



böhlau

DIE FOLKLORE SÜDOSTEUROPAS

EINE KOMPARATIVE ÜBERSICHT

WALTER PUCHNER

böhlau

Walter Puchner

Die Folklore Südosteuropas

Eine komparative Übersicht



2016

BÖHLAU VERLAG WIEN KÖLN WEIMAR

Veröffentlicht mit der Unterstützung des Austrian Science Fund
(FWF): PUB 281-G21

Open Access: Wo nicht anders festgehalten, ist diese Publikation lizenziert unter der Creative-
Commons-Lizenz Namensnennung 4.0; siehe <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2016 by Böhlau Verlag Ges.m.b.H & Co. KG, Wien Köln Weimar
Wiesingerstraße 1, A-1010 Wien, www.boehlau-verlag.com

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig.

Korrektur: Stefan Galoppi, Korneuburg
Umschlaggestaltung: Michael Haderer, Wien
Satz: Michael Rauscher, Wien
Druck und Bindung: Generaldruckerei, Szeged
Gedruckt auf chlor- und säurefrei gebleichtem Papier
Printed in the EU

ISBN 978-3-205-20312-4

*Felix Karlinger und Leopold Kretzenbacher
in memoriam*

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
Einleitung	13
Erster Teil: Gesungene Texte	17
Einleitung	17
1. Orale Versepiik und Heldenlied	19
Die Lieder um Digenes Akrites	20
Südslavische und albanische Oralepiik	23
Exkurs: Universaltopos Drachenkampf 1	29
2. Historische Lamentationen und Liedchroniken	31
Exkurs: Das kretische Lied der »Vienna«	33
3. Kleften- und Hajdukenlieder	34
Exkurs: Mannfrau und <i>gender-studies</i>	37
4. Balladen und Erzählied	39
Exkurs 1: Die Ballade vom Toten Bruder	43
Exkurs 2: Die Bauopfer-Ballade	45
Exkurs 3: Das Lied vom heimkehrenden Gatten	49
Exkurs 4: Das Miorița-Syndrom	50
5. Religiöse Lieder	54
6. <i>Coleda</i> und <i>regölés</i> . Ansingelieder im Jahreskreis	57
Exkurs 1: Komparationsachse Nord-Süd – Zwölftenkalanda	59
Exkurs 2: Homöomorphe Verbreitung – <i>dodola</i> und <i>perperuna</i>	63
Exkurs 3: Vergleichsschiene Ost-West – <i>Lazarus redivivus</i>	65
Exkurs 4: Lokaler Diffusionsradius – das Schandlied auf Judas	68
7. Lieder auf Tod und Trennung	72
Totenklagen	73
Exkurs: Bilder aus der Welt der griechischen Totenklage	75
Lieder auf die Fremde	77
Hochzeitslamentationen	78
8. Liebes-, Hochzeits- und Frühlingslieder	79
9. Karnevalsschwank und Sexualparodie	83
10. Kinderlied und zersungene Formen	84
11. Andere Formen	85

Zweiter Teil: Gesprochene Texte	87
Einleitung	87
1. Langformen	90
1. Märchen	91
Exkurs: Universaltopos Drachenkampf 2	94
Exkurs: Das sogenannte Ödipusmärchen	104
2. Sage und Überlieferung	110
3. Legende und erbauliche Geschichten	116
Exkurs: Des Lazarus zweites Leben in Ost und West	126
4. Schwank und Anekdote	129
5. Andere Erzählformen	134
2. Kurzformen.	137
1. Sprichwort und Redewendungen	137
2. Rätsel und andere Kurzformen	146
 Schlußwort	 151
 Bildtafeln	 157
 Bibliographischer Teil	 165
A Kommentierte Bibliographie	165
B Kommentierte Bibliographie zum Ersten Teil: Gesungene Texte	168
C Auswahlbibliographie zum vorliegenden Band	199
 Anmerkungen	 261
 Abbildungsverzeichnis	 437
 Register	 439

Vorwort

Vorliegender Band bildet den zweiten Teil einer Trilogie, die einer vergleichenden Übersicht der traditionellen schriftlichen und mündlichen Kultur Südosteuropas gewidmet ist. Der erste Band war der Belletristik bis ins frühe 20. Jh. gewidmet (*Die Literaturen Südosteuropas [15. – frühes 20. Jh.]. Ein Vergleich*), der zweite Band behandelt die sprachlichen Manifestationen der traditionellen Oralkultur (*Die Folklore Südosteuropas. Eine komparative Übersicht*), der dritte Band wird den performativen und imaginären Aspekten der Volkskultur gewidmet sein, in die die sprachlichen Manifestationen eingebettet sind. Auch dieser Band ist aus den Vorarbeiten zum Teilband 3 des Handbuchs zur Geschichte Südosteuropas entstanden, zu dem ich als Mitherausgeber einige Kernkapitel beizusteuern hatte, das vom Institut für Ost- und Südosteuropaforschung in Regensburg und einem eigenen Editorenteam herausgegeben wird und in sechs Bänden voraussichtlich 2016–2018 erscheinen soll; die Teilbände 3 und 4 behandeln »Sprache und Kultur«, der Halbband 3 ist der »Vormoderne« gewidmet. Auch hier, wie schon im ersten Band der Trilogie, ist in den Anfangsphasen der Vorarbeiten klargeworden, daß ein einigermaßen systematischer komparativer Überblick der vorwiegend traditionellen Folklore Südosteuropas, von Istrien bis an die Dardanellen und von der Donau bis ins Mittelmeer, der bisher niemals vorgelegt worden ist, den zur Verfügung stehenden Raum eines Handbuchartikels um ein Vielfaches überschreiten wird, allein schon aus der Materialfülle heraus; die Oralkultur des Balkanraums zählt zu den starken Seiten Südosteuropas, doch auch hier verläuft die Forschung meist in nationalen Grenzen. Sprachübergreifende und transnationale Vergleiche sind nur dann anzutreffen, wenn internationale Rahmenbedingungen, wie sie etwa die institutionalisierte vergleichende Erzählforschung bereitstellt, gegeben sind; die in die Hunderttausende gehenden aufgezeichneten Varianten gesungener und gesprochener Texte bilden ein unüberwindliches Hindernis für jegliches Vollständigkeitsstreben, was *mutatis mutandis* auch für die Sekundärliteratur gilt, die nicht nur thematisch überaus zersplittert ist, sondern auch aufgeteilt auf alle Kleinsprachen Südosteuropas und die Hauptsprachen Europas und ediert in einer Vielfalt von volkskundlichen und philologischen Zeitschriften nationaler oder auch regionaler Reichweite, Kongreßakten, Akademieberichten, Fakultätsjahrbüchern usw.

Zu dem Ausufern der Angaben des bibliographischen Sektors, die bei einer einigermaßen verantwortlichen Dokumentation Erwähnung finden müssen, gerade weil sie z.T. sehr schwierig zusammenzustellen ist, tritt jedoch noch ein weiterer Faktor, der Konsequenzen zeitigt für den Umfang des Unternehmens: die Notwendigkeit, Textbei-

spiele in Übersetzung (eigener oder aus einschlägigen Sammlungen und Arbeiten) zu bringen, um dem Leser Anschauungsbeispiele vor Augen zu führen, damit er sich von der Eigenart der mündlichen Überlieferung Südosteuropas eine Vorstellung machen kann, denn es handelt sich nicht um die übliche Leseliteratur, sondern mündlich vermittelte Texte, die je nach Kommunikationssituation und Zuhörerschaft variieren können und in eine Welt führen, die dem heutigen Leser nur wenig vertraut ist. In Form von Exkursen werden auch Durchblicke durch größere Themenkomplexe gegeben bzw. auch regionsübergreifende Vergleiche mit Weitraumbezügen angestellt, um die Teilhomonogenität dieses Kulturbereichs augenfällig zu machen.

Schon im Vorwort sei darauf hingewiesen, daß sich dieser komparative Überblick auf die Texte *per se* beschränken muß, was keine veraltete methodische Selektion des Autors darstellt, sondern eine Darstellungsnotwendigkeit, die nur punktweise aufgehoben werden kann: Gesang und Musikbegleitung bei den Liedern, bzw. auch Tanzschritte und Körperbewegungen bei den Tanzliedern können nicht berücksichtigt werden, obwohl einige wenige Studien auch darauf eingehen; Mimik, Gestik, Stimmverstellung, Zuhörerspannung und Kommunikationsdichte bei den Narrationen und gesprochenen Texten können ebensowenig zur Darstellung kommen, denn dies bedarf der Videoaufzeichnung, die erst in den letzten Jahren Eingang in die Feldforschung gefunden hat. Ältere Quellen entbehren manchmal noch essentiellerer Angaben wie die Identität der Sänger/Erzähler, Aufzeichnungsdatum, Ortsangabe usw., wenn nicht auch noch glättend oder literarisierend in die Texte eingegriffen wird.

Der Verzicht auf die vollständige Authentizität geht allerdings noch tiefer: Die Übersetzungen können nur eine ungefähre Vorstellung von der ästhetischen Seinsweise der oralen Texte geben, denn Versform, Rhythmik, Vortragskunst, Pausen, beim Lied auch in der Aufzeichnung ausgelassene Wiederholungen von Halbversen usw., sind in der Translation nicht reproduzierbar. Somit geht es vorwiegend um den Vergleich von Inhalten, Thematiken, Motiven, symbolischen Konstellationen, stereotypen Situationen, Verhaltensweisen, Wertattitüden, Handlungsregulativen und Idealmustern, die alle zusammen charakteristische Teile der traditionellen Kulturtopologie des Balkanraums bilden.

Die Darstellung richtet sich sowohl an Balkan-Spezialisten, komparative Folkloristen als auch ein breiteres interessiertes Lesepublikum, das seine Aufmerksamkeit dem unerschöpflichen Fundus der Oralkultur in Südosteuropa zugewendet hat, der trotz der vielen Übersetzungen und Übertragungen aus der Vielfalt der Spezialsprachen nur bruchstückhaft rezipiert werden kann. Die zahlreichen Fußnoten wenden sich an die Fachleute: Daher sind Studientitel auch nicht übersetzt. Zum Überblick über die einschlägige Literatur ist dem Band eine kommentierte Bibliographie beigegeben, gegliedert nach Gesungenen und Gesprochenen Texten sowie den Einzelländern als auch den

Einzelsprachen. Trotz aller Bemühungen um eine vertretbare bibliographische Dokumentation der Literaturfülle in den Fußnoten und in der *bibliographie raisonnée* ist es schon allein vom Umfang her praktisch unmöglich, eine wirklich repräsentative Zusammenstellung zu bieten.

Für das Zustandekommen dieser Monographie bin ich vielen Personen und Institutionen zu bleibendem Dank verpflichtet: vor allem dem Bibliothekspersonal des Instituts für Ost- und Südosteuropaforschung in Regensburg (und Dr. Konrad Clewing für die gewährte Gastfreundschaft), das heute die umfangreichste Spezialbibliothek für den Balkanraum besitzt, der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien und der Bayerischen Staatsbibliothek in München, dem Österreichischen Museum für Volkskunde mit seinen reichhaltigen südosteuropäischen Beständen, Herrn Dr. Edvin Pezo, der mich elektronisch mit digitaler Spezialliteratur versorgt hat, sowie einer Reihe von wissenschaftlichen Persönlichkeiten, von denen die meisten nicht mehr am Leben sind: Leopold Kretzenbacher, Felix Karlinger, Dragoslav Antonijević, Petär Dinekov, Zmaga Kumer, Dimitrios Lukatos, Michael G. Meraklis und viele andere. Zu danken habe ich ebenfalls dem Fonds zur Förderung der Wissenschaftlichen Forschung in Wien, ohne dessen Unterstützung die Drucklegung der Monographie nicht möglich gewesen wäre, sowie dem Böhlau-Verlag für die gastfreundliche Aufnahme der Arbeit in sein Verlagsangebot und die bewährte Zusammenarbeit.

Hagios Georgios im thessalischen Pelion-Gebirge
Sommer 2015

Walter Puchner

Einleitung

Der Begriff der Folklore ist hier in seiner engen Fassung als orale Sprachmanifestation und ihre Untersuchung gefaßt¹, im Gegensatz zur Ethnologie (soziale und materielle Kultur), in der Form wie dieses Begriffspaar im internationalen Gebrauch dominant gewesen ist², nicht als Sammelbegriff für traditionell Althergebrachtes, worunter auch Riten und kollektive Handlungen, Sitten und Bräuche, Tracht und Tanz usw. subsumiert werden³. Folkloristik ist demnach in diesem Gebrauch kein internationales Ersatzvokabel für die integrale Volkskunde⁴, sondern die Wissenschaft von der mündlichen Kultur und ihren sprachlichen Manifestationen⁵. In der Begriffsfassung der Folklore mag als Konnotation pseudo-ästhetischer Kitsch und Folklorisierung, Folklore-Festivals und Souvenir-Industrie mitschwingen⁶, doch ist die dominante Denotation des Terminus wertneutral und bezeichnet oral tradierte traditionelle und meist anonyme Sprachmanifestationen, die nur in Varianten existieren und eine Tendenz zur Formelhaftigkeit aufweisen⁷. In Südosteuropa wurde der Folklorebegriff, im Gegensatz zur älteren englischen Folklore (als *pendant* zur deutschen Volkskunde), in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts als Teilbegriff der integralen Volkskulturforschung verwendet (mit Ausnahme etwa Griechenlands)⁸, was sich in der Institutionalisierung von Akademie-Forschungsinstituten für Folklore und separat dazu für Ethnologie/Ethnographie manifestierte⁹. Insofern ist es nicht abwegig, für einen Überblick über die mündliche Kultur Südosteuropas diesen Begriff weiterzuverwenden¹⁰.

Die Oralität von Sprechakten, bzw. in der intonierten Form als Liedgesang (mit oder ohne Instrumentenbegleitung oder Tanzbewegungen), ist Teil einer performativen Praxis und Ausdruck einer kommunikativen Situation und ihr verbal artikulierter Inhalt kann daher nur in diesem Kontext aussagehäftig untersucht werden¹¹. Die isolierte Fixierung des Verbalteiles der Interaktion bzw. die artifizielle Trennung des Liedes von Musik oder auch Tanz ist allerdings eine Kollektionsstrategie des Materials seit dem Beginn der Erfassung von Texten der mündlichen Kultur, die sich nicht rückgängig machen läßt und auf die viele volkskundliche Archive und Sammelhandschriften aufbauen; wenn dieselbe separierende Taktik auch in dieser Übersicht angewendet wird, so ist dies keine methodologische Selektion im Sinne philologischer Textlastigkeit, sondern z.T. eine unüberwindliche Realität des Quellenzustands und ein zwangsläufiges Resultat der älteren Archivierungspraxis der Regionalethnologie, z.T. aber auch ein Lösungsversuch eines Darstellungsproblems, in dem Falle, wenn orale Texte gesungen oder getanzt werden bzw. verbale Sprechakte Teil von ganzen Handlungssystemen (magische Praktiken, Ansingelieder) sind¹². Der eingeschlagene Weg der Separierung des Textes von seiner

oralen Performanz entspricht auch einer spezifischen Sensibilität für die *gegenseitige Infiltration und komplementäre Interaktion von Schrift- und Oralkultur*, die als ein Charakteristikum des südosteuropäischen Kulturraums gelten kann; sie reflektiert allerdings weniger die methodische Teilung der Volkskunde/Regionalethnologie in Folkloristik (Wortzeugnisse) und Ethnographie, wie sie in den ehem. sozialistischen Ländern Südosteuropas heute noch praktiziert wird¹³. Es gilt auch nicht die einfache Umkehrung des für die Belletristik aufgestellten Modells der *konzentrischen Ringe um den inneren Balkanraum*¹⁴ in Bezug auf das Rezeptionstempo diffundierender Literaturparadigmen von außen, denn mündliche »Literatur« wurde in den Außenkreisen dieses Modells genauso produziert und kultiviert wie in den Innenräumen, weisen allerdings eine andere Dynamik auf in ihrer Korrespondenz zur Belletristik und den Schriftmedien¹⁵ und sind auch nicht in dem Ausmaße Gegenstand wissenschaftlichen Interesses geworden wie die privilegierte südslavische Volksepik seit Vuk Karadžić und seiner enthusiastischen Aufnahme von der Romantik in Mittel- und Westeuropa bis hin zu den Formelstudien von Milman Parry und Albert Lord im Zuge der homerischen Frage, die eine ganze Welle der *oral poetry*-Forschung ausgelöst haben. Hier werden manchmal Qualitätskriterien geltend gemacht, die von der Literaturwissenschaft herkommen und auf die mündlich tradierten Lieder in ihrer Existenzform als Varianten nur beschränkte Anwendung finden können¹⁶.

Anders als bei den Literaturwerken existieren die Produkte der mündlichen Kultur nur in *Bündeln von Varianten*, die eine ästhetische Vergleichbarkeit auch jenseits der spezifischen Sprachgebundenheit in Idiomen, Dialekten und Regionalsprachen einschränken. Insofern ist es methodisch sinnvoll, die Komparabilität auszufalten in 1. Typologien (Vergleich auf einer raumzeitlich abstrakten Ebene), 2. Komparationen (im Falle historisch-geographischer Kontakte) und 3. genetische Relationen bzw. Vorgängigkeit (im Falle nachweisbarer Diffusion)¹⁷ und die Einzelphänomene je nach Kategorie bzw. Zwischenstufen raumübergreifend nach Morphologie und Funktionalität zu behandeln. Ein solch umfassender Vergleich, für den allerdings vielfach noch die Voraussetzungen fehlen, könnte der Klischeevorstellung vom Zentralbalkan als autarkem Innenraum exklusiver Oralität entgegenwirken. Doch ist an dieser Stelle eine theoretische Vertiefung der Problematik aus Raumgründen nicht möglich. Gleichermassen muß vorausgeschickt werden, daß aufgrund der Materialfülle keine wie auch immer geartete Vollständigkeit in der Anführung von Textgattungen, Fallbeispielen bzw. Bibliographie möglich ist oder auch nur angestrebt werden konnte. Hingegen wurde, ähnlich wie im Buch zu den Literaturen Südosteuropas, großer Wert auf das Komparabilitäts- und Kommensurabilitätsprinzip gelegt, um die Gemeinsamkeiten des Kulturraums Südosteuropa herauszustrichen; vergleichende Arbeiten sind auf diesem Sektor etwas häufiger als bei der Belletristik, bestehende Similitäten teilweise ins Auge stechend.

Einen anderen Problemkomplex bildet die zeitliche Abgrenzung: In die historischen Tiefen des Mittelalters hinein löst sich die Problematik von selbst auf durch die prekäre Quellensituation, in Bezug auf den Übergang zur »Folklorisierung« aber sind generalisierende Entscheidungen kaum möglich. In spezifischen Kultursparten bzw. bestimmten geographischen Regionen reicht die traditionelle Volkskultur bis tief in das 20. Jh.¹⁸, während Prozesse der »Folklorisierung« bzw. Folklorismus-Bildung (als reflektierte Verwendung von volkskulturellen Elementen in anderen Kulturkontexten) schon im 19. Jh. oder noch früher zu beobachten sind (Textsammlungen der mündlichen Tradition mit Folgewirkungen für die Oralität)¹⁹. Im allgemeinen kann gelten, daß massive Eingriffe vor und nach dem Zweiten Weltkrieg durch die Säkularisierung und Politisierung der Folklore im sozialistischen Bereich Südosteuropas anzusetzen sind, sonst geht Folklorisierung mit unterschiedlichen »Geschwindigkeiten« und von differierenden zeitlichen Einsatzpunkten vor sich, ist regionalspezifisch aufzufächern und vielfach vom Tourismus (in zunehmendem Maße auch vom wissenschaftlichen »Tourismus« der *case studies*) abhängig. Die Sammlung von Volksliedern im 19. Jh. war aus sich heraus ein eminent politischer Akt der nationalen Bewußtseinsfindung und ihrer ideologischen Untermauerung im In- und Ausland, die gesungenen Texte der Kollektionen selbst gehören freilich der »vornationalen« Periode an. Die Lieder weisen aufgrund ihrer Versifizierung und Melodiebindung bzw. des höheren Ritualisierungsgrads der Singsituation vielfach eine signifikantere Konservativität auf als die mündlichen Narrative.

Es soll versucht werden, translinguale Vergleiche innerhalb der Textgattungen und Kategorien anzustellen, soweit dies bestehende Vorarbeiten erlauben; ein solches Vorhaben wird durch die Materialmasse wesentlich erschwert, wie auch durch gleitende Übergänge zwischen den *genres* und dem Fehlen einer beschreibbaren Original- oder Urfassung, ist im übrigen aber bei den verschiedenen Textgattungen auch *a priori* unterschiedlich realisierbar (z. B. beim Zaubermärchen oder Sprichwort sind sogar Vollidentitäten nachzuweisen). Solche Vergleiche werden paradigmatisch in Exkursen vorgestellt, Feinanalysen sind allerdings aus Raumgründen kaum möglich. Textsammlungen sind im 19. Jh. oft nach den geltenden ästhetischen Kriterien qualitätsorientiert oder in der Textselektion auch tendenziös (z. B. *survival*-Nachweis), manchmal auch literarisch verfälscht oder »verbessert« und stehen vielfach im Dienste nationalideologischer (bzw. auch imperialistischer) Strategien.

Im Bereich der Mündlichen Kultur präsentiert sich Südosteuropa als teilhomogener Gesamtbereich²⁰; regionalspezifische Ausdifferenzierungen variieren je nach Kultursektor und Kriterien: Die balkanweiten Gliederungsversuche von Jovan Cvijić und Milovan Gavazzi gehen vorwiegend von der materiellen Kultur, Wirtschaftsformen und humangeographischen Faktoren aus²¹. Diese partielle Homogenität der mündlichen Kultur ist auf intensive historische Kontakte und Interaktionen zurückzuführen, ebenso

wie auf die bewegte demographische Geschichte der Populationen²² als Folge von Pestepidemien und Reichskriegen, der Transhumanz, der Saisonarbeit, der Dauermobilität von Handwerksgilden, der Handelskarawanen und der Diaspora, aber auch der langen Kette von regionalen Revolten und lokalen Aufständen und ihrer Niederwerfung²³. Der Eindruck der allgemeinen Übermacht der Oralität im Vergleich zur Schriftkultur entsteht vorwiegend durch die Anzahl der veröffentlichten oder gesammelten Texte; doch dieser Schein ist z.T. trügerisch: Es ist die Variantenbildung, die zu einer quantitativen Explosion der Textanzahl auf der Seite der mündlichen Tradition führt. Darüberhinaus sind Stoffe und Stile oft mit der Belletristik teildentisch. Die mündliche Kultur bietet das Bild einer *relativ straff gebündelten Vielfalt*, wo Themenkonstanz und Strukturstabilität durch die Jahrhunderte vorherrschen, eine gewisse *thematische Invarianz in der Multiplizität der Variationen*. Der Bandbreite der Variabilität ist ein relativ enger Spielraum der Thematiken zugeordnet²⁴.

Erster Teil: Gesungene Texte

EINLEITUNG

Im Kapitel zu den gesungenen Texten wird der Schwerpunkt auf der transnationalen und übersprachlichen Komparation liegen. Diese ist balkanweit bisher nur in einigen Liedkategorien auf relativ schmaler Basis (zu einem Lied, zu einem Motiv usw.) geschehen. Umfassende Vergleichsstudien mit einer Vielzahl von Varianten sind eher die Seltenheit. Dies hat essentiell mit der Tatsache zu tun, daß lyrische Verstexte *a priori* mehr und enger sprachgebunden sind als versifizierte Erzähltexte; demnach eignen sich Balladen oder heroische Erzähllieder eher für die interlinguale Komparation in ähnlicher Weise wie die Prosatexte der Oralität, die sich unabhängig von Metrik, Rhythmik und Melodie im Rahmen der Narrativik freier entfalten können und von Natur aus imitations- und translationsfreundlicher sind. Die mögliche Vergleichbarkeit von Liedern bewegt sich demnach vorwiegend auf der Ebene der Inhalte, der Äquivalenz von Motiven und Themen, der Ähnlichkeit von Struktursequenzen und Funktionen, z.T. auch der Formelhaftigkeit, umfaßt jedoch weniger Sprachästhetik, Stilmedialität, Metrik, Melodie und Rhythmik, Vortragsweisen, eventuell instrumentale Begleitung bzw. Körperkinetik (Tanzformen, Gestik, Pantomimik usw.).

Ein großer Teil der kaum überschaubaren Sekundärliteratur beschränkt sich auf Forschungsergebnisse innerhalb nationaler bzw. sprachlicher Grenzen (mit Ausnahme des ehem. Jugoslawien) oder auf sprachübergreifende narrative Liedtypen wie südslavisch-albanische Volksepik, einzelne Balkanballaden oder historisch typisierte Lieder wie die Hajduken-/Kleften-/Morlacken- usw. Lieder bzw. Räuberlieder, die in Freiheitsideologie und Sprachführung stark formelgebunden sind. Eine überaus große Anzahl von Studien besteht aus kurzen Kongreßreferaten, die ein Thema zwar anschnitten, aber kaum erschöpfen, sich Fragen der lokalen Variantenbildung zuwenden und manchmal weniger bieten als die Titel versprechen. Das *Prinzip der Varianz* der gesungenen Lieder, das zu einer bibliographisch schwer faßbaren Zersplitterung des Textmaterials führt, findet in der Sekundärliteratur eine Art wissenschaftspraktischer Fortsetzung.

Noch entschiedener als bei der Belletristik¹ ist der *Schärfeverlust der Konturen* in der Frage der Liedgattungen zu beobachten, die sich gleich in mehrfacher Weise manifestiert: als *Brüchigkeit und Durchlässigkeit der Gattungsbegrenzungen* und dem Oszillieren ganzer *genres*, als Schwierigkeit konsistenter und schnittklarer Abgrenzungsmöglichkeiten von Lied-Kategorien, aber auch als Inkonsequenz und Heterogenität der

folkloristischen Terminologieanwendung in den Einzelstudien bzw. den nationalen und sprachimmanenten Forschungstraditionen, jedoch auch aufgrund der Vielfalt der Singsituationen und sozialen Funktionen der Einzellieder, die auch in inadäquaten und polysemen Situationskontexten zum Vortrag kommen können (z.B. Balladen als Ansingelieder, Wiegenlieder, Hochzeitslieder, Osterlamentationen, Klagelieder, Rituallieder usw.). Dies hängt mit zwei unterschiedlichen Problemfeldern zusammen: 1. daß die Kategorienbildung der Lieder von seiten der Folkloristen den Sängern selbst meist fremd ist, also als Ordnungsversuch der Strukturierung der Textmasse von außen an die Gesangswelt der mündlichen Kultur herangetragen wird, und 2. daß die wissenschaftliche Terminologie und folkloristische Kategorienbildung nach Maßgabe der Existenz von gleitenden Übergängen, Polyfunktionalität, Singsituationen und Vortragskontexten, aber auch aufgrund differenter Forschungstraditionen in sich selbst inkonsistent und inkonsequent ist, was sich z.B. an dem Begriff der Ballade deutlich demonstrieren läßt, die als spezifisches Erzähl lied außerordentlicher Ereignisse manchmal die historische Volksepik und das Heldenlied mit umfaßt oder auch von ihr abgehoben wird². Ähnliches gilt für die historischen Hajduken- und Kleftenlieder, die manchmal kaum grenzscharf von den Liedern der oralen Heldenepik zu scheiden sind, oder diese von mythologischen und märchenhaften Thematiken bis zu einem solchen Grad aufgeweicht erscheinen, daß man von einer »Balladisierung« des Heroenliedes sprechen könnte³. (De-)Historisierungs- und (Ent-)Mythologisierungprozesse halten manche Liedformen in einer ständigen Gleitlage, die sich einer statischen Taxonomie letztlich entzieht. Doch diese Fragen interessieren die Liedsänger selbst kaum. In Bezug auf die Dominanz mancher Leitstoffe könnte man von einer *Themenpriorität in den Manifestationen der Oralität* sprechen; manche spezifische Thematiken fungieren großräumig wie Magneten auf ganz verschiedene Gattungen. Auf solche Paradigmen wird fallweise in eigenen Exkursen eingegangen.

Aus diesen Gründen werden systematische Klassifikationsfragen theoretisch nicht tangiert; die Gliederung ergibt sich vielmehr aus dem südosteuropäischen Liedmaterial von selbst und entspricht der Gleitlage von Thematiken, Funktionen und Singsituationen bzw. greift Einteilungsvorschläge bestimmter Forscher in ihren Differenzierungen und Widersprüchen auf. Selten fassen Studien den gesamten plurilingualen Liedcorpus des Balkanraums ins Auge, um daraus Schlüsse für die Kategorienbildung zu ziehen. Eine gewisse Internationalität ist am ehesten noch in der Balladenforschung festzustellen; Balladenstoffe wandern eben leichter; doch gibt es auch andere Liedformen, ja sogar Rituallieder wie das Regenbittlied, das ebenfalls einen ebenso enormen geographischen Diffusionsradius aufweisen kann, bei den Folkloristen jedoch nicht die gleiche intellektuelle Popularität erreicht hat wie etwa das Bauopfer-Lied oder der Lenorenstoff.

Zur theoretischen Frage der Liedtypen und ihrer Variantenkonsistenz sei an dieser Stelle nur soviel gesagt, daß es sich um geographisch definierbare Singrealitäten handelt, die ebenso im Bewußtsein der Sänger verankert sind, nicht um bloße Konstruktionen der Folkloristen, um die Archivierungsarbeit der aufgezeichneten Liedversionen zu erleichtern⁴. Nach Maßgabe der Themenpriorität in der Gesangspraxis und der Polyfunktionalität vieler Lieder in Südosteuropa werden funktionsbezogene und performanzspezifische Kategorien wie Brauchlieder, Rituallieder, Arbeitslieder, Frauenlieder usw. als Gliederungskriterien eher nicht verwendet. Ebenso bleiben literarisierte Kunstlieder, in die Oralität rückverpflanzte Schulbuchlektüren usw. unberücksichtigt, während jedoch modernere Formen wie *rebetika*, Gastarbeiterlieder, Lieder auf Ereignisse der Zeitgeschichte bzw. der organisierten Folklorepflege usw. zumindest Erwähnung finden.

I. ORALE VERSEPIK UND HELDENLIED

Unter den Formen und Gattungen des gesungenen (und/oder getanzten bzw. von Instrumenten begleiteten) Volksliedes genossen die orale Versepiik und das Heldenlied in der Forschung eine z.T. ungerechtfertigte Präferenz, weil sie sich aufgrund der Historisierungsprozesse archetypischer Grundkonstellationen (Vater-Sohn-Konflikt, Brautraub, übernatürliche Kampfkraft, ungewöhnliche mysteriöse Geburtsumstände und Frühreife, Gewaltakte und Heldentaten und ihre Narration usw.), in denen der archetypisch-mythologische Heros⁵ den Namen von historischen Persönlichkeiten zugelegt bekommt (die allerdings mehr oder weniger auswechselbar bleiben), besonders für die Elaborierung nationalhistorischer Ideologeme eignen⁶. Die zwischen Mythologie und Historizität oszillierenden Heldenlieder der oralen Versepiik, die chronologisch meist in Mittelalter und Frühneuzeit anzusiedeln sind, befinden sich demnach im Übergang zu den neuzeitlichen Kleften- und Hajduken- (Räuber-)Liedern bzw. zu den narrativen Balladen, die chronologisch kaum exakt zu fixieren sind; man könnte versucht sein, diese Gattungen unter den Oberbegriff Erzähllieder zu subsumieren und sie von lyrischen Liebes-, Frühlings- und Hochzeitsliedern abzusetzen, obwohl auch eine solche Scheidung problematisch bleibt⁷. Die Kritik an der superfiziellen Historizität der byzantinischen Akriten-Lieder, die Guy (Michel) Saunier in der provokanten Fragestellung, ob es die griechische Liedkategorie ακριτικά τραγούδια überhaupt gibt⁸, geäußert hat, kann *mutatis mutandis* auch auf die mittelalterliche und frühneuzeitliche Oralepiik der Südslaven und Albaner angewendet werden, wo sich die Diskussionen vor allem zwischen den Interpretationsmodellen der Historischen und der Neo-Mythologischen Schule bewegt haben⁹.

DIE LIEDER UM DIGENES AKRITES

Die ältesten dieser Heroenlieder sind die byzantinischen Lieder der Akriten oder Ape-laten (ακρίτες, απελάτες), die, historisch gesehen, Grenzkämpfe des Byzantinischen Reiches gegen die Araber am Euphrat und in Mesopotamien im 9.–11. Jh. widerspie-geln¹⁰. Es ist vielleicht richtiger, nicht von einem »Zyklus« zu sprechen, wie dies viel-fach getan wird, weil die Lieder weitgehend voneinander unabhängig und die Namen der Protagonisten auswechselbar sind¹¹. Die gängigsten Heroennamen sind bekannte byzantinische Familiennamen: Porphyres, Theophylaktos, Armures, Andronikos, Kon-stantinos (Kostantas, Xantinon im Pontischen), Spyropulos usw.¹². Der Versuch, Orts- und Personennamen mit dem historischen Raum und den Ereignissen, die das byzanti-nische Epos beschreibt, zu identifizieren, ist unterschiedlich bewertet worden¹³. Digenes Akrites (Akritas) ist nachweislich keine historische Figur und taucht in diesen Liedern auch nicht am häufigsten auf¹⁴. Ausschlaggebend für die Zuweisung eines Liedes zu dieser Liedkategorie sind vielfach auch Motive und Motivketten bzw. die Heroenty-pologie einer ins Monumentale gesteigerten Realität, die das gleichnamige Epos cha-rakterisieren, das allerdings in vier ziemlich unterschiedlichen Fassungen vorliegt; die Escorial-Version auf kretische Barden der mündlichen Tradition zurückzuführen (Ab-fassungszeit wahrscheinlich im 12. Jh.), ist von der Forschung zurückgewiesen worden¹⁵. Die ältesten Liedaufzeichnungen führen ins 15. Jh.¹⁶. Das Verhältnis der Lieder zum Epos ist aufgrund der Inkonsistenz und chronologischen Streuung der Texte kompli-ziert und von Unsicherheiten belastet. Einer Zweiteilung des Epos in das Emir-Lied (10. Jh.) und die übrige romanhafte Verserzählung wird heute eher mit Zurückhaltung begegnet¹⁷. Im wesentlichen stehen drei Relationsmodelle zur Debatte, die einander keineswegs ausschließen, sondern auch in Kombination gesehen werden können: 1. die Vorgängigkeit der Lieder vor der hypothetischen Abfassung des Epos, wie dies viel-fach der mittel- und westeuropäischen Epenforschung entspricht (die spätere Einfü-gung von Liedmotiven wird heute eher abgelehnt)¹⁸, 2. die parallele Entwicklung eines Liedcorpus oraler Heroenepik durch die Jahrhunderte, von denen die Escorial- und die Grottaferrata-Version literarische Momentaufnahmen darstellen, die die jewei-lige Entwicklungsphase der mündlichen Tradition darstellen¹⁹, und 3. die Entstehung der Lieder in Spätbyzanz durch die rezeptive Verbreitung des Versepos in der münd-lichen Tradition²⁰. Allen Explikationsversuchen der Relationiertheit von mündlicher und schriftlicher Tradition haftet jedoch die methodologische Schwierigkeit an, daß diese Lieder untereinander kaum einen Zyklus bilden, mit dem Epos oft nur durch ein einziges archetypisches Motiv verbunden sind und letztlich eine von Folkloristen ein-geführte Kategorie bilden; als Gegenargument ließe sich anführen, daß ganze Formel-verse in den Liedern und Epos-Fassungen praktisch identisch sind und die Ideologie

der Realitätswiedergabe einer übersteigerten Vitalität mittelalterlicher Heroik in diesen Texten dominiert. Insofern ist es angezeigt festzuhalten, daß es sich um gemeinsames heroisches Formel- und Motivgut mit einer gewissen Themenkonsistenz handelt, die sowohl in mündlicher wie schriftlicher Tradition nachzuweisen ist, zum Großteil mythisch-archetypischer Provenienz, das eine Art historisierenden »Akritisierungsprozeß« durchgemacht hat; in jedem Fall handelt es sich um ein Paradigma intensiver bilateraler Infiltration von Sprachgut und Themenvernetzung. Die Abhängigkeit der Einzellieder von Motiven und Episoden der jeweiligen Epenfassungen bleiben aber, trotz der zahlreichen Spezialstudien, weitgehend hypothetisch.

Die heute benützte kritische Ausgabe des Epos von Stylianos Alexiu (1985, 1990) enthält sowohl das Armuris-Lied wie das Lied des Sohnes von Andronikos (»Ο Υιός του Ανδρονίκου«), jene Akriten-Lieder, die am engsten mit dem Epos verbunden scheinen²¹. Auch im Armuris-Lied ist der Sohn der heroische Protagonist: Noch sehr jung legt er Proben von Mut und Kraft ab, um von seiner Mutter des Vaters Pferd zu erbitten, mit dem er gegen die Sarazenen reitet, auf Rat eines Engels vom Himmel den Euphrat übersetzend, bis er in der Schlacht Pferd und Schlachtkeule verliert; den Verursacher dieses Insults verfolgt er bis in die Tiefen Syriens und schlägt ihm die Hand ab. Auf dem Weg trifft er den vom Emir gefangenen Vater, der Rappen und Keule erkennt und das Schlimmste ahnt; auf die Erzählung des einarmigen Sarazenen hin läßt der Emir jedoch den Vater frei und bietet dem Sohn die Hand seiner Tochter an. Sarazenen und Christen sollen in Hinkunft in Eintracht leben²². Mit der Feste Amorion hat man auch die Ballade von der uneinnehmbaren Burg »Το κάστρο της Ωριάς« (Die Burg der Schönen, της Σουριάς, της Μαρούς usw.) in Zusammenhang gebracht, die nach zwölfjähriger Belagerung durch List und Verrat fällt, während das Burgfräulein, das den verkleideten Liebhaber (Fremden, Renegaten) eingelassen hat, sich in die Tiefe stürzt²³. Man hat angenommen, daß der Protoyp dieses *kastron* Amorion gewesen sei, Amurea auf Arabisch (Amurea → Οριά), dem Roman von Sayyid Battal mit ähnlicher Handlung nachgestaltet²⁴; diese These wurde schon von Nikolaos Politis mit dem Hinweis auf die mythologischen, historisch-geographisch nicht lokalisierbaren Balladenstoffe um Belagerung und Verrat abgewiesen²⁵. In das gleiche heroische Ambiente führt das Lied vom »Sohn des Andronikos«: die Frau des Andronikos gebiert in sarazenischer Gefangenschaft einen Heldensohn, der nach der üblichen frühreifen Entwicklung Mut- und Kraftproben gegen die Sarazenen besteht²⁶ und ausreitet, um den Vater zu finden; die Vater-Sohn-Begegnung vor der Wiedererkennung geht haarscharf an einem Zweikampf vorbei, wie dieser im Lied von »Tsamados« mit wechselndem Ausgang erzählt wird²⁷. Der latente Vater-Sohn-Konflikt mit letalem Ausgang (ödipal oder auch umgekehrt) ist auch dem südslavischen und allgemein dem europäischen Heldenlied geläufig²⁸. Auch im Falle des klingenden Namens von Andronikos sind Assoziationen

mit historischen Persönlichkeiten angestellt worden²⁹. Das Vernähen der Augen und die Fesselung von Händen und Beinen als Kraftprobe findet sich auch in anderen Heldenliedern, wie dem vom Nonnensohn und Schweinehirten »Porphyres«, der das kaiserliche Heer allein vernichtet, wobei sein gargantuelischer Appetit in manchen Varianten in Kannibalismus übergeht; der monströse Kraftprotz steht jedoch bereits im Übergang zur Heldenparodie eines Bachtinschen Karnevalshelden³⁰ bzw. eines menschenfressenden *ogre (drakos)*³¹. Die Suche des Vaters nach dem Sohne (bzw. umgekehrt) verbindet mit den Akritenliedern auch der pontische »Αιχμαλώτων«, wo Xantinos seinen Sohn von den Sarazenen befreit, das gleiche Heldenambiente begegnet uns auch im »Theophylaktos«, doch sind die historischen Identifizierungsbemühungen eher müßig. Andere Lieder wie die »Wette von Giannis mit der Sonne« (Wettkampf im Springen) wurzeln zur Gänze in einem mythischen Substrat³² und die »Κορή αντρειωμένη« mit dem Verrat des Hl. Georg, der die Schutzsuchende in einer Kirche freigibt und dem Sarazenen überantwortet³³, gehört dem Themenkomplex um die Heldenjungfrau an, die eher im Kleftenlied zu finden ist³⁴. Das bekannte Lied um »Digenis und Charos« im Kampf auf Leben und Tod in der Marmortenne gehört einem breiteren Themenkonglomerat um den Kampf des sterblichen Helden gegen den Totengott an, der ihn nur durch List besiegen kann³⁵. Andere Lieder wiederum sind nur durch den Namenshelden Digenis mit den Akritenliedern verbunden oder durch ein vereinzelt Motiv bzw. Motivketten³⁶. Im wesentlichen wird die Liedgruppe jedoch durch häufige Formelverse³⁷ und das heroische Ambiente der Heldenideologie einer bis ins Monströse gesteigerten Körperkraft und Vitalität zusammengehalten; in dieser heroischen Überrealität sind sie von anderen Erzählliedern (wie den Balladen, die von wundersamen und exzeptionellen Dingen berichten) abzusetzen.

Die Heldentypologie enthält mehr oder weniger stereotype Motive: die ungewöhnliche Geburt (Witwensohn, Nonnen- oder Hurensohn, Vlachenkind, zweifache Abstammung, Mischling, auch beliebtes Märchenmotiv), die übernatürlich rasche Entwicklung (Gewalttaten im Säuglingsalter, monströser Appetit), die magische Beziehung zum Wunderpferd (Pferd als Ratgeber und Kampfgenosse)³⁸, Brautraub³⁹, als Gipfel der langen Reihe von Gewalttaten (Kriege, Vernichtung ganzer Heere, Besiegung sagenhafter Ungeheuer, Kampf mit Brüdern oder Vater) die Herausforderung des personifizierten Todes (Charos)⁴⁰. In dieser Heldentypologie sind die Lieder wie das Epos selbst zweifellos von der Tradition um Alexander d. Gr. beeinflusst⁴¹. Als Verbreitungsgebiet läßt sich der Raum des Östlichen Hellenismus identifizieren (Kleinasien, Kappadokien, Pontus-Gebiet, Zypern, Dodekanes, bes. Karpathos, Kreta)⁴². Die Liedgruppe ist mit der homerischen Frage in Zusammenhang gebracht worden⁴³, mit archaischen archetypischen Mythologemen und Thematiken (Initiation, Kampf mit dem personifizierten Tod, Vatermord und Ersatztötungen, Sonne als Todbringer und *psychopompos* usw.)⁴⁴,

mit der südslavischen Heldenepik⁴⁵, mit den panegyrischen Preisliedern auf mächtige Provinzfamilien im kleinasiatischen Osten gegen die Zentralregierung des Basileus am Bosporus⁴⁶. Im Gegensatz zu Balladen- und Märchenstoffen hat diese stark formelgebundene Heldenliedtradition weniger sprachübergreifend gewirkt.

SÜDSLAVISCHE UND ALBANISCHE ORALEPIK

Ein gleichermaßen schwer zu entwirrendes Motivgeflecht von Varianten, ausufernden Liedtypen und auswechselbaren Heldennamen, vielfach auch ohne wirklich klare Handlungsschemata und oft mit rätselhaften und schwierig zu erklärenden Motiven, offen im Übergang zu Hajduken- und Kleftenliedern bzw. Balladen und Ritualliedern⁴⁷, bilden die Heldenlieder der südslavischen und albanischen Oralepiik, die jedoch bereits in die hoch- und spätmittelalterliche Welt der Grenzkämpfe gegen die Osmanen am nördlichen und zentralen Balkan (Ungarn, Translyvanien, Amselfeld) verweisen. Auch hier dominiert die *ars combinatoria* einer kaum durch Thementypologien einzugrenzenden Varianz mit Motivverkettungen und Motivverkehrungen, Zersingprozessen, (De-)Historisierungen und (Ent)Mythologisierungen, Übertragungen und Gegenübertragungen, zusammengehalten von den stereotypen Situationen der Heldendichtung und dem improvisationsstützenden Formelgut, aus dem diese z.T. umfangreichen Lieder vielfach ausschließlich bestehen (hohe Repetitionquote von Versteilen bei Deskriptionen, Anfangs- und Endformeln, syntaktische Stereotypkonstruktionen). In diesem Fall ist von der einschlägigen Forschung immer wieder hervorgehoben worden, daß die historische orale Dichtung der Südslaven der Schriftliteratur qualitativ überlegen ist.

Die aufgezeichneten und veröffentlichten Texte (zusammen mit zahlreichen Übersichten und Übersetzungen)⁴⁸ gehen in die Tausende und umfassen das Serbische⁴⁹, Kroatische⁵⁰, Bosnische⁵¹, Herzegovinische, Montenegrinische⁵², Albanische⁵³, Makedonische und Bulgarische⁵⁴, wobei auch die Zweisprachigkeit mancher Sänger nicht ausgeschlossen ist⁵⁵. Die diesbezügliche Spezialbibliographie ist kaum noch zu überschauen⁵⁶. Die ältesten Liedsammlungen sind noch in der ragusäisch-dalmatinischen Renaissance- und Barockzeit, vor allem durch Petar Hektorović (»Ribanje i ribarsko prigovaranje«, 1568)⁵⁷ und Andrija Kačić Miošić (»Razgovor ugodni naroda slovinskoga« 1756)⁵⁸, entstanden, während auch andere Dichter wie Gundulić und Palmotić den serbisch-ungarischen Türkenkämpfern sympathisierend gegenüberstanden⁵⁹; es folgte die sog. Erlanger Handschrift (mit 213 serbokroatischen Liedern, wahrscheinlich im 18. Jh. entstanden)⁶⁰, später im 19. Jh. die epochemachende Sammlung von Vuk Karadžić⁶¹. An diesem Liedrepertoire sind Muslime⁶², Katholiken und Orthodoxe gleichermaßen beteiligt; die jeweiligen Heroen können sowohl auf der Seite der Christen als auch der »Türken« stehen, ohne daß dies die Heldentypologie wesentlich beeinflussen würde.

Dem Umfang nach schwanken diese Lieder zwischen ca. 50 und 450 Zeilen, bei den bosnischen Liedern aber bis zu 2.000 und mehr Versen. Nach der Versform wurden die sogenannten Langzeilenlieder (*bugarštica*, 15silber)⁶³, die sich im adriatischen Küsten- und Inselbereich noch bis in das 18. Jh. hinein gehalten haben, von dem eigentlichen *deseterac* (dem asymmetrischen trochäischen Zehnsilber) unterschieden, jenem Versmaß, das den Großteil dieses Liedcorpus bildet. Zu den archaischeren Versformen der Langzeilenlieder hat sich eine umfangreiche Spezialforschung herausgebildet⁶⁴, in welcher der sukzessive historisch-geographische Rückgang dieses Metrums und sein letztliches Verschwinden eine herausragende Rolle spielen, doch ist die Erklärung des Verhältnisses zum epischen Versmaß des *deseterac* eher ein *desideratum* geblieben⁶⁵.

Einzelne Rhapsoden und blinde Barden, die Sängertypologie der fahrenden Bettler⁶⁶, Vortragsweise, Improvisationstechnik, Sängerschulen, Singmilieu, Singsituationen, Performanz⁶⁷, Repertoire, Instrumentenbegleitung (serb./bosn. *gusla*, alb. *lahuta*) und Musik⁶⁸ usw. sind vielfach Gegenstand von Einzelstudien geworden⁶⁹. Auch sprachübergreifende Komparationen zum Russischen⁷⁰, Rumänischen⁷¹, Turk-Altäischen⁷² und Griechischen⁷³ bzw. anderen Liedgattungen⁷⁴ sind angestellt worden; besondere Affinität besteht natürlich zum Albanischen⁷⁵. Das Verbreitungsgebiet dieses Liedguts beschränkt sich nicht nur auf den dinarischen Raum, wie etwa die Vuksche Sammlung nahelegt, sondern erstreckt sich praktisch auf fast den gesamten südslavischen und albanophonen Balkanraum von den Adria-Inseln vor dem dalmatinischen Küstenstreifen bis nach Westbulgarien und von der pannonischen Tiefebene bis in die Hochebenen Makedoniens. Dagmar Burkhart hat durch die Analyse von hunderten von Varianten wahrscheinlich gemacht, daß die traditionelle These vom dinarischen Kern- und Ursprungsraum mit seinen rationalisierten und durchhistorisierten Versionen durch ein dynamischeres und großflächigeres Modell zu ersetzen ist, das mit einer archaisch-mythologischen Primärschicht im mazedonisch-bulgarischen Raum vor dem 14. Jh. einsetzt, die sich nach ihrer Westwanderung auch noch, nach dem Hindurchgang durch das dinarische Hinterland, im adriatischen Inselraum und im Küstenland z.T. erhalten hat (Konservativität der Peripherie), während die Sekundärschicht im dinarischen Binnenland einen signifikanten Historisierungs- und Psychologisierungsprozeß durchmacht, der zu den bekannten serbokroatischen Heldenliedern mit ihren geschichtlich nachweisbaren Heroen führt⁷⁶. Diese historische Schicht spiegelt neben dem Amselfeld-Mythos vorwiegend die Türkenkämpfe Ungarns im 15. Jh.⁷⁷ mit ihren literarischen Textzeugen und Bearbeitungen wider, deren Hauptakteure im südungarisch-syrmischen Raum in die südslavische Oralepik eingegangen sind: János Hunyadi (ca. 1387–1456, in den Liedern als *Janko voevoda* oder *ugrin Janko* bzw. *Sibinjanin Janko*), János Székely (Verwandter Hunyadis, ab 1446 König von Ungarn, 1448 bei der zweiten Schlacht am Amselfeld umgekommen, als *banović Sekula* oder *dete Sekula*), Mihály Szilágyi (Schwa-

ger Hunyadis, Befehlshaber von Belgrad, ab 1458 Reichsverweser, 1460 von Osmanen bei Smederevo geschlagen⁷⁸ und in Konstantinopel umgebracht; im Lied als grausame Negativfigur *Svilojević*), Mathias Corvinus (1459–1490 König von Ungarn, Prototyp des gerechten Herrschers, *kralj Matijaš*) und Peter Dóczy (Banus unter König Mathias, Türkenschlachten 1480ff., im Lied *Dojčin Petar*). Neben den ungarischen Helden (*ugričići, ugarska gospoda*) figurieren auch serbische Helden in der Branković-Gruppe der Lieder: Đurađ Branković (ca. 1375–1458, mit der Griechin Irene Kantakuzenos, Tochter des Despoten von Morea [*prokleta Jerina* in den Liedern] verheiratet, ab 1441 Sultansvasall [beide Söhne geblendet], gilt als Türkenfreund) und Vuk Grgorović Branković (ab 1440 bei König Mathias in Diensten, ab 1471 Despot in Syrmien und Kroatien, Magnat des ungarischen Königreichs, in den Liedern *ognjeni despot Vuk* oder *Zmaj-ognjeni Vuk*)⁷⁹ usw.⁸⁰.

Die Oberflächlichkeit der Vergeschichtlichung von mythologischen Stereotyp-Heroen der Heldendichtung wird vollends deutlich bei Marko Kraljević (ca. 1335–1394, erster Sohn von König Vukašin Mrnjavčević, Herrscher von 1371–1394), der in seinem Liedzyklus mit Marko Viteazul (unter Michael dem Tapferen 1593–1601) kontaminiert; seine Gefährten und Verwandten gehören wiederum anderen Zeitschichten an⁸¹. In ähnlicher Weise werden die erste und zweite Kosovo-Schlacht verwechselt (1389, 1448). Historisierung von anonymen archetypischen Heldenmustern und Enthistorisierung durch das Vergessen der Heldennamen, die Kontamination historischer Persönlichkeiten und ihre Auswechselbarkeit bzw. neue Anreicherung von Motiven und Sujets aus Mythen und Märchen halten einander die Waage. Sauniers provokante Frage, ob es überhaupt so etwas gibt, wie die Kategorie »Akritenlieder«, hat auch in diesem Fall eine gewisse Berechtigung. Doch aufgrund des Bekanntwerdens der südslavischen Heldenlieder in der Formelforschung und ihre In-Beziehung-Setzung mit der homerischen Frage, hat ein großer Teil der Forschung eine andere Richtung eingeschlagen, als dies bei den griechischen Akritenliedern der Fall war. Das Mosaik der Liedmotive gibt ziemlich genau die Heldentypologie wieder, die bei Digenes Akrites beschrieben worden ist: übernatürliche Körperkraft und moralische Stabilität, wunderbare Geburt (Drachmutter), Vater-Sohn-Konflikt (in Varianten Vater-Mord oder Rächer des Vaters, Mutterinzeß oder spezifische Beziehung zur Mutter)⁸², Brautzug und Geschwisterstreit (Bruder Andrija, ev. Brudermord), Hochzeit (Brautraub, Seitensprünge, Rückkehr des Gatten zur Hochzeit seiner Frau⁸³), heroische Gelage, Gefangenschaft und Flucht, epischer Tod (Alter, Kampf, oder unsterblich, begraben mit Pferd und Waffen)⁸⁴. In diesem stereotypen Motivkonglomerat spielen Geschichtlichkeit und Faktizität eine ausgesprochen untergeordnete Rolle. Es gehört zu den interessanten Fakten der Kulturtypologie, daß, ebenso wie Sakralität in Klamauk umschlagen kann, auch manchen Heldenprofilen parodistische Elemente einwohnen: Ebenso wie dies beim griechischen

Akritenlied des »Porphyres« beobachtet werden konnte, der in manchen Varianten zum Bachtinschen Karnevalshelden mit kannibalischen Gelüsten wird, sind parodistische Elemente auch in südslavischen Heldenliedern nachzuweisen⁸⁵.

Der Dominanz des *factums* über das *factum* hat bis zu einem gewissen Grad auch die aus der homerischen Frage hervorgegangene Formelforschung entsprochen: Dort stand zwar nicht die Frage nach der Historizität der homerischen Epen im Vordergrund, sondern die Frage nach der Memorierungskapazität eines einzelnen Sängers und dem Zusammenspiel von Improvisation und Stereotypelementen⁸⁶, doch haben die Forschungen von Milman Parry⁸⁷ und Albert Lord⁸⁸ zu dem enormen *boom* der *oral-poetry*- und Formel-Forschung geführt⁸⁹, die in der südslavischen Oralepik ihr Epizentrum und ihren Ausgangspunkt besessen hat, mit weitreichenden Auswirkungen auf eine ganze Reihe von Kulturwissenschaften⁹⁰: Dabei ging es nicht nur um Improvisationstechnik und Memorierungsmöglichkeit, Performanz und Singsituation, Metrik und *ars combinatoria* von stehenden Sprachstereotypen, sondern auch um grundsätzliche Fragen der Possibilität und Funktion von Historizität in der oralen Tradierweise. Das Aufspüren einer rein mündlichen Liedtradition in manchen zentralbalkanischen Landschaften über einige Jahrhunderte hinweg hat zu einer zeitweisen Unterschätzung der Interaktion von Schriftlichkeit und Oralität auch für Südosteuropa geführt⁹¹. Das Forschungsinteresse an den Themen- und Motivagglomeraten der Liedsequenzen geriet dadurch zeitweise aus dem unmittelbaren Radius methodischer Fokussierung, da sich auch die »neomythologische« Schule in den obsoleten Zonen von Archaismen und Archetypen zu bewegen hatte, die anfällig schienen für ideologiebelastete Langzeitkontinuitäten oder szientifische Konstruktionen. Trotzdem ist in der Primärschicht der Heldenlieder das kumulative und kaum handlungsintegrierte Vorkommen von mythischen und märchenhaften Motiven zu beobachten⁹², während in der Sekundärschicht, die vom dinarischen Raum ihren Ausgang genommen hat, Prinz Marko zum Universalheros aufläuft. Die homerische Frage hat sich inzwischen in der Epenforschung auf anderer Ebene gelöst, als in rezenten Jahren in Indien episch-improvisierte Narrationen von Rhapsoden aufgenommen werden konnten, die sich über eine ganze Woche erstrecken und den Umfang der »Ilias« noch bedeutend übersteigen⁹³.

Indizierend für die Mobilität von Sujets, Motiven, Heldennamen und *toponymica* ist das Vorkommen ugrischer Türkenkämpfer in den mazedonisch-westbulgarischen Liedern wie Jankula (Hunyadi) und Sekula (Székely)⁹⁴, doch handelt es sich um typisierte Figuren, die in den verschiedensten Handlungssujets eingesetzt werden (Hochzeitszug, letzterer nicht nur als Held der zweiten Kosovo-Schlacht, sondern im Drachenkampf); unter den Städten dominiert Budim⁹⁵. Die Helden treten in bunten Kombinationen über Raum und Zeit hinweg zusammen auf. Der Kosovo-Mythos etwa kontaminiert die Schlachten von 1389 und 1448, ohne Rücksicht auf die verschiedenen Akteure und

politisch-historischen Kontexte⁹⁶. Marko Kraljević wird zum ahistorischen Superheros, der praktisch überall auftreten kann: eine Art Gütezeichen für jedes beliebige epische oder auch balladeske Sujet⁹⁷. Als gerechte Königsfigur ist Mathias Corvinus auch dem slovenischen, slovakischen und ungarischen Volkslied geläufig⁹⁸, wo er manchmal zusammen mit Hunyadi auftritt⁹⁹; sein Bekanntheitsradius reicht jedoch auch bis in den östlichen Balkanraum¹⁰⁰. Ein Gleiches kann nicht von dem Türkenkämpfer *kat' exochen* Scanderbeg/Skenderbey (1405–1468) gesagt werden, der in der oralen Tradition den albanisch-dalmatinischen Küstenraum und Süditalien kaum überschritten hat¹⁰¹ und dessen Verbreitung intensiver über die Schrifttradition verläuft¹⁰². Andere Lieder gruppieren sich um andere Heldenamen und Sujets: das Lied von Dete Dukadinče, dem riesenhaften und mit übernatürlichen Kräften begabten Heldenkind, das Krali Marko nur durch List besiegen kann¹⁰³, ebenso wie den unbesiegbaren Musa Kesedžija mit den drei Herzen¹⁰⁴; das Lied von Bolen Dojčin, dem sterbenskranken Helden (Sündenbuße), der den riesigen schwarzen Araber (oder Meeresdrachen)¹⁰⁵, der Thessaloniki schwere Steuern und Menschenopfer auferlegt (Hl. Georgslegende)¹⁰⁶, zu besiegen hat und dann vercheidet¹⁰⁷, ein Lied, das neben dem Südslavischen auch im Albanischen und Rumänisch/Aromunischen verbreitet ist¹⁰⁸; das Lied von Đerzelez Alija, wahrscheinlich eine Kontamination aus dem ersten bosnischen *sandžakbey* von Smederevo Ali Beg, der sich in den Kämpfen gegen Ungarn und Serben 1437–1470 hervorgetan hat, und dem ersten Statthalter von Smederevo Alibeg Michaloglu (ab 1472 urkundlich erwähnt), ein Lied, das von bilingualen Sängern als Lied von Gjergj Elez Alia auch nach Nordalbanien verpflanzt wurde¹⁰⁹; später anzusetzen ist das ebenfalls muslimische Lied von der Erhängung der Morići-Brüder, Hadzi-Mehmet und Ibrahim, Janitscharenführer in Sarajevo (1757)¹¹⁰, die Ivo A. Andrić ebenfalls in seine Kurzgeschichten-Sammlung *Put Alije Đerzeleza* (1920) aufgenommen hat¹¹¹. Aus dem Kosovo-Zyklus ist bemerkenswert das Lied von Banović Strahinja, wahrscheinlich ein phantastischer Heros, wo der Held in humanistischer Weise seiner von Vlah Alija geraubten Frau Anđelija ihre Entehrung und ihren Verrat vergibt und sie vor ihren Brüdern dem Tod entreißt (in anderen Varianten wird der Ehrverlust nach den Gesetzen der Heldendichtung gesühnt)¹¹². Die Reihe der »historischen« und erfundenen Liedheroen läßt sich noch lange fortsetzen¹¹³, doch verbietet sich jeder Versuch von Vollständigkeit in Form von Namenslisten und Heldenkatalogen von selbst, geht es doch um repetitive Typologien mit auswechselbarem onomastischen Material.

Insofern scheint es *a priori* aussagehaltiger, Standardmotive und »typische Szenen« in ihrer genetischen Entfaltung vom mythischen Substrat über den Heroisierungsprozeß bis zur faktisch belegbaren Historizität zu verfolgen, oder der Quellenlage gemäßer formuliert: zurückzuverfolgen, indem unter den historischen Namen die anonyme archetypische Herostypologie und die mythologischen Grundkonstellationen aufgespürt

werden. Insofern erweisen sich die Varianten aus dem makedonisch-westbulgarischen und dem adriatisch-insulären dalmatinischen Reliktraum (mit vorwiegend weiblichen Sängern) als genauso wichtig wie das dinarische Kerngebiet, das die hochgestochene Heroik und festgeschmiedete Narratologie der Lieder aus der Vukschen Sammlung hervorgebracht hat. Die Oraltradition *la longue durée* führt zu unausweichlichen Anachronismen, wie z.B. die Traum-Prophezeiung vom Falle Budas (1541), die Hunyadi (†1456) zufällt, einer archetypischen epischen Schablone mit auswechselbaren Städtenamen¹¹⁴.

Zu den stehenden Elementen einer sehr großen Anzahl von Liedern und Varianten zählt das Brautfahrtmotiv¹¹⁵, mit Brautwerbung, Brautzug in fernes Land (beratende Rolle der Mutter, betrügerische Lateiner), Freierprobe (möglicherweise Sublimierung des Brautraubs bzw. Brautkaufs, ein ungeladener [als Hirte verkleideter] Begleiter bzw. Neffe oder Hirte besteht die vom Brautvater geforderten Proben für den Bräutigam; Pfeilschuß, Sprung über Pferde, Trunk, Ringkampf, Waffengang)¹¹⁶, Wettkämpfen, Überfällen und Hindernissen und letztlich der Brautgewinnung. Diese retardierende und spannungsstimulierende Gegenhandlung besteht meist in einem dreiköpfigen Araber (*crni Arapin*) mit drachenartigen Zügen, der den Brautzug auf dem Rückweg überfällt und die Braut für sich beansprucht, den der Brautführer (*dever*) allein zu bekämpfen hat (daneben auch historisierende – Türken, rationalisierende und psychologisierende Motive – Schönheit der Braut, Erosrivale, Neider usw.)¹¹⁷; das brautraubende Monster versperrt manchmal, wie in der Hl. Georgs-Legende, die Wasserquellen¹¹⁸ und es kommt zum Kampf im Brunnen, wobei das Pferd und die Wahlschwester *samovila* dem Helden bei der Tötung des Lindwurms (*lamja, hala*) beistehen¹¹⁹. Das sprechende Pferd (hilfreich, mitfühlend, ratgebend)¹²⁰ ist ein unabdingbares Motivrequisit der Heldendichtung, das mythologische Substrat der Monstertötung wird durch die festliche Rahmenhandlung des Brautzugs auf eine episch-heroische Ebene gehoben, die die narrative Entfaltung einer ritterlich-noblen Wertwelt erlaubt. Die bekanntesten Lieder (wie »Dušans Hochzeit«, Vuk II 280) kombinieren sequenzenartig die Freierproben und den Überfall auf dem Rückweg.

Es gehört zu den auffallendsten Zügen der südslavischen Oralepik, daß die Anthropomorphie der Hauptakteure ähnlich wie in Mythos und Märchen in gleitendem Übergang steht zu zoomorphen und theriomorphen Fabelwesen, die dem ritterlich-feudalen Sozialambiente der Heldendichtung eigentlich nicht entsprechen, andererseits jedoch geradezu typisch sind für Heldenlied und Heldensage. Ausgesprochene Märchengestalten und Superstitionen der Dämonologie, wie *ogre*, Riesen¹²¹, schlangenartige und geflügelte Ungeheuer, mehrköpfige Araber mit mehreren Herzen und unermeßlichen Kräften, gut- und böswillige Feen, oft durch Wahlbruderschaft mit den Menschen verbunden, bereichern das Handlungspersonal dieser Lieder¹²². In den *vila brodarica*-Liedern um die wassersperrende Fee ist die panbalkanische weibliche Feenvorstellung

(*vila, samovila, samodiva, juda, neraida, zanë, rosalitë* usw.) spezifiziert¹²³, die in Drachenfunktion dem dürstenden Helden Wasserzoll abnehmen will und durch List erschlagen wird¹²⁴. Doch ist ihr *image* und ihre Funktion durchaus ambivalent: Einerseits hilft sie dem Helden als Wahlschwester in aussichtslosen Situationen und gibt rettende Informationen (Vilenruf, wie das ratende Pferd), andererseits baut sie sich wie auch der neugriechische Totengott Charos eine Burg aus Menschenknochen¹²⁵. Eines der interessantesten semizoomorphen Wesen des Heldenliedes in der *zmej*, mit Flügeln in den Achselhöhlen und schuppigem Schwanz, verantwortlich für die Regenfälle, bekämpft aber den Gewitterdrachen (*hala, lamja, ažder* usw.); seine Vorliebe für schöne junge Mädchen (Brautraub) bringt ein balladeskes Motiv in die Heldenepik¹²⁶. Die Gegenüberstellung *zmej-lamja* entspricht dem albanischen *drangue-kulshedra* und geht ebenfalls auf den Drachentötermythos zurück (siehe in der Folge)¹²⁷.

EXKURS : UNIVERSALTOPOS DRACHENKAMPF I

Im Untergrund des mythischen Substrats der südslavisch-albanischen Oralepiik dominiert in der einen oder anderen Form der Drachenkampf: Im entmythologisierenden Rationalisierungs- und Historisierungsprozeß erscheint das brautraubende Ungeheuer, das den Hochzeitszug überfällt, als *vila* oder als dämonischer *arapin*, bzw. als historisierter Türke, Hajduke bzw. psychologisiert als abgewiesener Freier¹²⁸. Die archetypische Auseinandersetzung mit dem geflügelten und feuerspeienden Schlangenmonster gehört zu den Grundkonstanten der meisten Mythologien und ist von der Heldensage bis zum Kinderspiel im menschlichen Unterbewußtsein und in der Imagination ständig präsent¹²⁹. Ob man diese Tatsache nun im Sinne der Psychoanalyse C. G. Jungs als notwendigen Initiationsritus und Reifeakt zur Erringung der Braut als höchstem Lebensgut ansieht (Überwindung der Großen Mutter, die ihre Kinder kastriert und frißt, ihr zerstörerischer Charakter wird zu einem segenbringenden)¹³⁰, oder als archetypischen Urstreit des Drachentöters als Kulturheros (besondere Geburt, Bastard, Nachgeborener, Zwilling) gegen die mythischen Ungeheuer als ursprüngliche Herren der Güter im Sinne der neomythologischen Schule von Meletinskij interpretiert (daher die magische Verwandtschaft der Helden mit den mythischen Wesen)¹³¹, das Faktum, daß die originären Monster bzw. ihre rationalisierten Ersatzexistenzen im kritischsten Moment der Märchenkarriere des Helden auftauchen, beim Hochzeitszug mit der durch schwierige Freierproben (die der Bräutigam selbst oder in Vertretung besteht) eben errungenen Braut, bleibt, wodurch die Heldenlieder zwei Basiselemente der Zaubermärchen zusammenbringen: den Drachenkampf und die Brautgewinnung. Durch die durchsichtige und bruchstückhafte Folie einer konglomerathaften und fallweise beliebigen Historizität brechen archaischere Kulturschichten, wie dies in der Heldenepik anderer Kultur-

zonen ebenso geschehen ist¹³² und selbst in der christlichen Vita des Hl. Georg evident ist, der im 12. Jh. zum Drachentöter umstilisiert wird¹³³, um ein »echter« *athleta Christi* zu werden (wie vor ihm schon der Hl. Theodor und andere Heilige)¹³⁴, während sich sein *pendant* als Reiterheiliger, der Hl. Demetrius, mit dem »bösen Zaren« Kalojan, dem Belagerer von Thessaloniki 1207, begnügen muß¹³⁵.

In manchen Fällen ist die zoomorphe Schlangennatur des Drachentöters noch zu erkennen¹³⁶ bzw. der kosmogonische Kontext des archetypischen Aktes¹³⁷: Mit dem Ungeheuer verbindet ihn die latente Theriomorphie (*zmej, drangue*), mit der Heldentypologie die besonderen Geburtsumstände (Bastard, Witwensohn). Das prähistorische Monster (in Ostbulgarien auch die Bärin) ist in den Drachenkampfliedern (meist kurze Brauchlieder) mit der Landwirtschaft und Viehzucht verbunden: Als Gewitterdrachen ist es Ernthevernichter (*lamja* in Form einer dunklen Wolke) und der Hl. Georg gilt als Beschützer der Herden¹³⁸. Es verschlingt gewöhnlich den Helden zur Hälfte mit samt dem Pferd¹³⁹. In die südslavischen Georgs-Lieder ist manchmal auch die Trajans-Legende eingefügt, entweder in der Form der sündigen Stadt Trojan, die zur Strafe ein Seedrache tyrannisiert (Jungfrauenopfer, Hl. Georg als Drachentöter), oder Trojan personifiziert als götzendienersicher Menschenfresser in Drachengestalt¹⁴⁰.

Die Historisierungskapazität der heroischen Oralepik ist insofern von den eigentlichen historischen Liedern zumindest als Tendenz zu differenzieren, als verifizierbare Helden- und Städtenamen einen sekundären Mythologisierungsprozess durchlaufen, der ihre Existenz neuerlich von der einmaligen Faktizität in die repetierbare Typologie überführt. Ganz ähnlich wie bei den Akritenliedern, allerdings mit mehr onomastischem Material, führt ein rein historischer Ansatz bloß in ein Labyrinth von Anachronismen und geht am eigentlich Ziel der Erfassung von Ästhetik und Struktur oraler Kompositionen vorbei: Bei Heldennamen handelt es sich um benennbare Chiffren evolvierbaren Ruhms im kollektiven Gedächtnis, die in einem mythischen Geschichtsverständnis repetitiv und auswechselbar eingesetzt werden. Insofern ist die »historische Schule« auf eine Oberflächenanalyse beschränkt, die mit einer im Zeitkontinuum gleitenden und flüssigen Materialmasse arbeiten muß, da Zersingprozesse und Innovation, Memorierung und Korrektur, Liedtypenbildung und *ars combinatoria* den Liedbestand in den verschiedenen historischen Phasen und geographischen Wanderungen in ständiger Bewegung halten¹⁴¹. Die methodologischen Bedenken zum Gebrauch der südslavischen Oralepik als Geschichtsquellen und Zeitzeugen haben eine ganze Reihe von Studien hervorgebracht¹⁴²; simplifiziert: Der Gebrauch von Namen historischer Persönlichkeiten ist noch kein Beweis für den historischen Inhalt¹⁴³. Mögen sich diese Lieder als Instrumente der Geschichtsrekonstruktion als von beschränkter Effektivität erwiesen haben, so stellten sie doch im Gang der Geschichte eine unversiegbare Inspirationsquelle für die südosteuropäische Literatur dar¹⁴⁴.

Die Fokussierung auf die heroische Oralepik des zentralen südslavisch-albanophonen Balkanraums darf nicht den Eindruck hervorrufen, daß diese Gattung bei anderen Völkern und Sprachen Südosteuropas nicht nachgewiesen werden kann¹⁴⁵.

2. HISTORISCHE LAMENTATIONEN UND LIEDCHRONIKEN

Während das Heldenlied in seiner historischen Faktizität vom Motivgerüst der stereotypen Heroenvita und mythologischen Archetypsituationen wie dem Drachenkampf in einem solchen Ausmaß durchzogen ist, daß Namen und Orte auswechselbare Chiffren darstellen auf einem Schachbrett vorgegebener Grundelemente und assoziativ verknüpfter Kombinationen, tendiert das historische Lied zu geschichtlicher Verifizierbarkeit und kommuniziert häufig mit der Schrifttradition der Chroniken und literarischer Schlachtschilderungen. Diese intentional unterschiedliche Funktion schließt jedoch Mythisierungsprozesse¹⁴⁶ und Heldentypologie keineswegs völlig aus, da die wissenschaftliche Dokumentation des tatsächlich Geschehenen zu dieser Zeit selbst in der Schrifttradition noch nicht gegeben ist, so daß jederzeit Übergänge zu den heroischen Liedern und Kleften- und Hajdukenliedern bestehen bleiben, ja vielfach in den Eingangswersen die gleichen Sprachformeln (etwa der rhetorischen Frage) verwendet werden. Da sich die Inhalte vielfach auf die Türkenkämpfe beziehen, hat sich eine ganze Tradition von Lamentationen auf den Fall einer Stadt oder einer Region an die Osmanen herausgebildet (oraler Zweig der Türkenfürchtliteratur). An sich aber kann jedes historisch gravierende Ereignis, das das kollektive Regionalbewußtsein beschäftigt hat (wie etwa Pestepidemien, Erdbeben, Überschwemmungen usw.), in das oral übermittelte Lied eingehen und mündlich noch lange überliefert werden, wenn sich auch niemand mehr an das ursprüngliche Ereignis wirklich erinnert. In dieser Rolle eines Elementarbestandteils des kollektiven Geschichtsbewußtseins findet man auch Zeitgeschehen der unmittelbaren Vergangenheit in Volksliedern besungen, die vielfach das traditionelle Formelgut der Gattung weiterverwenden. Viele dieser Lieder sind von literarischen Verskompositionen inspiriert, so daß sich in diesem Fall eine enge Vermittlung zwischen Schriftlichkeit und Mündlichkeit feststellen läßt. Diese Liedproduktion ist manchmal an das Existieren von professionellen Sängergilden gebunden, die ihre Verskompositionen auch in Druckheften und unter Anführung ihres Namens zirkulieren lassen (wie etwa auf Zypern). Diese Art von historischen Liedern scheint eher charakteristisch zu sein für die äußeren Kreise der konzentrischen Ringe um den inneren Balkanraum.

Will man das vorhandene Material in eine historische Reihenfolge bringen, so ist nicht mit dem Lied von Konstantinos Gabras zu beginnen, das eine späte Fälschung darstellt¹⁴⁷, sondern mit dem griechischen Lied auf Heinrich von Flandern, den Bruder des ersten

lateinischen Kaisers von Konstantinopel (Balduin von Flandern, der 1205 in bulgarische Gefangenschaft geriet), der als gekrönter lateinischer Kaiser 1216 eben 39-jährig möglicherweise an Vergiftung verstarb und von den byzantinischen Chronisten schonend behandelt wird¹⁴⁸. Chronologisch folgen die südslavischen und albanischen Lieder auf die Kosovo-Schlacht¹⁴⁹, die zyprische Ballade um »Arodafnusa«, die die Seitensprünge König Peters I. (1359–69) zum Gegenstand hat, aber nur noch die Leiden der jungen Giovanna Dalema beschreibt¹⁵⁰, das griechische Klagelied auf den Tataren-Khan Timur Lenk (»Θρήνος περί Ταμυρλάγγου«), dessen Einfall in Kleinasien Sultan Bayezid zum Abbruch der Belagerung Konstantinopel 1402 zwang¹⁵¹, die ungarischen Lieder auf die Türkenkämpfe im 14. und 15. Jh., vielfach inspiriert von literarischen Darstellungen¹⁵², das griechische Lied auf die Schlacht von Varna (»Η μάχη της Βάρνας«) 1444, literarischer Herkunft¹⁵³, mit der der letzte Kreuzzugsversuch unrühmlich endete, usw.

In engem Zusammenhang mit literarischen Verskompositionen stehen auch die oralen Lamentationen auf den Fall einer Stadt oder einer Insel an die Osmanen in der griechischen Überlieferung, die unmittelbar an das historische Ereignis anknüpfen und eine eigene Liedtradition entwickeln¹⁵⁴. Diese Kategorie der historischen Klagelieder ist von den Kleften- und Hajdukenliedern zu separieren, wo die großen historischen gemeinchristlichen Perspektiven bereits verlorengegangen sind¹⁵⁵. Der früheste dieser historischen *threnoi* fällt in das Jahr 1361 und beschreibt die Plünderung Adrianopels durch die Osmanen¹⁵⁶, gefolgt von den vielen Liedern auf die *halosis* von Konstantinopel am 29. Mai 1453, die parallel zu literarischen Versklagen¹⁵⁷ und Volksüberlieferungen¹⁵⁸ entstanden sind¹⁵⁹, das Ereignis der Strafe Gottes zuschreiben und in die Prophezeiung ausmünden, daß nach Zeiten die Hagia Sophia wieder christlich sein werde¹⁶⁰. Manche Liedvarianten mögen sich nach älteren Theorien auch auf den Fall von Thessaloniki 1430 beziehen¹⁶¹. Damit sind die Rahmenkonventionen für diese Liedgattung in der Folge vorgegeben: 1461 der Fall von Trapezunt¹⁶², 1522 der Fall der Insel Rhodos¹⁶³, 1537 die Plünderung der Insel Paros durch die Piraten des Haireddin Barbarossa¹⁶⁴, 1565 die osmanische Belagerung der Insel Malta¹⁶⁵ (inspiriert vielleicht von dem Versgedicht von Antonios Achelis)¹⁶⁶, 1571 der Verlust Zyperns¹⁶⁷. Der lange sich hinziehende kretische Krieg (1645–1669) zwischen Venedig und dem Osmanischen Reich führt zu einer Reihe von literarischen Versdarstellungen¹⁶⁸, doch der letztliche Fall Candias nach der fast 25-jährigen Belagerung, der die gesamte damalige christliche Welt erschüttert hat, ist sowohl in das südslavische wie auch das griechische Volkslied eingegangen¹⁶⁹. Es folgen noch die Angriffe der venezianischen Flotte unter Francesco Moresini auf die peloponnesischen Seefestungen Methone und Korone 1685–87¹⁷⁰, und die letzte dieser historischen Lamentationen bezieht sich auf den Verlust der venezianischen Besitzungen im kurzlebigen Königreich von Morea nach dem Fall von Nauplion 1715, der ebenfalls auch in literarischen Verslamentationen besungen wurde¹⁷¹.

EXKURS : DAS KRETISCHE LIED DER »VIENNA«

Einen besonders interessanten Fall, der die Entstehungs- und Kompositionsmechanismen dieser Liedgattung freilegt, stellt das kretische Lied auf die Zweite Türkenbelagerung Wiens dar¹⁷², das in zwei Versionen gegen Ende des 19./Anfang des 20. Jahrhunderts aufgezeichnet werden konnte¹⁷³, aber schon bald nach 1683 entstanden sein muß¹⁷⁴. Aus der Detailanalyse der Texte geht hervor, daß der/die Sänger auf der Großinsel keine Ahnung hatten, wo die »Vienna« eigentlich liegt und was sie darstellt (eher einen regionalen Landstrich) bzw. was sich dort genau zugetragen hat. Zu den besonders pikanten Details zählt, daß die Türken dort auch ρωμιπούλες (Griechentöchter) für ihren Harem gefangengenommen hätten. Die Ereignisse reduzieren sich auf die aus dem Helden- und Kleftenlied bekannte »Duellsituation« und den dramatischen Dialog der Anführer beider Heerlager¹⁷⁵. In der Eingangsformel der Inhaltsangabe ist ausdrücklich festgehalten, daß die »arme Vienna« eingenommen bzw. zerstört worden sei, während der Schlachtenausgang dann den Sieg der christlichen Mächte beschreibt.

Mit solchen anachronistischen Details ist das stehende Formelgut der Liedtradition der Lamentationen auf den Fall einer Stadt (Region, Insel) angesprochen, in die die Nachricht von der zweiten Türkenbelagerung Wiens 1683 und die Schlachtenbeschreibung integriert und weiterüberliefert wurde. Die orale Tradierungskapazität der Großinsel aus der Venezianerzeit (bis 1645 bzw. 1669) bis gegen Ende der Türkenherrschaft, im speziellen Fall vor und nach 1900, stellt keinen Sonderfall dar, sondern ist an anderen Beispielen ohne weiteres zu exemplifizieren¹⁷⁶. Das spezielle Lied verschwindet aus der mündlichen Überlieferung, sobald die Türkenkämpfersituation, nach der Annexion Kretas an Griechenland, nicht mehr gegeben ist. Unerklärt bleibt allerdings der Übertragungsmodus der Nachricht bis in den äußersten Süden Europas: Hier bieten sich mündliche Übermittlung sowie venezianische Flugschriften an¹⁷⁷ bzw. die griechische Übersetzung eines italienischen Flugblattdrucks durch Ieremias Kakavelas, dem Abt des walachischen Klosters Plaviceni 1686¹⁷⁸. Wie dem auch sei, beweist der Fall die erstaunliche Adaptationskapazität dieser Liedgattung, wo die Analogiesituation einen Fremdinhalt in Eigenfunktion verwandelt.

Die Mechanismen der Ereignisverarbeitung im Kollektivbewußtsein betreffen jedoch nicht nur militärisch-politische Ereignisse, sondern auch Pestepidemien¹⁷⁹ und Naturkatastrophen wie Erdbeben¹⁸⁰ und Überschwemmungen¹⁸¹. Damit übernimmt der oral übermittelte Volksgesang auch Funktionen aktueller Pressenachrichten, wie dies etwa im mittel- und nordbalkanischen Bänkelsang¹⁸² deutlich wird oder bei den zypriotischen ποιητάρηδες (Reimeschmieden) und ihren Druckheftchen moritatenhaften Charakters, die auch Ehr- und Erosverbrechen besingen¹⁸³. Solche halbliterarischen Verskompositionen sind etwa auch die *rimes* auf Kreta¹⁸⁴ (z. B. auf den Aufstand von

Daskalogiannis 1770)¹⁸⁵ oder das Lied auf den Hora-Aufstand gegen Joseph II. 1784, der zur Brandschatzung von Hermannstadt/Sibiu führte¹⁸⁶. Die Funktion der psychischen Verarbeitung von gravierenden Ereignissen der zeitgeschichtlichen Aktualität und ihrer chronikhafte Einschreibung in die Kollektiverinnerung hat zur Folge, daß diese Lieder in nicht allzugroßem zeitlichen Abstand von den die Gemüter bewegenden Vorkommnissen entstanden sein müssen¹⁸⁷. Ganz dieselbe Funktion ist selbst noch im 20. Jh. evident, ob es sich nun um den *Ilinden*-Aufstand in Makedonien 1903 handelt¹⁸⁸ oder die Ermordung des habsburgischen Thronfolgers in Sarajevo¹⁸⁹, die zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs geführt hat, oder um historische Ereignisse des 19. Jahrhunderts in Ungarn¹⁹⁰ und in Griechenland¹⁹¹. Die kretische und zypriotische Liedtradition¹⁹² besingt noch den abgewehrten Mussolini-Anschlag auf Epirus und Albanien 1940¹⁹³, die nachfolgende deutsche Invasion und Okkupation¹⁹⁴, die deutsche Fallschirmjägerinvasion auf Kreta vom 20.- 29. Mai 1941¹⁹⁵, den Widerstand gegen die deutsche Okkupation im Gebirge (Partisanen-Lieder) und den nachfolgenden Bürgerkrieg¹⁹⁶, den Befreiungskampf Zyperns 1955–59 gegen das britische Protektorat¹⁹⁷, die siebenjährige Obristen-Diktatur 1967–74¹⁹⁸, die türkische Attila-Invasion auf dem Eiland der Aphrodite, den Austritt Griechenlands aus der NATO und den Tod von Erzbischof Makarios¹⁹⁹.

Wie im zentralbalkanischen Raum die Partisanenlieder des Zweiten Weltkriegs unmittelbar an die Bildwelt und Wertvorstellungen der Kleften- und Hajdukenlieder anschließen, auf ähnliche Weise gilt dies für die Kontinuierung des Formelschatzes aus den Klageliedern auf den Fall einer Stadt oder Region an die Osmanen im hellenophonen mediterranen Inselraum: In einem kretischen *rizitiko*-Lied²⁰⁰ auf die türkische Attila-Invasion in Zypern wiederholt das Eingangsdistichon bloß mit der Änderung des Inselnamens (»Alle Länder freuen sich und alle sind guter Laune / Nur das unglückliche Zypern ist ohne jeglichen Schutz«) die Introduktionsformel der Lamentation auf den Fall von Rhodos 1522 an die Osmanen²⁰¹. Die Similität und Identität von Feindbildern und Krisensituationen evoziert immer noch den traditionellen Formelschatz, der sich auf die historischen Invasionstraumata bzw. die jahrhundertealte Türkengefahr bezieht.

3. KLEFTEN- UND HAJDUKENLIEDER

Dieser prägnante Liedtyp beschäftigt sich im Gegensatz zum historischen Lied mit z.T. unbedeutenden oder in den Einzelheiten nicht einmal belegbaren geschichtlichen Ereignissen einer Mikroregion vor allem im 17. und 18. Jh., ist unmittelbar an das Räuberwesen und die türkische Lokalverwaltung und ihre Praktiken gebunden und im

gesamten gebirgigen Balkanraum unter osmanischer Herrschaft (bzw. an der Militärgrenze in Kroatien) in südslavischer, rumänischer, albanischer und griechischer Sprache verbreitet; durch die Verherrlichung der Illegalität des Sozialbanditentums unter dem »türkischen Joch« wurde dieser Liedtyp besonders von den Nationalbewegungen des 19. Jahrhunderts publik gemacht und von der europäischen Romantik rezipiert, stellten sie doch als Widerstandslieder gegen die osmanische Fremdherrschaft einen belegbaren Nachweis ethnischen Nationalbewußtseins dar und wurden als solche in die Nationalhistoriographien eingeschrieben. Die semantischen Konnotationen der Terminologie beziehen sich dabei auf das illegale und kriminelle Räuberwesen von *outlaws* und entsprechen damit in etwa den ungarischen *Bújdosó*- und *Betyáren*-Liedern²⁰², der mitteleuropäischen Räuberromantik von Schmuggler- und Wilderer-Geschichten und dem britischen Sagenkranz um Robin Hood. Κλέπτης (κλέφτης) ist an sich der Dieb, in älterer Bedeutung auch der Räuber, *hajduci* (wahrscheinlich von türk. *haydut*) sind bandenmäßig organisierte Gesetzlose, Wegelagerer und Plünderer bzw. Freischärler²⁰³, *Armatolen* (αρματολοί, *martolosi*) die von der osmanischen Verwaltung eingesetzten lokalen Schutztruppen an den Engpässen, deren Anführer sich zu einer Art semiautonomem Landadel entwickelten, die nach ihrer Ersetzung durch islamisierte Albaner im 17. Jh. im Widerstand gegen die türkischen Lokalautoritäten vielfach selbst zu Kleften wurden (κλεφταρματολοί)²⁰⁴, Uskokon nennt man die Grenzkämpfer an der österreichischen Militärgrenze gegen das Osmanische Reich²⁰⁵. Die unterschiedlichen Lokalverhältnisse erlauben kaum Verallgemeinerungen und über die Wandlung des Räuberwesens auf dem Kontinent und des Piratentums zur See zu nationalbewußten Türkenkämpfern gibt es ein ganzes Geflecht von widersprüchlichen Ansichten²⁰⁶. Eine gewisse Einigkeit herrscht heute bloß bei der Ansicht, daß viele der illegalen kriminellen Gruppierungen eine nach ethnischen und religiösen Kriterien gemischte Zusammensetzung haben konnten bzw. daß solche Unterscheidungen eine untergeordnete Rolle spielten, was übrigens auch für die Opfer der Gewalttaten gegolten hat: Dörfer unterschiedlicher ethnischer Zugehörigkeit und Religion hatten den Banditen Tribut zu zahlen. Ihre nationale Inanspruchnahme als potentielle Türkenkämpfer ist schon im frühen 19. Jh. gegeben²⁰⁷; die Heroisierung des Räuberwesens und die Interpretation ihrer kriminellen Tätigkeit als patriotische Sendung führte dazu, das *kleftis* und *hajduk* von der pejorativen Bedeutung des Strauchdiebs und Raubmörders zur Inkarnation des gerechten und edlen Widerstandskämpfers in der Freiheit der Berge wurde, der sein Leben für Glauben und Vaterland opfert²⁰⁸. Die Lieder auf die lokalen Waffenführer selbst favorisieren eine solche (Hyper)Interpretation meist nicht, auch nicht als chronikartige Geschichte der Unterdrückten und Geknechteten²⁰⁹. Freiheitsliebe, Waffentod, Vermächtnis und Heroisierung artikulieren sich auf der völlig individuellen Basis des Mannesideals und der Egozentrik der persönlichen Ruhmsucht.

Damit stellt sich freilich die Frage nach der Kontinuität zum älteren Heldenlied. Ein großer Teil dieser erheblich kürzeren Lieder²¹⁰ atmet den Geist prägnanter Realistik, ja Präzision in der Wiedergabe von Namen, Örtlichkeiten und Aktionen, zeichnet sich aber durch idealisierte Körperlichkeit der Waffenführer²¹¹ und hochgespannte Heldeneethik aus, mit nur wenigen Sprachformeln aus der heroischen Poesie und gewöhnlich der Absenz gehäufte mythologischer und archetypischer Stoffe. Heldennamen und *toponymica* sind hier nicht auswechselbar, trotzdem die Typologie des Mannesideals der Waffenführer sprachübergreifend ist, ja vielfach sogar auch auf der Gegenseite im feindlichen Lager zu finden ist. Alois Schmaus hat darauf hingewiesen, daß im serbokratischen und bosnisch-dinarischen Raum kein wirklich neuer Liedtyp entstanden ist, sondern das Hajdukenlied die Tradition des Heldenliedes mehr oder weniger weiterführt²¹², während vor allem in Ostbulgarien (Achtsilber) und Kontinentalgriechenland (Fünfehsilber) ein neuer dynamisch-dramatischer Liedtyp entstanden sei, der sich nicht ohne weiteres auf die ältere Heldenliedtradition zurückführen läßt²¹³. Charakteristisch ist nun geballte Dramatik, Aktion ohne Analyse und Interpretation, Dialoge in direkter Rede (Rolle der Vögel²¹⁴ oder blondhaarigen Schönen), Kürze und Prägnanz, Klimax und Steigerung in Wortrepetitionen (Regel der dreifachen Wiederholung), Finalspannung und Höhepunkt im Finale; die bildhafte Unmittelbarkeit läßt den Zuhörer zum Zuschauer werden²¹⁵. Vor allem die griechischen Kleftenlieder und ihre spezifische Ästhetik haben auch die Aufmerksamkeit ausländischer Forschung auf sich gezogen²¹⁶.

Diese neue realistischere Heldentypologie und ihre mikroregionale Historizität²¹⁷, die knappe Ästhetik der Lieddramaturgie und die existenzialistische Ethik des Todesmoments erlauben es nicht nur, eine sprachübergreifende Typologie zu erstellen, sondern haben auch zu einer ganzen Reihe von balkanvergleichenden Studien geführt²¹⁸. Sprachimmanente Studien sind für das griechische Kleftenlied erstellt worden²¹⁹, das südslavische Hajdukenlied²²⁰, für die rumänischen *pendants*²²¹ und die einschlägigen albanischen historischen Lieder²²². Die These, daß sich die Kleften/Hajduken-Lieder eigentlich auf die Armatolen (Martolosen) beziehen, ist nicht eindeutig beantwortet worden²²³.

Das vielfach gleichbleibende thematische Repertoire umfaßt als Stereotypmotiv zu meist das Vermächtnis des Anführers²²⁴, das Kampfgeschehen, das Ende der Kampfhandlungen, den Tod des Kleften/Hajduken²²⁵, die Beziehung zu anderen Kleften und zu den osmanischen Lokalbehörden²²⁶. Manche dieser Persönlichkeiten, über die ganze Liedzyklen mit zahlreichen Varianten bestehen, sind historisch nachgewiesen, wie etwa über Ivan Senjanin²²⁷, der im 16. Jh. sowohl im Inneren der Balkanhalbinsel tätig war sowie auch als uskokischer Pirat in der Adria und in Karlovac hingerichtet wurde²²⁸, bei anderen handelt es sich um legendäre Fiktivgestalten, wie im Falle von Toma Alimos, dem sein Rappe das Grab schaufelt²²⁹. Auch andere Liedhelden wie Andrei Budac

(1872–1912)²³⁰ und Pintea Viteazul (Grigore Pintea 1670–1703)²³¹ lassen sich identifizieren sowie eine ganze Reihe von Persönlichkeiten aus den griechischen Kleftenliedern²³², darunter interessanterweise auch Frauengestalten²³³, oder den ostbulgarischen Hajdukenliedern²³⁴. Die Frage nach der Historizität stellt sich doch wesentlich anders als beim Heldenlied²³⁵: Die archetypischen Situationen und Verhaltensweisen und die mythischen Dimensionen der übersteigerten heroischen Wirklichkeit sind der Realistik konkreter militärischer Vorgänge gewichen, die im persönlichen Heldentod als ethischem Triumph des individuellen Mannesideals kulminieren. Daß in dieser Heldentypologie manchmal auch Frauengestalten auftauchen, nicht mehr als Amazonen des heroischen Epos, sondern gemäß der oszillierenden Bedeutung von Klefte/Hajduke zwischen Räuber und Freiheitskämpfer als Mannfrau oder Heldenjungfrau, immer in männlichen Kleidern und in ihrem Wesen oft unerkannt, ist keineswegs eine balkanische Spezialität sondern ein europäisches Literaturmotiv.

EXKURS : MANNFRAU UND *gender-studies*

Die Transgression der Geschlechterrollen ist in Südosteuropa eigentlich nur in der verkehrten Welt des Karnevals anzutreffen. Trotzdem ist das Motiv des kriegerischen Kleftenmädchens in Männerkleidung (*virdzina*, *virginesha*, *αυτρειωμένη*, *harambaša*, *tombelije* usw.) im Liedgut des weiteren Balkanraums anzutreffen²³⁶. Es mag sein, daß das in der europäischen Literatur und in mündlichen Erzählungen²³⁷ und vor allem Balladen²³⁸ beliebte Motiv, ohne gleich auf Amazonenvorstellungen und Nachleben des Diana-Kults zu rekurreren²³⁹, auf eine gesellschaftliche Institution zurückzuführen ist, der *virgineshë*, der eidgebundenen Jungfrauen, die als Männer leben und als solche akzeptiert werden²⁴⁰. Der irreversible Eid wird vor den Dorfältesten geschworen und die *sworn virgins* kleiden sich als Männer, legen sich männliche Namen zu, tragen Waffen, rauchen, führen Haushalte und verrichten Männerarbeit²⁴¹. Die Entdeckung der Franziskanerpater in Nordalbanien im 19. Jh.²⁴², die sich in Wirklichkeit auf einen viel weiteren Raum erstreckt, wurde nach den Theorien des frühen 20. Jahrhunderts und des Spätfeminismus gegen sein Ende zu mit Resten von matriarchalen Gesellschaftsformen in Zusammenhang gebracht²⁴³ und hat als intentionaler und fiktiver Transvestismus bzw. als artifizielle und synthetische Zwischenrolle in den *gender-studies* und der pseudowissenschaftlichen Sensationspresse ein gewisses Echo ausgelöst²⁴⁴.

Das Liedmotiv ist im weiteren südslavischen Raum²⁴⁵, in Albanien und Griechenland²⁴⁶ sowie in Ungarn als »Mädchen als Soldat« bekannt²⁴⁷. In bulgarischen Varianten erscheint es auch als kriegerische Maid von riesenhaften Ausmaßen und Kräften²⁴⁸. Im hellenophonen Bereich ist das Lied in drei Versionen geläufig: a) die in der Schlacht unbesiegbare Heldin wird von einem Sarazenen als Mädchen erkannt; sie flüchtet in

eine Bergkapelle und bittet den Heiligen, sie zu verstecken; doch dieser läßt den Marmorstein sich öffnen und zeigt sie den verfolgenden Männern; die Heldin verflucht den Heiligen: Seine Kapelle soll zum Stall werden; b) unerkant zieht die Jungfrau mit den Kleften; beim Steinwurf öffnen sich ihre enggeschnürten Kleider und es zeigt sich ihre Weiblichkeit; c) der Verrat des Heiligen mit anderer Eingangsszene: Die Heldin flüchtet vor dem Türkensohn, der sie ehelichen möchte und den Heiligen mit seiner nachfolgenden Taufe überredet²⁴⁹. Besonders interessant ist das Motiv, daß die Heldin, sobald ihre Weiblichkeit erkannt ist, ihre Unbesiegbarkeit verliert und in das sakrale Asyl des Heiligen flüchtet, der sie aber auch nicht beschützt²⁵⁰. Typ B ist auch in Bulgarien bekannt²⁵¹. Es könnte auch als mythologisches Substrat gedeutet werden, daß die Verkleidung als »Mannsbild« eine fast magische Wirksamkeit besitzt, die nur durch Zufall außer Kraft gesetzt wird; doch ist dieses Hosenrollenmotiv des Nicht-Erkant-Werdens der Weiblichkeit ebensogut ein stehendes Literaturmotiv. Im Märchen dagegen (ATU 514, 884) wird die Offenbarung der Weiblichkeit durch verschiedene Tricks verhindert²⁵².

Eine Art Fortsetzung der Kleften- und Hajdukenlieder bilden die Räuber- und Partisanenlieder des 19. und 20. Jahrhunderts. . Das Räuberwesen in den gebirgigen Kontinentalzonen der Balkanhalbinsel war noch bis tief in die Zwischenkriegszeit eine regelrechte Plage für Handel und Verkehr und konnte mit gezielten militärischen Operationen nur stufenweise eingedämmt werden²⁵³. Die Bildwelt der Räuberlieder spiegelt einerseits das Formelgut und Wertethos des Kleftenlieds wider, doch die Verherrlichung der edlen Räuber, die den Armen helfen und die Reichen berauben, ist auch vom Schauer des Schreckens über die unbeschreiblichen Gewalttaten durchlaufen; einerseits geht es zwar um die Verherrlichung der Gesetzlosigkeit in den jungen und labilen Staatsgebilden mit zentraler Verwaltung als Widerstand der Unterschichten gegen die Willkür und Korruption der Amtsträger, auf der anderen Seite ist doch auch die Erleichterung über das schreckliche, aber letztlich gerechte Ende der Verbrecher in diesen Liedern zu spüren, die zwischen gruseligen Moritatengesängen, Sensationsnachrichten und Heroisierung der gewalttätigen *out-laws* in der Kleften-Tradition oszillieren²⁵⁴. Die Tradition der negativen Einstellung der Unterschichten gegen die Zentralgewalt und jegliche Obrigkeit, die über die Kommunität hinausgeht, hat ihre Wurzeln in der Organisation und Institutionalisierung des Gebrauchsrechts der Selbstverwaltung in der Türkenzeit und äußert sich bis heute im Mißtrauen gegenüber dem anonymen und abstrakten Staat und seinen Einrichtungen²⁵⁵. Der Widerstand und das Partisanenwesen während des Zweiten Weltkriegs (bzw. im nachfolgenden griechischen Bürgerkrieg) führen diese Tradition im wesentlichen weiter: Die Partisanenlieder, noch vor ihrer Vereinnahmung durch die Folklorepropaganda der sozialistischen Regime, greifen durchwegs auf die Wertwelt und Bildhaftigkeit der Kleften- und Hajdukenlieder zurück²⁵⁶.

