieser Behauptung von Endzelins ist zweifelsohne richtig, und *Ūss* ist als abgeleitete Bildung von *Ūsiņš* anzusehen, während die zweite Hälfte der Behauptung auf den Abweg geführt hat, den Namen *Ūsiņš* auf Entlehnung aus dem Deutschen oder dem Russischen zurückzuführen. Schließlich waren Endzelins und sein Gefolgsmann Šmits gezwungen, zu der Behauptung zurückzukehren, die schon Müthel ausgesprochen hatte, daß nämlich der Name des Gottes *Ūsiņš* auf die Vorstellung von *ūsas* ‘Schnurrbart’ zurückzuführen sei. Die im Text 46 anzutreffende Form bestätigt zweifelsfrei die Ableitung von *ūsas*. Das könnte dann eine Begründung für die Behauptung von Endzelins sein, auf diese Weise sei der Name *Ūsiņš* entstanden. Es ist aber anzumerken, daß der Text 46, dessen Varianten mit *Ūsainitis* ‘der Schnurrbärtige’ dem Text 30053 entsprechen, sehr spät, nämlich erst im 20. Jh. aufgeschrieben wurde, und dazu diese Form sich ausschließlich in den Varianten dieses Liedes findet. Weiter fällt in einem Teil dieser Varianten eine große Unsicherheit auf: es finden sich darin *Ūsainitis*, *Ūsenītis*, *Ūsinītis*, *Ūsitīs*, was zur Annahme von Instabilität bei diesem Text veranlaßt. Schließlich wird diese Bezeichnung wechselweise mit *Jurģītis*, ‘hl. Georg’, verwendet. Sieht man endlich die Varianten des Liedes 30053 im Lichte von Text 46 bei Auniņš, in dem sich die Form *Ūsiņš* findet,

¹ Auniņš 1913, 18.

² Endzelins 1903, 25.

wird deutlich, daß 30053 in Wahrheit eine Nachdichtung dieses Liedes ist. Das sind Umstände, die begründete Zweifel an dem schnurrbärtigen Gott Ūsiņš rechtfertigen. Schon Mūthel war sich dessen bewußt, daß um vom schnurrbärtigen Gott reden zu dürfen, in den religiösen Vorstellungen des Volkes irgendwelche Grundlagen dafür vorhanden sein müßten: „Falls die alten Letten sich den Uhsiņsch als ihren Pferdegott unter dem Bilde eines gewaltigen Reiters gedacht haben, der unter anderen Eigenschaften auch mit einem Schnauzbart geziert gewesen sein mag, so scheint mir sein Name von Uhsa (uhsas — Schnurrbart) abgeleitet werden zu können und würde soviel bedeuten als uhsains (der Schnurrbärtige).“¹ Die Nachfolger Mūthels, oder richtiger, die Erneuerer seiner Gedanken, Endzelins und Šmits, haben das kritiklos übernommen. Mūthel hat sich durchaus nur hypothetisch ausgedrückt: „Falls [...], so scheint [...].“ Mit anderen Worten, er war sich, als er seine Hypothese aussprach, dessen bewußt, daß sie der Verifizierung bedurfte. Er selbst hat eine solche nicht gebracht, hat sie aber von denen erwartet, die seine Anschauungen überprüfen. Diese Hypothese ist von seinen beiden Nachfolgern ohne jede weitere Begründung als richtig angesehen worden. Schon aus rein formalen wissenschaftstheoretischen Gründen ist diese Hypothese als unbewiesen anzusehen. Auniņš hat sie zu seiner Zeit abgelehnt, aber auch er nennt keine Gründe für die Ablehnung². Zu dieser Frage werden wir nochmals zurückkehren, wenn wir uns mit dem Einfluß fremder Religionen, insbesondere dem vom hl. Georg, auf die Gestalt des Ūsiņš bekanntgemacht haben.

4.2. Es versteht sich von selbst, daß, da die Letten in Berührung mit anderen Völkern gelebt haben, Elemente der Sprachen dieser Völker in die lettische Sprache eingedrungen sind. Ebenso mußte es mit religiösen Vorstellungen geschehen. Es erübrigt sich, an dieser Stelle genauer auf die Gestaltungsvorgänge des Synkretismus einzugehen³. Einen solchen kann man erwarten, und ein solcher wurde auch in Bezug auf Ūsiņš vermutet. Derartige Vermutungen können wir jetzt im Lichte unserer Quellen überprüfen.

4.2.1. Das Erforschen des Ūsiņš-Problems ist heute soweit fortgeschritten, daß es mit völliger Sicherheit möglich ist, aus der zukünftigen Diskussion die Anschauungen auszuschließen, die im Ūsiņš die Entlehnung des in der deutschen Volksüberlieferung bekannten Husing sehen wollen. Offensichtlich ist Endzelins zu jener Anschauung weniger durch die mit dem deutschen

¹ Auniņš 1881, 10.

² Ib.: „Die von ihm [Mūthel] proponierte Ableitung des Namens Uhsiņsch halten wir für ebenso unrichtig wie die von Stender in seiner Grammatik pag. 271 gegebene.“

³ Cf. den in der gleichen Reihe erschienenen Spezialband „Syncretism“, sowie Biezais 1976.

Husing verbundenen religiösen Vorstellung, die keinesfalls mit denen übereinstimmen, die mit Ūsiņš verknüpft sind, veranlaßt worden, als vielmehr durch die wahrzunehmende fonetische Ähnlichkeit der beiden Namen. Später war auch Endzelins gezwungen, seine Anschauung zu widerrufen und die Forschung wird, in Zukunft keine Veranlassung haben, zu ihr zurückzukehren.

4.2.2. Viel energischer ist die Anschauung vertreten worden, nach der Name und Erscheinungsbild des Ūsiņš eine Entlehnung aus dem russischen Kulturkreis sei, wobei er mit Усень verknüpft wird. Das ist darauf zurückzuführen, daß diese Anschauung von zwei Seiten verteidigt wurde. Einerseits haben sich russische Forscher auf lettische, insbesondere auf Auniņš berufen, andererseits lettische, und dort, allen voran, wieder Endzelins, auf russische. Darüber habe ich mich schon früher geäußert¹. Fragt man nach der Begründung dieser Anschauungen, ergeben sich mehrere Schwierigkeiten. Vor allem ist bis heute die Bedeutung des russischen Wortes nicht eindeutig geklärt. Sie schwankt zwischen einem Liederrefrain ohne semantisch bestimmbare Bedeutung bis zu „der erste Tag des Frühlings“ und „ein am Sylvesterabend vor den Fenstern mißliebiger Personen im Dorfe gesungenes Spottlied“. Sicher ist jedenfalls, daß die russische Volksüberlieferung kein religiöses Wesen namens Усень kennt. Rein hypothetisch schließt das gewiß die Möglichkeit der Übernahme des Wortes selbst nicht aus, welches dann in der lettischen religiösen Überlieferung einen anderen Sinngehalt erhalten hätte. Aber auch in diesem Falle bleibt unbestreitbar, daß Ūsiņš als personifiziertes Wesen nicht unter dem Einfluß des russischen Wortes entstanden, noch auch entlehnt worden ist. Wollte man sich noch weiter in derartige Spekulationen einlassen, die freilich nur Vermutungen zu unserer obigen Diskussion wären, könnte man meinen, dieses Wesen sei aus der russischen Tradition geschwunden, von der lettischen aber übernommen und darin bewahrt worden. Das aber ist und bliebe nur eine lose unbegründete Spekulation. Diese Einsicht befreit uns freilich nicht von der Pflicht, zu klären, wie Endzelins und die erwähnten russischen Forscher zu dieser Anschauung gelangt sind. Die Entstehung dieser Anschauung hat Auniņš schicksalhaft bestimmt. Er beruft sich auf Bezenberger, der den Namen Ūsiņš etymologisch mit *us-* und damit mit einer Reihe bei indoeuropäischen Völkern bekannter Götter, deren Namen von dieser Wurzel abgeleitet sind, verbindet. Diese etymologische Beziehung übernahm auch dann vor allem Potebnja und, wie wir sahen, seine Nachfolger. Auch Volteris schloß sich ihm an. Diese ganze Forschergruppe hat sich stärkstens von der phonetischen Ähnlichkeit des lettischen und des russischen Wortes leiten

¹ Cf. oben S. 16 ss.

lassen und von deren anscheinendem Zusammenhang mit der dem indoeuropäischen Sprachen gemeinsamen Wurzel.

Zu einem mehr anfechtbarem, ja unverständlichen Standpunkt ist Endzelins gelangt. Wie wir wissen, verweist er nachdrücklich auf den seit Bezzenberger behaupteten und von lettischen und russischen Forschern übernommenen etymologischen Zusammenhang zwischen den Wörtern *Ūsiņš*, *Усењь* und der indoeuropäischen Wurzel *us*¹. Woher nimmt er dann die Möglichkeit, von einer Entlehnung des *Ūsiņš* aus dem Russischen zu sprechen? Er antwortet: „Man mag den russischen *Усењь* oder *Овсењь* so oder so erklären; daran ist aber wohl nicht zu zweifeln, daß die Letten ihren *Ūsiņš* von den Russen entlehnt haben.“² Obwohl er den lautlichen Zusammenhang nicht Beweisen kann, spricht er von Entlehnung. Danach kann man nur noch an eine Entlehnung des Wesens von *Ūsiņš* denken, die vom Namen unabhängig ist. Wie aber eben gesagt, kennen die Russen kein Wesen, das dem lettischen *Ūsiņš* entspräche. Deshalb sind die seit den Zeiten von *Auniņš* bestehenden Spekulationen über Verbindungen des Wortes *Ūsiņš* mit phonetisch ähnlichen russischen Wörtern, oder gar über die direkte Entlehnung dieses Wesens abzulehnen. Hier ist an die obenerwähnte eingehende und überzeugende Analyse von Schmid zu erinnern³. Ungeachtet dessen, daß, wie Vasmer sagt, „dieses lautlich unmöglich ist“, könnte ein spekulativ gestimmter Forscher einwenden, die lebendige Sprache kümmere sich nicht um die formalen Gesetze sprachlicher Bildungen der Philologen und dies sei eine spontane Sprachäußerung. Derartige Spekulationen aber sind unfruchtbar und unverbindlich.

4.2.3. Wir haben schon bei der Erörterung der Quellen angemerkt, daß sie alle dem christlichen Zeitabschnitt im Leben des lettischen Volkes angehören. Schon diese Feststellung ist ein formal ausreichender Grund für die Annahme, das Wesen des *Ūsiņš* sei durch die christliche Tradition mitbestimmt. Dabei ist nur daran zu erinnern, daß die Nachrichten sich in der Meldung des jesuitischen Priesters und Missionars *Stribiņš* vom Jahre 1606 finden. Da liegt das Motiv dafür, daß in unserer Erörterung des Problems der Einfluß der christlichen Kirche auf *Ūsiņš* besondere Aufmerksamkeit verdient.

Mehrfach begegneten wir sowohl im lexikalischen wie im Folklorematerial der Erwähnung des *Ūsiņš*tages, wobei gewöhnlich die Pluralform des Wortes *Ūsiņš*, nämlich *Ūsiņi* benutzt wird. Bei Ereignissen, die direkt mit diesem Tage verbunden sind, etwa dem Mahl, benutzt man als Zeitbestimmung dieses Wort im Lokativ der Mehrzahl *Ūsiņos*. In genau der gleichen Bedeu-

¹ Cf. Endzelins 1908, 134.

