



BIBLIOTEKA
Instytutu
Bałtyckiego
w Sopocie

~~Wydział Skandynawski~~

~~S 453 II~~

Heinrich Doering

*J. Borowik
von Kauf.*

1150672

879101

INST. BAŁT

DAS KULTISCHE WACHSFEUER
DER
MORDWINEN UND TSCHEREMISSEN

BEITRÄGE ZUR ERFORSCHUNG DER RELIGION
UND DER GLAUBENS**V**ORSTELLUNGEN DER
FINNISCH-UGRISCHEN VÖLKER
IN OSTRUSSLAND

VON

ALBERT HÄMÄLÄINEN

~~Biblioteka
Instytutu Bałtyckiego~~

HELSINKI 1937

nie wypożycza się do domu

412121



Biblioteka Główna

UNIWERSYTETU GDAŃSKIEGO



1100611761



HELSINKI 1937

DRUCKEREI-A.G. DER FINNISCHEN LITERATURGESELLSCHAFT

ad. 14. IV 37.

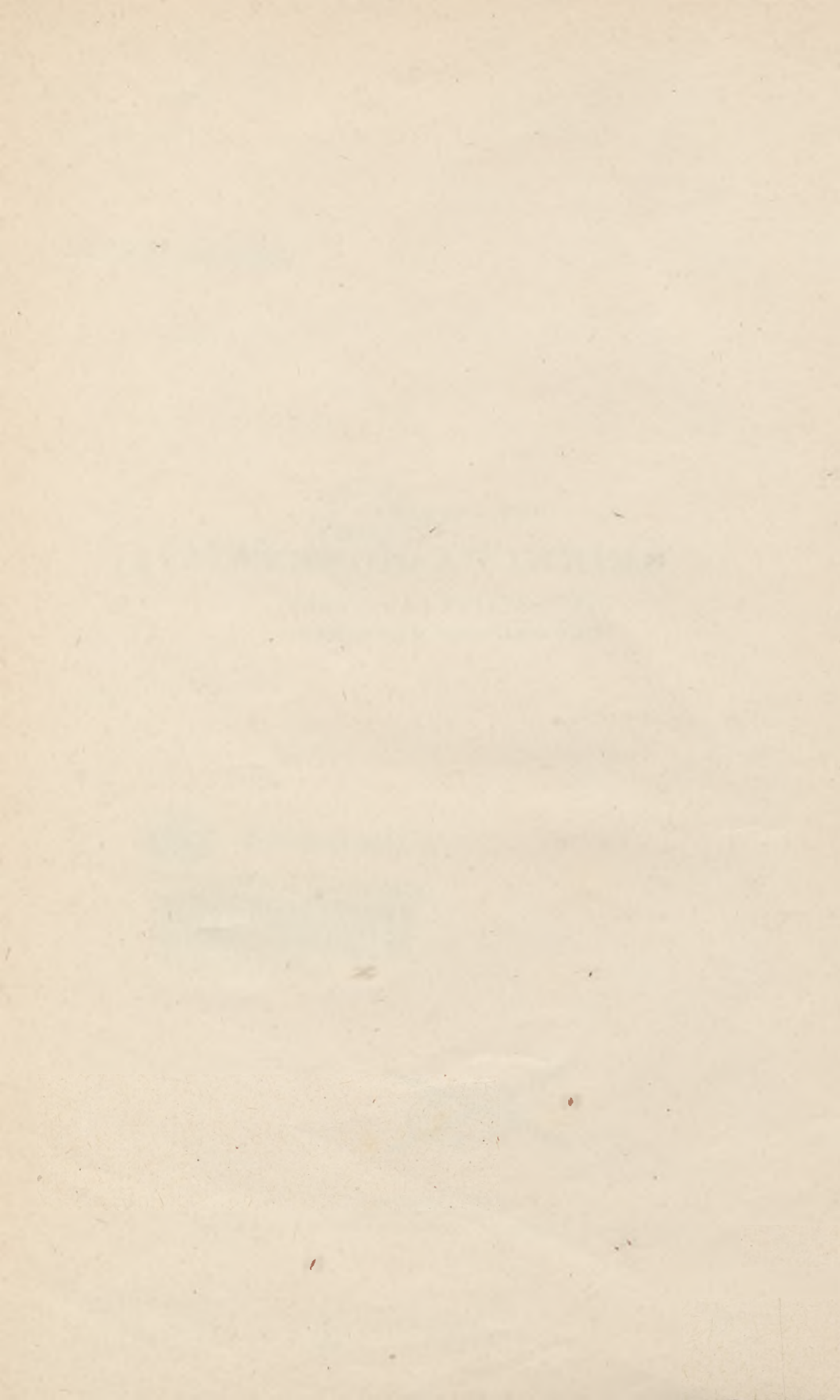
D 932/3/04

20/5

DEM ANDENKEN

HEIKKI PAASONEN'S

DES GENIALEN FORSCHERS
UND GROSSEN MENSCHEN



Motto:

*Wer sich selbst und andre kennt,
Wird auch hier erkennen:
Orient und Occident
Sind nicht mehr zu trennen.*

*Sinnig zwischen beiden Welten
Sich zu wiegen, lass' ich gelten;
Also zwischen Ost und Westen
Sich bewegen sei's zum besten!*

(Aus GOETHE'S »Der westöstliche Divan«).

I. Einleitung.

Der Ausgang des Weltkrieges hat die Staatenkarte Europas wesentlich umgestaltet. Die Folgen der neuen politischen Verhältnisse haben sich in gewissen Fällen auch auf das Gebiet des wissenschaftlichen Lebens erstreckt. Recht bedeutend sind die Veränderungen, die man in der politischen Stellung der finnisch-ugrischen Völker wahrnehmen kann. Die politische Neugeburt der Brudervölker der Finnen und Esten bedeutete für diese die Erhebung zu völlig souveränen Völkern und Staaten, aber auf der anderen Seite veränderte dieses Ereignis ganz und gar das politische Verhältnis dieser Länder zu dem Staat, in dem der grösste Teil der finnisch-ugrischen Völker weiterhin verblieb. Die Folge davon war, dass die direkten Beziehungen und Forschungsmöglichkeiten, die z. B. die finnischen Wissenschaftler vor jener Umbildung hatten, auf ein geringes Mass beschränkt, ja in manchen Punkten ganz unmöglich wurden.

Vor den erwähnten staatlichen Veränderungen bewegten sich diejenigen, die sich mit finnisch-ugrischer Sprach- und Völkerkunde befassten, ungehindert auch unter den am fernsten verwandten Völkern, um Material zu sammeln und Forschungen zu treiben. Von den Ergebnissen dieser Forschungsreisen zeugt der Umstand, dass im Verfolg der schon früher veröffentlichten

bemerkenswerten Forschungen, die z. B. auf Material beruhen, das direkt in Ostrussland gesammelt wurde, in unserem Lande bis in die jüngste Zeit Erträgnisse von diesen Reisen in mancherlei Form zur Veröffentlichung gelangt sind. Es ist jedoch natürlich, dass es für die Lösung zahlreicher wissenschaftlicher Fragen und den Ausbau mancher Forschungsgebiete erforderlich wäre, fortgesetzt an die unmittelbaren Quellen der Forschung zu gelangen, in diesem Falle zu den betreffenden finnisch-ugrischen Völkern, um neues primäres und ergänzendes Material herbeizuschaffen. In dieser Beziehung würde es schon von grossem Nutzen sein, wenn die Forscher ungehindert in den Archiven, Bibliotheken und Museen Sowjetrusslands arbeiten könnten, in denen bekanntlich viel vorzügliches, bisher unbenutztes Material für die finnisch-ugrische Forschung zu finden ist.

In der Erforschung der Religion und der Glaubensvorstellungen der finnisch-ugrischen Völker sind schon beachtenswerte Ergebnisse erzielt worden. Das Forschungsgebiet ist jedoch so umfassend und weitverzweigt, dass es, was die Spezialfragen und besonders die kulturhistorischen Perspektiven dieser Fragen betrifft, in mancher Hinsicht erst in seinen Anfängen steht. Darüber braucht man sich auch nicht zu wundern. Die Erforschung der Religionen und Glaubensvorstellungen der finnisch-ugrischen Völker ist in ihrer Art ein Teil der finnisch-ugrischen Völkerkunde, und wenn sie auch schon seit der Zeit *CASTRÉNS* von Sprachforschern oder von Folkloristen oder von Vertretern anderer Gebiete in Angriff genommen worden ist und sich teilweise zu einer selbständigen Disziplin entwickelt hat, so ist ihr Gebiet doch so umfangreich und sind ihre Forschungsobjekte so vielfältig, dass nur wenige Fragen das Objekt einer Spezialbehandlung werden konnten. Wenn man den finnisch-ugrischen ethnischen Komplex als Gesamtheit betrachtet, wird es bald klar, dass manche Fragen der Religion und der Glaubensvorstellungen dieser Völker direkt zu verschiedenen Kulturkreisen gehören oder dass manche ihnen von Haus aus fremde und neue Kulturelemente den ursprünglichen Bestand in mancher Richtung umgeformt haben oder mit ihnen verschmolzen

sind. Die uralten Beziehungen zu den altaischen Völkern harren meistens noch ihrer Lösung, aber gerade aus dieser Richtung darf man wohl noch vieles erwarten, was unsere Auffassung in manchem bereichern kann. Und wenn auch z. B. die nördliche arktische Kultur und die in ihren Kreis gehörende schamanistische Religionsform als solche nicht zu den Grundelementen der Religionen und der Glaubensvorstellungen der finnisch-ugrischen Völker gehört haben, so sind doch einige von diesen Stämmen, vor allem die Lappen und die Obugrier, besonders in ihren späteren Perioden, in diesen Kulturkreis geraten und haben sich wesentliche Bestandteile desselben angeeignet. Auf dem Wege der Kulturdiffusion konnten auch die entfernteren finnisch-ugrischen Völker von dieser Seite herstammende Züge ihren religiösen Anschauungen und Gebräuchen einverleiben.

Nach den Zeugnissen, die uns die Sprachwissenschaft geliefert hat, ist es offenbar, dass schon das gemeinsame finnisch-ugrische Volk in einer frühen Periode in enger Kulturverbindung mit den indogermanischen Völkern gestanden hat. Es ist anzunehmen, dass der Kulturaustausch sich nicht nur auf das sprachliche Gebiet beschränkt hat, sondern dass auch andere Kulturbereiche daran teilgenommen haben.

In den späteren Perioden haben die finnisch-ugrischen ethnischen Sondergruppen und schliesslich Völker im Kulturaustausch mit recht vielen, ihrer Beschaffenheit nach verschiedenen Kultur- und Völkerkreisen gestanden. Die alten indoiranischen Berührungen können in sehr frühe Zeiten zurückgehen, aber später waren u. a. die permischen Völker kulturell nach dieser Richtung orientiert. Die Wolgavölker, zunächst die Mordwinen, sind nicht nur, was die in das Gebiet der Mythologie gehörende Terminologie, sondern auch was die Begriffe anbelangt, von einem besonders bemerkenswerten indoiranischen Einfluss betroffen worden. Die indoiranischen Lehnwörter im Mordwinischen weisen auf recht alte Beziehungen hin, aber manche finnisch-ugrischen Völker sind unstreitig auch späteren kulturellen Einwirkungen von dieser Seite her unterworfen gewesen.

Jedenfalls sind gerade auf das Gebiet der Religion hinweisende wichtige indoiranische Lehnworte in die finnisch-ugrischen Sprachen gelangt, obschon sie sich in ihnen nur in begrenztem Umfang ausgebreitet haben. Von ihnen ist erstens zu erwähnen mordE *pas*, mordM *pavas* (*bavas*), das sich zunächst an den Namen für die Himmelsgottheit anschliesst (*škabavas*, *škajbavas* usw.) und dasselbe ist wie indoir. *bhagas* 'Herr, Gott, Glück'; man findet es als Kompositionsglied in sehr zahlreichen Namen mordwinischer Götterwesen, aber bei den Mokscha-Mordwinen, wie im Altindischen, auch in der Bedeutung 'Glück' (PAASONEN). — Ein anderer alter indoiranischer Name eines Götterwesens ist mordw. *azər* 'Herr, Gottheit' (altind. *asuras* 'wundertätiger Gott'). Das Wort erscheint im Mordwinischen auch in anderer als mythologischer Bedeutung (mordM *kud-azoro* 'Wirt, Hausherr', *iñ-azoro* 'Kaiser'), und damit hat man zusammengestellt syrj. *azır* »reich« und wog. *atar*.¹ Wenigstens ein indoiranischer Gottesname ist im Tscheremissischen zu finden: tscher. *mardež* 'Wind', *mardež-aβa* 'Windmutter, Göttin des Windes'; hierzu samojed. (jurakisch) *mearcea*, *mêrtea*, *mêrcea*, *mêrta* 'Wind, Sturm'² und ai. *marut* 'Wind. der Windgott', Plur. *marutas* 'die Sturmgötter'.³

Nach der Auffassung unserer Sprachforscher sind diese Worte sehr früh in die finnisch-ugrischen Sprachen gekommen, wohl schon gar aus der urindoiranischen oder arischen Sprachform. Man hat vermutet, dass sie, obgleich sie finnisch-ugrischerseits nur auf einem beschränkten Gebiete vorkommen, schon während der gemeinsamen finnisch-ugrischen Periode übernommen worden sein können (PAASONEN). Auch einige andere alte finnisch-ugrische Worte mythologischen Ursprungs, z. B. *koljo*, *kalma*, hat man im Lichte der ältesten finnisch-ugrischen und indogermanischen Beziehungen behandelt, aber hinsichtlich dieser dürfte keine Sicherheit existieren.

¹ Die letztere Etymologie hat PAASONEN nicht für annehmbar gehalten, sondern seiner Ansicht nach weist das wogulische Wort auf die Geisterseele hin.

² Siehe M. A. CASTRÉN, Samojedisches Wörterbuch, S. 303.

³ Diese Etymologie verdanke ich Herrn Prof. G. J. RAMSTEDT.

Ohne weiter auf die finnisch-ugrischen, indogermanischen und indoiranischen sprachlichen Beziehungen einzugehen, kann man es für wahrscheinlich halten, dass der uralte Kulturzusammenhang zwischen diesen ethnischen Einheiten sich auch auf das Gebiet der Religion und der Glaubensvorstellungen erstreckt habe. So ist zu erwarten, dass in den religiösen Anschauungen gewisser finnisch-ugrischer Völker sowohl sehr alte indogermanische als auch speziell indoiranische Elemente aufzufinden sind.

Von dem hohen Alter der Beziehungen, von denen die Wort- und eventuell auch die anderen urindogermanischen bzw. indoiranischen und finnisch-ugrischen gemeinsamen Elemente herrühren, zeugen schon die sie widerspiegelnden sprachlichen Belege. Aber manche namentlich in den Kreis des Götterglaubens gehörenden finnisch-ugrischen und indogermanischen Auffassungen und Gebräuche scheinen sich mit noch weiter reichenden Kulturkreisen zu verbinden. Dadurch bekommen diese Fragen noch grössere Wichtigkeit und Tragweite, denn bei der Betrachtung ihrer Entstehung und Beschaffenheit kann man z. B. nicht an den Fragen nach der geographischen Lokalisation der indogermanischen (resp. indoiranischen) kulturellen Berührungen vorübergehen. Mit dieser Frage verknüpfen sich ihrerseits die Beziehungen zur altaischen Welt. Auf diese Weise werden zum Teil auch diejenigen Probleme in jenen Kreis einbezogen, die die Lage der indogermanischen und auch der finnisch-ugrischen sog. *Urheimat* behandeln, und weiterhin das Verhältnis zu den aus jener Zeit stammenden und mit diesen Örtlichkeiten verbundenen Kulturkomplexen.

Die Lage der Urheimat der Indogermanen ist ungeachtet der glänzenden Ergebnisse der Indogermanistik bis auf unsere Tage eine umstrittene Frage gewesen und harrt offenbar immer noch auf die endgültige Lösung. Vom sprach- und kulturhistorischen Gebiet ist die Frage nunmehr in den Kreis der Ethnologie gezogen worden, von der man erwartet, dass sie darüber das entscheidende Wort sprechen werde. Zunächst dürfte sich das Problem heutzutage um die sog. «*Nordthese*» und «*Ostthese*» konzen-

trieren. Die Anhänger der ersteren dürften hauptsächlich unter den Forschern der vorgeschichtlichen Archäologie zu finden sein, während sich die letztere auf die Auffassung hervorragender Sprachforscher, Ethnologen, Kulturhistoriker, ja sogar Rassenforscher stützt.

Als letzter hat wohl WILHELM KOPPERS die Frage nach der Lage der indogermanischen Urheimat behandelt und zwar hauptsächlich aus der Perspektive gewisser religionshistorischer und soziologischer Umstände.¹

KOPPERS neigt entschieden zur Ostthese. Seine Auffassung — die übrigens in offenbarer Übereinstimmung mit den früheren Schlussfolgerungen von SCHRADER steht — ist folgende: «So bleibt auch heute — beim gegenwärtigen Stande der Forschung — für den Ethnologen keine andere Wahl und Möglichkeit, als die Urheimat der Indogermanen doch irgendwo im Osten, in mehr oder weniger den innerasiatischen Viehzüchterstämmen benachbarten Gebieten, anzusetzen».²

Die ethnologische Ostthese verteidigt KOPPERS gegen die nordeuropäische These mit einigen Argumenten, die die Frage nach der finnisch-ugrischen Urheimat, den finnisch-ugrisch-indogermanischen Beziehungen und einigen Grundzügen der Religionen der finnisch-ugrischen Völker recht nahe berühren. Darum erscheint es angemessen, seine diesbezügliche Auffassung ein wenig näher zu betrachten.

Zur Motivierung der Nordtheorie, bei der man gezwungen war, die kulturellen Übereinstimmungen zwischen den Nordgermanen und den viehzuchttreibenden Nomaden Innerasiens klarzulegen, wurde eine vermittelnde Theorie aufgestellt, d. h. einerseits hat man als möglich angenommen, dass eine altarktische Kultur der Vermittler der Zusammenhänge gewesen sei, andererseits, dass besonders die ugrischen Völker in gewissem Masse die Vermittler gewesen seien zwischen den Altaiern Innerasiens und den

¹ Die Indogermanenfrage im Lichte der historischen Völkerkunde. *Anthropos* XXX, 1935, S. 1 ff.

² A. a. O., S. 25.

Urindogermanen Nordeuropas. Was besonders die letzterwähnte Hypothese betrifft, so meint KOPPERS, dass die Ugrier die betreffenden Kulturelemente (z. B. die Pferdezucht) von den Iraniern erhalten hätten. Andererseits wiederum ist seiner Meinung nach «überhaupt der kulturelle Gesamthabitus der finnisch-ugrischen (uralischen) Völker doch so weitgehend eigener und anderer Art, dass sie als so gedachte Vermittler bzw. als Geber jener Dinge an die Indogermanen ernstlich nicht in Frage kommen».¹

Vom Standpunkt der finnisch-ugrischen Forschung aus brauchen gegen die Auffassung KOPPERS, als solche, in den grossen Zügen keine besonders schwerwiegenden Einwände erhoben zu werden. Die Vermittlerrolle der Ugrier zwischen den in Nordeuropa angenommenen urgermanischen und den innerasiatischen Kulturelementen ist jedoch sowohl zeitlich als auch örtlich auszuschliessen, denn die betreffenden Kulturelemente stellen sich in der Tat nicht als den ugrischen Völkern gemeinsam eigentümlich oder als für sie typisch und ihnen in ihrer Gesamtheit gehörig dar. Der eigentliche Pferdenomadismus z. B. ist nur für ein ugrisches Volk charakteristisch gewesen, für die Ungarn, und diese haben sich ihn erst in einer späteren Periode aneignen können, als sie auf den Steppen in der Nachbarschaft türkisch-tatarischer und iranischer Völker wohnten. Daneben ist es nicht zu leugnen, dass einige auf die Pferdezucht deutende Kulturworte den ugrischen Sprachen gemeinsam sind. So z. B. ung. *lő* 'Pferd' = wog. *lō*, *lu* usw., ostj. *lay*, *lay* usw. id.; ung. *nyereg* 'Sattel' ~ wog. *naγr*, ostj. *noyer* usw. id.; ung. *fék* 'Zaum, Halfter' ~ ostj. *pāk* '(Renntier-) Zügel, (Pferde-) Zaum'; ung. *kengyel* 'Steigbügel' ~ wog. *keš*, *kēš* 'Lederstrumpf mit halbem Haar', ostj. *kentš* 'Strumpf, eine Art Schuh aus Renntierfell'.

Vom Standpunkt der finnisch-ugrischen Kulturgeschichte aus betrachtet lässt es sich nicht bezweifeln, dass der ursprüngliche Kulturzustand der Obugrier ein anderer gewesen ist als in späteren Zeiten und dass hier ein offener Rückschritt eingetreten ist.

¹ KOPPERS, a. a. O., S. 26.

In welchem Umfang die Pferdezüchtungskultur als solche das uralische Einheitsvolk gekennzeichnet hat, ist eine Frage, die vorläufig nicht endgültig beantwortet werden kann.

Was die ältesten finnisch-uralischen (uralischen) und indogermanischen kulturellen Berührungen betrifft, ist die indogermanische Ostthese als Ausgangspunkt für jede Betrachtung die natürliche, ja sogar beim jetzigen Stand der Forschung vielleicht die einzige, der eine gewisse Berechtigung zugestanden werden kann. Die Sprachforschung, sowohl die indogermanische als auch die finnisch-uralische (uralische), hat durch immer beweiskräftigere und zahlreichere Belege das nahe Verhältnis dieser Sprachgruppen bewiesen. Auch ein Sprachforscher unserer Zeit hält sogar die Urverwandtschaft für die befriedigendste Erklärung der gemeinsamen Züge der uralischen und indogermanischen Sprachen. Wenn auch die Sprachforschung bei ihrem gegenwärtigen Stand eine Verwandtschaft der uralischen und der indogermanischen Sprachfamilie nicht hat bindend feststellen können, so ist wenigstens die Behauptung ausgesprochen worden, dass die entgegengesetzte Meinung weniger wahrscheinlich sei.¹

Mag es auch mit der Verwandtschaft stehen, wie es wolle, schon vom Standpunkt der sprachwissenschaftlichen Belege aus ist es unbestreitbar, dass diese Völkergruppen einst und gerade zu einer solchen Zeit, wo ihr innerer Auflösungsprozess noch nicht begonnen hatte oder erst einsetzte, entweder ein gemeinsames Urvolk gewesen sind oder wenigstens in enger kultureller Wechselwirkung miteinander gestanden haben. Die indogermanische Ostthese, d. h. die Lokalisation der Urheimat in der Nähe desjenigen geographischen Gebietes, in dem die finnisch-uralische

¹ »Da nun das Indoeuropäische und das Uralische eine absolut und relativ so auffallend grosse Anzahl von morphologischen Übereinstimmungen aufweisen, die nicht durch Entlehnung erklärt werden können, so dürfte die Urverwandtschaft die am nächsten liegende und zugleich die einzige ungesuchte Erklärungsmöglichkeit sein« (BJÖRN COLLINDER, Indo-uralisches Sprachgut. Uppsala 1934, S. 82).

Urheimat gesucht wird, erhält schon aus diesen Tatsachen eine bemerkenswerte Stütze. Die ethnologisch-kulturhistorischen Fakta sprechen, wie wir weiterhin sehen werden, auch unwiderlegbar für diese Annahme, und manche Probleme des Gebietes lassen sich am besten im Lichte dieser Tatsache aufhellen.

Daraus, dass man die Urheimat der Indogermanen in das Gebiet verlegt, das die Ostthese voraussetzt, d. h. nach Westturkestan und von dort weiter in die südrussische Steppengegend, folgt ganz natürlich, dass die indogermanische Sprach- und Kultur-einheit geographisch und historisch mit den Einheiten verbunden wird, die diesem Gebiete zunächst liegen. Obwohl die Forschung die Urheimat z. B. der Türkstämme nicht definitiv bestimmt haben dürfte, ist es doch gewiss, dass die erwähnten und die ihnen benachbarten Gegenden seit unvordenklichen Zeiten Wohn- und Wanderungsgebiete der türkisch-tatarischen Völker gewesen sind. So gerät die Urheimat der Indogermanen in die Nachbarschaft der zentralasiatischen Viehzüchterstämme, und die Kulturperspektiven erweitern sich zu türkisch-mongolisch (altaisch)-indogermanisch-finnisch-ugrischen (uralischen).

Weder die Sprachforschung noch die Völkerkunde hat bisher endgültig das Verhältnis dieser Völkergruppen zueinander aufklären oder eine gründliche Sichtung auf dem Gebiete ihrer zentralen Kulturelemente durchführen können. Unser berühmter Forscher G. J. RAMSTEDT hat zwar den Zusammenhang auch einer so fernen Sprache wie der koreanischen mit den altaischen nachgewiesen, aber seine Auffassung von dem Verhältnis des Altaischen zum uralischen Kulturkreis hat vorläufig keine schriftliche Gestaltung gefunden. In seinem vorher zitierten Artikel hat W. KOPPERS versucht, einige spezielle gemeinsame Züge zwischen den indogermanischen, mongolisch-tatarischen (altaischen) und teilweise auch finnisch-ugrischen Kulturelementen zu skizzieren, Gedanken, die hier ganz kurz betrachtet seien.

Indem KOPPERS die gemeinsamen indogermanischen Kulturelemente darzulegen versucht, stellt er zuerst ihren auf den K r e i s

der Nomadenkultur hinweisenden Charakter sowie die Tatsache fest, dass der grösste Teil von diesen Kulturelementen auf einen bestimmten innerasiatischen Völker- und Kulturkomplex hinweist, nämlich auf die Türken (Turko-Mongolen) und entfernter die Mandchu, die Chinesen und Nordtibetaner. Da diese altaischen Völker niemals wesentlich westlicher gewohnt haben, «so ergibt sich von selbst die Annahme einer östlichen Urheimat des indogermanischen Einheitsvolkes.»¹

KOPPERS motiviert die viehzüchterische Einstellung der indogermanischen Urkultur weiter mit gewissen von SCHRADER hervorgehobenen, in das Gebiet des Götterglaubens und des Wirtschaftslebens gehörenden Tatsachen (Sondergötter für Viehzucht, Spezialgötter für Ochsen, Pferde, Schafe, die in ältester Zeit überwiegende animalische Nahrung usw.). «In wirtschaftlicher Hinsicht nahm jedenfalls das Schaf die erste Stelle ein, es übertraf unter dieser Rücksicht Rind und Pferd an Bedeutung.»² Aber auch das Pferd gehörte schon in der indogermanischen Urzeit zu den Haustieren, und dieser Umstand verbindet nach der Auffassung des Verfassers die indogermanische Urwirtschaft besonders mit der türkisch-mongolischen Welt.

Vom Standpunkt unserer Aufgabe aus ist es nicht notwendig, alle diejenigen Fakta anzuführen, in denen die Indogermanisten, zunächst die ethnologischen Kulturhistoriker, eine Zusammengehörigkeit zwischen den urindogermanischen und innerasiatischen (turko-mongolischen) Kulturelementen sehen. Auf dem Gebiete der Erscheinungen der primitiven Wirtschaft, auf die oben hingewiesen ist, kommen viele gemeinsame soziologische Züge vor. Wenn man sie vom Gesichtswinkel der finnisch-ugrischen Kulturelemente betrachtet, kann man unter ihnen sogleich viele Züge feststellen, die als solche, in ihrer Gesamtheit genommen, zweifelsohne in das letzterwähnte Kulturbild passen, während man wiederum einige wenigstens vorläufig nicht als zu ihnen gehörig

¹ KOPPERS, a. a. O., S. 6.

² A. a. O., S. 7.

anerkennen kann. So gehört doch das Schaf als Haustier zumindest sprachlich, aber ohne Schwierigkeit auch aus sachlichen Gründen in die älteste finnisch-ugrische Kulturperiode; dagegen stammt das vom Standpunkt der betreffenden Kulturzusammenhänge und der Kulturart so wichtige Pferd wenigstens nicht sicher nachweisbar schon aus diesem Zeitabschnitt.

Besonders unter den soziologischen Konstituenten könnte man manche allgemeine Züge finden, welche — wiederum als solche und ihrem allgemeinen Charakter nach betrachtet — ebensogut zu dem finnisch-ugrischen wie zu dem angenommenen urindogermanisch-innerasiatischen Kulturkomplex passen. Von diesen braucht man als Beispiel nur die vaterrechtliche Familienform und die Grossfamilie zu erwähnen, die, aus der weitgehenden Differenzierung und dem Reichtum der Verwandtschaftsnamen zu schliessen, schon zur finnisch-ugrischen Zeit bestanden haben und von denen die Grossfamilie bis in die Gegenwart besonders unter den permischen Völkern, den Mordwinen und Kareliern u. a. typisch ausgeprägt und herrschend gewesen ist und worauf auch die ältere Bildung der Familie bei den Finnen beruht. Von den Eheschliessungsbräuchen könnte man viele aufzählen (das dreimalige Führen um den Herd, das Bringen des Feuers aus dem Vaterhause in das neue Heim der verheirateten Frau und andere auf den häuslichen Herd und das Feuer bezügliche Zeremonien, die Kaufehe, die auf der Blutsverwandtschaft beruhenden exogamen Begriffe usw.), aber die Beweiskraft mancher von ihnen ist, wenigstens vom finnisch-ugrischen Standpunkt aus, soweit man sie als solche z. B. mit den indogermanischen vergleicht, gering, wenn nicht gleich Null. Erstens gehören einige von ihnen zu den Kulturelementen, deren geographische Grenzen und deren Verbindung mit bestimmten Völkerkreisen recht schwierig festzustellen sind. Darum beweist auch im vorliegenden Falle ihr Vorkommen in dem denkbaren indogermanisch-innerasiatisch-finnischugrischen Kulturkreis an sich nicht direkt, dass sie gerade innere gemeinsame Elemente dieses Kreises seien. Ferner sind z. B. wenigstens gewisse erwähnte Züge der Ehegebräuche als Ganzes, unter gemeinsamer Form betrachtet, nicht gemeinsame

finnisch-ugrische Erscheinungen, sondern in manchen Fällen spätere Entlehnung oder Anpassung an den Sittenkomplex anderer Indogermanen, wie der Slaven und Germanen.

Vom Standpunkt der vorliegenden Untersuchung sind diejenigen gemeinsamen Kulturelemente grösster Beachtung wert, die die Indogermanisten und die Vertreter der kulturhistorisch-ethnologischen Richtung zwischen den urindogermanischen und innerasiatischen (turko-mongolischen) Religionen und Glaubensvorstellungen konstatiert haben. KOPPERS hält besonders folgende Eigentümlichkeiten für allgemein indogermanisch: a) den Himmelsgottglauben als solchen. Die Namen der Gottheiten (der *Zeus* der Griechen, der *Jupiter*, **Diespiter* der Römer, der *Dyauspitā* der Inder) stimmen alle gut zusammen, ihre Grundbedeutung war «der lichte Himmel». b) Als zweites Charakteristikum tritt zum Himmelsgottglauben die Tendenz zu Abspaltungen oder Hypostasenbildungen hinzu. Hierbei handelt es sich um die Herausgestaltung neuer Götter durch Verselbständigung einzelner Eigenschaften des alten Himmels- bzw. Hochgottes. c) Als gemeinindogermanisch gilt auch die Verehrung des bekannten Dioskuren- (Brüder-) Paares (Kastor und Pollux bei den Römern, *Aśvinau* oder *Násatya* bei den Indern usw.). d) «Das P f e r d e o p f e r zeigt sich in voller Form oder doch in Resten und Andeutungen so weit bei den Einzelvölkern verbreitet, dass seine Zusammengehörigkeit zur indogermanischen Einheitskultur so gut wie gesichert ist.» e) Gemeinindogermanisch scheint auch ein charakteristischer F e u e r k u l t (namentlich Herdkult) gewesen zu sein (besonders bei den Heiratsgebräuchen); ein altes Opfer an das Feuer — die Feuer- oder Herdgottheit — ist die Butter gewesen.¹

Ebenso wie zu den Erscheinungen des wirtschaftlichen (zunächst Pferdezucht) und sozialen Lebens will KOPPERS auch zu den in das Gebiet der Religion gehörenden allgemeinindogermanischen Zügen Entsprechungen im Kreise der altaischen, besonders der

¹ KOPPERS, a. a. O., S. 11—13.

turko-mongolischen Völker aufzeigen. Auf diese Weise findet schon der Himmelsglaube der Indogermanen »seine erste und beste Anknüpfung in Innerasien und zwar zunächst bei den Altaiern«. Indem KOPPERS sich auf Prof. A. GARS, eine Autorität in der Erforschung der Religionen Zentralasiens, beruft, hebt er besonders hervor, dass nach der Auffassung des letzterwähnten »das höchste Wesen (im Himmel) und der sichtbare Himmel (selbst) so eng miteinander verbunden sind, dass beide überall, wenigstens ursprünglich, einen und denselben Namen tragen können und tatsächlich auch tragen». ¹

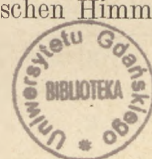
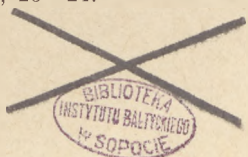
Grosse Bedeutung misst der eben zitierte Forscher dem sog. Pferdeopferkomplex einerseits als türkisch-tatarische und zentralasiatische, andererseits als indogermanische Kultform bei. Auf der ersteren Seite ist sowohl die Urheimat der Pferdezucht als die des Pferdeopfers zu suchen, aber gewisse Einzelheiten sind schon in dem indischen *Aśvamedha*-Opfer zu finden; auch in den entsprechenden Opfern mehrerer anderer indogermanischen Völker kann man weitgehende Übereinstimmungen mit denen der Turko-Mongolen beobachten.

Ferner herrschen nach der Auffassung des erwähnten Forschers zwischen der Feuerverehrung der Mongolen, der eigentlichen Türk-völker und der Indogermanen starke Beziehungen. Er scheint hierbei hauptsächlich an die bei den Eheschliessungsbräuchen anzutreffenden Feuerzeremonien gedacht zu haben. ²

In grösserem Masse als die gesellschaftshistorischen und soziologischen Vergleiche verdienen die vorhin behandelten in das Gebiet des Götterglaubens und Kultes gehörenden Umstände auch von finnisch-ugrischer Seite Beachtung. Im Glauben an die Himmelsgottheit beobachtet man die gleichen allgemeinen Züge: Auf finnisch-ugrischem Boden war der physische Himmel oder dessen »Seele« Gegenstand der Anbetung, bevor der Personifizierungsprozess der Himmelsgottheit begann. Darum haben manche in den finnisch-ugrischen Sprachen vorkommende Namen für die Universalgottheit die gleiche Wurzel wie die Bezeichnung für den physischen Himmel

¹ KOPPERS, a. a. O., S. 16 ff.

² KOPPERS, a. a. O., S. 12, 23—24.



oder die »Luft«. Als Hypostasenbildungen könnte man an sich ohne Schwierigkeit die neben dem obersten Gott und überhaupt den Gottheiten entstandenen unzähligen weiteren Götter ansehen, vor allem die zahlreichen »Mütter« (fi. *emot*). Es ist jedoch zu beachten, dass z. B. in der Götterwelt der Mordwinen und Tscheremissen die allgemeinen »Mütter« (die mordwinisch-tscheremissischen *ava*, *aβa* u. a. m.) auch verhältnismässig späte Entlehnungen sein könnten, weil sie (ausser neben dem obersten Gott bei den Tscheremissen) meistens neben den Haus- und Naturgottheiten anzutreffen sind. Eben solche »Mütter« der Natur haben auch die türkisch-tatarischen und indogermanischen Völker.

Der turko-mongolische und indogermanische Kulturkomplex hat seinerseits so deutliche und bis in die Einzelheiten gehende Entsprechungen (Farbe des zu opfernden Pferdes, dessen Weihung durch Begiessen mit Wasser, das Aufhängen des Felles des Opferpferdes usw.) auf finnisch-ugrischer (zunächst obugrischer und wolgafinnischer) Seite, dass nichts der Annahme im Wege steht, dass diese kultische Praxis zu demselben Kulturkreis gehört. Eine eingehendere Betrachtung zeigt jedoch, dass die finnisch-ugrischen Gebräuche zunächst nach turko-mongolischer Richtung wie auch auf die Völker Nordasiens hinweisen.

Was schliesslich die Berührungspunkte betrifft, auf die KOPPER in der Feueranbetung der Mongolen, der Türkstämme und der Indogermanen hinweist, so kann man — soweit es sich wieder um die allgemeinen Formen der Feuerverehrung oder um die auf diese Weise erklärten Zeremonien handelt — zahlreiche Vergleichspunkte auf finnisch-ugrischer Seite finden und zwar auf dem Gebiet der Eheschliessungszeremonien. Aber eine summarische Verallgemeinerung und auf Grund einer solchen gezogene Schlüsse sind auch hier nicht am Platze. Die nähere Untersuchung zeigt unwiderlegbar, dass mehrere auf das Feuer und die Feuerstelle bezügliche Zeremonien in den Eheschliessungsbräuchen der in Ostrussland wohnenden finnisch-ugrischen Völker slavisches Lehnsgut sind¹.

¹ Vgl. z. B. ALBERT HÄMÄLÄINEN, Mordvalaisten, tšeremissien ja votjakien kosinta- ja häätavoista. Journ. de la Soc. finno-ougr. XXIX, 1913, S. 251 ff.

Wiederum die offenbarsten Übereinstimmungen zu vielen anderen Zeremonien sind in den Gebräuchen der altaischen und nordasiatischen Völker zu finden. Ferner muss man bedenken, dass manche sog. Feuerzeremonien zu den universalen Reinigung und Zusammengehörigkeit schaffenden Zeremonien gehören, deren Anfangs- und Ausgangspunkt, soweit es sich um einzelne Völker und auch um grössere Völkergruppen handelt, schwer zu bestimmen ist.

Jedoch können auch in den kultischen Feuerverehrungszeremonien der finnisch-ugrischen und indogermanischen, bzw. indoiranischen Völker gemeinsame Elemente vorkommen, aber ihre gegenseitigen Beziehungen und Altersverhältnisse lassen sich nur durch Einzelforschungen feststellen.

Im folgenden versuche ich an Hand der oben dargelegten Gesichtspunkte ein zu diesem Glaubenskomples gehörendes Gebiet, den Kult des heiligen Wachsfeuers oder »der grossen Kerze« bei den Mordwinen und Tscheremissen aufzuklären.

II. Die Mordwinen.

Das Wachsfeuer in den religiösen Kulthandlungen.

In den Kulthandlungen der Mordwinen, aber zugleich auch in beinahe allen bewerkenswerteren mit dem Verlauf des Menschenlebens verbundenen Gebräuchen und Zeremonien findet man als mehr oder weniger zentralen kultischen Gegenstand das heilige *štatol*, das «Wachsfeuer». ¹

Stellenweise, wie in dem Mokscha-Gebiet des Gouvernements Pensa, ist das Wachsfeuer in der Form einer grossen Ritualkerze der zentrale Kultgegenstand bei den nach Bruderschaften begangenen religiösen Feiern, Opfern und anderen Zeremonien. Nach ЈЕВСЕВЈЕВ *štatol* = «Bruderkerze» oder «Kerze der Bruderschaft» (*братская свѣча*), die bei dem братчины-Fest oder den wichtigen Gebets- und Opferfeiern der Bruderschaften im Gebrauch ist.²

Die Valgapino-Mokscha des Kreises Krasnoslobodsk im Gouvernement Pensa waren für die Ausübung des *štatol*-Kultes in elf Bruderschaften geteilt (das Dorf umfasste 162 Häuser). Zu jeder Bruderschaft gehörten nur die Mitglieder einer solchen Häusergruppe, deren Besitzer ihr Geschlecht auf den gleichen Sippenhäuptling zurückführten. Die Anzahl der zu dem Bruderkreis gehörenden Häuser ist somit wechselnd. Es gibt »arme»,

¹ *šta* 'Wachs', *tol* 'Feuer'.

² М. Е. ЈЕВСЕВЈЕВ, Братчины и другіе религиозные обряды Мордвы Пензенской губерніи (Живая Старина XXIII, 1914, S. 3). — Das Wort *братчина* hat die Bedeutung 'brüderliche Vereinigung', im Plural auch 'Volksfest der Bauern auf gemeinschaftliche Kosten'.

zu denen nur 10—15 Häuser gehören, und «reiche», wo die Zahl der Häuser 30—40 beträgt.¹

Jeder Bräderkreis hat eine eigene, dem Geschlechte gehörende (родовая) Wachskerze, *štatol*, die für heilig gehalten wird. Die Kerze wird je ein Jahr der Reihe nach in jedem Hause des Bräderkreises aufbewahrt. Als Aufbewahrungsort dient der Speicher, in dem die Kerze in einem schmalen, aus der Rinde der Korbweide verfer-

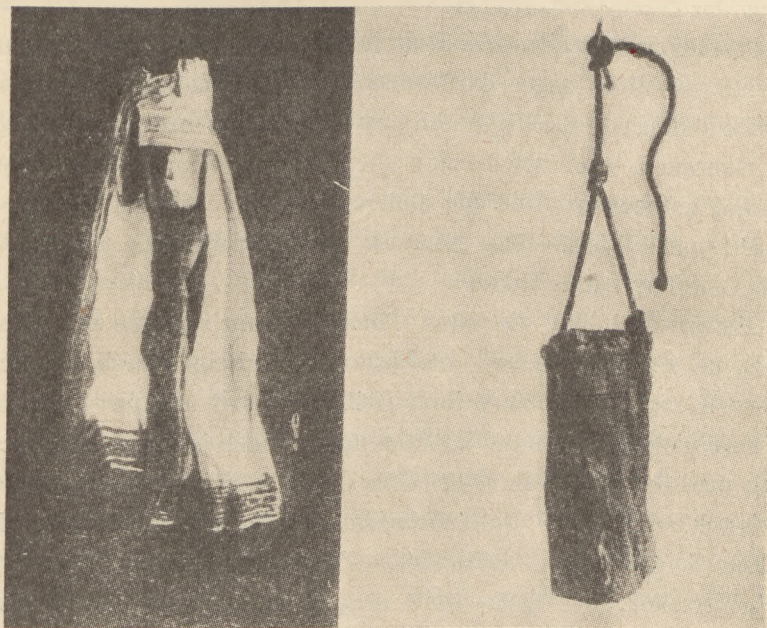


Abb. 1. Mordwinisches *štatol* und sein aus Bastrinde hergestelltes Futteral. Nach M. E. JEVSEVJEV.

tigten Kästchen oder Körbchen gehalten wird (Abb. 1). Man nimmt sie nicht unnötig hervor, sondern bringt sie unmittelbar vor den Gebetszeremonien in das Haus; das Gebetsfest wiederum hält man am Dreieinigkeitsstage (Troitsa) in dem Hause ab, wo die Kerze den Winter über aufbewahrt wurde.

Bei dem Gebetsfest hing das *štatol* an dem Henkel eines mit Festbier gefüllten Gefäßes. Die Hausfrau entzündete sie mit einem

¹ A. a. O., S. 3—5.

Spanfeuer, wonach sie ihr Gebet an die Kerze richtete wie an ein persönliches Wesen, eine Gottheit (*kormilets vosk* »unser Ernährer Wachs« usw.). Man brachte der Kerze Geschenke (Leinwandstücke und Geld), mit denen sie berührt wurde. Die den Gebetsakt leitende Frau benetzte die Kerze mit Bier. Danach wurde sie in einer Festprozession in ein anderes Haus gebracht, wo sie in den Speicher gestellt und bis zum nächsten Dreieinigkeitsstage aufbewahrt wurde.¹ Nach der Zeremonie verneigten sich alle Anwesenden vor der Kerze.

Solcherart war der *štatol*-Kult in Valgapino bis zu der Zeit, als JEVSEVJEV Mitteilungen darüber sammelte. In früherer Zeit (nach der Erzählung von alten Männern) waren zwei Kerzen, *keřemeděń štatol*, im Gebrauch, von denen man die eine auf dem Heiligenbilderschrank aufbewahrte und die andere mitten in der Stube; letztere wurde nur »Wachs« (*šta*) genannt. An ihrer Flamme sangen sie (die Bewohner) ihre Haare.

Heutzutage sind die alten *štatol* in manchen Bruderschaften (z. B. bei Feuersbrünsten) untergegangen und sind durch die kirchlichen Kerzen ersetzt. Von ihrer Heiligkeit zeugt u. a. der Umstand, dass sie nicht bloss einmal im Jahre angezündet werden durften, sondern dass das Stören ihres Friedens Unglück für den ganzen Brüderring zur Folge hatte.² Das *keřemet-štatol* wurde auch bei dem gemeinsamen *keřemet*-Fest angezündet. Die Länge der Kerze betrug 3 1/2 Werschok, der Querschnitt 1 1/2 Werschok und das Gewicht ein Pfund (425 gr).³

Auch in dem Dorfe Mordovskoje Večkenino, Kreis Narovčat im Gouvernement Pensa, wurden früher *štatol*-Feste nach Bruderschaften gefeiert. Jede Festgemeinschaft hatte zwei Kerzen, und diese hatten ungefähr die Form eines durchgeschnittenen Zuckerhutes⁴.

