

70.001 SA

Österreichisches Museum für Volkskunde  
BIBLIOTHEK

Nr. ....

10001

Standort .....

S: 10

ČESKOSLOVENSKÝ ORIENTÁLNÍ

# ARCHIV ORIENTÁLNÍ

JOURNAL OF THE  
CZECHOSLOVAK ORIENTAL INSTITUTE, PRAGUE

EDITED BY

BEDŘICH HROZNÝ

IN COOPERATION WITH

J. BAKOŠ, J. ČERNÝ, J. DOBIÁŠ, A. GROHMANN, V. HAZUKA, V. LESNÝ,  
A. MUSIL, O. PERTOLD, J. RYPKA, M. SAN NICOLÒ,  
O. STEIN, F. STEINMETZER, F. TAUER,  
A. WESSELSKI, M. WINTERNITZ



VOL. IV

APRIL 1932

No. 1

PRAHA, ORIENTÁLNÍ ÚSTAV  
PARIS VI<sup>e</sup>, P. GEUTHNER, 13 RUE JACOB  
LEIPZIG, OTTO HARRASSOWITZ, QUERSTRASSE 14



Mit 1 Beilage (s. l. 9)

*Griff ins Oltmanpötel Gouff Inpl IV 138  
Wiltulm, Ginnel VIII 681*

**ETTSTREIT.**

*in D. n. 141*

*Thompson, V, 449, 13841*

*Thompson, 13, 841 1*

*Thompson II 139, V 466: F 571. 2*

Wanderer, der den  
ft bittet, an einen  
eher in der Lage  
Märchen sind es

*Thompson II 1235*

*Rosen, Tenten II 2*

er auch schon der  
tsägara zutrifft<sup>3</sup>),  
schen Kinder- und  
s älter bezeichnete

*Halliday, Indo-European*

*Folk Tales, 133*

verhilft<sup>4</sup>). In Tunis  
iner um eine Nacht  
einander im Tessin  
eren älteste sieben-

*Alman, Arab. II 447*

*NE foris, 22*

e<sup>7</sup>). Ihrer vier sind  
riebenen persischen  
traditionellen drei  
hundertachtzig und

der sich, weil seine  
rhält es sich bei den  
) , und diese Motiv-  
dann dem türkischen

*Jawāmi 'n. 1953*

*Bausel, 1001 C. 2 p 121*

*n. 52*

*in, in einem aus einem (Waffengriff) (Kopf, Markoffel, 2.  
m., 282 f. n. 10*

Gonzenbach, Sicilianische

1875, I, 134.

1856, 177; Bolte-Polívka,

*Franz-Waffengr., 1807, 234 f. moog, 226*

8, 319.

ameh, 1858, II, 281, 286;

rch. f. slav. Philol., III, 717,

I, 207. Zu der dort (205 f.)

wären als Parallelen noch



*Beilage zu Anmerkungen -  
Nr. 10001:  
Monsieur Genrichs Brief  
mit eigenhändigem Auftr.  
Anst. von Archaer Taylor*

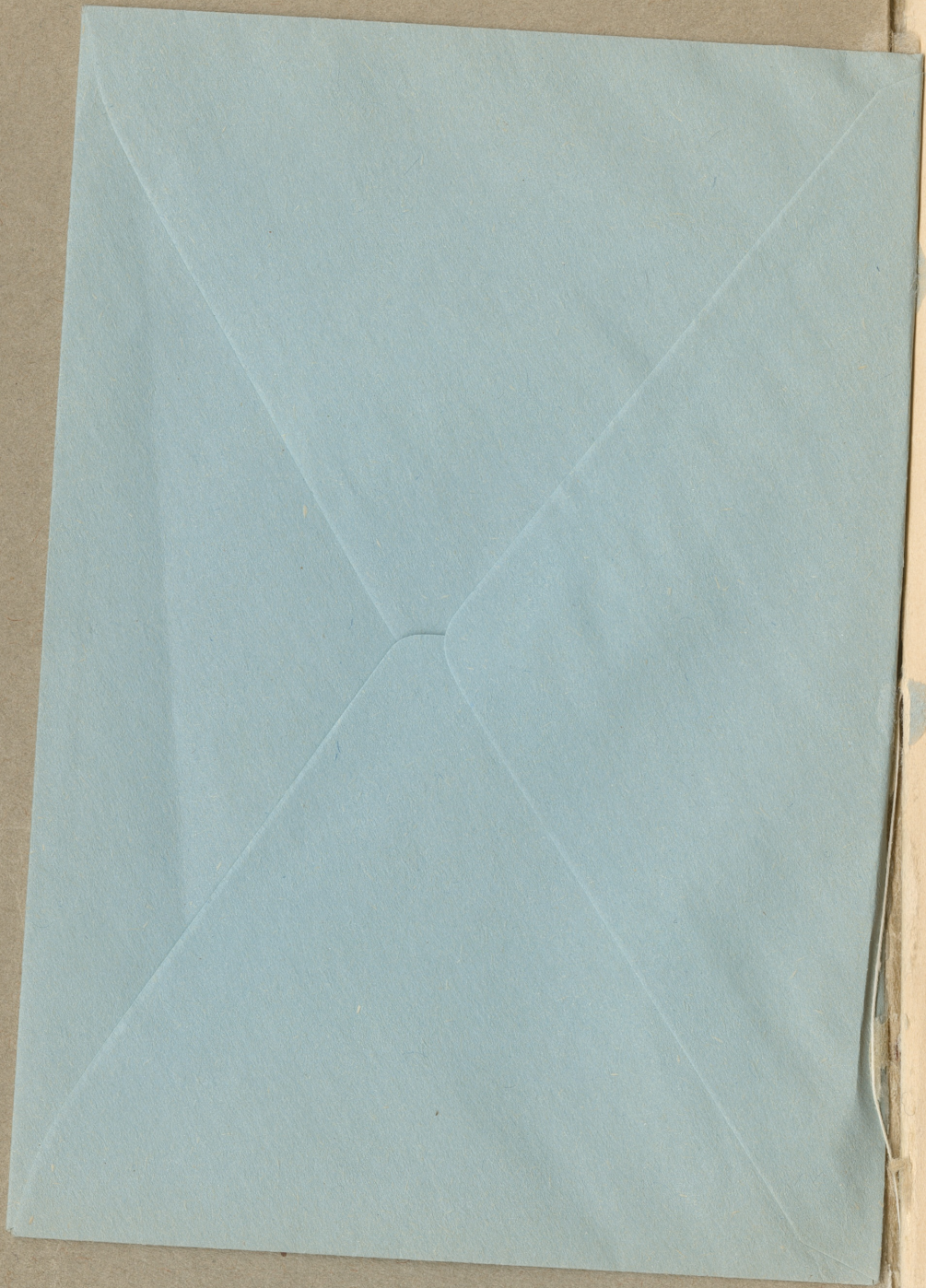
Österreichisches Museum für Volkskunde  
BIBLIOTHEK

Nr. *10001 ad*

Standort *S. 70*

zitiert von Jon. Bolte  
behandelten Grimmschen Sage von den drei Alten (1808) wären als Parallelen noch

mit 1 Beilage (s. l. 9)



*Griff als Altmanfischer Grotte Zupl IV 138  
Wittenberg, Ginn VIII 681*

## ALTERS-SINNBILDER UND ALTERS-WETTSTREIT.

Von

Albert Wesselski.

*Griin D.F. n° 141*

*Thompson, V, 449, 83841*

*Thompson, 13, 8411*

*Thompson III 139, V 466, F 571. 2*

Hin und wieder kommt es in Märchen vor, daß ein Wanderer, der den Weg zu seinem Ziele sucht, von dem, den er um Auskunft bittet, an einen andern gewiesen wird, der dank seinem höhern Alter eher in der Lage sein werde, ihm ein Genüge zu tun. In italienischen Märchen sind es gemeiniglich drei Einsiedler<sup>1)</sup>, gelegentlich weiß aber auch schon der zweite Rat<sup>2)</sup>, wie es schon in Somadevas Kathāsaritsāgara zutrifft<sup>3)</sup>, während es in einer Variante zu dem 97. der Grimmschen Kinder- und Hausmärchen der zweite, aber nicht ausdrücklich als älter bezeichnete Riese ist, der dem Helden zu dem Wasser des Lebens verhilft<sup>4)</sup>. In Tunis weist ein Menschenfresser den verliebten Prinzen zu seiner um eine Nacht ältern Schwester<sup>5)</sup>, drei Schwestern werden hintereinander im Tessin aufgesucht<sup>6)</sup>, sieben aber, deren jüngste tausend, deren älteste sieben-tausend Jahre zählt, in einer kermānischen Geschichte<sup>7)</sup>. Ihrer vier sind die stets ältern Greise in einer 1830 niedergeschriebenen persischen Märchensammlung, dort finden sich aber auch die traditionellen drei Greise, und von diesen, die auf einhundertfünfzig, einhundertachtzig und zweihundert Jahre zurückblieben, ist es der älteste, der sich, weil seine Frau gut ist, am jüngsten erhalten hat<sup>8)</sup>; ebenso verhält es sich bei den drei Greisen eines Märchens aus dem Pandschāb<sup>9)</sup>, und diese Motiv-Verquickung gibt es schon in dem persischen und dann dem türkischen Papageienbuch<sup>10)</sup>.

*Thompson I 235*

*Tenzen, Fentun I 12*

*Halliday, Indo-European  
Folk Tales, 133*

*Almasi, Arab. M 447*

*NEfaria, 22*

*Jarvāmi n° 1953*

*Basset 1001 C. II p 121*

*n° 52*

<sup>1)</sup> Z. B. W. Keller, Tessiner Märchen, 1927, 26; L. Gonzenbach, Sicilianische Märchen, 1870, I, 23, 76, 86, 162, 289.

<sup>2)</sup> G. Pitré, Fiabe, novelle e racconti popolari siciliani, 1875, I, 134.

<sup>3)</sup> C. H. Tawney, 1880 f., I, 206.

<sup>4)</sup> Kinder- und Hausmärchen, III<sup>2</sup>, 1822, 184, III<sup>3</sup>, 1856, 177; Bolte-Polívka, Anmerkungen, 1913 f., II, 395. *Altmanfischer Grotte Zupl IV 138*

<sup>5)</sup> H. Stumme, Tunisische Märchen, 1893, II, 62.

<sup>6)</sup> Keller, 236.

<sup>7)</sup> D. L. R. and E. O. Lorimer, Persian Tales, 1919, 137.

<sup>8)</sup> A. Bricteux, Contes persans, 1910, 411 und 316.

<sup>9)</sup> Ch. Swynnerton, Romantic Tales of the Panjāb, 1908, 319.