² *Ib.*

³ Cf. oben S. 124 s. Dies hat seinerzeit auch Vasmer 1,3 s; 3, 190 abgelehnt.

tung und im gleichen Zusammenhang benutzt man den Namen Georg aus dem christlichen Kalender, freilich nur in den im Volke üblichen abgewandelten Formen *Juris*, *Jurġis*¹, aber am häufigsten in den Deminutivformen *Juritis*, *Jurġitis*, sogar in der offensichtlichen Übergangsform von Georg zu Juritis, nämlich Ġurġitis (30057,2). Der Ūsiņtag war, wie der Georgstag, der 23. April. Als Bezeichnung für diesen Tag sind beide Wörter im Volke tief verwurzelt, das hat 1772 schon Lange ganz richtig vermerkt². Als Zeitbestimmung werden beide Wörter synonym verwendet. Es ist nicht möglich, diese Identität der Bezeichnung in einen früheren Zeitraum, als den des Erscheinungsjahres von Langes Wörterbuch, also 1772, zu verlegen. Es besteht aber kein Anlaß daran zu zweifeln, daß die Tradition ihre Entstehungszeit hatte, darüber aber fehlen Nachrichten.

Über die Identifizierung des Ūsiņtages mit dem Tag des hl. Georg hat sich Adamoviĉs geäußert. Nachdem er alle uns bekannten mit dem Ūsiņtag verbundenen Traditionen kurz referiert hat, folgert er: „Den Ablauf aller dieser Tätigkeiten und Riten darf man sich nicht als auf einen Tag konzentriert vorstellen, er erfolgte hingegen in einem ganzen Zeitraum, sagen wir, dem Laub- und Saatmonat, wobei vielleicht der Anfangstag besonders hervorgehoben wurde. Der Ūsiņtag konnte, als es noch keinen eigenen Kalender gab, auf keinem bestimmten Datum liegen und ist vielleicht ein später eingedrungenes Wort. Später identifizierte man ihn mit Georgi.“³ Zu diesen Worten des Adamoviĉs ist wohl nur der Klarheit willen anzumerken, daß er unter dem Laub- und Saatmonat den Mai versteht⁴. Beachtet man, daß die alten Letten keinen ausgearbeiteten Tageskalender hatten, oder besser, daß ein solcher nicht bekannt ist, besteht kein Grund,

¹ Es ist bezeichnend, daß auch diese beiden in der Volkssprache vorkommenden Formen die Kirche offiziell sanktioniert und in den Kalender aufgenommen sind. Cf. *Grāmata* 1975, 12. Um aber denen entgegenzukommen, die ihrem Kinde den Namen des vorchristlichen Gottes Ūsiņš gegeben haben, hat man, ohne die Ūsiņštraditionen zu kennen, ihm einen falschen Tag, nämlich den 22. April zugewiesen (cf. *Grāmata* 1952, 6; *Kalendārs* 1975, 15).

² Cf. Lange 363; auch Arājs 1957, 635 und 1957a, 800; LE 1, 918, Greble, Vilma 1969, 217; Ozols 1955, 432; Zeiferts 1957, 1, 237.

³ Adamoviĉs 95. Eine ähnliche Erscheinung ist auch bei anderen Völkern nach Einführung des christlichen Kalenders festzustellen. So sagt Rosen über Balkanvölker (*Volkshieder* 24) bei der Zuweisung von Liedern verschiedenen Inhalts zum Kalender: „Diese Einteilung, wenn auch durch Übung und Überlieferung geheiligt, beruht keineswegs auf innerer Notwendigkeit, d. h. der Inhalt der Lieder steht in der Regel auch nicht in der allerentferntesten Beziehung zu dem Kalendertage, dessen Namen sie tragen, oder zu dem Anlaß, bei dem sie gesungen werden.“ Cf. auch *Serben* 239 s; Reuter 12 ss.

⁴ Der Name Laub- oder Saatmonat ist sehr alt, man findet ihn schon bei Einhorn 1649 (Einhorn 1649, 23). Diese alte Bezeichnung für den Mai hat der offizielle katholische Kalender bis in unsere Tage erhalten (cf. *Kalendārs* 1974, 12).

von einem bestimmten Tag als dem Ūsiņštag zu sprechen. Daraus folgert dann auch Adamovičs, daß die Identifizierung des Ūsiņštages mit Georgi ein Vorgang aus späterer Zeit sei. In diesem Zusammenhang hat auch er sich unsicher ausgedrückt, wenn er sagt, daß Ūsiņš ein „vielleicht später eingedrungenes Wort“ sei. Darüber aber wird später zu reden sein. Es ist jedenfalls festzuhalten, daß beide Bezeichnungen durch mehrere Jhe. und bis in unsere Zeit nebeneinander benutzt worden sind. Diese Einsicht wirft eine Reihe weiterer Fragen auf. Bevor wir aber auf diese eingehen, wollen wir betrachten, welche Angaben uns die Quellen in Bezug auf die religiösen Vorstellungen der Letten über Ūsiņš und den hl. Georg bieten.

4.2.3.1. Das Tätigwerden von Ūsiņš und dem hl. Georg in den gleichen Funktionen ist in den Texten mehrfach bezeugt. Sie werden oft genug nebeneinander genannt. Wir haben schon früher den Text 46 kennengelernt, in dessen erster Zeile Ūsiņš mit der Apposition „guter Mann“ angeredet wird. Dieses Lied hat schon Auniņš aufgeschrieben. In dem LD aber finden wir den folgenden Text (46b):

*Ai, Jurgīti, ai, Ūsīti,
Baro labus kumeliņus!
Sukādams, barodams,
Sēsties siles galinā.*

Ei, Jurģīti, ei, Ūsīti, füttere gute
Rosse *dim.* indem [du] sie fütterst,
striegelst, setz dich ans Ende *dim.* des
Futtertrogs.

In diesem Text ist die 1. Zeile insofern verändert, als der hl. Georg an erster Stelle genannt wird und neben ihm auch Ūsītis bzw. Ūsiņš. Wichtiger aber als die Nennung der Namen nebeneinander ist deren Verbindung mit den gleichen Funktionen — das Füttern und Striegeln der Pferde und schließlich die Aufforderung, sich auf den Ehrenplatz am Ende des Troges zu setzen. Eine andere Variante (46c) desselben Liedes geht noch weiter und nennt den hl. Georg selbst *Ūsainīti*: *Ai, Jurgīti Ūsainīti*. Formal ermöglicht der Text die Meinung, man habe sich den hl. Georg schnurrbartig vorgestellt. Diese Meinung entbehrt gewiß der Grundlage. Offensichtlich wird der hl. Georg auf Grund von Kontamination *Ūsainītis* genannt. Das auf ihn bezogene Attribut gehört in Wahrheit zu Ūsiņš, was wir in der vorhergehenden Erörterung schon gesehen haben. Diese Kontamination wird auch durch den Inhalt des Textes bestätigt, da ja beide in der gleichen Funktion auftreten. Die Vermischung von Ūsiņš und dem hl. Georg zeigt, daß zur Zeit der Aufzeichnung der Lieder zwischen beiden keine Grenze mehr zu ziehen war. Das hat der dichterischen Phantasie weiteren Spielraum eröffnet. In anderen Varianten desselben Liedes tritt an die Stelle von Ūsiņš und dem hl. Georg die poetische Vorstellung *baltskarīte* (eine metaphorische Bezeichnung für Hafer) (30053,1–2). Das Bild aber wird Kunstvoll verzerrt, wenn auch dieser aufgefordert wird, entsprechend dem Grundtext, das

Pferd zu striegeln und sich dann ans Trogende zu setzen! Mit anderen Worten, ein Text mythologischen Inhalts hat seinen mythologischen Gehalt verloren und ist zu reiner Dichtung geworden.

Der Einblick in die Varianten von Ūsiņliedern, in denen wir den hl. Georg antreffen, zeigt ein sehr aussagestarkes Bild. Genau wie Ūsiņš, reitet auch hl. Georg zur nächtlichen Hütung, wie es eine Variante (30058) unseres Liedes 9 bezeugt. Die Texte sind identisch, einzig in der ersten Zeile ist hl. Georg an die Stelle von Ūsiņš getreten. Auch hier zeigt eine größere Anzahl von Texten ein Abgleiten in reine Dichtung und so sind in Liedern sonst gleichen Inhalts auch andere die Reiter zur nächtlichen Hütung: die Schnepfe (30058,1; 30065,1; 51575–9), der Star (30069–30073; 51581) u. a. Überhaupt ist hl. Georg ein großer Reiter und das ganz besonders in der Georgnacht, damit der Sommer allgemein gut wird:

*Jurīts jāja Gurģu naktī
Sirmu, bērū kumeliņu,
Lai aug lava [?] vasariņa,
Kumeliņiem barībiņa. 51571*

Jurīts ritt in der Georgnacht ein graues, braunes Pferd *dim.*, daß ein guter Sommer *dim.* wachse, für die Pferde *dim.* Futter *dim.*

Das nächste Motiv, das hier auch zu erwähnen ist, ist der in dem 11. Lied erwähnte Ūsiņš der „richtete¹ sich hoch auf“, und den man dann bittet, er möge doch in den Stall oder ins Haus hereinkommen und sich als Ehren-gast ans Tischende setzen. Dasselbe wird von hl. Georg gesagt:

*Jurģīts stāvu slaištījās
Mana stallā pakaļā.
Nāc, Jurģīti, istabā,
Sēsties galda galiņā. 30059*

Jurģīts richtete sich hoch auf hinter einem Pferdestall. Komm, Jurģīti, ins Zimmer, setz dich ans Tischende *dim.*

Die eben genannten Motive über den Reiter und den Pferdefütterer bieten keinerlei Schwierigkeiten bei der Identifizierung von Ūsiņš und hl. Georg und ihrem Vermögen nebeneinander aufzutreten. Das Bild wird sehr viel fremdartiger, wenn der hl. Georg sich hinter dem Stall hochrichtet. Da hilft die Erinnerung daran, daß in anderen Texten davon die Rede ist, daß „Ūsiņš tanzte, Ūsiņš sprang“ (12) hinter dem Stall. Dem Überlieferer der Vorstellungen war es schwieriger, diese mit dem christlichen Heiligen zu verknüpfen, deshalb fehlt es auch an derartigen Aussagen über ihn.

Das letzte Motiv, das über das Auftreten von Ūsiņš und hl. Georg nebeneinander, ist sehr bezeichnend, nämlich das Opfern. Bei der Erörterung unserer Texte haben wir bemerkt, welch zentrale Stellung das Opfern eines Hahnes im Ūsiņš-Kult einnimmt (27–30). Auch dem hl. Georg wird ein Hahn geopfert¹:

¹ Über die Opfer, die mit dem Austrieb des Viehs im Frühjahr zusammenhängen und die später auf hl. Georg bezogen wurden, besteht eine umfangreiche Literatur (Cf.

*Jurīšam gaiļi kāvu
Deviņiem nadziņiem,
Lai tas manus zirgus gana
Šādu garu vasariņu.* 30057

Dem Jurītis schlachtete ich einen Hahn mit neun Krallen *dim.*, damit er meine Pferde hüte diesen langen Sommer.