4. BALLADEN UND ERZÄHLIEDER

Am Definitionsproblem der Ballade sind schon viele Studien gescheitert und es gibt keinen internationalen Konsens darüber, welche gattungsmäßige Spannweite dem Terminus beigemessen werden soll: Ursprünglich wohl als spätmittelalterliches Tanzlied entstanden, ist der »weiche« Begriff dieser Gattung nach allen Seiten hin offen und eigentlich nur inhaltlich bzw. stilistisch nach dominierenden Tendenzen und zugegebenermaßen vage einzugrenzen: Kürze und Dramatik, ohne Vorgeschichte und Erklärungen in der Faktizität der Ereignisfolge szenisch strukturiert und oft dialogisch dargestellt, die Rezeptionsdistanz ist stark verkürzt, so daß der Zuhörer mehr zum Zuschauer der exzeptionellen Vorkommnisse und persönlichen Existenzsituationen des (der) Protagonisten wird, wobei amourös-tragische, familiäre oder soziale, aber auch novellistische Stoffe, manchmal auch in historischem Kleid, vorherrschen; die Handlungsentwicklung wird in Antithetik, Repetitionen und bei Bevorzugung der direkten Rede rapid und dynamisch vorangetrieben. Nach inhaltlicher Verwandtschaft grenzt die Ballade als Erzählied eher an Sage, Legende und Schwank als dem Märchen²⁵⁷. Als polymorphe und multifunktionale Liedform kennt sie verschiedene Aufführungsformen (mit oder ohne Musikbegleitung, mit oder ohne Tanz); Balladen können auch in verschiedenen Brauchkontexten zum Vortrag kommen (mit oder ohne Veränderungen als Klagelied, Hochzeitslied, als religiöses Ansingelied im *heortologion* usw.) bzw. andere Liedgattungen (wie z.B. die Volksepike, das historische Lied usw.) können auch als Balladen gesungen werden²⁵⁸. Die Schwierigkeiten der Klassifizierung haben dazu geführt, daß der von der *Société Internationale d'Ethnologie et de Folklore* geplante europäische Balladenkatalog unvollendet geblieben ist²⁵⁹; dies gilt in gleichem Maße für den südosteuropäischen Raum²⁶⁰. Den Anreiz zu diesen Klassifizierungsversuchen hat die Tatsache der Vergleichbarkeit gegeben, die für den Balkanraum im Gegensatz zu anderen Liedgattungen besonders augenfällig ist und das Interesse der Forschung auf sich gezogen hat.

Während der Terminus Ballade in den Balkansprachen fast durchwegs verwendet wird (mit Ausnahme Griechenlands, wo sich *παράλογή* durchgesetzt hat)²⁶¹, allerdings nicht von den Sängern selbst, sondern von den Folkloristen, unterliegt der Begriffsinhalt bedeutenden Schwankungen: In der weitesten Auslegung umfaßt er fast den Gesamtbestand des Volksliedes, in der engsten Auslegung die nicht-mythologischen und ahistorischen Lieder über Familienkonflikte und tragische Erosaffären bzw. andere exzeptionelle Ereignisse wie Inzestverbrechen, Giftmorde usw. Eine Übersichtsdarstellung hat demnach kaum eine andere Wahl, als der Terminologie der einzelnen Forschungstraditionen zu folgen und auf die *Durchlässigkeit der Gattungsbegrenzungen* im Volksliedbereich neuerlich hinzuweisen. Die meisten der fast durchwegs sprachimmanenten und z.T. auch regionalspezifischen Textsammlungen selbst setzen sich be-

reits mit Stil, Metrum, Umfang, Repetitionen, Sprachführung, inhaltlichen Motiven und thematischen Präferenzen auseinander; solche Balladensammlungen und Übersichten liegen für das Rumänische²⁶² vor, das Ungarische²⁶³, das Südslavische²⁶⁴, das Albanische²⁶⁵ und das Griechische²⁶⁶. Daneben gibt es auch Übersichtsdarstellungen, die sich mit der Theorie der mündlichen Überlieferung beschäftigen, Klassifikationsproblemen, der Ästhetik der Ballade, sprachlichen Formelbildungen, Einflüssen, der Variantenforschung, translingualer Komparatistik, Refolklorisierung usw.; auch diese Studien sind fast durchwegs sprachimmanent bzw. ländermäßig fokussiert (mit einigen Ausnahmen wie Vargyas's epochemachende Balladenwerke)²⁶⁷ und betreffen ebenfalls das Ungarische²⁶⁸, Rumänische²⁶⁹, den südslavischen Raum²⁷⁰, das Albanische²⁷¹ und Griechische²⁷². Dazu treten noch z.T. vergleichende Einzeldarstellungen zu spezifischen Liedtypen, Motiven und Themen, wie das »verlassene Mägdlein«²⁷³, die Entführung²⁷⁴, die Wiedervereinigung der Geschwister²⁷⁵, Bruderzwist wegen bösem Eheweib²⁷⁶, der Schwimmer²⁷⁷, die Sonnenhochzeit²⁷⁸ und andere²⁷⁹. Eine Reihe von Studien bezieht sich auch auf spezifische Liedgruppen, entweder nach Maßgabe ethnischer Gruppierungen²⁸⁰ oder thematischer Kriterien²⁸¹. Eine repräsentative sprachübergreifende Erfassung der einschlägigen Bibliographie ist schon aus Raumgründen nicht möglich und nur von einem Forscherteam zu bewältigen.

In gewisser Hinsicht ist eine solche Erfassung aber auch gar nicht notwendig, es sei denn zur Erstellung eines Hilfsinstrumentariums für die Balkankomparatistik; die Vitalität der oralen Gesangskultur in einem solchen geographischen Großraum von überwältigender Vielfältigkeit führt zu einer Unzahl von Liedtypen und Varianten, jedoch noch gravierender sind die fließenden Grenzen der von der Folkloristik als Balladen bezeichneten Lieder zu anderen Liedkategorien hin, so daß es methodisch eher angezeigt ist, sich auch bibliographisch an eine Minimaldefinition zu halten und eine maximale Erfassung gar nicht anzustreben. Und diese besteht in den herausstechenden Thematiken der Familienkonflikte wie Inzestverbrechen, Giftmorde, Kindestötung, tragische Liebschaften und Verwünschungen (die nach Maßgabe des magischen Weltbildes immer in Erfüllung gehen), die einen familiensoziologischen bzw. kulturanthropologischen Ansatz der Imaginationswelten der Balladenstoffe erlauben, vor dem Hintergrund archetypischer Konstellationen und psychoanalytischer Hermeneutik. Als erste Andeutung sei nur auf die völlige Absenz (außer der Volksepik und den Heldenliedern) der Vaterfigur (gewöhnlich in Initiationsfunktion) hingewiesen, die der Vorstellung vom Balkanpatriarchalismus völlig zuwiderläuft. Aus diesen Gründen seien zuerst kurz die Übergangsformen skizziert, sodann der Kernbereich der Balladenkonflikte analysiert, um dann in einigen Exkursen die bekannten Komparationsparadigmen in ihren geographischen, variationsmäßigen und interpretativen Verzweigungen zu verfolgen.

Die Kategorienbildung schon der frühen Sammlungen des 19. Jahrhunderts hat dazu geführt, daß Volksepik und Ballade terminologisch vielfach nicht auseinandergehalten werden, sei es durch die Erwähnung eines historischen Heldennamens²⁸², das hohe Alter des Liedes²⁸³ oder Versformen, wie das Langzeilenlied²⁸⁴, das gewöhnlich in der Volksepik verwendet wird. Archetypik und Historizität können einander in ähnlicher Weise die Waage halten wie beim Heldenlied (vgl. wie oben)²⁸⁵. Dasselbe gilt für das Vorhandensein von mythologischen Wesen, wie dem *zmej* (als Schlangenbräutigam aus dem Märchen)²⁸⁶, Hexen²⁸⁷, Vilen als Wahlschwestern²⁸⁸ (auch der Sagenkreis um die Vilenheirat)²⁸⁹. Sozialhistorische Stoffe, die die Familienebene übersteigen, sind eher selten²⁹⁰, ethnische Konflikte in manchen Fällen nationalistische Retuschierungen aus der Wiedergeburtzeit²⁹¹.

Erstaunlich ist immerhin die Anzahl, Verbreitung und Prägnanz von Tabubrechungen wie Inzestverbrechen²⁹² und kriminellen Akten wie Giftmord²⁹³, die die Institution Familie auf imaginärer Ebene in einer extremen Dauerkrise zeigen. In einer Analyse der intrafamiliären Beziehungen in griechischen Balladen konnte Margaret Alexiou feststellen, daß in dem Beziehungsdreieck: Sohn (Bräutigam) – Braut (Tochter) – (Schwieger)Mutter die Ehe durchwegs in Brüche geht und wenn nicht mit Gewaltverbrechen, so doch mit dem Tod einer oder mehrerer Mitglieder der Kernfamilie oder zumindest der Auflösung der Ehe und damit der Annullierung der potentiellen Teknogonie endet²⁹⁴. Dabei ist keineswegs nur die sprichwörtlich böse Schwiegermutter das treibende Movens²⁹⁵, sondern die Mutter-Imago selbst erweist sich als grundsätzlich ambivalent: lebenspendend und beschützend bzw. moralische Werte gegen ihre Überschreitung und Mißachtung vertretend, aber auch vernichtend und katastrophal, indem die grundlegendsten Taburegelungen der Menschheit durchbrochen werden²⁹⁶.

Entscheidend ist in fast allen Fällen Rolle und Aktivität der Mutter: Zu den positiven Fällen zählt der verhinderte Kindertausch²⁹⁷, die Hilfe für die schlecht verheiratete Tochter²⁹⁸ usw., bei den Liebesaffären ihrer Kinder ist ihre Haltung unterschiedlich (gewöhnlich negativ für die Tochter und positiv für den Sohn)²⁹⁹, doch tritt sie auch für die Einhaltung der Ehrnormen ein³⁰⁰ (z.B. Verfluchung des nekrophilen Sohns³⁰¹, Verhinderung des Inzests mit der Nichte³⁰², der Verrat des Intimgesprächs der Tochter mit einem Jüngling an ihre Brüder, die sie zu Tode prügeln³⁰³). Das Motiv der Mutter als Verräterin klingt schon in den Hochzeitslamentationen beim Verlassen des Elternhauses durch die Braut an³⁰⁴. Die Wende der Mutterrolle ins Negative ist dann vollzogen, wenn sie z.B. als Kupplerin für ihre Tochter auftritt³⁰⁵ bzw. Inzestgelüste für ihren eigenen Sohn anmeldet³⁰⁶. Inzestvergehen und Blutschande sind in allen Verwandtschaftsgraden, vor allem zwischen Geschwistern, anzutreffen³⁰⁷. Doch die negative Mutter-Imago³⁰⁸ kennt noch grausamere Spielarten: den Kindesmord (als Täterin oder Urheberin)³⁰⁹, die Tötung der verwaisten Braut durch die Schwiegereltern³¹⁰, den

intendierten Tod der Braut durch die Mutter des Bräutigams, der nach dem Gesetz der symmetrischen Verkehrung die Tötung der grausamen Schwiegermutter durch ihren eigenen Sohn mit sich bringt³¹¹, und in einer grausigen Sequenz von Ehebruch, Kindesmord, thyestischem Mahl und Todesstrafe die »Mutter Mörderin« (μάνα φόνισσα)³¹². Das letale Ende eines Sohnes kann auch durch die mütterliche Verwünschung, die sich immer verwirklicht, herbeigeführt werden³¹³ (eine solche bildet auch die Basisachse der Handlungssequenz im »Toten Bruder«)³¹⁴. Mit geringerer Intensität ist das Motiv des ungewollten Brudermords anzutreffen³¹⁵ bzw. des intendierten Brudermords, den die böse Ehefrau jedoch mit ihrem Leben bezahlt³¹⁶.

Die absolute Dominanz des Mutter-Sohn-Inzests im nicht-ödpalen Sinn (treibende Kraft die Mutter) steht in schlagendem Gegensatz zur patriarchalen Wirklichkeit der Gesellschaft, wo zweifellos die Vater-Tochter-Beziehungen bei den Tabuübertretungen vorherrschen, die im Märchen wohl vorhanden sind, aber kaum im Volkslied. Derartige Interessenslücken beziehen sich z.B. auch auf homoerotische Beziehungen, die nicht einmal in den satirischen Porno-Liedern des Karnevals auftauchen³¹⁷ (dieselbe eklektizistische Attitüde ist auch beim Bestiarium der Volkslieder zu beobachten, wo bestimmte Tiergattungen völlig absent sind)³¹⁸. Daß sich das Krisenpanorama der Balladen um die gefährdete oder verhinderte Familie gerade auf den Mutter-Sohn-Inzest spezialisiert, betrifft sicherlich mehr die imaginäre Welt der Liedschöpfung, ist jedoch gerade deswegen nicht unabhängig von den patriarchalen Gesellschaftsstrukturen zu sehen, die hinter diesen Liedern stehen³¹⁹, und hat mit der Frauenrolle zu tun³²⁰.

Geradezu ein Paradebeispiel scheint die berühmte, von Alberto Fortis 1770 im dalmatischen Hinterland aufgezeichnete³²¹ »morlackische« Ballade »Hasanaginica«³²² zu bilden, deren Handlungsführung ohne das islamische Eherecht und die zentralbalkanische Patriarchalität nicht denkbar wären³²³. Wenn man als Gegenbeispiel die kretische Ballade der »Erofile« aus dem Inselraum hält, wo die illegale Heirat zwar dem gesetzten Recht von Adel und Monarchie, aber auch dem Gebrauchsrecht der Population der Großinsel nicht entspricht, der tragisch-sentimentale Stoff jedoch dem Rechtsempfinden der Balladensänger(innen) entgegenkommt³²⁴, so wird die schlagende Antithese im Ambiente der Sozialkonditionen augenfällig. Sowohl die gehorsame Agasfrau wie auch die ungehorsame Königstochter in Memphis finden ein tragisches Ende, das als ungerecht empfunden wird; die eine durch die Eheregeln der islamischen Polygamie, die andere durch Selbstmord, nachdem ihr illegaler Ehemann von ihrem Vater zu Tode gefoltert worden ist. Die eine Ballade hat im Rahmen des romantischen Orientalismus ein enormes Echo im Europa des 19. Jahrhunderts gefunden³²⁵, die andere wird erst in Liedaufzeichnungen der Großinsel im 20. Jh. bekannt; sie entstammt den venezianischen Drucken der Tragödie »Erofile« von Georgios Chortatsis (um 1600), die als populärer Lesestoff über die gesamte Balkanhalbinsel hin zirkulierte und in die mündliche

Überlieferung eingegangen ist³²⁶, die andere stellt selbst eine quasi-literarische Komposition von hohen ästhetischen Ansprüchen dar, die durch die zahlreichen literarischen Übersetzungen den Status eines »orientalischen« Kunstprodukts erhalten hat³²⁷. Das relativ harmlose Vergehen wird im osmanisch-patriarchalen Kontext mit unerbittlicher Härte geahndet (die fünffache Mutter wird von ihrem Ehemann verstoßen, weil sie nicht rechtzeitig am Krankenbett des in den Grenzkämpfen Verwundeten erscheint und von ihrem Bruder zu einer Neuheirat gezwungen)³²⁸; in der Fiktivwelt eroshafter Renaissancedichtung im mythischen Memphis, der die kretische Ballade verpflichtet ist, ist der Verstoß gegen die patriarchale Ordnung weit gravierender: Erofile hat heimlich den mit ihr aufgewachsenen Panaretos geheiratet, ihr Vater läßt sie jedoch am Leben, damit sie lebenslang um ihren Gatten weinen kann, was endlich dazu führt, daß die unglückliche Königstochter Hand an sich legt, um mit ihrem Geliebten im Tod vereint zu sein³²⁹.

Derartige tragisch-sentimentalen Stoffe lassen wie von selbst die Frage nach der Kategorie des *ženske pesme*, eines spezifischen Frauenlieds, aufkommen³³⁰, bei dem Balladenstoffe nach den älteren Sammlungen eine bevorzugte Rolle spielen; in der schier unbeschränkten regionalen Varianz der Singsituationen, denen die an sich schon problematischen Liedgattungen eigentlich nur fallweise in der Mikroregion zuzuordnen sind, bildet die Sängerkategorie nach *gender*-Merkmale eine durchaus unsichere Kategorie. Bei den Kinderliedern fällt diese Unterscheidung überhaupt weg³³¹. Eine andere Frage ist, wer spricht aus diesen Liedern? Z. B. bei den Liedern auf die Fremde handelt es sich oft deutlich um die Perspektive und Ängste der zurückbleibenden Frauen im Falle der Arbeitsemigration. Aber auch hier ist bei gattungsspezifischen Verallgemeinerungen Vorsicht geboten³³².

Bei deskriptiven Stereotypmotiven wie dem Frauenlob, der Klage, dem Raub usw. spielen Naturvergleiche aus der Pflanzen- und Tierwelt eine wesentliche Rolle³³³, und stereotype Rituale wie die Hochzeit werden in eine astralkörperliche Dimension erhoben (z. B. die Sonnenhochzeit, Miorița)³³⁴. Zur poetischen Syntax der Lieder, zu Versbau, Stereotypbestandteilen, Repetition usw. lassen sich kaum Vergleiche anstellen, da die Lieder sprach- und melodiegebunden sind; eine translinguale Komparation läßt sich jedoch auf der Ebene der Thematik und Motivik anstellen, wo gerade bei der Ballade eine erstaunliche Konsistenz mancher Stoffe festzustellen ist.

EXKURS I : DIE BALLADE VOM TOTEN BRUDER

Unter den Balladenstoffen von hoher thematischer Konstanz und weiter geographischer Streuung in Südosteuropa unter gleichzeitigem Ausschluß polygenetischer Entstehungsmodalitäten nimmt die Ballade vom Toten Bruder eine herausragende Stellung

ein. Bekannt in der deutschen Fassung als literarische Ballade »Lenore« (1773) aus der Feder des Münchhausen-Autors Gottfried August Bürger erstreckt sich die Diffusion der vielfach als Hochzeitslied gesungenen Ballade von Südgriechenland bis Ostungarn (griechische Varianten³³⁵, südslavische³³⁶, albanische³³⁷, rumänische³³⁸, ungarische³³⁹; besonders die griechisch-bulgarischen Entsprechungen waren Gegenstand eigener Studien³⁴⁰). Die makabre Geschichte der Totenaufstehung und der Erfüllung des Eides gegenüber der Mutter noch aus dem Jenseits hat die Forschung schon im 19. Jh. beschäftigt³⁴¹, und um den Sagenstoff des Wiedergängertums³⁴² haben sich verschiedene Herkunftstheorien gebildet³⁴³, die beim Demeter/Persephone- bzw. dem Adonis-Mythos³⁴⁴ einsetzen und über christliche Heiligenviten und Synaxare³⁴⁵ bis zu neuzeitlichen Parallelen führen³⁴⁶. Der Varianzradius der Motivsequenz ist relativ beschränkt; größere Abweichungen sind bei ungarischen, serbischen und rumänischen Fassungen zu beobachten³⁴⁷; Kürzungen und Raffungen hängen jedoch auch von der jeweiligen Singsituation ab³⁴⁸. Die reichhaltige Bibliographie ist selbst auf sprachnationaler Ebene in ihren Verzweigungen kaum zu überblicken³⁴⁹.

Im wesentlichen geht es um die Krise der Institution Kernfamilie, die eine egozentrische Mutter durch ihren im Sinne der Fertilitätsstrategien der Kommunität absurden Fluch zugrunderichtet: Diese Idealfamilie umfaßt neun Brüder und eine Tochter sowie die Mutter; von einem Vater ist nicht die Rede. Mutter und Brüder sind gegen die Verheiratung der Tochter in die Fremde (Separierungsmotiv wie in den Toten- und Hochzeitsklagen bzw. den Liedern auf die Fremde), nur der jüngste, Konstantinos, spricht sich dafür aus; er schwört der Mutter, die Schwester im Falle einer Notwendigkeit heimzubringen. In einem Unglücksjahr versterben alle neun Brüder und die alleinstehende Mutter geht zum Grab des Jüngsten und fordert ihn auf, sein Versprechen einzuhalten (Tabubrechung). Der Tote bricht auf³⁵⁰ und bringt seine Schwester ohne viel Fragen zurück. Auf dem Ritt in die Heimat kommentieren Vögel auf den Bäumen das unerhörte Ereignis³⁵¹, und Areti fragt ihren Bruder mehrfach nach seinem ungewöhnlichen Aussehen; die Antworten sind doppeldeutig. In der Heimat angekommen, verschwindet der Tote erlöst in sein Grab, die Tochter klopft an das verwehrte (»rauchlose«) Haus, wo ihr nach mehrmaligem Versuch geöffnet wird. Mutter und Tochter stürzen ohne jegliche weitere Begründung tot zu Boden; die Katastrophe der gesamten Kernfamilie ist vollendet.

Wie neuerdings mehrfach herausgearbeitet worden ist, steht der Fluch der Mutter, die die aufkeimende neue Familie verhindern will (in manchen Varianten ist sie gegen die Verheiratung der Tochter überhaupt), am Beginn der Kette einer katastrophalen Sequenz von Ereignissen, die mehrfache Grenzüberschreitungen indizieren: der Sohnesschwur über das Grab hinaus³⁵², der Weggang der Tochter in die Fremde (über ihre neue Familie wird kein Wort verloren, sie legt auch keinen Widerstand an den Tag, so-

bald ihre Rückkehr gefordert wird), die Tätigkeit des Toten unter den Lebendigen: die Heimkehr, die den Übergang der letzten Überlebenden (Tochter, Mutter) in das Totenreich bringt. Besonders ist die Rolle der sprechenden Vögel hervorgehoben worden, die nur der tote Bruder versteht, sowie die dialogische Struktur des Frage-Antwort-Spiels beim Ritt in die Heimat (den Tod): Die Antworten des Toten Bruder sind doppeldeutig und zögern den (Wieder-)Erkennungsprozeß hinaus; im bereits wissenden Hörer wird durch die tragische Ironie das Mitgefühl mit der unwissenden Tochter evoziert; im Totenreich des Zuhause (das grasüberwachsene »rauchlose« Haus ist deutlich ein Totenhaus) ist die Erkennung nicht mehr nötig: Die Rückkehr zur zerstörerischen Mutter-Imago, von der alles seinen Ausgang genommen hat, ist die Initiation ins Jenseits. Die Heimkehr war eine Totenreise³⁵³.

EXKURS 2 : DIE BAUOPFER-BALLADE

Die Ballade vom Toten Bruder ist in den Balkanliteraturen oft dramatisiert worden; noch häufiger allerdings die Bauopfer-Ballade mit der Einmauerung der Frau des ersten Maurermeisters (in Rumänien allein 26-mal)³⁵⁴. Die Grundkonstellation der Bauopfersage³⁵⁵ beruht auf einer präanimistischen bzw. animistischen Weltsicht³⁵⁶ und der *do-ut-des*-Denkfigur des *homo necans*³⁵⁷: Ein schwieriges Bauwerk kann nur dann gelingen und Bestand haben, wenn die übernatürlichen Mächte durch ein Opfer beschwichtigt werden, um das Architekturwerk zu dulden und ihm Dauerhaftigkeit zu verleihen³⁵⁸. In den verchristlichten Versionen sind dies die Teufelspakt-Sagen, die meist den jahrzehntelangen Kirchenbau umranken. An dieses metaphysische Tauschgeschäft schließt sich noch eine andere Superstition: der Beseelungsglaube von Bauwerken; die Seelenübertragung geschieht gewöhnlich durch gewaltsame Tötung (z.B. in den kosmogonischen Mythen besteht die Schöpfung in der Tötung des Urriesen), die Einmauerung des Menschenopfers verleiht dem Bauwerk Uneinnehmbarkeit und Unzerstörbarkeit, Leben und Konstanz³⁵⁹. Die soziale Palette der Geopferten reicht vom anonymen Waisenkind und jungfräulichen Mädchen (magische Wirkung der Unschuld) bis zur Frau des Obermeisters (Kulmination des Opferwertes).

Bei dem schwierigen Bauwerk handelt es sich im südosteuropäischen Raum entweder um eine mythische Stadt oder uneinnehmbare Festung (Stadt als kosmologische *imago mundi*, sakrales Zentrum der kosmischen Weltenachse), einen Klosterbau (Suche nach dem geeigneten Sakralort, Kloster als Paradies, Himmlisches Jerusalem) oder eine Brücke (Transgression der Grenze, *rite de passage*, Initiationsprobe, Bändigung der katastrophalen Naturkraft)³⁶⁰. Das praktisch globale Bauopfermotiv tritt in der rituellen Praxis in sublimierteren Formen auf wie dem Tieropfer (z.B. Hahn bei Grundsteinlegung)³⁶¹ oder der Einmauerung des Schat-

tens³⁶². Im zentralen und nördlichen Balkan herrscht der Stadtbau vor, im mittleren und südlichen Balkanraum die Brücke³⁶³. Bei Städtegründungsliedern und -sagen³⁶⁴ ist das albanische Skutari (Shkodër, Skodra, Skadar) zu nennen, das bulgarische Sliven³⁶⁵, die ungarische Stadt Deva, die rumänische Klosterburg Argeş, bei den Brücken dominiert die Arta-Brücke, doch neben anderen Flußnamen kommt relativ häufig auch die Jenseits-Brücke vor, die die Verstorbenen als dünne Fadenbrücke (της τρίχας το γεφύρι) überschreiten müssen³⁶⁶. Unter dem onomastischen Material für den Obermeister findet sich der ungarische Kőműves Kelemen (Meister Clemens) und der rumänische Meşterul Manole.

Zu der Ballade liegen z.T. umfangreiche sprachregionale und komparative Studien vor (Georgios A. Megas³⁶⁷, Adrian Fochi³⁶⁸, Nikolaos G. Politis³⁶⁹, Samuel Baud-Bovy³⁷⁰, Karl Dieterich³⁷¹, Lăzar Şăineanu³⁷², Mihail Arnaudov³⁷³, Petar Skok³⁷⁴, Petru Caraman³⁷⁵, Giuseppe Cocchiara³⁷⁶, Sv. Stefanović³⁷⁷, Lajos Vargyas³⁷⁸, Dimitriosz Hadzisz³⁷⁹, Ion Talos³⁸⁰, Ovidiu Papadima³⁸¹, Mihai Pop³⁸², Gheorghe Vrabie³⁸³, Zihni Sako³⁸⁴ u. a.³⁸⁵), aber auch religionswissenschaftliche und philosophische Schriften (Mircea Eliade³⁸⁶, Adrian Fochi³⁸⁷, Horia Bădescu³⁸⁸) sowie Variantensammlungen aus dem magyrischen Bereich³⁸⁹, Siebenbürgen³⁹⁰ und den ehem. Transdanubischen Fürstentümern³⁹¹, der Aromunen³⁹², der Pomaken³⁹³, der Roma³⁹⁴, aus Serbien³⁹⁵, Bulgarien³⁹⁶, Slavo-Makedonien³⁹⁷, dem albanophonen Raum³⁹⁸, den hellenophonen Gebieten bis nach Kleinasien³⁹⁹, ja sogar noch Spuren bei den judeo-spanischen Sprachträgern der Sefarden⁴⁰⁰. Andere Gruppen von Studien beschäftigen sich mit der literarischen Verarbeitung der Bauopfer-Ballade⁴⁰¹, Verfilmungen⁴⁰², mit *gender*-Fragen aus feministischer Sicht (nur die Frau oder Schwester des Obermeisters wird eingemauert)⁴⁰³, mit Fragen der Esoterik und Psychoanalyse Jungscher Prägung, mit der Hermeneutik archaischer Rituale wie dem Einmauern⁴⁰⁴, mit Strukturproblemen und Semantik⁴⁰⁵, mit Semiotik und mathematischer Linguistik⁴⁰⁶, mit Stilistik und Ästhetik⁴⁰⁷, mit Beziehungsfragen von Folklore und Religion im südosteuropäischen Mittelalter⁴⁰⁸, mit dem Realitätsgehalt der Ballade⁴⁰⁹, mit existenzialistischen Moralfragen⁴¹⁰, ethno-stereotypische Spekulationen⁴¹¹, mit dem Weiterleben der Ballade in moderner Zeit⁴¹² usw. Die Spezialbibliographie ist mit Sicherheit nicht mehr überschaubar, die sehr unterschiedliche Zielsetzung, Methodik und Qualität der Studien lohnt die bibliographischen Bemühungen nicht in allen Fällen.

Ein Großteil der einschlägigen Arbeiten ist der Frage der regionalen und sprachnationalen Vorgängigkeit, Alter und Herkunft des Liedes gewidmet, wobei erwartungsgemäß kein Konsens erzielt werden konnte⁴¹³. Während die Universalität des Bauopfermotivs eine Polygenese plausibel erscheinen läßt, weist die Konsistenz der Motivsequenz eher in die entgegengesetzte Richtung, die einer möglichen Diffusion, etwa durch die epirotischen Maurergilden, die fast die gesamten Archontenhäuser der Bal-

kanhalbinsel nach dem 17. Jh. erbaut haben. Samuel Baud-Bovy hat in einem Brief an Vargyas darauf hingewiesen, daß der Brückenbau in den Balkanschluchten eine weit gefährlichere Arbeit darstellte als der Festungsbau⁴¹⁴. In den Argumentationsführungen nationalsprachlicher Vorgängigkeit spielen die Anzahl der erfaßten Varianten, die Konsistenz und Logik der Motivsequenz bzw. archaische Archetypik *vs* sentimental-literarische Ausarbeitung der Motive eine entscheidende Rolle. Nach den systematischen Arbeiten von Vargyas 1967, Megas 1976⁴¹⁵ und Taloş 1989⁴¹⁶, die jeweils die ungarische, griechische bzw. rumänische Herkunft der Ballade vertreten, ist die Herkunftsfrage auf eine solide Materialbasis gestellt, die trotzdem keine eindeutige Abstammungstheorie erlaubt: Mircea Eliade verweist das archaische Bauopfer in ein vorindoeuropäisches Stratum geto-thrakischen Kulturerbes in den Donau-Balkan-Ländern⁴¹⁷, Megas unterstreicht die Tatsache, daß die kappadokischen Varianten der Bauopfer-Ballade in Innerkleinasien eigentlich nur mit Byzanz in Zusammenhang gebracht werden können⁴¹⁸. Wie dem auch immer sei, lassen sich jedoch grob zwei Großregionen und Liedtypen unterscheiden: eine ungarrumänisch-südslavisch-albanophone Zone im nördlichen Balkanraum, wo der Festungsbau bzw. die Errichtung der Klosterburg von Argeş vorherrschen (bzw. die Stadtfestungen Deva und Skodra; das Lied hat Vasile Alecsandri 1852 zum erstenmal veröffentlicht und mit seiner französischen Übersetzung europaweit bekannt gemacht)⁴¹⁹, und eine südbalkanisch-mediterrane hellenophon-südslavisch-aromunische Zone, die vom Ionischen Meer bis ins Innere Kleinasiens und nach Zypern reicht (hier wurde das erste Lied von Niccolò Tommaseo auf den Ionischen Inseln 1842 aufgezeichnet und ebenfalls durch seine Übersetzung europaweit bekannt gemacht)⁴²⁰.

Die Bauopferballade wird neben dem Vortrag als Erzähl lied auch als Totenklage, aber auch als Ansingelied der Kinder (*colinde*) im Mittwinterabschnitt gesungen bzw. auch am Ostermontag als Gedenktag der Totenseelen⁴²¹. In den nordbalkanischen Varianten läßt der Schwarze Prinz die verfallenen Klostermauern von Argeş neu errichten (ein Hirt weist ihm die Ruinen) und bedroht die neun Maurer und ihren Meister Manole mit dem Einmauern, da das Werk über Nacht immer wieder zusammenbricht. Manole hat einen prophetischen Traum, daß das Festungswerk nur dann stabil bleiben würde, wenn die erste Gattin oder Schwester, die morgens ankäme, um den Maurermeistern das Essen zu bringen, eingemauert würde. Das Schicksalslos trifft die Gattin Manoles selbst und sie wird trotz ihres Flehens und dem Hinweis, daß das Neugeborene zu säugen sei, eingemauert. Der Schwarze Prinz fragt nach der Vollendung des Werkes die Maurer auf dem Dach, ob sie ein noch schöneres Kloster errichten könnten, und erzürnt über ihre positive Antwort läßt er Leitern und Gerüste abbrechen. Die Männer verfertigen aus Dachschindeln Flügel, nur Meister Manole wird durch die Stimme seiner sterbenden Frau abgelenkt und stürzt vom abschüssigen Dach (Ikarus-Motiv)⁴²². Die unga-

rischen Varianten um den Meister Klemens und seine zwölf Maurer, die die Burgfeste Deva zu erbauen haben, lassen die Lösungsfindung (Einmauern der ersten Frau, die das Mittagessen bringt) unerklärt und bringen den neugeborenen Sohn des Meisters am Tatort ins Spiel, der verwaist zurückbleibt und dem reuigen Maurermeister mit seinen Schreien den Schlaf raubt⁴²³. In den südbalkanisch-mediterranen-kleinasiatischen Versionen geht es immer um einen Brückenbau, den 45 Meister und 62 Gesellen vornehmen: Der rettende Rat kommt meist von Vögeln, einem Flußgeist oder einem prophetischen Traum; die Wahl wird manchmal nicht dem Zufall überlassen, sondern fällt gleich auf die Frau des Obermeisters. Dieser gibt vor, der Ehering sei ihm in den Pfeiler gefallen, und seine Frau steigt hinab, ihn zu holen. Dort wird sie eingemauert und gesteinigt. Das Säuglingsmotiv und das Ikarusmotiv fehlen hier. Stattdessen verflucht die sterbende Frau die Brücke: Drei Schwestern seien sie gewesen, die eine sei in die Donaubrücke eingemauert, die andere in die Vardar-Brücke (mit Variationen), und sie, die dritte Schwester, in die Arta-Brücke; so wie ihr Herz erzittere, solle auch die Brücke erbeben, und wie ihr die Haare ausfallen, sollten die Wanderer von der Brücke fallen. Der Obermeister ruft ihr zu, sie solle den Spruch ändern, denn ihr aus der Fremde rückkehrender Bruder hätte dieses Schicksal; und so wird der Fluch in einen Segensspruch umgewandelt: Aus Eisen sei ihr Herz, aus Eisen auch die Brücke⁴²⁴. Die aromunischen Varianten weisen eine Kontamination beider Grundtypen auf: Die Eingangsmotive sind hier stark ausgebaut: Sieben Jahre soll der Brückenbau der drei Brüder dauern (Todesdrohung), bis ein Vogel die Lösung verkündet: Die schöne Frau des jüngsten Bruders soll eingemauert werden. Das Kindesmotiv ist stark erweitert und sentimentalisiert: Die Maurer sollen die Brüste der Frau freilassen, damit sie den kleinen Konstantin stillen kann, denn sonst wird er verhungern. Daran knüpft auch der Fluch: Der Fluß soll heulen wie der Kleine, die Arta-Brücke beben wie ihr Leib, und wie ihr die Milch quillt, soll strömen der Fluß und jeden Monat soll er sich laben an einem Ertrunkenen⁴²⁵.

Trotz aller Rationalisierungen und Sentimentalisierungen, der übernatürlichen Vermittlung der Opferbotschaft und der Vortäuschung eines spezifischen Grunds, um die Meistersfrau dazu zu bewegen, ins Innere des Gebäudes hinabzusteigen, schimmert die Basisvorstellung des freiwilligen Opfers in vielen Versionen durch, was durchaus der archaischen Opfervorstellung entspricht, heute noch bei den Tieropfern; das Drei-Schwester-Motiv der griechischen Varianten erhebt das schmerzhaftes Menschenopfer sogar zum Regelfall und der Fluch der Eingemauerten, der zum Segensspruch umgewandelt wird, akzeptiert letztlich das animistisch-archetypische Weltbild der »Beseelung«: Das Beben der Eingemauerten überträgt sich nach den Gesetzen der Analogie-Magie auf die Brücke, und das Herz aus Stein oder Eisen wird Garant für die Stabilität des Bauwerkes. Das Motiv vom heimkehrenden Bruder ist bloß ein sekundärer Psychologisierungsversuch; Aufgabe und Sinn des Opfers ist es, das Bauwerk zusammenzuhalten.

EXKURS 3 : DAS LIED VOM HEIMKEHRENDEN GATTEN

Der in Südosteuropa weit verbreitete Liedtyp geht auf ein Geflecht von einschlägigen Erzählungen zurück (ATU 974)⁴²⁶, die in ihren Verzweigungen von der Heldensage bis zum Ehebruchsschwank hin europaweit verbreitet sind und hohes Alter aufzuweisen scheinen: Nach manchen Theorien wurde die ältere Heimkehrgeschichte in die »Odyssee« eingebaut⁴²⁷ und hat, von dieser ausgehend, zahlreiche literarische Bearbeitungen erfahren⁴²⁸. Der Grund der Abwesenheit des Mannes variiert von Saisonarbeit, Pilgertum und Kriegsdienst bis zur Jagd oder auch grundlosen Absenz. In Südosteuropa herrscht als Motivation die Saison- und Wanderarbeit vor, die auch die »Lieder auf die Fremde« hervorgebracht hat. Der Balladenstoff existiert in verschiedenen Auslegungen: Rückkehr am Hochzeitstag der zurückgebliebenen Frau oder ohne dieses Motiv, in abgeschwächter Form, auch als plötzliche Rückkehr und Bestrafung der Ehebrecherin bzw. der bösen Schwiegermutter. Kernpunkt ist immer die Wiedererkennungsszene zwischen Mann und Frau (am Brunnen, vor dem Haus) durch die »Zeichen des Hauses« und die »Zeichen des Körpers«, die nur der Ehemann kennen kann⁴²⁹.

Die Ballade vom heimkehrenden Gatten ist bei Rumänen⁴³⁰, Bulgaren⁴³¹, Albanern⁴³², Serbokroaten⁴³³ und Griechen⁴³⁴ verbreitet, in Sekundärformen auch bei den Ungarn⁴³⁵ und judeo-spanischen Sefarden⁴³⁶. Eine Reihe von vergleichenden Studien⁴³⁷ bringt auch die Odyssee mit ins Spiel⁴³⁸, manche Balladen bringen das Rückkehrmotiv auch in Zusammenhang mit Ehebruch und Bestrafung⁴³⁹, bzw. zur bösen Schwiegermutter⁴⁴⁰. Dieses Heimkehrmotiv findet sich im griechischen »Mikrokonstantinos«, der manchmal auch zu den Akritenliedern gerechnet und bei den Italo-Albanern und Krettern als Hochzeitslied gesungen wird, bei den Feuertänzern der *Anastenaria/nestinari* im historischen Thrakien und heutigen Griechisch-Makedonien als Festlied auf den Hl. Konstantinos⁴⁴¹; hier nützt die böse Schwiegermutter die Abwesenheit des Sohnes, um die Schwiegertochter in die Berge zu exilieren; die Erkennungsszene mit dem Frage-Antwort-Spiel kommt dem üblichen Liedtyp bereits nahe⁴⁴². Die *anagnorisis* hat durchaus dramatisch-dialogischen Charakter. Der Rückkehrende gebraucht als List der Treueprobe die angebliche Nachricht vom Tode ihres Gatten in seinen Armen: Tuch und Kerze habe er ihm gegeben – die Frau wird es ihm zurückgeben. Als der Schlagabtausch zum angeblichen Auftrag des Todgeweihten an den Freund kommt, ihr einen Kuß zu geben, und die Antwort ihrerseits die gleiche bleibt, beschließt der »Fremde«, sich zu erkennen zu geben. Nun ist die Frau an der Reihe, Mißtrauen zu zeigen und den Fremdling zu prüfen: Von der Kenntnis der »Zeichen des Hauses« (Apfelbaum an der Tür, Weinrebe im Hof, die honigsüßen Wein geben) ist sie noch nicht überzeugt (als Weinverkäuferin könnte er diese gesehen haben), doch die »Zeichen des Körpers« an Intimstellen (Muttermal an der Brust, unter der Achsel) lassen keinen Zweifel mehr

an der Identität ihres Gatten⁴⁴³. Die dialogische Treueprobe hat durchaus spielerischen Charakter: Das Kußmotiv (und die Antwort der Frau, er solle sich den »geliebten« Kuß von ihr holen wie die Kerze und das Tuch) erhärten den Verdacht, daß die Gattin das Testspiel der moralischen Integrität durchschaut und den »Fremden« herausfordert; der »unerkannte« Gatte steckt auch gleich zurück, gibt sich zu erkennen und wird selbst Opfer einer Identitätsprobe.

Die Varianten, wo der Gatte am Hochzeitstag seiner Frau zurückkehrt, kennen auch dieses Fragespiel nach den Zeichen von Haus und Intimstellen des Körpers, verlaufen jedoch komplizierter, wobei das Erkennungszeichen für den oft Verkleideten (Bettler usw.) auch in einem Ring besteht bzw. die Haustiere den rückkehrenden Herrn erkennen; es folgt nach dem homerischen Schema die Vertreibung des Freiers.

EXKURS 4 : DAS MIORIȚA-SYNDROM

Waren die bisherigen Exkursbeispiele vergleichenden Thematiken in der südosteuropäischen Ballade gewidmet, so geht das letzte Beispiel von dieser Regel ab und exemplifiziert am Beispiel vom »weissagenden Lämmchen«, der Todesprophezeiung des einjährigen schwarzen Schafes, den ungeheuren Einfluß, den eine einzige rumänische Ballade, die heute allerdings in weit mehr als 1000 Aufzeichnungen vorliegt, auf die Gesamtkultur eines Balkanstaates haben kann, in diesem Fall Rumänien, wo sich die lyrisch-zarte Ballade der *Cântece bătrânești* um den gewaltsamen Tod des Schäfers und sein Testament bis zu existenzphilosophischen Traktaten, nationalistischen Ethnostereotypdiskursen und esoterischem Mystizismus um ein »mioritisches Universum« versteigt. War der poetische Lyrismus schon in dem Heldenlied von Toma Alimuş⁴⁴⁴ augenfällig, so verbindet das Thema der widerstandslosen Akzeptierung des gewaltsamen Todes und der freiwilligen Opferung dieses Lied mit dem Schicksal der Frau des Meşterul Manole⁴⁴⁵, allerdings ohne den rituell zwingenden Rahmen des Bauopfers; es geht um einen gemeinen Mordanschlag im Hirtenmilieu mit dem einzigen Motiv der Bereicherung. Ein junges Schaf prophezeit dem Hirten seinen Tod durch einen Gewaltakt von zwei Schäfern; der Hirte trifft keine Anstalten, seinem Schicksal zu entgehen, macht sein Testament und läßt seiner alten Mutter ausrichten, daß er im Himmel geheiratet habe. Dieses Lied läßt sich nun nicht mehr ohne den Text analysieren: Ich bringe die Erstaufzeichnung von Vasile Alecsandri aus dem Jahr 1850 (die Möglichkeit einer literarisierenden Ausgestaltung erweist sich im Variantenvergleich als minimal) in der modernen Übertragung der 123 Kurzverse von Alfred Sperber (1947)⁴⁴⁶.

*In einer Bergesschlucht / in einer Himmelsbucht, / siehe, den Weg dahin, / sieh zu Tale ziehn
/ drei Herden Schafe klein / mit ihren Hirten drei'n. / Einer ein Moldausproß, / der wuchs in*

Ungarn groß; / jener im Vranceaschoß. // Doch, der aus Ungarn kam, / den aus der Vrancea nahm / heimlich beiseit zu Rat, / sannen auf schnöde Tat: / daß sie im Abendrot – / den aus der Moldau tot- / schlügen, der reicher wär', / hätte der Schafe mehr, / stolze, gehörnte –, / Pferde, gelernte, / Hunde von schärfreier Art! // Doch jenes Lämmchen zart, / Schwarzvolies, so anders ward: / seit dreien Tagen schon / gab es nur Klageton, / fraß auch vom Grase nicht. // »Lämmchen mein dunkles Licht, / dunkles Licht, Schwarzgesicht: / seit dreien Tagen schon / gibst du nur Klageton, / frißt auch vom Grase nicht – / sag, schaffst dir Krankheit Pein, / herzliebendes Lämmchen mein?« // »Schäfer mein, Liebster mein: / laß unsre Weide sein / drunten im schwarzen Hain – / dort gibt es Gras für mich, / dort kühlt der Schatten dich! / Höre, o Herr, mein Flehn: / Laß einen Hund mitgehn, / den du den stärksten weißt, / den du dir Bruder heißt! // Denn schon im Abendrot / bringen sie dir den Tod: / der aus der Vrancea Schoß, / und er, der Ungarnsproß!« // »Lämmchen aus Burzengrund! / Ist dir die Zukunft kund, / und soll am Wiesenrain / dieses mein Ende sein, / so sag dem Ungarnsproß, / dem aus der Vrancea bloß, / daß mir am Anger frei / das Grab bereitet sei: / unter der Hürde da / bleib ich euch immer nah, / hinter der Hütte traut / hör ich der Hunde Laut. Dies sag getreu. // Doch mir zu Häupten sei / Flöte vom Buchenstamm / – viel tönt sie liebesam – / Flöte aus weißem Bein / – viel tönt sie sanft und rein – / Flöte aus Holderschaft! / – viel tönt sie Feuerkraft! / Wenn dann der Windhauch geht / und durch die Flöte weht, / drängen die Schafe sich / weinen sie bitterlich / Tränen aus Blut um mich! / Aber vom Mord / sag du kein Wort! / Sag ihnen frei: / daß ich vermählet sei / mit einer Fürstin traut, / mit einer Himmelsbraut; / als es die Hochzeit gab, / fiel hell ein Stern herab; / Sonne und Mondenglanz / hielten den Hochzeitskranz, / Espe war, Tanne war / unter der Gästeschar; / Berge die Priester war'n / Spielleut die Vogelschar'n / – mochten wohl tausend sein – / Sterne: der Fackelschein. // Aber erblickst du hier, / oder begegnet dir / mein altes Mütterlein, / Gürtel aus Wolle rein / weinend und klagend, / irrend im Feld allein, / alle befragend / und allen sagend: // »Sagt mir, wer weiß um ihn, / sagt mir, wer sah ihn ziehn, / ihn, meinen Schäferheld, / schlank, durch den Ring gestrahlt? / Sein liebes Angesicht / ist wie der Milchschaum Licht; / sein lieber Bart ist weich, / Ähren des Weizens gleich; / den Rabenfedern gar / gleich glänzt sein liebes Haar; / der lieben Augen Glanz / gleicht reifen Brombeern ganz!« // Lämmchen, dem Mütterlein / sollst du ein Tröster sein, / sag ihm getreu: / daß ich vermählet sei / mit einer stolzen Frau / in einer Himmelsau. // Aber dem Mütterlein / sag nicht, o Lämmchen mein, / als es die Hochzeit gab, / fiel hell ein Stern herab; / Espe war, Tanne war / unter der Gästeschar; / Berge die Priester war'n, / Spielleut die Vogelschar'n / – mochten wohl tausend sein – / Sterne: der Fackelschein ... «^{A47}

Um einen Eindruck von der schlichten Eindringlichkeit der paarreimigen Kurzverse im Original zu geben, sei die kosmische Hochzeit mit der Himmelsbraut zitiert, deren Verse wortwörtlich zweimal wiederholt werden (78–87, 116–123): *Că la nunta mea / A căzut o stea, / C'am avut nuntași / Brazi și paltinași, / Preoți, munții mari, / Paseri, lăutari,*

/ *Păsărele mii, / Și stele făclii!* ...⁴⁴⁸. Unter narratologischen Gesichtspunkten folgt auf die erzählende Einleitung ein Dialog zwischen Schaf und Hirte, der in einen Monolog des Schäfers ausmündet, welcher seinen letzten Willen kundtut: die Einzelheiten des Begräbnisses und die kosmische Hochzeit. Im Auftrag bezüglich seiner Mutter ist eine Schachtelerzählung integriert, die in direkter Rede die Fragen der Mutter wiedergibt und mit ihnen eine idealisierte Beschreibung ihres Sohns. Der Auftrag endet mit zwei scheinbar widersprüchlichen Weisungen an das junge Schaf bezüglich seiner Mutter: Es solle von der Himmelshochzeit berichten, doch die Beteiligung von Natur und Universum verschweigen. Dies ist zweifellos eine komplexe Struktur, die dem ergreifenden Lyriismus der tragischen Situation einen zusätzlichen Reiz verleiht.

Das Verbreitungsgebiet der Ballade umfaßt mehrere Großräume mit gewissen Differenzen: das ostkarpatische Gebiet (Moldau, Bukovina), das südkarpatische (Dobrușcha, Muntenien, Oltenien, Timoc-Gebiet), das innerkarpatische (Transylvanien, Banat) und die aromunischen Versionen. Adrian Fochi hat 1964 eine umfassende statistische Variantenanalyse von 930 Texten vorgelegt⁴⁴⁹ (heute beträgt der Textbestand weit über 1000 Varianten), wobei er 18 verschiedene Themen unterscheidet⁴⁵⁰. Übersichtlicher ist es, zwischen einer Großform und einer Kurzform der Ballade zu unterscheiden: Die Langfassungen der Moldauwalachei weisen hohe Homogenität auf; erst die Analyse der über 500 *colinde*- Fassungen Transylvaniens haben die Ursprungsfrage auf eine andere Basis gestellt: Hier lassen die Mörder dem Hirten die Wahl der Todesart, sein letzter Wille ist direkt an die Täter adressiert, das weissagende Lämmchen und das Motiv der suchenden Mutter fehlen⁴⁵¹. Die reduzierte Kernfassung wird von Kindergruppen chorartig als Weihnachts-Ansingelied zu einer feststehenden Melodie gesungen, aber auch bei Nachtwachen (*șezători*), Gemeinschaftsarbeiten, als Wiegenlied⁴⁵². Ähnlich reduziert sind auch die aromunischen Fassungen⁴⁵³. Um die Vorgängigkeit der kurzen *colinde*-Form oder des elaborierten Balladentyps ist ein Gelehrtenstreit entbrannt⁴⁵⁴, in dem auf der einen Seite Argumente wie archaische Stabilität von Text und Musik beim Ansingelied (teilweise Bezugslosigkeit zum religiösen Fest)⁴⁵⁵ eine Rolle spielen, auf der anderen Seite die Annahme von Schwundstufen und Zersingungsprozessen im Kindermilieu⁴⁵⁶. Somit bleibt als einziger überall verbreiteter thematischer Kern neben der Mordsituation das Testament des Hirten mit den Lamentationen der Schafe. Trotz der großen Anzahl der transylvanischen Kurzfassungen⁴⁵⁷, die allerdings erst spät in die Diskussion eingebracht wurden, hat die Balladenversion, vor allem in ihrer moldauischen Fassung, den Großteil des Forschungsinteresses vorwiegend unter ästhetischen Gesichtspunkten auf sich gezogen.

Buhociu gliedert den elaborierten Liedtyp in sechs Episoden: 1. der Abtrieb der Herden, 2. die drei Hirten (der *Ungureanu* aus Transylvanien, der *Moldoveanu* und der *Vrincean* aus dem Vrancea-Gebiet), 3. der Mordplan an dem begüterten Hirten wird

von einem jungen Schaf verraten, 4. er folgt dem Rat des treuen Tieres zur Flucht nicht, im Gegenteil spricht er sein »Testament« (Grab inmitten der Herde bei der Sennhütte, Flöte an hoher Stelle, damit der Wind hineinbläst und die Melodie die »Familie« zusammenhält), 5. die kosmische Hochzeit mit der Himmelsbraut, 6. die Erzählung an die Mutter. Anhand der räumlichen Verbreitung unterscheidet Buhociu insgesamt 12 Subtypen⁴⁵⁸. Das friedlich pastoral-bukolische Ambiente ist jedoch in fast allen elaborierten Varianten erhalten, die brutale Todesdrohung stört diese gelöste und abgeklärte Atmosphäre nicht; im Gegenteil: Das individuelle Ende wird als schicksalsgewollte Wiedervereinigung mit dem Universum im gewaltigen Bild der kosmischen Hochzeit, an der Himmel und Erde teilhaben, gefeiert (Heirat mit der Himmelsbraut, Sternenfahl, Sonne und Mond als Beistand halten den Hochzeitskranz, Bäume als Gäste, Berge als Priester, Vögel als Musikanten). Mag dem Begräbnis-Szenarium des Hirtentestaments etwas Idyllisch-Sentimentales anhaften (Grab in der Herde hinter der Sennhütte, Knochenflöte mit Windmusik begleitet den Klagegesang der Schafe), obwohl sie auch archaische Motive enthält, so ist doch die Deskription des Hirten durch seine Mutter geradezu einem Christusbild ähnlich (Gesicht wie Milchschaum licht, weicher Bart wie Weizenähren, glänzendes Haar wie Rabenfedern)⁴⁵⁹, wozu ihn auch seine Tat prädestiniert: die Akzeptanz des ungerechten und plötzlichen Todes⁴⁶⁰, der die Passivität des tragischen Erleidens in einen positiven Freiheitsakt verwandelt.

Um diese Fragen ist viel Tinte geflossen, doch gingen die Interpretationsvorschläge kaum in christlich-religiöse Richtung, eher in die Richtung einer essenzialistischen und existenzialistischen Verherrlichung des Hirtentums⁴⁶¹. Ein Teil des zahlreichen Schrifttums beschäftigte sich mit ästhetischen Fragen der kunstvoll verschachtelten Ballade mit ihren pastoral-idyllischen und metaphysisch-naturphilosophischen Höhepunkten⁴⁶², ein anderer Teil mit der Variantenforschung und der Aufstellung von Typologien von Liedgruppen⁴⁶³, ein dritter mit einer historischen Lokalisierung von Entstehungsraum und Entstehungszeit⁴⁶⁴, der jedoch wieder eine Gegenreaktion in Richtung universalistischer Hermeneutik hervorrief⁴⁶⁵. In der Zeit vor dem Sozialismus ist auch ein parareligiöses und esoterisches, auch nationalistisches und einen eigenen Ethnostereotyp konstruierendes Schrifttum⁴⁶⁶ zu beobachten (»mioritisches Phänomen«, »mioritisches Universum«, »mioritischer Raum«)⁴⁶⁷, das das rumänische Geistesleben zeitweise nachhaltig beeinflusst hat⁴⁶⁸ und als Gegenreaktion wiederum realistischere Interpretationen auf den Plan rief⁴⁶⁹. Vor allem für die kulturanthropologischen Ansätze in der Interpretation des Begräbnisrituals, wie es im »Hirtentestament« beschrieben ist⁴⁷⁰, läßt sich aus den Varianten reiches Material für archaische Elemente des Totenglaubens zusammentragen⁴⁷¹.

Neuere nüchternere Einschätzungen weisen auch darauf hin, daß das aktive Mitwirken von Natur- und Himmelselementen bei menschlichen Aktivitäten als metaphori-

sche Vergleiche zur Bildwelt und Poetik vieler Volkslieder gehören⁴⁷² bzw. unterstreichen, wenn auch mit Vorsicht, die Tatsache, daß Alecsandris Liedversion in den Schulbüchern des 19. Jahrhunderts abgedruckt war und daß diese Tatsache die Ausbreitung, Häufigkeit und Konsistenz des Liedbestandes beeinflusst haben könnte⁴⁷³. Unbeschadet dessen bleibt jedoch die enorme kulturelle Nachwirkung und die Intensität des Diskurses über diese Hirtenballade in Rumänien über ein Jahrhundert lang eine bemerkenswerte und in Südosteuropa ziemlich vereinzelt dastehende Tatsache⁴⁷⁴.

5. RELIGIÖSE LIEDER

Die Kategorie »religiöse Lieder« bildet eine durchaus instabile Entität, als man eigentlich nur von Liedern, die zu religiösen Anlässen gesungen werden, sprechen kann, die auch profane Teile aufweisen können bzw. zur Gänze »pagane«, mythische und märchenhafte Thematiken umfassen. Ein Großteil dieser Lieder wird unter den »Ansingeliedern im Jahreskreis« besprochen. Hier werden Fälle zusammengetragen, die nicht nur in Umzugsformen der Kinder bzw. Jugendlichen zum Vortrag kommen. Überdies ist der Übergang zu feststehenden Kirchenliedern der Schrifttradition sowie zu Hymnen der Meßliturgie fließend; in diesem thematischen Abschnitt wird nur auf Liedformen eingegangen, die deutlich die Spuren der oralen Übermittlung tragen.

Religiöse Lieder sind sowohl im katholisch-protestantischen Bereich wie auch im orthodoxen Kommunikationsraum und der islamischen Glaubenswelt beheimatet. Um mit letzterer zu beginnen: Mystisch-religiöse Liedformen waren im Gegensatz zur osmanischen Hofdichtung des *divan* auch bei den fahrenden *aşık*-Sängern, gesungen mit der Begleitung des *saz*⁴⁷⁵, und bei Derwischorden wie den Alevi, Bektaşî und Mevlevî bzw. in den Janitscharenregimentern verbreitet⁴⁷⁶; in der osmanischen anonymen Volksdichtung verbinden sich nicht nur verschiedene Liedformen (Klagelieder, Hochzeitslieder, Heldenlieder, erotisch-lyrische Lieder und didaktisch-religiöse, Balladen, Gefängnislieder, Wiegenlieder, dialogische Lieder, Märchenlieder usw.), sondern die fahrenden Sänger können auch gleichzeitig Märchenerzähler sein (*meddah*) und Narrationen von Heiligenviten, Legenden, Wundergeschichten, Heldentaten der Vergangenheit usw. bringen⁴⁷⁷.

Die unmittelbare Abhängigkeit von narrativen Legenden und Sagen gilt jedoch auch für die religiösen Lieder des christlichen Balkanraums⁴⁷⁸. Der Typ des »Legendenlieds«⁴⁷⁹ im Rahmen der »Volkspoesie«⁴⁸⁰ wird vor allem in den äußeren Zonen rund um den inneren Balkanraum gepflegt, in Slovenien und im östlichen Hellenismus, allen voran Zypern mit seinen Berufssängern der ποιητάρηδες und ihren Druckheftchen. Diese Publikationstätigkeit auf dem Eiland der Aphrodite hat zu einer Festigung und Stereotypisierung der oralen Tradition beigetragen und in vielen religiösen Liedformen

bewegen sich die zyprischen Versionen in unmittelbarer Nachbarschaft und Kommunikation mit der Hymnik bzw. der synaxarischen Kirchentradition. In allen Fällen sind auch diese halbliterarischen Liedformen mit apokryphen Motiven, Legendenmaterial usw. angereichert; dieser Prozeß betrifft schon die mittelalterliche Schrifttradition, wie das etwa am zyprischen Passionszyklus oder dem »Christos Paschon« (*Christus patiens*) abzulesen ist⁴⁸¹, bzw. an dem umfangreichen kretischen Versgedicht »Altes und Neues Testament« (*Παλαιά και Νέα Διαθήκη*) des 17. Jahrhunderts.⁴⁸² Auf der Insel der Aphrodite treten neben der üblichen Marienklage und den Lazarusliedern auch die sonst unüblichen Auferstehungslieder auf, neben den Hl. Georgsliedern, der Vertreibung Adams aus dem Paradies und anderen, die bereits Überarbeitungen von namhaften professionellen Volksdichtern darstellen⁴⁸³.

Das balkanweit verbreitete Georgslied⁴⁸⁴ ist ein gutes Beispiel, um die Hybridität der Liedstruktur und den Synkretismus der Motivcollage zu exemplifizieren: Hier ist nicht nur das mittelalterliche ekklesiale Synaxarion am Werk (die Heiligenvita ab dem 12. Jh. mit Drachenkampf)⁴⁸⁵, sondern auch die Abbildung des berittenen Hl. Georg in der byzantinisch-orthodoxen Ikonographie⁴⁸⁶, aber auch das Drachentöter-Märchen, wo der anonyme Held niedriger Herkunft manchmal als Hl. Georg bezeichnet wird⁴⁸⁷; aber daneben treten auch archetypische Elemente der balkanischen Georgssage auf wie der wassersperrende Drache (schon in der balkanischen Heldenepik), das Menschenopfer (Königstochter), das Entlausen des Helden, Erweckung des Schlafenden durch die Tränen des Opfers usw.⁴⁸⁸. In ähnlicher Funktion tritt auch die Hl. Eudokia in einem speziellen Lied auf (της κερά-Βδοκιάς)⁴⁸⁹.

Das übliche Motivschema sieht in Variationen folgendes vor: Definition von Ort und Natur des wassersperrenden Drachens, regelmäßiges Menschenopfer, die Königstochter soll geopfert werden, gescheiterter Versuch des Königs, ein anderes Opfer zu finden, Schmückung des Opfers, Klage der Mutter, Gang zum Drachenort, Bittgebet, Erhöhung des Gebets – Gott schickt den Hl. Georg aus Kappadokien auf seinem Grauschimmel mit goldenem Schwert (bzw. er kommt zufällig an den Ort des Opfers, erscheint, um den Drachen zu töten usw.), die Königstochter legt ihm nahe zu fliehen, der Held gibt zu erkennen, daß er das Untier töten will (das Mädchen glaubt es nicht), schläft im Schoße des Mädchens ein (sie entlaust ihn), der feuerspeiende Drache erscheint, die Berge erbeben, das Mädchen beginnt stumm zu weinen (weckt den Hl. auf, schreit aus Furcht, legt ihm neuerlich nahe zu fliehen usw.), Frage des Hl., woher sie seinen Namen wisse, bekreuzigt sich gen Osten, tötet den Drachen (meist mit Lanze in den Rachen), köpft ihn, schleift ihn hinterher, im Königspalast gibt er seinen Namen bekannt, verweigert die Geschenkannahme, bloß eine Kirche soll gebaut werden⁴⁹⁰.

Dieses Lied ist auch im südslavischen Raum verbreitet⁴⁹¹, ähnlich wie die Marienklage, die ebenfalls auf literarische und semiliterarische Vorbilder zurückgeht und im

wesentlichen die antike Lamentationsattitüde in ekklesialer Einkleidung weiterführt⁴⁹². Der obligatorische Ritualakt der Beweinung (*threnos*) steht eigentlich im rationalen Sinne in einem gewissen Gegensatz zur Auferstehungsgewißheit, doch hat die nachikonoklastische Anthropomorphisierung der Heilsfiguren den Ausdruck des Mutter Schmerzes favorisiert und sowohl Bildtypen wie den »Threnos«⁴⁹³ hervorgebracht sowie lyrische Gattungen wie den *planctus Mariae*⁴⁹⁴, von dem nach manchen Theorien auch die Passionsspielentwicklung beeinflusst ist⁴⁹⁵. Eine orale Lamentation ist bereits für den zypriotischen Passionszyklus (vor 1320) anzunehmen, wo der entsprechende Threnos im geschriebenen Text ausgespart ist⁴⁹⁶. Die ältesten Liedaufzeichnungen gehen im hellenophonon Mediterranraum schon ins 15. Jh. zurück⁴⁹⁷. Bertrand Bouvier, der 256 griechische Versionen der Marienklage (Θρήνος της Θεοτόκου, μοιρολόγι της Παυαγίας) untersucht hat, unterscheidet fünf verschiedene Vortragsarten: 1. »mirologue à proprement parler«, von Frauen und Mädchen bei der Epitaph-Schmückung mit Blumen in der Kirche am Abend des Gründonnerstags (bzw. in der Auferstehungsnacht), wobei sich die Sängerinnen deutlich mit der schmerzreichen Gottesmutter identifizieren, 2. »forme attenuée« während des Epitaph-Umzugs oder in der Kirche (bzw. dem Kirchhof) am Karfreitag, 3. »dévotion« in Gebetsform zu Hause im Familienkreis, 4. als Ansingelied einer Knabengruppe, die am Karfreitag (oder Vortag) von Haus zu Haus geht und beschenkt wird⁴⁹⁸, und 5. während der Messe von den Psalmensängern vorgetragen⁴⁹⁹. Das Lied besteht in seinen elaboriertesten Varianten (Zypern)⁵⁰⁰ neben den verschiedenen Titeln und den Einleitungsformeln (meist »Heute schwarzer Himmel, heute schwarzer Tag«) aus folgenden Bibelepisoden und apokryphen Motiven: Abendmahl und Verrat, die Überbringung der Nachricht der Gefangennahme Christi, die Ohnmacht der Panagia bzw. ihr Wunsch zu sterben⁵⁰¹, die Suche nach dem Sohn, beim Nagelschmied, im Hofe von Pilatus⁵⁰², unter dem Kreuz, das Totenmahl, die Hagia Kali-Episode und ihre Verfluchung⁵⁰³, der Epilog. Charakteristisch ist, daß sich die ausführlichsten Varianten im östlichen Hellenismus befinden (dort bereits von der Schriftradtition unterstützt und in die Messe integriert), ein Faktum, das sich auch bei anderen religiösen Liedern nachweisen lassen wird⁵⁰⁴. Die Marienklage ist zweifellos eine der am intensivsten oszillierenden Formen zwischen schriftlicher und mündlicher Tradition⁵⁰⁵.

Um die Gottesmutter ranken sich vor allem in Slovenien eine Reihe von »Legendenballaden« über das prophetische Vorauswissen (*hypopsia*) um die Leiden und Geheimen Leiden Christi (der Traum Mariens), die Begegnung mit den Herstellern der Passionswerkzeuge (*compassio Mariae*) und ihre Rolle als *mediatrix gratiarum* bei den Höllenstrafvisionen (Apokalypse der Theotokos)⁵⁰⁶. Die apokryphen Motive einer populären Passionsmystik sind jedoch im gesamten südosteuropäischen Kommunikationsraum anzutreffen und vielfach mit apokryphen Legenden und der Ikonographie verbunden⁵⁰⁷.

Das Lied vom Traum Mariens, wo die Gottesmutter dem Heiland ihren prophetischen Traum von der Passion erzählt und Christus den Wahrheitsgehalt der Vision bestätigt⁵⁰⁸, ist als »San Bogorodici« bis zum altrussischen Bettlerlied von Blinden und Behinderten tief im orthodoxen Osten verbreitet⁵⁰⁹, in Bulgarien wird der allegorisch zu deutende Wunderbaum der Vision (Gott, Engel, unschuldige Kinder) ohne direkte Passionsprophetie als Ansingelied des Mittwintertermins vorgetragen⁵¹⁰, in Serbien und Slavomakedonien zirkuliert der Text in Druckheftchen und Gebetsbüchern⁵¹¹, im hellenophonen Raum wird das Lied mit direkt ausgesprochener Passionsprophetie als Volkslied vor allem in der Ostägäis gesungen⁵¹², und in Rumänien, in enger Verbindung mit dem griechischen Text, erhält der populäre Lesestoff sogar Amulettfunktion⁵¹³. »Il Sogno della Vergine« wurde im italienischen *trecento* auch als Bildtyp geschaffen⁵¹⁴, und der kretische Maler Andreas Ritzos (A. Ricco) kreierte den Kultbild-Typus der »mater de perpetuo succursu« in Rom, der im orthodoxen Osten oft nachgeahmt wurde⁵¹⁵.

Nach dem *contrapasso*-Prinzip besteht die Qual der gestraften Sünder in der Hölle genau aus den Übertretungen, deren sie sich während ihres Lebens schuldig gemacht haben (vgl. die eschatologischen Legenden auf die Unterwelt in der Folge)⁵¹⁶; in manchen slovenischen Liedern tritt Maria jedoch in ihrer Funktion als *mediatrix gratiarum* auf und erwirkt mit Bitten und Tränen bei Jesus Straferleichterung⁵¹⁷, rettet den auf der Seelenwaage schon verurteilten Sünder⁵¹⁸, manchmal erwirkt sie auch bei ihrem Besuch in der Unterwelt die Befreiung der Seelen⁵¹⁹. Zum selben charismatischen Gedankenkomplex um die Gottesmutter gehören auch die Erzählungen und Lieder vom heilenden Schatten⁵²⁰. Ein anderes slovenisches Legendenlied malt die Rolle der *compassio Mariae* noch weiter aus: Maria geht über das Feld und begegnet den zwei Zimmerleuten, die Christi Kreuz zimmern, zwei Nagelschmieden, die die Nägel der Kreuzigung schmieden, zwei Kronenmachern und zwei Strickmachern; sie alle bittet sie um Milde und Zurückhaltung (Kreuz nicht zu schwer, Nägel nicht zu stumpf usw.), doch ihre Bitten werden abgeschlagen, denn Christus sei ohne Verwandte und Freunde⁵²¹. Dies sind nur einige Beispiele eines ganzen Netzes von Legendenliedern um die populäre Passionsmystik, die die Gestalt der Theotokos umranken⁵²², sowie zu Liedern um Wunderikonen Marias in Wallfahrtsklöstern usw.⁵²³.

6. *Coleda* UND *regôlés*. ANSINGELIEDER IM JAHRESKREIS

Ansingelieder⁵²⁴ sind Lieder, die während eines Sammelumzugs⁵²⁵ (zyklische Prozession von Haus zu Haus in der gesamten Kommunität mit oder ohne bestimmte Reihenfolge)⁵²⁶ vor oder in dem Haus gewöhnlich von einer Gruppe von Kindern oder Jugendlichen⁵²⁷ zu einem religiösen Festtermin im *heortologion* bzw. am Vortag, zu einem

feststehenden Kalendertermin oder fallweise auch situationsbedingt (z. B. Trockenperiode) mit oder ohne Instrumentenbegleitung (auch bloßes Stockklopfen) oder Tanz⁵²⁸ abgesungen werden, wofür sie als Gegengabe Münzen, Eßwaren, Kringel, gefärbte Ostereier usw. erhalten⁵²⁹. Die Termine werden manchmal durcheinandergebracht bzw. unterliegen die entsprechenden Lieder Zersingprozessen im Kindermund⁵³⁰ und Kürzungen aufgrund der Eile der Sänger, bei anderen Häusern anderen Singgruppen zuzukommen. Die Übergänge der Liedinhalte von sakral zu profan sind fließend; auch bei religiösen Anlässen kann es zur Beschränkung auf mythische Motivreihen kommen bzw. Heldenlieder, Balladen und anderes werden auch bei diesen Anlässen gesungen⁵³¹; die Liedmelodien stammen manchmal aus der Kirchenmusik⁵³². Rein profane Anlässe haben meist mit dem Kommen des Frühlings zu tun (Schwalbenlied am Märzanfang, Erster Mai, das Bittlied des Regenmädchens). Die Lieder sind oft eingebunden in symbolische Brauchakte bzw. die Sänger sind verkleidet oder führen Figuren mit sich (Krippenspiel, Lazaruslieder mit Puppe), und bestehen aus einer Einleitung (Frage um Erlaubnis), dem (religiösen) Hauptteil, vielfach auch den variablen Lobliedern auf die Mitglieder der angesungenen Familie und die Gabenforderung (bei Nichtöffnenden auch ein Spottlied auf Familie und Haus).

Diese Lieder werden balkanweit *kalanda*, *coleda*, *koljada*, *culinda* usw. (von lat. *calendae*) genannt und denotieren den Umzug, die Akteure, das Lied, manchmal auch den mitgeführten Stock und andere Gegenstände; sie bezeichneten ursprünglich den Monats- bzw. Jahresanfang⁵³³, neben Sekundärbezeichnungen wie *sur-va* u. a.⁵³⁴, in magyarischen Raum aber ist der Ausdruck *regôlés* verbreitet⁵³⁵. Das Verbreitungsgebiet, einst europaweit, reicht von der Insel Kreta bis in die pannonische Tiefebene und vom dalmatinischen Küstenstreifen bis ans Schwarzmeer⁵³⁶. Nach Maßgabe paganer und christlicher Zeit- und Kulturschichten in den Rituskomplexen der Festtermine von Weihnachts- und Oster-(Pfingst-)Kreis sind die Liedmotive oft konglomerathaft kontaminiert; in manchen Fällen läßt sich eine etwas stärkere Bindung an den religiösen Festtermin in den mediterranen Gebieten und ihrem Hinterland feststellen. Wesentliche Termine für diesen Liedvortrag sind die Zwölften mit den Festterminen Weihnachten, Neujahr und Hl. Drei Könige/Theophanie, Anfang März (Schwalbenlied)⁵³⁷, der Osterzyklus (Lazarus-Umgänge am *sabbato ante palmas*, das Palmsonntagslied, Marienklage am Karfreitag), die Mailieder, die Pfingstköniginumzüge (*kraljice*, *crăițele*)⁵³⁸, das »Regenmädchen« in Trockenperioden. Bei den mittwinterlichen Umzügen dominieren gewöhnlich Knaben, Burschen und Männer (auch beim Schwalbenumzug und der Marienklage), bei den Frühjahrsumzügen die Mädchen⁵³⁹. Diese Umzüge in Festtracht sind, als eine der wenigen Gelegenheiten, wo die Jungfrauen außer Haus kommen, auch eine Gelegenheit des Kennenlernens der Jugend und der kritischen Bewertung der künftigen Bräute und Bräutigame nach Kriterien der Schönheit, Züchtigkeit, des Ge-

schicks in Tanz und Lied bzw. körperlicher Merkmale, die auf Fekundität, Robustheit und Arbeitsamkeit deuten⁵⁴⁰.

Die einzelnen Liedinhalte unterliegen z.T. bedeutenden regionalen Differenzierungen. In der Folge seien in Form von Exkursen einige Liedbeispiele in ihrer Verbreitung, Variabilität und Vergleichbarkeit analysiert, wobei der Versuch einer rudimentären Typologie unternommen werden soll: Komparationsachse Nord-Süd, homöomorphe Verbreitung, Vergleichsschiene Ost-West und lokaler Diffusionsradius. Die Beispiele dieser melisch und rhythmisch strukturierten und gebundenen Gebrauchstexte⁵⁴¹ sind vor allem dem orthodoxen Glaubensbereich entnommen. Nach Maßgabe der Überschichtung archaischer Substrata wie im Riten- und Vorstellungskomplex des Wintersonnwendfestes durch den römisch-hellenistischen Festkalender und seiner christlichen Überformung durch die Akkommodationstaktiken⁵⁴² des ersten Jahrtausends und die Repaganisierungen in der Pastoralpraxis des niederen Klerus im nachbyzantinischen und frühneuzeitlichen Südosteuropa ist eine schnittklare Trennung von paganen und religiös-christlichen Liedinhalten gar nicht möglich⁵⁴³. Ein schlagendes Paradigma dafür sind die *regölés*-Lieder und *colinde* bzw. *kalanda* des mittwinterlichen Zwölftenabschnitts.

EXKURS I : KOMPARATIONSACHSE NORD-SÜD – ZWÖLFTENKALANDA

Die Zwölften zwischen Weihnachten und Hl. Drei Königsfest/Theophanie umfassen das Neujahrsfest, flankiert von zwei religiösen Festen, die Christgeburt und Jordantauferfest (geistige Geburt Christi), und sind durch die Wintersonnenwende und den Glauben an die Anwesenheit der Totenseelen auf der Oberwelt ein durchgehender Zeitabschnitt von außerordentlicher Komplexität mit einem ganzen Netz von Superstitionen, apotropäischen und prophylaktischen Praktiken, mantischen Orakeln usw.⁵⁴⁴. Im nördlichen Balkanraum und Ostmitteleuropa setzt diese Periode mit den Umzugliedern der Kripenspieler (Herodeskaten), Herbergsucheliedern usw. ein, die sich vom dalmatinischen Küstenstreifen über Innerösterreich, Slovenien, Kroatien und Ungarn, Siebenbürgen bis in die Transdanubischen Fürstentümer und in die Ukraine hinein hinziehen (*vicleim, vertep, betlemaši, kriskindle, betlejka* usw.)⁵⁴⁵, ganz ähnlich wie das Sternsingen, die Dreikönigslieder usw. am Ende der Periode⁵⁴⁶, die jedoch nicht den orthodoxen Kommunikationsraum tangieren, wo die theologische Bedeutung des Theophanie-(Epiphanie-) Festes der Jordanstaufe Christi die Signifikanz der Drei Magier aus dem Osten für das Heilsgeschehen überschattet hat⁵⁴⁷.

Bei den *regölés*-Umzügen in Westungarn und im siebenbürgischen Szeklerland singen die theriomorph verkleideten Sänger am St. Stefanstag (2. Weihnachtstag) ein Ansingelied, in dem die wundertätigen Hirsche mit tausend brennenden Kerzen am Ge-

weih eine wesentliche Rolle spielen⁵⁴⁸, ein europaweit verbreitetes Sagenmotiv⁵⁴⁹, das bereits in mittelalterlichen Heiligenviten auftaucht und auch in Südosteuropa große Verbreitung genießt⁵⁵⁰, vor allem in den rumänischen *colinde*-Liedern⁵⁵¹, wo die Hindin ihr eigenes Ende voraussieht (ganz wie das weissagende Lämmchen den Tod des Hirten in der Miorița-Ballade, vgl. oben)⁵⁵² bzw. das nähende Mädchen, das der Hirsch, in einer überschwemmungsartigen Sintflut schwimmend, in seinem Geweih trägt; aus seinen Knochen soll ihr neues Haus erbaut werden. Von der eindringlich magisch-mythischen Atmosphäre dieser Lieder soll ein Beispiel in deutscher Übersetzung gegeben werden.

Der kleine Alt ist groß geworden, / so groß, / daß er ohne Ufer ist; / Was treibt im Alt? Hohe Tannen, / ausgedorrte Fichten, / zwischen Tannen und Fichten / schwimmt / ein dreijähriger Hirsch. // Der Hirsch schwimmt, / er hat ein Geweih, / auf dessen Sprossen / eine grüne seidene Wiege ist, / gestrickt aus 6-fachen geflochtenem Faden. // Wer aber sitzt in der Wiege? Sieh' da, ein großes Mädchen / mit einem Zopf auf dem Rücken, / hell wie die heilige Sonne. / Sie näht und stickt / ein Krägelchen für ihren Vater, / ein Taschentuch für ihren Bruder. / Und sie näht nicht / in üblicher Art, / sie singt dabei aus / lauter Kehle: / Sachte, sachte, / dreijähriger Hirsch, / sachte, sachte mit dem Schwimmen, / damit mein Nähen nicht verwirrt wird. / Denn es erbeben die hohen Wellen, / und ich könnte zwischen deine Geweihe fallen. // Sachte, sachte dreijähriger Hirsch, / denn ich habe drei Brüder, / die zum Hofe geschickt wurden, / und am Hofe / lernen sie viel. / Alle drei sind Jäger, / die mit Falken auf die Hatz gehen. / Sie werden dich erblicken, / mir nachfolgen, / mit Falken dich jagen, / mit Windhunden dich bezwingen, / mit Speeren dich bearbeiten. // Sachte, sachte, dreijähriger Hirsch, / wenn meine Brüder dich sehen, / werden sie mir die Hochzeit machen / mit deinem armen Fleisch. / Hirsch, mit deinen Knochen / werden sie mir das Haus zimmern. / Hirsch, mit deinem Fell / werden sie das Häuschen umhüllen. / Hirsch, mit deinem Blut / werden sie das Haus bemalen. / Hirsch, mit deinem Haupt / werden sie einen festlichen Schmaus begeben. // Hirsch, deinen Schädel / werden sie an's Pförtlein stellen, / (an's gewölbte Pförtlein), / unten am Gärtlein. / Aus deinen Hufen / werden sie Becher machen, / kristallene Becher, / woraus die großen Bojaren trinken / an seltenen Festen ...⁵⁵³.

Zu den rumänischen Hirschjagd-*colinde* gehört auch die Version vom prahlenden Hirschen, den der Jäger endlich doch erlegt: Aus seinem Geweih werden Flöten und Alphörner geschnitzt, die scharfen Augen gibt er den Falken, die Hufe den Spürhunden, sein Fleisch wird die Kämpfer und Hirten des Kaisers erwärmen⁵⁵⁴. Das Motiv des eitlen Hirsches, der auf der Flucht mit dem Geweih im Dickicht hängenbleibt, ist als antikes Fabelmotiv bekannt (ATU 77)⁵⁵⁵. Die Hirsch- und Hindinnenjagd hat in der kavalleresken Literatur erotisch-allegorische Untertöne, ein Teil dieser Ansingelie-

der wird auf das heiratsreife Mädchen gesungen. Im allgemeinen jedoch evoziert das Jagdszenarium die Virilität und Geschicklichkeit des Jünglings und wird in seiner Initiationsfunktion, parallel zu der strengen Gruppenorganisation der Burschen, gesehen⁵⁵⁶. Ähnliche Jagd-*colinde* werden auch auf den Löwen⁵⁵⁷, den Adler⁵⁵⁸, den Delphin⁵⁵⁹ und den Auerochsen⁵⁶⁰ gesungen. An die südslavische Oralepik erinnert auch die *colindă* vom Weltenbaum in der Mitte des Meeres, wohin der Held mit seinem Zauberpferd unbenetzt gelangt, um einen Goldapfel der Ewigen Jugend zu pflücken oder eines der Mädchen zu freien⁵⁶¹, oder er jagt mit seinem Zauberrappen über den Himmel und holt sich die Schwester der Sonne, die nach ihr sucht⁵⁶². Auch kosmogonische Mythen kommen zur Darstellung, wie in der *colindă* um den Diakon Theodor, einem Mönch mit Pferde-Seele⁵⁶³.

Solche Bilder von archaischer Größe sind im orthodoxen Süden nicht anzutreffen, wo die Abhängigkeit der *kalanda*-Lieder von den ekklesialen Troparien viel deutlicher ist, wenn auch z.T. in nicht mehr kirchensprachlichen, desintegrierten, reduzierten und zersungenen Formen und interpoliert mit Wandermotiven aus anderem Liedgut, wie es in tausende Male gesungenen Gebrauchsliedern im Kindermund zu erwarten ist. Im hellenophonischen Kommunikationsbereich, um ein geographisches Gegengewicht zum balkanischen Norden zu schaffen, kommen dazu die verstechnischen Umstellungen von der byzantinischen reimlosen Hymnik zum »politischen« Vers des 15silbers im Volkslied unter Einführung des Paarreims im 15. Jh. aus dem Westen⁵⁶⁴. Der ekklesiale Ursprung dieser Ansingelieder ist vor allem bei den umfangreichen religiösen Ansingeliedern auf Zypern noch deutlich⁵⁶⁵.

Die *kalanda* haben als Gebrauchslieder gewöhnlich komprimierte Narrationen, tragen deutlich die Zeichen der oralen Überlieferung und folgen als assoziative Motivkette den evangelischen Ereignissen nur aus der Ferne; sie sind nicht in der Lage, die quasi-logischen Mentalstrukturen der ekklesialen Poesie (»typologische Übertragung«) zu reproduzieren und geben eher statische Bilder der offenen assoziationslogischen Denkguren der Volksmentalität⁵⁶⁶. Die Christgeburts-*kalanda* bringen in acht Versen nicht viel mehr als die Festankündigung, die Krippenszene mit Engelgesang und den Hinweis auf die Hirtenanbetung⁵⁶⁷; nur die Ankündigungsformel zeigt noch Reste von Kirchengriechisch. Die zweite Standardvariante bringt »paganen« Bildgut und ist zur Gänze auf die Festankündigung reduziert⁵⁶⁸. Dieses Formelskelett kann freilich angereichert werden (in aromunischen Varianten folgt noch die Mahnung, die Christmesse nicht zu versäumen, oder auch umfangreichere und spezifischere Gabenbitten)⁵⁶⁹. Daneben gibt es noch regionsspezifische Varianten, wie zu B. die ostthrakische Version, die die Gottesmutter in den Geburtswehen zeigt; hier ist auch von der Hebamme die Rede, die nach dem apokryphen Jacobus-Evangelium die Virginitätsprobe vornimmt⁵⁷⁰. Noch verstärkt treten pagane Elemente im Neujahrslied auf, das von einer Knabengruppe un-

ter Ausführung von apotropäischen und glückbringenden Gesten abgesungen wird⁵⁷¹. In christlicher Umdeutung ist der 1. Januar der Festtag des kappadokischen Kirchenvaters Basileios aus Kaisareia (der auch die Geschenke für die Kinder bringt), doch ist von dem »patristischen« Kontext nicht viel übrig geblieben, da der Heilige entweder als Schüler auf dem Weg zur Schule oder als Bauer auftritt. Das nur mehr assoziationslogisch »erklärbare« Schüler-Lied⁵⁷² endet mit dem Blütenwunder des dünnen Wanderstocks⁵⁷³. In ausführlicheren Varianten zieht er auf Pilger-Wallfahrt nach dem Hl. Grab, der Dialog mit drei Fürsten weist ihn jedoch dennoch als Schüler aus, der als Lesekundiger aus den Erbauungsbüchern vorlesen soll⁵⁷⁴. Die Bauern-Variante ist vor allem im östlichen Hellenismus verbreitet: Christus besucht auf Erden die Landwirte und als ersten den Hl. Vasilis; er fragt ihn nach Saat und Ernte, nach Vieh und Jagdglück – und alles steht zum besten. Dort wo Jesus gestanden hat, wächst ein Goldbaum mit einer Quelle, die Vögel auf dem Baum netzen ihre Krallen und besprengen den Hausherrn⁵⁷⁵. Doch dieser Lebensbaum, in religiöser Ausgestaltung, wird auch in manchen Theophanie-*kalanda* auftauchen.

Die Umzugslieder, die neben dem Taufproprium am Vortag und am Festtag gesungen werden, stellen den Baptismus-Akt am Jordanfluß ins Zentrum und die Bitte Marias an den Hl. Johannes den Vorläufer, ihren neugeborenen Sohn zu taufen⁵⁷⁶. In manchen Varianten fehlt die Gottesmutter jedoch zur Gänze und Christus bittet den Prodromos selbst um die Taufe⁵⁷⁷. In einer Inselversion (Kasos) taucht jedoch der Paradiesbaum auf dem Christusgrab in einer merkwürdigen Motivsequenz wieder auf, die heterogene Bildelemente um die beiden Festbedeutungen, Epiphanie und Jordantaufe vor dem Hintergrund von Himmel und Hölle, Taufe und Jüngstem Gericht verbindet. Dieses bemerkenswerte Lied, das die Eckpfeiler der christlichen Jenseitsvorstellungen assoziativ vernetzt, hat in deutscher Übertragung folgenden Wortlaut:

Dies Fest ist nicht wie das vergangne, / ist groß und schrecklich und gespriesen, / wo Priester schreiten mit dem Kreuz in Händen / und in die Grotten gehen und den Jordan singen, / Hilfe sei Euch der große Johannes. / Unten in Jerusalem am Grabe Christi / Dort war kein Baum, es wuchs einer. / In der Mitte war Christus, am Rand die Madonna / und in den Zweigen ringsum Engel und Erzengel. / O Erzengel Michael, der du unsre Seelen nimmst, / gib mir die Silberschlüssel, die silberklingenden, / daß ich öffne das Paradies und kübles Wasser trinke, / und mich schlafen lege unter dem Zitronenbaum, / daß ich den Erzengel sehe, den furchtbar schrecklichen, / der die Seelen wiegt der Sünder und Gerechten, / wohin der Gerechte geht, sind weithin ausgebreitet, / mit Rosen, mit Rosen, Bäume gepflanzt. / Wohin der Sünder geht, o Schlangen! O Bären! / Wie das der Sünder hört, schlägt er seinen Leib / mit Stöcken und mit Stangen, bis ihm die Seele entfährt. / Und Maria die Despoina steht ihm tröstend zu Seite: / – Halt ein, du Sünder, schlage nicht deinen Leib, / ich bin barmherzig und rette deine Seele. /

*In Jordans Wassern wurde getauft mein Sohn / Und sogleich im Himmel ein Paradies errichtet. // Gebt uns den Hahn, gebt uns die Henne, / Gebt uns den Zwanziger, daß wir die Tür verlassen*⁵⁷⁸.

Dies ist jedoch nicht mehr der mythische Weltenbaum in der Mitte des Meeres⁵⁷⁹, sondern eine christliche ikonographische Vorstellung, der Untertyp des Bildes von der »Wurzel Jesse«, »Ανωθεν οι προφῆται« (»Oben die Propheten«) genannt, die die Propheten des AT auf den Baumzweigen sitzend zeigt, die in ihren Schriftrollen, die sie in Händen halten, das Kommen des Messias verkünden⁵⁸⁰. Die heilsgeschichtlichen Zeitschichten sind in diesem Lied ineinander verschoben: In das Taufgeschehen sind der noch ungeborene Christus sowie der schon verschiedene Heiland in einer Endzeitvision des Jüngsten Gerichts zusammengespannt in dem Baumwunder am Grabe Christi, wo gleichzeitig der Eintritt in sein Leben (Taufe) stattfindet; Geburt und Tod sind hier gleichsam außerzeitlich identisch geworden, wie Geburt und Tod des Jahreskönigs, des *eniautos daimon*. Die Vorstellung von Christus (und Lazarus) als Vegetationsheros (Resurrektion im Frühjahr) ist eine Grundvorstellung der Volksfrömmigkeit⁵⁸¹.

Gleichzeitig mit den religiösen Liedern des Festtags begehen die Kinder auch lärmende Umzüge mit dem kurzen Dämonenabwehrlied gegen die *kalikantzaroi*, wo die die Totenseelen vorstellenden Zwölfengeister vor dem Weihwedel des Popen flüchten⁵⁸². Die Parallelität von Umzügen und Liedern läßt die generelle Tendenz eines Süd-Nord-Gefälles der Religiosität der Ansingelieder im Balkanraum zum Teil als Konstrukt erscheinen, vor allem wenn man das Repertoire der variablen Loblieder auf Familienmitglieder in Rechnung stellt, wo die »paganen« Elemente vorherrschen; doch sind auch hier nicht immer grenzscharfe Unterscheidungen zwischen den eigentlichen Ansingeliern zum Festanlaß und den »panegyrischen Spezialliedern« zu treffen⁵⁸³. Dazu kommen zu Neujahr noch reine Glückwunschlieder, wie die der nordgriechisch-bulgarischen *survaknici*, die neben dem Schlag mit der Kornelkirschrute in Liedform auch Prosperität und Gesundheit wünschen⁵⁸⁴. Gemäß der Varianz der Festbedeutungen und der traditionellen Legierungen von sakralen und säkularen Elementen ist die Variabilität dieser Ansingelieder relativ hoch zu veranschlagen, im Gegensatz zu anderen, die großräumig trotz der verschiedenen Sprachen eine relativ hohe Homogenität aufweisen.

EXKURS 2 : HOMÖOMORPHE VERBREITUNG – *dodola* UND *perperuna*

Dies ist der Fall beim Umzug des Regenmädchens, das bei Dürreperioden in Grünverkleidung allein, in Gruppen oder von einem Mädchen- oder Kinderchor begleitet von Haus zu Haus geht, das Regenbittlied absingt und von Frauen besprengt bzw. ange-

schüttet wird, so daß in einem homöopathischen Magie-Dromenon zum ersehnten Regen Wassertropfen von der Blätterverkleidung auf den Boden tropfen⁵⁸⁵. Dieser Ritualakt mit dem Ansingelied wird von Kreta bis hin zu den südslavischen Minderheiten in der Pannonischen Tiefebene und von der albanischen Adriaküste bis an die rumänische Schwarzmeerküste parallel zu kirchlichen Flurumgängen mit der ekklesialen Regenlitanei⁵⁸⁶ geübt und folgt im wesentlichen dem Ausbreitungsradius der Orthodoxie in Südosteuropa; ähnlich wie die Theophanie-Kalanda die Melodie des ekklesialen Tauftropariums imitieren oder paraphrasieren, folgen die einfachen Liedmelodien gleich wie das »Schwalbenlied« vielfach dem »Megalyrnarion«-Hymnus, der zu Weihnachten und an Mariä Lichtmeß (*hypapante*) bei der Messe psalmodiert wird⁵⁸⁷. Zusammen mit anderen Indizien, die den Liedinhalt betreffen (eines der wenigen religiösen Volkslieder, das sich direkt an Gott wendet), ergibt sich ein Netz von Interpretationsmöglichkeiten, die darauf hinweisen, daß es sich um eine laizistisch-magische Sekundärform eines kirchlichen Ritus (Flurumgang des »Kreuztragens«) handelt, der auf das byzantinische Jahrtausend verweist und wohl in der Türkenzeit entstanden sein muß, als die Pastoralpraxis des niedrigen Klerus oszillierende Formen zu magischen Praktiken der Volkskultur zugelassen hat. Regenbitt-Akoluthien werden noch bis heute in den Meß-Euchologia geführt⁵⁸⁸. Die südslavischen »Kreuztrage«-Lieder gleichen dem Ansingelied bis auf die Eingangsformel⁵⁸⁹, und umgekehrt kennen die Regenbittlieder keine Gabenforderung (ähnlich wie die Theophanie-Kalanda), was auf Kirchnähe hindeutet.

Die simple Struktur der parakletischen Litanei ist vor allem bei den bulgarischen und griechischen Liedern evident, die praktisch identisch sind. Dazu zwei Beispiele:

Bulgarisch		Griechisch	
Unsere <i>peperuda</i>	A	<i>Perperuna</i> ist gegangen	A
Nackt und barfuß geht sie (2x)	A ₁	Gott hat sie gebeten	B
Und Gott bittet sie:	B	»Regne, mein Gott einen (kleinen) Regen	C–D
»Gib doch, Gott, so gib doch	C	für den Weizen, für den Roggen	F
feinen, kleinen Regen,	D	und auch für den Mais.	F ₁
hilf uns, lieber Gott,	(E)	Bitte du, <i>perperuna</i> ,	A ₁
feinen, kleinen Weizen (2x)	F	unseren Gott, daß es regne,	C ₁
und den gelben Mais«.	F ₁	daß er seine Menschen rette«	(E)

(A/B – Einleitungsformel, C – Bitte an Gott, D – Objekt der Bitte, (E) zusätzlicher Hilferuf, F – Finalität der Bitte [Auflistung der Feldfrüchte])

<i>Pemperuda</i> geht überall	A	<i>Pirpiruna</i> ist gegangen	A
<i>oj, choj, dudule</i>	(A ₁)	und hat Gott gebeten	B

gib, Gott, Regen	C	daß es regne einen Regen	C
daß sich die Scheunen füllen	D	einen Regen einen sanften.	F
die Scheunen, die Körbe	F ₁	Daß der Weizen wachse,	F
von zwei Ähren ein Scheffel		jede Ähre einen Sack,	G
Weizen	G	jeder Rebstrunk einen Korb	G ₁
Von zwei Trauben ein Faß Wein.	G ₁	jeder Maiskolben einen Sack	G ₂

(A₁ – Exklamatorischer Vers, charakteristisch sonst für die serbokroatischen Varianten, G – die hyperbolischen Ernteerwartungen)⁵⁹⁰.

Das im Lied angesprochene Regenmädchen trägt meist die Namensform *pe(r)peruna* oder *dodola*⁵⁹¹. Die erste Namensform ist mit *peperuda* (bulg. Schmetterling)⁵⁹², *paparuna* (griech./rumän. Mohnblume), *hyperpyra/perpera* (byzant. Goldmünze) und parymologisch mit *piperia* (griech. Pfefferbaum) in Zusammenhang gebracht worden⁵⁹³, die zweite bildet einen Ausrufungsrefrain der südslavischen Lieder im wesentlichen von unbekannter Bedeutung⁵⁹⁴. Das Motiv, daß das Regenmädchen zu Gott »geht« oder »fliegt«, kann manchmal auch ganz entfallen⁵⁹⁵ oder ist in einigen rumänischen Varianten durch eine Regenmutter ersetzt⁵⁹⁶. Andere Abweichungen finden sich in südslavischen Varianten, wo St. Petrus einen Garten bebaut und die Mutter Gottes Blumen gießt, oder ritusanalogue Naturvorgänge beschrieben werden⁵⁹⁷. In Zentrum des Liedes steht jedoch immer die Art des Regens (klein, fein, sanft usw.)⁵⁹⁸ sowie die Aufzählung der Feldfrüchte, die gedeihen sollen (Weizen, Roggen, Gerste, Hafer, Hirse, Mais, Reis, Weintrauben usw.) nach Maßgabe der landwirtschaftlichen Produktion der Region⁵⁹⁹. Das Lied endet meist ohne Gabenbitte.

In diesem Fall geht es um die Restriktion der regionalen Varianz in einem geographischen Großraum aufgrund der teilweisen Textabhängigkeit von einem ekklesialen liturgischen Prototyp (Bittlitanei bei den Flurumzügen und *kanon hiketikos* in den Meß-Akoluthien der orthodoxen Kirche), obwohl die Brauchhandlung selbst Grünverkleidung und homöopathische Rituale der Analogie-Magie (Wasserbergelung) vorsieht.

EXKURS 3 : VERGLEICHSSCHIENE OST-WEST – *Lazarus redivivus*

Bei manchen Liedtypen tritt neben die Komparationsachse Nord-Süd auch eine Vergleichsschiene Ost-West, wobei auch hier eine sukzessive Reduktion der Abhängigkeit von dem religiösen Anlaß des Festtermins im Kirchenjahr am *sabbato ante palmas* in der Sakraltradition der biblischen Ereignisse in Bethanien (die Auferweckung des Lazarus, Joh. 11,1–46) im orthodoxen Mediterranbereich von Ost (Zypern) nach West und natürlich von Süd nach Norden (Zentral- und Nordbalkan) festzustellen ist⁶⁰⁰. Die-

ses Doppelgefälle hängt auch mit der Tatsache zusammen, daß 1. Lazarus nach seiner Auferweckung sein zweites Leben auf Zypern als Bischof von Kition (Larnaka) verbracht haben soll und auf der Insel der Aphrodite als Lokalheiliger verehrt wird (vgl. die Wüstungslegende der Salinen von Larnaka im Zweiten Teil)⁶⁰¹ sowie 2. daß es eine hand- und druckschriftliche Tradition religiöser Lieder aus der Feder von professionellen »Reimeschmieden« (ποιητάρηδες) gibt, für die das Absingen dieser Umzugslieder am Festtag einen Broterwerb darstellt⁶⁰². In einer Grobeinteilung läßt sich ein quasi-liturgischer Hymnus⁶⁰³ in moderatem Kirchengriechisch (Nacherzählung der Johannes-Perikope 11 mit lokalen Legendenmotiven) von den eigentlichen (religiösen oder säkularen) Ansingeliedern unterscheiden, wobei das Troparium in der Kirche psalmodiert wird (eher selten im Vergleich zur Marienklage), das Ansingelied beim Umgang von Haus zu Haus abgesungen⁶⁰⁴. Die Ausführenden sind in der überwiegenden Mehrzahl Mädchengruppen⁶⁰⁵, zu Singmelodie und Tanzbewegungen liegen vereinzelte Studien vor⁶⁰⁶.