<sup>10)</sup> W. Pertsch, ZDMG, XXI, 547; G. Rosen, Tuti-Nameh, 1858, II, 281, 286; s. auch noch das russische und das ossetische Märchen im Arch. f. slav. Philol., III, 717, zitiert von Joh. Bolte in der Zeitschr. d. Ver. f. Volksk., VII, 207. Zu der dort (205 f.) behandelten Grimmschen Sage von den drei Alten (n° 363) wären als Parallelen noch

*Charis vom Ind. Larvāmi 204  
Charis vom Ind. Larvāmi (aus dem Ind. Larvāmi, in dessen man kann (Märchen) (Kopf, Märchen) d.  
n°, 282 f. n° 10*

In diesen und in andern hieher gehörenden Erzählungen<sup>1)</sup>, denen das 515. Jātaka gegenübergestellt werden kann, wo der Fragende an immer jüngere Leute und schließlich an einen siebenjährigen Knaben verwiesen wird, sind es stets Menschen oder Dämonen, die den Helden zu ihren immer ältern Geschwistern oder überhaupt zu Ältern schicken; umso merkwürdiger ist ein jüdisches Märlein, das sich den Träger der Handlung, der noch dazu der weise Salomo ist, bei Tieren Rats erholen läßt<sup>2)</sup>. Als er nämlich einmal auf seinem Wunderteppich durch die Luft dahinfliegt, sieht er unter sich einen aus Gold erbauten riesigen Palast. Voller Neugier landet er, aber er findet keinen Eingang; schließlich entdecken die ihm untertanen Geister hoch oben auf dem Palaste einen Adler, und den bringen sie auf sein Geheiß vor ihn. Der Adler bekennt sich zwar zu einem Alter von siebenhundert Jahren, weiß aber nicht, wie man in den Palast gelangen kann; immerhin verweist er Salomo an seinen um zweihundert Jahre ältern Bruder, der höher horstet. Auch dieser kann jedoch keinen Bescheid geben, und den Bescheid erhält der König erst von dem dritten, wieder um vierhundert Jahre ältern, also dreizehn Jahrhunderte alten Bruder, der sich von seinem Vater gehört zu haben erinnert, an der westlichen Seite habe es einmal einen Zugang gegeben, der aber schon damals von Staub und Schutt verdeckt gewesen sei. Salomo befiehlt dem Winde, den Zugang freizulegen, und so gelangt er in den Palast; dort findet er neben andern Merkwürdigkeiten eine silberne Tafel mit einer Inschrift, in der šaddād ibn ʿAd erzählt, wie er, der tausend Tausende von Reichen als König beherrscht habe, vor dem Todesengel ohnmächtig gewesen sei. Wir erkennen also in dem Palaste die Säulenstadt Iram, von der der Qorʿān berichtet, wir sehen, wie man Salomo auf den Spuren des großen Alexander hat wandeln lassen, der nach al-Masʿūdī<sup>3)</sup> ebenfalls šaddāds Stadt entdeckt und auf ihren Grundmauern Alexandrien erbaut hätte, und wir ordnen die angeblich jüdische Sage in die vielen moham-

Hebbel, Briefe, VI 183/  
 Grimm, IV, n<sup>o</sup> 363  
 Müllershoff, n<sup>o</sup> 116  
 Gullfsjö, 251

zu nennen Bibliothèque de cour, de ville, et de champagne, 1746, II, 156, A. Hishop, The Book of Scottish Anecdote<sup>1</sup>, 1888, 113, L. Aurbacher, Ein Volksbüchlein (Reclam), II, 162, Cl. Brentano, Märchen<sup>2</sup>, 1879, I, 113, 115 und W. H. Riehl, Kulturgesch. Nov., 1856, Neudruck 1921, 396. Ein weibliches Gegenstück steht in der Zimmerischen Chronik, hg. v. K. A. Barack<sup>2</sup>, 1882, IV, 101; vgl. auch K. F. Wander, Deutsches Sprichwörter-Lexikon, IV, 1221, n<sup>o</sup> 54.

Dolívka, Šihomahed  
 4 36, n<sup>o</sup> 41

<sup>1)</sup> S. die Zusammenstellung bei Bolte-Polívka, II, 440; zu vergleichen aber ist auch noch die Erzählung von Ġanšāh in 1001 Nacht, deren Held von dem König der Tiere zu dessen älterm Bruder, dem Könige der Geister, und von diesem zu einem uralten Einsiedler geschickt wird (s. Weil<sup>3</sup>, IX, 145 f., Henning, IX, 146 f., Littmann, IV, 57 f.; Chauvin, VII, 42 f.).

<sup>2)</sup> Es steht nach Jellinek, Bet ha-Midrash, V, 24 f. bei A. Wünsche, Der Midrash Ruth rabba, 1883, 84 f., demselben, Aus Israels Lehrhallen, 1907 f., II, 3 f., M. J. bin Gorion (= M. J. Berdijzewski), Der Born Judas, 1916 f., III, 39 und J. D. Seymour, Tales of King Solomon, 1924, 82 f.; ein Auszug bei Chauvin, V, 38 f.

<sup>3)</sup> C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, 1861 f., II, 420.

medanischen Legenden ein, deren bekannteste die Erzählung der Tausendundeinen Nacht von dem Araber ist, der zu der Zeit des Chalifen Mu'awija in den Wüsten von Jemen und Saba anstatt seiner verlorenen Kamele diese Wunderstadt gefunden hat<sup>1)</sup>.

Diesem Erzeugnis einer hohen literarischen Kultur, das gleichwohl an die Traditionen der vorislamischen Zeit anknüpft, stellen wir die Überlieferung eines innerafrikanischen Negervolkes gegenüber, der Soninke im westlichen Sudan, die ebenfalls seit Jahrhunderten dem Islam anhangen; bei ihnen hat Leo Frobenius eine Geschichte aufgezeichnet, in der sich die folgende Episode findet<sup>2)</sup>: Der junge König Lagarre, der, um das verlorene Land Wagadu wiederzufinden, die große Kriegspauke seines Ahnherrn suchen muß, wird von dem ältesten Dschinn zu der um sieben Jahre ältern Eidechse Kuto geführt, Kuto schickt ihn zu dem um siebzehn Jahre ältern Schakal Turume, der keinen Zahn mehr hat, Turume weist ihn an den um siebenundzwanzig Jahre ältern Geier Koliko, dem schon alle Federn ausgefallen sind und der von seinem Ast nicht mehr abfliegen kann; Koliko verschafft ihm schließlich die Pauke.

In dieser Geschichte will Frobenius ein Bruchstück eines alten Volksepos sehen — er nennt es das Dausi — „das in eine für afrikanische Verhältnisse erstaunliche historische Tiefe zurückführt“ und „uns in die Lage bringt, den alten Herodot zu interpellieren“<sup>3)</sup>; der unbefangene Wissenschaftler freilich, der derlei Konstruktionen mit Skepsis betrachtet, wird sich der aussichtsreicheren Arbeit des genialen Lönnrot an dem Kalewala erinnern, die A. van Gennep so charakterisiert hat<sup>4)</sup>: „Croyant juxtaposer, il a coordonné; croyant reconstituer, il a créé“, und wird daher diese Geschichte nicht anders auffassen als solche, die irgendwo ein Mediziner erzählt, um die Neugier oder die Wissensbegierde seiner Stammesgenossen zu stillen und zu befriedigen. Dabei weist natürlich der Ġinnī weniger auf die Herodotischen Garamanten zurück als in die Zeit, wo schon der Islam die herrschende Religion gewesen ist, und überdies beruht der Eingang der Geschichte unzweifelhaft auf dem 27. Kapitel der Genesis, wo Jakob die Kleider Esaus anzieht und sich die Ziegenböckchenfelle um Arme und Hals legt, um so von Isaak, der Esaus Geruch erkennt, den Segen zu empfangen: Lagarre zieht sich eine Ziegenhaut über den

1) Den Nachweisen bei Chauvin, V, 36 f. u. VII, 52 wären anzufügen Bahar-Danush, transl. by Jonathan Scott, 1799, I, 34, J. Hammer, Rosenöl, 1813, I, 38, Bel'amī-Tabarī, Chronique, trad. par H. Zotenberg, 1867 f., I, 50, R. Basset, 1001 contes, recits et légendes arabes, 1924 f., III, 44. Erwähnt sei noch die Bemerkung G. Salzbergers (Die Salomo-Sage in der semitischen Literatur, 1907, 15 f.), Stücke, wie das von uns ausgezogene, seien „dem Märchenbuch von 1001 Nacht oder dem damit verwandten Kisā'i geradezu nacherzählt“.

2) Atlantis, VI, 1921, 62 f.

3) Ebendort, 51.

4) La formation des légendes, 1929, 215.

*Legendas myricas, III, 293f. n. anfr*

*Meinhof, April 1884.  
213/2 331, n° 53  
Spielh. de Gucer,  
25/55f.*

Arm und legt seines Bruders Kleid und Ring an; der alte König fühlt den rauhen Arm und riecht das Kleid seines ältesten Sohnes, und so gibt er die Herrschaft dem jüngsten. Wir haben also eine durchaus junge Geschichte vor uns, und jedes Spintisieren, wie etwa ihr uns hier interessierender zweiter Teil, der von den immer ältern Tieren berichtet, zu der Zeit seines Entstehens ausgesehen haben mag, wäre nutzlos. Aber: da ist sie nun einmal, daß sie so erzählt worden ist, wie sie gedruckt vorliegt, kann nicht bezweifelt werden, und so haben wir die Aufgabe, eine Erklärung zu versuchen. Mit allgemeinen Erörterungen allerdings, wie, daß nach der primitiven Auffassung Tier und Mensch wesenseins sind oder gar das Tier oft über höhere Kräfte verfügt als der Mensch, wäre nichts gewonnen; wir haben uns hingegen umzusehen, ob sich nicht irgendwo Dokumente finden lassen, die zu einer Aufklärung beitragen können.

Da hat nun das Mahābhārata eine ganz merkwürdige Erzählung, die einen ganzen Gesang füllt (III, 199), und in den Mund gelegt ist sie dem uralten, aber immer noch jungen Seher Mārkaṇḍeya, der sie den Ṛṣi und den Paṇḍu-Söhnen erzählt: Zu ihm ist einst der König und Weise Indradyumna gekommen, der aus dem Himmel gestoßen worden ist, weil seine guten Werke abgegolten waren, und dieser fragt ihn, ob er ihn kenne. Auf seine verneinende Antwort hin fragt ihn der König weiter, ob es jemand gebe, der älter sei als er, und er antwortet: „Ja, die Eule Prāvakaṇa im Himālaya.“ Da verwandelt sich der König in ein Pferd und trägt ihn zu der Eule, dieser stellt er dieselben Fragen, und sie nennt ihm als noch älter den Reiher Nāḍijaṅgha. Zu diesem bringt nun der König die Eule und den Ṛṣi, aber er führt sie zu der Schildkröte Akūpāra, die an demselben See haust, in dem er lebt, und er selbst befragt sie: „Kennst du diesen König Indradyumna?“ Die Schildkröte stutzt; dann füllen sich ihr die Augen mit Tränen, sie beginnt am ganzen Leibe zu zittern, sie ist einer Ohnmacht nahe, aber schließlich sagt sie: „Wie sollte ich den König nicht kennen? Hat er doch tausendmal Pfähle errichtet, um das Opferfeuer zu entzünden, und haben doch diesen See die Kühe ausgetreten, die er den Brahmanen als Opferlohn gab!“ Und schon senkt sich aus den Lüften ein Wagen herab, und eine unsichtbare Stimme ruft dem Könige: „Komm und begib dich an den Ort, den du im Himmel begehrt; denn gewaltig sind deine guten Werke.“ Indradyumna läßt den Wagen warten, bis er die Greise, den Ṛṣi nämlich und die Eule, heimgebracht hat, und dann fährt er wieder in den Himmel auf.