Daß ein solches Opfer mit einem Opferversprechen verbunden war, zeigt aufs klarste der folgende bezeichnende Text:

*To es došu Jurģīšam,
Ko es biju solījies:
Mucu alus, cepli maizes,
Melnu gaiļi ķikaraini.* 30075

Ich werde Jurģītis *dim.* das geben, was ich versprochen hatte: ein Faß Bier, einen Ofen Brot, einen schwarzen Hahn, den Kräher *dim.*

Daraus erhellt, daß der Text in Wahrheit von der Vorbereitung des uns schon bekannten kultischen Mahles spricht. Obwohl die Tradition des Opfernens und des Mahles bezüglich des Ūsiņš weit verbreitet war und in unserem Text gut dokumentiert ist, hat sie sich nicht in gleichem Maße mit hl. Georg verbunden. Tatsächlich sprechen davon mit klaren Worten nur diese wenigen Texte. Das scheint daran zu liegen, daß auch dieser Zug schwerer mit christlichem Bewußtsein zu verbinden ist.

Als wir von Ūsiņš sprachen, vermerkten wir, daß ihm ein Rock genäht bzw. geopfert wird (31); dem hl. Georg wird statt dessen ein Gürtel geopfert:

*Jurģīšam jostu aužu
Deviņiem dzīpariem,
Lai tas manas aitas gana
Šādu garu vasariņu.* 30057, 2

Dem Jurģītis werde ich einen Gürtel weben mit neun Mustern, damit er meine Schafe hüte diesen langen Sommer *dim.*

Dieser Text, wie auch desselben Liedes 3. V., zeigen, daß hl. Georg ebenso wie Ūsiņš vereinzelt auch als Patron der Schafe und Kühe erscheint. Ein Überblick über die mit den beiden Gestalten — Ūsiņš und hl. Georg — zeigt, daß sie beide vorwiegend als Reiter bzw. Besitzer von Pferden miteinander identifiziert werden, oder als die, die für die Pferde sorgen. Andererseits ist festzustellen, daß mit hl. Georg verbundene Traditionen im Vergleich zu den Nachrichten über Ūsiņš dürftig sind. Hier sei nur an die umfangreichen und wiederholten Beschreibungen von kultischen Mahlen und

HDA 3, 651 s), aus der ich nur einige Werke nenne. So Jahn 302: „Wenn im Erzgebirge das Vieh zum ersten Mal auf die Weide getrieben wird, läßt der Hirt gekochte Eier, die er unter die Herde streut, vom Vieh zertreten und vergräbt die Schalen; so bleibt das Vieh beisammen. In der Mark Brandenburg wird das Vieh beim ersten Weidegang über ein Ei geführt. In Hinterpommern stößt man jedem Rind ein rohes Ei in das Maul, damit es fett und rund werde.“ Wir bemerken insbesondere, daß auch hier Eier eine besondere Bedeutung haben, wie das wiederholt auch in unseren Opfer-texten der Fall ist. Cf. auch Haberland 59.

anderen kultischen Handlungen erinnert. Man kann gewiß einwenden, daß Texte derartigen Inhalts über hl. Georg den aufschreibenden Personen weniger interessant waren und deshalb nicht intensiv genug gesammelt worden sind. Derartige Überlegungen ändern aber nichts an der jetzt vorliegenden Situation. Weiter fällt auf, daß in diesen Texten die Intimität fehlt, die wir bei Ūsiņš sehen, der als guter Mann, als alter Bruder, als Väterchen u. a. m. angeredet wird. Wodurch das begründet ist, ist schwer auszumachen. Das Auftreten von hl. Georg neben Ūsiņš in dessen Funktionen ist deutlich bezeugt, wiewohl dieses viel blasser ist. Bevor wir uns aber über dieser beiden genetischen Zusammenhang äußern, müssen wir uns einem Lied mit mehreren und dem Inhalt nach rätselhaften Vorstellungen zuwenden.

Besondere Beachtung fand in der Diskussion über Ūsiņš das Lied 36:

*Pār kalniņu Ūsiņš jāja
Ar akmiņ' kumeliņu.
Tas atnesa kokiem lapas
Zemei zaļu ābolīņu.*

Über den Hügel *dīm.* ritt Ūsiņš
Mit einem Rößlein aus Stein
Er brachte den Bäumen Blätter
Der Erde grünen Klee. A 40

Auniņš hat diesen Text in 2 V. mit sehr geringen Abweichungen veröffentlicht. Er hat ihn auch kommentiert. Zuerst weist er nochmals auf die bekannte Tatsache hin, daß man sich Ūsiņš „als einen gewaltigen Reiter“ vorgestellt habe. Dann versucht er zu erklären, wie das im Texte genannte Steinpferd und der Berg zu verstehen seien. Zum ersten hält er für möglich: „Vielleicht geht der Ursprung des Liedes bis in jenes ferne Altertum zurück, wo die Letten weder Eisen noch Stahl kannten.“¹ In Bezug auf den Berg bedürfe es keiner weiteren Erklärungen, um zu erkennen, daß darunter der Himmel zu verstehen sei². So richtig die letzte Einsicht ist, so falsch ist die Behauptung, unser Text sei in der Steinzeit entstanden, wie sich das bei der weiteren Analyse des Textes zeigt.

Schon 1873, acht Jahre vor Auniņš, hatte Brīvzemnieks einen solchen Text veröffentlicht³:

*Tej atjāja bruņots vīrs,
Akmeņotu kumeliņu;
Tas atnesa kokiem lapas,
Zemītei zaļu zāli.*

Hier kam herangeritten ein geharnischer Mann,
Auf einem Rößlein aus Stein:
Der brachte den Bäumen Blätter
Der Erde *dīm.* grünes Gras. A

¹ Auniņš 1881, 31.

² Ib. „Der Berg in den Liedern Nr. [19, 34, 36] ist wohl nichts anderes als die Himmelshöhe, über welche die Sonne hinauf und herabsteigt und auf der sie zu ruhen scheint. Das Bild ist dem Volkslied und Märchen der Letten [...] sehr geläufig.“

³ Brīvzemnieks 1873, 52, Nr. 190; auch Auniņš 1881, 32 und nachher 30063, 1.

Noch 5 Jahre früher, schon 1868, hat Sproģis den folgenden Text veröffentlicht¹:

*Kas tas bija, kur atjāja,
Ar dūmainu kumelīņ?
Kas atnese kokiem lapas,
Zemei zaļu dāboltiņ?*

Wer war es, der da herangeritten kam
Mit einem dunkelgrauen Rößlein:
Wer brachte den Bäumen Blätter,
Der Erde den grünen Klee *dim*.?

Im ersten dieser beiden Lieder ist vom gerüsteten Mann die Rede, im zweiten wird in Frageform geforscht, wer dieser Mann sei. Bei der Beurteilung dieser beiden mit dem anonymen Reiter nennt Auniņš seine Erklärung: „Im Sinne der alten Letten müßte auf die Frage des letzten Liedes einfach mit ‘Uhßing’ geantwortet werden.“² Diese Frage aber ist weder so einfach, noch so sicher zu beantworten, wie Auniņš das getan hat.

Außer den beiden Texten von Auniņš selbst und je einem von Sproģis und von Brīvzemnieks finden sich zwei diesbezügliche auch in den LD — 30063 und 34067 — der erste mit 5, der zweite mit 16 V. In jüngster Zeit wurden in LTdz zwei weitere Texte veröffentlicht (1, 2556–57). So ist die Gesamtzahl der Texte auf 29 angewachsen, 3 von ihnen sind je zweimal abgedruckt, so daß die wahre Anzahl 26 beträgt³. Man kann sagen, daß alle diese Texte inhaltlich identisch sind. Unterschiede treten nur in den beiden ersten Zeilen auf. Die 3. Zeile stimmt fast wörtlich überein, einigemal tritt, was bedeutungslos ist, an die Stelle von *atnesa* ‘trug herbei’, *atveda* ‘führte herbei’ (34067,6). Ein wenig zahlreicher sind die Unterschiede in der 4. Zeile, wo an die Stelle des gewöhnlichen *zaļu āboliņu* ‘grünen Klee’, das Synonym *zaļu zāli* ‘grünes Gras’ tritt (34067,7–8), oder metaphorische Ausdrücke wie *zaļu villainīti* ‘grüne Decke’. Ein einziger Text nur (34067,1) steht völlig außerhalb dieses Vorstellungskreises; auf den kommen wir später zurück.

Das Bild ist also einheitlich, die Texte stimmen in der formalen Gestaltung überein und sie beziehen sich auf die Ausschlagezeit des Laubes, also den Frühling. In den 26 Texten treten verschiedene Personen auf: in 5 Texten (36; 30063; 34067,6; LTdz 1,2557 wird Ūsiņš genannt, in 6 Texten „geharnischter Mann“ (der Text von Brīvzemnieks; 30063,1), in 2 Texten Gott *dim*. (30063,1; 34067,6), in 13 Texten wird nach dem unbekanntem Reiter gefragt und in einem ist von dem steinernen Mann die Rede (34067,1). Völlig aus dieser Reihe ausschließen können wir den Text 30063,2. Barons hat ihn offenbar nur als Variante an 30063 angeschlossen, weil er in der 3.

¹ Sproģis 300; auch 34067, 6.

² Auniņš 1881, 32.

³ So entspricht 30063,1 dem Text von Brīvzemnieks und 34067,6 dem von Sproģis.

und 4. Zeile völlig mit den anderen Texten dieser Gruppe übereinstimmt. Die erste Hälfte mit der 1. und 2. Zeile aber führt uns in eine völlig andere Welt:

*Es satiku vecu vīru
Vecumāi staiġājot.*

Ich traf einen alten Mann, wandernd
über altes Land.

Mit *vecumāi* Loc. sgl. 'im alten Land' ist Brachfeld gemeint. Wer der alte Mann ist, und warum er über das Brachfeld wandert, gibt der Text nicht an. Die Vorstellung vom alten Mann ist unter den Wesen, die die Fruchtbarkeit der Äcker fördern, fremd. Am glaubhaftesten ist die Annahme, daß der Text unter dem Einfluß der anderen Texte dieser Liedergruppe entstanden ist, ohne direkt zu ihr zu gehören¹. Jedenfalls paßt die in der ersten Hälfte des Textes genannte Person nicht zu den anderen in dieser Liedergruppe genannten Personen. Ebenso fremd ist *akmentiņa vīriņš* 'ein steinernes Männerchen' (34067,1), aber darüber wird später zu reden sein.

Mit dieser Liedergruppe hat sich vor allem Kreics beschäftigt und den Versuch unternommen zu erklären, wie sie überhaupt zu verstehen ist, und welche Person oder welches Wesen ursprünglich in diesen Texten aufgetreten ist, in denen jetzt Wesen mit verschiedenen Namen genannt werden. Er argumentiert folgendermaßen. Kreics verfaßte seine Schrift in scharfer Polemik gegen Brastiņš. Dieser hatte sich auf 30063 berufen²:

*Pa zālīti Dieviņš brauca
Akmenoju kumeliņu,
Tas atveda kokiem lapas,
Zemei zaļu āboliņu.*

Übers Gras fuhr Dievs *dim.* auf einem
Rößlein aus Stein, der brachte den
Bäumen Blätter, der Erde grünen
Klee.

Ähnlich auch 34067,6–2 V.