Insgesamt sind weit über 1000 Lieder im weiteren Balkanraum erfaßt und analysiert, doch täuscht die Zahl insofern, als die meisten Liedsammlungen unter »Lazaruslieder« auch die panegyrischen Glückwunschlieder und Enkomia auf Familienmitglieder im angesungenen Haus, die auch zu anderen Gelegenheiten vorgetragen werden können, rechnen⁶⁰⁷; im Falle des Umzugs der größeren Mädchen können diese Speziallieder jedoch beträchtlichen Umfang annehmen⁶⁰⁸. Im allgemeinen kann man einen religiösen Liedtyp von einem profanen bzw. von zersungenen Formen unterscheiden.

Der religiöse Liedtyp. Sein Verbreitungsgebiet⁶⁰⁹ ist Zypern⁶¹⁰, die Kleinasien griechen (Pontusgebiet, Kappadokien, ägäische Ostküste, vor 1922)⁶¹¹, die Ägäisinseln⁶¹², Ost- und Nordthracien (heute Europäische Türkei, Ostbulgarien)⁶¹³, Kreta, Peloponnes, Kontinentalgriechenland⁶¹⁴, Thessalien⁶¹⁵, Makedonien⁶¹⁶, Thrakien⁶¹⁷, Epirus⁶¹⁸, Ionische Inseln⁶¹⁹ und Südalbanien⁶²⁰. Der religiöse Liedtyp läßt sich nach Maßgabe der Häufigkeit in einen zypriotischen Subtyp und einen epirotischen Subtyp gliedern, verbunden durch einen ägäischen Mischtyp. Der zypriotische Subtyp, oft in Achtsilbern und ohne Paarreim, ist im troparienartigen Sprachduktus dem Liturgiegriechisch angenähert und hat durchwegs einen Umfang von über 100 Versen. Die narrative Abfolge der Ereignisse folgt einigermaßen getreu der Johannes-Perikope 11, angereichert mit Elementen aus dem Menaion zum Festtag der Translation der Lazarusreliquien von Larnaka nach Konstantinopel (901) und der kirchlichen und populären Lazaruslegende. Die Motivsequenz enthält folgende thematische Einheiten: 1. Einleitungsformel, 2. Exposé, 3. Aufforderung Christi zum Gang nach Bethanien, 4. Begegnung mit den Lazarus-Schwestern, 5. Gang zum Grab, 6. Auferweckung, 7. Aussehen des *Lazarus redivivus*, 8. Reaktion der Juden, 9. Flucht in einem Boot nach Larnaka, 10. Wüstungslegende der Salinen⁶²¹, 11. Zweites Leben des Lazarus als Niemals-Lachender⁶²², 12. Tod und

Translation der Gebeine, 13. Epilog⁶²³. Einen Übergang zum wesentlich strafferen epirotischen Subtyp mit deutlichen Spuren ausschließlich oraler Übermittlung bildet der ägäische Mischtyp⁶²⁴. Der epirotische Subtyp des hellenophonen Südbalkanraums, mit besonderer Frequenz im gebirgigen Epirus anzutreffen, umfaßt im Durchschnitt um die 20 Verse, ist von hoher Formelhaftigkeit, mit rhetorischen Figuren wie Anaphora und Klimax, zugespitzter Dramatik und einer gewissen Verwesentlichung der Bibelerzählung, meist im üblichen »politischen« Versmaß (15silber) und ohne kirchensprachliche Einschübe. Ein Beispiel:

Heute steigt Christus hernieder, Gott verläßt den Himmelsthron. / Martha und Maria weinen in der Stadt Bethanien, / um ihren Bruder Lazarus, den sanften und geliebten. / Drei Tage klagen sie um ihn und beweinen seinen Tod, / und am vierten Tage endlich brach Christus auf zu kommen. / Und Maria machte sich auf, ihn vor der Stadt zu treffen, / und wirft sich auf die Knie vor ihm und küsset ihm die Füße. / »Wärest Du hiergewesen, Christus, er wäre nicht gestorben, / mein Bruder Lazarus, o Gott, der sanfte und geliebte. / Aber auch jetzt noch glaube ich und ganz genau weiß ich es, / daß Du vermagst, wenn Du es willst, vom Tode ihn zu erwecken«. / Rasch schritten sie daraufhin aus, das Grab zeigte man ihnen. / Da kamen Christus die Tränen, und er befahl dem Hades: / »Hades, Tartarus und Charos, Lazarus, gib ihn heraus. / Komm hervor, mein Lazarus, mein Freund und mein Geliebter«. / Es wurde Lazarus befreit, erhob sich und auf stand er, / lebendig in Totenbinden, mit der Kerze gebunden⁶²⁵. / Die Jünger und die Apostel, alle erbebten damals. / »Ehre sei Gott«, rufen sie und fragen Lazarus: »Ich sah Schrecken, sah Entsetzen, ich sah Qual und Schmerzen, / gebt mir doch ein wenig Wasser, das Gift mir wegzuspülen, / von dem Herzen und den Lippen, und fragt mich nicht weiter«⁶²⁶.

Stärker noch als der Bibelbericht der Johannes-Perikope hat hier die Ikonographie auf die Motivsequenz eingewirkt⁶²⁷, die in der Frage der eschatologischen Neugier endet, was er denn im Hades gesehen habe, eine Frage, die mit der Unsäglichkeitsformel beantwortet wird (üblicherweise in der Formulierung »Ich sah Schrecken, ich sah Schmerzen, ich sah Torturen und Pein«). Was nun Lazarus wirklich in der Unterwelt gesehen hat, darüber gibt eine Fülle mittelalterlicher Visionsliteratur z.T. apokrypher Provenienz⁶²⁸ bzw. rezente Legenden der Oraltradition Aufschluß⁶²⁹. Darüber berichtet auch eine etwas abweichende Variante aus Mani in der Südpeloponnes, wo die Höllenstrafen der einzelnen Sünderkategorien genau definiert sind⁶³⁰.

Der profane Liedtyp. Dazu zählen die panegyrischen Glückwunschlieder auf die Familienmitglieder, die praktisch überall anzutreffen sind (vgl. in der Folge), ebenso wie die versifizierte Gabenforderung am Liedende, aber vor allem die Frühlings-, Liebes- und Hochzeitslieder am *lazarov den* in den südslavisch orthodoxen, albanischen und

rumänischen Gebieten der Balkanhalbinsel: Serbien⁶³¹, Slavo-Makedonien⁶³², Albanien⁶³³, Bulgarien⁶³⁴, Rumänien⁶³⁵, Banat⁶³⁶ und Bessarabien⁶³⁷. Im zentralbalkanischen Bereich ist der religiöse Liedtypus fast unbekannt, nicht aber Festtermin, Nomenklatur und Umzugsbrauch mit Tanz und Liedersingen der *lazaruvane*; diese Lieder haben aber keinen christlich heortologischen Bezug mehr, sondern sind ausschließlich vegetationsepochal: Lazarus taucht bloß im Liedrefrain auf⁶³⁸ oder als Ausruf am Versende⁶³⁹ (oder -anfang)⁶⁴⁰, als Anruf der Brauchträger bzw. der Angesungenen⁶⁴¹. Viele der Lieder kreisen im Assoziationsfeld der Liebesthematik und Heiratsspekulation, ist der *buenec*-Umzug doch eine der wenigen Gelegenheiten der geschlechtsreifen Jungfrau, auf der Bühne der Öffentlichkeit zu erscheinen und von allen Interessierten (Burschen, älteren Frauen und Männern) nach Schönheit, Aussteuer (Schmuck), Arbeitskraft, potentieller Fruchtbarkeit und Geschicklichkeit in Tanz und Sang eingestuft zu werden⁶⁴². In den rumänischen Varianten haben die Lieder oft auch einen gewissen Bezug zur Fune-ralthematik⁶⁴³. Ein Beispiel aus Izgrev im Bezirk Enov in Bulgarien:

Zlata, Lazarine, Lazarus wird umgehn. / Zmejko liebte sie bis zum Tag des Lazarus. / Zmejko spricht zu Zlata: »Zlata, liebe Zlata, / wirst du mich nehmen oder foppst mich?« / Zlata spricht zu Zmejko: »Zmejko, lieber Zemjko, / warte, wart' auf mich bis zum Lazarustag. / Die Mädchen laden mich ein, ihnen den Lazarus umzuführen«. / Kaum hat Zlata die Rede beendet, / erfafst ein Sturm sie, hebt die Zlata hoch, / hebt die Zlata hoch in den blauen Himmel / die Zlata, und sie wirbeln wie zwei Adler. / Es ruft ihr die Mutter von unten zu: / »Warte, Zlata, faste neun Tage lang!« / Zlata aber hörte nicht von den dunkeln Nebeln / und es verstand die Zlata, neun Jahre lang. / So fastete die Zlata, den Zmejko hat sie verflucht, / Zlata, Buenec, und du, Zlata, alte Mutter⁶⁴⁴.

Aus dem *amicus Christi* und der Bethanischen *suscitatio* ist die frühjährliche Wiederbelebung eines Vegetationsheros geworden, in einem Festumzug der heiratsfähigen Mädchen, dessen fertilitätspromovierender Hintergrund auf reeller und symbolischer Ebene augenscheinlich ist und in den Liedinhalten direkt oder indirekt angesprochen wird. Die Resurrektionen des Osterkreises (Lazarus, Christus) fallen eben in den Frühjahrsabschnitt.

EXKURS 4 : LOKALER DIFFUSIONSSRADIUS – DAS SCHANDLIED AUF JUDAS

Im Gegensatz zu den Weitraumbezügen der Ansingelieder des Winterabschnitts, des Regenbittliedes und der Lazaruslieder ist das Schand- und Spottlied auf Judas Iskariot nur in einer begrenzten Region nachzuweisen: im Hinterland von Konstantinopel und

im ostthrakischen Raum (durch die demographischen Aus- und Umsiedlungen 1924 auch im Raum von Chalkidike). Im Gegensatz zu Mittel- und Westeuropa⁶⁴⁵ sind die Judas-Lieder im orthodoxen Bereich eher selten, nicht jedoch sein Prangerumzug (*diapompeusis*) und die Verbrennung der Judaspuppe⁶⁴⁶. Quellen zu solchen Schandliedern liegen aus dem heutigen Çatalca (Metres) vor⁶⁴⁷, Çakıl (Tsakili, Petrochori)⁶⁴⁸, Tepecik (Plagia)⁶⁴⁹, Mimsarsinan (Kallikrateia, heute in Nea Kallikrateia auf Chalkidike)⁶⁵⁰, Silyvri (Silyvria)⁶⁵¹, Selimpaşa (Epivates)⁶⁵², Kumburgaz (Oikonomoio)⁶⁵³, Celaliye (Xastero)⁶⁵⁴, Fener (Fanari)⁶⁵⁵ und Tsanto⁶⁵⁶. Es mag sein, daß das antisemitische Prangerlied (Judas wird mit Jude gleichgesetzt)⁶⁵⁷ von Konstantinopel selbst seinen Ausgang genommen hat⁶⁵⁸; das obszöne Schimpflied wird heute noch im Raum von Chalkidike gesungen (Nea Kallikrateia, Neoi Epivates, Nea Plagia)⁶⁵⁹. In Nea Kallikrateia wurde die ithyphallische Figur von 1980–2003 jedes Jahr dem Feuer übergeben und das bezügliche Spottlied abgesungen, das deutlich die Nonsense-Bildungen eines fortgeschrittenen Zersingungsprozesses im Kindermund aufweist⁶⁶⁰. Ältere Aufzeichnungen aus Ostthrakien (Europäische Türkei) bringen vollständigere Varianten, die jedoch auch nichts an Deutlichkeit zu wünschen lassen⁶⁶¹. Tasos Karanastasis hat aufgrund einer idiomatischen Vokabularuntersuchung dieser Lieder die interessante Theorie aufgestellt, daß diese Lieder aus der »Messe des Dünnbärtigen« (*spanos*) stammen könnten⁶⁶², die nach der Ansiedlung der sefardischen Juden nach 1492 im Ostmittellerraum im thrakischen Hinterland von Konstantinopel entstanden sein dürfte (erste [verschollene] Ausgabe 1542)⁶⁶³ und in Form einer Meßparodie in einem antisemitischen Verbaldelirium die Stereotypgestalt des mittelalterlichen Hebräers aufs Korn nimmt⁶⁶⁴; dialektische Entsprechungen im Vokabular der abstoßenden Schimpfkanonade lassen diese Theorie nicht unwahrscheinlich erscheinen. In jedem Fall hat sie andere Theorien über den »Spanos« (persönliche Satire, byzantinischer Klerus, Eunuchengestalt, rasierter *frankopapas* – katholisch-westlicher Geistlicher) um eine plausible Variante bereichert⁶⁶⁵. Sollte diese Theorie stimmig sein, so ist immer noch nicht geklärt, warum sich der Rezeptionsradius des meistgelesenen »Volksbuches« der nachbyzantinischen Zeit, das praktisch überall (vor)gelesen wurde, in seinem Übergang in die orale Tradition nur auf Thrakien und das Hinterland von Konstantinopel beschränkt haben soll⁶⁶⁶; ob die wenigen thrakischen Dialektelemente diese Rezeptionspräferenz erklären können, mag hier dahingestellt bleiben. In jedem Fall stellt diese regionale Beschränkung einen interessanten Sonderfall dar.

Spottlieder kommen jedoch auch bei anderen Ansing-Terminen zum Vortrag, im Fall daß die Sängergruppe nicht empfangen wird und die Angesungenen die Türe nicht öffnen, oder im Falle daß die Sänger die Gegengabe für zu gering erachten. Diese Lieder verwünschen Familie und Haus, ein Zeichen dafür, daß mit der Verweigerung des *do-ut-des* Prinzips der Gegengabe für das Glück-Bringen ein wesentliches soziales

Tabu der Kommunität übertreten wird⁶⁶⁷. Doch ein wesentlicher Teil des Liedrepertoires der Ansingelieder ist dem Lob der Familienmitglieder gewidmet, der Preisung ihrer körperlichen Vorzüge und ihrer sozialen Rolle und Tüchtigkeit. Die Kriterien dieser Speziallieder sind durch Alter, Geschlecht und Berufstätigkeit bestimmt und geben ein historisches Idealbild der jeweiligen sozialen Rolle⁶⁶⁸. In einer großflächigen Untersuchung etwa der panegyrischen Glückwunschlieder bei den Lazarusumzügen der Mädchen gibt es kaum gravierende regionalspezifische Sonderkategorien zwischen griechischen⁶⁶⁹, bulgarischen⁶⁷⁰, albanischen⁶⁷¹, ehem. jugoslawischen⁶⁷² oder rumänischen Liedern⁶⁷³. Im allgemeinen folgen die angesungenen Rollenpositionen einer vertikalen sozialen Hierarchieachse mit den Dorfhonoratioren des Dorfvorstehers, Priesters und des Lehrers (die letzteren auch satirisch) an der Spitze und einer horizontalen Koordinate entlang den beiden Sexusrollen von Mann und Frau, jedoch mit altersspezifischer Ausdifferenzierung: Neugeborenes, Kleinkind, Schulkind, Heiratsreife, Verlobte, Jungvermählte usw. Daneben gibt es auch Lieder an das Haus (Häuser in der Trauerperiode werden nicht besucht) und Spottlieder für Nichtöffnende und Knausrige bei der Gabenspende⁶⁷⁴.

Während der Besuch der Sänger auf Fertilität von Feld, Vieh und Mensch abzielt⁶⁷⁵ und die Glückwünsche und Symbolakte in Richtung männliche Nachkommenschaft, Gesundheit, Robustheit und Arbeitskraft gehen, sind die Berufspositionen eher auf die Agrarprofessionen beschränkt, Pflugbauer und Viehzüchter. Neben der historischen Wirklichkeit vorindustrieller und nichturbaner Gesellschaftsformen ist jedoch eine forcierte stilistische Mythisierung und habituelle Idealisierung mit sozialem Aufstieg zu fast aristokratischer Hofhaltung zu bemerken. So beschreibt das Ansingelied auf den Hausherrn neben den Idealnormen des Familienvorstehers (Tüchtigkeit, Sparsamkeit, Vorsorge, Vernunft, Mäßigkeit, soziales Ansehen)⁶⁷⁶ im wesentlichen die Lebensführung des *kocabaşı* und Armatolen der Türkenzeit mit dem ritterlich-feudalem Idealspruch eines Landaristokraten, dem eine große Dienerschaft die kleinsten Handgriffe abnimmt⁶⁷⁷; er wohnt in Märchenpalästen und seine Großzügigkeit und Gastfreundschaft kennt keine Grenzen⁶⁷⁸. Erst bei der Berufsnennung (Bauer, Viehzüchter) treten realistischere Züge auf: Produktionsweisen und Arbeitsvorgänge werden genannt, Geräte, Produkte, Zugtiere, edles Pflugmaterial, die Kunst des Pflügens, der ersehnte Ernteerfolg usw.⁶⁷⁹, bei Hirten und Herdenbesitzern wünscht man Reichtum und Vergrößerung der Herde (das Rudel soll wimmeln wie ein Ameisenhaufen usw.)⁶⁸⁰. Den Dorfhonoratioren werden eigene Lieder gesungen: Den Dorfvorsteher rühmt man für sein Ansehen und Einfluß (»der Ehre hat in Ioannina und Gehör in Konstantinopel«) und sein hellerleuchtetes Haus mit den Gästen⁶⁸¹, das Lied auf den Popen ist häufig satirisch (verschläft die Messe)⁶⁸², ebenso wie das auf den ortsfremden Lehrer oder Schriftkundigen (ein Hagestolz, dem die vielen Bücher zu Kopf gestiegen sind)⁶⁸³.

Herrschaftlich tritt auch die Hausfrau auf, ohne Zeichen der harten Arbeitswirklichkeit zwischen Haus- und Feldarbeit, Viehversorgung und Kinderfürsorge: eine hochgewachsene schlanke Landgräfin, die sich zum Kirchgang schmückt, Straße und Kirche mit Rosenduft füllt, so daß die Kirchenmauern rissig werden und die Diakone ihre Litaneien vergessen⁶⁸⁴. Die Lieder auf die Popenfrau (*papadia*) sind manchmal von der Schwanktradition beeinflusst⁶⁸⁵. Die Lieder auf die Jungvermählten, Verlobten und Heiratsreifen fokussieren auf die Hochzeit und die männliche Teknogonie. Das Lied auf die große Tochter gibt das Bild von der »Jungfrau zart von Milch und Blut«: Die Sonnengeborene wird im Schaum der Milch getauft, das Lied auf den Jüngling reproduziert das Palikaren-Ideal der *leventia*: körperliche Kraft und Gewandtheit, Geschicklichkeit im Umgang mit Waffen und Pferden, somatische Robustheit, Tagesgespräch der Mädchen⁶⁸⁶. In den Lobliedern auf das vorpubertäre Alter der »sozialen Präexistenz« ohne geschlechtsspezifische Rollenvorschriften spielen Schule und Lehrer eine wichtige Rolle; doch der Dreikäsehoch paßt nicht auf, seine Gedanken sind *weit weg bei den hübschen Mädchen, weit weg bei den Schwarzäugigen / die Augen haben wie Oliven und Brauen wie eine Schnur*⁶⁸⁷. Die frühe Triebregung bildet ein positives Omen in der Überlebensstrategie der Mikrosozietät, die von der Reproduktionsbereitschaft der Jugend abhängt. Geschlechtsneutral sind die Lieder auf das Kleinkind, wo der Gedanke der Schicksalszuweisung durch die Moiren nach der Geburt vorherrscht⁶⁸⁸.

Die meisten Singsituationen enden mit explizit artikulierten Heischeversen der Gabenforderung, die, weil gänzlich funktionell, kaum regions- oder anlaßspezifisch sind. Manchmal steht die Eier-Forderung bei den Lazarusumzügen auch gleich am Anfang (»Das Körbchen will seine Eier / und meine Tasche Münzen«) oder die Mädchen verweisen darauf, daß sie es eilig haben, denn an der nächsten Tür wartet man schon mit den Münzen in der Hand. Diese utilitaristischen Singmotivationen des Sammelumzugs der Kinder machen vor keinen theologischen Bedenken halt: Im türkenzeitlichen Suffli in heute Griechisch-Ostthrakien sangen die Kinder auf Türkisch folgendes Lied: *Lazarus, Lazarus! / Komm aus dem Grab heraus. / Wir sind Kinder von der Schule, / gebt, ja gebet uns die Eier, / Allah soll euch dafür Reichtum geben, / und Ostern kommen lassen in einer Woche*⁶⁸⁹.

Dieses bemerkenswerte Beispiel führt zu zwei dysfunktionalen Erscheinungsformen der Ansingelieder, die relativ häufig sind: den Zersingprozeß durch die Kleinkinder, die Eile beim Umzug und den häufigen »Gebrauch« dieser Texte sowie die datumsmäßige Fehlplacierung von Liedern, die normalerweise bei anderen Anlässen gesungen werden. Die sinnstörenden Verkürzungen können dabei manchmal den religiösen Festanlaß überhaupt auslassen, wenn etwa Lazarus aufgefordert wird, nicht zu schlafen, da doch heute sein Festtag sei⁶⁹⁰, oder in sinnloses Geplapper übergehen: *Lazarus hält einen Stock / gebt die Ostern holen, / die Ostern aber kommen nicht; / sie kriegen Prügel und*

*kommen*⁶⁹¹. Die Fehlplacierungen im Kalenderjahr betreffen etwa die Tatsache, daß am Lazarus-Samstag die Regenlitanei gesungen wird, die Neujahrskalanda, das Schwalbenlied, die Marienklage, das Palmsonntagslied sowie verschiedene Balladen⁶⁹². Bei dieser Heterochronie handelt sich nicht immer um Dysfunktionalisierungen im Zuge der Infantilisierung, sondern vielfach auch um regionalspezifische Besonderheiten, deren Ursprung und Ätiologie im assoziationslogischen Geflecht der Volkskultur nur schwer auszumachen sind⁶⁹³.

7. LIEDER AUF TOD UND TRENNUNG

Aus dem Blickwinkel der breiten traditionellen Populationsschichten Südosteuropas, für die die Kernzelle des gesellschaftlichen Bewußtseinsverständnisses gewöhnlich nicht das Individuum, sondern die Familie (Kernfamilien wie *zadruga*-Formen der erweiterten Familie) ist, stellt jegliche Form der Separation von Familienmitgliedern einen brutalen und ungerechten Eingriff in die Konsistenz der Lebensformation dieser erprobten und unentbehrlichen sozialen Minimalmonade dar, ein Eingriff, der absolut negativ gesehen wird. Der funktionale Aspekt dieser gesellschaftlichen Strukturierung äußert sich anschaulich im System der Eigen- und Fremdbilder (der Auto- und Heterostereotype in der Terminologie der Sozialpsychologie): Auf intrakommunaler Ebene ist der und das Fremde schon die Familie des Nachbarn im Antagonismus um die Prestigepositionen in der dörflichen Hierarchie, auf mikroregionaler Ebene das Nachbardorf, wo sich schon Unterschiede in Kleidung, Habitus, Denkweise und Sprache abzeichnen können (in gemischten Gebieten auch ethnische, religiöse und sprachgruppenbedingte Differenzen), auf nationaler Ebene (nach der Nationsbildung) die »feindlichen« Nachbarstaaten in der vehementen Dynamik nationalistischer Ideologiebildung und der rivalisierenden Irredentismen, die die neu gezogenen strengen Grenzen hin- und herschieben und ganze Minderheiten ins Exil treiben, während in den alten Reichsverbänden des Doppeladlers und des Halbmonds ethnische und religiöse Kriterien allein diese Differenzierungen bewerkstelligten⁶⁹⁴. Die Separation und der Auseinanderfall der Familie als lebendiger Kernzelle der Mikrosozialität wird auf verschiedenen Ebenen als katastrophaler Eingriff des Schicksals empfunden, den der christliche und muslimische Seelenglaube mit seinem individuellen Basisverständnis nicht aufheben kann: Die gleichen Bildwelten und Sprachformeln tauchen im Klagelied auf den Toten, bei den Liedern auf die Fremde (Saisonarbeit, fahrende Gilden, Auswanderung) und bei den Hochzeitslamentationen auf (die Braut verläßt das vertraute Elternheim und begibt sich in den Machtbereich einer unbekanntenen Familie). In all diesen Fällen kulminiert der Trennungsschmerz in Anklagen gegen metaphysische (Gott, personifizierter Tod)

oder familiäre (Mutter) Instanzen, die auf die Evokation des angetanen »Unrechts« hinauslaufen; als »rite de passage« einer einschneidenden Transformation denotieren diese Lieder eine Krise der Identitätskonstellation für Individuum und Familie, die vor allem die weibliche Seite betrifft (obwohl Totenklagen zum Teil auch von Männern gesungen werden), welche traditionellerweise für die Krisenperioden des Lebens, den Umgang mit den übernatürlichen Instanzen und die innere Gruppenidentität der Mitglieder eines Haushalts zuständig sind⁶⁹⁵. In diesem Sinne gehören diese Lamentationen zu der schwer abtrennbaren Kategorie der Rituallieder (der Großteil aller Lieder ist an spezifische Singsituationen gebunden), obwohl bei den Totenklagen auf der einen Seite auch personenunabhängige Erzähllieder auftreten, auf der anderen Seite auch personenspezifische Improvisationstexte ohne formverfestigten Inhalt.

TOTENKLAGEN

Der *threnos* ist eine der am meisten gesammelten und untersuchten Liedkategorien aufgrund seiner »Poetik des Schmerzes«, die vielfach eine ästhetische Qualität erreicht, die nur noch mit der Hochliteratur zu vergleichen ist⁶⁹⁶, und wegen seiner intensiven Performativität, die sich manchmal in Gebärde und Intonation zur Expressivität einer Tragödiendarstellung aufschwingt⁶⁹⁷. Zonengeographisch gesehen besteht nun nicht ein Süd-Nord-Gefälle an Religiosität wie bei den Ansingeliedern, sondern umgekehrt ein christliches Sakraldefizit, je mehr man sich den Mediterrangebieten nähert, wo die eschatologischen Jenseitsvorstellungen noch deutlich an die antiken Vorbilder gemahnen und der Hades als dunkles Totenreich, aus dem niemand mehr zurückkehrt, unvermittelt neben der christlichen Auferstehungshoffnung zu stehen kommt; doch in den Totenklagen fehlt die Idee der Resurrektion und des Ewigen Lebens völlig. Dies hat Hans-Georg Beck schon für die byzantinische Kultur festgestellt: Nur die Ober- und Mittelschichten waren vom christlichen Jenseits-Konzept einigermaßen tiefer tangiert⁶⁹⁸. Insofern könnte auch die teilweise Möglichkeit einer konfessionsspezifischen Färbung der populären Eschatologie diskutiert werden, doch gehören die archaischen Konzeptionen der Jenseitsvorstellungen ohnehin zu den langlebigsten kollektiven Imaginationen, die die »Gleichzeitigkeit des Ungleichen« in der Volkskultur bis tief ins 20. Jh. weiterträgt.

Totenklagen sind universell und sowohl bei der islamischen wie christlichen Bevölkerung Südosteuropas verbreitet⁶⁹⁹. Studien und Textsammlungen liegen praktisch für alle Balkansprachen vor⁷⁰⁰. Sie werden meist (nicht immer) von Frauen vorgetragen⁷⁰¹; es gibt personenspezifische improvisierte Formen, manchmal auch in dialogischer Form, die aber ein allgemeines Formelgerüst verwenden⁷⁰², und allgemeine balladenartige oder heroische Lieder auf Tod und Unterwelt⁷⁰³, die auch bei der Aufbahrung, der Nacht-

wache und den eigentlichen Funeralriten gesungen werden, von Verwandten des Toten oder professionellen Klageweibern⁷⁰⁴. Die Art des Todes und das Alter des/r Toten spielen eine gewisse Rolle⁷⁰⁵; besonders beklagenswert sind die gewaltsamen Todesarten, wo der komplette und korrekte Vollzug der Übergangsriten nicht eingehalten wird und die zu Formen des Wiedergängertums führen können⁷⁰⁶ bzw. der zu frühe Tod, wo bei Unverheirateten die »Todeshochzeit« als Bräutigam oder Braut vollzogen wird⁷⁰⁷. Das Motiv der Hochzeit mit dem Tod (Charos) ist nicht nur dem mittelalterlichen Totentanz-Gedanken geläufig, sondern ist auch ein häufiges Liedmotiv, das auch auf die Hochliteratur eingewirkt hat⁷⁰⁸. Ausnahmen vom »unrechten« Tod sind Formen des Heldentodes wie etwa in den Kleften- und Hajdukenliedern⁷⁰⁹. Im Gegensatz zu den mitteleuropäischen Grab- und Hebeliedern, die religiös getönten Trost spenden⁷¹⁰, lebt im mediterranen Süden die dunkle Hadesgeographie in vereinfachter Form weiter⁷¹¹, kombiniert mit mittelalterlichen Höllenvorstellungen (die über die apokryphe Katabasis-Literatur in die mündliche Tradition gelangt sind)⁷¹²; der einstige Fährmann Charon ist zum Totengott Charos geworden, der sich als schwarzer Reiter auf seinem Rappen in sadistischer Grausamkeit seine Opfer unter den Jüngsten aussucht und ungeladen bei Hochzeitsfesten erscheint⁷¹³. In vielen Liedern treten die Helden zum Kampf gegen ihn an »in der Marmortenne« und wenn er sie nicht besiegen kann, so greift er zur List⁷¹⁴. Dies wird im Auftrag Gottes getan, jedoch mit grausiger Lust und Unerbittlichkeit (»Räuber«).

Neben der christlichen Vorstellung vom Erzengel Michael und der Schicksalswaage am Feuerstrom, wo die Totenseelen nach ihren Taten gewogen werden und in den Paradiesgarten oder in die Feuerhölle kommen⁷¹⁵, ist in dieser eschatologischen Vorstellung Charos der *psychopompos*, der die Seelen in sein dunkles unterirdisches Reich, den Hades, geleitet⁷¹⁶. Die Unterwelt ist aus Negativkomponenten der Oberwelt konstruiert: An diesem schauerlichen Ort herrschen Finsternis, Kälte, Häßlichkeit (Schlangen, Würmer), dort ist Leid und Unglück, Mangel, Isolation usw.⁷¹⁷ Die Toten versuchen um jeden Preis, mit den Lebenden in Kontakt zu kommen; im Gegensatz zur christlichen Seelenvorstellung besteht die Körperlichkeit der Totenseelen weiter (Grabpflege mit Speisen und Trank, Symposia auf den Gräbern usw.)⁷¹⁸. Viele Lamentationen bestehen aus solchen Dialogen mit den zurückgebliebenen Verwandten und schrecklichen Beschreibungen des Aufenthaltsortes der Verschiedenen. Die Idee des Dialogs mit dem Toten besteht noch bei den rituellen Grabbesuchen zu den Seelenterminen⁷¹⁹; diese imaginäre Kommunikationsform erlischt erst mit der Exhumierung und der Placierung der Gebeine im *osteophylakion*⁷²⁰. Ähnlich wie bei den Ansingeliedern gibt es auch hier stehende Threnoskategorien bzw. Formelbildungen und Topos-Gerüste, die z.T. sozialen Rollenkriterien folgen: auf junge und unverheiratete Leute, auf den einzigen Sohn, das auseinandergerissene Ehepaar, auf plötzlich Verstorbene, Emigrierte, Ertrunkene,

Eltern, Greise, Priester, oder auch mehr okkasionelle Lamentationsgruppen wie eine ganze Reihe von Sterbefällen in einer Familie, die Mutterliebe für das verstorbene Kind, die brüderliche Zuneigung, auf Waisenkinder, Witwentum, Anklagen gegen Gott und die Heiligen, Preisung der körperlichen Vorzüge des Toten, Herausrufen des Toten sowie Lieder an Gedenktagen⁷²¹. Die in den griechischen Totenklagen vorherrschenden Liedmotive bzw. Motivreihen sind: der Abschied und die Trennung, die Auflösung der Familienbande, das Vergessen und die Verleugnung der Toten, ihre Einsamkeit und das Fehlen jeglicher Kontaktmöglichkeit mit der Oberwelt, das Motiv des Freikaufens, das sich als unmöglich herausstellt ganz wie die Possibilität einer Rückkehr ins Leben, die bewußt erlebte Verwesung, die *laudatio* auf die verlorene Schönheit, die mythische Todeshochzeit (die Totenseelen bedienen Charos bei seiner Hochzeit), der Tod als absolutes Übel und Verbrechen gegen das Naturgesetz (Biophilie) und die Sozialstruktur (Zerstörung der Familie)⁷²², Charos als sadistischer Räuber (baut sich Burg aus den Knochen), die Reaktion der Hinterbliebenen und die Trauerpflicht der Überlebenden⁷²³.

EXKURS : BILDER AUS DER WELT DER GRIECHISCHEN TOTENKLAGE

Nicht alle *moirologia*⁷²⁴ erheben sich zu jener poetischen Dichte und Bildhaftigkeit, die so oft gerühmt worden ist⁷²⁵. Manche der dichterischen Imaginationen sind von außerordentlicher Originalität und Eindringlichkeit, wie etwa das Totenschiff, das aus der Erde (Unterwelt) steigt, mit Alten, Jünglingen und Kindern beladen; es laufen Mütter, Schwestern und Ehefrauen, um die Ihren freizukaufen, doch bis sie ankommen, ist das Schiff schon wieder versunken⁷²⁶. Entsetzlich sind die Bilder der Verwesung im Hades: Spinnennetze, gefräßige Würmer verschlingen den Leib (Hände, Füße, Zunge), Nattern nisten in der Brust und weiden auf den Knien; dort gibt es keine Geschäfte, keine Kaffeehäuser, die Weißen werden schwarz und die Rosenfarbigen vergilben, die Bitte der Mutter, den hübschen Sohn zu schonen, wird hohnlachend abgewiesen (*Man nennt mich die Schwarze Erde und Grabplatte voll Spinnen / fresse Mädchen, fresse Knaben und auch die Burschen dazu*⁷²⁷); das übliche Frauenlob schlägt hier in ein Horror-Szenarium um: Die Schwarze Erde verschlingt jegliche Schönheit⁷²⁸. Dort unten kräht kein Hahn, geht keine Sonne auf, die Toten sind nackt, sie kochen Rauch und essen im Dunkeln⁷²⁹; Berge und Ebenen werden gepriesen: Sie kennen keinen Charos, erwarten bloß den Frühling⁷³⁰.

Ein anderes eindringliches Motiv ist die Verwunderung über die Macht des Todes, Jugend und Schönheit, oder auch Kraft und Mannhaftigkeit aus dem Leben abzuruhen⁷³¹. In dem biophilen Weltbild der Imagination dieser Lieder ist Charos die Inkarnation der Ungerechtigkeit (*adikia*) und des absoluten Übels (*kako*)⁷³², daher wird er als

sadistischer und grausamer Mörder gezeichnet, der mitleidlos auch die Jüngsten nicht verschont⁷³³. Aus den Knochen der Toten baut er sich einen Burgturm⁷³⁴. In den Lamentationen wird er immer wieder als vernunftloser Rechtsübertreter angeklagt, der die Familienbande auseinanderreißt. Das Unfaßbare dieser trostlosen Tat äußert sich in der Trauerpflicht der Hinterbliebenen⁷³⁵; in maniatischen Totenklagen wird sogar Gott selbst angeklagt, weil er das gesetzlose Treiben des Charos billigt, vor allem im Falle des frühen Todes⁷³⁶.

Neben diesen poetisch durchstrukturierten Liedformen gibt es auch dialogische Formen, improvisierte Zweizeilerreihen (Dodekanes), metrische Sonderformen (Westkreta), die improvisierten Lamentationen an der Südspitze der Peloponnes (Mani), die sich durchwegs auf die Blutracheverpflichtung der *vendetta* beziehen usw.⁷³⁷. Eher zu den Balladen bzw. Heldenliedern sind die z.T. umfangreichen Lieder um den Kampf des Helden mit Charos in der Marmortenne zu rechnen⁷³⁸, die von den Folkloristen zu einer eigenen Kategorie »Lieder auf Charos und die Unterwelt« gerechnet werden⁷³⁹. Eine ältere kretische Version:

Am dreiundzwanzigsten April und Dritten des Novembers / Gibt's einen Jahrmart und ein Fest zu Ehren des Sankt Georg. / Ein Mädchen, das das Fest beging und ihm das Hochamt weihte, / Aß selber nicht und trank auch nicht und mocht' sich nicht vergnügen. / Dreihundert Schafe schlachtet sie, dazu fünfhundert Ziegen, / Neun Dörfer ladet sie zum Schmaus und Tausende von Burschen: / – »Nun eßt und trinkt, ihr jungen Leut', doch müßt' ihr Sorge tragen, / Daß nicht der Charos heute kommt, uns heimsucht hier beim Feste, / Sich Männer holt zum Schwerterkampf und Burschen für die Dolche«. / Kaum ausgesprochen war das Wort, da kommt er schon der Charos: / – »Wer hat hier Arme eisenhart und stählern feste Füße, / Daß er sich mir zum Kampfe stell' dort auf der eh'rnen Tenne?« / Kein anderer war, der Antwort gab und sagte, daß er ginge, / Als Digenis, der Witwe Sohn, der sich dem Kampf fruf stellte: / – »Ich habe Arme eisenhart und stählern feste Füße, / So laß uns gehn und kämpfen denn dort auf der eh'rnen Tenne«. / Sie gingen und sie rangen schwer von morgens früh bis abends / Und auf der einen Seite stand von Digenis die Mutter. / Drei Arten Wein hält sie bereit, drei Arten Gift daneben. / Und wenn er siegt, der Digenis, will sie den Wein ihm schenken, / Und wird vom Charos er besiegt, dann wird das Gift sie trinken. / Und engumschlungen kämpften sie und beide stöhnten, ächzten, / Der Grund und die Umfassung selbst der eh'rnen Tenne knirschten. / Sie rangen eine lange Zeit, und keiner schien zu siegen, / Und Charos griff zu einer List, den Sieg sich zu gewinnen: / Er stellt' ein Bein dem Digenis, und riß ihn so darnieder, / Und seine arme Mutter sah's und hat das Gift getrunken ... «⁷⁴⁰.

Ein eigenes Kapitel bilden die satirischen Threnosparodien bei den Faschingsvermummungen, wo die »Vorzüge« des Toten von seiner »Witwe« gepriesen werden⁷⁴¹,

die spielhafte Einübung in das Klageverhalten wie der epirotische *zafiris*⁷⁴², die Regenzaubern mit der Bestattung der Lehm-puppen mit betonten Geschlechtsteilen in Zentral- und Nordbalkan (bulgarisch *german*, rumänisch *scalojan*)⁷⁴³, die Beweinung der lebensgroßen Puppe *leidinos* (Verkörperung des Vesperbrots) auf Ägina⁷⁴⁴ usw.⁷⁴⁵. Ein anderes Kapitel bilden die schon behandelten Lamentationen auf den Fall einer Stadt oder Region an die Osmanen (vgl. wie oben). Doch noch bedeutender ist die Ausstrahlung der Threnos-Topoi und eschatologischen Imaginationen auf andere Liedkategorien, wo ganze verbale Formelreihen und Bildsequenzen in derselben Funktion wiederverwendet werden, Liedkategorien, wo man das Thanatos-Motiv eigentlich nicht erwartet hätte: die Lieder auf die Fremde und die Hochzeitslamentationen der Braut beim Verlassen des Elternhauses. Gemeinsamer Nenner ist die Separation des Individuums und sein Herausgerissen-Werden aus dem bisherigen Familienverband (das Motiv der »Reise«)⁷⁴⁶, was zu einer individuellen und intrafamiliären Identitätskrise führt. Die Furcht vor dem Verlust der Identität wird mit der Tod gleichgesetzt.

LIEDER AUF DIE FREMDE

In weiten Teilen Südosteuropas ist die saisonbedingte Fremdarbeit seit Jahrhunderten fester Bestandteil der traditionellen Lebenpraxis. In Gebirgsräumen des Epirus etwa oder in Teilen von Makedonien ist diese Fremdarbeit in Gilden organisiert (z. B. die Maurer und Baumeister) und erstreckt sich über längere Zeiträume, während die eigentliche Emigration ab dem 18. Jh., zuerst bedingt durch die Handelsnetze bis Mitteleuropa, ab dem 19. Jh. dann aber in gestaffelten Auswanderungswellen (Amerika, Australien), die in die Gastarbeiter der Nachkriegszeit ausmünden, einsetzt. Die nostalgiegetönten »Lieder auf die Fremde« (*pečalbarski pesni*, τραγούδια της ξενιτιάς) sehen »die Fremde« (*gurbet*, *pečalba*, ξενιτιά) durchwegs negativ, obwohl die Institution der Arbeitsemigration über längere Zeit hinweg tief in die Vergangenheit zurückreicht. Doch bereits ein byzantinisches Lied »auf die Fremde« beklagt das bedauernswerte Schicksal des »Fremden«, der als Hilfbedürftiger auf das Mitleid seiner Mitmenschen angewiesen ist⁷⁴⁷; dort findet sich der Vers: *Emigration und Tod werden für Brüder gehalten*⁷⁴⁸. Und noch in nachbyzantinischer Zeit finden sich ähnliche Bildformeln: *Der Tod kennt wohl die Tröstung, Vergessen hat der Charos, / doch für die Trennung der Lebendigen, da gibt es keinen Trost*⁷⁴⁹. Aus solchen Formeln lassen sich die Liedträger herauslesen: die zurückgebliebenen Frauen⁷⁵⁰.

Im Sinne der möglichen Ent-Fremdung von der Familie ist die Fremde ein unberechenbarer Gefahrenbereich, der mit dem Tod gleichgesetzt wird; das Schlimmste ist freilich der »unrechte« Tod in der Fremde, wo die Toten nicht richtig begraben werden und eigentlich nicht sterben, d. h. zur Ruhe kommen⁷⁵¹. Das ist auch der Sinn des serbi-

schen *kenotaphion*-Begräbnisses, des leeren Sargs, wo der in der Fremde Verschiedene in der Heimat noch einmal, mit leerem Sarg, aber dem richtigen Begräbnisritus, begraben wird⁷⁵². Dem Auswanderer wird nicht nur die reelle Gefahr des Reisens in unsicheren Zeiten vorgehalten, sondern in Bildern von Krankheit und Tod ohne die richtigen Übergangsriten zum Jenseits wird die Gewißheit des Identitätsverlustes beschworen: *Hier wird der Fremde nicht beklagt, auch wird er nicht begraben, / hier gibt es keine Kerze, Weibrauch ist nicht zu haben, / hier ist der Platz bemessen, die Erde wird gewogen*⁷⁵³. Diese Lieder sind auf einer absolut antithetischen Komparation aufgebaut: Heimat/Heim bedeutet Gesundheit, Familie, Erlösung, ein gutes Leben, einen richtigen Tod – Emigration/Fremde bedeutet Krankheit, Trennung, ein leidvolles Leben, einen schlechten Tod⁷⁵⁴. Die metaphysische Ungerechtigkeit (*adikia*) der Emigration kann durch wirtschaftlichen Erwerb nicht ausgeglichen werden: Der Auswanderer ist, selbst wenn er zurückkommt, wiederum ein Fremder in seinem eigenen Dorf und in seiner eigenen Familie: *Fremder hier, Fremder dort, wohin ich auch geh', ein Fremder*⁷⁵⁵.

Dazu kommt freilich noch die Angst, die Männer könnten in der Fremde eine neue Familie gründen⁷⁵⁶. Doch ist die Entbehrung eines normalen Ehelebens schwer genug⁷⁵⁷. Die Gefahr des inneren (Identitätswandel) oder äußeren Todes (ohne Klage und richtiges Begräbnis)⁷⁵⁸ wird dem Auswandernden kompromißlos vorgeführt; sein Tod bedeutet kein erlösendes Ende, sondern ist eine offene Wunde, eine fortdauernde Quelle der Verzweiflung. Die Trennung ist in diesem Fall eine immerwährende in einem doppelten Sinne⁷⁵⁹. In den späteren Gastarbeiterliedern fällt diese metaphysische Komponente weitgehend weg und wird durch gefühlsbetonte Nostalgie nach der Heimatkultur und der Familie ersetzt. Spezielle Liedsammlungen und Studien liegen u. a. für den südslavischen Raum⁷⁶⁰, Griechenland⁷⁶¹, Albanien⁷⁶² und die Türkei⁷⁶³ vor. Mit dem EU-Beitritt Griechenlands sind Teile Südosteuropas selbst zu Einwandererstaaten aus den Nachbarländern geworden⁷⁶⁴.

HOCHZEITSLAMENTATIONEN

Auf der Familienebene gibt es noch eine andere Separation, die mit ähnlichen Formeln des Schmerzes und des Verlusts belegt werden: die Hochzeitslamentationen, gesungen von der Braut oder Brautmutter beim Verlassen des Elternhauses oder bei anderen Gelegenheiten, wobei der Bräutigam als »Fremder« (*xenos*) bezeichnet wird⁷⁶⁵ und die Schwiegereltern als *ta xena*⁷⁶⁶. Die Bildwelt dieser Hochzeitslamentationen⁷⁶⁷ mit dem Bräutigam als Adler, Falken oder Jäger, der das sanfte Rebhuhn raubt und in den Käfig sperrt⁷⁶⁸, ist keineswegs idyllisch und spiegelt noch das Motiv des Brautraubs aus den Heldenliedern (vgl. wie oben) bzw. den Maskenbräuchen⁷⁶⁹. In manchen Liedern ist es die Braut selbst, die in die »Fremde« geht und klagt⁷⁷⁰, andere sind dialogisch (Braut –

Brautmutter) und drücken deutlich die Furcht vor dem »Fremden« aus⁷⁷¹, dritte wieder drücken den Triumph der Bräutigamsseite aus, wo das Abholen der Braut einem Raubzug gleicht⁷⁷². Bei der Brautkrönung wird manchmal der Eingangsvers der Marienklage des Karfreitags gesungen: *Heute ist ein schwarzer Himmel, heute ist ein schwarzer Tag, / heute trennen voneinander sich die Mutter und die Tochter*⁷⁷³.

8. LIEBES-, HOCHZEITS- UND FRÜHLINGSLIEDER

Rein zahlenmäßig sind die Liebeslieder eine der umfangreichsten Kategorien der südosteuropäischen Folklore, doch bei der Forschung keineswegs so begehrt wie die orale Versepeik, die historischen Lieder, die Hajduken- und Kleftenlieder oder die Lamentationen. Gattungsmäßig auch schwer einzuordnen⁷⁷⁴ gehen sie etwa im Motiv des Frauenlobes als Liebes-, Hochzeits- und Frühlingslieder ineinander über; sie sind entweder umstandsgebunden und ritualfixiert wie die Hochzeitslieder oder die Mailieder, oder sie werden wie die Liebeslieder in allen möglichen Ritual- oder Situationskontexten gesungen bzw. kommen auch ohne erkennbaren Anlaß zum Vortrag (Polyfunktionalität). An diesen Liedern lassen sich auch gewisse stereotype Techniken des Versbaus bzw. der Sequenzabfolge wie Eingangsfrage oder Eingangsbild, stehende Metaphern (Falke und Taube, Nestbau usw.) und Naturbilder, das Frauenlob und der normierte Körper der Schönheitsideale (z.B. Zypresse für Schlankheit, Schwalbenflügel als Augenbraue) bzw. die astralen Schmückungssymbole beim Kirchgang (Sonne, Mond, Morgenstern, Sterne) exemplarisch untersuchen⁷⁷⁵. Liebeslieder gehören auch zu den ältesten aufgezeichneten Liedformen: Sie reichen von den mittelalterlichen ungarischen »Blumen«-Liedern⁷⁷⁶ über die *sevdalinka*-Lieder der Südslaven⁷⁷⁷ bis zu den erotischen Alphabetarien der rhodischen Liebeslieder⁷⁷⁸ und den osmanischen *aşık*-Barden in Kleinasien⁷⁷⁹. Diese sind ein exemplarisches Beispiel für die Rolle der Liebeslyrik im Volkslied, vergleichbar mit den fahrenden Minnesängern des westlichen Mittelalters⁷⁸⁰: Die Berufung zum *aşık* erfährt ein junger Mann durch einen prophetischen Traum an einem heiligen Ort oder durch einen erotischen Zauberspruch und erlernt das Handwerk bei einem Meister, bevor er selbst auf Wanderschaft geht, die Geliebte, der er sein Leben geweiht hat, zu suchen⁷⁸¹. Im Repertoire des fahrenden Sängers befinden sich unter der Dominanz der Minne-Lieder (*güzelleme*) auch andere Kategorien von Liedern, vielfach eingestreut in Erzählungen (*bikâye*)⁷⁸². Diese Tradition setzt sich noch im 20. Jh. unter gewandelten Vorzeichen fort⁷⁸³; auch soll es weibliche *aşık* gegeben haben, die heute in folklorisierten Formen der Singtradition eine wesentliche Rolle spielen⁷⁸⁴. Dies führt wiederum zur Problematik, ob es eine eigene Kategorie von Frauen-Liedern gibt, wie etwa in der serbischen Tradition, und wie kategorisch oder nicht solche *gender*-Zuweisungen sind⁷⁸⁵.

Die übersprachliche Vergleichbarkeit der Liedformen mit der Erosthematik bezieht sich auf Motive, Metaphern, Assoziationslogik und Denkfiguren und nicht auf Versbau, Strophenform, Reimbildung und singtechnische Einzelheiten. Dies mag eine kurze Komparation zwischen türkischen und griechischen Liedern veranschaulichen: während bei den *türkü* der mehrstrophige Elfsilber mit Reimschema xxxy (*koşma*) und der einstrophige Siebensilber mit Reimschema xxyx (*mani*) vorherrschen⁷⁸⁶, ist bei den *δημοτικά τραγούδια* der »politische« Vers (Fünfehnzilber) mit einfachem Paarreim ohne Strophenbildung die dominante Versform; durch den Umfang dieses Langzeilenverses (vgl. die südslavischen Oralepik) ergeben sich zwei Gesetzmäßigkeiten, die bei kürzeren Versformen nicht auftreten können: die Wiederholung des Wortsinns des ersten Halbverses im zweiten und das Gesetz der Isometrie, d. h. daß eine syntaktische Sinnlichkeit mit der rhythmischen Verseinheit (Halbvers, Vers, Distichon) koinzidiert⁷⁸⁷. Dazu können auch singtechnische Einschübe und Ausrufe treten. Zu den syntaktischen Figuren tritt die triadische Konstellation der dreifachen Wiederholung⁷⁸⁸. Während bei den griechischen Liedern neben mehrzeiligen Texten als eigene Kategorie auch die Zweizeiler auftauchen (*mantinades*) (vgl. in der Folge), herrscht bei den türkischen Texten der Vierzeiler vor⁷⁸⁹.

Zu den vergleichbaren Strukturelementen zählen freilich Formelbildungen, Fragebildung und Dialogizität⁷⁹⁰. Zu überraschenden Übereinstimmungen kommt es jedoch in der Metaphorik und der Gestaltanalogie mit Pflanzen und Tieren. Dies gilt auch für andere Sprachen: Naturstimmungen z. B. spielen eine große Rolle bei den ungarischen Blumen-Liedern⁷⁹¹, Frühling und Hochzeit als häufige Motive machen die Liebeslieder, Hochzeitslieder und Frühlingslieder zu einem unzertrennbaren Triptychon⁷⁹², das Vogeldasein des Liebespaares und seine Beziehung wird mit dem Nestbau wiedergegeben⁷⁹³. Stimmung und Atmosphäre werden auch von der Farbsymbolik bestimmt⁷⁹⁴: Rot als Freude und Lebenslust (bei Bulgaren und Türken auch Farbe des Hochzeitschleiers)⁷⁹⁵, Weiß für Schönheit und Unschuld, Gelb für Unglück und Trauer⁷⁹⁶, Grün für das Leben (Frühling, Hoffnung), Schwarz für Trauer und Unglück, aber auch für Schönheit⁷⁹⁷, so wie auch violett⁷⁹⁸. All diese Symbolzuweisungen sind jedoch von einer bemerkenswerten Ambivalenz und Polysemie (ganz wie in der Hochliteratur), von lokalen Kulturkontexten und textimmanenten Faktoren abhängig⁷⁹⁹. Noch komplizierter ist die Zahlensymbolik, wobei auch religiöse Archetypen die Zahlenbedeutung bestimmen können⁸⁰⁰. Beim Liedtopos des Frauenlobs ist großräumig eine relativ konstante Typologie anzutreffen. Bei den Blumen und Pflanzen: Rose⁸⁰¹, Hyazinthe⁸⁰², Veilchen, Nelke, Jasmin usw.⁸⁰³; bei Früchten: Apfel⁸⁰⁴, Pomeranze, Quitte, Granatapfel, Pflirsich usw.⁸⁰⁵, bei Bäumen⁸⁰⁶: Weide, Pappel, Feigenbaum und besonders die Zypresse⁸⁰⁷, aber auch Zitronen- und Lorbeerbaum, Apfelbaum usw., bei Tieren: Nachtigall, Kranich, Rebhuhn, Taube, Pfau, Gans und Ente (das Paar)⁸⁰⁸, für die Männer Pferd- und

ten (Schimmel, Rappe usw.)⁸⁰⁹, bei Astralvergleichen dominieren Sonne, Mond, Sterne, Morgenstern, aber auch Sakralpersonen⁸¹⁰, bei der somatischen Detailbeschreibung der Normschönheit des weiblichen Körpers im »Frauenlob« kommen zur Sprache: Statur und Aufrechtheit, Schlankheit und Biegsamkeit, die schmale Mitte, das Haar (blond, schwarzgelockt), das Gesicht mit Wangen, Stirn, Augen, Brauen, Wimpern, Nase, Mund, Lachen, Zähne, Lippen, Sprechen, sodann Hals, Brust, Hände und Finger, Beine und Gang⁸¹¹. In den körperlichen Vergleich werden auch Edelmetalle und Edelsteine miteinbezogen (Gold, Silber, Diamanten, Zaphire und Rubine, Perlen). Eine eigene Kategorie bilden die Schmuckobjekte⁸¹².

Zu den Besonderheiten der Liebeslieder gehört manchmal eine Art fragmentarische und verkürzende, aber auch additive Assoziationslogik, die mehr dem Ansprechen des Sentiments und der Erfüllung der Versform verpflichtet ist, als eine logisch durchkonstruierte und verfolgbare Geschehnisabfolge zu bringen. Öztürk hat etwa das Lied vom Raub der schönen Leyla paradigmatisch analysiert, das in manchen Fassungen keinen erkennbaren Handlungsengang mehr bringt⁸¹³. Damit stellt sich auch die Frage der Grenzziehung zwischen Liebesliedern und den *destan*-Balladen (*türkü-destan*), die man aus den *mahmudum türküsü* und den Epen um Dede Korkut hergeleitet hat und die als Erzähllieder Handlungssequenzen und nicht nur situative Dialogszenen bringen; die Anwendungsmöglichkeit auf den Textbestand erweist sich als eher beschränkt⁸¹⁴. Im wesentlichen geht es um eine magisch-animistische Realitätshandhabung, die Denkfiguren und Bildabfolgen gebraucht, die etwa aus den Märchen oder Orakelhandlungen bekannt sind. Ein Beispiel ist das der Übertragbarkeit durch Berührung (Kontagiosität), die auch in der Volksmedizin eine bedeutende Rolle spielt (*transplantatio morborum*). Dazu ein griechisches Beispiel:

*Rote Lippen hab ich geküßt, meine Lippe färbte sich, / hab mein Tuch an den Mund geführt, und es färbte sich das Tuch, / im Fluß hab ich es gewaschen, und es färbte sich der Fluß / es färbte sich der Strand des Meers, die Mitte auch des Ozeans. / Der Adler kam und Wasser trank er, seine Flügel färbten sich, / es färbte sich die Sonne halb, und der Mond zur Gänze*⁸¹⁵.

Diese Kontaktmagie beruht auf Denkfiguren wie *pars pro toto* und der Proxemik von Nachbarschaft und Berührung, die zur Übertragbarkeit und letztlich zur möglichen Identität führen kann (Heilung in der Volksmedizin, Übertragung von Krankheiten), aber auch auf empirischer Beobachtung, wie z. B. daß Weinen und Lachen ansteckend sind, oder im Sprichwort, daß sich Schnupfen und Verliebtsein nicht verbergen lassen. Um nicht den mediterranen bösen Blick zu erwähnen, wo die animistische Vernetzung aller Dinge eine kommunikationstheoretische Wendung bekommt, die auf den Schwächen des menschlichen Charakters beruht und alles Exzeptionelle dem Neid anheim-

stellt, oder die Sündenbock-Mechanismen, die dem *pharmakos* die kollektiv erlittenen Übel aufhalsen und ihn (und sie) aus dem Gemeinschaftskörper aussondern und abstoßen. Doch dies gehört bereits in andere Zusammenhänge. Zu diesen latenten Kontaktphänomenen gehört auch der Eros, der als Flirt des Augenspiels beginnen und sich in Komplimenten verbal manifestieren kann, noch mit ungewissem Ausgang. Die Liebeslieder haben keineswegs immer einen positiven Ausgang: Zur Eros-Thematik gehören auch Liebeskummer, Konflikt, Streit, Abschied und Trennung, die verlassene Frau und der Tod aus Liebesgram bzw. der Freitod der Liebenden. In vielen dieser Fälle ist der Übergang zur Ballade bereits vollzogen.

Bei positivem Ausgang⁸¹⁶ kommt es zur Verlobung bzw. dem Brautwerbungsritual mit oder ohne Aussteuerverhandlung und Mitgiftvertrag, den Vorbereitungen der Hochzeit und der Heiratszeremonie, bei der die Hochzeitslieder eine wesentliche Rolle spielen. Über die Hochzeitslamentationen, die beim Verlassen des Vaterhauses durch die Braut, aber auch an anderen Punkten der Hochzeitszeremonie zum Vortrag kommen, wurde bereits gesprochen. Die Hochzeitslieder sind im wesentlichen panegyrische Loblieder und Enkomia auf Braut und Bräutigam, die nach den Schönheitsnormen des Idealkörpers und den Wertvorstellungen der sozialen Rolle von Mann und Frau im Familienverband unabhängig von ihrem individuellen körperlichen und sozialen Sosein gepriesen werden, zusammen mit Glückwünschen für Reichtum und Kindersegen⁸¹⁷, der für die Überlebensstrategien der traditionellen Mikrosozietät von ausschlaggebender Bedeutung ist. Diese Lieder bilden zusammen mit den Totenklagen gewöhnlich den harten Kern der Kategorie »Rituallieder«, zu denen man aber auch die Brauch- und Umzuglieder rechnen müßte. Sie kommen in verschiedenen Phasen der Zeremoniensequenz zum Vortrag: beim Mehlsieben der Hochzeitsbrote, beim Füllen der Matratzen und Polster des Brautbettes, beim Nähen der Leintücher des Brautbettes, beim Überführen der Aussteuer, beim Rasieren des Bräutigams, beim Ankleiden und Schmücken der Braut, beim Verlassen des Elternhauses, beim Aufbrechen des Brautzugs zur Kirche, beim Eintritt in das Haus des Bräutigams, beim Eintritt in die Brautkammer sowie bei verschiedenen anderen Arbeiten und Tätigkeiten in der Vorbereitungsphase der Hochzeit. In ihrer Aussage und Funktion lassen sich diese Preislieder mit den Lobliedern auf die Mitglieder einer Familie bei den Ansingeliedern des Winter- und Frühlingsabschnittes vergleichen: Auch hier läßt sich eine Kulturanthropologie des nach den Schönheitsidealen normierten Körpers von Mann und Frau erstellen sowie der Idealvorstellungen des sozialen Rollenverhaltens nach *gender*-Kategorien (vgl. wie oben). Manche dieser Lieder sind auch einfache Zweizeiler mit Glückwünschen.

Auch die Frühlingslieder sind mit den Ansingeliedern und dem Umzug der Sänger von Haus zu Haus verbunden: Dies betrifft wesentlich den Umzug der Lazarus-Mädchen am *sabbato ante palmas* in den orthodoxen slavophonen und rumänischen Gebieten, wo statt

des religiösen Lieds ein Liebes- oder Frühlingslied gesungen wird (vgl. wie oben), oder die Maiprozessionen mit Blumenschmuck, Verkleidungen, Ausflug ins Freie, Aufhängen des Blumenkranzes über der Haustür usw.⁸¹⁸. In den Mailiedern wird das Kommen des Frühlings begrüßt, von Blüten und Blumen ist die Rede, von Jugend, Liebe und Hochzeit⁸¹⁹.

Ein Großteil der Liebeslieder hat auch die Form von Zweizeilern oder Distichen (im Griechischen *mantinades* genannt), die nach manchen Folkloristen eine eigene Kategorie bilden⁸²⁰, auch andere Thematiken umfassen können bzw. improvisierte Gelegenheitsgedichte sind, die bei »Sängerwettstreiten«⁸²¹ zur Lyra auf vorgegebene Themen oder bei exzeptionellen Gegebenheiten (Besuch, Fest, Hochzeit) vorgetragen werden. Auf der Insel Karpathos werden auch längere Gedichte »mantinades« genannt und in Lokalzeitungen veröffentlicht⁸²². Besonders die Großinsel Kreta ist für diese Kunst des »G'stanzl«-Singens berühmt geworden⁸²³.

9. KARNEVALSSCHWANK UND SEXUALPARODIE

In älteren griechischen Liedsammlungen finden sich verstreut und unkommentiert Lieder, die Lelekos 1868 als »priapisch« bezeichnet hat⁸²⁴ und für die sich heute der Ausdruck *gamotraguda* durchgesetzt hat und die auf zunehmendes folkloristisches Interesse stoßen⁸²⁵. Bei diesen Liedern und Distichen geht es um satirische, absurde und groteske Parodien des Sexualaktes bis hin zum Inzest⁸²⁶; bevorzugte Spottobjekte sind die Kleriker und die Popenfrau. Während bei den Liebesliedern die Bildwelt der Erotik bei idealisierten Naturvergleichen eines fast petrarkischen Schönheitskatalogs haltmacht, sind hier, im *mundus reversus* des Karnevals, erosbesessene groteske Sex-Monster beschrieben⁸²⁷. Von deutlichen sexuellen Anspielungen sind selbst die Hochzeitslieder nicht ausgenommen, wo die Braut vor und nach bestandener Hochzeitsnacht Dinge zu hören bekommt, die in schlagendem Gegensatz zur idealisierten Welt der Hochzeitslieder stehen⁸²⁸. Diese Gegenwelt des satirischen Realismus ist schon in der Kinderfolklore zu finden, etwa bei den pseudosexuellen Rätseln⁸²⁹ oder beim Mädchenbrauch des *klidonas*⁸³⁰ um den künftigen Bräutigam, wo neben dem Guten Schicksal⁸³¹ und den Lobliedern auch Spottlieder mit sexuellen und skatologischen Konnotationen vorkommen⁸³². Obszöne Liedverse finden sich auch in der Welt der Halbwüchsigen und Rekruten⁸³³, aber auch bei lokalen Brauchmanifestationen wie dem phallischen »Burani«-Fest im thessalischen Tyrnavos, beim Gerichtsspiel auf Samos sowie beim Karneval in Agiassos auf Lesbos⁸³⁴. An der Spitze der Häufigkeit der satirisierten Personen steht die lebenslustige Popenfrau⁸³⁵, dann die Nonnen, die guten Nachbarsfrauen, die heranwachsenden Mädchen (Beischlafanleitungen), auch die Mutter, die würdige Matrone, der lebenslustige Opa, bei den Berufen besonders der Pope, der Mönch, der Arzt, die

Lehrerin⁸³⁶. Die lüsterne Alte und gerontaler Sex mit Kopulationsparodien sind auch beliebte Satire-Nummern bei den Karnevalsverkleidungen⁸³⁷.

Sex *per se* ist grotesk, ohne die kollektive Legitimation und die Aussicht auf Kindersegen. Aber die Pfeile der gesungenen Karnevals-Satire betreffen auch andere Kategorien: *gender*-Rollen mit abweichendem Verhalten oder Aussehen (der kleine, dünnbärtige, faule, dumme, erosbesessene, betrunkene, streitsüchtige, hochnäsige Mann, die faule, betrunkene, hochnäsige, gierige, verfressene, treulose, taktlose, häßliche, verantwortungslose, mitleidlose Frau, das heiratswütige Mädchen)⁸³⁸, alterssoziologische Kategorien (die heiratslustige Alte, die Ehe mit dem Greis)⁸³⁹, die Klerikersatire (Nonnen und Popenfrauen beim Tanz, in der Taverne, die Nonne leiht den Kuß, Mönch und Tochter, der Abt und die Nonnen, die treulose Popenfrau, der Weinberg der Popenfrau, am Fenster des Popen, der geldgierige Pope usw.)⁸⁴⁰, Tierhochzeit⁸⁴¹ und verschiedene andere satirische Lieder⁸⁴². Diese Parodien spiegeln vielfach in ihrer Abweichung und Umkehrung die Verhaltensnormen und Werterwartungen, Rollenpositionen und Berufsethos, die das Zusammenleben der Kommunität regulieren.

10. KINDERLIED UND ZERSUNGENE FORMEN

So ziemlich alle Volksliedsammlungen haben auch eine Kategorie »Kinderlieder«, wobei es eigentlich zu unterscheiden gilt zwischen Liedern *für* die Kinder, gesungen von Müttern und weiblichen Verwandten (Wiegenlieder, Spiellieder), und Liedern *von* den Kindern gesungen (Ansingelieder, Spiellieder). Bei beiden Formen kommt es zu Zersingprozessen bzw. mangelnder Sinnkonstituierung, wo echopoetische, alliterative, rhythmische Wiederholungen und lautliche Anklänge über Grammatik und Syntaktik triumphieren, die »reine« Poesie bzw. der Nonsense über die Sinnbildung⁸⁴³. Dies ist bei den Wiegenliedern evident, wo der Wohllaut der Phonetik und die Monotonie der Rhythmik das Kind zum Einschlafen bringen sollen, wobei sinnlose Wortkonstruktionen oder Verbalteile eine herausragende Rolle spielen (z. B. *nani nani* von *nanurisma*, Wiegenlied im Griechischen). Bei den griechischen Wiegenliedern wird vielfach der *hypnos*, der Schlaf, als Personifikation angerufen, das Kind in Empfang zu nehmen und es größer wiederzugeben⁸⁴⁴. Auch die glückliche Zukunft des Kindes, Hochzeit, sein Ansehen usw. werden beschworen, mit dem monoton repetierten Versanfang *Schlaf* (*Κοιμήσου*)⁸⁴⁵, auch für sein Größerwerden und seine Gesundheit werden Heilige und die Gottesmutter angerufen, sollte sich der Schlaf nicht einstellen, wird auch mit dem schwarzen Araber gedroht⁸⁴⁶. Im Falle des Wachbleibens werden zärtlichkeitsstimulierende Spiellieder (*tachtarismata*) gesungen, auch bei den ersten Gehversuchen, wo die rein lautliche Nonsense-Bildung noch stärker ist⁸⁴⁷.

Dieselben Prozesse sind bei den eigentlichen Kinderliedern zu beobachten, manchmal zusammen mit einer gewissen Lust an der phonetischen Sprachdemolierung und Sinnzerstörung, denen etwa die Ansingelieder auf den Kleinkinder-Umzügen ausgesetzt sind. Bei den Lazarusprozessionen etwa reduziert sich das religiöse Ansingelied auf folgendes: *Lazarus hält einen Stock / geht die Ostern holen, / die Ostern aber kommen nicht; / sie kriegen Prügel und kommen*⁸⁴⁸. Neben solchen gewollten oder ungewollten Freiheiten, die auch mit der beschränkten mnemotechnischen Kapazität der Kleinkinder zu tun haben, bzw. der Unfähigkeit, die Melodien richtig zu singen, gibt es auch »Irrtümer« anderer Art: dysfunktionale Übertragungen, wenn etwa am Lazarussamstag die Regenlitanei, die Neujahrskalanda, das Schwalbenlied oder die Marienklage gesungen werden⁸⁴⁹. Zersingungsprozessen unterliegen jedoch auch Volkslieder in der Erwachsenenwelt, vor allem die vielfach gesungenen Ansingelieder, aber nicht nur: in der Variantenforschung gibt es trotz aller methodologischen Vorbehalte nach wie vor vollständige und unvollständige, »gute« und »zersungene« Versionen des selben Lieds⁸⁵⁰.

II. ANDERE FORMEN

Die vorliegende Darstellung kann sich keineswegs der Illusion hingeben, einen auch nur einigermaßen vollständigen Überblick gegeben zu haben; nichtsdestotrotz scheint doch das Wesentlichste beisammen zu sein, und zwar in einer komparativen Optik und mit einer gewissen Betonung auch jener Liedkategorien, die nicht zu den bevorzugten der südosteuropäischen Folkloristik zählen. Die traditionelle Morphologie der Sing- und Liedkultur im weiteren Balkanraum umfaßt auch Arbeits- und Berufslieder⁸⁵¹, Gefängnislieder⁸⁵², Soldatenlieder⁸⁵³, Hirtenlieder⁸⁵⁴, Partisanenlieder⁸⁵⁵, Zech- und Trinklieder⁸⁵⁶, Lieder auf Haschisch-Rauchen⁸⁵⁷, Lieder über politische und soziale Konflikte⁸⁵⁸, Protestlieder, Neck- und Scherzlieder⁸⁵⁹, didaktische Lieder⁸⁶⁰ und sentenziöse, apophthegmatische Distichen⁸⁶¹. Als eigenständige Kategorie wären die *rebetika*-Lieder des Subproletariats in den Hafenzentren des Ostmittelmeerraums anzuführen⁸⁶², die nach dem Zweiten Weltkrieg in Griechenland große Mode geworden sind und heute bereits eine Bibliographie aufweisen, die über mehr als 2000 *items* verfügt⁸⁶³. Dazu wäre dann auch noch die Singkultur des politischen Protestliedes, vertont von bekannten Komponisten wie Mikis Theodorakis, zu nennen, doch steht dies a) im Übergang zur Kunstmusik und ist b) bereits ein Produkt urbaner Popularkultur. Eine andere Spielart der Folklorisierung des Volksliedes ist in den ehem. sozialistischen Ländern der organisierte, gelenkte und kontrollierte Folklore-Betrieb mit proletarischen Kampfliedern, Arbeiterliedern, Folklore-Festivals usw.

Die schier unendliche Zahl von Kategorien und Untergattungen der gesungenen Lieder in Südosteuropa hängt auch mit den unterschiedlichen Entwicklungen der Forschungseinrichtungen in den sozialistischen Ländern auf der einen Seite und Griechenland/Türkei auf der anderen Seite zusammen. In den südslavischen Handbüchern zur Folklore, in Ungarn, Albanien und Rumänien wird z. B. die Kategorie religiöses Lied oder Ansingelieder des Heortologions, des kirchlichen Jahresfestkreises, eher marginal behandelt, während Partisanenliedern, Kleften- und Hajdukenliedern, rezenten historischen Liedern über Sozialkonflikte usw. ein dominanter Platz eingeräumt wird. In den Sammlungen und Studien wird großer Wert auf alle jene Liedgattungen gelegt, die sich im Sinne der Nationalideologie (und des Irredentismus) auswerten und vermarkten lassen: Heldenlied und orale Volksepik, Lieder auf historische Ereignisse, Türkenkampflieder; erst dann folgt in der Wertehierarchie das große Kapitel der Balladen und Erzähllieder und unter »ferner liefen« die restlichen Liedgattungen. Dies läßt sich auch an der Fachbibliographie ablesen, wo nur relativ wenige Studien sich mit den »unattraktiven« Liedgattungen beschäftigen. In der vorliegenden Darstellung wurde nicht versucht, diese Reihenfolge umzustößen, doch ist den »restlichen« Liedgattungen größerer Raum gegeben als dies sonst üblich ist.

Zweiter Teil: Gesprochene Texte

EINLEITUNG

Im Gegensatz zu den Gesangstexten verfügen die Erzähl- und Sprechtexte aufgrund ihrer Unabhängigkeit von versifizierten Strukturen und musikalischen Darstellungsformen (bei Tanzliedern kommt noch die somatische Performanz dazu) über eine geringere Bindung an spezifische Sprachformen und einen höheren Grad an Internationalität. Dies ist in besonderem Grad augenfällig etwa beim Zaubermärchen und beim Sprichwort, wo die *conditio humana* homomorphe Elaborate bei Kulturen hervorgebracht hat, die historisch niemals in Berührung gekommen sind. In solchen Fällen geht die historisch fundierte Komparabilität in eine orts- und zeitunabhängige Typologie über. Die Mobilität und Diffusion von Geschichten aller Art ist weniger an rituelle Anlässe und situative Voraussetzungen gebunden als beim Lied, die Erzählgelegenheiten ergeben sich eher aus dem alltäglichen Lebensrhythmus wie monotone Arbeitsverrichtungen, Wartesituationen (Mühle, Olivenpresse, Viehweide, Autobus, Fahrten von und zur Arbeit, Reisen, Besuche), Ausnahmezustände der Inaktivität (Armee, Kriegsgefangenschaft, Krankenhaus, Gefängnis) oder Geselligkeitsformen mit (Spinnstube) oder ohne Arbeit, wie das Wirtshaus, der Sonntagsstisch oder die Winterabende am häuslichen Herd usw. Dies gilt für traditionelle Erzählformen wie Märchen, Sagen, Legenden, Schwänke usw., *mutatis mutandis* aber auch für rezente Erzählformen wie die *urban legends*, Erlebnisberichte, Erinnerungen an frühere Zeiten und Autobiographisches, sowohl für Fabulate als auch für Memorare. Es gehört überdies zu den charakteristischen Eigenschaften des mündlichen Erzählens, daß *factum* und *factum* nicht immer streng auseinanderzuhalten sind.

Grenzscharfe Trennungen und konsistente bzw. in sich stimmige Kategorienbildungen sind bei den Sprechtexten, ähnlich wie bei den gesungenen, nicht möglich; die Stoffähnlichkeit oder thematische Identität annulliert manchmal auch die Scheidung von Lied und Erzählung, wenn etwa Balladenstoffe auch als Sagen zirkulieren, ein Teil der Geschichte in Versform gesungen wird, der Rest dann erzählt. Durch das Vorlesen und die vielfachen Drucke von populären Lesestoffen ist die Grenze zwischen Schriftlichkeit und Mündlichkeit auch in Südosteuropa durchlässig¹.

Im Gegensatz zur eher sprach- und nationsgebundenen Liedforschung hat die Erzählforschung schon früh (Anfang des 20. Jh.s) eine internationale Organisation erfahren, etwa in der historisch-geographischen Schule der vergleichenden Erzählforschung der Finnen, institutionalisiert in der Editionsreihe der Folklore Fellows Communica-

tions der Finnischen Akademie der Wissenschaften (die bereits die 300 Bände überschritten hat), dem internationalen Typenkatalog des oralen Erzählens von Antti Aarne und Stith Thompson², der durch Hans-Jörg Uther 2004 seine letzte Revision erfahren hat³, durch den Motivkatalog von Stith Thompson⁴, die von Kurt Ranke 1977 inaugurierte *Enzyklopädie des Märches. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, die mit dem 14. Band bereits ihren Abschluß gefunden hat, sowie die ebenfalls von Kurt Ranke gegründete Zeitschrift *Fabula*, deren Interessenshorizont weit über Europa hinausreicht und die in jeder Einzelnummer einen ausführlichen Besprechungsteil der internationalen Literatur in allen Sprachen bringt.

Von diesem Netzwerk institutioneller Kooperationen hat natürlich auch die südosteuropäische Erzählforschung profitiert, programmatisch sprachübergreifende Untersuchungen größeren Ausmaßes sind jedoch eher selten und von der Initiative von Einzelpersonen abhängig; Typenkataloge nach dem Aarne-Thompson-[Uther]-System liegen nur für einzelne Länder vor, sind z.T. revisionsbedürftig, enthalten nur gewisse Erzählkategorien oder verwenden ein inkongruentes Taxonomiesystem mit unterschiedlichen Kategorienbildungen⁵.

Trotzdem ist der Forschungsstand der Komparabilität der gesprochenen Texte der Folklore sowohl in Langformen (z.B. Märchen, Schwänke) wie in Kurzformen (Sprichwort) durch die Unabhängigkeit von Metrik und Melodie bzw. somatischer Kinetik (im Gegensatz zum Tanzlied ist die Performanz des Märchenerzählers seinem Improvisationstalent bzw. seiner »Schauspielkunst« anheimgestellt) bzw. der leichteren Übertragbarkeit von einer Sprache in die andere, die aber auch in Südosteuropa polygenetische Motive nicht völlig ausschließt, auch im Balkanbereich wesentlich fortgeschrittener als bei der Liedforschung (mit Ausnahme der Ballade). Man hat, neben dem konventionellen nationalen Revierdenken und den sprachbedingten Abgrenzungen, auch von der relativen Homogenität des südosteuropäischen Erzählraums gesprochen, der sich von Mittel-, West- und Nordeuropa manchmal deutlich unterscheidet (was der Typenkatalog nicht richtig widerspiegelt, weil die Märchentypen nach dem Vorbild der Grimmschen Sammlung und dem skandinavischen Material konzipiert sind), was zwangsläufig zur gehäuften Einführung von unterschiedlichen bzw. differenzierenden Oikotypen führt. Diese Problematik ist oft angesprochen worden⁶, doch gilt auch für Südosteuropa, daß andere Methoden, wie die strukturalistische, psychoanalytische, pädagogische usw., kein besseres Begriffsinstrumentarium zur Verfügung gestellt haben, das den Typenkatalog ersetzen könnte.

Der umfangreichste Teil der Erzählforschung beschäftigt sich mit den Märchen, die auch immer noch die größte Popularität, und zwar nicht nur als Kinderliteratur, genießen. Hier sind die Entsprechungen in den einzelnen Ländern und Sprachen oft ins Auge stechend; von dieser Erzählkategorie sind auch in Südosteuropa die meisten

Texte veröffentlicht. Die Anzahl der aufgezeichneten und in volkskundlichen Archiven gehorteten Texte der mündlichen Erzählkultur übersteigt möglicherweise den des Liedbestands, hat auf die Forscher freilich nicht die gleiche Faszination ausgeübt wie etwa die orale Versepiik. Trotzdem ist es unmöglich, alle edierten Textsammlungen des Balkanraums bibliographisch erschöpfend zu erfassen, ebenso wie es nicht die Aufgabe einer Übersicht sein kann, die einschlägigen Studien in letzter Vollständigkeit anzuführen und zu kommentieren. Dies würde den Umfang dieses editorischen Vorhabens zu stark ausufern lassen. Trotzdem wurde der Versuch unternommen, ähnlich wie im Liedteil, neben einer kommentierten Bibliographie auch in den Fußnoten reichhaltige bibliographische Angaben zu machen.

Der Abschnitt zu den gesprochenen Texten ist in Langformen und Kurzformen gegliedert: Die Langformen umfassen Märchen, Sagen und Überlieferungen, Legenden und erbauliche Geschichten, Schwank und Anekdote, andere Erzählformen (Übergangsformen zum Alltagserzählen, orale Autobiographien und Memorare), die Kurzformen bringen Sprichwort und Redewendung, Rätsel und andere Kurzformen (magisches Spruchgut, Witz und Kinderwitz usw.). Auf die theoretische Diskussion um die Tragbarkeit dieser Begriffe in ihrer Anwendung auf die Gruppierungsversuche des Textmaterials kann in dieser Darstellung nicht eingegangen werden; dazu gibt es eine umfangreiche Bibliographie und so ziemlich die einzige Meinungskongruenz besteht in der Tatsache, daß fast alle Bezeichnungen einen bloß relativen heuristischen und definitorischen Wert besitzen und im praktischen Gebrauch als Abgrenzungsstrategien problematisch sind. Die einzelnen nationalen Forschungstraditionen haben darüberhinaus noch eigene Terminologien erarbeitet und thematische Gruppierungen nach verschiedenen Kriterien vorgenommen. Die sozialistische Phase der Erzählforschung etwa hat gewisse Erzählgattungen bevorzugt, andere vernachlässigt (z. B. Legenden und Heiligenviten); Forschungsstand und Studienanzahl entsprechen demnach nicht immer der erfaßten und vorhandenen Textdichte.

Auch in diesem Abschnitt wird der sprachübergreifende Vergleich im Vordergrund stehen, der sich in manchen Fällen wie von selbst anbietet; aufgrund der historischen Mobilität der Populationen Südosteuropas ist eine konsequente Abgrenzung eines balkanweiten Erzählraums auch als teilhomogene Zone nur teilweise möglich, da die Ost- und Westkontakte seit dem ersten Jahrtausend intensiv gewesen sind (Kreuzzüge, Türkenkriege, Handelswege, Transhumanz, Zwangsumsiedlungen usw.). Eines der komplexesten Probleme der Darstellung sind theoretische Fragen wie die der Kontinuität, die in den Phasen der Nationsgründung als Ideologiekonstrukte eine wesentliche Rolle gespielt haben, aber auch später noch, wie etwa der Rückgriff auf dakische, thrakische oder altslavische Gottheiten und Mythologie noch im 20. Jh. zeigt. Besonders für Griechenland ist diese Frage differenziert zu stellen und nur im Einzelfall zu entscheiden

(Hellenismus, Römerzeit, Byzanz). Damit verbunden stellt sich die Frage der Möglichkeit einer rein mündlichen Tradierung: Auch hier gibt es keine allgemeinen Antworten, doch scheint sich die Wahrscheinlichkeit einer Rückbindung der Oralkultur an die Schrifttradition, mit Ausnahme der innerbalkanischen Zonen, nicht wesentlich von den mittel- und westeuropäischen Verhältnissen zu unterscheiden. Doch solche Fragen können nur punktweise angeschnitten werden mit dem Hinweis auf bereits existierende Einzelstudien.

Ganz ähnlich wie im Liedteil kann sich die Komparation nur auf die Inhalte, Themen und Motive beziehen, während Sprachführung, Dialektologie, Erzählstrategien, Sequenzbildung bei den Märchen, historischer Realitätsgehalt bei den Sagen, Vorbereitungstaktiken der Pointe bei Schwank und Anekdote, aber auch das Repertoire eines einzelnen Erzählers, Effektbildung der Performanz (Gesten, Stimmverstellung bei Dialogen, Mimik, Körperbewegungen, Instrumentengebrauch, kalkulierte Publikumsreaktionen usw.), Spannungsstimulierung, Details der Erzählsituationen, Zusammensetzung der Auditoria, Erzählerbiographien, Rezeption und Ruf des Erzählers, Erzählgemeinschaften usw. zum Großteil ausgeklammert bleiben müssen. Dies ist bedauerlich, da auch für Südosteuropa z.T. wegweisende Studien zu diesen performativen und rezeptiven Aspekten vorliegen, ja z.T. von da ihren Ausgang genommen haben⁷, auf der anderen Seite aber aus Raumgründen unumgänglich, und zwar in einem zweifachen Sinn: Dem geographisch großräumigen Bereich von Karpatenbogen bis nach Kreta und von den Adria-Inseln bis in die Tiefen Kleinasiens steht der begrenzte Umfang einer Übersichtsmonographie gegenüber, die Prioritäten setzen muß, schmerzende Exkludierungen vorzunehmen hat und Hierarchien von Signifikanz nach Kriterien einer imaginären Leserpräferenz erstellen soll.

I. LANGFORMEN

Die Unterscheidung von Lang- und Kurzformen bei der Sprechkultur der Folklore hat einen vorwiegend praktischen Grund: Während Langformen eine fortlaufende Geschichte in einem fiktiven Zeitkontinuum erzählen, auch wenn diese nur aus einer einzigen Episode besteht, beschränken sich die Kurzformen auf einen oder wenige Sätze mit komprimiertem Gehalt in einer eher zeitlosen Dimension. Übergangsformen kann es beim Witz mit längerer Einleitung oder einer gerafften Anekdote geben, die sich beeilt, die Pointe möglichst rasch zu bringen, Kürzungen und Dehnungen sind in der mündlichen Folklore meist von der Erzählsituation abhängig: Wenn der Bus gekommen ist, muß die Geschichte rasch ein Ende finden. Und im übrigen sind solche Einteilungen nicht mehr als ordnungsstiftende Hilfskonstruktionen der Forschung und

Archivierung, die keinen existierenden Entitäten der Realität entsprechen oder bei den Erzählern selbst abzufragen wären; sie erleichtern bloß die Darstellung und strukturieren das Material.

I. MÄRCHEN

Unter allen Gattungen und Kategorien der oralen Erzählkultur hat das Märchen immer die größte Aufmerksamkeit der Forschung beansprucht, und unter den einzelnen Gruppen des Märchens das Zaubermärchen⁸; vorwiegend aus zwei Gründen: Zum einen waren es die Archaismen eines praeanimistischen und animistischen Weltbildes, die mit ihren magischen Metamorphosen, Jenseitsreisen, den Ungeheuern und Menschenfressern, Hexen und Feen, Riesen und Zwergen, magischen Gegenständen und Tierverwandlungen den romantischen Reiz der Binnenexotik ausübten, zum anderen die Internationalität und das Phänomen der homomorphen Polygenese, wo sich vergleichbare Parallelerscheinungen in unabhängigen Kulturen global als typologische Grundbausteine menschlichen Bewußtseins und früherer Welterkenntnis erweisen, ähnlich wie die Bild- und Denkfigurationen des Mythos. Sind die Zaubermärchen gegen den Mythos hin offen, so die Novellenmärchen (in manchen balkanischen Sammlungen auch Alltagsmärchen genannt) zum Schwank und zur Anekdote. Vuk Karadžić hat im Vorwort seiner wegweisenden Sammlung von 1853 die Märchen wegen ihrer phantastischen Vorkommnisse als Frauengeschichten bezeichnet, die realistischen Schwänke als Männergeschichten⁹. Doch jenseits solcher *gender*-Stereotypen und der Frage, ob nun beide Gattungen den »einfachen Formen« zuzurechnen sind¹⁰ – Märchen bestehen gewöhnlich aus mehreren Episoden, der Schwank bzw. die Anekdote aus einer einzigen¹¹ – gibt es grundlegendere Unterschiede, wie z. B. den, daß der Schwank Dummheit und abweichendes Verhalten mitleidlos verspottet, während es im Märchen so etwas wie eine umfassende und ausgleichende Balance gibt: Gerade die Menschen mit normabweichendem Aussehen und unterprivilegierter körperlicher Beschaffenheit haben besondere Fähigkeiten – die Blinden, Hinkenden, Krümmen und Lahmen finden den Schatz, die somatisch Robusten und Gesunden, Riesen und menschenfressenden Draken haben oft beschränkte mentale Kapazität. Diese umgekehrte Proportionalität und Antithetik erweist sich als ein Strukturgesetz des Zaubermärchens: Die Draken schlafen mit offenen Augen, der Goldschatz erweist sich als Kohlenstaub, das Häßliche entpuppt sich als das eigentlich Schöne, das Unbedeutende als das Wichtige usw. Diese magische Dimension ausgleichender Gerechtigkeit geht den satirischen Genres völlig ab; normabweichendes Aussehen oder Verhalten ist bloß lächerlich¹².

Märchen sind keine feststehenden Texte, sondern improvisierte und performierte Sprechsequenzen im Rahmen gewisser situativer Kontexte, die nur in Varianten existie-

ren. Märchenerzählen erleichtert die Arbeit, hilft Müdigkeit und Sorgen vergessen, hat einen gewissen Lerneffekt, manchmal sogar magische Effektivität: In der Bukovina in den Ostkarpaten glaubt man, daß ein Haus, in dem Märchen erzählt werden, vor dem Teufel und allem Bösem geschützt ist; bei den Schafhirten in Maramureş wird das Märchenerzählen mit dem Beten gleichgesetzt und führt zur Geburt wunderbarer Lämmer¹³. Dies kommt nicht von ungefähr. Unter gewissen Vorbehalten könnte man das Zaubermärchen als eine idealtypische Geschichte mit initiativer Funktion bezeichnen: Der Märchenheld¹⁴ in seiner absoluten Einsamkeit und Schmerzlosigkeit erlangt, ausgehend von einer herabgeminderten körperlichen und sozialen Position, mit Hilfe von Tieren, Menschen und Gegenständen, nach der Lösung unmöglicher Aufgaben, Jenseitsreisen und Drachenkämpfen, die Königstochter und den Thron (Familiengründung und soziales Ansehen); in einer Welt der Universalität ohne Gefühle und Innenleben entwickelt sich in Bestimmtheit und Klarheit, in Extremen und Kontrasten, mit Gaben und Aufgaben, Verboten und Bedingungen, Prüfungen und Abhängigkeiten, Lohn und Strafe eine *vita exemplativa* als Erfolgsgeschichte mit stereotypem Ausgang¹⁵. Die Formelhaftigkeit der Lehrgeschichte ist in den Eingangsformeln, die das Berichtete dem *hic et nunc* einer raumzeitlichen Bestimmung entheben, und den Endformeln, wo *factum* und *factum* ineinander übergehen und die Realitätshältigkeit der Geschichte offengelassen wird, schon festgeschrieben¹⁶.

Die Zaubermärchen gehören vielleicht zu den ältesten Texten der Menschheit, doch sind sie nur vielfach überformt bis ins Zeitalter ihrer Aufzeichnungen gekommen: durch die Schrifttradition seit der Antike, durch das Vorlesen von populären Lesestoffen und »Volksbüchern«¹⁷ und aufgrund der Variabilität und Anpassungsfähigkeit, die sie als orale Fabulate und *ars combinatoria* von Kontaminationen aus sich besitzen, in der Integration von Wandermotiven, realistischerer Ausgestaltung usw. Die dialektische Rückbindung an das geschriebene Wort ist auch in Südosteuropa gegeben: Schrifttradition und Literatur haben Märchenstoffe aufgenommen, Literaturmotive sind in die mündliche Tradition eingegangen. Wenn Pseudo-Kaisarios 525 n. Chr. schreibt, die Slaven äßen die Brüste ihrer Frauen, weil sie voll Milch sind, und erschlugen ihre Babies mit Steinen wie die Ratten, weil ihr Fleisch so gut schmecke, so geht es augenfällig um ein Märchenmotiv (AaTh/ATU 450)¹⁸. Antike Historiker und byzantinische Chronographen sind voll von solchen ethnographischen Gerüchten. Auf der anderen Seite sind die Äsop-Fabeln geradezu massenhaft in die mündliche Tradition eingegangen, wie die Typenkataloge auch aus Südosteuropa für AaTh 1–299 beweisen¹⁹. Natürlich kommt es zu Abänderungen, Neuschaffungen bzw. gibt es mündliche Tierfabeln, die mit Äsop nicht mehr viel zu tun haben oder wegen ihrer Bekanntheit auf Sprichwörter verkürzt sind²⁰. Auf der anderen Seite hat Penčo Slavejkov in seinem beliebten Fabelbuch *Basnenik* die Äsop-Geschichten literarisch bearbeitet²¹. In Bulgarien sind die beliebtesten

Tierfabeln die Geschichten um Fuchs und Wolf, den feigen Hasen, den gutmütigen dummen Bären, die phlegmatische Schildkröte, den prahlerischen Spatz, den dummen Esel usw.; das Analogieverhältnis Tier/Mensch wird auch moralisierend und didaktisch eingesetzt, wie etwa in der Bärengeschichte »Mečkata i lošata дума« (AaTh 159B) oder der arbeitsamen Amsel »Rabotnijat kos«²².

An der Rezeption der Äsop-Fabeln in der oralen Tradition läßt sich jedoch auch das Verhältnis von Mensch und Tier im Märchen allgemein abhandeln. Nicht sosehr in den oft abstrusen ätiologischen Sagen, wie der Hund, der Wolf, der Adler, die Schlange usw. entstanden sind²³, oder beim Motiv der Brautgewinnung durch eine mechanische Tierimitation (z. B. AaTh/ATU 516)²⁴ bzw. bei der temporären Tierverwandlung in der »Magischen Flucht«²⁵ oder beim Motiv des tiersprachenkundigen Mannes²⁶, sondern in den Zaubermärchen 1. vom verzauberten Tierbräutigam, 2. den dankbaren Tieren, die dem/der Held(in) helfen, die unlösbaren Aufgaben zu erfüllen, und den Geschichten um die 3. Tierverwandlung als Mittel zur Erreichung eines bestimmten Zwecks. Zum ersten Kreis zählen z. B. die Märchen von der Fünfmalschönen, die als Frosch, Kröte, Katze, Kamel usw. geboren wird (Typus 402)²⁷, jedoch bei manchen Gelegenheiten aus der Tierhaut schlüpft und sich in ihrer ganzen Schönheit zeigt (409A)²⁸; der Prinz löst den Zauber durch das Verbrennen der Tierhaut (ganz ähnlich wie bei den Feensagen der (*samo*)*vila* und *neraida*, die sterbliche Männer heiraten). Das klassische Beispiel für den verzauberten Tierbräutigam ist jedoch der berühmte Erzählkomplex von »Eros und Psyche« (425 mit Untertypen), der schon von Apuleius (4.28–35, 6.1–23) im 2. Jh. n. Chr. wiedergegeben wird²⁹; in anderen Märchentypen gebiert die kinderlose Königin eine Schlange (433B)³⁰. Doch die häßliche Tierhaut ist nur ein Ausdruck der Lieblosigkeit, mit der man die »Bestie« behandelt; sobald sie auf reine Zuneigung trifft, ist die Anthropomorphie wiederhergestellt: Im anthropozentrischen Weltbild des Zaubermärchens ist die Tiergestalt nur ein Durchgangsstadium, eine initiatorische Prüfung und Reifezeit.

Die prinzipielle Äquivalenz von Mensch und Tier kennt aber auch den anderen Aspekt: Fungierte das Tier in der Fabel als Allegorie menschlichen Verhaltens, so haben die dankbaren Tiere im Zaubermärchen die Funktion der Helfer, die der Märchenheld braucht, um die unlösbaren Aufgaben erfüllen zu können, und die selbst im abstrakten Proppschen Funktionskatalog ihren Platz gefunden haben³¹. Der klassische Typ AaTh/ATU 554 (*The Grateful Animals*) kombiniert ganz verschiedene Geschichten³². Als Eingangsmotiv findet sich der dankbare Fisch im Drachentöter-Märchen (300)³³ und dem Märchen von den zwei Brüdern (303)³⁴, Löwen, Wölfe, Bären, Füchse und Hasen helfen dem Helden in den Versionen der Verräterischen und Menschenfressenden Schwester (315, 315A)³⁵, im Märchen um die Freierwette, ob sich der Bräutigam *in spe* vor der Prinzessin und ihrem Zauberspiegel verstecken kann, retten Fisch, Adler

und Fuchs dem Helden den Kopf (329)³⁶. Die meisten Fälle finden sich freilich in der Sektion »Animals as Helpers« (530–559) des internationalen Typenkatalogs: ein magisches Pferd (531)³⁷, der Gestiefelte Kater (545B, im Balkanraum meist der Fuchs)³⁸, ein Fuchs oder Drake³⁹ (550) usw.⁴⁰. Die Mensch-Tier-Beziehung ist auf dem sozialen Gesetz des *do ut des* aufgebaut, im anthropozentrischen Weltbild des Zaubermärchens sind die Tiere wie selbstverständlich in die *conditio humana* mitaufgenommen; Verständigungsschwierigkeiten gibt es keine.

Bei den Metamorphose-Märchen⁴¹ fungiert die Tierverwandlung meist, um den Magier im Verwandlungswettkampf zu besiegen⁴², aber auch der Gegner kann die zoomorphe Transformation zu Lasten des Helden hervorrufen, um ihm den Garaus zu machen⁴³. Tiermetamorphosen kommen auch als Strafe vor⁴⁴, als Rettung vor den kanibalischen Eltern im Märchen von »Little Brother and Little Sister«⁴⁵, als temporärer Zustand, bis ein Ziel erreicht ist⁴⁶, usw.⁴⁷. Das Fazit dieser kurzen *tour de force* scheint zu sein, daß es zwischen Mensch und Tier keine wirklichen Grenzen gibt, ebensowenig wie zwischen Diesseits und Jenseits (Unterwelt), Leben und Tod (Wiederweckungsmöglichkeit), wohl aber scharfe Trennungen zwischen Gut und Böse (aus der Sicht des Helden); die Gabe des Zauberns kann verliehen und vermittelt werden.

Die Tierfabel erweist sich demnach als eine relative enge Kategorie der Tierpräsenz im Märchen, und zwar mit einer ganz spezifischen moraldidaktischen und ethischnormvermittelnden Funktion: als »zoologische« Parabel und Allegorie menschlichen (Fehl)Verhaltens, eine Art satirischer Humansoziologie in einem imaginären Tierreich. Die einzelnen Tiergattungen sind bloß Schlüsselfiguren und Chiffren für typologisierte Charaktereigenschaften, Sozialpositionen, stereotype Verhaltensweisen usw., die in kalkulierte Exempel-Episoden und konstruierte Handlungsabläufe hineingestellt werden. Im Gegensatz zum Zaubermärchen kommen Menschen gar nicht vor, weil Reineke Fuchs und Meister Petz selbst für Menschen stehen. Diese zweckrationale Stellvertretung auf dem Schachbrett der Didaktik des richtigen und falschen Sozialverhaltens geht im Zaubermärchen in ein oszillierendes Ineinander von Mensch und Tier über, das man auch aus der Mythologie kennt, wo Gottheiten wechselweise in zoomorpher und anthropomorpher Gestalt auftreten können (Paradigma Zeus). Im Gegensatz zur tieferen initiierenden Welthaltigkeit des Märchens zielt die Fabel auf rational aufklärende, unterhaltsam didaktische Belehrung.

