

10.003 JA 5:10

REPRINTED FROM:

ČESKOSLOVENSKÝ ORIENTÁLNÍ ÚSTAV V PRAZE

# 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. LESNÝ, F. LEXA,  
A. MUSIL, O. PERTOLD, J. RYPKA, O. STEIN, F. TAUER, M. WINTERNITZ



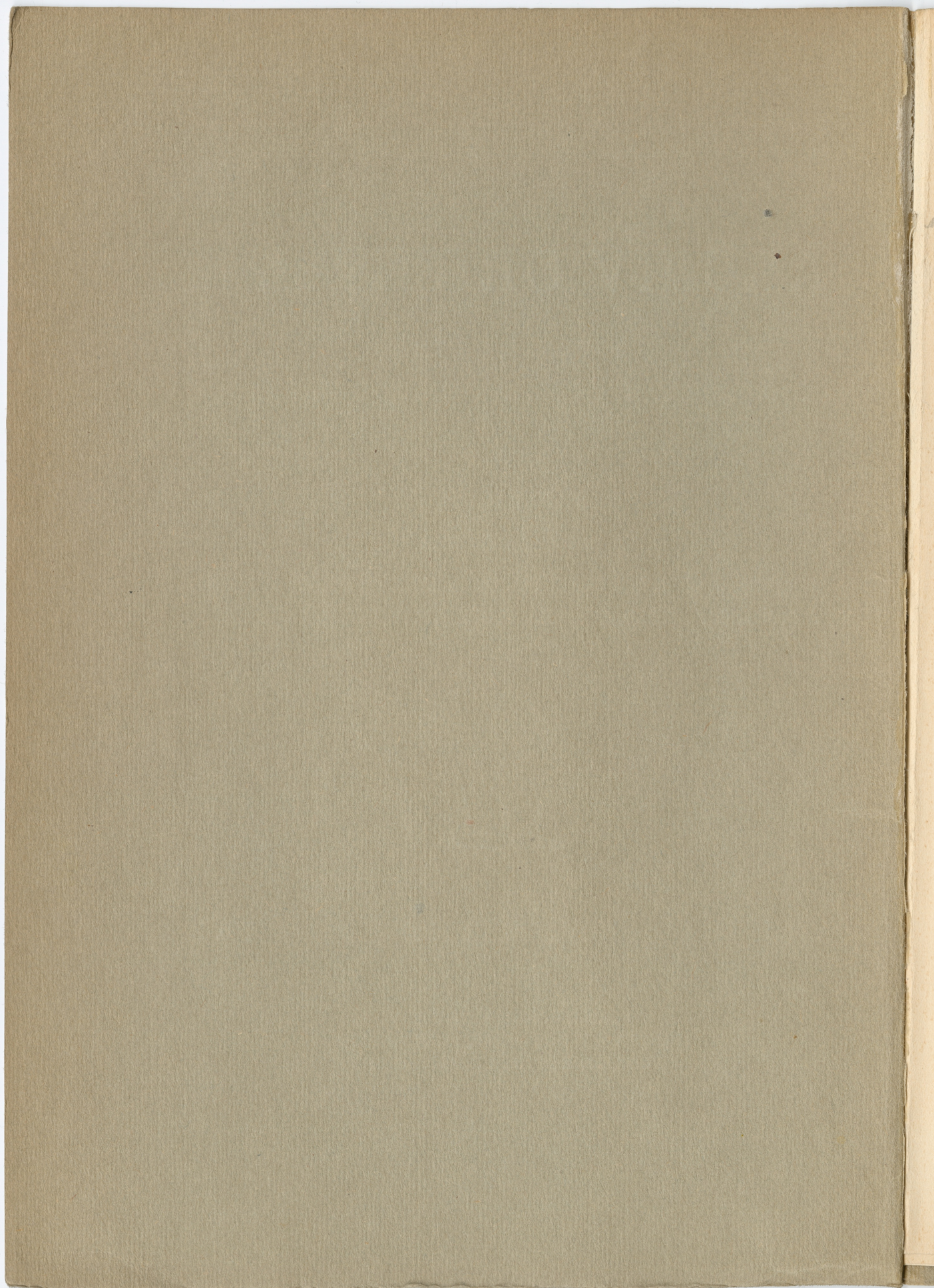
VOL. I

NOVEMBER 1929

No. 3

PRAHA, ORIENTÁLNÍ ÚSTAV  
PARIS VIe, P. GEUTHNER, 13 RUE JACOB  
BERLIN, REUTHER & REICHARD







e racconti, 1875, III, 57), dessen Held den Tod in eine Flasche gesperrt hat und ihn darin „tanti anni“ festhält, berichtet, überall habe man Greise mit so langen Bärten gesehen, „ch'era un spittaculo“, drastischer schon schildert Domenico Batacchi in der von Goethe so sehr geschätzten Versnovelle *La vita e la morte di Prete Ulivo* — den Stoff will er von seiner Großmutter oder seiner Amme haben — die Folgen, die sich ergeben, daß die Tödin nur drei Tage auf einen Baum gebannt bleibt (*Opere*, 1910 f., I, 12):

Grave scandalo intanto in ogni loco  
nascere si vide; niuno più moria;  
nel Paradiso, o dell' eterno fuoco  
nell' orrenda magion, niun comparia;  
e il Diavol, bestemmiando in su la porta,  
sciamava: Affé di Dio, la Morte è morta!

oder, wie es 1812 A. F. Langbein, der aus dem Prete Ulivo einen Kernmann von ehrbarem Stande, Philemon mit Namen, gemacht hat, ausdrückt (*Sämtliche Gedichte*, 1854, II, 222):

Indeß ward auf Erden kein Leben verkürzt.  
„Was heißt das?“ fragte der Teufel bestürzt:  
„Kein Seelchen erscheint! Ist der Tod denn gestorben?  
Wer hat mir den fleißigen Kundmann verdorben?“

und eine ganz breite Nutzenanwendung zieht das von Th. Vernaleken (*Mythen und Gebräuche*, 1859, 92 f.) nach einer Überlieferung aus der Gegend von Tabor erzählte Märchen: „Weil nun aber nichts sterben konnte, so überfüllte sich die Erde mit Würmern, Heuschrecken und andern Tieren, die alles auffraßen, was auf dem Felde war, und es fehlte auch an Fleisch, weil man kein Tier töten konnte“, was dann K. J. Erben (*České pohádky*, 1924, 11f.), indem er den Helden selber versuchen läßt, ein Schwein, eine Gans und Tauben abzustechen u. s. w., in mehr literarischer als volkstümlicher Weise ausgeschmückt hat; am einfachsten macht es sich das 82. der KHM, das die Brüder Grimm aus Weitra („in Deutschböhmen“) erhalten haben: in den sieben Jahren, die der Tod auf dem Baume sitzen muß, „is koan Mensch nit gestorben.“

Ein wenig ausführlicher sind allerdings die Brüder Grimm in einem andern Märchen, das sie 1840 als 177. Stück aufgenommen haben; hier ist es der Tod selber, der, nachdem ihn ein Riese niedergeschlagen hat, jammert: „Was soll daraus werden, wenn ich da in der Ecke liegen bleibe? es stirbt niemand mehr auf der Welt, und sie wird so mit Menschen angefüllt werden, daß sie nicht mehr Platz haben, nebeneinander zu stehen.“ Dieses sogenannte Märchen ist dem zuerst 1563 erschienenen *Wendunmuth* von H. W. Kirchof entnommen, aber von dieser Todesklage des Todes

findet sich dort kein Wort (vgl. H. Hamann, Die literarischen Vorlagen, 1906, 129, wo die Fassung Kirchhofs der Grimmschen gegenübergestellt ist); sie ist also ein Einschiebsel. In den KHM<sup>3</sup>, III, 1856, 249 heißt es, daß „der letzte Teil“ des Märchens auch in dem lateinischen Aesop von Joachim Camerarius von 1568 stehe; es handelt sich jedoch nicht nur um den letzten Teil, sondern um das ganze Märchen, und Kirchhof hat, wie sich unschwer erkennen läßt, einfach die Erzählung von Camerarius, die sich übrigens schon in der ersten Ausgabe von dessen Fabeln findet (1538), ihres klassisch sein sollenden Gewandes, soweit ihm dieses auffiel, entkleidet<sup>1)</sup>: bei ihm besteht ein großer, starker Riese den Kampf mit dem Tode und läßt ihn ohnmächtig und kraftlos liegen, während Camerarius an die Sage von Alkestis oder das sie behandelnde Spiel von Euripides anknüpft, so daß es Herakles ist, der den Tod schnaufend und ohnmächtig hat liegen lassen (Historia vitae fortunaeque Aesopi, Lipsiae, 1544, 402, Fabulae Aesopicae, Lipsiae, 1570, 375).