¹ Es besteht gar kein Grund dafür, diesen Text so zu verstehen, wie es Kreics, 217, wünscht: „In der Variante über den alten Mann ist, scheint mir, nicht von hl. Georg, sondern von einem alten Priester die Rede, der am Georgstag beim Bittgang über den Acker geht, ihn segnet und mit heiligem Wasser besprengt. Der Autor dieser Variante beschreibt zweifelsohne ein von ihm selbst beobachtetes Ereignis — den Bittgang, den in alten Zeiten der alte Priester durchführte.“ Wir werden später sehen, daß diese Behauptung des Kreics in dessen eigener Überzeugung wurzelt. Jetzt aber schon kann man anmerken, daß die Behauptungen über den alten Priester, über das Versprengen von Wasser, über den Georgstag u. s. w. im Text keineswegs dokumentiert sind. Noch weniger verständlich ist, welchen Grund der Autor dafür hat, zu behaupten, der Text berichte das von einem Augenzeugen Gesehene. Hier genügt es, daran zu erinnern, daß man ebensogut, wie es Frazer unter Berufung auf Mannhardt tut, meinen kann: „Commonly the spirit of the ripe corn is conceived, not as dead, but as old and hence it goes by the name of the OLD Man or Old Woman“ (Frazer 3, 253 s). Insofern entbehren die Vermutungen des Kreics jeder Bedeutung; sie finden keine Begründung im Material.

² Cf. Brastiņš 1928, 19.

Brastiņš meint, es handele sich um einen altlettischen Gott Dievs, der den Bäumen Blätter und der Erde grünen Klee bringt. Kreics polemisiert dagegen und behauptet, Dievs sei später in den Text eingedrungen¹. Wie lauten nun seine Argumente? Erstens beruft er sich darauf, daß das Wort Dievs nur in 3 V. dieser Liedergruppe auftritt, die dazu noch in zwei Nachbargemeinden aufgezeichnet wurden. Zweitens erkennt er im Liederinhalt Widersprüche. Die übrigen Texte sprechen vom Reiter, der den Bäumen Blätter bringt, Dievs aber ist ein Fahrer. Dievs fährt auch „übers Gras“, in der zweiten Liederhälfte aber heißt es, er bringe Blätter und Klee. Das erscheint dem Kreics ein unmöglicher Widerspruch: wenn Dievs übers Gras fahren kann, muß es doch auch schon Blätter geben. Drittens weichen diese Texte formal von der Frageform ab, in der in den anderen nach dem anonymen Reiter gefragt wird. Hier ist die Frage schon beantwortet und es ist gesagt, daß es Dievs sei. Weiter wendet er ein, daß, wenn in der zweiten Hälfte der Texte die Erklärung für das Bringen der Blätter „beibehalten wird, darin das persönliche Führwort *viņš* ‘er’ und nicht das demonstrative Führwort *tas* ‘der’ zu erwarten wäre“.

Mit anderen Worten, Kreics sieht die Texte mit der Frageform und dem anonymen Reiter als die älteren an. Er macht dem Herausgeber der LD Barons überhaupt den Vorwurf, fälschlicherweise Lieder in Frageform in seine Sammlung aufgenommen zu haben, denn das seien in Wahrheit Rätsel. Zu diesen Gedanken von Kreics ist zu bemerken, daß das erste Argument, daß nämlich nur 3 (in Wahrheit 2) Texte für Brastiņš sprechen, die noch dazu in geographisch sehr engem Raum aufgeschrieben wurden, zu beachten ist. Aber das numerische und das geographische Argument reicht an und für sich nicht aus, um die Tatsache, daß zu diesen Texten ursprünglich Dievs gehört, zu bezweifeln oder zu beweisen. Ihm erscheint es auch als Widerspruch, daß Dievs, der übers Gras fährt, nun erst die Blätter bringt. In Wahrheit ist das kein Widerspruch, denn in der Natur wird das Gras ja längst grün, ehe die Bäume ausschlagen. Wenn aber Kreics nun durchaus einen Widerspruch darin erkennen will, kann man

¹ Kreics 213: „Diese Beobachtungen beweisen, daß die Varianten mit Dieviņš — um in heutiger Sprache zu sprechen — Plagiate sind, und zwar sehr ungeschickt verfaßte; von der alten, ersten Fassung des Liedes sind nur die 2 letzten Zeilen übriggeblieben, die beiden ersten aber sind später angefügt, vielleicht einige Jahrhunderte nach der Entstehung der ersten Fassung, zu einer Zeit, da der erste, echte Reiter schon vergessen war, und das Lied in seiner ursprünglichen Fassung der Generation der Plagiatoren unverständlich geworden war.“ Die Behauptung über Plagiate zeigt, daß Kreics den Vorgang der Entstehung und der Tradierung von Volksüberlieferung nicht verstanden hat. Volksüberlieferung befindet sich immer im Prozess der Dynamik und nimmt daher stets neue Elemente auf. Das aber ist kein Grund, von Plagiat zu sprechen. Kreics hat viel behauptet; die Beweise fehlen.

darauf verweisen, daß 'einen solchen zwar der systematisch denkende Mensch erkennt, die Volkskunst aber weder vom systematischen Denken bestimmt, noch dessen Ergebnis ist. Ganz allgemein bedeutet Dichtung Abstand vom Realen. Ebensowenig hat die von Kreics in diesem Zusammenhang gemachte Zusatzbemerkung Bedeutung, nach der die 3. Zeile mit dem persönlichen Führwort *viņš* und nicht mit dem demonstrativen Führwort *tas* hätte beginnen müssen. Dieses grammatische Gesetz ist eines der schwächsten in der praktischen lettischen Sprache, das sogar von hochgebildeten Sprechern des Lettischen übertreten wird¹. Daß das auch in der Volksdichtung so geschieht, versteht sich von selbst.

Ohne Bedeutung für die Erörterung des Inhalts ist das Argument von Kreics, ein größerer Teil der Lieder hätte Frageform, oder sie seien, wie er sagt, Rätsel. Die Lieder mit *Dieviņš* seien in Frageform verfaßt und hätten deswegen sekundäre Bedeutung. Er irrt auch bei der Annahme, diese Lieder seien beiseite zu lassen². Auch wenn sie Rätsel wären, ändert das nichts an dem von uns zu erörternden Inhalt. Die Frage lautet doch, wer der anonyme Reiter ist. Es ist immer derselbe, unabhängig davon, in welchem Folklore-gattung und in welcher Sprachform die Quelle verfaßt ist. Es ist ein Irrtum, wenn Kreics die in Frageform verfaßten Texte als Rätsel ansieht. Tatsächlich sind rhetorische Fragen in den lettischen Dainas eine sehr verbreitete Erscheinung³. Diese Einwände erweisen die Argumente von Kreics als nicht so überzeugend, daß man allein auf ihnen fußend anerkennen müßte, der in diesen Texten genannte *Dievs* sei später eingedrungen. Wie wir später sehen werden, ist das Problem viel komplizierter. Weiter erwähnt Kreics, daß in diesen Liedern auch *Ūsiņš* als Reiter genannt wird. Darüber aber gleitet er leicht hinweg. Er konstatiert: „Allein auf Grund der lettischen Volkslieder, in denen so viele und unterschiedliche Bringer von Gras, Klee und Blätter genannt sind, diese Rätsel zu lösen, ist unmöglich. Dennoch

¹ Davon kann man sich auch in der Schrift von Kreics selbst überzeugen, denn auch er unterscheidet Personal- und Demonstrativpronomina nicht konsequent, z. B. „Der in ihm [dem Lied] genannte Reiter ist dem [Barons] auch nur noch zu etwas Geistigem, Übernatürlichen geworden“ (Kreics 212). Schon Auniņš hatte Šmits gegenüber zu seiner Zeit wohlbegründet darauf hingewiesen, daß sprachliche Fehler eher auf die Echtheit als auf eine Fälschung der Volkstüberlieferungen schließen lassen (cf. Auniņš 1913, 26).

² Kreics wirft Barons vor: „Diese Form beweist, daß dieses Lied kein Lied im wahren und echten Sinne des Wortes ist, sondern ein Rätsel, dessen Lösung der Name des im Text genannten Reiters ist. Kr. Barons hat das nicht erkannt, hat dieses Lied nicht als Rätsel aufgefaßt und nicht versucht, seine Lösung zu finden“ (Kreics 212). Der Vorwurf ist ungerechtfertigt; Barons hat sich nicht mit der Erforschung der lettischen Mythologie befaßt, sondern nur die ihm eingesandten Lieder gruppiert.

³ Cf. Biezais 1961, 163.

weisen die Varianten mit dem bewaffneten Mann den Lösungsweg.¹ Hier ist nun an das erstmalig von Brīvzemnieks 1873 veröffentlichte Lied mit dem bewaffneten Mann zu erinnern. Neben diesem sind, wie gesagt, noch 5 ähnliche bekannt (30063,1; 34067, 2–3; 34067, 7–20), von denen wir hier eins abdrucken:

*Atļāj viens bruņots vīrs
Par lielo tīrumiņu
Tas atnesa kokiem lapas,
Zemei zaļu āboliņu. 34067, 2*

Angeritten kommt ein bewaffneter Mann über das große Feld *dim.*; der brachte den Bäumen Blätter, der Erde grünen Klee.

Nach seiner Meinung ermöglicht das Material keine Antwort auf die Frage, wer der bewaffnete Mann sei, und deshalb verweist er auf Material, das bei den Weißrussen zu finden ist. Das ist verständlich, denn die Weißrussen sind die nächsten Nachbarn der Letten im Osten. Er erwähnt 3 derartige Texte:

*Святой Георгья — Божкий ключник,
Узяу ключи — атамкнуу зямлю,
Атамкнуу зямлю — пусьціу расу.²*

Der hl. Georg — der göttliche Schlüsselträger, nahm die Schlüssel — schloß die Erde auf, schloß die Erde auf — ließ Tau fallen.

*А Юрьева мать
Па горе хадила,
Ключики насила,
Зямлю атмыкала,
Траву выпускала,
На травицу расицу.*

Die Mutter Georgs aber wanderte über den Berg, sie trug die Schlüssel *dim.*, [sie] schloß die Erde auf, [ließ] das Gras sprießen, [tränkte] das Gras mit Tau.

*Юрава маці упроч пашла,
Залатыя ключы панясла,
Юрева маці вярніся:
Залатыя ключы нашіся.
Адамкні зямліцу,
Выпусьці расіцу,
На зялену травіцу,
На здравеу вадзіцу.³*

Die Mutter Georgs ist fortgegangen, hat die goldenen Schlüssel weggetragen. Mutter Georgs, komm zurück: die goldenen Schlüssel haben sich eingefunden. Schließ die Erde *dim.* auf, tränke mit Tau *dim.* das grüne Gras *dim.*, das Wasser *dim.* der Quellen.

Ohne eine genauere Analyse dieser weißrussischen Texte, oder deren kritische Überprüfung sagt Kreics summarisch: „Diese weißrussischen Texte stimmen zwar nicht Wort für Wort mit den Texten unserer Lieder überein, aber ihr Grundgedanke ist derselbe: Der Georgstag und dessen Nacht schließt die Erde auf, bringt Gras, Tau, den Bäumen Blätter. Das heißt, mit

¹ Kreics 214.

² Romanov 174; 183. Dieser und der nächste Text ist aus Kreics, 214 s, übernommen.