Bei diesen nach Bruderschaften gefeierten kultischen Verrichtungen war das *štatol* das zentrale Objekt der Zeremonien, während die Zeremonien sonst keinen anderen besonderen Charakter hatten.

¹ A. a. O., S. 5—8.

² A. a. O., S. 9.

³ A. a. O., S. 10. Werschok = 4,445 cm.

⁴ A. a. O., S. 17.

Daneben ist die heilige Wachskerze bei den allgemeinen grossen Opferfesten der Mordwinen und bei den an besondere Gottheiten gerichteten Opfergebeten in Gebrauch gewesen. Sie scheint noch relativ spät dort, wo die Mordwinen ihren alten Götterkult ausgeübt haben, zu den festen Bestandteilen der Opferhandlung gehört zu haben. Die Mordwinen des Kreises Chvalynsk im Gouvernement Saratov opferten bei einem Opfer namens *»ini-čin kilijin osks«* an einer Quelle, wo eine Birke und eine Eiche wuchsen, entweder einen Stier oder ein Schaf. Vor dem Opfergebet wurde eine aus Wachs hergestellte Kerze angezündet.¹ In Valgapino wurde bei gemeinsamen (gemeinschaftlich gefeierten) *keřemet*-Festen das *keřemet-řtatol* angezündet.²

Nach MELNIKOV wurde bei den Opferverrichtungen während des grossen Opferfestes das Holz des Opferfeuers mit heiligen *řtatol* angezündet. Da befestigten einige damit betraute Personen auf Befehl des Hauptleiters (*prřvt*) der Opferfeier die brennenden *řtatol* an dem hinteren Teil von Gestellen, die vor den heiligen Bäumen standen. Bei dem zweiten Teile der Opferzeremonien brachten einige Männer eine grosse Tür herbei (gewöhnlich einen Torflügel) und stellten auf sie das Fass mit dem Opfergetränk. Eine von den Amtspersonen der Opferzeremonie (der Hersager der Opfergebete, *vozřta*) befestigte daran brennende *řtatol*. Nach dem Gebet wurden die bei den Zeremonien gebrauchten Geräte (Kellen, Opfermesser u. a. m.), ebenso wie diejenigen Reste der *řtatol*, die auf dem »Fass des Gebieters« (государева бочка) befestigt waren, dem »*prřvt*« übergeben, die Stümpfe der anderen *řtatol* wurden unter die Hausherren verteilt.³

Aus einer Stelle der Beschreibung von MELNIKOV geht hervor, dass das *řtatol* bei dem Hauptleiter der Opferzeremonien aufbewahrt wurde, als welcher der älteste Einwohner des Dorfes oder der Wolost fungierte.⁴

¹ ŠUVALOV, Arch. der finnisch-ugr. Gesellschaft, S. 14.

² A. a. O., S. 9.

³ P. I. MELNIKOV, Очерки Мордвы. Русскій Вѣстникъ 1867, Sept., S. 250—258.

⁴ A. a. O., S. 244—245.

Nach der Auffassung von MAINOV ist die Sitte der Mordwinen, bei ihren Zeremonien eine Kerze der Dorfgemeinde (*мірская свьча*) zu gebrauchen, die beinahe bei allen gemeinsamen Gebetsfesten angezündet wird, ein Beweis dafür, dass sie Himmelskörper verehrt haben; der Umstand, dass das *soltan-štatolts* überall verbreitet ist, wo Mordwinen wohnen, zeugt für das Alter und die Ursprünglichkeit dieser heiligen Zeremonie.¹

Bei den Opferfesten der Dorfgemeinde bei den Mordwinen im Gouvernement Pensa, die man am *Frol*-Tage (*въ Фроловъ день*), 18. August a. St., feierte, war eine «wige Kerze» in Gebrauch, für die man von jedem Hausherrn Wachs in einem besonderen Gefäss sammelte. Indem MAINOV auf eine andere Quelle hinweist, deren Stichhaltigkeit ich nicht habe nachprüfen können, spricht er von der Mutter-Gottheit der Sonne (*šibavas*) und der Mondgöttin (*od-kou-ava*), denen zu Ehren man bei den Opferfesten eine «wige Kerze» brennen liess.²

Auch bei den allgemeinen Opferfesten bildete eine grosse Kerze den zentralen gemeinsamen Kultgegenstand des Opferkreises. Ihre Opfergaben und die dafür nötigen Esswaren waren gemeinsames Eigentum des Opferkreises, so dass also keine einzige Familie z. B. für sich allein von den Opferspeisen geniessen durfte, sondern sie mussten von jeder Familie hingestellt und gemeinsam gegessen werden. Derjenige, in dessen Obhut und Pflege sich das gemeinsame Opfertier befand, war, wenn das Tier vor der festgesetzten Zeit starb, verpflichtet, ein ganz ähnliches an seiner Stelle herbeizuschaffen. Nach ähnlichen Prinzipien wird auch das *soltan-štatolts* besorgt, eine Kerze, die angezündet wird zu Ehren der «erstarkenden und sich von der sie fesselnden dunklen Nacht befreienden jungen Gottheit, des Feuers, des Gottes der Fruchtbarkeit und des Reichtums.» Das *soltan-štatol* wird in einem Zuber oder einer Tonne (*кадка*) aufbewahrt, die jedes Jahr erneuert werden muss. Es wird der Reihe nach bald in dem einen, bald in dem anderen Hause auf-

¹ V. MAINOV, Предварительный очеркъ имѣющихся въ литературѣ свѣдѣній о Мордвѣ. Изв. Имп. Русск. Геогр. Общ. 1877, II, S. 94.

² A. a. O., S. 99—102.

bewahrt, was niemand daran hindert, ein eigenes *soltan-štatol* zu halten. Wenn die Honigerntezeit naht, wirft man das gesammelte Wachs zunächst in einen Zuber, an dem in der Mitte ein dickes Flachsseil befestigt ist, wozu jedes Haus einen Faden gespendet hat, weshalb der Docht der Kerze so viele Fäden besitzt, als Häuser im Dorfe vorhanden sind. So kann die Kerze ungewöhnliche Massverhältnisse annehmen. Während des russisch-türkischen Krieges (1877—1878), wo der Gewährsmann seine Beobachtungen unter den Mordwinen machte, wurden ungeheuer grosse Kerzen verfertigt; der Berichterstatter behauptet, solche gesehen zu haben, deren Gewicht 20, ja sogar 25 Pud betrug, deren Dochtdurchmesser eine Vierteilelle (*четверть*) und deren Wert nach den örtlichen Verkaufspreisen 250—300 Rubel war.¹

Nach demselben Verfasser war die *štatol*-Kerze, wiewohl kleiner, auch bei den Opferfesten der Frauen (*babaŋ kšī*) in Gebrauch, ebenso bei dem zu Ehren der Wassergöttin veranstalteten Feste der Jungfrauen und ferner bei dem an die Donnergottheit (*purǵine-paz*) gerichteten Gebet der jungen Männer. Weiter stellte man *štatol* bei allgemeinen Unglücksfällen wie Hungersnot, Typhus und Viehseuche auf.²

In der handschriftlichen Beschreibung des Volksschullehrers V. SAVKIN wird erwähnt, dass um Pfingsten bei dem Opferfest für den *keremet* als «Personifizierung des *keremet*» eine spiralförmig gedrehte Wachskerze diente, deren eines Ende aufrechtstand und angezündet wurde. Zur *keremet*-Gottheit beteten besonders

¹ VI. MAINOV, Очеркъ юридического быта Мордвы. Petersburg 1885, S. 260—262. — MAINOV war russischer Beamter, der bei seiner Wirksamkeit unter den Mordwinen seine Aufmerksamkeit auf ihre Sitten und ihre Religion richtete und darüber Material sammelte. Seine Veröffentlichungen sind jedoch manchmal sehr unklar und unkritisch. Unter anderem hat er bisweilen Handschriften benutzt (z. B. die des Diakons VASILIJ ORLOV), ohne auf die Quelle hinzuweisen oder indem er sie als eigene Mitteilungen darstellt.

² In der Gegend von Samara soll während einer Hungersnot ein *štatol* aufgestellt worden sein, dessen Gewicht 40 Pud (!) betrug. A. a. O., S. 262.

die Frauen, indem sie sie um leichte Niederkunft und um Glück bei der Erziehung der Kinder anflehten.¹

Aus dem obigen (JEVSEVJEV, MAINOV, SAVKIN) ist schon hervorgegangen, dass das *štatol* besonders in den der *keremet*-Gottheit geweihten Zeremonien als Kultgegenstand verwendet wurde. Der Diakon VASILIJ ORLOV macht in seinem ausserordentlich wertvollen Manuskript, das die religiösen Zeremonien, Glaubensvorstellungen und Gebräuche der Mordwinen behandelt, über diese Seite des Kultes der Mordwinen (Mokscha) detaillierte und interessante Mitteilungen.² Da die Beschreibung ORLOVS sowohl sachlich als auch sprachlich (die mordwinischen Opfergebete mit russischer Übersetzung) das kompetenteste und zuverlässigste Material bietet, das über die alten Kultzeremonien der Mordwinen existiert, dürfte es angebracht sein, seiner Schilderung hier im einzelnen zu folgen.

Nach ihm verehrten die Mordwinen die Gottheit *saltan-keramät* nach dem *škai* als höchsten Gott. »Die Mordwinen glaubten, dass er in der Erde wohne, hauptsächlich auf mordwinischem Gebiet. Für diese Gottheit bauten die Mordwinen nicht weit vom Dorfe, im Walde oder auf dem Felde, gewöhnlich in der Nähe einer dicken Federrüster³ nach Art eines Götzentempels fensterlose, nur mit Türen versehene Hütten und umgaben sie in beträchtlicher Entfernung mit einem Zaun. Es ist nicht bekannt, ob sich in der Hütte des *saltan-keramät* Bilder des Götzen befanden. Die Mordwinen des Gouvernements Nižnij-Novgorod berichten nichts davon. Aber nur in solchen Hütten hatten die Mordwinen zwei oder drei dem *saltan* und der *azar-ava* geweihte Wachskerzen hängen, in die anstelle des Dochtes Flachsschnüre gelegt waren. Diese Kerzen wurden

¹ Die Nachricht betrifft die Mordwinen im Dorfe Vertelim, Gouvernement Pensa, Kreis Insar. (Handschriftensammlung der Petersburger Akademie der Wissenschaften, Abt. II.)

² V. ORLOV, Первоначальные опыты изслѣдованія объ исторіи и древностяхъ Мордвы. Archiv der Petersburger Geographischen Gesellschaft. XXVII — A. V. 28.

³ вязовое дерево: »*ulmus effusa*«, »die langstielige Rüster«.

nicht in der Form der gewöhnlichen angefertigt, sondern man drehte sie kreisförmig, so dass sie folgendes Aussehen bekamen: . Die zu Ehren des *saltan-keřamát* gemachten wogen drei Pfund und sogar mehr, aber die für die *azar-ava* verfertigten anderthalb Pfund. Man bewahrte sie auf in Rindenkörben, die in dem Göttergemach des *saltan* hingen und um die Leinenstoff gewickelt wurde.»

Das *saltan-keřamát*-Fest wurde nach der Getreideernte gefeiert. Dafür kauften die Mordwinen die notwendige Menge Honig und bereiteten daraus viele Tonnen Honigbier (*puře*). Als Opfertier erstand man ein scheekiges einjähriges Füllen, das auf dem Hofe der Hütte des *saltan* geschlachtet wurde. Das Fell hängten sie auf die Rüster, in deren Nähe die Hütte erbaut war, und machten mit dem Messer mehrere Löcher in das Leder, damit niemand es gebrauchen könnte. Das Blut des Füllens goss man beim Schlachten in ein sauberes Gefäss, und nachdem das Füllen auf dem Hof des Bethauses geschlachtet war, kochten sie es, während grosse Andacht herrschte, in einem grossen Kessel mit Weizenbrei, in den sie das Füllenblut gossen. «Wenn das ganze Dorf auf dem Gebetshof versammelt war, gingen einige in die Hütte. Den Honigtrank schütteten sie in grosse Zuber und stellten einen von ihnen in die Hütte, aber die anderen liessen sie auf dem Gebetshof stehen.» Sodann schöpften sie Brei in ein Gefäss oder in eine grosse Schüssel, nahmen den Kopf und die Füsse des Füllens aus dem Kessel, schnitten einen Teil des Fleisches in kleine Stücke, legten sie in die mit Brei gefüllte Schale und stellten das Ganze mit Brot und Salz auf den Tisch in die Hütte des *saltan*. Die *saltan*-Kerze hängten sie an das in der Hütte stehende Honigtrankgefäss und zündeten sie an, wonach die ältesten Mordwinen, nach einem an den *řkai* gerichteten Gebet, in der Hütte, die jüngeren auf dem Gebetshof zum *saltan* mit folgenden Wort enbeteten: «*Soltan*¹ *keřamát*, *Akřa keřamát*! *Mastyř kirdi keřamát*! *Mastyř marta řařima*! *Mastyř marta kasyřa*! *T'eř asandřama, řet řukunřkřindřama, vanymařt*. (*Soltan-keřamát*, weisser *keřamát*, weltbeherrschender *keřamát*! Mit der Welt Entstandener! Mit der Welt Aufgewachsender! Wir beten zu dir, wir verneigen uns vor dir, rette uns).»

¹ Hier steht *soltan* für *saltan*.

«Nach den Gebeten ging ein alter Mann an den Tisch, nahm das dort befindliche gebackene Brot in die Hand und brach es in zwei Teile. Eine von den alten Frauen nahm das Breigefäss vom Tisch und streute Salz hinein, eine andere nahm den Napf, in dem sich der Kopf und die Füsse des Füllens befanden, vom Tisch und schöpfte dazu noch aus dem in der Hütte stehenden Zuber Honigbier.»

Dem *saltan-keřamät* wurde jetzt geopfert, indem man ein Stück Brot, Füllenfleisch und Brei an die Türangel¹ legte; an die Türangel goss man auch ein wenig Bier. Danach ging man zu dem auf dem Gebetshof stehenden Baum und opferte dem *soltan-keřamät* von neuem, indem man die gleichen Spenden unter den Baum legte wie an die Türangel. Die Überreste des Opfers wurden in kleinen Teilen unter alle dem Gebet Beiwohnenden verteilt, die sie mit grosser Andacht verwendeten. Sodann wurden von den Betenden die für den *soltan-keřamät* mitgebrachten Geschenke eingesammelt, wie Sackleinwand, Felle von Raubtieren u. a. m. Die Kerze wurde an ihren Ort gestellt und wieder in Leinen gewickelt. Das Honigbier, das sich in dem Zuber befand, an dem die Kerze befestigt worden war, goss man als heiliges Getränk in alle anderen Gefässe, aber ein grosser Teil davon wurde für Geld verkauft. Die Knochen des Füllens wurden zum Fluss oder zum See gebracht und ins Wasser geworfen, damit kein Unreiner sie berühren sollte.

Ausser bei den *keřemät*-Opfern war die heilige Kerze nach ORLOV auch bei dem Opferfest der weiblichen Gottheit *azar-ava* («Herrin») in Gebrauch.² Ebenso wurde die Kerze wahrscheinlich bei den den Wassergottheiten *otšu-čedazar* und *otšu-čedazarava* dargebrachten Opfern angewandt, die ähnlich beschaffen waren wie die Opfer für *saltan-keřemät* und *azar-ava*.

Die heilige Wachskerze scheint also besonders bei den für die *keřemät*-Gottheit der Mordwinen ausgeführten Opferhandlungen

¹ *дверная пята* »Türschwelle, untere Kante, Angel».

² Dieser Gottheit wurde in irgendeinem kleinen Hain am Rande von fließendem Wasser geopfert. Als Opfertier diente ein Stier. Die Gebetszeremonien waren dieselben wie beim Opfer für den *saltan-keřamät*. Bei ihnen goss man Honigbier aus und legte Brei unter die Wurzeln eines Baumes.

ein zentraler Kultgegenstand gewesen zu sein. Die Verehrung dieser Gottheit hat bei den völkischen Kultzeremonien einiger finnisch-ugrischer Völker in Ostrussland (den Mordwinen, Tscheremissen und Wotjaken) eine besondere Wichtigkeit und Ausdehnung erlangt. In zwei Studien über die *keremet*-Verehrung bei den erwähnten Völkern habe ich zu beweisen versucht, dass der Kult unter dem arabisch-türkisch-tatarischen Namen *keremet* auftretenden Gottheiten bei den finnisch-ugrischen Völkern in seinem Anfangsstadium eine Verehrung der Geister der Verstorbenen, wahrscheinlich besonders der verstorbenen Helden gewesen ist.¹ Ebenso wie z. B. in den mythologischen Vorstellungen der Obugrier, bei dem Kult der obenerwähnten Völker, haben die Geister und Schatten der Helden, nachdem das Bewusstsein von ihrem menschlichen Ursprung verwischt war, sich zu Göttern gewandelt. Zugleich hat es sich erwiesen, dass die *keremet*-Verehrung besonders der Tschuwassen, aber z. T. auch der Tataren auf der gleichen Grundlage ruht.

Der Gebrauch der heiligen Wachskerze als Gegenstand der *keremet*-Verehrung weist schon auf ihre Bedeutung in den Zereemonien des Totenkultes hin. Sie hat ausserdem auch unmittelbarer zu den bei der Totenverehrung gebrauchten Kultgegenständen der Mordwinen gehört. Bei der Erinnerungsfeier, die am ersten Osterfeiertag innerhalb der Sippe für die Verstorbenen veranstaltet wird, werden in dem Hause, das an der Reihe ist, das Fest abzuhalten, zwei Tische gedeckt, der eine auf der rechten Seite für die männlichen Ahnen, der andere auf der linken für die weiblichen. In der Nähe eines für die Vorfahren verfertigten Bettes wird das *atañ-štatol* angezündet, die Ahnenkerze, die eine ungeheuer grosse, auf einem Holzständer angebrachte Wachskerze ist. Diese Kerze zündet man einmal im Jahre, am ersten Osterfeiertag an. Später fügt man dann neues Wachs hinzu, soviel wie von der Kerze während

¹ Zum *keremet*-Kult der Mordwinen s. ALBERT HÄMÄLÄINEN, Mordvalaisten keremeteistä (Über den *keremet* der Mordwinen). Suomen Museo XXXV, 1928, S. 29—35 und Tšeremissien ja Votjakkien keremeteistä (Über den *Keremet* der Tscheremissen und Wotjaken). Kalevalaseuran vuosikirja (Jahrbuch der Kalevala-Gesellschaft) X, 1930, S. 43—57.

dieses Tages verbrannt ist. Die Kerze wird für heilig gehalten, und es gibt davon ebensoviele im Dorfe wie älteste Familien; es hat also jede Sippe ihre Kerze, und sie wird in jedem Hause ein Jahr lang aufbewahrt. Bei dem, in dessen Haus die Kerze sich befindet, versammelt sich am ersten Osterfeiertag die ganze Sippe, um ihrer Verstorbenen zu gedenken. In dem gleichen Hause wird auch am Ostersonnabend »das Honigbier für die Ahnen« bereitet. Während des Gebets verneigt man sich zuerst vor den männlichen Ahnen, und darauf wenden sich alle zu dem Tisch für die weiblichen Ahnen und verbeugen sich vor ihm. Danach zieht man in ein anderes Haus. Der Herr des ersteren Hauses nimmt die vorerwähnte Kerze an sich, geht mit entblösstem Haupt voran, und hinter ihm folgen alle Gäste sowie die vermeintlichen Verstorbenen. Die Kerze wird dann wieder auf das für die Verstorbenen errichtete Bett gestellt (ein solches Bett wird in jedem Hause angefertigt).¹

Das heilige Wachsfeuer bei den Eidschwurzeremonien.

Das Manuskript von ORLOV enthält neben anderem auch eine Schilderung von den Eidschwurzeremonien der Mordwinen, bei denen auch das Wachsfeuer eine zentrale Stellung einnimmt. Nach seiner Beschreibung schworen die Mordwinen einen Eid auf drei Arten, nämlich »indem sie als Zeugen der Wahrheit den *škai* ²,

¹ I. N. SMIRNOV, Мордва. Извѣстія Общ. Археол., Ист. и Этногр. при Имп. Казанскомъ Унив. X—XII, Kasan 1892—5, S. 189—190.

² Mokscha-mordwinisch *škai* (*škabavas*, *škaibas*) ist der allgemeine Name für den Himmelsgott. Die ihm zugeeigneten Attribute sind *varda* »in der Höhe befindlicher«, *ot'su* »grosser«, *t'ra* »Ernährer«. Ihm entspricht Ersamordw. *škipas* (*veře* »hoch«), *ški-tri-pas* (*trī* »Ernährer«), *nišk'e-pas* usw. — *škaī*, *ški* ist die Partizipialform vom Verbum *ška-* »gebären, zeugen, schaffen«. — Nach RAASONEN trifft man das Verbum nur in der Folklore an. Das Wort bedeutet auch Himmel (MILKOVIC, Быть и вѣрованія Мордвы въ концѣ XVIII столѣтія. Тамбовскія Епарх. Вѣд. 1905, Nr. 18, S. 825) und ist wohl anfangs ein Attribut des unpersönlichen Himmels gewesen. — »Schaffender, zeugender Himmel« ist deutlich alten Ursprungs, denn man findet es auch bei den Wotjaken (*kildišin* »schaffender Himmel«; *k'ld* »gebären, zeugen«, in »Luft, Himmel«).

den *soltan* und die verstorbenen Vorfahren anriefen. Beim *škai* schworen die Mordvinen ehemals, indem sie zur Sonne schauten und sprachen: »Strafe mich, höchster Gott (*otšu škai*), mit Verderbnis meiner Augen und mit Blindheit, so dass ich die Sonne nicht schauen kann mit ihrem Schein«. . . »Beim Namen des *soltan* schworen die Mordwinen, indem sie eine Figur in der Form einer *soltan-keřamát*-Kerze auf die Erde zeichneten. Die Mordwinen zwangen den Angeklagten oder den Zeugen, diese Figur zu küssen und zugleich zu sprechen: »Strafe mich, *saltan*¹ *keřamát azar-ava* mit dem Tode, so dass ich in diesem Jahre sterbe und die Erde mich in ihr Inneres einschliesse.«

Wenn die Mordwinen im Namen der dahingegangenen Toten schworen, nahmen sie ehemals Erde vom Grabe, mischten sie mit frischem Wasser und zwangen den Angeklagten oder den Zeugen, dieses Wasser zu trinken und zugleich zu sprechen: »Die Verstorbenen sollen mich zu sich nehmen, so dass ich im Laufe dieses Jahres sterbe und begraben werde.«

Das Wachsfeuer bei den besonderen Feiern der Frauen und bei den Fruchtbarkeitszeremonien.

JEVSEVJEV erzählt, dass in dem Dorfe Mordovskoje Večkenino, Gouvernement Pensa, Kreis Narovčat etwa 14—15 Jahre vor seinem Besuch in der Ortschaft besondere Feste der Frauen abgehalten wurden, bei denen als äussere Geräte der Zeremonien Stöcke von besonderer Form und *štatoľ*² angewandt wurden. Auch diese Zeremonien wurden nach Bruderschaften begangen, von denen es zwei im Dorfe gab. Jede von den beiden Bruderschaften hatte zwei Kerzen, die die Form eines durchgehauenen Zuckerhutes hatten. Die Höhe der Kerzen betrug etwas über eine halbe Arschin, und ihr Umfang war unten etwa zwei Vierteilen, aber oben waren sie

¹ In dem Manuskript wechseln die Schreibungen *saltan* und *soltan*.

² Als der Verfasser in der Ortschaft weilte, gab es keine *štatoľ* mehr, denn ein Pope hatte sie vernichtet.

ein wenig dünner.¹ Jede Kerze wog ungefähr 6—7 Pfund. Die Kerzen wurden in besonderen Birkenkörben aufbewahrt, ein Jahr in jedem Hause.²

Eine Besonderheit dieser Gebetsfeste war die, dass an ihnen ausschliesslich Frauen teilnahmen und dass beim Hinüberschaffen der *statol* von einem Haus in das andere sog. *alašat* «Pferde» oder *lulamat*³ gebraucht wurden. Einige von den Frauen ritten auf Stöcken, andere hielten «Pferde» in den Händen, krumme Hölzer, die mit bunten Bändern geschmückt waren und an die klappernde Metallstücke (Schellen) gehängt waren. Um den Hals eines solchen »Pferdes« (Abb. 2) hing ein Beutel, der mit Hirse gefüllt und mit Bändern geschmückt war. Unter dem Beutel eines »Pferdes« waren zwei Bälle aus rotem Stoff angenäht, die die Hoden (*testiculi*) des «Füllens» darstellten.

Diese Bruderschaftsfeste wurden am ersten Sonntag nach Ostern veranstaltet, und wie schon erwähnt, nahmen an ihnen einzig und allein die Frauen teil. Zur Bewirtung dienten dabei u. a. Bier und Eierspeisen. Bei den Gebeten gedachte man der Ahnen und flehte um Wachstum für Getreide und Vieh («*škabavas*, unser Ernährer, gib uns Gesundheit, es wachse das Korn, es vermehre sich das Vieh, damit wir unsere Ahnen ehren können»).

Bei den Festzeremonien bildeten die älteren Weiber und die jüngeren Mädchen je ihre eigene Gruppe, ebenso die jungen Frauen, denen zu Ehren die alten Weiber die für das Fest gesammelten Eier zerschnitten und ihnen, indem sie sie verzehrten, Gesundheit und Kinderreichtum wünschten.⁴

Diese Frauenfeste hatten im Dorfe Kardaflej im Kreise Gorodiščensk in ebenso grossem Masse den Charakter von Fruchtbarkeitszeremonien, wobei bei ihnen das *statol* eine noch zentralere Stellung einnahm. Die Feiern wurden zu Ostern begangen, wobei die Jugend in der Fastenwoche jeden Abend von Haus zu Haus ging

¹ Arschin = 0,71 m.

² JEVSEVJEV, a. a. O., S. 16—17.

³ улюлюкалки «Lärminstrumente»? — onomatopoeisches Wort.

⁴ A. a. O., S. 16—20.

und mit Gesang jedes Heim begrüßte, in dem sich ein unverheirateter Sohn oder eine unverehelichte Tochter befand. In der Gründonnerstagnacht veranstaltete die Jugend ein besonderes Fest zu Ehren der *vermava*, der »Weiden-Mutter«. Da sprach eine alte Frau ein Gebet, in dem sie bat, dass »das Getreide gedeihen möge und das Vieh sich vermehre zum Segen für die jungen Mädchen«. Mit diesen Feiern war das beim Osterfest allgemein übliche »Rutenschlagen« verbunden.¹



Abb. 2. Mordwinisches *alaša* (»Pferd«). Nach M. E. JEVSEVJEV.

Auch bei diesen Feiern gedachte man der Verstorbenen, die dazu besonders eingeladen wurden und denen man eine »Badestube

¹ Die älteren Leute waren bei dem Feste zu Gast, aber nach dem Mahl geleitete man sie »unter Spiessrutenlaufen« fort: die Burschen und Mädchen formierten sich in zwei Reihen. Jeder Gast wurde durch diese Reihen hindurchgeführt, wobei man ihn mit Ruten schlug (»sonst gibt *vermava* nicht Gesundheit und reiche Ernte«). Beim Morgengrauen gingen die jungen Leute, Weidenruten in den Händen, zu den Familien, die an dem Feste teilgenommen hatten und schlugen die Schlafenden mit ihren Zweigen.

für die Verstorbenen» anfertigte. Am Ostersonnabend nahm man das *atañ-štatol*, die «Ahnenkerze», in Gebrauch, eine Kerze mit einem Durchmesser von etwa $\frac{1}{2}$ —1 Werschok und von 3—5 Werschok Länge, die an einem eine Arschin langen Stock befestigt wurde. Jede Sippe hatte ihr eigenes *atañ-štatol*, und um sie herum waren immer von den jungen Frauen gestiftete rotgestreifte Tücher gewickelt.¹



Abb. 3. Mordwinisches *alaša* od. *tułama*. Nach M. E. JEVSEJEV.

Eine Schilderung der Frauenfeste im Kreise Narovčat, Gouvernement Pensa, enthält auch das Werk SMIRNOVS, wonach als Geräte der Zeremonien gleichfalls Stöcke («Pferde») und Ritualkerzen dienten. Die Stockknäufte waren in der Form eines Pferdekopfes gestaltet. Die Zeremonien wurden in der Thomaswoche abgehalten, und ihr Hauptereignis war das Bringen der heiligen Kerzen von einem Hause in das andere. An der Spitze der Prozes-

¹ A. a. O., S. 21—24. Vgl. auch SMIRNOV, a. a. O., S. 189—190.

sion reiten drei Frauen auf *alašat*, von denen eine die Kerze trägt, die anderen das Bewirtungszubehör, dann folgen noch drei Frauen, die auf *alašat* reiten (Abb. 3). Die Menge singt während des Umzuges derb erotische Lieder. Nachdem man die Kerze der Person überlassen hat, die an der Reihe ist, sie entgegenzunehmen, reiten die alten Frauen auf ihren Stöcken die Dorfstrasse entlang. Die Männer hüten sich sorgfältig, mit ihnen in Berührung zu kommen, denn den, der in ihre Hände fällt, trifft boshafter Spott. Er wird nackt ausgezogen, auf die Schultern gehoben und die Dorfstrasse entlang getragen, zugleich äussert man sich sehr frei über seine physische Tüchtigkeit.¹

Das heilige Wachsfeuer bei den Eheschliessungszeremonien.

An zahlreichen Punkten der mordwinischen Eheschliessungszeremonien wird das *štatol* als schützendes und segenbringendes Gerät gebraucht. Nach Bischof JAKOV setzte die Schwiegermutter, wenn man sich aufmachte, die Braut abzuholen, sich einen Kranz auf den Kopf, darauf eine Männerkopfbedeckung und fuhr zur Braut mit einer *štatol*-Kerze in den Händen. Vor dem Aufbruch aus dem Elternhaus wird die Braut von ihrem Vater u. a. mit dem *štatol* gesegnet, und die Braut nimmt dieses als Segen vom Vater in ihrem Busen mit auf die Brautfahrt. Wenn das Haus des Schwiegervaters erreicht ist, spricht die Braut am Tore: «Halt. Führer, lass halten am Tore des Schwiegervaters, *ur'edei*, halt das Pferdepaar an; entzündet mein *štatol*, meine Kerze, den Segen meines Vaters; ich fahre in den Hof des Schwiegervaters, mit meinem eigenen Lichte beleuchte ich mich selbst». Nach der Ankunft auf dem Hofe wird die Braut von Osten nach Westen um alle Brautholer herumgeführt, und der *ur'edei* gibt ihr das angezündete *štatol* in die Hand und schickt sich an, sie zum Schwiegervater hineinzuführen, wobei

¹ A. a. O., S. 156—157. — Die Schilderung stammt offensichtlich aus demselben Dorfe (Večkenino) wie die von JEVSEVJEV, obwohl SMIRNOV den Dorfnamen Večkinino (Vočkinino) schreibt; demnach wäre sie älter als die Schilderung von JEVSEVJEV.

sich die Braut sträubt. Schliesslich bringt der *ur'edei*, mit dem *štol* in der Hand, die Braut in die Stube hinein.¹

Auch ORLOV erzählt von der Segnung der Braut mit dem *štol*. »Selbst am Eheschliessungstage« fand im Hause der Braut eine heilige Handlung statt, bei der die Eltern ihr Kind mit der Kerze des *saltan kešemēt* zum Ehebunde segneten. Nachdem man die Verwandtschaft eingeladen hatte, opferten die Eltern den Göttern des Hauses und des Heimes, dem *jurt-azyr*, der *jurt-azyrava*, dem *kud-azyr* und der *kud-azyrava*, wobei an dem auf dem Tisch stehenden Gefäss für das Honiggetränk eine *saltan*-Wachskerze von ein Viertelpfund Gewicht und mehr befestigt wurde. Nach dem Opfer übergaben der Vater und die Mutter, erst jener, dann diese, die Kerze der Braut und sprachen: »Möge dich der *saltan kešemēt* und die *azyrava* vor allem Bösen in der Ehe behüten! Liebe deinen Mann! Ehre Schwiegervater und -mutter! Folge ihnen, was sie dich auch tun lassen«. ²

Nach der Beschreibung des Archimandriten MAKARJ gebrauchte man das rituelle Wachsfener im Hause der Braut bei den Geburtszeremonien, die vor ihrer Abholung erfolgten. Wenn »der Handel abgeschlossen war«, sprach der Vater des Bräutigams hier ein Gebet zu seinen eigenen Hausgöttern und führte die Braut in sein Haus. Anstelle des Segens gab der Vater seiner Tochter eine besonders dafür verfertigte *saltan*-Kerze (изображение салтановой свѣчи). Diese kleine Fackel bewahrte die junge Frau als Segen von ihren Eltern bis zu ihrem Tode auf, so dass sie auch der Dahingeschiedenen in den Sarg gelegt wurde.³ Nach einer Darstellung über die Mokscha des Gouvernements Nižnij-Novgorod gab der Brautvater, wenn er seine Tochter aus dem Hause sandte, ihr als Segen ein *štol*, eine muschelförmige *soltan*-Kerze, die der höchste heilige Gegenstand, ein Palladium (Amulett), der Mokscha war. Mit

¹ Отъ Якова Епископа Нижегородскаго. Handschrift im Archiv der Petersburger Geographischen Gesellschaft XXIX — A. V. 38.

² Orlovs Handschrift, Arch. d. Geogr. Ges. A. V. 28.

³ Handschrift in der Asiatischen Abteilung der russ. Akad. der Wissenschaften.

dieser betrat die Braut ihr neues Heim. Wenn man hier in die Stube gegangen war, opferte der *imbaba* der *jurt-azyrava*, der *kud-azyrava* und den Ahnen und löschte dann die Kerze in einem Schnapsglase. Sowohl beim Entzünden als auch beim Auslöschen der Kerze wurde der *soltan* zu Hilfe gerufen und gebeten, die junge Frau von allem Übel, vom *šaitan* und von bösen Zauberern zu befreien. Die Braut bewahrte die Kerze bei sich auf, und man senkte sie mit ihr ins Grab.¹

¹ P. MELNIKOV, Мокшанская свадьба. Симбирскія Губ. Вѣд. 1851, Nr. 26.

III. Die Tscheremissen.

Die «grosse Kerze» (*kuyu sorta*) bei der «reformierten» heidnischen Götterverehrung der Tscheremissen.

Bei der heidnischen Religionsausübung der Tscheremissen war seit den 90er Jahren des vorigen Jahrhunderts eine merkwürdige Reformbewegung oder Sektiererei zu beobachten, die unter dem Namen «Glaubensgemeinschaft der grossen Kerze» (*kuyu-sorta*) die Aufmerksamkeit der russischen Machthaber sowie der Geistlichen erregte und über die infolgedessen auch eine ziemlich umfangreiche Literatur existiert.¹ Diese auf dem Boden der heidnischen Götterverehrung der Tscheremissen entstandene Glaubensrichtung oder Reformbewegung hat ihren Namen davon erhalten, dass bei den Kultzeremonien Wachskerzen überhaupt und besonders eine grosse «Hauptkerze» als äussere Mittel der Zeremonien eine zentrale Rolle spielen (Abb. 6).²

¹ Die beachtenswertesten Veröffentlichungen über die *kuyu-sorta*-Sekte sind: S. K. KUZNECOV, Черемисская секта кугу сорта. Этнографическое Обозрение 79, 1909; V. M. VASILJEV, Марийская религиозная секта «кугу сорта». Joškar-ola 1928 (enthält auch eine Bibliographie); YRJÖ WICHMANN, Volksdichtung und Volksbräuche der Tscheremissen. MSFOu LIX, Helsinki 1934; Derselbe: Über eine Reformbewegung der heidnischen Tscheremissen. JSFOu. XLV, Helsinki 1932.

² Die Bezeichnung ist nach WICHMANN nicht von den Tscheremissen selbst, sondern von russischen Missionaren gegeben worden. Die Tscheremissen nennen ihre Religion den «Glauben der Vorfahren», den «ursprünglichen Glauben der Vorfahren», den «alten Glauben» (WICHMANN JSFOu. LV, 7, S. 41). — Nach KUZNECOV (Черем. секта usw. S. 5.) haben den Sektierern diese Spottbezeichnung die zum Christentum übergetretenen Tscheremissen gegeben, die anfangs in dem neuen Glauben nichts anderes Bemerkenswertes beobachtet haben.

Etwa um das Jahr 1880 begann der russische Klerus im Kreise Jaransk, Gouvernement Vjatka, seine Aufmerksamkeit auf eine unter den dortigen Tscheremissen auftretende religiöse Bewegung zu richten, die weder Christentum noch auch gewöhnliches Heidentum war. Die einen hielten sie für eine religiös-nationale Reformbewegung, andere fassten sie als einen auf das Heidentum gestützten «Panmongolismus» auf. Der grösste Teil der Anhänger des «neuen» Glaubens gehörte offiziell der griechisch-katholischen Kirche an, die sich in dieser Gegend daran gewöhnt hatte ein Kompromissverhältnis zum Heidentum zu finden, aber die eifrigsten Verfechter des reformierten Heidentums weigerten sich, sich den kirchlichen Handlungen wie der Taufe, Trauung, Beisetzung zu unterwerfen, und unterliessen die Bezahlung ihrer Abgaben an die Geistlichkeit. Als der Klerus die Sektierer nicht auf den «rechten Weg» leiten konnte, wandte er sich an die amtlichen Stellen und berief sich aufs Gesetz, und die Folge davon waren fortwährende Reibungen und Verfolgungen, die i. J. 1893 ihren Höhepunkt erreichten. Damals verbannte man nämlich zehn führende Sektierer nach Sibirien, von wo sie jedoch, schon i. J. 1896 amnestiert, wieder in ihre Heimat zurückkehren konnten.

In dieser religiösen Bewegung kann man verschiedene Richtungen beobachten. Für die «reinste» und entwickeltste von ihnen ist bezeichnend, dass die blutigen Opfer völlig verboten sind. Anstatt derselben werden als Opfergaben verschiedene Getreide- und Bienenzuchtprodukte gebraucht. Dagegen gestatten die Anhänger der konservativeren Richtung auch das Darbringen gewisser blutiger Opfer, aber nur für die oberste Gottheit oder einige gute Schutzgeister. In ihrem Auftreten und ihren Lebensgewohnheiten legen die reinsten Reformierten grosse Selbstbeherrschung und Zurückhaltung an den Tag. Dies beruht auf ihrer Ethik, die Hass und Verfolgung, Streit und Unduldsamkeit, Faulheit und Luxus verbietet und zu Frieden und Liebe, Einmütigkeit und Toleranz, Fleiss und einfacher Lebensweise mahnt.

Diese «reformierten Heiden» erkennen nur einen Anfang und Urgrund des Lebens an, den weissen grossen Gott (*jumo*). Ein guter

Geist ist der Schutzengel des Menschen, der ihn von der Geburt bis zum Tode behütet. Wie die alten Heiden, beseelt die Reformierten der starke Glaube, dass die Natur belebt sei, und da Gott der Natur das Leben gegeben hat, darf sie auf keine Weise verletzt werden. Eigentliche Geistliche haben diese Reformierten nicht. Beim Beten steht man mit dem Gesicht nach Südosten und kniet dabei nicht, sondern verbeugt sich stehend vor Gott.¹

Die radikalsten Vertreter der Sekte befolgen eine asketische Lebensweise, was aus ihren im täglichen Leben befolgten Enthaltsamkeitsregeln hervorgeht. Sie dürfen weder rauchen noch Tee oder alkoholische Getränke trinken, einige Gemüse und Kräuter dürfen sie ebenso wenig essen wie fabrikmässig hergestellte Lebensmittel überhaupt. Von diesen verschieden abgestuften Richtungen gehören drei zur Kugusorta-Sekte. Diejenigen, die sich in die Sekte aufnehmen lassen wollen, müssen sich Probe- und Vorbereitungszeremonien unterwerfen, zu denen u. a. ein sieben Monate währendes Fasten gehört, das jedoch auf vierzig Tage beschränkt werden kann. Während des Fastens muss der Proselyt sich des Genusses der in der Sekte verbotenen Speisen und Getränke enthalten und sich überhaupt grosser Mässigkeit befleissigen. Dazu muss er täglich seinen ganzen Körper waschen und die mit dieser Verrichtung verbundenen Gebete sprechen. Daneben muss er sich auch noch in geistiger Mässigkeit üben: er darf nicht streiten, nichts Unpassendes sprechen und nicht tanzen, ausserdem muss er allen Luxus, alle Vergnügungen usw. vermeiden. Während der Probezeit fertigt sich der Proselyt einen besonderen Gebetsanzug aus einem Stoff an, den er von seinen Glaubensbrüdern holt.²

Zu den Dogmen der Kugusorta-Sekte gehört noch Duldsamkeit anderen Religionen gegenüber. Alle Religionen, 77 an Zahl, sind untereinander gleichwertig. Alle Menschen sind Brüder, und wenn jemandem geholfen werden muss, so darf man nicht fragen, zu welchem Glauben er sich bekennt.³

¹ Siehe WICHMANN, MSFOu. LIX, S. 75—77.

² VASILJEV, a. a. O., S. 3, 69.

³ KUZNECOV, Чепем. certa usw., S. 40.

Über das Universum und die Welterschöpfung herrscht unter diesen Sektierern, nach der Schilderung eines ihrer Vertreter, eine solche Vorstellung, dass Gott zuerst eine grosse Sonne schuf, den »Sonnenfürsten« (*ketš-on*). Diese war grösser als alle anderen Sonnen, von denen unsere Sonne eine ist. Der Sonnenfürst ist auch noch irgendwo im Weltall vorhanden. Sonnensysteme gibt es mehrere. Über der Erde befinden sich sieben Luftschichten, eine immer besser als die andere: diese stellen den Himmel dar; unter der Erde aber befinden sich gleichfalls sieben Luftschichten, eine immer schlechter als die andere: diese bilden die Hölle. Feuer und Luft sind die Urstoffe, die überall sind. — Die Bilderverehrung ist streng verboten, als heiliger Tag wird der Freitag gefeiert.¹

Obwohl die rituelle «grosse» Kerze hauptsächlich in den kultischen Handlungen der Anhänger der Kugusorta-Sekte zu treffen ist, sei im folgenden zunächst der Gebrauch der Kerze bei den religiösen und allgemeinen Zeremonien der Tscheremissen betrachtet.

Die Kerzen bei den Opferzeremonien im allgemeinen.

Auch bei solchen religiösen Verrichtungen der Tscheremissen, die auf dem Boden des »alten« heidnischen Glaubens, also ausserhalb der *kugu sorta*-Sekte vorgenommen werden, nehmen die Wachskerzen oft eine bemerkenswerte Stellung ein. Bei den allgemeinen Opferfeiern setzen sich nach ZNAMENSKIJ alle, die am Opfer teilnehmen, um die Opfergegenstände, das Gesicht nach Osten gerichtet. Jeder hat eine Tasche bei sich, in der eine Schüssel und ein Löffel mitgebracht ist, und hält eine Wachskerze in der Hand. Diese Kerzen werden auf den (Opfer-) Tischen festgemacht und brennen während der ganzen Dauer der Zeremonien.² Zu den Kultgeräten der bei den *sürem*-Feiern dargebrachten Opfer gehörten Kerzen, die an eigens verfertigten Stöcken aus Lindenhholz befestigt wurden.³

¹ WICHMANN, JSFOu. XLV, 7, S. 26 ff.

² P. ZNAMENSKIJ, Горные черемисы Казанского края. Вѣстникъ Европы 1887, XII, S. 60.

³ G. JAKOVLEV, Религіозные обряды черемисъ. Kasan 1887, S. 34.

Während der allgemeinen Opferfeste der Wiesentscheremissen im Gouvernement Kasan wurden Gebetskerzen gebraucht, und Wachskerzen gehörte zu den Opfergaben.¹

Bei dem von den Wiesentscheremissen des Dorfes Rušroda, Kreis Carevokokšaisk, im gleichen Gouvernement gefeierten *aya-pajrem*-Opferfest nahm man ausser Esswaren und anderen Opfergaben selbstgemachte Wachskerzen an den Opferplatz mit. Als Gestelle derselben dienten Stöcke aus Lindenhholz, deren Oberfläche bunt gemacht wurde, indem man die Rinde stellenweise entfernte. Das eine Ende des Stockes wurde gespalten und die Kerze in dem Spalt befestigt. Wenn der Opferpriester (*kart*) gewählt ist, entzünden alle Betenden ihre Kerzen und stellen sie neben die Esswaren. Auch der *kart* steckt eine Kerze an und stellt sie vor sich hin. Wenn die Gebete für die Götter gesprochen sind, nimmt der *kart* ein Brot und sein Gehilfe ein Biergefäss, und beide nähern sich dann dem Opferfeuer, während alle aufstehen. Dann betet man zur Feuermutter (*tul-aša*), sie möchte den einzelnen Göttern die Opfer vermitteln. Alle treten zu dem offenen Feuer und werfen etwas von ihren Esswaren hinein.²

Die Tscheremissen im Gouvernement Kasan veranstalteten bei «grossen Unglücksfällen» eine gemeinsame Opferfeier. Zu diesem Opfer brachte jeder Teilnehmer einen kleinen Stab mit, an dem eine Wachskerze befestigt war. Diesen steckte er vor dem ganz in der Mitte stehenden Gebetsbaum in die Erde. Für die Zeit, wo das Opfertier geschlachtet wird, löscht man die Kerzen aus, aber während das Fleisch der Tiere zerlegt und die Kessel zum Kochen hergerichtet werden, zündet man die Kerzen wieder an. Wenn man das Fleisch zu kochen beginnt, werden die Kerzen von neuem ausgelöscht und wieder angezündet, wenn das Fleisch gar ist. Jedesmal, wenn die Kerzen angesteckt werden, spricht man Gebete.³ Erwähnt

¹ A. F. RITTICH, Материалы для этнографии России XIV. Kasan 1870, S. 177.