EXKURS : UNIVERSALTOPOS DRACHENKAMPF 2

Es ist kein Zufall daß die Kategorie der Zaubermärchen im internationalen Typenkatalog der oralen Erzählungen (300–749) mit dem Drachenkampf-Märchen einsetzt (300, 301 [A+B]). Schon bei der Analyse der oralen Versepeik im ersten Teil konnte festgestellt

werden, daß der Überfall des Drachens auf den Hochzeitszug mit dem intendierten Brautraub und der Zweikampf des Brautführers mit dem Ungeheuer archaische Züge des Zaubermärchens darstellen, die bloß in ein historisch-heroisches Milieu projiziert sind: Das höchste Gut der Initiationsgeschichte Märchen, die Braut, soll in den anarchischen Machtbereich des Ungeheuers *par excellence*, dem monströsen Drachen, überwechseln⁴⁸. Dessen Morphologie oszilliert zwischen einer menschlichen Bestie und dem schlangenförmigen Lindwurm (mit oder ohne Flügel), mit gemeinsamem Nenner die Monstrosität⁴⁹. Dem ursprünglich wassersperrenden und opferfressenden Drachen der Schöpfungsmythen⁵⁰ sind in Südosteuropa auch anthropomorphe Ausformungen funktionsgleich zugesellt⁵¹ wie der *dev* oder *div*⁵² und der *drakos*⁵³. Ein griechisches Beispiel aus Kleinasien (Paraphrase):

Eine kinderlose Königin wird auf Rat einer alten Frau durch den Genuß von Morgenurin der Stallpferde schwanger. Das nach neun Monaten entbundene bärenstarke und ewig hungerrige Wunderkind spielt mit schweren Eisenbällen, die es auf seinen Rücken fallen läßt, ohne Schaden zu erleiden. Auf dem Weg zur Jagd trifft es zwei Draken, die als Kraftprobe Bäume ausreißen und sich im Weitwurf proben. Der Königssohn wirft sie zu Boden und will sie mit seinem Eisenball töten, da ergeben sie sich und werden sein Gefolge. Ähnliches geschieht mit einem anderen Draken, der einen haushohen Stein wälzt. In einer dritten Begegnung besiegt er einen Draken, indem er ihn bis zum Hals in den Marmor schlägt. Er fragt ihn nach den drei verzauberten Königstöchtern, die dieser als Glas, als Besen und als Spiegel zu Hause eingeschlossen hat. Er erfährt, daß sie mit der Quelle des Ewigen Lebens zu entzaubern seien, sodann schlägt er ihm den Kopf ab. Im Hause des Draken entzaubert er die Königstöchter und schickt sie heim. Beim Reiskochen erscheint jedesmal ein Kopf, der ihnen alles wegfrißt, bis ihn der Königssohn in zwei Stücke haut. Dem einen Draken, der ihm rät, die anderen, die das Ereignis bisher verschwiegen hätten, zu töten, haut er den Kopf ab. Dann steigt er in einen Brunnen, um sich vom Tod des Kopfes zu überzeugen. Dort findet er hinter einer Tür eine andere Welt mit Häusern, Feldern, Bergen und Bäumen. In einem Haus stößt er auf eine Alte, die mit ihrer Spucke Teig knetet. Auf die Frage, ob sie denn kein Wasser hätte, erzählt die Alte von einem Ungeheuer, das das Wasser absperre, und dieses nur solange laufen ließe, als es die ihm geopfertem Mädchen verspeise. Heute sei die Königstochter an der Reihe. Er nimmt einen Krug und geht zum Brunnen. Dort setzt er sich hin und wartet: Da kommt auch schon die weinende Königstochter. Sie sagt ihm, er solle entfliehen, doch auf ihren Knien läßt er sich laufen. Dabei schläft er ein. Da erscheint das siebenköpfige Ungeheuer, und der Jüngling erwacht von den Tränen des Mädchens, die auf sein Gesicht tropfen. Mit dem ersten Schwertstreich schlägt er dem Drachen vier Köpfe ab, mit dem zweiten die anderen drei. Da läuft das Wasser mit Blut vermischt, und der tapfere Königssohn füllt die Krüge der Alten. Die Königstochter schickt er nach Hause. Auf dem Weg begegnet sie einem Köhler, der sie nötigt, ihn als retten-

den Helden auszugeben. Er hängt sich sieben gesalzene Hundezungen an den Gürtel, um seine Heldentat zu beweisen. Aber auch der Königssohn schneidet die Drachenzungen aus und hängt sie an seinen Gürtel. Der König läßt die Tochter mit ihrem vermeintlichen Retter, den Köhler, verheiraten. 40 Tage und Nächte dauert das Hochzeitsfest. Auch der Königssohn macht sich auf den Rat der Alten auf zum Palast. Auf dem Weg trifft er auf ein Haus mit drei Waisenmädchen. Er verspricht, sie zu verheiraten, das jüngste will er selbst zur Frau nehmen. Er bringt sie zum Brunnen und läßt sie hinaufziehen. Als die Draken die Schönheit der jüngsten Tochter sehen, da schneiden sie das Seil durch, als er selbst etwa in der Mitte ist. Doch diese hat ihm einen Zauberapfel gegeben, der zu Watte wird, wenn man ihn wirft, und so bleibt er von seinem Fall unbeschadet.

Er geht wieder in die andere Welt zur Alten und diese schickt ihn zur Hochzeit in den Palast. Vom Fenster schon sieht ihn die Königstochter und erkennt ihn als ihren Retter. Als es zum Vergleich kommt mit den gesalzenen Hundezungen des Köhlers, läßt der König diesen von Maultieren auseinanderreißen. Der Königssohn aber schlägt die Heirat aus, bittet den König bloß, er solle ihn an die Oberwelt bringen. Da ruft der König die Adler, sie mögen ihn durch den Brunnenschacht nach oben bringen. Diese willigen unter zwei Bedingungen ein: Zuerst muß er eine große Schlange töten, die ihre Jungen frißt, auf der Reise muß er dem Adler, auf dessen Rücken er sitzt, Wein und kleingeschnittene Fleischstücke geben, wenn dieser es verlangt. So geschieht es auch. Als das Fleisch jedoch zu Ende ist, schneidet sich der tapfere Königssohn Stücke aus seinem Bein. An der Oberwelt angekommen, sieht der Adler dies, spuckt das Fleischstück aus und heilt es an der Wunde an. Auf dem Weg erzählt ihm ein Alter, die zwei Draken hätten die drei Schwestern hinter einer Mauer, wer in diese ein Loch schlagen könnte, würde die jüngste und schönste zur Frau bekommen. Der Alte rät ihm auch, sich als alter Mann zu verkleiden: Er solle einen Alten abschlachten, seine Haut anziehen und einen Buckel bekommen wie er. Da schlägt ihm der Königssohn den Kopf ab, zieht seine Haut ab und hüllt sich in sie. Als buckliger Alter erscheint er bei den Draken und will mit der Hand auf die Mauer schlagen. Sie wollen ihn wegschicken, da dies bisher auch bärenstarke Jünglinge nicht vermocht hätten. Doch der Alte schlägt ein Riesenloch in die Mauer und fordert die jüngste Schwester zu Frau. Da sie nicht mit ihr herausrücken wollen, zeigt er sich in seiner wahren Gestalt. Da entfährt ihnen vor Schreck die Seele. Der tapfere Königssohn nimmt die drei Schwestern, heiratet die jüngste, die beiden älteren gibt er anderen. »Weder ich war dabei, noch sollt ihr es glauben«⁵⁴.

Diese etwas kunstlose Version mit ihrer ungeschickten Verklammerung der Episoden und den blinden bzw. verkümmerten Motiven wurde aus mehreren Gründen ausgewählt: Zum einen wegen ihrer bemerkenswerten Brutalität, die freilich dem heroischen Ambiente des mythologischen Stoffes entspricht, zum anderen bringt die Version verschiedene Formen der Drachengestalt: das siebenköpfige Monster, die große Schlange und den anthropomorphen Draken (Diven); und zum dritten sind manche Episoden

deutlich dysfunktional und verdoppelt (z. B. die geraubten Mädchen), rationalisierte Erklärungen eingeschoben bzw. Motive mißverstanden (ungenügend erinnert) und dysfunktional eingesetzt (der Zauberapfel im Brunnenschacht, der zu Watte wird, sobald der Held fällt)⁵⁵; als Kontamination der Typen 300, 301A und 301B, stellt die Erzählung eben keine idealtypische Variante dar, die den Taxonomien der Typenkataloge folgt, sondern spiegelt die anarchische und kreative Erzählrealität, die auch von der Gunst der Stunde und dem jeweiligen Erinnerungsvermögen geleitet wird. Bemerkenswert ist auch, daß sich die Unterwelt des Märchens deutlich von der Unterwelt der Klagelieder unterscheidet: Sie ist mehr oder weniger eine Kopie der Oberwelt, während das Hadesreich der Toten die Antithese zur Welt der Lebenden darstellt⁵⁶. Die Erzählung bildet ein Konglomerat aller Typen des Drachentötermärchens: 300 *The Dragon Slayer*⁵⁷ und 301 *Quest for a Vanished Princess*⁵⁸, eine Geschichte, die schon der griechische Mythograph Konon im 1. Jh. v. Chr. wiedergibt⁵⁹, das jedoch im griechischen Typenkatalog des Zaubermärchens aufgrund der unterschiedlichen Einleitung⁶⁰ aufgeteilt bleibt in 301A *The Golden Apples*⁶¹ und 301B *Born of His Mother's Tears (Dakryannis/Arkoudoyannis)*⁶². In den meisten europäischen Varianten ist das Drachentötermärchen auch eine Episode von 303 *The Wins of Blood Brothers*⁶³. Als Episode taucht die *drakontoktonia* auch in anderen Märchentypen auf, wie in dem Erzählkomplex um Amor und Psyche (425), den Geschichten um den Tierbräutigam (430–432) usw.⁶⁴.

Der Drachenkampf ist als zentraler Themenkomplex früher menschlicher Imagination ein gattungsübergreifender Magnet fast aller Erzählformen: Er verbindet nicht nur Mythos und Logos, sondern auch Schriftlichkeit (Epos) und Mündlichkeit, und hier verschiedene *genres* wie Lied, Märchen, Sage und Legende. Der hl. Georg mußte zur Hoch-Zeit der Heldendichtung im 12. Jh. in seinem Synaxarion auch Drachentöter werden⁶⁵, und auch andere Heldenfiguren sind diesem Schicksal nicht entgangen, wie etwa Alexander der Gr. in den Volksüberlieferungen⁶⁶ und im Schattentheater⁶⁷. Viele Details des Hl. Georg-Liedes sind genau die gleichen wie im Drachentötermärchen⁶⁸, und in vielen südosteuropäischen Versionen des Drachentötermärchens findet sich neben den namhaften Helden und den anonymen unbedeutenden auch Sankt Georg selbst⁶⁹. In der Vorstellung des griechischen Schattenspiels »Alexander der Große und die verfluchte Schlange« ist sogar das Motiv des Ausschneidens der Drachenzunge und der Betrugsversuch erhalten⁷⁰. Seit den kosmogonischen Mythologien und der antiken Theseus- und Perseussage und der biblischen Paradiesschlange gilt der Drache als Inkarnation des Bösen, des Übels und des Unheils, und bildet in der oralen Tradition ein morphologisches Äquivalent zu Riesen, Trollen, dem Teufel usw.⁷¹.

Wollte man eine geschlechtsspezifische Typologie der Helden und Heldinnen im Zaubermärchen aufstellen, so ließe sich feststellen⁷², daß es häufig der jüngste von drei Brüdern ist⁷³, der somatische oder mentale Merkmale aufweist, die ihn scheinbar be-

nachteiligen (Dümmling, Aschensitzer, Däumling, »Halbarsch«⁷⁴, Grindköpfiger⁷⁵), und der nach vielen Prüfungen und Kämpfen (neben Drachen auch der Teufel, böse Feen wie *juda* und *samovila*⁷⁶, den *pedja-čovek/τρισπιθαμίτη* [Dreispannenhoch]⁷⁷, oder *köse/köse* als Dünnbart⁷⁸) die Königstochter erringt (Schönheit, Reichtum, Macht – d. h. Familiengründung und soziales Ansehen); dies geschieht durch Klugheit, außerordentliche Fähigkeiten, Zauberkräfte bzw. Helfer mit übernatürlichen Eigenschaften⁷⁹. Bei den Heldinnen ist es ein junges Mädchen oder die Braut, die ebenfalls viele Prüfungen zu bestehen hat, von einer grausamen Stiefmutter oder neidischen Schwestern verfolgt wird, bis endlich die Gerechtigkeit triumphiert⁸⁰.

Das Zaubermärchen verteilt die *gender*-Rollen im allgemeinen nicht unbedingt ungleichmäßig auf Frauen und Männer; ob die Präferenzen der Sammler und Editoren dieses Bild verzerrt haben, ist pauschal schwierig zu beantworten⁸¹. Offenbar erst das heroische Ambiente mittelalterlicher Heldendichtung forciert eklatant patriarchale Strukturen; im Balkanraum kann man auch geschlechtstypologische Unterschiede zwischen Inselmärchen und Erzählungen aus gebirgigen Kontinentalzonen feststellen⁸². Dazu tritt aber auch die misogynen Einstellung der antiken, jüdischen und christlichen Tradition, die zur Asymmetrie der Geschlechterordnung in Motivik und Struktur ganzer Literaturgattungen führt, wie Exempel, Novellistik und Schwankliteratur, welche wiederum deutliche Spuren in den oralen Erzählgattungen außerhalb des Zaubermärchens hinterlassen haben. Die Anzahl der männlichen Helden ist im allgemeinen größer als die der weiblichen, die auch gewöhnlich im Rahmen patriarchaler Strukturen bewertet und behandelt werden⁸³; die Gegenspieler des Helden sind überdies oft weiblichen Geschlechts⁸⁴. Normübertretendes Verhalten ist allerdings bei den Feenmärchen besonders in Ost- und Südosteuropa zu beobachten⁸⁵ sowie bei den amazonenhaften Heldenjungfrauen vor allem in russischen Erzählungen und Bylinen⁸⁶. Temporärer oder dauerhafter Geschlechtswechsel (Frau in Männerkleidung) fand sich jedoch nicht nur in Kleften- und Hajdukenliedern in Bezug zur Sozialrolle der *virdzina* und in Volksliedern wie »Das Mädchen als Soldat«⁸⁷, sondern ist auch im Zauber- und Novellenmärchen anzutreffen: 514 *The Shift of Sex*, 880 *The Man Boasts of his Wife*, 881 *Of-proved Fidelity*, 884 *The Forsaken Fiancée: Service as Menial* und 884A *A Girl Disguised as a Man is Wooed by the Queen*⁸⁸, an sich ein Themenkomplex mit vielfältiger narrativer Ausfaltung. Das Zentralthema dieses Zaubermärchens ist der Kriegsdienst einer Königstochter an einem fremden Königshof; die dortige Königstochter verliebt sich in den schmucken Krieger, der verschiedene Geschlechtsproben bestehen muß (bzw. Aufgaben der Braut lösen muß, da er seinen ehelichen Pflichten nicht nachkommt), schließlich verwünscht wird, ein Mann zu sein, und damit findet alles sein gutes Ende⁸⁹. Wie zu erwarten ist der Transvestismus und Transsexualismus als archaisches Initiationsmotiv ausgelegt worden⁹⁰, Kleidertausch und Hosenrolle als erotisches Reizspiel der ver-

tauschten Sozial- und Sexusrollen haben auch zur novellesken Ausgestaltung ohne die magische Metamorphose geführt: Die Frau flieht vor der Hochzeitsnacht, nachdem sie ihr Ziel (Freilassung ihres Mannes) erreicht hat⁹¹, bzw. das maskuline *outfit* ist nur Teil von vielen romantischen Abenteuern einer cleveren jungen Frau mit Verkleidungen, Geschlechtsproben, Trennung der Liebenden, drohender Heirat mit einer anderen und der schließlichen Vereinigung⁹². Die Kombination von maskulinen und femininen Eigenschaften und Fähigkeiten erweist sich als eine Art Erfolgsrezept für die gestellten unmöglichen Aufgaben⁹³. Die zahlenmäßig überaus häufigen griechischen Oikotypen von *884C und *884D, eingeführt von Georgios A. Megas⁹⁴, koinzidieren z.T. mit 425 A (Tierbräutigam)⁹⁵ und sollten daher den Zaubermärchen zugerechnet werden⁹⁶. In jedem Fall aber besteht, zumindest in Südosteuropa, neben der Verbindung zur in der Klefentradition nachgewiesenen sozialen Institution der *virdzina* (ανδρειωμένη) auch eine starke Beziehung zum Spiel männlicher Sexualphantasie und der Spannung in der Zuhörerschaft, was nun in der ersten Hochzeitsnacht passieren würde⁹⁷. Der Reiz der Hosenrollen ist übrigens auch dem Schwank geläufig⁹⁸.

Die Frage nach den vom Normschema der internationalen Klassifizierung abweichenden lokalen Oikotypen hat sich nun schon mehrfach gestellt. Manchmal ist dieses Problem geradezu ins Auge stechend, wie etwa im Fall der *Cinderella* (510A Aschenputtel, bzw. der ganze *Cinderella*-Zyklus 510A+B, 511)⁹⁹, wo in den meisten griechischen und einigen balkanischen Varianten der Anfang des bekannten Märchens ganz anders verläuft: Hier ist es nicht die böse Stiefmutter, die das Waisenmädchen quält, sondern ihre leibliche Mutter, die eher einen positive Rolle spielt; Mutter und die drei Töchter schließen beim Spinnen eine Wette ab, daß wer von den Vieren in dem Wettbewerb verliert, getötet und von den anderen aufgeessen wird (oder in eine Kuh verwandelt)¹⁰⁰: Die Mutter verliert (bzw. Cinderella ist in einer anderen Form verantwortlich für ihren Tod)¹⁰¹, wird getötet, gekocht und verzehrt; Cinderella beteiligt sich nicht an dem kannibalischen Mahl, sammelt die Knochen und begräbt sie; auf dem Grab der Mutter finden sich dann (oft in einem Baum) die wunderbaren Kleider, die Schuhe usw.; in der Folge verläuft das Märchen wie bekannt¹⁰². Dieses unerwartet grausame kannibalische Motiv der Gerontoktonie¹⁰³ hat in der sonst eher fast moraldidaktischen und sentimentalischen Geschichte mit der realistischen Eingangsszene der Spinnstube zu verschiedenen Kommentaren und Interpretationsversuchen Anlaß gegeben¹⁰⁴. Die Namensform *stachtoputa* etc. deutet nicht nur auf die Asche, sondern auch auf den weiblichen Geschlechtsteil¹⁰⁵. Während die Asche auf die Trauerperiode der 40 Tage um ihre Mutter hindeuten könnte, deren Reste auch zeremoniell regelrecht bestattet werden, hat der Hinweis auf die Genitalien zu psychoanalytischen Spekulationen Anlaß gegeben in Bezug auf den abwesenden Vater (Elektra-Syndrom)¹⁰⁶, obwohl die naheliegendste Erklärung eigentlich darin besteht, daß die Cinderella zu den angeblich faulen und

unnützen und am warmen Herd liegenden Aschensitzern und Aschenliegern der Zaubermärchen gehört, die als jüngste und am meisten verachtete Familienmitglieder dazu auserkoren sind, Märchenhelden zu werden¹⁰⁷. Fundiertere kulturanthropologische Interpretationen verbinden unerwarteterweise das Spinnen mit dem Kannibalismus: Spinnen erlernt das heiratsreife Mädchen von seiner Mutter und ist ein symbolischer Initiationsvorgang der Übernahme der Mutterrolle: Die Mutter übergibt ihre Position an die Tochter (Reißen des Garns – Lebensfadens, symbolischer Tod)¹⁰⁸; die anderen Töchter, die ihren Leib verzehren, bleiben unverheiratet (als Totem-Esser bleiben sie der Mutter ewig verbunden, können nicht reifen und unabhängig werden), während Cindrella mit den Gaben der Mutter auf ihrem Grab den Prinzen erringt¹⁰⁹. Der griechische Oikotyp bringt in einer überraschenden Sequenz, die die Spinnidylle in eine grausige Szene intrafamiliären Kannibalismus verwandelt, in die sentimental-didaktische *story* von der bösen Stiefmutter und dem armen Waisenkind tiefere Schichten des Zaubermärchens als praemoralischer und vorästhetischer Initiationslegende¹¹⁰.

Doch kannibalische Szenen ebenso wie Inzestmotive gehören zu den Stereotypen des Zaubermärchens¹¹¹: In 311 *Rescue by the Sister* frißt ein *ogre* Leichen und zwingt die gefangenen drei Schwestern, davon zu essen; die ersten beiden weigern sich¹¹² und werden eingeschlafert, versteinert, aufgehängt, anderswie getötet, eingesperrt usw., die dritte entgeht der Prüfung durch einen Trick¹¹³, der Drake heiratet sie, gibt ihr die Schlüssel zur verborgenen Kammer, wo sie ihre Schwestern mit Lebenswasser wieder lebendig macht und flüchtet¹¹⁴. Soziologische Analysen haben diese Geschichte mit der Exogamie-Angst (der Bräutigam als Fremder, Drake, Ungeheuer usw.)¹¹⁵ in Zusammenhang gebracht, psychoanalytische Interpretationen setzen den Kannibalismus mit dem Sexualakt gleich¹¹⁶: Die Koitus- und Deflorationsphobie macht die beiden Schwestern heiratsunfähig, die dritte jedoch geht einen Schritt weiter und befreit alle¹¹⁷. Besonders abstoßende kannibalische Szenen finden sich auch bei den Schicksalserzählungen der Novellenmärchen: in 930B z. B., wo eine wegen einer Schicksalsprophezeiung, daß sie sich 16jährig in einen Mohren verlieben werde, in einen Turm eingeschlossene Königstochter von ihrem dunkelhäutigen Liebhaber ein Negerbaby zur Welt bringt, das sie zusammen mit ihrer gleichaltrigen Sklavin schlachtet und aufißt¹¹⁸.

Menschenfressende Riesen sind auch in den Märchen, die mit der griechischen Polyphem-Sage (1135–1137) und der türkischen Tepegöz-Erzählung (schon im *Dede Korkut kitabı*) in Zusammenhang stehen, nachgewiesen¹¹⁹, und hingeschlachtete und Verwandten und Göttern als Speise vorgesezte Kinder sind aus der antiken Tantalidensage bekannt¹²⁰. Die Verbindungen zu den bekannten Mythologien wie der griechischen sind nicht immer einfach nachzuzeichnen, weil diese a) universelle Thematiken in einer konkreten Bildwelt paradigmatisch darstellen und daher als Teil der *conditio humana* auch unabhängig davon aus sich reaktivierbar sind¹²¹, und b) solche Beziehun-

gen vielfach über Schriftkultur, Literatur und Exempeldichtung, Schule und Bildung ablaufen, wie etwa das Orpheus-Motiv um die magische Wirkung der Musik¹²². Letzteres bildet im übrigen eine Art Wandermotiv, ganz ähnlich wie die Magische Flucht mit den Zaubergegenständen, die für die Verfolger zu Hindernissen werden, oder die Verwandlungen, die die Verfolger täuschen (313 ff.)¹²³. Das Märchenerzählen war in der eminent mündlichen Kultur des Altertums gang und gäbe¹²⁴ und bei Aristophanes, Herodot, Hesiod, Homer, Pausanias u. a. Dichtern und Schriftstellern finden sich Märchenstoffe, ebenso wie in den Mythen um Äneas, Bellerophon, Herakles, Medea, Ödipus, Pelops, Perseus, die Symplegaden, Theseus usw.¹²⁵. Das Problem der Kontinuität betrifft nicht einmal die Kontinuität an sich, sondern die Frage nach der Möglichkeit rein mündlicher Tradierung ohne Anbindung an die Schrifttradition¹²⁶. Mit der Annahme von Langzeitbezügen rein oraler Art ist man vorsichtig geworden¹²⁷, obwohl sich die Frage bei schriftlosen Völkern grundsätzlich anders stellt (als Problem der Altersbestimmung). In Südosteuropa sind solche Brückenschläge zur Antike und zum althrakischen Erbe schon im 19. Jh. unter nationalideologischen Vorzeichen vorgeschlagen worden¹²⁸, Griechenland stellt aufgrund des hellenischen Altertums und Byzanz bzw. der existierenden Sprachkontinuität einen Sonderfall dar¹²⁹. Und das rückwärtsge wandte byzantinische Jahrtausend mit seinem fast zwanghaften Erbfolgebewußtsein¹³⁰ sowie die nachfolgende Kulturhegemonie des Griechischen im orthodox südslavischen und rumänischen Bereich¹³¹ waren ein ausschlaggebendes Kulturfundament für den größten Teil der Balkanhalbinsel. Und in den Werken der byzantinischen Literatur sind die Spuren der Existenz eines oralen Erzählfundaments nicht zu übersehen¹³²: Die Fabeln Äsops wurden weiterhin in den Schulen gelesen, die fabelartigen Volksbücher des »Physiologos«, des »Pulologos« (Vogelbuch), die Vierfüßlergeschichte, der »Porikologos« usw. haben enorm auf die orale Erzählkultur eingewirkt, Michael Glykas und Ioannes Tzetzes gebrauchten im 12. Jh. wie selbstverständlich die Märchenformel »weder war ich dabei, noch brauchst du es zu glauben«, der byzantinische Roman »Kallimachos und Chrysorrhoe« bildet eigentlich eine Variante des altägyptischen Brüdermärchens¹³³, märchenhafte Elemente und Motive finden sich auch in den übrigen byzantinischen Romanen¹³⁴, das Gedicht »Über Unglück und Glück« (Περὶ δυστυχίας καὶ ευτυχίας) ist nach dem Märchen von der Reise ins Glück (460B) konzipiert¹³⁵ und die Geschichte vom »Armen Leon« (Πτωχολέων) enthält eine Episode des Märchens vom scharfsinnigen Bruder (655)¹³⁶; die Legenden und Heiligenviten der Hagiographie sind voll von Wundergeschichten¹³⁷, und Schwänke finden sich sowohl im satirischen Gedicht des »Ptochoprodromos« als auch beim Historiker der Halosis von Konstantinopel, Georgios Sphrantzes¹³⁸. Dazu kommt die Mittelstellung von Byzanz im Geschichtenaustausch zwischen Orient und Okzident¹³⁹: Apokryphen und Legenden sind aus dem Osten nach Europa vermittelt worden (vor allem durch die Kreuzzüge), durch griechische Ver-

mittlung kam »Stefanit i Ichnilat« (»Kalila und Dimma«) in den slavischen und generell europäischen Erzählraum¹⁴⁰ sowie »Akir premädri« (Achikar 922A)¹⁴¹.

Die Traditionsdynamik zwischen Oralität und Schriftlichkeit stellt sich demnach im byzantinisch-osmanischen Teil Südosteuropas, vielleicht mit einer teilweisen Ausnahme der großteils illiteraten Innenzonen des Balkanraums, nicht grundsätzlich unterschiedlich dar von mittel- und westeuropäischen Verhältnissen. Ein gutes Beispiel für die Tradierungskapazität der mündlichen Überlieferungsform stellt das griechische Märchen von der Vergessenen Braut (*The forgotten fiancée* 313c)¹⁴² dar, dessen über hundert Varianten vor allem im griechischen Inselraum deutlich dem süditalienischen Erzählraum entsprechen und auf eine Novelle der italienischen Renaissance zurückgehen, und zwar auf die »sposa dimenticata«, die interpolierte fünfte Novelle im höfischen Epos »Libro d'arme e d'amore nomato Mambriano« (das 45 *canti* umfaßt, die in Frage stehende Episode in *canto* XXI.31–XXIII.6) von Francesco Cieco da Ferrara, später genannt Bello, 1509 ediert, nach 1490 entstanden¹⁴³. Der minutiöse Vergleich mit ähnlichen italienischen Novellen bei Celio Malespini (1609) und im »Pentamerone« von Giambattista Basile (1634–36) erweist, daß das hellenische Inselmärchen tatsächlich aus dem oft aufgelegten vielgelesenen Epos des blinden Rhapsoden am Hofe von Ferrara stammen muß¹⁴⁴. Der Übertragungsmodus wird insofern etwas klarer, als die Erzählung von der Wiedererkennung der Braut durch den Prinzen, der aufgrund eines magischen Fluches der die flüchtigen Königskinder verfolgenden Brautmutter (Magische Flucht) das zurückgelassene Mädchen, um die Hochzeit in der Heimat vorzubereiten, vergessen hat, in Versform übergeht und zwei dialogische Szenen am Hof und bei Gericht bringt, wo die Vergessene Braut verklagt wird, drei Liebhabern Geld abgenommen zu haben (nachdem sie sie die ganze Nacht festgezaubert hat) und derart Gelegenheit findet, ihre Angelegenheit dem König vorzutragen; der magische Bann, hervorgerufen durch eine Kuß der Königinmutter für ihren verloren geglaubten Sohn, wird durch einen neuerlichen Kuß gelöst¹⁴⁵. Von dieser Gerichtsszene sind z.T. umfangreiche Versbruchstücke (über hundert Verse) in der mündlichen Tradition dieser Märchen erhalten, vor allem von den 29 kretischen Versionen; minutiöse Analyse dieser Dialogparts der Erzählung können nun nachweisen, daß es sich um eine unbekannte kretische Komödie aus dem 16. oder 17. Jh. handeln muß, deren Text als verloren zu gelten hat. Der Übertragungsmodus vom höfischen Epos in Ferrara auf die unter venezianischer Herrschaft stehende Großinsel Candia ist nicht bekannt, doch kulturhistorisch durchaus plausibel: Zwischen Kreta und Venedig bestanden enge kulturelle und literarische Beziehungen¹⁴⁶; warum von der unbekanntenen Komödie nur die beiden letzten Szenen sich in der mündlichen Tradition dieses Märchens erhalten haben, hat möglicherweise mit den beliebten improvisierten Faschings-Gerichten zu tun¹⁴⁷. Es handelt sich um einen der ganz seltenen Fälle, daß Bruchstücke eines Theaterstücks in die Märchenüberlieferung

eingegangen sind. Die Diagnose der Altersbestimmung hat daher zwei Teile: Wann das italienische Märchen, auf das sich auch die interpolierte Novelle im »Mambriano« Ende des 15. Jahrhunderts stützt, in den Inselbereich des Ostmittelmeers gelangt ist, ist kaum nachzuvollziehen, doch der Versteil geht auf das 17. Jh. zurück: 1644/45 wird der Großteil Kretas von den Osmanischen Truppen besetzt, 1669 fällt Candia (Heraklion) nach 25jähriger Belagerung (1655 wird die letzte kretische Komödie geschrieben); mit der Türkenherrschaft erlischt die literarische Produktion der Venezianerzeit auf der Insel völlig. Zusammen mit anderen Teilen der vorgängigen Literaturproduktion (»Eroto-kritos«, »Erofile« usw.) muß auch das Bruchstück der Komödie mit dem wahrscheinlichen Titel »Fiorentinos und Dolcetta« in die mündliche Tradition übergegangen sein¹⁴⁸. Nach Maßgabe der Tatsache, daß die ersten Versbruchstücke aus diesem Märchen gegen Ende des 19. Jahrhunderts aufgezeichnet wurden, ergibt sich eine Dauer von etwa 300 Jahren rein oraler Überlieferung¹⁴⁹. Man könnte einwenden, daß das türkenzeitliche Kreta einen Sonderfall der Isolation bildet, doch das historische Lied der »Vienna« auf die Zweite Türkenbelagerung Wiens 1683¹⁵⁰ scheint dieses Argument zumindest teilweise zu entkräften. In jedem Fall ist auch im südosteuropäischen Raum mit der Interferenz der Schrifttradition in die mündliche Überlieferung zu rechnen.

Es ist nicht möglich, diese Wunderwelt der Zaubermärchen und ihrer Held(in)en in ihrer Allverbundenheit und grenzenlosen Metamorphose- und Kommunikationsmöglichkeit auf ihrem stereotypen Gang vom dämonischen Chaos zur gerechten Ordnung in einer solchen Übersicht nachzuzeichnen. Mit exzeptionellen Begebenheiten setzt sich noch eine anderen Kategorie des Märchen auseinander, ohne magischen Hintergrund und auf einer realistischeren Basis: die sogenannten Novellenmärchen, von manchen Forschern auch Alltagsmärchen (*bitovi prikazki*) bezeichnet, wo vorwiegend Familienthemen und -konflikte zur Debatte stehen (Heirat, Brautwahl, das kluge und das verwöhnte Mädchen, die schwierige Beziehung von Schwiegermutter und Schwiegertochter, Ehebruch usw.), aber auch antiklerikale und andere Satiren, die bereits zum Schwank überleiten. Eine besonders interessante Kategorie dieser der Ballade bei den Liedern entsprechenden Erzählkategorie sind zweifellos die Schicksalserzählungen (930–949 *Tales of Fate*)¹⁵¹, wo die drei Schicksalsfrauen¹⁵² (griech. *moires*, alban. *mirë*, rumän. *ursitori/ursitoare*, bulgar. *orisnici/narečnici*, serbokroat. *sudice/sudenice/usude*, sloven. *regjenice/sojenice*)¹⁵³ dem Schicksalskind¹⁵⁴ nach seiner Geburt ganz wie im Altertum¹⁵⁵ sein Schicksal prophezeien, dem es, im Falle eines negativen Orakels (z.B. Todesprophezeiung, unerwünschte Heirat usw.) nicht entgehen kann, so sehr es sich auch Mühe gibt¹⁵⁶. Der Glaube an die Schicksalsfrauen, einst offenbar paneuropäisch verbreitet, darf als eine südosteuropäische Besonderheit gelten, die nur noch im baltischen Raum eine Entsprechung findet¹⁵⁷. Von besonderer Prägnanz sind natürlich die Todesprophezeiungen (934–934E)¹⁵⁸: In der südslavischen Sammlung von Friedrich Salomo Krauss

finden sich gleich eine ganze Reihe von solchen Geschichten¹⁵⁹: Nr. 116 Ein unabänderlicher Schicksalsbeschuß (bulgar.)¹⁶⁰, Nr. 117 Ein unabänderlicher Schicksalsbeschuß der Schicksalsfrauen (Sudije) (bosn.)¹⁶¹, Nr. 118 Ein Frauenverkauf, Nr. 119 Das böse Schicksal wird schon bei der Geburt bestimmt (montenegr.)¹⁶², Nr. 120 Simeon der Findling (Guslarenlied aus Donaubanat)¹⁶³, Nr. 121 Vom Schicksal verhängte Verfluchung¹⁶⁴, Nr. 122 Die drei Usuden (Schicksalsbestimmer) (bosn.)¹⁶⁵, Nr. 123 Besser in der Jugend (herzegov.)¹⁶⁶. Prominentester Vertreter unter diesen Erzählungen um das vorhergesagte Schicksal ist natürlich Ödipus (931).

EXKURS : DAS SOGENANNT E ÖDIPUSMÄRCHEN

Wenige Gestalten der Antike haben die europäische Literatur und Geisteswelt in solchem Ausmaße beschäftigt wie die Sage vom thebanischen König, der nach dem delphischen Orakelspruch unwissentlich seinen Vater tötet und seine Mutter heiratet. In dieser komplexen Überlieferung kann man drei Stränge unterscheiden: 1. einen literarisch-philosophischen, der mit der italienischen Renaissance einsetzt und auf den »Ödipus Rex« des Sophokles zurückgreift, 2. einen theologisch-legendären, der im Mittelalter in der Judasvita zur Ausformung kommt, stark orale Züge zeigt, und in der oralen Tradition als Legendenstoff Südosteuropas bis heute weiterwirkt (vgl. in der Folge), und 3. einen märchenhaften, der bis zu einem gewissen Grad hypothetisch bleiben muß und den mythischen Thebanerkönig als Held eines vorsophokleischen Schicksalsmärchens annimmt, dem Typen und Agglomerate von rezenten Schicksalsmärchen gerade in Ost- und Südosteuropa entsprechen, wobei nicht die ödipalen Taten des Vatermordes und der Blutschande (die als exzeptionelle Ereignisse eines Novellenmärchens durchaus variieren können), sondern der Schicksalspruch der Moiren das konstante Motiv bildet¹⁶⁷. Die Entstehung der mittelalterlichen apokryphen Judasvita, wo der »Erzschelm« in seinem Leben vor dem Christusverrat die ödipalen Taten aufgehalst bekommt (zuerst in Südfrankreich um 1200) und damit der Zwillingsbösewicht aller Zeiten, Ödipus/Judas, kriert wird, dürfte mit dem byzantinischen Ödipus zu tun haben, der sich bei den Chronographen seit dem 6. bis zum 12. Jh. durch Textumstellungen zu einem Räuber entwickelt, der anfänglich mit der Sphinx zusammen sein Unwesen treibt¹⁶⁸. Aus diesem Transformationsprozeß fehlen noch einige Glieder, die im Ozean des byzantinischen religiösen Schrifttums aufzufinden sein mögen, doch seit der Kreation der lateinischen Judasvita nach den Kreuzzügen ist die Verbrecherfigur des Vatermörders und Mutterschänders in der mündlichen Tradition von Ost und West nicht mehr schnittklar zu trennen¹⁶⁹ (vgl. dazu noch in der Folge). Sie enthält die wichtigsten Ödipusmotive: Vorherbestimmung des Schicksals, Aussetzung, Vatermord und Mutterehe; erst der Christusverrat führt in ein christliches Ambiente¹⁷⁰; von allen mittelalterlichen Inzest-

legenden steht die Judaslegende dem Ödipus am nächsten¹⁷¹. In diesem Transformationsprozeß hat auch die mündliche Überlieferung eine nicht näher zu bestimmende Rolle gespielt.

Nicht näher zu bestimmen aus zwei Gründen: 1. weil die Existenz des Ödipusmythos als Schicksalsmärchen vor Sophokles nachgewiesen werden muß, und 2. weil das Weiterleben des Ödipusmythos im rezenten Schicksalsmärchen deutlich abgrenzbar sein muß von der mittelalterlichen Judasvita und ihren oralen Ausläufern. Beides erweist sich aber als nicht so einfach: Eine Gruppe klassischer Philologen, allen voran Otto Gruppe, hat die märchenhaften Züge im Ödipusmythos unterstrichen¹⁷², Robert hat versucht, den ganzen Ödipusmythos als Schicksalsmärchen nachzuerzählen¹⁷³, eine Ansicht, für die auch Megas plädierte, sah er doch darin eine Verbindungsmöglichkeit zu den gegenwärtigen Schicksalsmärchen¹⁷⁴; Dirlmeier und Krappe haben dies allerdings abgelehnt¹⁷⁵: vor allem weil die orale Ödipustradition schriftlich vielfach überformt sein muß. Ähnliche und andere Einwände haben auch Horálek, und in anderem Zusammenhang Binder, Fehling und Dorson gemacht¹⁷⁶. Diese Einwände betreffen sowohl das Kontinuitätsproblem wie auch die Frage der »Reinheit« und postulierten Exklusivität der oralen Tradition.

Die Entstehung des Märchentyps 931, die hier nicht wiederholt werden muß und in der die südosteuropäischen Varianten nicht ausreichend berücksichtigt sind¹⁷⁷, beginnt mit Antti Aarnes einleuchtender Definition »Oedipus: der Jüngling tötet, wie prophezeit war, seinen Vater und heiratet seine Mutter«¹⁷⁸, die im wesentlichen heute noch gilt, wo aber Ödipus von Judas gar nicht zu trennen ist. Die wegweisenden Arbeiten von Georgios Megas während des Zweiten Weltkriegs, die erst sehr viel später rezipiert worden sind, vertreten die Ansicht, daß, wenn man die unentrinnbare Schicksalsprophezeiung als das fundamentale Kernmotiv des Ödipusmythos auch im Altertum ansieht, man durchaus von einer Kontinuität des Stoffes von der Antike bis ins heutige Südosteuropa sprechen könne; schriftlicher Einfluß auf die orale Tradition wird abgelehnt, da die literarischen Zeugnisse sowohl für den antiken Ödipusmythos in seinen verschiedenen Ausprägungen wie auch für die mittelalterlich-christliche Judasvita selbst aus mündlichen Quellen entsprungen seien¹⁷⁹. Die drei Varianten (aus Kreta und Zypern), die Megas veröffentlicht, folgen jedoch ziemlich genau der Judasvita¹⁸⁰, aber es gibt auch Varianten, die verschiedene Inzestmotive im Rahmen des Schicksalsmärchens kontaminieren. Die neueren Reformen des Typenkatalogs haben dieses Problem letztlich auch nicht lösen können¹⁸¹.

Die ödipalen Motivkombinationen bieten kein klares Bild: In einer slovenischen Variante fehlen gar die Schicksalsfrauen¹⁸², währendhingegen eine sudanesishe Version noch das Motiv der Erblindung enthält: Jedesmal, wenn sich der Sohn zu seiner (unerkannten) Mutter begibt, ergießt sich Milch aus ihren Brüsten und er erblindet¹⁸³. Ab welchem Punkt ist ein direkter Rekurs auf den Ödipusmythos nicht mehr anzunehmen? In den

rezenten Erzählungen fehlen meistens das Sphinxmotiv und der Vatermord¹⁸⁴. Der Doppelgänger Ödipus/Judas ist kaum grenzscharf auseinanderzuhalten und steht in einem weltweiten Netz von Erzählungen um Tabuverbrechen, die unfreiwillig begangen werden und von den Göttern gewollt sind; das Alter der einzelnen Märchenvarianten ist daher auch kaum exakt zu bestimmen, da eben der Traditionsraum, aus dem sie kommen, im Einzelfall ungewiß bleibt. Dem Typus 931 ist daher kritisch und mit Vorsicht zu begegnen: Sein Motivkombinat erhält Sinn und lebendige Existenz erst in Zusammenhang mit 930 (dem Schicksalsspruch) bzw. dem Schicksalsmärchen überhaupt (930–949).

Der Schicksalsspruch der *Moires/Naračnice* fehlt in den südosteuropäischen Varianten fast nie; das Agglomerat der Ödipus-Taten ist bedeutenden Wandlungen unterworfen, ja sogar das Geschlecht des Schicksalshelden. Das mögen einige Beispiele aus Südosteuropa veranschaulichen.

Die griechische Version aus Zypern: Ein Fürst hat drei Töchter. Der jüngsten wird von der *moira* prophezeit, sie werde mit ihrem Vater ein Kind zeugen, das sie später zum Manne nehmen werde (Inzestverdoppelung). Daher flieht sie die Freier und es heiraten die anderen beiden Töchter. Damit sich der Schicksalsspruch nicht erfülle, tötet sie ihren Vater, ißt von einem Apfelbaum auf seinem Grab eine Frucht und wird schwanger. Nach der Geburt sticht sie ihren Sohn in die Brust und setzt ihn aus aufs Meer. Das Kind wird von einem Händler großgezogen und heiratet seine Mutter¹⁸⁵.

Deutlich ist die Inkonsistenz der ödipalen Thematik; der Protagonist ist zur Frau geworden und die Handlung ist mit anderen Motiven interpoliert.

Albanische Variante aus dem nördlichen Epirus: Einem König wird prophezeit, er werde von seinem Enkel erschlagen werden; dieser läßt den Knaben aufs Meer aussetzen. Er wird aber gefunden und aufgezogen, befreit das Land von einem Drachen, der die Quellen verschließt (Hl. Georgs-Legende) und bekommt zum Lohn die Königstochter [die Erzählerin verschweigt, ob es sich um die Mutter des Helden gehandelt hat]. Aus Zufall tötet er seinen Großvater, und so erfüllt sich das Schicksal¹⁸⁶.

Die folgende Variante bringt nur mehr das Motiv der Mutterehe, ohne den Vatermord.

Aromunische Variante aus Epirus: Einem Ehepaar mit neun Kindern wird von den *moires* am dritten Tag nach der Geburt des letzten Kindes prophezeit, daß sein Vater und alle seine Brüder sterben sollten, und es seine Mutter zur Frau nehmen werde. Man setzt es am Flußufer aus: Es wird gefunden und aufgezogen. Sein Pflegevater verrät ihm eines Tages das Geheimnis seiner Herkunft. Der Held macht sich auf, seine Familie zu

suchen. In seinem Dorf angekommen, erfährt er, daß sein Vater und alle seine Brüder gestorben seien. Einer alten Frau trägt er seinen Wunsch vor zu heiraten, und diese verheiratet ihn mit seiner Mutter. So erfüllt sich der Spruch der Schicksalsfrauen¹⁸⁷.

In der ersten südslavischen Variante bei Krauss fehlt ebenfalls der Vaternord:

Montenegro: Zwei Vilen sagen dem neugeborenen Knäblein sein Schicksal voraus, seine Mutter hört den Spruch, näht die beiden Fersen des Neugeborenen zusammen und hängt es auf einen Baum. Dort findet es der Kaiser bei der Jagd, die Kaiserin zieht den Kleinen als ihren Sohn auf, gesteht ihm jedoch seine Abkunft. Der Jüngling zieht durch die Welt und kommt in sein Dorf. Auf Wunsch seiner noch rüstigen Mutter heiraten die beiden¹⁸⁸.

In einem Guslarenlied, aufgezeichnet um 1860 im Donau-Banat, ist die Motivkombination komplizierter:

Banat: »Simeon der Findling« wird vom Patriarchen Sabbas in einer Kiste aus dem Wasser gezogen, ein beigelegter Brief teilt ihm mit, daß der Knabe die Frucht eines Geschwisterinzests sei, und er zieht den Kleinen im Athos-Kloster Hilandar auf. Großgeworden, erteilt er ihm den Auftrag, seine Eltern zu finden. In Pribin wirft die Kaiserin den goldenen Reichsapfel; wen er trifft, der soll ihr Gatte werden. So verdoppelt sich nach dem Willen des Geschicks der Inzest. Die Kaiserin schickt ihren Sohn und Mann zurück auf den Athos, wo ihn Sabbas zur Buße neun Jahre in den Kerker wirft und den Schlüssel im Meer versenkt. Nach neun Jahren findet er den Schlüssel im Bauch eines gefangenen Fisches. Als er den Jüngling von seiner Gefangenschaft befreien will, ist dieser längst verblichen¹⁸⁹.

Hier sind schon Spuren einer poetischen Umformung greifbar. Die dritte Geschichte bei Krauss ist vollständiger:

Herzegovina: Stimmen im Wald prophezeien der niederkommenden Mutter, daß ihr Sohn Vaternörder und ihr Gatte sein werde; sie wirft den Neugeborenen in den Fluß. Ein Mönch rettet den Kleinen vor dem Ertrinken und zieht den ungebärdigen Wildfang auf, der bald schon in die Welt hinauszieht. Er wird Weinberghüter auf den Gütern seines Vaters. Mit einer Steinschleuder verscheucht er die Diebe, doch als ihn einmal sein Vater heimlich beobachten will, trifft ihn ein solches Geschoß an der Stirn. Sterbend beteuert er, daß den Jüngling keine Schuld treffe. Als tüchtiger Aufseher der Güter nimmt ihn seine Mutter nach geraumer Zeit zum Mann. Nach der Entdeckung

des Inzests verjagt ihn seine Mutter/Frau und er zieht nach Jerusalem und wird Apostel bei Christus. Die Erzählung bringt noch den Christusverrat und seinen Selbstmord. In dieser Erzählung ist die Judasvita noch deutlich zu erkennen¹⁹⁰.

Eine unveröffentlichte Variante von der Insel Kasos (in der Übersetzung von Marianne Klaur) bringt einen Doppelinzest über drei Generationen: Schicksalsheld ist hier eine Frau; hier findet sich auch der ungewöhnliche Schluß, daß der Sohn/Gatte die inzestuöse Frau/Mutter umbringt¹⁹¹.

Es war einmal ein König, der drei Töchter hatte – er hatte drei Mädchen gezeugt. Beim letzten Mal ging er (nach der Geburt) hinter die Tür, als es soweit war, daß die moira käme, um das Schicksal zuzuteilen... Und da spricht die Schicksalsfrau... so spricht sie: »Nun geh deinen Lauf, mein Mädchen! Du wirst deinen Vater zum Mann bekommen, du wirst mit deinem Vater einen Sohn zeugen, und einen Sohn wirst du zum Ehemann nehmen, zum Gatten«. Der König sagte (zu sich), als er das hört: »Aber was sind das für Sachen!«.

Die Mädchen wurden dann groß, er verheiratet sie alle drei... (Nein!) die zwei (älteren vielmehr)!... Das dritte blieb beim Vater. Der ging aber die Nacht hin, um sich an seiner Tochter zu vergreifen ... Da spricht sie: »Vater, was tust du hier? Bist du verrückt?« Jener ließ nicht von ihr ab. Nun schlägt sie zu, sie erschlägt ihren Vater – die mit dem schlimmen Schicksalsteil. Hm ... Dem geschieht es recht ... Also sie hatte ihn getötet. Und da, wo sie ihn dann begruben, auf seinem Grab, breitete sich ein Rosenstock aus. Und an der Rose roch sie und wurde schwanger ... Dessen Tochter. Nun spricht die Tochter, die mit dem schlimmen Schicksalsteil: »Ich bin rein – und wie aber werde ich schwanger?«

Sie rannte fort in die Berge. Dort, wo sie herumliefe, bekommen sie die Drachmenschchen [drakoi] zu sehen... die vierzig Menschendrachen. Der älteste Drache fragt: »Meine Jungfrau, was willst du hier?«. Darauf antwortet sie: »(was könnte ich da) schließlich und endlich (sagen)[τέλος πάντων]...«. Sie blieb dann in deren Behausung. Der (älteste Drachmensch) hatte zu ihr gesagt: »Ich will dich in unser Haus führen, daß du für uns flickst, daß du für uns aufräumst... damit du einen Bissen Brot essen kannst«. – Hm... Das Kind hatte sie nachher geboren und es fortgeworfen, es weggeschmissen. Hm, es wurde gerettet, lebte.

Viele Jahre nahmen danach ihren Lauf. Ihr Sohn war groß geworden... (eines Tages) gehen dann die Menschendrachen los, suchen den auf (den Sohn)... fragen: »Kommst du mit, damit wir dir unsere Schwester (zur Frau) geben?« Sie wissen nicht, daß er ihr Sohn ist. Sie verheiraten sie, sie nahm den (zum Mann) – ihren Sohn. Als sie sie trauen ließen, gingen sie zur Kirche – Und die Erde bebte schrecklich – Mutter und Sohn! – gewiß! Hm, sie liefen (aus der Kirche), kommen nach Hause. – (Am Morgen) gingen (der Mann und die Frau), als sie sich ankleideten, zum Spiegel. (Vorm Spiegel) erschienen zwei Gesichter, aber (in ihm) war nur eins zu sehen... eine Fratze! Zwei (sahen jedoch hinein). Und nur jene eine Fratze (erschien).

Hm, schließlich, am Ende! – (Mutter und Sohn! Der Sohn begriff). – Die vierzig Drachmenschen hatten die junge Frau (allein) gelassen, hatten das Ehepaar (allein) gelassen und waren fortgegangen... jene Menschendrachen, welche sie (bei sich hatten).

Der Sohn tötete die junge Frau und dann lief er seinen Augen nach... Jene hatte er getötet, seine Mutter, und dann lief er dahin, wohin ihn seine Augen führten. –

Die Drachmenschen kommen heim, sie suchen die junge Frau. Weder die junge Frau (war da) noch (sonst irgend etwas). Der hatte sie also getötet und sie zu Stücken gemacht und sie dann oben ins Gebälk gehängt... Die Menschendrachen kommen es zu sehen, sie finden ihre Schwester da drin, sagen: »Ach, der gemeine, gehörnte Kerl! – und das wirklich!« Sie wußten aber nicht, daß er ihr Sohn war und daß das und das und das (geschehen war). Hm, der lief seinen Augen nach. Und noch immer ist er nicht da... Sie haben ihn nie gefunden¹⁹².

Derartige »ödpale« Geschichten gibt es auch in Rumänien und Albanien¹⁹³.

Demnach erweist sich der Typ 931 als eine nach der Ödipussage retrospektiv konstruierte Ordnungskategorie, die an der Erzählwirklichkeit in Südosteuropa eigentlich vorbeigeht. Die Doppelfigur Ödipus/Judas ist in der Anonymität des Schauderns um die schicksalsgewollten Tabuverbrechen verschwunden. Sphinx, Vatemord und Mutterinzeß erweisen sich als variabel, reduzierbar, kumulierbar; invariabel bleibt bloß die Unentrinnbarkeit des Schicksalspruchs. Was dabei in Erfüllung geht, die Greuelthaten des Ödipus oder des Judas, oder die Unglücksfälle im griechischen Märchen »Der Ölhändler« in der Aufzeichnung von Marianne Klaar¹⁹⁴, oder der Geschwisterinzeß im aromunisch-epirischen Märchen »Der Kaiser mit den zwei Frauen« in der Übertragung von Felix Karlinger¹⁹⁵, ist in einem strukturalistischen Sinne sekundär. In den Erzählungen vom allmächtigen Fatum, das die stärksten und ältesten Sozietabus durchbricht und derart ein *fascinosum* für das menschliche Bewußtsein bildet, geht die Motivkoppelung Ödipus-Judas, gleichsam zwei Pfeiler europäischer Kulturtradition bildend, auf; die literarische Verfestigung löst sich im oralen Strömen. Die Frage nach der Kontinuität des Ödipusstoffes in der oralen Tradition ist auch eine methodologische: Was repräsentieren die etablierten Erzähltypen eigentlich? Die Autorität der Brüder Grimm und ihrer Sammlung hat hier eine Realität geschaffen, die auf einer theoretischen Ebene nach Südosteuropa exportiert wird und dort neue Erzählrealitäten schafft, ohne die bestehenden adäquat zu erfassen¹⁹⁶. Doch das ist letzten Endes die philosophische Crux jeglicher theoretischen Kategoriebildung.

Die historisch-geographische Schule hat weltweit enormes Material zusammengetragen und für die Erzählforschung und das Verständnis oraler Kulturen Unglaubliches geleistet. Die anfängliche Kategorienbildung muß sich laufend Modifikationen und Revisionen gefallen lassen, Basiskonzepte wie reine Oralität, chronologische Tradierungskapazität, Kontinuität usw. erfahren ständige Differenzierungen. Diese Probleme stellen

sich für schriftlose Kulturen jedoch grundsätzlich anders; in Europa ist die Interferenz zwischen Schriftlichkeit und Mündlichkeit kontinuierlich und dicht, aber auch in Südosteuropa muß die Possibilität einer Rückbindung an die Schrifttradition ständig und prinzipiell ins Auge gefaßt werden.

2. SAGE UND ÜBERLIEFERUNG

Im Vergleich zum Märchen ist die Sage ein Stiefkind der Forschung geblieben. Als Sammelbegriff bezeichnet sie eine heuristische Gattungskategorie für höchst Unterschiedliches¹⁹⁷. Charakteristischerweise ist eine Sagentypologie in ihren Ansätzen steckengeblieben¹⁹⁸; es gibt kein vergleichbares Referenzsystem der Taxonomie wie beim Typenkatalog der Märchen, der z.T. auch Legenden, Schwänke und anderes umfaßt, im allgemeinen nicht aber Sagen und Überlieferungen. Das hat seine gattungsimmanenten Gründe: zwar ist die Abgrenzung zum Märchen hin undeutlich und durchlässig, doch gibt es gewisse Basisdifferenzen wie das realistische Sozialambiente der Erzähler (keine Könige, Bestimmung der Lokalität), der potentielle Gegenwartsbezug, Pessimismus statt Optimismus, Angst statt Furchtlosigkeit, religiös getönter Hintergrund, eine einzige Episode statt Episodensequenz usw., die eine empirische Differenzierung gestatten. Überlieferung ist ein noch schwammigerer Begriff, der nur noch auf die orale Tradierungsform einer Geschichte eingeht; er steht in Südosteuropa aber als Äquivalent zum Sagenbegriff in Verwendung. Für die vorliegende Darstellung sind folgende Kategorien ausreichend: dämonologische Sagen, historische oder lokale Sagen (beide Kategorien bringen Außergewöhnliches), ätiologische Sagen und Ursprungslegenden (Erklärung von Naturphänomenen oder faktischen Gegebenheiten), als thematische Gruppierungen, die sich aus dem Material selbst ergeben. Die sogenannten Stadtsagen (*urban legends*) finden später Erwähnung¹⁹⁹. In nichtdeutschen Sprachen werden die Sagen oft »Legenden« genannt, ohne daß sie vorwiegend religiösen Charakter hätten. Die Übergänge sind freilich fließend. Die relevanten Erzählungen aus Südosteuropa sind nicht immer in eigenen Textsammlungen zu finden, sondern oft eingestreut in Märchen- oder andere lokale und regionale Folklorekolektionen; ähnliches gilt auch für die Studien²⁰⁰.

Dämonologische Sagen. Die Geister- und Dämonensagen bilden eine wichtige Quelle für die Glaubensvorstellungen der populären Dämonologie. Im albanischen Sprachbereich etwa sind die Superstitionen über die Existenz des weiblichen Drachens *kulshe-dra* oder *kuçedra* [lat. chersydrus] und ihres *zmaj*-artigen Gegenspielers *dragua* oder *drangue* (griech. *drakos*)²⁰¹, der schwanztragenden *llamja* (griech. *lamia*)²⁰², der vielköpfigen, schlangenförmigen und kinderfressenden *lubia* (*mëmëlubia*), der vieräugigen Hexe *sygenëza*, des einäugigen menschenfressenden Zyklopen *katallan*²⁰³ oder *hajnjeri*, der guten Fee *e Bukura e dheut* (Die Schöne der Erde, *πεντάμορφη* im Griech.), der

ambivalenten *vila*-artigen Fee *zana* (*zërë*) und der Schicksalsfrau und Flußnixe *ora*, des Grindkopfs *qirozi*, *qelani* oder *qeli*, der eine ähnliche Rolle spielt wie der Bartlose, usw. von Max Lambertz aus solchen Geschichten zusammengetragen worden²⁰⁴. Gleitende Morphologie und latent ambivalente Attitüden den Menschen gegenüber sind charakteristische Merkmale dieser Wesen, die in ihrer monströsen Spielart somatische Devianzen zum humanen Normkörper aufweisen. Ausgangsbasis der phantastischen Grotteskörper der Dämonologie bilden meist reelle somatische Anomalien: Häßlichkeit (»Wolfsgesicht«), Bartlosigkeit²⁰⁵, Verstümmelung, Debilität, Blindheit²⁰⁶, Hinken (Kinderlähmung), *spina bifida* (Rückgratanomalie, die zu Haarbüscheln im Gesäßbereich oder im Nacken führt)²⁰⁷, Fehlgeburten, Stummheit, Taubheit, Lispeln usw. Isolation und therapeutische Praktiken der Volksmedizin versuchen die Folgen für die Gemeinschaft aufzufangen²⁰⁸. Eine Reihe von Sprichwörtern beschäftigt sich mit Tauben²⁰⁹, Blinden²¹⁰, Hinkenden²¹¹ und Verrückten²¹², und legt beredtes Zeugnis ab von den negativen Attitüden, die ihnen die Kleingruppe entgegenbringt.

Die abweichende Körperlichkeit läßt sich auch in den Kategorien »Zuviel/Zuwenig« beschreiben: Dies gilt vor allem für Sagengestalten, wo die Dreiäugigen²¹³ dem einäugigen Zyklopen²¹⁴ gegenüberstehen, dem Riesen der Zwerg, dem Draken oder Mohren der »Drei-Spannen-Hoch«²¹⁵ oder Sieben-Spannen-Bart²¹⁶; der selten nachgewiesenen Achtbrüstigen²¹⁷ die häufige »Einbrüstige« (*μονοβύζα*), deren Brust so riesenhafte Ausmaße hat, daß sie sie über die Schulter werfen muß²¹⁸. Im pontischen Brauchspiel der »momogeria« erscheint eine Figur, *Δίκωλον*, der »Zweiärschige«, wobei der Dorfdiener *Kizir* mit dem Körper seines toten Bruders über die Schulter geworfen (die Figur ist strohgefüllt und an sein Kostüm angenäht) vor Gericht erscheint, um den Mörder anzuklagen²¹⁹. Im Märchen kommt das Gegenteil davon vor: Der griechische »Däumling« (gewöhnlich »Dreizehnter« genannt) (327 A, B, 700) wird wegen seiner mikroskopischen Gestalt manchmal auch »Halbärschiger« (*Μισοκόλιας*) genannt, oder »Aftergeborener« (*Κωλογινομένος, Κωλογενής*)²²⁰. In 675 (*The Lazy Boy*) wird der durch ein Wunder geborene Knabe der Kinderlosen, dessen Körperdefekt die Königstochter verspotten wird, worauf er diese durch sein bloßes Wort schwängert (Motiv T 513 »Conception from wish«), neben »Aschensitzer« (*Σταχτιάρης*) auch »Hintern« genannt, nach anderen Versionen ist er ohne Hände und Füße, ein »halber Mensch« (*Μισακάκης, το Μισάδι*), eine »Faust«, manchmal debil und verstümmelt, oder auch einfach »faul« (*Τεμπελογιάννης*)²²¹. Es geht hier nicht um eine verzauberte Gestalt, wie etwa in 425, wo die Alte einen Kürbis gebiert, einen Rindskopf, einen Frosch, einen Hund usw.²²², sondern der körperliche Defekt wird durch die wunderbaren Eigenschaften kompensiert und die übermütige Königstochter bestraft: Sie muß ihn letztlich heiraten und er gewinnt das Königreich. In solchen fiktiven Mißgeburten spiegelt sich jedoch eine gesellschaftliche Realität; das Bangen um

die Tauglichkeit des Neugeborenen ist an den zahlreichen prophylaktischen Bräuchen um Schwangerschaft und Geburt abzulesen.

Die Wöchnerinnen sind von dämonischen Beeinflussungen besonders bedroht, wie auch die Neugeborenen, die von *Gello*, *Empuse* und »στρίγγλες« (Hexen) erstickt werden²²³. Der bocksfüßige »Hinkende Dämon« (κουτσοδαιμόνιο, κουτσός) stößt der Schwangeren seine Hörner in den Bauch und verursacht derart Aborte und Frühgeburten²²⁴; die ungetauften oder zwölftengeborenen Kinder können leicht zu *kalikantzaroi* werden, verunreinigenden und schädlichen Zwölftendämonen, deren Erscheinungsbild zwischen Kakerlaken und Fledermäusen schwankt²²⁵. Der Dämonisierung der abweichenden Körperlichkeit ist jedoch auch ein Prozeß der Lächerlichmachung zugeordnet. Dies gilt vor allem für die Größenabweichungen, die häufig verkehrt proportional zu den intellektuellen Fähigkeiten stehen: Der winzige »Dreizehnte« (Däumling, Κοιτοπεβούλης) ist der schlaueste²²⁶, die Riesen nicht eben die klügsten: Die Drakenfrauen fegen den Backofen noch mit Brüsten aus²²⁷. Die eigentlichen »Riesen« der griechischen Sagenwelt sind jedoch die »Hellenen«, jene Vorfahren, nach einschlägigen Sagen, die die antiken Bauten hinterlassen haben und in der Lage waren, solche Steinquader zu heben²²⁸. Eigentliche Riesen (γίγαντες) gibt es etwa im griechischen Märchen kaum: Zuweilen reicht der Schwarze Mohr (»Araber«) bis zum Himmel, oder die Lippen der »Arapisa« berühren Himmel und Erde²²⁹, doch sind die Funktionen dieser Dunkelfigur vielfältig und ambivalent: In den Sagen tritt er als Schatzhüter auf, als guter Hausgeist, als eingemauerte Seele in ein großes Bauwerk, aber auch als böser Geist, im Märchen auch als Gegner des Helden, der sich jedoch in einen Helfer verwandeln kann²³⁰. Er ist übergroß, gefährlich, frißt Menschen, macht stumm und taub, beschläft Frauen, tötet. Als *genus loci* verhält er sich den Einwohnern gegenüber auch freundlich²³¹. In seinen kannibalistischen Tendenzen und der übermäßigen Körperkraft ähnelt er dem »Draken«, jener bereits mehrfach erwähnten anthropomorphen Märchen- und Sagenfigur (mit Frau und Kindern), die sich durch häßliches Gesicht auszeichnet, große Nase, dicke Wulstlippen, lange Hände und Füße, ungewöhnliche Körperkraft, und die gerne Menschenfleisch frißt, das sie schon von weitem wittert²³². Auch seine Funktionen sind vielfältig und pendeln zwischen Gegner und Helfer des Märchenhelden. Durch die Wortähnlichkeit δράκος – δράκων (δράκοντας) wird er auch manchmal zum Drachenungeheuer²³³. Im wesentlichen geht es in beiden Fällen um eine Umkehrung des Märchenideals des Licht-Helden in eine teratomphe wilde Gestalt mit übernatürlichen Kräften. Auch hier fungiert die somatische Deviation als Negativ-Definition zur positiven Norm.

Die südslavischen Dämonen- und Totensagen in der Sammlung von Krauss beinhalten eine Teufelssage aus Dalmatien, mehrere Vampirgeschichten²³⁴, über Werwölfe, über die Pestfrau²³⁵, vom Geist Tolosom²³⁶, vom slovenischen Glutfräulein (*žar deklica*), ruhelosen Geistern, Diven und Vilen²³⁷, Hexen, der herzegovinischen Würge-Mahr, von

der Niederkunft einer Kröte²³⁸ sowie mehrere Totensagen²³⁹. Die thematische Gruppierung der griechischen Sagen bei Politis sieht folgende Kategorien vor: Alte Geschichten, Konstantinopel und Hagia Sophia, Länder und Gebiete, Verwunschene Länder und Gebiete, Könige und Königskinder, »Hellenen« und Riesen, Alte Gebäude und Marmorsteine, Antike Götter und Heroen, Christus und seine Passion, die Heiligen, Kirchen, Sternenhimmel und Erde, das Wetter, Versteinerungen, Pflanzen, Tiere, Unge-tüme, Drachen und Schlangen, Draken, Schätze und Mohren (»Araber«), Geister und verwunschene Orte, Meeresgeister, *chamodrakia*, *kalikantzaroi*, *anaskalades*, Neraiden, *lamies*, Hexen (*stringles*), Tage, Zauber(inn)er(n), Teufel, Gespenster, Alpgeist, Krankheiten, *moires*, Totenseelen, Vampire, Tod/Unterwelt/Charos, Ätiologien²⁴⁰.

Dämonologische Sagen haben manchmal ein fast universelles Ausbreitungsgebiet, wie etwa die hunds-köpfigen *pesoglavci* der Südslaven, *kynokephaloi* oder *skylokephaloi* im Griechischen, die schon bei Hesiod und Herodot erwähnt sind und im ägyptischen Anubis sogar Götterstatus erhalten haben²⁴¹. Ktesias (ca. 400 n. Chr.) beschreibt hunds-köpfige Krieger in Indien²⁴². Ihre dämonische Natur wird in Enzyklopädien und Naturbeschreibungen der Neuzeit Allgemeinwissen und geht auch in die Türkenfurchtlitera-tur ein; von dort gelangen die Hundsköpfigen als Vampirgestalten in ostslowenische und nordkroatische Volkserzählungen²⁴³. Mit dem hunds-köpfigen Hl. Christophoros ist die Dämonengestalt in christlicher Interpretation auch sowohl in die Hagiographie einge-gangen (als Legende ATU 768)²⁴⁴ wie auch in die Ikonographie²⁴⁵ vor allem Südosteu-ropas²⁴⁶. Im Alexanderroman ist das Reich der Hundsköpfigen im Osten genannt, und mit der Verbreitung des vielgelesenen Volksbuches ist die Sage zu den Rumänen gelangt (*capcănii*, *capcaunii*, *catcaunii*)²⁴⁷, zu den Bulgaren (*pasoglav*)²⁴⁸ und zu den Griechen (das Reich der *skylokefalia*)²⁴⁹. Die außerordentliche Kontaktfreude solcher Vorstellun-gen von bedrohlichen Monstern und eigentümlichen Fabelwesen in fernen Ländern oder auch zu Hause basiert einerseits auf der Angst vor tatsächlichen Gefahren, auf der anderen Seite mag es sich, psychoanalytisch gesehen, um Projektionen der eigenen Aggressivität handeln; die erstaunliche Internationalität solcher Vorstellungen beruht vielfach auch auf der Schrifttradition, den Monsterbüchern und Lexika der Neuzeit, die wiederum auf die mündliche Überlieferung einwirken.

Historische und lokale Sagen. Der Lokalbezug minimiert jegliche Internationalität, ja auch nur weitere Regionalität, weil Hörerinteresse und Verstehbarkeit nicht mehr gege-ben sind. Anders die Sagen um bedeutende historische Persönlichkeiten und Ereignisse, die weiteres Interesse beanspruchen können, etwa die ungarischen und slowenischen Sagen um Mathias Corvinus²⁵⁰ oder der Sagenkranz um den Fall von Konstantinopel an die Osmanen 1453 und den letzten byzantinischen Kaiser Konstantinos Palaiolo-gos²⁵¹. Vielfach überschneiden sich diese Sagen mit den historischen Liedern auf die-selben Personen bzw. die Verskompositionen fußen meist auf solchen Traditionen²⁵².

In den einzelnen Sammlungen werden auch Gründungslegenden zu den Lokalsagen gerechnet; in jedem Fall sind die Übergänge zu den ätiologischen Sagen fließend. Die südslavische Sammlung von Krauss bringt eine Reihe von solchen Geschichten, die unmittelbar lokalen Bezug haben, aber auch unter die ätiologischen Sagen eingereiht werden können, im allgemeinen aber die Schwierigkeiten jeglicher Kategorisierung solcher Geschichten demonstrieren: *Vom Ursprung der Namen Teufelsee und Krätzensee* (Vrazije jezero und Srablje jezero) *im Herzoglande*²⁵³, eine Bogomilensage: *Vom Ursprung der Ortsnamen Ljubišnje und Pavino Polje im Herzoglande*²⁵⁴, aus dem serbischen Sagenkreis um Kaiser Trajan: *Mandić's Wasserstrudel, Von der Hreljaburg* (Hreljingrad) in Bosnien, *Wie König Stefan von Deščani Träume ausgedeutet hat*, zwei Geschichten um den Hl. Sabbas, die man auch zu den Legenden rechnen könnte (*Der hl. Sabbas auf den Dormitorhöhlen, Der heilige Sabbas und die verfluchte Brasnjasippe*), *Der Spaltstein bei Lešnica*²⁵⁵, ein anderer sagenhafter Steinwurf: *Prinz Markos Stein, Die drei Heldengebrüder von Ključ*²⁵⁶, aus den Türkenkämpfen der Bogomilen: *Von Bando dem Bogomilen, Schwerterscharterich* (rationalisierte bosnische Bauopfersage), *Ulak, der Haidukenhäuptling*²⁵⁷, *Haseci Hava hanuma* (Frau Herrlich Eva)²⁵⁸, *Stiere als Vorzeichtiere*²⁵⁹, *Von den zu Grmeč versteinerten drei Prinzessinnen*, *Das Leinfeld* (eine andere Trajan-Sage), *Vom Dorf Obrovac*²⁶⁰ und andere Geschichten über die Entstehung von Ortsnamen in Serbien²⁶¹.

Krauss, der sich nicht als »Variantenklauber« versteht, vermeidet in seinen Sammlungen auch jeglichen Kategorisierungsversuch der Erzählungen, selbst die Anordnung der Narrative in seinen Ausgaben folgt eher kontrapunktischen Kriterien der Abwechslung und des Lesegenusses²⁶² und nimmt auch unbedeutende Geschichten auf, die sich nur schwer einordnen lassen. Die aus dem Nachlaß herausgegebenen 538 Erzählungen aber wurden von den Herausgebern nach thematischen Gesichtspunkten gruppiert, da aus seinen Aufzeichnungen und der Numerierung keine Anhaltspunkte für ein Reihenprinzip aufzufinden waren²⁶³. Insofern steht die umfangreiche Kollektion von Krauss der Erzählwirklichkeit und narrativen Oralkultur vielleicht etwas näher als so manche andere folkloristische Sammlung²⁶⁴. Übersichten über den Bestand von vor allem historischen Sagen und Überlieferungen gibt es aber auch aus anderen Bereichen Südosteuropas²⁶⁵.

Ätiologische Sage (und Gründungslegenden). Die Klassifizierung der Sagen und Überlieferungen sieht manchmal auch eine gesonderte Kategorie vor: die ätiologische Sage oder Ursprungssage, die das Wie und Warum der Entstehung von Naturerscheinungen, Tier- und Pflanzenarten, Felsbildungen, Versteinerungen usw. erklärt²⁶⁶; zu dieser Kategorie mag man auch die Gründungslegenden von Städten, Burgen und Dörfern (meist durch weisende Tiere) rechnen, um damit Begründung und Gründung in einen Sinnkontext zu bringen. Solche (Be)Gründungsnarrative können sich jedoch auch in anderen Erzählgattungen wie Fabel, Märchen, Legende oder Schwank finden²⁶⁷. Das

südosteuropäische Material ist auch hier schwer zu überschauen, nicht zuletzt weil es an spezialisierten Studien mangelt²⁶⁸. Diese Sagen reichen von der Abstammungsgeschichte der Magyaren und der Genealogie des ungarischen Herrscherhauses der Arpaden durch das Verfolgen der wundersamen Hirschkuh (weisendes Tier) bzw. Hunor und Magor²⁶⁹ über die Gründungslegende der Moldau auf der Auerochsenjagd von Fürst Dragoș²⁷⁰ oder die Gründungsgeschichte des Klosters Argeș²⁷¹, wie sie in der Ballade von »Meșterul Manole« besungen wird²⁷², bis zur Entstehung des kleinsten Dorfes, von spezifischen *toponymica*²⁷³, oder Kirchengründungen und der Errichtung entfernter Kapellen durch die wunderbare »Wanderung« von Ikonen, die genau an diesem Platz aufgefunden wurden²⁷⁴.

Von der Gründung zur Begründung: Die Erklärungsbedürftigkeit der Dinge bezieht sich nicht nur auf Länder, Städte, Dörfer, Namen und Bauten, sondern auch auf selbstverständlichere Phänomene des Lebens. Diesen Geschichten geht selten der oft beißende Humor ab, eine gewisse belehrende Absicht und der meist religiöse Hintergrund; die vielfach grotesken quasi-rationalistischen Explikationen tun der Glaubwürdigkeit und Unterhaltsamkeit dieser Geschichten keinen Abbruch. Bei Krauss finden sich gleich vier Geschichten über die Entstehung des Branntweins, davon eine mit bedeutendem Umfang: Nr. 178 *Warum und wodurch der Teufel die Hölle mit Bauernseelen bevölkert hat*²⁷⁵: In die Hölle kommen normalerweise nur die Reichen und Mächtigen, doch mit der Erfindung der *rakija* hat sich das geändert. Interessant ist auch die montenegrinische und bulgarische Geschichte von den urzeitlichen *džide* oder *džidovi*, deren Schienbein so dick gewesen sei wie die Mitte eines Mannes, was den vorzeitlichen Riesen der Griechen entspricht, den »Hellenen« (Ἕλληνες)²⁷⁶; doch dann seien sie immer kleiner geworden bis zum heutigen Maß, und in Zukunft würden die Menschen noch kleiner werden, so klein, daß sie an einem Farnkrautstengel hochklettern müssen²⁷⁷. Fast alle weiteren Beispiele entnimmt Krauss der serbischen Folklorezeitschrift *Karadžić* (II–IV) und aus der bulgarisch/makedonischen Sammlung von Šapkarev, *Sbornik ot bălgarski narodni umotvorenija* Bd. 3, Sofija 1894: Da geht es um die Entstehung der Kniescheibe, warum die Säuglinge im ersten Jahr nicht gehen können, die Gesichtsblässe der Juden, warum Muslime kein Schweinefleisch essen, über die Entstehung des Nordwinds²⁷⁸, über Donner und Blitz²⁷⁹, wie der Schnee entstanden ist, die Hunde²⁸⁰, der Wolf²⁸¹, die Nachteule, warum die Schwalbe gabelschwänzig ist, wie Čiča zum Kuckuck wurde²⁸², über die Entstehung der Fledermaus, der Seidenraupen²⁸³, Läuse und Flöhe, über den heiligen Kirschbaum, die Ähren, wie die Apostel daraufkamen, wie man eine Wassermühle baut²⁸⁴, eine Geschichte über Ethnostereotypen²⁸⁵ usw.²⁸⁶.

3. LEGENDE UND ERBAULICHE GESCHICHTEN

Unter dem Ausdruck Legende wird einfach jede Form von religiösen Geschichten verstanden; sie existiert in oraler Form primär durch lautes Vorgelesenwerden etwa bei Predigten und Lesungen der Heiligenviten bei den Menäen, den Monatsbüchern, während der Messe²⁸⁷; erbauliche Geschichten gehören wie die Exempla²⁸⁸ zu den populären Lesestoffen²⁸⁹, deren Inhalt von der Schrifttradition in die mündliche Überlieferung überwechseln kann (Legendenmärchen Typ 750–849)²⁹⁰. Von besonderer Langzeitwirkung waren die von der offiziellen Kirche verworfenen alt- und neutestamentlichen Apokryphen des ersten Jahrtausends²⁹¹, die trotz der kontrollierenden Akkommodationspolitik der Frühkirche mit anderem »paganen« Erzählgut in die ekklesiale Tradition eingeflossen sind²⁹². Für den westkirchlichen Teil Südosteuropas sind vor allem die Erzählungen der mittelalterlichen Legendensammlung der »Legenda aurea« des Jacobus de Voragine ausschlaggebend geworden²⁹³, für die Orthodoxie die apokryphen Schriften zur Adamsmystik, der Höllenfahrt der Gottesmutter, die Kreuzholzlegenden, das Buch von Adam und Eva usw. Heiligenviten gibt es in Südosteuropa jedoch auch im islamischen Bereich²⁹⁴: vgl. etwa den legendären Bektaschi-Heiligen Sari Saltuk (Sarı Saltık, im Alban. Sari Salltëk, 14. Jh.), der im 16. Jh. schon hoch verehrt war und in den Legenden auch mit dem Hl. Nikolaos, Georgios und Symeon kontaminiert, dessen Grab in Sveti Naum am Ohrid-See liegen soll, oder auf dem Berg von Kruja, oder auch auf Korfu, wo er mit dem Hl. Spyridon gleichgesetzt wird; eine albanische Legende berichtet, wie er ein Mädchen von einer wassersperrenden *kulshedra* mit sieben Köpfen errettet habe, was bis in die Details (Entlausen, Aufwecken des schlafenden Helden durch die Tränen des Mädchens, Ausschneiden der Drachenzunge usw.) der Hl. Georgs-Legende entspricht²⁹⁵.

Die Legende hat, ähnlich wie die Sage und der Schwank, nie die wissenschaftliche Popularität des Märchens erreicht, weil sie ohne Kenntnis der theologischen Schrifttradition, der Apokryphenliteratur, vergleichender Religionswissenschaft und ekklesialer Ikonographie nicht sinnvoll analysiert werden kann. Für die Legendenwelt Südosteuropas sind vor allem zwei Persönlichkeiten wichtig geworden: der Romanist Felix Karlinger²⁹⁶ und der Nestor der *Ethnologia europaea* Leopold Kretzenbacher²⁹⁷. Einzelstudien in Form von Übersichten oder spezifischen Thematiken sind vor allem aus dem südslavischen Raum²⁹⁸ und Rumänien²⁹⁹ bekannt. Da es nicht möglich ist, auch nur annähernd einen Überblick zu geben über die große Anzahl von Heiligen, ihre Viten und Synaxare und die dazugehörigen mündlichen Legendenbildungen, sei als Führer durch diese Wunderwelt von Askese, Mirakel und Martyrium ein umfangreiches religiöses Gedicht aus dem Kreta des 17. Jahrhunderts genommen, das das Alte und Neue Testament mit dem Zusatz zahlreicher Apokryphen und Legenden nacherzählt; die Erzäh-

lung ist eingebaut in eine Höllenfahrt des Menschen in die Unterwelt, wo ihm Charos die Sündenstrafen erklärt und dann im zweiten Teil AT und NT nacherzählt³⁰⁰. Der anonyme Autor dieses Gedichts von 5.329 Versen (15silbigen Langversen oder »politischen« Versen), das erst kürzlich veröffentlicht worden ist³⁰¹, schöpft aus westlichen (»Legenda aurea«) und östlichen synaxarischen Quellen sowie auch aus der mündlichen Tradition seiner Zeit; die Schriftquellen sind freilich auch dem Erinnerungsvermögen des Autors anheimgestellt, das ihn an manchen Stellen trägt³⁰².

Eine der am meisten in Südosteuropa verbreiteten Apokryphen ist die »Apokalypse der Allheiligen Guttessmutter, oder wie sie in den Hades stieg und sah, wie die Sünder bestraft werden« (Αποκάλυψις της Υπεραγίας Θεοτόκου, ήτις μετέβη εις τον Άδην και είδε πώς κολάζονται οι αμαρτωλοί, oder verkürzt: Αποκάλυψις της Υπερασίας Θεοτόκου περί των κολάσεων³⁰³) oder als »Gang Marias zu den Qualen« (im Slavischen und Rumänischen)³⁰⁴, einer *katabasis*, der der erste Teil des kretischen Gedichts (Höllenfahrt des Menschen) gewidmet ist; diese Druckheftchen kann man heute noch bei Heiligenfesten, *panegyria*, und an Klostereingängen kaufen³⁰⁵.

Der Hauptteil der Erzählung besteht aus der Beschreibung der Höllenstrafen der Sünderkategorien: Die Ungläubigen stehen in Finsternis und kochendem Pech; im Norden des Hades strömt der Feuerstrom (πύρινος ποταμός), in dem manche bis zu den Knien, bis zur Brust, oder auch bis zum Hals stehen: erstere die Ungehorsamen und Lästern den gegenüber ihren Eltern, die zweiten, die das Erbe ihrer Eltern schändlich durchgebracht haben, ohne den Armen Almosen zu geben, oder ihre Verwandten beschimpft haben, letztere, die ihre Lehrer beschimpft oder geschlagen haben, die sie die Bibel lehrten, jene, die dem Judas gleichen, dann gibt es noch welche, die bis zum Scheitel drinnen stehen, das sind die, die besudelte Speisen gegessen haben oder Menschenfleisch verzehrt haben, die Kindsmörder und Bruderverräter. An anderer Stelle sieht Maria einen, der an Händen und Füßen hängt und von Würmern gefressen wird, der Zinswucherer, eine Frau, an den Ohren aufgehängt und mit Schlangen an den Brüsten, das ist die Lauscherin und Skandalmacherin; Maria fährt mit ihrem engelgezogenen Cherubimwagen weiter und sieht Frauen und Männer auf glühenden Schemeln, das sind die, welche ungerechterweise Priester geschlagen haben, auf einem glühenden Brett die Sonntagsfrevler, die nicht aufstehen wollten, um zur Kirche zu gehen; an Eisenbäumen hängen welche an ihren Zungen, das sind die Verleumder, Lästere, Unzüchtigen, Diebe, Räuber, Mörder, falsche Zeugen und solche, die Eheleute entzweien, Brüder auseinanderbringen, Kinder von den Eltern trennen und mit Verwandten Sünde begehen; weiters sieht Maria einen an den Fingernägeln hängen mit gebundener Zunge – den betrügerischen Kirchengutsverwalter; ein anderer an allen Nägeln hängend mit Feuer aus dem Kopf strömend, das ihn verbrennt, das ist der unfrome Priester; auf dieser Fahrt durch den Hades sieht Maria in der Folge den raffgierigen Diakon, den falschle-

senden Evangelienpsalmisten, im dunklen Turm bei den Würmern schmachten die unwürdigen Mönche, Nonnen, Patriarchen, Metropolitane und die ungerechten Könige; die unzüchtige Pfarrersfrau hängt an Händen und Füßen über dem Feuer, ähnlich ergeht es der ehebrüchigen Frau des Diakons.- Die Gottesmutter setzt ihre Reise in den Süden des Hades fort, wo der Feuerstrom ausmündet und kocht und Wellen schlägt, die über die Sünder schwappen: Da stehen die Auflauernden, Falschgewichtenden, die Weinverwässerer, die Trinker, die Ungerechten, die fremdes Gut Verzehrenden, die hartherzigen Reichen, die Gefräßigen, die ungerechten Könige und Richter, die Unzucht Treibenden mit Popenfrauen und Nonnen; eine brennende Frau ist die heimliche Dirne; an einer dunklen Stromerweiterung, dem Tartaros, stehen Frauen und Männer in Feuerwogen – die Juden, die Christus gekreuzigt haben, die ungläubigen Völker, die Giftmörder, die Kindsmörderinnen. Anderswo stoßen sie auf Feuerseen, wo mit großem Gestank Pech und Schwefel brennt: Da stehen die Blutschänder (auch Unzüchtige mit Schwiegermüttern und Stiefmüttern), Zuhälter, die Gotteslästerer, die falschen Zeugen, die Veruntreuer, die Betrüger von Armen und Witwen, die reuelos Gestorbenen, die Hartherzigen. Daraufhin beschließt die Theotokos, ihre Rolle als Gnadenmittlerin für die Sünder in der Hölle wahrzunehmen, und die Erzählung setzt sich im Himmel fort³⁰⁶.

Diese schreckliche Jenseitsvision geht auf die Petrus-Apokalypse (2. Jh.) und die »Visio Pauli« (4. Jh.) zurück, wo schon der Feuerstrom (*gehenna*) mit den Sündern beschrieben ist³⁰⁷. Im 9. Jh. wird der griechische Text ins Slavische übersetzt³⁰⁸ und findet weiteste Verbreitung in der mündlichen Tradition. Dazu ein illustrierendes Beispiel:

Ein Dialekttext aus dem Gebiet von Vonitsa am Ambrakischen Golf: *Als die Panagia nach ihrer Entschlafung in den Himmel aufstieg, bat sie ihren einzigen Sohn, ihr die Erlaubnis zu erteilen, zusammen mit dem Engel die Hölle zu besuchen. Tatsächlich ist sie gegangen. Aber was hat sie da gesehen! Schauderhafte Sachen. »Ich habe zuerst einen Feuerstrom gesehen und drin brannten und stöhnten tausende von Leuten«. Da fragt die Panagia den Engel: Warum brennen die Armen im Feuerstrom, was haben sie Böses getan? Die da, entgegnete der Engel, sind alle Mörder. Sie gehen weiter und sehen Weiber an den Brüsten aufgehängt und sie fragt wiederum: Die da, warum sind die so aufgehängt? Weil, so entgegnete der Engel, sie ihre Brust nicht hergegeben haben, um fremde Kinder zu säugen, deren Mutter keine Milch hatte. Und noch weiter sieht sie Frauen in Betten ausgestreckt, die von unten brennen. Warum brennen die in ihren Betten? Die brennen, weil sie am Sonntag nicht in die Kirche gegangen sind, sondern geschlafen haben. – Kann sein, daß sie krank waren. – Nein, sagt der Engel; die waren nicht krank, aber selbst wenn sie krank gewesen wären, hätten sie zur Kirche gehen müssen, außer wenn sie nicht aufstehen können oder ihr Haus an allen vier Ecken Feuer gefangen hat. Und noch weiter sieht sie Menschen mit ausgestochenen Augen und abgeschnittenen Ohren und fragt wiederum: Die da, was Böses haben die getan? Diese, sagt der Engel,*

gingen hin und haben an den Schlüssellochern fremder Häuser heimlich gelauscht, um zu erfahren, was dieser oder jener sagt. Weiter weg sieht sie Menschen mit abgeschnittenen Händen und fragt: Und die da, warum sind die ohne Hände? Weil sie gestohlen und auf der Bibel Meineid geschworen haben. Und die, warum kochen die in den Pechkesseln? Weil sie, so antwortete der Engel, alle Untaten verübt haben, die der Mensch kennt und selbst die, die er sich nicht einmal vorstellen kann. Und sie verlassen die Hölle und gehen zu Gott, und die Panagia kniet nieder vor Gott und bittet ihn: Lieber Gott, tu mir den Gefallen und nimm von der Hölle die Finsternis jedes Jahr von Karsamstag bis Pfingstamstag und laß die Gepeinigten etwas Atem holen von den Qualen, die Du sie erleiden läßt. Und tatsächlich: Gott tat seiner Mutter, der Panagia, den Gefallen und so sehen die Toten jedes Jahr für 50 Tage das Licht und sind von den Qualen der Hölle befreit³⁰⁹.

Orale Nachklänge von der Legende der Straferleichterung zu den Seelenzeiten (Zwölften, *psycho-sabbata*, Ostern-Pfingsten, Rusalienwoche), die fast durchwegs mit Maskenzeiten koinzidieren und der *deesis* der Gottesmutter zuzuschreiben sind, sind auch in anderen Überlieferungen nachzuweisen, doch die Strafordnung der Sünderpeinigung bleibt labil³¹⁰. Charakteristischerweise kontaminiert in den Jenseits-Überlieferungen die stabile Hadesgeographie der Lamentationen mit den kumulativen Höllenvisionen der Legenden³¹¹. Das Motiv der Straferleichterung des *refrigeriums* findet sich freilich schon in der irischen Brandan-Legende³¹², aber dann auch in der ganzen apokryphen Höllenfahrt-Tradition der »Visio Pauli«, wo meist der Sonntag den Strafurlaub bildet³¹³. Ebenfalls in der Mitte des Ozeans sitzt auf einem Straffelsen der »Foto-Des« einer epirotischen Legende, der Christus auf seinem Gang zur Kreuzigung geschlagen haben soll, zur Strafe seinen Stock aufessen muß, wie Judas auf einen Meeresfelsen verbannt; jeden Donnerstag erneuert sich jedoch der halbgeessene Stock³¹⁴. Zu den Jenseitsvorstellungen, die die Unterweltsfahrt evoziert, gehört auch die hochbogige Faden- oder Haarbrücke (της τρίχας το γεφύρι)³¹⁵, die in der Tradition der »Visio Pauli« nur mehr ein Marterinstrument der Peinigung der Seelen in der Unterwelt darstellt. Die Idee der sich je nach moralischem Status des Passanten verengenden oder erweiternden Brücke gibt es in der irischen Tradition schon seit dem »Fis Adamnáin« (9./10. Jh.), ist dann aber mit besonderer Emphase in der »Visio Tnugdali« (in einer Handschrift im Schottenkloster von Regensburg 1147/48) festgehalten³¹⁶. Das bekannte Jenseitsmotiv des Mittelalters geht dann auch in die Heiligenviten und Synaxare ein³¹⁷, in die Historienbibeln und Volksbücher³¹⁸, und unter anderem in die Volkslieder³¹⁹ und die Überlieferungen³²⁰. In Thrakien legte man früher dem Toten eine Silbermünze als Brückenmaut für den Engel unter die Zunge; die guten Seelen kämen leicht hinüber, die bösen aber würden in die Donau fallen³²¹. Interessant ist, daß das weit verbreitete Motiv auch bei der Einmauerungssage in der berühmten Ballade von der Arta-Brücke auftaucht (vgl.

den Ersten Teil)³²²: in 17,41% der insgesamt 333 Varianten, die Georgios Megas zusammengestellt hat, führt die zu erbauende Brücke nicht über einen namhaften Fluß, sondern ist die Jenseitsbrücke (της τρίχας το γεφύρι)³²³. Die universelle Verbreitung dieser imaginativen Vorstellung bezeugen auch Kleften- und Liebeslieder sowie das Sprichwort³²⁴.

Bei der Nacherzählung des AT durch Charos in dem kretischen Leittext dieses Abschnitts hat auch die Legende vom Teufelspakt Adams (*homologon*) ihren Platz: Erst auf der Urkundplatte (*plaka*), auf der Christus bei der Jordantaufe in der byzantinischen Ikonographie zu stehen kommt, wird dieser Schuldbrief (*cheirotographon*) der Menschheit getilgt³²⁵. Hier ist es nicht der Hunger, der Adam dazu treibt, Satan seine Kinder zu versprechen, sondern die Angst vor der Finsternis: Der Teufel verspricht dem Urelternpaar die Sonne³²⁶. In den balkanischen Legendenüberlieferungen ist es gewöhnlich der Hunger³²⁷, oder Satan gibt vor, er sei der Besitzer des Feldes, das Adam beackert³²⁸. Vorbild dieser südosteuropäischen Legenden dürfte die »Moses-Apokalypse« in ihrer griechischen Version als Buch von Adam und Eva gewesen sein³²⁹, das im Mittelalter enorme Verbreitung gefunden hat³³⁰. Die apokryphe Legende, daß Seth vom sterbenskranken Adam ins Paradies geschickt wurde, wo er als Vision Christus als Kind auf dem Baum des Lebens sitzend sieht und von einem Engel drei Samen bekommt, die im Munde des toten Adam zu Bäumen werden, an denen Christus gekreuzigt werden wird,³³¹ ist auch in orthodoxen Überlieferungen im Balkanraum bekannt³³². Ebenso ist das Motiv, daß am Ende der Sintflut Noe verschiedene Tiere ausschickt, um zu erkunden, ob noch Leben auf der Erde sei, die schlaue Krähe jedoch nicht mehr zurückkehrt, weil sie sich von den Leichen der Ertrunkenen ernährt, in oralen Überlieferungen zu finden, wie z. B. in einer ätiologischen Sage auf Naxos, die berichtet, daß die schwarze Krähe einst weiß gewesen sei³³³.

Bei den Legenden und Apokryphen, die sich in der Erzählung des Charos zum NT finden, dominiert der Legendenkreis um Judas Ischarioth, vor allem seine apokryphe Vita zu seinem Vorleben vor dem Christusverrat (2496–2575, vgl. die Ausführung zum Ödipusmärchen wie oben)³³⁴. In den Dutzenden von abendländischen Versionen, die in der »Legenda aurea« im Kapitel »Von Sankt Mathias dem Apostel« zusammengefloßen sind und neuerlich auf Literatur und mündliche Überlieferung ausgestrahlt haben, läßt sich eine Gruppe von griechischen Texten ausmachen, die in Details (zusammen mit russischen und bulgarischen Texten)³³⁵ wesentliche Unterschiede zu den west- und mitteleuropäischen Texten aufweisen und auf eine separate byzantinische Tradition zurückgehen dürften³³⁶. Eine mehr volkssprachliche Version, Abschrift eines gewissen Ignatios Hieromonachos aus dem Jahre 1761, lautet folgendermaßen:

Einer der Weisen sagt, daß der gesetzlose [παράνομος] Judas aus der Stadt Ischara war vom Stamme der Juden. Er hatte einen Vater namens Rovel und dieser hatte eine

Frau. Diese sah in einer Nacht ein schreckliches Traumbild und erschrocken begann sie aus Furcht laut zu rufen. Ihr Gatte sagte zu ihr: »Was hast du, Frau, und weinst und ängstigst dich?« Und diese sprach: »Ein Gesicht und einen Traum sah ich, einen schrecklichen, daß ich schwanger wäre und einen Knaben gebäre, und dieser Knabe würde zum Verderben der Juden«. Und ihr Mann tadelte sie, da sie Traumgeschichten Glauben schenke. Nun wurde diese in jener Nacht schwanger. Und zur rechten Zeit gebar sie ein männliches Kind und wollte es töten, damit es nicht den Stamm der Juden vernichte. Und heimlich vor ihrem Mann verfertigte sie eine kleine Truhe und warf sie ins Meer. Und nahe bei Ischara war eine kleine Insel, wo Menschen als Hirten ihres Viehs wohnten. Jene Truhe kam mit den Wellen an die Insel. Und diese Hirten nahmen sie, öffneten sie und fanden das Kind. Und so zogen sie es auf mit der Milch der Tiere und nannte es Judas, da sie meinten, es sei vom Stamme der Juden. Als es der Milch entwöhnt war, brachten sie es nach Ischara, denn der Platz war eng und mitten im Meer. Und sie sagten: »Wer möchte das Kind nehmen und es aufziehen?« Der Vater von Judas, Rovel, der es nicht erkannte, nahm es, denn es war sehr hübsch. Und die Mutter liebte es, sich an das Kind erinnernd, das sie ins Meer geworfen. Doch sie gebar noch ein anderes Kind und zog die beiden zusammen auf. Aber Judas war böse [πονηρός] von Anfang an und schlug seinen Bruder. Und oft wies ihn seine Mutter zurecht und sagte: »Hör auf, mein Sohn, schlage nicht deinen Bruder; was wir haben, ich und dein Vater, gehört euch beiden«. Doch der böse Sproß, angestachelt von der Raserei der Habsucht, trachtete seinen Bruder zu ermorden. Und eines Tages also, als die beiden zu einem Ort kamen, erhob sich Judas und schlug seinen Bruder mit einem Stein. Da ging er hin und kam nach Jerusalem. Sein Vater aber und ihre Mutter weinten über den Verlust der Kinder.

Da Judas nach Jerusalem kam und das Gold liebte, schloß er Freundschaft mit dem König Herodes. Und der König, da er seine große Kraft und Mannhaftigkeit und Schönheit sah, machte ihn zu seinem Verwalter, zu verkaufen und zu kaufen das Nötige zum Leben. Und nachher, nach langer Zeit, geschieht ein großes Ärgernis und Krieg in Ischara. Und Rovel nimmt seine Frau und seine ganze Habe und kommt nach Jerusalem. Und da er reich war, kaufte er schöne Häuser nahe bei Herodes, wo er auch seinen Garten hatte, schön und »krodia«³³⁷; und Judas kannte wegen der vielen verfloßenen Zeit weder seinen Vater noch seine Mutter, noch kannten sie ihn. Und eines Tages, da sich der König aus dem Fenster beugte, sah er den Garten des Rovel. Und Judas steht neben ihm und sagt zum König: »Herr, willst du, daß ich gehe und eine duftende Blüte von diesen Bäumen schneide?« Und vom Fenster herabsteigend nahm er von den Blüten und von den Früchten soviel er wollte. Und beim Hinausgehen trifft ihn sein Vater, Rovel, und sagt zu ihm: »Jüngling, wie wagst du es in meinen Garten zu kommen?« Doch dieser, frech wie er war und brutal, stellte sich gegen Rovel, und – kaum hatte man sichs ver-

sehen – hatte er seinen eigenen Vater getötet³³⁸. Und danach sagte der König zu Judas: »Ich will dir diese Witwe zur Frau geben, damit du Erbe all ihres Vermögens wirst«. Und Herodes schickte zu ihr und ließ sagen: »Meine Hoheit wünscht, daß du einen anderen Mann bekommst, sonst wird dein Vermögen meinem Königreich zufallen«. Da die Frau diese Worte hörte, ließ sie sich überzeugen, einen Mann zu nehmen, um nicht ihr Vermögen zu verlieren, und sie nahm ihren Sohn zum Gatten, das heißt Judas, ohne es zu wissen: und sie gebar ihm sogar Kinder. Und sie lebten viele Jahre zusammen. Und eines Tages kam die Frau ins Sinnen und dachte, was sie erlitten habe und wie ihre Kinder verschwunden seien, wie sie ihr Kind [ins Meer] geworfen habe und wie ihr Mann erschlagen worden sei. Derart sinnend weinte sie bitterlich und seufzte. Da kam ihr Gatte, Judas, und fragte sie: »Was hast du und weinst so bitterlich?« Und diese, genötigt, erzählte ihm alles genau von Anfang bis zum Ende. Wie sie ihren kleinen Sohn ins Meer geworfen habe – das hatte Judas auch von den Hirten erfahren, die ihn aus dem Meer gefischt hatten – und über den Tod seines Bruders und den Tod des Rovel, seines Vaters. Und da Judas alles dies hörte, sagte er zu ihr: »Ich bin dein Sohn, den du ins Meer geworfen hast, und ich habe meinen Bruder erschlagen und meinen Vater, und ich habe all dies getan«. Als die Frau dies hörte, daß dieser ihr Sohn sei, wollte sie sterben einen bitteren Tod...³³⁹. Da geht er hin zu Christus und weil er habgierig war, macht ihn dieser zum Kassenwart. Doch Judas stiehlt die Denare und schickt sie Frau und Kindern. Aus Geiz schalt er auch Maria, die den Herrn salbt, und aus Geiz hat er ihn verraten³⁴⁰.