Der indische König erreicht also, was er mit dem Besuche der drei alten Tiere bezweckt hat, so wie der Negerkönig erreicht, was er mit dem Besuche der drei alten Tiere bezweckt hat, und wenig tut es wohl zur Sache, daß dies in dem einen Falle zu der Wiedergewinnung des verlorenen Himmelreichs, in dem andern zu der Wiedergewinnung der verlorenen Heimat verhilft; Mārkaṇḍeya wieder, der Mittler zwischen dem

König und den Tieren, ist vieltausendjährig, und der Ġinnī, der Mittler zwischen dem König und den Tieren, gehört als ältester einer Rasse an, die Allah aus der Glut des Wüstenwinds erschaffen hat wie die Menschen aus Lehm<sup>1)</sup>. Andererseits hat die arithmetische Reihe mit dem Anfangsgliede Sieben und der Differenz Zehn keine Entsprechung in der indischen Erzählung, und daß es sich hier wie dort um drei Befragte handelt, ist bei der uralten Internationalität der Bevorzugung dieser Zahl von keinerlei Bedeutung. Immerhin scheinen, wie man sieht, die innern Gründe, die für einen Zusammenhang der Geschichte der Soninke mit der Erzählung des Märkanḍeyasamāsyāparvan sprechen, den gegenteiligen stark zu überwiegen; aber wer einen solchen Zusammenhang behaupten wollte, müßte eine wenigstens halbwegs glaubwürdige Vermutung aufstellen können, wie die Geschichte aus dem Indien der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung in das westliche Afrika der Gegenwart oder, in Gottes Namen, einer grauen Vergangenheit gelangt sein soll. Überdies sind wohl die letzten Prämissen der zwei Geschichten hier und dort vorhanden.

Denn: unzweifelhaft ist den Menschen schon in uralter Zeit bekannt gewesen, daß manche Tiere ein weit höheres Alter erreichen als sie, und bei einer weitaus größern Zahl haben sie das angenommen. Der Adler, den die Legende von dem weisen Könige der Juden als einziges Tier, aber in drei Stufen eines immer höhern Alters einführt, ist nicht nur für die Heilige Schrift ein Sinnbild der sich stets erneuernden Jugend<sup>2)</sup>, sondern auch der Physiologos schildert, wie er sich, wenn sein Gesicht schwach und seine Flügel schwer werden, verjüngt<sup>3)</sup>, und ebenso kennen die Araber diese Tradition<sup>4)</sup>, die schließlich das älteste Tier der mohammedanischen Soninke, den Geier<sup>5)</sup>, einigermaßen dem Verständnis näher rückt. Weiter aber dürfen wohl die durch Plutarch aufbewahrten Verse Hesiods erwähnt werden<sup>6)</sup>, wonach die Krähe drei Menschalter lebt, der Hirsch vier Krähenalter, der Rabe drei Hirschenalter, der Phönix neun Rabenalter, die Nymphe zehn Phönixalter<sup>6)</sup>. Bis in die Neuzeit hinein sind in Europa diese Behauptungen variiert und geglaubt worden<sup>7)</sup>, und Walter Mapes,

1) Sure 15, 27—28.

2) Ps. 103, 5.

3) E. Peters, Der griechische Physiologos, 1898, 46 f.

4) S. Bochart, Hierozoikon, 1712, II, 167.

5) rec. A. Rzach, 1884, 183.

6) Über die verschiedenen Auslegungen des Wortes γενέα s. K. Ohlert, Rätsel und Rätselspiele der alten Griechen<sup>2</sup>, 1912, 146.

7) Vgl. K. Goedeke, Pamphilus Gengenbach, 1856, 562, 685, W. Wackernagel, Kleinere Schriften, 1872 f., III, 186, G. Roethe, Die Gedichte Reinmars von Zweter, 1887, 501, 615; weiter Euch. Eyerling, Ander Theil Copiae Proverbiorum, 1601, 203—207, Wander, V, 507, n<sup>o</sup> 20, Operetta, nella quale si contengono Proverbij (etwa 1530), 22<sup>b</sup>, Bonne response a tous propos (1. Ausg. 1547), 1554, J<sup>b</sup>, Bart. Bolla, Thesaurus proverbiorum italicobergamascorum, 1605, H<sup>5</sup><sup>b</sup>, Franc. Serdonati, Proverbi italiani (Cod. Med.-Palatino 62), IV, 197<sup>b</sup>, 200<sup>a</sup>, Recueil von allerhand Collectaneis, 1719 f.,

<sup>4)</sup> Logman berbar, XII ff., befaßt sich mit

117

B 841

[Bibliol. n. 66]

Thompson, 13841, 2  
Warner, 5281

der es tief beklagt, daß der Mensch kaum noch siebzig Jahre ohne Beschwerden erreicht, während ihm einst ein Alter von achthundert Jahren beschieden war, erinnert, daß unsere langlebigen Vorfahren nach den Gestirnen die Lebensdauer der Krähe mit einem Jahrhundert, des Raben mit einem Jahrtausend und für den Hirsch ein unglaubliches Alter erhoben haben; und er fährt fort: „Trotzdem haben wir ihnen besonders in Sachen des Wilds zu glauben, weil dieses vor dem Fleischgenuß noch ohne Scheu mit ihnen lebte, wie mit uns die Hunde, über deren Lebensdauer wir keiner Täuschung unterliegen“<sup>1)</sup>. Wir werden also keineswegs fehlgehen, wenn wir derlei Meinungen, freilich noch nicht in Reihen formuliert, auch bei den heute noch Primitiven und bei den Indern zu der Zeit voraussetzen, wo auch ihnen noch diese Bezeichnung gegeben werden durfte, und in dieser Meinung bestärken uns die Geschichten, die einen Wettstreit der Tiere um das höhere Alter behandeln.

Wieder wählen wir als erstes Beispiel eine Geschichte, die Frobenius aufgezeichnet hat, diesmal nicht geradezu als Teil eines alten Volks-epos, aber doch als Ergänzung zu einem solchen, nämlich zu dem der Bosso-Soroko<sup>2)</sup>; ihr Inhalt ist, soweit er uns angeht, so: Einst gehörte der Niger einem Riesenkrebs, Sallo mit Namen, aber auf diesen Besitz erhoben auch die Soroko von Timbuktu und die von Djenne Anspruch. Da schlug der klügste der Soroko von Djenne seinen Stammesgenossen vor, vor allem zu erheben, wer am Niger der Älteste sei, und dieser Vorschlag fand Beifall. Zuerst rief er Tumbo, den Pelikan, und der sagte, er sei der Älteste, weil er seine Eier schon zu einer Zeit gelegt habe, wo Djenne noch jung war. Der nun herbeigerufene Schakal aber behauptete, der Älteste sei er; denn er habe den ersten in Djenne begrabenen Menschen ausgescharrt. Schließlich jedoch sagte Tommofirri — wir erfahren ansonsten nur, daß das ein kleiner Vogel ist, der bei der Bereitung von Zaubermitteln geschätzt wird —, zu seiner Jugendzeit habe es noch keine Erde gegeben; als seine Mutter gestorben sei, habe er sie, weil kein Platz für ein Grab gewesen sei, in seinem Kopfe begraben müssen. Der Älteste nach ihm sei Nuonjuo, das Chamäleon; das sei über die Erde gekrochen, als sie noch feucht war. Da sagte der klügste Soroko, jetzt hätten sie das Recht, gegen den Krebs vorzugehen; er und die Leute aus Djenne, aber auch die aus Timbuktu verrichteten ein großes Opfer und warfen Zaubermittel in

XIII (XIV), 70. — Von einem des Lesens und Schreibens unkundigen Arkadier hat J. C. Lawson die Behauptung gehört, eine Krähe lebe doppelt so lang wie ein Mensch, eine Schildkröte doppelt so lang wie eine Krähe und eine Nereide doppelt so lang wie eine Schildkröte (Modern Greek Folklore, 1910, 156).

<sup>1)</sup> De nugis curialium, dist. I, c. 1, ed. by Th. Wright, 1850, 5. Zu dieser Stelle zitiert der Herausgeber die Übersetzung der Verse Hesiods bei Ausonius (XVIII. Edyllion) als ein Gedicht Bedas.

<sup>2)</sup> Atlantis, VII, 1924, 155 f.

*Zur Ausgabe d. Montaigne Rhodes James, 1911 (Anecdotes Oxoniensis, Medieval & Modern Series, Part XIV) 3  
hinnola. Churumbury.*

den Niger, und die wirkten im Vereine mit den magischen Formeln so, daß Sallo, der Krebs, selber bekennen mußte, er sei tot.

Wie man sieht, macht diese Geschichte, die einen aitiologischen Charakter trägt, einen Eindruck der Ursprünglichkeit, der Echtheit, und fremde Einflüsse möchte man für sie höchstens von einem Nachbarvolke annehmen; dem ist aber nicht so. Schon eine Aisopische Fabel, die wir zuerst aus ihrer Erwähnung bei Aristophanes kennen<sup>1)</sup>, erzählt, die Haubenlerche (ὁ κορυδός), die allerälteste unter den Vögeln, die noch vor der Erde dagewesen sei, habe ihren toten Vater, nachdem er, weil es noch keine Erde gab, fünf Tage lang unbeerdigt geblieben sei, in ihrem Kopfe begraben. Diese Fabel nun, die natürlich die Haube der Lerche erklären soll, also als Natursage angesprochen werden darf, stimmt mit der Erzählung des Tommofirri in jener Ergänzung zu dem großen Volksepos der Soroko in einer Weise überein, daß ein Zusammenhang nicht geleugnet werden kann, und wer dies doch tun wollte, würde rasch eines bessern belehrt werden durch die Tatsache, das Ähnliches ein zwar noch nicht mohammedanischer, aber aus Mekka stammender Dichter, der im Jahre 9 der Flucht verstorbene Umaiya ibn as-Salt, von dem Wiedehopf erzählt, der, als noch Nebelgewölke und Finsternis herrschten, seine Mutter auf seinem Hinterkopfe bestattet hat<sup>2)</sup>.

Die Aisopische Fabel ist also, durch ihre arabische Ausstrahlung, durchaus geeignet, das Alter der aitiologischen Sage der Soroko von dem Alterswettstreit der Tiere in die Zeit herabzudrücken, wo die Oberschicht der Soroko den Islam angenommen hatte, und daran ändert auch nichts der immerhin merkwürdige Umstand, daß eine ähnliche Natursage auch Ailian als einen μῦθος der indischen Brahmanen gibt, die seine Handlung zwar nicht in die Zeit vor der Erschaffung der Erde, aber doch in die graue Vorzeit verlegen (ὠγγύγιον . . . μῆκος χρόνου): der Wiedehopf mit seinem Schopfe ist durch die Verwandlung eines Königssohns entstanden, der seine Eltern in seinem Kopfe begraben hat<sup>3)</sup>. Ailian hält für wahr-

<sup>1)</sup> Der Text von Aristophanes (Aves, 471 f.) steht bei Halm als n<sup>o</sup> 211, der Text von Apostolios, identisch mit dem Aristophanischen, bei Furia, n<sup>o</sup> 415. Furia verweist in der Note dazu (98) auch auf die ἐπιτυμβίδιοι κορυδαλίδες Theokrits, zu deren Erklärung der Scholiast dieselbe Fabel beibringt; s. weiter Galenus, De simplicium medicamentorum facultatibus, l. XI, vo. Corydos.