² Nach eigenen handschriftlichen Aufzeichnungen v. J. 1908.

³ D. K. ZELENIN, Описание рукописей ученаго архива Имп. Русск. Георг. Общ. I. Petersburg 1914, S. 488.

sei noch, dass die östlichen Tscheremissen das Fell des Opfertiers neben die Opferkerze legten.¹

Die Kerzen beim Begräbnis und bei den Gedenkzeremonien für die Verstorbenen.

Die ausgedehnteste Verwendung finden die rituellen Wachskerzen bei den Tscheremissen in denjenigen ihrer Gebräuche und Zeremonien, die mit dem Tode zusammenhängen. Die (östlichen) Tscheremissen im Kreise Birsk veranstalten für ihre Verstorbenen, sobald sie nach ihrem Hinscheiden gewaschen und angekleidet sind, eine Feier. An das Kopfende der Leiche, die auf eine Filzdecke auf die Bank gelegt wird, stellt man zwei Schüsseln, in deren einer sich Plinsen, in der anderen *airan*-Trank befindet. Auf diesen Schüsseln werden kleine Wachskerzen befestigt. In seiner dem Verstorbenen gewidmeten Rede spricht der Sippenälteste: «Wir haben dir Kerzen hingestellt, damit es dir in der jenseitigen Welt hell sein möge . . .» Auf dem eben zugeworfenen Grab wird eine Kerze angezündet. Nach der Heimkehr vom Grab wird ein Gebet abgehalten. Ein grosser Trog und einige andere Gefässe werden neben die Schwelle gesetzt, und auf den Rändern des Troges befestigt man 10—50 Wachskerzen. Wenn die Kerzen gegen Ende der Feiermahlzeit auszubrennen beginnen, schüttet man einen Teil der Esswaren und der Getränke in den Trog. Drei Tage lang lässt die Familie des Verstorbenen über dem auf der Schwelle stehenden Gefäss eine Kerze brennen. Wenn die drei Tage verstrichen sind, werden die Verwandten zusammengerufen, und man stellt die Kerzen wieder auf. Dasselbe geschieht am siebenten Tage und während der grossen, fünf Wochen nach dem Tode begangenen Gedächtnisfeier, wobei die Kleider des Verstorbenen in dem Winkel der Türöffnung nahe bei der Schwelle aufgehängt werden, wo auch Kerzen brennen müssen.²

¹ JARMITOV, Handschrift im Archiv der Finnisch-ugr. Gesellschaft, S. 104.

² LOSIJEVSKIJ, Обрядъ черемисскихъ похоронъ. Оренбургскія Губ. Вѣд. 1852, Nr. 19.

Ganz allgemein ist es auch, dass man auf dem Rand des Gefässes, in das Teile vom Essen und von den Getränken für die Götter des Totenreichs und die Verstorbenen gelegt werden, Kerzen befestigt (Abb. 4). Aber ausserdem kann man die den Verstorbenen geweihten Kerzen auch auf eine besondere Unterlage, als welche ein Stück Holz oder ein Scheit dienen kann, oder auf einen über den Opfergefässen in eine Wandritze gesteckten Kienspan stellen. Die Zahl der Kerzen ent-

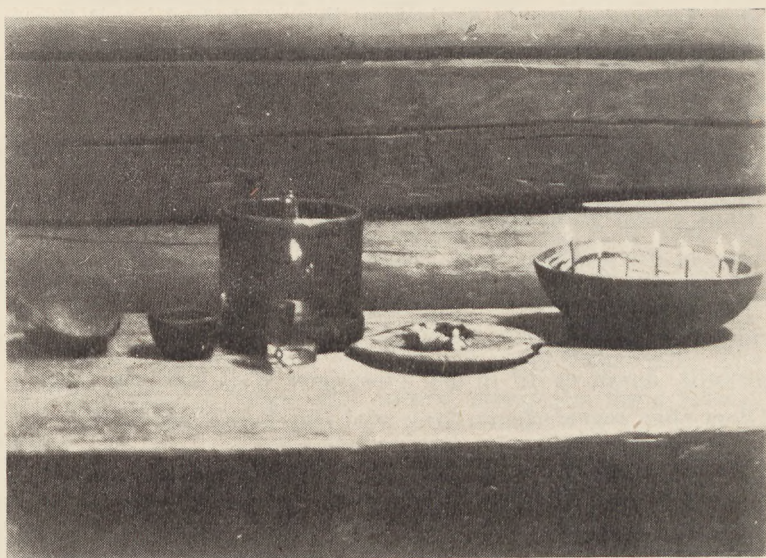


Abb. 4. Opfertisch bei den Totenfeiern der Tscheremissen. Photo
TIMOFEI JEVSEVJEV.

spricht meistens der Zahl der Verstorbenen der Sippe, deren man bei der Gelegenheit gedenkt; bisweilen stellt man auch für einen »Nicht-verwandten« eine Kerze auf, d. h. für Personen, die mit dem Verstorbenen eng befreundet waren, ja auch für solche, mit denen er im Totenreiche vermutlich ein Freundschaftsverhältnis schliesst. Bei den gemeinsamen Feiern für die Verstorbenen können so viele Kerzen aufgestellt werden, als bei den Gedächtnisfeiern Familien versammelt sind.¹

Die Tscheremissen im Gouvernement Kasan befestigen Kerzen bei den Gedenkfeiern ausser an einem besonderen Stock auch an den

¹ Vgl. JAKOVLEV, a. a. O., S. 69, 74.

Türen und Fenstern oder auf einem Seil, das zu diesem Zweck ausgespannt ist. Die grössten Kerzen wurden dem Vater und der Mutter, der Frau, dem Manne, dem Bruder und der Schwester geweiht, die kleinsten den Kindern und den entfernteren Verwandten.¹

Die Tscheremissen im Kreise Jaransk, Gouvernment Vjatka, gedenken des Verstorbenen zuerst am dritten Tage nach seinem Tode. Auf den Tisch wird eine Schüssel voll Plinsen gestellt, und am Rand der Schüssel werden drei selbstverfertigte Kerzen befestigt. Dabei sagt der, welcher sie anbringt: »Der dritte (Tag) ist gekommen, ich gebe dir eine Kerze, ich zünde sie an, möge die Kerze zu dir kommen, damit es hell sei.« Am siebenten Tage nach dem Todesfall wird eine neue Feier veranstaltet. Am Rand der Plinsenschüssel befestigt man jetzt sieben Wachskerzen.²

Im Gouvernment Kasan veranstalteten die Tscheremissen zu Ehren ihrer Verstorbenen eine Feier, die Kerzentag (*sorta ketšä*) genannt wurde. Dazu wurden soviele Kerzen hergestellt, wie es Verstorbene gab, und die Grösse der Kerzen richtete sich nach der Grösse des Verstorbenen. Der Familienälteste schlug in die Wand nahe bei der Tür einen Holzkeil, befestigte die Kerzen darauf und stellte zwei Schüsseln darunter, die eine leer, die andere mit Plinsen, Bier u. a. gefüllt; daneben stellte er noch Schnaps und Bier auf. Von allen Esswaren wurden Stücke in die leere Schüssel gebrockt, ebenso goss man einige Tropfen von den Getränken hinein, während man zugleich Gebete an die Verstorbenen richtete.³

Bei den *kynu ketšä*-Zeremonien (»grosser Tag«, d. h. Osterfest) der Tscheremissen wird nach der Schilderung von JEVSEVJEV, von anderen Riten abgesehen, auch der Verstorbenen gedacht. Der Mittwoch vor den Fasten wurde *toštä mari kon ketšä* »Tag der alten Verstorbenen« genannt. Nach dem Bad in der Badestube ruft der Tschere-misse die Verstorbenen zum Baden. Die Männer rufen ihren Grossvater und Vater, die Frauen die weiblichen Verstorbenen. Nach dem

¹ RITTICH, a. a. O., S. 194.

² ALBERT HÄMÄLÄINEN, Beiträge zur Ethnographie der Ostfinnen. JSFOu. XLIV, 1, S. 135.

³ ZELENIN, Описание рукоп., S. 489.

Essen, während dessen ein Teil der Speisen mit dem Wunsch: »Mögen diese Gedächtnisgaben zu euch gelangen«, oder: »Möge meine Gedächtnisgabe zu dir kommen«, niedergelegt wird, geleitet man die Verstorbenen »in die andere Welt«, wonach noch Plinsen zubereitet und Schnaps hervorgeholt wird. Auf einem Kienspan befestigt man sovieler Kerzen, als man verstorbener Verwandten gedenkt, und zwar für jeden Verstorbenen eine besondere. Die erste Kerze stellt man dem *kiamat-târä*, dem »Herrn der Verstorbenen« zu Ehren auf, die anderen in der Reihenfolge des Alters. Der Kienspan mit den Kerzen wird in eine Wandritze gesteckt (Abb. 5). Auf eine Bank unter den Kerzen stellt man zwei Gefässe, das eine leer, das andere voll Bier. Danach zündet das älteste Mitglied der Familie die Kerzen in der Reihenfolge des Alters an, wobei er mit der Kerze für den »Häuptling« beginnt. In das Gefäss wirft man einen Teil von den Esswaren, die den Verstorbenen zugute kommen sollen. Der folgende Donnerstag wird *sorta izi arña* »Kerzendonnerstag« genannt. Ein andermal gedenkt man der Verstorbenen mit Kerzen am Mittwoch der Pfingstwoche, der *sorta âär kelšä* »Kerzenmittwoch« heisst.¹

Aus der verdienstvollen Beschreibung der Bestattungs- und Totenkultzeremonien bei den Tscheremissen von Kuznecov geht die zentrale Stellung und Bedeutung der Kerzen klar und eingehend hervor. Mit den Verstorbenen legte man Wachskerzen in das Grab.² Im Kreise Krasnoufinsk und unter den heidnischen Tscheremissen der Kreise Birsik und Malmyž war es Brauch, bevor der Sarg hinabgesenkt wurde, am nördlichen Ende des Grabes drei Wachskerzen anzuzünden zu Ehren der Herrscher in der jenseitigen Welt *kiamat târä* und *kiamat safuß*. Bei den Bestattungs- und Gedenkzeremonien kommt eine besondere Amtsperson vor, der *sorta puedeşä* »Kerzenverteiler«, eine männliche Person, »ein besonderer Opferpriester für die Verstorbenen,

¹ T. JENSEVJEV, Ethnographica V. Arch. der Finn.-ugr. Gesellschaft, S. 475—484.

² Um nicht beschmutzt zu werden, wurden sie an Stöcken befestigt und in den Boden des Grabes gesteckt.



Abbl. 5. Für die Verstorbenen angezündete Kerzen bei den Gedächtnisfeiern der Tscheremissen. Photo TIMOFEI JEVSEVJEV.

ebenso wie es einen Opferpriester für *jumā* und für die übrigen Gottheiten gibt. Wenn mit dem Beten begonnen wird, nimmt der Herr des Gebetshauses ein Bündel Kerzen vom Tischtuch und reicht es dem «Kerzenverteiler», der sie eine nach der anderen auf die Bank, auf ein hinter dem Tisch liegendes Scheit oder auf ein morsches

Baumstück stellt. Die drei ersten Kerzen sind dicker als die anderen, und man weihet sie den Göttern des Totenreichs, an die zugleich die Worte des Gebetes gerichtet werden. Aber auch für jeden Verstorbenen wird die ihm geweihte Kerze aufgestellt.¹

Seit alten Zeiten begehen die Tscheremissen zweimal im Jahre allgemeine Gedächtnisfeiern. Das Ende der ersten trifft beinahe mit dem christlichen Osterfest zusammen, aber es darf nach der Auffassung von КУЗНЕЦОВ nicht mit diesem vermischet werden. Es wird *sorta tsuktâš* »Anzünden der (Wachs-) Kerze« genannt, und hier ist die Kerze der hauptsächliche Kultgegenstand. Als besondere Amtsperson tritt auch bei dieser Feier ein *sorta puedeşə* »Kerzenverteiler« auf. Bei seinem Gebet spricht er: »Ahnern von Vater und Mutter, Grossväter, Grossmütter! Hier gibt euch Ivan eine Kerze, möget ihr wandern im Lichte der hellen Sonne.« Während er seine Worte an seine verstorbene Frau richtet, stellt der Hausherr Kerzen auf und spricht u. a.: »Wandre dort im Licht der klaren Sonne . . .« Aber es wird mit der Kerze auch aller Verstorbenen der Sippe gedacht, indem man im Gebete spricht: »Alte Tscheremissen! Mag euch diese Kerze die dunkle Welt erleuchten.«²

Aus diesen Zeremonien wird unter anderem ersichtlich, dass die Kerze als Erleuchter der Dunkelheit des Totenreiches aufgefasst wird. Nach den vorhin angeführten Gebetsworten gilt sie ferner als Vertreterin der Sonne im Totenreich.

Eine andere, etwa um Pfingsten gefeierte grosse und allgemeine Gedächtnisfeier für die Verstorbenen (*semək*) begehen die Tscheremissen auf die Weise, dass eine bestimmte Anzahl der zur väterlichen Blutsverwandtschaft zählenden Geschlechter sich zusammentun, um an einem gemeinsamen Festtisch zu feiern, wobei sie gemeinsame Ess-

¹ Культь умершихъ, S. 62—63.

² A. a. O., S. 63, 76—85. — In einem von JAKOVLEV erwähnten Opfergebet, das bei der 40 Tage nach dem Tode abgehaltenen Gedächtnisfeier gesprochen wird, wird gesagt, dass dem Verstorbenen eine »grosse silberne Kerze« geweiht werde, damit »die dunkle Welt des Toten hell würde« (a. a. O., S. 69). Über die Kerzen bei den Gedenkzeremonien vgl. noch JAKOVLEV, a. a. O., S. 74.

waren verzehren. So teilt sich ein Tscheremissendorf zur Begehung der Feiern in Kreise.

Man feiert in jedem zu einem solchen Kreis gehörenden Hause. Wenn die Teilnehmer sich im Festhause versammelt haben (wohin sie ein als «Läufer» dienender Knabe eingeladen hat mit dem Ruf: «Kommt, die Kerze anzustecken und Bier zu trinken!»), bringt der Herr des Hauses von draussen auf einem Spaten Schnee oder ein Rasenstück, das er auf die Stubenbank legt und davor eine Filzdecke oder ein Tischtuch ausbreitet, worauf man zur Bewirtung Bier, Honig und auch andere Esswaren stellt. Auf die gleiche Unterlage legt er auch dünne Birkenstöcke, an deren einem Ende einen Werschok lange, aus gelbem Wachs verfertigte Kerzen befestigt sind. An diesen Festtisch für die Verstorbenen tritt der «Kerzenverteiler». Während der *puedeša* die erste und die zweite Kerze in den Schnee oder das Rasenstück steckt, wendet er sich betend an den «Herrn der Verstorbenen» und an seinen «Gehilfen». Nach der dritten Kerze nähert sich der Hausherr dem Leiter der Zeremonie und beginnt ihm die Namen der verstorbenen Verwandten zuzuflüstern bis zum Urvater, falls er sich an die Namen erinnert; bei Nennung jedes Namens begibt sich der *sorta puedeša* zu einer neuen Kerze und spricht ein gleiches Gebet.¹

Die Kerzen beim Eidschwur.

Von denjenigen Gebräuchen der Tscheremissen, bei denen die Ritualkerze im allgemeinen ausserhalb der Zeremonien der Kugusorta-Sekte gebraucht wurde, ist noch die Eidesleistung zu erwähnen. Nach MAGNICKIJ leisteten die Tscheremissen im Dorfe Pomjal den Eid auf dem Hofplatz, während in der Wohnstube Wachskerzen angebrannt wurden.²

¹ Культ умерших, S. 76 ff.

² V. K. MAGNICKIJ, Материалы къ объясненію старой чувашской вѣры. Kasan 1881, S. 122.

Die Kerzen besonders bei den Zeremonien und Gebräuchen der Kugusorta-Sekte.

Aus dem Obigen ist hervorgegangen, dass auch bei den religiösen Zeremonien und Gebräuchen der Tscheremissen, die nicht zur Kugusort-Sekte gehören, die Kerzen als kultische Mittel in Gebrauch gewesen sind, weshalb wohl die Anwendung der Ritualkerzen der Tscheremissen in ihrem Ursprung nicht etwa ausschliesslich dieser Lehrrichtung eigentümlich ist oder auf den Kreis derselben zurückgeht. Besonders die Kerzen bei der Bestattung und den Gedächtnisfeiern für die Verstorbenen haben eine feste und bestimmt ausgeprägte Anwendung mit einer deutlich erkennbaren Ideengrundlage gefunden. Man stellt sich vor, dass die Kerze in die Behausung des Verstorbenen, die man sich gewöhnlich finster oder dämmerig denkt, gelange und dort leuchte. Beim Aufstellen der Kerzen ist die übliche Redensart: «Ich stelle die Kerze auf, damit es dort hell würde».¹

In den Zeremonien der Kugusorta-Sekte kommt die Ritualkerze zunächst bei den in Opferhainen stattfindenden Opfergebeten zur Anwendung. Die erforderlichen Kerzen werden im voraus zu Hause angefertigt und zusammen mit den anderen zum Opfer nötigen Gegenständen in den Opferhain gebracht, und bei dem Opfer zündet man sie mit Feuer an, das man durch Reibung erzeugt.²

Bei den Kulthandlungen im Hause scheinen die Kerzen eine noch zentralere Stellung zu haben. Für die Gebetszeremonien, die am Freitag im Familienkreise abgehalten werden, verfertigen die Männer Kerzen, während die Frauen damit beschäftigt sind, die Gerichte herzustellen, die bei der Opferhandlung gebraucht werden. Einer von den Männern hängt an einen in der Stube schwebenden Sparren die als Kerzendochte verwendeten Hanffasersträhnen. Die Fasern müssen unbedingt «weibliche» sein, nicht «männliche», mit anderen Worten keine Fasern von

¹ Eigene Aufzeichnungen (Kreis Carevokokšaisk).

² VASILJEV, a. a. O., S. 47—49.

männlichem Hanf. Das Dochtmaterial der grossen Hauptkerze kann je nach der Art des Gebetes auch Stroh und Heu sein. Einer von den Betenden breitet auf einem Brett geschmolzenes Wachs in Form von Baumrinde oder einer Plinse aus. Nachdem man die Hanfsträhne auf das geschmolzene Wachs gelegt hat, drehen zwei Anfertiger die Kerzen und machen sie alle $9\frac{1}{2}$ Werschok lang und einen Mittelfinger dick; die anderen macht man dünn, und ihre Anzahl ist unbegrenzt. Die Länge der Kerzen ist im allgemeinen gleich, aber ihre Stärke wechselt. Je nach der Anzahl der Teilnehmer an dem Gebet kann die grosse Kerze nach Gewicht und Stärke ungeheure Ausmasse

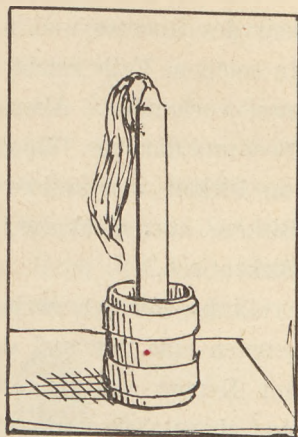


Abb. 6. «*Kuyu sorta*», der zentrale Gegenstand bei den Kultzeremonien der tscheremissischen Glaubensgemeinschaft der «grossen Kerze».

Nach VASILJEV.

erreichen. So konnten solche Kerzen bis drei Pud wiegen (Abb. 6).

Für das Gebet stellt man auf einen reingewaschenen und nach Südosten gerichteten Tisch die Gebetsgeräte, deren Hauptgegenstand eine mitten auf den Tisch gesetzte Schachtel aus Birken- oder Lindenrinde (*šoßakš*) ist. In die Schachtel schüttet man Roggen, Hafer oder Hanfsamen und stellt die Kerzen aufrecht in den Samen. In die Mitte des Gefässes setzt man drei Kerzen, die den drei «Schöpfern» (*püirəkšo*) geweiht sind, sechs Kerzen wiederum errichtet man für die «Engel» (*sukso-šamatš*), von denen jeder Schöpfer zwei haben kann. Von diesen Zentralschachteln gibt es immer nur eine. Rechts von ihnen stellt man auf den Gebetstisch ein anderes Gefäss, in dem sich sieben ebensolche Kerzen befinden, von denen die eine den gleichen Umfang hat wie die in der vorigen Schachtel befindliche grosse Kerze und die der Urmutter des Lebens (*tünj tünaltəš, tünj ələkš tñle əßa*) geweiht ist, die anderen sechs ihren Engeln.

Von solchen siebenkerzigen Gefässen kann es je nach der Wichtig-

keit des Gebetes und nach der Anzahl der Beter mehrere geben. In solchem Falle reicht ein Tisch nicht aus, sondern es sind dann zwei vorhanden. Aber es kann von ihnen auch mehrere geben, 5—6 und darüber. Wenn zwei Tische da sind, ist der eine von ihnen aus Birken-, der andere aus Lindenholz (es können auch beide aus Birken-, aber nicht aus Lindenholz sein), mit neun Kerzen auf dem Birkentisch.

Links von der zweiten Schachtel stellt man bei den Familiengebeten eine Schüssel «für die Gesundheit der Familienmitglieder» mit Kerzen auf, die etwas dicker sind als Gänsefedern. Kerzen sind ebensoviele vorhanden, als es Familienmitglieder gibt.¹

Bei den Gebetszeremonien macht man nach dem betreffenden Gebet Reibungsfeuer, selbst wenn im Ofen oder im Herd Feuer sein sollte, und zündet die Kerzen an. Auf das Gebet folgt ein Mahl, wonach die Kerzen in der Weise ausgelöscht werden, dass man die Flamme zwischen zwei Kienspänen auspresst. Wenn die Kerzen nicht bis zur halben Höhe abgebrannt sind, so verwendet man sie beim nächsten Familiengebet, wenn sie jedoch bis über die Hälfte verbrannt sind, wird der Rest zur Anfertigung von neuen Kerzen eingeschmolzen.²

Auf einer 1890 in Kasan veranstalteten wissenschaftlichen Gewerbeausstellung hatte einer von den Gründern der Kugusorta-Sekte, JAKMANOV, eine interessante Sammlung der bei den Gebetszeremonien dieser Glaubensrichtung gebrauchten Gegenstände ausgestellt, die ziemlich grosse Beachtung erweckte. KUZNECOV beschreibt diese Gegenstände genau und teilt eine von JAKMANOV in fehlerhaftem Russisch geschriebene Erklärung ihres Gebrauchs bei den Opferzeremonien und der Hauptpunkte der Kugusortalehre mit.³ Nach der Ansicht von VASILJEV ist die Beschreibung und Erklärung KUZNECOVS unvollständig und in mancher Hinsicht fehlerhaft, weshalb er sie berichtigt und vervollständigt.⁴

¹ A. a. O., S. 42—44.

² A. a. O., S. 47.

³ KUZNECOV, a. a. O., S. 5 ff.

⁴ VASILJEV, a. a. O., S. 39 ff.

Wir folgen diesen Darstellungen hauptsächlich, soweit die «grosse Kerze» oder Kerzen überhaupt in ihnen auftreten.

Ausgestellt waren zwei Tische, der eine aus Birke, der andere aus Linde. Nach VASILJEV befanden sich auf dem Birkentisch: 1. Ein aus Wachs gemachtes niedriges Kerzengestell in Form eines Zylinders, Durchmesser 5—6 und Dicke $\frac{3}{4}$ Werschok. 2. Auf diesem Gestell 9 selbstgemachte Wachskerzen, deren drei etwa einen Werschok, die anderen einen kleinen Finger dick waren und deren

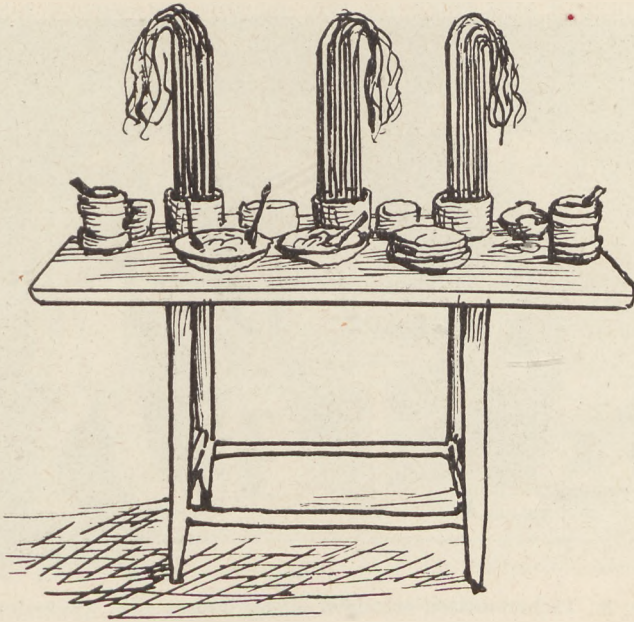


Abb. 7. Gebetstisch mit Opfern bei der tscheremissischen Glaubensgemeinschaft der «grossen Kerze». Nach VASILJEV.

Länge $9\frac{1}{2}$ Werschok betrug. 3. Ein Holzgefäß von 4 Werschok Durchmesser mit Hafergrütze. Weiter zwei Gefässe aus Birkenrinde, von denen das eine Bier, das andere Honigwasser enthielt. Auf dem Lindentisch befand sich: in seiner Mitte ein ebensolches Wachskerzengestell wie auf dem vorigen, und darauf sieben Wachskerzen, von denen eine dick und sechs dünn und von entsprechender Stärke wie die vorhin beschriebenen waren, ferner zwei Gefässe aus Birkenrinde, das eine für Honigbier, das andere für Honigwasser, doch

wegen des leichten Verderbens dieser Flüssigkeiten ohne Inhalt (Abb. 7). Ausserdem die Geräte zum Feuermachen, d. h. zwei Birkenholzklotze, der eine einen Werschok dick, 5 Viertel'len lang, vier-eckig, der andere dünner und länger, $1\frac{1}{2}$ Arschin messend und platt. Auf dem letzteren wurde mit dem ersteren gerieben (Abb. 8).

Den bei den Gebetszeremonien verwendeten Honig ebenso wie auch das Wachs nimmt man ausschliesslich von lebenden Bienen. Wenn man kein eigenes Wachs hat, so kauft man es von anderen,

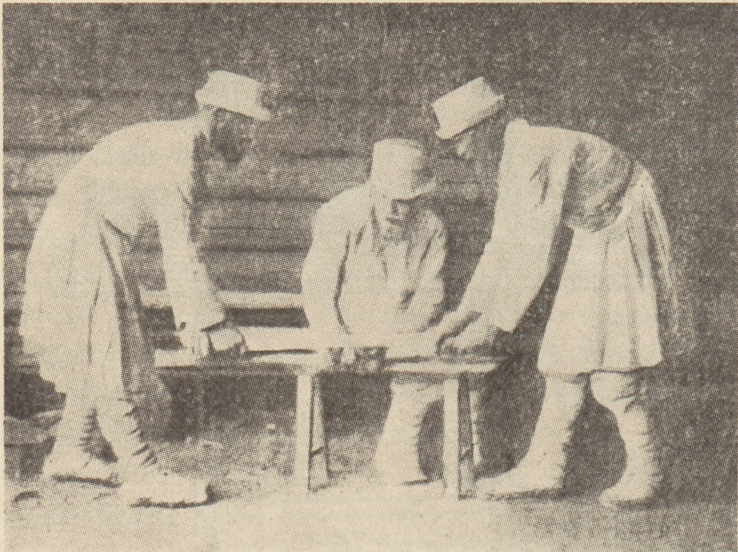


Abb. 8. Tscheremissen erzeugen «neues Feuer» zum Anzünden der grossen Kerze. Nach VASILJEV.

jedoch nur von Bekannten, damit man sicher sein kann, dass es tauglich ist. Dabei feilscht man nicht um den Preis, sondern bezahlt, was gefordert wird. Das Wachs wird mit Wasser im Honigkessel gekocht, wobei man ein rundes Stück erhält, von dessen Grund man den schwarzen Bodensatz abkratzt.¹

Aus JAKMANOV'S Erklärung zu der Ausstellung erfährt man weiter, dass man, wenn nicht ein Wachsbäll als Kerzengestell entstehen sollte, die Kerzen in ein Brot steckte. Die Kerzendochte dürfen

¹ A. a. O., S. 39—41.

weder geflochten noch gedreht sein. Nach KUZNECOV beträgt der Durchmesser des Wachszylinders 7 Werschok und die Anzahl der Kerzen auf dem Lindentisch 7, auf dem Birkentisch 9; diese Zahlen würden mit der tscheremissischen Auffassung vom Weltgebäude zusammenhängen (9 Welten, unter denen die Erde den letzten Platz einnimmt).¹

Ausser bei den eigentlichen Opfer- und Gebetszeremonien trifft man die Kerzen als Kultgegenstände bei den Eheschliessungszeremonien der Kugusorta-Leute an. Auf der Fahrt zum Elternhaus der



Abb. 9. Im Hause verrichtetes Gebet der tscheremissischen Kerzenverehrer. Nach VASILJEV.

Braut hat der Bräutigam eine Kerze im Busen. Nach der Ankunft im Hause der Braut nimmt er während der Aufnahmezeremonien die Kerze aus dem Busen und hält sie in der rechten Hand, in der linken ein Honigbiergefäss. Sodann tritt die Braut aus dem Hause, eine Kerze in der linken Hand, in der rechten ein Honigbiergefäss. Nachdem die Begrüssungsworte gewechselt sind, stossen der Bräutigam und die Braut mit ihren Gefässen an und bringen die Kerzen miteinander in Berührung (diese sind noch nicht angezündet). Wenn man eingetreten ist und die Gäste die am Tisch sitzenden Eltern

¹ KUZNECOV, Черем. церк., S. 9.

der Braut begrüsst und mit ihnen angestossen haben, stellen die Gäste ihre Becher auf den Gebetstisch. Auf diesen Tisch setzen auch der Bräutigam und die Braut ihre Becher nebeneinander und in ein besonderes Gefäss ihre Kerzen.

Bei den mit der Hochzeit zusammenhängenden Opferverrichtungen im Opferhain werden vor den Opferbaum (*una pu*) in sieben Schritt Entfernung sieben Tische aufgestellt, die aus einem Material verfertigt sind, das den sieben organischen Urstoffen entspricht. «Auf jeden Tisch werden Kerzen gestellt und Opfergeschenke für jeden der sieben Urstoffe». Die Kerzen werden vor dem Hersagen des «grossen Gebetes» angezündet. Während des Gebetes gehen alle Hauptpersonen der Hochzeitszeremonie siebenmal in der Richtung von Osten nach Westen um den Opferbaum und alle sieben Tische herum. Nach dem siebenten Mal gibt die Braut dem Bräutigam ihre Kerze, und man setzt ihr die Kopfbedeckung der verheirateten Frau auf. Sodann setzt man die Braut zur Rechten des Bräutigams, und sie nimmt von ihm ihre Kerze; dabei küssen Braut und Bräutigam einander siebenmal.

Während der Gebetsmahlzeit werden sowohl die auf den Tischen brennenden als auch die in den Händen der Heiratenden befindlichen Kerzen mit besonderen kleinen Schaufeln ausgelöscht.

Nach dem Mahle begibt man sich in das Haus des Bräutigams. Vor der Haustreppe angelangt, steigt man aus den Fuhrwerken, wobei der Vater des Bräutigams eine Birkenrindenschachtel in der Hand hält, in der sich neun Kerzen befinden. Bei den Empfangszeremonien lässt das junge Paar die Kerzen einander berühren und küsst sich siebenmal. Endlich tritt man hinein, die Heiratenden an der Spitze mit Kerzen in den Händen. Drinnen gehen der Vater und die Mutter (des Bräutigams) von Osten nach Westen um den Tisch herum, wonach der Vater die Kerzenschachtel an den Platz stellt, wo die Gebetsgeräte aufbewahrt werden.¹

Bei den Bestattungs- und den Gedächtnisfeiern für die Verstorbenen gibt es in der Kugusorta-Sekte Kerzen als Kultgeräte. Bevor

¹ VASILJEV, a. a. O., S. 55, 56—59.

man sich anschickt, den Verstorbenen aus dem Trauerhause zu Grabe zu tragen, wird die Schachtel aus Birkenrinde, auf der sieben Kerzen befestigt sind, auf den Gebetstisch gestellt. Eine von diesen Kerzen, die dicker ist als die anderen, ist dem «Schutzengel» des Verstorbenen geweiht. Man führt diese sieben Kerzen, sie in einer Hand haltend, mit dem Sarge zum Grabe.

Bei der sieben Tage nach dem Tode veranstalteten Gedächtnisfeier werden für die Dauer des Gebets auch sieben Kerzen angesteckt, und man fleht den Schutzengel des Verstorbenen an, Gott um Vergebung der Sünden des Toten zu bitten.¹

¹ A. a. O., S. 64—65.

IV. Das Wachsfeuer der Mordwinen und Tschere- missen in seiner Beziehung zu den anderen ethnischen Gebieten und seine religions- geschichtliche Bedeutung.

Oben hat sich gezeigt, dass das Wachsfeuer, das konkret meistens durch verschiedenartige aus Wachs verfertigte Kerzen vertreten ist, in den religiösen Vorstellungen und sozialen Gebräuchen der Mordwinen und Tscheremissen eine nach recht vielen Richtungen ausstrahlende und tief begründete Rolle spielt. Besonders bei den Mordwinen nimmt die rituelle Wachskerze sowohl in den religiösen als auch in den sozialen Zeremonien eine sehr zentrale Stellung als Objekt des Kultes wie auch als Kultmittel ein. Aber auch bei den alten national-heidnischen Opferzeremonien und bei der Götterverehrung der Tscheremissen sind die Kerzen Opfer- und Gebetsmittel und sind unentbehrliche Gegenstände bei den an den Tod anknüpfenden Kulturen, ausserdem trifft man sie in ihren sozialen Gebräuchen an (z. B. bei den Eheschliessungszeremonien und beim Eidschwur). Die grösste und ausgedehnteste Verwendung haben die rituellen Kerzen jedoch bei den Zeremonien der Sekte der «grossen Kerze», der tscheremissischen reformierten Heiden, gefunden.

Dem heiligen Wachsfeuer der Mordwinen ist bisher beim Studium der Sitten und Glaubensvorstellungen keine besondere Beachtung geschenkt worden, und in den religiösen Zeremonien der Tscheremissen hat man ihm erst dank der in Rede stehenden religiösen Sonderrichtung, der Reformbewegung im Gebiet des Heidentums, im eigentlichen Sinne Aufmerksamkeit gewidmet. Wenn man die Stellung des rituellen Wachsfeuers in den Zeremonien beider Völker zugleich betrachtet, so treten alsbald gemeinsame Züge hervor, die uns berechtigen, in ihnen entweder Spuren einer auf gemeinsamem

Ursprung beruhenden, gleichgerichteten Entwicklung oder möglicherweise Spuren von Einflüssen gleicher Provenienz zu sehen. Auf beiden Seiten ist die rituelle Wachskerze in gewissen Fällen offenbar dadurch zu einer ausserordentlich bedeutenden Einrichtung geworden, dass sie ein zentrales gemeinsames Kultmittel einer grösseren Gemeinschaft gewesen ist. Auf beiden Seiten ist die nahe Beziehung eines anderen alten bei den nationalen Opfer- und Gebetszeremonien allgemeinen Mittels, des Honigs und Honigbieres, gerade zum Wachsfeuer und seinem Gebrauch (das Befestigen der Kerzen an dem Honigbiergefäss, ihr Erscheinen zusammen mit dem Honigbier auf dem Opfertisch usw.) zu beachten.

Wenn wir im folgenden versuchen, für diese Erscheinung der wolgafinnischen kultischen und sozialen Zeremonien und Einrichtungen eine Erklärung und einen Zusammenhang zu finden, können wir es schon im voraus für ausgemacht halten, dass dabei in vielen Richtungen gesucht und dass bei der Analyse mancherlei kultische Grundgedanken und eventuelle fremde Kultureinflüsse berücksichtigt werden müssen. Es ist gewiss, dass die Glaubensvorstellungen, Sitten und Gebräuche der umwohnenden ethnischen Einheiten und Kreise anderen Stammes auch auf diese Form des Kultes ebenso wie auf das religiöse, soziale und wirtschaftliche Leben der betreffenden Völker eingewirkt haben, aber es kann auch mit Recht angenommen werden, dass sie sehr alte, auf ursprüngliche Glaubensvorstellungen der in Rede stehenden Völker zurückgehende Wurzeln haben könnten.

Die Kerzenzeremonien der Tschuwassen.

Bevor wir eigentlich daran gehen, nach möglichen Entsprechungen und Vergleichspunkten in den Zeremonien der entfernteren Völker zu suchen, scheint es sachgemäss, mit dem gleichen Sittenkomplex die entsprechenden Gebräuche der Tschuwassen zu verbinden, die in naher Nachbarschaft mit den hier untersuchten Völkern leben.

Man darf ohnehin erwarten, dass sich bei den Tschuwassen Seitenstücke zu den Gebräuchen und Vorstellungen der Wolgafinnen vorfin-

den, denn besonders was die Tscheremissen betrifft, haben die jahrtausendealte nahe Nachbarschaft wie auch die gemeinsamen Lebens- und historischen Beziehungen die Kultur der beiden Völker in allergrösstem Masse gleich gestaltet. Zumal in den Gebräuchen und im Götterglauben trifft man denn auch auf sehr tiefgehende Übereinstimmungen, die zusammen einen eigenen Kreis bilden. Darum können die tschuwassischen Parallelen oft das Resultat einer späteren örtlichen gemeinsamen Entwicklung sein, und sie helfen nicht immer bei der Aufklärung z. B. der türkisch-tatarischen Beziehungen. Es ist jedoch zu beachten, dass die Tschuwassen ihrem Ursprung nach, wie auch ihre Sprache beweist, in recht alte türkische Zeit zurückreichen und dass sie, den von Osten kommenden Kultureinflüssen unterworfen, sich früher teilweise zum Islam bekannt haben. Auf diese Weise kann der sehr starke islamische Charakter ihrer Götterverehrung zum Teil von dieser Seite her stammen.

In den Zeremonien der Tschuwassen trifft man z. B. das rituelle Wachsfeuer ziemlich im gleichen Gebrauch wie im Kult der Mordwinen und Tscheremissen. Z. B. nehmen die Kerzen in ihrer Totenverehrung die gleiche Stellung ein wie bei den Tscheremissen, und ihre Aufstellung geschieht unter den gleichen Wunschformeln.¹ Die Kerze, die bei den Kultzeremonien für die Verstorbenen bei den Tschuwassen im Gouvernement Saratov im Gebrauch ist, kann man ihrer Grösse und Form nach neben die *šatol* der Mordwinen und die grossen Kerzen der Tscheremissen stellen: ihre Höhe betrug zwei Arschin, und sie war spiralförmig in der Form eines Bogens gedreht.²

Derartige nahe Parallelen zwischen den kultischen Gebräuchen und Glaubensvorstellungen der Tscheremissen und Tschuwassen könnte man noch mehr anführen. Sie helfen aber eigentlich nur wenig, wenn die kulturhistorische Grundlage der zu erforschenden Gebräuche aufzufinden ist, weil es manchmal sehr schwierig ist zu

¹ Vgl. V. K. MAGNICKIJ, Материалы къ объясненію старой чувашской вѣры. Kasan 1881, S. 184.

² A. N. MINCH, Народные обычаи и обряды крестьянъ Саратовской губерніи. Записки Имп. Русск. Геогр. Общ. по отд. Этнографіи XIX, 2, S. 138.

entscheiden, welche Züge anfangs dem einen oder dem anderen Volke eigentümlich gewesen sind. Solche Zusammenstellungen zeigen jedoch, dass die Kerzenzeremonien in ihrer übereinstimmenden Form wenigstens bei dem Kult für die Verstorbenen den Wolgafinnen und den Tschuwassen gemeinsam sind.

Wachs und Honig in den Kultzeremonien.

Wenn man nach dem begrifflichen Ursprung des rituellen Wachsfeuers suchen und ihn kulturhistorisch analysieren will,^{*} dürfte es wohl richtig sein, so doktrinär es vielleicht auch erscheint, die Aufmerksamkeit auf die Art dieses Kultmittels an sich zu richten, wie es uns als vom W a c h s verursachtes F e u e r entgegentritt.

Man kann es ja schon an und für sich für sehr natürlich halten, dass die Mordwinen und Tscheremissen als Stoff für ihr kultisches Opfer- und Gebetsfeuer Wachs gebrauchen, das ihnen als bienenzüchtendem Volk leicht und reichlich zugänglich war. Aber zugleich darf man nicht vergessen, dass die Bienenzucht in der ursprünglichen Wirtschaft dieser wie überhaupt der finnisch-ugrischen Völker eine ausserordentlich wichtige Stellung eingenommen hat, so dass sie ohne Zweifel zu ihren ältesten Erwerbszweigen zu rechnen ist, deren Wurzeln in der gemeinsamen Zeit der finnisch-ugrischen Völker zu finden sind und die besonders nach Ausweis sprachlicher Belege mit anderen Völkerkomplexen, den Indogermanen und Turkotataren zusammenhängen.¹ Ein Umstand, der hier nicht vergessen werden darf, ist der Gebrauch des alten nationalen, aus Honig bereiteten Getränks (mordwE *puře*, mordwM *puře*, «Met, Honigbier», tscher. *puro*, *pürə*, «mit Honig versetztes Bier») bei den meisten Kerzenzeremonien neben oder im Zusammenhang mit der Kerze oder den Kerzen.

Aber wie zu erwarten ist, trifft man Honig auch als solchen als Opfergabe. Der Kreislandmesser MILKOVIČ erwähnt in seinem auf die Sitten und die Religion der Mordwinen bezüglichen inhalts-

¹ Vgl. meinen Aufsatz: Beiträge zur Geschichte der primitiven Bienenzucht bei den finnisch-ugrischen Völkern. JSFOu. XLVII, 1935, S. 3 ff.

reichen Bericht vom Jahre 1783, dass dem «Gotte der Füllen» ein Füllen auf dem Felde geschlachtet und Honig geopfert wurde.¹ Bei dem *babañ-kaša*-Opfer der Mordwinen des Gouvernements Saratov, das an einer Quelle veranstaltet wurde, diente Honig als Opfergabe.²

Aus der detaillierten und zuverlässigen Beschreibung von KUZNECov geht hervor, dass die Wiesentscheremissen bei ihren *keremet*-Opfern ausser eigentlichem Schlachtvieh und Erzeugnissen der Landwirtschaft dieser Gottheit auch Honigbier und Honig als Opfer darbrachten. In das Opferfeuer wurde ausser anderen Gaben auch Honigbier geschüttet.³ Am allerdeutlichsten geht jedoch die Rolle der Honigprodukte, Honig und Wachs, als Opfergaben aus der Religion der östlichen Tscheremissen hervor, in der im grossen und ganzen meistens, im Vergleich zu den Wiesen- und besonders den Bergtscheremissen, der älteste und auf die ursprünglichsten Formen hinweisende religiöse Stand erhalten ist.

Aus der Schilderung der Religion und der religiösen Gebräuche der östlichen Tscheremissen von H. PAASONEN, die trotz ihrer verhältnismässigen Kürze bezüglich dieses Gebietes zu den besten und aufschlussreichsten Darstellungen gehört, erfährt man, dass die östlichen Tscheremissen jedes Jahr vor dem Peterstage, kurz vor dem Beginn der Heuernte, ein grosses Opferfest namens *küsö* begingen. Am seinem fünften Tage wurde der *keč(e) awa* («Mutter Sonne») eine Kuh geopfert, ebenso der *mardež awa* («Mutter Wind»). Opfergaben waren u. a. Honigbier und Honig sowie Wachskerzen. Beim Opfergebet sprach man: «O guter, grosser Gott, nimm dein grosses Ross mit Flitterhaar und silbernen Hufen samt deinen Opferbrot, deinem Opfergeld, deinem Opfermet, deiner Silberkerze und deinem silbernen Kerzengestell entgegen.»

Besonders hielt man ein kurzes Gebet an die Mutter Feuer (*tol-awa*), dass sie das Opfer dem Gott überbringen solle. Man sprach: «Nimm das Opferbrot, den Opfermet, das silberne Licht und

¹ Тамбовскія Епарх. Вѣд. 1905, Nr. 18, S. 829.

² ŠUVALOV, Arch. d. Finn.-Ugr. Ges., S. 10.