Die Handlung ist etwas logischer konstruiert als in der »Legenda aurea«³⁴¹, der das kretische Erzählgedicht des »Alten und Neuen Testaments« in einigen Punkten folgt, doch war der anonyme Dichter auch von der mündlichen Überlieferung seiner Zeit inspiriert, wie in einer minutiösen Gegenüberstellung der erhaltenen griechischen Oralversionen³⁴² der Judasvita nachgewiesen werden kann. Diese Verskomposition hat eine der bekanntesten rezenten Romanschriftstellerinnen in Griechenland, Rea Galanaki, jüngst zu einem Roman angeregt mit dem Titel »Feuer des Judas, Asche des Ödipus« (2009)³⁴³.

Doch die mysteriöse Gestalt des *proditor/predatel* hat die Legendenphantasie des Balkanraums noch mehrfach beschäftigt. Bisher war die Rede von seinem ödipalen Vorleben, bevor er in die Apostelschar aufgenommen wurde, doch gibt es eine Reihe anderer Überlieferungen, wie etwa die über das Blutgeld der 30 Denare, den Judaskuß und die Flucht- und Metamorphoselegenden Christi sowie die Legende von dem auffliegenden Hahn als Auferstehungszeichen, das den Iskarioten in den Selbstmord treibt, oder die Legenden um das Galgenbaum-Ende des unseligen Jüngers. Die Legenden um die dreißig schicksalshaften Münzen des Verratslohns haben im lateinischen Mittelalter zu einer Art numismatischen Weltgeschichte geführt³⁴⁴, im Südosten jedoch nur wenig Echo gehabt³⁴⁵. Doch die Szene der Gefangennahme Christi durch den Judasverrat hat

die Gemüter auf dem Balkan stark bewegt: Es war nicht sosehr die Frage, warum die Verräterkennzeichnung durch einen »Kuß« erfolgen mußte³⁴⁶, bzw. die Substitutionsängste, daß man nicht den Richtigen verhafte, denn Jakob der Mindere glich Jesus aufs Haar³⁴⁷, sondern die Legendentradition der Metamorphosefähigkeit des Heilands, welche letztlich bereits auf Origenes zurückgeht, hat die Volksphantasie angeregt³⁴⁸. Diese Fluchtversuche durch Verwandlung sind in die südosteuropäischen Überlieferungen eingegangen: In einer thrakischen Marienklage heißt es: »*Dieser ist's, ergreift ihn doch, schnell, damit er euch nicht entwischt*«. / *Als Christus diese Worte vernahm, da kam es ihm schwer an; / fünf Gestalten nahm er an, damit man ihn nicht erkenne. / Die einen sahen ihn als Kind, und die anderen als Greis*³⁴⁹.« Daran knüpfen sich nun auch die Fluchtlegenden Christi an, und in der Rolle der Fluchthelfer und Verräter ätiologische Sagen um Tiere und Pflanzen. In einer Legende aus Konstantinopel ist es eine *arapissa*, die Christus versteckt³⁵⁰, in einer anderen thrakischen Legende spielt er den pflügenden Bauern³⁵¹. Der Gegensatz von Gut-Böse, Fluchthelfer-Verräter wird nach dem Gleichnis von Matth. 25, 32–33 gewöhnlich auf die Schafe und Ziegen angewendet³⁵² und auch auf Weihnachten oder die Flucht der Hl. Familie nach Ägypten übertragen³⁵³. Manchmal ist auch ein fauler Ziegenhirt schuld, der Christus kein Wasser gibt, oder Pflanzen, die ihn nicht verstecken, »Judasbäume« wie der biegsame Feigenbaum³⁵⁴ und »Judaspflanzen« wie die stinkende Raute³⁵⁵, die Hundskamille usw., auch die »Schimpf«-Eiche (*quercus ilex*)³⁵⁶, die wiederum auf die Kreuzholzlegenden verweist.

Aber das biegsame Holz der Galgenbäume für den iskariotischen Bösewicht wird seinen Freitod verzögern; doch war es das Wunderzeichen des halbgebratenen auffliegenden Hahns, das ihn in die *desperatio*, den Zweifel an der Gnadenallmacht Gottes, führte. Petrusreue und Judasreue bilden typologische Antithesen: die fruchtbare Reue, die zu Vergebung und Einsicht und zum Martyrium im Dienst der Kirche führt, und die nutzlose, die zur Verzweiflung verführt und in einen sinnlosen Tod; beide Apostel weinen in derselben Nacht und es ist derselbe Hahnenschrei, der beiden zum bedeutungsschweren Schicksalszeichen wird. Das Hahnenwunder als Auferstehungszeichen ist erstmals in einer koptischen Fassung der Pilatus-Akten des apokryphen Nikodemus-Evangeliums nachgewiesen³⁵⁷, gehört dann aber zum bekannten Legendenwissen des Mittelalters und ist auch in Südosteuropa anzutreffen³⁵⁸. Das auffliegende Brathähnchen wird in vielen Geschichten und Balladen zur Wahrhaftigkeitsprobe des Gesagten, und zwar in ganz verschiedenen Zusammenhängen.

Die mittelalterliche Version lautet ungefähr folgendermaßen: Judas sei nach dem Verrat voll Reue zu seiner Mutter gekommen und habe seine Schandtat bekannt, und die Mutter sei in Klagen über den fürchterlichen Sohn ausgebrochen und habe ihm Verfluchungen der Propheten vorgehalten; was er nun tun werde, wenn der verratene Prophet von den Toten auferstehe? »Wie kommst du nur darauf, daß jener auferstehen

werde?» entgegnete Judas; »ich schwöre den schwersten Eid, daß der Hahn hier im Topf eher wieder lebendig wird als jener Gekreuzigte«. Und kaum hatte er ausgedret, erhob sich der halbgebratene Hahn aus der Pfanne im Schmuck seiner Federn und flog aufs Dach und verkündet so die Auferstehung Christi. Es sei derselbe Hahn gewesen, sagen die Griechen, der krächte, als Petrus den Herrn verleugnete. Judas aber war heftig erschrocken, ging hin und erhängte sich³⁵⁹.

Hier ist es Judas selbst, der den verhängnisvollen Schwur tut, nicht seine ihn trösten wollende Frau³⁶⁰. Diese Geschichte ist bei Magyaren, West- und Südslaven weit verbreitet³⁶¹. Das Wunder vom auffliegenden Hahn in der Schüssel gilt in den slovenischen Balladen als Wahrheitsbeweis, sowohl für Unschuld wie auch für Schuld und Verbrechen³⁶². In bulgarischen historischen Liedern ist er Wahrheitszeichen für den bevorstehenden Fall Konstantinopels (*balosis*, 1453) durch die Osmanen oder den Fall des bulgarischen Zarenreiches³⁶³. Dasselbe Motiv findet sich in griechischen historischen Liedern und Legenden auf den Fall der »Stadt«, wo auch gebratene Fische ins Wasser springen³⁶⁴; das prophetische Fisch-Wunder gibt es übrigens auch in thrakischen Sagen auf den Fall einer Burg nach dem Schema des »κάστρο της Ωριάς«³⁶⁵, ein Stoff, der auch als akritisches Lied existiert³⁶⁶. Die synaxarischen Legenden und Sagen in Griechenland verwenden das Hahn-Motiv auch für die Vorhersage von Christi Geburt (vor allem in den Weihnachts-Kalanda): Herodes erklärt dem Hl. Stephan, der ihm das freudige Ereignis berichtet, er glaube nur, wenn der gebratene Hahn vor ihm auffliege³⁶⁷. Hierher gehört auch das Gottesurteil bei Gericht für Todesstrafen, wo der Gehenkte wie durch ein Wunder am Leben bleibt³⁶⁸. Am häufigsten ist freilich die Anastasis-Präfiguration, die europaweit verbreitet ist. Solche mündlichen Hahnlegenden sind in Südosteuropa mehrfach aufgezeichnet worden³⁶⁹. Der Wunderhahn ist Sinn-Zeichen wie der Kirchturmhahn: Der konkrete Kontext der Judasreue kann verschwinden und ersetzt werden durch andere Ereignisse: Gerichtsprozesse und Gottesurteile, oder historisch signifikante Ereignisse; was bleibt, ist die Beweiskraft des Wunders. Das Brathähnchen fliegt und kräht, wenn etwas Entscheidendes eintreffen muß, als Ruf der Prädestination, auch unabhängig vom biblischen Judastod in gänzlich profanen, historischen oder persönlichen Angelegenheiten.

Nach der hochmittelalterlichen *desperatio*-Theologie war des Verräters größte Sünde gar nicht der Verrat seines Meisters, sondern sein Freitod am Galgenbaum aus dem Zweifel an der Allmacht der Gnade Gottes³⁷⁰, der ihm die Ewige Verdammnis eingetragen hat. Doch die Legenden haben ihre eigene »Rationalität«: Auf der Ionischen Insel Lefkada (Leucas, Santa Maura) etwa erzählt man sich, daß Judas, der wußte, daß er unmöglich Verzeihung erlangen könne mit Tränen so wie Petrus, sich aufzuhängen gedachte, um rechtzeitig in der Hölle zu sein und mit den anderen befreit zu werden, wenn Christus in den Hades hinabsteigen würde; doch der Feigenbaum bog sich und

er blieb halb erhängt hängen, und seine Seele entfuhr ihm nicht, erst als Christus auf-erstanden war³⁷¹. Dieser Legendentyp³⁷² geht auf die synaxarische Tradition zurück, wo es heißt, er habe sich erhängt, um Christus im Hades zuvorzukommen und ihn anflehend Rettung zu erlangen (*απήγγξατο, ίνα προλάβη εν τω άδη τον Ιησούν και ικετεύσας τύχη σωτηρίας*)³⁷³. Und diese geht auf Origenes zurück, das Halb-Erhängt-Bleiben auf das Papias-Fragment (120–130 n. Chr.)³⁷⁴. Die meisten Orallegenden halten sich an das Galgenende nach Matth. 27, 3–7, nur eine slavomakedonische Legende berichtet von seiner Verwandlung in flüssiges Pech³⁷⁵. Auf das Papias-Fragment dürfte auch die griechisch-makedonische Legende von der Judas-Quelle zurückgehen, wo der Verräter als ewig wandernder Jude seinen Durst zu löschen sucht, aber nur einmal im Jahr durch die Gnadenvermittlung Marias an einer Quelle trinken darf, deren Wasser seither bitter ist³⁷⁶. Hier betritt Judas den Kreis der Vampir- und Wiedergängersagen³⁷⁷, aber auch den Motivkomplex des *refrigeriums* von der Jenseitsstrafe³⁷⁸ sowie die Sagenstoffe vom Sisyphus-Dasein des Ewigen Juden³⁷⁹. Der Galgenbaum, an dessen biegsamen Zweigen der Unselige solange hängt, bis Ostern vorüber ist, ist europaweit verflucht³⁸⁰: die Weide³⁸¹ oder der Hollunder³⁸², im mediterranen Raum der Feigenbaum³⁸³, die *anagyris glandita* (oder *foetida*) als »Stinkbaum«³⁸⁴ oder die *anthemis maritima* (die Hundskamille) unter verschiedenen Lokalbezeichnungen³⁸⁵, der Lorbeer³⁸⁶ usw.³⁸⁷. Gemeinsames Kriterium dieser Bäume und Pflanzen ist entweder, daß sie biegsame Zweige haben oder unangenehm riechen, bittere Früchte geben oder innen hohl sind. Nach der Logik der »Kontakmagie«, nach der alles verflucht ist, was mit Judas in Berührung kommt, gilt auch sein Sterbetag (und Geburtstag) als Unglückstag³⁸⁸. Daß ihn jemand begraben hätte, davon weiß keine Überlieferung zu berichten.

Doch zurück zum Leittext der versifizierten Historienbibel aus Kreta. Apokryphe Motive finden sich weiterhin in Hülle und Fülle: so etwa die Keuschheitsprüfung Marias bei der Christgeburt durch die Hebamme Salome (Protevangeliem des Jacobus § 19–20)³⁸⁹, das Geheime Leiden der Gottesmutter im Vorwissen um die Passion³⁹⁰, die Wundergeschichten aus der Kindheit Jesu³⁹¹, die Motivverwandtschaften zu den Marienklagen (Todeswunsch, Einsamkeit), Adamsmystik und Kreuzholzlegenden: Des Adams Sündenfall geschah durch das Holz vom Baume der Erkenntnis, der Neue Adam tilgt die Sündenschuld durch das Kreuzholz (Aus- und Einzug ins Paradies)³⁹²; diese Idee geht über die religiöse Dichtung³⁹³ auch ins Volkslied ein³⁹⁴. Das Kreuzholz ist als *coincidentia oppositorum* Holz des Todes und des Lebens gleichzeitig. Dieses besondere Holz ist in griechischen Legendenversionen die Eiche (*quercus ilex*), der einzige Baum, der sich bereit erklärte, sein Holz für die Kreuzigung herzugeben und nicht zerbrach³⁹⁵. Die schon erwähnte Legende von Seth, dem der Engel im Paradies drei Baumsamen gibt (Zeder, Zypresse und Olivenbaum), die auf dem Grab Adams im Mund des Toten zu einem Baum werden, der 1152 Jahre lebt, erscheint in dem Er-

zählgedicht insgesamt dreimal in verschiedenen Kontexten³⁹⁶. Der dreifache Paradiesbaum (Dreifaltigkeit) geht auf eine apokryphe Geschichte um den sündigen Lot zurück (Gen. 19, 30 ff.)³⁹⁷; um das 7. Jh. hat sich die Legende vom Kreuzholz als dreifachem Paradiesbaum schon stabilisiert³⁹⁸. All diese Stoffkreise werden in den oralen Legenden nach assoziativen Denkfiguren kontaminiert, kombiniert und variiert. Ein gutes Beispiel dafür ist die griechische Erzählung eines Großmütterchens aus Konstantinopel, die hier paraphrasiert wiedergegeben sei³⁹⁹:

Adam wurde aus dem Paradies vertrieben (das sich bemerkenswerter Weise nicht im Himmel befindet, sondern auf Erden) und ging nach Indien; es war ganz dunkel und er hat mit dem Teufel [Dämon] den Schuldbrief [*homologon*] auf einem Stein unterschrieben, den der Teufel [*diabolos*] in den Jordanfluß warf. Dann schickt Adam seinen Sohn ins Paradies, der Erzengel gibt ihm drei Hölzer, Pinie, Zypresse und eine andere Holzart, an die sich die Erzählerin nicht erinnern kann. Die werden zu richtigen Bäumen am Grabe Adams. Zu Abrahams Zeiten sehen die Diener dies und bringen die Hölzer dem Abraham. Weil sie aber nicht brennen wollten, hob er sie auf. *Dann trug es sich zu, daß Lot mit seinen Töchtern sündigte. Er geht hin und beichtet dies seinem Onkel Abraham und dieser sagte zu ihm: Es ist nicht recht, daß ihr sündigt, du und deine Töchter, nimm diese Hölzer, pflanze sie ein und geh jeden Tag zum Jordanfluß, Wasser zu holen und gieße sie.* Wenn sie nach vierzig Tagen Wurzeln fassen, bedeutet dies, daß Gott ihm vergeben habe. Doch der Dämon führte ihn in Versuchung. Lot nahm zwei Kürbisse (der Dämon trinkt nicht aus Kürbissen) und die drei Bäume vereinigten sich zu einem: *ein Stamm dick, gerade, stolz.* Als Salomo im Tempel das Heiligste des Heiligen errichtete, brachte man diesen Baum zu ihm; doch nirgendwo wollte er passen. *Hier war er zu kurz, dort war er zu lang.* Schließlich machten sie eine Brücke daraus. *Und so kam das Holz in die Geschichte der Juden, das sie dreifach gebenedeit nennen.* Und dieses dreifach gebenedeite Holz wurde für die Kreuzigung verwendet. *So hat Gott mit seinen eigenen Händen das Holz gegeben, an dem er gekreuzigt wurde*⁴⁰⁰.

In der Heilsgeschichte ist nichts zufällig; jeder Gegenstand hat seine Vorgeschichte. Das Fehlen der *adiaphora* ist Zeichen der Sakralität⁴⁰¹. Die rationalen *adynata* und Begründungslücken tun der Glaubwürdigkeit dieses Legendenagglomerats keinen Abbruch. Die Kombination der Einzellegenden zu einer Synthese mit didaktischem Telos (der Herr gibt und nimmt) im autarken Kreis des Schöpfungsmythos zeigt den kreativen Umgang der Oraltradition mit dem vorgegebenen ekklesialen Legendenmaterial.

EXKURS : DES LAZARUS ZWEITES LEBEN IN OST UND WEST

Die Ostkirche verehrt Lazarus als Heiligen⁴⁰². Nach der ekklesialen Legende soll er in seinem zweiten Leben nach der Erweckung durch Christus mit seinen Schwestern

vor den Juden geflüchtet sein (Joh. 11, 45 ff., 12, 10 f.), sich in Jaffa in einem Kahn eingeschifft haben und nach Zypern gekommen sein, wo er Bischof der Stadt Kition (dem heutigen Larnaka) wurde⁴⁰³, und er habe noch einmal dreißig Jahre gelebt⁴⁰⁴ und wurde hier in einem Marmorsarg begraben⁴⁰⁵ und Zentrum eines blühenden lokalen Heiligenkults. Darauf stützt sich auch die Gründungslegende des russischen Athosklosters Panteleimon⁴⁰⁶. Die Translation der Lazarusreliquien fand gemäß erhaltenen Reden unter Leon VI. 901 n. Chr. nach Konstantinopel statt⁴⁰⁷; im Gegenzug erbaute der Kaiser in Larnaka eine Lazaruskirche, die in vielen Reiseberichten erwähnt wird⁴⁰⁸. Lazarus wird zum zypriotischen Lokalheiligen und findet sich schon früh abgebildet in den berühmten Wandmalereien der Panagia-Kirche von Araku in Lagudera (1192) und in der Apostelkirche von Perachorio (1160–80)⁴⁰⁹.

Die dokumentarisch bezeugten Lazarusreliquien in Konstantinopel sind verschollen, und ein Teil der Forschung hat die einsichtige Meinung vertreten, daß die Reliquien im Anschluß an den für Byzanz katastrophalen Vierten Kreuzzug 1204 zusammen mit anderen Reliquien als Beutegut nach dem Westen gebracht worden seien, und zwar nach Frankreich, wo Lazarus als erster Bischof von Marseille verehrt wird⁴¹⁰. Denn die lateinische Redaktion der Lazaruslegende, die schon in der »Legenda aurea« (13. Jh.) im Kapitel »von Sanct Maria Magalena« nachzulesen ist (Maria Magdalena gilt im Westen als Lazarusschwester), will, daß die abenteuerliche Bootsfahrt im Mittelmeer die Lazarusfamilie nicht nach Zypern geführt habe, sondern nach Marseille⁴¹¹. Nach den provenzalischen Traditionen waren auch Maximinus, Cedonis und andere Personen zugegen⁴¹². Doch die Theorie vom Raub der Lazarusreliquien 1204 hält einer chronologischen Überprüfung nicht stand, denn Lazarusreliquien wurden schon im 12. Jh. in einer eigenen Wallfahrtskirche in Autun verehrt⁴¹³, sowie die der Maria Magdalena als Lazarusschwester in nahen Vézelay⁴¹⁴, obwohl die Magdalenen-Reliquien (im Osten nicht als Lazarusschwester) schon 899 von Ephesos nach Konstantinopel überführt worden sind⁴¹⁵. Der mittelalterliche Lazaruskult der Provence hat tiefe Spuren in der Kirchengeschichtsschreibung und der französischen Sakralkunst hinterlassen.

Als erste haben sich die über Zypern kommenden Palästina-Pilger mit der Unvereinbarkeit beider Traditionen konfrontiert gesehen⁴¹⁶: Die Kontroverse stellte dann um 1900 einen bedeutenden Konfliktstoff beider Kirchen dar⁴¹⁷. Neuere Forschung gibt zu bedenken, daß der Lazaruskult in der Bourgogne älter als der Magdalenenkult sei, sich als Leprösenwallfahrt aber ursprünglich auf den Armen Lazarus aus dem Bibelgleichnis bezogen habe⁴¹⁸.

Die Echtheit der Lazarusreliquien und das Netz von Kultstätten und materiell motivierter Legendenbildung zwischen Ost und West hat die Volksüberlieferung aber wenig interessiert, die mehr an der eschatologischen Fragestellung interessiert war, was Lazarus im Hades gesehen hat (vgl. das Kap. zum Lazaruslied im Ersten Teil). Der Orakul-

tur entstammt zweifellos auch die zypriotische Wüstungslegende über die Entstehung der Salinen (*halikes*) bei Larnaka; diese Legende, die Bartholomeo von Saligniaco erstmals 1587 im Lateinischen überliefert⁴¹⁹, läuft folgendermaßen:

Als der Hl. Lazarus in Larnaka lebte, war die Gegend, in der heute die Saline ist, fruchtbar und ein dichtbepflanzter Weingarten. Besitzer war eine Alte, die, sobald die Trauben reiften, während dieser Zeit in ihrem Weingarten wohnte. Eines Tages, als die Trauben schon reif waren, machte der Hl. Lazarus einen Spaziergang bis zum Weingarten. Als er ihn erreichte, erbat er von der Alten ein paar Trauben, um seinen Durst zu löschen und sich zu erfrischen von seinem langen Spaziergang. Die Alte antwortete ihm, der Ort produziere nur Salz, und jagte ihn fort. Im Fortgehen sprach der Hl. Lazarus zu ihr: »Möge es so sein, meine Frau, daß dein Besitz nur Salz erzeugt«. Seit damals vertrocknete der Weingarten, und es formte sich an seinem Platz eine Saline⁴²⁰.

Diese Legende vom Wüstungswunder in den Salinen von Larnaka wird zusammen mit der kirchlichen Tradition von Lazarus' zweitem Leben und der Translation seiner Gebeine nach Konstantinopel in allen längeren zypriotischen Lazarusliedern nacherzählt.

Noch verbreiteter ist allerdings die Überlieferung, daß Lazarus in seinem zweiten Leben nie mehr gelacht haben soll, weil er die Unterwelt mit den Sündenstrafen gesehen hat (die Unsäglichkeitsformel im Lazaruslied, vgl. den Ersten Teil), ein Motiv, das auch der lateinischen Exempelliteratur vertraut ist⁴²¹. Doch in den assoziativen Denkprozessen der Oralkultur wird dieses Faktum des Nie-mehr-Lachens wieder relativiert: Einmal habe er doch gelacht, über einen Krüge-Stehenden⁴²², über eine Dieb am Markt⁴²³, über einen Kinderwitz usw.⁴²⁴; und noch ein weiterer assoziativer Denkschritt: Mit diesem Lachen sei ihm auch die Seele entfahren.

Die *erbaulichen Geschichten* führen in eine andere Welt; die der kasualen Paradigmen moraldidaktischen Charakters, Geschichten und Geschichtchen, die sich zwischen märchenhaftem Ambiente und der Alltagserzählung bewegen. Meist lassen sie sich nicht in die Kategorie der Legendenmärchen einreihen. Die südslavische Erzählkollektion von Krauss hat einen ganzen Abschnitt von solchen sehr unterschiedlichen Anekdoten, die nicht immer direkt religiös, aber doch von lehrhaftem Charakter sind⁴²⁵. Da findet sich eine bosnische Geschichte von der Kaiserin, die nach ihrem Tod in der Vorhölle schmachten muß, weil sie des Bauern Kirschen nicht bezahlt hat⁴²⁶, Wunder-Anekdoten über den Hl. Tryphon, den Hl. Sabbas, den Hl. Naum und den Hl. Nikolaos, eine bosnische Geschichte über Tierbestrafung, moraldidaktische Fallbeispiele für Arm und Reich, eine Strafgeschichte des Hl. Elias wegen Übertretung des Fastengebotes, über die Hausschlange, Erzählungen der Schicksalsbestimmung, die Wundermär eines serbischen Kirchleins, das den Fluß hinuntergeschwommen ist⁴²⁷, die bulgarische Wun-

dersage vom pflügenden Bären⁴²⁸, über bestraften Diebstahl und vergoltenes Unrecht, sentenziöse Geschichten wie: Man soll sich vor dem Leben fürchten, nicht vor dem Tod, der leere Rucksack ist am schwersten, vor dem Tod sind alle gleich, der Sohn sieht älter aus als der Vater (böse Frau), der Wert der Alten, über Wahrheitsnarren, den gelehrten Bauernsohn, von ungetreuen Freunden, Verbrechen lohnt sich nicht, Wer Böses übt, hat Böses zu erwarten, Wie einer seinen Sippenheiligen verkauft hat⁴²⁹, über den Milchpanser bei der Wallfahrt, Wohltun vergilt Gott zehnfach usw. Das Fehlen einer mittelalterlichen Exempelliteratur im Balkanraum führt dazu, daß die erbaulichen und lehrhaften Geschichten der Oralüberlieferung nach Inhalt und Form eher instabil sind und sich keineswegs nur auf Heiligenlegenden und Wundererzählungen beschränken; sie stehen offen für andere Erzählkategorien wie Anekdoten, Schwank und Alltagserzählungen⁴³⁰.

4. SCHWANK UND ANEKDOTE

Der Schwank definiert sich als Kurzerzählung durch das Lachen, das er hervorrufen soll⁴³¹, und ist als Begriff im System der Typenkataloge der internationalen Erzählforschung wohl integriert (AaTh 1200–1965, was schon die Vielfalt und Schwierigkeit der Kategorisierung spiegelt)⁴³²; die Anekdote als pointierte Kurzerzählung ist schwieriger zu definieren⁴³³, auch wenn sie im Sprachgebrauch (bes. im Englischen) mit der lustigen Geschichte oder dem Witz koinzidiert⁴³⁴ und zu den Formen der Alltagsgeschichten hin offener ist. In Südosteuropa ist diese weit gefaßte Kategorie der Anekdote besonders von der ungarischen Erzählforschung verwendet worden⁴³⁵: Diese unterscheidet den Schwank als Schildbürgergeschichte von der größeren Kategorie der Anekdoten⁴³⁶. Andere Forschungstraditionen gebrauchen eine unterschiedliche Terminologie⁴³⁷. Krauss hat in seiner Sammlung südslavischer Erzählungen die Kategorie »Schnurren« eingeführt, anspruchlose Kurzgeschichten verschiedenen Inhalts mit (oder auch ohne) einer prägnanten Pointe⁴³⁸. Wie immer dem auch sei, diese lustigen Geschichten bewegen sich in einer Atmosphäre der Alltagsrealität in zuweilen grotesker Ausformung und nehmen Dummheit und Debilität, normabweichendes Verhalten und menschliche Schwächen satirisch aufs Korn. Die Erzählsituationen können aufgrund der Kürze der Erzählungen stark variieren, die Intention ist freilich immer dieselbe: das Lachen. Valsavor berichtet für das 17. Jh., daß Schwänke bei slovenischen Hochzeiten zum Vortrag gekommen seien⁴³⁹, doch Lachen gehört an sich zu jeder Form von Geselligkeit.

Der Schwank beschäftigt sich mit Defekten: somatischen, verhaltensmäßigen oder mentalen; diese werden realistisch und unverblümt mit satirischer Sagazität dargestellt. An der Spitze steht freilich die menschliche Dummheit⁴⁴⁰, handelt es sich nun um das Motiv der vorgetäuschten Blindheit (1360 C und 1380)⁴⁴¹, Stummstellen aus Faulheit

(1351)⁴⁴², Stummheit, um das Lispeln zu verbergen (1457)⁴⁴³, oder auch um groteskere Motive wie die »verlorenen Beine«⁴⁴⁴, den »verlorenen Penis« des Ehemannes, der beim Popen wiederentdeckt wird⁴⁴⁵, oder die gänzlich absurde Frage, ob der Ehemann einen Kopf gehabt habe oder nicht⁴⁴⁶, oder auch das Motiv des totalen Identitätsverlusts, wo die Popenfrau ihrem Manne einredet, er sei ein anderer, um ihren Liebhaber ungestört empfangen zu können⁴⁴⁷.

Im Zaubermärchen war eine gegenläufige Logik am Werk: Der Defekt wird durch besondere Fähigkeiten ausgeglichen⁴⁴⁸. Die Blinden, Einäugigen, Hinkenden und Verrückten finden den verlorengegangenen Schatz oder Menschen⁴⁴⁹, die Kleinen und Schwachen besiegen die Riesen, das Holzsword ist die unbesiegbare Zauberwaffe⁴⁵⁰, die Ärmste der Armen wird Königin, die Bettler und Alten geben den besten Rat, der Häßlichste ist der schönste Königssohn (Froschkönig) usw.⁴⁵¹. Dem realistischen Schwank geht diese innere ausgleichende Ökonomie ab. Einen Sonderfall bildet der meist riesenhafte theriomorphe »Araber« (ἄραψ, ἀράπης), Mohr, der Schwarze, der in Märchen und Sage, Sprichwort und Brauch recht unterschiedliche Rollen einnehmen kann⁴⁵².

Der Defekt wird also nicht in einem universalistischen Ausgleich kompensiert, sondern in seinem realistischen Sosein belassen und satirisiert. Schwänke kennen kein Mitleid, die Dummheit keine Nachsicht. Freilich gibt es auch die Verkehrung der Konstellation: der kluge Schwankheld, der die Dummheit in seiner Umgebung entlarvt oder sich im besten Fall selber dumm stellt. Hier wären die Volksbuchhelden Nasreddin Hodscha und Petär Hitär zu nennen⁴⁵³, aber auch die Schattentheaterhelden Karagöz und Karagiozis⁴⁵⁴ und der in Südosteuropa viel übersetzte Bertoldo und Syntipas (Sindbad)⁴⁵⁵. Die Erzählung ist auf eine Pointe hin strukturiert, die das eruptive Lachen evozieren soll. Das kann in relativ kurzer Zeit geschehen oder auch eine längere Anlaufphase haben, in einer grotesk realistischen oder mehr märchenhaften Atmosphäre. Als Beispiel sei das Motiv der vorgetäuschten Stummheit genommen: Die Unfähigkeit zur Kommunikation ist ein schwerer Defekt für eine Oralkultur, die Verweigerung der Kommunikation aber ein unverzeihliches Vergehen. Eine Reihe von Erzählungen geht von den Versuchen aus, die Stumme zum Reden zu bringen. In einer bekannten kretischen Erzählung, wo ein Lyraspieler den Neraiden in einer Höhle aufspielt, sich in eine der Feen verliebt, die er durch Festhalten am Haar und trotz ihrer Verwandlungen zur Seinen macht und sie nach Hause führt, wo sie ihm einen Sohn gebiert, aber kein Wort spricht, droht ihr der Ehemann auf den Rat einer Alten hin, das Kind ins Herdfeuer zu werfen – und da macht sie endlich den Mund auf, heißt ihren Gatten einen Hund, nimmt das Kind und verschwindet⁴⁵⁶. In einem anderen Fall geht es um die Lispelnde, die sich für ihren Sprachfehler schämt und den Mund nicht aufmachen will (bei Me-gas als Oikotyp * 1702 D klassifiziert und in 23 Versionen verbreitet); hier ist es nicht

die schonungslos angeprangerte Realität des mentalen Defekts, die ein schadenfrohes Lachen evoziert, sondern die dysanaloge Schamhaftigkeit des Mädchens ist mit einer Sympathie gezeichnet, die dem Zuhörer/Leser eher ein nachsichtiges Lächeln abgewinnt (übrigens ähnelt der Erzählstil mehr dem Märchen als dem Schwank).

Es war einmal ein Waisenmädchen. So schön, wie aus einem Glas zu trinken. Und gut, ein wahrer Engel. Und tüchtig, eine Hausfrau. Alle guten Gaben hatte sie, nur einen großen Nachteil gab ihr Gott: sie lispelte. Und weil man sie verspottete, zog sie es vor, stumm zu bleiben. Und deswegen nahm sie niemand zur Frau. Dem schönsten Dorfjüngling jedoch gefiel sie und sie tat ihm leid. Er sagte seinem Freund, seine Mutter solle die Heiratsvermittlung übernehmen. »Hast du dir das gut überlegt«, fragte ihn sein Freund, »dir mit einer Stummen was anzufangen? Nur sie tut dir leid, nicht deine Jugend?« »Ich werde sie nehmen.« »Du wirst nicht verstehen, was sie dir sagt.« Aber er wollte nichts hören, da er sie doch liebte. Er geht also hin und hält bei ihrer Mutter um ihre Hand an. Und binnen drei Tage hat er sie geheiratet, damit man nicht mit den guten Ratschlägen anfinge. Er sagte ihr dies und jenes, sie lachte, streichelte ihn, blieb aber stumm. Da sagte er zu ihr: »Frau, ich werde dich gern haben, so als ob du zu mir sprechen würdest.« Sie – keinen Laut. Eines Tages dachte er, ihr ganz kleine Schuhe zu kaufen, vielleicht sagt sie zu ihm: »Sie sind zu schmal.« Und er brachte sie ihr. »Ich habe dir Schuhe gebracht.« Sie nahm sie an sich, lächelte und stellte sie unter das Sofa, ohne zu sprechen. Am nächsten Tag brachte er ihr einen Knochen im Papier. »Ich habe dir Fleisch gebracht zum Kochen.« Sie schüttelte ihren Kopf, als ob sie sagen wollte: »Ich habe verstanden.« Sie kochte den Knochen aus und machte davon ein wunderbares Reisgericht. »Bravo, Frau.« Da lächelte sie erfreut. »Wo soll das hinführen?«, dachte er bei sich. Am nächsten Tag brachte er ihr ein Stück Marmor im Papier. »Ich hab dir Käse gebracht.« Sie nimmt das Stück, legt es auf einen Teller, stellt den Teller in den Schrank, ohne zu sprechen. Da fing der gute Mann an, traurig zu werden. Er wollte sie nicht verlassen, er liebte sie doch und sie tat ihm leid, denn sie war eine gute Frau. Er wusste, daß sie lispelte. Aber daß sie nicht einmal einen Laut von sich gab! »Ich werde dich schon zum Reden bringen – ein Lied wirst du noch singen.« Ganz fest nahm er sich das vor. Eines Tages zog er den Esel aus dem Stall und sagte zu ihr: »Wenn du nicht sprichst, lasse ich den Schlächter holen, damit er ihn schlachtet.« Sie sah ihn mit bittenden Augen an, so als ob sie ihm sagen wollte: »Tu's nicht!« »Wirst du sprechen?«, sagt er zu ihr. Aber sprechen die Steine? Da geht er hin, holt den Schlächter und sagt ihm, das Tier sei krank und würde verenden. »Dann soll es geschlachtet werden, damit es nicht unnütz leidet.« Er schlachtet es, nimmt die Haut und nimmt sie mit. Sie – keinen Ton. Am anderen Tag sagt er zu ihr: »Wirst du sprechen, oder ich schlachte das Schwein!« Sie nahm ihn mit beiden Händen und sah ihn mit feuchten Augen an, sehr traurig; aber kein Ton kam aus ihrem Mund. So wurde auch das Schwein geschlachtet. Sie weinte und seufzte. Aber der Mann hatte es sich nun einmal in den Kopf gesetzt. »Sie wird schon reden«, sagt er zu sich. Er geht hin

und kauft eine Schweinsblase. Er nimmt eine rote Farbe, rot wie Blut. Er füllt die Blase mit Wasserfarbe, bindet sie an seine Weste, an die Stelle des Herzens. »Sprich, Frau, sonst ersteche ich mich vor dir.« Sie umarmt ihn, streichelt ihn, die Tränen fließen in Strömen. Da tritt er von ihr weg, zieht sein Messer, hebt es hoch und sticht auf die Blase, so daß die Farbe nur so spritzt, seine ganzen Kleider waren voll. Er läßt das Messer los, es fällt, er fällt auch hin, so als ob er tot sei und zuckt noch, als ob ihm eben die Seele entfahre. Da schreit sie auf, stürzt neben ihm hin und beginnt ein Klagelied (mit dem bekannten Sprachfehler): Was soll ich als erstes beweinen: / den Mann, das Schwein, den Esel, / was soll ich als erstes nennen: / die Schuhe die engen / den Knochen den harten / den Marmor als Käse!⁴⁵⁷ Da springt er auf, umarmt sie und sagt zu ihr: »Also kannst du doch sprechen, Frau! Du hast eine schöne Stimme. Von jetzt an wirst du sprechen, sonst bringe ich mich wirklich um, damit ich nicht dich umbringe, die du mich quälst ohne Grund.« Von da an, da der Mann nun einmal ihre Rede gehört hatte (und ihr sogar gesagt hatte, sie hätte eine schöne Stimme), faßte sie Mut und sprach zu allen. Und sie lebten in Liebe, machten viele Kinder und ihre Freude war groß, als keines der Kinder den Sprachfehler seiner Mutter hatte⁴⁵⁸.

Die Märchennähe ist manchmal auch in anderer Form zu spüren, wenn der Schwank nämlich ein ins Satirische gewendetes Märchenmotiv ist. Dies ist der Fall bei einem satirischen Kettenmärchen, dessen griechischen Oikotyp Megas als *2031 klassifizierte⁴⁵⁹. Unter den Einleitungsnarrativen des Amor-und-Psyche-Märchens (425A) gibt es die kinderlose Frau, die sich ein Kind wünscht, und sei es auch nur ein Tier; Gott erfüllt ihr den Wunsch, und das Tier wird sich als verwandelter Jüngling herausstellen, dem die konventionelle Märchenlaufbahn bestimmt ist, die mit der Erringung der Königstochter endet.

Ein kinderloses Greisenpaar bat einmal Gott, ihnen ein Kind zu schenken und sei es auch ein Frosch. Da gebar die Alte einen Frosch. Als er größer wurde, begann er zur Schule zu gehen. Eines Tages kehrte er von der Schule zurück und fand die Alte nicht zu Hause vor. Er wollte sehen, was sie gekocht habe, aber klein wie er war, fiel er in den Kochtopf. Da kamen seine Eltern nach Hause und warteten auf ihren Sohn. Da er ausblieb, setzten sie sich hin, um allein zu essen. Und beim Essen kamen sie darauf, daß mit der Speise auch der Frosch gekocht war. Da begann die Alte zu weinen, die Fliegen kamen und setzten sich auf sie. Der Alte wollte sie verjagen, nahm seinen Stock und schlug aus Versehen seine Alte tot. Der Schemel, auf dem die Alte saß, hatte die Tat mitangesehen, er erhob sich wütend und schlug den Alten tot⁴⁶⁰. In einer thrakischen Variante geht die Verkettung noch weiter: Die Frau reißt sich die Haare aus, der Mann seinen Bart; dies sieht das Dach und wirft seine Dachziegel ab; der Rabe, der von dem Grund des Verhaltens des Daches erfährt, wirft seine Federn ab; der Apfelbaum, auf dem der Rabe sitzt, wirft seine Äpfel ab, die Rinder, nachdem der Bauer von dem Vor-

fall gehört hat, ihre Hörner; die Quelle, zu der der Bauer seine Tiere führt, versiegt; die Frauen, die zur Quelle gehen, um Wasser zu holen, zerbrechen aus dem gleichen Grund ihre Krüge und kehren zu ihren Männern heim ohne Wasser; die Männer zerbrechen die Schaufeln; und am Ende zerschlagen die Kaffeehausbesitzer, bei denen die Männer ihren Kaffee trinken, die Kaffeetassen⁴⁶¹.

Der Grund der Lächerlichkeit liegt in der asymmetrischen Dysanalogie zwischen Ursache und Wirkung. Doch wie im Liebeslied (vgl. im Ersten Teil) geht es auch hier um die Kontagiosität des Allzusammenhangs der Dinge, allerdings in rationalisiert-satirischer Form. Doch nicht nur Märchenmotive sind ins Komische gewendet beim Schwank zu finden, sondern auch Legendenmotive⁴⁶²: Unter den Wundern der apokryphen Kindheitsgeschichten Jesu findet sich auch das Verlängern des Holzes (vgl. wie oben)⁴⁶³, das als paneuropäisches Schwankmotiv des Balkenstreckens (Typ 1244, Stange, Bank, Brückensteg) bekannt ist, mit besonderer Intensität auch bei südosteuropäischen Schildbürgerstreichen⁴⁶⁴.

In der Nachlaßsammlung südslavischer Erzählungen bei Krauss läßt sich eine Gruppe von Erzählungen zu Teufeln, Ungeheuern, bösen Weibern und der Dummheit absondern (Typ 1000–1199)⁴⁶⁵, während die eigentlichen Schwänke in bestimmbar Geschichten untergeteilt sind⁴⁶⁶ und unbestimmbar («Schnurren»)⁴⁶⁷, die in thematische Zyklen untergeteilt sind: Von Popen und Mönchen, Geschichten vom Kadi, Von Frauen und Mädchen, Von der Faulheit, Von Witz und Dummheit, Vom Geiz, Miles gloriosus, Andere komische Geschichten. Einige Erzählungen haben mit Ethnostereotypen zu tun, etwa das (negative) Rollenbild des Griechen, der meist höherer Geistlicher ist⁴⁶⁸; im Rahmen der Pfaffensatire in der Oraltradition sind Popen und Mönche bevorzugte Spottobjekte⁴⁶⁹: z. B. auch der *vladika* (Bischof) weilt mit Popen und Mönchen in der Hölle (1738, Advokaten 1860A)⁴⁷⁰, der Pope kommt nach dem Weihefest mit dem großen Kuchen nicht außer Haus (1775)⁴⁷¹, ertrinkt, weil er seine Hand nicht nach der rettenden Hand der Helfer ausstrecken wollte (man hat »Gib her!« gerufen statt »Greif zu!«)⁴⁷². Eine Kategorie der Schwänke beschäftigt sich mit Überreaktionen: der Mann, der sein Haus anzündet, um die Mäuse zu vertreiben (1287)⁴⁷³, bzw. mit unangemessenen Vorgangsweisen: der Kälberkopf im Henkeltopf (1294)⁴⁷⁴, mit dem quergebängten langen Rebenmesser kommt man nicht durch die Kirchentür⁴⁷⁵; eine andere mit Zahlenproblemen: der Eselsreiter zählt sich selbst nicht mit (1288A)⁴⁷⁶. Eine Gruppe von Erzählungen beschäftigt sich mit dem Ehebruch oder Eheproblemen: Das schwangere Weib schickt den törichten Mann aus dem Haus, um den Liebhaber zu empfangen (1360C)⁴⁷⁷, die geistesgegenwärtige Frau wirft dem Mann die Bettdecke über den Kopf, um zu zeigen, daß das Ehebett leer ist, so daß der Liebhaber entfliehen kann (Untertyp von 1419)⁴⁷⁸, die tückische Frau steckt Fische in den Garten und bezichtigt ihren Mann der Narrheit, als dieser öffentlich behauptet, im Garten Fische gefangen zu ha-

ben (1381A)⁴⁷⁹. Es finden sich auch Schwänke über die heiratslustige Alte: Der Kaiser befiehlt, daß junge Burschen verwitwete alte Frauen heiraten sollen und junge Mädchen greise Witwer (1475–99 *Jokes about Old Maids*)⁴⁸⁰, oder Geschichten über die multiplikative Wirkung des Gerüchts: Ein Mann eröffnet seiner Frau gegenüber das Geheimnis, daß er ein Ei gelegt habe – bis das Geheimnis zum König vordringt, sind es hundert Eier (1381D)⁴⁸¹, bzw. von der Unmöglichkeit, ein Geheimnis zu behalten: Wie Eva Adam überredet hat, vom Baum der Erkenntnis zu essen, überzeugt die Alte den Alten, den verbotenen Topf abzudecken (1416)⁴⁸². Besonders gut vertreten sind die Meisterdiebgeschichten (1525 mit Untertypen)⁴⁸³, es gibt aber auch Schwänke von der mehrmals getöteten Leiche (1537)⁴⁸⁴, dem ungebetenen Gast bei der *slava*, dem Sippenfest (1543B* *No Invitation Needed*)⁴⁸⁵, der Nutzlosigkeit der Gelehrsamkeit (1621*)⁴⁸⁶, den erschreckenden Heldentaten eines Hodscha (1640 *Das tapfere Schneiderlein*)⁴⁸⁷.

Besonderer Erwähnung bedarf freilich die türkische Schwankfigur des Nasreddin Hodscha⁴⁸⁸, dessen episodische Streiche und Narrenweisheiten über die orale Tradition des Osmanischen Reiches in viele Balkangebiete eingedrungen ist⁴⁸⁹, aber auch durch die *feed-back*-Prozesse der zahlreichen Druckausgaben populärer Lesestoffe und Volksbücher⁴⁹⁰ auf die mündliche Überlieferung, und mit bodenständigen Figuren wie die des makedonischen Iter Pejo, des bulgarischen Hitär Petär und des rumänischen Păcală mannigfaltige Kontaminationen eingegegangen ist⁴⁹¹ bzw. generell auf die Schwankliteratur und die satirischen Erzählformen Südosteuropas einen weitreichenden Einfluß ausgeübt hat⁴⁹².

Die Komik des Schwanks lebt von unrealistischen Einschätzungen, der Irrationalität und der absurden Kausallogik von Handlungen und Begründungen. Das Weltbild dieser Geschichten ist realistisch und das verspottende Lachen betrifft die sozialen Normübertretung der traditionellen Geschlechterrolle.

5. ANDERE ERZÄHLFORMEN

Es gibt auch atypische Erzählformen, die sich überhaupt nicht klassifizieren lassen. Felix Karlinger wurde z. B. in einem aromunischen Kaffehaus in Thessaloniki 1964 Zeuge einer unklassifizierbaren Groß Erzählung in Fortsetzungen über zwanzig Abende, eine pseudo-historische aromunische Narration mit griechischen Liedern über die Geschichte des Kampfes der Griechen gegen die Türken zwischen *factum* und *factum*, aber auch mit Zeitungsdokumenten, um die dokumentierbare Glaubwürdigkeit der Erzählung zu erhöhen⁴⁹³. Ein Großteil dieser Fortsetzungsgeschichte als popularisierter und unterhaltender Geschichtsunterricht konnte auf Tonband aufgenommen werden⁴⁹⁴. Will man die traditionelle Unterscheidung von Fabulat und Memorat anwenden, betritt man im Falle des autobiographischen Erzählens⁴⁹⁵ und der Erinnerungsgeschichten⁴⁹⁶

(Krieg⁴⁹⁷, Okkupation⁴⁹⁸, ehemalige Heimat der Flüchtlinge⁴⁹⁹, genealogische Familiengeschichten⁵⁰⁰) einen Übergangsbereich, der in der Alltagserzählung⁵⁰¹ (*legends*/Stadt-sagen⁵⁰², Gerüchte⁵⁰³, Klatsch⁵⁰⁴, *facende*⁵⁰⁵, Urlaubsgeschichten⁵⁰⁶, angeblich wahre Horrorerlebnisse usw.)⁵⁰⁷ dann bereits in den Bereich der intendierten Glaubwürdigkeit mit Wahrheitsanspruch übergeht⁵⁰⁸, bzw. bereits den Kommunikationskanälen der informellen Information angehört⁵⁰⁹. Auch in Südosteuropa als Zone weiterhin bestehender lebhafter Oralität ist das pointierte Erzählen⁵¹⁰ im Internet und über SMS stark verbreitet⁵¹¹. Die Mündlichkeit scheut hier keineswegs das Printmedium, sei es in Lokalzeitungen⁵¹² oder separat gedruckter Heftchenliteratur⁵¹³.

Größtes Interesse ist von der südosteuropäischen Erzählforschung den historischen und rezenten Oralbiographien entgegengebracht worden: Bei den historischen Lebenserinnerungen dominieren freilich die Memoiren des griechischen Revolutionsgenerals Giannis Makrygiannis, die auch eine erstaunliche Rezeptionsgeschichte aufweisen kann⁵¹⁴ und als schriftlich fixierter oraler Erzählstrom auch die Literaturwissenschaft interessiert hat⁵¹⁵, bei den rezenten gibt es systematische Erfassungsprojekte mit statistischer Auswertung und elektronischer Archiverstellung⁵¹⁶. Volkskunde, Folklore-forschung, Pädagogie und Soziologie haben sich dieses Bereiches angenommen. Als Beispiel seien Ausschnitte aus einem Lebensbericht einer 1976 82 Jahre alten Frau aus dem Dorf Gribovo in den gebirgigen Zagori-Dörfern in Epirus nördlich von Ioannina zitiert:

Wir sind damals nicht zur Schule gegangen, nur die Jungen. Einmal sind wir gegangen, da hat uns der Lehrer rausgeworfen, weil wir gestört haben. Wir haben auf den Feldern gearbeitet: Mais. Die Zuckermelonen – solche! Die nahm ich huckepack und brachte sie nach Hause. Es gab da Frauen, die haben wo immer sie waren Kohle gemacht und nach Zitsa gebracht und verkauft. Ich hatte einen Birnbaum: der hatte Birnen! Sie bettelten darum: »Mädchen, gibst du mir zwei Birnen?« Und ich gab sie ihnen.

Außer auf die Felder sind wir nirgendwobin gegangen.

Zu dieser Zeit, da ich ein Mädchen gewesen bin, waren die Kleften in Ioannina und gingen durch die Gassen. Und was für Rinder die hatten! solche! Und die verkauften sie, denn in den Dörfern gab es keine Türken. Und wenn eine Alte nicht gut war und sie verraten hat, dann hatten sie sie im Sack und schleiften sie und die schrie.

Damals habe ich geheiratet, und da gingen wir nach Lyku, daß mein Alter das Handwerk lernt.

Drei, vier, fünf Jahre geht er nach Kleinasien. Sechs Jahre war er dort. Haben sie gekämpft, haben sie nicht gekämpft, nicht einmal das weiß ich. Ich habe Geld bekommen, wegen der Kinder, siehst du, und habe ein Haus gebaut, aber die Kinder sind alle gestorben. Das jüngste Mädchen ist acht Jahre gestorben. Dort haben wir zwölf Tagelöhne Acker geschafft.

Dann sind wir hierher gekommen. Mein Alter hat mir gesagt: »Hier werde ich sterben, denn hier bin ich geboren.« Die Felder dort unten, die haben jetzt andere. Mein Alter hatte kein solches Herz, daß er sie rausgeworfen hätte. Die Leute arm und faul. Wir hatten Arbeit, was ist aus der Arbeit geworden, in allen Dörfern. Wir hatten die Kohlenbrennerei. Es ging uns nicht schlecht. Wir waren aber auch Leute der Arbeit [...]

Zum Fasching haben sie uns nach Tsaraklimani geschickt, um Arbeit. Wir sind hin, haben fertiggemacht, und als wir zurückwollten, da hat es zu schneien begonnen. In einer halben Stunde kniehoch, und dann Sonne, klarer Himmel. Wir wollten los, denn man hat uns gesagt, in Lyku gibt es drei Pflugscharen zu machen. Da waten wir durch Wasser und Schnee. »Ich geh nach Lyku«, sagt mir mein Alter, »du geh nach Haus.« Da ist er durch den Langavitsa, das Wasser bis zum Hals. Als er rauskaum, hat er gezittert. Aber wo sollte er jemanden für die Arbeit finden. Die waren alle im Kaffeehaus. »Spielen wir Karten.« Da hat er sich die Lungenentzündung geholt. Am Sonntag hat er damit angefangen, bis zum Donnerstag hat es gedauert. Damals gab's kein Auto, ihn zum Arzt zu bringen. Irgendwer hat einen Jeep gefunden. Wir haben ihn nach Butzara gebracht, der Arzt ist von Zitsa gekommen, er hat gesagt, wir sollen ihn nicht bewegen, und ich bin mit dem Jeep gefahren. Die Straße war hergerichtet, sonst wär ich umgekommen, ich war völlig fertig. Gott hat's gewollt und er ist nochmals hochgekommen. Ostern sind wir hierhergekommen, aber seine Gesundheit ist wieder schlechter geworden. Sechs Monate ist er gelegen, dann ist das Fieber wiedergekommen, und er ist seinen Weg gegangen. Aber mir, wieso hat mir Gott die Kraft gegeben und ich halte mich aufrecht, in diesem Zustand? Groß ist seine Gnade.

Und dann habe ich die Dafno verheiratet. Der Bräutigam, den sie gefunden hat, wollte 5000 in die Hand. Ich hatte zwei, die anderen zwei habe ich im Dorf gesammelt, und man hat sie mir gegeben, gut soll's ihnen gehen. Die letzten Tausend hab ich später gegeben⁵¹⁷.

Lebenserzählungen sind nicht nur interessant, um zu sehen, wie die große Geschichte auf die kleine Geschichte des Individuums einwirkt und gesehen wird, sind nicht nur interessant, um im Einzelfall zu analysieren, wie die Tendenzen der Verschönerung der Vergangenheit in der Erinnerung sich mit dem persönlichen Schmerz über erlittenes Unrecht, Armut und Krankheit die Waage halten, sondern sind auch dramatisierte Narrative mit Pointen, Hierarchisierung der Fakten aus individueller Sicht, assoziationslogische Konstrukte kollektiven und persönlichen Bewußtseins, Darstellungen von interpretierten Innen- und Außenbildern in einem gelenkten Erzählfluß. Die meisten biographischen Erzählungen aus Südosteuropa sind Geschichten der Armut, der Kriege, persönlicher und gruppenhafter Auseinandersetzungen, des Weg-Müssens und eines schwierigen Neubeginns.

2. KURZFORMEN

Unter den komplexen Beziehungen der »einfachen Formen«⁵¹⁸ nehmen sich die Kurzformen als eine separate Gruppe aus: Bestehend aus einem oder wenigen Sätzen (mit Ausnahme eines längeren Witzes) wird auf die sprachliche Formulierung und Prägnanz mit rhetorischen Figuren wie (Binnen)Reimbildung, Alliteration, Metapher, Paronomasie usw., auf Versifizierung und betonte Rhythmik bzw. auf die pointierte Aussage erheblicher Wert gelegt. Diese artifiziellen autarken Kleingebilde haben manchmal hohen ästhetischen Reiz und kommen als komprimierte Sprachsynthesen der Dichtung näher als die oralen Prosaerzählungen.

I. SPRICHWORT UND REDEWENDUNGEN

Das Sprichwort weist eine ähnlich hohe Internationalität auf wie das Zaubermärchen und hat im gleich hohen Maße das Interesse der Forschung auf sich gezogen. Rund um das parömiologische Periodikum *Proverbium*⁵¹⁹ und das gigantische Bibliographie-Projekt von Wolfgang Mieder⁵²⁰ hat sich eine eigene Forschergruppe gebildet, an der auch Südosteuropa besonderen Anteil hat. Matti Kuusi hat einen ähnlichen Typenkatalog vorgelegt, wie er für das Zaubermärchen existiert⁵²¹. Sprichwörter wurden schon im Altertum gesammelt⁵²² und in Dichtung und Philosophie verwendet⁵²³, dann in byzantinischen Klöstern abgeschrieben⁵²⁴, aus der oralen Tradition neu aufgenommen⁵²⁵ und in Predigten, Homilien und erbaulichen Schriften wieder in die mündliche Überlieferung zurückübertragen⁵²⁶, so daß man nach Maßgabe der Tatsache, daß im orthodoxen Balkanbereich solche griechischen Kollektionen zu lehrhaften und erbaulichen Zwecken in die Vernikularsprachen übersetzt wurden, gerade in Südosteuropa von einem hohen Homogenitätsgrad des Sprichwortgutes sprechen kann. Dazu kommen die Bibelsprüche, die in allen Sprachen weiterleben⁵²⁷. Die intensive Beteiligung der Schrifttradition an der mündlichen Überlieferung der Sprichwortformen (Verbreitung antiker Sprichwörter und Sentenzensammlungen durch den Humanismus)⁵²⁸ hat allerdings im europäischen Raum zu einer erstaunlichen Ubiquität dieser Folkloreform in Lehrsatz, Struktur, Bildgebung und Sprachführung geführt und auch die Anregung zu den ersten südosteuropäischen Sammlungen gegeben⁵²⁹; dazu tritt freilich die Kommensurabilität der Grundmuster sozialer Erfahrung und menschlichen Soseins, die weltweit gewisse Basiskonstanzen aufweist. Die Anzahl der Sprichwortsammlungen, selbst für Südosteuropa allein, ist kaum zu überblicken; die Ähnlichkeit oder auch Gleichheit des Spruchgutes hat zu z.T. weitgreifenden Komparationen geführt und zu umfangreichen lexikalischen Darstellungen⁵³⁰. Darüberhinaus sind auf dem theoretischen Sektor bedeutende Arbeiten zum Situationskontext (okkasionelle Anwendung, Anti-Sprichwörter, ironi-

scher oder »falscher« Gebrauch), zur kommunikativen Funktion⁵³¹, zu systemtheoretischen und semiotischen Aspekten⁵³², zur Ästhetik und Struktur entstanden⁵³³, so daß man berechtigterweise von der Existenz einer parömiologischen Theorie sprechen kann.

Was ist ein Sprichwort (*proverbium*, παροιμία) und wozu dient es? Die vielen Definitionsversuche zwischen inhaltlich/formalen Bestimmungen und zeichentheoretisch/kommunikationswissenschaftlichen Ansätzen (Sprechakttheorie)⁵³⁴ könnte man etwa dahingehend verbinden, daß man sagt, Sprichwörter, Spruchweisheiten, oral überlieferte Sentenzen (γνώμαι), Redensarten und stereotype Redewendungen geben zumeist prägnant und ausdrucksverfestigt Lebensnormen und Verhaltensregulative auf bildliche oder metaphorische Art wieder, oft aus Anlaß einer ungewöhnlichen oder normabweichenden Situation, wo Zuflucht zu kollektivem Wissen gesucht wird; diese Ratschläge und Kommentare zur Situation sind oft ambivalent, je nach Funktionskontext oder auch historischer Entwicklung. Diese Spruchformen weisen eine Vorliebe für Rhythmik oder Versifizierung, Metaphorik oder seltene Metonymie auf, ebenso wie für den Gebrauch rhetorischer Figuren wie (Binnen)Reimbildung, Alliteration, Parallelismus und Paronomasie. Wie sich in der Folge demonstrieren läßt, weist das Spruchwissen der Balkanvölker hohe Homogenität auf, was neben den allgemein historischen Fakten auch seinen Grund in einer spezifischen Texttradition des Spruchguts zwischen Schriftlichkeit und Mündlichkeit hat. Ältere Definitionsversuche sind vorwiegend vom Inhalt ausgegangen (»proverb is the wisdom of many and the wit of one«)⁵³⁵, aber schon Archer Taylor hat eingestanden, daß eine Maximaldefinition gar nicht möglich ist⁵³⁶. Bei einer Minimaldefinition könnte man als charakteristische Merkmale anführen: die Kürze und Prägnanz, die Formverfestigung, die Bildhaftigkeit, die Metaphorik und die Traditionalität⁵³⁷.

Unter gattungstheoretischen Aspekten kann man versuchen, das Sprichwort von der Sentenz und den sprichwörtlichen Redensarten abzuheben⁵³⁸: In der Sentenz fehlt die Bildhaftigkeit und Metaphorik⁵³⁹, die »Lehre« wird direkt und oft im Imperativ ausgesprochen (»Tu das Gute und wirf es ins Meer«, *eyigi yap, denize at, kán' to kaló kai ríç' to sto gialó*). Die Kollektionen selbst nehmen auf solche Differenzierungen meist keine Rücksicht und die Kommentare beschränken sich gewöhnlich auf die Erläuterung des Sinnes hinter dem gebotenen Bild, auf den Situationskontext der Anwendung, auf eventuelle Herkunft aus der Schrifttradition bzw. auf Vergleiche in einer regionalen, nationalen oder sprachübergreifenden Dimension. Das Sprichwort steht oft in engem Zusammenhang mit dem Rätsel⁵⁴⁰, aber auch mit dem Märchen⁵⁴¹ und der Fabel⁵⁴². Unter den Ländern Südosteuropas sind in der Sprichwortforschung Ungarn⁵⁴³ und Griechenland⁵⁴⁴ besonders zu erwähnen, aber auch die südslavischen Länder⁵⁴⁵ und Rumänien⁵⁴⁶. Die umfangreichsten kommentierten Sammlungen erscheinen z.T. schon vor 1900⁵⁴⁷.

Die Komparation der Sprichwörter einer Region kann nachweisen, daß es vielfach für eine Sentenz eine Art Gegenspruchwort gibt, die entweder in strenger Antithese steht zu dem eben Gesagten, oder eine Ambivalenz hinterläßt, die für die Anwendungsstrategien des Spruchguts charakteristisch erscheint: Es ist dem sozialen Ermessen des Individuums überlassen, in welchem situativen Kontext welches Sprichwort angewendet wird: Was die Sammlungen als Interpretation angeben, ist ein konventioneller Generalnenner, der viele Abweichungen und Modifikationen zuläßt (z.B. in den erweiternden Zusätzen oder bei den Anti-Sprichwörtern)⁵⁴⁸. Dies sei an einem Beispiel aus der längsten Sprichworttradition demonstriert, der griechischen, da hier in vielen Fällen byzantinische oder auch altgriechische Analogie anzuführen sind: die alten Leute. Der Alte wird negativ gesehen (*Was ist der Alte? Husten und Spucke, Furz und Rheuma*)⁵⁴⁹, aber auch extrem positiv (*Hast du keinen Alten, so kauf dir einen*)⁵⁵⁰. Sobald die Sprache auf die Sexualität kommt, werden die Urteile eindimensional abwertend (*Die Zärtlichkeiten des Alten sind wassergedochter Spinat*)⁵⁵¹; gerontaler Sex gilt als grotesk (*Schläfst du mit der Alten, vertust du deinen Samen*)⁵⁵², die lüsterne Alte ist eine beliebte Karnevalsfigur (vgl. den Ersten Teil). In der positiven Bewertungskategorie⁵⁵³ (bereits byzantinisch: *Wenn du keinen Alten hast, zahl und kauf*)⁵⁵⁴ besteht die Begründung darin, daß er wegen seiner großen Erfahrung und abgeklärten Urteilskraft als weiser Ratgeber unentbehrlich ist. Dazu gibt es eine deutlichere Sentenz im Imperativ: *Hör auf den Rat des Alten und die Meinung des Gebildeten*⁵⁵⁵ (bereits im »Spaneas«, 12. Jh.)⁵⁵⁶. Und in anderer Version: *Besser der gute Alte als der bessere Junge* (Folegandros), bereits bei Euripides zu finden und europaweit verbreitet⁵⁵⁷. Oder (auch für die Alte): *Der Teufel weiß viel, weil er alt ist*⁵⁵⁸. Und in moraldidaktischer Auslegung: *Wer auf die Alten nicht hört, geht in die Schläge*⁵⁵⁹. Als gerontokratischer Führungsanspruch: *Immer den Jungen am Mast, den Alten am Steuerruder* (Zante)⁵⁶⁰. Und in schwankhafter Auslegung: *Vom Alten hör das Wort und nicht die Furze*⁵⁶¹. Dies steht schon im Übergang zu den negativen Einschätzungen.

Die ironischen, verspottenden und satirischen Sprichwörter über den Alten sind zahlenmäßig häufiger: Hier geht es um somatische Gebrechlichkeit, Impotenz, asymmetrische Dysanalogie von Worten und Taten, Fixiertheit auf die Vergangenheit, labile Gesundheit, Unfähigkeit, getane Wohltat zu vergelten, die Reduktion des Interesses auf das Essen, Schlaflosigkeit usw. Auch hier beschränkt sich das Sprichwort in seiner Bildlosigkeit häufig auf eine Sentenz. Z. B. *Alt bis du geworden und zu nichts nütze / nur das Brot machst du kaputt* (Chios)⁵⁶²; erweitert: *Alt ist er geworden und mit weißem Bart und Läusen / ihn sehen die Mädchen und brechen in Lachen aus* (Chios)⁵⁶³. Oder sein Interessenshorizont ist auf den Suppentopf beschränkt: *Der Alte hat zu essen, es mag die Alte stöhnen* (Ostkreta)⁵⁶⁴, oder das europaweite: *Der Junge die Ehre, der Alte das Essen*⁵⁶⁵, *Alle lieben die Waffen, der Alte den Pfannkuchen*⁵⁶⁶; zur Schlaflosigkeit das weltweit verbreitete: *Wehe dem Jüngling der wacht, dem Alten der schläft*⁵⁶⁷; für seinen

Geiz: *Halte, Alter halte!*⁵⁶⁸ oder *Halte, Alter, damit du hast!*⁵⁶⁹; über die beschränkte Sehfähigkeit: *Nimm, Alter, deine Brillen / auf daß du deine Arbeit machst!*⁵⁷⁰; seine Gereiztheit, wenn man ihn Alter nennt: *Alter hast du mich genannt, Böses hast du mir gesagt* (schon byzantinisch)⁵⁷¹; er will als Jüngling erscheinen und mit Mädchen Umgang pflegen: *Der Alte ging zum Spielen hin / die Alte zu den Hüten!*⁵⁷² (gemeint ist der Hutmacher, wo die Mädchen verkehren), europaweit *Der alte Kater will zarte Mäuse!*⁵⁷³; besonders scharf wird gegen seine Impotenz vorgegangen: *Des Alten Streicheln, des Jungen Beischlaf!*⁵⁷⁴, doch selbst sein Streicheln ist lustlos: *Es ist das Streicheln des Alten / wie wassergekochter Spinat!*⁵⁷⁵, freudlos auch seine Gesellschaft: *Was ist der Alte? Husten und Speichel / Furz und Rheuma* (Ostkreta)⁵⁷⁶, *Die Zärtlichkeiten der Alten / sind Rotz und giftige Sachen* (Chios)⁵⁷⁷, *Die Spiele des Alten / wassergekochte Zwiebel; / die Spiele der Alten / wassergekochter Spinat!*⁵⁷⁸. Doch die Heirat mit dem Alten hat noch eine anderen Dimension: Das Mädchen macht seine Partie, der Alte stirbt bald und sie kann sich, reich geworden, mit einem Jungen verheiraten (stereotypes Motiv der europäischen Komödie): *Mit der Leiche des Alten / nimmt sich die Junge einen Burschen* (Ionische Inseln, Kreta)⁵⁷⁹; der Alte quält sich mit seinem schwachen Körper ab: *Soviel sich der Alte schmückt / beim Bergaufgehen erkennt man ihn* (Lesbos)⁵⁸⁰, zur Gefahr des Stürzens: *Der Alte, [stirbt] durch das Hinfallen / oder das Scheißen* (Athen, auch italienisch)⁵⁸¹, *Das Stolpern des Alten, / Botschaft an Charos!*⁵⁸², allgemein zur labilen Gesundheit: *Den Alten fragt man nicht, wo es wehtut, sondern wo nicht!*⁵⁸³; er überlebt nur mit dem Wein: *Der Lehm hält die Mauer / der Wein den Alten* (europaweit)⁵⁸⁴; zur Infantilisierung: *Der Alte wird zum Kleinkind!*⁵⁸⁵; zu seinen Prahlereien mit Taten der Vergangenheit: *Der Alte und der Fremde voller Prahlererei* (europaweit)⁵⁸⁶; zu seiner bösen Zunge: *Wo der Alte böser Skandal, wo die Alte schlechter Rat!*⁵⁸⁷ usw.⁵⁸⁸. Es ist auffallend, daß diese freizügigeren Sentenzen fast alle aus dem Inselraum stammen.

Die positiven Urteile über die Alte sind selten⁵⁸⁹; die Sprichwörter über ihre sexuelle Erfahrungheit (*Die alte Henne hat den Saft!*)⁵⁹⁰ beziehen sich eher auf die Frau in mittleren Jahrgängen. Klimakterium und Absenz der Fekundität werden brutal angekreidet: *Wer mit der Alten schläft, vertut seinen Samen!*⁵⁹¹ oder ironisch über die Unnotwendigkeit verhütender Vorkehrungen: in byzantinischer Version *Απότις εγαμήθη η γραια, εμανδάλωσεν!*⁵⁹²; der Beischlaf bleibt folgenlos⁵⁹³. Ihre Heiratswilligkeit wird mitleidlos verfolgt: *Eine Alte mit einem Zahn / wollte Hochzeit, die Furzerin* (Ionische Inseln)⁵⁹⁴, ebenso wie ihr gewollt mädchenhaftes Aussehen: Die verrunzelten Wangen und das Gehen in der Steigung verraten sie⁵⁹⁵. Ihre magischen und prophetischen Eigenschaften werden unverhohlen angezweifelt: *Die Orakel der Alten Märchen des Alten!*⁵⁹⁶, und byzantinisch: *Die Alte sieht den Traum, erklärt ihn wie sie will!*⁵⁹⁷. Sie ist schlau⁵⁹⁸ und ränkefreudig⁵⁹⁹, es gefallen ihr aber die leichten und freudigen Dinge: *Süß fand die Alte die Feigen!*⁶⁰⁰, ihre Wünsche sind haltlos und oft unangemessen: In Byzanz sagte man *Die Alte mitten*

im Winter / hatte Lust auf Zuckermelone (Η γράια το μεσοχειμῶνων / πεπόνιν επεθύμησεν)⁶⁰¹, *Die Alte will hundertmal zum Tanzen und tausendmal, um aufzuhören*⁶⁰², *Binde, Alter, deine Hose, denn was die Alte sieht, das will sie*⁶⁰³ usw.⁶⁰⁴.

Die würdige Matrone, in deren Hände das Heilwissen der Volksmedizin liegt und die die Krisenphasen des Lebenslaufes (Geburt, Hochzeit, Krankheit und Tod) verwaltet, scheint in diesem Spruchgut überhaupt nicht auf. Nach Maßgabe der patriarchalen Strukturen bleiben positive Attitüden nur dem Greis vorbehalten, doch auch hier überwiegen die kritischen Einstellungen. Das erhebt die Frage nach den Trägern dieser vorwiegend spottenden Sprichwörter und Sentenzen und den Situationen und Kontexten, in denen sie angewendet werden: In den meisten Fällen geht es deutlich um signifikante Abweichungen von der normierten Sozialrolle der Geronten⁶⁰⁵ und die Sprecher scheinen einer mittleren Altersstufe anzugehören. Nach Maßgabe der Bandbreite der Themen um das unangemessene erotische Verhalten der Greisin dürften es in den meisten Fällen um Männer-Reden gehen.

Doch das Spruchgut kommentiert, kontrolliert und reguliert nicht nur soziales Verhalten⁶⁰⁶ in Metaphern und Bildern, die vorwiegend aus dem Agrarleben stammen, sondern leiht sich Paradigmata auch aus der Welt religiöser Vorstellungen und zentraler Figuren aus dem Heilsgeschehen. Gerade für Südosteuropa sind, wie schon mehrfach erwähnt, der Freund und Feind des Herrn, Lazarus und Judas, zu zentralen Referenzbereichen geworden, die in vielen Sektoren der Volkskultur eine signifikante und vielfältige Rolle spielen⁶⁰⁷. Davon ist das Sprichwort in Alltagssituationen nicht ausgenommen. Auf den Auferweckungsruf *Lazarus, veni foras* (Joh. 11,43) bezieht sich etwa das Sprichwort *mit der Stimme auch der Lazarus*, mit dem man jemanden belegt, der ganz plötzlich und unerwartet erscheint und von dem man soeben gesprochen hat⁶⁰⁸, durch Entsakralisierung dann auch *mit der Stimme auch der Esel*⁶⁰⁹; *wie Lazarus* (Σαν τον Λάζαρο) sagt man für jemand, der sich nach langer Zeit wieder sehen läßt, über dessen Verbleib man nichts erfahren konnte, man nicht wußte, ob er lebendig oder tot ist, aber auch für einen Abgemagerten (dies bezieht sich auf die Wandmalereien der Auferweckungsszene in den orthodoxen Kirchen)⁶¹⁰. Auf sein Zweites Leben rekurriert *nichtlachend wie Lazarus* für den sauertöpfischen Eigenbrötler (Skyros, Lesbos)⁶¹¹, auf die Kalanda-Sänger *er singt uns den Lazarus* (auf Zypern für Störenfriede), auf die Feiertagsruhe von Lazarussamstag bis Montag nach Thomassonntag (erster Sonntag nach Ostern) *Von Lazarussamstag bis Thomas-Montag sind alle Tage gleich*⁶¹². Auf das einmalige Lachen in seinem Zweiten Leben nach manchen Legenden, wo ein Dieb einen Tonkrug stiehlt, weist *Die eine Erde [Mensch] stiehlt die andere* (Zypern)⁶¹³. *Der Viertägige hat ihn befallen* (τον έπιασε τεταρταίος) sagt man auf Naxos für jemanden, den große Angst befallen hat⁶¹⁴, auf Zypern *wie Lazarus bis du geworden*, wenn jemand die Farbe verliert, als *Braut des Lazarus* gilt die junge Tote in maniatischen Totenklagen⁶¹⁵ und das Verb

λαζαρόνω bedeutet in die Totenbinden wickeln⁶¹⁶. Hier ist eine religiöse Volksfigur in den alltäglichen Sprachgebrauch eingegangen, Pegelmesser der Beliebtheit des »Viertägigen« (*quatriduanus*, τεταρταίος)⁶¹⁷.

In typologischem Gegensatz dazu steht die Haßfigur des *proditor/predatel/προδότης* Judas, ob in gemeineuropäischen Fluchformeln und Sprüchen über Judasbaum, Judasbart, -reue, -schweiß, -wetter⁶¹⁸ usw., in Karwochensprüchen auf Kreta⁶¹⁹ oder Sprichwörtern auf Karpathos⁶²⁰, immer ist er das rüdicke Schaf der Herde⁶²¹ und der Sündenbock, der küssende scheinheilige Verräter⁶²², der in Exorzismusformeln und Bindezaubersprüchen gegen Diebe genannt wird, bartlos und rothaarig⁶²³, wie er auf den byzantinischen und spätmittelalterlichen Wandmalereien dargestellt ist, eine Figur, die man mit Verrat, Ärger, dem Teufel, Tod und Dummheit assoziiert⁶²⁴. Mit besonderer Intensität wird auf Kreta seiner gedacht: Er steht für Verrat, Schlechtigkeit, Undankbarkeit, Sprüche wie *undankbar wie Judas, das ist ein Judaskuß, Unter 12 Aposteln findet sich auch ein Judas* usw. sind in Alltagsreden häufig zu hören⁶²⁵, 13 gilt als Judaszahl, Rauch als »Weihrauch des Judas«, somatische Stereotypvorstellungen wie *Roter Bart und blaue Augen / Seele des Judas, Herz des Satans* werden evoziert; *προδότης* gilt als Schimpfwort schon bei den Kirchenvätern⁶²⁶ ganz ähnlich wie bei den Südslaven⁶²⁷. Der iskariotische Bösewicht ist sogar in die erotischen Distichen (*mantinades*) eingegangen: *Wie Judas sollst du werden, wenn du daran denkst / mich zu verlassen, die ich dir meine Jugend gab*⁶²⁸; der *skariotski* gilt im Russischen⁶²⁹ als Synonym des Teufels ebenso wie in Kleinasien⁶³⁰, aber auch bei den Rumänen⁶³¹; im östlichen Hellenentum gilt er als Geiziger und Durchtriebener⁶³², in bezug auf die »richtige« Reue sagt man dort: *Verlier den Judas aus deinem Herzen, damit du die Anastasis siehst*⁶³³, in Dimitsana, in den Bergen der nördlichen Peloponnes, wird er ο καθάπερ genannt⁶³⁴, auf den Ionischen Inseln zirkuliert das Schimpfwort: *ein Judas ist er, spuck ihn an*⁶³⁵; er gilt als Gesetzloser (άνομος) und Dreimalverfluchter (τρισκατάρατος). Auf Sympi sagt man für einen schlampig gekleideten: *wie ein Judas vom Ostersonntag*, was auf die Judasverbrennung einer ausgestopften Strohf figur anspielt⁶³⁶.

Für die gemeinsamen Sprichwörter des Balkanraums gilt im allgemeinen, daß sie in ihrer Bildwelt oftmals dem Alltag und den Produktionsweisen des Agrarlebens entnommen sind; die Gemeinsamkeiten beschränken sich dabei vielfach nicht nur auf Südosteuropa. Z. B. *Kojto spi s kučeto, navážda bálchi*⁶³⁷ gibt es nicht nur im Serbokroatischen (dort Hennen) und im Griechischen (Οποιος ανακατεύεται με τα πίτουρα, τον τρόπον τα γουρούνια), sondern auch im Deutschen (*Wer sich mischt unter die Kleie, den fressen die Säue*)⁶³⁸. 1968 hat Nikolai Ikononov ein vergleichendes balkanisches Sprichwörterlexikon (2659 Eintragungen) herausgegeben, das bulgarisches, serbisches, türkisches, rumänisches, griechisches und albanisches Material umfaßt⁶³⁹, aber auch Sentenzen und Redensarten. Aus diesem Material geht hervor, daß die größte Verwandtschaft

zwischen bulgarischen, (makedonischen) und serbischen Sprichwörtern besteht und daß die intensivsten Einflüsse, historisch-demographisch bedingt und durch die spezifische Schrifttradition, von türkischen und griechischen Sprichwörtern ausgegangen sind. Michael Meraklis hat 1985 diese Sammlung aufgegriffen⁶⁴⁰ und mit neuem Material erweitert⁶⁴¹, zugleich aber Spruchgut und Redensarten, die mit dem eigentlichen Sprichwort nicht mehr viel zu tun haben, eliminiert und auf jene Fälle beschränkt, die im Griechischen Entsprechungen haben⁶⁴². Aus diesen beiden Sammlungen seien einige in Südosteuropa praktisch universale Sprichwörter angeführt. Z. B. *Der gute Tag zeigt sich am Morgen* (537/144)⁶⁴³ (metaphorisch und im Wortsinn gebraucht); oder *Von wo bist du? Vom Dorf meiner Frau* (1585/93)⁶⁴⁴.

Will man dieses Material gliedern, so ergeben sich etwa folgende thematische Kreise: im gesellschaftlichen Bereich: das Unrecht: *Die einen graben und stutzen, die anderen trinken und betrinken sich* (622/28)⁶⁴⁵, *Die einen säen und die anderen ernten* (634/33)⁶⁴⁶, *Es rollte der Topf und fand den Deckel* (1324/65) für Bestechliche, Schlaumeier und Durchtriebene, die sich sofort verstehen und gleich miteinander kooperieren (oder auch für eine häßliche Frau, die einen entsprechenden Mann findet)⁶⁴⁷, *Die eine Hand wäscht die andere / und beide das Gesicht* (645/110)⁶⁴⁸ für die gegenseitige Hilfestellung, *Neben dem Trockenem brennt auch das Grüne* (1832/141) für Unschuldige, die auch bestraft werden, *Der Fisch stinkt vom Kopf* (1987/155) für die Korruptivität der Oberschichten, besonders auf dem Balkan verbreitet⁶⁴⁹, *Die Krähe kratzt der Krähe kein Auge aus* (314/164) für die gegenseitige Hilfestellung der Mächtigen (die Reichen streiten sich nicht), *Die großen Fische fressen die kleinen* (363/204) über das Recht des Stärkeren, *Wer sich mit dem Honig abgibt, schleckt auch seine Finger* (993/207) über Veruntreuung fremden Guts⁶⁵⁰, *Das Schaf fern der Herde frißt der Wolf* (1112/231) über die Sicherheit des Gemeinschaftslebens, auch *Er ließ den Wolf die Schafe hüten* (236 u.a./343)⁶⁵¹; zum Recht: *Sitze schief und urteile gerade* (1115/129) für die Rechtsprechung, *Wenn das Kind nicht weint, gibt die Mutter nicht die Brust* (557/157) Bedeutung: um Recht muß man kämpfen; zur Gewalt: *Der Pfahl wird mit dem Pfahl herausgeschlagen* (930/253)⁶⁵² – Gewalt wird mit Gewalt begegnet; zur Kollektivstrafe: *Er kann das Pferd nicht schlagen und schlägt den Sattel* oder *Der Esel ist schuld und der Sattel wird geschlagen* (125 und 1391/290)⁶⁵³ – die Strafe trifft einen Unschuldigen; für finanzielle Transaktionen: *Wer auf Pump trinkt, betrinkt sich zweimal* (1045/58) auf die Schwierigkeit der Rückzahlung, *Einen Nackten können hundert (tausend) Angekleidete nicht ausziehen* (626/92)⁶⁵⁴ auf die Unmöglichkeit der Schuldentilgung, *Schere das Ei und nimm seine Wolle* (2472/199) für arme und säumige Schuldner⁶⁵⁵, *Wer ein fremdes Pferd reitet, steigt schnell wieder ab* (1087/236) über das Sich-Verlassen auf fremde Hilfe; für sich verschlimmernde Zustände: *Vom Pferd zum Esel* (1584 und 2193/38)⁶⁵⁶, *Den Regen haben wir vermieden, der Hagel hat uns gefunden* (186/349) – *Vom Regen in die Traufe* (europaweit), *Öl ins Feuer schütten* (316 und

1507/345)⁶⁵⁷ – eine kritische Situation noch weiter verschärfen; für realistische Einschätzungen: *Der Weinberg braucht keine Gebete, sondern die Schaufel* (1163/41), *Wer den Bart hat, hat auch den Kamm* (1015/81) für das Interesse des Besitzers oder die Fähigkeit des Fachmanns, eine schwierige Aufgabe erfolgreich zu bewältigen⁶⁵⁸; auf die Schwierigkeit der Verhaltensänderung: *Sosehr du den Schwarzen wäschst, die Seife vergeudest du* (92/47)⁶⁵⁹, *Was für ein Wald für Kohle!* (858/96)⁶⁶⁰, *Wenn der Wolf auch altert und wechselt sein Fell / er ändert nicht seine Meinung noch seinen Kopf* (295/184)⁶⁶¹, aber auch *Wenn der Wolf alt wird, wird er zum Spielzeug der Hunde* (297/186), *Der Apfel fällt nicht weit vom Stamm* (2650 und 1119 [Birne]/45)⁶⁶²; für Besitzverhältnisse: *Das Auge des Herrn ernährt das Pferd* (383/51) für das Interesse des Besitzers⁶⁶³; *Wenn die Katze weg ist, tanzen die Mäuse* (947 und 1477/77)⁶⁶⁴; für die Unterschiedlichkeit der Menschen *Alle Finger sind nicht gleich* (793/128) (europaweit); über die Schwierigkeit der Zusammenarbeit: *Wo viele Hähne krähen, verspätet sich der Morgen* (491/277)⁶⁶⁵; über die Unverantwortlichkeit: *Ein Verrückter wirft einen Stein in den Brunnen und vierzig Weise können ihn nicht herausholen* (620/317)⁶⁶⁶ – eine unbedachte Tat kann schwere Folgen für viele haben⁶⁶⁷; über Hierarchie und *leadership*: *Im Reich der Blinden ist der Einäugige König* (201/326)⁶⁶⁸, vgl. auch *Blinder führt Blinden und beide fallen in die Grube* (2194/329) über die Zusammenarbeit von Einfältigen⁶⁶⁹.

Individualethische Sentenzen: moraldidaktisch für richtige Verhaltensweisen: *Wer andern eine Grube gräbt, fällt selbst hinein* (1022/35)⁶⁷⁰; Erfahrung durch erlittenes Mißgeschick: *Der Nase fürchtet den Regen nicht* (1245/63), *Wer sich am Brei verbrannt hat, bläst auch das Joghurt* (1686/140)⁶⁷¹; zum Eigenlob: *Jeder Zigeuner lobt sein eigenes Sieb* (2124/136)⁶⁷²; zum Selbstmitleid: *Statt dem Ochsen stöhnt der Wagen* (1354/43) für gespieltes Mit-Leiden oder übertriebenes Selbstmitleid, oder wenn selbstverschuldetes Mißgeschick anderen zugeschrieben wird⁶⁷³; zum Geiz: *Für den Nagel verliert er das Huf* (690 und 1009/152)⁶⁷⁴ für Geizige, die für eine Kleinigkeit Wichtigeres verlieren; für Arbeitsame: *Ein rollender Stein verschimmelt nicht* (903/176); zum Zorn: *Der starke Essig ruiniert den Topf* (1179 und 2129/239) über Wutanfällige, die sich selber schaden; allgemeine Sentenzen: *Das Eisen wird heiß geschmiedet* (666/294) – Alles zur rechten Zeit; *Was du säest wirst du ernten* (872 u.a./309) usw.

Doch kommen auch abstraktere Relationen zur Sprache: für Adynata: *Zwei Melonen unter einer Achsel (kann man nicht halten)* (456/108)⁶⁷⁵, *Und der Wolf gesättigt und die Schafe alle* (774/194)⁶⁷⁶, *Wer zwei Hasen jagt, kriegt keinen* (999/177); für Kausalbeziehungen: *Ohne Blitz kein Donner* (57/66); zur Ineffizienz: *Mit dem Sieb um Wasser* (1468 und 2047/166)⁶⁷⁷; für unerfüllbare Hoffnungen: *Leb, mein Rappe, damit du Klee frißt* (1419/201)⁶⁷⁸; über Wünsche: *Wer hungrig ist, sieht Brotlaibe im Schlaf* (336 und 337/261)⁶⁷⁹. Aber auch komplexere Situationen werden behandelt: *Der Esel nennt den Hahn Großkopf* (1824/263) für die Erwidern einer Anschuldigung, die den Bezieh-

tiger selbst mehr betrifft⁶⁸⁰; über den Takt: *Im Hause des Erhängten spricht man nicht vom Strick* (1311/174), *Einem geschenkten Gaul (Esel) schaut man nicht ins Maul (Zähne)* (1313/150), Geschenke überprüft man nicht kritisch; *Das sagt er der Braut, damit es auch die Schwiegermutter hört* (2319/227) für die indirekte Anführung von eigentlich Gemeintem; zur übertriebenen Performanz: *Bellende Hunde beißen nicht* (1125/300); über die Zerbrechlichkeit der Dinge: *Vielmals geht der Krug um Wasser und kehrt zurück; / einmal geht er und kommt nicht wieder (bricht)* (657/314).

Dieser Exkurs in die gemeinbalkanischen Sprichwörter erlaubt folgende Diagnose: Die hohe moraldidaktische Sentenzenhaftigkeit des Spruchguts, das zwar vielfach die Bildwelt des agraren Alltagslebens evoziert, aber auch diffizile Situationen beschreibt, die nicht mehr unbedingt aus der Landwirtschaft und ihren Lebensformen stammen; die starke Präsenz des Altertums (viele Sprichwörter sind formelhafte Verkürzungen von Äsopfabeln) *via* die gelehrten byzantinischen Sammlungen und ihre Verbreitung in die mündliche Überlieferung, und der relativ hohe Grad der Beeinflussung durch die Schrifttradition, die auch die weitere Diffusion einer Redewendung garantiert. Dies mag bei nur regional verbreiteten Sprichwörtern etwas anders liegen. Dennoch kann man im allgemeinen konstatieren, daß sich im Balkanraum die Schriftabhängigkeit des Sprichwortes nicht wesentlich anders verhält als im übrigen Europa.

Im Falle des Zaubermärchens mag es die Exotik archaischer Vorstellungen gewesen sein, die die Forschung zu erstaunlichen weltweiten Komparationsleistungen angetrieben hat, zusammen mit der rezenten pädagogischen Nutzung dieses Erzählguts, im Falle des Sprichworts ist es die bemerkenswerte Wirkmächtigkeit dieses Spruchguts noch im heutigen Alltagsleben, in der Politik, in Zeitungsartikeln, auf der Straße und am Telefon. Das kollektiv übermittelte und kodifizierte Wissen wird in passenden Situationen als Argumentationsstrategie eingesetzt, um zu überzeugen bzw. den Sprecher als einen der »Unseren« zu charakterisieren (vor allem bei Politikern)⁶⁸¹. Darüberhinaus kommt es jedoch zur spielhaften, ironischen, metaphorischen oder nicht so gemeinten Anwendung des stehenden Spruchguts⁶⁸², zur bewußt «falschen» Anwendung, Modifizierung usw., so daß eine ganze Kategorie von Anti-Sprichwörtern mit vielen Schattierungen entsteht (ganz ähnlich wie bei der Gebärde), die die Kommunikationswissenschaft zu interessieren hat. Auch beim Sprichwort interessiert nicht nur der Inhalt, das kollektive Wissen von Jahrhunderten, sondern auch die Performanz und der Umgang mit dieser Tradition. Auch in Südosteuropa gibt es Ansätze zu diesem Forschungszweig⁶⁸³. Hier haben die Sprichwörter zu Ethnostereotypen, z.B. dem Türken als ewig Fremden trotz der Türkenherrschaft, besondere Aufmerksamkeit erfahren⁶⁸⁴.

2. RÄTSEL UND ANDERE KURZFORMEN

Rätsel sind oft zusammen mit den Sprichwörtern untersucht worden⁶⁸⁵, obwohl der Anwendungsrahmen des Fragespiels ein gänzlich anderer ist: Es geht nicht um die Evozierung kollektiven Wissens in einer Ausnahmesituation oder einer konventionellen Konstellation, die zur Kommentierung reizt, sondern um ein aus der Wirklichkeit deutlich herausgehobenes Gesellschaftsspiel mit eigenen Regeln, wo *cleverness*, Vorwissen, die Spannung auf die Lösung und der Überraschungseffekt der Antwort mit der darauffolgenden Lachreaktion eine wesentliche Rolle spielen und den ganzen Vorgang sequenzenartig strukturieren. Der mysteriöse Zusammenhang zwischen bildlich verschlüsselter Deskription und dem gesuchten Objekt oder Wort hat auch die Semiotik interessiert⁶⁸⁶, geht es doch um eine Art Anti-Definition, die den Sachverhalt verunklart statt ihn deutlich zu machen. Die Strategien der Lösungsfindung führen in ein anderes Weltbild und andere Denkweisen, denn wer würde die Lösung zu dem bulgarischen Rätsel *Sinja panica pālna pēnica* (Eine blaue Schüssel voll Weizen) als *neбето i zvezdite*, der Sternenhimmel, finden⁶⁸⁷. Die Lösungsfindung ist demnach eine eigene Kunst, die Phantasie und Bilddenken erfordert; die Bildhaftigkeit und ungewöhnliche, ja surrealistische Zusammenstellung von Dingen, die üblicherweise bezuglos zueinander sind, bilden die eigentümliche Poetik dieser Aufgabenstellungen⁶⁸⁸. Die Witzigkeit der Lösung bildet den Reiz dieses Spiels und berstendes Lachen oder Bewunderung sind die belohnende Reaktion auf die noetische Akrobatik der phantasievollen Antwortfindung⁶⁸⁹. Die Bildhaftigkeit und sprachliche Verdichtung verbindet die Rätsel mit dem eigentlichen Sprichwort (nicht der Sentenz). Von der ehemals mythischen Wissensprüfung (Ödipus und die Sphinx, Turandot), von der in den Zauber- und Novellenmärchen oft das Leben des Bräutigams bei der Brautgewinnung abhängt, ist nur mehr der spielhafte Gebrauch geblieben, an dem vor allem auch Kinder und Jugendliche teilnehmen.

Rätselspiele waren schon im Altertum beliebt⁶⁹⁰, aber auch in Byzanz (auch in theologischer Spielart: *Wer ist zweimal gestorben, wurde aber nur einmal geboren?* – Lazarus)⁶⁹¹, wurden in Südosteuropa seit dem 18. Jh. gesammelt⁶⁹² und können heute auf eine umfassende, z.T. verstreute Bibliographie blicken⁶⁹³. Auch Kategorisierungsversuche sind vorgenommen worden⁶⁹⁴, Kontextstudien⁶⁹⁵, Strukturdefinitionen⁶⁹⁶, morphologische Untersuchungen⁶⁹⁷ usw.; vergleichende Studien finden sich eher in den Frühphasen⁶⁹⁸. Der Reiz dieser deskriptiven bildhaften Verbal-Kurzform liegt auch in der rhythmisierten oder versifizierten Formulierung: *ψηλός ψηλός καλόγερος και κόκαλα δεν έχει* («ein langer langer Mönch, doch hat er keine Knochen» – der Rauch) mit Alliterationen, Binnenreimformen, Repetitionen und Echowirkungen, die manchmal dem Kinderreim nahekommen.

Die Kommunikationssituationen des Ratespiels sind kultur- und regionalspezifisch, doch für Südosteuropa läßt sich in groben Zügen eine Typologie erstellen⁶⁹⁹: Auslösende Situationen sind wie beim Märchenerzählen und anderen Langformen der oralen Narration monotone Alltagsbeschäftigungen, Wartesituationen, die langen Winterabende, Spinnstuben-Versammlungen, Frauenarbeiten, aber auch Feste und Feiern, Hochzeiten, Brauchsituationen wie der *klidonas* am Vorabend des Johannes-Tags, auch eigene Versammlungen von Mädchen und Burschen oder auch Kindern; die Teilnahmeberechtigung ist gleich für Jung und Alt, besonders beliebt jedoch bei der Jugend. Neben individuellen Paarbildungen Frager/Gefragter gibt es auch Gruppenformationen mit komplizierteren agonalen Spielformen, wo der/die jeweils »wissende« Anführer(in) die Spielpartner auswählt und die beiden Gruppen zu einem durchstrukturierten Wissens-Wettbewerb antreten, mit deklamierten Einleitungsformeln, Herausforderung, stereotypen Dialogen bei Nicht-Findung der Antwort oder richtiger Antwort, aktiver Teilnahme aller Partner der Gruppe, dialogischen Schlußformeln und einem Punktesystem, das sich in der Gewinnung von Städten, Burgen usw. äußert, die zum Schluß zusammengezählt werden; gewonnen hat, wer mehr Städte »erobert« hat. Es ist müßig auf die kollektive Unterhaltungsfunktion, den gruppenstabilisierenden Effekt, die Exemplifizierung des Wertes von Wissen und Klugheit, den öffentlichen Auftritt auch von Kindern, die Gelegenheit des Kennenlernens und der Neckereien der Jugend usw. hinzuweisen⁷⁰⁰. Die dichotomische Struktur des Frage-Antwort-Spiels schafft nicht nur kommunikative Spannung, sondern erhält durch den Gruppen-Antagonismus vor einer größeren Versammlung von Dorfbewohnern auch zusätzliche soziale Dimensionen der Selbstpräsentation (ähnlich wie die Festumzüge der *colinde*-Sänger[innen], vgl. den Ersten Teil). Daß dies in einem quasi-rituellen Rahmen geschieht, darauf weist die Tatsache, daß niemand von dieser Unterhaltung ausgeschlossen ist und alle an dem Ratespiel aktiv teilnehmen können.

Die intellektuelle Befriedigung, die die Lösungsfindung hervorruft, wird auch durch die scheinbar surrealistische, irrationale und absurde Fragestellung provoziert, die eine vollkommen logische Erklärung erfährt. Der intellektuelle Spaß an der Witzigkeit dieser Lösungen ruft Überraschung, Freude, Genuß und Lachen hervor, um so mehr, je unlogischer und chaotischer die Formulierung der Fragestellung mit der Inkongruenz ihrer Gegenstände ist. Diese wird häufig durch die Zusammenstellung von leblosen Gegenständen (Objekt) und lebendigen Menschen (Subjekt) oder dem Zusammenspannen von einander ausschließenden Gegensätzen (*coincidentia oppositorum*) erreicht⁷⁰¹. Solche *adynata* sind aus der christlichen Mystik in der byzantinischen Hymnik und Homiletik geläufig. Trotzdem ruft die Wiederherstellung der logischen Ordnung erleichternde Befriedigung und Lachen über die Originalität dieses fingierten Chaos und der restituierten Realität hervor. In diesem Zusammenhang wird oft Freuds »Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten« (1905) zitiert.

Dies gilt natürlich vor allem für die pseudo-sexuellen Rätsel, die eine völlig harmlose Erklärung haben: Die Tabubrechung findet nicht statt, die Phantasie des Gefragten wird in eine Falle gelockt; das was er nicht wagt auszusprechen, ist letztlich gar nicht gemeint. *Ich beuge mich, kniee mich hin vor dir, mein Langes in deinen Spalt* – die Truhe, der Schlüssel und das Schloß⁷⁰². Das ausbrechende Lachen ist zugleich eines der Erleichterung. Solche Rätsel werden auch vor und von Kindern ohne Unterschied aufgegeben, von Buben und Mädchen in den langen Stunden der Viehweide, was ein erhellendes Licht auf die Praktiken der Sexualerziehung in Oralkulturen wirft, die von pädagogischen Vorstellungen seit der Aufklärung weit entfernt sind⁷⁰³.