Der Gott Thanatos aber — bei Camerarius heißt er Letum — ist nicht nur von Herakles, der ebenso Geras, das Alter, besiegt hat, sondern auch, und in viel folgenschwererer Art, von Sisyphos überwunden worden; der fesselte ihn mit starken Banden, so daß kein Mensch mehr sterben konnte, bis ihn Ares befreite. Die Ähnlichkeit dieses Mythos mit dem Märchen vom Spielhansel ist schon Friedr. Gottl. Welcker aufgefallen, Erwin Rohde hat sie notiert, Joh. Bolte und Jiří Polívka verzeichnen sie selbstverständlich, und dies tut auch O. Waser in Roschers Lexikon, vo. Thanatos. Das Drama von Euripides nun, wo Herakles seines Gegners „schamlosen Leib mürbe machte, dessen Glieder nur so herumwirbelten“, mag ja, wie Wilamowitz und Dieterich meinen, ein burleskes Satyr-Spiel oder ein Lustspiel gewesen oder geworden sein, und sicher ist die Überlistung des Todes mit so einfältigen Mitteln, wie sie in den mittelalterlichen und den jungen Märchen vor sich geht, nur durch Vermenschlichung und daher Herabziehung des Engels oder Dämons, also nur parodistisch möglich; anders aber verhält es sich mit der Erzählung von Sisyphos und Thanatos, wie sie Pherekydes, unser ältester Gewährsmann für die griechische Sage von dem Tode außer Funktion, überliefert hat, und anders auch mit den entsprechenden Mythen Indiens.

Keinerlei Spur von Spott oder auch nur Humor verrät eine Erzählung des Mahābhārata (I, 197, 1—8), wo schon eine Abhaltung Yamas, hervorgerufen durch seine Beschäftigung bei einem von den Göttern dargebrachten Opfer, hinreicht, daß er seine eigentlichen Pflichten nicht erfüllen kann: die Zahl der Menschen wächst beträchtlich, und die Götter beschwerten sich bei Brahman, daß kein Unterschied mehr sei zwischen

<sup>1)</sup> Behalten hat er außer den Fiebern und sonstigen Krankheiten auch den letzten Boten des Todes, dessen homerischen „germanum fratrem, veterosum illum saporem“, und dieser kehrt auch in der Fassung der KHM wieder.

ihnen und den Sterblichen; Brahman tröstet sie: Yama werde sein Wesen teilen, die eine Hälfte sollten die Götter mit ihrer Kraft erfüllen, und dann werde er Tausende Menschen hinwürgen. So wird es auch gewesen sein; denn weiteres erfahren wir nicht. In Somadevas Kathāsaritsāgara wird gelegentlich (Tawney, II, 187) kurz erwähnt, Śiva habe, ärgerlich wegen Śvetas<sup>1)</sup>, den Tod verbrannt, ihn aber, weil das nötig geworden sei, wieder geschaffen, und ebenso ist es Śiva, der bei einem andern Anlaß den Tod tötet (s. H. W. Schomerus, Śivaitische Heiligenlegenden, 1925, 296); dieser Mythos sei auszugsweise in der Form wiedergegeben, wie ihn der Venezianer Nicolao Manucci, der die zweite Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts in Nordindien verbracht hat, in seiner *Storia do Mogor* erzählt (Transl. by W. Irvine, 1907 f., III, 26—28):

Den kinderlosen R̥ṣi M̥rkaṇḍa fragt Śiva, an den er sich betend gewandt hat, was ihm lieber sei: mehrere Söhne zu erhalten, die lange leben, aber schlecht sein würden, oder einen einzigen guten Sohn, der jedoch nicht werde älter werden als sechzehn Jahre. Der R̥ṣi entscheidet sich für den einen Sohn; er nennt ihn M̥rkaṇḍeya. Als dieser, der sich ebenfalls der Śiva-Verehrung hingegeben hat, sechzehn geworden ist, kommen ihn Yamas Sendlinge holen, müssen aber, da er sich zu sterben weigert, unverrichteter Dinge abziehen. Erbost, besteigt Yama selber seinen Büffel und reitet zu M̥rkaṇḍeya, um ihn zu überzeugen, daß er, da Śiva seinem Vater für ihn nur ein Alter von sechzehn Jahren versprochen habe, kein längeres Leben beanspruchen könne. M̥rkaṇḍeya aber gibt nicht nach, schließlich klammert er sich an das Līṅga, und Yama wirft die Schlinge um seinen Hals und um das Līṅga, um ihn samt diesem, das er nicht losläßt, wegzuschleifen; da springt Śiva aus dem Līṅga und schlägt den Tod tot. Nun ist die Menschheit ohne Vertilger, und sie vermehrt sich so rasch, daß die Erde unter ihrer Last ächzt. Die Welt ist gezwungen, bei den Göttern Hilfe zu suchen, und diese gehen allesamt zu Śiva. Seine Verantwortung erachten sie nicht für genügend, daß deswegen die Welt die unzähligen Bewohner zu tragen und deren Unterhalt zu bestreiten haben sollte, und mit solchen Gründen bewegen sie Śiva, den Tod ins Leben zurückzurufen und ihm die alte Macht wieder zu verleihen. Yama befiehlt sofort einem Ausrufer, zu verkünden, daß alle Alten ohne Verzug sterben müßten; der Ausrufer aber betrinkt sich und verkündet zuerst: Yama, der König des Todes und Herrscher der Hölle, ordnet an, daß jede Frucht, ob roh oder reif, jede Blüte und jedes Blatt von den Bäumen zu fallen hat. Seither sterben nicht nur die alten Leute, sondern auch die jungen und die Kinder, während zuvor nur die Greise dem Könige des Todes verfallen waren.

<sup>1)</sup> Über diesen Śveta und was er Śiva angetan hat, schweigt nicht nur Tawney, sondern auch sein neuer Herausgeber; was über ihn im Rāmāyaṇa steht (VII, 78), daß ihn nämlich Brahman verflucht hat, seinen eigenen Leib zu essen, bis u. s. w., hat mit dieser Geschichte augenscheinlich nichts zu tun.

Śiva, der Humorlose, hat aber nicht nur Yama, den Todesgott, der einem seiner Verehrer an den Leib wollte, sondern auch Kāma, den Gott der Liebe, der an ihm selber seine Macht zu erproben versuchte, außer Funktion gesetzt: durch einen einzigen Blick verbrannte er ihn zu Asche oder machte ihm alle Glieder welken (Mahābhārata, XII, 190, 10; Rāmāyaṇa, I, 23, 10 f.), und erst auf das Flehen der Götter hin erhielt er seinen Körper zurück (Kālidāsa, Kumārasambhava, VII, 92 f.). Darein willigte Śiva nur, „um der Vernichtung der geschaffenen Wesen vorzubeugen“ (Kathāsaritsāgara, I, 156), also auf daß nicht Folgen einträten, wie sie in dem Märchen von Amor und Psyche die Mōwe, der geahnten Zukunft vorgreifend, der Mutter des verschwundenen Liebesgottes schildert: Lust, Witz und Anmut sind von der Erde gewichen, alles ist wild, roh und ungestalt, Ehe, Freundschaft, Kindesliebe kennt man nicht mehr, und überall herrschen die häßlichsten Ausschweifungen, die abscheulichsten Laster.