³ Культъ умершихъ, S. 72 ff.

das silberne Lichtgestell entgegen . . .» Jeder beim Gebet Anwesende legt in die Hand des Priesters eine oder mehrere Wachskerzen und eine Kupfermünze. Auch der Ärmste opfert wenigstens eine Kerze und eine Münze. Gewöhnlich werden aber mehrere Kerzen dargebracht, und der Opfernde nennt dem Mulla bei jeder Gabe ausdrücklich, was er von dem Gotte verlangt. Die Mullas beten: «O guter, grosser Gott! Seine Opfer darbringend fleht Almakaj um Gesundheit. Nimm seine Opferkerze und das Opfergeld entgegen! . . . Almakaj betet mit einer silbernen Kerze vor deinem Opferbaum, Gesundheit verlangend für die Familie und den Herd . . .» Nach dem Gebet sprengt der Opferpriester noch Honigwasser aus einer Kelle auf den Opferbaum.¹

Wenn man weiss, dass die Nutzung der Bienenzuchtprodukte zu den ältesten Erwerbszweigen der finnisch-ugrischen Völker gehört und dass sie sich namentlich als Waldbienenzucht bei den östlichen finnisch-ugrischen — ebenso wie auch bei einigen ostseefinnischen — Völkern bis in die letzte Zeit erhalten hat, so nimmt es nicht wunder, dass sie bei diesen Völkern schon in uralten Zeiten auch zu den Mitteln der religiösen Zeremonien gerade als Opfergaben gehört haben. wie die Viehprodukte und, nachdem die Landwirtschaft eine vorherrschende Stellung errungen hat, das Getreide und

¹ Von der besonderen Wichtigkeit der Bienen und ihrer Produkte in der Wirtschaft der östlichen Tscheremissen zeugt sehr anschaulich der Umstand, dass sie, in noch bemerkenswerterem Masse als bei den religiösen Zeremonien der Wiesentscheremissen, ihre zahlreichen Gottheiten und diese ihre eigenen Opfer haben. Die Tscheremissen des Dorfes Čurajeva veranstalten Ende Juni für die Gottheiten der Bienenzucht ein besonderes Opfer; bei einem solchen war PAASONEN zugegen. Dabei wurde dem *müks šočen* und *müks-pūjəršo* je ein Schaf, dem *müks-perke* und *müks-pijambar* je ein Schafbock geopfert. Nachdem diese Opfer dargebracht worden waren, wurde noch unter einem Baume dem *müks-sukčo* und *müks-saus*, desgleichen unter einem anderen Baume dem *müks-kaznačij*, *müks-səra wočəš* und *šište-korno-palastarše* je eine Ente geopfert. Nach der Versicherung der Opferpriester wurde in anderen Dörfern noch mehr Bienengottheiten geopfert. — Vgl. II. PAASONEN, Beiträge zur Kenntnis der Religion und des Cultus bei den Tscheremissen. Keleti szemle II 1901, S. 33, 123—130, 199, 201—206.

die daraus hergestellten Lebensmittel. Honig und Wachs haben denn auch in den religiösen Zeremonien und Glaubensvorstellungen der eine primitive Bienenzucht treibenden Völker eine deutliche Heiligkeit. Ganz davon zu schweigen, dass sich an die Bienen, das Wachs und den Honig zahlreiche Glaubensvorstellungen und Gebräuche knüpfen, die deren besondere Heiligkeit und Reinheit zum Ausdruck bringen, haben die Bienen und die Bienenzucht ihre eigenen Gottheiten und Opferverrichtungen. So ist das *pure*-Getränk in der Götterverehrung der Mordwinen ein zentrales Mittel des Kultes und wird in vielen Beschreibungen der Opferakte speziell als «heilig» bezeichnet. Die Tscheremissen halten Honig und Wachs besonders in Ehren, und der Imker nennt die Bienen nicht mit dem gewöhnlichen Namen *müks*, sondern gebraucht für sie die Bezeichnungen *izi kajäk* «kleiner Vogel» oder *täyädä-jal* «Kleinfüssige». Die Imkerei hat ihre eigene Schutzgöttin *müks šotšen aša*, «Mutter der Fruchtbarkeit der Bienen», der man ein besonderes Opfer darbringt, indem man ihr als Hauptgottheit ein Schaf opfert. In dem Dorfe Ruš-roda im Kreis Carevokokšaisk war früher ein besonderer Hain, in dem der Schutzgöttin der Bienenzucht geopfert wurde. Ausserdem bat man bei allen tscheremissischen Opferverrichtungen, sowohl bei den einzelnen als auch bei den gemeinsamen Opferfesten, in den Gebeten neben den wichtigsten Lebensbedürfnissen um Bienen.¹

Auf Grund dieser kulturhistorischen Tatsachen wird die kultische Bedeutung dieser Produkte einigermassen verständlich, ebenso wie sie berechtigen, darin für die finnisch-ugrischen Völker im allgemeinen und für die Wolgafinnen im besonderen Vorstellungen zu sehen, die schon in recht alte Zeiten zurückgehen. Wie aber zu erwarten ist, ist z. B. der Gebrauch des Wachses als Kultmittel in seiner ursprünglicheren Form, als Opfergabe an und für sich, durchaus nicht auf das finnisch-ugrische Gebiet beschränkt. Oben wurde schon

¹ Vgl. A. HÄMÄLÄINEN, Tšeremission mehiläisviljelyksestä, JSFOu. XXVI, 1, 1909, S. 4—6 und XLVII, 1, S. 19 und oben S. 62. Auch die Wiesentscheremissen haben die Bienengottheit *müks-on* und *müks-aša* genannt. (Siehe S. K. KUZNECOV, Четыре дня у черемисъ во время сю-рема. Petersburg 1879, S. 28. — *on* = turkotat. *хан*, tschuw. *хон*.)

bei den Kultzeremonien für die Verstorbenen die Übereinstimmung des tschuwassischen Kerzenkultes mit dem tscheremissischen festgestellt. Bei der *keremet*-Verehrung der christlichen Tataren befindet sich unter den Opfern, die diesem Gott dargebracht werden müssen, ein kleines Leinwandstück, in welches Wachs gewickelt ist, oder ein gleiches Stück ohne Wachs. In dem Jahre, in dem zu Ehren eines *keremet* ein blutiges Opfer dargebracht wird, verfertigt man aus den Wachsstücken, die zu einigen anderen Gaben gelegt werden, beim Opfern von Tieren zwei Wachskerzen, die angezündet und vor den Bildern auf dem Heiligenbildergestell befestigt werden. In der Sprache der christlichen Tataren hat das Gebet vor den Heiligenbildern mit den brennenden Kerzen, die aus dem Wachs verfertigt sind, das zu den dem *keremet* dargebrachten Gaben gehört, den Namen *ešam astyndu* «das Stehen unter den Kerzen» erhalten.¹

Soviel auch die kirchlichen Zeremonien der griechisch-katholischen Religion diese Kerzenriten beeinflusst haben mögen, treten in ihnen doch zugleich in interessanter Weise auf einen älteren Stand zurückgehende Züge hervor, die den Ursprung des mordwinisch-tscheremissischen Wachsfeuers verstehen helfen. Das Wachs ist dabei in seiner ursprünglichen Form schlechthin eine Opfergabe an die *keremet*-Gottheit, aber erhält zugleich als Kultmittel eine zu den kirchlichen Zeremonien passende Form. Es dürfte kaum zu bezweifeln sein, dass das Wachs als Opfergabe in den alten Kultzeremonien der türkisch-tatarischen Völker ein uraltes Erbe ist, denn die Waldbienenzucht hat auch bei ihnen in ihrer frühesten Wirtschaft eine fundamentale Stellung gehabt.²

Nach den obigen Ausführungen kann man es für sicher halten, dass die Bienenprodukte als solche zu den Mitteln der alten religiösen Zeremonien der Wolgafinnen gehört haben. In seinen moderneren Formen erscheint das Wachs in diesen Zeremonien jedoch ganz allgemein in besonderer Gestalt, als aus Wachs verfertigte Kerzen,

¹ I. M. SOFIJSKIJ, О киреметяхъ крещеныхъ татаръ изъ деревни Та-весь, Чистопольскаго уѣзда, Казанской губ. Труды IV археол. съѣзда. Казан 1891, S. 75—76.

² Vgl. HAMALÄINEN, Beitr. zur Gesch. der primit. Bienenzucht, S. 33—34, 40.

als Wachsfeuer. Dieser Umstand gibt Anlass, den kultischen Gebrauch des Wachsfeuers besonders vom Standpunkt der Feuerzeremonien für die Himmelskörper und auch der Feuerverehrung im allgemeinen zu betrachten.

Die Stellung des Feuers in den Kultzeremonien und die Sonnenverehrung.

Die naturmythologisch-symbolistische Richtung in der Erforschung der Glaubensvorstellungen und Gebräuche war geneigt, in vielen Feuerzeremonien und gerade auch in den Kerzenzeremonien eine symbolische Anbetung der Himmelskörper, vor allem der Sonne, zu sehen.¹ So wenig es nach der Auffassung des Verfassers auch begründet ist, diesen heute meistens schon mit Gras bewachsenen Pfad zu beschreiten, seien doch zur Verdeutlichung der Sache einige in diesen Zusammenhang gehörende Punkte einer Betrachtung unterworfen.

Beginnen wir mit der sog. Sonnenverehrung, so könnte man auf dem Gebiete der Religion der finnisch-ugrischen Völker nicht wenig Tatsachen und Umstände anführen, dass z. B. die Wolgafinnen besonders der Sonne Verehrung bezeugt haben, und zwar in solchem Masse, dass zu ihrer Götterwelt eine besondere Sonnengottheit gehörte. Bei den meisten Autoren des 18. Jh., bei denen sich Mitteilungen über die Mordwinen finden, wird erwähnt, dass sie die *Sonne anbeteten*. Im Vorwort des handschriftlich erhaltenen Wörterbuchs des Bischofs DAMASKIN v. J. 1785 steht von den Mordwinen, dass «sie nicht in Städten, sondern in kleinen Dörfern wohnen, die ebenso wie die der Tscheremissen und Tschuwassen so liegen, dass die Türen immer nach Osten gerichtet sind, und sobald die Sonne aufgeht und ihre Strahlen durch das kleine Türfenster wirft, sie sich verneigen und ihr Gebet sprechen». Von den Tscheremissen wird erzählt, dass

¹ Vgl. oben (S. 24) über die Mordwinen MAINOV. — Der russische Erforscher der Hochzeitsgebräuche N. F. SUMCOV (О свадебных обрядахъ, преимущественно русскихъ. Charkov 1881, S. 5 ff.) ist ein typischer Vertreter dieser Richtung. Nach seiner Meinung symbolisiert u. a. die bei den Hochzeitszeremonien erscheinende Kerze die Sonne mit ihren Strahlen.

die Türen ihrer Häuser niedrig sind und immer nach Osten liegen, mit einem kleinen Fenster versehen, damit sie sogleich die aufgehende Sonne sehen und zu ihr beten können.¹

Die die Familienverehrung der Mordwinen und Tscheremissen betreffenden Mitteilungen von DAMASKIN waren jedoch nicht die frühesten. P. J. VON STRAHLENBERG erwähnt von den Mordwinen: »Morduiner. Ein Heydnisches Volck in Russland, wohnet im Nischneygorodischen Gouvernement. Was ihre Weiber vor närrische Tracht haben, wird bey andern Autoren schon beschrieben seyn. Sie setzen ihre Hausthüren, eben wie die Czuwaschi, gegen Süden, damit sie ihre Gebether gegen die Sonne verrichten können . . . Sie, die Morduiner, opfern ihrem Gott Jumishipas (welches einerley mit Jumala) einen Ochsen, bitten ihn dabei um alles, was zu ihrer Sustentation nöthig ist.«²

Diese Nachricht von STRAHLENBERG scheint im 18. Jh. die Aufmerksamkeit der Ethnographen, ja sogar eine Diskussion erweckt zu haben. G. F. MILLER behauptet, dass er für diese Sitte, soweit sie die Tschuwassen betreffe, keine Bestätigung erhalten habe. Er gibt jedoch zugleich zu, dass er selbst in keinem einzigen tschuwassischen Dorfe gewesen sei und dass er seine Mitteilungen von einem tschuwassischen Dolmetscher habe.³ J. LEPECHIN hat die Mitteilung von STRAHLENBERG berücksichtigt und schreibt, er finde, nachdem er sie mit der Behauptung MILLERS verglichen und von vielen Personen eine Erklärung über diese Sache eingeholt habe, dass STRAHLENBERG im Recht sei. Ausser der Bestätigung dafür, dass die Mordwinen und Tschuwassen Sonne und Mond als Gottheiten anbeteten, erfährt man von ihm noch, dass sie nicht nur Sonne und Mond für Götter hielten, sondern auch der Sonne zur Zeit der Aussaat bei Frühlingsanbruch opferten, ebenso wie bei Neumond dem Monde,

¹ Abteilung für Handschriften der öffentlichen Bibliothek Leningrad, Nr. 223.

² Das Nord- und Östliche Theil von Europa und Asia. Stockholm 1730, S. 402.

³ Описание живущихъ въ Казанской губ. языческихъ народовъ, яко то черемисъ, чувашъ и вотяковъ. Petersburg 1791, S. 9.

aber sie hätten ihnen doch nicht ihr wichtigstes Opfer, einen gemästeten Hengst, dargebracht, sondern andere Tiere wie Schafe und Gänse. Während des Gebetes wendeten sich die Mordwinen zur Sonne mit den Worten: «*Kebedi Walpigi kaubaras trjāda, winda Schipawas kubawas*», was bedeutete: «Die höchste Sonne erleuchtet das ganze Königreich; erleuchte uns und unsere Gemeinde.»¹

Zu dem, was sich aus dem Vorigen über die Sonnenverehrung bei den Mordwinen ergeben hat, liegen auch sehr viel andere Mitteilungen vor. Nach den oben angeführten alten Quellen äusserten die Mordwinen der Sonne ihre Verehrung in ihren Familiengebeten und -opfern. Dazu sind noch die Nachrichten von MILKOVIČ über die Mordwinen im Gouvernement Simbirsk aus dem Jahre 1783 hinzuzufügen. Hiernach opferten die Mordwinen am 1. Oktober «dem Hauptgott des ganzen Hauses und der Tiere» eine weisse Gans. Mitten auf dem Hofe wurde gegen Sonnenaufgang ein Brett und darauf ein Stein, davor eine Gans und eine Pirogge gelegt. Bei den Familienopfern brachte man der Morgenröte und dem Feuer kleine ungesäuerte Kuchen dar. Der Sonne, *Ši-Pas*, opferte der Hausherr einer jeden Familie Kleinvieh, Vögel, Piroggen und Bier; während des Gebetes wurde die Tür der Wohnung geöffnet. Wenn das Opfertier zugerichtet war, sein Kopf und seine Beine, ebenso wie auch die Piroggen, wurden Kerzen aufgestellt. Im Herbst veranstaltete man für *Ši-Pas* ein besonderes Hausopfer und bat ihn um einen glücklichen Winter.²

Nach Bischof JAKOV beteten die Mordwinen des Gouvernements Nižegorod am Morgen nach dem Aufstehen und am Abend beim Schlafengehen der Morgendämmerung zugewandt. Dabei erhoben die Betenden ihre Hände zum Himmel und flehten ihre Götter um Hilfe an («*Tšanpas, Nazorom-pas*, erbarme dich unser»). Beim Tagesgebet nahmen sie Brei hervor, gingen um den Tisch herum, verneigten sich (die ganze Familie) nach dem Fenster hin bis zur

¹ Tagebuch der Reise durch verschiedene Provinzen des Russischen Reiches in den Jahren 1768 u. 1769 I. Petersburg. S. 101—102.

² A. a. O. S. 829—830.

Erde und riefen die Götter um Hilfe an («*Voltšin pas, Velenbas und Niški-pas*, erbarme dich unser»). Nach dem Mittagessen verbeugten sie sich wiederum dreimal nach dem Fenster hin bis zur Erde und gingen auseinander.¹

GEORGI erzählt von der Sonnenverehrung der Mordwinen: «Der Sonne, die sie *Tschi Pas* nennen, opfert jeder Hausvater mit den Ceremonien der Tschuwassen, Geflügel, Kuchenwerk und starke Getränk.»² Die Mordwinen im Bezirke Saratov verehrten Sonne (*tši*), Mond (*kov*) und Sterne (*täst*).³

Aber ausser bei ihren Familienfesten und -gebeten beteten die Mordwinen auch zur Sonne draussen in der Natur, wo sie Opferzeremonien veranstalteten, wie schon aus der obigen Mitteilung STRAHLENBERGS hervorgeht. Aus der Beschreibung von JAKOV erfährt man, dass während der in der Nähe von Quellen veranstalteten Gebetszeremonie, die stattfand, nachdem im Hause die ganze Nacht gebetet worden war, man nach der Ankunft bei den Quellen auf die Knie fiel und sich nach Osten verneigte. Am Flora-Tage bei dem im Freien («in einem Haine») abgehaltenen Gebet wendeten sie sich nach Osten.

Sowohl die Erza als auch die Mokscha haben nach PAASONEN die Sonne auch bei den Dorffesten angebetet.⁴ Das Opfer wurde in den Wald gebracht, damit die Sonne es sich mit ihren ersten Strahlen aneignen könnte. Die Mokscha im Kreis Insar wendeten sich bei dem nach der Getreideernte abgehaltenen Opferfest »in die Richtung des aufgehenden, untergehenden und kreisenden Sonnengottes«. Die Mokscha-Weiber beteten: «In der Höhe wandernder Sonnengott, gib mir Glück». Auch die Eidesleistung geschah vor allem im Namen des Himmels und des Sonnengottes («*š'i-pas* möge mich vernichten»). Auch in späterer Zeit

¹ Arch. d. Petersb. Geogr. Ges. A. V. Nr. 38.

² J. G. GEORGI. Beschreibung aller Nationen des Russischen Reichs I, Petersburg 1776, S. 51.

³ A. A. ŠACHMATOV, Мордовскій этнографическій сборникъ. Petersburg 1910, S. 695.

⁴ Nach Kollegaufzeichnungen.

wandten sich die Mordwinen (Mokscha) nach PAASONEN an den Sonnengott (*šī-pavas*, segne uns zur Arbeit).

In der Götterverehrung der Mordwinen nahm der Sonnengott also eine wichtige Stellung ein. Eine viel geringere Bedeutung hat der Mond gehabt. Von seiner Anbetung sprechen jedoch LEPECHIN und MILKOVIČ; der letztere erwähnt ausdrücklich, dass man sich vor dem Mond verneigte, wenn der Neumond zum ersten Male zu sehen war und man ihn «während der Zeit seiner Herrschaft» bat, Glück zu verleihen.¹ Der bei dem letzteren in einem fehlerhaft übersetzten Gebet an die Sonne erscheinende *kaubavas*, *kubavas* ist offenbar *kou-bavas*, «Mondgott». Zugleich erwähnt LEPECHIN, dass man den Neumond mit den Worten anbetete: «*Kebedi Waljugi Schipavas trjāda, wanda kubawas*, «Der Mond leuchtet am ganzen Königreich; bescheine uns und unsere Getreide.»² Ziemlich übereinstimmend erzählt GEORGI von der Sitte der Mordwinen, dem Neumond ihre Verehrung zu bezeugen: «Wenn sie den neuen Mond zuerst sehen, neigen sie sich und bitten ihn um Glück unter seiner Regierung.»³

Nach dem Material von PAASONEN wird der Mondgott nur einmal bei den gemeinsamen Opferfesten erwähnt, und im allgemeinen haben nur einzelne Personen bei den Familiengebeten sich vor ihm verneigt und ihn angebetet. Besonders zu beachten ist die auch von PAASONEN angeführte Mitteilung, dass zu Ehren des neuen Mondes eine ewige Kerze gehalten wurde.⁴

Die Beziehung des rituellen Wachsfeuers zu der Anbetung der Sonne und des Mondes bei den Mordwinen bleibt also auf Grund des Vorhergehenden nur auf einige Angaben (MILKOVIČ, MAINOV, PAASONEN) beschränkt. Glaubensvorstellungen entsprechender Art bei den Tscheremissen zeigen auch zunächst, dass auch sie die Sonne als Gottheit angebetet haben. Nach dem Götterverzeichnis von

¹ Тамбовскія Епарх. Вѣд. 1905, Nr. 18, S. 830.

² A. a. O., I, S. 102.

³ A. a. O., I, S. 51.

⁴ Kollegaufzeichnungen. Diese Angabe PAASONENS über die Kerze des Mondgottes stammt offenbar von MAINOV (vgl. oben S. 24).

JAKOVLEV gehören zu ihrer Götterwelt *oš-kešə kuyu jumə* «der grosse Gott des hellen Tages», *oš-kešə kuyu püršə* «der grosse Schöpfer des hellen Tages» und *oš-kešə sotšən əβa* «der Gott der Geburt des hellen Tages», *kešə püršə kuyu jumə* «der grosse Gott, der Schöpfer der Sonne», *kešə on* «der Herr (Herrscher) der Sonne», *kešə əβa* «die Sonnenmutter» und noch besondere «Vormittagsgottheiten».¹

In seinen Mitteilungen über die Sonnenverehrung der Tscheremissen erwähnt N. Ryčkov als ihren Sonnengott *Kitscheba*. Dieses war die Sonnenmutter, die Göttin der Familieneintracht, des Glücks und Reichtums. Sie wohnte nach den Vorstellungen der Tscheremissen in der Sonne selbst, und ihr zu Ehren veranstalteten alle Tscheremissenfrauen ein öffentliches Fest, bei dem als Opfer ein Kalb oder ein Schaf geschlachtet wurde.² Daneben haben die Tscheremissen besondere Feuergottheiten angebetet: *tol-əβa*, *tol (tul) on kuyu jumə*, *tol püršə*.³

In den obigen Schilderungen kann man nicht umhin, seine Aufmerksamkeit auf die Angabe Ryčkovs zu richten, wie die Tscheremissen sich die Sonnengöttin «in der Sonne selbst wohnend» vorstellen. Das scheint zu ursprünglichen religiösen Auffassungen der Mordwinen und Tscheremissen zu stimmen, nach denen die physische Natur als solche, unpersonifiziert, angebetet wurde. Es gibt deutliche Beweise dafür, dass z. B. die Mordwinen ursprünglich die stoffliche «sinnliche» Sonne als solche verehrt haben, so dass die

¹ A. a. O., S. 6—8.

² Tagebuch, Riga 1774, S. 89—90. (*Kitscheba* für *kešə əβa*.) — GEORGI (a. a. O., S. 58) erzählt, dass auch die Wotjaken «eine mit *šundu* (*šundi*) *mumy* bezeichnete Gottheit für die Mutter der Sonne und der Kinder gehalten haben».

³ Vgl. JAKOVLEV, a. a. O., S. 9. — G. F. MILLER (a. a. O., S. 59) bezeichnet die Mitteilung von OLEARIUS, dass die Tscheremissen Sonne und Mond anbeten, als «unzutreffend», denn nach seiner Auffassung haben die Tscheremissen wie auch die anderen Völker bei den Gebeten in den *keremet*-Hainen sich niemals zur Sonne gewendet, sondern sie sitzen immer mit dem Gesicht nach Osten. Aber im Zusammenhang mit den Opferzeremonien der Tschuwassen (a. a. O., S. 60—61) erwähnt derselbe Verfasser, dass sie, wenn sie beim Opfern die Himmelsrichtung nicht wussten, ihr Opfergebet mit dem Gesicht gegen die Sonne verrichteten.

personifizierte Sonnengottheit das Ergebnis einer späteren Entwicklung ist.¹ Diese Vorstellungen müssen beachtet werden, wenn man die Bedeutung des rituellen Wachsfeuers als eventueller Vertreter von Himmelsköpern in den Kultzeremonien, Glaubensvorstellungen und Gebräuchen beurteilen will.

Es sei noch das Feuer und die Stellung des Feuers in den Kultzeremonien und Glaubensvorstellungen der Mordwinen und Tscheremissen überhaupt betrachtet. Ein durchgängiger allgemeiner Zug in den Opferzeremonien beider Völker ist die Rolle des Feuers in den Opferhandlungen. Aus den ältesten Beschreibungen der Opfergebräuche wie aus den jüngsten geht hervor, dass man Opfergaben ins Feuer warf und dass das unerlässliche Mittel bei Opfern die offenen Opferfeuer sind. Ausser dass das Fleisch der Opfertiere über dem Opferfeuer gekocht wird, wirft man in das Opferfeuer Teile von dem Opfertier. G. FR. MILLER erzählt von den Tscheremissen, dass sie kleine Teile von dem Opfertier abschnitten, nämlich die Ohren, Augen, Füße u. a. m., und sie in das Opferfeuer warfen, ebenso die Därme und die anderen Eingeweide.² Das Fell des Opfertieres wird entweder an die Bäume des Opferhaines gehängt oder in dem Opferfeuer verbrannt. Über das letztere Verfahren, das bei den Bergtscheremissen gebräuchlich ist, berichtet ZNAMENSKIJ. Wenn man beim Opfern Teile von dem Fleisch des Opfertieres und von dem Opferkuchen in das Feuer geworfen hatte, verbrannte man noch die Knochen, die Eingeweide und das Fell.³ Nach JAKOVLEV warf der Opferpriester *kart* zuerst eine Kelle voll Teilen des Opfertieres in das Feuer, ebenso eine Kelle voll Honigbier und Opferkuchen. Das

¹ Z. B. beteten die Mokscha-Frauen: «In der Höhe wandernder Sonnengott, gib uns Glück.» Die Attribute des Sonnengottes sind nach PAASONEN gewöhnlich «aufgehender, untergehender». In den russischen Wörterverzeichnissen findet man das Wort *солнце* «Sonne» gerade als Entsprechung von *t'si-pas* «Sonnengott».

² Описание живущих въ Казанской губ. языческихъ народовъ. Петербург 1791, S. 60.

³ A. a. O., S. 60—61.

Fell eines geopfertem Pferdes oder Füllens nahmen die Opfernden nicht an sich, sondern verbrannten es im Opferfeuer.¹ Nach RITTICH wurden die Opfergaben in das Feuer geworfen und das Fell des Opfertieres verbrannt.² Im Kreise Carevokoksaisk, Gouvernement Kasan, nahm der *kart* von jedem der gekochten Eingeweide einen kleinen Teil auf ein zugespitztes Hölzchen. An das Hölzchen wurden der Reihe nach sieben Stücke von dem Mastdarm, dem Herzen, der Leber, dem Zwerchfell, der Lippe und der Lunge gesteckt. Das Hölzchen (*jepš*) wird an ein um den Opferbaum geschlungenes Bastband befestigt. Nach der Opferverrichtung wird das Hölzchen im Opferfeuer verbrannt, ebenso alle Knochen der Opfertiere und die Felle der geopfertem Pferde. Auch auf dem Grabe, in das man das Blut der Tiere giesst, wird ein Feuer entzündet und alles bis auf die nackte Erde verbrannt.³

Ebenso werden bei den *keremet*-Opfern Teile von den Lippen, der Zunge, der Gurgel, den Ohren, dem Herzen, der Lunge, der Leber und den Füßen des Opferviehs in das Opferfeuer geworfen. In dem an das Opfer anschliessenden Gebet bittet man das Feuer, der Gottheit auch die Gebetsworte zu vermitteln: «*Keremet* auf dem Berge! Wenn du einen Tscheremissen peinigst, so heile ihn auch wieder . . . Deine Zunge ist scharf, dein Rauch ist lang, du selbst, Feuer, sprich: «Erbarme dich unser, gewaltiger Berg-*keremet*.» Den Inhalt des Gefässes, das die Opfergaben enthält, wirft man nach dem Gebet ins Feuer, wohin man ferner Stücke von Brot und Eiern sowie Honigbier, *kumyš* und Bier wirft. Ebenso wird der Kopf eines Füllens, das als Opfertier gedient hat, und das Zaumzeug aus Bastrinde ins Feuer geworfen, zugleich spricht man: «Sieh, da hast du, *Tšumbulat* (Name des *keremet*), ein Pferd und Zügel.» Danach begibt man sich nach Hause, völlig überzeugt, dass der *tul-βodəs*, der «Feuergeist», dem *Tšumbulat* das Opfer angezeigt hat.⁴

¹ A. a. O., S. 37—40.

² A. a. O., S. 177.

³ A. HÄMÄLÄINEN, Tšeremission uhritapoja (Opfergebräuche der Tscheremissen). JSFOu. XXV, 2, 1908, S. 15—16.

⁴ КУЗНЕЦОВ, Культь умершихъ. S. 72.

Am allerklarsten erscheint die Bedeutung des Feuers als Opfervermittler bei den Opferzeremonien der östlichen Tscheremissen. Zunächst bringt man während der grossen Opferfeste ein besonderes Opfer für die «Mutter Feuer» (*tol-awa*) dar, wobei man sie bittet, die Opfer den Göttern zu vermitteln. Ausserdem wendet man sich in den Opfergebeten, meistens an ihrem Schluss, besonders an die *tol-awa* mit der gleichen Bitte. Dabei gebraucht man in der Regel die Redewendung: «Gütiger Feuergeist, dein Rauch ist lang, deine Zunge scharf, verdolmetsche (unser Gebet) dem guten, grossen Gotte!», oder «... dein Rauch ist lang, deine Zunge ist scharf, überbringe (das Opfer) dem guten grossen Gotte!» Wenn man dem Frostalten bzw. der Frostalten opfert, spricht man: «Du Feuergeist, dein Rauch ist lang, deine Zunge scharf, mit deiner stählernen Zunge überbringe dies dem Frostalten (bzw. der Frostalten), amen!» Am «Schaffusstag» betete man beim Opfer: «Feuergeist, überbringe und verdolmetsche (alles) dem Schaffusstage. Dein Rauch ist lang, deine Zunge scharf, verdolmetsche du!»¹

Nach einigen Zügen der Opferzeremonien der Tscheremissen scheint das Feuer besonders als Vermittler zwischen den Göttern und den Opfernden aufgefasst worden zu sein. Darauf könnte nach unserer Ansicht schon der Umstand hinweisen, dass die Teile, die man von den Tieren in das Opferfeuer wirft, so vielseitig wie möglich anatomisch das Opfertier selbst vertreten. Aber noch klarer kommt dieser Gedanke namentlich in den Opferzeremonien der Tscheremissen zum Ausdruck. RYČKOV erwähnt, dass die Tscheremissen, wenn sie Teile des Opferfleisches in das Feuer werfen, sprechen: «Feuer, bringe unser Opfer zu Gott.»² Nach JAKOVLEV wenden sich die Tscheremissen mit folgendem Gebet an die Feuergottheit: «Geist des Feuers, dein Rauch ist lang und deine Zunge scharf; was nicht recht ist, nimm es recht gemacht fort und bringe es dar.» Und weiter: «Feuermutter, du wiederhole (unsere Worte); was nicht recht ist,

¹ PAASONEN, a. a. O., S. 130, 201—202, 206.

² A. a. O., S. 93.

das verbessere, und was nicht rein ist, das reinige, nimm es fort, dargebracht biete es dar.»¹

In diesen religiösen Vorstellungen der Tscheremissen erscheint das Feuer im allgemeinen schon anthropomorphisiert als «Feuergeist», «Feuermutter», obgleich man darin auch vielfach eine auf das Feuer selbst bezogene Verehrung beobachten kann, welchen Stand man im Hinblick auf die finnisch-ugrischen Glaubensvorstellungen für ursprünglicher halten muss. Aber daneben gibt es in den Glaubensvorstellungen sowohl der wolgafinnischen als auch der finnisch-ugrischen Völker im allgemeinen zahlreiche Beweise dafür, dass das Feuer an und für sich verehrt und ihm Anbetung zuteil wurde. Davon zeugen zunächst mehrere auf das Feuer bezügliche Vorsichtsmaßregeln und Verbote, das Feuer zu verletzen oder es schlecht zu behandeln. Besonders ist es verboten, in das Feuer zu spucken, ebenso unachtsame Behandlung des Herdfeuers (das Werfen mit dem Feuerhaken, das Graben, das Verunreinigen mit Schmutzwasser und Kehricht usw.). Diese Vorschriften findet man nicht nur in der Sittenordnung der Wolgafinnen, sondern auch der Obugrier, Permier und Ostseefinnen; bei letzteren sind sie auch eine bemerkenswerte Stoffquelle des Märchenschatzes und der Sagen geworden. In den Gebräuchen der Obugrier ist der Name des Feuers »tabu«, und man bringt ihm Opfer, indem man ihm bei den Opfern für die Schutzgeister Teile der Opfergaben absondert und sie entweder neben das Feuer legt oder hineinwirft.²

¹ A. a. O., S. 22.

² Vgl. z. B. Albert HÄMÄLÄINEN, Ihmisruumiin substanssi suomalais-ugri-laisten kansain taikuudessa (Die Substanz des menschlichen Körpers in der Magie der finnisch-ugrischen Völker), MSFOu. XLVII, 1920, S. 75 ff.; K. F. KARJALAINEN, Jugralaisten uskonto (Die Religion der Jugra-Völker), Porvoo 1918, S. 420 ff.; Oskar LOORITS, Das misshandelte und sich rächende Feuer. Commentationes archivi traditionum popularium Estoniae I. Dorpat 1935, S. 5 ff.; NALIMOV, Manuskript-Samml. im Archiv der Finnisch-ugrischen Gesellschaft; JEVSEVJEV, Manuskript (Ethnographica) ebenda. — Vgl. ferner V. N. CHARUZINA, Къ вопросу о почитаніи огня. Этногр. Обзорѣніе LXX —LXXI, 1906, S. 68 ff.

Aus den obigen Darlegungen dürfte die zentrale Bedeutung des Feuers und der Feuerzeremonien in den Kulturen und Glaubensvorstellungen der hier studierten Völker hinreichend klar hervorgegangen sein. Ihre Betrachtung wird wohl auch zeigen, dass die Verwendung des Feuers zum Brandopfer nicht, wie zuweilen behauptet, späten Ursprungs ist, und sie ist in keinem Falle auf die Sitte zurückzuführen, die Überreste der Opfermahlzeit zu verbrennen, weil diese «gefährlich» sind, sondern dass ihr Grund die eigentliche Günstigstimmung, die Verehrung des Feuers, später der Gottheiten des Feuers war; in letzterer Beziehung sind besonders die Vorstellungen der Obugrier deutlich und charakteristisch.

Die Vorstellungen der Wotjaken über das Feuer des häuslichen Herdes.

Diesen Standpunkt der Glaubensvorstellungen beleuchten auch gut die Auffassungen der permischen Völker, zunächst der Wotjaken vom Feuer, besonders vom Herdfeuer, die darum hier noch kurz berührt werden mögen.

Bei den blutigen Opfern der Wotjaken ist dem Feuer eine Rolle zugeteilt; in das Opferfeuer wurden Fleischstücke geworfen und *kumyska* und Bier gegossen. Der häusliche Herd hatte seine besondere Heiligkeit: ihm vermochten die bösen Kräfte nichts anzuhaben. Im Namen des Feuers wurden auch die Eide geschworen, aber die Heiden schworen auch bei «Gott . . . dem Brot . . . der Sonne . . . dem Monde . . . den Sternen».¹

Von dem Verhältnis der Wotjaken zum Feuer des Herdes erwähnt BOGAJEVSKIJ: «Das Feuer, zugleich aber auch die darüberhängende Kette des Kesselhakens² gehören zu den hauptsächlichsten heiligen Dingen. Über das erstere wie auch über die letztere darf man nicht hinwegschreiten. Man würde das für eine grosse Sünde halten, die

¹ Gr. VEREŠČAGIN, Вотяки Сосновского края. Записки Имп. Русск. Геогр. Общ. по Отд. Этногр. XIV, 2, 1886, S. 82, 85, 93, 95.

² Der Kesselhaken des offenen Herdes.

die Rache der Gottheit nach sich ziehen könnte. Die Verehrung der Kette des Kesselhakens ist noch stärker. Ihr Ergreifen in der Stunde der Not schützt vor dem Feinde . . . Der bemerkenswerteste heilige Gegenstand der *budzim kuq*¹ ist die (Herd-)Asche, deren Fortführen an einen anderen Ort eine Verlegung des ganzen Heiligtums bedeutet. Die *budzim-kuq* ist also ein Ort, wo ein Vorfahre, ja möglicherweise die ganze Reihe der Vorfahren verehrt wird.» Wie die Kette des Kesselhakens und das Feuer des Sippenheiligtums sich der allergrössten Verehrung erfreuen, so ist bei ihnen auch im heiligen Hause des *voršud*² der Platz des höchsten heiligen Gegenstandes. Die Kette des Kesselhakens darf nicht unnötigerweise von ihrem Platz fortgenommen werden, noch darf man sie mit ungewaschenen Händen berühren. Die Kette am Kesselhaken des Herdes ist zugleich ein rettender Gegenstand, der vor Blitzschlag und vor dem bösen Blick schützt. Wenn man zu Besuch ausgeht, berührt man die Kette des Kesselhakens und spricht ein Gebet, in dem man den *voršud* bittet, zu schützen «vor dem Auge eines feindseligen Menschen» usw.³

Von grossem Interesse sind die Gebräuche, die das Verhältnis der Wotjaken zum Feuer und zum häuslichen Herde in ihren sozialen und familienrechtlichen Sitten widerspiegeln. Wenn sich die Grossfamilie auflöst, so erhalten die aus ihr Ausscheidenden einen Teil des *voršud*, d. h. Asche vom früheren Herd des Heims, die sie in den im neuen Hause gebauten Herd des Heiligtums legen. Beim Abschiedsfest begibt sich die neue Familie mit einigen Mädchen und Burschen in das Haus der Stammfamilie. Hier verrichtet der Opferpriester ein Opfer und spricht: «Hier, *voršud*, nimm entgegen, wir opfern dir zum letzten Male, zürne nicht!» Darauf nimmt der frühere Opfernde ein sauberes Kleidungsstück, legt Herdasche hinein und übergibt sie den Scheidenden mit den Worten: «Deinen *voršud* lasse ich in deinen Händen, aber meinen eigenen lasse ich hier.» Danach

¹ Gemeinsame Opferhütte (Balkengebäude mit vier Wänden) der Sippe.

² Schutzgottheit der Sippe, Gottheit des Glückes der Sippe.

³ Р. ВОГАЛЕВСКИЈ, Очерки религиозныхъ представленийъ вотяковъ, Этногр. Обзорѣніе V, 1890, S. 82.

gehen die aus der Familie Scheidenden fort und singen: «Komm mit uns, komm hinter uns her, bleibe nicht, mein Anteil, komm hinter uns her, ihr Anteil bleibe an seinem Ort.» Wenn man dem Scheidenden die Herdasche nicht gutwillig übergeben will, so stiehlt er sie. Wenn man wiederum als ganze Familie zu einem neuen Wohnplatz zieht, führt man die Asche des alten Heims im Hochzeitsgefolge an den neuen Ort.¹ Nach der Beschreibung von VEREŠČAGIN nahm man beim Umzug von der alten Opferhütte in eine neue ausser der Herdasche der alten Hütte von ihrem Kesselhaken abgeschabte Späne mit sich, die man in den Herd der neuen Hütte warf.²

Die zuletzt dargestellten, bei der alten Götterverehrung, im Kult und in den Gebräuchen der östlichen finnisch-ugrischen Völker, zunächst den Wolgafinnen, erscheinenden Züge berechtigen ohne Zweifel, in ihrer geistigen Kultur eine starke Tendenz zur Verehrung des Feuers zu sehen, eine Tendenz, die sich in verschiedene Formen kleidet. Zu den ursprünglichsten Vorstellungen ist die Verehrung des Feuers an sich, als physischer Körper zu rechnen. Zahlreiche Feuergottheiten sind gewiss das Ergebnis einer späteren Entwicklung. Aber auch dann, wenn das Feuer als Gottheit aufgefasst wird, ist der Grad seiner Anthropomorphisierung verschieden. In den ältesten tscheremissischen Opfergebeten (z. B. in den von RYČKOV mitgeteilten) wendet man sich an das Feuer als solches, ohne es als eine Gottheit zu bezeichnen. Doch auch dann, wenn man die Gottheit des Feuers «Mutter Feuer» (*tol-awa*, PAASONEN), «Feuergeist» nennt, ist seine Anthropomorphisierung oder seine Umbildung zu einer Gottheit mit persönlichen Zügen erst im Werden.

Als durchgängiger, wenn auch vermutlich sekundärer Zug der Opferzeremonien hat es sich herausgestellt, dass das Feuer der Gottheit das Opfer vermittelt.

Das Feuer im allgemeinen, aber besonders das Herdfeuer, das die Herdasche und der Kesselhaken identifizieren, wird als Wohnort und Beschützer des häuslichen Glücks aufgefasst, wobei seine

¹ A. a. O., S. 104—107.

² Gr. VEREŠČAGIN, Вотяки Сарапульскаго уѣзда. Записки Имп. Русск. Геогр. Общ. по Отд. Этнографіи, XIV, 3, 1889, S. 93.

Behandlung, das Verhalten zu ihm und seine Teilung nicht nur den Gebräuchen überhaupt, sondern speziell dem Familienrecht der Wotjaken ihren Stempel aufgedrückt haben. Das häusliche Feuer identifiziert die Zusammengehörigkeit der Familie, ja der ganzen Sippe.

Zu diesem Kult, diesen Gebräuchen und Vorstellungen könnte man mehr oder weniger grobzügige Seitenstücke auf indogermanischer Seite finden. Bevor wir aber solche Parallelen ziehen, sind die Entsprechungen zu betrachten, die der Feueranbetung der östlichen finnisch-ugrischen Völker in einem anderen ethnologischen Kreise sowohl formell als gedanklich am nächsten zu liegen scheinen, nämlich in dem entsprechenden Kult der Völker Nord- und Zentralasiens.

Auffassungen vom Feuer und besonders vom Herdfeuer bei den Völkern Nord- und Zentralasiens.

Die Anbetung des Feuers an sich ist eine der verbreitetsten und ältesten Äusserungen der kultischen Neigung der Menschheit, weshalb es unnötig ist, sie in ihrer Gesamtheit als irgendeiner ethnischen Gruppe oder einem Kulturkreis eigentümlich betrachten zu wollen. Gehört doch das Feuer und die Verwendung des Feuers zu den frühesten Kulturgütern der Menschheit, so dass diese mächtige Naturkraft schon als solche und ihre Rolle im Daseinskampf der primitiven Menschen bereits auf frühen Stadien abergläubische Verehrung und Anbetung hervorgerufen hat. Besonders für den in kalten Gegenden wohnenden Menschen war das Feuer als Wärmespender und Wirtschaftshilfe ein unentbehrlicher Erhalter des Lebens, weshalb es natürlich ist, dass es besonders hier zum Gegenstand der Verehrung wurde.

Andererseits zeigt die Rolle des Feuers in Gebräuchen und Glaubensvorstellungen bei verschiedenen Völkern und in gewissen Kulturkreisen besondere Züge, zwischen denen die Forschung Übereinstimmungen und Zusammenhänge feststellen kann, die bald als Ergebnisse der inneren Entwicklung dieser Kreise, bald als Kulturwanderung oder als Entlehnung von einem Kreis zu dem anderen, von einer ethnischen Gruppe zur anderen zu deuten sind.

So kann man zunächst im Kult der arktischen Völker Nordasiens Einzelheiten beobachten, die eine nahe Übereinstimmung in den Feuerkultzeremonien der hier behandelten Völker aufzeigen. Unter den Renttierzucht treibenden Tschuktschen gilt der Herd als der zentralste Ort einer jeden Familie, und darum dürfen Personen aus verschiedenen Sippen nicht dasselbe Feuer benutzen aus Furcht vor Verunreinigung, wenn es auch zu noch so vielen Unbequemlichkeiten führen sollte. Zu jedem Fest gehört als Zeremonie das Opfern. Den Herd und zugleich das Hauptheiligtum der Familie symbolisieren die zum Feuermachen benutzten Geräte (die Feuerbohrer), wovon es zwei Arten gibt, diejenigen, die im alltäglichen Leben angewendet werden und denen keine besondere Heiligkeit zukommt, und andere, die gebraucht werden zum Entzünden des Feuers für kultische Zwecke. Von den letzteren wandern einige von Generation zu Generation während sehr langer Zeit, und jedes von ihnen hat eine besondere Beziehung zu einem einzelnen Menschen, dessen besonderer Schutzgeist es ist. Wenn ein Kind geboren wird, eignet man ihm ein Gerät zum Feuermachen, das nicht gebraucht wird, zu. Stirbt ein Mensch, so wird sein Feuergerät frei.¹ Nach der Vorstellung der Ainu gilt die Sonnengöttin darum als das Oberhaupt der Gottheiten zweiten Grades, weil sie als Verordnerin aller guten Dinge des Weltalls betrachtet wird. Auch der Mond hat seine Gottheit. Der Sonnengottheit steht dem Range nach am nächsten die Feuergottheit.² In den entsprechenden Auffassungen der Giljaken erweckt zunächst die Aufmerksamkeit die Ansicht von der Einheit des Feuers, was man unbedingt mit den oben besprochenen Gebräuchen und Vorstellungen der Wotjaken zusammenstellen muss. Das Feuer symbolisiert die Einheitlichkeit der Sippe und ist die Sippengottheit. In jedem Herd befindet sich nach einigen Anschauungen die Feuerfrau, die Begründerin der betreffenden Sippe, nach ande-

¹ V. G. Вогоразъ, Очеркъ матеріальнаго быта оленныхъ чукчей. Сборникъ музея по Антропологии и Этнографии при Имп. Акад. Наукъ 1901, II, S. 49—50.