Die mehr als tausend Rätsel und ihre Varianten umfassende türkische Sammlung von Başgöz und Tietze (auf Türkisch und Englisch) unterscheidet zwischen *riddle proper*, *knowledge test riddles*, *word component riddles*, die sich auf die Bezeichnung eines Gegenstandes beziehen, und parodierende *mock riddles*. Die Katalogisierung erfolgt aufgrund der Antworten⁷⁰⁴. Ähnlich der erschöpfende Thesaurus der neugriechischen Rätsel von Hatzitaki-Kapsomenou, die mehr als 30.000 griechische Rätsel mit ihren Varianten alphabetisch nach den Antworten auflistet und derart ein für Südosteuropa repräsentatives Kompendium der Thematiken dieses Fragespiels nach Maßgabe der Antworten vorlegt⁷⁰⁵. Einen der größten Themenkomplexe bildet der Mensch: in seinen biologischen Gegebenheiten (Greis, Kind, Frau, Mann usw.), seiner sozialen Stellung (Berufe usw.), nach Körperteilen und ihren Funktionen⁷⁰⁶, nach Kleidung und Schmuck (Pluderhose, Gürtel, Schuhe, Strümpfe, Hut, Stock, Nachtrock, Überwurf, Brautschleier, Ohrring, Ring, Haube usw.); ein noch umfangreicherer Sektor ist Gebrauchsgegenständen gewidmet⁷⁰⁷, worunter sich nicht mehr nur die Gegenständlichkeit der Agrarwirtschaft befindet, oder Gegenständen und Teilen des Hauses⁷⁰⁸, der Tier- und Pflanzenwelt⁷⁰⁹, Naturphänomenen und Himmelskörpern⁷¹⁰, aber auch Musikinstrumenten (Geige, Klarinette, Lyra, Trommel, Klaviertasten, Dudelsack), der Welt der Schule (Buch, Radiergummi, Tintenfaß, Feder, Schreibtisch, Karte, Papier usw.), dem religiösen Leben⁷¹¹ und übernatürlichen Wesen (*moires*, *pantokrator*), aber auch neueren Technologien (Flugzeug, Auto, Zeitung, Fahrrad, Nähmaschine, Telegrafmasten, Telefon, Zug, Photographie) und abstrakterer Begrifflichkeit⁷¹², die zeigt, daß sich das Rätselraten als Zeitvertreib und okkasionelles Gesellschaftsspiel praktisch bis in die jüngere Gegenwart fortsetzt.

Das auf die unerwartete Lösung beim Rätselraten erfolgende berstende Lachen⁷¹³ verbindet die Rätsel mit dem Witz, der in gewissem Sinne auch eine dichotomische Struktur aufweist: 1. die Einleitung und Situationsentwicklung mit ihren Wiederholungen und 2. die Pointe, auf die alles in steigender Klimax hin abzielt. Die Frage, worüber lacht der Mensch, hat verschiedene Wissenschaftszweige beschäftigt⁷¹⁴. Unter den vielen Gruppierungsmöglichkeiten der Witzformen ist in Südosteuropa besonders

der Kinderwitz untersucht worden, der oft viele folkloristische Motive enthält⁷¹⁵, der Witz um ethnische Heterostereotypen⁷¹⁶, aber auch moderne Formen wie die Ostblockwitze um den gelebten Sozialismus oder auch nach der Wende⁷¹⁷, die misogynen Tendenzen, die der Männerwitz vielfach enthält⁷¹⁸, bzw. spezielle Textgruppen wie die Bektaşi-Witze in der türkischen Literatur⁷¹⁹. Der Witz verbindet sich sowohl mit dem traditionellen Schwank sowie mit Kurzformen der *urban legends* und des rezenten Alltagserzählens⁷²⁰.

Doch zu den oralen Kurzformen zählen auch stereotype Alltagsfloskeln wie Flüche (*kletvi*) und Fluchformeln, Wünsche und Verwünschungen, Segenssprüche (*blasgovii*), Grußformen und Abschiedsgruß (als gebärdengebete Rede schon im Übergang zur Performanz), aber auch magisches Spruchgut wie Exorzismusformeln, Beschwörungen und Bannsprüche, Zaubersprüche und Orakel, Bindezauber und seine Lösung usw. Dieses Spruchgut (*επωδή*) als metaphysische Kommunikation mit übernatürlichen Mächten zeichnet sich durch die gleiche vage Ungenauigkeit und partielle Unverständlichkeit aus wie das Rätsel in der Fragestellung: Doch hier wird nicht gespielt und nicht gelacht, jeder dieser Akte der weißen und schwarzen Magie ist bitterer Ernst⁷²¹. Das heilige Wort ist unfaßbar wie die göttlichen Instanzen selbst; das magische Spruchgut bewegt sich häufig in semikommensurablen Symbolnetzen christlicher oder weltlicher Provenienz, seine Sprachführung gleicht vielfach einem unverständlichen Abakadabra. Die einschlägigen Formeln, die vielfach auch von Handlungsakten und Praktiken begleitet sind, finden sich meist in handschriftlich überlieferten magischen Handbüchern und therapeutischen Anleitungen medizinischer Selbsthilfe (*iatrosophia*), die in Abschriften und Kompilationen durch die Jahrhunderte manchmal bis auf die antiken und islamischen magischen Zauberpapyri zurückgehen⁷²². Doch zur oralen Kommunikation mit extraterrestralen Instanzen zählt neben Orakelsprüchen und mantischen Praktiken, wo meist schon der performative Handlungscharakter überwiegt, auch das Gebet⁷²³; der griechische Revolutionsgeneral Makrygiannis schreibt in einer ausgeweglenen Situation einen Brief an Gott selbst⁷²⁴ und seine Handschrift »Visionen und Wunder« ist voll von Ansprachen an und Dialogen mit der höchsten metaphysischen Instanz⁷²⁵.

Schlußwort

Im Rückblick bleibt festzuhalten, daß sich die Darstellung der mündlichen Folklore Südosteuropas nicht in dem gleichen Maße als komprimierbar erweist wie die Darstellung der schriftlichen Literaturen belletristischer Prägung im Balkanraum, was nicht nur mit der ungeheuerlichen Vielzahl der aufgezeichneten Varianten mündlich vermittelter Texte und der dazu analog sich verhaltenden Zersplitterung der einschlägigen Sekundärliteratur zusammenhängt, sondern auch mit der Tatsache, daß sich der Leser oral vermittelter Texte mit einer Welt konfrontiert sieht, die ihm nur teilweise verständlich ist, so daß sich wie von selbst die Notwendigkeit ergibt, in Form von Übersetzungen Beispiele dieser Textgattungen vorzustellen, die eine Vorstellung geben von der variierenden Themengestaltung und den unterschiedlichen Denkfiguren der traditionellen Volkskulturen des Balkanraums, die sich eben signifikant von vergleichbaren mittel- und westeuropäischen Vorstellungen und Ausdrucksweisen unterscheiden. Aus diesen und anderen Gründen konnte eine erschöpfende und systematische Darstellung des Gesamttraums nicht geboten werden, die vermutlich einige Bände umfassen müssen und wiederum nur nach Ländern und Sprachen vorgenommen werden kann, wohl aber eine Übersicht; jedoch konsequent wurde dabei der sprachübergreifende komparative Aspekt verfolgt, der ja den meisten Darstellungen abgeht. Darüberhinaus wurde versucht, in eigenen Exkursen einen diachronischen Durchblick über die transnationalen Themenvernetzungen und Motivschichtungen zu geben, um wenigstens an Fallbeispielen die Vieldimensionalität der Kulturverflechtungen jenseits von Staatenbildung, Hege- monialsprachen, Glaubenszugehörigkeiten usw. zu demonstrieren.

Ähnliches gilt für die Bibliographie, in den Fußnoten sowie in der kommentierten Bibliographie am Bandende. Bibliographien sind von Natur aus niemals vollständig. Auch diese ist es nicht, und aufgrund der prinzipiellen Impossibilität einer Erstellung einer vollständigen Bibliographie zur Balkanfolkloristik wurde ein solcher Versuch auch gar nicht ins Werk gesetzt. Nichtsdestoweniger mag eingestanden werden, daß sie reichhaltig ist, und nach Maßgabe ihrer Quantität auch einigermaßen repräsentativ. Die Kriterien jeglicher bibliographischen Auswahl bieten immer Angriffsflächen für mißgünstige Rezensionen, denn sie resultieren zu einem gewissen Teil auch aus persönlichen Präferenzen und den Vorstellungen des Autors über seine Verantwortlichkeit gegenüber dem Leser. Welchem Leser? Als intendierte Leserschaft wurden vor allem drei idealtypische Kategorien ins Auge gefaßt: der Balkanspezialist, ein Forscher der vergleichenden Folkloristik und ein Allgemeinleser mit Interesse für den südosteuropäischen Raum, von dessen reichhaltiger Folklore er schon gehört oder gelesen hat. Dazu kommen noch Leser aus einem der Länder Südosteuropas selbst, die möglicher-

weise ihren eigenen engeren Sprach- und Kulturraum zu wenig berücksichtigt finden, und Studenten der Balkanologie und Volkskunde, Slavisten, Romanisten, Albanologen, Neogräzisten, Ungaristen und Turkologen. Der erstellte Buchtext stellt diesbezüglich einen Kompromiß dar: Der Haupttext mit der *master narrative* und den ins Deutsche übersetzten Beispielen ist für alle geschrieben, der reichhaltige Anmerkungsapparat mit weiteren Angaben, Diskussion und Spezialbibliographie wendet sich jedoch mehr an Spezialisten oder spezifisch Interessierte, weil er partielle Interessensaspekte befriedigen und Ausgangspunkt für weitere Forschung darstellen mag. Darin liegt wohl Ziel und Funktion der Gesamtdarstellung: als erste umfassende vergleichende Übersicht eine Plattform und ein Referenzwerk für weitere komparative Studien zu bilden, die den vergleichenden Aspekt in Einzelfragen noch weiter vertiefen oder Übersichten von noch größerer Vollständigkeit provozieren.

Weiters wurde versucht, die aus dem Band zur Balkanbelletristik vom 15. bis zum frühen 20. Jh. bekannten Strukturmodelle auch für die mündliche Folklore zu testen und zu modifizieren. Vorab bleibt festzuhalten, daß die dort festgestellte *gegenseitige Infiltration und signifikante Interaktion von Schrift- und Oralkultur*, die als allgemeines Charakteristikum des südosteuropäischen Kulturraums gelten kann, auch aus der umgekehrten Optik gilt: Sowohl die mündliche Überlieferung hat auf die Literaturen des Balkanraums gravierend eingewirkt (schon mit den dalmatinischen Humanisten, die Langzeilenlieder von den Adriainseln und aus dem bosnischen Hinterland aufnehmen und literarisch verarbeiten), als auch die Schrifttradition hat rückwirkend auf die Oralkultur eingewirkt, so daß sich breite Übergangszonen einer »Zwischenliteratur« zwischen Oralität und Literarizität ergeben, die sich nicht mehr nur auf »Volksbuch« und populäre Lesestoffe beziehen, sondern in Stoff und Form universellere Gültigkeit haben, und die eine scharfe Grenzziehung zwischen schriftlicher und mündlicher Kultur vielfach nicht mehr erlauben.

Noch interessanter ist allerdings das Schicksal des heuristischen Strukturmodells der konzentrischen Ringe um den inneren Balkanraum, das sich auf Chronologie und Rezeptionsgeschwindigkeit diffundierender Literaturparadigmen von außen (vorwiegend dem Westen) bezogen hat, wobei ein äußerer Ring bereits Renaissance und Humanismus aufnimmt, ein mittlerer etwa das 18. Jh. betrifft und ein innerer von Romantik und Realismus tangiert wird; in balkanischen Kerngebieten wie Albanien, Hercegbosna, Makedonien usw. tritt diese Kulturdynamik noch später im 20. Jh. auf. Es erweist sich, daß dieses für die Literaturrezeption und -produktion der Schriftkultur vorgeschlagene Modell für die Produktion der mündlichen Folklore nicht einfach umkehrbar ist im Sinne, daß die ausschließlich mündliche Überlieferung im zentralen Balkanraum reziprok einer schwächeren Oralkultur in den äußeren Kreisen entspräche, die mehr westliche Literatur aufgenommen haben: Mündliche »Literatur« wurde in den kon-

zentrischen Ringen dieses Modells genauso produziert wie im Zentrum, sie weisen allerdings eine andere Dynamik auf in ihrer Korrespondenz zur Belletristik und den Schriftmedien und sind auch nicht in diesem Ausmaß Gegenstand des wissenschaftlichen Interesses geworden wie die privilegierte südslavische Volksepik durch die Vuk-sche Sammlung, die mit Enthusiasmus von der europäischen Romantik aufgenommen wurde, bis hin zu den Formelstudien von Milman Parry und Albert Lord im Zuge der homerischen Frage, die weltweit eine ganze Welle der *oral poetry*-Forschung ausgelöst haben. Dazu treten auch Qualitätskriterien sowie Forschungspräferenzen in Bezug auf Archaik und Mythologie, die etwa die Langzeilenlieder zuerst in den Hintergrund treten ließen. Doch Qualitätskriterien haben für Textprodukte der mündlichen Überlieferung nur beschränkte Gültigkeit, da diese nur in Varianten existiert. Dazu noch in der Folge.

Der Punkt jedoch, wo das Ringmodell um den inneren Balkanraum im Falle der südosteuropäischen Folklore versagt, ist die Kulturgeographie der Diffusions- und Assimilationsprozesse, die nun, da sie nicht mehr der Internationalität der Elitenkultur folgt, sondern der Lokalität und Internationalität der Unterschichtenkultur (Arbeitsmigration, Transhumanz, Populationsbewegungen, Kriege und Aufstände, Aussiedlungen, Kleinhandel und Handelskontakte), stärker an die Glaubenszugehörigkeit und die administrative Reichseinbindung angelehnt bleibt. Das Diffusionsmodell Zentrum → Peripherie ist nun insofern zu modifizieren, als neben Venedig/Italien und die Habsburger Monarchie in weiten Teilen der Balkanhalbinsel das Osmanische Reich und die türkische Folklore einen signifikanten kulturellen Einflußfaktor darstellen, was nicht nur an Märchenstoffen und der Bosphorus-Metropole als Handlungsort von Geschichten aller Art abzulesen ist, an der islamischen Heldentypologie der südslavischen und albanischen Volksepik, sondern auch und vor allem an dem türkischen Schwankhelden Nasreddin Hodscha, der die lustigen Geschichten großer Teile Südosteuropas infiltriert hat und mannigfaltige Legierungen eingeht mit lokalen Schwankhelden wie Hitâr Petâr oder dem aus Italien importierten Bertoldo. Dazu kommen noch Stoffe und Paradigmen, die in diesem Band nicht abgehandelt wurden, wie etwa die Karagöz-Figur des Schattentheaters, die nicht nur in das rumänische Puppenspiel integriert wurde, sondern auch das Vorbild für den neugriechischen Karagiozis abgegeben hat. Die fast ausschließliche Westorientierung, die im Falle der Schriftkultur und Belletristik zu beobachten war und die von der klassischen osmanischen Literatur nur punktwiese durchbrochen wurde, geht in eine kompliziertere Übersichtung von Vorbildern und Einflußfaktoren über, bei der der osmanische Osten eine durchaus signifikante Rolle gespielt hat. Die De-Osmanisierung der balkanischen Nationalstaaten ist auf dem Folkloresektor (wie in der Sprache und Gebrauchsnomenklatur) nicht derart systematisch gewesen; das stereotype Bühnenbild des griechischen Schattentheaters ist weiterhin

von dem türkenzeitlichen Klassengegensatz: windige Hütte des Karagiozis – prächtiger Serail geprägt.

Ein weiterer gravierender Unterschied der balkanischen Folklore zur südosteuropäischen Schriftkultur besteht in der Tatsache, die vorhin schon angeschnitten worden ist und die an sich für jegliche Form von mündlich vermittelten Texten gilt: Die oral tradierte Folklore existiert nur in *Bündeln von Varianten*, die jeweils in ihrer Gesamtheit zu untersuchen sind und die jegliche ästhetische Vergleichbarkeit auch jenseits ihrer Sprachgebundenheit (Dialekte, Idiome, Regionalsprachen) *a priori* einschränkt. D. h. die Komparabilität eines Lied- oder Märchentyps erstreckt sich prinzipiell auf zwei verschiedene Ebenen: 1. die Vergleichbarkeit der Typen untereinander und 2. der Vergleich der Varianten untereinander. Die Variabilität bzw. Varianz der Varianten und Versionen folgt anderen Vergleichskriterien als die Komparation von Typen: Bei den Liedtexten gibt es »gute« und »schlechte« Varianten, vollständige, fragmentarische und zersungene, und bei den Märchen und vor allem Schwänken führt die Kombination der Einzelsequenzen seitens erzählfreudiger und kreativer Narratoren zu narrativen Kompositionen, die die Typenbestimmung in Verzweiflung geraten läßt. Die Typenkataloge der Erzählforschung ergeben insofern ein falsches Bild, als von geographischen und historischen Gegebenheiten abstrahierend eine Typologie erstellt wird, die keiner Erzählwirklichkeit entspricht und nur mehr wissenschaftliche Ordnungsfunktion hat. Ein Gleiches gilt für die Liedforschung: »Das« Lied vom Toten Bruder in den einzelnen Balkansprachen gibt es gar nicht, sondern nur Bündel von Varianten, die in gewissen thematischen und sprachlichen Punkten übereinstimmen. Eine ästhetische Qualifizierung kann sich daher nur auf eine Einzelvariante beziehen, nicht auf den Liedtyp.

Daher ist es methodisch sinnvoll, den Begriff der Vergleichbarkeit auszufalten in a) Typologien (Vergleich auf raumzeitlich abstrakter Ebene, wie dies die Typenkataloge der Erzählforschung tun), b) Komparationen im Wortsinn (die einen historischen Kulturkontakt auf regionaler oder überregionaler Ebene voraussetzen) und c) genetische Relationen, Vorgängigkeit und Altersbestimmung (im Fall von nachweisbarer Diffusion, wie dies die finnische Schule der internationalen Erzählforschung angewendet hat). Derartige theoretische Aspekte der Komparabilität sind jedoch nur punktweise in diese Darstellung eingeflossen. Damit sind die methodischen Schwierigkeiten und Komplikationen der Folkloristik noch nicht am Ende: Da Erzählungen (weniger das Lied wegen seiner metrischen und melischen Bindung) improvisierte Texte darstellen, deren Ausgestaltung von der Gunst des Augenblicks abhängt, der momentanen Disponiertheit des Narrators bzw. der Zusammensetzung und den Erwartungshaltungen des Auditoriums, stellt selbst die aufgezeichnete Einzelvariante einen unsicheren und problematischen Ausgangspunkt für die Textanalyse dar, da derselbe Erzähler an einem anderen Abend oder in einem anderen Situationskontext die ganz gleiche Geschichte ziemlich unter-

schiedlich bringen kann. D. h. es wäre eigentlich von der Erfassung des Improvisationspielraums der gleichen Erzählung beim gleichen Narrator auszugehen, die wiederum einer internen Komparation der Einzelfassungen unterworfen werden müßte, um eine repräsentative Leitfassung zu erstellen, um für die Textanalyse einer einzigen Variante eines bestimmten Erzählers einen gesicherten Ausgangspunkt zu haben.

Es bedarf keiner weiteren Begründung, daß solche methodischen Überlegungen in einer vergleichenden Übersicht nicht berücksichtigt werden können, doch ist dieses Mitbedenken insofern sinnvoll, als dadurch die Vorläufigkeit jeglicher Ergebnisse demonstriert werden kann, sobald in die Interpretation wertende und ästhetische Aspekte eingeführt werden. Die Unsicherheit und variierende Multiplizität der Textgrundlage bildet ein methodologisches *handicap* jeglicher Folklore-Forschung, die sich dadurch aufgrund der begrenzten Möglichkeiten einer ästhetischen Analyse von der schriftlich fixierten Literatur grundsätzlich unterscheidet. Jede Einzelfassung stellt nur eine Momentaufnahme aus einem beständig fluktuierenden sprachlichen Gestaltbild im Erzählerbewußtsein dar, dessen »Urform« auf der einen Seite der Leittyp einer intendierten Grundversion im Gestaltwollen der Erzähler Erinnerung ist, auf der andere Seite das methodisch notwendige Konstrukt der Erzählforschung, um ein bleibendes Artefakt zur weiteren Themenbehandlung als Ausgangspunkt nehmen zu können. Als Theaterwissenschaftler ist mir dieser Aspekt der Transitorik besonders geläufig.

Bildtafeln



Abb. 1 : Singende Gruppe am Festtag der Hl. Paraskevi in Vovusa, Ost-Zagori-Dörfer in Epirus, Feldforschungsaufnahme im Photo-Archiv von Th. Kahl

Abb. 2: Pomakischer Einzelgesang mit Instrumentenbegleitung, Hassan Mehmed-Ali und Mustafa Ahmeçik, im Kreis Kimmeria bei Xanthi, Thrakien, aus dem dreisprachigen (Griechisch, Pomakisch, Englisch) Buch: *Foundation of Thracian Art and Tradition* (ed.), *Vicinity in the Rhodope: Folk Treasure of Xanthi-Smolyan*, Xanthi 2008, S. 140.



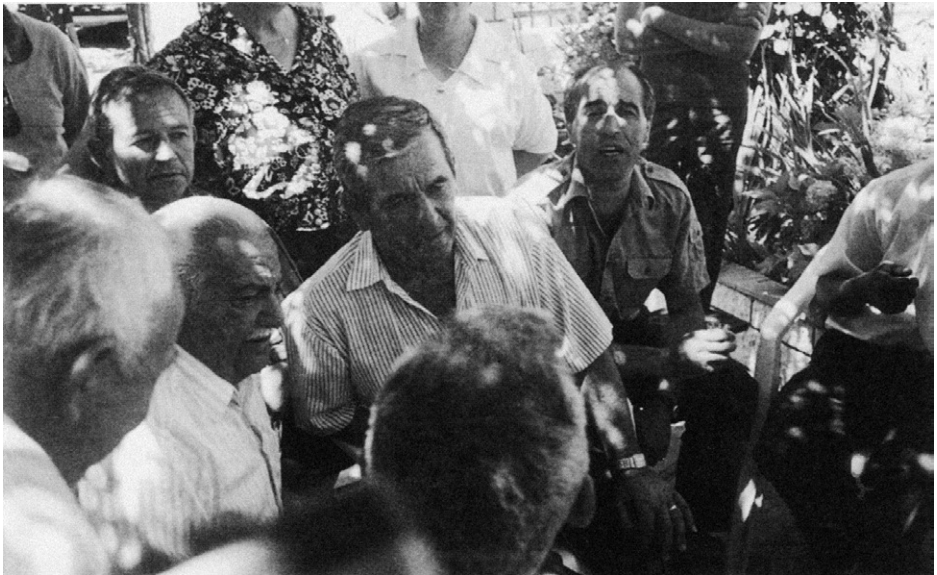


Abb. 3: Polyphoner Hochzeitsgesang bei den Vlachen in Metzitie (Kefalovryso) an der griechisch-albanischen Grenze im Kreis Ioannina, Epirus, aus E. P. Alexakis, *Οι Βλάχοι του Μετζίτιέ και η ειρωνεία της ιστορίας*, Athen 2009, S. 129.



Abb. 4: Das »Ausbitten der Braut«: Hochzeitslied des Beistandes mit Burschenanhang am Eingang des Hauses der Brautfamilie, Ungarn (P. Korniss, *Bräutigam des Himmels. Bilder ungarischer Volksbräuche*, Budapest 1975, o. S.)



Abb. 5: Absingen des Anseliedes zur Erweckung des Lazarus am Lazarus-Samstag durch Erwachsene in Vonitsa im Kreis Arta, Epirus; Feldforschungsaufnahme von E. Psychogiou, 20. 4. 2000 (aus dem Buch E. G. Makris [ed.], *Oi δύο όψεις της ελληνική μουσικής κληρονομιάς*, Athen 2003, S. 57).



Abb. 6: Heutige Weihnachts-Kalanda der Kinder im städtischen Bereich, aufgenommen in der Hafenstadt Preveza am Ambrakischen Golf, Westgriechenland 1998, Photoarchiv Thede Kahl



Abb. 7: Mittwinterlicher Hausbesuch der verkleideten *rugatsia*, die die Neujahrs-Kalanda singen, in Portitsa bei Mesenikola im Kreis Karditsa, Thessalien 1981/82 (F. N. Vogiatzis, *Ιστορικά – Λαογραφικά Καρδίτσας*, Bd. 4, Karditsa 2008, S. 167, Abb. 232, 234)





Abb. 8: Epirotischer Märchenerzähler, im Schatten eines hohlen Baums sitzend (Vonitsa am Ambrakischen Golf, Westgriechenland), Photo-Archiv Thede Kahl.

Abb. 9: Orales Geschichtenerzählen bei den Pomaken in Kimmeria bei Xanthi, Thrakien, (wie oben) S. 147

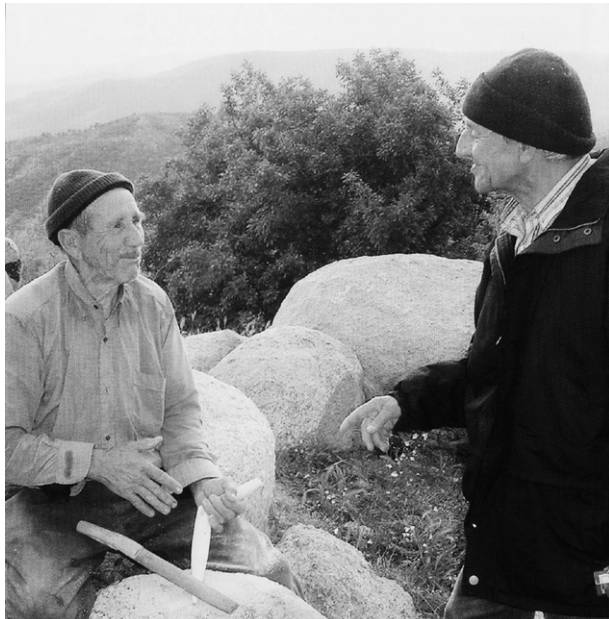




Abb. 10: Alte Frauen beim Erzählen von Schwänken vor dem Haus auf Lesbos/Mytilene (Deckblatt des Buches von V. Karagiannis, *Τα αδιάντροπα. Λεσβιακά Λαογραφικά*, Athen 1983).

Bibliographischer Teil

A KOMMENTIERTE BIBLIOGRAPHIE

Die veröffentlichten oder handschriftlich erfaßten Texte (und Studien) der südosteuropäischen Oralkultur gehen in die hunderttausende und sind über innerinstitutionelle Kataloge nach Nationalfolkloren zu erfassen. Die Erforschung der mündlichen Kultur ging und geht vorwiegend in nationalen Traditionen vor sich. Ein möglicher grenzübergreifender Zugang führt über die allgemeinen Bibliographien wie die *Südosteuropäische Bibliographie* des Südostinstituts in München (5 Bde., München 1959–82, Berichtszeitraum 1945–70), allgemeine volkskundliche Bibliographien wie die seit 1927 herausgegebene, 2001 aber eingestellte *Internationale Volkskundliche Bibliographie/International Folklore Bibliography/Bibliographie Internationale d'Ethnologie*, zuletzt Bonn, die Zusammenfassungen der Zeitschrift *Demos. Ethnographische und folkloristische Informationen*, Berlin 1960–2000, die die sozialistischen Länder Europas betreute, nach der Wende jedoch alle Kleinsprachen des Alten Kontinents, oder aber die persönlichen Publikationslisten herausragender Persönlichkeiten der *Ethnologia Europaea*, die dem Balkanraum besondere Aufmerksamkeit geschenkt haben, wie Leopold Kretzenbacher (1912–2007): Helge Gerndt/Georg R. Schroubek, *Vergleichende Volkskunde. Bibliographie Leopold Kretzenbacher*, München/Würzburg 1977, Gerda Möhler, *Vergleichende Volkskunde. Bibliographie Leopold Kretzenbacher II*, München 1989, und Leopold Kretzenbacher, *Vergleichende Volkskunde Europas. Gesamtbibliographie mit Register 1936–1999*, Münster etc. 2000 sowie Hermann Hummer, »Bibliographie Leopold Kretzenbacher 1999–2002«, *Österr. Zeitschrift für Volkskunde* LVI/105 (2992) 403–405.

Neben den Nationalbibliographien bzw. den spezifisch volkskundlichen Bibliographien¹ oder Bibliographien zu Sprachgruppen² sowie den Bibliographien zur nationalen Folklore finden sich auch wörterbuchartige Kompilationen, wie Robert Elsie, *A Dictionary of Albanian Religion, Mythology, and Folk Culture*, London 2001, mit umfangreichen und systematischen bibliographischen Angaben³. Daneben gibt es auch Spezialbibliographien zu einzelnen Folklore-Gattungen, wie die von Zmaga Kumer seit 1970 herausgegebene *Jahresbibliographie der Volksballadenforschung* (letztes Heft 18, 1987, Ljubljana 1988), oder die von W. Mieder herausgegebene parömiologische Bibliographie (*International Proverb Scholarship. An Annotated Bibliography*, London/New York 1982, 1990, 1993, 2001). Von besonderem Nutzen sind auch bibliographische Zusammenstellungen fremdsprachiger Literatur in den europäischen Hauptsprachen, wie die von Klaus Roth zu den orthodoxen slavophonen Ländern des Balkanraums (*South*

Slavic Folk Culture. A Bibliography of Literature in English, German, and French on Bosnian-Herzegovinan, Bulgarian, Macedonian, Montenegrin and Serbian Folk Culture, compiled and edited by Klaus Roth and Gabriele Wolf with the cooperation of Tomislav Helebrant, Columbus, Ohio 1994, mit 7654 items) sowie die von Walter Puchner zu Griechenland, Zypern, Kleinasien und der griechischen Diaspora (*Greek Folk Culture. A Bibliography of Literature in English, French, German, and Italian on Greek Folk Culture in Greece, Cyprus, Asia Minor (before 1922), and the Diaspora (up to 2000)*), compiled and edited by Walter Puchner, with the collaboration of Manolis Varvounis, Athens 2011, mit 7820 items). Dazu kommen noch signifikante Lokalbibliographien, wie z. B. die von Panagiotis Kamilakis zu den Ägäisinseln Karpathos und Kasos (»Λαογραφική και γλωσσική βιβλιογραφία Καρπάθου και Κάσου των Δωδεκανήσων«, *Καρπαθιακαί Μελέται* 1, 1979, 267–367), die sich auf mehr als 3000 Eintragungen beläuft.

Ein anderer Zugang führt über die generellen Einführungen in nationale Volkskulturen wie die von Iván Balassa und Gyula Ortutay in die ungarische Volkskultur (*Ungarische Volkskunde*, Budapest/München 1982) oder von Christo Vakarelski in die bulgarische (*Bulgarische Volkskunde*, Berlin 1969 ausführlicher *Bälgarski folklor*, Sofija 1974)⁴, Robert Elsie, *Handbuch zur albanischen Volkskultur. Mythologie, Religion, Volksglaube, Sitten, Gebräuche und kulturelle Besonderheiten*, Wiesbaden 2002 (englisch 2001) oder die Monographie von Joel M. Halpern, *A Serbian Village*, New York 1958, oder über Einleitungen in die nationale Volksdichtung wie die von Petăr Dinekov, *Bälgarski folklor*, Sofija 1972. Zu spezifischeren thematischen Bibliographien vgl. die kommentierten Bibliographien zum Ersten und Zweiten Teil, wo auch Textsammlungen des 19. Jh. (und besonders signifikante und reichhaltige des 20. Jahrhunderts) z. T. nur stichprobenartig aufgelistet sind bzw. die Anfänge der wissenschaftlichen Forschungsgeschichte schlaglichtartig erhellt werden.

Die älteren Studien der balkanischen Folkloreforschung sind im allgemeinen a) in ihren komparatistischen Ansätzen der viktorianischen Ethnologie bzw. der russischen Balkanistik verpflichtet, b) stehen vielfach in der Tradition der *survival*-Interpretation der Folklore und im Kontext von Kontinuitätstheoremen, und c) befinden sich auf die eine oder andere Weise häufig im Dienst von nationalpolitischen Bestrebungen in der staatlichen Ideologie-Bildung. Fremdsprachige Miszellenstudien und sprachübergreifende Folklorekollektion unterliegen manchmal einer gewissen Binnenexotik in der Nachfolge des Orientalismus⁵.

Sprachübergreifende Studien und Sammlungen in stichprobenartiger Auswahl: Friedrich Salomo Krauss, *Slavische Volksforschungen. Abhandlungen über Glauben, Gewohnheitsrecht, Sitten, Bräuche und die Guslarenlieder der Südslaven*, Leipzig 1908, Albert Kinert/Dragutin Zdunić, *Folklore des jugoslawischen Volkes*, Zagreb 1964, Ute Dukova, »Gemeinsame Termini in der Folklore der Balkanvölker«, *Balkansko ezikoznanie* 23/2

(1980) 5–12, I. C. Chițimia, *Folclorul românesc în perspectivă comparată*, București 1971, L. Goetz, *Volkslied und Volksleben der Kroaten und Serben*, 2 Bde., Heidelberg 1936/7.

Albanien: Johann Georg von Hahn, *Albanesische Studien*, 3 Bde., Jena 1854 (Athen 1981), Stavro Th. Frasher, *Folklor shqipëtar*, Durrës 1936, Akademia e Shkencave (ed.), *Questions of Albanian folklore*, Tirana 1984, Qemal Haxhihasani (ed.), *Këngë popullore legjendare*, Tirana 1955, ders., *Folklore shqiptar II. Epika legjendare*, Tirana 1966, ders., *Folklore shqiptar III. Epika legjendare*, Tirana 1983, ders. et al., *Chansonnier epique albanais*, Tirana 1983. *Südslaven*: Maja Bošković-Stulli, »Usmena književnost«, *Povijest hrvatske književnosti* 1 (Zagreb 1978) 1–353, Divna Zečević, »Pučka književnost«, *ibid.* 356–662, Ivan Zvonar/Stjepan Hranjec, *Usmena narodna književnost na tlu Međimurja*, Čakovec 1980, Ivo Furčić, *Narodno stvaralaštvo šibenskog područja – šibensko otočje*, Šibenik 1980, Janez Rotar, *Povednost in vrsta pravljice, balade, basni, povesti*, Ljubljana 1976, Kiril Penušliski, *Maleševski folklor*, Skopje 1980, Mihail Arnaudov, *Očerki po bälgarski folklor*, Sofija 1934. *Ungarn*: Gyula Ortutay, *A Magyar folklór*, Budapest 1979, ders., *Kleine ungarische Volkskunde*, Weimar 1963, András Seres, *Barcasági magyar népköltészet és népszokások*, Bukarest 1984, Bibliographie der Sammlungen in Iván Balassa/Gyula Ortutay, *Ungarische Volkskunde*, Budapest/München 1982, 797 ff. *Rumänien*: M. Gaster, *Literatură populară romană*, București 1883 (1983), M. Eminescu, *Literatură populară* (ed. D. Murărașu), București 1977, Constantin Brăiloiu/Emilia Comișel/Tatiana Găluscă-Cîrșmariu, *Folclor din Dobrogea*, București 1978, Vasile F. Doniga, *Folclor di Maramureș*, București 1980, Florea Alexandru, *Antologie de folclor dobrogean*, Constanța 1980, Petru Caraman, *Literatura populară*. Antologie, introducere, note, indici și glosar de I. H. Ciubotaru, Iași 1982, Constantin Otobăcu, *Antologie dialectalofolklorică a României*, 2 Bde., București 1983, G. Vasile Popa, *Folclor din »Țara de sus«*, București 1983, Dem. G. Teodorescu, *Poezii populare române*, București 1982 (Neuaufgabe der Erstausgabe 1885), Ovidiu Bîrlea, *Folclor Românesc*, București 1983, Nicolae Cojocaru, *Cîntece, obeceirui și tradiții populare românești*, București 1984, Petre Lenghel-Izanu, *Poezii și povești populare din maramureș*, București 1985, Octav Păun/Silviu Angelescu, *Basmе cîntece bătrînești și doine*, București 1989, Dumitru Sandu, *Folclor românesc*, București 1987, Ovidiu Bîrlea, *Istoria folcloristicii românești*, Craiova 2010. *Griechenland*: Daniel H. Sanders, *Das Volksleben der Neugriechen dargestellt und erklärt aus Liedern, Sprichwörtern, Kunstgedichten...* Mannheim 1864, R. Rodd, *The Customs and Lore of Modern Greece*, London 1892, Georg Eckert/P. E. Formozis, *Lieder und Märchen aus Kozani und Siatista*, Thessaloniki 1944, Philip P. Argenti/H. J. Rose, *The folk-lore of Chios*, 2 Bde., Cambridge 1949, Giuseppe Taibbi Rossi/Girolamo Caracausi, *Testi Neogreci di Calabria*, Palermo 1959, Gustav Soyter, *Griechischer Humor von Homers Zeiten bis heute*, Berlin 1961. *Türkei*: Ignác Kúnos, *Oszmán-török népköltési gyűjtemény*, 2 Bde., Budapest 1887–89, Georg Jacob, *Die türkische Volksliteratur*, Berlin 1901, Friedrich Giese, *Materi-*

alien zur Kenntnis des Anatolischen Türkisch. Teil I. Erzählungen und Lieder aus dem Vilajet Qonjab, Halle/New York 1907.

Detailliertere Angaben folgen in den Teilkapiteln zu den Gesungenen und Gesprochenen Texten bzw. sind den Fußnoten des Haupttextes zu entnehmen.

B KOMMENTIERTE BIBLIOGRAPHIE ZUM ERSTEN TEIL : GESUNGENE TEXTE

Die Sammlungen und Editionen bzw. Übersetzungen von Liedern in den Kollektionen bewegen sich mit Ausnahme der südslavischen und sefardischen Texte in nationalsprachlichen Grenzen. Unter den publizierten Liedsammlungen werden hier vorwiegend ältere bzw. besonders signifikante des 20. Jahrhunderts genannt, obwohl das Alter der Versionen in jüngeren Sammlungen schwer zu bestimmen ist (vor allem im osmanischen Bereich der Balkanhalbinsel ist im allgemeinen ein konservativeres Zeittempo für die mündlichen Überlieferungsweisen anzusetzen) und der literaturästhetische Verschönerungstrieb sowie die nationalistische »Verwendung« die Überlieferungstreue älterer Kollektionen manchmal fraglich erscheinen lassen. Damit ist eine Vorgehensweise nach Ländern und Sprachgruppen angezeigt. Sprachübergreifende bzw. vergleichende Materialsammlungen finden sich etwa bei George F. Abbott, *Macedonian Folklore*, Cambridge 1903 (Philadelphia 1978), Lucy M. J. Garnett, *The Women of Turkey and their Folk-Lore*. I. *The Christian Women*, II. *The Jewish and Moslem Women*, London 1890/91, P. Turati, *Canti popolari slavi, greci e napoletani*, Milano 1883, Achille Millien, *Chants populaires de la Grèce, de la Serbie & du Monténégro*, Paris 1891, O. Heiling, »Slovakische, Griechische, Walachische und Türkische Tanzlieder...«, *Sammelbände der Intern. Musikgesellschaft* 4 (1903) 293–301 usw.

Bezüglich der Studien und der Anfänge der wissenschaftlichen Forschungsgeschichte ist vorzuschicken, daß die Kollektion und Edition von Volksliedern im 19. Jh. in der Nachfolge Herders ein eminent politischer Akt war, galt doch die Existenz von Volksdichtung als Beweis für das Vorhandensein eines eigenständigen Nationalvolkes, das im Sinne der politischen Romantik Anspruch auf territoriale Unabhängigkeit und staatliche Selbstverwaltung hatte⁶. Somit entstehen die ersten ungarischen, serbischen und griechischen Liedsammlungen in einem unmittelbar politischen Kontext um den Abfall vom Osmanischen Reich und die Autonomiebestrebungen in der Habsburger Monarchie⁷. Nur wenige Studien des 19. Jahrhunderts sind dieser nationalideologischen Sendung enthoben (z.B. Dora d'Istria, Karl Dieterich)⁸, wie dies Michael Herzfeld in seiner Monographie *Our's Once More. Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece*, Austin 1982 durch die Analyse der Prologe der griechischen Liedsammlungen des 19. Jahrhun-

derts augenfällig gemacht hat⁹. Die Forschung ist auch durch Schulbildungen gekennzeichnet, wie die mythologische Schule, die auf urslavische bzw. indogermanische Gottheiten rekurriert und die konträr dazu gelagerte historische Schule¹⁰. Auf die Übersetzungen und Rezeption der Sammlungen wird nicht systematisch eingegangen¹¹.

An sprachübergreifenden bzw. vergleichenden Arbeiten sind in Auswahl zu erwähnen: Alois Schmaus, *Gesammelte slavistische und balkanologische Abhandlungen*, 2 Bde., München 1971, 1973, Dagmar Burkhart, *Untersuchungen zur Stratigraphie und Chronologie der südslavischen Volksepik*, München 1968, dies., »Epos«, Edgar Hösch/Karl Nehring/Holm Sundhaussen (eds.), *Lexikon zur Geschichte Südosteuropas*, Wien/Köln/Weimar 2004, 218–220, Miodrag Ibrovac, »Les affinités de la poésie populaire serbe et néo-grecque«, *Godišnjak. Balkanološki institut*, Sarajevo 1 (1956) 389–455, Albert B. Lord, »Tradition and Innovation in Balkan Epic. From Heracles and Theseus to Digenis Akritas and Marko«, *Revue des études sud-est européennes* 18 (1980) 195–212, ders., »Notes on ›Digenis Akritas‹ and Serbocroatian Epic«, *Harvard Slavic Studies* 2 (1954) 375–383, Mircea Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan. Études comparatives sur les religions et folklore de la Dacie et de l'Europe orientale*, Paris 1970 (deutsch Köln 1982), Emil Schneeweis, »Allgemeines über die Folklore auf dem Balkan«, *Revue internationale des études balkaniques* 1 (1934–35) 518–522, Alois Schmaus, »Die balkanische Volksepik. Typologie und Kontinuitätsproblem«, *Zeitschrift für Balkanologie* 1 (1963) 133–152, Samuel Baud-Bovy, »Sur une ›chanson balkanique‹«, *Izvestija na instituta za muzika* 13 (1969) 29–39, ders., »Sur une chanson de danse balkanique«, *Revue de Musicologie* 58 (1972) 153–161, Trvtko Čubelić, »Unité et diversité des créations poétique populaires au Sud-est européen«, *Actes du premier contrès intern. des études balkaniques et sud-est européennes*, Sofia 1966, Bd. 7, Sofia 1971, 697–705, Živimir Mladenović, »Some Common Symbols in Modern Greek, Macedonian and Serbo-Croat Folk Poetry«, *Makedonski folklor* 4/7–8 (1971) 85–92, Adrian Fochi, *Recherches comparées de folklore sud-est européen*, Bucarest 1972, M. D. Mirasysis, »Traits et thèmes communs et particuliers dans la poésie populaire grecque et roumaine«, *Balkan Studies* 16/2 (1975) 191–216, Tito P. Johalas, »Gemeinsame Motive der italienisch-albanischen und griechischen Volksdichtung«, *Balkan Studies* 21 (1980) 57–67, Walter Puchner, »Südosteuropäische Versionen des Liedes von ›Lazarus redivivus‹«, *Jahrbuch für Volksliedforschung* 24 (1979) 81–126 und ders., »Liedtextstudien zur balkanischen Regenlitanei mit spezieller Berücksichtigung der bulgarischen und griechischen Varianten«, *ibid.* 29 (1984) 100–111, usw.

UNGARISCH

Unter den zahlreichen Volksliedsammlungen seien hier indizierend angeführt die Sammlung von Béla Burány, *Hallották-e hirét? Pásztor dalok, rabénekek, balladák*, Novi

Sad 1977 von Balladen, Hirtenliedern, Gefangenenliedern usw. aus Vajdasá im heutigen Serbien, die Kollektion von Balladen von Olga Penavin, *Kórógy (szlavóniai) népballadák, balladás történetek, balladás dalok*, Novi Sad 1976 aus Kórógy in Slavonien, eine ähnliche von Zoltán Ujváry, *Gömöri népdalok és népballadák*, Miskolc 1977 aus dem Komitat Gemer in Nordungarn, von Ungarn der Slowakei bei Tibor Ág/Ferenc Soma, *Vétessek ki szóló szívem. Szlovákiai magyar népballadák*, Budapest 1979, allgemeiner Gyula Ortutay, *A Magyar népköltészet*, Budapest 1985; Balladen mit mittelalterlichem Hintergrund bringt József Faragó, *Virágok vetélkedése. Régi magyar népballadák*, Bukarest 1986 usw. Vgl. die Bibliographie bei Iván Balassa/Gyula Ortutay, *Ungarische Volkskunde*, Budapest/München 1982, 798 ff.; vgl. auch die Abhandlung von Bela Bartók, *Das ungarische Volkslied*, Budapest 1925 sowie die umfassende Liedsammlung bei I. Bartalus, *Magyar népdalok*, 7 Bde., Budapest 1873–96.

Spezialstudien sind in den Fußnoten angeführt. Zur historischen Stratifikation des reichen Liedbestandes vgl. I. Katona, *Historische Schichten der ungarischen Volksdichtung*, Helsinki 1964 (FFC 194).

RUMÄNISCH/AROMUNISCH

Auch hier können aus den reichhaltigen Beständen nur einige charakteristische Beispiele angeführt werden. Z. B. A. J. Amzulescu, *Balade Populare Românești*, 3 Bde., București 1964, ders./A. I. Amzulescu, *Balada familială. Tipologie și corpus de texte poetice*, București 1983, C. Rădulescu-Codin, *Literatura populară. I. Cîntece și descîntece ale poporului*, București 1986, G. Călinescu, *Antologie de literatură populară*, Bd. 1, București 1953, Iosif Popovici, *Poezii populare române*, Oravița 1809, Paul H. Stahl, *Folclorul și arta populară românească*, București 1968, G. Dem. Teodorescu, *Poezii populare române*, București 1885, M. Vulpescu, *Cîntecul popular românesc*, București 1930, Vasile Cărăbiș, *Poezii românești*, București 1986; aus spezifischen Regionen z. B. Ionel Bulboacă, *Cîntecele dorului. Poezii populare din Transilvania*, Cluj-Napoca 1989, Ion Nijloveanu, *Jos, pe Valea Oltului. Cîntece bătrînești*, București 1976, Maria Ioniță, *Flori din Apuseni. Folclor poetic din zona izvoarelor Someșului Mic*, Cluj-Napoca 1978, Dumitru Pop, *Folclor din zona Codrului*, Baia Mare 1978, Tănase Ciucescu/Vasile Zamfir, »Poezii populare tradiționale«, *Folclor din Oltenia și Muntenia* 7 (București 1979) 517–670, Dumitru Jompan, *Folclor din Marga*, Reșița 1979, Miahil M. Robea, *Folclorul poetic din Stroești-Argeș*, București 1980, Vasile Carcea/Ion Apostol Popescu, *Poezii populare din Transilvania*, București 1986; zu spezifischen Gattungen: altertümlichen Doinen und Klageliedern Florin Bucescu/Silvia Ciuborau/Viorel Birleanu, *Bătrîneasca. Doine, bocete, cîntece și jocuri din ținutul Rădăușilor*, Iași 1979, zu epischen Liedern Virgil Medan, *Cîntece epice*, Cluj-Napoca 1979 und Adrian Fochi, *Cîntecul epic tradițional al romanilor*, București

1985, zu Balladen, Doinen, *colinde* u. a. Ion Nijloveanu, *Poezii populare românești. I, II. Balade, doine, colinde, descîntece, ghicitori*, București 1989; manchmal auch in kritischen Editionen: z. B. G. M. Teodorescu, *Poezii populare române*, 3 Bde., București 1985, Al. Vasiliu, *Literatura populară din Moldova*, București 1984; in deutscher Übersetzung bei A. Franken, *Rumänische Volkslieder und Balladen*, Danzig 1889; zu aromunischen Varianten Gustav Weigand, *Volksliteratur der Aromunen*, Leipzig 1894, ders., *Die Aromunen*, Bd. 2: *Volksliteratur der Aromunen*, Leipzig 1895, Z. Papazisi-Papatheodoru, *Ta τραγούδια των Βλάχων*, Athen 1985, P. Papahagi, *Din literatura populară a Aromânilor*, București 1900 (ed. Gr. Tocilescu, *Materialuri folcloristice*, 2. Bd.), Zoi Papazisi-Theodoru, *Ta τραγούδια των Βλάχων*, Athen 1984.

Zur Liedforschung liegen handbuchartige Darstellungen vor wie die von Gheorghe Vrabie, *Folclorul. Obiect, principii, metodă, categorii*, București 1970, ders., *Retorica folclorului (Poezia)*, București 1978 und Petru Caraman, *Studii de folclor*, 2 Bde., București 1987/88. Besondere Aufmerksamkeit hat das aromunische Volkslied auf sich gezogen, vgl. Gustav Weigand, *Volksliteratur der Aromunen*, Leipzig 1894, ders., *Die Aromunen*, Bd. 2: *Volksliteratur der Aromunen*, Leipzig 1895, Achille Lazarou, »La singularité des Aroumains dans leur poésie populaire«, *Balkan Studies* 28 (1987) 373–389, Bertrand Bouvier/Theodoros Dimas (red.): Samuel Baud-Bovy, *Chansons aromounes de Thessalie*, Thessaloniki 1990.

SÜDSLAVISCHE SPRACHEN

Übergreifende Studien beziehen sich meist auf das Heldenlied von Marko Kraljević: I. Filipović, *Kraljević Marko u narodnim pjesama*, Zagreb 1880, M. Chalanskij, *Južno-slavjanske skazanija o Kraljeviće Marke v svjazi s proizvedenijami ruskogo bylevogo eposa*, Moskva 1892–1895 (Russkij Filologičeskij Vestnik 27–34), J. N. Tomić, *Istorija u narodnim epskim pjesmama o Marku Kraljeviću. I. Pesme o Musi Kesedžiji i Demu Brđaninu*, Beograd 1909, G. Gesemann, *Erlangenski rukopis starih srpsko-hrvatskih narodnih pesama*, Sr. Karlovci 1925 usw., vielfach auch die Übersetzungen, z. B. Joseph Wenzig, *Slavische Volkslieder*, Halle 1830, Paul Eisner, *Volkslieder der Slawen*, Leipzig 1926, Špiro Kulišić, *Traditions and folklore in Yugoslavia*, Belgrade 1966, Thomas Butler, *Monumenta Serbocroatica: a Bilingual Anthology of Serbian and Croatian Texts from the 12th to the 19th Century*, Ann Arbor 1980. Spezieller Erwähnung bedürfen die Sammlungen der Milman Parry Collection wie Béla Bartók/Alfred B. Lord, *Serbo-Croatian Folk Songs* (from the Milman Parry Collection), New York 1951, bzw. die Publikationen der Milman Parry Collection, Text and Translation Series (Roth/Wolf Nr. 4225–27, 4262, 4280–82). Daneben gibt es jedoch auch Anthologien von lyrischen Volksliedern wie die von Tvrtko Čubelić, *Brige čovjekove i sudbine ljudske u lirskim narodnim pjesmama*, Zagreb 6 1978.

Zur Geschichte der Sammeltätigkeit von der dalmatinischen Renaissance bis Vuk Karadžić vgl. Hatidža Krnjević, *Lirski istočnici: iz istorije i poetike lirske narodne poezije*, Beograd/Priština 1986 und Dagmar Burkhart, »Vuk Stefanović Karadžić als Pionier der Sammlung und Erforschung serbischer Volkslieder«, *Ballades et Chansons Folkloriques*, Québec 1989, 77–83 (St. Vuk Karadžić, *O srpskoj narodnoj poeziji*, Beograd 1964). Es mangelt nicht an vergleichenden Studien zur Volkspoesie der Balkanslaven; in Auswahl: Herbert Peukert, *Gibt es eine »slavische« Volksdichtung?*, Berlin 1972, ders., *Serbo-kroatische und makedonische Volkslyrik. Gestaltuntersuchungen*, Berlin 1961, Alois Schmaus, »Die geistige Kultur der Südslawen«, *Südosteuropa-Jahrbuch* 3 (1958) 187–205, Karl-Heinz Pollok, »Zum Gebrauch der Metapher in den balkanslawischen lyrischen Volksliedern«, *Slawistische Studien zum V. Intern. Slawistenkongreß Sofia 1963*, Göttingen 1963, 175–206 usw.; selbst ein thematischer Index ist als unentbehrliches Forschungsinstrument vorhanden: B. Krstić, *Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena*, Beograd 1984. Zu Gattungsproblemen Dagmar Burkhart, »Systemgedanke und Klassifizierungsprobleme«, *Makedonski Folklor* 15 (27/28) (1982) 91–103. Vgl. letztthin auch Petra Himstedt-Vaid, »Gott« im südslawischen Volkslied«, *Zeitschrift für Balkanologie* 50/2 (2014) 177–194 und Gabriella Schubert, »Volksliteraturen des Balkans, insbesondere der Südslawen«, Uwe Hinrichs/Theode Kahl/Petra Himstedt-Vaid (eds.), *Handbuch Balkan*, Wiesbaden 2014, 541–587.

BULGARISCH/MAKEDONISCH

Die reichhaltige Sammeltätigkeit setzt noch vor der Loslösung vom Osmanischen Reich ein: vgl. die Übersicht bei A. P. Stoilov, *Pokazalec na pečatanite prez XIX. vek bälgarski narodni pesni, I (1815–1860), II (1861–1878)*, Sofija 1916, 1918; in Auswahl die Materialsammlungen von L. Karavelov, *Pamjatniki narodnogo byta bolgar I*, Moskva 1861, V. Čolakov, *Bälgarski naroden sbornik I*, Bolgrad 1872, V. Kačanovskij, *Pamjatniki bolgarskogo narodnogo tvorčestva. Sbornik zapadno-bolgarskich pesen I*, St. Petersburg 1882, Stjepan Verković, *Veda slovena. Bälgarski narodni pesni ot predistorično i predbristijansko doba*, Beograd 1974–81, N. Bončev, *Sbornik ot bälgarski narodni pesni*, Varna 1884, K. A. Šapkarev, *Sbornik ot bälgarski narodni umotvorenija*, 1–3, Sofija 1891–94, P. Draganov, *Makedonsko-slavjanskij sbornik*, St. Petersburg 1894, N. Tachov, *Sbornik ot makedonski bälgarski narodni pesni*, Sofija 1895, L. Karavelov, *Bolgarskie narodnye pesni* (ed. P. A. Lavrov), Moskva 1905, G. Jankov, *Bälgarski narodni pesni ot Elen V. Jankova*, Plovdiv 1908, A. P. Stoilov, *Pokazalec na pečatanite prez XIX vek bälgarski narodni pesni*, 2 Bde., Sofija 1916, 1918 usw.; viele dieser Lieder wurden auch in Europa bekannt durch Übersetzungen wie Auguste Dozon, *Bälgarski narodni pesni. Chansons populaires bulgares inédits, publiés et traduits par –*, Paris 1875, Georg Rosen, *Bulgarische Volksdichtungen*, Leipzig

1879, Adolf Strauss, *Bulgarische Volkslieder*, Wien 1895, ders., *Bulgarische Volksdichtungen*, Leipzig 1919, G. Adam, *Bulgarische Volkslieder*, Leipzig 1919, C. Obreschkoff, *Das bulgarische Volkslied*, Bern 1937, usw. In der Folge spezialisieren sich die Sammlungen und Studien nach Regionen: P. A. Lavrov, *Sbornik Verkoviča. I. Narodnyja pesni Makedonskich bolgar*, Petrograd 1920, P. Michailov, *Balgarski narodni pesni ot Makedonija*, Sofija 1924, V. Stoin, *Narodni pesni ot sredna severna Balgarija*, Sofija 1931, ders., *Narodni pesni ot Timok do Vita*, Sofija 1928, Nikolaj Kaufman, *Narodni pesni na balgarite ot Ukrainaska i Moldavska SSR*, 2 Bde., Sofija 1982 (2543 Lieder), Goro Gorov, *Strandžanski folklor*, Sofija 1983 (SANU 57) (1419 Lieder), Mihael Bukureštiev, *Narodni pesni ot Dobrudža*, Sofija 1988; oder Liedgattungen: B. Angelov/Christo Vakarelski, *Senki iz nevidelica. Kniga na balgarskata narodna balada*, Sofija 1936, B. Angelov/Christo Vakarelski, *Trem na balgarskata narodna istoričeska epika*, Sofija 1939, I. Burin, *Junak jasno slānci. Narodni epos*, Sofija 1955; bzw. bringen nationsweite Anthologien und Übersichten: B. Angelov/M. Arnaudov, *Balgarska narodna poezija*, Sofija 1922, J. Ivanov, *Balgarskite narodni pesni*, Sofija 1959, K. & D. Mladinovski, *Balgarski narodni pesni*, Sofija 1961, Cvetjana Romanska, *Balgarsko narodno poetično tvorčestvo. Christomatija*, Sofija 1964, vgl. auch die umfangreiche Sammlung von Mihail Arnaudov, *Vekovno nasledstvo. Balgarskoto narodno poetičesko tvorčestvo*, Bd. 2, Sofija 1977 mit 735 Texten. Auch hier fehlen die Übersetzungen nicht: z. B. Assen Nicoloff, *Bulgarian Folklore*, Cleveland, Ohio 1975. Im Zuge des aufstrebenden makedonischen Nationalismus häufen sich die spezifisch makedonischen Liedsammlungen: K. Čärnušanov, *Makedonski narodni pesni*, Sofija 1956, S. Verkovic, *Makedonski narodni pesni* (red. K. Penušliski), Skopje 1961, M. K. Cepenkov, *Makedonski narodni prikazni I*, Skopje 1964, Herbert Peukert, *Die makedonische Volkspoesie*, Skopje 1978, usw. Neben Regionalstudien (Susanne Ziegler, *Das Volkslied in Westmakedonien. Ein Strukturvergleich von Text und Musik*, Berlin 1979) gibt es komprimierte (Christo Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, Berlin 1969, 339–349) oder detaillierte Übersichten (Mihail Arnaudov, *Očerki po balgarskija folklor*, Sofija 1934, 261–355, 437–464), Studien zu Gattungsproblemen (Dagmar Burkhart, »Zur Taxonomie des bulgarischen Volksliedes«, *1300 Jahre Bulgarien. Studien zum I. Intern. Bulgaristenkongreß Sofia 1981*, Bd. 1, Neuried 1981, 135–150, Boris Kremenliev, »Types of Bulgarian Folk Songs«, *The Slavonic and East European Review* 34 (1955/56) 355–376) usw.

SERBISCH

Die serbische Kollektionsaktivität steht vorerst ganz im Bann der Vukschen Sammlung (St. Vuk Karadžić, *Srpske narodne pjesme*, 4 Bde. Leipzig 1823–33, Beograd 1958, 9 Bde.) und ihrer Verbreitung in der europäischen Romantik durch Jacob Grimm (*Volkslieder der Serben*, 2 Bde., Halle 1825/26), Bartholomäus Kopitar (»Serbische Volkslie-

der«, *Jahrbücher der Literatur* 30, 1825, 159–277, 45, 1829, 212–221), Therese A. L. von Jakob (pseud. Talvj, *Volkslieder der Serben*, 2 Bde., Halle 1825 und 1835, 2. Aufl. Leipzig 1852/53, Neuauflage Leipzig 1980, vgl. auch Gabriella Schubert/Friedhilde Krause (eds.), *Talvj. Therese Albertine Luise von Jakob–Robinson (1797–1870)*, Weimar 2001) und Goethe («Serbische Lieder», *Über Kunst und Altertum* 5/2, 1825, 35–60), aber auch John Bowring (*Narodne srpske pjesme. Serbian Popular Poetry*, London 1827) und August Dozon (*Poésies populaires serbes*, Paris 1859). Erst sukzessive beginnt sich die Sammeltätigkeit vom Vukschen Vorbild zu lösen, wenn auch das epische Heldenlied weiterhin den Leittyp abgibt: Sima Milutinović–Sarajlija, *Pvejaniva crnogorska i hercegovacka*, Leipzig 1837, B. Petranović, *Srpske narodne pjesme iz Bosne i Hercegovine*, Bd. 2 und 3, Beograd 1867 und 1870, V. Bogišić, *Narodne pjesme iz starijih, najviše primorskih zapisa*, Beograd 1878 (Glasnik Srpskog Naučnog Društva 10), S. Novaković, »Ein Beitrag zur Literatur der serbischen Volkspoesie«, *Archiv für Slavische Philologie* 3 (1879) 640 ff., M. Miličević, *Kraljevina Srbija*, Beograd 1884, G. A. Nikolić, *Srpske narodne pesme I*, Novi Sad 1888, August Dozon, *L'épopée serbe, chants populaires héroïques*, Paris 1888, V. Čajkanović, *Petnaet srpskih narodnih pesama*, Beograd 1925, S. Stojković, *Kraljević Marko*, Novi Sad 1922, N. Šaulić, *Srpske narodne pjesme*, Beograd 1929. Erst im 20. Jh. ist vermehrt die Regionalforschung anzutreffen: Igor Grin, »Délkelet-magyarországi szerb népdalok«, *A Békés megyei Múzeumok Közleményei* 5 (1978) 179–231 zu serbischen Liedern in Ungarn, Olivera Vasić/Dimitrije Golemovic (eds.), *Narodne pesme i igre u okolini Bujanovca*, Beograd 1980) bzw. werden Lieder aus alten Folklorezeitschriften wiederaufgelegt: Miodrag Matićki, *Narodne pesme u Vili*, Novi Sad 1986 aus der Zeitschrift *Vila* 1865–68. Zu Übersetzungen vgl. Stefan Schlotzer, *Serbische Heldenlieder*, München 1996.

KROATISCH/DALMATINISCH

Ausgangspunkt ist hier die Sammlung von Andrija Kačić-Miošić, *Razgovor ugodni naroda slovinskoga* (Venedig 1756) Zagreb 1851 (dazu A. Živaljević, »Andrija Kačić Miošić slovinski pesnik«, *Letopis Matice Srpske* 172, 1892, 1–43), weiters: L. Marjanović, *Hrvatske narodne pjesme*, Zagreb 1864, S. Mažuranić, *Hrvatske narodne pjesme (čakavske)*, Crikvenica 1907, V. Žganec, *Hrvatske narodne pjesme kajkavske*, Zagreb 1950, usw. Später setzt auch gezielte Gattungs- und Regionalforschung ein: O. Delorko, *Narodne epske pjesme I*, Zagreb 1964, ders., *Narodne lirске pjesme*, Zagreb 1963, Maja Bošković-Stulli, *Narodne epske pjesme II*, Zagreb 1964, Stjepan Hranjec, *Medjimursko narodno stvaralaštvo*, Čakovec 1977, Olinko Delorko, »Narodne pjesme otoka Zlarina«, *Narodna umjetnost* 17 (1980) 281–338, Tanja Perić-Polonijo, *Šum šumi, grm grmi. Izbor iz usmene poezije*, Zagreb 1986, Renato Pernić, *Narodne pjesme iz Istre*, Pula 1985; auch Klassifikationsprobleme stehen zur Debatte, z.B. Tanja Perić-Polonijo, »Criteria for Classification of Oral

Lyric Poetry«, Zorica Rajković et al. (eds.), *Contributions to the Study of Contemporary Folklore in Croatia*, Zagreb 1988, 155–167.

BOSNISCH/HERZEGOVINISCH

Hier hat Friedrich Salomo Krauss schon lange vor Parry und Lord muslimische Guslarenlieder veröffentlicht (z. B. Friedrich Salomo Krauss/Th. Dragičević, »Guslarenlieder aus Bosnien und dem Herzogland«, *Am Urquell* NS 1, 1890, 2–6, 24–30, 40–46, 56–61, 78–82, Friedrich Salomo Krauss, »Guslarenlieder«, *Der Urquell* NS 1, 1897, 39–45, 57–65, 97–103, 134–163, 193–200, 217–239), doch neben dem Heldenlied (I. S. Jastrebov, *Obyčai i pesni Tureckich serbov*, St. Petersburg 1889) wurden auch »Frauenlieder« (S. N. Davidović, *Srpske narodne pjesme iz Bosne (ženske)*, Pančevo 1884) gesammelt und veröffentlicht. Neben den epochemachenden Aufzeichnungen von Milman Parry gab es jedoch auch andere Sammlungen, wie die von K. Hörmann, *Narodne pjesme muslimana u Bosni i Hercegovini*, 2 Bde., Sarajevo 1933 (1966). Neuere Forschung hat sich auch funktionalen Aspekten in Form von sozialanthropologischen *case studies* gewidmet (z. B. Yvonne R. Lockwood, *The Functions of Folksong in a Bosnian Village*, M. A. thesis, Univ. of California, Berkeley 1969, dies., *Text and Context. Folksong in a Bosnian Muslim Village*, Columbus, Ohio 1983).

SLOWENISCH

Hier wird die zentrale Sammlung von K. Štrelkelj, *Slovenske narode pesmi*, 4 Bde., Ljubljana 1895–23 (Nachdruck 1980) durch andere Sammlungen flankiert, wie Janez Scheinigg, *Narodne pesni koroških Slovencev*, Ljubljana 1889 zu den Kärntner Slovenen (Nachdruck Klagenfurt/Celovec 1980), Slovenska Matica, *Slovenske narodne pesmi*, Bd. 1, Ljubljana 1895–98 und im Deutschen Anastasius Grün (= Anton Graf Auersperg), *Volkslieder aus Krain*, Leipzig 1850 (Nachdruck München 1987), eine Tätigkeit, die sich bis zu rezenten Kollektionen fortsetzt wie Josip Dravec, *Glasbena folklor Prlekije. Pesmi*, Ljubljana 1981, Zmaga Kumer, *Slovenske ljudske pesmi Koroške*, 2 Bde., Ljubljana/Trst/Celovec 1986 (zu den Kärntner Slovenen), Števan Kühar, *Ljudsko izročilo Prekmurja*, Murska Sobota 1988. Der Liedbestand ist Gegenstand zahlreicher Studien (vgl. stichprobenartig Zmaga Kumer, »Socialnokritično v slovenski ljudski pesmi«, *Glasnik SED* 17/5 (1977) 175–180). Genaueres in den Fußnoten.

ALBANISCH

Auch hier setzen die Ausgaben und Übersetzungen von August Dozon, *Contes albanais*, Paris 1881 (Nachdruck New York 1980) einen ersten Meilenstein. Grundlegend ist

die frühe Studiensammlung von Zihni Sako et al. (eds.), *Mbledhës të hershëm të folklorit shqiptar (1635–1912)*, 3 Bde., Tirana 1961–63, vgl. auch ders., *Chansonnier des preux albanais*, Paris 1967 und *Trésor du chansonnier populaire albanais*, Tirana 1975. Zu den Arvanitenliedern in Griechenland Maria Michail-Dede, *Αρβανίτικα τραγούδια*, 2 Bde., Athen 1978, 1981, Thanasis Moraitis, *Αρθολογία αρβανίτικων τραγουδιών της Ελλάδας*, Athen 2002. Zu den Albanern in Kosovo: Shefqet Pllana, »Über die albanischen Volkslieder des Kosovo«, *Studia humanistica* 1 (1974) 101–114, zu den Albanern in Süditalien: Michele Marchianò, *Canti popolari albanesi dell' colonia d'Italia*, Foggia 1908 (Sala Bolognese 1986). Vgl. auch E. Koliqi, *Poesia popolare albanese*, Firenze 1957, ders., *Epica popolare albanese*, Padua 1937, *Këngë popullore legjendare*, Tirana 1955, Qemal Haxhihasani et al., *Chansonnier épique albanais*, Tirana 1983 und M. Lambertz, *Albanisches Lesebuch*, Leipzig 1948.

GRIECHISCH

Das erste veröffentlichte griechische Volkslied fällt in das Jahr 1584¹². Die chronologisch älteste Sammlung ist die von Werner von Haxthausen, noch vor der Griechischen Revolution entstanden (vgl. Alexis Politis, *Η ανακάλυψη των ελληνικών δημοτικών τραγουδιών*, Athen 1984); sie blieb lange unveröffentlicht und wurde erst im 20. Jh. von Karl Schulte-Kemminghausen und Gustav Soyter ediert (Werner von Haxthausen, *Neugriechische Volkslieder. Urtext und Übersetzung*, Münster 1935, dazu auch Gustav Soyter, »Neugriechische Lieder, Disticha und Sprichwörter aus der v. Haxthausen'schen Sammlung«, *Laografia* 11, 1934/37, 191–215). Es folgte chronologisch Claude Fauriel, *Chants populaires de la Grèce moderne*, 2 Bde., Paris 1824/25 (deutsche Übers. von Wilhelm Müller, Leipzig 1825; kritische Ausgabe mit unveröffentlichten Liedern aus dem Nachlaß bei Alexis Politis, *Claude Fauriel, Ελληνικά δημοτικά τραγούδια*, 2 Bde. Heraklion 1999), sowie eine ganze Reihe von weiteren Sammlungen und Übersetzungen im Zuge des Philhellenismus: Karl Theodor Kind, *Neugriechische Volkslieder im Original und mit deutscher Übersetzung*, Grimma 1827 (Leipzig 1833, *Anthologie neugriechischer Volkslieder*, Leipzig 1861 und weitere Ausgaben mit verschiedenen Titeln), Niccolo Tommaseo, *Canti popolari greci*, Venezia 1842, M. de Marcellus, *Chants du peuple en Grèce*, 2 Bde., Paris 1851 (1860), die umfangreiche Kollektion von Originaltexten von Arnoldus Passow, *Τραγούδια ρωμαίικα. Popularia carmina Graeciae recentioris*, Lipsiae 1860 (Athen 1958), Émile Legrand, *Recueil de poèmes historiques en grec vulgaire*, Paris 1867, ders., *Chansons populaires*, Paris 1870, ders., *Recueil de chansons populaires grecs*, Paris 1873, Anton Jeanaraki, *Kretas Volkslieder nebst Distichen und Sprichwörtern*, Leipzig 1876 (zweisprachig), Lucy Mary Jane Garnett, *Greek Folk-Songs from the Turkish Provinces of Greece*, London 1885 (mit geändertem Titel auch 1888), dies., *New Folk-Lore Researches Greek Folk Po-*

esy, 2 Bde., vol. 1. *Folk-Verse*, London 1896, Hermann Lübke, *Neugriechische Volks- und Liebeslieder in deutscher Nachdichtung*, Berlin 1895, ders., *Volkslieder der Griechen*, Berlin 1897; im 20. Jh. dann George F. Abbott, *Songs of Modern Greece*, Cambridge 1900, Nicolo Tommaseo, *Canti popolari Greci*, Milano/Palermo/Napoli 1905, Hubert Pernot, *Anthologie populaire de la Grèce moderne*, Paris 1910 (ders., *Chansons populaire grecques des XVe et XVIIe siècles*, Paris 1931). Zu diesem Zeitpunkt bildet die kommentierte Liedausgabe von Nikolaos Politis, *Εκλογαί από τα τραγούδια τα ελληνικού λαού*, Athen 1914 eine deutliche Zäsur (zur etwas übertriebenen Kritik der Variantenkompilation Giannis Apostolakis, *Τα δημοτικά τραγούδια. Οι συλλογές*, Athen 1929). Es folgen die Studien von Richard M. Dawkins, »Some Modern Greek Songs from Cappadocia«, *American Journal of Archaeology* 38 (1934) 112–122, ders., »Turco-Christian Songs from Asia Minor«, *Annuaire de l'Institut Philologique et Historique d'Orient* 2 (1934) 185–206, die epochemachende Sammlung des Schweizer Musikwissenschaftlers Samuel Baud-Bovy, *Chansons du Dodécanèse I-II*, Athènes 1935, 1938, die Übersetzungen der Märchensammlerin Marianne Klaar, *Klephthenkrieg*, Athen 1938¹³, die Übersetzungen und Orinalaufnahmen von Hedwig Lüdeke (*Im Paradies der Volksdichtung*, Berlin 1948, »Griechische Volksdichtung« *Archiv für Literatur und Volksdichtung* 1, 1949, 196–250, *Neugriechische Volkslieder*, Zweiter Teil, *Übertragungen*, Athen 1964)¹⁴, Ismene Deter-Grohmann, *Das neugriechische Volkslied*, München 1968, Ellen Frye, *The Marble Threshing Floor. A collection of Greek folksongs*, Austin 1973. 1962 war die offiziöse Akademie-Ausgabe erfolgt: *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια*, Athen 1962, die die Akritischen und historischen Lieder umfaßt, Kleftenlieder und Balladen (Nachdruck 2000, der 2. Bd. mit den übrigen Liedkategorien ist nie erschienen, der 3. Bd. Athen 1968 ist der Musikologie gewidmet, Nachdruck 1999), fast gleichzeitig die Volksliedsammlung aus dem 17. Jh. im Iviron-Kloster auf Athos durch Bertrand Bouvier, *Δημοτικά τραγούδια από χειρόγραφο της μονής Ιβήρων*, Athènes 1960 (dazu auch D. Mazaraki, *Μουσική εμνηνεία των δημοτικών τραγουδιών της μονής Ιβήρων*, Athen 1967), der vor allem durch seine akribische Monographie zum Marienklage-Ansingelied am Karfreitag hervorgetreten ist: *Le mirologue de la Vierge. Chansons et poèmes sur la Passion du Christ. I. La chanson populaire du Vendredi Saint*, Genève 1976 (ein 2. Band für die Schrifttradition ist nie erschienen)¹⁵. 1973 legt Alexis Politis die akribisch kommentierte Ausgabe der Kleftenlieder vor (*Το δημοτικό τραγούδι. Κλέφτικα*, Athen 1973, Einleitung 11–53), 1975 Giorgos Ioannu die Balladen (*Το δημοτικό τραγούδι. Παραλογές*, Athen 1975, Einleitung 7–28), 1983 Guy Saunier zu den Liedern auf die Fremde (*Το δημοτικό τραγούδι. Της ξενιτιάς*, Athen 1983, Einleitung 5–16) und 1999 zu den Lamentationen (*Το δημοτικό τραγούδι. Τα μοιρολόγια*, Athen 1999 mit ausführlichen Motivanalysen)¹⁶, zu den obszönen und satirischen Karnevals-Schwankliedern Maria Michail-Dede (*Το άσεμνο – ανίερο – υβριστικό στο ελληνική δημοτικό τραγούδι*, Athen 1991)¹⁷, zu den jüngeren Räuberliedern Christos Chalatsas (*Ληστρικά τραγού-*

δια, Athen 2000), zum gedruckten professionellen Bänkellied auf Zypern Konstantinos Giankullis (*Corpus Κυπριακών Διαλεκτικών Ποιητικών Κειμένων*, 4 Bde., Nicosia 1998–2001). Zu Liedsammlungen und Studien nach 1970 vgl. auch Walter Puchner, »Wege der griechischen Liedforschung«, *Südost-Forschungen* 48 (1989) 217–232. Transkribierte Liedtexte finden sich auch in der musikwissenschaftlichen Monographie von Rolf Maria Brandl und Diether Reinsch, *Die Volksmusik der Insel Karpathos*. Bd. 1: *Die Lyramusik von Karpathos*, Göttingen 1992¹⁸.

Die Liedforschung entwickelt sich seit A. Lubet, *Der iambische Hendekasyllabus in kretischen Volksliedern*, Görz 1888, in steigender Intensität: 1923 legt Stilpon Kyriakidis eine Übersicht über die Liedkategorien vor: *Ελληνική Λαογραφία. Μέρος Α'. Τα μνημεία του λόγου*, Athen 1923, 20–96 (2. Aufl. Athen 1965, 44–119, auch in Alki Kyriadiku-Nestoros (ed.): St. P. Kyriakidis, *Το δημοτικό τραγούδι. Συναγωγή μελετών*, Athen 1978, 1–75, wo seine Studien zur Morphologie des Volksliedes nachgedruckt werden), jedoch von herausragender Bedeutung sind die Studien des Schweizer Musikwissenschaftlers Samuel Baud-Bovy: »Sur le χελιδόνισμα«, *Byzantina-Metabyzantina* 1 (New York City 1946) 23–32, »Sur le chanson grecque antique et moderne«, *Revue musicale suisse* 93 (1953) 418–423, »La strophe de distiques rimés dans la chansons grecque«, *Studia memoriae Belae Bartók sacra*, Budapest 1956, 353–373, »La systematization des chansons populaires«, *Studia Musicologica Academiae Scientiarum Hungaricae* 7 (1965) 214–229, »Η επικράτηση του δεκαπεντασύλλαβου στο ελληνικό δημοτικό τραγούδι«, *Ελληνικά* 26 (1973) 301–313 usw., vor allem seine Monographie *Chansons populaires de Crète occidentale*, Genève 1972 und seine Übersicht *Δοκίμιο για το ελληνικό δημοτικό τραγούδι*, Nauplion 1984 (vgl. meine ausführliche Bespr. in *Südost-Forschungen* 44 1985, 511–515). Daneben auch Démétrios A. Petropoulos, *La comparaison dans la chanson populaire grecque*, Athènes 1954. Von herausragender Bedeutung sind auch die Studien von Guy (Michel) Saunier geworden: »Le combat avec Charos dans les chansons populaires grecque« *Ελληνικά* 25 (1972) 119–152, 335–370 und »Charos et l'histoire dans les chansons populaires grecques«, *Revue des Études Grecques* 95 (1982) 297–321 (zu dem Thema auch Margret Alexiou, »Modern Greek Folklore and its Relation to the Past: The evolution of Charos in Greek Tradition«, Speros Vryonis (ed.), *The »Past« in Medieval and Modern Greek Culture*, Malibu 1978, 221–236), gesammelt nun in *Ελληνικά Δημοτικά Τραγούδια. Συναγωγή μελετών (1968–2000)*, Athen 2001 (dort nun auch eine griechische Übersetzung seiner unveröffentlichten franz. Diss. *Les chansons de nocés à thèmes funèbres*, Paris 1968) sowie seine Monographie *Adikia. Le mal et l'injustice dans les chansons populaires grecques*, Paris 1979. Auch die Formelforschung hat sich des griechischen Liedbestandes angenommen: Albert B. Lord, »The Heroic Tradition of Greek Epic and Ballad: Continuity and Change«, Nikoforos P. Diamandouros et al. (eds.), *Hellenism and the First Greek War of Liberation (1821–1830): Continuity and Change*, Thessaloniki 1976, 79–94.

Zu den historischen Liedern der *rimes* of Kreta Gareth Morgan, »Cretan Poetry: Sources and Inspiration«, *Κρητικά Χρονικά* 14 (1960) 7–57, zu den Klageliedern und ihrer Performanz speziell Anna Caraveli, »The song beyond the song: aesthetic and social interaction in Greek Folksong«, *Journal of American Folklore* 95 (1982) 129–158¹⁹. Semiotisch-strukturalistische Analysen hat vor allem Eratosthenis Kapsomenos geliefert (*Το ελληνικό δημοτικό τραγούδι. Η αισθητική, ο μύθος και η ιδεολογία του*, Rethymno 1978, ders., *Δημοτικό Τραγούδι. Μια διαφορετική προσέγγιση*, Athen 1990). Besonders materialreich ist die Dissertation von Sp. Anagnostopoulos über die Lieder von Charos und die Unterwelt (*Ο θάνατος και ο Κάτω Κόσμος στη δημοτική ποίηση*, Diss. Athen 1984). Einen systematischen Zugang mit Anwendung der Methoden der Formelforschung hat Roderick Beaton gesucht (*Folk poetry of modern Greece*, Oxford 1980)²⁰, ebenso wie Grigoris Sifakis (*Για μια ποιητική του ελληνικού δημοτικού τραγουδιού*, Heraklion 1988)²¹. Speziell erwähnt muß die materialreiche Dissertation von Emmanuelle Moser-Karagiannis, *Le bestiaire de la chanson populaire grecque moderne*, Paris 1997, werden, deren Studien zur griechischen Folklore in einem Sammelband, *Littérature orale de la Grèce moderne. Recueil d'études*, Athènes 2005 vereinigt sind. Enorm ist auch die Bibliographie zu den *rebetika*-Liedern, die jedoch hier nicht zur Debatte stehen. Forschungsübersichten finden sich bei Georgios Spyridakis, »Volksliedforschung in Griechenland«, *Jahrbuch für Volksliedforschung* 11 (1968) 181–192, ders., »Die Erforschung des Volksliedes und der Volksmusik in der byzantinischen Epoche (4.–15. Jh.)«, *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών* 38 (1971) 224–232 und Walter Puchner, »25 Jahre Forschung zum griechischen Volkslied«, *Studien zum griechischen Volkslied*, Wien 1996, 223–294 und ders., »Σαράντα χρόνια έρευνας για το ελληνικό δημοτικό τραγούδι«, *Μελετές για το ελληνικό δημοτικό τραγούδι*, Athen 2013, 230–490. Eine kritische Übersicht auch bei Guy Saunier, »Πρόσφατες έρευνες (1970–1986) στα ελληνικά δημοτικά τραγούδια και προβλήματα μεθοδολογίας. Α. Κείμενο και φιλολογική κριτική«, *Μνήμων* 12 (1989) 67–88 (ein zweiter Teil dieses Forschungsberichts ist nicht erschienen).

TÜRKISCH

Der Beginn der Beschäftigung mit dem türkischen Volkslied ist in der europäischen Orientalistik zu suchen: Ignác Kúnos, »Türkische Volkslieder«, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* II (1888) 319–324, III (1889) 69–76, IV (1890) 35–42, Maximilian Bittner, »Türkische Volkslieder nach Aufzeichnungen von Schahen Efendi Alan«, *ibid.* XI (1897) 357–373, Ignác Kúnos, »Über die Volkspoesie der Osmanischen Türken«, W. Radloff, *Proben der Volksliteratur der Türkischen Stämme*, VIII. Teil, *Mundarten der Osmanen*. Gesammelt und übersetzt von Dr. I. Kúnos, Petersburg 1899, I–XLII, bes. XXII ff., Tadeusz Kowalski, *Ze studjów nad forma poezji ludów tureckich*,

Bd. I, Kraków 1922, 61–102 (ders. »Türkü«, *Enzyklopädie des Islam* IV, 1053–54), über Çanakkale-Lieder in Beziehung zum Balkan Willi Heffening, »Türkische Volkslieder«, *Der Islam* XIII (1923) 236–267. In der republikanische Türkei wird die Liedsammlung durch Ziya Gökalp und den Nationalismus 1926–29 angeregt und gefördert: Das Darülbehan (Konservatorium) unternimmt vier Forschungsreisen mit der Aufzeichnung von über 1000 Liedern (Seyfettin & Sezai Âsaf, *Yurdumuzun Nağmeleri*, 1925), ab 1928 setzt die Folklore-Gesellschaft »Halkbilgisi Demeği« diese Sammeltätigkeit fort, ab 1932 die Halkevleri (Volkshäuser); das Konservatorium in Ankara organisiert 1937–52 Forschungsreisen (mit 10.000 Liedern, die folklorisiert auch im Rundfunk gesendet werden). Wissenschaftliche Sammlungen stammen von Béla Bartók (Aufnahmen 1936), Benjamin Suchoff (ed.), *Turkish Folk Music from Asia Minor*, Princeton/London 1976 (Nachwort von Kurt Reinhard) und Wolfram Eberhard, *Minstrel Tales from South-eastern Turkey*, Berkeley/Los Angeles 1955. Heute sind grundlegende Sammlungen die von Cahit Öztelli, *Halk Türküleri evlerinin önü*, Istanbul 1982 (die umfangreichste Sammlung, allerdings ohne Begleitangaben) und Mehmet Özbek, *Folklor ve Türküleri-miz*, Istanbul 1975 (nicht direkt aus mündlichen Quellen, aus zweiter Hand), von regionaler Reichweite sind Mehmet Tuğrul, *Örencik ve Abi Köyerlinin Türküleri*, Ankara 1945 und Enver Gökçe, *Eğin Türküleri*, Ankara 1982. Zuverlässige Sammlungen aus eigener Feldforschung hat Ursula Reinhard geliefert: *Vor seinen Häusern eine Weide. Volksliedtexte aus der Süd-Türkei*, Berlin 1965 (Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde Berlin, NF 8, Musikethnologische Abteilung 2) (aus der Feldforschungsarbeit mit Kurt Reinhard 1955/56, katalogisiert in ders., *Türkische Musik*, Berlin 1962, Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde Berlin, NF 8, Musikethnologische Abteilung 3), eine Bestandsaufnahme ohne aşık-Lieder (vgl. auch ders., »Grundlagen und Ergebnisse der Erforschung türkischer Musik«, *Acta Musicologica* 44, 1972, 266–280), sowie Kurt und Ursula Reinhard, *Auf der Fiedel mein. Volkslieder von der osttürkischen Schwarzmeerküste*, Berlin 1968, mit Indices von P. N. Boratav. Vgl. auch Ahmet Şükrü Esen, *Anadolu Ağıtları*, Ankara 1982, ders., *Anadolu Türküleri*, Ankara 1986, ders., *Anadolu Destanları*, Ankara 1991 usw. Die Volkspoesie hat z.T. auch Eingang in die Literaturgeschichten gefunden (z. B. Edmond Saussey, *Littérature populaire turque*, Paris 1936), führender Forscher war auch auf diesem Sektor P. N. Boratav (Näheres dazu in den Fußnoten). Zur ästhetisch-philologischen Analyse vgl. Ali Osman Öztürk, *Das türkische Volkslied als sprachliches Kunstwerk*, Bern etc. 1994.

SEFARDISCH, HEBRÄISCH U. A.

Darüberhinaus gibt es eine ganze Reihe von Aufzeichnungen judeo-spanischer Lieder aus verschiedenen Teilen der Balkanhalbinsel. In Auswahl: Samuel G. Armistead/Jo-

seph H. Silverman (eds.), *Judeo-Spanish Ballads from Bosnia*, Philadelphia 1971, Samuel G. Armistead/Joseph. H. Silverman/Krinka Vidaković, »Judeo-Spanish Ballads from Bosnia. Nine Additional Texts from the Jevrejski Glas«, *Kentucky Romance Quarterly* 26 (1979) 3–13, Samuel G. Armistead/Joseph H. Silverman/Iakov M. Hassán, *Seis romancerillos de cordel sefardies*, Madrid 1981 (Nachdruck von sechs sefardischen Balladen-volksbüchern gedruckt in Thessaloniki, Smyrna, Jerusalem und Konstantinopel 1895–1926), Samuel G. Armistead/Joseph H. Silverman, »Judeo-spanish ballads from Monastir, Jugoslavia (collected by Max A. Luria)«, *Hispania Judaica*, Barcelona 1982, 9–23, Samuel Armistead, »Greek elements in Judeo-Spanish traditional poetry«, *Laografía* 32 (1979–81) 134–164, Denah Levy Lida/Samuel G. Armistead/Joseph H. Silverman/Israel J. Katz, »Five Judeo-Spanish Ballads from Smyrna«, John S. Geary et al. (eds.), *Florilegium Hispanicum. Medieval and Golden Age Studies presented to Dorothea Clotelle Clark*, Madison 1983, 279–289 usw. Zu den Romanioten in Epirus Benjamin Schwartz/Apostolos N. Athanassakis, »The Greek-Jewish songs of Yannina: A Unique Collection of Jewish Religious Poetry«, *Modern Greek Studies Yearbook* 3 (1987) 177–240. Dazu auch die Übersicht von Stamatka Kaludova, »Sur la poésie et la musique des juifs de la péninsule balkanique, du XV^e au XX^e siècle«, *Études balkaniques* 6/2 (1970) 98–123 und der Forschungsbericht und die Bibliographie von Stamatka Kaludova und Joseph H. Silverman, »The Judeo-Spanish Ballad Tradition«, *Oral Tradition* 2/2–3 (1987) 633–644.

KOMMENTIERTE BIBLIOGRAPHIE ZUM ZWEITEN TEIL : GESPROCHENE TEXTE

Die Kommentierte Bibliographie geht in diesem Fall nach Ländern und Sprachen vor und ist alphabetisch geordnet. Jeder Landesartikel beginnt mit einem Hinweis auf entsprechende Übersichten: 1. die Länderartikel in der *Enzyklopädie des Märchens* (EM), bzw. 2. in Diether Röth/Walter Kahn (eds.), *Märchen und Märchenforschung in Europa*, Frankfurt 1993 (MME), sowie, soweit vorhanden, 3) eine Übersichtsbibliographie; es folgt eine Liste der Textsammlungen in Originalsprache und Übersetzung, chronologisch geordnet, die Hinweise auf eine eventuell bestehende Katalogisierung der Erzähltypen (nach AaTh, ATU oder eigener Systematik) und ausgewählte Hinweise auf Studien und Tendenzen der Forschung. Titel werden nur dann übersetzt, wenn sie nicht konventionell sind (spezifische Märchentitel); die in vielen Ländern zahlreichen einheimischen Textsammlungen können nur in beschränktem Ausmaß berücksichtigt werden. Sprachübergreifende Monographien zur Erzählforschung in Südosteuropa sind eher selten: für die Texte z. B. A. Leskien, *Balkanmärchen aus Albanien, Bulgarien, Serbien und Kroatien*, Jena 1915 (²1919), viel komparatives Material und kommentierte Studien zu Einzelländern finden sich bei J. Bolte/G. Polívka, *Anmerkungen zu den Kinder- und*

Hausmärchen der Brüder Grimm, 5 Bde., Leipzig 1915–32, *pass.* Vgl. aber auch Studien wie die von Karl Horálek, »Beitrag zur balkanischen Märchenkunde«, *Fabula* 6 (1964) 1–32.

ALBANIEN

Martin Camaj, »Albanien«, EM 1 (1977) 248–254. Sammlung älterer Texte von Volkserzählungen (*përella* von lat. *parabola*) und Studien 1635–1912 in *Mbledhës: Instituti i Folklorit: Mbledhë të hershëm të folklorit shqiptar*, Bd. 1–3, Tiranë 1961–62, ältere Textsammlungen von Märchen und Volksprosa *Proza popullore*, herausgegeben vom Institut i Folklorit in Tirana, 4 Bde., Tiranë 1963–66, Feldforschungsergebnisse über die Albaner in Italien (mit Klassifizierung der Volkserzählungen nach AaTh) in *Novellistica italo-albanese*, a cura di Martin Camaj, 3 Bde., Roma 1962, 1970, 1972.

Einzelne Textsammlungen und Übersetzungen: J. G. von Hahn, *Albanesische Studien*, 3 Bde., Jena 1854, II 163–169, ders., *Griechische und albanische Märchen*, 2 Bde., Leipzig 1864 (München 1918) [*Mbledhës* I 86–90, *Proza popullore* I 123–127], D. Comparetti, *Canti e racconti del popolo italiano 1 (Novelline popolari italiane 1)*, Torino 1875, 308 (aus Piana degli Albanesi), G. Pittrè, *Fiabe, Novelle e racconti popolari siciliani 4*, Palermo 1875 [*Mbledhës* III 542–575], E. Mitkos, *Bëleta shqipetare*, Alexandria 1878 (Wien 1924), eine bedeutende Sammlung des Vertreters der »Rilindja«-Bewegung der nationalen Wiedergeburt [*Mbledhës* I, *Proza popullore* I 128–180]; Märchen finden sich auch in Lehrbüchern des Albanischen, z. B. A. Dozon, *Manuel de la langue chkiye ou albanaise*, Paris 1879 [*Mbledhës* I 256–305], J. U. Jarnik, *Zur albanischen Sprachkunde*, Leipzig 1881, ders., *Prispevku ku poznani nareci albanskych*, Praha 1883 [*Mbledhës* I 333–362, *Proza popullore* I 243–276], A. G. Kuluriotis, *Ἀλβανικὸν ἀλφαβητάριον. (Abavatar arbëror)*, Athen 1882, Gustav Meyer, »Albanische Märchen«, *Archiv für Literaturgeschichte* 12 (1884) 92–148, J. U. Jarnik, »Albanische Märchen und Schwänke. Mitgeteilt und übersetzt«, *Zeitschrift für Volkskunde* 2 (1890) 264–269, 412–424, 345–349, 421–424, 3 (1891) 184, 218–220, 264–265, 296–298, 4 (1892) 299–304, K. A. Šapkarev, *Sbornik ot bälgarski narodni umotvorenija* Bd. 8 u. 9 *pass.*, Sofija 1892 [*Mbledhës* I 435–455], H. Pedersen, *Albanische Texte mit Glossar*, Leipzig 1895 [*Mbledhës* I 435–455, *Proza popullore* I 339–357], G. J. Merturi, *Grammatica della lingua albanese*, Frascati 1904 (2 Märchen) [*Mbledhës* III 513–515], S. R. Dine, *Valët e dedit* [Die Wellen des Meeres], Sofia 1908 [*Mbledhës* III 240–276, *Proza popullore* I 338–364], Max Lambertz, *Albanische Märchen und andere Texte zur albanischen Volkskunde*, Wien 1922 (Österr. Ak. d. Wiss., Schriften der Balkankomm., Ling. Abt., Bd. 12), M. M. Hasluck, *Këndime Englisht-Shqip or Albanian-English Reader. Sixteen Albanian Folk-Stories, collected and translated, with two Grammars and Vocabularies*, Cambridge UP 1931, P. A. Furikis, »E Bukura e dheut«

[Die Schöne der Erde], *Aθηνά* 44 (1932) 54–58 (mit griech. Übers.) [*Proza popullore* IV 7–48], A. Sirdani, *Kallxime popullore*, Shkoder 1933, G. Karma, *Nder male t'one* [In unseren Bergen], Shoder 1940 (Märchen und Legenden), C. Tagliaviani, *L'Albanese di Dalmazia*, Firenze 1938, 48–50 [*Proza popullore* I 53, 106–108], D. Kurti, *Prralla kombtare mbledhë prej gojës së popullit*, 2 Bde., Shkoder 1940 [*Proza popullore* II 138–421], C. Brown, »Eight Folktales from the Prizren-District«, *Folk-Lore* 59 (1948) 34–42, W. Giese, »Sind Märchen Lügen? Ein Beitrag zur rumänisch-albanischen Märchenkunde«, *Cahiers Sextil Pușcariu* 1 (1952) 137–140, Max Lambertz, *Die geflügelte Schwester und die Dunklen der Erde. Albanische Volksmärchen*, Eisenach 1952 (²1957), ders., *Albanien erzählt*, Berlin 1956, ders., *Die Volksepik der Albaner*, Halle/Saale 1958, E. Koliqi, *Poesia popolare albanese*, Firenze 1957, M. Camaj/U. Schier-Oberdorffer, *Albanische Märchen*, Düsseldorf/Köln 1974.

In den 50er Jahren wird die Kommission für Folklore im Institut für Wiss. in Tirana gegründet, ab 1960 ein eigenes Institut, das *Mbledhës* 3 Bde. und *Proza popullore* 4 Bde. herausgegeben hat; daneben erscheinen viele Studien in *Buletin i Universitetit shtetëror të Tiranës* [Bulletin der Staatl. Univ. Tirana., *BUT* 1946–64], sowie die Volksmärchen-sammlung von Zihni Sako et al., *Përralla popullore shqiptare*, Tiranë 1954 (auf Ungarisch in Budapest 1955), Feldforschungsberichte wie z.B. Q. Haxhihasani, »Eskpedita folklorike e Kolonjës«, *BUT* 1 (1956) 189–205 und G. Komnino, »Eskpedita folklorike e Krujës«, *BUT* 3 (1956) 235–261. Zihni Sako, *Folklor shqiptar*, Tiranë 1962 gibt Texte für die Mittelschulen heraus. Volkserz. sind auch bei E. Çabej, »Albanische Volkskunde«, *Südost-Forschungen* 25 (1966) 333–387 berücksichtigt; daneben gibt es Regionalmonographien wie über Drenica in Kosovo H. Kajtazi, *Proza popullore e Drenicës*, Prishtinë 1970 und A. Çetta, *Prozë popullore nga Drenica*, 2 Bde., Prishtinë 1972.

BULGARIEN

Petär Dinekov, EM 2 (1979) 1019–1030, Yordanka Kočeva, »Märchen und Märchenforschung in Bulgarien«, *MME* 24–34. Petär Dinekov, *Bälgarski folklor I*, Sofija 1959 (²1972), C. Romanska, *Slavjanski folklor*, Sofija 1963, Christo Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, Berlin 1969.

Der erste bulgar. Märchentext findet sich im Vorwort der »Srbijanka« von S. Milutinović, Leipzig 1826 (aufgez. Vidin 1817), zu einzelnen Märchentexten in Zeitschriften vgl. P. Syrku, »Ein bibliographischer Beitrag zur bulgarischen Märchenliteratur«, *Archiv für slavische Philologie* 6 (1882) 130–133, auch in Bänden mit allgemeinerer Themenstellung wie G. S. Rakovski, *Pokazalec ili rakovodstvo ...*, Odessa 1859, L. Karavelov, *Pamjatniki narodnago byta bolgar*, Moskva 1861 und V. D. Čolakov, *Bälgarski naroden sbornik*, Bolgrad 1872, 247–260, u.a., vor allem aber bei K. A. Šapkarev (1834–1909),

Sbornik ot narodni starini. 3: Bälgarski narodni prikazki i verovanija, Plovdiv 1885 (insges. 81 Erzählungen) und ders., *Sbornik ot bälgarski narodni umotvorenija* 8–9, Sofija 1892–94 (289 Texte) (*SbNU*, vgl. dazu die Kommentare zu den Märchen durch J. Polívka in *Sbornik ot bälgarski narodni umotvorenija* 18, 1901, 605–640). Enormes Material ist auch in *Sbornik za narodni umotvorenija, nauka i knižnina*, herausgegeben von I. D. Šišmanov (1862–1928) ab 1889 angehäuft, meist in Form von regionalen Materialberichten aus dem Heimatort, z. B. besonders materialreich in der Monographie über Graovo, westlich von Sofia, A. P. Martinov, *Narodopisni materialy of Graovo*, Sofija 1958. An Übersetzungen sind zu nennen K. Haralampieff, *Bulgarische Volksmärchen*, Düsseldorf/Köln 1971, Hilde Fey, *Märchen aus Bulgarien*, Frankfurt/M. 1977, dies., *Das Mädchen aus Kalk. Märchen vom Balkan*, Frankfurt/M. 1986, Elena Ognjanova, *Märchen aus Bulgarien*, Wiesbaden 1987. Wissenschaftliche Veröffentlichungen von Volkserzählungen finden sich in der Serie *Bälgarsko narodno tvorčestvo*, Sofija 1963 (BNT Bd. 9 Zauber- und Tiermärchen, Bd. 10 Novellenmärchen und Schwänke, Bd. 11 Volksüberlieferungen und Legenden).

Mihail P. Arnaudov hat den ersten Versuch einer Klassifikation der Märchen vorgenommen: »Bälgarskite narodni prikazki. Opit za klasifikacija«, *SbNU* 21 (1905) 1–110. Aufgrund der Veröffentlichung des Typenverzeichnisses der bulgarischen Volkserzählungen noch vor der Jahrtausendwende sind mehrere Artikel von Rosica Angelova und C. Romanska hinfällig geworden (vgl. auch Chr. Vakarelski, »Betrachtung über das heutigen bulgarische Volksmärchen«, *Deutsches Jahrbuch für Volkskunde* 6, 1960, 349–352): L. Daskalova Perkovski, D. Dobрева, J. Kočeva, E. Miceva, *Katalog na bälgarskite folklorni prikazki*, Sofija 1994, L. Daskalova Perkovski, D. Dobрева, J. Kočeva, E. Miceva (ed. Klaus Roth), *Typenverzeichnis der bulgarischen Volksmärchen*, Helsinki 1995 (FFC 257). Der Katalog ist nach AaTh erstellt, enthält jedoch fast ein Viertel Oikotypen, bei den Schwänken usw. sogar die Hälfte; in seiner deutschen Fassung ist er nun auch einem internationalen Publikum zugänglich. An diesem Katalog ist die Problematik des südeuropäischen Erzählraums in Bezug auf das Typenverzeichnis augenfällig.