Zu dem indischen Mittelalter und dem klassischen Altertum stellen wir, nicht später als dieses, die jüdische Neuzeit. Eine talmudische Parabel (Joma, 69<sup>b</sup>) erzählt: Die Juden, denen Gott den Satan überliefert hatte, worauf sie ihn in einen bleiernen Kessel verschlossen<sup>1)</sup>, beteten dann noch um die Auslieferung der Wollust (Jezer harā), und Gott tat ihnen auch diesen Gefallen. Der Prophet Nehemia aber warnte das Volk, diesen Dämon zu töten, weil sonst die Welt aufhören würde, und so hielten sie ihn nur in Fesseln. Als sie jedoch nach drei Tagen ein frisches Ei suchten, fanden sie im ganzen israelitischen Lande keines (Aug. Wünsche, Der babylonische Talmud, 1886 f., I, 1, 375; Leop. Dukes, Rabbinische Blumenlese, 1844, 127). Und während sich der Rabbi begnügt, beispielsweise das Ergebnis einer Entwicklung aufzuzeigen, die naturgemäß eintreten muß, wenn der Dämon der Sinnlichkeit außer Funktion ist, gibt das uralte Epos von der Höllenfahrt der Göttin Istar eine Schilderung, was für unmittelbare Folgen die Ausschaltung der Liebesgottheit hat (Ebeling bei Greßmann, Altortexte zum Alten Testament<sup>2</sup>, 209):

Nachdem Istar in das Land ohne Heimkehr hinabgestiegen ist,  
bespringt der Stier die Kuh nicht, beugt sich der Esel nicht  
(mehr) über die Eselin,  
beugt sich der Mann nicht (mehr) über das Weib auf der  
Es schief der Mann an seiner Stätte, [Straße.  
es schief das Weib für sich allein (?).

Diesen Mythos von Istar wieder oder, besser, diese Verse, die zeigen, wie sich ihr Verschwinden von der Erde auswirkt, vergleicht O. Gruppe (Griech.

<sup>1)</sup> Ebenso wirft in der Apokalypse (20, 1—3) der Engel des Himmels Satan in den Abgrund und schließt zu und legt Siegel darauf.

Johann, I 205

Widland, Der  
Vollage Amv  
(Webe, II) 134/136

Suppenkorn 102  
Gellhardt, 68  
Eisenmeier II 467

Mythol., 1188) jener Stelle des Hymnos an Demeter (v. 304—312), wo es heißt, Demeter habe, nach dem Raube ihrer Tochter, keinen Samen mehr keimen lassen, umsonst hätten die Rinder den Pflug durchs Feld gezogen, vergeblich habe man Gerste in die Saatflur gestreut; den Menschen habe Hungersnot gedroht, den Bewohners des Olymps das völlige Ausbleiben der Opfer. Das ist aber nicht die einzige Parallele der zwei Mythen: so wie Ea den Götterdiener Ašušnamir zu Ereškigal schickt, um die in der Unterwelt gefangen gehaltene Istar zu befreien, ebenso schickt Zeus den Götterboten Hermes in den Hades hinab, um die geraubte Kore (Persephone) zurückzuholen, und diese Übereinstimmung wäre an sich wohl geeignet, Gruppen nur auf dem den zwei Geschichten gemeinsamen Motiv der Gottheit außer Funktion aufgebaute Meinung zu stützen, eine dem Demeter-Mythos verwandte Sage müsse aus dem Orient in den boiotischen Legendenbestand übergegangen und von dort nach Eleusis gekommen sein. Während es aber bisher, trotz der Behauptung von Alfr. Jeremias (Handbuch, 1913, 67), nicht gelungen ist, die Erzählung von Istars Höllenfahrt als einen Kalender-Mythos in dem Sinne der sterbenden und wiedererstehenden Vegetation zu erweisen — geschweige denn in dem Sinne des Hinabsinkens und Heraufsteigens der Gestirne —, deutet der Umstand, daß sich Demeter zufrieden geben muß, daß Kore oder Persephone ein Drittel des Jahres in der Unterwelt verbleibt, umso klarer in dieser Richtung, und der solchermaßen aitiologische Charakter des Mythos erinnert, weit mehr als an die babylonische Istar-Legende, an eine indische Sage von dem Monde.

Dies trifft zwar schon in ihren ältesten Fassungen zu, in dem Kāthaka und der Taittirīya-Samhitā (Albr. Weber, Berliner Sitzber., 1862, 275 f.), aber wir wählen zur Wiedergabe die ausführlichere Darstellung des Mahābhārata (IX, 35, 40—79), weil diese auch die Folgen aufzeigt, die sich aus dem Funktionsverlust des Gottes ergeben: Soma hatte von Dakṣa dessen siebenundzwanzig Töchter (die Sternbilder) zu Gattinnen erhalten, alle von erlesener Schönheit, aber die schönste von allen war Rohiṇī; diese schloß er daher besonders in sein Herz und vernachlässigte darob ihre sechszwanzig Schwestern. Da beklagten sie sich bei ihrem Vater, und er ermahnte Soma, aber es nützte nichts, und auch nach der zweiten Klage und der zweiten Ermahnung blieb alles beim alten; bei der dritten Klage seiner Töchter jedoch fluchte Dakṣa seinem Eidam die Schwindsucht (yakṣman) an den Leib, und so wurde Soma von Tag zu Tag dünner und schwächer. Mit dem Dahinschwinden des Mondes verfiel auch das Wachstum der Pflanzen, ihre Säfte trockneten ein, sie wurden geschmacklos und verloren ihre Kräfte, und weil so die Pflanzen fehlten, begannen auch die Lebewesen zu sterben; durch das Dahinschwinden Somas zehrten sich alle Geschöpfe ab. Nun befragten die Götter Soma über die Ursache seiner Veränderung, und er erzählte ihnen von dem Fluche und der Schwindsucht, und sie gingen zu Dakṣa, und sagten zu ihm: „Der Mond ist

wahrhaftig abgezehrt, und von seinem Körper ist nur noch ein kleiner Teil zu sehen; durch sein Dahinschwinden schwinden alle Geschöpfe dahin und ebenso alle Kräuter und Pflanzen, und durch ihr Dahinschwinden leiden auch wir Abzehrung, und was soll ohne uns aus der Welt werden?“ Nun verkündete Dakṣa: „Der Mond soll seine Gattinnen gleichmäßig behandeln. Nach einem Bade in Prabhāsa, wo sich die Sarasvatī in das Meer ergießt, wird er seine Kräfte wiedergewinnen, und fortan soll er in der einen Monatshälfte täglich ab-, in der andern zunehmen.“ Und Soma badete und wurde wie früher, und alle Geschöpfe lebten wieder in Freuden.