² M. A. CZAPLICKA, *Aboriginal Siberia*. Oxford 1914, S. 274. Wegen des Gebrauchs der Korjaken, die Geräte zur Feuerbereitung für heilig zu halten. vgl. a. a. O., S. 265—266.

ren Mann und Frau und ihre Nachkommen. Der Herr oder die Frau des Feuers sind also nicht nur eine Gottheit, die den Menschen wärmt und sein Heim vor allen Ränken der bösen Geisterwesen schützt, sondern auch Vermittler zwischen allen Mitgliedern der Sippe und allen den zahlreichen Gottheiten, die einen Einfluss auf das Schicksal des Menschen haben. In allen wichtigen Fällen des Lebens — Krankheit, Aufbruch zur Jagd, Beginn einer gefährvollen Reise — wirft das Sippenmitglied sein Opfer in das Feuer: ein Tabakblatt, eine süsse Wurzel, einen Tropfen Arrak und bittet die Feuermutter, seine Bitte zu erfüllen. Äusserlich kommt die Sippengemeinschaft des Feuers (*родовое единство огня*) darin zum Ausdruck, dass nur ein Mitglied der (eigenen) Sippe das Feuer in dem Herd eines anderen Mitglieds der Sippe entzünden darf. Nur ein Glied der eigenen Sippe darf das Feuer aus der Jurte heraustragen. Wenn das Mitglied einer fremden Sippe seine Pfeife am Herdfeuer des Hauses angezündet hat, darf er sich nicht aus der Jurte begeben, bevor er seine Pfeife ausgeraucht hat. Jede Sippe hat ihr eigenes Feuerzeug, das bei dem ältesten Mitglied der Sippe aufbewahrt wird. Wenn die Sippe sich auflösen muss, d. h. wenn ein Teil von ihr an einen anderen Wohnplatz ziehen muss, bricht der Sippenälteste ein Stück von dem Feuerzeug ab, übergibt das Bruchstück dem Ältesten der sich abtrennenden Sippe, erst danach ist die Sippe offiziell geteilt.¹ Die Altaier und Teleuten verehren vor allem den Herd selbst, aber auch das stoffliche und sichtbare Feuer, das sie sich hüten, mit einem eisernen Messer oder einer Eisengabel zu verletzen. Mit dieser animatistischen Vorstellung vom Feuer mischt sich die Ansicht vom Feuergeist, der im Herd wohnt oder sich, von talkartiger Asche bedeckt, auf den Opferplatz herablässt, und von dem «dreissigköpfigen Mutterfeuer», von der «vierzigköpfigen Jungfrau-Mutter», die sieben Stufen entlang herniederkommt und auf sieben Torfinooren auf und nieder schwankt. Die Form des Herrn des Feuers ist schon immer anthropomorph.²

¹ L. STERNBERG, ГИЛЯКИ. Этногр. Обзоръе LXII, 1904, S. 72—74.

² N. P. ДЮРЕНКОВА. Культ огня у алтайцев и телеутов. Сборник Музея Антропологии и Этнографии VI, 1927, S. 63.

Nach den Anschauungen der Jakuten hat das Feuer eine eigene Gottheit (*an darhan tosn*). Man bringt ihm keine besonderen Opfer dar, sondern wirft ins Feuer, was man selbst isst (den ersten Bissen, den ersten Löffel voll oder den ersten Branntweinschluck, bevor man selbst zu essen beginnt). Bei Epidemien macht man mit den Feuergeräten ein neues Feuer und räuchert damit die Wohnungen und das Vieh. Man löscht das Feuer nicht mit Wasser und darf es nicht mit Füßen stampfen noch mit scharfen Gegenständen umwühlen.¹ Bei den alten Hochzeitszeremonien liess sich die Braut bei dem Feuer auf die Knie und warf drei Stücke Butter hinein, stellte drei Kerzen auf und blies einige Male hinein, so dass sie zu brennen anfangen. Der «Feuergeist» ist ein graubärtiger, geschwätziger, beständig umherhüpfender Greis. Was er fortwährend plappert und zischelt, können nur wenige, wie der Schamane und kleine Kinder, die die Rede der Menschen noch nicht begreifen, verstehen. Aber das Feuer selbst versteht ausgezeichnet, was gesprochen wird und was um es herum vor sich geht. Darum ist es gefährlich, es zu kränken oder es zu beschimpfen, hineinzuspeien oder sein Wasser dahin abzuschlagen. Man darf auch das Feuer nicht mit einem scharfen Eisen usw. stossen. Ausserdem gibt es vielerlei Arten von Feuer: das nützliche Feuer des täglichen Gebrauchs, dem man ein weisses Füllen zum Opfer bringt, das heilige Feuer, das über einem in Ohnmacht gefallenem Schamanen geschlagen wird, und «das schrecken-einflössende Feuer», das alles vernichtet und dem man ein blutrotes, dunkelrückiges Füllen mit weisser Schnauze opfert.²

Die Vorstellungen der soeben vorgeführten Völker Nordasiens spiegeln neben anderem deutlich die familienrechtliche Bedeutung des Feuers als Symbol der Sippeneinheit wider. Das Feuer ist ebenso wohl ein unentbehrliches Glied der ganzen Sippe wie der einzelnen Familie. Wenn eine Sippe erlosch, so löschte man das Feuer in der letzten Jurte. Jede Sippe hütet ihr Feuer und überlässt es kei-

¹ N. ПРИЗОВЪ, Свѣдѣнія для изученія шаманства у якутовъ Якутскаго края. Извѣстія восточно-сибирскаго отд. Имп. Русск. Геогр. Общества XV, 3—4. Irkutsk 1885. S. 60—61.

² V. L. СЕРОШЕВСКІЙ, Якуты. Petersburg 1896, S. 542, 665.

ner anderen Sippe. Der Altaier lässt ebensowenig wie der Teleute jemand Feuer aus der Jurte oder aus dem Hause wegtragen. Auch dort, wo diese Sitte schon im Verschwinden ist, überlässt man zu gewissen Zeiten auch heute noch sein eigenes Feuer niemandem zum Schamanieren und nachdem man dem Feuer geopfert hat. Von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang ist ein fremder Mensch nicht berechtigt, Feuer aus der Jurte herauszuführen. Wenn Gäste ihren Tabak am Herde des Hausherrn anstecken, müssen sie beim Verlassen der Jurte ihre Pfeife ausklopfen.¹

Auf diese Sippeneigentümlichkeit des Feuers ist es zurückzuführen, dass beim Umzug an einen neuen Wohnplatz das Feuer der alten Heimstätte, wenn auch nur in der Form eines Feuerbrandes, mitgenommen wurde, ebenso überführte man das Feuer, wenn man in ein anderes Haus übersiedelte. Wenn die Brüder die Gütergemeinschaft aufhoben, blieb das alte Feuer im Besitz des jüngsten Bruders, die älteren aber machten mit dem Feuergerät ein neues. Aber in gewissen Fällen nahm jeder einen Feuerbrand aus seinem Vaterhause. Bei der Hochzeit wird in der Jurte des jungen Paares mit dem Feuerzeug ein Feuer angezündet, ebenso beim Opfern, und nur in seltenen Fällen, wenn jemand von der Sippe in der Nähe wohnt, nimmt man das Feuer von ihm. Ein eigenes Feuer ist das Sippenfeuer. Bei den Hochzeitszeremonien, wenn die Tochter ihren eigenen Herd verlässt und Mitglied einer fremden Sippe wird, findet eine Zeremonie statt, die die Vereinigung herbeiführt (*обрядъ приобщения*), und man übergibt sie in den Schutz des neuen häuslichen Herdes. Dabei schreitet man u. a. dreimal mit Gesang um das Feuer. Wenn die Haare der Braut geflochten werden, wirft man Pferdefett in das Feuer, so dass es über der Jurte mit grosser Flamme aufleuchtet.²

Die mongolische Literatur besitzt ausser den buddhistischen religiösen und philosophischen Büchern, historischen Werken u. dgl. eine grosse Menge volkstümlicher Handschriften und Drucke. Zu diesen gehören medizinische Schriften, Zauberbücher u. a.; eine

¹ DYRENKOVA, a. a. O., S. 66.

² A. a. O., S. 67.

grosse Menge dieser Art Schriften enthält Gesänge, die an das Feuer des häuslichen Herdes gerichtet sind, andere dagegen Opferregeln (*yal sudur* «Feuersutras» oder «Feuerbücher»). In diesen Feuerhymnen trifft man eine ganze Reihe von Götternamen: Herr, König, Mutter, Gott des Feuers usw. Unter ihnen gibt es solche Bezeichnungen wie 1. *yalagan* (*yalayiaγan*) *eke* «Mutter Galaghan», wobei *yalagan* < *yaalā gan*, *galā* ein Genetiv von *yal* «Feuer», *gan* «König», also Mutter Galaghan = «Mutter, König des Feuers». 2. *odgan galagan* «jüngster G.», frühere Bedeutung «König des Feuers». 3. *yohumta eke* «die Mutter des Herdes». 4. *yalun tugri* «der Tengri (Gott) des Feuers». 5. *eke yal-un tugri* «die Mutter des Feuers, der Tengri» oder «der mütterliche Feuergott». 6. *yal eke* «Mutter Feuer, Feuermutter». 7. *yal-un ökin tugri* «der jungfräuliche Tengri des Feuers». 8. *yal-un gayan* «der König des Feuers». 9. *yal-un tugri-yin gayan* «der König der Feuergottheiten». 10. *yal-un buryan* «Gott des Feuers». 11. *arši tugri* «Gott der Einsiedler (Rsi)».¹

Ihrem äusseren Wesen nach ist die Feuergottheit der Mongolen wie eine Flamme anzusehen, warum man auch spricht: «Zwischen dem Feuergott und Feuer besteht kein Unterschied.» Die Gottheit hat eine dicke oder gelbe Zunge in Vajragestalt.²

Die Vorstellungen der Mongolen vom Feuer an sich erinnern in mancher Beziehung an die Auffassung der Völker des nördlicheren Asiens und der östlichen Finno-ugrier. Das Feuer vertritt auch bei ihnen die Einheit der Sippe. Wer Mitglied irgendeiner Sippe werden will, muss vor allem dem Feuer des Hauses, das der Sippe gehört, seine Verehrung bezeugen. Darum müssen der mongolische Bräutigam und die Braut am Hochzeitstage eine Feuerkultzeremonie ausführen, die bei ihnen der Trauung entspricht. Das Feuer wird auch auf jede Weise geschützt; man wirft keine schlechte Gerüche verursachenden Dinge hinein oder solche, die seine Kraft und seine Flamme schwächen. Es wird für eine Sünde gehalten, Wasser in das Feuer zu giessen, hineinzuspucken usw. Für die ins

¹ N. POPPE, Zum Feuerkultus bei den Mongolen. *Asia Major* II. 1925. S. 130—133.

² A. a. O., S. 135.

Feuer geworfenen Opfer, wie Wein, Butter und Fett, muss seine Flamme verstärkt werden. Es ist verboten, darüberhin zu schreiten, ebenso mit einem scharfen Gegenstand hineinzuschlagen. PLANO CARPINI versichert, dass es die Mongolen für eine Sünde hielten, in der Nähe des Feuers irgendetwas mit der Axt zu zerhauen oder mit dem Messer Fleisch aus einem Kessel zu nehmen, unter welchem das Feuer brannte, und mit einem Messer in das Feuer zu stechen.¹

Zu den Gottheiten der Burjaten gehört der «Herr des Feuers», und die Anbetung des Feuers ist in ihrer Religion sehr entwickelt. Der Gegenstand dieser Anbetung ist in seiner ursprünglichen Form das materielle Feuer, die Flamme. Dem «Herrn des Feuers» wird in der Jurte neben den drei Steinen des Herdes ein *tolgan* oder *kirik*, welches aus einem Schaf oder einer Stute bereitet ist, geopfert. Sogar ein armer Burjate warf, als er ein geschlachtetes Schaf ass, grosse Fleischstücke für den «Herrn des Feuers» in das Feuer. Auch galt es für eine Sünde, mit einem scharfen Gegenstand in dem Feuer eines Herdes zu stochern.²

Die obige Analyse des Feuerkultes und der Feuerzeremonien der asiatischen Völker lässt unstreitig zwischen den Vorstellungen und Gebräuchen dieser und der hier studierten Völker bemerkenswerte Übereinstimmungen hervortreten. Ganz davon abgesehen, dass das Feuer auf beiden Seiten der Vermittler der Opfer zwischen den Opfernden und den Gottheiten ist, ist eine deutliche parallele Entwicklung hinsichtlich des Objekts der Feuerverehrung zu beobachten, d. h. bei der alten Form wird das Feuer in animalischer, physischer Art angebetet, später hat man angefangen, «Feuergeister» zu verehren, die dann, mit fortschreitender Anthropomorphisierung, immer deutlichere Menschengestalt angenommen und sich zu zahlreichen Personen, wie «Mutter-Feuer», «Herr des Feuers», «König des

¹ D. BANZAROV, Черная вѣра или шаманство у монголовъ. Petersburg 1891, S. 23—24.

² N. N. AGAPITOV und M. N. CHANGALOV, Шаманство у бурятъ Иркутской губернии. Извѣстія восточно-сибирскаго отд. Имп. Русск. Геогр. Общ. XIV, 1—2, Irkutsk 1883, S. 4—5.

Feuers» usw. entwickelt haben. Wiewohl eine solche Entwicklung überall stattfinden konnte, wo das Feuer Gegenstand kultischer Verehrung war, so sind doch gewisse offenbare Übereinstimmungen zu verzeichnen, die z. B. schon die Nomenklatur der Feuergottheiten der östlichen Tscheremissen und der Mongolen aufzeigt, obgleich bei den ersteren auch in dieser Beziehung zunächst mit Einfluss der benachbarten Turkotataren gerechnet werden muss. Aber auch gewisse mit der Form der Feuergottheit verbundene Einzelheiten in den Vorstellungen der Tscheremissen weisen nach dieser Richtung. Die dann und wann in den Gebeten der Wiesentscheremissen anzutreffende und in den Opfergebeten der östlichen Tscheremissen regelmässig auftretende Wendung: «Deine Flamme ist lang, deine Zunge scharf», findet man z. B. in den Vorstellungen der Giljaken von der Feuergottheit¹, und darauf weisen auch die Anschauungen der Mongolen hin.

Aber vor allem sind diejenigen Ähnlichkeiten geeignet, unsere Aufmerksamkeit zu erwecken, die man in den Vorstellungen beobachtet, auf denen die Einheit des Feuers und sein Charakter als Sip-peneigentum sowie die davon herrührenden, auf die Feuerstelle, ihre Asche und gewisse mit dem Feuer zusammenhängende Gegenstände (Kette des Kesselhakens, Feuergeräte) bezüglichen Gebräuche und Anschauungen beruhen. Die Ähnlichkeiten im Bestand der Gebräuche und Glaubensvorstellungen der Wotjaken und gewisser nordasiatischer Völker sind so auffallend, dass man sie nicht nur aus einer gemeinsamen Ideenwelt, sondern auch aus einem gemeinsamen Kulturbesitz herleiten könnte. Wenn man ferner bedenkt, dass der in Betracht kommende Sitten- und Begriffskomplex seiner Art nach zu den recht primitiven gehört, so kann man die Kulturperspektive sowohl zeitlich als auch örtlich um so weiter spannen.

Zugleich aber muss man sich daran erinnern, dass auch gerade auf indogermanischer Seite eine Verehrung des Feuers und des häuslichen Herdes zu finden ist, die in mancher Beziehung dem Kult

¹ Vgl. STERNBERG, Гиляки, S. 73.

der östlichen Finno-ugrier, ja sogar der Finno-ugrier im allgemeinen an die Seite gestellt werden muss. Bevor wir darangehen, die Art und den Ursprung der Feuerzeremonien der Mordwinen und Tscheremissen mit Berücksichtigung auch dieser Richtung zu beurteilen, müssen wir noch einen Streifzug in den entsprechenden Sittenkomplex und die Begriffswelt der den untersuchten Völkern näher wohnenden fremden Nationalitäten unternehmen.

Feuerzeremonien der Kalmücken und Mongolen. •

Gerade ein dem Kerzenkult ähnlicher Feuerkult wäre auch im Osten, in dem buddhistischen Kulturkreis zu finden. In seiner Schilderung der Opferzeremonien der Kalmücken erwähnt PALLAS, dass vor den *burhan* Kerzen brannten.¹ Während der mit dem Eintreten des Neumondes verbundenen Festzeremonien holen die Burjaten ihre *burhan*, ihre Götterbilder, hervor, zünden vor ihnen in den Opferschalen, in welche Kuhbutter geschüttet ist, ein Feuer an, stellen angezündete *γudž*, aus Aloe verfertigte Kerzen, auf und beten familienweise, indem sie sich verneigen und sprechen: *o-ma-ni-bet-me-χum*.² — Die Mongolen stecken nach PALLAS eine Menge dünner Räucherkerzen (*küdschi*) vor ihren Götzen in kleinen Kegeln auf, weil sie dieselben durch den chinesischen Handel sehr vorteilhaft haben können. Die Chinesen verfertigen diese Kerzen in der Dicke eines dünnen Bleistifts und etwa einen Fuss lang. Die wolgaischen Kalmücken halten die chinesischen und besonders die tibetanischen Räucherkerzen sehr hoch; die tibetanischen *küdschi* sind noch dünner als die chinesischen, rot oder gelb von Farbe. In der kalmückischen Götzenhütte ist ein besonderes Leuchterchen gebräuchlich, auf welchem ein Stück einer einzigen Kerze als eine Seltenheit brennt.³

¹ Путешествіе I, S. 522.

² Объ историческомъ значеніи праздника въ честь бурхана Майдори, совершаемаго бурятами. Извѣстія Имп. Общества Любителей Естествознанія, Антроп. и Этнографіи III, 1. Moskau 1874, S. 84—85.

³ P. S. PALLAS, Sammlungen historischer Nachrichten über die Mongolischen Völkerschaften I, Petersburg 1801, S. 160.

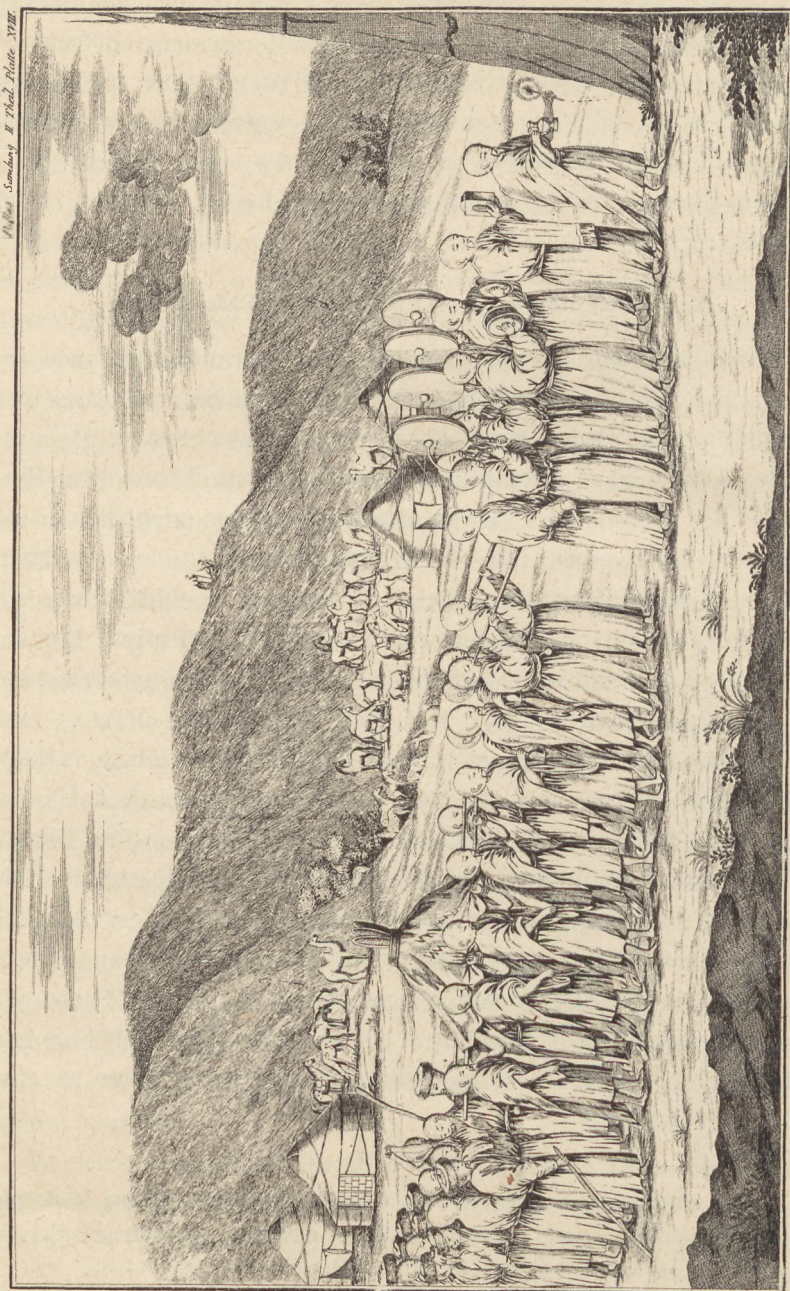


Abb. 10. Kalmückische religiöse Prozession. Nach PALLAS.

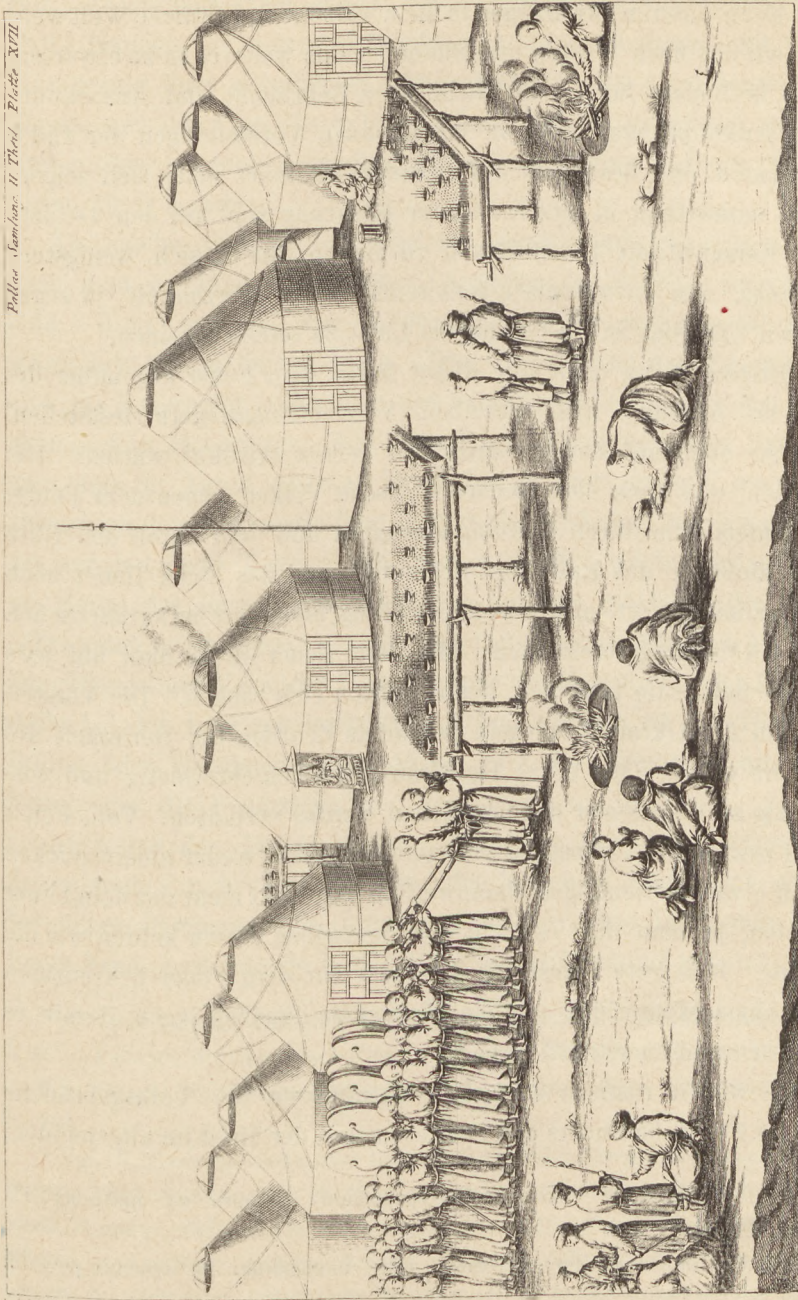


Abb. 11. Kalmückische Opferaltäre mit Kerzen. Nach PALLAS.

Russische und andere indogermanische Parallelen.

Nach unseren Streifzügen in die nördliche und östliche Welt wenden wir uns nach Westen und Süden. Ohne weiteres ist zu erwarten, dass besonders für die mordwinischen Gebräuche und Anschauungen Anknüpfungspunkte in betreffenden Vorstellungen der Indogermanen und besonders auf russisch-slavischer Seite sich zeigen. Und namentlich in letzterwähnter Richtung sind auf dem Gebiete der Kerzenrituale Perspektiven zu finden, die an sich, wenigstens anfangs, den mordwinisch-tscheremissischen Kerzenkult, ja sogar seinen Ursprung in ein besonderes Licht zu setzen scheinen.

Erstens kann man auf dieser Seite dem Feuer gegenüber die gleiche Achtung und dieselben Vorsichtsmassregeln feststellen, wie sie oben auf finnisch-ugrischem Gebiet erwähnt wurden. Die Russen, wie auch viele andere slavische Völker, geben dem Feuer, besonders dem durch Reibung erzeugten und dem durch den Blitz entstandenen das Epitethon «lebendig», und das Feuer findet noch die mannigfaltigste magische Anwendung, besonders bei kathartischen oder Reinigungszeremonien. Mit dem Feuer muss man auf jede Weise behutsam umgehen, denn es kann sich rächen.¹ Die Vorstellungen der Ukrainer spiegeln besonders deutlich die Heiligkeit des Feuers wider. Jede brave Hausfrau muss sich ehrerbietig und vorsichtig zu dem Feuer des häuslichen Herdes verhalten. Vom Feuer darf man nichts Unanständiges sagen, man darf weder hineinspucken noch etwas Schmutziges hineinwerfen, man darf nicht mit dem Feuer spielen, ja man darf es nicht mit demselben Besen kehren wie die Stube. Jede gute Hausfrau muss sich vor dem Feuer bekreuzigen und einen Wasserkrug und ein Holzseicht daneben legen, damit es zu essen und zu trinken habe.²

In vielen russisch-slavischen Komplexen der Volksgebräuche ist das Feuer, besonders das Herdfeuer und der Herd im allgemeinen.

¹ A. AFANASJEV, Поэтическія воззрѣнія славянъ на природу II. Moskau 1868, S. 8 ff.

² P. P. ČUBINSKIJ, Труды этногр.-стат. экспедиціи въ западно-русскій край I. Petersburg 1872, S. 44—45; F. K. VOLKOV, Украинскій народъ въ его прошломъ и настоящемъ II. Petersburg 1916, S. 600.

das zentrale Objekt der veranstalteten Zeremonien. Dies ist in sehr bemerkenswertem Masse bei den Eheschliessungssitten der Fall. Manche von diesen Gebräuchen gehören als solche und vom Standpunkt ihres allgemeinen Ideengehaltes zu den syndiasmischen Zeremonien, aber bei ihrer Betrachtung fällt es unbedingt in die Augen, dass sie sich besonders weitgehend gerade auf den häuslichen Herd beziehen.

Als solche sind sie oft zugleich gemein-indogermanisch, so dass man zu ihnen zahlreiche Parallelen in Indien, Griechenland, Rom und in den Gebräuchen vieler anderer indogermanischer Völker finden kann. Das Umschreiten der Feuerstelle und das Feueropfer gehören zu den wichtigsten Zeremonien bei den altindischen Hochzeiten. Vor dem Feueropfer gingen der Bräutigam und die Braut um das Feuer herum, was dreimal geschah, abwechselnd mit wiederholtem Feueropfer und mit der Zeremonie des auf den Stein Tretens.¹ Die Römer opferten bei der *confarreatio* im Hause der Braut dem Feuer ein *far*-Brot, nachdem die Teilnehmenden in Prozession um den Opferaltar herumgegangen waren.² Die allgemeinste Form des Umschreitens des Feuers oder der Feuerstelle bei den heutigen indogermanischen Völkern ist das Herumführen oder Herumgehen der Braut oder des Ehepaares um das Feuer oder die Feuerstelle.³

Auch bei den Russen kommen bei den Hochzeitsgebräuchen Zeremonien vor, die sich auf den Ofen beziehen, wenn auch nicht besonders allgemein. Im Gouvernement Novgorod führt man die junge Frau, nachdem sie in das Haus des Bräutigams gebracht ist,

¹ M. WINTERNITZ, Das altindische Hochzeitsrituell. Denkschriften der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien B. XL, Wien 1892, S. 22.

² A. ROSSBACH, Untersuchungen über die römische Ehe. Stuttgart 1853, S. 108.

³ Vgl. P. SARTORI, Sitte und Brauch I. Handbücher zur Volkskunde V, Leipzig 1910, S. 115—117; H. N. HUTCHINSON, Marriage customs in many lands, London 1897, S. 8; L. V. SCHROEDER, Die Hochzeitsbräuche der Ehsten und einiger anderer finnisch-ugrischer Völkerschaften usw., Festschrift der Gelehrten Estnischen Gesellschaft zu Dorpat, zugl. Band XIII der »Verhandlungen«. Dorpat 1888, S. 275 ff.

zuerst zum Ofen, wo man ihr das Kleid der verheirateten Frau anzieht.¹ In Westrussland nimmt die junge Frau nach ihrer Ankunft in dem neuen Hause ein schwarzes Huhn aus ihrem Rock und wirft es unter den Ofen.²

Auf finnisch-ugrischer Seite findet man auf die Feuerstelle (den Ofen) bezügliche Zeremonien in den Hochzeitsgebräuchen namentlich derjenigen Völker, die in grösserem Umfang dem Einfluss der sie umgebenden indogermanischen Völker unterworfen waren. So tritt z. B. bei den mordwinischen Zeremonien im Hause des Bräutigams das Führen der Braut zum Ofen oder die Ausführung einiger Zeremonien (die Verleihung eines neuen Namens, die Bewirtung der Braut durch die Schwiegermutter usw.) in der Nähe des Ofens auf.³ Bei den Esten stellt sich die Feuerzeremonie in viel charakteristischerer Form dar: die ganze Hochzeitsschar begab sich zu einem zum Verbrennen bestimmten Baum, der zerhackt und angezündet wurde. Sodann führte der *peiopois* die Braut dreimal um das Feuer, während drei Waffenträger ihre Schwerter dreimal kreuzweise über den Kopf der Braut hielten.⁴

In den entsprechenden Punkten der Hochzeitssitten der Tscheremissen fehlen solche Zeremonien im allgemeinen, und man kann auch nicht finden, dass sie in den Hochzeitsgebräuchen der Wotjaken einen festen Platz hätten. Auf der letzterwähnten Seite sind jedoch zwei Angaben ganz besonderer Art über das Umschreiten des Feuers zu beachten. Eine solche tritt uns zunächst in der Schilderung BUCHS von dem Gang um die Feuerstelle entgegen. Dieser fand statt in der Sommerwohnung, dem *kugla*, dessen Feuerstelle dreimal in Prozession umschritten wurde. Bei jedem Mal hielt man bei dem

¹ P. V. ŠEIN, Великоруссь въ своихъ пѣсняхъ, обрядахъ usw. I. Petersburg 1898, S. 714.

² Труды этнографической экспедиции въ западно-русскій край IV. Petersb. 1877, S. 434. Zu russischen Sitten dieser Art vgl. ferner N. F. SUMCOV, О свадебныхъ обычаяхъ, преим. русскихъ. Charkov 1885, S. 186 ff.

³ Vgl. HÄMÄLÄINEN, JSFOu XXIX 1, S. 84 ff.

⁴ SCHROEDER, a. a. O., S. 277—278.

in der Ecke befindlichen Heiligenbild an und machte das Zeichen des Kreuzes.¹ Aus der gleichen Quelle erfahren wir, dass man im Hause der Braut, vor dem Aufbruch zur Brautfahrt, dreimal mit Gesängen um eine mitten in der Stube im Kienspanhalter befestigte Kerze ging.² Eine Bestätigung für die letzte Nachricht findet man in der Beschreibung eines Hochzeitsbrauchs von Košurnikov, die sich auf den Bezirk Sarapul bezieht, wo erzählt wird, dass die Wotjaken vor dem Aufbruch zur Brautfahrt mitten in der Stube eine auf einem Fussgestell befestigte Kerze aufstellten, um die sie unter Gesang dreimal herumgingen. Sodann wurde *oste inmar* um Glück gebeten, und man wanderte noch dreimal um die Kerze.³

Die auf den Ofen bezüglichen Zeremonien in den Hochzeitsgebräuchen der Mordwinen stehen offenbar in naher Analogie mit entsprechenden russisch-slavischen. Sie, ebenso wie auch viele andere mit dem Ofen verbundene, in den Hochzeitsgebräuchen der Slaven und auch anderer Indogermanen auftretende Zeremonien hängen oft nicht mehr mit dem Herde, noch weniger mit der Verehrung des Feuers zusammen, sondern gehören in die lange syndiasmusartige Reihe der Hochzeitszeremonien, deren Zweck es ist, die Braut mit denjenigen Örtlichkeiten in ihrem neuen Heim bekannt zu machen, mit denen sie am meisten zu tun bekommt, so dass sie also z. B. mit dem Führen der jungen Frau an den Brunnen oder in den Kuhstall zu vergleichen sind. In diesem Zusammenhang ist auch der Geisterglaube zu beachten, denn der Ofen und der Raum darunter gelten oft als Wohnplatz des Hausgeistes (des Kobolds, russ. *domovoj*) und der Ahnen.⁴

Im Gegensatz hierzu können die entsprechenden Gebräuche der Esten und Wotjaken, in denen die Kerze als Mittelpunkt erscheint,

¹ M. BUCH, Die Wotjaken. Helsinki 1882, S. 59.

² A. a. O., S. 52 ff.

³ V. Košurnikov, Быть вотяковъ Сарapulьскаго уѣзда Вятской губ. Kasan 1880, S. 28.

⁴ Über den Ofen als Mittelpunkt der Verehrung der Ahnen und Hausgeister vgl. J. G. FRAZER, The Golden Bough III, S. 232 ff., und E. G. KAGAROV, Состав и происхождение свадебной обрядности. Сборник Муз. Антроп. и Этногр. VIII. Leningrad 1929, S. 185.

ursprünglichere auf das Feuer und den häuslichen Herd bezügliche Vorstellungen widerspiegeln, die weder russisches noch indogermanisches Lehnwort zu sein brauchen. In den Zeremonien der Wotjaken ist die Kerze offenbar zu einem Substitut des Herdes geworden, nachdem die Wotjaken von dem ursprünglichen offenen Herd der Hütte zu dem mit einem Ofen versehenen Wohnhaus übergegangen sind.

Die eigentlichen Kerzenzeremonien in West- und Südrussland.

In den russisch-slavischen und besonders in den west- und südrussischen Gebräuchen sind bei den eigentlichen Kerzenzeremonien und bei dem Gebrauch der Ritualkerze recht interessante Punkte zu finden, die in einen engeren Zusammenhang vor allem mit den Kerzenzeremonien der Mordwinen zu bringen sind. Bei den letzteren ist ein von den Mokscha im Gouvernement Pensa angewandter Zyklus von Zeremonien zu finden, dem es eigentümlich war, dass sie als zentrale Zeremonien gewisser Bruderschaften befolgt wurden, gemäss denen die *štatol*-Kerze »Brüderkerze« oder »Kerze der Bruderschaft« genannt wurde. Die Bruderschaften beruhten ihrerseits der Zusammensetzung nach auf der Sippenordnung der Mordwinen.

Nach SNEGIREV gehörten zu den volkstümlichen Jahresfesten der Slaven u. a. »Bruderschaftsfeste« (*братчины*), zu deren Feier von der ganzen Dorfgemeinde Lebensmittel gesammelt und gemeinsam Bier gebraut wurde. Wenn die angesehenen Glieder der Gemeinde in Weissrussland gemeinsam das Fest irgendeines Heiligen begehen wollen, so tun sie das als Bruderschaft (*братчина*). Die Mitglieder der Bruderschaft verfertigen für das Fest auf eigene Kosten eine grosse Kerze (Abb. 12), halten ein Gebet ab und veranstalten eine Bewirtungsfeier. Die Bruderschaftsfeste, die in den Handschriften der Klöster oftmals bis ins 17. Jh. erwähnt werden, wurden sowohl in den Städten als auch in den Dorfgemeinden gefeiert; oft wurden sie auch in den Pogosten begangen, und sie fanden meistens im Herbst statt.¹

¹ I. SNEGIREV, Русские простонародные праздники. Moskau 1837. I, S. 50, 162—163.

Diese nach Bruderschaften begangenen Kerzenfeiern sind denn auch offenbar auf russisch-slavischem Boden sehr alt. Es ist besonders zu beachten, dass sie hauptsächlich auf süd- und westrussischem Gebiet gefeiert wurden. Ihre Bezeichnung konnte einfach *свѣча* «Kerze» sein, und die Personen, die das Kerzenfest begingen, nannte man «Bruderschaftler» (*братчики*). Die Bruderschaftler beschaffen in den Gouvernements Smolensk und Kaluga das für



Abb. 12. Altrussische »Gemeinschaftskerze« (*mirskaja svěča*). Nach
SNEGIREV.

die Kerze notwendige Wachs und kneten (rollen) es gemeinsam, und gemeinsam brauen sie Bier und Malzgetränk (*брага*). In einigen Beschreibungen wird behauptet, dass die von den Mitgliedern der Bruderschaft verfertigte Kerze die Form eines Menschen gehabt habe, dessen Augen aus Kupfergeld gewesen seien; er habe Hände gehabt und sei mit einem kleinen Hemd bekleidet gewesen.¹

Bei den Bauern des Gouvernements Mohilev war es Sitte, im Hause zu Ehren eines Heiligen ein Kerzenfest zu feiern. Die

¹ V. DOBROVOLJSKIJ, [Значение народного праздника свѣчи. Этногр. Обзорѣніе XLVII, 1901, S. 35—36.

Feier wird gewöhnlich im Herbst, z. B. am Michaelstag (8. Sept.), Gregorstag (26. Nov.), Barbaratag (4. Dez.), Nikolaustag (6. Dez.), begangen. Ein oder mehrere Hausherren veranstalten eine Sammlung, kaufen Wachs, und am Vorabend des als Festtag bestimmten Tages rufen sie Leute zusammen, die die Kerze anfertigen sollen. Die Kerze wird auf einen Roggenkasten unter die Heiligenbilder gesetzt. Die mehreren Hausherren gehörende «Gemeinschaftskerze» geht am Schluss des Jahres der Reihe nach mit Festzeremonien für ein Jahr in die Obhut eines Hausherrn über. Jedes Jahr wird die Kerze erneuert, d. h. vor dem Fest fügt man ihr Wachs hinzu, und im Verlauf einiger Jahre erreicht sie ein Gewicht von über einem Pud. Dann wird sie von dem Hausherrn, wenn die Kerze einem gehört, oder von den Kameraden, wenn sie das Eigentum mehrerer ist, zum Popen gebracht und mit gemeinsamer Zustimmung als Gebrauchswachs verkauft, während der Erlös dem Kirchenfonds geschenkt wird.

Zum Stephanstag (27. Dez.) werden Mittel für eine «Stephanskerze» gesammelt. Für das eingeflossene Geld schafft man eine Kerze aus gelbem Wachs an, deren Gewicht ein bis zwei Pud beträgt. Die Kerze wird in die Kirche gebracht und auf einem besonders verfertigten Leuchter vor das Bild des Hl. Stephan gesetzt und angezündet. Es ist Pflicht der «Hausherren», diese Kerze an allen Festtagen während eines ganzen Jahres anzuzünden bis zum 27. Dezember, wo sie durch eine neue ersetzt wird. Zu Mariä Verkündigung (25. März) besorgen die Jungfrauen eine Kerze für das Heiligenbild der Mutter Gottes. Das Geld für die Beschaffung der Kerze erhält man durch Sammeln, und das Gewicht der Kerze beläuft sich auf ein bis zwei Pud. Am Feiertage bringen die Mädchen die Kerze vor Beginn des Gottesdienstes in die Kirche und stellen sie auf eine besonders hergerichtete Unterlage vor das Bild der Mutter Gottes. Es ist für die Jungfrauen Pflicht, diese Kerze an allen Fest- und Feiertagen während eines Jahres anzuzünden, wonach an ihrer Stelle eine neue beschafft wird.¹

¹ A. S. ДЕМБОВСКИЙ, Опыт описанія Могилевской губерніи. Могилев 1882. S. 494, 630, 634.

In den Wolosten Igumensk und Pogorelsk im Gouvernement Grodno veranstaltet man zu Mariä Geburt (8. Sept.) *bogač* genannte Feiern. Der Mittelpunkt dieses Festes ist der *bogač* oder *bogatec*, der eine mit Roggen gefüllte gefurchte Scheibe aus Bastrinde bildet, in die eine Wachskerze gesetzt wird. Der Hausherr, der an der Reihe ist, behält den *bogač* eine ganzes Jahr lang, und der Platz des *bogač* ist unter den Heiligenbildern. Am Festtage wird die Kerze angezündet und der Pope gerufen, um eine Messe zu lesen, die man an erster Stelle in dem Hause abhält, wo der *bogač* sich jeweils befindet. Darauf bringt der Hausherr, hinter dem Popen einherschreitend, den *bogač* in ein anderes Haus, wo ihn die Hausbewohner erwarten. Für den Empfang stellt man hier auf dem Hofe einen mit einem weissen Tuche bedeckten Tisch auf, auf den die Bastrindenscheiben mit Roggen, Weizen und anderem Getreide gelegt sind. Den *bogač* stellt man in das auf dem Tisch befindliche Getreide, und darauf wird eine kurze Messe abgehalten. Den Popen und alle Anwesenden lädt man zur Bewirtung in die Stube, wobei man den *bogač* in die Ecke neben dem Tische stellt. So besucht man der Reihe nach alle Häuser. Wenn dies geschehen ist, führt man den *bogač* um das Vieh herum. Darauf wird er zu dem Hausherrn gebracht, der an der Reihe ist, und bleibt da das ganze Jahr über. In einigen Ortschaften wird der für den *bogač* notwendige Roggen und das Wachs im ganzen Dorf gesammelt und erst dann gewechselt, wenn der *bogač* der Reihe nach in jedem Hause gewesen ist oder wenn die Kerze abgebrannt ist. Anderswo wechselt der Hausherr, der an der Reihe ist, jedes Jahr den Roggen und das Wachs, wobei der erforderliche Roggen aus der ersten «Erntegarbe» ausgeschüttelt wird.¹

Für diese gemeinschaftlich begangenen Kerzenzeremonien des Volkes lassen sich Entsprechungen in den Zeremonien der Zünfte

¹ A. E. Вогдановицъ, Пережитки древняго міросозерцанія у бѣло-русовъ. Grodno 1895, S. 122—126. — *bogač* grossruss. 'Potentat, reicher Mann'. Nach der Versicherung des Verfassers hat das Wort in Weissrussland jedoch nicht diese Bedeutung, sondern wird ausschliesslich im vorher erwähnten Sinne gebraucht.

finden, die in den westslavischen Städten gefeiert wurden. In Weissrussland riefen die Kaufleute fast aller weissrussischen Städte und der volkreichen Ortschaften zur Zeit der Polenherrschaft bei den grossen Kirchenfesten den Klerus in ihre Häuser und hielten Gastmähler ab, für die besonders Honiggetränk bereitet wurde. Da das Brauen des Honiggetränks ein Regale war, baten die Kaufleute und Bürger der Städte Vilno, Minsk, Vitebsk, Orscha, Mstislav, Kritčev u.a. den König von Polen um die Erlaubnis, für gewisse Festtage selbst steuerfrei Honiggetränk brauen und es einzig und allein während dieser Zeit und zu diesem Zwecke verwenden zu dürfen. Die Mitglieder der *Kerzengemeinschaft* sammelten für jedes Fest bis zu zehn Pud Honig. Aus diesen Gemeinschaften wurden Bruderschaften gebildet, die Gemeinschaftshäuser (*общественные дома*) hatten, in denen sie sich versammelten. Um Mittel zur Vermehrung des Einkommens der Kerzengemeinschaften zu bekommen, wendeten sich in den grossen Städten diese Bruderschaften auch an die Orthodoxen und gründeten Schulen, Wohltätigkeits- und andere nützliche Anstalten.¹

Später hat es zwei Arten von «Kerzengebetsfeiern» gegeben: zunächst private, wobei das Oberhaupt irgendeiner Familie wegen eines Vorfalles in seinem Leben den heiligen Beschluss fasst, jedes Jahr ein solches Fest abzuhalten. Er nimmt für die Kerze vom Popen einen Kirchenlichtstummel und fügt Wachs hinzu. Die Kerze stellt er in der Stube unter die Heiligenbilder auf eine kleine Bastrindenscheibe, die mit Roggen oder Weizen gefüllt ist. Sodann hält er die Feier ab, zu der sich Verwandte und Bekannte einfinden. Die Gäste bringen zur Vergrösserung der Kerze Wachs mit oder geben Geld zum Einkauf von Wachs. Da der Hausherr Jahr für Jahr Wachs zur Kerze hinzufügt, wiegt sie nach Verlauf von vier Jahren nicht weniger als zwei Pud. Wenn die Kerze sehr schwer wird, nimmt der Hausherr ihren oberen Teil, wo sie angezündet wird, fort und bringt alles andere in die Kirche, und schliesslich, wenn die Kerze weiterhin immer mehr vergrössert worden ist, verkauft er auf den Rat des

¹ P. V. ŠEIN, Матеріалы для изученія быта и языка русскаго населенія сѣверо-западнаго края III, Petersb. 1902, S. 173—174.