<sup>2)</sup> Umaiya ibn Abi as-Salt, Gedichtfragmente, ges. u. übers. v. Fr. Schultheß, 1911, 85; vorher schon in dem Exkurs De epope avium rege von J. van Leeuwen, in dessen Ausgabe der Aves, 1902, 267, wo wir auch erfahren, daß das Gedicht nach Ibn Qutaiba, dem wir seine Erhaltung verdanken, hätte erklären wollen, warum der Wiedehopf stinkt. Vgl. weiter W. Schultz, Rätsel bei Pauly-Wissowa, IA, 101 u. W. Wienert, Die Typen der griechisch-römischen Fabel, 1925, 62, n<sup>o</sup> 254 (in der Fußnote ist der Verweis auf Hausrath zu tilgen).

<sup>3)</sup> De natura animalium, l. XVI, c. 5. Im Indian Antiquary, VI, 345 steht eine Übersetzung des Ailianischen Textes als die eines Fragments von Megasthenes (nach Schwanbeck; vgl. O. Stein bei Pauly-Wissowa, vo. Megasthenes, 312); diese hat dann,

1/2

Melanthon VII  
765

Cognatus 87

scheinlich, daß die Griechen ihre Fabel, nämlich die Aristophanische, von den Indern erhalten hätten, und das könnte natürlich auch dann zutreffen, wenn Ailian erst aus den Indika des Megasthenes geschöpft hätte; wir freilich müssen diese Frage offen lassen, und von diesem Standpunkt kann uns auch nicht abbringen, daß auch das Hauptmotiv der aitiologischen Sage der Soroko, nämlich der Wettstreit der Tiere um das höhere Alter — in dem Mārkaṇḍeyasamāsyāparvan ist von einem Streite keine Rede — nicht ohne indische Parallelen ist.

Wenig Interesse, weil der Streitgegenstand nicht so sehr das Alter, wie die Dauer der Ansässigkeit ist, bietet uns eine Geschichte, die sich in dem dritten der in das Uttarakāṇḍa des Rāmāyaṇa eingeschobenen, sogenannten unechten Gesänge findet<sup>1)</sup>: Der Geier hat sich des Nestes der Eule bemächtigt, und den darob entstandenen Streit soll Rāma schlichten; auf seine Frage, seit wann das Nest jedem der zwei gehört habe, antwortet der Geier: „Seitdem es auf Erden Menschen gibt“, die Eule aber: „Seitdem es auf Erden Bäume gibt“, und demgemäß geht sie als Siegerin hervor.

Wichtiger als diese ist eine buddhistische Erzählung, die in ihrer einfachsten Form im Cullavagga, VI, 6, 3<sup>2)</sup> steht: Unter einem Feigenbaume leben ein Rebhuhn, ein Affe und ein Elefant, und die kommen einmal auf den Gedanken, festzustellen, wer unter ihnen der Älteste sei. Der Elefant sagt, ihm habe der Baum, als er in seiner Jugend über ihn hinweggeschritten sei, mit dem Wipfel gerade an den Bauch gereicht, der Affe, er habe in seiner Jugend, auf der Erde sitzend, von dem höchsten Zweiglein gegessen, das Rebhuhn, der Feigenbaum sei, nachdem es von einem andern Feigenbaume gegessen habe, aus seinem Miste entstanden. Da erkennen der Elefant und der Affe das Rebhuhn als Ältesten an und versprechen ihm fortan Ehrfurcht und Gehorsam. — Fast ebenso steht die Erzählung in dem 37., dem Tittira-Jātaka, und die wesentlichste Änderung, die daran der zum chinesischen Tripiṭaka gehörende King lü ji siang vornimmt<sup>3)</sup> — er ist in dem Jahre 516 unserer Zeitrechnung aus verschiedenen heiligen Schriften zusammengestellt worden —, ist, daß die Tiere, der Elefant mit dem Affen auf dem Kopfe und dieser mit dem Vogel auf der Schulter, von Dorf zu Dorf, von Stadt zu Stadt ziehen, um die Menschen Ehrfurcht vor dem Alter zu lehren. Fast ebenso ist der Inhalt eines chine-

nach den North Indian Notes and Queries, III, 178, W. Crooke für The Popular Religion and Folk-Lore of Northern India, 1896, II, 249 f. übernommen, wobei sich Ailian in Arrian verwandelt hat, und eine Übersetzung dieses Textes geben O. Dähnhardts Natursagen, IV, 273 als „indische Parallele“ zu der Aisopischen Fabel, ohne zu erwähnen, daß sie schon bei einem griechischen Autor steht, so daß sie jeder, der nicht nachschlägt, für eine moderne Aufzeichnung halten muß.

<sup>1)</sup> H. Jacobi, Das Rāmāyaṇa, 1893, 207, A. de Gubernatis, Die Thiere in der indog. Mythol., 1874, 526, F. Liebrecht, Zur Volkskunde, 1879, 118, W. A. Clouston, Popular Tales and Fictions, 1887, II, 93.

<sup>2)</sup> M. Winternitz, Geschichte der indischen Literatur, 1909 f., II, 24, Clouston, II, 91.

<sup>3)</sup> Éd. Chavannes, Cinq cents contes, 1910 f., III, 272, n<sup>o</sup> 481.

sischen Avadāna<sup>1)</sup>, und gleicherweise behält den Umzug eine Geschichte des tibetanischen Kandschur bei, die ansonsten noch ein viertes Tier, einen Hasen, einführt, was übrigens auch eine Rezension aus Nepal tut<sup>2)</sup>. In allen Texten aber ist selbstverständlich das Hauptmotiv der Wettstreit der Tiere um den Altersvorrang, ausgetragen durch das Sinnbild eines Baumes, und selbstverständlich fällt der Sieg immer dem Vogel zu, diesem nicht an die Erde gebundenen Geschöpf; selbstverständlich ist weiter dort, wo die Geschichte der Vergangenheit mit einer Gegenwartsgeschichte verknüpft wird, dieser alle andern an Alter überragende und daher von allen mit Ehrfurcht zu umgebende Vogel der Buddha selber. So hat denn der chinesische Buddhist Hiuen Tsiang oder Jüan Tschwang, der von 629 bis 645 durch Indien gepilgert ist, in der Gegend von Vārānasī oder Benares einen Stupa gesehen, errichtet an dem Orte, wo der Buddha in seiner Existenz als Vogel seine Gesellen, den Affen und den weißen Elephanten, gefragt hat: „Wer von euch hat diesen Nyagrodha-Baum zuerst gesehen?“<sup>3)</sup>, und diese Verhaftung des Märleins oder Exempels mit einer Örtlichkeit oder einem Denkmal, die natürlich als eine Art Gedächtnisstütze geeignet ist, das Erzählte lebendig zu erhalten, hat ein Gegenstück bei der Aisopischen Fabel von dem κορυδὸς φιλοπάτωρ, dessen Grab noch zu der Zeit von Aristophanes in dem attischen Demos Kephale — man beachte die Bedeutung des Wortes — zu sehen war<sup>4)</sup>.

Um durchaus örtliche Verbundenheiten handelt es sich auch bei der anscheinend einzigen europäischen Erzählung<sup>5)</sup>, die in diesem Zusammenhange gewissermaßen in Betracht kommt, nämlich bei einer Episode des wallisischen Romans von Kilwch und Olwen, dessen Redaktion nach J. Loth in die zweite Hälfte des elften oder den Beginn des zwölften Jahrhunderts zu setzen wäre<sup>6)</sup>; ursprünglich war sie wohl ein selbständiges Märlein, und ihr Inhalt ist, so weit er uns angeht, so<sup>7)</sup>:

1) St. Julien, Les Avadānas, 1859, II, 17, n° 77; Liebrecht, a. a. O.

2) A. v. Schiefner - W. R. S. Ralston, Tibetan Tales, 1906, 302, n° 24, Clouston, II, 92 n.

3) Si-yu-ki, transl. by S. Beal, II, 49.

4) Aves, v. 476.

5) Es wäre ja noch die 69. Fabel von Berekhja ben Natronai, gemeiniglich Nikdani genannt, zu erwähnen (Mišchle schualim, 1921, 75; Parabolae vulpium, transl. opera M. Hänel, 1661, 247), weiter das 322. Stück der Ergötzlichen Geschichten von Bar-Hebraeus (The Laughable Stories, transl. by E. A. Wallis Budge, 1897, 91), die zweite Erzählung des persischen Sindibād-nameh (The Book of Sindibād, transl. by W. A. Couston, 1884, 15; Chauvin, VIII, 73), aber von all diesen Märlein, in denen immerhin das Motiv von dem Alterswettstreit der Tiere eine gewisse Rolle spielt, interessiert uns, weil dieses Motiv gegenüber andern in den Hintergrund tritt, keine einzige, gerade so wie auch einige zu ihnen zu stellende volksmündliche Geschichten außer Betracht bleiben können: so eine koreanische (Z. d. Ver. f. Volksk., XXII, 69, n° 21), eine mongolische (Folk-Lore Journal, IV, 29; Clouston, Pop. Tales, II, 94 n.) und eine afrikanische (R. Basset, Cont. pop. d'Afrique, 1903, 198, n° 82; Dähnhardt, III, 222, n° 5).

6) Les Mabinogion<sup>2</sup>, 1913, I, 40; s. aber I, 29.

7) Lady Charlotte Guest, The Mabinogion<sup>2</sup>, 246 f., Loth, Les Mabinogion<sup>2</sup>, I, 323 f.

⊗ siehe Beilage

*Kitea, 101f. (mit Rānānā  
Mēhēnōi  
Journal of American  
Folklore XXX (1917) 375-80 (mit an  
Olofe Taylor mitgeteilt  
im 23. März 22) Briefkopf  
Fuadnada, natio, 2182  
Thompson IV: J1451*

Unter den Aufgaben, die der junge Kilwch lösen muß, um die geliebte Olwen zur Gattin zu erhalten, ist auch die Auffindung des Jägers Mabon, der seiner Mutter als dreijähriges Kind geraubt worden ist, und König Arthur, Kilwchs Oheim, schickt drei Männer, aus, die dies erledigen sollen. Die drei ziehen dahin, bis sie zu der Amsel von Cilgwri kommen, und diese gibt ihnen auf die Frage, ob sie etwas von Mabon wisse, die Antwort: „Als ich herkam, war da ein Schmiedeamboß und ich ein ganz kleiner Vogel; mit dem Amboß ist nichts gemacht worden, als daß ich allabendlich meinen Schnabel daran wetzte, und jetzt ist er kaum noch so groß wie eine Nuß. Aber Gott strafe mich, wenn ich jemals von dem Manne gehört habe, von dem ihr sprecht. Es gibt jedoch eine Tierart, die Gott vor mir geschaffen hat, und zu dieser will ich euch führen.“

Sie kommen zu dem Hirsche von Redynvre, und der sagt: „Als ich herkam, hatte ich nur einen Speiß an jeder Kopfseite, und hier war kein Baum sonst, als ein Eichenschößling, und der wurde zu einer hundertästigen Eiche, und diese Eiche ist gefallen, und heute ist von ihr nichts mehr da als ein faulender Stumpf. In dieser ganzen Zeit, die ich hier war, habe ich nichts von dem Manne gehört, nach dem ihr fragt. Ich will euch aber zu den Tieren führen, die Gott vor mir erschaffen hat.“

*Janbel (No. XXII) 183* Und sie kommen zu der Eule von Kwm Kawlwyt, und die beantwortet ihre Frage: „Als ich herkam, war das ganze große Tal, das ihr seht, mit Wald bedeckt, und es kamen Menschen und vernichteten ihn; dann wuchs ein zweiter Wald, und das ist der dritte. Ihr seht meine Flügel: sie sind nur noch verknöcherte Stummel. Und seit damals bis heute habe ich nie von dem Manne sprechen hören, nach dem ihr fragt. Aber ich will euch zu dem ältesten Tiere der Welt führen, das am meisten herkommt, zu dem Adler von Gwernabwy.“

Und dieser sagt: „Es ist lange her, daß ich hiehergekommen bin: damals war hier ein Fels, und von seiner Spitze aus pickte ich des Abends die Sterne an; jetzt ist er nicht höher als eine Spanne. So lange also bin ich schon hier, und trotzdem habe ich nie von dem Manne gehört, nach dem ihr mich fragt.“ Das Weitere, wie der Adler Arthurs Gesandte zu dem Lachs von Llynn Llyw geleitet, der ihnen vielleicht werde helfen können, u. s. w., u. s. w., gehört nicht mehr hieher; der Lachs steht schon außerhalb der Reihe der immer ältern Tiere, die mit der Amsel beginnt und über den Hirsch zu der Eule und dem Adler führt<sup>1)</sup>.