Dieser Mythos, der heute noch lebendig ist (Will. Crooke, *Religion and Folklore of Northern India*, Ed. by R. E. Enthoven, 1926, 37; Helm. v. Glasenapp, *Der Hinduismus*, 1922, 48), findet sich im Mahābhārata noch ein zweites Mal (XII, 342, 57), allerdings einigermaßen verändert und ohne die Erzählung von den furchtbaren Folgen, die das Aufhören der dem Monde zugewiesenen Funktion für Menschen und Götter hat; dafür bringt derselbe Gesang des großen Epos eine Schilderung, wie es der Welt erging, als sich Indra, erschrocken, daß er zweimal Brahmanenmord begangen, in einem Lotos-Stengel im Mānasa-See verborgen hatte<sup>1)</sup> und so für sie die schreckliche, königlose Zeit begann: Finsternis und Unwissenheit erhoben sich wider die Götter, die von den Ṛṣi gesprochenen Mantra büßten ihre Kraft ein, Rakṣasa erschienen aller Orten, die Veda drohten zu verschwinden, die Menschen verloren ihre Kräfte und wurden den Rakṣasa und andern Ungeheuern zu leichter Beute. Anders berichtet die Parallel-erzählung Mahābhārata, V, 10, 46 f.; diese Verse gibt Ad. Holtzmann (*Indische Sagen*, herausgeg. v. M. Winternitz, 1913, 144) so wieder:

Als Indra nun verschwunden war, da fiel kein Regen mehr herab,  
die Wälder verdorrten, die Flüsse versiegten, die Teiche waren  
wasserleer,  
die Erde war zerrissen, zerstört, und Not und Elend überall<sup>2)</sup>.

Wie sich schließlich die Götter helfen, wie sie es Indra ermöglichen, seine Funktion wieder aufzunehmen, gehört nicht hierher.

Ähnlich, wie alles drunter und drüber geht, als sich Indra verbirgt, geschieht dies auch, als sich Agni, das Feuer, aus der Welt zurückzieht. Die Erzählung von seiner Flucht aus Furcht vor dem Opferdienst und von

<sup>1)</sup> Über die Sage von Indra und Vṛtra in den Veda und den Brāhmaṇa — die Flucht Indras wird schon im Rigveda erwähnt — handelt Alfr. Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, III, 1902, 173—257; nach ihm (246) ist die Sage im Mahābhārata ihres Ursprungs entkleidet und in dem letzten Stadium der Entwicklung angelangt.

<sup>2)</sup> Zu dieser Darstellung, die nach Hillebrandt, III, 243 im Gegensatz zu dem stünde, was man aus den alten Quellen wisse, vgl. die im Devībhāgavata, Transl. by Swami Vijnanananda, Allahabad, 1921 f., 506.

seinen verschiedenen Verstecken in den Wassern und in den Hölzern kennt schon die ganze vedische Literatur (Hillebrandt, II, 137f; Sacred Books of the East, XII, 47, 552; L. v. Schroeder, Arische Religion, II, 484 f.), aber das ist erst der Anfang des uns interessierenden Mythos, und in der Kleinen Ausgabe seines großen Werkes nennt Hillebrandt (51) als Beispiel, wie die ursprüngliche Geschichte von der spätern Zeit, ohne völlige Verleugnung der Grundanschauung, mit Zusätzen erweitert und umgewandelt worden ist, Kathāsaritsāgara, XX, 74 f. (Tawney, I, 156): Śiva will, da ihn Brahman und Indra bitten, den Asura Tāraka zu vernichten, einen Sohn zeugen, der das vermögen würde; auf den Wunsch der Götter stimmt er auch zu, daß der Liebesgott wiedergeboren werde, und gibt sich ihm selber zur Einwirkung preis. Aber hundert Jahre vergehen, ohne daß Gaurī auf Nachkommenschaft hoffen dürfte, und da rufen sich die Götter auf Brahmans Befehl Agni ins Gedächtnis. Dieser, in der Meinung, der Widersacher des Liebesgottes sei unwiderstehlich, entflieht vor den Göttern in die Wasser. Ähnlich wie Somadeva erzählt sein Zeitgenosse, der arabische Reisende Al-Bērūnī in seinem 1030 verfaßten Werke über Indien (Ed. by E. C. Sachau, 1888, II, 140 f.), und als seine Quelle nennt er ein Viṣṇu-Dharma; hier wird Agni, der Śiva und seine Gattin aus Angst, sie könnten ein Feuer gleich ihm zeugen, vernichten will, aussätzig und verbirgt sich in seiner Scham in der Unterwelt. Bei Somadeva und bei Bērūnī folgt nun die Suche der Götter nach dem Verschwundenen, den sie nicht entbehren können, samt dem Verrate seines jeweiligen Aufenthalts durch die Frösche, die Elefanten und die Papageien. Für den hier belanglosen ersten Teil der Geschichte, wie sie der Araber mitteilt, hat G. Bühler auf ein kaschmirisches Viṣṇu-Dharmōttara hingewiesen (The Indian Antiquary, XIX, 399) und darnach in Einzelheiten Bērūnīs Text korrigiert; für den zweiten Teil aber, beginnend mit dem Auftreten Agnis, nimmt er eine andere literarische Quelle oder mündliche Überlieferung an. Sehr nahe steht nun der Fassung Somadevas, aber auch Bērūnīs eine Geschichte des Mahābhārata (XIII, 84, 58 f.): Für Śiva und Gaurī treten Rudra und Rudrānī ein, nicht Agni ängstigt sich vor ihrem künftigen Sprößling, sondern die Götter tun das, und Tāraka, den sie verderben wollen, soll durch einen Sohn Agnis und der Gaṅgā getötet werden; folgen die Flucht Agnis und der Verrat seiner Verstecke durch den Frosch, den Elefanten und den Papagei. Der Erzähler der Geschichte ist der Ṛṣi Vasiṣṭha, und gehört hat er sie in dem Purāṇa.

In keiner dieser Fassungen, weder in den vedischen, noch in der epischen, aber auch nicht in den spätern, wie sie bei Bērūnī und Somadeva vorliegen, wird etwas über die Folgen gesagt, die Agnis Verschwinden für die Welt hat; wohl aber geschieht dies an andern Stellen des Mahābhārata; so III, 222, 330— nach Ad. Holtzmann, Agni, 1878, 13, würde auch sie auf einem Purāṇa beruhen—: „Als Agni so verschwand, waren die Welten mit

Furcht erfüllt“, I, 7, 13 f.: „Beraubt der Om und Vaṣat, der Svadhā und der Svāhā, verzweifelten alle Geschöpfe über den Mangel des Feuers . . . Die drei Welten gerieten in Verwirrung durch das Aufhören der Opfer und der Gebräuche ob des Verlustes des Feuers“, und V, 16, 2 spricht Brhaspati Agni an: „O Verzehrter der Opfer, deiner beraubt, ist die Welt auch schon vernichtet.“<sup>1)</sup>

Vielleicht gehört in diesen Zusammenhang auch die Sage der Edda von dem Raube Iduns, durch den die Götter schwer betroffen werden, weil sie ohne Iduns Äpfel grau werden und vergreisen müssen (s. Uhland, Schriften z. Gesch. d. Dichtung u. Sage, VI, 66 f.; F. v. d. Leyen, Das Märchen in den Göttersagen der Edda, 1899, 32 f.), sicher aber fallen in die Reihe der zu Untätigkeit gezwungenen Götter noch die Dämonen, die, wie der Tod des sizilianischen Märchens oder der Satan der jüdischen Legende, in Flaschen oder ähnlichen Behältern verschlossen werden, damit sie kein Unheil mehr anrichten können, ebenso die in Bäume verflochtenen Krankheiten oder irgendwohin gebannten Seuchen, die, solange der Zwang andauert, keinen Schaden stiften, und schließlich auch das gefangene Unglück (Bolte-Polívka, II, 412—422); gleicherweise aber wären die Märchen zu erwähnen, die von dem Glück des Einzelnen erzählen, das durch den Schlaf an seiner Tätigkeit gehindert wird (R. Köhler, Aufsätze über Märchen, 1894, 99 f.), wie Zeus in der Ilias, als Hera Poseidon den Achaiern zu Hilfe rufen will, oder der saint Denis de France, der sich sagen lassen muß: „Tu somoilles et dorz, quant faüz tes homes liges tiens en est li gran torz“ (Grimm, DM<sup>4</sup>, Nachtr. 13). Aber all das liegt auf Randgebieten, und wenn wir sie durchwanderten, stießen wir stets auf neue Pfade und Wege, und schließlich kämen wir jetzt schon ganz ab von dem eigentlichen Gegenstande, dem unsere Untersuchung gilt: von dem Gotte, der die Tätigkeit, die ihm von seinen Schöpfern, den Menschen zugewiesen worden ist, zeitweise nicht