Popen das Wachs und verwendet das Geld zum Kauf eines neuen Evangeliums, eines Kelches oder eines anderen Kirchengertes, zur Anschaffung einer Kirchenglocke oder zur Ausbesserung der Kirche.¹

Eine andere Art des Kerzenfestes findet unter mehreren in dem gleichen Wohnort oder Flecken Wohnenden statt. Die dabei gebrauchte Kerze wird «Gemeinschafts-» oder «Dorfgemeinschaftskerze» genannt, sie wird gemeinschaftlich angeschafft und geht alljährlich aus einem Haus in ein anderes über. Die Teilhaber werden (Gouvernement Mohilev) «Bruderschaftler» (*братчики*) genannt, und die Kerzen bewahrt man in roggengefüllten Bastrindengefäßen auf.²

In einer handschriftlichen Beschreibung der Bruderschaftsfeiern in der Dorfgemeinschaft Lužnick, Kreis Žizdrin, Gouvernement Kaluga, wird über diese Feste die Vermutung ausgesprochen, dass ihr Ursprung in die Zeit zurückgehe, wo die Litauer durch diese Gegenden zogen. Um Gott dafür zu danken, dass er die Leute vor dem Feinde errettet hatte, begann ein Bauer von allen Familienvätern Kerzen und Wachs für eine gemeinsame sog. Brüderkerze zu sammeln. Diese Brüderkerze wurde ein Jahr lang der Reihe nach bei jedem Hausherrn aufbewahrt. Die Kerze wiegt bisweilen vier Pud und auch mehr und sie ist «sehr hässlich». An kirchlichen Feiertagen brachte man sie in die Kirche und stellte sie vor dem Bild des Heiligen auf, dessen Feiertag es gerade war. Wenn sie aus der Kirche in das Festhaus gebracht war, fügte der Hausherr $\frac{1}{4}$ Pfund oder auch mehr Wachs dazu, das gleiche taten die geladenen Gäste. Man bewahrte die Kerze in irgendeinem kalten Zimmer oder Speicher auf. Wenn die Bruderschaftskerze in allen Häusern des Dorfes herumgegangen ist (d. h. z. B. nach hundert Jahren, wenn es hundert Häuser im Dorf gibt), wird sie in die Kirche gebracht und ein Teil des Wachses für die Anschaffung eines Heiligenbildes verkauft, ein Teil zu Kerzen gewöhnlicher Grösse eingeschmolzen und der Grund zu einer neuen Brüderkerze gelegt.³

¹ A. a. O., S. 175—176.

² A. a. O., S. 176, 181—182.

³ ZELENIN, Описание рукописей, S. 574—575.

Was diese ost- und westrussischen Kerzenriten betrifft, geht aus den Beschreibungen zunächst ihr Gemeinschaftscharakter und, besonders in bezug auf die unter dem Volke gefeierten, der Umstand klar hervor, dass in diesem Zusammenhang sehr regelmässig verschiedenerlei Getreide (Roggen, Weizen u. a.) als engverbundener Begleiter der Kerze und als konkretes Attribut der Zeremonien vorkommt.

Aus dem Vorhergehenden ist auch klar geworden, dass auf dem alten weissrussischen Gebiet die nach Bruderschaften gefeierten Kerzenzeremonien als eine Art Zunftriten der Kaufmann- und Bürgerschaft erscheinen. Wir betrachten zunächst den Bruderschafts- und Zunftcharakter dieser Feiern und Zeremonien.

Der Name Bruderschaft (*братчина*) und die damit bezeichneten Vereinigungen und Zusammenschlüsse sind auf slavisch-russischem Boden offenbar sehr alt. Von den altrussischen gemeinsamen Festen wurde dieser Name gebraucht. Es berichten darüber alte russische Quellen, z. B. bischöfliche Hirtenbriefe schon vom 12. Jh. an. Die Bischöfe eiferten gegen die Abhaltung dieser Feste, die mit ihren Säufereien, Schlägereien und altertümlichen Sitten ihrer Ansicht nach heidnisch waren. Vom 13. bis zum 17. Jahrhundert, über welche Zeit Mitteilungen darüber vorliegen, scheinen diese Trinkgelage und die *bratčiny* mit bestimmten Jahres- und Heiligenfesten der katholischen Kirche verbunden gewesen zu sein. Dafür legte man im Dorfe eine gemeinsame Kasse an, aus der die Mittel für die Gelage besorgt wurden. Als zentrale Feste der Dorfgemeinschaft konnten sie gewiss einen sehr alten, auf sozialen Gebräuchen beruhenden Charakter tragen. Das geht einerseits daraus hervor, dass bei ihrer Veranstaltung gemeinsam gesammelte Ess- und Trinkwaren verwendet wurden, andererseits daraus, dass im Kreise dieser Gemeinschaften und Bruderschaften auch eine eigene Rechtspraxis existierte. Auf Sitten und Zeremonien, die in alte Zeiten zurückreichen, weist weiter hin, dass sie anfänglich den Charakter von Trinkgelagen gehabt zu haben scheinen, bei denen Spiele und Schlägereien stattfanden und Gaukler, Wahrsager und Bärenführer auftraten.¹

¹ Vgl. N. KALAČEV, Архивъ историко-юридическихъ свѣдѣній. Moskau 1854. S. 19 ff. u. Abb. 12.

In der Nestorschen Chronik wird von Gauklern und von solchen gemeinsamen Festen gesprochen, die begangen wurden, wenn die Kirchen leer waren. Eine Eigentümlichkeit dieser Feste waren auch der Gebrauch von Masken, verschiedenartige Verkleidung, die Aufführung von Gesang und Musik und Tänze. Alles dieses hat auch dem russischen Forscher A. N. POPOV Anlass gegeben, den Ursprung der *bratčiny*-Feste und -Trinkgelage in altrussischen heidnischen Zeremonien zu sehen.¹ Ihre Entwicklung zu den im Zusammenhang mit den Jahres- und Kirchenfesten stattfindenden Zeremonien würde denn auch von diesem Boden ausgehend nicht schwer zu verfolgen sein.

Aus dem Vorstehenden ist schon klar geworden, dass die *bratčiny*-Feste auf polnisch-weissrussischem Gebiet auch mit dem Zunftwesen der Städte und der Marktflecken verbunden erscheinen.

Der russische Forscher J. A. SREBNICKIJ hat seine Aufmerksamkeit besonders auf die kleinrussischen kirchlichen Bruderschaften gerichtet, als deren Wirkungsfeld und «historische Arena» er das rechte Ufer des Dnjepr betrachtet. Nach seiner Auffassung steht ihr Ursprung mit dem Zunftwesen der dortigen Städte in Zusammenhang, das hier aus der Gestaltung der gewerblichen Verhältnisse nach deutscher Art, durch den Einfluss des sog. Magdeburger Rechts hervorgegangen ist. Die Handwerkerghilden (*ремесленные цехи*) entstanden in Deutschland und kamen von dort mit dem Magdeburger Recht in das polnisch-litauische Reich. Die Gilden (*цехи*) bildeten Vereine der das gleiche Handwerk ausübenden und in der Nähe derselben Kirche wohnenden Landsleute. In Südwestrussland haben sich die Zünfte nicht nach Nationalitäten organisiert, aber gerade hier hatte unter ihnen das religiöse Prinzip eine grosse Bedeutung. In ihnen stiessen der katholische und der orthodoxe Glaube gegeneinander. Jede Gilde hatte ihre eigene Kapelle, in deren Fonds die Gildenbeiträge und die Geldbussen flossen (am gewöhnlichsten in Form von Wachs).²

¹ A. a. O., S. 39—41.

² J. A. SREBNICKIJ, Слѣды церковныхъ братствъ въ восточной Малороссіи. Труды IV археол. съѣзда II, Kasan 1891, S. 13. 24.

Nach der Auffassung des gleichen Verfassers erweckte die siegreiche katholische Lehre und deren Kult sowie in den Städten im allgemeinen das Streben, sich korporativ zu organisieren, auch bei den Rechtgläubigen den Wunsch, ihre eigenen Zünfte und Bruderschaften zu bilden. Die in späterer Zeit in Kleinrussland anzutreffenden Zünfte erscheinen in zwei Formen. Erstens als eigentliche kirchliche Bruderschaften, die sich vornehmlich in den Kirchdörfern, Bauerndörfern und anderen Bauernsiedlungen befinden. Gerade diese Bruderschaften entsprechen, wenigstens ihrer Form nach, den alten rechtgläubigen kirchlichen Bruderschaften. Zweitens kommen in den Städten und Marktflecken kirchliche Bruderschaften vor, die nach dem Muster der alten Handwerkerzünfte entstanden sind, wie es sie in den westrussischen Städten gegeben hat.¹

Zu den Zeremonien, die bei den «Brüdermahlzeiten» dieser Bruderschaften befolgt wurden, gehört das Brauen und Trinken des Honiggetränks. Aus den Mitteln der Bruderschaft wird eine hinreichende Menge Honig gekauft, woraus man das Honiggetränk bereitet. Es wird ohne Hopfen gebraut und ist darum nur «Honigwasser». Der nötige Honig wird in Form von Waben gekauft und das von diesen zurückbleibende Wachs wird zur Herstellung von Kerzen für die Kirche sowie zur Anfertigung der Leuchter, die die Mitglieder der Bruderschaft während der Messe in die Kirche stellen, verwandt. Ausserdem haben manche Bruderschaftler besondere eigene Kerzen, die sie vor den Heiligenbildern anzünden.

Obwohl bei einigen späteren gemeinsamen Feiern kirchlichen Charakters noch die sog. Bruderschaftskerze (*братская свѣча*) in Gebrauch ist, ist sie als ein zufälliger und, vereinzelter Fall zu betrachten. Dagegen sind die Bruderschaften eine dauernde Einrichtung, die mit ihrer bestimmten Organisationsform Jahrzehnte, wenn nicht Jahrhunderte existiert hat.²

¹ A. a. O., S. 17.

² A. a. O., S. 19—20.

Das Verhältnis der west- und südrussischen Kerzenzeremonien zu den entsprechenden mordwinischen.

Aus der obigen Betrachtung der Gebräuche in Süd- und Westrussland ist also zunächst hervorgegangen, dass in diesen Gebieten seit alter Zeit sowohl auf dem Lande als auch in den Städten die Sitte geherrscht hat, gewisse gemeinsame Feste zu feiern, zu deren zentralen Erscheinungen die Verwendung von Honiggetränk und Wachskerzen gehört. Sie scheinen sich teils auf die uralten russischen, in einer bestimmten Gemeinschaft gefeierten volkstümlichen Trinkgelage zu gründen, teils sich nach dem Muster des abendländischen zünftigen Gildenwesens gebildet zu haben. In ihrer späteren Form haben sie sich an die kirchlichen Jahres- und Heiligenfeste angeschlossen, aber insbesondere als Kerzenzeremonien haben sie auch hier ihren gemeinschaftlichen, bruderschaftlichen Charakter bewahrt. Das zentrale äussere Attribut der allgemeinen Bruderschaftszeremonien ist die Wachskerze der «Dorfgemeinschaft» oder «Bruderschaft» gewesen, die je nach der Art der Zeremonien recht grosse Proportionen erreicht hat, so dass sie mit vollem Recht «gross» genannt werden durfte.

Schon diese Umstände berechtigen, in dem mordwinischen *štatol*-Kult und in der Verehrung der «grossen Kerze» der Tscheremissen einen unleugbaren Zusammenhang mit den entsprechenden bruderschaftlichen Kerzenfeiern in Süd- und Westrussland zu sehen. Besonders so, wie die mordwinischen Kerzenzeremonien nach der Schilderung von JEVSEVJEV bei den Mokscha im Gouvernement Pensa auftreten, entsprechen sie, offenbar bruderschaftsweise begangen, sowie sonst in den Details, den oben beschriebenen russischen. Auch die Zeremonien der Glaubensrichtung der «grossen Kerze» bei den Tscheremissen rücken wenigstens teilweise, auf diese Betrachtungsweise gestützt, in ein neues Licht.

Bevor aber zu einer endgültigen Beurteilung des zeremoniellen Wachsfeuers der Mordwinen und Tscheremissen geschritten wird, müssen noch einige besondere Züge des Kerzenkultes betrachtet werden.

Die von JEVSEVJEV beschriebenen Gebräuche der Mokscha im Gouvernement Pensa verdienen besonders deshalb Beachtung, weil sie, namentlich von den Frauen begangen, offenbar als phallistische und Fruchtbarkeitsriten erscheinen. Zu den Geräten der Zeremonien gehörten eigenartige krumme Stöcke, an denen sich u. a. ein mit Hirsekorn gefüllter Beutel und aus rotem Stoff gefertigte Bälle befanden, die die Testikel eines Füllens darstellten. In den Gebeten bat man besonders um Wachstum für das Getreide und um reiche Vermehrung des Viehs. Damit verband sich auch das zu den Fruchtbarkeitsriten gehörende Peitschen mit Weidenzweigen usw. Die Kerze wurde in Speichern oder sonst in Verbindung mit Getreide aufbewahrt, und man segnete damit das Vieh (vgl. oben S. 31 ff.). Bei den russisch-slavischen Kerzenzeremonien wird die Ritualkerze auf eine Getreide (Roggen, Weizen usw.) enthaltende Bastrindscheibe (Schachtel aus Bastrinde) gesetzt. Die Verbindung der Ritualkerze mit den Fruchtbarkeitsriten ist also auf beiden Seiten offenbar. Auch diese Seite des Kerzenkultes sei einer detaillierteren Betrachtung unterworfen.

Der weissrussische *bogač* steht schon seiner Bezeichnung und seiner Anwendung nach deutlich in einem engen Zusammenhang mit den Fruchtbarkeitsriten. Auch diese Ritualkerze hält man auf einer Korn enthaltenden Unterlage; damit wird auch das Vieh gesegnet, wobei man zunächst gewiss an dessen Vermehrung und Gedeihen denkt. BOGDANOVIČ, der Schilderer der *bogač*-Feiern, hat denn auch schon angenommen, dass «der *bogač* eine Gottheit der Landwirtschaft der vorchristlichen Zeit, eine Abart des Sonnengottes *Dažd-bog* ist, worauf auch sein Name hinweist». Die *bogač*-Feiern fallen mit dem herbstlichen Äquinoktium zusammen, was auf Sonnenverehrung hindeutet.¹

Die Beziehung der Kerzen und der Kerzenzeremonien zu den Fruchtbarkeitsriten hat schon der russische Forscher A. AFANASJEV festgestellt und zwar wiederum im westrussischen Gebiet. In Srejetnj im Gouvernement Vitebsk wird ein Fest gefeiert, das in den

¹ BOGDANOVIČ, a. a. O., S. 123, 125.

westlichen Gouvernements Russlands *gromnica* heisst; dafür weiht sich jeder Hausherr selbst eine Wachskerze, die er im Getreidespeicher aufbewahrt. Während der Aussaat und der Ernte wird diese Kerze auf die Felder gebracht.¹

Das Feuer, namentlich das Feuer der Heimstätte, scheint auch sonst sowohl bei den Fruchtbarkeitszeremonien der Russen als auch der anderen indogermanischen Völker seine Verwendung und seine besondere Bedeutung gehabt zu haben. An den Tagen, wenn die Felder gedüngt und gepflügt werden, geben die Bauern unter keiner Bedingung Feuer aus ihrem Hause ab. Sie glauben, dass das Getreide desjenigen nicht wachse, der einer fremden Person Feuer «leihe», und dass umgekehrt das Korn dessen, der das erbetene Feuer erhalte, gut gedeihe. Aber auch zu allen anderen Zeiten geben die Bauern ungern Feuer ab, aus Furcht vor Haus- und Viehschaden. Wenn sie jemandem Feuer überlassen, tun sie es unter der Bedingung, dass sie die brennenden Kohlen, sobald das Feuer mit ihnen entzündet ist, unverzüglich zurückerhalten. Demjenigen, der seinen Nachbarn niemals Feuer verweigert, schwindet das Glück, und sein Getreide kann auf dem Felde nicht gegen das Unkraut ankommen.²

Ostseefinnische Parallelen.

Namentlich im Kreise der Fruchtbarkeitsriten finden wir auch in den Gebräuchen und Glaubensvortellungen der Ostseefinnen, zunächst bei den Esten, Züge, die sich zugleich auf das allerinteressanteste an den Kerzenkult anschliessen.

In dem bekannten Verzeichnis der karelischen Götter von AGRICOLA trifft man als besondere Gottheit des Wachstums der Gerste *pellonpecko*. M. J. EISEN lenkte seinerzeit die Aufmerksamkeit auf *pellonpecko* und auf den Zusammenhang mit dem *peko* der Setukesen in Estland. Der *peko* der Setukesen ist jedoch nicht ausschliesslich ein Gott der Gerste, sondern eine Gottheit für alle Getreidearten und so-

¹ AFANASJEV, a. a. O., S. 12.

² A. a. O., S. 12—13.

gar für die Viehzucht.¹ «Peko tritt auch nicht allein als eine Gottheit auf, sondern zu gleicher Zeit auch als ein Götze.» Gewöhnlich wird Peko aus Wachs verfertigt. Man gibt ihm die Gestalt eines Kindes, zuweilen auch eines dreijährigen Kindes. Nach einer anderen Überlieferung soll Peko mit einem Kalbskopfe versehen und mit Farbe angestrichen sein. Aufbewahrt wird Peko in der Kornklete und zwar im Getreidekasten. In besonderen Fällen tritt er aber auch Wanderungen an, resp. man führt ihn auf die Felder.²

Peko wird inmitten einer besonderen Gruppe verehrt. Die Verehrer Pekos bilden oft einen besonderen Kreis. Ungefähr 20 Personen werden zu einem solchen Kreise angenommen. Peko selbst logiert der Reihe nach bald bei dem einen, bald bei dem anderen Verehrer. Zu Ehren Pekos werden jährlich zwei Feste gefeiert, das eine im Frühjahr, das andere im Herbst. Am Feste im Frühjahr beteiligen sich nur die Männer, am anderen Feste auch die Frauen. Jedoch verkleiden sich die Frauen zum Pekofeste als Männer. Bevor das Herbstfest beginnt, gehen die Frauen zu allen Verehrern Pekos und sammeln Gaben für das Fest ein. Gespendet wird Geld, Eier, Butter, Schnaps, Stoff usw. Die Pekofeste finden immer in der Nacht statt. Bald nach Sonnenuntergang versammeln sich alle Verehrer Pekos zum fröhlichen Feste bei demjenigen, bei dem sich Peko befindet. Wenn alle zusammengekommen sind, verhängt der Pekobesitzer die Fenster, damit kein unberufenes Auge die Gäste erblickt. Der Besitzer nimmt unter Assistenz von zwei Gästen ein kleines Bettlaken und begibt sich zu Peko. In der Klete nähert sich der Hausherr ehrerbietig Peko, umwickelt ihn mit dem Laken, nimmt ihn in die Arme und bringt ihn zu den Gästen. Peko wird mitten im Zimmer aufgestellt. Während die Gäste anfangs dem Ankömmling Ehrfurcht erwiesen, benehmen

¹ Vgl. M. J. EISEN, Über den Pekokultus bei den Setukesen. Finnisch-ugrische Forschungen VI, 1906, S. 104 ff.

² A. a. O., S. 105. — Die Mitteilungen EISENS stammen von den Sammlern estnischen Folklorematerials G. und J. SANDER aus Neuhausen (Vastseliina). Aber auch diese haben offenbar Pekobilder nicht selbst gesehen, sondern ihre Angaben von anderen erhalten.

sie sich ihm gegenüber bald recht taktlos, nehmen im Kreise Platz und kehren Peko den Rücken zu. Ein jeder nimmt seine Speisevorräte heraus und beginnt seine Mahlzeit. Dem Peko wird nichts gegeben.

Von den anderen Zeremonien des Festes sei erwähnt, dass man dabei Rundtänze tanzt und singt:



Abb. 13. Estnischer (setukesischer) *peko*. Nach RÄNK.

Peko, unsere Gottheit,
Beschütze unsere Herde,
Bewahre unsere Pferde,
Behüte unser Getreide,¹

Weiter ist dabei zu bemerken, dass zu den Zeremonien des Peko-festes Laufen, Kämpfen, Springen usw. gehört. Nach der Auffassung des Verfassers ist der Zweck dieser Zeremonien, «Blut zu bekommen».

¹ A. a. O., S. 107—108.

Das Blut soll entscheiden, wer von den Gästen Anspruch darauf machen kann, Peko das ganze nächste Jahr bei sich zu beherbergen. Derjenige Gast, bei welchem zuerst das Blut zum Vorschein kommt, hat das Recht und die Pflicht, Peko seine Räume für das nächste Jahr zu öffnen.¹

Dumit Peko den Feldern mehr Gedeihen gebe, muss er zuweilen mit seinem Hausherrn zusammen sich aufs Feld begeben. Nach der Annahme der Setukesen wirkt die Anwesenheit Pekos auf dem Felde segensreich, namentlich während der Saatzeit. Wird unter Pe-



Abb. 14. Pekos Kopf mit Kerzenlöchern und -resten. Nach RÄNK.

kos Anwesenheit gesät, dann hoffen die Setukesen auf eine ganz besonders reiche Ernte.²

Nach dem Obigen galt als sichtbares Objekt des Pekokults der Setukesen ein aus Wachs verfertigtes Bildnis in der Gestalt eines Kindes. I. J. 1933 fand man im Setukesenland ein Holzbildnis (Abb. 13), das im Nationalmuseum Estlands aufbewahrt wird. Dieses Bildnis hatte der Besitzer in seinem Speicher aufbewahrt und nannte es Peko. Hierbei (Abb. 14) wird die Aufmerksamkeit besonders auf

¹ A. a. O., S. 109—110.

² A. a. O., S. 110.

sieben Vertiefungen im Kopfe des Bildnisses gelenkt, die offenbar Löcher zur Befestigung von Kerzen gewesen sind. Alle sieben Öffnungen sind mit Kerzenstümpfen verstopft, die hauptsächlich von Talgkerzen, zum kleineren Teil von Wachskerzen, wie sie vor den Heiligenbildern der russischen Kirche gebrannt werden, übriggeblieben sind. Der Götze selbst ist aus Birkenholz sehr primitiv geschnitzt, mit der kreuzförmigen Unterlage 48 cm hoch. Der letzte Besitzer hat den Götzen im Getreidebehälter aufbewahrt.¹

Was den estnischen Pekokult im allgemeinen betrifft, lässt sich aus den Beschreibungen des Estnischen Volkskundlichen Archivs schliessen, dass nur die wenigsten der Korrespondenten des Museums, die die Berichte über Peko gesammelt haben, selbst einen Peko gesehen haben. Die älteste Nachricht (1888) erwähnt überhaupt keine Gestalt des Peko, sie spricht nur von Kerzen, die zum Pekofest angezündet werden. Diese Pekofestkerzen bleiben auch das Glied, das inhaltlich alle weiteren Beschreibungen verbindet. Neben Wachs- und Talgkerzen werden auch Teer- und Harzkerzen erwähnt. Laut einiger Mitteilungen ist der Peko ein formloses Stück Wachs, laut anderer eine Teekanne, ein Spinnrad oder ein Leuchter, auch soll er Tiergestalt gehabt haben oder aus Stroh mit Wachs übergossen gewesen sein. Sehr konsequent wird von den Berichterstattern behauptet, dass der Peko eine aus Wachs geformte Menschengestalt war und die Grösse eines 3-jährigen Kindes hatte (vgl. oben die Beschreibung von M. J. EISEN). Nach den neueren «ziemlich glaubwürdigen» Mitteilungen soll sich feststellen lassen, dass der Peko wenigstens in neuerer Zeit aus Holz geschnitzt war.²

Der estnisch-setukesische Pekokult wird alljährlich an mehreren Feiertagen begangen, nämlich zu Pfingsten, zu Johanni, im Herbst nach der Ernte und zu Mariä Lichtmess. Ausserdem wird der Peko zur Zeit der Aussaat auf das Feld hinausgetragen. Die grösste Bedeutung scheinen die

¹ G. RÄNK. Materiaalne Peko. Eesti rahva muuseumi aastaraamat IX—X 1934, S. 176—179.

² A. a. O., S. 182 ff.; vgl. auch S. 301.

Frühlingsfeste und die Erntefeste im Herbst gehabt zu haben. Da der Peko Eigentum einer gewissen Gemeinschaft war, so wurde er jedes Jahr abwechselnd in dem Getreidespeicher eines der Mitglieder der betreffenden Gemeinschaft aufbewahrt. Er wechselte seinen jeweiligen Besitzer gewöhnlich während der Herbstfestlichkeiten. Dem Festmahl folgte ein Kampf, wobei sich die Mitglieder der Gemeinschaft gegenseitig zu verwunden trachteten. Wer zuallererst blutete, in dessen Obhut begab sich Peko fürs nächste Jahr (vgl. oben EISEN). Die Heimat des Peko ist der nordwestliche Teil von Setumaa (Setukesien) an der altlivländischen Grenze, wo die Pekoverehrer alle Bewohner einer gewissen Dörfergruppe sind.¹

Wenn man den Pekokult der Setukesen besonders mit den süd- und westrussischen nach Bruderschaften begangenen Kerzenzeremonien vergleicht, so wird der nahe Zusammenhang damit völlig evident. Auf beiden Seiten sind die zentralen Objekte der Zeremonien das Wachs und die aus Wachs verfertigten Kerzen, und der Kult spielt sich als Hauptzeremonie innerhalb einer gewissen Gemeinschaft ab. Die Kerze, das Wachsbild, bzw. das Bildnis Pekos werden ein Jahr lang bei jedem Mitglied der Kultgemeinschaft aufbewahrt. Zugleich geht aus dem setukesisch-estnischen Kult zweifelsohne der fruchtbarkeitsrituale Charakter der Pekoverehrung hervor: der Kultgegenstand wird auf letzterwähnter Seite ebenso wie in Süd- und Westrussland im Kornspeicher aufbewahrt, die Feiern für ihn finden hauptsächlich zur Zeit der Aussaat und der Ernte des Getreides statt, und er wird für die Zeit der Saat auf die Felder gebracht.

Die nähere Betrachtung des Kultes der beiden ethnischen Kreise offenbart auch noch andere bemerkenswerte Parallelen. Für die ältesten, offenbar schon in die altrussische Zeit zurückgehenden, gemeinschaftsweise gefeierten russischen Kerzenfeste war es eigentümlich, dass sie besonders mit den primitiven nationalen Festgebräuchen zusammenhingen, denen Spiele, Maskeraden, Verkleidungen, Bärenvorführungen, Kämpfe und Trinkgelage eigen waren. In den Gebräuchen der Setukesen, wo bei den während der Festlichkeiten statt-

¹ A. a. O., S. 185 ff., 301—302.

findenden Kämpfen Blut fliessen musste, gibt es auch in dieser Beziehung Berührungspunkte mit den ersteren.

Aber noch entscheidender wird der gleichartige Charakter dieser gemeinschaftlichen Wachs- oder Kerzenzeremonien im Lichte eines Details deutlich. Gestützt auf die Schilderung der setukesisch-estnischen Pekozeremonien kann man mit ziemlicher Sicherheit schliessen, dass das älteste äussere und sinnlich wahrnehmbare Objekt des Pekokultes Wachs, aus Wachs verfertigte oder Wachs nur als Zusatzmaterial enthaltende menschenförmige Bildnisse gewesen sind. Ebenso verhielt es sich auch in dem westrussischen nach Bruderschaften gefeierten Kerzenkult. Die Ritualkerze in den Gouvernements Smolensk und Kaluga hatte Menschengestalt, mit Augen (Kupfergeld als Augen), Händen und einem kleinen Hemd.¹

Ohne vorläufig nachzusehen, auf welche Weise der Wachs- und Kerzenkult (bzw. die Pekoverehrung) sich mit den orthodoxen Kirchen- und Jahresfesten verknüpft haben, sei noch »Ukkos Scheffel« (*Ukon vakka* bei den Finnen, das *vakkove* der Ingrier sowie die sog. *tönn*-Verehrung der Esten besprochen.

Die finnische Forschung über altheidnische Religion und Glaubensvorstellungen hat schon sehr früh und unzählige Male später die Aufmerksamkeit auf »Ukkos Scheffel« (*Ukon vakka*) bei den Kareliern gelenkt, der in der metrischen Einleitung zu der finnischen Psalterübersetzung von AGRICOLA aus dem Jahre 1551 erwähnt ist. Mitteilungen darüber als über ein besonderes Opferfest oder eine auf das Opfern hinweisende Verrichtung ebenso wie darauf bezügliche Erinnerungen des Volkes sind bis in späte Zeit erhalten. Ein Ukkos Scheffel entsprechendes Fest mit Namen *vakkove*-(Fest) wurde in Ingermannland allgemeiner als in Finnland gefeiert, und seit den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts gibt es Aufzeichnungen darüber.

Eigentümlich für die finnischen Wakkafeiern war es, dass sie mit der Landwirtschaft in Verbindung standen. In Rautalampi

¹ DOBROVOLSKIJ, a. a. O., S. 36.

wurde um die Mitte der fünfziger Jahre des 19 Jh. erzählt, dass man in einem sehr dürren Sommer auf den Rat eines Reisenden «Ukkos Scheffel abzuhalten» begann, damit der Donnergott Ukko versöhnt werde. Der Erzähler selbst hat von Ukkos Scheffel gehört, dass an einem bestimmten Tage im Vorsommer Ukko oder dem Donner als Opfer das beste Schaf des Gehöftes geschlachtet wurde. Das gekochte Fleisch des Schafes und auch ein wenig von allen anderen Lebensmitteln des Hauses legte man in eine aus Birkenrinde verfertigte scheffelförmige Schachtel, die nebst den für die eigentliche Bewirtung notwendigen Dingen zusammen mit Schnaps und Bier auf den Berg Ukkos gebracht wurde und dort für die Nacht unberührt blieb.¹

Auch manche anderen Angaben sprechen davon, dass Ukkos Scheffel aufgestellt wurde, um eingetretene Trockenheit abzuwenden. Bei dem in jedem Jahre begangenen Ukonvakkafeste wurde gelöst, in welchem Gehöft es im nächsten Jahre gefeiert werden sollte. Es war Pflicht dieses Gehöftes, im Frühling, wenn es lange Zeit nicht regnete, in Gefäßen Roggen und Gerste auf das Dach des Wohnhauses zu stellen. Aus dem Getreide machte man dann Malz und Bier, das als besonders gesegnet angesehen wurde. Sodann wurde im Freien der Gebetstag (das Gebetsfest) abgehalten. Die Männer und Frauen des ganzen Dorfes, die älteren besonders, versammelten sich in dem Gehöft. Die Tische, Stühle und Bänke wurden hinausgebracht. Man ass Piroggen, süßen Kissel, Milchsuppe, Milch und Butter und trank Bier. — — — Es wurde auch ein Gebet verrichtet, man betete für die Feldfrüchte, damit Gott das erforderliche Wetter gäbe. Das Fest fand während der regenlosen Zeit im Juni statt und in Ukkos Scheffel legte niemand jemals etwas Genießbares. Für den, der es (das Fest!) abhalten durfte, war es eine Ehre, und alle gingen gerne dorthin.²

Die Feier des *vakkove*-Festes bei den Ingriern hatte sich an bestimmten Tagen der griechisch-katholischen Kirche eingebürgert. Die Häuser des Dorfes pflegten, wenn auch seltener, der Reihe nach

¹ E. SALMELAINEN, Vähäinen kertoelma Muinais-Suomalaisten pyhistä menoista. Suomi 1852, S. 130—131.

² KAARLE KROHN, Ukon vakat. Kotiseutu 1910. S. 63—64.

vakkove-Trinkgelage zu veranstalten. Gewöhnlicher war es, dass der Dorfälteste die für das gemeinsame Fest erforderlichen Mittel in jedem Hause nach der Zahl der Bewohner einsammelte. Als verschwindende Sitte hat man einigemal beobachtet, dass die Gelage in einem eingezäunten Opferhaine stattfanden. Der gewöhnliche Hergang war der, dass die Festteilnehmer sich nach dem Gottesdienst unter Führung des Geistlichen zum Festplatz begaben, zuweilen ging man zum Zwecke der Segnung um die Felder des Dorfes. Auf dem Festplatz segnete der Geistliche die Biergefäße. Die eigentlichen Festzeremonien begannen so, dass die Mädchen je nach den Umständen die Petra- oder Iliawaise anstimmten. In dem Festgesang wurde ausführlich aufgezählt, was man dem Heiligen, dem das Fest gewidmet war, anzubieten hatte.¹ In Lenttinen im Kirchspiel Hevaa waren nach der Aufzeichnung von V. PORKKA das ganze Fest und der Festgesang Ukko gewidmet.² Wenn die Trinkgelage eine Zeitlang gedauert hatten, zogen die Teilnehmer in einzelne Häuser, um das Fest fortzusetzen. Dazu ist zu erwähnen, dass an einigen Orten das Segnen des Viehs, ja sogar auch Tieropfer zum Festprogramm gehörten. Man schlachtete einen aus gemeinsamen Mitteln beschafften Ochsen und ass ihn; Kopf, Klauen und Eingeweide warf man als Opfer in den Fluss, damit niemand dort ertränke. Am fünften und auch am sechsten Tage setzte man zuweilen die Trinkerei fort und dabei opferte man einen Hahn, der zu einer Mahlzeit bereitet wurde, an der nur die Männer teilnahmen.³

Wenn auch der nächste Zweck dieser Zeremonien besonders das Zustandekommen von Regen für das Wachstum gewesen zu sein scheint, sind sie doch im allgemeineren Sinne mit den Fruchtbarkeitsriten verknüpft. An ihnen interessiert uns vom Standpunkt unseres Themas aus der Ukko, der Donnergottheit, geweihte Scheffel und dessen Verallgemeinerung zu einem gemeinschaftlichen Opfer- und Trink-

¹ ARVI KORHONEN, *Vakkalaitos*. Helsinki 1923, S. 11—12.

² JULIUS KROHN, *Suomen suvun pakanallinen jumalanpalvelus*. Helsinki 1894, S. 44, 181.

³ Vgl. KORHONEN, a. a. O., S. 12—14.

fest. Nach KORHONEN ist das Verbreitungsgebiet der Sitte in Finnland geographisch einheitlich und als solches relativ eng, denn man kennt sie nur auf karelisch-savoischem Gebiet oder wenigstens im Grenzbezirk desselben. In Westfinnland ist sie ganz und gar unbekannt ebenso wie auch der ganze Ukkokult.¹ Der Ukkokult beschränkte sich in Finnland jedoch nicht nur auf Karelien, sondern wurde auch in Häme geübt, wovon z. B. ein Dokument eines Prozesses v. J. 1662 im Kirchspiel Hauho spricht.² Die Finnen in Wermland in Mittelskandinavien haben den Ukkokult bewahrt, wo er als Fruchtbarkeitsfest und Opfer zur Beschwörung des Regens zum Ausdruck kommt.³ Es ist anzunehmen, dass dieser Kult, sowie manche andere Erscheinungen der finnischen Ethnographie, ursprünglich gemeinfinnisch gewesen und in späteren Zeiten hauptsächlich bei den Kareliern erhalten ist.

Angeregt durch die Forschung über die finnische Mythologie und die finnischen Glaubensvorstellungen und dem finnischen Beispiel folgend, wollten die estnischen Forscher in der ersten Zeit ihres nationalen Erwachens in der Vergangenheit ihres eigenen Volkes gemeinfinnische, ja sogar solche Züge, die auf den angenommenen uralten altaischen Stand der finnischen Völker zurückgeführt wurden, sehen, und vor allem wollten sie in ihrer eigenen Volksdichtung gleiche mythische Personen finden, wie sie in der finnischen Volksdichtung angetroffen worden waren. Auf diesem literaturhistorischen Weg entstanden in Estland wahrscheinlich auch Ukko und Ukkos Scheffel (*Ukkowakk*), den zunächst F. R. KREUTZWALD in die estnische Volkskunde verpflanzte. Von Ukkos Scheffel wusste der erwähnte Forscher u. a. zu erzählen, dass ein solcher, Ukko geweiht, in jedem Hause sein musste, dass er entweder aus Birkenrinde oder aus dünnen Kienspänen verfertigt und mit einem Deckel versehen

¹ A. a. O., S. 21.

² Siehe K. R. MELANDER, Muutamia tietöja Ukon ja maanhaltijan päl-vonnasta meillä entisaikoina. Virittäjä 1932, S. 37—44.

³ Siehe HELMI HELMINEN, Vermlantilaisten ukonjuhlista. Kalevalaseuran vuosikirja 11. Helsinki 1931, S. 146—150.

war. In dem Scheffel mussten immer ein Kerzenstumpf sowie verschiedene Opfergaben sein, wozu Kleingeld und Miniaturkleidungsstücke dienten, die wie Puppenkleider aussahen. Der Erforscher der finnischen Vakkainstitution ARVI KORHONEN hat die Unechtheit der Mitteilungen von KREUTZWALD nachzuweisen versucht, oder wenigstens, dass einige wissenschaftliche Theorien auf sie abgefärbt haben.¹

Jüngst hat O. LOORITS auf Grund der vom Estnischen Volkskundlichen Archiv gesammelten Daten zeigen wollen, dass die Auffassung von estn. *uku* als gemeinsamem Erbgut aus der finnisch-estnischen Religion durchaus zu verwerfen sei. Zunächst sei zu beachten, dass der estnische Terminus *uku* auch mit der Wortfamilie *hukk*, *hukkama* 'verderben' zusammengeworfen worden ist. In der Volkssprache an der Küste von Virumaa kommt *ukku* jedenfalls auch in der Bedeutung von Gewitter vor. Auch sind in Virumaa die Vorstellungen *uku*-Scheffel, -Stein, -Bäume, -Hain und -Fest bekannt. Der Name *uku* erscheint sporadisch auch anderswo in Estland, aus welcher Tatsache man schliessen darf, dass das finnische *ukko* sich nicht, wie früher angenommen, nur durch literarische Vermittlung oder von Ingriern her, sondern wohl auch durch finnische Kolonisten in Estland verbreitet hat.²

Was den Terminus *ukko* betrifft, mag es sich wirklich so verhalten. Übrig scheint jedoch die Tatsache zu bleiben, dass die Esten *wakka* genannte Opfergefässe gehabt haben, dass dem Scheffel ein Einfluss auf die Fruchtbarkeit zugeschrieben worden ist, dass mitten im Winter ein Wakkafest veranstaltet wurde.

Wenn es sich also hinsichtlich des estnischen *ukonwakk*, soweit es sich um die Echtheit der Mitteilungen und die Benennung *ukko* handelt, so verhalten kann, wie oben angedeutet ist, haben die Esten einen Wakkakult gehabt, der unter dem Namen *tõnns* Scheffel auftritt und der mit dem finnisch-ingriscen Scheffel in Verbindung gesetzt werden muss.

¹ Vgl. KORHONEN, a. a. O., S. 30—35.

² O. LOORITS, *Uku*. Virittäjä 1936, S. 256—267.

Der estnische Arzt ERWIN JÜRGENS veröffentlichte i. J. 1900, durch den finnischen Arzt MAX BUCH¹ angeregt, einen Artikel, in dem er sowohl konkrete als auch anschauliche Mitteilungen über den *tõnn*-Kult der Esten bringt. Auch in dieser Beschreibung finden sich wahrscheinlich mangelhaft und falsch aufgefasste Beobachtungen, ja sogar Punkte, die sich bedenklich dem Charakter von Verfälschungen nähern.² Aber es ist nicht zu leugnen, dass JÜRGENS zugleich äusserst wichtige Argumente über den *tõnn*-Scheffel der Esten beibringt. Er konnte nämlich in der Gemeinde Vändra den wahrscheinlich einzigen in Forscherhände gelangten *tõnn*-Scheffel bergen, und auch in mancher anderer Beziehung machen seine Angaben einen sachlichen und zuverlässigen Eindruck.³

Ausser der Beschreibung von JÜRGENS existieren über den estnischen *tõnn* auch eine Menge anderer Schilderungen und Mitteilungen. Nach ihnen erscheint als Name für jenen Scheffelnkult *tõnn*, das eine Ableitung von Antonius und in vielerlei Varianten anzutreffen ist. Die Angaben über das Äussere des *tõnn* sind recht wechselnd. Nach den meisten Mitteilungen ist der Vertreter des *tõnn* ein Stück einer Wachskerze, von der bisweilen erwähnt wird, dass sie aus einer Kirche stammen dürfte, oder nur ein Stümpfchen Wachs von der Form einer Kerze gewesen. Manchmal gehörte zu dieser Kerze auch noch ein Leuchter. Zuweilen war das Wachs wie eine kleine Puppe gestaltet. Weiterhin konnte der *tõnn*

¹ BUCH ist der Verfasser der bekannten Monographie »Die Wotjaken«. Die Wotjaken lernte BUCH während seiner Tätigkeit als Arzt in Izevsk im Gouvernement Vjatka kennen.

² Dr. BUCH hat u. a. die *voršud*-Verehrung der Wotjaken studiert und wollte gern dazu entsprechende Parallelen in dem Kult der anderen finnisch-ugrischen Völker finden. In dem von ihm geschriebenen Vorwort zu dem Artikel betont er besonders den »schamanistischen« Charakter der *tõnn*-Verehrung. — Vgl. auch KORHONEN, a. a. O., S. 36.

³ Die *tõnn*-Schachtel ist beschrieben und abgebildet im Journ. de la Soc. Finno-oug. XVIII 3, S. 6—7. An ihrem oberen Rand befindet sich eine Wachskerze, die zusammen mit einem kleinen Hemd, Hosen und Strümpfen in einer rechteckigen hölzernen Schachtel lag.

ein einfaches Holzstück von der Form eines Kerzenstumpfes sein. In anderen Fällen, ausser dann, wenn der *tõnn* eine verwendbare Kerze war, war er mit Puppenkleidern angetan. An Kleidern werden gewöhnlich Hemd, Rock, Hosen und Strümpfe erwähnt. Bisweilen konnte sich die Bekleidung auch darauf beschränken, dass das Bildnis in einen Tuchfetzen gewickelt war und die Kleidungsstücke daneben lagen. Die Bekleidung wurde stellenweise als so wesentlich für das Bild des *tõnn* angesehen, dass auch eine blossen Lappenpuppe für ihn gelten konnte. Fest verbunden waren mit dem *tõnn* sein Aufbewahrungsort und sein Opfergefäss, der Scheffel. Dieser war ein kleines Gefäss, in das der *tõnn* gesetzt war und in das man auch meistens die Opfer legte. Von Form war er viereckig, aus Kiefernspänen, Birkenrinde oder Stroh geflochten. Das Gefäss wurde entweder einfach als *vakk* (Scheffel) oder mit dem Namen seines Geistes bezeichnet, also *tõnn-vakk*, *küünlavakk* (Kerzenscheffel), *tondivakk*. Laut einer Mitteilung wagte man nicht, es *tõnise*-Scheffel zu nennen, sondern gebrauchte nur den Namen *küünlavakk* (Kerzenscheffel). Der Bedeutung entsprechend, die der Scheffel für seinen Besitzer haben sollte, wurde auch der Name *õnnevakk* (Glücksscheffel) angewendet.¹

Es wird berichtet, dass der Scheffel im allgemeinen entweder im Hause, genauer gesagt im Dachraum des Wohnhauses, oder aber am allerhäufigsten im Speicher, am liebsten auf dem Boden aufbewahrt wurde. Daneben ist unzweideutig bezeugt, dass der *tõnn* und sein Scheffel ins Freie gestellt wurden. Ein Gewährsmann teilt mit, dass alle Opfer auf den *tõnn*-Hügel gebracht wurden, wie man die Steinhäufen mitten auf den Feldern nannte. Es wird von den Scheffeln des *tõnn* angegeben, dass sie lange in jedem Hause zu finden waren und dass die *tõnn*-Verehrung in jedem Hause der Dörfer, wo dieser Kult herrschte, getrennt ausgeübt wurde.²

¹ Vgl. KORHONEN, a. a. O., S. 43—46. — Nach JÜRGENS (a. a. O., S. 3) war der *wakk* aus einem einzigen Eichenklotz gefertigt und innerhalb mit Schnitzereien verziert. Aber er konnte auch aus Fichtenrinde gemacht sein (a. a. O., S. 10).

² KORHONEN, a. a. O., S. 48—51.