³ Časopis 29. Dieser Text ist aus Kreics, 215, übernommen.

dem Georgstag beginnt der Graswuchs, das Ausschlagen der Blätter. Derselbe Georg ist auch die Lösung der von uns zu betrachtenden Rätsel.“¹

Seine Auffassung versucht er weiter damit zu begründen, daß der hl. Georg bei den Slaven sehr geliebt gewesen sei. „Von den Russen übernahmen die Letten mit dem Christentum auch den Georgskult vor dem Eintreffen der Deutschen, und der Name Georg war auch bei den Letten vom Beginn der Christianisierung so verbreitet, wie bei den Russen.“² Er begründet seine Behauptung mit der Verbreitung dieser Lieder gerade in den Ostgebieten Lettlands. Er hat diese Lieder auch datiert: „Deshalb ist anzunehmen, daß die Lieder über den bewaffneten Reiter im Bereich von Krustpils, Sece, Sēlpils und Livāni in ihrer ursprünglichen Redaktion in diesen zwei Jhen., dem 11. und 12., entstanden sein werden. In derselben Zeit mögen auch die Varianten aus Bērzaune und Vestiena entstanden sein. Damals gehörten diese Gebiete rechtgläubigen russischen Fürsten. Nicht früher, als im 11. Jh., wo die Letten noch nicht getauft waren, die Heiligenbilder Georgs noch nicht gesehen und die Feier des Georgstages noch nicht erlebt hatten und nicht später, als im 12. Jh., wo die Letten schon unter deutscher Herrschaft standen, und Gebete zum hl. Georg vor dessen Bilde am Georgstage nicht mehr stattfanden, mußten diese Lieder bzw. Rätsel entstanden sein. Deshalb wurden sie später mannigfach variiert, verändert. Es ist anzunehmen, daß mit den ersten Anbetungen auch die ersten Lieder entstanden.“³

Zur Argumentation von Kreics ist folgendes zu bemerken. Sein Hinweis auf das Eindringen des hl. Georgs in unsere Liedergruppe ist richtig. Das bestätigen eindrucksvoll, wie wir in unserer Erörterung gesehen haben, die lexikalischen und die Folklorematerialien. Die Berufung auf das weißrussische Material erbringt nichts Neues. Das wäre nur dann der Fall, wenn aus diesem Material hervorginge, welche Funktionen der hl. Georg von einem vermutlichen vorchristlichen Wesen dort übernommen hätte. Daß der Kult des hl. Georgs wie in der Ostkirche, so auch in der Westkirche weit verbreitet war, ist allgemein bekannt⁴. Das hat zu verschiedenen Erschei-

¹ Kreics 215.

² Ib. 216.

³ Ib. 218.

⁴ Wie kompliziert und widersprüchlich die Gestaltung des Georgsbildes unter dem Einfluß der anderen orientalischen Religionen im Christentum gewesen ist, darauf haben mehrere Forscher hingewiesen. So hat Clermont-Ganneau, wiewohl er in der Suche nach Beziehungen zu weit gegangen ist, in seiner Studie am Ende des vorigen Jahrhunderts, die Vereinigung der fremden Elemente selbst im Prinzip richtig gesehen: „Ce qu'il y a de plus surprenant c'est que ces deux états de la légende semblent être représentés par une même individualité, par ce Khidhr énigmatique, qui équivaut d'une part à saint Georges, Horus, Persée, et de l'autre s'affilie au groupe typhonien et mari-

nungen des Synkretismus geführt, nicht nur im Christentum, sondern auch im Islam, so unter anderem im Fruchtbarkeitskult¹. Die 3 von Kreics aufgeführten Texte ergeben eine recht schwache Bestätigung dieser bekannten Wahrheit, insofern als in ihnen die Aufschließerin der Erde und die Bewahrerin der Schlüssel die Mutter des hl. Georgs ist. In der christlichen Hagiographie ist sie unbekannt, und man könnte unter ihr eher die vorchristliche Mutter Erde vermuten². Das ist aber eine der Forschung bedürftige Frage für sich.

Das Verdienst des Kreics besteht darin, daß er als erster den bewaffneten Mann mit dem hl. Georg identifiziert hat. In dieser Hinsicht ist seine Argumentation überzeugend. Daß der hl. Georg in das lettische Material eingedrungen ist, entspricht auch vollkommen dem Gesamtbild. Außer auf die von Kreics genannten Texte kann man noch auf einige weitere zu dieser Gruppe gehörende verweisen. Einer von diesen sagt, der unbekannte Reiter sei „auf einem stählernen Pferd angeritten gekommen“ (34067). Das schließt sich direkt an den bewaffneten Mann bzw. den bewaffneten Reiter an. Ein zweiter Text, der in diesem Zusammenhang genannt werden kann, sagt, er sei „auf einem silbrigen Pferdchen geritten“ (34067,1). An die Stelle des

time. Ces deux conceptions radicalement opposées sont venues se confondre sous un même nom (on a déjà comparé Γοργώ et Γεώργιος); j'essayerai de faire comprendre tout à l'heure qu'il y a bien autre chose encore dans Khidhr, et qu'à côté de ce dualisme contradictoire résumé en lui, il reste à en dégager d'autres éléments encore plus hétérogènes. J'aurai pour cela à interroger fréquemment la tradition arabe, dont on aurait grand tort de faire systématiquement fi, car bien souvent elle parle, — mal, je veux bien, — mais enfin elle parle là où les autres sont muettes“ (Clermont-Ganneau 389). Noch bestimmter hat sich Cumont, 40 s, über die Georgslegende geäußert: „Nous trouvons ainsi dans l'élucubration de cet hagiographe une preuve nouvelle de l'influence qu'ont exercée ces œuvres judéo-mazdéennes qui naquirent dans les pays, comme la Mésopotamie et l'Asie Mineure, où les rabbins et les mages se coudoyaient. Dans le syncretisme de l'époque hellénistique, une certaine combinaison de leurs doctrines était aussi inévitable que le fut à Alexandrie l'action de la pensée grecque sur un judaïsme devenu philosophique. Parmi les apocryphes chrétiens qui recueillirent ce mélange d'idées perses et juives la légende de Georges, qui jouit d'une popularité immense, occupe de ce fait une place considérable. La fantasmagorie qui la caractérise est le fruit de sa double origine orientale.“ (cf. auch Küppers 5). Krause 1893, 205 ss, hat versucht, die Gedanken von Clermont-Ganneau, freilich weitgehend unkritisch, auch auf die nordischen Völker zu beziehen.

¹ Das zeigt schon das griechische Wort selbst. So Clermont-Ganneau 388: „Le nom de Γεώργιος, dérivé de γεωργός, indique suffisamment une préoccupation des choses agricoles; le saint subit, entre autres, un supplice que rappelle la meule. Le nom arabe de saint Georges, *Khidhr*, veut dire *vert*, *verdoyant*, parce que partout où Khidhr mettait le pied ou s'asseyait, la terre se couvrait de *verdure*.“ Über die Identifizierung von hl. Georg und Khidr cf. auch Biezais 1976.

² Über das Problem der Mütter in der Religion der Letten Biezais 1955, 258 ss, 286 ss.

in Metall gekleideten Mannes tritt in diesen Texten freilich das metallene Pferd. Die Behauptung von Kreics, der Kult des hl. Georgs bei den Letten sei von den Russen übernommen, ist nicht zu beweisen. Daß er „auch bei den Letten von Beginn der Christianisierung so verbreitet war, wie bei den Russen“, ist eine bloße Behauptung, für die Kreics keinerlei Begründung gibt¹. Eine Begründung läßt sich auch nicht finden, weil hierüber Nachrichten in den Quellen fehlen. Hier muß auch daran erinnert werden, daß bloß eins der von Kreics genannten Lieder im östlichen Lettland, unweit der russischen Grenze aufgeschrieben worden ist. Dagegen läßt sich gewiß einwenden, daß von dort her vielleicht überhaupt weniger Lieder eingesandt worden sind. Der Hinweis von Kreics, die Lieder seien unter dem Einfluß des Protestantismus geschwunden, ist kaum glaubhaft, denn die lettische Ostprovinz ist nie protestantisch gewesen, sondern hat ihren katholischen Charakter bewahrt.

Gegenüber der Behauptung, die Rolle des hl. Georgs bei den Letten sei von den Russen entlehnt, kann man ebensogut das Gegenteil behaupten, nämlich den Einfluß der Deutschen. Schon seine Bezeichnung als *brunots vīrs* 'bewaffneter Mann', spricht eine verräterische Sprache, denn *brunots* ist ein Germanismus², und kann demnach nur unter dem direkten Einfluß des Deutschen entstanden sein.

Kreics kann auch keine besonderen Kultstätten in Ostlettland nennen, wo der Georgskult gepflegt worden wäre. Dagegen war der hl. Georg ein sehr wichtiger Mitpatron des das Land erobernden Deutschen Ordens³.

¹ Über die Verbreitung und den Kult des hl. Georgs bei den Russen sind zwei gute Arbeiten zugänglich: Veselovskij, besonders 156 ss, und Kirpičnikov 228 ss. Zu den Arbeiten Veselovskijs und Kirpičnikovs vgl. Heinzel 257 ss. Über die Südslaven hat sich insbesondere Krause, 1893, 213 ss, geäußert. Zu seinen Einsichten hat er bemerkt: „Was nun hier vorzugsweise von slavischen Völkerschaften berichtet wurde, darf ziemlich unbedenklich auf die germanischen übertragen werden; denn so verschieden auch ihre sonstigen religiösen Vorstellungen gewesen sein mögen, bemerken wir doch gerade in der Feier der Sonnenlauffeste (Weihnachten, Ostern, Johannis und Michaelis) die größte Übereinstimmung. In der teilweisen Verlegung unserer Ostergewohnheiten auf das hl. Georgsfest können wir sogar unschwer ein Festhalten an älteren vorchristlichen Vorstellungen erkennen.“ Hier ist besonders seine richtige Erkenntnis zu unterstreichen, daß solche Züge vielen europäischen Völkern gemeinsam sind.

² Zēvers 385: „Für den Harnisch haben die Letten keinen einheimischen Namen, sondern ein Lehnwort *brunās*, dessen erste Quelle im Germanischen zu suchen ist, vgl. got. *brunjo* und ahd. *brunnia*. Aus dem Germanischen stammt asl. *bronja* 'Panzer', das wahrscheinlich weiter als *brunās* ins Lettische entlehnt ist.“ Da das Wort schon in den ältesten lettischen Sprachdenkmälern belegt ist, die von Deutschen verfaßt sind, braucht man nicht von einem slavischen Einfluß zu sprechen.

³ So Hein 387: „Das Kompatrozinium dieses Heiligen über den Deutschorden ist darauf zurückzuführen, daß Georg im Kampfe der Ordensritter gegen die Sarazenen den ersteren als mächtiger Helfer erschienen ist und die Brüder zum glänzenden Siege

Ihm waren auch besonders im Ordensterritorium mehrere Kirchen und Kapellen geweiht¹. Das bedeutet daß ein solcher Einfluß durchaus auch in der Zeit der Wirksamkeit der Deutschen bzw. der katholischen Kirche entstanden sein kann.