<sup>1)</sup> Noch anders wird Agnis Verschwinden erklärt in der Dharmaparīkṣā des Jaina-Mönchs Amitagati und, kürzer, in Haribhadras Dhūrtākhyāna (s. die Dissertation N. Mironows, 1903, 32): Yama trägt die geliebte Chāyā (d. i. Schatten), aus Furcht, sie zu verlieren, in seinem Leibe, und diesen verläßt sie nur, wenn er eine gewisse Zeremonie vollzieht. Bei einer solchen Gelegenheit gelingt es Agni, sich mit ihr zu vereinigen; dann nimmt sie ihn in ihren Leib und läßt sich mit ihm von Yama verschlucken (Über die Verwandtschaft dieser Geschichte mit der Rahmenerzählung von 1001 Nacht vgl. A. Wesselski, Märchen des Mittelalters, 1925, 186). Durch Agnis Abwesenheit gerät die Welt in schreckliche Not, da die Menschen ihre Speisen nicht mehr zubereiten können und die Götter ihrer Opfer entbehren. Vāyu, der Windgott, der auf Indras Befehl nach Agni gesucht und die ganze Welt vergeblich durchirrt hat, gibt den Göttern ein Mahl, und da erhält Yama dreifache Speise und drei Stühle. Auf seine verwunderte Frage antwortet ihm Vāyu, das geschehe Chāyās halber; nun bringt er Chāyā zum Vorschein und sie Agni; dieser flieht und versteckt sich in einem Haufen von Hölzern und Steinen. Seither bleibt er verborgen, und um ihn hervorzurufen, bedarf es jedes Mal einer Anstrengung. — Der Feuergott ist also außer Funktion, und um ihn in Funktion zu setzen, braucht es des Holzbohrers oder des Steinschlags.



mehr erfüllen kann, der, wenn man so sagen darf, seinen Lebensinhalt verloren hat, der nicht mehr er selber sein kann, kurz, dem Gotte außer Funktion.

Der Tod, die Liebe, das Feuer, ja die obersten Regenten selber sind auf einmal ausgeschaltet, und Unordnung bricht herein über die Welt, in der alles Tun und Geschehen so schön eingerichtet war; wie in einem Uhrwerk kein Rädchen fehlen darf, so darf kein Antrieb mangeln dem All. Der Gedanke ist derselbe in der Sage von Sisyphos und Thanatos wie in dem Mythos von Istar, in den Mythen und Geschichten von Agni, wie in den Erzählungen von Kāma oder Amor; Zeugung und Vernichtung müssen einander die Wage halten: das ist die allgemeine Erkenntnis, und wo die Lust zum Fabulieren besteht — wo fehlt sie? —, findet sich bald ein Geschichtchen, das diese Wahrheit auch denen darlegt, deren Verstand auf solche Krücken angewiesen ist. Sind nun alle diese Fabeleien voneinander abhängig oder untereinander verbunden? Ist anzunehmen, daß der babylonische Mythos Pate gestanden habe bei indischen, bei jüdischen? oder daß das Ringen zwischen Herakles und Thanatos eine Nachbildung des Kampfes zwischen Śiva und Yama sei? Mit Ja wären derlei Fragen zu beantworten, wenn Thanatos ein ins Griechische übersetzter Yama wäre, wenn es ohne Istar keinen Soma, keinen Jezer harā hätte geben können; ohne diesen Nachweis aber oder wenigstens den Nachweis der Wahrscheinlichkeit solcher Zusammenhänge darf wohl keine jener Fragen bejaht werden. Nicht einmal die gewiß auffallende motivische Ähnlichkeit der Mythen von Istar und Kore zwingt, die eine aus der andern abzuleiten; die Ähnlichkeit des Motivs erhellt ja schon aus der Ähnlichkeit oder Übereinstimmung des ganzen Komplexes. Wer durchaus Abhängigkeiten konstruieren will, mag es tun, aber in konsequenter Verfolgung dieses Gedankens müßte er schließlich zu der These einer Urreligion zumindest für die Völker Vorderasiens und Indiens kommen, zu einer einzigen, zentralen Urreligion, die sich mit den Mitteln der geoffenbarten Religionen verbreitet hätte. *Reductio ad absurdum*.

Für den Primitiven sind das Tier, der Baum, der Fluß, die Sonne, der Mond Wesen wie er selber, aber, da sie über Kräfte verfügen, die ihm nicht gegeben sind, höhere Wesen, und obwohl er nicht ahnt, was ein Begriff ist, begreift er sie unter Bezeichnungen, aus denen sich mit der Zeit der Begriff der Gottheit entwickelt. Und das Tier wird alt und schwach, der Baum zersplittert unter dem Blitzstrahl, der Fluß versiegt, die Sonne wird von der Dunkelheit verschlungen, der Mond, das geheimnisvollste Wesen von allen, schwindet dahin: das Tier tötet den Menschen nicht mehr, der Baum spendet ihm keinen Schatten, keine Frucht, der Fluß tränkt ihn nicht, die Sonne wärmt nicht, der Mond leuchtet nicht mehr; die Gottheiten haben ihre Funktionen eingestellt, glücklicherweise nur zeitweilig: der Fluß kommt wieder, der Mond füllt sich, der Himmel hellt sich auf, neben dem

gefällten Baume grünt ein anderer, und auch für das Tier tritt die Gattung ein. Bei den sichtbaren, fühlbaren Göttern mag also der Ursprung dieser Mythen liegen, die allesamt aitiologisch sein mußten, von denen sich die über die Eklipsen der Sonne und die Mondphasen noch heute nicht nur bei sogenannten Wilden finden.

Keineswegs soll hier für die animistische Theorie eine Lanze gebrochen werden, aber die Tatsache, daß ein als „göttlich“ empfundenen Wesen einfach zu sein oder zu wirken aufhört oder außer Funktion tritt, muß auf den urzeitlichen Menschen einen ähnlichen Eindruck gemacht haben, wie auf den Intellektuellen zu der Zeit der höchsten und mannigfachsten Entwicklung seiner Mythologie die Erkenntnis, daß der Macht der Götter schon wegen ihrer großen Zahl Grenzen gesetzt sind, die, wenn ein Gleichgewichtszustand herrschen soll, nicht überschritten werden dürfen.

In dem Bhāgavata-Māhātmya, einem spätern Anhängsel des Bhāgavata-Purāna, erzählt Nārada (G. A. Grierson in dem Journal of the Royal Asiatic Society, 1911, 800 f.; R. Garbe, Indien und das Christentum, 1914, 274 f.), wie er ganz Indien durchwandert habe, ohne die Rechtschaffenheit finden zu können. Endlich stößt er an dem Ufer der Yamunā auf zwei im Sterben liegende Greise und eine sie beklagende junge Frau; diese antwortet ihm auf seine Frage, wer sie sei: „Ich bin Bhakti (die Gottesliebe), und das sind meine Söhne Jñāna (Erkenntnis) und Vairāgya (Begierdelosigkeit), und sie sind unter der Wucht der jetzigen Zeit alt und gebrechlich geworden; auch ich war schon an meinen Gliedern von Ketzern verstümmelt und der Schwäche verfallen, aber in dem Vṛṇḍa-Walde habe ich mich erholt und bin wieder jung und schön geworden.“ Und sie fragt, warum nicht auch ihre Söhne wieder jung geworden seien, und Nārada antwortet, Erkenntnis und Begierdelosigkeit hätten alt bleiben müssen, weil es niemand mehr gebe, der von ihnen etwas wissen will.