Für die Beurteilung der Natur des *tõnn*-Dienstes sind besonders diejenigen Beobachtungen entscheidend, die der estnische Sprachforscher M. WESKE in dieser Beziehung gemacht hat. Zunächst war der *tõnn* nach seinen Beobachtungen durch eine Wachskerze repräsentiert, und zu seinen Kultzeremonien gehörte nicht nur, dass diese Kerze gebrannt, sondern vor allem, dass sie in flüssiges Wachs gesteckt wurde. Je älter die Kerze, desto dicker war sie, und desto wirksamer konnte sie ihren Verehrern helfen. In jedem Dorfe gab es einen *tõnn*, der der allerälteste und angesehenste war. Bei seinem Herrn versammelten sich die Anderen, um vom *tõnn* zu sprechen.¹ Nach einer anderen Mitteilung wurde dem angesehensten *tõnn* des Dorfes auch von anderen als den Leuten des eigenen Hauses geopfert.² Die *tõnn*-Gottheit nannte man später auch Jüri und Katri usw. und opferte ihr an den Tagen, die diesen geweiht waren. Die Heiligen wurden auch auf Besuch zueinander gebracht.³

Wenn man den setukesisch-estnischen *peko*-Kult mit der allgemeinestnischen *tõnn*-Verehrung vergleicht, ergeben sich so viele handgreifliche Zusammenhänge und Anhaltspunkte, dass meiner Ansicht nach nichts hindert, in ihnen eine Kultform zu sehen, die auf eine gemeinsame Grundlage zurückgeht. Das zentralste äussere Objekt beider sind in dem Anfangsstadium Wachs oder aus Wachs verfertigte menschenförmige Bildnisse, später Wachs- oder andere Kerzen. Beide, vor allem jedoch *peko*, haben eine deutliche Beziehung zur Fruchtbarkeit, zum Wachstum des Getreides und zum Wohlstand: sie werden meistens in den Kornspeichern aufbewahrt und sie werden (besonders *peko*) für die Zeit der Aussaat und der Ernte des Getreides usw. auf das Feld gebracht.

Daneben kann man in der Verehrung des *peko* und des *tõnn* auch Abweichungen beobachten, obwohl die nähere Betrachtung sie

¹ M. WESKE, Reisi aruanne 1879. Eesti Kirjameeste Seltsi Aastaraamat 1879, Dorpat, S. 37—39.

² KORHONEN, a. a. O., S. 51.

³ JÜRGENS, a. a. O., S. 7.

eher als eine graduelle Verschiedenartigkeit irgendeiner Seite der Verehrung denn als einen begrifflichen oder grundsätzlichen Unterschied erweisen kann. Im Pekokult tritt die gemeinschaftliche, «bruderschaftliche» Seite viel klarer und augenfälliger hervor als in der *tõnn*-Verehrung. Für dieselbe fehlt es jedoch auch im *tõnn*-Kult nicht an Hinweisen, wie man aus der obigen Beschreibung von WESKE, nach dem auch andere als die Leute des eigenen Hauses dem angesehensten *tõnn* des Dorfes opferten, schliessen kann.

Vorstehend ist die nahe Übereinstimmung der setukesisch-estnischen *peko*-Verehrung mit denjenigen west- und südrussischen Wachs- und Kerzenzeremonien festgestellt worden, die ihren Ursprung offenbar schon von den altrussischen volkstümlichen nach Gemeinschaften begangenen Dorfgemeindefesten herleiten, die auf beiden Seiten infolge späterer Entwicklung einen stark kirchlichen Charakter angenommen haben, so dass sie als kirchliche Heiligen- und Jahresfesttage gefeiert werden oder sich mit deren sonstigen kirchlichen Riten verbinden. Es scheint durchaus nicht gewagt, in der *peko*-Verehrung der Setukesen einen auf dieselbe Wurzel zurückgehenden Kult zu sehen, wie es z. B. die Verehrung des westrussischen *bogač* ist, die, sich im allgemeinen auf das Wachs und die Kerzen konzentrierend, zunächst in der Form von Fruchtbarkeitsriten erscheint und gemeinschaftsweise ausgeübt wird. Geographisch unmittelbar mit dem russischen Wohngebiet zusammenhängend, haben die Bewohner von Setukesien ihrer Kultur auch in zahlreichen anderen ethnographischen Beziehungen viele russische Züge einverleibt, ein Vorgang, der auch durch die gemeinsame griechisch-katholische Religion erleichtert worden ist.

In den anderen Teilen des estnischen Gebietes, in denen die Religion die lutherische ist und die jahrhundertlang Kultureinflüssen von Süden und Westen unterworfen gewesen sind, hat dieser offenbar der gleichen Wurzel entsprungene Kult andere Formen angenommen und manche ursprüngliche Züge verloren. Es gibt natürlich verschiedene Schichtungen und auf verschiedene religiöse Richtungen hinweisende Momente. Unter anderem sind offen-

bar Züge der Heiligenverehrung der katholischen Kirche eingewebt, worauf auch die Bezeichnung (*Antonius* > *tõnn*) deutet. Diese scheint sich auch mit der Verehrung des Hausgeistes verknüpft zu haben, denn der Name *tõnn* wechselt auch mit der Bezeichnung *tont* (Hausgeist). Schliesslich mag er auch eine Beziehung zum Totenglauben gehabt haben.¹ Aber die ursprünglichsten Formen der *tõnn*- ebenso wie auch der *peko*-Verehrung gestatten nicht, die Vermutung auszusprechen, dass sie etwa aus dem katholischen Glaubenskreis herstamme, sondern sie berechtigen uns, ihren Ursprung in der gleichen Richtung zu suchen, in der sich unsere Untersuchung hauptsächlich bewegt hat.

Bevor wir aber eine endgültige Auffassung über die *peko*- und *tõnn*-Verehrung entwickeln, muss der Ursprung und die Bedeutung des kultischen Wachsfeuers in dem ganzen Kreis, auf den sich unsere bisherige Untersuchung erstreckt hat, dargetan werden.

Die kulturhistorischen Schichten des Kerzenkultes.

Wenn wir alles das berücksichtigen, was sich oben über die innerhalb eines recht weiten ethnologischen und geographischen Gebietes ausgeübten Feuer- und insbesondere Kerzenzeremonien ergeben hat, ist es ganz klar, dass für die Aufklärung des Ursprungs und der Bedeutung der kultischen Wachsfeuer der Mordwinen und Tschere-missen sehr komplizierte Zusammenhänge aufgehehlt werden müssen. Ganz davon abgesehen, dass die Deutung frühzeitlicher Glaubensvorstellungen schon an sich ausserordentliche Schwierigkeiten bietet, da fast unbegrenzte Interpretationsmöglichkeiten vorhanden sind, ist es selbstverständlich, dass man einen solchen Komplex religiöser Anschauungen nicht von irgendeinem exklusiven Gesichtspunkt ausgehend deuten kann, sondern eine ganze Anzahl verschiedenartiger Möglichkeiten in Betracht gezogen werden muss.* Da es zudem gilt, die Glaubensvorstellungen und Gebräuche solcher Völker zu unter-

¹ Vgl. MATTI VARONEN, *Vainajainpalvelus muinaisilla suomalaisilla*, Helsinki 1898, S. 226—231.

suchen, bei denen die alten heidnischen Gebräuche und Begriffe noch ihre Lebenskraft bewahrt haben, die aber zugleich im Verlaufe langer Zeiträume in ihre Kultur Züge aus mehreren fremden ethnologischen Kreisen aufgenommen haben und besonders, was die Religion betrifft, von den um sie herum herrschenden und zum Teil auch unter ihnen selbst verbreiteten höheren Religionen, vor allem vom griechisch-katholischen Christentum und vom Islam, beeinflusst worden sind, werden die Schwierigkeiten noch grösser. Die einzige Methode, mit deren Hilfe man unter diesen Umständen näher an den ursprünglichen Glaubensstandpunkt herankommen kann, ist der Versuch, durch Analyse die verschiedenen Schichten voneinander zu trennen und so den Platz der verschiedenen Motive in dem fraglichen Komplex zu finden.

Eine solche Schicht in dem von uns untersuchten Kerzenkult ist so deutlich zu erkennen, dass ihre Feststellung und Auscheidung keine grösseren Schwierigkeiten bietet.

Namentlich als Kerzenkult erscheint das rituelle Wachsfeuer in gewissen Erscheinungsformen bei den Mordwinen wie bei den Tscheremissen gerade als Verehrung der grossen Kerze, wonach der reformierte heidnische Glaube der Tscheremissen seinen Namen erhalten hat. Zu dieser «grossen Kerze» sind deutliche sachliche Entsprechungen im west- und kleinrussischen Kerzenkult gefunden worden. Ebenso ist unzweifelhaft die Ausübung der Kerzenverehrung in Form zentraler Riten bestimmter Gemeinschaften, der *Bruderschaften*, bei den letztgenannten und den Mordwinen in mehreren Fällen völlig analog, genau wie die in den Gebräuchen der Mordwinen hervortretenden, ausserordentlich charakteristischen Fruchtbarkeitsriten. Dabei bleibt nur die Frage offen, warum diese Züge des mordwinisch-tscheremissischen Kultes vor allem im west- und süd-russischen Gebiet zu finden sind, und nicht, wie zu erwarten wäre, im grossrussischen.

Hier ist vor allem zu beachten, dass die Klein- und vornehmlich die Weissrussen in ihren Gebräuchen, besonders in ihren Glaubensvorstellungen, im allgemeinen treuer als die Grossrussen den allgemeinrussischen Standpunkt bewahrt haben. Ferner ist nicht zu ver-

gessen, dass auch auf anderen Gebieten der Volkskultur als auf denen, welche wir jetzt behandeln, die nächsten Gegenstücke zu den Gebräuchen und Glaubensvorstellungen der Mordwinen vielfach im süd- und westrussischen Gebiet zu finden sind. Das ist z. B. bei den Hochzeits-sitten der Fall, wo nähere Übereinstimmungen in den letztgenannten, ja sogar in noch entfernteren west- und südslavischen Gebieten zu finden sind.¹

Das Vermass der mordwinischen Volksdichtung stimmt nach PAASONEN so genau mit dem Vermass der Volksdichtung der slavischen Völker überein, dass ihr genetischer Zusammenhang ausser allem Zweifel steht. Aber in den Einzelheiten entspricht der Versbau der mordwinischen Volksdichtung am nächsten dem kleinrussischen.²

Diese Erscheinung veranlasste bereits den genannten Forscher, die Frage zu erörtern, aus welcher Zeit und von woher wohl die slavisch-russischen Einwirkungen auf die mordwinische Volksdichtung stammten. Auf Grund der ethnographischen und historischen Tatsachen kommen, was die Mordwinen betrifft, unmittelbar nur zwei slavische Völker in Betracht, nämlich die Grossrussen und die Kleineren. Mit den ersteren hat die Nachbarschaft und das feste Zusammenleben der Mordwinen bereits Jahrhunderte gedauert, und Beweise für diese Beziehungen sind eine Unzahl von russischen Lehnwörtern im Mordwinischen sowie tiefergehende, wenn auch verschieden starke russische Spuren in der mordwinischen Volkskultur. Die Beziehungen der Mordwinen zu den Kleineren sind dagegen in jeder Hinsicht recht begrenzt gewesen, da auch ihre Sprache fast gar keine kleinrussischen Bestandteile aufweist. Die Gemeinsamkeiten des mordwinischen Versmasses mit dem kleinrussischen sind nach PAASONENS Ansicht so zu erklären, dass die russischen Einflüsse in der mordwinischen Dichtung und Musik in der Hauptsache von den südlichen Grossrussen stammen, aber aus einer Zeit, da der kleinrussische Einfluss in den südlicheren Teilen des grossrussischen Gebietes sich zu

¹ Vgl. HÄMÄLÄINEN, *Mordvalaisten, tšeremissien usw.*, S. 58 ff.

² H. PAASONEN, *Über den versbau des mordwinischen volksliedes*. Finn.-ugr. Forsch. X 1910, S. 175, 189.

jener Zeit in der Musik und der Dichtung des Volkes viel stärker geltend machte als in den Zeiten, die uns näher liegen.¹

Dieselbe Möglichkeit, dass namentlich der klein- und südwestrussische Einfluss durch die früheren nahen Beziehungen zwischen den südlichen Grossrussen und Kleinrussen in das mordwinische Gebiet eingedrungen ist, liegt auch bei der Erklärung der mordwinischen und süd- und westrussischen Kerzenrituale vor. Wenn man in Betracht zieht, dass die mordwinischen gemeinschaftlichen Kerzenzeremonien hauptsächlich auf dem südnmordwinischem Gebiete zu finden sind, bieten schon die geographischen Verhältnisse wenig Schwierigkeiten. Aber auch hinsichtlich der süd- und westrussischen Gebräuche muss die Frage der gemeinschaftlichen Herstellung der Wachskerzen und ihres rituellen Gebrauches als eine Sonderfrage und selbständig entschieden werden.

Wir können uns deshalb nicht ohne weiteres D. ZELENINS Auffassung anschliessen, dass die Herstellung gemeinschaftlicher Wachslichter einst auch eine unter den Grossrussen allgemein verbreitete Sitte gewesen sei und dass die Mordwinen und Bessermanen sie von den Grossrussen der Gouvernements Pensa und Vjatka übernommen hätten zu einer Zeit, als die Sitte unter diesen noch bestand.²

Das Wachsfeuer als solches ist in diesem Falle seinem ursprünglichsten Wesen nach von jenen gemeinschaftlichen und bruderschaftlichen Festen und Gebräuchen getrennt zu halten, in Verbindung mit welchen es bei den Russen und teilweise bei den Mordwinen hauptsächlich gebraucht wird. Es muss erstens daran erinnert werden, dass die rituellen Kerzenzeremonien bei den Mordwinen eine sehr nahe Übereinstimmung (als Bruderschaftsbräuche) nur in einem begrenzten Gebiet, bei den Mokscha des Gouvernements Pensa, aufweisen. Bei den Tscheremissen geschieht, trotzdem sich die Wachskerze auch in ihrem Brauchtum zur «grossen» rituellen Kerze entwickelt hat,

¹ PAASONEN, a. a. O., S. 190.

² Vgl. D. ZELENIN, Russische (ostslavische) Volkskunde. Berlin und Leipzig 1927, S. 359—360.

ihre Verehrung nicht im Kreise einer auf der Dorfgemeinschaft beruhenden Bruderschaft, sondern ist zum Kultgegenstand einer ganzen Sekte oder Glaubensrichtung geworden.

Schon auf Grund dieser Umstände scheint man gezwungen zu sein, die Ansicht fallen zu lassen, dass das Wachsf Feuer und die rituellen Kerzenbräuche als solche in den Sitten der finnisch-ugrischen Völker Ostrusslands von den Russen entliehen wären. Daneben kann man erkennen, dass besonders gewisse mordwinische Kultformen (der Kult im Kreise der Bruderschaften und der Dorfgemeinschaft) sichtbar Züge russischen Ursprungs aufweisen.

Aber bevor wir daran gehen können, uns eine endgültige Auffassung von dem Ursprung und der Bedeutung des rituellen Wachsf Feuers zu bilden, müssen wir noch eine nach verschiedenen Richtungen gehende allgemeine Betrachtung dieses Komplexes religiöser Glaubensvorstellungen vornehmen.

Die oben durchgeführte Untersuchung (Kap. II und III) der Sitten und Glaubensvorstellungen der Mordwinen und Tscheremissen hat gezeigt, dass das Wachs als solches und besonders das rituelle Wachsf Feuer in Gestalt von Kerzen in ihren Gebräuchen eine sehr vielseitige und sehr viele Gebiete des religiösen und gesellschaftlichen Lebens berührende Verwendung gefunden haben.

Zunächst findet man das Wachs als solches neben anderen Naturerzeugnissen als Opfergabe bei den Opfern wirklich heidnischen Charakters. Es tritt hier neben dem anderen Bienenerzeugnis, dem Honig, auf, welcher letzterer ebenfalls entweder als solcher zu den Opfergaben gehört hat oder in den heidnischen Opferbräuchen eine wichtige Bedeutung als Rohstoff für die Herstellung des zu diesen als wesentlicher Bestandteil gehörenden Opfertrankes und der Opfergaben, des Honigbieres und Honigwassers, hatte.

Wenn man die wichtige Stellung der Bienenzucht, ganz besonders in der älteren Wirtschaft der finnisch-ugrischen Völker Ost-russlands, und das Zurückreichen der primitiven Bienenzucht bis in die entferntesten finnisch-ugrischen Perioden beachtet, scheint es sehr begreiflich, dass die Erzeugnisse der Bienen schon in uralter

Zeit ihren Platz als Opfergaben im Kult dieser Völker gefunden haben. Aber zugleich ist es recht interessant festzustellen, dass besonders die Gebiete ausserhalb dieser Völkergruppe, in welchen Wachs (Wachsfiguren, Wachskerzen) im eigentlichen kultischen Gebrauch vorkommen, von alters her die Stammsitze primitiver Bienenzucht gewesen sind, wo diese sich in Gestalt der Waldbienenzucht bis in jüngste Zeiten erhalten hat. In Osteuropa und den Ostseeländern hat es wenigstens zwei besonders bedeutende und ergiebige Bienenzuchtregionen gegeben, die eine im Wolga-Kama-Gebiet und die andere in Weissrussland und dem südöstnisch-lettisch-livischen Territorium.¹ — Diese Erkenntnis hilft teilweise dazu, die Bedeutung und Stellung der Bienenprodukte im Kult und in den Sitten der Bewohner dieser Gegenden zu verstehen.

Unsere obige Untersuchung über den heidnischen Gottesdienst der Mordwinen und Tscheremissen hat gezeigt, dass diese Völker Himmelskörper, vor allem die Sonne und den Mond, als Gottheiten angebetet haben, wenigstens die Mordwinen nach den ältesten Nachrichten als wichtigste Gottheiten. Hinsichtlich der Glaubensvorstellungen des letztgenannten Volkes hat sich ferner ergeben, dass bei ihm gerade zu Ehren der Sonnen- und der Mondgottheit eine «ewige Kerze» gebräuchlich war.

Was die Bedeutung des rituellen Wachsfeuers betrifft, ist ferner mit Hilfe der Einzelheiten unzweifelhaft ihr Sippenzugehörigkeitscharakter deutlich geworden. Die Ehesitten der Mordwinen, aber auch der Wotjaken, berechtigen zu der Ansicht, dass das Wachsfeuer oft als Sippenfeuer aufgefasst wurde, dass es symbolisch die Einheit der Sippe darstellte. *štatol*-Kerzen waren in einem Dorfe in so vielen Stücken vorhanden, als es dort älteste Sippen gab. Die mordwinische Braut betrat ihr neues Heim, indem sie sich mit «ihrem eigenen Licht» beleuchtete; das aus ihrem Elternhause mitgebrachte *štatol* bewahrte sie bis zu ihrem Tod auf, und

¹ Vgl. HÄMÄLÄINEN, Beiträge zur Gesch. der primit. Bienenzucht, S. 20, 31—32.

nach ihrem Tode wurde es auf ihr Grab gestellt. In den Hochzeitsgebräuchen der Wotjaken hat die Kerze deutlich das Herdfeuer substituiert, welches in den Anschauungen dieses Volkes als stark charakterisches Symbol der Sippe und ihrer Einheit auftritt.

Eine besonders feste Gestaltung und Verwendung haben die Wachskerzen in den mit der Totenverehrung zusammenhängenden Sitten und Anschauungen der Mordwinen und Tscheremissen erlangt. In manchen Fällen sieht man, dass diese auf die primitiven Ansichten dieser Völker über die Gestaltung der Unterwelt und das Leben jenseits des Grabes zurückgehen. Die Tscheremissen legten beim Begräbnis ihrer Verstorbenen Kerzen schon ins Grab, und bei den Totenkultzeremonien stehen diese fortwährend im Mittelpunkt. Der Grundgedanke ist meistens derselbe: die Kerzen müssen beigegeben werden, um dem Verstorbenen die Finsternis der Unterwelt zu erhel-
len. Daneben wurden Kerzen auch als Opfer für die Götter der Unterwelt, ihren Herrn und seine Gehilfen aufgestellt.

In dem Kultkomplex der rituellen Kerze bei den Mordwinen ist die Verbindung des Kerzenkultes mit der Verehrung der *keremet*-Gottheit besonders bemerkenswert. Bei vielen Gelegenheiten und bei den namentlich dieser Gottheit geweihten Opferfeiern wird die rituelle Kerze gerade ihr gewidmet, und als Kerze des *soltan keremet* findet das rituelle Wachsfeuer unter den Mordwinen auch seine eigenartigste Form, indem es als die eigentliche «grosse» Kerze auftritt. Der *keremet*-Kult der Mordwinen scheint, trotz seiner arabisch-türkisch-tatarischen Benennung, auf der Verehrung der Toten, insbesondere der Heroen, der verstorbenen Helden, zu beruhen. Der Kerzenkult der Mordwinen hängt in gewissen seiner Erscheinungsformen auch noch auf andere Weise eng mit der Totenverehrung zusammen. Zu den Gedächtnisfesten innerhalb einer Sippe (s. S. 29) wurde in der Nähe des für die Vorfahren hergerichteten Bettes ein *atañ statol*, eine «Kerze der Ahnen», angezündet, von welcher ausdrücklich erwähnt wird, dass es eine auf einem ungeheuer grossen Holzleuchter angebrachte Wachskerze gewesen sei. Dazu wurde Wachs in dem Masse, wie die Kerze niederbrannte, hinzugefügt, und diese Kerze versinnbildlichte ausdrücklich die Einheit der Sippe: es

gab davon in einigen Dörfern ebenso viele, wie es dort älteste Sippen gab, so dass jede Sippe ihre eigene Kerze hatte. Diese Kerze wurde in jedem Haus ein Jahr aufbewahrt, und die mit ihrer Verehrung zusammenhängenden Gebräuche wurden im Kreise der Sippe ausgeübt. In ihrem Verlauf wurde die Kerze auf das für die Verstorbenen bereitete Lager gelegt. Jede Sippe hatte ihr eigenes *atañ štatol* (s. S. 30), so dass dieses zugleich die Einheit der Sippe versinnbildlichte. Ferner sei daran erinnert, dass nach einigen Schilderungen die Kerze selbst Gegenstand der Verehrung war und dass die Kerze des *keremet* die Gottheit selbst personifizierte.

Genau wie aus den in den Ehesitten der Mordwinen und Wotjaken vorkommenden Kerzenzeremonien geht auch aus diesen auf dem Gebiete der Totenverehrung zu beobachtenden vor allem der Sippenzugehörigkeitscharakter des Kerzenkultes hervor. Zugleich sind diese Bräuche auch in anderer Hinsicht von Interesse, ja in gewissem Grade besonders beachtenswert vom Standpunkt der Klarlegung der verschiedenen Arten der Kerzenverehrung.

In den Gebräuchen der Mordwinen identifizierte die Kerze in diesen Fällen offenbar den Verstorbenen selber. Wir wissen sowohl von den Mordwinen als auch den Tscheremissen, dass sie für ihre Totenfeste ein Bildnis des Verstorbenen herstellten, das in russischen Quellen unter dem Namen *чучело* «Schreckbild» oder *кукла* «Puppe» erwähnt wird. Wie und aus welchem Stoff dieses Bildnis des Toten gemacht war, wird im allgemeinen nicht ersichtlich, aber sein übliches Gegenstück sind entweder die Kleider des Verstorbenen oder sein lebender Stellvertreter, der die Kleider des Toten anzieht. Diese religiösen Sitten erinnern an die westrussischen Wachsfiguren in Menschengestalt, denen Kleider angezogen wurden, sowie an die aus Wachs oder unter Verwendung von Wachs angefertigten menschenähnlichen Figuren der Setukesen und der anderen Esten, die ebenfalls ihre Kleidung bekamen und bei der Verehrung *pekos* und *tönns* benutzt wurden. Zudem haben wir gesehen, dass in dem Scheffel *tönns* (*Tönni vakk*), wozu neben den anderen Attributen eine Kerze gehörte, auch kleinere Kleidungsstücke, Hosen, ein Hemd usw., vorhanden waren.

Entspringen nicht auch diese letztgenannten Kultgeräte und zugleich auch die Verehrung selber zu einem beachtlichen Teil eben der Totenverehrung? Wenn man bedenkt, eine wie wesentliche, ja geradezu schicksalhafte Rolle das Verhältnis zu den Toten, ihre Ehrung und Verehrung gerade im Kult der finnisch-ugrischen Völker spielen, wird die Bedeutung der Verstorbenen als Walter des Glückes und Erfolges der Sippe verständlich, ebensowohl wie diejenige der sachlichen Objekte, welche die Toten bei der Verehrung vertraten, als der Gewährer und Sinnbilder von Glück, Reichtum, Fruchtbarkeit und Erfolg. Der Umstand, dass Kerzen-, Wachs- und andere Bilderzeremonien mit den kirchlichen Festtagen und der Heiligenverehrung verknüpft sind, ist ein Ergebnis späterer Entwicklung und stimmt als solches mit dieser Sachlage überein, denn die Verehrung der Heiligen und die der Toten haben sich oft und in vielen Gegenden miteinander verbunden oder vermischt.

Die Untersuchung der Opfersitten und Glaubensvorstellungen der Mordwinen und Tscheremissen hat durchgehend gezeigt, dass diese Völker dem Feuer Verehrung entgegengebracht haben, in der ursprünglichsten Form dem physischen Feuer als solchem, in der entwickelteren einer das Feuer mehr oder weniger personifizierenden und anthropomorphisierenden Gottheit des Feuers. Durch Vermittlung des Feuers werden auch bei grösseren und kleineren Opfern die Opfergaben den Gottheiten im allgemeinen dargebracht.¹ Wenn es auch nicht leicht ist, die innere Zusammengehörigkeit der Feuerverehrung und des rituellen Wachsfeuers zu zeigen, so scheint doch der Kerzenkult wenigstens begrifflich Beziehungen zur Feuerverehrung zu haben. Besonders wenn man an die Bedeutung des Wachses als einer der offenbar ältesten Opfergaben denkt, kann man sich seine Verwendung und Darbietung namentlich in Kerzenform gut vorstellen.

¹ MAINOV (vgl. oben, S. 24—25) behauptet, dass die *statol*-Kerze «zu Ehren der Gottheit des Feuers, der Fruchtbarkeit und der Güte» angezündet wurde.

Sonnenverehrung und Kerzenkult. Der Sonneneid.

So kritisch man sich auch zu der «symbolistischen» naturmythischen Religionsbetrachtung stellen muss, kann man doch hier die Möglichkeit nicht völlig ausser acht lassen, dass die rituelle Kerze tatsächlich auch zum Zwecke der Verehrung der Sonnen- und Mondgottheit benutzt und angebetet worden ist. Diese Auffassung erhält dadurch grössere Berechtigung, dass die Feuerverehrung, wie festgestellt worden ist, auch in anderen Gegenden bisweilen mit der Verehrung von Himmelskörpern in Verbindung steht.

Oben sahen wir, dass die Mordwinen und Tscheremissen nach alten auf sie bezüglichen Quellen zu bestimmten Tageszeiten der Sonne und auch dem Neumond ihre Verehrung bezeugten, und zwar in dem Grade, dass dieses Verhalten für die Lage und die Konstruktion der Tür ihrer Wohnungen ausschlaggebend war.

Dieses Moment ihres heidnischen Götterkultes hat ausserordentlich vielsagende Gegenstücke in den Gebräuchen asiatischer Völker. Schon die ersten zuverlässigen Nachrichten über die Mongolen sprechen von diesen als Verehrern der Sonne und des Mondes. Nach den Chroniken der Chinesen pflegten die Chane der Hunnen, lange vor der Ära des Christentums, täglich am Morgen hinauszutreten und sich vor der Sonne und abends vor dem Monde zu verbeugen. Die Verehrung dieser Himmelskörper war, wie man aus der Reisebeschreibung PLANO CARPINIS sieht, zur Zeit der Nachkommen Tschingis-Chans erhalten. CARPINI erzählt u. a., dass die Tataren den Mond den «grossen Kaiser» nannten und die Sonne als die Mutter des Mondes betrachteten, weil der Mond sein Licht von der Sonne bekomme.¹

Die Eidesleistung der Wolgavölker erfolgte ebenfalls bei der Sonne, und die Mordwinen hielten einen bei der Kerze des *kefemet* und durch ihre Vermittlung geschworenen Eid für besonders heilig. Bei den nordasiatischen Völkern scheint das Schwören bei der Sonne

¹ BANZAROV, a. a. O., S. 13; vgl. auch S. ŠAŠKOV, Шаманство въ Сибири. Записки Имп. Геогр. Общества 1864, 2, S. 12.

allgemein verbreitet gewesen zu sein. Der einen Eid leistende Jakute wendet sich der Sonne zu und spricht: «Wenn ich falsch schwöre, dann entreisse mir die Sonne Licht und Wärme.» Die Burjaten, sowohl die Anhänger des Schamanentums als die zum Christentum bekehrten, betrachten die Sonne als Zeugen der Unschuld. Sie sagen: «Die Sonne sieht», «Gott und die Sonne sehen.» Die Tungusen glauben, dass die Sonne die Handlungen der Menschen im Auge behalte und sie für ihre bösen Taten bestrafe.¹ Nach GEORGI war *Delatscha* der Sonnengott der Tungusen. Dieser wurde auch *Tingawi* genannt. «Sie ist die vornehmste Untergottheit und wird von vielen mit dem allgemeinen Gott (*Boa*) verwechselt. Weil sie sie sehen können und sie so wohlthätig finden, steht sie in ihren Gebeten voran, und *Delatschitschi* ist eben das, was wir sagen: «Gott strafe mich...» Die iranischen Völker in Zentralasien schwören bei der Sonne, und dieser Eidschwur gilt als sehr kräftig; die Menschen glauben, dass die Sonne den straft, der einen solchen Eid gebrochen oder falsch geschworen hat.²

Die Morallehre, die Ethik und die Vorstellungen vom Weltall im Kugusortentum.

Die oben durchgeführte Untersuchung hat deutlich gezeigt, dass die zentralen äusseren Kultmittel der Sekte der «grossen Kerze» bei den Tscheremissen zum gleichen Komplex gehören wie die mordwinischen und zugleich auch diejenigen der anderen Völker, bei denen die nächsten Gegenstücke zu ihrem Wachsfeuer zu finden waren. Die Kerze tritt auch hier als grosse Ritualkerze auf, und ihre Stätte ist ein Scheffel, welcher Roggen, Hanfsamen oder 'anderes Getreide enthält. Aber zugleich weichen die inneren Formen dieses Kultes erheblich von den entsprechenden Kerzenzeremonien der vorgenannten Völker ab.

¹ ŠAŠKOV, a. a. O., S. 16.

² Bemerkungen einer Reise im Russischen Reich im Jahre 1772, I. Petersburg 1775, S. 275; M. S. ANDREEV und A. A. POLOVCEV, Материалы по этнографии иранскихъ племенъ средней Азии. Сборникъ Музея по Антроп. и Этногр. при Имп. Академіи Наукъ IX, Petersburg 1911, S. 35.

Man kann es nicht übersehen, dass die Glaubensrichtung der Verehrer der grossen Kerze als religiöse Sonderrichtung bei den Tscheremissen eine besondere Weltanschauung vertritt und dass vor allem ihre Morallehre und Ethik eine so eigenartige und entwickelte Auffassung zeigen, dass man sie nicht einfach als eine aus einem heidnischen Glauben entwickelte Richtung ansehen kann, sondern darin vielmehr Bestandteile anderer, entwickelterer Religionen vorhanden sein müssen.

Hierfür kommen zunächst das Christentum und der Islam in Frage, zu deren Wirkungsbereich die finnisch-ugrischen Völker an der Wolga seit langer Zeit gehören. Obgleich der grösste Teil der Tscheremissen bereits lange dem Namen nach zu den Bekennern der griechisch-katholischen Kirche gehört hat, war die christliche Lehre unter ihnen sowohl in formeller als auch besonders in innerer Hinsicht etwas erstaunenswert Fremdes und Oberflächliches geblieben. Namentlich die Wiesen- und die östlichen Tscheremissen konnten wirklich als Heiden gelten, ob sie nun getauft waren oder nicht. Unter ihnen bestanden in der Zeit vor der russischen Revolution gegenüber dem Christentum und der herrschenden Kirche eigentümliche Beziehungen. Nicht nur in abseits gelegenen Gegenden, sondern auch in den dicht besiedelten Hauptorten der Tscheremissen konnte man in der Nähe der christlichen Kirche einen heidnischen Opferhain finden. Sonntags war die Kirche ziemlich leer, und der Tscheremissen arbeitete auf seinen Feldern oder war anderweitig beschäftigt, genau wie an den anderen Wochentagen. Den Freitag heiligte er hingegen, wie die Kugusorten, als Ruhetag. An den heidnischen Opferhandlungen nahmen sowohl die Getauften als auch die Ungetauften teil, und die russische Geistlichkeit war diesen Verhältnissen gegenüber machtlos. Ja, es konnte vorkommen, dass sich bei dieser, auf einer niedrigen Bildungsstufe stehenden Geistlichkeit die Begriffe soweit verirrt, dass die Popen bei den heidnischen Opferfesten zugegen waren und sogar das Opfertier mit Weihwasser bespritzten. Unter diesen Umständen waren die Aussichten, dass die Grundwahrheiten des Christentums im Volke Wurzel schlagen würden, recht gering, zumal da die griechisch-katholische Kirche

und ihr Glaube, der «russische Glaube» (*rusla vera*), als Religion der Machthaber und als Zeichen ihrer Macht im Gegensatz zum «tscheremissischen» Glauben (*marla vera*), auf jede Weise gescheut wurden.¹

Auf Grund seiner Weltanschauung und seiner Gebräuche konnte sich dagegen der Islam besser an den alten heidnischen Standpunkt anschmiegen. Seine Morallehre und seine Riten, in der Form, wie sie bei den umwohnenden türkisch-tatarischen Völkern auftraten, waren einfach und den herrschenden Verhältnissen leichter anzupassen. Der türkisch-tatarische Einfluss, so wie er sich z. B. in tschuwassischen und tatarischen Lehnwörtern der tscheremissischen Sprache, auf dem Gebiet der Sitten und Glaubensvorstellungen und anderer Erscheinungen der Volkskultur spiegelt, ist bei diesem Volk überhaupt mächtig gewesen. Zeitlich geht er in viel ältere Epochen zurück als der Einfluss des Russischen und des Christentums. Die Missionstätigkeit der russischen Kirche unter den Tscheremissen fing erst unter Peter dem Grossen und der Kaiserin Elisabeth an, kraftvoller zu wirken. Der Mohammedanismus kam dagegen schon im 10. Jahrhundert n. Chr. nach Wolga-Bolgarien und schon von diesen Zeiten an konnte er seinen Einfluss auf die Finno-ugrier der Gegend ausüben. Die enge staatliche Verbindung mit dem Chanat Kasan bis zu dessen Unterwerfung verwurzelte später mehr und mehr den türkisch-tatarischen und zugleich den mohammedanischen Einfluss vor allem bei den Tscheremissen, und die bis heute andauernde Nachbarschaft hat diese Sachlage aufrechterhalten und verstärkt.

Hierdurch werden die fast zahllosen, sowohl sprachlichen und sachlichen als auch begrifflichen und gedanklichen Übereinstimmungen verständlich, welche man in der Götterverehrung, den Glaubensvorstellungen und Sitten einerseits der Tscheremissen, andererseits der Tschuwassen und Tataren beobachten kann. Zu der Götterwelt der Tscheremissen gehören neben den Hauptgöttheiten auftretende

¹ Das bezieht sich auf die Verhältnisse bei den Wiesentscheremissen von Carevokoksaisk (jetzt Joškar-ola) im Gouvernement Kasan in dem ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts.

«Propheten», «Engel», «Apostel» usw., welche im allgemeinen Namen arabisch-türkisch-tatarischen Ursprungs tragen. Von dieser Seite stammen z. B. die Namen des «Herrn oder Richters der Unterwelt» (*kiamat-tora*) und seiner Gehilfen (*tšaus*). Aber auch die eigentliche Vorstellung der Tscheremissen von der Unterwelt, die Vorstellung von einem gemeinsamen Reich der Toten, in welchem es zwei Teile gibt, einen hellen und einen dunklen Ort, stimmt nicht mit ihrer ursprünglichen religiösen Auffassung überein, sondern deutet auf fremden, am ehesten türkisch-tatarisch-mohammedanischen Einfluss hin.¹

Gleichzeitig ist jedoch zu beachten, dass es auch nach lamaistischen Anschauungen in der Unterwelt die Burg des Richters aller abgeschiedenen Seelen und des Beherrschers der Höllen *Erlık* oder *Nomien Chan* gibt. Die Hölle teilt sich in einen heissen und einen kalten Teil; von letzterem sind acht vorhanden.²

Die Entwicklung gewisser Gottheiten (*keremet*) zu typischen bösen Geisterwesen im Gegensatz zu den guten ist deutlich ebenfalls unter dem Einfluss des mohammedanischen Dualismus geschehen. Man kann diesen Einfluss ferner in den äusseren Kultzeremonien, der Betstellung, dem Hinwenden gegen Osten oder Süden beim Beten usw. feststellen. Kurz: der tschuwassisch-bolgarische Einfluss hat durchweg dem Götterkult der Tscheremissen sein Gepräge aufgedrückt.

Hieraus erklären sich wohl auch bestimmte Züge des Kugusorentums, z. B. die Ablehnung der blutigen Opfer und gewisser Genussmittel und wohl auch die auf die Askese hinweisenden Züge. Zu den ursprünglichen Lehren des Islams gehörte auch die Toleranz gegenüber anderen Religionen, wenngleich der Islam als

¹ Hierüber berichtet z. B. РYČKOV (vgl. a. a. O., S. 97): «Diejenigen, welche hier ein böses Leben geführt und die Götter nicht verehrt haben, werden auf eine gewisse schwarze Erde verpflanzt werden, wo sie beständigen Frost und ängstliche Übelkeit empfinden werden; rechtschaffene und tugendhafte Leute hingegen werden einen hellen Ort bewohnen.»

² PALLAS, Sammlungen hist. Nachrichten II, S. 53—54.

Religion von Eroberervölkern auch gewaltsam Boden erobert hat.¹

Der Engel- und der Teufelsglaube, ebenso wie die Paradies- und Höllenlehre, können genau so gut auf das Christentum wie auf den Islam hindeuten, während die Vorstellung vom Richterstuhl der Unterwelt vielleicht am ehesten vom letzteren her stammt.²

Was insbesondere die dogmatischen Vorschriften der Verehrer der grossen Kerze betrifft, so weisen viele von ihnen deutlich auf Lehren der Bibel hin. Z. B. darin, wie Gott die Erde und den Menschen schuf, haben sie in der Hauptsache eine auf dem Christentum basierende Vorstellung. Ausserdem erkennen sie alle Propheten an, welche sie für fromme und den rechten Glauben vertretende Menschen ansehen. Sie erkennen Christus als den grössten Propheten an und stellen ihn über alle anderen Propheten, aber bestreiten seinen göttlichen Ursprung.

Von der sog. Vorsehung Gottes haben sie eine von den Dogmen des Christentums völlig abweichende Auffassung, wie das Folgende zeigt. Nachdem Gott die Welt erschaffen hatte, überliess er sie nicht sich selbst, sondern beschützt und behütet sie weiterhin. Gottes Vorsehung zeigt sich sowohl auf der Erde als auch im Himmel. Dafür schuf er, gleichzeitig mit dem Menschen, 17 «Grundprinzipien» (*начало*), zu denen als eines der Mensch gehört. Diese Grundprinzipien werden als *tün* (Grundlage) bezeichnet. In jedem Grundprinzip gibt es ferner ein männliches und ein weibliches Element, zehn davon (die Hohen) sind im Himmel, die übrigen (die Niedrigen) in der Erde. Die ersteren sind dazu bestimmt, die ganze Welt zu regieren, und sind zugleich Mittler zwischen dem Menschen und Gott. Die sieben Niedrigeren unterhalten das Leben auf der Erde. Zu den ersteren gehört u. a. das «Grundprinzip der Sonne», welches der Herrscher über alle anderen ist. Für dieses stellt man 17 Kerzen auf, von denen eine dicker als die anderen ist. Zu den letzteren gehören z. B. die «Urleben» (*первожизнь*) des Menschen, des Hanfes, des Getreides, des Baumes, der Bienen, der Tiere und der Gräser.

¹ Siehe I. GOLDZIER, Die Religion des Islams. Die orientalischen Religionen. Berlin und Leipzig 1906, S. 93—94.

² Vgl. GOLDZIER, a. a. O., S. 98.

Die Vorstellung von der Natur ist deutlich animatistisch: die Sonne, der Mond, die Sterne, der Wind, die Bäume, die Wälder — alles in der Natur hat einen lebenden Geist oder eine Seele, welche die Gabe des Fühlens und Verstehens hat. Die Erde wird für ein lebendes Wesen angesehen, da sie atmen und Nahrung aufnehmen kann: ihr Atem wird als Dampf beobachtet, aber als Nahrung wirkt der «Lebenspendende» Odem Gottes, die Luft.¹

Diese Glaubenssätze als solche zeigen schon, wie in der Weltanschauung der Kugusorten heidnische Begriffe sich mit den Lehren höherer Religionen vermischt haben. Man kann auch in den gesamten Vorstellungen der Tscheremissen von dem Leben in der Unterwelt und nach dem Tode nach verschiedenen Richtungen weisende Züge erkennen. Im Obigen (S. 133) ist schon von der auf fremden Auffassungen basierenden Zweiteilung der Unterwelt die Rede gewesen. Nach КУЗНЕЦОВ betrachten die Tscheremissen die Seele des Menschen als unsterblich. Ehe sie auf dieser Erde erscheint, ist sie sechsmal nacheinander in verschiedenen Welten (Planeten) in den Körper eines Menschen versetzt gewesen . . . «Aber indem sie sechsmal neugeboren wird, wird sie doch nicht durch ihr früheres Leben belehrt, sondern behält ihre Neigung zur Sünde, weswegen die besonders sündigen Seelen sich in Fische verwandeln, ohne die Hoffnung auf eine Wiedergeburt.»² Nach einer anderen Quelle glaubten die heidnischen Tscheremissen des Gouvernements Vjatka, dass der Tote nach dem Hinscheiden vor das Gericht des Richters der Unterwelt (*kiamat tora*) komme. Den einen weist dieser einen guten Platz an, die anderen verurteilt er in einen Kessel mit siedendem Pech. Nach dem Tode setzt sich das Leben des Menschen ebenso fort wie auf der Erde, «aber Manche sterben siebenmal, wobei sie von einer Welt in die andere versetzt werden und schliesslich in einen Fisch verwandelt werden».³

¹ ВАСИЛЈЕВ, а. а. О., S. 28—32.

² Культъ умершихъ usw., S. 97.

³ А. ФИЛОНОВ, О религии некрещенныхъ черемись и вотяковъ Вятской губ. Вятскія губ. вѣдом. 1868, Nr. 48. — Auch die Mordwinen haben

Die zuletzt wiedergegebenen Anschauungen weisen deutlich auf die Seelenwanderungslehre hin. Sie mögen teilweise auch recht alt sein, und man könnte für sie sicherlich in vielen Gegenden Vergleichspunkte finden, z. B. in den Vorstellungen der Völker des nördlichen Asiens. Gleichzeitig sind in ihnen auch nicht speziell auf den Buddhismus hinweisende Züge zu verkennen.

Wir wollen jedoch nochmals kurz zu den Begriffen der Morallehre und Ethik der Verehrer der grossen Kerze zurückkehren. Es ist klar, dass die meisten ihrer Züge am leichtesten auf das Christentum zurückzuführen sind, während für einige im Mohammedanismus Gegenstücke zu finden sind. Es erscheint in ihnen aber ausserdem noch ein anders geartetes Kolorit, welches seine Erklärung vielleicht gerade vom Buddhismus her finden könnte. Das Verhältnis zur Natur, der Tier- und Pflanzenwelt mag an sich auf ursprüngliche animatistische Anschauungen zurückgehen, aber zugleich ist nicht zu übersehen, dass es als besondere Lehre jenen Anschauungen ähnelt, welche für den Buddhismus wesenseigen sind. Nach der Lehre der Reformierten «soll man, ausser in grösster Not, keine Haustiere, Raubtiere oder Vögel töten, denn man kann ihnen das Leben, dessen man sie beraubt, nicht wieder zurückgeben».¹ «Seid barmherzig gegen die Natur!» sagt der Vater zu seinen Kindern. »Wenn man durch den Wald geht, darf man z. B. nicht die Bäume und Sträucher umbrechen und mit Füßen treten, denn auch sie sind lebende Wesen.»²

Bei der Erwägung dieser Frage darf man auch nicht vergessen, dass einer der wichtigsten Glaubenssätze der Sekte der grossen Kerze die ausdrückliche Ablehnung der blutigen Opfer und der Speiseopfer, insbesondere der Bienenerzeugnisse, wie des Honigs an sich und des aus Honig hergestellten Getränkes an seiner Stelle, war.

geglaubt, dass die Verstorbenen in ihrem Dasein nach dem Tode aufs neue eines natürlichen Todes stürben. Vgl. z. B. Село Оркино. Саратовскія губ. вѣдом. 1884, Nr. 41.

¹ KUZNECOV, Черемисская секта usw., S. 40.