Wie man sieht, fehlt hier gegenüber dem buddhistischen Exempel von

*John Jay Parry, Kilmekenny, 1821, Thompson, S. 129.* <sup>1)</sup> In diese Reihe, die außerdem noch um die Kröte von Kors Vochno vermehrt wird, tritt auch der Lachs von Llynn Llyw in einer jüngeren kymrischen Erzählung, wo der Adler von Gwernabwy die Eule von Kwm Kawlwyt freien will, wenn sie für ihn alt genug ist, und sich daher darüber bei den ältesten Tieren der Welt erkundigt; auf diese Erzählung spielt im vierzehnten Jahrhundert Dafydd ab Gwilym in einem Liebesgedichte an (Loth<sup>2</sup>, I, 323 n., Clouston II, 95).

dem immer höhern Alter der Tiere der Wettstreit darum, für den die einfache Feststellung eintritt, und so verläuft die wallisische Erzählung durchaus parallel zu der von dem König Indradyumna, der an immer ältere Tiere gewiesen wird; so kann denn auch bei dieser Erzählung, zumindest mit derselben Berechtigung wie bei der Soninke-Sage, die Frage aufgeworfen werden, ob ein Zusammenhang zwischen ihr und der Erzählung des R̥ṣi Mārkaṇḍeya besteht. Da aber ansonsten die Tiere der wallisischen Erzählung ihr Alter durch Sinnbilder ausdrücken, wie es die des buddhistischen Märleins tun, so haben wir, ohne Rücksicht, ob wir nicht davon eine Komplizierung des Problems fürchten müssen, vor allem dem Ursprung dieser Sinnbilder nachzugehen.

Der Hirsch, die Eule und der Adler sind uns schon als langlebige Tiere bekannt, die Amsel aber nicht, und merkwürdig ist es, daß gerade sie, die kleinste unter allen, ihr Alter, allerdings ebenso wie der Adler, durch Beschreibung eines Vorgangs verdeutlicht, wie er sonst als Sinnbild der Ewigkeit oder einer unerhört langen Zeit verwandt wird. In der Historia von D. Johann Fausten von 1587 schildert Mephostophiles die Hoffnungslosigkeit der in der Hölle Verdamnten so: „Ja wann sie nur eine solche Hoffnung haben köndten, daß sie täglich nur ein Tropffen Wasser auß dem Meer herauß schöpfen, biß das Meer gar trucken würde, Oder da ein Sandhauff so groß were biß an Himmel, und ein Vögelein alle Jahr nur ein Körnlein einer Bonen groß darvon hinweg trüge, daß alsdann, nach Verzehrung desselbigen, sie erlößt werden möchten, so würden sie sich dessen erfreuwen. Aber da ist keine Hoffnung...“<sup>1)</sup>. Zu dem ersten Vergleiche kenne ich nur Eine Parallele, in dem Mahābhārata (XII, 280, 31—32), wo die Dauer einer Schöpfung so geschildert wird: „Denke dir einen See, eine Meile breit, eine Viertelmeile tief und fünfhundert Meilen lang, und dann stelle dir viele Tausende solcher Seen vor. Und nun versuche, diese Seen auszutrocknen, indem du aus ihnen täglich einmal so viel Wasser nimmst, wie an dem Ende eines einzelnen Haars haften bleibt: die Zahl der Tage, die notwendig wäre, um sie auf diese Weise auszutrocknen, gibt die Zeit, die das Leben einer Schöpfung von ihrem Beginne bis zu ihrer Zerstörung erfordert.“ Dieser einen Parallele zu dem ersten Vergleiche im Faustbuch<sup>2)</sup> steht eine beträchtliche Zahl von solchen zu dem zweiten gegenüber: In einem dem Könige David in den Mund gelegten Ausspruch, dessen Überlieferung mit Mohammeds Auto-

*Hebbel, Tagel.  
IV 315*

<sup>1)</sup> Das Volksbuch vom Doctor Faust, hgg. von R. Petsch, 1911, 40; Das Volksbuch vom Doctor Faust, hgg. von J. Fritz, 1914, 35; Historia D. Johannis Fausti, hgg. von G. Milchsack, 1892, 37.

<sup>2)</sup> Vielleicht darf man zu ihr in gewisser Hinsicht die Legende von dem hl. Augustinus und dem Knäblein am Meere stellen, über die Joh. Bolte in der Z. d. Ver. f. Volksk. XVI, 90—95 gehandelt hat; seinen Nachweisungen wären, jetzt, beizufügen Liber exemplorum, ed. A. G. Little, 1908, 48, J. Hertel, Tantrākhyāyika, 1909, I, 132, Chavannes, I, 36, II, 310 und G. Roeder, Altägyptische Erzählungen, 1927, 313.





dem buddhistischen Sinnbild durch das Vöglein der mohammedanischen Überlieferung zu ersetzen, das dann sinngemäß seinen Schnabel wetzt, so ist die Amsel des wallisischen Romans ebenso erklärt, wie das hinterpommerische Vöglein des Grimmschen Märchens. Nicht auch erklärt ist damit allerdings der Weg, den dieses Sinnbild einmal bis zum zwölften Jahrhundert nach Wales, das andere Mal bis zum Anfang des neunzehnten nach Bayern, woher das Märchen stammt, zurückgelegt hat; wohl aber zeigt sich, daß der spätere Text, der Grimmsche, der den riesigen Felsberg beibehalten hat, der Quelle näher steht als die wallisische Geschichte von der Amsel, nicht aber auch als die andere von dem Adler, der den Felsen mit seinen Füßen ebenso abscheuert, wie der Inder mit dem Saum seines Kleides.

Weniger künstlich als dieses Ergebnis orientalischer religiöser Spekulation ist das Alterssinnbild, dessen sich der Hirsch von Redynvre bedient. Dieses, das sich auf die einfache Formel des Überlebens einer Eiche bringen läßt, hat eine Parallele in einem etwa gleichzeitigen lateinischen Gedichte, der Vita Merlini, die gemeiniglich dem Geschichtschreiber Geoffrey von Monmouth zugeschrieben wird, sicher aber von einem Manne verfaßt ist, der über eine gute Kenntnis der welschen Traditionen verfügte. Merlin, der hier nicht nur als Prophet, sondern auch als König der Demeter in Nordbritannien erscheint, hat sich zum dritten Male in den Kaledonischen Wald zurückgezogen, und dort finden ihn die Edelinges seines Volkes; auf ihre Bitte, zurückzukehren und die Herrschaft wieder zu übernehmen, antwortet er, er sei schon zu alt, und um die Höhe seines Alters zu versinnbildlichen, fährt er fort<sup>1)</sup>:

Roboris annosi silva stat quercus in ista  
 quam sic exegit consumens cuncta vetustas  
 ut sibi deficiat succus, penitusque putrescat.  
 Hanc ego cum primum coepisset crescere vidi  
 et glandem de qua processit forte cadentem,  
 dum super astaret picus ramumque videret . . .

Diese saftlose, schier faulende Eiche in dem Kaledonischen Walde ist natürlich, trotz der großen Entfernung, dieselbe, die der Hirsch von Redynvre überlebt hat; berücksichtigt man, daß nach Lady Guest ein Ort mit dem Namen Redynvre in der wallisischen Grafschaft Carmarthen liegt, deren gleichnamige Hauptstadt nach Giraldus Cambrensis die Urbs Merlini schlechthin ist, wo der eine Merlin gezeugt worden ist und woher er auch seinen Namen hat<sup>2)</sup>, während der andere Merlin von der Caledonia silva benannt ist, wo er prophezeite, so sehen wir deutlich das Zu-

<sup>1)</sup> v. 1270; Ausg. v. Fr. Michel und Th. Wright, 1837, 50; San Marte, Die Sagen von Merlin, 1858, 309.

<sup>2)</sup> San Marte, 47 f.

sammenstreben einer wallisischen und einer schottischen Tradition. Hier setzen nun ganz merkwürdige Bemühungen ein.

Nach der Veröffentlichung der Vita Merlini durch Michel und Wright waren kaum zwei Jahre vergangen, da ließ Hersart de la Villemarqué unter dem Titel Barzaz-Breiz eine Sammlung bretonischer Volkslieder erscheinen, und unter den vielen Stücken, aus denen er weitreichende Schlüsse zog, ist eines<sup>1)</sup>, über das wir bei unserer Untersuchung nicht hinweggehen können, obwohl das eine beträchtliche Abschweifung von unserm eigentlichen Thema erfordern wird.

Die Fabel singt von einem Wechselbalg, der sich als solcher verrät, als er die Mutter das Mahl für zehn Knechte in einer Eierschale kochen sieht; da ruft er erstaunt:

Ich hab das Ei vor der weißen Henne gesehn,  
ich hab die Eichel vor der Eiche gesehn,  
ich hab gesehn die Eichel und den Zweig,  
ich hab gesehn die Eiche in dem Walde Brézal,  
und niemals hab ich dergleichen gesehn<sup>2)</sup>.

In der dem bretonischen Texte und der französischen Übersetzung des Liedes folgenden Note bezieht sich dann La Villemarqué auf eine Geschichte, die ein paar Jahre zuvor in der wallisischen Grafschaft Glamorgan aufgezeichnet worden ist, wo ein Wechselbalg bei ähnlichem Anlaß sagt:

Ich habe die Eichel vor der Eiche gesehn,  
ich habe das Ei vor der weißen Henne gesehn,  
und dieses hab ich nicht gesehn.

Da nun diese drei Verse aus Wales mit drei Versen seines bretonischen Liedes übereinstimmen<sup>3)</sup>, so glaubt er in ihnen den Überrest einer Ballade

<sup>1)</sup> I, 26 (27) f.: Ar vugel laec'hiet — L'enfant supposé.

<sup>2)</sup> In der Übersetzung von M. Hartmann und L. Pfau (Bretonische Volkslieder, 1859, 25) lautet die Stelle unverständlich:

Für zehn soll dieses Essen reichen?  
Ich sah das Ei lang vor dem Huhn  
und sah die Eichel vor der Eichen.

<sup>3)</sup> Das Cambrian Quarterly Magazine, wo nach La Villemarqué diese Geschichte stehen soll (II, 1830, 86), ist mir nicht zugänglich; nach dem Abdruck aber, den Wirt Sikes, British Goblins, 1880, 59 f. gibt, lauten diese vier und nicht drei Verse in englischer Übersetzung:

Acorns before oak I knew;  
an egg before a hen;  
never one hen's egg-shell stew  
enough for harvest men!,

und so wäre, was auch mit dem dort ebenfalls mitgeteilten welschen Texte stimmt, die Bezeichnung der Henne als weiß der Übersetzerkunst La Villemarqués zu danken.