Jñāna und Vairāgya sind eben außer Funktion gesetzt auf dieselbe Weise, wie die Treue, das Maß und die Chariten bei Theognis (1135 f.), der von den Gottheiten nur noch Elpis auf Erden weilen läßt, gleich der Bhakti des Inders. In seinem Kommentar zu Theognis, freilich nicht zu dieser Stelle, teilt Melanthon (XIX, 77; s. auch Wander, vo. Treue, n<sup>o</sup> 38, 49, 72, 76, 84) eine Inschrift mit, die er in Frankfurt unter dem Bilde einer Jungfrau, die einen Kranz aus Jelängerjelieber flicht, gefunden hat:

Je länger je lieber ich bin allein,  
denn treu und warheit ist worden klein,

*Melanthon, V, 447f. ~~XX~~ 57f.  
Hesperus, IV, n<sup>o</sup> 34 (94).  
Je länger je mieux je bin allein,  
denn treu und warheit ist worden klein (ff. klein).  
Manlin 238*

und eine Inschrift auf einem Hause in Oldersum (Ostfriesland) vom Jahre 1580 lautet (K. Euling, Das Priamel, 1905, 265; s. Wander, vo. Wahrheit, n<sup>o</sup> 143, aber auch n<sup>o</sup> 239, 240, vo. Gerechtigkeit, n<sup>o</sup> 28, 29, vo. Glaube, n<sup>o</sup> 35 u. s. w.):

*Freunde, I, 90<sup>o</sup> = Warden  
I 1010, I, 1697, 235*

*Jeremia, 59, 14 (Guthrie's Korinther 4/3/1) = Bromyard, 1, 13, 20*

De warheit is to hemmel ghetogen,  
 en de trouwe is over dat wide meer ghefloghen,  
 de gerechticheit is allenthalven verdreven;  
 de untrouwe is in de werltd gebleven,

*opmerck mythologische 1051*  
 so wie nach Hesiod Scham und Zucht, in weiße Gewänder gehüllt, hinauf zu den Göttern entschwinden, den Menschen aber das Unglück lassen oder bei Babrios und Aisopos die Wahrheit aus der Stadt weicht, wo für sie kein Raum mehr ist.

*Küller, 273f  
 (ZwV 39, 235.  
 vdder, 2. Aufl. 143  
 Bahar Dandish, 7144  
 Klausen, 21f.  
 Claret, II 163  
 Wählb. 45*

Mit derartigen Beispielen aber würden wir uns auf ein Gebiet begeben, das unermesslich ist (s. Grimm, DM<sup>4</sup>, 733 f., Nachtr. 268 f.), und die Eigenschaften, die da ein Führer haben müßte, damit er sich nicht samt den ihm gutmütig Folgenden verirre, darf sich leider der Verfasser dieser Abhandlung, die nur eine Anregung geben will, nicht zuschreiben. Bemerket sei nur noch, daß es, wie es in Mythos, Märchen und Sage stets nur auf eine Zeitspanne gelingt, den einzelnen Gott auszuschalten, auch dem Christentum bisher versagt geblieben ist und wohl noch lange versagt bleiben wird, all die Unholde der Heidenzeit endgültig aus der Welt zu schaffen. Noch immer benimmt sich das Volk mit ihnen nach der alten Weise: die Dämonen der Krankheiten, des Zahnwehs, der Seuchen werden noch immer mit den Mitteln des Märchens außer Funktion gesetzt, der Winter, der den Frühling in der Ausübung seiner Funktion behindert, wird auch heute noch umgebracht, noch immer trägt man den Tod aus, Geschichten von Heiligen, die gestohlen werden, damit sie ihren Schützlingen nicht helfen können, wie der bayerische Jakob W. H. Riehls, werden als selbstverständlich empfunden, und noch immer gibt man bei Dingen, deren Geschehen der richtigen, von Gott gewollten Ordnung zu widersprechen scheint, der Meinung Ausdruck: „Da war der Herrgott wieder einmal nicht daheim“ oder: „Da hat Gott geschlafen“, ohne zu ahnen, daß auf diese Weise schon Jahwes Prophet Elia die heidnischen Propheten verspottet hat, als ihnen ihr Baal nicht antwortete (1. Könige, 18, 27): „Ruft nur laut euern Gott: er ist wohl in Gedanken, oder ist beiseite gegangen, oder ist unterwegs; vielleicht schläft er auch und wird dann aufwachen.“

*4) de Jommison, Flyer pol. 1827. 618 n. 73*

*4) Shakespeare V, 165*

Part 1  
of  
the  
Series  
of  
the  
Soviet  
Union  
of  
the  
USSR

Совiet Union

fragen des Königs, die verbuhlte Königin und die lachenden Fische und andere Motive hören wir Neues. Zum Schluß wird gegenüber der finnischen Schule die Wichtigkeit der literarischen Märchenfassungen betont. J. B.

Wesselski, A.: Einstige Brücken zwischen Orient und Okzident. Archiv orientální 1, 75—84. Prag 1929. — Im chinesischen Tripitaka finden sich Parallelen zu der sizilischen Sage von dem König, der die den Toten in den Mund gelegte Münze raubt, zu dem Schwank von dem Schuster als König, zum Märchen von der goldhaarigen Jungfrau und zu der jüdischen Sage von der Tochter des Mattatja. J. B.

Wesselski, A.: Der Gott außer Funktion. (Archiv orientální 1, 300—311. Prag 1929.) — Eine lehrreiche Zusammenstellung von Mythen, in denen der Tod (Thanatos, Yama), die Liebe (Kama, Istar, Demeter, Soma, Indra) oder das Feuer (Agni), das Glück, die Treue eine Zeitlang ausgeschaltet werden und Unordnung über die Welt hereinbricht. Zu den Klagen über das Verschwinden der Gerechtigkeit vgl. noch R. Köhler, Kl. Schr. 2, 73. J. B.

Wirth, Alfred: Studien zu Wilhelm Müller. Dessau, W. Schwalbe 1929. 40 S. fol. (Aus: Anhaltische Geschichtsblätter, Heft 4.) — Der wichtigste Teil dieser sorgsamsten Studien ist für uns die Untersuchung über Wilhelm Müllers Verhältnis zum Volkslied (S. 15—33), die gerechter und kritischer als Allen (American Journal of germ. Phil. 2, 283) den Einfluß des Volkslieds im Naturgefühl, der volkstümlichen Symbolik, den Motiven sowie der Technik und Sprache auf den Dichter nachweist und auch seine theoretischen Äußerungen darüber heranzieht. Daß eine verhältnismäßig geringe Zahl von Müllers Liedern volksläufig wurde, erklärt Wirth mit der Vorliebe des Volkes für Lieder sentimentalen Inhalts. Er bespricht ferner die Einflüsse der Jugendzeit Müllers, die Brüsseler Leidenschaft, die Einwirkung von Percy, Scott und Bürger, endlich sein Verhältnis zu Dessau. J. B.