² WICHMANN, Eine Reformbewegung usw., S. 30.

Das innere religiöse Leben konzentriert sich hauptsächlich im Gebet. Die Reformierten sind duldend, sie meiden keine Vertreter anderer Religionsgemeinschaften, die brüderliche Liebe ist von Gott für alles Seiende in der Natur verordnet. Alle Menschen sind Brüder und Schwestern. Die Friedensliebe der Reformierten und ihr Abscheu gegen die Beschädigung und Vernichtung alles Lebenden äusserte sich i. J. 1907 auf eigenartige Weise, als sie alle Kriegs- und Fanggeräte der Welt bildlich in der Erde begruben und zu Gott beteten, er möchte sie vernichten.¹

Man darf ferner nicht die Forderung des reformierten Heidentums der Tscheremissen nach strenger Askese unbeachtet lassen. Sie äussert sich in Vorschriften für das äussere sowohl als auch das innere Leben, vor allem in dem Verbot, das Fleisch von wilden Tieren und Vögeln als Nahrung zu benutzen, während auch das Fleisch von Pferden, Schweinen, Ziegen und Hühnern durchaus verboten ist. Alkoholische Getränke, Kaffee, Tee, fabrikmässig hergestellter Zucker dürfen nicht genossen werden. Alle narkotischen Stoffe sind unbedingt verboten, ebenso das Rauchen oder Schnupfen von Tabak. Honig ist beinahe der einzige Süsstoff, welchen die Reformierten zum Würzen ihrer Speisen benutzen. Hausgebrautes Bier wird zwar hergestellt, aber ohne Hopfen; fabrikmässig hergestelltes Bier ist hingegen verboten usw. Von Gemüse werden nur Kohl, Rüben und Kohlrüben benutzt.

Physische Sauberkeit gehört ebenfalls zu den Glaubenssätzen der Sekte: vor dem Gebet soll man sich in der Badestube waschen und reine Kleidung und Wäsche anziehen. Die Kleidung ist ausschliesslich von weisser Farbe, und fabrikmässig hergestellte Stoffe werden nicht verwendet. Bei der Wahl der Worte und in der Rede ist ein anständiges Benehmen zu wahren, das Fluchen ist verboten. Zu bestimmten Zeiten hat man sich des ehelichen Verkehrs zu enthalten. Tanz und unpassende Spiele sind untersagt. Lüge und Betrug sind die grössten Sünden. Seinem Nächsten soll man helfen, ohne sich um seinen Glauben zu kümmern.

¹ WICHMANN, Volksdichtung usw., S. 78—79.

Die Arbeit ist die Grundlage der Existenz, Faulheit und leichtsinniges Leben sind vom Übel. Man soll so viele gute Taten vollbringen, wie man kann, Böses ist mit Gutem zu vergelten: «Wenn man mit Steinen nach Dir wirft, dann wirf Du Brote zurück!» Man soll nicht töten, man soll nicht stehlen, man soll nicht ehebrechen, man soll nicht Geld begehren, man soll nicht Gottes Natur verletzen, man soll niemandem Verdruss bereiten, nicht lügen und verleumden, nicht prahlen und schwatzen usw.¹

Wenn man auch, wie schon gesagt wurde, im Christentum viele Vergleichspunkte zu diesem Lehr- und Moralsystem und dieser Lebensauffassung finden kann, spiegelt sich in ihnen andererseits ungefähr die ganze Morallehre und Ethik des älteren Buddhismus. Der letztere unterschied zehn Hauptsünden, vor deren Begehung gewarnt wird, nämlich drei Sünden des Gedankens: Habsucht, Bosheit, Zweifelsucht; vier Sünden des Wortes: Lüge, Verleumdung, Schelten und Fluchen, eitles Geschwätz; drei Sünden der Tat: Tötung, Diebstahl, Unkeuschheit. Besonders eindringlich wird allen die Pflicht der allgemeinen Liebe, Milde, Güte, Barmherzigkeit, des Wohlwollens und der Wohltätigkeit ans Herz gelegt. Die Liebe des Buddhismus äusserte sich insbesondere als Liebe des Wohlwollens, eine ihrer Verpflichtungen war eingeschränkte Toleranz.² Seine Moral des Wohlwollens stützte sich vor allem auf das Gebot: «Du sollst nicht töten!» Mehr ins Einzelne gehend äusserten sich seine Regeln in den Verboten des Tötens, des Stehlens, der Unkeuschheit, der Lüge, des Sichbetrinkens, des Essens zu verbotener Zeit, der Teilnahme an weltlichen Vergnügungen, der Benutzung von Salben und Schmuck, des Liegens

¹ VASILJEV, a. a. O., S. 25—26. KUZNECOV, Черемисская секта usw., S. 39—41. WICHMANN, Eine Reformbewegung usw., S. 32—33. — Nach WICHMANN sind verboten: gewisse Bohnensorten, Gurken, Kartoffeln, Mohrrüben, Zwiebeln, Äpfel, Pilze, Pferdefleisch, Schweinefleisch, Hühnerfleisch, Eier, Zucker, Konfekt, Branntwein, alle in den Gastwirtschaften erhältlichen Spirituosen, Kaffee, Tee und Tabak (a. a. O., S. 42).

² Vgl. EDMUND HARDY, Der Buddhismus nach älteren Pali-Werken. Münster i. W. 1890, S. 66—67, 69.

in einem grossen oder prachtvollen Bett, des Annehmens von Geld usw. Tätige Menschenliebe, Hilfsbereitschaft, Freigebigkeit gehören ferner zu den Grundlehren dieser grossen Religion.¹ Die zehn Hauptsünden des Lamaismus zerfielen in verschiedene Kategorien. Eine der ersten war die Sünde des Tötens (*Amnim-Tassolcho*), die sich nicht auf Gleichwertige, sondern, der Lehre von der Seelenwanderung gemäss, bis auf das geringste Ungeziefer, welches die Menschen plagt, erstreckte. *Budalchi-abcho* war: sich unrechtmässigen Gutes bemächtigen, *Buraldijas* Hurerei, die wider Willen vollbracht wird — dies waren die drei Sünden des Körpers (*Bizien-nühl*). Die vier Zungensünden waren: *Chuddal-källeku*, Lügen, *Olgin-ugä*, Verleumdungen und falsch Zeugnis, *Schürrüm-ugä*, andere Kreaturen zu schrecken oder zu ängstigen, *Zalläga*, Leichtfertigkeit oder wollüstige viehische Reden. *Chortü-Sätkil*, Rachbegierde, *Chamgol-socho-sätkil*, Begierde nach des Nächsten Gut, und *Burusal*, gänzliche Unwissenheit und Untüchtigkeit zum Guten, waren die drei Gemütsünden. Den Sünden standen gewisse heilige ethische Bestrebungen und Eigenschaften als Gegensätze gegenüber.²

Eben weil das Verbot, lebende Wesen zu töten, das erste und höchste Gebot ist, wird in den buddhistischen Klöstern kein Fleisch gegessen, sondern man ist Vegetarier im absoluten Sinn.³ Nach der lamaistischen Lehre der Mongolen gilt das Töten und Schlachten von Tieren überhaupt als Sünde. Deswegen darf wenigstens kein Geistlicher und auch kein wohlhabender Kalmücke eine solche Handlung vornehmen.⁴

In der äusseren Organisation der Verehrung der grossen Kerze verdient die Aufteilung der Sekte in drei Richtungen verschiedenen

¹ EDV. LEHMANN, Buddha, hans Lære og hans Gærning, Kopenhagen 1907, S. 184—185, 220—221.

² PALLAS, Sammlungen hist. Nachrichten II, S. 70—74.

³ J. J. M. DE GROOT, Der Buddhismus. Die orientalischen Religionen, S. 187. — Über die «acht grossen Verbote des Buddhismus» siehe LEHMANN, a. a. O., S. 83.

⁴ PALLAS, Sammlungen hist. Nachrichten II, S. 71.

Grades, hauptsächlich je nach dem, eine wie grosse Enthaltksamkeit gegenüber den Speisen und Getränken und in den ethischen und moralischen Geboten vorausgesetzt wird, Beachtung. Man unterscheidet besonders die Richtung der «Reinen» oder «Fortgeschrittenen», in welcher die Verbotsvorschriften am schärfsten sind.

Die Aufnahme in die Glaubensgemeinde setzt eine Probe oder Novizenzeit voraus. Der sich Vorbereitende muss sieben Wochen fasten, aber diese Zeit kann auf vierzig Tage eingeschränkt werden. Zum Fasten gehört, dass der Prüfling sich des Genusses von allem enthält, was nach den Regeln der Sekte verboten ist, aber auch von den erlaubten Speisen darf er nur so viel geniessen, als zur Lebensunterhaltung unumgänglich ist. Ausserdem soll er täglich seinen ganzen Körper waschen und sich jedesmal neue reine Unterwäsche anziehen, zu Gott um Vergebung seiner Sünden beten und darum bitten, würdig für die Aufnahme in die Gemeinde zu werden. Er hat sich während dieser Zeit des Zankens, unpassender Worte und Reden, des Tanzens, alles Luxus und aller Vergnügungen usw. zu enthalten. Für seine Probezeit fertigt sich der Novize ein besonderes Betkleid aus Stoffen an, welche er entweder kauft oder von seinen Glaubensbrüdern leiht.¹

Diese Züge erinnern sehr an eine Art Mönchstum, obgleich man auch in ihnen manche auf den allgemeinen heidnischen Glauben der Tscheremissen hinweisende Punkte findet.

Was das Noviziat betrifft, darf man natürlich zunächst an das Vorbild des griechisch-katholischen Klosterwesens denken. Die Rolle des letzteren insbesondere als Zerstörer der alten völkischen Gesellschaftsordnung der Wolgavölker ist vor allem im Gebiet der Mordwinen bekannt. Schon seit der Zeit der Unterwerfung des Chanats Kasan verteilte Moskau Gebiete der mordwinischen und tscheremissischen Fürsten an russische Bojaren und gründete dort Klöster, unter deren Verwaltung und Benutzung immer mehr von den einst zum Besitz der ersteren gehörigen Ländereien gestellt wurden, wodurch die ursprünglichen Einwohner in ein Abhängigkeitsverhältnis, u. a. zu den Klöstern, gerieten.

¹ VASILJEV, a. a. O., S. 69.

Es ist schwer zu entscheiden, in welchem Masse das russische Klosterwesen fähig war, seine Organisationsformen und die Wahrheiten des Christentums in das heidnische Volk zu verpflanzen. Wenn man das recht unbedeutende Endergebnis betrachtet, zu dem das Christentum unter den Tscheremissen gelangte, soweit es sich um die Einwurzelung des inneren Geistes des christlichen Glaubens im Volke handelt, ist es sicherlich auch in dieser Hinsicht nicht weit gekommen. Deswegen ist man berechtigt, für diese Züge des Kugusortenglaubens anderswo nach Übereinstimmungen zu suchen.

Für die ganze äussere Form des Buddhismus ist das Mönchswesen mit seinen Klöstern ausserordentlich bezeichnend. Hier herrschten auch sehr eingehende Klosterregeln mit der Mönchsweihe und Mönchsgelübden. Frommes Unterordnen unter die Mönchsregeln und die Reinigung sind hier Bedingungen für die Aufnahme in den Mönchsorden. Jedem der Kandidaten wird ein Bettelhemd (*Kāhschāya*) gegeben, sie müssen ihre Sünden bereuen und beten, dass die Höllenstrafen, welche sie verdient haben, erlassen werden mögen; danach wäscht der Kandidat sich den Körper und zieht saubere Kleider an. Dieses Reinigungswerk wird mit einem feierlichen Opfer an das Triratna verbunden, welches angerufen und um Verzeihung angefleht wird.¹

Die Mitglieder des von Gautama Buddha gegründeten Ordens waren jedoch Bettelmönche, welche im «Verlassen des Hauses» das höchste Glück erkannt hatten. Die Probezeit (*pahivāsa*) dauerte unter Umständen mehrere Jahre; die Mitglieder anderer Mönchsorden (*tithiyas*) mussten eine viermonatliche Probezeit bestehen, ausgenommen der Fall, dass sie ihrer Herkunft nach Sakyas waren.²

Schliesslich kann man vielleicht noch die Lehre der Sekte der «grossen Kerze» von den »Urprinzipien« mit buddhistischen Lehren

¹ DE GROOT, a. a. O., S. 185—186; siehe auch ALBERT GRÜNWEDEL, *Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei*. Leipzig 1900, S. 94.

² LEHMANN, a. a. O., S. 74 ff.

vergleichen. Zu den ersteren gehörte als höchstes das «Urprinzip der Sonne», welches der «Herrscher aller anderen» ist. Gott schuf zuerst eine grosse Sonne, den «Sonnenfürsten» (*kētš-on*), welcher grösser als alle anderen Sonnen ist. Der Sonnenfürst ist auch noch irgendwo im Weltall vorhanden.¹ Die Predigten der buddhistischen Mönchswelt sind, weil sie den von Buddha geschenkten heiligen Büchern entnommen sind, Predigten des Buddha selbst. Dieser allerhöchste Heilige spielt im Mahayanasystem die Rolle des Weltlichtes, welches sich durch Spendung dieses Lichtes äussert und alle möglichen Wesen umfasst und pflegt.²

Das buddhistische «Weltlicht» dürfte jedoch in der Hauptsache eine bildliche Bedeutung haben, wohingegen das «Urprinzip der Sonne» bei den Tscheremissen auf ihren ursprünglichen heidnischen Vorstellungen von der physischen Sonne als dem Gegenstand der Verehrung beruhen kann.

In einer Hinsicht weicht die Lehre der Verehrer der grossen Kerze stark von den Glaubensregeln und Gebräuchen der griechisch-katholischen Kirche wie auch von denen des Buddhismus ab: die Anbetung von Bildern und ihr Gebrauch zu kultischen Zwecken ist streng untersagt. In diesem Punkte hat sie sich deutlich den Regeln des Mohammedanismus angepasst.

Die Untersuchung der äusseren Kultformen und der Organisation der unter dem Namen der «grossen Kerze» bekannten heidnischen Reformbewegung sowie die Betrachtung ihrer inneren Lehren haben gezeigt, dass in ihnen nach verschiedenen Richtungen weisende Elemente zu unterscheiden sind. Die Grundzüge mit ihren Speise- und Bienenerzeugnisopfern und kultischen Gegenständen sind in vielen Einzelheiten am ehesten auf den allgemeintscheremissischen heidnischen Götterkult zurückzuführen. Aber die moralischen und ethischen Begriffe dieser Glaubensrichtung weisen einen so hohen

¹ WICHMANN, Eine Reformbewegung usw., S. 26.

² DE GROOT, a. a. O., S. 188.

Stand auf, dass sie an sich nicht aus der grösstenteils karg utilitaristischen Ethik und Moral des Heidentums hervorgegangen sein können. Das Christentum, aber auch die grossen Religionen des Ostens, der Islam und besonders der Buddhismus, sind die Vorbilder ihrer Entwicklung gewesen.

Was die beiden erstgenannten Religionen betrifft, stellen die zeitlichen und örtlichen Umstände für derartige Kultureinflüsse kein Hindernis dar, denn die Tscheremissen standen schon seit uralten Zeiten in enger Verbindung mit den sich zum Islam bekennenden türkisch-tatarischen Völkern. Was aber den Buddhismus angeht, so ist hier die Sachlage eine andere. Die nahen Übereinstimmungen, welche wir im Vorhergehenden in den Organisationsformen und besonders in der Morallehre und den ethischen Begriffen der Verehrer der grossen Kerze und des Buddhismus nachgewiesen haben, setzen eine recht enge und langewährende kulturelle Wechselwirkung voraus. Ferner ist zu berücksichtigen, dass die Glaubensrichtung der grossen Kerze hauptsächlich örtlich begrenzt, d. h. unter den nördlichen Tscheremissen des Gouvernements Vjatka, vorkommt. Die Tscheremissen haben aber jedenfalls während ihrer historischen Zeit nicht in unmittelbarer Berührung mit Völkern gestanden, welche sich zum Buddhismus bekannten.

Es besteht aber kein Zweifel, dass der Buddhismus seinen Einfluss in früheren Zeiten bis auf jene Kulturkreise ausgedehnt hat, zu welchen die Tscheremissen gehören. Die türkisch-tatarische Welt stand früher unter beachtenswertem buddhistischem Einfluss. Eine chinesische Quelle berichtet, dass der Buddhismus den Türken bereits 480 n. Chr. bekannt gewesen sei. Die Uiguren im Tale des Tien-schan hatten um 900 n. Chr. buddhistische Klöster.¹ Schon der früheste Buddhismus schlug in Turkestan und Afghanistan Wurzel, in Ländern, deren Einwohner später zur Lehre Mohammeds übergingen. Die Siedlungsgebiete der heutigen Wolga-Kalmücken sind auch geogr. phis. nicht sehr weit von den Wohnplätzen der finnisch-ugrischen Völker entfernt. Die Burjaten wohnen zwar verhältnis-

¹ Für diese Mitteilungen darf ich Prof. G. J. RAMSTEDT danken.

mässig weit entfernt, aber wenigstens die allgemeine Ethnologie hat bei der Erklärung von Kulturwanderungen weit verwickeltere und schwerer zu erklärende Wege berücksichtigt und gutgeheissen als diejenigen, welchen wir hier zu folgen gezwungen sind.

Für die Aufklärung des Eigentümlichen in der Sekte der grossen Kerze dürfte die Frage nach dem mutmasslichen Alter dieser Glaubensgemeinschaft von Bedeutung sein. Alle Tatsachen sprechen gegen jene Vermutung KUZNECOVS, wonach die Sekte erst in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts von einem Tscheremissen namens JAKMANOV¹ ins Leben gerufen worden wäre. Der letztere hatte zwar unter den Kugusorten eine Art Führerstellung inne und er vertrat unter ihnen eine besondere Richtung, aber auch nach Angaben der Tscheremissen selbst darf das Alter der Glaubensbewegung viel höher veranschlagt werden. Nach ihnen besteht sie schon fünf Generationen. Die Vorväter des vorerwähnten JAKMANOV gehörten schon in der fünften Generation zu den Reformierten. Ausserdem ist noch eine Volkstradition zu beachten, nach der gewisse nationale Fürsten zur Zeit der Selbständigkeit der Tscheremissen zu den Anhängern der Reformation des Heidentums zählten. WICHMANN'S Vermutung, dass die heidnische Reformation in irgendeiner Form bereits vor Jahrhunderten eingesetzt haben kann², tritt schon auf Grund alles dessen, was sich oben über das Wesen dieser Glaubensrichtung ergeben hat, aus dem Bereich der Vermutung in den der Tatsachen über.

Der Zweck der obigen Ausführungen ist vor allem gewesen, jene nach verschiedenen Richtungen weisenden Möglichkeiten zu zeigen, welche die Analyse der Gebräuche und Lehren eines solchen religiösen Komplexes, wie ihn die Glaubensgemeinschaft der grossen Kerze bei den Tscheremissen darstellt, bietet. Manche der dabei hervorgetretenen Gesichtspunkte dürfen als bewiesen gelten, anderen möchte

¹ Vgl. KUZNECOV, Черемисская секта usw., S. 5, 28 ff., 35 ff.

² WICHMANN, Volksdichtung usw., S. 79—80.

ich dagegen vorläufig nur Wahrscheinlichkeitswert beimessen. Ich hoffe aber, dass aus ihnen vom Standpunkt der Methode der ethnologischen Forschung erhellt, wieviele verschiedenartige Gesichtspunkte zu berücksichtigen sind, bevor man irgendwelchen Kulturparallelen einen bindenden Wert zubilligen kann. Zugleich zeigt diese Darstellung vielleicht auch, aus wie verschiedenartigen Bestandteilen die Kultur einer an sich wohl kleinen und eine frühe kulturelle Entwicklungsstufe widerspiegelnden ethnischen Einheit zusammengesetzt ist.

V. Die Feuerverehrung und die Kulturkreise.

Die Untersuchung des Wachsfeuers und der mit diesem verbundenen Sitten und Glaubensvorstellungen bei den Mordwinen und Tscheremissen hat wohl in erster Linie und unzweifelhaft gezeigt, wieviele Gesichtspunkte bei der Klarlegung eines derartigen religiösen Komplexes zu beachten sind, wie mannigfaltig die Deutungsmöglichkeiten sind und dass die Herleitung auch nur einigermaßen stichhaltiger Schlüsse nur mit Hilfe einer kulturgeschichtlichen und völkerpsychologischen Analyse möglich ist. Ihre Aufgabe ist es, die verschiedenen Elemente auseinanderzulösen und für sie Aufschluss entweder in den frühesten religiösen Vorstellungen der zu untersuchenden Völker oder komparativ in anderen, mehr oder weniger fremden Kulturen, die jeweils in Frage kommen können, zu finden.

Eine solche Untersuchung ist vor allem methodisch lehrreich, denn sie warnt davor, den Pfad verallgemeinernder Schlussfolgerungen zu betreten, auf dem sich die Verfechter der ethnologischen Kulturkreislehre häufig bewegen, wenn sie die Grundzüge primitiver menschlicher Kultur und ihre Verbreitungsgebiete konstruieren. Ebensowenig, wie man z. B. einfach durch einen ungefähren Vergleich der Feuerkultzeremonien der finnisch-ugrischen Völker mit denen der Indogermanen einen geschlossenen finnisch-ugrisch-indogermanischen Kulturkreis bilden kann, sind wohl viele jener «Kulturcharakteristika», auf welche in der allgemeinethnologischen Forschung die Schöpfer von Kulturkreisen die Gestaltung ihrer Kreise gründen, allein dazu fähig, eine genetische oder durch Kulturaustausch bedingte Zusammengehörigkeit zu beweisen. Die Vertiefung in Einzelheiten, eine gründlichere kulturgeschichtliche Analyse würden sicherlich auch auf diesem Gebiet neue Ausblicke eröffnen und den Forscher vor neue Probleme stellen.

Man muss es also als methodisch falsch betrachten, wenn, wie z. B. L. von SCHROEDER es getan hat, die Ehesitten (u. a. die Ofen- und Feuerzeremonien) der Finno-ugrier mit denen der Indogermanen verglichen werden, bevor die älteste ursprüngliche Form, soweit möglich, festgestellt ist und spätere Bildungen und die früheren und späteren Anleihen analysiert und mögliche Beziehungen zu anderen ethnischen Kreisen berücksichtigt worden sind.

So nützt es auch vom Stand der Ergebnisse aus nicht viel, z. B. die «Feuerkultkomplexe» der Finno-ugrier und der Indogermanen als solche miteinander zu vergleichen. Auch in diesem Falle muss der ganze kultische Komplex erst analysiert und Klarheit darüber gewonnen werden, welche seine ursprünglichen Elemente sind, welche Züge späteren Ursprungs möglicherweise in ihm enthalten sind, welche Anleihen fremden Ursprungs er aufweist und wie es mit deren Altersverhältnis bestellt ist. Erst nach dieser eingehenden Analyse ist es möglich, Anhaltspunkte zu gewinnen, welche dazu berechtigen, Beziehungen zwischen den grossen Kulturkreisen zu sehen.

Unsere Untersuchung hat gezeigt, dass sich in dem Kerzenkult der Mordwinen und Tscheremissen von gewissen Seiten her Anschauungen ihres alten heidnischen Glaubens, z. B. Anschauungen über die Unterwelt, widerspiegeln, dass er mit der Technik ihrer heidnischen Opferbräuche (Opfer für die Götter durch Vermittlung des Feuers), mit den Opfergaben (Wachs und Honig) und schliesslich mit ihren Anschauungen über das Feuer an sich als Gegenstand der Verehrung zusammenhängen kann. Er steht in enger Verbindung mit ihrem Totenglauben usw.

Neben allem diesem hat sich gezeigt, dass der Kult des heiligen Wachsfeuers Berührungspunkte mit der Sonnenverehrung der finnisch-ugrischen Völker an der Wolga zu haben scheint. Die Aufhellung des Ursprungs der letzteren gehört nicht in den Rahmen dieser Arbeit, aber sie dürfte sehr wahrscheinlich Beziehungen vor allem auf iranischer Seite aufdecken können.

Für die bei den untersuchten Völkern, aber in sehr beträchtlichem Masse auch bei den Wotjaken mit dem Feuer und ganz besonders mit

dem Herdfeuer verbundenen Vorstellungen überhaupt kann man deutliche Vergleichspunkte bei den Indogermanen aufzeigen. Die auffallendsten Übereinstimmungen führen jedoch zu den Völkern Nord- und Zentralasiens.

Der als besondere Kultzeremonie der »grossen Kerze« untersuchte religiöse Komplex weist einerseits zunächst auf eine Verbindung mit west- und südrussischen Sitten, im letzten Grunde aber auf altrussische gesellschaftliche, nach Bruderschaften und Zünften gefeierte Bräuche hin, in welchen am häufigsten die Totenverehrung und Fruchtbarkeitsriten im Vordergrund stehen und für welche es Übereinstimmungen in den Fruchtbarkeitsriten und der Totenverehrung der Ostseefinnen gibt. Andererseits hat er sich, vom tscheremissischen Heidentum ausgehend, zu einer religiösen Reformbewegung entwickelt, in welcher man neben Zügen des alten völkischen Glaubens Elemente des Christentums, des Mohammedanismus und insbesondere des Buddhismus feststellen kann.

Zu der Frage der gemeinsamen Kulturelemente der Finno-ugrier (Uralier) und der Indogermanen hat die Untersuchung nur im Punkte der sog. Feuerverehrung Beiträge liefern können.

Im Hinblick auf das, was im Obigen dargelegt wurde, stellt diese Untersuchung kein Hindernis für die indogermanische »Ostthese« auf, ebensowenig wie für die Verbindung des uralischen und turkomongolischen Kulturkreises mit dem indogermanischen. Methodisch aber können Kombinationen der Art, wie die Vertreter der ethnologischen Kulturgeschichte sie vorgenommen haben, nach dem, was aus unserer Untersuchung hervorgegangen ist, nicht ohne weiteres gebilligt werden. Aber hinter jenen Kulturelementen, die hier berührt wurden, sind wir berechtigt, die Umrisslinien eines grossen ostwestlichen Kulturkreises zu suchen.

Nachtrag.

S. 11. — Anlässlich der Pferdeterminologie der ugrischen Sprachen bemerkt mein Freund, der Turkolog Dr. MARTTI RÄSÄNEN: Für einige dieser Wörter könnte man jedoch auch an eine türkische Etymologie denken. Wenn man den Schwund eines anlautenden Vokals der engeren Serie bes. von Liquiden und Nasalen im Tschuwassischen und auch anderswo in den türkischen Sprachen berücksichtigt, kann man den Ursprung des ung. *ló* 'Pferd' usw. in der weitverbreiteten (auch im Persischen, Tibetischen und Indischen) Benennung des Postpferdes mong. *ulaga* ~ türk. *ulay* finden: kas. kir. RADL. *lau* 'Pflichtpferde', tschuw. PAAS. *âlav*, *lav* 'Vorgespann, Pflichtgespann'. Näheres über dieses Wort bei WL. KOTWICS, *Collectanea orientalia* Nr 2: »Contributions aux études altaïques A—B», S. 19—30. Vgl. auch W. BANG, *Turkologische Briefe*, Ung. Jahrb. XIV, S. 209.

Auch das ung. *nyereg* 'Sattel' erinnert sehr an das türkische Wort für 'Sattel': tschuw. *jæner*, T. *æn̄er* usw. (vgl. MUNKÁCSI, ÁKE, S. 487—8). Lautliche Verhältnisse bereiten jedoch Schwierigkeiten.

S. 9 ff. — Nach der Drucklegung dieser Arbeit ist der Verf. mit der neulich erschienenen Untersuchung von WILHELM KOPPERS, »Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen« (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, Band IV) bekannt geworden. Hier zeigt KOPPERS, hauptsächlich auf Grund unstreitbarer Übereinstimmungen im Pferdekult und Pferdeopfer der Indogermanen und der entsprechenden Elemente in der altarktischen Urkultur und innerasiatischen Hirtenkultur noch bindender und überzeugender die Berechtigung der indogermanischen Ostthese.

S. 143. — Als Überrest des Buddhismus bei den mohammedanierten türkischen Völkern führt RÄSÄNEN das Wort *but* an, das offenbar dasselbe Wort wie Buddha ist und das in der Bedeutung

'der Götze' sogar so weit im Nordwesten wie bei den Kasan-Tataren vorkommt (sonst nach RADLOFFS Wörterbuch in den Dialekten dsch., sart, Chiv., trkm.). Das Wort *but* bedeutete im Uigurischen 'Buddha' und ist durch das Chinesische (*fo*, KARLGREN *b'iuət*) hereingekommen (W. BANG und A. VON GABAIN, Analytischer Index, SBAW 1931 XVII, S. 18).



Quellenverzeichnis.

Handschriftliche Quellen:

- Archiv der russischen Geographischen Gesellschaft in Leningrad.
Archiv der russischen Akademie der Wissenschaften in Leningrad.
Handschriftensammlung der Öffentlichen Bibliothek in Leningrad.
Archiv der Finnisch-ugrischen Gesellschaft in Helsinki.
Ethnographische Aufzeichnungen des Verfassers.

Gedruckte Quellen:

- AFANASJEV, A.. Поэтическія воззрѣнія славянъ на природу. Moskau 1868.
AGAPITOV, N. N., und CHANGALOV, M. N.. Шаманство у бурятъ Иркутской губерніи. Извѣстія восточно-сибирскаго Отдѣленія Имп. Русскаго Географическаго Общества XIV, 1—2. Irkutsk 1883.
ANDREJEV, M. S. und POLOVCEV, A. A., Матеріалы по этнографіи иранскихъ племенъ средней Азіи. Сборникъ Музея по Антропологии и Этнографіи при Имп. Академіи Наукъ IX. Petersburg 1911.
BANZAROV, D., Черная вѣра или шаманство у монголовъ. Petersburg 1891.
БОГАЛЕВСКІЙ, Р., Очерки религіозныхъ представленій вотяковъ. Этнографическое Обзорѣніе V. Moskau 1890.
BOGDANOVIČ, A. E., Пережитки древняго міросозерцанія у бѣлоруссовъ. Grodno 1895.
BOGORAZ, V. G., Очеркъ матеріальнаго быта оленныхъ чукчей. Сборникъ Музея по Антропологии и Этнографіи при Имп. Академіи Наукъ II. Petersburg 1901.
BUCH, M., Die Wotjaken. Helsinki 1882.
CASTRÉN, M. A., Wörterverzeichnisse aus den samojedischen Sprachen. Bearb. von Anton Schiefner. St. Petersburg 1855.
CHARUZINA, V. N., Къ вопросу о почитаніи огня. Этнографическое Обзорѣніе LXX—LXXI. Moskau 1906.
COLLINDER, BJÖRN, Indo-uralisches Sprachgut. Uppsala 1934.
CZAPLICKA, M. A., Aboriginal Siberia. Oxford 1914.

- ČUBINSKIJ, P. P., Труды Этнографическо-статистической экспедиции въ западно-русскій край. Petersburg 1872.
- DEMBOVECKIJ, A. S., Опытъ описанія Могилевской губернии. Mohilev 1882.
- DOBROVOLJSKIJ, V., Значеніе народнаго праздника свѣчи. Этнографическое Обозрѣніе XLVII. Moskau 1901.
- DYRENKOVA, N. P., Культъ огня у алтайцев и телеут. Сборникъ Музея Антропологии и Этнографии. Petersburg 1927.
- EISEN, M. J., Über den Pekokultus bei den Setukesen. Finnisch-ugrische Forschungen VI. Helsinki 1906.
- FRAZER, J. G., The Golden Bough III. London 1900.
- FILIMONOV, A., О религіи некрещенныхъ черемисъ и вотяковъ Вятской губернии. Вятскія губернскія вѣдомости 1868, Nr. 48. Vjatka.
- GEORGI, J. G., Bemerkungen einer Reise im Russischen Reich im Jahre 1772. Petersburg 1775.
- »— Beschreibung aller Nationen des Russischen Reichs I. Petersburg 1779.
- GOLDZIHNER, I., Die Religion des Islams. Die orientalischen Religionen. Berlin und Leipzig 1906.
- GROOT, J. J. de, Der Buddhismus. Die orientalischen Religionen. Berlin und Leipzig.
- GRÜNWEDEL, ALBERT, Mythologie des Buddhismus in Tibet und in der Mongolei. Leipzig 1900.
- HARDY, EDMUND, Der Buddhismus nach älteren Pali-Werken. Münster i. W. 1890.
- HELMINEN, HELMI, Vermlantilaisten ukonjuhlista. Kalevalaseuran vuosikirja 11. Helsinki 1931.
- HÄMÄLÄINEN, ALBERT, Beiträge zur Ethnographie der Ostfinnen. Journal de la Société finno-ougrienne XLIV,¹. Helsinki 1930.
- »— Beiträge zur Geschichte der primitiven Bienenzucht bei den finnisch-ugrischen Völkern. Journal de la Société finno-ougrienne XLVII,¹. Helsinki 1935.
- »— Ihmisruumiin substanssi suomalais-ugrilaisten kansojen taikuudessa. Mémoires de la Société finno-ougrienne XVII. Helsinki 1920.
- »— Mordvalaisten keremeteistä. Suomen Museo XXXV. Helsinki 1928.
- »— Mordvalaisten, tšeremissien ja votjakkien kosinta- ja häätavoista. Journal de la Société finno-ougrienne XXIX,². Helsinki 1913.
- »— Tšeremissien mehiläisviljelyksestä. Journal de la Société finno-ougrienne XXVI,¹ Helsinki 1909.
- »— Tšeremissien ja votjakkien keremeteistä. Kalevalaseuran vuosikirja 10, Helsinki 1930.
- »— Tšeremissien uhritapoja. Journal de la Société finno-ougrienne XXV,². Helsinki 1908.

- ЈАКОЛЕВ, G., Религіозные обряды черемись. Kasan 1887.
- ЈЕВСЕЈЕВ, М. Е., Братчины и другіе религіозные обряды Мордвы Пензенской губерніи. Живая Старина XXIII, 1914. Petrograd.
- JÜRGENS, ERWIN, Ein weiterer Beitrag zum Tönniscultus der Esten. Journal de la Société finno-ougrienne XVIII, 3. Helsinki 1900.
- KAGAROV, E. G., Состав и происхождение свадебной обрядности. Сборник Музея Антропологии и Этнографии VIII. Leningrad 1929.
- KALAČEV, N., Архивъ историко-юридическихъ свѣдѣній. Moskau 1854.
- KARJALAINEN, K. F., Jugralaisten uskonto. Porvoo 1918.
- KOPPERS, WILHELM, Die Indogermanenfrage im Lichte der historischen Völkerkunde. Anthropos XXX, 1935.
- Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik. Band IV. Wien 1936.
- KORHONEN, ARVI, Vakkalaitos. Helsinki 1923.
- КОШУРНИКОВ, V., Быть вотяковъ Сарапульскаго уѣзда Вятской губерніи. Kasan 1880.
- KROHN, JULIUS, Suomen suvun pakanallinen jumalanpalvelus. Helsinki 1894.
- KROHN, KAARLE, Ukon vakat. Kotiseutu. Helsinki 1910.
- KUZNECOV, S. K., Культъ умершихъ и загробныя вѣрованія луговыхъ черемись. Этнографическое Обзорѣніе LX, Moskau 1904.
- Черемисская секта кугу сорта. Этнографическое Обзорѣніе 79. Moskau 1909.
- Четыре дня у черемись во время сюрема. Petersburg 1879.
- LEHMANN, EDV., Buddha, hans Lære og Gærning. Kopenhagen 1907.
- ЛЕПЕШИН, I., Tagebuch der Reise durch verschiedene Provinzen des Russischen Reiches in den Jahren 1768 u. 1769, I. Petersburg.
- LOORITS, OSKAR, Das misshandelte und sich rächende Feuer. Commentationes archivi traditionum popularium Estoniae I. Dorpat 1935.
- Uku. Virittäjä. Helsinki 1936.
- ЛОСИЈЕВСКІЙ, М. V., Обрядъ черемисскихъ похоронъ. Оренбургскія Губернскія Вѣдомости 1852. Nr. 19.
- MAGNICKIJ, V. K., Матеріалы къ объясненію старой чувашской вѣры. Kasan 1881.
- МАЙНОВ, V., Очеркъ юридическаго быта Мордвы. Petersburg 1885.
- Предварительный очеркъ имѣющихся въ литературѣ свѣдѣній о Мордвѣ. Извѣстія Императорскаго Русскаго Географическаго Общества 1877, II. Petersburg.
- MELANDER, K. R., Muutamia tietoja Ukon ja maanhaltijan palvonnasta meillä entisaikoina. Virittäjä. Helsinki 1932.

- MELNIKOV, P., Мокшанская свадьба. Симбирскія Губернскія Вѣдомости 1851. Nr. 26.
- Очерки Мордвы. Русский вѣстникъ 1867, September. Petersburg.
- MILKOVIČ, I., Бытъ и вѣрованія Мордвы въ концѣ XVIII столѣтія. Тамбовскія Епархіальныя Вѣдомости 1905, Nr. 18.
- MILLER, G. F., Описание живущихъ въ Казанской губерніи языческихъ народовъ, яко то черемисъ, чувашъ и вотяковъ. Petersburg 1731.
- MINCH, A. H., Народные обычаи, обряды, суевѣрія и предрасудки крестьянъ Саратовской губерніи. Записки Имп. Русскаго Географическаго Общества по Отдѣленію Этнографіи XIX. 2. Petersburg 1890.
- Объ историческомъ значеніи праздника въ честь бурхана Майдори, совершаемаго бурятами. Извѣстія Имп. Общества Любителей Естествознанія, Антропологии и Этнографіи III. 1. Moskau 1874.
- RAASONEN, H., Beiträge zur Kenntniss der Religion und des Cultes bei den Tscheremissen. Keleti Szemle II. Budapest 1901.
- Über den versbau des mordwinischen volksliedes. Finnisch-ugrische Forshungen X. Helsinki 1910.
- PALLAS, P. S., Путешествіе по разнымъ провинціямъ Россійской Имперіи. Petersburg 1773.
- Sammlungen historischer Nachrichten über die Mongolischen Völkerschaften I. Petersburg 1801.
- POPPE, N. N., Zum Feuerkultus bei den Mongolen. Asia Major II. 1925. Lipsiae 1925.
- PRIPUZOV, N., Свѣдѣнія для изученія шаманства у якутовъ Якутскаго края. Извѣстія восточно-сибирскаго Отдѣленія Имп. Русскаго Географическаго Общества XV. Irkutsk 1885.
- RITTICH, A. F., Матеріалы для этнографіи Россіи XIV. Kasan 1870.
- ROSSBACH, A., Untersuchungen über die römische Ehe. Stuttgart 1859.
- RYČKOV, N., Tagebuch. Riga 1774
- RÄNK, G., Materiaalne Peko. Eesti rahva muuseumi aastaraamat IX—X. Tartu 1934.
- SALMELAINEN, E., Vähäinen kertoelma Muinais-Suomalaisten pyhistä menoista. Suomi. Helsinki 1852.
- SARTORI, P., Sitte und Brauch I. Handbücher zur Volkskunde V. Leipzig 1910.
- SCHROEDER, L. v., Die Hochzeitsbräuche der Ehsten und einiger anderer finnisch-ugrischer Völkerschaften. Festschrift der Gelehrten Estnischen Gesellschaft zu Dorpat, zugleich Band XIII der »Verhandlungen«. Dorpat 1888.
- Село Оркино. Саратовскія губернскія вѣдомости 1884 Nr. 41. Saratov.

- SEROŠEVSKIJ, V. L., Якуты. Petersburg 1896.
- SMIRNOV, I. N., Мордва. Извѣстія Общества Археологій, Исторіи и Этнографіи при Имп. Казанскомъ Университетѣ X—XII. Kasan 1892—5.
- SNEGIREV, I., Русскіе простонародные праздники. Moskau 1837.
- SOFIJSKIJ, I. M., О киреметяхъ крещенныхъ татаръ изъ деревни Тавесь, Чистопольскаго уѣзда, Казанской губерніи. Труды IV археологическаго съѣзда. Kasan 1891.
- SREBNICKIJ, J. A., Слѣды церковныхъ братствъ въ восточной мажорусіи. Труды IV археологическаго съѣзда II. Kasan 1891.
- STERNBERG, L., Гиляки. Этнографическое Обзорѣніе LXII. Moskau 1904.
- STRÄHLINBERG, P. J., Das Nord- und Östliche Theil von Europa und Asia. Stockholm 1730.
- SUMCOV, N. F., О свадебныхъ обрядахъ, преимущественно русскихъ. Charkov 1881.
- ŠACHMATOV, A. A., Мордовскій этнографическій сборникъ. Petersburg 1910.
- ŠAŠKOV, S., Шаманство въ Сибири. Записки Имп. Географическаго Общества. Petersburg 1864.
- SEIN, P. V., Великорусскъ въ своихъ пѣсняхъ, обрядахъ и обычаяхъ, вѣрованіяхъ, легендахъ и т. п. Ч. I. Petersburg 1898.
- Матеріалы для изученія быта и языка русскаго населенія сѣверо-западнаго края. Petersburg 1902.
- Труды Этнографической экспедиціи въ западнорусскій край IV. Petersburg 1877.
- VARONEN, MATTI, Vainajainpalvelus muinaisilla suomalaisilla. Helsinki 1898.
- VASILJEV, V. M., Мариинская религіозная секта «кугу сорта». Joškar-oia 1928.
- VEREŠČAGIN, GR., Вотяки Сарапульскаго уѣзда. Записки Имп. Русскаго Географическаго Общества по Отдѣленію этнографіи XIV,³. Petersburg 1889.
- Вотяки Сосновскаго края. Записки Имп. Русскаго Географическаго Общества по Отдѣленію этнографіи XIV,². Petersburg 1886.
- WESKE, M., Reisi aruanne 1879. Eesti Kirjameeste Seltsi Aastaraamat. Dorpat 1879.
- WICHMANN, YRJÖ, Volksdichtung und Volksbräuche der Tscheremissen. Mémoires de la Société finno-ougrienne LIX. Helsinki 1931.
- Über eine Reformbewegung der heidnischen Tscheremissen. Journal de la Société finno-ougrienne XLV. Helsinki 1932.

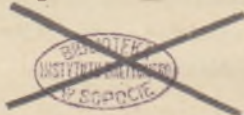
- WINTERNITZ, M., Das altindische Hochzeitsrituell. Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien B. XL. Wien 1892.
- ZELENIN, D. K., Описание рукописей ученаго архива Имп. Русскаго Географическаго Общества I. Petersburg 1914.
- »— Russische (ostslavische) Volkskunde. Berlin und Leipzig 1927.
- ZNAMENSKIJ, P., Горные черемисы Казанскаго края. Вѣстникъ Европы 1887, XII.

Inhalt.

I. Einleitung	Seite 5
II. Die Mordwinen	
<i>Das Wachsfeuer in den religiösen Kulthandlungen</i>	20
<i>Das heilige Wachsfeuer bei den Eidschwurzeremonien</i>	30
<i>Das Wachsfeuer bei den besonderen Feiern der Frauen und bei den Fruchtbarkeitszeremonien</i>	31
<i>Das heilige Wachsfeuer bei den Eheschliessungszeremonien</i>	35
III. Die Tscheremissen	
<i>Die »grosse Kerze (kuyu sorta) bei der »reformierten« heidnischen Götterverehrung der Tscheremissen</i>	38
<i>Die Kerzen bei den Opferzeremonien im allgemeinen</i>	41
<i>Die Kerzen beim Begräbnis und bei den Gedenkzeremonien für die Verstorbenen</i>	43
<i>Die Kerzen beim Eidschwur</i>	49
<i>Die Kerzen besonders bei den Zeremonien und Gebräuchen der Kugusorta-Sekte</i>	50
IV. Das Wachsfeuer der Mordwinen und Tscheremissen in seiner Beziehung zu den anderen ethnischen Gebieten und seine religionsgeschichtliche Bedeutung	
<i>Die Kerzenzeremonien der Tschuwassen</i>	58
<i>Wachs und Honig in den Kultzeremonien</i>	59
<i>Die Stellung des Feuers in den Kultzeremonien und die Sonnenverehrung</i>	66
<i>Die Vorstellungen der Wotjaken über das Feuer des häuslichen Herdes</i>	76
<i>Auffassungen vom Feuer und besonders vom Herdfeuer bei den Völkern Nord- und Zentralasiens</i>	79
<i>Feuerzeremonien der Kalmücken und Mongolen</i>	87
<i>Russische und andere indogermanische Parallelen</i>	90
<i>Die eigentlichen Kerzenzeremonien in West- und Südrussland</i>	94
<i>Das Verhältnis der west- und südrussischen Kerzenzeremonien zu den entsprechenden mordwinischen</i>	103

<i>Ostseefinnische Parallelen</i>	105
<i>Die kulturhistorischen Schichten des Kerzenkultes</i>	120
<i>Sonnenverehrung und Kerzenkult. Der Sonneneid</i>	129
<i>Die Morallehre, die Ethik und die Vorstellungen vom Weltall im Kugusortentum</i>	130
V. Die Feuerverehrung und die Kulturkreise	146
Nachtrag	149
Quellenverzeichnis	150

5753 II



BIBLIOTEKA
UNIERSYTECKA
GDAŃSK

412121

Nie wypożyczaj do domu