Auch ikonografische Motive lassen solche Gedanken zu. Kreics beruft sich darauf daß die Kiever Russen um 989 getauft worden seien daß das Bistum Polozk um 1000 gegründet worden sei und fährt dann fort: „Deshalb ist anzunehmen, daß um diese Zeit, also zu Beginn des 11. Jhs., jedenfalls aber in dessen erster Hälfte, die Christianisierung der den Fürsten von Polozk unterstellten Letten oder Lettgaller begann und bis zur Ankunft der Deutschen fortgeführt wurde.“² Diese wird um 1186 datiert. Da ist zuerst zu bemerken, daß von einer ernsthafteren Kenntnis des christlichen Glaubens, geschweige denn von einer Verwurzelung in demselben in der Zeit von 1000–1186 nicht die Rede sein kann³. Die Unterwerfung unter die Fürsten von Polozk war ein lockeres Tributverhältnis. Auch die neugetauften Russen lebten weiterhin tief verwurzelt in vorchristlichen Traditionen. Die byzantinische Kunst, unter deren Einfluß sich Vorstellungen vom hl. Georg bei den Russen bildeten, kennt ihn bis ins 12. Jh. hinein als „jugendlich, bartlos in byzantinischer Hoftracht in langem Rock, mit Mantel darüber dargestellt“⁴. Wenn er als Kämpfer auftritt, dann „zu Fuß mit dem Panzer gekleidet und mit Lanze und Schild“. Denkmäler mit dem hl. Georg zu Pferde als Drachentöter „kommen erst vereinzelt in der östlichen Kunst seit dem 12. Jh. vor, und sie verdrängen auch in der Folgezeit hier die übrigen Darstellungsformen nicht in dem Maße, wie in der Kunst des Abendlandes“⁵. Künstle sagt bei der Behandlung der Erscheinung des hl. Georgs in der westeuropäischen Kunst, dieser sei bis ins 12. Jh. nach byzantinischer Tradition als der Friedensbringer dargestellt worden, erst in der ersten Hälfte des 13. Jhs. wird er als Drachentöter bekannt, aber immer noch jünglingshaft und zu Fuß. Der Drachentöter zu Pferde ist eine späte ikonographische Erscheinung⁶. Die hier genannten historischen und ikonoführte.“ Cf. auch Bruiningk 413 ss. Über das Patrozinium des hl. Georgs besonders 420: „So war dieses Patrozinium in erster Linie dem zum Schutze der Christen in Livland gestifteten Ritterorden besonders nahe gelegt.“ Hier ist besonders daran zu erinnern, daß hl. Georg in der christlichen Ikonographie wiederholt im Rittergewand erscheint. Cf. Küppers, besonders 52, 56.

¹ Hein, 390 s, nennt mehrere dem hl. Georg gewidmete Kirchen und Kapellen. Nachrichten darüber auch bei Bruiningk 414; Kurtz, Edith, 92, 100 u. a.

² Kreics 217.

³ Darüber hat sich mehrfach auch der Kirchenhistoriker Adamovičs geäußert.

⁴ Künstle 2, 266, 268; ähnlich auch *Lexikon* 6, 367; cf. auch Aufhauser 239.

⁵ Ib. Cf. auch *Lexikon* 6, 368.

⁶ Ib. 269. *Lexikon* 6, 378: „Drachenkampf zu Pferd (v. Adel bevorzugt). Dem byz. Typus bringen das 13. und 14. Jh. neue Züge zu. Kampf m. eingelegter Lanze beginnt

graphischen Motive zwingen zu Zweifeln an die Hypothese des Kreics über den russischen Einfluß, insbesondere da er keinerlei konkretes Material zur Stützung seiner Ansicht beizubringen vermag. Zum mindesten kann man mit gleicher, wenn nicht gar mit größerer Sicherheit über den Einfluß der westlichen christlichen Kirche und des deutschen Rittertums sprechen.

Im Rahmen dieser Arbeit ist es nicht möglich, den Einflüssen im Einzelnen nachzugehen, die das Bild des hl. Georgs selbst in der christlichen Kirche gestaltet haben. Wir müssen uns also hier mit einigen Hinweisen begnügen. Der Reiter als Drachentöter, der in der christlichen Kirche so weit verbreitet ist, hat offenbar sehr ferne und alte Beziehungen. Vorbilder für ihn sind schon in vorchristlicher Zeit und vor allem beim Stiertöter des Mithras-Kults zu suchen¹. „In Legenden östlicher Länder erscheint der hl. Georg in Verbindung mit einem Ochsen.“² Diese Symbolik spricht ihre klare und unmißverständliche Sprache. Das Bild des siegreichen Reiters kommt tatsächlich aus dem Iran³. Jedenfalls ist die Symbolik des Mithras-Kults nicht die einzige, die den Weg dahin weist, wie derartige Züge sich mit dem hl. Georg verbinden konnten. Dumont meint, auch andere antike $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omega\iota$ $\eta\eta\rho\omega\iota$ bzw. demi-dieu haben unter dem Namen des hl. Georgs weitergelebt⁴. Man kann rein spekulativ auch annehmen, daß der Kampf seit 13. Jh. bes. i. 14. Jh. d. ant. Art d. Lanzenstichs m. ausgedrecktem Arm (die weiter bis 16. Jh. dargest. wird) zurückzudrängen. Kampf mit Schwert vereinzelt seit 12. Jh., allg. seit 15. Jh.“ Aufhauser 237: „Die ältesten uns bekannten Wunderberichte enthalten den Drachenkampf nicht. Die Legende des Drachenkampfes erscheint erst seit dem 12. bis 13. Jahrh. in der literarischen und künstlerischen Überlieferung.“

¹ Cf. Strzygowski 49 ss; *Lexikon* 6, 369; Siecke 111; mit reichem Bildmaterial und Bibliographie Hulst, Cornelia, 135–156, sowie auch mit Hinweisen auf persische und ägyptische Beziehungen. Cf. auf Kirpičnikov 46 ss, 59 ss.

² Reinbot LXXVII. Ib.: „[...] der Zusatz vom Drachenkampf ist erst unter dem Einfluß der symbolischen Darstellungen von Georgs Kampf mit dem Heidentum entstanden.“

³ Strzygowski 58 s: „Der Weg aber [...] ist der vom Orient über die hellenistischen Großstädte, vor allem Alexandria, und über das ionische Marseille an den Rhein, wo wir die Hauptbeispiele der Darstellung des römischen Kaisers zu Pferd als des Siegers über die Barbaren finden. Der hl. Georg mag die letzte Erinnerung dieser Entwicklung sein oder nicht, jedenfalls hält er noch den altorientalischen Typus des Sieges des Guten über das Böse fest. Für den Ursprung dieses Typus weisen alle Wege in dieselbe Richtung, aus der das Pferd selbst vom Iran aus nach dem Westen vorgedrungen ist.“ Cf. auch HDA 3, 1333.

⁴ Dumont 219: „Ce héros continue d'être adoré sous le nom de saint Georges. Sa ressemblance avec ce personnage chrétien, telle que la peinture byzantine, aujourd'hui invariable, le représente, est évidente. Dans l'église arménienne de Philippopolis, il a une place d'honneur, où l'on brûle des cierges comme devant une image orthodoxe. Dans nombre d'églises, le cavalier thrace est seulement sanctifié par une croix qui laisse subsister la dédicace païenne. A Tiristasis, il a fait donner le nom de Saint-Georges à une chapelle bâtie au milieu de ruines antiques, où on a trouvé un marbre sur lequel

des hl. Georgs ein Urphänomen sei, dem der in der menschlichen Existenz wurzelnde Kampf des Guten gegen das Böse zugrunde liegt¹.

Letzten Endes ist die Diskussion darüber, ob der „bewaffnete Mann“ in den Dainas als metaphorische Bezeichnung für den hl. Georg unter russischem oder unter deutschem Einfluß entstanden ist, im Rahmen unserer Erörterung ohne große Bedeutung.

Jedenfalls ist die Gestalt des hl. Georgs und seine Bezeichnung als „bewaffneter Mann“ bei den Letten unter christlichem Einfluß entstanden. Die Diskussion hat dennoch insofern Bedeutung, als nach Feststellung der Identität des „bewaffneten Mannes“ und des hl. Georgs, wir die 6 Lieder mit dem bewaffneten Mann zu den Liedern um den hl. Georg zählen können. Dennoch ist die Frage um das Auftreten von Ūsiņš — hl. Georg (bewaffneter Mann) — Dieviņš in dieser Liedergruppe immer noch nicht beantwortet. Noch weniger ist damit die Frage beantwortet, wer Ūsiņš ist? Zu ihr kehren wir unter Berücksichtigung gerade dieser Liedergruppe nochmals zurück. Vorher aber ist den Frage nachzugehen, ob die Identifizierung des Ūsiņš ausschließlich mit St. Georg oder auch mit anderen Heiligen der christlichen Kirche erfolgt ist.

4.2.3.2. Eine ähnliche Identifizierung erscheint auch zwischen Ūsiņš und dem *Mārtiņš* 'hl. Martin'. Viele Dainas sind völlig gleichen Inhalts und stimmen sogar wörtlich überein. Nur der Name Ūsiņš ist durch den Namen Mārtiņš ersetzt. Hier nennen wir nur ein paar uns schon sonst bekannter Texte. Mārtiņš ist der Fütterer der Pferde.

*Ei, Mārtiņ, labais vīrs,
Baro manus kumeliņus,
Sukādams, barodams,
Sēsties siles galiņā. 30209*

Ei, Martin, guter Mann, füttere meine
Rosse *dim.*, indem du [sie] striegelst,
fütterst, setze dich an das Ende *dim.*
des Futtertrogs.

Dies entspricht unserem 46, aber mit der intimen Anrede 'guter Mann',
est figuré ce demi-dieu national. Il serait intéressant, pour l'histoire de l'art, de savoir
quelle a été l'influence de cette représentation sur le type consacré de saint Georges,
qui paraît avoir été fixé dès les premiers siècles du christianisme. La ressemblance est
frappante, et je ne crois pas que le cavalier béotien, qui, du reste, attaque rarement une
bête sauvage, ait servi de modèle aux premiers peintres chrétiens plutôt que le cavalier
thrace."

¹ Diesen Gedanken hat besonders Aufhauser, 245 ss, entwickelt: „All die verschiedenartigen Darstellungen eines Drachenkampfes bei den verschiedensten Völkern und Religionen verkörpern eben den einen allgemein menschlichen Grundgedanken: Kampf und Sieg des Guten über das Böse. Die Urform dieser Idee reicht zurück bis in die Urzeit der Menschheit selbst. So alt das Menschengeschlecht, so alt ist eben auch dieser Kampf. Orientalische Art aber ist es, den Sieg des guten Prinzips über das böse unter dem Bilde eines Kampfes mit einem Untier darzustellen. Und diese Einkleidung der Idee hat sich von der Wiege der Menschheit an die ganze Welt erobert.“ Cf. auch Krefting 12 ss, 34 s, 86; Strzygowski 59.

die im Zusammenhang mit hl. Georg nicht vorkommt. Vgl. auch 30210. Genau wie Ūsiņš „trieb sich der hl. Martin aufrecht hinter meinen Stall herum“ (30209,1; 30226) und wie jener wird er aufgefordert, in den Stall zu gehen und die Pferde zu füttern. Es gibt aber keine Texte, die angeben, daß auch hl. Martin wie „Ūsiņš tanzte, Ūsiņš sprang“ (12)¹.

Der hl. Martin ist ebenso reich an Pferden (30214) wie Ūsiņš, deshalb kann man sich von ihm, wie von Ūsiņš ein Pferd erbitten:

<p><i>Mārtiņam pilns stallīts</i> <i>Sirmu, bērū kumelīņu.</i> <i>Es tev lūdzu, Mārtiņ brāl,</i> <i>Dod man vienu ceļa zirgu.</i> 30219</p>	<p>Martin hat einen vollen Stall <i>dim.</i> mit grauen, braunen Rossen <i>dim.</i>. Ich bitte dich, Bruder Martin, gib mir ein Pferd auf den Weg.</p>
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Dieses Liedes zweite Hälfte entspricht unserem 48. Von Ūsiņš aber kann man bekanntlich auch ein Pferd kaufen (61) oder tauschen (18), also nicht nur erbitten, wie vom hl. Martin.