*Umfassung:  
Crimmingsham, Traditional  
Tales, 254  
Hess. Bl. f. W. XXX/XXXI 296, XXXII 183  
Balys, 1. d. d. d. n. 3295*

Barsaz - Breiz. Chants populaires de la Bretagne, Recueillis  
et publiés par Th. de la Villemarqué 1839.

I 26 (271) Au vizel laec'hiet - L'enfant r'apporté.

29 J'ai vu l'œuf avant de voir la porte blanche;  
j'ai vu le gland avant de voir l'arbre.

J'ai vu le gland et j'ai vu la garde; j'ai vu le  
chêne au bois de Bréal, et n'ai jamais vu pareille  
chose.

3 J-32 (Notes et éclaircissements).

32. 3. tit. si *Insula Glamorgan in Cambria*  
*quaterly magister*, II, 86): J'ai vu le gland  
avant de voir le chêne; j'ai vu l'œuf avant de  
voir la porte blanche, ~~je~~ je n'ai pas vu ceci.

*Quin sept.*

Tercet étrange, unique depuis de l'antique chanson,  
dont les vers, à trois mots près, cadent exactement avec  
ceux de la ballade bretonne, ce qui nous porte à croire  
que la composition de cette ballade remonte à une  
époque antérieure à la séparation définitive des Bretons  
insulaires et des Bretons Armoricaux au VIII<sup>e</sup>  
siècle, opinion que rien ne paraît contredire, et  
que confirme, à notre avis, la forme ternaire des  
strophes, et l'alliteration régulière qu'elle présente  
d'un bord à l'autre.

Barsaz - Breiz. Chants populaires de la Bretagne, Recueillis  
et publiés .. par Th. de la Villemarqué 1839.

I 26 (271) Au vîgel laec'hiet - L'enfant r'apporté.

29 J'ai vû l'œuf avant de voir la porte blanche;  
j'ai vû le gland avant de voir l'arbre.

J'ai vû le gland et j'ai vû la garde; j'ai vû le  
chêne au bois de Brézal, et n'ai jamais vû pareille  
chose.

3 J-32 (Notes et éclaircissements).

32. z'it. i' m'it' i' Glamorgan im Cambrian  
quaterly magazine, II, 86). J'ai vû le gland  
avant de voir le chêne; j'ai vû l'œuf avant de  
voir la porte blanche, ~~je~~ je n'ai pas vû ceci.

Surm. f. 31.

Tercet étrange, unique depuis de l'antique chanson,  
dont les vers, à trois mots près, cadent exactement avec  
ceux de la ballade bretonne, ce qui nous porte à croire  
que la composition de cette ballade remonte à une  
époque antérieure à la séparation définitive des Bretons  
insulaires et des Bretons Armoricains au VIII<sup>e</sup>  
siècle, opinion que rien ne paraît contredire, et  
que confirme, à notre avis, la forme ternaire des  
strophes, et l'alliteration régnante qu'elle présente  
d'un bord à l'autre.

Par un hasard extraordinaire, Geoffroi de Monmouth  
met les paroles que nous venons de citer dans la bouche  
de son bande reciter.

" Il y a dans cette forêt, dit Merlin-le-Sorcier, un chêne  
chargé d'années; je l'ai vu lorsqu'il commençait de croître...  
J'ai vu le gland dont il est sorti, <sup>[33]</sup> germer et s'élever  
en garde. J'ai donc vécu longtemps " <sup>1</sup>

Si cette remarquable coïncidence n'était pas l'effet  
d'un hasard, elle prouverait que le moine Gallus con-  
naissait le chant populaire, et recant. pour notre  
ballade une nouvelle preuve d'antiquité!

Crocher, Walter-Scott, Thiele et les frères Grimm, ci-  
tent diverses traditions de leur pays, qui s'accordent  
toutes par le fond avec la tradition bretonne, quoique  
elles en diffèrent plus ou moins par les détails.

<sup>1</sup> Vita Merlini Caledoniensis.

sehen zu dürfen, die auf die Zeit vor der endgültigen Trennung der Insel-Bretonen von den armorikanischen Bretonen zurückginge, also spätestens im achten Jahrhundert entstanden sein müßte; einem „hazard extraordinaire“ schreibt er es weiter zu, daß Geoffrey von Monmouth seinem Merlin ähnliche Worte in den Mund legt, die er freilich in sehr freier Übersetzung mitteilt, und schließlich sagt er: „Wäre diese bemerkenswerte Übereinstimmung nicht ein Werk des Zufalls, so würde sie beweisen, daß der wallisische Mönch das Volkslied gekannt hat, und wäre für unsere Ballade eine neue Bewährung ihres Alters.“

Über La Villemarqué, den Van Gennep an der oben angeführten Stelle in Einem Atem mit Lönnrot nennt, sind, seit der vernichtenden Kritik, der F. M. Luzel seine Tätigkeit unterzogen hat<sup>1)</sup>, die Akten geschlossen: seine von ihm so genannten Volkslieder sind entweder „entièrement fabriqués“ oder „arrangés, remaniés, en un mot, violentés de toutes les façons, pour les forcer à rentrer dans le cadre préparé d'avance . . .“ Das hier in Rede stehende gehört zu der zweiten Gattung, als das Muster, nach dem es hergestellt ist, erkennen wir die Geschichte aus Glamorgan, und passen soll es in der Hinsicht des Alterssinnbilds zu den Versen der Vita Merlini. Darum mußte auch, der *silva caledonia* entsprechend, der Wald von Brézal hinein, der natürlich an den so oft berichteten Wald von Brocéliande denken lassen soll, von dem schon in dem Roman de Rou oder der Geste des Normands von Robert Wace die Rede ist<sup>2)</sup>, wobei wohl auch noch die Erinnerung an die dritte der von den Brüdern Grimm in den Kinder- und Hausmärchen als Nr. 39 zusammengefaßten Geschichten mitspielte, deren Wechselbalg, als die Mutter zwei Eierschalen mit Wasser zustellt, sagt:

Nun bin ich so alt  
wie der Westerwald,  
und hab nicht gesehn, daß jemand in Schalen kocht.

Wie immer dem sein mag, jedenfalls hat La Villemarqué, für den Augenblick wenigstens, einen glücklichen Griff getan, als er nach dem Walde langte. Jacob Grimm zitiert in der Deutschen Mythologie, in dem den Wichten und Elben gewidmeten Kapitel, dort, wo er auf die Unterschiebung ihrer Kinder für Menschenkinder zu sprechen kommt (4, 388), nicht nur die erwähnte Geschichte aus den Kinder- und Hausmärchen, sondern auch, neben andern Belegen, La Villemarqués „bretagnisches

Ansonsten will Sikes noch von einer Überlieferung wissen, die La Villemarqué selber, den er freilich aus zweiter Hand zitiert, in Glamorganshire aufgezeichnet hätte, was natürlich ein Mißverständnis ist; noch mehr gesteigert wird dieses bei E. S. Hartland, *The Science of Fairy Tales*, 1891, 116: „In one of the Lays of Marie de France the wood of Brézal is indicated as the spot where the oak was seen.“ Vgl. übrigens auch J. Jacobs, *Celtic Fairy Tales*, 1891, 223 f. u. 266.

<sup>1)</sup> De l'authenticité des chants du Barzaz-Breiz, 1872; s. Köhler, III, 236 n.

<sup>2)</sup> S. Wendelin Foerstlers Wörterbuch zu Kristian von Troyes, 1914, 99\*—106\*.

Volkslied“, desselben „welsche Sage“ und die von demselben angeführte Stelle aus der Vita Merlini und gelangt zu dem Schlusse: „Ein alter Wald wird immer dabei genannt<sup>1)</sup>. Es kam in allen jenen Sagen darauf an, den Wechselbalg zum Selbstgeständnis seines Alters, folglich der Vertauschung durch ein seltsames Vornehmen zu bringen. Solche Überlieferungen müssen von frühester Zeit an in Europa weit verbreitet gewesen sein; offenbar nahm man an, daß den Elben und den Korred eine ganz andere Lebensdauer zustehe als dem menschlichen Geschlecht.“

Die Annahme dieser Annahme ist gewiß richtig: im allgemeinen sind Feen und Elben zwar nicht unsterblich, aber außerordentlich langlebig, wie wir dies schon bei Hesiods Nymphe gesehen haben; daß jedoch dem Wechselbalg ein wesentlich höheres Alter als das des Kindes, dessen Platz er einnimmt, zugestanden worden wäre, ist durchaus unrichtig. In der ganzen Wechselbalg-Literatur aus der Zeit vor dem Jahre 1812, wo das Alter des Wechselbalgs durch das des Westerwalds umschrieben wird, liegt kein Beleg vor, daß zwischen dem richtigen Kinde und dem unterschobenen ein wesentlicher Unterschied des Alters angenommen worden wäre; der Unterschied bezieht sich auf etwas ganz anderes. Schon der anscheinend erste, der über den Gegenstand geschrieben hat, der Kanzelredner und Kreuzzugsprediger Jacques de Vitry, Bischof von Akka und später Kardinal von Frascati († 1240), sagt in einem seiner Sermonen: „Quidam enim similes puero quem Gallici chamium vocant qui multas nutrices lactando exhaurit et tamen non proficit nec ad incrementum pervenit, sed ventrem durum habet et inflatum“<sup>2)</sup>, und diese Auffassung des Wechselbalgs als eines Kindes, das viele Ammen erschöpft und doch nicht gedeiht und wächst, kehrt auch dann, als die Elben oder die Wichteln oder die Feen für die Kirche längst zu Dämonen oder Teufeln geworden sind, in allen Ausdeutungen des Begriffs Wechselbalg wieder, von dem mit Jacques de Vitry etwa gleichzeitigen Wilhelm von Auvergne an über die Zauber- und Hexenliteratur des Mittelalters bis zu dem Hexenhammer, dessen Verfasser feststellt, daß für das Wechselkind die Milch von vier Frauen nicht zureicht<sup>3)</sup>, bis zu Martin Luther, der die Zahl der Ammen

<sup>1)</sup> Durchaus irreführend ist das Zitat aus dem Roman de Rou (v. 6416) in dem Nachtrag (III, 136); Wace sagt zwar: „Ich habe den Wald (von Broceliant) gesehen und das Land“, fährt jedoch fort: „Wunder suchte ich, aber ich fand sie nicht, als Narr kam ich zurück, als Narr ging ich hin“ u. s. w., u. s. w., so daß dieser Wald mit dem Alterssinnbild noch weniger zu tun hat als der kaledonische, in dem Merlin wenigstens das Werden der Eiche aus der Eichel beobachtet hat.

<sup>2)</sup> The Exempla of J. de V., ed. by Th. Fr. Crane, 1890, 129.