Wissell, Rudolf: Des alten Handwerks Recht und Gewohnheit. Hrsg. von der Arbeitsgemeinschaft für Deutsche Handwerkskultur durch Konrad Hahm. 2 Bände. Berlin, Erich Wasmuth A.-G. 1929. Geb. 50 M. — Rudolf Wissell, Reichsarbeitsminister, hat seine Laufbahn als Schlosser und Maschinenbauer begonnen. Als wandernder Handwerksgeselle lernte er zuerst Ende der achtziger Jahre in Kiel die Gemeinschaftsgebräuche seines Handwerks kennen und hat seitdem unablässig aus gedruckten und geschriebenen Quellen das Material für dies Werk von 1200 Druckseiten gesammelt, eine staunenswerte Leistung, wenn man bedenkt, daß er dafür nur die kargen Mußestunden benutzen konnte, die ihm seine ständig wachsende Arbeitslast übrigließ. Der erste Band schildert, immer an Hand der Urkunden, die Entstehung und Geschichte der Handwerke, der zweite enthält eine reichhaltige Sammlung ausgewählter Quellenstücke über die Gebräuche der Handwerker aller Gattungen. Für die Volkskunde ist dieser zweite Teil von ganz besonderem Werte. In 46 Kapiteln werden die Handwerksordnungen, die Texte der Formeln bei der Aufnahme, der Lossprechung, der Umfrage nach Arbeit, die Grüße und Sprüche beim Aufwandern auf die Herberge usw. im Wortlaut mitgeteilt. Vom Sachlichen ganz abgesehen öffnet sich hier eine ungeahnt reiche Fundgrube für das Studium der Berufssprachen; die Mundart der zum überwiegenden Teil niederdeutschen Urkunden ist im ganzen unangetastet gelassen worden, nur die Schreibung wurde im Interesse ungeübter Leser leicht modernisiert. Ein über 400 Titel enthaltendes Quellenverzeichnis, in dem übrigens die lateinischen Titel noch stark korrekturbedürftig sind, legt von dem Fleiße des Verfassers und des Herausgebers Zeugnis ab. Dem deutschen Handwerk ist in diesem mit warmer Liebe geschriebenen Werke eines Mannes, der von der Pike auf gedient hat, ein schönes Denkmal gesetzt; die Wissenschaft wird es dankbar begrüßen, obwohl der Verf. bei der Abfassung vor allem daran gedacht hat, für die Handwerker und Arbeiter selbst ein Hausbuch zu schaffen, aus dem der Werk tätige heutiger Zeit des „Alten Handwerks Recht und Gewohnheit“ kennenlernen könne. Für den einzelnen wird es ja kaum erschwinglich sein, aber in den öffentlichen Bibliotheken und in denen der Berufsverbände sollte es nirgends fehlen. Erfüllen sich die Hoffnungen des Verf. in dieser Richtung, so wird die Volkskunde, die in den Kreisen der Handwerker und Arbeiter noch viel zu wenig Freunde und Mitarbeiter hat, daraus nicht geringen Gewinn ziehen. Vom Verleger ist das Buch in ein würdiges Gewand gekleidet und mit ausgezeichneten Faksimiles und anderen Abbildungen verziert worden. F. B.

Zeller, Rudolf: Volkskunde und Schule. Bern, P. Haupt. 4 S. 0,40 M. (S.-A. aus „Erziehung und Weltanschauung“.) — Eine ganz knappe Aufzählung

einiger Verwendungsmöglichkeiten der Volkskunde in den verschiedenen Fächern des Schulunterrichts, besonders auf Schweizer Verhältnisse zugeschnitten. F. B.

Zimmermann, Ernst J.: Die deutschen Ortsnamen in bezug auf Grenzen und Verkehr. Ostheim-Hanau, Drei-Ähren-Verlag Heinr. Jost 1929. XI. 166 S. Geh. 7,50 M. — Die ersten Sätze rufen einigen Widerspruch hervor. Denn die Behauptung, die Germanen seien Nomaden und Krieger gewesen, dürfte heute wohl als widerlegt gelten. Von diesen und einigen anderen Einseitigkeiten abgesehen, ist das Werk eine dankbar zu begrüßende Erweiterung der Ortsnamenforschung, die sich freilich mit ihm auseinanderzusetzen hat. Manche wissenschaftliche Ergebnisse, die wir gesichert glaubten, geraten ins Wanken; manche der von dem Verf. aufgestellten Behauptungen werden der wissenschaftlichen Prüfung nicht standhalten. Nicht gerade Widerspruch erheben, sondern Berichtigungen wird die örtliche Forschung bringen, aber die mit aller Schärfe ausgesprochene Vermutung, daß in vielen Fluß- und Ortsnamen Begriffe stecken, die mit Verkehr und Grenze zusammenhängen, wird im allgemeinen nicht zu erschüttern sein. Zahlreiche Namen, die in dem Einflußgebiet der Franken liegen, und die durch die nur in Einzelheiten angefochtenen Arbeiten Karl Rübels bereits als Grenzbegriffe erkannt worden sind, finden hier eine Bestätigung.

Eingangs untersucht der Verf. das Alter der politischen und der Verwaltungsgrenzen und dann die neuere Namenforschung, um in dem Hauptteil seines Buches die Grenznamen einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Das wichtige Ergebnis ist, daß aus diesen überraschend zahlreichen Namen sich Grenzen und Verkehrswege rekonstruieren lassen, die nur teilweise geschichtlich bestätigt werden, oft aber der Vorzeit angehören. Als solche beweisende Wortstämme erkennt er: Crena, Butina (bonne), Kallida, Drum, Scaf, Hazzan (hasal), Nota, Fala (brehhan), Lam, Altus, Firn (gamel), Wisen (wiz), Ostensio, Heitan, Memini (dunchen), Hugi, Marcha (mezzan-, Mattium), Rêb, Lim, Rain, Fres, Stuhl, Ing, Denen (dinsan), Wêrdan. Von Verkehrs-, Orts- und Flußübergangsnamen werden erörtert: Ebur, Ara, Ur, Bëran, Liub, Lupia, Zivot, Lint, Trais, Drâhjan, Wilen, Weben, Swëben, Quirn, Laikan, Dwëran, Wringan (renken), Wîren, Hwërfan, Wridan, Lira, Kurba, Mange, Glad, Ubar (far, furt, brucka), Drecht (drucht), Wedel, Nas, von Straßen- und Tornamen: Caminus, Risan (ritan, Rad, hros), Karra, Ask (Askiburg, Ascafaburg), Swelli, basis, Uf, Geil (hòh), Dor, Turnen.

So dankenswert eine solche Zusammenstellung ist, so unterliegt sie doch dem Verhängnis, manchmal die Sprachdenkmäler etwas gewaltsam in das Schema zu pressen. Bei „far“ würde z. B. ein Hinweis auf die Erklärung in Zeitschr. f. Ortsnamenforschung 1, 205, angebracht sein. Wieweit die von dem Verf. aufgestellte Behauptung richtig ist, daß bei Ortsnamen, die einen häufig gebrauchten Personennamen enthalten, nicht dieser, sondern die Siedlungsstätte Ausgang ist und den Namen des Siedlers verursacht hat, wie bei Bero, Buto, Ebar, Grazzo, Turing, wird von Fall zu Fall zu prüfen sein. Aus späterer Zeit lassen sich Beispiele genug erbringen wie Kehler = vom Wohnplatz an einer Straßenkehre, Wiesener, am Ende u. a. Daß Berlin nach Z. seinen Namen von einem Übergange über die Spree erhalten habe (idg. peran, bëran = gegenüberliegendes Ufer, mit dem das mittelalterl. bërn = bringen zusammengefloßen ist) ist bestechend, wird aber dadurch erschüttert, daß solche Übergänge oft zu finden sind, ohne diese Bezeichnung, und daß bei vielen Berlins diese Voraussetzung nicht zutrifft. Bei Fres macht der Verf. darauf aufmerksam, daß dieses nd. frêse = Krause, Borde, Kante, Rand, nicht immer auf Friesen bezogen werden kann, weil der Sinn ja auch geographisch begründet ist. Er lehnt indessen auch Fresionoveld als friesisches Gebiet ab und erklärt es als „Grenzgau“. Wenn das richtig ist, würden manche Folgerungen fallen müssen. Dem stehen freilich Bedenken entgegen wie das in der Nähe liegende Dorf Flemmingen, die Goldne Aue mit ihren holländischen Kolonisten, wenn auch diese verhältnismäßig spät anzusetzen sind. Auch frede = Einhegung kann, wie bei Friesenhagen, zu Irrtum verleiten. Von den zahlreichen Grenznamen fehlt Ellend, das nach Schmidkontz (Korrespondenzblatt d. Gesamtver. d. Gesch. u. Alt.-Ver. 1905, Sp. 368) Gemarkungsgrenze ist und sich bei Würzburg in eine ganze Reihe von falsch gedeuteten Flurnamen aufgelöst hat. Das sind einzelne Punkte, die sich aufdrängen, die zweifellos auch von anderer Seite vermehrt werden, doch der Kern des Buches, das die Handhabe für die Rekonstruktion alter Verkehrswege und Grenzen bietet, das auch für die Siedlungsgeschichte Süddeutschlands von großem Werte ist, wird dadurch nicht berührt. Es bleibt ein Buch, das nach vielen Seiten hin Anregungen ausstrahlt.