Eine bezeichnende Übereinstimmung der Texte über Ūsiņš und den hl. Martin findet sich in denen, die vom Hahnenopfer sprechen. In unseren Liedern 27–30 und 60 ist die Rede vom Hahnenopfer mit der Motivierung, man erhoffe sich davon verschiedene Äußerungen seines Wohlwollens. Alle diese Hoffnungen aber drehen sich darum, daß die Pferde gut sein mögen. Daneben findet sich vereinzelt auch eine Erweiterung seiner Fürsorge für andere Haustiere. Die Texte mit dem Hahnenopfer für hl. Martin sind noch zahlreicher, als die mit dem Opfer für Ūsiņš oder für hl. Georg. Besonders verbreitet ist 30218, das in 11 V. bekannt ist:

<p><i>Mārtiņam gaiļi kāvu</i> <i>Sarkanām kājiņām,</i> <i>Lai guntīņas nevajaga,</i> <i>Kumelīņus barojot.</i> 30218</p>	<p>Martin schlachtete ich einen Hahn mit roten Füßen <i>dim.</i>, damit man kein Feuer braucht, um die Rosse <i>dim.</i> zu füttern.</p>
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

<p><i>Devu, devu Mārtiņam</i> <i>Ko es biju solījusī;</i> <i>Melnu vistu kankarainu</i> <i>Ar visiēm nadziņiem.</i> 30211</p>	<p>Ich gab, ich gab Martin, was ich versprochen hatte: ein schwarzes, zottiges Huhn mit allen Krallen <i>dim.</i></p>
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Vgl. auch 30215, 30216 mit 11 V. (darunter 5 mit Ūsiņš, die 28 entsprechen), 30217.

Zu den beiden obigen Texten und deren Varianten ist anzumerken, daß deren Inhalt mit dem der zuvor erörterten Texte über Ūsiņš und hl. Georg übereinstimmen: im ersten Teil wird das Opfer erwähnt und in der zweiten Hälfte die Wohltat, die man vom hl. Martin erwartet. Der einzige Unter-

¹ Als ein solches läßt sich 3021,2 nicht auffassen, wie die 1. V. desselben Liedes beweist.

schied findet sich in 30218, nämlich daß die roten Beine des geopferten Hahnes gewissermaßen das Licht „beim Füttern der Pferde“ ersetzen, offensichtlich im Stall. In den Ūsiņš-Texten ist an deren Stelle von gelben Beinen die Rede.

Der hl. Martin hat, ebenso wie Ūsiņš, sein Wohlwollen auch auf andere Haustiere ausgedehnt, konkret auf die Kühe:

*Mārtiņami vīzes pīnu,
I auklīņas darināju,
Mārtiņš manas govīs gana
Šo garo vasariņu. 30220*

Ich flocht Martin Bastschuhe, und machte [ihm] Schnüre *dim.*, Martin hütet meine Kühe diesen langen Sommer *dim.*

Vgl. auch 30221.

Es mag ganz erstaunlich erscheinen, daß ein christlicher Heiliger im Bischofsrang zum lettischen Kuhhirten werden konnte. Das braucht aber nicht zu überraschen, denn in solcher Funktion erscheinen Personen mit noch höherer Dignität — Jesus Christus als Kuhhirte und die hl. Maria als Melkerin der Kühe und als Schererin von Schafen¹. Am interessantesten ist die Tatsache, daß der hl. Martin dargestellt wird, nicht im würdigen Bischofsgewand, sondern mit der der ärmlichen Stellung des Hirten entsprechenden Fußbekleidung in *vīzes ar auklām* ‘Bastschuhen mit Schnur’². Bei Ūsiņš und hl. Georg gibt es derartige Angaben nicht, weder daß sie sich direkt an der Viehhütung beteiligt, noch daß sie derartiges Schuhzeug getragen hätten. Ein Text geht noch weiter und läßt dem hl. Martin ein Huhnopfern, damit die Kühe gut gedeihen:

*Cekulaiņu vistu kāvu
Mārtēnīšu vakarā,
Lai aug man raibas govīs
Kā vistināš cekulaiņas. 30232*

Ein geschöpftes Huhn schlachtete ich am Martins *dim.* Abend, damit mir bunte Kühe wachsen wie beschöpfte Hühner *dim.*

¹ Cf. Biezais 1955, 255.

² Nach ME 4, 650: „*vīze* [...] der Bastschuh [...] eine aus Lindenborke oder Weidenrinde geflochtene Fußbekleidung.“ Dort macht Endzelins weitere Hinweise auf li. *viēži* und av. *ni-vaēz* und auch auf weitere Literatur Thomsen 244; Persson 1912, 465; Leskien 600 u. a. Scheffelowitz 1927, 249 s.: „Walde, o. XXXIV 518 verbindet fälschlich abg. *vezati* mit lit. *wyžà* „geflochtener Schuh, Bastschuh“, doch geht das lit. Wort auf idg. **veiǵ* zurück, aw. *ni-vaēz* „sich anheften, sich anbinden“, arm. *vēž* „coperta“, *vižak* „Vorhang, Decke“, lit. *wižyti* „Sandalen flechten“, lett. *wifēt* „durchhecheln.“ *Aukla*, *auklīņa dim.* nach ME, 1, 221, „eine aus Flachs oder Hanf gedrehte Schnur, dünne Leine. [...] li. *auklē* ‘Fußbinde’, apr. *auclo*, ‘Halfter’, lat. *sub-ucula* und Hinweise auf Persson 1912, 650 und id. 1918, 128:“ [...] lit. *auklē* ‘Fußbinde’, lett. *aukla* ‘Pastelschnur, Schnur um etwas festzubinden’, preuss. *auclo* ‘Halfter’, lit. *aūtas* ‘Fußlappen’, lett. *auts* ‘Tuch, Binde’, *galdauts* ‘Tischtuch, *prēksch-auts* ‘Schürze’ usw.; arm. *z-aud* ‘Band’, *y-aud* ‘Band, Glied, Gelenk, *aud* ‘Schuh’ (aus *au-dh*).“

Derartiges Schuhwerk ist beispielsweise auch in mehreren ethnografischen Arbeiten

Dieser Text steht freilich allein, und es scheint, daß er durch Kontamination mit den bekannten Vorstellungen über die Opfer an Ūsiņš entstanden ist. Hier ist daran zu erinnern, daß, wenn ein solches Opfer tatsächlich gebracht worden wäre, es eher der Laima gegolten hat, wie wir es in einem der epischen Texte gelesen haben.

Ein noch merkwürdigeres Bild bieten Texte, in denen Ūsiņš und ein christlicher Heiliger nebeneinander genannt werden. Wir erörterten schon das Lied 46, in dem Ūsiņš und hl. Georg nebeneinander erscheinen. Die Verwirrung ist in einem anderen der auch schon behandelten Texte (68) noch größer. Dort heißt es, man opfere dem hl. Martin einen Hahn mit neun Schöpfen, aber der Geber des Pferdes im Ergebnis eines solchen Opfers ist dennoch Ūsiņš. Dieser Text bestätigt deren Identität. Freilich haben diese Texte Zufalloharakter. Aus dem Vergleich der Texte über Ūsiņš und hl. Martin erhellt dasselbe, wie aus denen über Ūsiņš und hl. Georg. Auch hl. Martin erscheint in der gleichen Funktion, nämlich als Patron der Pferde. Ihm wird gleichermaßen das Hahnenopfer gebracht, damit er die Pferde versorge. Nur in einigen kleinen, aber bezeichnenden Einzelheiten erscheint hl. Martin nicht. So bei der nächtlichen Hütung. In den Texten wird nicht gesagt, daß er zur nächtlichen Hütung reite, was hl. Georg immerhin tut. Das erklärt sich daraus, daß um Martini die nächtliche Hütung längst ausgelaufen ist. Mit hl. Martin wird auch kein Opfermahl verbunden. Er wird zwar als guter und reicher Mann gerühmt, der zur rechten Zeit („im Herbst, im Frühling) (30223) mit Brot erscheint, er „schlachtet auch am Abend einen Ochsen“ (30225), d. i. am Martinsabend. Aber weder der eine noch der andere Text erwähnen ein dem hl. Martin geweihtes Mahl, sein Name wird offenbar bloß in kalendarischem Sinne gebraucht. Das zeigt deutlich auch:

2. <i>Ūsiņā, Mārtiņā</i>	Zur Ūsiņzeit, zu Martini
<i>Saldu dara alutiņ’;</i>	Braut man süßes Bier;
<i>Mārtiņš miežus audzināja,</i>	Martin ließ Gerste wachsen
<i>Ūsiņš labus kumeliņus.</i>	Ūsiņš gute Rößlein. A2

Hier darf ein Text nicht übergangen werden, der in einer Kleinigkeit zeigt, daß Ūsiņš und der hl. Martin jeder einer anderen, ihrer eigenen Welt, angehören:

50. <i>Atnāca Ūsiņš</i>	Der Ūsiņš kam,
<i>Atritināja,</i>	Er rollte herbei,
<i>Uzkāra mēteļi</i>	Hing seinen Mantel
<i>Vārtu stabā.</i>	An den Pfosten des Tores. A60

abgebildet. Cf. *Etnogrāfija* Abb. 39, 1; 40, 1; 41; Dumpe, Linda, Abb. 41, 44, 45. Eine gute Abbildung bei Bielenstein, Martha 147.

*Mārtiņš atrībināja,
Aizrībināja,
Pakāra mētelī
Zobīna galā.* 30222

Martin dröhnte her, dröhnte davon,
hing den Mantel auf die Spitze des
Schwertes.

Der erste Text spricht von Ūsiņš, der „herangerollt“ ist und danach seinen Mantel an den Pfortenpfosten gehängt hat. Der andere spricht von hl. Martin, der „herangedröhnt“ ist und seinen Mantel auf die Schwerts Spitze gehängt hat. Zum zweiten Text ist anzumerken, daß er jedenfalls unter dem direkten Einfluß anderer Texte entstanden ist, sei es nun unter dem des Ūsiņš-Textes, in dem zufällig oder bewußt *atritināja* ‘herangefahren’ durch *atrībināja* ‘herangedröhnt’ ersetzt wurde, sei es unter dem eines anderen. Der Dröhner par excellence ist Pērkons und ein solcher Text mag sich ursprünglich auf diesen bezogen haben¹. Welcher Art der ursprüngliche Text gewesen ist, ist nicht das Wichtigste. Wichtig ist, daß beide im Mantel erscheinen, der eine den am Pfortenpfosten aufhängt, der andere aber an der Schwerts Spitze. Gerade dies zeigt beider wahre Natur und ihre Zugehörigkeit zu verschiedenen Welten. Der Heilige der erobernden Ritter trägt des Ritters Ehrenzeichen — das Schwert. Ein solches hatte der andere Reiter — Ūsiņš — nicht. Vielleicht war sein Ehrenzeichen eine volle Hand Pferdezüume².

4.2.3.3. Außer diesen beiden, hl. Georg und hl. Martin, erscheint noch ein dritter christlicher Reiter in der Funktion des Ūsiņš. Das ist der hl. Michael, lett. *Miķelis*, *Miķelītis dim.*, auch *Mikals*, *Miklāvs* und andere Mundartformen. Vor allem stellt dieser sich würdig an die Seite von hl. Georg als Versorger der Pferde und als Zeuge beim Pferdehandel. Er nimmt auch an dem dem Handel folgenden Mahle teil (30052). Es wiederholen sich hier die von hl. Georg und hl. Martin her bekannten Motive: auch er „richtete sich hoch auf hinter meinem Pferdestall“. Vgl. 51574 oder auch:

*Mikals stāv aiz vārtiem,
Santa svārki maģurā.
Nāc, Mikal, kambarī,
Sēdies galda galiņā.* 30059, 1

Michael steht vor dem Tor, mit einem
Samtrock bekleidet. Komm, Michael,
in die Kammer, setz dich ans Ende
dim. des Tisches.