<sup>3)</sup> Malleus maleficarum, p. II, qu. 2, c. 8 (Venetiis, 1576, 345). Nach ihrer Herkunft unterscheidet übrigens der Hexenhammer zweierlei Gattungen von Wechselbälgen: Bei der einen ist es ein Teufel, der die Gestalt eines kleinen Kindes angenommen hat; diese Auffassung kehrt auch bei Luther wieder, aber das Volk hat sie sich nicht zueigen gemacht, und daß der Wechselbalg, was er in diesem Falle tun könnte, sein Alter ähnlich umschriebe, wie es bei der Aisopischen Haubenlerche oder bei dem

o Remigium 37 Götter V 227





Natürlich soll mit all dem nicht gesagt werden, daß Verse wie „Nun bin ich so alt wie der Westerwald“ dem Volksmunde nicht bekannt gewesen wären; aber in einen andern Zusammenhang gehören sie. Es mag ein glücklicher Zufall gewesen sein, daß Gerhard Hauptmann seinen Glockengießer dem Waldschrat zurufen läßt: „Wärscht du so alt wie der Westerwald“ u. s. w.<sup>1)</sup>; jedenfalls aber hat er damit dieses Alter einem zugeteilt, dem es gebührt, einem elbischen Wesen, das natürlich auch einmal ein Kind gewesen ist, das aber wohl ebenso tausendjährig werden kann wie sein Nebenbuhler um Rautendeleins Gunst, der Nickelmann, und sich dann mit dem Berggeist in Berthold Auerbachs Tiroler Sage messen darf, der spricht:

Ich bin so grau, ich bin so alt,  
sah den Berg sechsmal als Wiese und sechsmal als Wald<sup>2)</sup>).

Solcher Sagen wie die, auf die Auerbach anspielt, hat Ignaz V. Zingerle in seiner Heimat siebzehn sammeln können<sup>3)</sup>; nicht in einer einzigen aber ist es ein Wechselbalg, der den Altersreim spricht, sondern stets ein Nörgl oder ein Wilder Mann u. s. w., und das trifft auch in den sieben Fassungen zu, in denen die Eierschalen-Episode wiederkehrt. Diese ist also auch nach Tirol gedungen, hat jedoch dort nicht auch den uralten Wechselbalg einführen können, der der alten Volksvorstellung widerspricht. Es würde somit als unbegreiflich erscheinen, wieso Gerhard Kahlo zu der Behauptung hat kommen können: „Der Altersvers gehört in die Erzählung vom vertriebenen Wechselbalg“<sup>4)</sup>, wenn er nicht, obwohl er richtig erkennt, daß es die Hauptsache ist, den Wechselbalg zum Sprechen zu bringen, der Meinung wäre, der Wechselbalg erweise sich als nicht menschlich durch den Umstand, daß er in einem Alter spricht, wo dies Menschenkinder noch nicht tun; diese Auffassung ist aber, wie wir gesehen haben, unrichtig, weil das Kind, wenn es gesprochen hätte wie andere Kinder, nie für einen Wechselbalg gehalten worden wäre.

Wo aber ist der Ursprung dieser Verse, worin ein Verwandter der zehn Phönix-Alter lebenden Nympe sein Alter dem eines Waldes oder eines Berges gleichsetzt oder durch die Veränderungen des Berges oder des Waldes umschreibt, deren Zeuge er gewesen ist?

Klar ist da vor allem, daß die eine Form, beispielsweise die des „Ich bin so alt wie der Westerwald“, nichts Auffälliges bietet, daß sie ebenso

<sup>1)</sup> Allerdings schimpft Heinrich den Schrat auch einen Kielkropf, aber Hauptmann nimmt wohl das Wort in einer Bedeutung, die dem „kielkröpfig“ im Faust entspricht (II, 1; Finstere Galerie).

<sup>2)</sup> Gesammelte Schriften, 1857 f., XIX, 201.

<sup>3)</sup> Sagen aus Tirol<sup>2</sup>, 1891, n<sup>o</sup>n<sup>o</sup> 78, 84, 85, 96, 118, 119, 135—139, 173, 187—191, 404.

<sup>4)</sup> n<sup>o</sup>n<sup>o</sup> 78, 135—139, 187; s. auch n<sup>o</sup> 188 (Schnecken-schalen mit Lichtern drin).

<sup>5)</sup> Die Verse in den Sagen und Märchen, 1919 (Jenaer Dissertation), 111.

wie die, die eine ix-beliebige Zahl von Jahren nennt, überall hat entstehen können, so daß es zwecklos wäre, für all die vielen Varianten nach einer gemeinsamen Quelle zu suchen, wie es denn auch niemand einfallen wird, dies bei sprichwörtlichen Redensarten zu tun, wie „Vieux comme ces rues“, „Vieux comme le pont de Rouen“, „As old as Paul's“ oder „As old as Paul's steeple“. Anders könnte es bei den Versen der andern Gattung zu stehn scheinen, die aus den Erfahrungen der Vergänglichkeit, des stetigen Wechsels alles Irdischen, wie sie schon der Einzelne in seinem kurzen Leben gewinnt, auch für Zeiträume, an die das übliche Maß der Jahre nicht angelegt werden kann, ein Symbol zu schaffen trachten, ja die es geradezu versuchen, aus dieser Vergänglichkeit, aus diesem Wechsel ein Maß für das Ungeheuere abzuleiten. Daß jemand die Eichel vor der Eiche gesehen hat, ist noch nichts Besondres, und Merlin, der überdies auch das Vergehen der Eiche beobachtet hat, verblaßt völlig vor dem Tiroler Nörgl, das einen Berg sechsmal oder gar neunmal als Wiese und als Wald gesehen hat. Mit noch viel gewaltigern Zeiträumen aber als die Sage arbeitet das Märchen: in einem schwedischen Märchen kommt der Held nacheinander zu drei Schwestern, deren jüngste an dem Orte, wo sie haust, zwölf Eichenwälder hat wachsen und faulen sehn, während es bei der ältesten achtundvierzig Wälder sind, die sie überlebt hat<sup>1)</sup>. Sollen nun alle diese Wälder, von deren Entstehen und Vergehen ein uraltes Wesen Zeuge war, in Abhängigkeit voneinander vergangen und entstanden sein? Diese Frage wird wohl niemand durchaus und für alle Fälle bejahen wollen, aber jedermann wird sich jenes Tiers in dem Roman von Kilwch und Olwen erinnern, dessen Alterssinnbild wir noch nicht erörtert haben, nämlich der Eule von Kwm Kawlwyd, die den dritten Wald erlebte, als Königs Arthurs Gesandte zu ihr gekommen sind.

Der Verfasser dieses Romans hat, wie wir gesehn haben, einen Urheberanspruch vielleicht auf den Amboß der Amsel, vielleicht auch noch auf den Adler, der die Sterne anpickt, keineswegs aber auch auf die Alterssymbole, die durch die Verringerung der Größe des Amboß auf die einer Nuß und der Höhe des Felsens auf die einer Spanne gegeben sind; hier liegt der Ursprung, der beiden gemeinsam ist, auf der Hand, und ebenso verhält es sich wohl mit den Sinnbildern, deren Träger die Eule und der Hirsch sind: der Hirsch hat einen Baum aus einem Schößling erwachsen und dann zugrunde gehen sehn, und die Eule ist daran, das, was der Hirsch an einem einzelnen Baum erlebt hat, zum dritten Male an einem Walde zu erleben. Der dritte Wald aber, den sie sieht, ist nichts andres als eine räumliche und zeitliche Steigerung von Merlins Erlebnis mit der Eichel und der Eiche, das bei dem Hirsche, der den Baum erst aus

<sup>1)</sup> G. O. Hyltén-Cavallius und G. Stephens, Schwedische Volkssagen und Märchen, 1848, 183 f.; in dem folgenden Märchen sind die Schwestern dreihundert, sechshundert und neunhundert Winter alt.

dem Schößling erwachsen sieht, eine Rückbildung erfährt, geradeso, wie der Amboß der Amsel eine Rückbildung des bis zu den Sternen reichenden Adlerfelsens ist. Gerade so weiter, wie der durch den Vogel abgetretene Fels und der durch den Vogelschnabel abgewetzte Amboß zu dem Berge gehören, den der Mann mit seinem seidenen Kleide abscheuert, so gehört die Eiche, ob nun ihr Wachstum schon aus der Eichel oder erst aus dem Schößling beobachtet wird, zu dem Feigen- oder Nyagrodha-Baum, dessen Erwachsen der Buddha in seiner Existenz als Rebhuhn erlebt hat, und in dem Samen dieses Baumes sind in ihren Uranfängen auch schon die drei Wälder der wallisischen Eule und die sechs oder neun Wälder des Tiroler Nörgls ebenso beschlossen wie die Wälder dutzende der drei schwedischen Schwestern, die ansonsten den Jahrhunderten der drei Adler Salomos entsprechen.

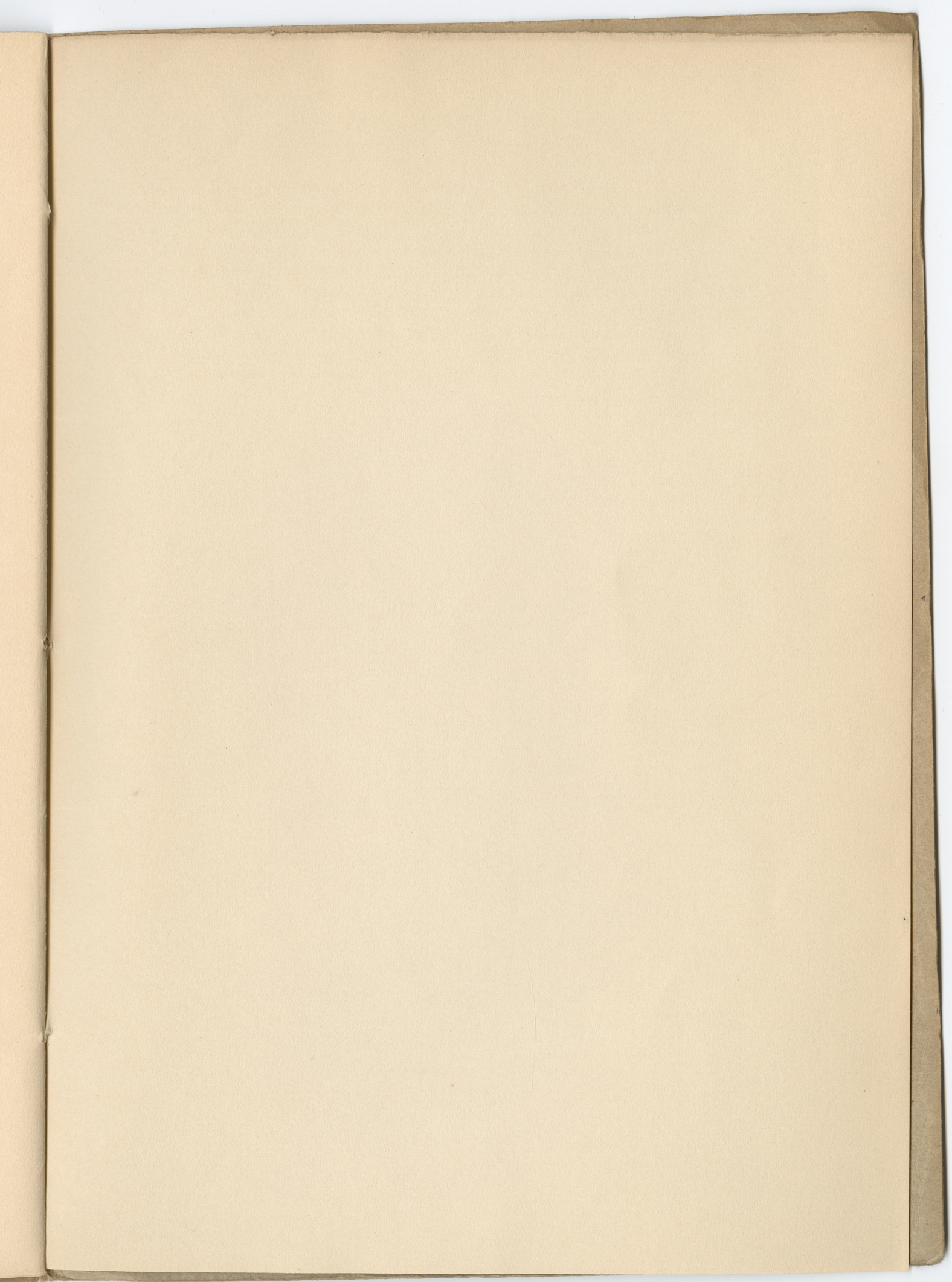
Die Doppelverwendungen der Sinnbilder in dem wallisischen Roman sind wohl durch die Unfähigkeit des Verfassers verschuldet, neue Sinnbilder zu erfinden, so daß er mit den zweien, die ihm die Überlieferung zugetragen hatte, sein Auslangen für den doppelten Bedarf finden mußte: das eine Mal schränkte er ein, das andere Mal dehnte er aus. In beiden Fällen konnte er eines Musters oder einer Vorlage entraten; gehabt aber hat er sie sicherlich, und wenigstens der Schmiedeamboß mitten in der Wildnis läßt auf eine ältere Sage schließen: hat doch, wie O. Schrader feststellt<sup>1)</sup>, um keinen menschlichen Beruf die Sage goldenere Fäden gewoben als um das Handwerk des Schmieds, das in den mythologischen und sagenhaften Anschauungen der meisten Völker in die graueste Vorzeit gerückt wird.