Wissenschaftliche Studien: Einen Versuch zu einer Märchentheorie hat Mihail P. Arnaudov, »Narodnata prikazka«, *Očerci po bälgarskija folklor*, Bd. 2, Sofija 1969, 5–74 vorgelegt, ebenso eine Studie zu Genesis und Verwandtschaft des Märchens »Poteklo i srotsvo na narodnate prikazki«, *ibid.*, 75–153; ein Überblick über die einzelnen Gattungen ist in *Bälgarsko narodno tvorčestvo*, Sofija 1963 gegeben: V. Vălčev zum Zaubermärchen BNT 9, 5–77, P. Dinekov zu Alltagsmärchen [= Novellenmärchen] und Schwänken BNT 10, 5–51, C. Romanska zu historischen Sagen und Überlieferungen BNT 11, 5–46. Besonders interessant sind die vergleichenden Studien von K. Horálek, *Orientální vlivy v bulharské lidové tradice. Pohádkoslovní studie*, Praha 1964, in Kurzfassung ders., »Orientalische Märchen in der balkanischen Überlieferung«, *Les études balkaniques* 2

(1967) 69–86 sowie »Märchen aus ›Tausend und eine Nacht‹ bei den Slaven«, *Fabula* 10 (1969) 155–190. Eine ganze Reihe von Studien vor allem zu den Zaubermärchen ist in *Bălgarski Folklor* erschienen. Mit der heutigen Situation beschäftigen sich E. Mizeva-Kolarska, »Die Thematik des lebendigen Erzählens in Bulgarien«, *Fabula* 31 (1990) 76–84, Klaus Roth, »Die mündliche Tradition und die Entwicklung der bulgarischen Populärliteratur«, *FS Wolfgang Gesemann*, Neuried 1986, 305–317, ders., »Märchen als Lesestoff für alle. Populäre Märchenbüchlein in Bulgarien«, *Dona Ethnologia. FS L. Kretzenbacher*, München 1983, 267–289.

GRIECHENLAND

Michael G. Meraklis, »Griechenland« *EM* 6 (1990) 143–161, ders., »Märchen in Griechenland«, *MME* 99–105, Georgios A. Megas, »Der griechische Märchenraum und der Katalog der griechischen Märchenvarianten«, *Internationaler Kongreß der Volkserzählforschungsforscher in Kiel und Kopenhagen 1959*, Berlin 1961, 199–205. Die Bibliographie von Julia E. Miller, *Modern Greek Folklore. An Annotated Bibliography*, New York/London 1985 ist völlig irrepräsentativ und bringt fast nur englische Titel zu Amerika-Griechen (vgl. auch meine Anzeige in *Österr. Zeitschrift für Volkskunde* XLI/90 1987, 347–349).

Texte und Übersetzungen: Zuerst erschienen Märchentexte in verschiedenen Zeitschriften; das Sammeln von Märchen hatte jedoch nicht die gleiche politische Brisanz wie das Volkslied (nach Herder und gegen Fallmerayers Diskontinuitätstheorie). Die erste Sammlung stammt von Johann Georg von Hahn, *Griechische und albanesische Märchen*, 2 Bde., Leipzig 1864 (101 griech. Märchen, München/Berlin 21918 ohne die Kommentare, Neudruck Nordlingen 1987 ohne die 13 albanischen Märchen; dazu G. Grimm, *Johann Georg von Hahn (1811–1869), Leben und Werk*, Wiesbaden 1964), 30 Texte aus dem Nachlaß von Hahn und 17 neu aufgenommenen aus dem Ägäis-Raum brachte Jean Pio, *Contes populaires grecs*, Kopenhagen 1879; weiters: Bernhard Schmidt, *Griechische Märchen, Sagen und Volkslieder*, Leipzig 1877 (25 Texte, reprint Hildesheim 1978, vorher schon *Das Volksleben der Griechen und das Hellenische Alterthum*, Leipzig 1871), Émile Legrand, *Recueil des contes populaires grecs*, Paris 1881, E. Mitsotakis, *Ausgewählte griechische Volksmärchen*, Berlin 1882, E. T. Geldart, *Modern Greek Folklore: The Tales of the People*, London 1884, P. Lagarde, *Neugriechisches aus Kleinasien*, Göttingen 1886, P. Georgakakis/L. Pineau, *Le Folk-Lore de Lesbos*, Paris 1894 (reprint 1968), E. H. Carnoy/J. Nicolaïdès, *Traditions populaires de l'Asie Mineure*, Paris 1889, Lucy Mary Jane Garnett, *New Folk-Lore Researches. 1. Greek Folk Poesy*, vol. 2. *Folk-Prose*, London 1896, W. H. D. Rouse, »Folklore first-fruits from Lesbos«, *Folk-Lore* 7 (1896) 142–159, W. R. Paton, »Folktales from the Aegean«, *Folk-Lore* 10 (1899) 478–502, 11 (1900) 113–119, 333–344, 1901 (1901) 84–97, 317–325, J. Nicolaïdès, *Contes licencieux de Con-*

stantinople et de l'Asie Mineure, Paris 1906. Eine ganze Reihe von Texten sind in linguistischen und dialektologischen Studien zu finden: Paul Kretschmer, *Neugriechische Dialektstudien. 1: Der heutige lesbische Dialekt verglichen mit den übrigen nordgriechischen Mundarten*, Wien 1905, Karl Dieterich, *Sprache und Volksüberlieferungen der südlichen Sporaden im Vergleich mit denen der übrigen Inseln des Ägäischen Meeres*, Wien 1908, M. & D. G. Kamburoglu, *Αθηναϊκά Παραμύθια*, Athen 1912 (1997), Richard M. Dawkins, *Modern Greek in Asia Minor*, Cambridge UP 1916 (Kommentierung der Texte von W. R. Halliday, »The Subject-Matter of the Folk-Tales« 215–283), Paul Kretschmer, *Neugriechische Märchen*, Jena 1917 (Märchen der Weltliteratur, Nachdruck 1919, 1941), Carsten Höeg, *Les Saracatsans, une tribu nomade grecque*, 2 Bde., Paris/Kopenhagen 1925/26 (die Märchentexte auch Athen 2002), P. Hallgarten, *Rhodos. Die Märchen und Schwänke der Insel*, Frankfurt/M. 1929, L. Roussel, *Contes de Mycono*, Leopold 1929, X. Akoglu, *Λαογραφία Κοτρώρων*, 2 Bde., Athen 1939/64, Irene Naumann-Mavrogordato, *Es war einmal. Neugriechische Volksmärchen*, Selbstverlag 1942, N. Perdika, *Σκόπος. Μνημεία του λόγου του λαού*, Bd. 2, Athen 1943, G. Eckert/P. E. Phormozis, *Lieder und Märchen aus Kozani und Siatista*, Thessaloniki 1944, P. Argenti/H. J. Rose, *The Folklore of Chios*, 2 Bde., Cambridge UP 1949, Richard M. Dawkins, *Forty-five Stories from the Dodekanese*, Cambridge 1950 (mit ausgezeichnete Kommentierung und Studie), P. Miliopoulos, *Mazedonische Märchen* (übers. B. Vonderlage), Hamburg 1951, Richard M. Dawkins, *Modern Greek Folktales*, Oxford 1953, ders., *More Modern Greek Folktales*, Oxford 1955, Dimitrios S. Lukatos, *Νεοελληνικά λαογραφικά κείμενα*, Athen 1957 (Märchen und Sprichwörter), Georgios A. Megas, *Ελληνικά παραμύθια*, 2 Bde., Athen 1956/63 (einbändig schon 1927), S. Lianidis, *Τα παραμύθια του ποντιακού λαού*, Athen 1962, I. T. Pampukis, *Μύθοι της Οινόης του Πόντου*, Athen 1963, S. Epifanios-Petrakis, *Λαογραφικά της Σμύρνης*, 4 Bde., Athen 1964–69, Georgios A. Megas, *Griechische Volksmärchen* (übers. Inez Diller), Düsseldorf/Köln 1965, ders., *Griechenland-Deutschland* (Begegnung der Völker im Märchen 3), Münster 1968 (zweisprachig, mit vielen unveröffentlichten Fabeln, dazu ders., »Zur Begegnung der Völker im Märchen«, *Fabula* 15, 1974, 232–244), ders., *Folktales of Greece*, Chicago 1970, Marianne Klaar, *Christos und das verschenkte Brot. Neugriechische Volkslegenden und Legendenmärchen*, Kassel 1963, *Die Tochter des Zitronenbaums. Märchen aus Rhodos*, Kassel 1970, dies., *Die Reise im goldenen Schiff. Märchen von ägäischen Inseln*, Kassel 1977, dies., *Die Pantöffelchen der Neraide. Märchen von der Insel Lesbos*, Kassel 1987, Georgios & Karin Aridas, *Und sie lebten glücklich ... Griechische Volksmärchen*, Leipzig 1976 (²1985), K. Musaiu-Bugiuku, *Παραμύθια του Αιβισίου και της Μάκρης*, Athen 1976, Felix Karlinger, *Märchen griechischer Inseln und Märchen aus Malta*, Düsseldorf/Köln 1979 (ders./B. Mykytiuk, *Legendenmärchen aus Europa*, Düsseldorf/Köln 1967), Ines Diller, *Zypriotische Märchen*, Athen 1982, Anne Carlsen, *Griechische Märchen*, Hanau 1982, Constanze Ott-Koptschaljski, *Märchen aus Griechen-*

land, Frankfurt/M. 1995, Efrossini Kalkasina-Korn, *Griechische Volksmärchen (griechisch-deutsch)*, München 1992, Thede Kahl/Andreas Karzis, *Ηπειρώτικα Παραμύθια/Märchen aus dem Epirus*, Köln/Thessaloniki 2006, Heidi Holzmann, *Tsakonische Märchen*, Simmern 2010. Zu aromunischen Sammlungen Pericle Papahagi, *Basme aromâne și glosar*, București 1905, Vassilis Noulas/Nicolas Zbinden, *Aromunische Hirtenerzählungen aus dem Pindusgebirge*, Zürich 1982, Giorgis Exarchos, *Παραμύθια των Αρμάνων-Βλάχων*, Athen 1994, Zoi Papazisi-Papatheodoru, *Παραμύθια των Βλάχων*, Athen 1996, zu albanophonen Konstantinos D. Sotiriou, »Αλβανικά άσματα και παραμύθια«, *Laografia* 1 (1909) 82–106, 2 (1910/11) 89–120, Titos P. Giochalas, *Αρβανίτικα παραμύθια και δοξασίες*, Athen 1997, Tasos P. Karantis, *11 αρβανίτικα παραμύθια από τη Σαλαμίνα*, Athen 2000. Zahlreiche Texte in handschriftlicher Form lagern in verschiedenen volkskundlichen Archiven, vor allem im Griechischen Volkskundearchiv (von Nik. Politis 1918 gegründet, später der Akademie Athen zugeteilt), in der Universitäts-Handschriftensammlung von Megas selbst, der Sammlung von Melpo Merlier 1933 im Zentrum für Kleinasiatische Studien usw. Den Kleinasien-Griechen bis zur Aussiedlung von 1922 waren eine ganze Reihe von Märchensammlungen gewidmet (vgl. wie oben).

Die wissenschaftliche Erforschung des oralen Erzählens setzt 1909 mit der Gründung der Griechischen Volkskunde-Gesellschaft und dem Periodium *Laografia* durch Nikolaos G. Politis ein. Schon 1910 überträgt Politis, Anhänger der historisch-geographischen Methode der finnischen Schule, dem jungen Georgios A. Megas die Erstellung eines Typenkatalogs nach dem Vorbild von Antti Aarne; die komparative Sichtweise ist schon aus den ersten Nummern des Periodikums zu ersehen (vgl. die Typenbestimmung der Texte durch Megas, *Laografia* 19, 1960, 569–575); Megas hat für die Revision des Typenkatalogs 1961 mit St. Thompson zusammengearbeitet. Zur Geschichte dieses Katalogs Walter Puchner, »Der griechische Märchenkatalog von Georgios A. Megas. Zur Geschichte und Bedeutung eines unvollendeten Projekts«, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Wien/Köln/Weimar 2009, 603–620, von dem Megas selbst nur noch den ersten Band der Tierfabeln herausgeben konnte: Georgios A. Megas, *Το ελληνικό παραμύθι. Αναλυτικός κατάλογος τύπων και παραλλαγών κατά το σύστημα Aarne-Thompson (FFC 184). Τεύχος πρώτον. Μύθοι ζώων*, Athen 1978 (1–299). Die Fortsetzung erfolgte erst viel später und zwar nach dem System Delarue-Tenèze (P. Delarue/M. L. Tenèze, *Le conte populaire français*, 4 Bde., Paris 2002 [1957, 1976, 1985, 2000]): A. Angelopulu/A. Brusku, *Επεξεργασία παραμυθιακών τύπων και παραλλαγών AT 700–749*, Athen 1994, dies., gleicher Titel *AT 300–499*, 2 Bde., Athen 1999, A. Angelopulu/M. Kaplanoglu/E. Katrinaki, *AT 500–559*, Athen 2004, dies., *AT 560–699*, Athen 2007 (auch elektronisch zugänglich ATU 300–499: http://www.iaen.gr/epeksergasia_paramithiakon_tipon_kai_parallagon_at_300_499_t_a_b_-b-52-html, ATU 500–559 ... [500_559-b-62.html](http://www.iaen.gr/epeksergasia_paramithiakon_tipon_kai_parallagon_at_500_559_b-62.html), ATU 560–699

...560_699-b-39.html, ATU 700-749 ...700_749-b-62.html) und jetzt in komprimierter Form alle Zaubermärchen †G. A. Megas, Anna Angelopoulos, Aigli Brouskou, Marianthi Kaplanoglou, Emmanouela Katrinaki, *Catalogue of Greek Magic Folktales*, Helsinki 2012 (FFC 303). Zu den restlichen Typen außer den Zaubermärchen und den Fabeln, siehe die Aufstellung bei Walter Puchner, »Der unveröffentlichte Zettelkasten eines Katalogs der griechischen Märchentypen nach dem System von Aarne-Thompson von Georgios A. Megas. Das Schicksal eines persönlichen Archivs und seine Editionsprobleme«, R. Heissig/R. Schott (eds.) *Die heutige Bedeutung oraler Traditionen – ihre Archivierung, Publikation und Index-Erschließung/The Present-Day Importance of Oral Traditions. Their Preservation, Publication and Indexing*, Opladen/Wiesbaden 1998 (Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, 102), 87–105. Studien und Monographien in Auswahl: zur Strukturanalyse A. Michailidis-Nuaros, *Η δομή ενός ελληνικού μύθου*, Athen 1964 (frz. *Un Fable grecque moderne*, Athènes 1979), aus pädagogischer Sicht ders., »Ένα παραμύθι: γενικά προβλήματα και ειδικότερες παιδαγωγικές απόψεις«, *Επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης* 21 (1983) 305–362, zur Verbindung mit antiken Mythen M. G. Papageorgiu, *Παραμύθια από μύθους αρχαίων ελληνικών ποιητικών έργων που χάθηκαν και άλλα παραμύθια του βλαχοφώνου χωριού Σκρά (Λιουμνίτσα)*, 2 Bde., Thessaloniki 1984, zur Tradierung von Dialogen Manusos I. Manusakas/Walter Puchner, *Die vergessene Braut, Bruchstücke einer unbekannteren kretischen Komödie des 17. Jahrhunderts in den griechischen Märchenvarianten vom Typ AaTh 313C*, Wien 1984, systematisch Chrysula Hatzitaki-Kapsomenou/Giorgos M. Parasoglu, *Το νεοελληνικό λαϊκό παραμύθι*, Thessaloniki 2002 (mit umfangreicher Einleitung 17–181), zu einer Sammlung von der Insel Samos Michael G. Meraklis/Manolis G. Varvunis, *Τα παραμύθια της Σάμου. Κείμενα και σχόλια*, Athen 2002, zum Themenkreis der Märchentöchter Anna Angelopulu, *Ελληνικά παραμύθια*. Bd. 1: *Οι παραμυθοκόρες*, Athen 2002, Bd. 2: *Τα αλληλοβόρα*, Athen 2004, eine kommentierte Sammlung von der Insel Kythera bei D. Damianu, *Λαϊκές αφηγήσεις. Μύθοι και παραμύθια των Κυθήρων*, Athen 2005. Herausragend bleibt jedoch die Monographie von Georgios A. Megas, *Das Märchen von Amor und Psyche in der griechischen Volksüberlieferung*, Athen 1971, sowie seine gesammelten Studien zur Erzählforschung in *Laografia* 25 (1967); sein Nachfolger in der Märchenforschung ist Michael G. Meraklis, *Τα παραμύθια μας*, Thessaloniki 1973, ders., *Studien zum griechischen Märchen*, ed. u. übers. W. Puchner, Wien 1992, sowie der Band *Damals – Heute – Damals. Einführung in die griechische Volkskunde*, Köln 2000, ein Auszug aus seiner dreibändigen Einführung Athen 1986–92. Daneben sind noch zu erwähnen Minas A. Alexiadis, *Οι ελληνικές παραλλαγές για τον δρακοντοκτόνο ήρωα* (Aarne-Thompson 300, 301A και 301B), Ioannina 1982 zum Drachentöter, M. Papachristophorou, *Sommeils et veilles dans le conte merveilleux grec*, Helsinki 2002 (FFC 279), und andere.

KROATIEN

Maja Bošković-Stulli, EM 8, 475–482, Maja Bošković-Stulli/Milko Matičetov/Aleksandra Popvasileva, »Märchen aus Jugoslawien (bis zum Jahre 1991)«, MME 147–155, bes. 150–153, dazu nun spezifischer Ljiljana Marks, »Aufzeichnungen und Interpretationen der kroatischen oralen Prosa: Geschichte und Neubewertung«, *Zeitschrift für Balkanologie* 48 (2012) 176–185.

Mündlich tradierte Texte sind schon bei den Literaten der kroatischen Renaissance anzutreffen (S. Goldstein, »Oral Literature and Preromantic Perspectives«, M. Beker (ed.), *Comparative Studies in Croatian Literature*, Zagreb 1981, 225–243, dies., *Povijest hrvatske književnosti*, Zagreb 1978), Sagen finden sich auch bei Alberto Fortis, *Viaggio in Dalmazia*, 2 Bde., Venezia 1774, und in der Kritik dazu in *Osservazione di Giovanni Lovrich sopra diversi pezzi in Dalmazia des Signo Albert Fortis ...*, Venezia 1776, die noch mehr Sagen bringen; beide Bücher wurden von der europäischen Romantik enthusiastisch rezipiert. Die erste Textsammlung stammt von dem Slovenen M. J. Valjavec und bringt im Gegensatz zu Vuk Karadžićs sprachlichen Eingriffen authentische Texte aus und um Varaždin: *Narodne pripovjetke. Skupio u i oko Varaždina*, Varaždin 1858 (Zagreb 21890); es folgt das dreiteilige Märchenbuch von R. Strohal, *Hrvatskih narodnih pripoviedaka knjiga 1, 2, 3*, Rijeka 1886/Karlovac 1901/1904, die Textsammlung aus dem Küstenland von F. Mikuličić, *Narodne pripovietke i pjesme iz Hrvatskoga primorja*, Kraljevica 1876, die Sammlung von M. Stojanović, *Narodne pripovietke*, Zagreb 1879, der Jahre zuvor schon eine andere vorgelegt hatte (*Pučke pripovietke i pjesme* Zagreb 1867). Viele Texte wurden auch in *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena*, 1896 ff. veröffentlicht, später dann in der heute noch existierenden *Narodna umjetnost* 1962 ff. Der Dichter J. N. Vogl hatte schon früh eine romantisch bearbeitete Sammlung in Übersetzung vorgelegt (*Volksmärchen*, Wien 1837). Eine besondere Stellung kommt dem Herausgeber der legendären Zeitschrift *Anthropophyteia*, Friedrich Salomo Krauss, zu, der seine fast tausend Texte umfassende Sammlung vorwiegend in Bosnien und Dalmatien in eigener Feldforschung zusammengetragen hat, aber auch Material aus serbischen und bulgarischen Zeitschriften aufgenommen und in ein spätromantisches Literaturdeutsch übertragen hat; diese Sammlung liegt in drei Ausgaben vor: *Sagen und Märchen der Südslaven*, 2 Bde., Leipzig 1883/84, *Tausend Sagen und Märchen der Südslaven*, Leipzig 1914, Raymond L. Burt/Walter Puchner (eds.), Friedrich Salomo Krauss, *Volkserzählungen der Südslaven: Märchen und Sagen, Schwänke, Schnurren und erbauliche Geschichten*. Mit balkanvergleichenden Anmerkungen von Michael G. Meraklis und Walter Puchner, Wien/Köln/Weimar 2002. Kroatische Textsammlungen liegen auch aus Bosnien vor (N. Tordinac 1883, K. Blagajić 1886, Nj. Dvorović 1888), aus der Bačka (B. Vujkov, *Bunjevačke narodne pripovitke*, Subotica 1951), ebenfalls aus der Gegend von Bunjevac

(ders., Novi Sad 1953, Zagreb 1957, Subotica 1958, 1960, 1963), Sammlungen gibt es auch aus Ungarn, dem Burgenland (Karoly Gaál/G. Neweklovsky, *Erzählgut der Kroaten aus Stinatz im südlichen Burgenland*, Wien 1983, dies., *Totenklage und Erzählgut in Stinatz*, Wien 1987). Deutsche Übersetzungen liegen von A. Leskien, J. Schütz, L. Šuljić und K. Treimer, *Kroatische Märchen*, Wien/Leipzig 1945 vor, später von Maja Bošković-Stulli, *Kroatische Märchen*, Köln 1993. Dieselbe hat eine ganze Reihe von Textausgaben vorgenommen: aus Istrien *Istarske narodne priče*, Zagreb 1959, aus Dalmatien *Žito posred mora. Usmene priče iz Dalmacije*, Split 1993, u.a. Neben Typenbestimmung nach AaTh-System und Kommentaren beschäftigen sich ihre Studien auch mit Problemen der Performanz, mit der Variabilität, Videoaufzeichnungen, heutigem Erzählen in der Stadt usw. In Auswahl: »Darstellerische Aspekte des Erzählens«, *Fabula* 26 (1985) 58–71 (vgl. auch das Widmungsheft *Kaj* 18/5–6 (1985) 1–100 mit verschiedenen Beiträgen), »Traditionelles Erzählen in der Stadt«, *Dona Folkloristica FS L. Röhrich*, Frankfurt/M. etc. 1990, 7–19, »Zeitungen, Fernsehen, mündliches Erzählen in der Stadt Zagreb«, *Fabula* 20 (1979) 8–17, usw. Vgl. das Werkverzeichnis A. Starčević-Štambuk, »Maja Bošković-Stulli. Bibliography«, *Narodna umjetnost* 39 (1993) 391–420.

MAKEDONIEN

Maja Bošković-Stulli/Milko Matičetov/Aleksandra Popvasileva, »Märchen aus Jugoslawien (bis zum Jahre 1991)«, *MME* 147–155, bes. 154 f.

Bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts ist die Bibliographie der Volkserzählungen mit der bulgarischen praktisch identisch. 1950 wird das Folklore-Institut »Marko Cepenkov« in Skopje gegründet, das seit 1972 unter der Leitung von Kiril Penušliski die zehnbändige Reihe »Makedonski narodni umotvorbi« herausgibt (Bd. 2–6 die Märchen). In den Jahren 1968–74 wurde unter der Direktion von B. Ristovski intensive Sammelarbeit betrieben, die zu mehreren Textausgaben geführt hat (Tierfabeln in *Narodni prikazni za životni*, Skopje 1977, Zaubermärchen in *Makedonski volšebni prikazni*, Skopje 1986). Seit 1968 gibt das Institut auch das Periodikum *Makedonski Folklor* heraus.

RUMÄNIEN

Ion Taloş, *EM* 11 (2004) 886–897, ders. »Volksmärchen und Volksmärchenerzählen in Rumänien«, *MME* 190–202, 304 ff., O. Bîrlea, »Die Erforschung der Volkserzählung in Rumänien«, *Deutsches Jahrbuch für Volkskunde* 9 (1963) 335–352. Bibliographie – Übersichten: O. Bîrlea, *Istoria folcloristicii româneşti*, Bucureşti 1974, A. Fochi, *Bibliografia generală a etnografiei și folclorului românesc 1 (1800–1891)*, Bucureşti 1968, Felix Karlinger, *Einführung in die romanische Volksliteratur, 1. Teil. Die romanische Volksprosa*, Mün-

chen 1969, 25–56, I. Datcu/S. C. Stroescu, *Dicționarul folcloriștilor*, București 1979, I. Datcu, *Dicționarul etnologilor români*, 2 Bde., București 1998, I. Chițimia, *Folcloriști și folcloristică românească*, București 1968, G. Vrabie, *Folclorista română*, București 1968, Volksbuch: M. Moraru/C. Velculescu, *Bibliografia analitică a cărților populare laice*, 2 Bde., București 1976/78.

Textsammlungen wurden schon früh vorgelegt: Arthur & Albert Schott, *Walachische mährchen*, Stuttgart/Tübingen 1845 (Neuausgabe *Rumänische Volkserzählungen aus dem Banat*, Bukarest 1971, dazu auch Ion Taloș, »Arthur Schott și culegerile lui de povești românești«, *Revista de folclor* 8/3–4, 1963, 156–165), gegen Jahrhundertende dann immer dichter: I. Slavici, *Povești*, 2 Bde. București 1890/1923 (1968), Gustav Weigand, *Jahresberichte des Instituts für rumänische Sprache (Rumänisches Seminar) zu Leipzig* 3 (1894) 198–332, 4 (1897) 251–363, 6 (1899) 1–85, 7 (1900) 1–92, 8 (1902) 234–324, N. A. Bogdan, *Povești și anecdote din popor*, Iași 1897, D. N. Popescu, *Basme multe și mărunte*, București s. a., ders., *Carte de Basme*, 4 Bde., București 1892, Dumitru Stancescu, *Basme culese din gura poporului*, București 1892, Ion-Pop Reteganul, *Povești di Popor*, Sibiu 1895, G. Catana, *Povești Bănatului*, 3 Bde., Gherla 1893–95, G. Alexici, *Texte din literatura poporană română*, 2 Bde., București 1899/1966, V. Caraiivan, *Povești*, București 1908, I. Olariu, *Povești di Banat*, Caransebeș 1924, Petre Ispirescu, *Legende sau Basmele Românilor*, 2 Bde., București 1938, ders., *Snoave*, București 1934, ders., *Zina Zinelor. Basme, Legende, Snoave*, București 1966, Alexander Dima, *Rumänische Märchen*, Leipzig 1944, Constantin-Virgil Gheorghiu, *Rumänische Märchen*, Heidelberg 1948, Ovidiu Birlea, *Antologie de Proză Populară Epică*, 3 Bde., București 1966, Th. M. Arsenie, *Noua colecțiune de basme*, București s. a., Felix Karlinger/Ovidiu Birlea, *Rumänische Volksmärchen*, Düsseldorf 1969, Pauline Schullerus, *Rumänische Volksmärchen aus dem mittleren Harbachtal*, Neuausgabe von R. W. Brednich und I. Taloș, Bukarest 1977, I. Nijloveanu, *Basme populare românești*, București 1982, M. M. Robea, *Basme populare românești*, București 1986.

Zu Regional- und Minderheitensammlungen: rumänische Texten aus Siebenbürgen vgl.: Adolf Schullerus, *Siebenbürgisches Märchenbuch*, Hermannstadt 1930, F. Obert, *Rumänische Märchen und Sagen aus Siebenbürgen*, Hermannstadt 1925, zu deutschen: J. Haltrich, *Deutsche Volksmärchen aus dem Sachsenlande in Siebenbürgen*, Berlin 1852 (Wien ³1882, Nachdruck Bukarest 1971), H. Markel, »Siebenbürgisch-sächsische Erzählforschung«, *Dacoromania* 6 (1981–82) 19–26, A. Tietz, *Märchen und Sagen aus dem Banater Bergland*, Bukarest 1974, C. Stephani, *Erfragte Wege. Zipser Texte aus der Südbukowina, Kreis Suceava*, Bukarest 1979, ders., *Volkserzählungen der Zipser in Nordrumänien*, Marburg 1983, ders., *Märchen der Rumäniendeutschen*, Köln 1991; zu anderen Minderheiten: C. Stephani, *Ostjüdische Märchen*, Köln 1998, H. von Wislocki, *Märchen und Sagen der transsilvanischen Zigeuner*, Berlin 1886, ders., *Märchen und Sagen der Bu-*

kowinaer und Siebenbürger Armenier, Hamburg 1891; zu den Aromunen und Vlachen im weiteren Balkanraum: Gustav Weigand, *Die Sprache der Olympo-Walachen*, Leipzig 1888, ders., *Vlacho-Meglen*, Leipzig 1892, ders., *Die Aromunen*, 2 Bde., Leipzig 1894/95, Per. Papahagi, *Basmе aromâne și glosar*, București 1905, P. Papahagi, *Megleno-românii*, 2 Bde., București 1902, H. Căndroveanu, *Antologie de proză aromână*, București 1977, V. Noulas/N. Zbinden, *Aromunische Hirtenerzählungen aus dem Pindusgebirge*, Zürich 1981, Felix Karlinger, *Rumänische Märchen außerhalb Rumäniens*, Kassel 1982.

Ein allerdings bereits veraltetes Typenverzeichnis hat Adolf Schullerus, *Verzeichnis der rumänischen Märchen und Märchenvarianten*, Helsinki 1928 vorgelegt.

Ausgewählte Studien: zum Antikevergleich Lazar Șaineanu, *Basmele române în comparațiune cu legendele antice clasice și în legătură cu basmele popoarelor învecinate și ale tuturor popoarelor române*, București 1895 (²1978), zur Ästhetik: G. Călinescu, *Estetica basmului*, București 1975, zur Poetik O. Bîrlea, *Poetică folclorică*, București 1979, G. Vrabie, *Structura poetică a basmului*, București 1975, zur Stilistik ders., *Prosa populară românesacă. Studiu stilistic*, București 1986, zu Stereotypen N. Roșianu, *Stereotipia basmului*, București 1973, zur Funktionalität O. Bîrlea, »La Fonction de raconter dans le folklore roumain«, *Laografia* 22 (1965) 22–26, zu Soziologie und Anthropologie I. Cuțeu, *Fenomenul poveștitului. Incercare de sociologie și antropologie asupra narațiunilor populare*, Cluj 1999, zur Forschungsübersicht C. Barbulescu, »Les nouvelles recherches sur les contes populaires en Roumanie«, *Fabula* 2 (1959) 166–172, usw. Besondere Verdienste um die Erforschung der rumänischen Volkserzählung hat sich der Romanist Felix Karlinger erworben (E. Laserer, »Felix Karlinger – Bibliographisches Verzeichnis der wissenschaftlichen Veröffentlichungen 1946–1979«, *Europäische Volksliteratur. FS F. Karlinger*, Wien 1980, 11–29).

SERBIEN

Ivan Čolović, »Serbien«, EM 12, 585–594, Maja Bošković-Stulli/Milko Matičetov/Aleksandra Popvasileva, »Märchen aus Jugoslawien (bis zum Jahre 1991)«, MME 147–155, bes. 150–153. Der Kurzartikel von Maja Bošković-Stulli behandelt Kroaten, Serben, bosnische Muslime und Montenegriner gleichermaßen. Aufgrund der Einheitlichkeit der Sprache ist diese Scheidung bis zu einem gewissen Grad künstlich.

Sagen und z.T. märchenhafte Motive liegen schon der Volksepik und dem Heldenlied zugrunde (vgl. den Motivindex von B. Krstić, *Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena*, ed. I. Nikolić, Beograd 1984), aber auch zwischen nichthistorischen Balladen und den Erzählstoffen besteht eine gemeinsame thematische Grundlage (N. Milošević-Đorđević, *Zajednička tematsko-sižejna osnova srpskohrvatskih neistoriskih epskih pesama i prozne tradicije*, Beograd 1971). Die altserbischen Herrscherbiogra-

phien gehören großteils der Sagenwelt an (S. Hafner, »Serbische Sprache und Literatur«, *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 7, Stuttgart/Weimar 1999, 1781–83, ders., *Serbisches Mittelalter: Altserbische Herrscherbiographien*, 2 Bde., Graz etc. 1962/76). Ebenso wie für die Liedforschung ist auch für die Märchenforschung Vuks allerdings erst später erschienene Sammlung ausschlaggebend geworden (Vuk S. Karadžić, *Srpske narodne pripovijetke*, Wien 1853), die 50 Erzählungen, vor allem Märchen enthält (vgl. auch W. S. Karadschitsch, *Volksmärchen der Serben*, Berlin 1854). Als Sprachschöpfer kritisiert er die vorausgegangene Sammlung von A. Nikolić, *Srpske narodne pripovetke*, 2 Bde., Beograd 1842/43, und ein Mitarbeiter von Vuk gibt dann in der Folge eine Sammlung von Schwänken und Anekdoten heraus (V. Vrčević, *Srpske narodne pripovijetke, ponajviše kratke i šaljive*, Beograd 1868/Dubrovnik 1882). Im weiteren werden noch andere Sammlungen mit unterschiedlich intensiver Textbearbeitung mit dem stereotypen Titel *Srpske narodne pripovetke* publiziert: V. Vojinović, Beograd 1869 (15 Texte), Đ. Kojanov-Stefanović, Novi Sad 1871 (25), K. Ristić/C. Lončarski, Novi Sad 1891 (10), D. Preradović, Novi Sad 1884 u. a. Bemerkenswert ist die Kollektion von mündlichen Texten aus der Oberkrain von B. M. Kordunaš, *Zbirka srpskih narodnih umotvorina iz Gornje Krajine*, 3 Bde., Novi Sad 1893, der im selben Jahr auch das Repertoire eines blinden Erzählers veröffentlicht: *Srpske narodne pripovijetke slijepca Rade Rapajića*. Viel Material findet sich auch in *Matica Srpska* u. a. Periodika (dazu Ž. Milisavac, *Istorija Matice srpske*, Novi Sad 1986), in Zeitschriften, Almanachen und Kalendern (dazu N. Milošević-Đorđević, »Prose Forms of Oral Literature«, W. W. Kolar (ed.), *The Folk Arts of Yugoslavia*, Pittsburgh 1976, 103–116, M. Matički, *Bibliografija srpskih almanaha i kalendara*, Beograd 1986 mit detaillierten Inhaltsverzeichnissen, deutsche Zusammenfassungen dieser Texte bei R. Köhler, *Kleinere Schriften*, 3 Bde., ed. J. Bolte, Weimar/Berlin 1898–1900, bes. I 407–469 und im *Archiv für Slavische Philologie*).

Im 20. Jh. folgend dann noch weitere Sammlungen: D. Bogdanović, *Izabrane narodne pripovijetke*, Agram 1914, J. M. Jovanović, *Srpske narodne pripovetke*, Beograd 1925, A. Gavrilović, *Dvadeset srpskih narodnih pripovedaka*, Beograd 1919 (²1925 mit dem ersten wissenschaftlichen Kommentar), aber besonders V. Čajkanović, *Srpske narodne pripovetke*, Beograd 1927, nach Vuk die wichtigste Sammlung von 212 Erzählungen mit komparativen Anmerkungen, Sachregistern, Formeln, Sprichwörtern usw. (vgl. auch die Anthologie dess., *Srpske narodne pripovetke*, Beograd 1929). Einschlägiges Material findet sich auch in *Srpski etnografski zbornik* ab 1894 ff. und *Srpski dijalektološki zbornik* ab 1905 ff. Die Sammlungen werden nun regionsspezifischer: T. R. Vukanović, *Srpske narodne bajke*, Vranje 1972 über Südserbien, ebenso wie K. Aleksić, *Narodne pripovetke. Peć i okolina*, Priština 1981, für Ostserbien D. M. Đorđević, *Srpske narodne pripovetke i predanja iz Leskovačke oblasti*, ed. N. Milošević-Đorđević, Beograd 1988 (Aufzeichnungen aus dem Zeitraum 1853–71 nach AaTh-System geordnet), über Kosovo

V. Bovan, *Srpske narodne pripovetke sa Kosovo i Metohije*, Priština 1979, usw. Zu diesem Zeitpunkt erscheinen auch illustrierte Populärausgaben, Vuks Sammlung wird nachgedruckt ebenso wie die von Čajkanović, in der *Biblioteke usmena književnosti* werden Nachdrucke aus alten Periodika vorgenommen, z. B. Z. Karanović, *Narodne priče u Danici*, Novi Sad/Beograd 1992, S. Samardžija, *Narodne pripovetke u Letopisu Matice srpske 1–8*, Novi Sad/Beograd 1995, wissenschaftliche Textsammlungen werden präsentiert, wie die von Maja Bošković-Stulli, *Usmene pripovijetke i predaje*, Zagreb 1997.

Tendenzen der Forschung: Ab 1970 werden die formalistisch-strukturalistischen Modelle von Propp und Greimas rezipiert (P. Filipović-Raduklaški, *Formalističko i strukturalističko timačenje bajke*, Beograd 1997), eine strukturalistisch-semantische Analyse der Ehe- und Familiebeziehungen im serb. Märchen liefert D. Antonijević, *Značenje sprskih bajki*, Beograd 1991, S. Samardžija, *Poetika usmenih proznih oblika*, Beograd 1997 setzt sich mit der Poetik oraler Prosaformen auseinander, Z. Devrnja, *The Functions of Metaphor in Traditional Serbian Narrative*, Diss., Buffalo, New York 1974, Trivalliteratur steht zur Diskussion bei S. Slapšak, *Trivialna Književnost. Zbornik tekstova*, Beograd 1987, I. Čolović, *Divlja književnost*, Beograd 1995 bringt in seiner »Wilden Literatur« eine ethnolinguistische Analyse dieser »Paraliteratur«, die u. a. auch auf *patterns* der Oralliteratur fußt.

SLOVENIEN

Marija Stanonik, EM 12, 787–795, Maja Bošković-Stulli/Milko Matičetov/Aleksandra Popvasileva, »Märchen aus Jugoslawien (bis zum Jahre 1991)«, MME 147–155, bes. 147–150. Vgl. auch Ivan Grafenauer, »Narodno pesništvo«, ders./B. Orel (eds.), *Narodopisje Slovencev*, Ljubljana 1952, 12–85.

Die ersten Aufzeichnungen von Volkserzählungen lieferten die Protestanten im 16. und 17. Jh.; solche Geschichten finden sich auch in den barocken Predigtsammlungen, auch Aufklärer wie z. B. M. Pohlin in seinem Bauernbüchlein *Kmetam za potrebo inu pomoč*, Wien 1789, verschmähen den Volksmund nicht. Bartholomäus Kopitar setzt sich dann programmatisch für das Sammeln ein (Max Vasmer, *Kopitars Briefwechsel mit Jacob Grimm*, Berlin 1938, M. Stanonik, »Slovstvena folklor i zavesti slovenskoga razsvetljenstva«, *Obdobja* 11, 1991, 113–139, dies., »O slovstveni folklore v obdobju slovenske romantike«, *Miklošičev zbornik*, 1991, 233–277). Die ersten, noch handschriftlichen Sammlungen hat M. Ravnikar-Poženčan 1838 und 1843 erstellt, die veröffentlichte Sammlung fällt ins Jahr 1902: M. Valjavec, *Kračmanove pravljice*, ed. I. Popit, Radovljica 2002, G. Križnik 1874, ohne Eingriffe und Detailweglassungen; der Großteil seines folkloristischen Werks ist unveröffentlicht geblieben. Anleitungen zur Aufzeichnung von Folkloretexten hat auch der Grazer Slavist G. Krek, »Nekoliko opazek o izdaji slo-

venskih narodnih pesmi«, *Listki* 4 (1873) 96–140 gegeben, genaue sprachwissenschaftliche Direktiven auch der Volksliedsammler Štrekelj (vgl. wie oben). Neuere Textsammlungen stammen von M. Stanonik, *Slovstvena folklor v domačem okolju*, Ljubljana 1990, zu Feldstudien von M. Matičetov in Venetien berichtet M. Stanonik in *Traditiones* 18 (1989) 7–54 und P. Merku, *Le tradizioni popolari degli Sloveni in Italia*, Trieste 1976; bedeutende Sammlungen haben A. Bolhar, *Slovenske narodne pravljice*, Ljubljana 1952 u. ö. aufgelegt, sowie letztthin M. Matičetov (ed.), Ljubljana 2004.

Ein besonderes Interesse besteht hier im Parallelsieren von Motiven mit der griechischen Mythologie: z.B. die Polyphem-Sage (AaTh/ATU 1135, 1137), M. Matičetov, »La fiaba di Polifemo a Resia«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 68–69 (1972/73) 407–415, oder mit Bibelmotiven, wie z.B. im Märchen vom Elternmörder (ATU 931A) ist nicht Judas die Hauptfigur, sondern Matthäus: M. Stanonik, *Slovenska slovstvena folklor*, Ljubljana 1999, dies., »Interpretation and Concordance of Biblical Motives in Slovenian Literary Folklore«, J. Krašovec (ed.), *Interpretation of the Bible*, Ljubljana/Sheffield 1998, 1635–52. An der Genreproblematik und der Poetik der Volksüberlieferungen ist M. Stanonik, *Teoretični oris slovstvene Folklore*, Ljubljana 2001 und dies., *Slovstvena folkloristika med jezikoslovjem in literarno vedo*, Ljubljana 2004 interessiert. Für die Erfassung der rezenten Folklore sorgt die Sammlung *Glasovi* (Stimmen) seit 1988 ff., die 30 Bde. umfaßt und fast 10.000 Texte umfaßt (M. Stanonik, »God Created Slovenia Last« (Past and Contemporary Slovenian Folktales), [zweispr.], Ljubljana 1999).

TÜRKEI

Hasan Özdemir, EM 13, 1038–1049, P. N. Boratav, »Die Volksliteratur«, L. Bazin/ P. N. Boratav/J. Deny (eds.), *Philologiae Turcicae Fundamenta*, Wiesbaden 1964, 38–47, 62–66. Zu den oralhaften Prosaerzählungen der altosmanischen Literatur vgl. H. Kavruk, *Eski Türk Edebiyatında Mensu Hikayeler*, Istanbul 1998. Narrative Texte liegen in größerer Anzahl auch in Übersetzungen vor. Zur Übersicht über die Anfangsphasen von Sammlung und Forschung vgl. A. Öztürkmen, »Individuals and Institutions in the Early History of Turkish Folklore, 1840–1950«, *Journal of Folklore Research* 29/2 (1992) 177–192, dies., »The European Impact on the Early Turkish Folklore Studies«, H. Yılmaz (ed.), *Placing Turkey in the Map of Europe*, Istanbul 2005, 134–151. Die Textsammlungen setzen im wesentlichen mit der Blüte der Orientalistik und die Jahrhundertwende von 1900 ein: Georg Jacob, *Türkische Volksliteratur*, Berlin 1901, E. Littmann, »Ein türkisches Märchen aus Nord-Syrien«, *Keleti szemle* 2 (1901) 144–150 usw. (dazu E. Hodapp-Hammer, *Die deutschsprachige Erforschung des türkischen Märchens* 1, Bad Dürkheim 1990). Epochenmachend war jedoch schon vorher die Monographie über den Schwank-

helden Nasreddin Hodscha von J. A. Decoudemanche, *Sottisier de Nasr-Eddin-Hodja, bouffon de Tamerlan*, Bruxelles 1878 (dazu P. N. Boratav, »Autour de Nasreddin Hoca«, *Oriens* 16, 1963, 194–223), der weiterhin das Forscherinteresse auf sich zieht (vgl. in der Folge). Weitere Sammlungen erscheinen bereits zur Zeit der kemalistischen Republik: T. Menzel, *Türkische Märchen* 1–2, Hannover 1923/24, F. Giese, *Türkische Märchen*, Jena 1925, dann setzt auch die türkische Kollektionsarbeit ein: H. Bahtaver, *Türk Masalları*, Istanbul 1931, S. S. Azral, *Öz Türk Masalları*, Mersin 1935, N. Tezel, *İstanbul Masalları*, İstanbul 1938, ders., *Contes populaires turcs*, Istanbul 1953 (vgl. auch ders., *Türk Masalları*, 2 Bde., Ankara 1985), E. S. von Kamphoevener, *An den Nachtfeuern der Karawan-Serail. Märchen und Geschichten alttürkischer Nomaden*, 2 Bde., Hamburg 1956–57, dies., *Anatolische Hirtenerzählungen*, Hamburg 1960, dies., *Das Lachen der Scheherezade. Das Hörwerk*, ed. R. Galitz et al., Frankfurt/M. 2008 (Buch und 2 CD ROM) (zu ihrer Person H. Moericke-Heyd, *Die Märchenbaronin. Elsa Sophia von Kamphoevener*, Zürich/Dortmund 1995), P. N. Boratav, *Türkische Volksmärchen*, Berlin 1967, O. Spies, *Türkische Volksmärchen*, Jena 1967, Sammlungen aus verschiedenen Gebieten wie Taşeli (A. B. Alptekin, *Taşeli Masalları*, Ankara 2002), Gümüşhane (S. Sakaoglu, *Gümüşhane Masalları*, Ankara 1963, ders., *Gümüşhane ve Bayburt Masalları*, Ankara 2002), Zypern (ders., *Kıbrıs Masalları*, Ankara 1983), Erzurum (B. Seyitoglu, *Erzurum Halk Masalları üzerinde Araştırmalar*, Ankara 1975) oder spezielle Thematiken wie den Kahlkopf (T. Anlagu, *Kaloğlan Masalları*, İstanbul 1967) treten in Erscheinung. Dazu kommen weiterhin die Übersetzungen: B. Pfliegerl, *Es war einmal es war keinmal. Türkische Märchen*, Istanbul/Wien 1992, O. Spies, *Die Silberpappel mit den goldenen Früchten und andere türkische Volksmärchen*, Wiesbaden 1976, W. S. Walker/A. Uysal, *Tales Alive in Turkey*, Cambridge 1966, dies., *More Tales Alive in Turkey*, Lubbock, Texas 1992, A. E. Uysal, *Traditional Folktales of Children*, Ankara 1986, ders., *Selections from Living Turkish Folktales*, Ankara 1989, B. S. Walker, *The Art of the Turkish Tale*, 2 Bde., Lubbock, Texas 1990/93 (zur Kritik J. Conrad, »The Political Face of Folklore«, *Journal of American Folklore* 111, 1998, 409–413). Von demselben stammt auch eine einschlägige Bibliographie: W. S. Walker, *A Bibliography of American Scholarship on Turkish Folklore and Ethnography*, Ankara 1982.

Den Griechen in Kleinasien gewidmet sind É. Carnoy/J. Nicolaïdès, *Traditions populaires de l'Asie Mineure*, Paris 1889, Richard M. Dawkins, *Modern Greek in Asia Minor*, Cambridge 1916 usw. (vgl. im Abschnitt Griechenland), dem oralen Erzählen bei den Turkvölkern die russischen Sammlungen von R. Aganin/L. Al'kaeva/M. Kerimov, *Tureckie skazki*, Moskva 1960 und F. V. Stebleva, *Tureckie skazki*, Moskva 1986. Eine sehr vitale Subkategorie bildet die Figur des Nasreddin Hodscha: P. N. Boratav, *Nasreddin Hoca*, Ankara 1996, U. Marzolph, *Nasreddin Hodscha*, München 1996 (32006), eine Sammlung von 1555 Anekdoten bietet die Sammlung von M. Duman, *Nasreddin Hoca ve 1555 fikrası*, Istanbul 2008.

Der einzige Typenkatalog der türkischen Volkserzählungen stammt von W. Eberhard/P. N. Boratav, *Typen türkischer Volksmärchen*, Wiesbaden 1953, folgt allerdings anderen Gliederungskriterien als das AaTh-System. Dazu H. Jason/O. Schnitzler, »The Eberhart-Boratav Index of Turkish Folk Tales in the Light of the New Revision of Aarne-Thompson's Types of Folktales«, D. Noy/I. Ben-Ami (eds.), *Folklore Research Center Studies 1*, Jerusalem 1970, 43–71. Die führende Figur war für viele Jahrzehnte Pertev Naili Boratav (H. Birkalan, »Pertev Naili Boratav (1907–1988)«, *Fabula 45*, 2004, 103–107), dessen zahlreiche Studien im In- und Ausland dem Nachkriegsregime nicht nationalistisch genug erschienen (A. Öztürkmen, »Folklore on Trial. Pertev Naili Boratav and the Denationalization of Turkish Folklore«, *Journal of Folklore Research 42/3*, 2005, 185–216).

Die türkischen Erzählforschung (in Übersicht S. Sakaoglu, *Masal Araştırmaları*, Ankara 1999) ist stark performanzorientiert und beschäftigt sich mit dem *meddah* und seinem Beruf (Özdemir Nutku, *Meddahlık ve Meddah Hikayeleri*, Ankara 1976) bzw. seiner Vortragskunst (İ. Başgöz, *Turkish Folklore and Oral Literature*, ed. K. Silay, Bloomington 1998, ders., *Turkish Folk Romance as Performance Art*, Bloomington 2008) bzw. einzelnen Persönlichkeiten wie dem Meistererzähler Behçet Mahir: Seine Koroğlu-Fassung wurde veröffentlicht (M. Kaplan/M. Akalın/M. Bali (eds.), *Behçet Mahir: Koroğlu Destanı*, Ankara 1973), sein Erzählstil (W. S. Walker, *A Turkish Folktale. The Art of Behçet Mahir*, New York etc. 1996) und sein narratives Repertoire analysiert (S. Sakaoglu, *Meddah Behçet Mahir'in Bütün Hikâyileri*, 2 Bde., Ankara 1997/99). Daneben gibt es auch typologische und stilistische Untersuchungen wie die von P. N. Boratav, *Le Tekerleme. Contribution à l'études typologique et stylistique de conte populaire turc*, Paris 1963, über die Beziehung von Folklore und Literatur (ders., *Folklor ve Edebiyat*, 2 Bde., İstanbul 1982/83), den Einfluß von 1001 Nacht (H. A. Birkalan, »The Thousand and One Nights in Turkish«, *Fabula 45*, 2004, 221–236) oder zu spezifischen Themen und Motiven, wie z. B. H. Özdemir, »Türkische Erzählungen über die Altentötung«, *Türkooloji Dergisi 10/1* (1992) 63–70. Vgl. auch P. N. Boratav, *Türkische Volkserzählungen und die Erzählkunst 1–2*, Taipei 1975.

UNGARN

Vilmos Voigt, EM 13, 1175–88, Ágnes Kovács/Katalin Benedek, »Die Geschichte der ungarischen Volksmärchensammlung«, MME 279–288, 323–325. Zum Überblick über das Märchen siehe Vilmos Voigt, »Mese«, ders. (ed.), *A magyar folklór*, Budapest 1998, 221–280.

Die Verflechtung von frühneuzeitlicher oraler Tradition und Literatur ist in Ungarn ganz ähnlich wie beim Lied besonders intensiv. Vgl. z. B. den Matthias Corvinus-Stoff

(Vilmos Voigt, »King Mátyas in Hungarien and European Folklore«, I. Horváth et al. (eds.), *Mátyás rex (1458–1490). Hungary at the dawn of the Renaissance*, Budapest 2009), das Märchen und das Volksbuch von »Fortunatus« (B. Lazar, »Fortunatus-mese az irodalomban«, *Egyetemes Philologiae Közlöny* 1890, Ergänzungsband 2, 335–504), von »Argirus« (G. Heinrich, *Az Argirus mese*, Budapest 1921), die Spuren von Till Eulenspiegel in Ungarn (L. György, *Eulenspiegel magyar nyomai*, Kolossvár 1932), die Faustsage (G. Ortutay, »Die Faustsage in Ungarn«, *Volksüberlieferung. FS K. Ranke*, Göttingen 1968, 267–274) usw.

Die ersten Textsammlungen reichen vielfach auf Anregung von Jacob Grimm (Gyula Ortutay, »Jacob Grimm und die ungarische Folkloristik«, *Deutsches Jahrbuch für Volkskunde* 9, 1963, 169–189) z.T. noch bis ins späte 18. Jh. zurück (zur Geschichte der Textsammlungen vgl. Gyula Ortutay, »Die Geschichte der ungarischen Volksdichtungssammlungen«, *Ungarische Jahrbücher* 18, 1938, 175–201): J. A. Gleich, *Sagen der ungarischen Vorzeit*, Wien 1800, G. von Gaal, *Mährchen der Magyaren*, Wien 1822, A. Freiherr von Mednianszky, *Erzählungen, Sagen und Legenden aus Ungarns Vorzeit*, Pest 1829, zu Volksliedern und Sagen J. Erdélyi, *Népdalok és mondák*, 3 Bde., Pest 1846–48, zu Märchen ders., *Magyar népmesék*, Pest 1855, G. Stier, *Ungarische Sagen und Märchen. Aus der Erdélyischen Sammlung*, Budapest 1850, ders., *Ungarische Volksmärchen*, Pest 1857, W. H. Jones/L. L. Kropf, *The Folk Tales of the Magyars*, London 1886, E. Sklarek, *Ungarische Volksmärchen*, Leipzig 1901, E. Róna-Sklarek, *Ungarische Volksmärchen. Neue Folge*, Leipzig 1909, zu Überlieferungen L. Kálmány, *Hágyományok*, Szeged 1914. Neuere Sammlungen sind: Gyula Ortutay, *Ungarische Volksmärchen*, Budapest 1957, Á. Kovacs, *Ungarische Volksmärchen*, München 1966, dies., *Der grüne Recke. Ungarische Volksmärchen*, Kassel 1986, Leander Petzold, *Märchen aus Ungarn*, Frankfurt/M. 1995. Unter den magyarischen Sammlungen dominiert immer noch G. Ortutay/L. Dégh/Á. Kovacs, *Magyar népmesék*, 3 Bde., Budapest 1960.

Daneben gibt es Übersichten und Texte der ungarische Folklore in den ehem. jugoslawischen Ländern (O. Penavin, *Jusozsláviai magyar diakron népmeseegyűjteményi*, 2 Bde. Újvidék 1993/96), im Burgenland (Karoly Gaál, *Die Volksmärchen der Magyaren im südlichen Burgenland*, Berlin 1970, *Erzählgut der Kroaten aus Stinatz im südlichen Burgenland*, Wien 1983), bei den Deutschsprachigen in Ungarn (A. Cammann, »Erzählforschung–Feldforschung bei den Ungarndeutschen«, *Beiträge zur Volkskunde der Ungarndeutschen* 4, 1982, 7–116, B. Rieken, *Wie die Schwaben nach Szulok kamen. Erzählforschung in einem ungarndeutschen Dorf*, Frankfurt/M. etc. 2000, E. Herger, *Der Teufelsgipfel. Ungarndeutsche Volksmärchen für Kinder*, Budapest 1988), den Roma (J. Veckerdi, *Gypsy Dialect Tales from Hungary*, 2 Bde. Debrecen 1985, S. Erdész/R. Futaki, *Zigeunermärchen aus Ungarn*, Köln 1996, Á. Kovacs, *Ilona Tausendschön. Zigeunermärchen und Schwänke aus Ungarn*, Kassel 1986), der hebräischen Folklore (G. Bribram, *Jewish*

Folk-Stories from Hungary, Haifa 1965), zu Slavophonen, Rumanophonen u. a. vgl. wie oben.

Das erste Typenverzeichnis hat H. Honti erstellt: *Verzeichnis der publizierten ungarischen Volksmärchen*, Helsinki 1928 (FFC 81) (zu seiner Person und Forschungstätigkeit Tekla Dömötör, *Janos Honti. Leben und Werk*, Helsinki 1978, FFC 221); der neue Katalog umfaßt zehn Bände: Á. Kovacs (ed.), *Magyar népmesekatalógus*, Bd. I AaTh 1–299, Budapest 1987, II AaTh 300–749 Bud. 1988, III 750–849 Bud. 1982, IV 850–999 Bud. 1984, V 1030–1199 Bud. 1985, Va 1000–1029, 1120, 1132, Bud. 1974 (Diplomarbeit unveröff.), VI 1200–1349* Bud. 1990, VIIa 1350–1429 Bud. 1986, VIIb 1430–1639* Bud. 1988, VIIc 1640–1874 Bud. 1989, VIII 1875–1999 Bud. 1989, IX 2000–2399 Bud. 1990, X/1 zusammenfassende Bibliographie, Bibliographie des Repertoires der Zigeunererzählungen, Bud. 2001. Damit ist Ungarn das am detailliertesten dokumentierbare Land Südosteuropas. Es liegt sogar ein Typenkatalog ungarischer Volksmärchen aus Serbien mit Datenbank vor: J. Raffai, *A vajdasági magyar népmesekatalógus* Diss. Budapest 2006.

Bei den Studien sind zuerst die Übersichtsdarstellungen zu nennen: I. Balassa/G. Ortutay, *Ungarische Volkskunde*, Budapest/München 1982, 596–624, 800 ff., I. Banó, »Népmese«, L. Vargyas, *Magyar népköltészet*, Budapest 1988 (Magyar néprajz 5.1) 7–78. In der personenzentrierten Erzählforschung sind die Ungarn sogar international innovativ und bahnbrechend gewesen: Linda Dégh, *Märchen, Erzähler und Erzählgemeinschaft*, Berlin 1962, dies., *Narratives in Society*, Helsinki 1995 (FFC 255), zu Märchen-erzählern und Lebensgeschichte Gyula Ortutay, *Hungarian Folklore*, Budapest 1972, 205–322, zu einzelnen Narratoren und ihrem Erzählstil Linda Dégh, *Hungarian Folktales. The Art of Zsuzsanna Palkó*, Jackson 1995. Von Themen der Diffusionstheorie (S. Solymossy, »Verwandtschaft des ungarischen Volksmärchens mit dem orientalischen«, *Ungarisches Jahrbuch* 3, 1923, 115–134) ist man heute eher abgekommen; das in Ungarn beliebte Thema des Schamanismus (Á. Kovács, »Schamanistisches im ungarischen Volksmärchen«, H. Gehrts (ed.), *Schamanentum und Zaubermärchen*, Kassel 1986, 110–121) ist nach wie vor mit Vorsicht zu behandeln. Als führender Theoretiker darf Vilmos Voigt gelten: *Suggestions towards a Theory of Folklore*, Budapest 1999, ders., *Europäische Linien. Studien zur Finnougristik, Folkloristik und Semiotik*, Budapest 2005.

C AUSWAHLBIBLIOGRAPHIE ZUM VORLIEGENDEN BAND

An dieser Stelle werden nur Monographien und Studien genannt, die mehrfach zitiert worden sind oder herausragende Bedeutung für die Darstellung des behandelten Themas besitzen bzw. von übergreifender Themenstellung sind. Textsammlungen und -ausgabe sind nur in beschränktem Ausmaß berücksichtigt.

- Aarne, A., »Das Märchen vom Zaubervogel«, *Mémoires de la société finno-ougr.* 25 (1908) 143–200.
- Aarne, A., *Der tiersprachenkundige Mann und seine neugierige Frau*, Hamina 1914 (FFC 15).
- Aarne, A., *Der reiche Mann und sein Schwiegersohn*, Hamina 1916 (FFC 23).
- Aarne, A., *Die magische Flucht*, Helsinki 1930 (FFC 92).
- Aarne, A./St. Thompson, *Types of Folktale: A Classification and Bibliography*, (2nd rev. edition), Helsinki 1961 (FFC 184).
- Abbott, C. F., *Macedonian Folklore*, Cambridge 1903.
- Agoston-Nikolova, E., *Immured Women. Representations of Family Relationship in Balkan Slavic Oral Narrative Poetry*, Diss. Groningen 1994.
- Aikaterinidis, G., *Νεοελληνικές αιματηρές θυσίες. Λειτουργία – μορφολογία – τυπολογία*, Diss. Athen 1979.
- Akademie Athen, *Ελληνικά Δημοτικά Τραγούδια (εκλογή)*, Bd. 1, Athen 1962 (Nachdruck 2000).
- Akademie Athen, *Ελληνικά Δημοτικά Τραγούδια. Τα ακριτικά/Neugriechische Volkslieder. Akritenlieder*, übers. von Hedwig Lüdeke, ed. Vita Kalopissi-Xanthaki, Athen 1994.
- Al Azharia Jahn, S., »Themen aus der griechischen Mythologie und der orientalischen Literatur in volkstümlicher Neugestaltung im nördlichen und zentralen Sudan«, *Fabula* 16 (1975) 61–90.
- Albrecht, E., *Das Türkenbild in der ragusanisch-dalmatinischen Literatur des 16. Jahrhunderts*, München 1965.
- Alexiadis, M. A., *Οι ελληνικές παραλλαγές για τον δρακοντοκτόνο ήρωα (Aarne-Thompson 300, 301A και 301B). Παραμυθολογική μελέτη*, Ioannina 1982.
- Alexiadis, M. A., *Έντοπα μέσα επικοινωνίας και λαϊκός πολιτισμός. Νεότερα Λαογραφικά*, Athen 2011.
- Alexiadis, M. A./M. G. Varvunis, *Άσεμνη ελληνική λαογραφία. Αναλυτική βιβλιογραφία*, Athen 2013.
- Alexiou, M., *The ritual lament in Greek tradition*, Cambridge 1974 (2002).
- Alexiou, M., »The Lament of the Virgin in Byzantine Literature and Modern Greek Folk-Song«, *Byzantine and Modern Greek Studies* 1 (1975) 111–140.
- Alexiou, M., »Modern Greek Folklore and its Relation to the Past. The Evolution of Charos in Greek Tradition«, Spero Vryonis (ed.), *The »Past« in Medieval and Modern Greek Culture*, Malibu 1978, 321–336.
- Alexiou, M., »Sons, Wives and Mothers: Reality and Fantasy in some Modern Greek Ballads«, *Journal of Modern Greek Studies* 1 (1983) 73–111
- Alexiu, St., *Βασίλειος Διγενής Ακρίτης και το άσμα του Αρμούρη*, Athen 1985.

- Altimari, F., »On the figure of Skanderbeg in Arbëreshi oral literature«, *Questions of the Albanian folklore*, Tirana 1984, 214–224.
- Altimari, F., »Miti i Skënderbeut ndër Arbëreshet e Italisë«, F. Duka, *Skënderbeu dhe Evropa*, Tirana 2006, 306–313.
- Amargianakis, G., »Λαϊκόν στιχούργημα του θρήνου της Θεοτόκου εις την σταύρωσιν του Χριστού«, *Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας* 20/21 (1967/68) 185–222.
- Amzulescu, A. I., *Balade populare românești*, București 1964.
- Amzulescu, A. I. (ed.), *Cintecul epic eroic. Tipologie și corpus de texte poetice*, București 1981.
- Amzulescu, A. I., *Balada familială. Tipologie și corpus de texte poetice*, București 1983.
- Amzulescu, A. I., »Miorița. Controverse – Restituții«, *Revista de etnografie și folclor* 32 (1987) 333–356.
- Amzulescu, A. I., *Balade populare românești (Cintece bătrânești)*, București 1988.
- Amzulescu, A. I./H. Stein, *Rumänische Volksballaden*, Freiburg/Br. 1974.
- Anadir, F., »Heiduckentum und osmanische Herrschaft: Sozialgeschichtliche Aspekte der Diskussion um das frühneuzeitliche Räuberwesen in Südosteuropa«, *Südost-Forschungen* 41 (1982) 43–118.
- Anagnostopoulos, I. Sp., *Ο Θάνατος και ο Κάτω Κόσμος στη δημοτική ποίηση (εσχατολογία της δημοτικής ποίησης)*, Diss. Athen 1984.
- Anderson, W., *Der Schwank vom alten Hildebrand*, Dorpat 1931.
- Andrejev, N. P., *Die Legende von den zwei Erzsündern*, Helsinki 1924 (FFC 54).
- Andrejev, N. P., *Die Legende vom Räuber Madej*, Helsinki 1927 (FFC 69).
- Angelopoulos, A., »Fuseau de cendres«, *Cahiers de Littérature Orale* 25 (1989) 71–95.
- Angelopoulos, A., »Fiancée exotique, fiancée animale?«, *Cahiers de Littérature Orale* 57/58 (1995) 117–138.
- Angelopoulou, A., *La naissance miraculeuse et le destin du héros dans le conte populaire grec*, thèse, Paris 1987.
- Angelopulu, A., *Ελληνικά παραμύθια*. Bd. 1: *Οι παραμυθοκόρες*, Athen 2002, Bd. 2: *Τα αλληλοβόρα*, Athen 2004.
- Angelov, B., »Samovilite v bälgarskata narodna poezija«, *Izvestija na Seminara po Slavjanska filologija pri universiteta v Sofija* 3 (1911) 1–66.
- Angelov, B., »Bälgarskata narodna balada (baladi za samovili i samodivi)«, *Izvestija na Narodnija etnografski muzej* 12 (1936) 1–31.
- Angelov, B./Christo Vakarelski, *Senki iz nevidelica. Kniga za bälgarskata narodna balada*, Sofija 1936.
- Angelov, B./Chr. Vakarelski, *Trem na bälgarskata narodna istoričeska epika*, Sofija 1939.
- Angelov, B./Chr. Vakarelski, *Bälgarska narodna lirika*, Sofija 1946.

- Angelova, R., »Lazaruvane v s. Bojanovo«, *Ezikovedsko-etnografski izsledvanija v pamet na akademik Stojan Romanski*, Sofija 1960, 709–730.
- Angelova, R., »Izpälnitel i zritelslušatel v bälgarskija folklor«, *Problemi na bälgarskija folklor* 3, Sofija 1977, 82–91.
- Antal, A., »A Lenore-monda az erdélyi magyar folklórban«, *Nyelv-és Irodalomtudományi Közlemények* 21 (Cluj 1977) 94–99.
- Antoniou, T., *Ιούδας ο γιος του Ποβέλ. Μια άγνωστη ιστορία της ζωής του Ιούδα σε μεταβυζαντινό κώδικα*, Athen 1982.
- Antonijević, D., »Die Frau als Träger epischer Tradition bei einigen Balkanvölkern«, *Balkanica* 1 (1970) 217–238.
- Antonijević, D., *Značenje sprskih bajki*, Beograd 1991.
- Apostolakis, G. M., *Τα δημοτικά τραγούδια*, Athen 1929.
- Apostolakis, G. M., *Το κλέφτικο τραγούδι. Το πνεύμα και η τέχνη του*, Athen 1950.
- Arapi, F., *Këngë të moçme shqiptare. Studime*, Tirana 1986.
- Arapi, F., *Ancient Albanian Songs. Studies*, Tirana 1996.
- Aravantinos, P., *Συλλογή δημοδών ασμάτων της Ηπείρου*, Athen 1880.
- Aretov, N./N. Černokožev (eds.), *Balkanski identičnosti v bälgarskata kultura ot modernata epocha*, 2 Bde., Sofija 2001.
- Argenti, P. P./A. J. Rose, *The Folk-Lore of Chios*, 2 Bde., Cambridge Univ. Press 1949.
- Armistead, S. G., »Greek elements in Judeo-Spanish traditional poetry«, *Laografia* 32 (1979–81) 134–164.
- Armistead, S. G./J. H. Silverman, *Judeo-spanish Ballads from Bosnia*, Philadelphia 1971.
- Armistead, S. G./J. H. Silverman, *The Judeo-Spanish Ballad Chapbooks of Jacob Abraham Yoná*, Berkeley/Los Angeles/London 1971.
- Arnaudov, M., *Studii vărçhu bälgarskite obredi i legendi*, Sofija 1920.
- Arnaudov, M., »Vägradena nevesta«, *Zbornik za narodni umotvorenija i narodopis* 34 (1920) 245–512.
- Arnaudov, M., *Mitičeski pesni*, Sofija 1961 (*Bälgarsko narodno tvorčestvo v trinadeset toma*, Sofija 1961–65, Bd. 4).
- Arnaudov, M./Chr. Vakarelski, *Obredni pesni*, Sofija 1962 (*Bälgarsko narodno tvorčestvo v trinadeset toma*, Sofija 1961–65, Bd. 5).
- Arnaudov, M., *Baladni motivi v narodnata poezija. I. Pesenta za delba na dvama bratja*, Sofija 1964.
- Arnaudov, M., *Očerci po bälgarskija folklor*, 2 Bde., Sofija 1972.
- Athanassakis, A. N., »The Greek-Jewish Songs of Yannina: A Unique Collection of Jewish Religious Poetry«, *Modern Greek Studies Yearbook* 3 (1987) 177–240.
- Auerbach, S., »From Singing to Lamenting: Women's Musical Role in a Greek Vil-

- lage«, E. Koskoff (ed.), *Women and Music in Cross-Cultural Perspectives*, New York 1967, 25–43.
- Aufhauser, B., *Das Drachenzwunder des hl. Georg in der griechischen und lateinischen Überlieferung*, Leipzig 1911.
- Avdikos, E. (ed.), *Από το παραμύθι στα κόμικς. Παράδοση και νεωτερικότητα*, Athen 1996.
- Avdikos, E., *Παιδική ηλικία και διαβατήριες τελετές*, Athen 2012.
- Bădescu, H., *Meşterul Manole sau Imanența tragicului*, București 1986.
- Bagally, J. K., *Greek Historical Folksongs: The Klephtic Ballads in Relation to Greek History (1715–1821)*, Oxford 1936 (Chicago 1968).
- Bălănescu, T., »Paradigmatique des ballades populaires. Taxinomie des variantes d'une ballade populaire. Application à la ballade roumaine Miorița«, Solomon Marcus (ed.), *La Sémiotique formelle du folklore. Approche linguistique-mathématique*, Paris/București 1978, 19–42.
- Balassa, I./G. Ortutay, *Ungarische Volkskunde*, München/Budapest 1982.
- Bálint, S., *Ünnepi kalendárium*, 2 Bde., Budapest 1977.
- Balić, S., »Goethes »Klagegesang von den edlen Frauen Asan Agas«. Eine bosnische Volksballade erobert die Welt«, *Österr. Osthefte* 20 (1978) 244–253.
- Barna, G., »Zur Frage der geographischen Verbreitung der Regös-Bräuche«, *Műveltség és Hagymány* 19 (1979) 161–174.
- Bartalus, I., *Magyar népdalok*, 7 Bde., Budapest 1873–96.
- Bartók, B., *Volksmusik der Rumänen von Maramureş*, München 1923.
- Başgöz, İ., »Turkish Folk Stories about the Lives of the Minstrels«, *Journal of American Folklore* 65/258 (1952) 331–340.
- Başgöz, İ., »Functions of Turkish Riddles«, *Journal of the Folklore Institute* 2 (1965) 132–146.
- Başgöz, İ., »Dream Motif in Turkish Folk Stories and Shamanistic Initiation«, *Asian Folklore Studies* 26/1 (1967) 1–18.
- Başgöz, İ., »Turkish Hikaye-telling Tradition in Azerbaijan, Iran«, *Journal of American Folklore* 83/330 (1970) 391–405.
- Başgöz, İ., »The Tale Singer and his Audience«, D. Ben-Amos/K. Goldstein (eds.), *Folklore. Performance and Communication*, Philadelphia 1976, 142–202.
- Başgöz, İ., »Love Themes in Turkish Folk Poetry« (1972), Kemal Silay (ed.), *Turkish Folklore and Oral Literature: Selected Essays of İlhan Başgöz*, Bloomington 1998, 53–75.
- Başgöz, İ., *Turkish Folklore and Oral Literature*, ed. K. Silay, Bloomington 1998.
- Başgöz, İ., *Turkish Folk Romance as Performance Art*, Bloomington 2008.
- Başgöz, İ./A. Tietze, *Bilmece: A Corpus of Turkish Riddles*, Univ. of California Press 1973.
- Baud-Bovy, S., *Chansons du Dodécanèse I–II*, Athènes 1935, 1938.

- Baud-Bovy, S., *La chanson populaire grecque du Dodécanèse I*, Paris 1936.
- Baud-Bovy, S., »Sur le χελιδόνισμα«, *Byzantina-Metabyzantina* 1 (New York City 1946) 23–32.
- Baud-Bovy, S., *Études sur la chanson cleftique*, Athènes 1958.
- Baud-Bovy, S., »Sur une ›chanson balkanique‹«, *Izvestija na instituta za muzika* 13 (1969) 29–39.
- Baud-Bovy, S., *Chansons populaires de Crète occidentale*, Genève 1972.
- Baud-Bovy, S., »Sur une chanson de danse balkanique«, *Revue de Musicologie* 58 (1972) 153–161.
- Baud-Bovy, S., »L'ornamentation dans le chant de l'Église grecque et la chanson populaire grecque moderne«, *Studia Musicologica Academiae Scientiarum Hungaricae* 21 (1979) 281–293.
- Baud-Bovy, S., *Δοκίμιο για το ελληνικό δημοτικό τραγούδι*, Nauplion 1984.
- Baum, P. F., »The medieval lifes of Judas Iscariot«, *Publications of the Modern Language Association of America* 31 (1916) 481 ff.
- Bausinger, H., »Strukturen des alltäglichen Erzählens«, *Fabula* 1 (1958) 239–254.
- Bausinger, H., »Bemerkungen zum Schwank und seinen Formtypen«, *Fabula* 9 (1967) 118–136.
- Beaton, R., *Folk poetry of modern Greece*, Oxford 1980.
- Beaton, R./D. Ricks (eds.), *Digenes Akrites. New Approaches to Byzantine Heroic Poetry*, Aldershot/Cambridge 1993.
- Beck, H.-G., *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur*, München 1971.
- Beck, H.-G., *Ιστορία της βυζαντινής δημώδους λογοτεχνίας*, übers. N. Eideneier, Athen 1989.
- Behring, E./L. Richter/W. F. Schwarz, *Geschichtliche Mythen in den Literaturen und Kulturen Ostmittel- und Südosteuropas*, Stuttgart 1999.
- Bendix, R./N. H. Schaffner, *Amerikanische Folkloristik. Eine Einführung*, Berlin 1995.
- Beneš, B., »Ein historisches Ereignis in der zeitgenössischen Darstellung der Presse, des Bänkelliedes und des volkstümlichen Puppentheaters«, *Jahrbuch für Volksliedforschung* 43 (1987) 64–80.
- Benovska-Säbkova, M., »Rusalkite i samodivite v bălgarskata tradicija«, *Medievistika i kulturna antropologija, FS D. Petkanova*, Sofija 1998, 345–401.
- Benz, R., *Die Legenda aurea des Jacobus von Voragine* aus dem Lateinischen übersetzt, Heidelberg⁸ 1975.
- Berze Nagy, J., *Magyar Népmesetipusok*, Pecs 1957.
- Binder, G., *Die Aussetzung des Königskindes*, Meisenheim 1964.
- Birkalan-Gedik, H., »Αναθεώρηση του γένους και του λογοτεχνικού είδους : η θηλυκή

- παράδοση των ασik και οι τακτικές», E. Avdikos (ed.), *Λαογραφικές αναγνώσεις στην Ελλάδα και την Τουρκία*, Athen 2012, 183–244.
- Birlea, O., »Die Erforschung der Volkserzählung in Rumänien«, *Deutsches Jahrbuch für Volkskunde* 9 (1963) 335–352.
- Birlea, O., *Antologie de proză populară epică*, 3 Bde., București 1966.
- Birlea, O., »Miorița colinda«, *Revista de etnografie și folclor* 13 (1967) 379–447.
- Birlea, O., *Istoria folcloricii românești*, București 1974.
- Birlea, O., *Mică enciclopedie a poveștilor românești*, București 1976.
- Birlea, O., *Poetica folclorică*, București 1979.
- Birlea, O., *Folclorul românesc*, București 1981.
- Birlea, O., *Istoria folcloricii românești*, Craiova 2010.
- Blaga, L., *Spațiul mioritic. Studiu filozofic*, București 1937.
- Bläskov, I. R., *Chităr Petăr*, Rusčuk 1873.
- Blum, R. & E., *Health and Healing in Rural Greece*, Stanford 1965.
- Blum, R. & E., *The Dangerous Hour. The Lore of Crisis and Mystery in Rural Greece*, London 1970.
- Boboc, N., *Motivul premioritic in lumea colindelor*, Timișoara 1985.
- Boehm, F., *Die neugriechische Totenklage*, Berlin 1947.
- Bogdana, L., »Motivăt za predopredelnata smärt v bälgarskija pesenen folklor«, *Izvestija na etnografski institut i muzej* 16 (1975) 207–263.
- Bogišić, V., *Narode pjesme iz starijih, najviše primorskih zapisa*, Beograd 1878.
- Bojadžieva, St., »Bulgarisch-griechische Balladenparallelen«, *Cultural Relations between Greeks and Bulgarians from the Middle of the 15th to the Middle of the 19th Centuries*, Thessaloniki 1980, 141–155.
- Bojadžieva, St., »Über die Katalogisierung der bulgarischen erzählenden Lieder«, *Probleme der Volksballadenforschung. 11. Arbeitstagung über Probleme der europäischen Volksballade vom 22. bis 24. Aug. 1980 in Jannina/Griechenland*, Ioannina 1981, 221–228.
- Bojadžieva, St., »Beležki kām baladite za zla svekärva v bälgarskata i gräckija folklor«, *Bälgarski Folklor* 8/2 (1982) 33–44.
- Bojadžieva, St. (ed.), *Narodni baladi*, Sofija 1982 (*Bälgarska narodna poezija i proza*, tom. 4).
- Bolte, J., *Zeugnisse zur Geschichte des Märchens*, Helsinki 1921 (FFC 39).
- Bolte, J./G. Polívka, *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*, 5 Bde., Leipzig 1915–32.
- Boratav, P. N., *Le Tekerleme. Contribution à l'études typologique et stylistique de conte populaire turc*, Paris 1963.
- Boratav, P. N., »Die Volksliteratur«, L. Bazin/P. N. Boratav/J. Deny (eds.), *Philologiae Turciae Fundamenta*, Wiesbaden 1964, 38–47, 62–66.

- Boratav, P. N., »La littérature des ›asiq‹«, *Philologiae Turcicae Fundamenta* Bd. 2, Wiesbaden 1964, 129–147.
- Boratav, P. N., »Lépopée et la ›hikaye‹«, *Philologiae Turcicae Fundamenta*, Bd. 2, Wiesbaden 1964, 11–44.
- Boratav, P. N., *Türkische Volksmärchen*, Berlin 1967.
- Boratav, P. N., *Folklor ve Edebiyat*, 2 Bde., İstanbul 1982.
- Boratav, P. N., *Nasreddin Hoca*, Ankara 1996.
- Bošković-Stulli, M., *Narodne pripovijetke*, Zagreb 1963.
- Bošković-Stulli, M., *Kroatische Volksmärchen*, Düsseldorf/Köln 1975 (²1993).
- Bošković-Stulli, M., »Usmena književnost«, *Povijest hrvatske književnosti* 1 (Zagreb 1978) 1–353.
- Bošković-Stulli, M. (ed.), *Folklore and Oral Communication (Narodna Umjetnost, special issue)*, Zagreb 1981.
- Bošković-Stulli, M. »Darstellerische Aspekte des Erzählens«, *Fabula* 26 (1985) 58–71.
- Bošković-Stulli, M., »Die Bugarštica-Balladen im Verhältnis zu den epischen Liedern«, Zorica Rajković (ed.), *Ballads and Other Genres/Balladen und andere Gattungen*, Zagreb 1988, 27–40.
- Bošković-Stulli, M., »Telling about Life«, *Narodna Umjetnost, Special Issue* 2 (1988) 11–42.
- Bošković-Stulli, M., *Usmene pripovijetke i predaje*, Zagreb 1997.
- Boulay, J. Du, *Portrait of a Greek Mountain Village*, Oxford 1974.
- Bouvier, B., *Δημοτικά τραγούδια από χειρόγραφο της Μονής Ιβήρων*, Athen 1968.
- Bouvier, B., *Le mirologue de la Vierge. Chansons et poèmes grecs sur la Passion du Christ. I. La Chanson populaire de Vendredi Saint*, Genève 1976 (Bibliotheca Helvetica Romana XVI).
- Bouvier, B./Th. Dimas (red.): Samuel Baud-Bovy, *Chansons aromounes de Thessalie*, Thessaloniki 1990.
- Bowra, M., *Heroic Poetry*, London 1952.
- Božanić, J., *Komiške facende*, Split 1992.
- Brăiloiu, C./E. Comișel/T. Grișmaru, *Folclor din Dobrogea*, București 1981.
- Brandl, R. M./D. Reinsch, *Die Volksmusik der Insel Karpathos*. Bd. 1: *Die Lyrasmusik von Karpathos*, Göttingen 1992.
- Braun, M., »Kosovo«. *Die Schlacht auf dem Amselfelde in geschichtlicher und epischer Überlieferung*, Leipzig 1937.
- Braun, M., *Das serbokroatische Heldenlied*, Göttingen 1961.
- Brednich, R.-W., »Die Legende vom Elternmörder in Volkserzählung und Volksballade«, *Jahrbuch für Volksliedforschung* 9 (1964) 116–143.
- Brednich, R.-W., *Volkserzählungen und Volksglaube von den Schicksalsfrauen*, Helsinki 1964.

- Brednich, R.-W., »Die osteuropäischen Volkssagen vom vorherbestimmten Schicksal«, H. Ringgren (ed.), *Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore, and Literature*, Stockholm 1967, 97–117.
- Brednich, R.-W., »Das Schicksalsmotiv in den slavischen Volkserzählungen«, F. Zagiba (ed.), *Das heidnische und christliche Slaventum*, Wiesbaden 1969, 132–140.
- Brednich, R.-W. (ed.), *Grundriss der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie*, Berlin 1988.
- Brednich, R. W., *Sagenhafte Geschichten von heute*, München 1994.
- Brednich, R.-W./L. Röhrich/W. Suppan (eds.), *Handbuch des Volksliedes. 1: Die Gattungen des Volksliedes, 2: Historisches und Systematisches – Interethnische Beziehungen – Musikethnologie*, München 1973/75.
- Brewster, P. G., »The foundation sacrifice motif in legends, folksongs, games and dance«, *Zeitschrift für Ethnologie* 69 (1971) 71–89.
- Brewster, P. G./G. Tarsouli, »*Handjeris and Liyenneti*« and *Child 76 and 110. A study in similarities*, Helsinki 1961 (FFC 183).
- Brill, T., *Legendele românilor*, 3 Bde., București 1994.
- Brouskou, A., »Enfants vendus, enfants promis«, *L'Homme* 105 (1988) 76–87.
- Bruhn, M./W. Wunderlich (eds.), *Medium Gerücht. Studien zu Theorie und Praxis einer kollektiven Kommunikationsform*, Bern/Stuttgart/Wien 2004.
- Brusku, A., »Ο Αυγερινός και η Πούλια, ο Γιάννος και η Μαριώ. Από το μύθο στο παραμύθι«, *Ethnologia* 1 (1992) 117–140.
- Bucescu, F./S. Ciuborau/V. Birleanu, *Bătrâneasca. Doine, bocete, cintece și jocuri din ținutul Rădăușilor*, Iași 1979.
- Bucșan, A., *Balade populare românești*, Cluj-Napoca 1984.
- Buhociu, O., »Lelée et le Haidouk«, *Beiträge zur Südosteuropa-Forschung. Anlässlich des 1. Intern. Balkanologenkongresses Sofia 1966*, München 1966, 253–271.
- Buhociu, O., *Die rumänische Volkskultur und ihre Mythologie*, Wiesbaden 1974.
- Buhociu, O., *Forcorul de iarnă, Ziorile și poezia păstorească*, București 1979.
- Bura, A., »Περὶ της εξορίας του Αδάμ και του ὕζου της γνώσεως«, *Laografia* 20 (1962) 567 ff.
- Burada, T. T., *O călătorie în Dobrogea*, Iași 1880.
- Burçoğlu, K. (ed.), *Die Wandlungen des Türkenbildes in Europa vom 11. Jh. bis zur heutigen Zeit*, Zürich 2005.
- Burin, I., *Junaški pesni*, Sofija 1961.
- Burin, I./D. Osinin, *Ljubovni pesni*, Sofija 1962 (*Balgarsko narodno tvorčestvo v trinadeset toma*, Sofija 1961–65, Bd. 6).
- Burkhardt, D., *Untersuchungen zur Stratigraphie und Chronologie der südslavischen Volksepik*, München 1968.

- Burkhardt, D., »Nachträge zum Lenoren-Motiv auf dem Balkan«, *Actes du premier congrès intern. des études balkaniques et sud-est européennes, Sofia 1966*, Bd. 7, Sofia 1971, 863–868.
- Burkhardt, D., »Aspekte des Weiblichen im bulgarischen Tier- und Zaubermärchen«, *Fabula* 23 (1982) 207–220.
- Burkhardt, D., »Die Stellung der Volkskunde in der Balkanologie«, *Zeitschrift für Balkanologie* 15 (1979) 13–39.
- Burkhardt, D., »Die soziale Stellung der Frau auf dem Balkan und ihre Manifestation in semantischen Feldern«, *Zeitschrift für Balkanologie* 20/1 (1984) 41–72.
- Burkhardt, D., »Das *Hajdukovanje*-Problem in bosnischen Volksliedtypen«, *Međunarodni simpozijum »Bosna i Hercegovina u tokovima istorijskih i kulturnih kretanja u jugoistočnoj Evropi«*, Sarajevo 1989, 25–38.
- Burkhardt, D., *Kulturraum Balkan. Studien zur Volkskunde und Literatur Südosteuropas*, Berlin 1989.
- Burt, R., *Friedrich Salomo Krauss [1859–1938], Selbstzeugnisse und Materialien zur Biobibliographie des Volkskundlers, Literaten und Sexualforschers mit einem Nachlaßverzeichnis*, Wien 1990.
- Burt, R./W. Puchner (eds.), *Friedrich Salomo Krauss, Volkserzählungen der Südslaven: Märchen und Sagen, Schwänke, Schnurren und erbauliche Geschichten. Mit balkanvergleichenden Anmerkungen von M. G. Meraklis und W. Puchner*, Wien/Köln/Weimar 2002.
- Buturović, Đ., »Les chants épiques des Musulmans dans le contexte historique«, *Balkanica* 11 (1980) 63–80.
- Buturović, Đ., »The Folk Epic Tradition of the Moslems of Bosnia and Herzegovina from the Beginning of the 16th Century until the Publication of Hörmann's Collection (1888)«, *Wissenschaftliche Mitteilungen des bosnisch-herzegowinischen Landesmuseums* 3:B (1980) 5–110.
- Buturović, Đ., *Morići. Od stvarnost do usmene predaje*, Sarajevo 1983.
- Bynum, D. E., *A Taxonomy of Oral Narrative Song: The Isolation and Description of Invariables in Serbo-Croatian Tradition*, PhD thesis, Cambridge, Harvard Univ. 1964.
- Çabej, E., »Sitten und Gebräuche der Albaner«, *Revue intern. d'études balkaniques* 1 (1935) 556–572.
- Çabej, E., »Die albanische Volksdichtung«, *Leipziger Vierteljahresschrift für Südosteuropa* 3 (1939) 194–213.
- Çabej, E., »Kult und Fortleben der Göttin Diana auf dem Balkan«, *Leipziger Vierteljahresschrift für Südosteuropa* 5 (1941) 229–241.
- Çabej, E., »Albanische Volkskunde«, *Südost-Forschungen* 25 (1966) 333–387.

- Çabej, E., »Gestalten des albanischen Volksglaubens«, *Studien zur Sprachwissenschaft und Kulturkunde. Gedenkschrift W. Brandenstein*, Innsbruck 1968, 279–287.
- Čajkanović, V., *Srpske narodne pripovetke*, Beograd 1927.
- Čajkanović, V., »Ein frühslavisches Märchenmotiv bei den Byzantinern«, *Revue internationale des études balkaniques* 1–2 (1934–35) 112–116.
- Čale-Feldman, L./I. Prica/R. Senjković, *Fear, Death, and Resistance. An Ethnography of War. Croatia 1991–1992*, Zagreb 1993.
- Calinecu, G., *Estetica Basmului*, București 1965.
- Camaj, M./U. Schier-Oberdorffer, *Albanische Märchen*, Düsseldorf/Köln 1974.
- Ćaorović, V., *Sveti Sava o narodnom predanju*, Beograd 1927.
- Cărăbiș, V., *Poezii românești*, București 1986.
- Caracostea, D., *Miorița: în Moldova, Muntenia și Oltenia*, București 1924.
- Caracostea, D., »Material sud-est european și formă românească«, *Revista Fundațiilor regale*, Dez. 1942, 619–666.
- Caraman, P., »Contribuții cronologizarea și geneza baladei populare la români«, *Anuarul Arhivei de Folclor* 1 (1932) 53–105 und 2 (1933) 21–88.
- Caraman, P., »Considerații critice asupra genezei și răspîndirii baladei Meșterul Manole în Balcani«, *Buletinul Institutului de Filologie romina »Alexandru Philippide«* 1 (Iași 1934) 62–102.
- Caraman, P., »Fantaisie et réalité dans les poèmes épiques populaires du Sud-est européen«, *Etnografski i folkloristični izsledvanija, FS Chr. Vakarelski*, Sofija 1979, 229–252.
- Caraman, P., *Colindatul la români, slavi și la alte popolare. Studiu de folclor comparat*, București 1983.
- Caraveli, A., *Love and Lamentation in Greek Oral Poetry*, Ph. D. diss. Univ of New York at Binghampton 1978.
- Caraveli, A., »Bridge between Worlds: The Women's Lament as Communicative Event«, *Journal of American Folklore* 93 (1980) 129–157.
- Caraveli, A., »The Song beyond the Song: Aesthetics and Social Interaction in Greek Folksong«, *Journal of American Folklore* 95 (1982) 129–158.
- Caraveli, A., »The Symbolic Village: Community Born in Performance«, *Journal of American Folklore* 99 (389) (1985) 260–286.
- Caraveli, A., »The Bitter Wounding: The Lament as Social Protest in Rural Greece«, Jill Dubisch (ed.), *Gender and Power in Rural Greece*, Princeton U. P. 1986, 169–194.
- Carnoy, É./J. Nicolaïdes, *Traditions populaires de l'Asie Mineure*, Paris 1889.
- Cartoian, N., *Cărțile populare în literatura românească*, Bd. 1 (*Epoca influenței sud-slave*), București 1929, Bd. 2 (*Epoca influenței grecești*), București 1938.
- Cepenkov, M. K., *Makedonski narodni prikazni I*, Skopje 1964.
- Çetta, A., *Albanske narodne balade*, Prishtina 1976.

- Çetta, A., »Quelques aspects du développement structural de la ballade albanaise«, *Recherches albanologiques de Prishtina* 1 (1984) 199–221.
- Chalatsas, D. Chr., *Αησρικά τραγούδια*, Athen 2000.
- Chasiotis, G. Ch., *Συλλογή των κατά την Ήπειρον δημοτικών ασμάτων*, Athen 1866.
- Cireș, L., *Colinde din Moldova. Cercetari monografică*, Iași 1984.
- Chițimia, I. C., *Folclorul românesc în perspectivă comparată*, București 1971.
- Clewing, K./O. J. Schmitt (eds.), *Geschichte Südosteuropas. Vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart*, Regensburg 2011.
- Cocchiara, G., »Il ponte di Arta e i sacrifici di costruzione«, *Annali del Museo Pitirè* 1 (1950) 38–81.
- Cojocaru, N., *Cîntece, obeceirui și tradiții populare românești*, București 1984.
- Conrad, J. A., »Polyphemus and Tepegöz Revisited. A Comparison of the Tales of the Blinding of the One-Eyed Ogre in Western and Turkish Traditions«, *Fabula* 40 (1999) 278–297.
- Constantinides, E., »Andreiomeni: The Femal Warrior in Greek Folksongs«, *Journal of Modern Greek Studies* 1 (1983) 63–72.
- Cretu, V. T., *Folclor și etnologie. Conexiuni*, Timișoara 1986.
- Crews, S., *Contes judéo-espagnols des Balkans*, Paris 2009.
- Čubelić, T., »Unité et diversité des créations poétique populaires au Sud-est européen«, *Actes du premier contrès intern. des études balkaniques et sud-est européennes*, Sofia 1966, Bd. 7, Sofia 1971, 697–705.
- Čubelić, T., *Brige čovjekove i sudbine ljudske u lirskim narodnim pjesmama*, Zagreb 6 1978.
- Cuceu, I., *Fenomenul povestitului. Incercare de sociologie și antropologie asupra narațiunilor populare*, Cluj 1999.
- Cuisenier, J., »Sur un conte, un mythe et un rituel. Les ›ursitoare‹ de Roumaine«, *Exigences et perspectives de la sémiotique. FS A. J. Greimas*, Bd. 2, Amsterdam 1985, 905–926.
- Culea, D., *Datini și muncă*, 2 Bde., București 1944.
- Ćurčin, M., *Das serbische Volkslied in der deutschen Literatur* (Diss. Wien), Leipzig 1903.
- Ćurčin, M., »Die Hintergründe von Goethes ›morlackischem‹ Lied ›von den edlen Frauen des Asan Aga«, *Südost-Forschungen* 15 (1956) 477–491.
- Czekanowska, A., »The Importance of Eastern Religions' Calendars for the Rhythm of Annual Folk Songs in Slavic Countries«, *Baesser Archiv. Beiträge zur Völkerkunde* 48 [NS 23] (1975) 239–255.
- Dähnhardt, O., *Natursagen. Eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden*, 4 Bde., Leipzig 1907–1912.
- Damianakos, St., »Représentations de la paysannerie dans l'Ethnographie grecque (Un cas exemplaire: la fiction cleptique)«, *Paysans et Nations d'Europe Centrale et Balkanique*, Paris 1985, 71–86.

- Damianakos, St., *Παράδοση Ανταρσίας και λαϊκός πολιτισμός*, Athen 1987.
- Danforth, L. M./A. Tsiras, *The death ritual of rural Greece*, Princeton 1982.
- Danova, N. (ed.), *Predstavata za ›drugija‹ na Balkanite*, Sofija 1995.
- Daskalova Perkovski. L./D. Dobрева/J. Kočeva/E. Miceva, *Katalog na bălgarskite folklorni prikazki*, Sofija 1994.
- Datcu, I., *Toma Alimos (texte poetice alese)*, București 1986.
- Datcu, I., *Dicționarul etnologilor români*, 2 Bde., București 1998.
- Datcu, I./V. Săvulescu, *O capodoperă a baladei românești: »Toma Alimos«*, București 1989.
- Datcu, I./S. C. Stroescu, *Dicționarul folcloriștilor*, București 1979.
- Dawkins, R. M., *Modern Greek in Asia Minor*, Cambridge 1916.
- Dawkins R. M., »A Cretan Apocalypse of the Virgin«, *Byzantinische Zeitschrift* 30 (1930) 300–304.
- Dawkins, R. M., *Forty-five Stories from the Dodekanese*, Cambridge 1950.
- Dawkins, R. M., *Modern Greek Folktales*, Oxford 1953.
- Dawkins, R. M., »The World Below in Greek Folktales«, *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών* 23 (1953) 312–322.
- Dawkins, R. M., *More Modern Greek Folktales*, Oxford 1955.
- Decourdemanche, J. A., *Sottisier de Nars-Eddin-Hodja, bouffon de Tamerlan*, Bruxelles 1878.
- Dégh, L., *Märchen, Erzähler und Erzählgemeinschaft*, dargestellt in der ungarischen Volksüberlieferung, Berlin 1962.
- Dégh, L., »The ›Belief Legend‹ in Modern Society«, W. D. Hand (ed.), *American Folk Legend. A Symposium*, Berkeley/Los Angeles/London 1971, 55–68.
- Dégh, L. (ed.), *Studies in East European Folk Narrative*, Bloomington 1978.
- Dégh, L., *Folktales and Society. Story-Telling in a Hungarian Peasant Community*, Indiana 1990.
- Dégh, L., *Narratives in Society*, Helsinki 1995 (FFC 255).
- Dégh, L., *Legend and Belief. Dialectics of a Folklore Genre*, Bloomington/Indianapolis 2001.
- Delarue, P./M. L. Tenèze, *Le conte populaire français*, 4 Bde., Paris 2002 (1957, 1976, 1985, 2000).
- Densușianu, O., *Vieața păstorească în poezia noastră populară*, 2 Bde., București 1922/23.
- Destounis, G., *O Armurë, Grečeskaja bylina vizantijskoj epochi*, St. Petersburg 1877.
- Deter-Grohmann, I., *Das neugriechische Volkslied dargestellt am Beispiel ausgewählter Gattungen*, München 1968.
- Detorakis, Th., *Ανέκδοτα Δημοτικά Τραγούδια της Κρήτης*, Heraklion 1976.
- Devrnja, Z., *The Functions of Metaphor in Traditional Serbian Narrative*, Diss., Buffalo, New York 1974.

- Dhama, T., *Fjalor i mitologjisë*, Tiranë 1987.
- Dickemann, M., »The Balkan sworn virgin. A cross-gender female role«, Stephen O. Murray/Will Roscoe (ed.), *Islamic homosexualities, culture, history and literature*, New York 1997, 197–203.
- Diederichs, V., »Russische Verwandte der Legende von Gregor auf dem Stein und der Sage von Judas Ischariot«, *Russische Revue* 17 (1880) 119–146.
- Dieterich, K., »Die Volksdichtung der Balkanländer in ihren gemeinsamen Elementen«, *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 12 (1902) 145–155, 272–291, 403–415.
- Dieterich, K., »Alexander der Große im Volksglauben von Griechen, Slaven und Orientalen«, *Beilage zur Allg. Zeitung*, München 184 (1904) 289–292.
- Dieterich, K., *Sprache und Volksüberlieferungen der südlichen Sporaden im Vergleich mit denen der übrigen Inseln des Ägäischen Meeres*, Wien 1908.
- Dieterich, K., »Neugriechische Rätseldichtung«, *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 14 (1904) 87–104.
- Diller, I., »Vom Draken, einer dämonischen Figur im griechischen Volksmärchen«, *Vom Menschenbild im Märchen*, Kassel 1982, 117–120, 154 f.
- Diller, I., *Zypriotische Märchen*, Athen 1982.
- Dima, A., *Rumänische Märchen*, Leipzig 1944.
- Dinekov, P., »Bitovi prikazki i anekdoti«, *Balgarsko narodno tvorčestvo*, Bd. 10, Sofija 1963, 5–51.
- Dinekov, P., »Probleme der bulgarischen Volksballade«, *Aus der Geisteswelt der Slaven, FS Erwin Koschmieder*, München 1967, 271–289.
- Dinekov, P., *Balgarski Folklor. Pärvi čast: Balgarski pisatel*, Sofija 1972.
- Dinekov, P., »Hajduškite narodni pesni v razvitiето na balgarskata literatura«, *Meždu folklor i literatura*, Sofija 1978, 65–91.
- Dinzelbacher, P., *Die Jenseitsbrücke im Mittelalter*, Wien 1973.
- Dinzelbacher, P., *Judastraditionen*, Wien 1977.
- Dinzelbacher, P., *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, 2 Bde., Stuttgart 1981 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 23).
- Diplich, H., *Das Bauopfer als dichterisches Motiv in Südosteuropa*, München 1976.
- Diplich, H./F. Hutterer, *Hoch am Himmel steht ein Falke. Liebeslieder, übertragen aus dem Serbokroatischen*, München 1986.
- Dirlmeier, F., *Das serbokroatische Heldenlied und Homer*, Heidelberg 1971.
- Dizdaroglu, H., *Halk şiiirindi türler*, Ankara 1969.
- Doja, A., »La Mythologie du destin dans la tradition albanaise et dans les autres populations sud-est européennes«, *Südost-Forschungen* 56 (1997) 189–211.
- Dojaka, A., *Dasma në Shqipëri*, Tirana 1983.