Robert Mielke.

# Sonderabdruck

aus

Zeitschrift für Volkskunde, Neue Folge Bd. I, Heft 1  
Verlag WALTER DE GRUYTER & CO., Berlin W 10

Wesselski, A.: Der Gott außer Funktion. (Archiv orientální 1, 300—311. Prag 1929.) — Eine lehrreiche Zusammenstellung von Mythen, in denen der Tod (Thanatos, Yama), die Liebe (Kama, Istar, Demeter, Soma, Indra) oder das Feuer (Agni), das Glück, die Treue eine Zeitlang ausgeschaltet werden und Unordnung über die Welt hereinbricht. Zu den Klagen über das Verschwinden der Gerechtigkeit vgl. noch R. Köhler, Kl. Schr. 2, 73. J. B.

Wesselski, A.: Der Gott außer Funktion. (Archiv orientální 1, 300—311. Prag 1929.) — Eine lehrreiche Zusammenstellung von Mythen, in denen der Tod (Thanatos, Yama), die Liebe (Kama, Istar, Demeter, Soma, Indra) oder das Feuer (Agni), das Glück, die Treue eine Zeitlang ausgeschaltet werden und Unordnung über die Welt hereinbricht. Zu den Klagen über das Verschwinden der Gerechtigkeit vgl. noch R. Köhler, Kl. Schr. 2, 73. J. B.

Sonderdruck

aus  
Zeitschrift für Volkskunde, Neue Folge Bd. 1, Heft 1  
Verlag WALTER DE GRUYTER & CO., Berlin W 10

... die mit ihm ...  
... die mit ihm ...  
... die mit ihm ...

... die mit ihm ...  
... die mit ihm ...  
... die mit ihm ...

2 2 1 1  
B  
1 1 1  
B  
1 1 1

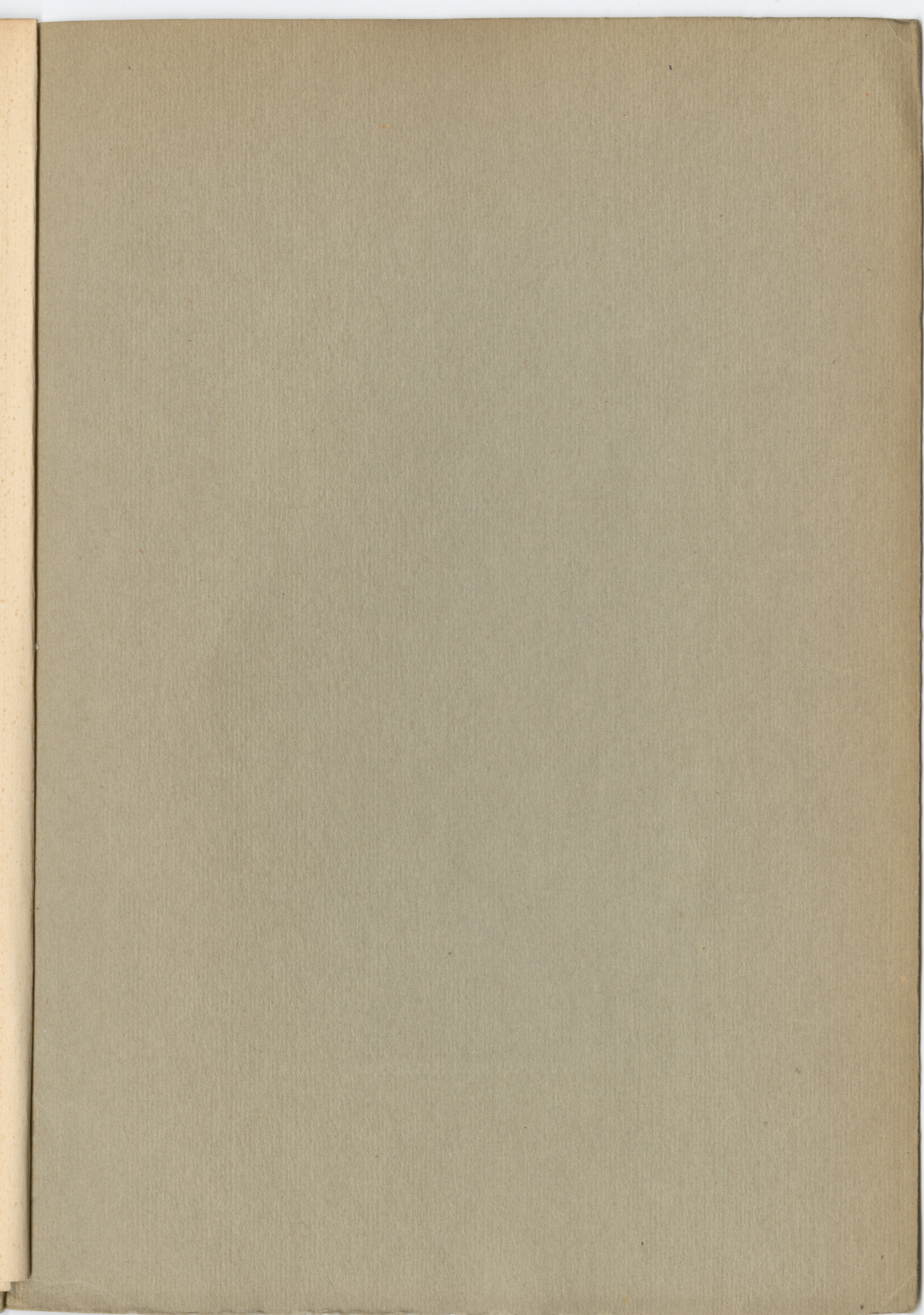
# Sonderabdruck

aus

Zeitschrift für Volkskunde, Neue Folge Bd. I, Heft 2  
Verlag WALTER DE GRUYTER & CO., Berlin W 10

Wesselski, A.: Einstige Brücken zwischen Orient und Okzident. Archiv orientální 1, 75—84. Prag 1929. — Im chinesischen Tripitaka finden sich Parallelen zu der sizilischen Sage von dem König, der die den Toten in den Mund gelegte Münze raubt, zu dem Schwank von dem Schuster als König, zum Märchen von der goldhaarigen Jungfrau und zu der jüdischen Sage von der Tochter des Mattatja. J. B.

Wesselski, A.: Einstige Brücken zwischen Orient und Okzident. Archiv orientální 1, 75—84. Prag 1929. — Im chinesischen Tripitaka finden sich Parallelen zu der sizilischen Sage von dem König, der die den Toten in den Mund gelegte Münze raubt, zu dem Schwank von dem Schuster als König, zum Märchen von der goldhaarigen Jungfrau und zu der jüdischen Sage von der Tochter des Mattatja. J. B.



VYTISKLA STATNÍ TISKARNA V PRAZE