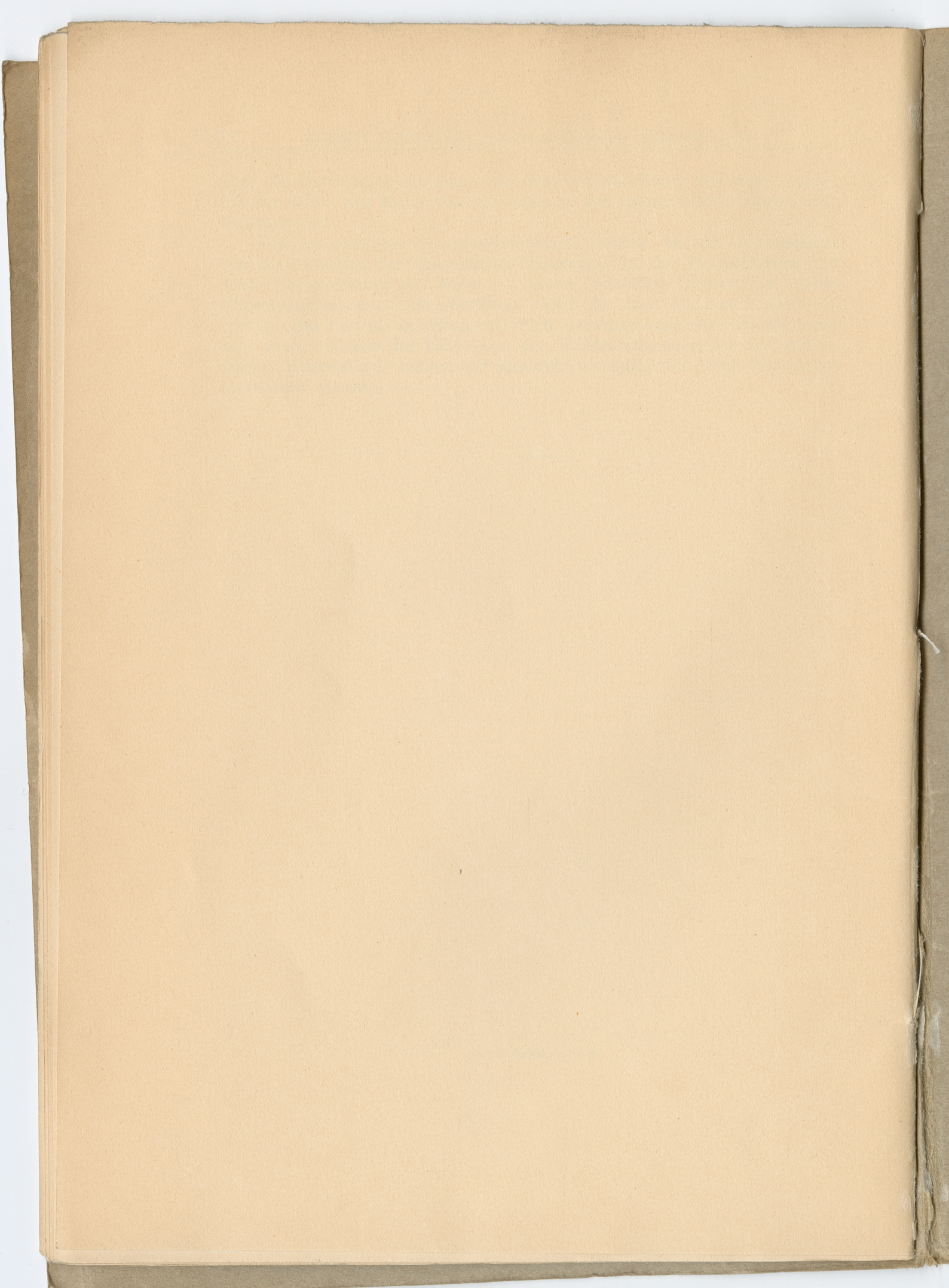
Diese Möglichkeit älterer heimischer Vorlagen wird angesichts der Tatsache, daß viele Schätze der keltischen Literaturen vergangen sind wie Merlins Eiche, jedermann zugeben, wie denn auch jedermann zugeben wird, daß solche Vorlagen, wenn sie vorhanden waren, der ursprünglichen Überlieferung, die einerseits von dem Rebhuhn des Cullavagga, andererseits von dem Felsberg des Saṃyuttanikāya ausgeht, ebenso nahe, wenn nicht näher gestanden haben müssen als die Szenen des Romans von Kilwch und Olwen. Sind aber diese solchermaßen indischen Ursprungs, dann dürfen wir wohl auch den Zusammenhang der welschen Reise zu den immer ältern Tieren mit der Reise des Königs Indradyumna zu den immer ältern Tieren als gegeben erachten, nicht bekümmert durch den Umstand, daß man bis heute noch keine Spur gefunden hat, die die Leute, die das Märlein des Märkaṇḍeyasamāsyāparvan bis an das letzte Ende Europas trugen, zurückgelassen hätten; vielleicht wird man einmal solche finden, so wie man Fußtapfen der Träger der buddhistischen Alterssinnbilder gefunden hat, und damit wird man dann vielleicht auch Klarheit

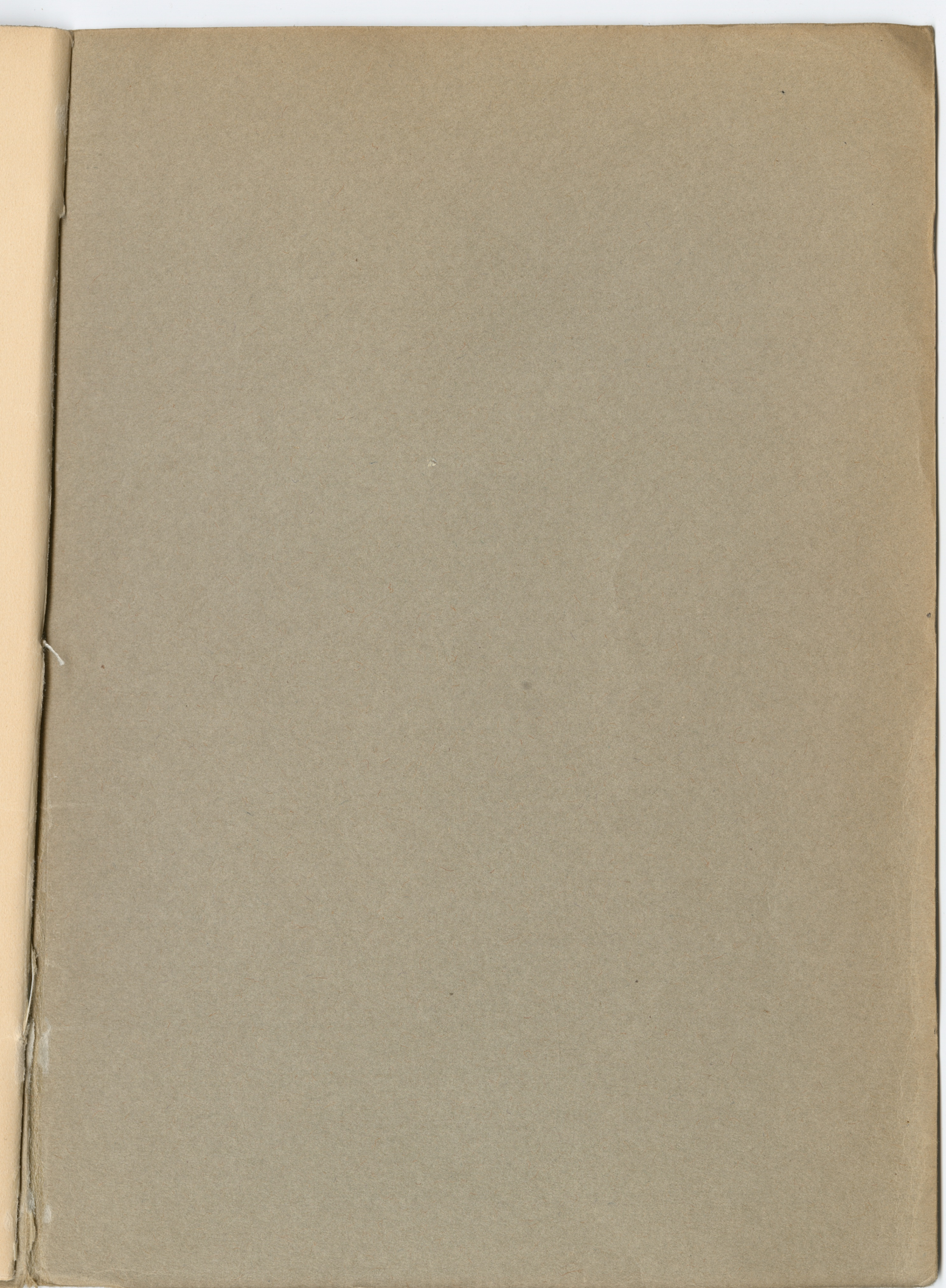
<sup>1)</sup> Sprachvergleichung und Urgeschichte<sup>3</sup>, II, 12; zu den Schmiedewerkstätten im Walde ebendort, 27.

über die Entstehung der Sage von dem Soninke-König gewonnen haben, die nur durch das Motiv von der Reise zu den immer ältern Tieren nach Indien weist.

Bei den sonstigen Übereinstimmungen freilich, die wir — abgesehen von der zwischen der Aisopischen Natursage von der Haubenlerche und ihrer Entsprechung am Niger — haben feststellen können, bei diesen Übereinstimmungen, die allerdings mehr die Idee als das Äußerliche, weniger das Bild als den Sinn betreffen, darunter besonders bei den sechs oder neun Wäldern der Elben und den Wälderduzenden der drei schwedischen Schwestern, werden wir uns wohl vorläufig mit einem Non liquet bescheiden müssen.







STÁTNÍ TISKÁRNA V PRAZE