In diesen Liedern erscheinen in anderen Varianten hl. Georg (30059) und Ūsiņš (2. V., entspricht 1). Darin sind Spuren des Hintergrundes zu erkennen, aus dem hl. Michael kommt. Er trägt einen Samtrock³. In Samt

¹ Cf. Biezais 1972, 104 s.

² Daß der hl. Martin, wie der hl. Georg, in die lettische Volksüberlieferung eindringen konnte, ist verständlich. „Name und Leg. des hl. Marin sind mit den ersten Anfängen der Geschichte des Christentums in Livland und der Missionstätigkeit Bf. Meinhards verknüpft“ (Bruiningk 479).

³ Cf. Zēvers 104: „*sañts, sañts* ‘Samt’ < mnd. *sammet*.“

gekleidete Heilige waren eine gewöhnliche Erscheinung in der christlichen Kirche. Aber der für die Annäherung von hl. Michael an Ūsiņš ein bezeichnender Text ist:

*Miklavā gaili kāvu
Devīņiem nadzīpiem;
Miklavā zirgu pirkū
Devīņiem iemauktiem.* 30227

Zu Michaeli schlachtete ich einen
Hahn mit neun Krallen *dim.*; zu
Michaeli kaufte ich ein Pferd mit
neun Zäumen.

Dennoch zeigt dieser Text einen bemerkenswerten Unterschied. Es heißt in ihm, zu Michaeli sei ein Hahn geschlachtet worden. Das verbindet ihn unmißverständlich mit der Gruppe der Ūsiņš-Lieder. In der zweiten Hälfte der Strophe aber fehlt die übliche Fortsetzung, die Motivierung nämlich, wozu das getan wird. Zudem fehlt auch das Wesentliche, der Charakter als Opfer. Statt dessen wird gesagt, der Sänger kaufe gerade an diesem Tage ein Pferd. Er selbst ist der Aktive, er bestimmt seine Handlung. Die letzte Zeile aber läßt erkennen, daß es sich doch um ein besonderes Pferd handelt. Der Text enthält Elemente der uns bekannten Gruppe der Ūsiņš-Lieder, aber es fehlt die Motivierung des Opfers. Mit anderen Worten, darin ist bloß noch ein blasser Widerschein des ursprünglichen Gedankens.

Die Texte mit dem hl. Michael sind viel weniger zahlreich, als die ähnlichen mit hl. Georg und hl. Martin. Das läßt sich in diesem Falle nicht damit begründen, daß solche Texte in geringerem Ausmaß aufgeschrieben und eingesandt worden wären. Wenn das so wäre, müßte es in gleichem Maße auch für die Texte mit hl. Georg und hl. Martin gelten. Deshalb ist anzunehmen, daß hl. Michael in geringerem Maße in diese Texte eingedrungen ist¹. Es ist eine in der christlichen Ikono- und Hagiographie bekannte Erscheinung, daß der hl. Georg und der hl. Michael oft miteinander verschmelzen, worauf schon öfter hingewiesen worden ist². So hat das auch in der lettischen Volksüberlieferung erfolgen können.

4.2.3.4. Ūsiņš erscheint aber auch in weiterer christlicher Gesellschaft. Als wir die epischen Quellen behandelten, bemerkten wir, daß das dem Ūsiņš geweihte Mahl auch in andere Zeiten verlegt wird, etwa auf Pfingsten oder gar auf Johanni. Das wird auch durch einige, insgesamt 3 Dainas bestätigt:

*Jānīts jāja piegulā
Devīņiem kumeliem;
Es tecēju vārtu vērti,
Man iedeva devīto.* 30058

Jānīts ritt auf die Nachthütung
Mit neun Rößlein;
Ich lief die Pforte zu öffnen,
Mir gab er das neunte. A

¹ Über den geringen Einfluß von Michael in der christlichen Kirche in Lettland s. Bruiningk 493 s.

² Über die Verschmelzung der Funktionen dieser beiden Heiligen hat sich unter Hinweis auf geistesgeschichtliche und geographische Motive besonders Kretting, 13 s, 34 s, geäußert.

Dazu ist zu bemerken, daß dieser Text fast wörtlich mit unserem Text 9 übereinstimmt. Es ist nicht anzunehmen, daß Jānis (Johannes) hier infolge des unbestimmten Kalenders eingedrungen ist, oder gar wegen der Unwissenheit oder Unaufmerksamkeit der Sagerin. Das hat andere Motive. In den altlettischen Traditionen ist Jānis ein Reiter mit hervorragender religiöser Bedeutung¹. Ūsiņš und Jānis gehören jeder zur eigenen Gruppe religiöser Vorstellungen, deshalb gibt es so wenig Zeugnisse für ein Nebeneinander von Jānis und Ūsiņš.

Beim Studium der christlichen Gesellschaft des Ūsiņš erweist es sich, daß er im christlichen Kalender seinen Platz neben Martin und Michael hat (2, 3, 4, 5, 6). In einigen, anscheinend späteren Schöpfungen unterhält er sich mit *Tenīš* (hl. Antonius) (34). Als Pferdepatron muß er sich nicht nur einmal der Patronin der Kühe *Māra* bzw. *Māršava* (hl. Maria) gesellen (40,64)². Einer der ausdrucksstärksten Texte, die seine christliche Gesellschaft bezeugen, ist 77:

<p>77. <i>Zirgu Ūsiņš,</i> <i>Govu Māršaviņa,</i> <i>Kazu Barbiņa,</i> <i>Cūku Tenīss,</i> <i>Aitu Annīte,</i> <i>Teļu Urbāns,</i> <i>Sargat manus kustomišus</i> <i>No sērgām, no vilkiem!</i> 29202</p>	<p>Pferde-Ūsiņš, Kühe-Māršaviņa, Ziegen-Barbiņa, Schweine-Tenīss, Schafe-Annīte, Kälber-Urbāns, hütet meine Tierchen vor Seuchen, vor Wölfen!</p>
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Einige der hier erörterten und genannten Texte belegen bloß die Entstehung einer Tradition in der Ūsiņš anderen christlichen Patronen ebenbürtig geworden und in den christlichen Kalender gelangt ist.

4.2.3.5. Wirft man einen Blick zurück auf die Beurteilung verschiedener Anschauungen, die das Wesen des Ūsiņš mit fremden Einflüssen zu erklären versuchen, zeichnet sich ein recht deutliches Bild ab. Zuerst sind alle Versuche abzulehnen, den Namen Ūsiņš mit der ide. Wurzel **aves* zu verbinden und wie auch die semantische Bedeutung desselben davon abzuleiten. Damit entfällt auch dessen Verknüpfung mit ähnlichen Erscheinungen (*Ušas*, *Ausma*, "Εωζ, *Aurora* u. a.). Das bedeutet, daß hierin *Auniņš*, *Volteris*, *Ķiparts*, *Schröder* u. a. geirrt haben. Es erklärt sich dies aus derzeitigem großem Vertrauen auf etymologische Beziehungen und deren Bedeutung für die Bestimmung des Wesens von Gottheiten.

Zweitens ist die von Endzelins selbst korrigierte Ansicht als richtig

¹ Darüber kann bei Biezais, 1972, 360 ss, mit umfangreicher Materialanalyse nachgelesen werden.

² Über die Namen *Māra* und *Māršava* und die Problematik der betreffenden Wesen habe ich mich an anderer Stelle speziell geäußert. Cf. Biezais 1955, 258 ss.

anzuerkennen, daß der lettische Ūsiņš nicht vom deutschen Husing abzuleiten ist. Offenbar hat in der Anfangszeit der Forschung die phonetische Ähnlichkeit der beiden Wörter zu dieser Ansicht geführt.

Drittens ist die Behauptung unbegründet, Ūsiņš habe seinen Namen und seinen religiösen Gehalt von den Russen bekommen, wie das ihrerzeit Endzelins und Šmits behaupteten. Im vorigen Abschnitt haben wir schon die Motive aufgezeigt, die die Sprachwissenschaftler zwingen, die Entlehnung des Namens Ūsiņš vom russischen Учень zu verwerfen. So erklärt sich auch, daß die russische Volksüberlieferung kein personifiziertes Wesen kennt, das den Vorstellungen über Ūsiņš entspräche, oder dessen Funktionen in der lettischen Religion beeinflußt haben könnte. Die Anschauung ist ihrerzeit unter dem Einfluß der Versuche, etymologische Beziehungen herzustellen, entstanden. Einige Forscher haben versucht, die vermuteten etymologischen Beziehungen durch angebliche gemeinsame Züge der Überlieferung zu stützen. Überprüft man das, erweist es sich, daß es dafür der Grundlage ermangelt.

Viertens muß anerkannt werden, daß die Quellen von sehr weitgehender Identifizierung von Ūsiņš mit hl. Georg, hl. Martin und hl. Michael zeugen. Das Folklorematerial zeigt, daß er auch in Gesellschaft anderer christlicher Heiliger erscheint und sich in deren Funktionen teilt. Der lettische religiöse Synkretismus zeigt offenbar im Falle des Ūsiņš die Verschmelzung vorchristlicher und christlicher Traditionen. Man hätte erwarten können, daß aus der engen Beziehung des Ūsiņš vor allem mit hl. Georg auch zusätzliche Klarheit auf die eventuelle Beziehung zwischen seinem Namen und *ūsas* Schnurrbart hätte fallen können. Müthel hat nicht gehofft, für die Erhärtung dieser Beziehung Unterstützung von Seiten eines christlichen Heiligen zu finden, aber er spricht hypothetisch von einem heidnischen Götzen mit Schnurrbart. Ebenso gut kann vermutet werden, ein christlicher Heiliger mit Schnurrbart hätte den Impuls, für den Namen des Ūsiņš bewirken können. Die obige Erörterung zeigt, daß man derartiges von erwähnten Heiligen erwarten könnte. Der älteste Stiertöter Mithra und der Drachentöter hl. Georg zu Fuß und zu Pferde werden als jünglinghafte Kämpfer vorgestellt¹. Es ist auch keine lokale Tradition über einen schnurrbärtigen Heiligen bekannt. Deshalb ist nicht anzunehmen, daß aus dieser

¹ Das Auftreten eines bärtigen hl. Georg in der christlichen Kunst ist eine sehr späte und dazu vereinzelte Erscheinung, worauf Taube, 203, hingewiesen hat: „In den letzten Jahrzehnten des Trecento wird Georg in der Regel bärtig dargestellt. Die uns bekannt gewordenen Darstellungen sind alle aus Oberitalien. Meist hat er eine Barttracht, wie sie damals auch von jungen Leuten getragen wurde, und jugendliche Züge. Auf dem Drachenkampf in San Salvatore und auf den Fresken der Kapelle zu Padua ist der Heilige kein Jüngling mehr, mit Vollbart und dunkel. Sonst bleibt er blond.“ Cf. auch Küppers, 8, besonders die Bild-Beilagen.

Richtung eine Unterstützung für die Anschauung zu erwarten wäre, Ūsiņš hätte seinen Namen unter Einfluß des Schnurrbarts eines Heiligen erhalten.

Am Schluß des Überblicks über die verschiedenen Gedankengänge und empfohlenen Lösungen für das Ūsiņš-Problem sind wir zu dem Punkt gelangt, wo zu fragen ist, ob es dafür überhaupt eine Lösung gibt und welche das wäre. Mit anderen Worten, es stellt sich zum wiederholten Male die Frage — wer ist Ūsiņš? Im nächsten Abschnitt soll versucht werden, diese Frage zu beantworten.