- Domokos, S., »Eigentümlichkeiten der Strauchdieb-Balladen bei den mitteleuropäischen und balkanischen Völkern«, *Studia Slavica* 6 (1960) 411–429.
- Dömötör, Th., »Regelő-Monday (The First Monday after Epiphany)«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 8 (1959) 1–25.
- Dömötör, Th., »Mythical elements in Hungarian midwinter quète-songs«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 19 (1970) 119–146.
- Dömötör, Th., »Les variantes hongroises des légendes médiévales du cerf«, *Littérature hongroise – littérature européenne*, Budapest 1964, 51–68.
- Dömötör, Th./E. Eperjessy, »Dodola and other slavonic folk-customs in County Baranya (Hungary)«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 16 (1967) 399–408.
- Đorđević, T., »Veštica i vila u našem narodnom verovanju i predanju«, *Srpski etnografski zbornik LXVI* (1953) 57–119.
- Dorson, R. M. (ed.), *Folklore in the Modern World*, The Hague/Paris 1978.
- Dozon, A., *Poésies populaires serbes*, Paris 1859.
- Dozon, A., *Bългарски народни песни. Chansons populaires bulgares inédits, publiées et traduites par* –, Paris 1875.
- Dozon, A., *Manuel de la langue chkipe ou albanaise*, Paris 1879.
- Dozon, A., *Contes albanais*, Paris 1881 (Nachdruck New York 1980).
- Dozon, A., *L'épopée serbe, chants populaires héroïques*, Paris 1888.
- Draganov, P., *Makedonsko-slavjanskij sbornik*, St. Petersburg 1894.
- Dragnich, A./S. Todorovich, *The Saga of Kosovo: Focus on the Serbian-Albanian Relations*, Boulder, Col. 1984.
- Dukova, U., »Das Bild des Drachens im bulgarischen Märchen«, *Fabula* 11 (1970) 209–252.
- Dukova, U., »Gemeinsame Termini in der Folklore der Balkanvölker (Euphemistische Bezeichnung der Bergfeen und von ihnen hervorgerufenen Krankheiten)«, *Linguistique balkanique* 23/2 (1980) 7–14.
- Dukova, U., »Die Bezeichnungen der Dämonen im Bulgarischen«, *Linguistique balkanique* 26/4 (1983) 5–46.
- Dulaveras, A. N. (ed.), *Η παροιμιολογική και παροιμιογραφική εργογραφία του Δημ. Σ. Λουκάτου*, Athen 1994.
- Dulaveras, A. N., »Demetrios S. Loukatos as a Paremiologist«, *Proverbium* 20, 2003, 133–158.
- Dulaveras, A. N., *Η Ανθρώπινη Ομορφιά στο Δημοτικό Τραγούδι. Α'. Γυναικεία Ομορφιά*, Athen 2007.
- Dulaveras, A. N., *Νεοελληνικός παροιμιακός λόγος*, Athen 2010.
- Duman, M., *Nasreddin Hoca ve 1555 fikrasi*, Istanbul 2008.

- Dumitrescu-Buşulenga, Z., *Miorița*, București 1972.
- Dundes, A., *The study of folklore*, Englewood Cliffs 1965.
- Dundes, A., *Evil Eye. A Folklore Casebook*, New York 1981.
- Dundes, A., *Cinderella: A Folklore Casebook*, New York/London 1982.
- Dundes, A., »The Building of Skadar: The Measure of Meaning of a Ballad of the Balkans«, ders., *Folklore Matters*, Knoxville 1989, 151–168.
- Dundes, A. (ed.), *The Walled Up Wife: A Case Book*, Madison 1996.
- Durić, R., »Der bosnische Held Djerzelez in der Historiographie, in epischen Liedern und in der literarischen Bearbeitung von Ivo Andrić«, *Zeitschrift für Balkanologie* 34/1 (1998) 1–14.
- Đurić, V., *Srpskohrvatska narodna epika*, Sarajevo 1955.
- Đurić, V., *Antologija narodnih junačkih pesama*, Beograd 1969.
- Dürriegl, H., *Die Markogestalt in der mazedonisch-bulgarischen Volksepik*, Diss. Wien 1945.
- Eberhard, W., *Minstrel Tales from Southeastern Turkey*, Berkeley/Los Angeles 1955.
- Eberhard, W./N. Boratav, *Typen türkischer Volksmärchen*, Wiesbaden 1953.
- Eideneier, H., *Spanos. Eine byzantinische Satire in der Form einer Parodie*, Berlin/New York 1977.
- Eisner, P., *Volkslieder der Slawen*, Leipzig [1926].
- Eliade, M., *De Zalmoxis à Gengis-Khan. Études comparatives sur les religions et folklore de la Dacie et de l'Europe orientale*, Paris 1970.
- Eliade, M., *Von Zalmoxis zu Dschingis-Khan. Religion und Volkskultur in Südosteuropa*, Köln-Löwenich 1982.
- Elsie, R., *A Dictionary of Albanian Religion, Mythology, and Folk Culture*, London 2001.
- Elsie, R., *Handbuch zur albanischen Volkskultur. Mythologie, Religion, Volksglaube, Sitten, Gebräuche und kulturelle Besonderheiten*, Wiesbaden 2002.
- Eminescu, M., *Literatură populară* (ed. D. Murărașu), București 1977.
- Enzyklopädie des Märchens. Handbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, Bd. 1–14, 1977 ff.
- Erbida, I., *Die ethische Lebenshaltung in den serbischen und bulgarischen Hajdukenliedern*, Diss. Graz 1950.
- Erdélyi, J., *Népdalok és mondák*, 3 Bde., Pest 1846–48.
- Erdélyi, J., *Magyar népmesék*, Pest 1855.
- Erdész, S., »Drachentypen in der ungarischen Volksüberlieferung«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 20 (1971) 85–125.
- Eschker, W., *Untersuchungen zur Improvisation und Tradierung der Sevdalinka an Hand der sprachlichen Figuren*, München 1971.
- Eschker, W., *Mazedonische Märchen*, Düsseldorf/Köln 1972.

- Faragó, J., »Az ördögzerető baladaja«, *Nyelv-és Irodalomtudományi Közlemények* 20 (Cluj 1976) 64–82.
- Faragó, J., *Virágok vetélkedése. Régi magyar népballadák*, Bukarest 1986.
- Farmakidis, Ch. P., *Κυπριακή Λαογραφία*, Limassol 1938.
- Fauriel, Cl., *Chants populaires de la Grèce moderne*, 2 Bde., Paris 1824/25.
- Fehling, D., »Erysichthon oder das Märchen von der mündlichen Überlieferung«, *Rheinisches Museum für Philologie* 1972, 173–196.
- Fehling, D., *Amor und Psyche. Die Schöpfung des Apuleius und ihre Einwirkung auf das Märchen, eine Kritik der romantischen Märchentheorie*, Mainz/Wiesbaden 1977.
- Fennesz-Juhász, Chr., »Me ka-džav ko gurbeti ... Klage- und Abschiedslieder mazedonischer Roma-Migranten«, Ursula Hemetek/Emil H. Lubej (eds.), *Echo der Vielfalt: Traditionelle Musik von Minderheiten*, Wien/Köln/Weimar 1996, 255–270.
- Fetiu, S., »Aspekte krahasimtare të këngës popullore Gjergj Elez Alia«, *Gjurmime albanologjike, Seria folklor dhe etnologji* 9 (1979) 7–20.
- Fetiu, S., »Aspects comparatifs de la chanson populaire Gjergj Elez Alia«, *Studia albanica* 1 (1981) 95–107.
- Fey, H., *Märchen aus Bulgarien*, Frankfurt/M. 1977.
- Fey, H., *Das Mädchen aus Kalk. Märchen vom Balkan*, Frankfurt/M. 1986.
- Filipović, M., »Volks glauben auf dem Balkan. Einige Betrachtungen« *Südost-Forschungen* 19 (1960) 239–262.
- Filipović-Raduklaški, P., *Formalističko i strukturalističko timaćenje bajke*, Beograd 1997.
- Fischer, E., »Paparuda und Scalojan«, *Globus* 93 (Braunschweig 1908) 14 ff.
- Fisher, L. G., *Marko Songs from Hercegovina a Century after Karadžić*, New York 1990.
- Fochi, A., *Miorița: Tipologie, circulație, geneză, texte*, București 1964.
- Fochi, A., »Das Doitschin- (Doicin-, Dojčin-) Lied in der südosteuropäischen Volksüberlieferung«, *Revue des études sud-est européennes* 3 (1965) 229–268, 465–511.
- Fochi, A., »Die rumänische Ballade ›Uncheșeii‹ und ihre südosteuropäischen Parallelen (Das Thema der Rückkehr des Gatten zur Hochzeit seiner Frau)«, *Revue des études sud-est européennes* 4 (1966) 535–574.
- Fochi, A., *Bibliografia generală a etnografiei și folclorului românesc 1, (1800–1891)*, București 1968.
- Fochi, A., »La ballade de l'Épouse vendue« dans le folklore sud-est européen«, *Revue des études sud-est européennes* 8 (1970) 669–714.
- Fochi, A., »Le motif poétique du ›Retour du mari‹ dans le folklore sud-est européen (La ballade populaire roumaine ›Uncheșeii‹ et ses parallèles balkaniques)«, ders., *Recherches comparées de folklore sud-est européen*, Bucarest 1972, 201–333.
- Fochi, A., *Recherches comparées de folklore sud-est européen*, Bucarest 1972.
- Fochi, A., *Estetica oralității*, București 1980.

- Fochi, A. (ed.), *Miorița (texte poetice alese)*, București 1980.
- Fochi, A., *Cîntecul epic tradițional al romanilor*, București 1985.
- Fochi, A., *Valori ale culturii populare românești*, 2 Bde., București 1987/88.
- Foley, J. M. (ed.), *Comparative Research on Oral Traditions*, Columbus, Ohio 1987.
- Foley, J. M. (ed.), *Oral-Formulaic Theory: a Folklore Casebook*, New York 1990.
- Foley, J. M. (ed., transl.) *The Wedding of Mustabey's Son Bećirbey as performed by Hall Bajgorić*, Helsinki 2004 (FFC 283).
- Franz, E., *Das Dorf Icadye. Ethnographische Untersuchung einer anatolischen ländlichen Gemeinde*, Diss. Berlin 1969.
- Franz, E., »Beispiele türkischer Volksliedkunst, drei ausgewählte Liedtexte aus Icadiye«, *Der Islam* 52 (1972) 86–94.
- Frasher, S. T., *Folklor shqipëtar*, Durrës 1936.
- Gaál, G. von, *Märchen der Magyaren*, Wien 1822.
- Gaál, K., *Die Volksmärchen der Magyaren im südlichen Burgenland*, Berlin 1970.
- Gaál, K./G. Neweklovsky, *Erzählgut der Kroaten aus Stinatz im südlichen Burgenland*, Wien 1983.
- Gacak, V. M., *Vostočnoromanskij geroičeskij épos*, Moskva 1967.
- Gacak, V. M., »Épos i geroičeskie koljadki«, B. P. Kirdan (ed.), *Specifika fol'klornych žanrov*, Moskva 1973, 7–50.
- Gacak, V. M., *Ustnaja epičeskaja tradicija vo vremeni. Istoričeskoe issledovanie poetiki*, Moskva 1989.
- Gajdaj, M., »Voprosy istoričeskogo razvitija slavjanskoj narodnoj ballady«, *Folklor i istorija. Problemi na bälgarskija folklor* 6 (1982) 58–63.
- Galdi, L., »Les échos Roumains des Μοιρολόγια Νέο-Ηelleniques«, *Byzantinoslavica* 1950, 1–5.
- Garnett, L. M. J., *New Folk-Lore Researches. 1. Greek Folk Poesy, vol. 2. Folk-Prose*, London 1896.
- Gasparini, E., *Il matriarcato slavo*, Milano 1949.
- Gaster, M., *Ilchester Lectures on Greek-Slavonic literature*, London 1887.
- Gazis, K., *Αντάρτικα Τραγούδια*, ed. N. Damianos, Athen 1989.
- Gehrts, H., *Von der Wirklichkeit im Märchen*, Regensburg 1992.
- Geiger, R., *Märchenkunde*, Stuttgart 1982.
- Geisler, E., *Beitrag zur Geschichte des griechischen Sprichwortes im Anschluß an Planudes und Michael Apostolius*, Diss. Breslau 1908.
- Georgakakis, P./L. Pineau, *Le Folk-Lore de Lesbos*, Paris 1894 (reprint 1968).
- Georges, R. A., »Conceptions of Fate in Stories Told by Greeks«, R. Dorson (ed.), *Folklore in the Modern World*, Den Haag/Paris 1978, 301–319.
- Georgieva, A., *Obrazi na drugostta v bälgarskija folklor*, Sofija 2003.

- Gesemann, G., »Die Asanaginica im Kreis ihrer Varianten«, *Archiv für Slavische Philologie* 38 (1922/23) 1–44.
- Gesemann, G., *Erlangenski rukopis starih srpsko-brvatskih narodnih pesama*, Sr. Karlovci 1925.
- Gesemann, G., *Studien zur südslavischen Volksepik*, Reichenberg 1926.
- Gesemann, G., *Heroische Lebensform. Zur Literatur und Wesenskunde der balkanischen Patriarchalität*, Berlin 1943 (München 1979).
- Gesemann, G., *Gesammelte Abhandlungen*, 2 Bde., Neuried 1981.
- Giankullis, K., *Oi ποιητάρηδες της Κύπρου. Προλεγόμενα – βιο-βιβλιογραφικά (1936–1976)*, Thessaloniki 1976.
- Giankullis, K., *Corpus Κυπριακών Διαλεκτικών Ποιητικών Κειμένων*, Bd. 1–4, Nicosia 1998–2001.
- Giankullis, K., »Η προφορική Θρησκευτική Ποίηση της Κύπρου μέσα από τις ταπεινές φυλλάδες των ποιητάρηδων«, Κέντρο Μελετών Ιεράς Μονής Κύκκου/Κέντρο Επιστημονικών Ερευνών (eds.), *Πρακτικά Διεθνούς Συμποσίου Προφορικής Θρησκευτικής Ποίησης της Κύπρου (Λευκωσία, 8 Μαΐου 2002)*, Nicosia 2003, 75–124.
- Giese, F., *Materialien zur Kenntnis des Anatolischen Türkisch. Teil I. Erzählungen und Lieder aus dem Vilajet Qonjah*, Halle/New York 1907.
- Giochalias, T. P., *Αρβανίτικα παραμύθια και δοξασίες*, Athen 1997.
- Gödeke, H., *Motivübergänge vom mythologisch-astral zum pflanzlichen Bereich im balkan-slavischen lyrischen Volkslied*, Diss. Hamburg 1969.
- Goetz, L. K., »Das religiöse Element in der serbokroatischen Volksdichtung«, *Internationale kirchliche Zeitschrift* 11 (1921) 171–185.
- Goetz, L. K., *Volkslied und Volksleben der Kroaten und Serben*, Bd. 1: *Die Liebe*, Bd. 2: *Die Liebenden. Personen und Schauplatz des Liedes*, Heidelberg 1936.
- Gökçe, E., *Eğin Türküleri*, Ankara 1982.
- Goldstein, S., »Oral Literature and Preromantic Perspectives«, M. Beker (ed.), *Comparative Studies in Croatian Literature*, Zagreb 1981, 225–243.
- Goljevšček, A., *Mit in slovenska ljudska pesem*, Ljubljana 1982.
- Grafenauer, I., »Slovensko-kajkavske bajke o Rojenicah-Sojenicah«, *Etnolog* 17 (1944) 34–51.
- Grafenauer, I., »Slovenski ljudske pesmi o Kralju Matjažu«, *Slovenski Etnograf* 3/4 (1950/51) 189–240.
- Grafenauer, I., *Slovenske pripovedke o Kralju Matjažu*, Ljubljana 1951.
- Grafenauer, I., »Narodno pesništvo«, I. Grafenauer/B. Orel (eds.), *Narodopisje Slovencev*, Ljubljana 1952, 12–85.
- Grafenauer, I., »Slovenska pripovedka o ujetem divjem možu«, *Zgodovinski časopis* 6–7 (1952–53) 124–153.

- Grégoire, H., *O Διγενής Ακρίτας*, New York 1942.
- Gremaux, R., »Mannish women of the Balkan mountains. Preliminary notes on the ›sworn virgins‹ in male disguise, with special reference to their sexuality and gender-identity«, Jan Bremmer (ed.), *Sappho to De Sade. Moments in the history of sexuality*, London 1989, 143–172.
- Gremaux, R., »Woman becomes man in the Balkans«, Gilbert Herdt (ed.), *Third sex, third gender. Beyond sexual dimorphism in culture and history*, New York 1994, 241–281.
- Gröber, C., *Der Königssohn Marko (Kraljević Marko) im serbischen Volksesang*, Wien 1883.
- Günay, U., *Aşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*, Ankara 1986.
- Gyenis, V., »Emlekirat es anekdota«, *Irodalomtörténeti Közlemeyek* 74 (1970) 305–321.
- Györffy, G., *Tanulmányok a magyar állam eretétéről*, Budapest 1959.
- Haase, F., *Volksglaube und Brauchtum der Ostslaven*, Breslau 1939.
- Hadzisz, D. G., »Az Arta hidja ballada magyar változata Kőműves Kelemen«, *Különle-nyomat az Ethnographia* 4 (1960) 1–18.
- Hahn, J. G. von, *Albanesische Studien*, I–III, Jena 1854.
- Hahn, J. G. von, *Griechische und albanische Märchen*, 2 Bde., Leipzig 1864 (München 1918).
- Hain, M., »Der Traum Mariens. Ein Beitrag zu einem europäischen Thema«, *Dona Ethnologica. Beiträge zur vergleichenden Volkskunde. Leopold Kretzenbacher zum 60. Geburtstag*, München 1973, 218 ff.
- Hallgarten, P., *Rhodos. Die Märchen und Schwänke der Insel*, Frankfurt/M. 1929.
- Halliday, W. R., »Modern Greek Folktales and Ancient Greek Mythology«, *Folk-Lore* 23 (1912) 486–489, 25 (1914) 122–125.
- Halmos, I., »Regösenek«, *Ethnographia* 68 (1957) 492–503.
- Halpern, J. M., *A Serbian Village*, New York 1958.
- Hand, W. D., »A Dictionary of words and idioms associated with Judas Iscariot«, *University of California Publications in Modern Philology* 24 (1942) 289 ff.
- Haralampieff, K., *Bulgarische Volksmärchen*, Düsseldorf/Köln 1971.
- Harvolk, E., »Judaslohn und Judaskuß. Ein Beitrag zur mittelalterlichen Legendenüberlieferung«, *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde* 1985, 86–95.
- Hasluck, F. W., *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 Bde., Oxford 1929.
- Hasluck, M. M., *Këndime English–Shqip or Albanian–English Reader. Sixteen Albanian Folk-Stories, collected and translated, with two Grammars and Vocabularies*, Cambridge UP 1931.
- Hasluck, M. M., »Oedipus Rex in Albania«, *Folk-Lore* 60 (1949) 340–348.
- Hatzitaki-Kapsomenou, Chr., »Obscene Humor in Folk Narratives of Northwestern Greece«, J. Handoo/R. Kvideland (eds.), *Folklore: New Perspectives*, Mysore 1999, 213–226.

- Hatzitaki-Kapsomenu, Chr., *Θησαυρός Νεοελληνικών Αινιγμάτων*, Heraklion 2000.
- Hatzidaki-Kapsomenu, Chr./G. M. Parasoglu, *Το νεοελληνικό λαϊκό παραμύθι*, Thessaloniki 2002.
- Hauschild, T., *Der böse Blick. Ideengeschichtliche und sozialpsychologische Untersuchungen*, Diss. Heidelberg 1979.
- Haxhihasani, Q. (ed.), *Këngë popullore legjendare*, Tirana 1955.
- Haxhihasani, Q. (ed.), *Folklore shqiptar II. Epika legjendare*, Tirana 1966.
- Haxhihasani, Q., »Les contes populaires sur l'époque de Skanderbeg«, *Studia Albanica* 1967/72, 135–154.
- Haxhihasani, Q. (ed.), *Folklore shqiptar III. Epika legjendare*, Tirana 1983.
- Haxhihasani, Q., »Gjergj Elez Alia (Gjeneza, zhvillimi, tipologjia)«, *Çështje të folklorit shqiptar* 5 (1997) 3–36.
- Haxhihasani, Q. et al. (eds.), *Chansonnier epique albanais*, Tirana 1983.
- Haxhihasani, Q., »The Albanian ballad of the reunion of brother and sister and its Balkan connections«, *Questions of the Albanian folklore*, Tirana 1984, 166–187.
- Haxhihasani, Q./Z. Sako, *Tregime dhe kënge popullore për Skënderbeun*, Tirana 1967.
- Haxthausen, W. von, *Neugriechische Volkslieder*, Münster 1935.
- Haymes, E. R., *A Bibliography of Studies Relating to Parry's and Lord's Oral Theory*, Cambridge/Mass 1973.
- Haymes, E. R., *Das mündliche Epos. Eine Einführung in die ›Oral Poetry‹-Forschung*, Stuttgart 1977.
- Herzfeld, M., *The kbelidonisma – a study in textual and ritual variation*, thesis, Univ. of Birmingham 1972.
- Herzfeld, M., »Ritual and Textual Structures: The Advent of Spring in Rural Greece«, K. J. Ravindra (ed.), *Text and Context. The Social Anthropology of Tradition*, Philadelphia 1977, 29–50.
- Herzfeld, M., »The Siege of Rhodes« and the Ethnography of Greek Oral Tradition«, *Κρητικά Χρονικά* 25 (1973) 413–440.
- Herzfeld, M., *Our's one more. Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece*, Austin, Univ of Texas Press 1982.
- Hesseling, D., *Charos. Ein Beitrag zur Kenntnis des neugriechischen Volksglaubens*, Leiden 1897.
- Hesseling, D. C./Hubert Pernot, *Ερωτοπαίγνια (Chansons d'amour) publiées d'après un manuscrit du XV^e siècle*, Paris/Athènes 1913.
- Hesseling, D., »Charos rediens«, *Byzantinische Zeitschrift* 39 (1929/30) 186–191.
- Hidiroglu, P., *Εθνολογικοί προβληματισμοί από την τουρκική και την ελληνική παροιμιολογία*, Athen 1987.

- Hierse, W., *Das Ausschneiden der Drachenzunge und der Roman von Tristan*, Hannover 1969.
- Hodapp-Hammer, E., *Die deutschsprachige Erforschung des türkischen Märchens 1*, Bad Dürkheim 1990.
- Höeg, C., *Les Saracatsans, une tribu nomade grecque*, 2 Bde., Paris/Kopenhagen 1925/26.
- Hoerburger, F., »Erzählliedsingen bei den Albanern des Has-Gebietes (Metohija)«, *Zbornik za narodni život i običaje južnih slavena* 40 (1962) 193–201.
- Hörmann, K., *Narodne pjesme muslimana u Bosni i Hercegovini*, 2 Bde., Sarajevo 1933 (1966).
- Hösch, E./K. Nehring/H. Sundhausen (eds.), *Lexikon zur Geschichte Südosteuropas*, Wien/Köln/Weimar 2004.
- Holbeck, B., *Interpretation of Fairytales*, Helsinki 1998 (FFC 239).
- Holst-Warhaft, G., *Dangerous Voices. Women's lament and Greek literature*, London/New York 1992.
- Holzmann, H., *Tsakonische Märchen*, Simmern 2010.
- Honti, H., *Verzeichnis der publizierten ungarischen Volksmärchen*, Helsinki 1928 (FFC 81).
- Horálek, K., *Studie o slovanské lidové poezii*, Praha 1962.
- Horálek, K., »Beitrag zur balkanischen Märchenkunde«, *Fabula* 6 (1964) 1–32.
- Horálek, K., *Orientální vlivy v bulharské lidové tradice. Pohádkoslovní studie*, Praha 1964.
- Horálek, K., »Zum Problem der südslavischen Volksballade«, *Die Welt der Slaven* 9 (1964) 14–24.
- Horálek, K., »Ein Beitrag zur volkscundlichen Balkanologie«, *Fabula* 7 (1964/65) 1–32.
- Horálek, K., »Le Specimen folklorique du roman byzantin ›Kallimachos et Chryserhoé‹«, *Laografia* 22 (1965) 174–178.
- Horálek, K., »La conte des deux frères«, *Folklorica Pragensia* 1, Prag 1969, 7–74.
- Horálek, K., »Märchen aus Tausend und einer Nacht bei den Slaven«, *Fabula* 10 (1969) 155–195.
- Horváth, I. et al. (eds.), *Mátyás rex (1458–1490). Hungary at the dawn of the Renaissance*, Budapest 2009.
- Ibrovac, M., »Les affinités de la poésie populaire serbe et néo-grecque«, *Godišnjak. Balkanološki institut*, Sarajevo 1 (1956) 389–455.
- Ibrovac, M., *Claude Fauriel et la fortune européenne des poésies populaires grecque et serbe*, Paris 1966.
- Ikonomov, N. I., *Balkanska Narodna Mädrost, usporedici na Bälgarski, sräbski, turski, rumanski, gräcki i albanski, poslovnici i pogovorski*, Sofija 1968.
- Imellos, St. D., *H περί πειρατών λαϊκή παράδοσις*, Diss. Athen 1968.
- Imellos, St. D., »Das Lied vom Schwimmer und seine Herkunft«, *Balkan Studies* 21/2 (1980) 217–231.

- Imellos, St. D., *Θρυλούμενα για την Άλωση και την εθνική αποκατάσταση*, Athen 1991.
- Imellos, St. D., *Τα σατιρικά δημοτικά τραγούδια*, Athen 2000.
- Ioannidou-Barbarigou, M., »Classification des légendes populaires grecques«, *Laografia* 22 (1965) 179–184.
- Ioannu, G., *Παραλογές*, Athen 1975.
- Ionescu-Nișcov, Tr., »Der Verrat als episches Motiv in der serbokroatischen, rumänischen und bulgarischen Volkspoesie«, *Zeitschrift für slavische Philologie* 17 (1941) 301–340.
- Iorga, N., *Balada populară română. Originea și ciclurile ei*, Valenii de Munte 1910.
- Ispirescu, P., *Legende sau Basmele Românilor*, 2 Bde., București 1938.
- Ispirescu, P., *Snoave*, București 1934.
- Ispirescu, P., *Zîna Zinelor. Basme, Legende, Snoave*, București 1966.
- Istrin, V., »Die griechische Version der Judas-Legende«, *Archiv für Slavische Philologie* 20 (1898) 605–619.
- Ivanov, J., *Bogomilski knigi i legendi*, Sofija 1970.
- Ivanova, R./T. I. Živkov, *Bălgarska narodna poezija i proza*, Bd. 2, *Obredi pesni*, Sofija 1981.
- Jacob, G., *Die türkische Volksliteratur*, Berlin 1901.
- Jacobson, R., »Studies in Comparative Slavic Metrics«, *Oxford Slavonic Papers* 3 (1952) 21–66.
- Jacobson, R., *Slavic Epic Studies*, Den Haag/Paris 1966.
- Jagić, V., »Die südslavische Volksepik vor Jahrhunderten«, *Archiv für slavische Philologie* 4 (1880) 192–242.
- Jagić, V., *Slavische Beiträge zu den biblischen Apokryphen, I: Die altkirchensprachlichen Texte des Adambuches*, Wien 1893 (Denkschriften der Akad. d. Wiss. in Wien, phil. – hist. Cl. XLII).
- Jakoski, V., *Baladite i baladnite motivi vo makedonskata i vo albanskata narodna pesna*, Skopje 1980.
- Jakoski, V., »Les ballades et les thèmes des ballades dans les chansons populaires Macédoniennes et Albanaises«, *Makedonski Folklor* 13/26 (1980) 219–292.
- James, M. R., *Apocrypha anecdota I*, Cambridge 1891.
- Jankov, G., *Bălgarski narodni pesni*, Plovdiv 1908.
- Jeannaraki, A., *Kretas Volkslieder nebst Distichen und Sprichwörtern*. In der Ursprache mit Glossar, Leipzig 1876.
- Jireček, C., *Geschichte der Bulgaren*, Prag 1876.
- Joannidu, M., *Untersuchungen zur Form der neugriechischen Klagelieder (Moirologien)*, Speyer am Rhein 1938.
- Jordanov, V., *Krali-Marko v bălgarskata narodna epika*, Sofija 1901.

- Jordanova, L., »Za običaja lazaruvane v Bălgarija«, *Izvestija na Etnografskija institut i muzej* 9 (1966) 107–162.
- Jufu, Z., »Prinos kam izsledvaneto na motiva ›sestra-otrovitelka‹ v jugoiztočnoevropejskata narodna poezija«, *Bălgarski folklor* 4/4 (1978) 34–44.
- Kačić-Miošić, A., *Razgovor ugodni naroda slovinskoga* (Venedig 1756), Zagreb 1851.
- Kahl, Th./A. Karzis, *Ηπειρώτικα Παραμύθια/Märchen aus dem Epirus*, Köln/Thessaloniki 2006.
- Kahl, Th./M. Metzeltin/H. Schaller (eds.), *Balkanismen heute – Balkanisms Today – Балканизми сегадња*, Wien/Berlin 2012.
- Kakabura, R., *Αφηγήσεις Ζωής. Η βιογραφική προσέγγιση στη σύγχρονη λαογραφική έρευνα*, Athen 2008.
- Kakridis, I., *Die alten Hellenen im neugriechischen Volksglauben*, München 1967.
- Kakuri, K., *Θάνατος – Ανάσταση*, Athen 1965.
- Kalapoš, S., »The Culture of Laughter, the Culture of Tears: September 11th Events Echoed on the Internet«, *Narodna Umjetnost* 30/1 (2002) 97 ff.
- Kaleshi, H., »Albanische Legenden um Sari Saltuk«, *Actes du Premier Congrès Intern. des Études Balkaniques et Sud-Est Européennes*, Sofia 1969, 815–828.
- Kaliambou, M., *Heimat – Glaube – Familie. Wertevermittlung in griechischen Populärmärchen (1870–1970)*, Neuried 2006.
- Kalokyris, D., *Η Θεοτόκος εις την εικονογραφίαν Ανατολής και Δύσεως*, Thessaloniki 1972.
- Kalužniacki, E., »Zur Geschichte der Wanderungen des ›Traumes der Mutter Gottes‹«, *Archiv für slavische Philologie* 11 (1888) 628 ff.
- Kampers, F., *Mittelalterliche Sagen vom Paradies und vom Holz des Kreuzes Christi*, Köln 1891.
- Kamphoevener, E. S. von, *An den Nachtfeuern der Karaswan-Serail. Märchen und Geschichten alttürkischer Nomaden*, 2 Bde., Hamburg 1956–57.
- Kanyo, Z., *Sprichwörter. Analyse einer einfachen Form*, Budapest 1981.
- Kaplanoglou, M., »AT 545 B. Puss in Boots and the Fox Matchmaker: from the Central Asian to the European Tradition«, *Folklore* 110 (1999) 57–62.
- Kaplanoglou, M., »The girl as soldier: a history of the Greek narrative traditions«, *Archivio Antropologico Mediterraneo* 2 (1999) 145–154.
- Kaplanoglu, M., *Παραμύθι και αφήγηση στην Ελλάδα: μια παλιά τέχνη σε μια νέα εποχή. Το παράδειγμα των αφηγητών από τα νησιά του Αιγαίου και από τις προσφυγικές κοινότητες των Μικρασιατών Ελλήνων*, Athen 2002.
- Kapsalis, G., »Οι Τούρκοι εκ των παροιμιών του ελληνικού λαού«, *Laografia* 7 (1923) 385–421.

- Kapsomenos, E. G., *To ελληνικό δημοτικό τραγούδι. Η αισθητική, ο μύθος και η ιδεολογία του*, Rethymno 1978.
- Kapsomenos, E. G., *To σύγχρονο κρητικό ιστορικό τραγούδι*, Athen 1979.
- Kapsomenos, E. G., *Δημοτικό Τραγούδι. Μια διαφορετική προσέγγιση*, Athen 1990.
- Karadschitsch, W. S., *Völksmärchen der Serben*, Düsseldorf/Köln 1975.
- Karadžić, St. Vuk, *Srpske narodne pjesme*, 2 Bde. Wien 1814/15, 4 Bde. Leipzig 1823–33 (Beograd 1958, 9 Bde.).
- Karagiannis, B., *Τα αδιάντροπα. Λεσβιακή λαογραφία*, Athen 1983.
- Karagiannis-Moser, E., *Le bestiaire de la chanson populaire grecque moderne*, Paris 1997.
- Karagiannis-Moser, E., »Το θέμα του ταξιδιού στα ελληνικά δημοτικά τραγούδια«, *Ελληνικά* 48/2 (1998) 283–306.
- Karathanasis, Dem., *Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten des Altertums in den rhetorischen Schriften des Michael Psellos, des Eustathios und des Michael Choniates sowie in anderen rhetorischen Quellen des XII. Jahrhunderts*, Diss. München 1936.
- Karanastasis, T. A., *Ακολουθία του Ανόσιου Τραγογένη Σπανού. Χαρακτήρας και χρονολόγηση. Μια ερμηνευτική προσέγγιση*, Thessaloniki 2003.
- Karapatakis, K., *Η μάνα και το παιδί στα παλιότερα χρόνια*, Athen 1983.
- Karavelov, L., *Pamjatniki narodnogo bita bolgar*, Moskva 1861.
- Karlinger, F., *Die Funktion des Liedes im Märchen der Romania*, Salzburg/München 1968.
- Karlinger, F., *Einführung in die romanische Volksliteratur*. 1. Teil, *Die romanische Volksprosa*, München 1969.
- Karlinger, F., *Der Gang Mariae zu den Qualen (Ein rumänisches Volksbuch des 16. Jh.s)*, Salzburg 1976.
- Karlinger, F., *Povestea Maicii Domnului*, s. l. 1978.
- Karlinger, F., *Märchen griechischer Inseln und Märchen aus Malta*, Düsseldorf/Köln 1979.
- Karlinger, F., »Anmerkungen zu einem aromunischen Erzählfragment«, Dieter Messner/Irmgard Lackner (eds.), *Aromunische Studien. Studien zur rumänischen Sprache und Literatur*, Salzburg 1981, 9–20.
- Karlinger, F., *Rumänische Märchen außerhalb Rumäniens*, Kassel 1982.
- Karlinger, F., »Călătorii Maicii Domnului«, D. Messner/J. Pögl, *Lesebuch zur frühen rumänischen Literatur*, Salzburg 1983 (Studien zur rumänischen Sprache und Literatur) 37–40.
- Karlinger, F., »Ausschnitt aus einem aromunischen Grosserzählkomplex«, Dieter Messner/Johann Pögl (eds.), *Vermischte Beiträge zur Ostromania*, Salzburg 1984, 9–27.
- Karlinger, F., *Gesammelte Aufsätze zur rumänischen Literatur und Kulturgeschichte*, Salzburg 1985.
- Karlinger, F., *Legendenforschung. Aufgaben und Ergebnisse*, Darmstadt 1986.
- Karlinger, F., *Rumänische Legenden aus der mündlichen Tradition*, Salzburg 1990.

- Karlinger, F./O. Birlea, *Rumänische Volksmärchen*, Düsseldorf 1969.
- Karlinger, F./B. Mykytiuk, *Legendenmärchen aus Europa*, Düsseldorf/Köln 1976.
- Karlinger, F./E. Turczynski, *Rumänische Sagen und Sagen aus Rumänien*, Berlin 1982.
- Károly, M., *A király esküje. Töréneti balladák, históriás versek*, Budapest 1988.
- Karovski, L., *Pečalbarstvo vo makedonskata literatura*, Skopje 1974.
- Karovski, L. (ed.), *Makedonski pečalbarski narodni pesni*, Skopje 1979.
- Kaser, K., »Die Mannfrau in den patriarchalen Gesellschaften des Balkans und der Mythos vom Matriarchat«, *L'Homme. Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft* 5 (1994) 59–77.
- Kaser, K., *Familie und Verwandtschaft auf dem Balkan. Analyse einer untergehenden Kultur*, Wien etc. 1995.
- Kaser, K., *Macht und Erbe. Männerherrschaft, Besitz und Familie im östlichen Europa (1500–1900)*, Wien etc. 2000.
- Kassis, K., *Μοιρολόγια της Μέσα Μάνης*, 2 Bde., Athen 1979/80.
- Katona, I., *Historische Schichten der ungarischen Volksdichtung*, Helsinki 1964 (FFC 194).
- Katrinaki, E., »Una cena que conduce al matrimonio. La antropofagia en el cuento-tipo ATU 3111«, *Estudios de Literatura Oral* 11–12 (2005/6) 153–165.
- Katrinaki, E., *Le cannibalisme dans le conte merveilleux grec. Questions d'interprétation et de typologie*, Helsinki 2008 (FFC 295).
- Katsiardi-Hering, O., »Migrationen von Bevölkerungsgruppen in Südosteuropa vom 15. Jahrhundert bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts«, *Südost-Forschungen* 59/60 (2001) 125–148.
- Katsiardi-Hering, O., »Von den Aufständen zu den Revolutionen christlicher Untertanen des osmanischen Reiches in Südosteuropa (ca. 1530–1821). Ein Typologierungsversuch«, *Südost-Forschungen* 68 (2009) 96–137.
- Kaufman, V. N., »Oplakvaneto na »German« u kapancite. Ot plač kām pesen«, *Izvestija na Instituta za muzika* 13 (1969) 155–175.
- Kaufman, V. N., *Pogrebalni i drugi oplakvanija v Bǎlgarija*, Sofija 1988.
- Kautzsch, E. (ed.), *Die Apokryphen und Pseudoepigraphen des alten Testaments*, 2 Bde., Tübingen 1900 (Hildesheim 1962).
- Kelemina, J., *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva*, Celje 1930.
- Kenna, M., »Houses, Fields and Graves: Property Rites and Ritual Obligation on a Greek Island«, *Ethnology* 15 (1976) 21–34.
- Kerewsky-Halpern, B., »Genealogy as an Oral Genre in a Serbian Village«, *Oral Traditional Literature. FS A. B. Lord*, Columbus, Ohio 1981, 301–321.
- Kerewsky-Halpern, B., »Text and Context in Serbian Ritual Lament«, *Canadian-American Slavic Studies* 15 (1981) 52–60.
- Kerewsky-Halpern, B./J. M. Halpern/J. M. Foley, »Traditional Recall and Family Histo-

- ries«, B. Kerewsky-Halpern/J. M. Halpern (eds.), *Selected Paper on a Serbian Village*, Amherst, Mass. 1977, 165–198.
- Kiel, M., »A note on the date of the establishment of the Bektashi Order in Albanie: the cult of Sarı Saltık Dede in Kruja attested in 1567–1568«, *Revue des Études Islamiques* 60 (1992, Spezialnummer für den Bektaschi-Orden) 263–270.
- Kinert, A./D. Zdunić, *Folklore des jugoslawischen Volkes*, Zagreb 1964.
- Kiss, G., »Hungarian Redactions of the Tale Type 301«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 17 (1968) 353–368.
- Kissling, H.-J., »Zum islamischen Heiligenwesen auf dem Balkan, vorab im thrakischen Raum«, *Zeitschrift für Balkanologie* 1 (1963) 46–59.
- Kissling, H.-J., »Eine Mevlevî-Version vom verlängerten Holz«, *Dona Ethnologica. Festschrift L. Kretzenbacher*, München 1973, 241–247.
- Kissling, H.-J., *Dissertationes orientales et balcanicae collectae 1. Das Derwischtum*, München 1986.
- Kiteski, M., »Motivot na vzidaneta nevesta vo makedonskoto narodno tvoreštvo«, *Zbornik radova XXXIII. kongresa Saveza udruženja folkloristika Jugoslavije održanog u Somboru 1985. godine*, Sombor 1985, 327–334.
- Kitromilidu, M. M., *Ακριτικά τραγούδια και παραλογές από την Κύπρο*, Nicosia 1990.
- Kitromilidu, M. M., *Κυπριακά δημοτικά θρησκευτικά ποιήματα από το ανέκδοτο χειρόγραφο του Εμμανουήλ Χριστοδούλου-Χατζηφιλίππου, Χουλιάωτη*, Nicosia, 2001.
- Klaar, M., *Klephtenkrieg*, Athen 1938.
- Klaar, M., *Christos und das verschenkte Brot. Neugriechische Volkslegenden und Legendemärchen*, Kassel 1963.
- Klaar, M., *Die Tochter des Zitronenbaums. Märchen aus Rhodos*, Kassel 1970.
- Klaar, M., *Die Reise im goldenen Schiff. Märchen von ägäischen Inseln*, Kassel 1977.
- Klaar, M., *Die Pantöffelchen der Neraide. Märchen von der Insel Lesbos*, Kassel 1987.
- Kleut, M., *Ivan Senjanin u sprskohrvatskim usmenim pesmama*, Novi Sad 1987.
- Kleut, M., »Juriša the Hajduk in Historical Reality and in Serbocroatian Oral Songs«, *Narodna umjetnost* 26 (1989) 51–58.
- Kligman, G., *Căluș. Symbolic Transformation in Romanian Ritual*, Chicago 1981.
- Kliridis, N., *Θρησκευτικά τραγούδια της Κύπρου. Δημοτικά Τραγούδια*, Nicosia 1967.
- Köhler, R./J. Bolte/E. Schmidt, *Aufsätze über Märchen und Volkslieder*, Berlin 1894.
- Koleva, T., »Typologie de la fête de Saint-George chez les Slaves du Sud«, *Études balkaniques* 1977/1, 116–121.
- Kolsti, J. S., *The bilingual singer. A study of Albanian and Serbo-Croatian oral epic tradition*, New York 1990.
- Komorovský, I., *Kráľ Matej Korvín v l'udvej prozaickej slovesnosti*, Bratislava 1957.

- Kondi, S., »Le rituel de mort. Dukagjin (Albanie)«, *Études et documents balkaniques et méditerranéens* 18 (Paris 1995) 11–22, 19 (Athènes 1996) 37–46.
- Köngäs-Maranda, E., *Structural Analysis of Oral Traditions*, Philadelphia 1971.
- Kontogiannis, D., *Συλλογή δημοτικών παραδόσεων*, Athen 1920.
- Kontaxis K. D., *To θέμα της τρέλας και της κουταμάρας στην ελληνική λαϊκή παροιμία*, Ioannina 1992.
- Kontaxis, K. D., *To Δημοτικό Τραγούδι*, Agrinio 2007.
- Köprülü, M. K., *Türk Sazsairleri antologijisi*, 2 Bde., İstanbul 1939/40.
- Kordunaš, B. M., *Zbirka srpskih narodnih umotvorina iz Gornje Krajine*, 3 Bde., Novi Sad 1893.
- Korovinis, Th., *Oi ασίκηδες*, Athen 2003.
- Kosta-Kampa, S., *Τα Δημοτικά Τραγούδια. Της Ξενιτιάς*, Athen 2006.
- Kotur, K., *The Serbian Folk Epic. Its Theology and Anthropology*, New York 1977.
- Kovács, Á., *A Rátótiádák Tipusmutatója. A magyar falucsúfolók típusai*, Budapest 1966.
- Kovács, A., *Ungarische Volksmärchen*, Düsseldorf/Köln 1966.
- Kovács, A., *Der grüne Recke. Ungarische Volksmärchen*, Kassel 1986.
- Kovács, Á., *König Mátyás und die Rátóter. Ungarische Schildbürgerschwänke und Anekdoten*, Leipzig/Weimar 1988.
- Kovács, Á. (ed.), *Magyar népmesekatalógus*, 10 Bde., Budapest 1982–1990.
- Krader, B. L., *Serbian Peasant Wedding Ritual Songs. A Formal, Semantic and Functional Analysis*, PhD. thesis, Cambridge/Mass. 1955.
- Krappe, A. H., »La légende d'Oedipe est-elle un conte bleu?«, *Neuphilologische Mitteilungen* 34 (Helsinki 1933) 11–22.
- Krauss, F. S., *Sagen und Märchen der Südslaven*, 2 Bde., Leipzig 1883/84.
- Krauss, F. S., »Das Bauopfer bei den Südslaven«, *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 17 (1887) 16–24.
- Krauss, F. S., *Orlović. Der Burggraf von Raab. Ein mohammedanisches Guslarenlied aus der Hercegovina*, Freiburg/Br. 1889.
- Krauss, F. S., *Mehmed's Brautfahrt (Smailagić Meho). Ein Volksepos der südslavischen Mohammedaner*, Wien 1890.
- Krauss, F. S., *Slavische Volksforschungen. Abhandlungen über Glauben, Gewohnheitsrecht, Sitten, Bräuche und die Guslarenlieder der Südslaven*, Leipzig 1908.
- Krauss, F. S., *Tausend Sagen und Märchen der Südslaven*, Leipzig 1914.
- Krauss, F. S., »Die Ödipussage in südslavischer Volksüberlieferung«, *Imago. Zeitschrift für psychoanalytische Psychologie, ihre Grenzgebiete und Anwendungen* 21 (Wien 1935) 358–367.
- Krauss, F. S., »Theseus im Guslarenliede. Ein Herzogländisches Guslarenlied«, *Laografia* 11 (1935) 337–386.

- Krauss, F. S., *Volkserzählungen der Südslaven: Märchen und Sagen, Schwänke, Schnurren und erbauliche Geschichten*, ed. Raymond L. Burt/Walter Puchner, Wien/Köln/Weimar 2002.
- Kretschmer, P., *Neugriechische Dialektstudien. 1: Der heutige lesbische Dialekt verglichen mit den übrigen nordgriechischen Mundarten*, Wien 1905.
- Kretschmer, P., *Neugriechische Märchen*, Jena 1919.
- Kretzenbacher, L., *Die Seelenwaage. Zur religiösen Idee vom Jenseitsgericht auf der Schicksalswaage in Hochreligion, Bildkunst und Volksglaube*, Klagenfurt 1958.
- Kretzenbacher, L., »Heldenlied und Sarajevomord. Ein serbisches Epenfragment aus Vrlika (1960)«, *Südost-Forschungen* 20 (1961) 248–259.
- Kretzenbacher, L., *Kynocephale Dämonen südosteuropäischer Volksdichtung. Vergleichende Studien zu Mythen, Sagen, Maskenbräuchen um Kynocephaloi, Werwölfe und südslawische Pesoglavci*, München 1968.
- Kretzenbacher, L., *Teufelsbündner und Faustgestalten im Abendlande*, Klagenfurt 1968.
- Kretzenbacher, L., *Bilder und Legenden. Erwandertes und erlebtes Bilder-Denken und Bild-Erzählen zwischen Byzanz und dem Abendlande*, Klagenfurt/Bonn 1971.
- Kretzenbacher, L., *Rituelle Wahlverbrüderung in Südosteuropa. Erlebniswirklichkeit und Erzählmotiv*, München 1971.
- Kretzenbacher, L., *Versöhnung im Jenseits, Zur Widerspiegelung des Apokatastasis-Denkens in Glaube, Hochdichtung und Legende*, München 1971.
- Kretzenbacher, L., *Südost-Überlieferungen zum apokryphen »Traum Mariens«*, München 1975.
- Kretzenbacher, L., *Schutz- und Bittgebärden der Gottesmutter. Zu Vorbedingungen, Auftreten und Nachleben mittelalterlicher Fürbitte-Gesten zwischen Hochkunst, Legende und Volksglauben*, München 1981.
- Kretzenbacher, L., »Sankt Georg mit dem Jüngling auf dem Streitross«, *Griechische Reiterheilige als Gefangenenerreter. Bilder zu mittelalterlichen Legenden um Georgios, Demetrios und Nikolaos*, Wien 1983.
- Kretzenbacher, L., *Legendenbilder aus dem Feuerjenseits. Zum Motiv des »Losbetens« zwischen Kirchenlehre und erzählendem Volksglauben*, Wien 1983.
- Kretzenbacher, L., *Ethnologia Europaea. Studienwanderungen und Erlebnisse auf volkskundlicher Feldforschung im Alleingang*, München 1986.
- Kretzenbacher, L., *Geheiligt Recht. Aufsätze zu einer vergleichenden rechtlichen Volkskunde in Mittel- und Südosteuropa*, Wien/Köln/Graz 1988.
- Kretzenbacher, L., *Volkskunde im Mehrvölkerraum. Ausgewählte Aufsätze zu Ethnologie und Kulturgeschichte in Mittel- und Südost-Europa*, München 1989.
- Kretzenbacher, L., *Nachtridentinisch untergegangene Bildthemen und Sonderkulte der »Volksfrömmigkeit« in den Südost-Alpenländern*, München 1994.

- Kretzenbacher, L., *Kreuzholzlegenden zwischen Byzanz und dem Abendlande. Byzantisch-griechische Kreuzholzlegenden vor und um Basileios Heraklios und ihr Fortleben im lateinischen Westen bis zum Zweiten Vatikanum*, München 1995.
- Kretzenbacher, L., *Bild-Gedanken der spätmittelalterlichen Hl. Blut-Mystik und ihr Fortleben in mittel- und südeuropäischen Volksüberlieferungen*, München 1997.
- Kretzenbacher, L., *Sterbekerze und Palmzweig-Ritual beim »Marientod«. Zum Apokryphen in Wort und Bild bei der κοιμησις, dormitio, assumptio der Gottesmutter zwischen Byzanz und dem mittelalterlichen Westen*, Wien 1999.
- Krikos, K., »The »Song of the Dead Brother«: a bibliography«, *Μαντατοφόρος* 6 (Amsterdam 1975) 23–30.
- Krikos-Davis, K., »Moirai at Birth in Greek Tradition«, *Folia Neohellenica* 4 (1982) 103–134.
- Krikos-Davis, K., »The Moirai and Tyche in Modern Greek Folklore. A Critical Bibliography«, *Mantatoforos* 16 (1980) 47–53.
- Kriss, R./H. Kriss-Heinrich, *Peregrinatio neohellenica*, Wien 1955.
- Kriss, R./H. Kriss-Heinrich, *Volks Glaube im Bereich des Islam*, 2 Bde. Wiesbaden 1960/62.
- Kriza, I., *A magyar népballada*, Budapest 1979.
- Kriza, I., *Hungarian folk ballads*, Pittsburgh 1980.
- Kriza, I., *A legendaballada. Epikai-lirai alkotások az irodalom és a folklór hatásá*, Budapest 1982.
- Kriza, I., »Hunyadi és Mátyás énekek a magyar és délszláv folklórban«, *Folklór és tradíció* 1 (1984) 106–122.
- Kriza, I., »Epic songs on Hungarian Historic Personalities«, *Lares* 51/4 (1985) 617–630.
- Krnjević, H., *Lirski istočnici: iz istorije i poetike lirske narodne poezije*, Beograd-Priština 1986.
- Krstić, B., »Ženidba čoveka vilom«, *Prilozi proučavanju narodne poezije* 4 (1937) 99–118.
- Krstić, B., *Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena*, Beograd 1984.
- Krumbacher, K., *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, München 1897.
- Krumbacher, K., *Die Moskauer Sammlung mittelgriechischer Sprichwörter*, München 1900.
- Krumbacher, K., *Der Hl. Georg in der griechischen Überlieferung*, ed. A. Ehrhard, München 1911.
- Kuhn, H., *Zur Typologie mündlicher Sprachdenkmäler*, München 1960.
- Kuhn, H., »»Das verlassene Mägdlein«. Bemerkungen zu Thema, Typ, Motiv und Formel anhand einer griechischen Volksballade«, *Jahrbuch für Volksliedforschung* 32 (1987) 107–120.
- Kukules, F., »Αι παρά τω Θεσσαλονίκης Ευσταθίω δημώδεις παροιμίες και παροιμώδεις φράσεις«, *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών* 14 (1938) 87–146.
- Kukules, F., *Βυζαντινών βίος και πολιτισμός*, 6 Bde., Athen 1948–55.

- Kukules, F., »Παραμύθια, μύθοι και ευτράπελοι διηγήσεις παρά Βυζαντινοίς«, *Laografia* 15 (1953/54) 219–227.
- Kulikowski, M., *A bibliography of Slavic mythology*, Bloomington 1989.
- Küllös, I., »Quantitative Examination of ›Csángó‹ Ballad Texts«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 26 (1977) 339–349.
- Kumer, Z., *Vsebinski tipi slovenskih pripovednih pesmi. Typenindex slovenischer Erzähllieder*, Ljubljana 1974.
- Kumer, Z., »Die slowenischen Volksballade«, *Jahrbuch für Volksliedforschung* 23 (1978) 137–150.
- Kumer, Z. et al. (eds.), *Slovenske ljudske pesmi. Druga knjiga. Pripovedne pesmi*, Ljubljana 1981.
- Kumer, Z., »Die Fremde und der Fremde in der slowenischen Volksballade«, H. Shields (ed.), *Ballad Research. The Stranger in Ballad Narrative and Other Topics*, Dublin 1986, 123–128.
- Kumer, Z., *Slovenske ljudske pesmi Koroske*, 2 Bde., Ljubljana/Trst/Celovec 1986.
- Kumer, Z., *Lepa si roža Marija. Zbirka slovenskih ljudskih pesmi o Mariji*, Celje 1988.
- Kuret, N., »Trikraljevske igre in Koleda na Slovenskom«, *Slovenski Etnograf* 3/4 (1951) 240–275.
- Kurtz, Ed., *Die Sprichwörtersammlung des Maximus Planudes*, Leipzig 1886.
- Kurtz, Ed., »Die Sprichwörter bei Eustathius von Thessaloniki«, *Philologus Suppl.* Bd. 6 (1891–93) 307–321.
- Kuzmanova, V., »Komunikativnoto povedenie na izpálnitelja v konteksta na obštuvane«, *Problemi na bălgarskija folklor* 4, Sofija 1979, 89–96.
- Kuzmanova, V., »Lazaruvane v Jambolsko«, *Folklor i istorija*, Sofija 1982, 249–258.
- Kyriakidis, St. P., »Θυσία ελάφου εν νεοελληνική παραδόσει και συναξαρίοις«, *Laografia* 6 (1917) 189–215.
- Kyriakidis, St. P., *Ελληνική Λαογραφία. Μέρος Α΄, Μνημεία του λόγου*, Athen 1922 (1965).
- Kyriakidis, St. P., »Η λαιδοριά. Λαϊκή παράδοσις περί του ξύλου του σταυρού«, *Laografia* 7 (1923) 266–274.
- Kyriakidis, St. P., *Η γένεσις του διστίχου και η αρχή της ισομετρίας*, Thessaloniki 1947.
- Kyriakidis, St. P., *Αι ιστορικά αρχαί της δημώδους ελληνικής ποιήσεως*, Thessaloniki 1954.
- Kyriakidis, St. P., »Zur neugriechischen Ballade«, *Südost-Forschungen* 19 (1960) 326–343.
- Kyriakidis, St. P., *Το δημοτικό τραγούδι. Συναγωγή μελετών*, ed. A. Kyriakidu-Nestoros, Athen 1978.
- Lackner, I. »Die verschiedenen Paraskeva-Gestalten in der Legende und im Volksglau-

- ben Rumäniens«, Felix Karlinger (ed.), *Berichte im Auftrag der Internationalen Arbeitsgemeinschaft für Forschung zum romanischen Volksbuch*, Seekirchen 1976, 48–61.
- Lagarde, P., *Neugriechisches aus Kleinasien*, Göttingen 1886.
- Lajos, G., *A magyar anekdota története és egyetemes kapcsolatai*, Budapest 1934.
- Laktinski, B., *Pesni za Kralje Marko*, Skopje 1968.
- Lambertz, M., *Volks poesie der Albaner, eine einführende Studie*, Sarajevo 1917.
- Lambertz, M., *Albanische Märchen und andere Texte zur albanischen Volkskunde*, Wien 1922.
- Lambertz, M., *Zwischen Drin und Vojusa*, Leipzig/Wien 1922.
- Lambertz, M., *Albanisches Lesebuch*, Leipzig 1948.
- Lambertz, M., *Die geflügelte Schwester und die Dunklen der Erde*, Eisenach 1952.
- Lambertz, M., *Die Volksepik der Albaner*, Halle 1958.
- Lambertz, M., »Die Mythologie der Albaner«, Hans Wilhelm Haussig (ed.), *Wörterbuch der Mythologie* 1. Abt. Bd. II. *Götter und Mythen im Alten Europa*, Stuttgart 1973, 455–509.
- Lampakis, St., *Oi kataβάσεις στον Κάτω Κόσμο στη βυζαντινή και μεταβυζαντινή λογοτεχνία*, Athen 1982.
- Lardas, K. (ed.), *Mourning songs of Greek women*, New York etc. 1992.
- Laserer, E., »Felix Karlinger – Bibliographisches Verzeichnis der wissenschaftlichen Veröffentlichungen 1946–1979«, *Europäische Volksliteratur. FS F. Karlinger*, Wien 1980, 11–29.
- Lauer, R., »Pesna na Izmail« – ein poetischer Text im Stile der serbokroatischen Heldenlieder aus dem Jahr 1791«, *Die Welt der Slaven* 24 (1979) 66–90.
- Lauer, R., »Volksepik und Kunstepik – Syntheseversuch in der serbischen Literatur zwischen 1790 und 1830«, Klaus-Detlev Grothusen (ed.), *Jugoslawien. Integrationsprobleme in Geschichte und Gegenwart*, Göttingen 1984, 196–219.
- Lauer, R. (ed.), *Sprache, Literatur, Folklore bei Vuk Stefanović Karadžić*, Wiesbaden 1988.
- Lauhakangas, O., *The Matti Kuusi International Type System of Proverbs*, Helsinki 2001.
- Lavagnini, B., »Alle fonti di un canto popolare: La ballada neogreca del fratello morto e il miracolo dei Santi Confessori di Edessa«, *Προσφορά εις Στίλπωνα Κυριακίδη*, Thessaloniki 1953, 399–404.
- Lazar, V., *Legende istorice de pe pământul României*, Cluj 1922.
- Legrand, É., *Recueil de chansons populaires grecques*, Paris 1874.
- Legrand, É., *Recueil des contes populaires grecs*, Paris 1881.
- Lehmann, A., *Erzählstruktur und Lebenslauf. Autobiographische Untersuchungen*, Frankfurt/New York 1983.
- Lehmann, P., »Judas Ischariot in der lateinischen Legendenüberlieferung des Mittelalters«, *Studii Medievali* N. S. 2 (1929) 289–346.

- Lehmann, P., *Erforschung des Mittelalters*, 2 Bde., Stuttgart 1959.
- Lelekos, M., *Πριάπεια*, Athen 1868.
- Lenček, H. M., »Selected themes of Slovene folk ballads«, *Papers in Slovene studies*, New York 1976, 56–89.
- Leskien, A., *Balkanmärchen aus Albanien, Bulgarien, Serbien und Kroatien*, Jena 1915 (21919).
- Leutsche, E./F. G. Schneidewin, *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, 2 Bde., Göttingen 1839/51 (Hildesheim 1965).
- Lietzmann, H., *Byzantinische Legenden*, Jena 1911.
- Liudaki, M., *Λαογραφία Κρήτης*, Bd. 1: *Μαντινάδες*, Athen 1936.
- Lockwood, Y., *Yugoslav Folklore: An Annotated Bibliography of Contributions in English*, San Francisco 1976.
- Lockwood, Y. R., *Text and Context. Folksong in a Bosnian Muslim Village*, Columbus, Ohio 1983.
- Lord, A. B., *The Singer of Tales*, PhD thesis Harvard 1949 (Cambridge/Mass. 1959).
- Lord, A. B., »Notes on »Digenis Akritas« and Serbocroatian Epic«, *Harvard Slavic Studies* 2 (1954) 375–383.
- Lord, A. B., »The Heroic Tradition of Greek Epic and Ballad: Continuity and Change«, Nikoforos P. Diamandouros et al. (eds.), *Hellenism and the First Greek War of Liberation (1821–1830): Continuity and Change*, Thessaloniki 1976, 79–94.
- Lord, A. B., »The Structure of Certain Bulgarian Return and Rescue Songs«, *Bulgaria: Past and Present*, Sofia 1982, 153–161.
- Lord, A. B., »The Battle of Kosovo in Albanian and Serbocroatian Oral Epic Songs«, Arshi Pipa/Sami Repishti (eds.), *Studies on Kosova*, Boulder, Col./New York 1984, 65–83.
- Lord, A. B., *Epic Singers and Oral Tradition*, Ithaca, New York 1991.
- Lord, A. B./D. E. Bynum, *The Wedding of Smailagić Meho (Ženidba Smailagina sina) dictated by Avdo Medjedović*, Cambridge/Mass. 1974.
- Lorinț, F., »Obiceure de la naștere din Oltenia de nord«, *Revista de etnografie și folclor* 13 (1968) 517–530.
- Lorinț, F./M. Kahane, »O ipostază a ursitoarelor în credințe și ceremonialuri«, *Folclor literar* 3 (1968) 179–184.
- Loukatos, Dem. S., *La Bible dans le parler proverbial du peuple grec*, Diss. Paris 1950.
- Low, D. H., *The Ballads of Marko Kraljević*, Cambridge 1922 (New York 1968).
- Lozica, I., »Tradicijski folklorni motivi u dječjim vicevima«, *Rad 27. kongresa Saveza udružena Folklorista Jugoslavije*, Sarajevo 1982, 395–400.
- Luber, A., *Die Vögel in den historischen Liedern der Neugriechen*, Salzburg 1882.
- Luber, A., *Erotas. Neugriechische Liebesdistichen*, Salzburg 1883.

- Lucerna, C., *Die südslavische Ballade von Asan Agas Gattin und ihre Nachbildung durch Goethe*, Berlin 1905 (Hildesheim 1978).
- Lucerna, C., *Studienblätter zur kroatischen und serbischen Literatur I: Zur Asanaginica*, Zagreb 1909.
- Lucerna, C., *Montenegros bedeutendstes Heldenvolkslied. Die Hochzeit des Maxim Crnojević*, Zagreb 1911.
- Lucerna, C., *Balladen der »Unbekannten«. Studienblättchen zur kroatischen Volkspoesie*, Zagreb 1943.
- Lübke, H., »Über die rhodischen Liebeslieder in ihren Beziehungen zur neugriechischen Volksdichtung«, *Satura Viadrina*, Breslau 1896, 69–88.
- Lüdeke, H., *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια*, Teil I, Athen 1943–47.
- Lüdeke, H., *Im Paradies der Volksdichtung*, Berlin 1948.
- Lüdeke, H., *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια*, Teil II: *Übersetzungen*, Athen 1964.
- Lüthi, M., *Märchen*, Stuttgart 1962.
- Lüthi, M., *Das Volksmädchen als Dichtung. Ästhetik und Anthropologie*, Düsseldorf 1974.
- Lüthi, M., *Die europäischen Volksmärchen. Form und Wesen*, München 1974.
- Lüthi, M., *Vom Wesen des Märchens*, Heilbronn 1989.
- Lukatos, D. S., »Θέματα και σύμβολα στα νεοελληνικά αινίγματα«, *Αφιέρωμα εις την Ηπειρον εις μνήμην Χρ. Σούλη*, Athen 1956, 184–214.
- Lukatos, D., *Νεοελληνικά λαογραφικά κείμενα*, Athen 1957.
- Lukatos, D., »Το παραμύθι της σταχτοπούτας στις ξένες και ελληνικές παραλλαγές«, *Parnassos* 1 (1959) 461–485.
- Lukatos, D., *Νεοελληνικοί Παροιμιόμοθοι*, Athen 1972.
- Lukatos, D., *Εισαγωγή στην ελληνική λαογραφία*, Athen 1977.
- Lukopoulos, D., *Νεοελληνική μυθολογία (Ζώα-φύτα)*, Athen 1940.
- Maglajlić, M., »Tema zlosretne nevjeste u muslimanskoj baladi«, *Godišnjak Odjeljena za književnost Instituta za jezik i književnost u Sarajevu* 10 (1981) 139–157.
- Maglajlić, M., »Teme nesretnih supružnika i ojadjenih roditelja u muslimanskoj baladi«, *Odjeljena za književnost Instituta za jezik i književnost u Sarajevu* 11 (1982) 227–245.
- Maglajlić, M., »Orientalni utjecaji na muslimansku baladu«, *Makedonski Folklor* 16/31 (1983) 25–31.
- Maglajlić, M., »Tema sukoba u prodici u muslimanskoj baladi«, *Život* 5–6 (Sarajevo 1984) 428–438.
- Maglajlić, M., *Muslimanska usmena balada*, Sarajevo 1985.
- Mailand, O., *Poezii populare românești din Transilvania*, București 1981.
- Mammopoulos, A. Ch., *Ηπειρος. Λαογραφικά – Ηθογραφικά – Εθνογραφικά*, 2 Bde., Athen 1964.

- Mandel, R., »Sacrifice of the Bridge of Arta: Sex Roles and the Manipulation of Power«, *Journal of Modern Greek Studies* 1 (1983) 61–80.
- Manolov, I., »Letnike običajni pesni vo Jugozaprasna Bālgarija«, *Makedonski Folklor* 19/20 (1977) 139–147.
- Manusakas, M. I./W. Puchner, *Die vergessene Braut. Bruchstücke einer unbekanntten kretischen Komödie des 17. Jahrhunderts in den griechischen Märchenvarianten vom Typ AaTh 3 13c*, Wien 1984 (Sitz.ber. d. Österr. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 436).
- Marian, S. G., *Legendele Maicii Domnului. Studiu Folkloristic*, București 1904.
- Markova, L. V., »Nekotoje nabljudenija nad rasbitiem Kalendarnych obrjadov u bolgar meždurecija Pruta i Dnestra«, *Izvestija na Etnografska institut i muzej* 11 (1968) 151–168.
- Marks, L., »Dječji vicevi – mogućnost klasifikacije i interpretacije«, *Narodna umjetnost* 28 (1991) 213–221.
- Marks, L., »Aufzeichnungen und Interpretationen der kroatischen oralen Prosa: Geschichte und Neubewertung«, *Zeitschrift für Balkanologie* 48 (2012) 176–185.
- Marshall, Chr., *The Aesthetics of Music in Village Macedonia*, Diss. Cornell University 1977.
- Martin, G., »Die balkanischen Beziehungen im ungarischen Mädchenreigen«, *Makedonski Folklor* 13 (1974) 71–76.
- Martinov, P., *Narodopisni materiali of Graovo*, Sofija 1958.
- Marx, Aug., *Griechische Märchen von dankbaren Tieren*, Stuttgart 1889.
- Marx, Aug./Aug. Hausrath, *Griechische Märchen, Fabeln, Schwänke und Novellen ausgewählt aus dem klassischen Altertum*, Jena 1922.
- Marzolph, U., *Nasreddin Hodscha*, München 1996 (32006).
- Matešić, J., *Die Erlanger serbokroatische Liederhandschrift. Sprachliche Untersuchung*, München 1959.
- Matica Hrvatska, *Hrvatske narodne pjesme*, 10 Bde., Zagreb 1896–1942.
- Matičeto, M., *Kralj Matjaž v luči novega slovenskega gradiva in novih raziskovanj*, Ljubljana 1958.
- Matičeto, M., »Die balkanische Volksballade vom kranken Helden und ihre Metamorphosen«, Zorica Rajković (ed.), *Ballads and Other Genres/Balladen und andere Gattungen*, Zagreb 1988, 151–165.
- Matički, M., *Bibliografija srpskih almanaha i kalendara*, Beograd 1986.
- Matl, J., »Inferno e pene infernali nelle raffigurazioni popolari bulgare«, *Ricerche Slavistiche* III (1954) 114 ff.
- Matl, J., »Zur Ethik der Familien- und Sippengemeinschaft im religiösen Volkslied der Kroaten, Serben und Bulgaren«, *Zbornik za narodni život i običaje južnih slavena* 40 (1962) 355–365.

- Mavromatis, G. K., »Στίχοι της Ῥίμας θρηνητικής του Πικατόρου σε Κρητικό δημοτικό τραγούδι«, *Κρητολογία* 7 (1978) 81–100 und 8 (1979) 121 f.
- Mazon, A., *Contes slaves de la Macédoine sud-occidentale*, Paris 1923.
- Mazon, A., *Documents, contes et chansons slaves de l'Albanie de sud*, Paris 1936.
- Medenica, R., »Muž na svadbisvoje žene«, *Prilozi proučavanju narodne poezije* 1 (1934) 33–61.
- Medenica, R., »Das älteste Zehnsilberlied über Banović Strahinja«, *Die Welt der Slaven* 9 (1964) 58–83.
- Megas, G. A., »Das χειρόγραφον Adams. Ein Beitrag zu Col. 2, 13–15«, *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 27 (1927) 305–320 (Wiederabdruck in *Laografia* 25, 1967, 102–115).
- Megas, G. A., »Αδάμ και Χριστός εις τας παραδόσεις του λαού«, *Ημερολόγιον της Μεγάλης Ελλάδος* 1929, 385–432 (Neudruck in *Laografia* 25, 1967, 69–101).
- Megas, G. A., *Ζητήματα ελληνικής λαογραφίας*, Athen 1939–1949 (Nachdruck 1975).
- Megas, G. A., »Ο Ιούδας εις τας παραδόσεις του λαού«, *Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου* 3–4 (1941/42) 196–209 (Nachdruck in *Laografia* 25, 1967, 116–144).
- Megas, G. A., »Ο περί Οιδίποδος μύθος«, *Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου* 3–4 (1941/42) 196–209 (Nachdruck in *Laografia* 25, 1967, 145–157).
- Megas G. A., »Ο λόγος παρηγορητικός περί δυστυχίας και ευτυχίας και τα παραμύθια της προς την τύχην οδοιπορίας«, *Laografia* 15 (1953/54) 3–43.
- Megas, G. A., »Der Bartlose im neugriechischen Märchen«, K. Ranke (ed.), *Beiträge zur vergleichenden Erzählforschung. Festschrift W. Anderson*, Helsinki 1955 (FFC 157) sowie *Laografia* 25 (1967) 316–322.
- Megas, G. A., *Der Bartlose im neugriechischen Märchen*, Helsinki 1955 (FFC 157).
- Megas, G. A., *Ελληνικά εορταί και έθιμα λαϊκής λατρείας*, Athen 1956 (Nachdruck 1979).
- Megas, G. A., *Ελληνικά παραμύθια*, 2 Bde., Athen 1956/63.
- Megas, G. A., »Οι αισώπιοι μύθοι και η προφορική παράδοσις«, *Laografia* 18 (1959) 469–489.
- Megas, G. A., »Some Oral Greek Parallels to Aesops Fables«, *Humaniora. FS. A. Taylor*, New York 1960, 195–207.
- Megas, G. A., »Der griechische Märchenraum und der Katalog der griechischen Märchenvarianten«, *Internationaler Kongreß der Volkserzählungsforscher in Kiel und Kopenhagen* 1959, Berlin 1961, 199–205.
- Megas, G. A., *Griechische Volksmärchen* (übers. Inez Diller), Düsseldorf/Köln 1965.
- Megas, G. A., »Die Moiren als funktioneller Faktor in neugriechischen Märchen«, *Laografia* 25 (1967) 317–332.
- Megas, G. A., »Καλλιμάχου και Χρυσορρόης υπόθεσις«, *Laografia* 25 (1967) 228–253.

- Megas, G. A., *Griechenland-Deutschland* (Begegnung der Völker im Märchen 3), Münster 1968.
- Megas, G. A. (ed.), *Folktales of Greece*, Foreword by R. M. Dorson, Chicago/London 1970.
- Megas, G. A., *Das Märchen von Amor und Psyche in der griechischen Volksüberlieferung*, Athen 1971.
- Megas, G. A., »Το τραγούδι του γεφυριού της Άρτας. Συγκριτική μελέτη«, *Laografia* 27 (1971) 27–232.
- Megas, G. A., »Η περί μετανοίας του Λωτ απόκρυφος παράδοσις και αι σχετικά με αυτήν λαϊκά διηγήσεις (AaTh 756C)«, *Laografia* 28 (1972) 337–352.
- Megas, G. A., *Die Ballade von der Arta-Brücke. Eine vergleichende Untersuchung*, Thessaloniki 1976.
- Megas, G. A., *Το ελληνικό παραμύθι. Αναλυτικός κατάλογος τύπων και παραλλαγών κατά το σύστημα Aarne-Thompson (FFC 184). Τεύχος πρώτον, Μύθοι ζώων*, Athen 1978.
- Megas, G. A. † / A. Angelopoulos/A. Brouskou, M. Kaplanoglou/E. Katrinaki, *Catalogue of Greek Magic Folktales*, Helsinki 2012 (FFC 303).
- Meletinskij, E., *Geroj volšebnoj skazki. Proischoždenie obraza*, Moskva 1958
- Meletinskij, E., *Proischoždenie geroičeskogo έposa. Rannie formy i archaičeskie pamjatniki*, Moskva 1963.
- Meletinsky, E., »Die Ehe im Zauber Märchen«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 18 (1970) 281–290.
- Menzel, T., *Türkische Märchen*, 2 Bde., Hannover 1923/24.
- Meraklis, M. G., »Τα θέματα της μεταμορφώσεως και της αναστάσεως νεκρού ως ιδεολογικά στοιχεία του πεζού και ποιητικού λόγου του λαού«, *Laografia* 24 (1966) 104–112.
- Meraklis, M. G., *Τα παραμύθια μας*, Thessaloniki 1973.
- Meraklis, M. G., *Εντράπεζες διηγήσεις. Το κοινωνικό τους περιεχόμενο*, Athen 1980.
- Meraklis, M. G., *Παροιμίες ελληνικές και των άλλων βαλκανικών λαών*, Athen 1985.
- Meraklis, M. G., »Hochzeitslamentationen in Griechenland«, W. Puchner (ed.), *Tod und Jenseits im europäischen Volkslied. 16. Internationale Balladenkonferenz Kolympari, Kreta, 19.–22. August 1986*, Ioannina 1989, 65–80.
- Meraklis, M. G., *Studien zum griechischen Märchen*, ed. u. übers. W. Puchner, Wien 1992.
- Meraklis, M. G., *Έντεχνος λαϊκός λόγος*, Athen 1993.
- Meraklis, M. G., »Drache und Drake. Zur Herkunft einer neugriechischen Märchengestalt«, *Märchenspiegel* 5/2 (1994) 5 ff.
- Meraklis, M. G., *Damals – Heute – Damals. Einführung in die griechische Volkskunde*, Köln 2000.

- Meraklis, M. G., *Ελληνική Λαογραφία*, Athen 2004.
- Meraklis, M. G./W. Puchner, »Balkanvergleichende Anmerkungen«, Raymond L. Burt/Walter Puchner (eds.), *Friedrich Salomo Krauss, Volkserzählungen der Südslaven: Märchen und Sagen, Schwänke, Schnurren und erbauliche Geschichten*, Wien/Köln/Weimar 2002, 595–673.
- Merk, O./M. Meiser, *Unterweisung in erzählender Form. Das Leben Adams und Evas*, Gütersloh 1998.
- Meyer, G., »Albanische Märchen«, *Archiv für Litteraturgeschichte* 12 (1884) 92–148.
- Meyer, W., »Geschichte des Kreuzholzes vor Christus«, *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* 16/2 (1882) 126 ff.
- Mieder, W., *International Bibliography of Paremiology and Phraseology*, 2 Bde., Berlin/New York 2009.
- Michail-Dede, M., *Αρβανίτικα τραγούδια*, 2 Bde., Athen 1978, 1981.
- Mihail-Dede, M., *Το Άσεμνο – Ανίερο – Υβριστικό στο Ελληνικό Δημοτικό Τραγούδι*, Athen 1991.
- Mijatović, A., *Senski uskoci u narodnoj pjesmi i povijesti*, Zagreb 1983.
- Mijatović, A., *Narodne pjesme o Mijatu Tomiću*, Sinj-Duvno 1985.
- Miklosich, F., »Beiträge zur Kenntnis der slavischen Volkspoesie. I: Die Volksepik der Kroaten«, *Denkschriften der Kaiserl. Akad. d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Kl.* 19 (1870) 55–114.
- Miladinov, D., *Balgarski narodni pjesni*, Sofija 1891.
- Miletich, J. S. (ed.), *The Bugarštica: A Biligual Anthology of the Earliest Exant South Slavic Folk Narrative Song*, Urbana 1990.
- Milingu-Markantoni, M., *Δένδρα, Φυτά, Άνθη στον λαϊκό πολιτισμό των νεωτέρων Ελλήνων*, Athen 2006.
- Miller, J. E., *Modern Greek Folklore. An Annotated Bibliography*, New York/London 1985.
- Milošević-Đorđević, N., *Zajednička tematsko-sižejna osnova srpskobrvatskih neistoriskih epskih pesama i prozne tradicije*, Beograd 1971.
- Milošević-Đorđević, N., »Prose Forms of Oral Literature«, W. W. Kolar (ed.), *The Folk Arts of Yugoslavia*, Pittsburgh 1976, 103–116.
- Milutinović, S., *Pjevanija cernogorska i hercegovačka*, Ofen 1833.
- Mimica, I., *Otvorenost stvaranja; rasprave i članci iz usmene književnosti*, Split 1978.
- Mincoff, E. M., *Bulgarian Folksongs*, Sofia 1945.
- Minkov, Cv., *Balgarska narodna poezija*, Sofija 1935.
- Mirambel, A., *Étude de quelques textes maniotés*, Paris 1929.
- Mirasgezi, M., *Έρευνα στη δημοτική ποίηση, τόμ. Α΄, Ο Γάμος*, Athen 1965.
- Mirasysis, M. D., »Traits et thèmes communs et particuliers dans la poésie populaire grecque et roumaine«, *Balkan Studies* 16/2 (1975) 191–216.

- Mirea, I. I., *Legendele*, București 1937.
- Mitkos, E., *Bëleta shqipëtare*, Alexandria 1878 (Wien 1924).
- Mladenović, Z., »Some Common Symbols in Modern Greek, Macedonian and Serbo-Croat Folk Poetry«, *Makedonski folklor* 4/7-8 (1971) 85-92.
- Mladinovski, K. & D., *Bălgarski narodni pesni*, Sofija 1961.
- Moldoveanu, E., »La fête thrace du printemps – »Lazărul« (le Lazare)«, *Actes du II^e Congrès Internat. de Thracologie*, Bucharest 4.-6. Sept. 1976, Bd. 3, 321-326.
- Moldoveanu-Nestor, E., »Quelques aspects sur le folclor traditionnel commun aux peuples roumain et yougoslaves – »Lazărul««, *Rad XIV kongresa saveza folklorista Jugoslavije u Prizren* 1967, Beograd 1974, 355-359.
- Moraïti, Tz., *Ο μαγικός βοηθός. Ο ρόλος του μαγικού βοηθού στην εξέλιξη του παραμυθιού*, Athen 2003.
- Moraïtis, Th., *Ανθολογία αρβανίτικων τραγουδιών της Ελλάδας*, Athen 2002.
- Moraru, M./C. Velculescu, *Bibliografia analitică a cârților populare laice*, 2 Bde., București 1976/78.
- Moravcsik, D., »Il Carone bizantino«, *Studi Bizantini e Neellenici* 3 (1930) 47-68.
- Moravcsik, G., *Görög kölemény a Várnai csatáról*, Budapest 1935.
- Morgan, G., »The Laments of Mani«, *Folk-Lore* 84 (1973) 265-298.
- Morison, W. A., »The Revolt against the Turks. A Ballad of Kara George«, *Slavonic Review* 6 (1928) 646-666, 7 (1928) 179-190.
- Morison, W. A., »Ballad of the Hajduks: Harambaša Ćurta and Bišćanin Ilija«, *Slavonic Review* 8 (1929/30) 389-399, 678-690.
- Moser-Karagiannis, E., »Quelques remarques sur les appellations du Kalikantzaros«, *Λεξικογραφικόν Δελτίον* 24 (2002-2003) 161-197.
- Moser-Karagiannis, E., *Littérature orale de la Grèce moderne. Recueil d'études*, Athènes 2005.
- Motsios, G., *Το ελληνικό μοιρολόγι*, 2 Bde., Athen 1995, 2000.
- Müller, L., »Die Offenbarung der Gottesmutter über die Höllenstrafen. Theologischer Gehalt und dichterische Form«, *Die Welt der Slaven* V/1 (1961) 26 ff.
- Mundy, C. S., »Polyphemus und Tepegöz«, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 18 (1956) 279-302.
- Muntean, G., *Proverbe românești*, București 1967.
- Murko, M., »Die Volksepik der bosnischen Mohammedaner«, *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 19 (1909) 13-30 (Klaus von See (ed.), *Europäische Heldendichtung*, Darmstadt 1978, 385-399).
- Murko, M., »Das Original von Goethes »Klaggesang von der edlen Frau des Asan Aga« (Asanaginica) in der Literatur und im Volksmunde durch 150 Jahre«, *Germanoslavica* 3, 1935, 354-377, 4, 1936, 94-115, 285-309 (reprint: Brünn etc. 1937).

- Murko, M., »Epensängerinnen in Dalmatien«, *Slavische Rundschau* 7 (1935) 36–43.
- Murko, M., *Tragom srpsko-hrvatske narodne epike*, 2 Bde., Zagreb 1951.
- Musaiu-Bugiuku, K., *Παροιμίες του Λιβισίου και της Μάκρης*, Athen 1961.
- Musaiu-Bugiuku, K., *Παραμύθια του Λιβισίου και της Μάκρης*, Athen 1976.
- Muşlea, I., »La mort-mariage – un particularité du folklore balkanique«, *Mélanges de l'École Roumaine en France*, Paris 1925, 1–32.
- Muşlea, I., »Variantele româneşti ale snoavei despre femeia necredincioasă«, *Anuarul Arhivei de Folclor* 2 (1933) 195–216, 3 (1935) 169–176.
- Mustači, A., »Albanske obrjadovje pesni, povjaštennie vesni (lazarovskie), i obrjadovje nekotorjich elementov s makedonskimi pesnjami«, *Makedonski Folklor* 6/12 (1973) 41–46.
- Mustafa, M., »Kuçedra«, *Gjurmime albanologjike, Seria folklor dhe etnologji* 20 (1990) 149–169.
- Mykytiuk, B. G., *Die ukrainischen Andreasbräuche und verwandtes Brauchtum*, Wiesbaden 1979.
- Mytula, Aik. Th., *Η νεοελληνική παροιμία. Συγχρονική και διαχρονική προσέγγιση*, Athen 1997.
- Nagy, I., »Eredetmagyarázó monda«, L. Vargyas, *Magyar népköltészet*, Budapest 1988 (Magyar néprajz 5.1) 102–132.
- Nagy, I., *Apokrif evangéliumok, népkönlívek, folklore*, Budapest 2001.
- Nagy, I., »Novootkiveni Apokrifi i Folklor: pečeni pijetno kukuričeve«, *Narodna Umjetnost* 44/2 (2007) 43–62.
- Negrís, A., *A Dictionary of Modern Greek Proverbs*, Edinburgh 1834.
- Niehoff-Panagiotidis, Joh., *Übersetzung und Rezeption. Die byzantinisch-neugriechischen und spanischen Adaptionen von Kalila wa-Dimna*, Wiesbaden 2003.
- Nijloveanu, I., *Poezii populare româneşti. I, II. Balade, doine, colinde, descintece, ghicitori*, Bucureşti 1989.
- Nikolić, A., *Srpske narodne pripovetke*, 2 Bde., Beograd 1842/43.
- Nimas, Th. A., *Δημοτικά Τραγούδια της Θεσσαλίας*, 2 Bde., Thessaloniki 1983.
- Nişcov, V., »Cîteva consideraţii pe marginea, baladei Costea Ciobanul«, *Revista de Istorie şi Teorie Literară* 1964, 145–168.
- Niţu, G., *Elemente mitologice în creaţia populară românească*, Bucureşti 1988.
- Norris, H. T., *Islam in the Balkans*, London 1993.
- Notopoulos, J., »Homer and Cretan heroic poetry. A study in comparative oral poetry. I. The song of Daskaloyannes«, *American Journal of Philology* 73 (1952) 225–250.
- Noulas, V./N. Zbinden, *Aromunische Hirtenerzählungen aus dem Pindusgebirge*, Zürich 1982.
- Novak, V., *Slovenske ljudke molitve*, Ljubljana 1983.

- Novaković, St., »Die serbischen Volkslieder über die Kosovo-Schlacht (1389). Eine kritische Studie«, *Archiv für slavische Philologie* 3 (1879) 413–462.
- Nutku, Ö., *Meddahlık ve Meddah Hikayeleri*, Ankara 1976.
- Obert, F., »Rumänische Märchen und Sagen aus Siebenbürgen«, *Archiv der Vereinigung für Siebenbürgische Landeskunde* 42, 1924, 381–494.
- Ohly, K., *Der Verfluchte und der Erwählte. Vom Leben mit der Schuld*, Opladen 1976.
- Oikonomidis, D. V., »Η θυσία εις οικοδομήματα (Το τραγούδι Ὕτου γεφυριού της Ἀρτας)«, *Από τα δημοτικά μας τραγούδια*, Bd. 1, Athen 1997, 80–203.
- Oikonomidis D. V., »Η μοίρα και οι μοίρες στην ελληνική λαϊκή παράδοση«, *Laografia* 40 (2004–2006) 37–79.
- Olsen, B., »Women and gender roles in Modern Greek folktales«, *Kambos: Cambridge Papers in Modern Greek* 7 (1999) 21–42.
- Orpışan, I., »Penumbrele unei balade: Toma Alimoș, *Revista de etnografie și folclor* 32 (1987) 123–140.
- Orgadžieva Cv., »Makedonski istoriski baladi za smrtta na junak vo planina i gora«, *Makedonski Folklor* 18/36 (1985) 5–28.
- Orgadžieva Cv., »O haidučkim i razbojničkim (haramijskim) pesmama jugoslovanskih naroda«, *Narodno stvaralaštvo Folklor* 24 (1985) 1–11, 25 (1986) 23–32.
- Ortutay, G., »Die Geschichte der ungarischen Volksdichtungssammlungen«, *Ungarische Jahrbücher* 18 (1938) 175–201.
- Ortutay, G., *Ungarische Volksmärchen*, Budapest 1957.
- Ortutay, G., *Kleine ungarische Volkskunde*, Weimar 1963.
- Ortutay, G., *Hungarian Folklore*, Budapest 1972.
- Ortutay, G., *A Magyar folklór*, Budapest 1979.
- Ortutay, G., *A Magyar népköltészet*, Budapest 1985.
- Ortutay, G./L. Dégh/Á. Kovacs, *Magyar népmesék*, 3 Bde., Budapest 1960.
- Osinin, D., *Chajduški pesni*, Sofija 1961.
- Otobăcu, C., *Antologie dialectalo-folklorică a României*, 2 Bde., București 1983.
- Özbek, M., *Folklor ve Türkülerimiz*, İstanbul 1981.
- Öztürk, A. O., *Das türkische Volkslied als sprachliches Kunstwerk*, Bern 1994.
- Öztürkmen, A., »Individuals and Institutions in the Early History of Turkish Folklore, 1840–1950«, *Journal of Folklore Research* 29/2 (1992) 177–192.
- Öztürkmen, A., »Folklore on Trial. Pertev Naili Boratav and the Denationalization of Turkish Folklore«, *Journal of Folklore Research* 42/3 (2005) 185–216.
- Öztürkmen, A., »The European Impact on the Early Turkish Folklore Studies«, H. Yılmaz (ed.), *Placing Turkey in the Map of Europe*, Istanbul 2005, 134–151.
- Pamfile, T., *Povestea lumii de demul, după credințele poporului român*, București 1913.
- Pamfile, T., *Sărbătorile la Români. Crăciunul*, București 1914.

- Panagiotakis, N. M.†/St. Kaklamanis/G. K. Mavromatis (eds.), *Παλαιά και Νέα Διαθήκη, ανώνυμο κρητικό ποίημα (τέλη 15ου – αρχές 16 αι.)*, Venedig 2004.
- Papacharalampus, A. D., *Κυπριακά ήθη και έθιμα*, Nicosia 1965.
- Papachristoforu, M., »Το παραμύθι της νεράιδας (ΑΤ 400): αναπαραστάσεις των φύλων μέσα από την έλξη/άπωση του υπερφυσικού και του ανθρώπινου στοιχείου«, *Ethnologia* 5 (1997) 181–210.
- Papachristophorou, M., *Sommeils et veilles dans le conte merveilleux grec*, Helsinki 2002 (FFC 279).
- Papadopoulos, Th., *Δημιώδη Κυπριακά άσματα εξ ανεκδότων συλλογών του 10' αιώνας*, Nicosia 1975.
- Papadopoulos, A. M., *Ο Άγιος Δημήτριος εις την ελληνικήν και βουλγαρικήν παράδοσιν*, Thessaloniki 1971.
- Papahagi, P., *Basme aromâne și glosar*, București 1905.
- Papahagi, T., *Antologie aromânească*, București 1922.
- Papahagi, T., *Paralele folklorice greco-române*, București 1944.
- Papamichael-Koutroubas, A., »The Laying of Sacrifices under Foundations of Buildings«, *Neo-Hellenika* 4 (1981) 211–226.
- Papathanasi-Musiopulu, K., *Λαογραφικά Θράκης*, 2 Bde., Athen 1979.
- Papazisi-Papatheodoru, Z., *Παραμύθια των Βλάχων*, Athen 1996.
- Par, A. H., *Atasözleri*, Istanbul 1982.
- Paraskevopoulou, M., *Recherches sur les traditions des fêtes religieuses populaires de Chypre*, Nicosie 1978.
- Parks, W. W., »Generic Identity and the Guest-Host Exchange: A Study of Return Songs in the Homeric and Serbo-Croatian Traditions«, *Canadian-American Slavic Studies* 15/1 (1981) 24–41.
- Parpulova, L., »Käm vāprosa za parodijata v bălgarskata narodna proza«, *Izvestija na Etnografskija institut i muzej* 16 (1975) 149–207.
- Parpulova, L., »Baladata »Vgraden nevesta« (Kratki beležki otnoso strukturata i semantikata)«, *Bălgarski Folklor* 9/2 (1983) 20–33.
- Parpulova, L., »The Ballad of the Walled-Up Wife. Notes about its Structure and Semantics«, *Balkan Studies* 25/2 (1984) 425–439.
- Parpulova-Gribble, L., »Toward a Reconstruction of the Relations Between Folklore and Religion in the Balkans During the Middle Ages (On the Basis of the Ballade »The Immured Wife)«, *American Contributions on the Tenth Intern. Congress of Slavists, Sofia, Sept. 1988, Literature*, Columbus, Ohio 1988, 319–332.
- Parry, A. (ed.), *The Making of Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry*, Oxford 1971 (1987).

- Parry, M., »Studies in the Epic Technique of Oral Verse-Making«, *Harvard Studies in Classical Philology* 41 (1930) 73–147 und 43 (1932) 1–50.
- Parry, M., *Serbo-croatian Heroic Song*, 2 Bde., Cambridge 1953/54.
- Pasagianis, K., *Μανιάτικα μοιρολόγια και τραγούδια*, Athen 1928.
- Passow, A., *Τραγούδια ρωμαίικα. Popularia carmina Graeciae recentioris*, Lipsiae 1860 (Athen 1958).
- Păun, O., *Balade populare românești*, București 1984.
- Penavin, O., *Jusozsláviai magyar diakron népmese gyűjteményi*, 2 Bde., Újvidék 1993/96.
- Penušliski, K., *Maleševski folklor*, Skopje 1980.
- Penušliski, K., *Makedonski narodni baladi*, Skopje 1983.
- Permjakov, G., *From Proverb to Folktale: Notes on the General Theory of Cliché*, Moscow 1979.
- Permjakov, G., *Premiologičeskij sbornik, Poslovicy i pogovorki narodov vostoka*, Moskva 1979.
- Petkanova-Toteva, D., »Apokrifna literatura i folklor«, *Văprosi na starobalgarskata literatura*, Sofija 1966, 121–159.
- Petranović, B., *Srpske narodne pjesme iz Bosne i Hercegovine*, Beograd 1867.
- Petropoulos, D. A., *La comparaison dans la chanson populaire grecque*, Athen 1954.
- Petropoulos, D. A., *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια*, 2 Bde., Athen 1958/59.
- Petropoulos, D./E. Andreadis, *Η θρησκευτική ζωή στην περιφέρεια Ασκεράϊ-Γκέλβερη*, Athen 1970.
- Petrović, D., »Church Elements in Serbian Ritual Songs«, *Beiträge zur Musikkultur des Balkans 1. FS Walter Wünsch*, Graz 1975, 109–125.
- Petrovski, T., »Baladata za vgradenata nevesta vo romskiot i makedonskiot folklor«, *Zbornik radova 31. kongresa SUFJ, Sokobanja 25.–29. 9. 1989*, Beograd 1989, 232–237.
- Petzold, L., *Märchen aus Ungarn*, Frankfurt/M. 1995.
- Peukert, H., *Serbokroatische und makedonische Volkslyrik. Gestaltuntersuchungen*, Berlin 1961.
- Peukert, H., *Gibt es eine »slavische« Volksdichtung?*, Berlin 1972.
- Peukert, H., *Die makedonische Volkspoesie*, Skopje 1978.
- Peukert, H., »Marko Cepenkovs makedonische Totenklagen«, *Prilozi Makedonska Akademija na Naukite i Umetnostite, Oddelenie za lingvistika i literaturna Nauka* 5 (1980) 5–77.
- Pierluigi, P., »Exploring the Ethiopic Book of the Cock: An Apocryphal Passion Gospel from Late Antiquity«, *Harvard Theological Review* 96/4 (2003) 427–454.
- Piličkova, S., *Osnovni tipovi anekdoti kai turcite od Republika Makedonija*, Skopje 1991.
- Pinto, V., »Dawn-Courtship in Bulgarian and Macedonian Folk Poetry«, *The Slavonic and East European Review* 34 (1955/56) 200–219.

- Pio, J., *Contes populaires grecs*, Copenhague 1879.
- Pipa, A., *Albanian folk verse, structure and genre*, München 1978.
- Pllana, S., »Gemeinsame und eigenständige Elemente in den Volksliedern der Balkanvölker über den heimkehrenden Gatten auf der Hochzeit seiner eigenen Frau«, *Balkanica* 2 (1971) 295–309.
- Pllana, S., »Volkslieder auf dem Balkan über die Heimkehr des Gatten zur Hochzeit seiner Frau«, *Actes du IIe Congrès intern. d'études du Sud-est européen, Athènes 7–13 mai 1970*, Bd. 5, Athènes 1978, 581–596.
- Pllana, S., »Albanian wedding songs of Kosovo«, *Balkanica* 18/19 (1987/88) 337–375.
- Pócs, É., *Fairies and Witches at the Boundary of South-Eastern and Central Europe*, Helsinki 1989 (FFC 243).
- Pögl, J., »Das Motiv des Bauopfers in den Volksdichtungen Rumäniens und der übrigen Balkanländer«, Felix Karlinger/Dieter Messner (eds.), *Versuche und Arbeitspapiere* 3, Salzburg 1979, 6–28.
- Pohlin, M., *Kratkočasne uganke*, Wien 1788.
- Politis, A., *Κλέφτικα*, Athen 1973.
- Politis, A., *Η ανακάλυψη των ελληνικών δημοτικών τραγουδιών*, Athen 1984.
- Politis, A., *Claude Fauriel, Ελληνικά δημοτικά τραγούδια*, 2 Bde., Heraklion 1999.
- Politis, A., *Το δημοτικό τραγούδι*, Heraklion 2010.
- Politis, N. G., »Δημώδη αινίγματα«, *Νεοελληνικά Ανάλεκτα* 1 (1870) 193–254.
- Politis, N. G., »Το δημοτικό άσμα περί του νεκρού αδελφού«, *Δελτίον της Ελληνικής Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας* 2 (1885) 193–261, 552–557.
- Politis, N. G., »Δημώδεις παροιμίες εν μεσαιωνικοί ποιήμασι«, *Επετηρίς Φιλολογικού Συλλόγου Παρνασσός* 1 (1896) 212–228.
- Politis, N. G., *Παροιμίες*, 4 Bde., Athen 1899–1902.
- Politis, N. G., *Παραδόσεις*, 2 Bde., Athen 1904.
- Politis, N. G., »Ακριτικά άσματα. Ο θάνατος του Διγενή«, *Laografia* 1 (1909) 169–275.
- Politis, N. G., »Τα δημώδη ελληνικά άσματα περί της δρακοντοκτονίας του Αγίου Γεωργίου«, *Laografia* 4 (1912/13) 185–235.
- Politis, N. G., *Εκλογαί από τα τραγούδια του ελληνικού λαού*, Athen 1914.
- Pollak, K. H., »Zum Gebrauch der Metapher in den balkanlawischen lyrischen Volksliedern«, *Slawistische Studien zum V. Intern. Slawistenkongress Sofia 1963*, Göttingen 1963, 175–206.
- Pollak, K. H., *Studien zur Poetik und Komposition des balkanischen lyrischen Volksliedes. I. Liebeslied*, Göttingen 1964.
- Pop, M., »Nouvelles variantes roumaines du chant du Maître Manole«, *Romanoslavica* 9 (1963) 427–455.
- Pop, M., »Metode noi în cercetarea structurii basmelor«, *Folklor literar* 1967, 5–12.

- Popescu, D. N., *Carte de Basme*, 4 Bde., București 1892.
- Popescu, M., *Saggi di poesia popolare romena*, Roma 1966.
- Popinceanu, J., *Religion, Glaube und Aberglaube in der rumänischen Sprache*, Nürnberg 1964.
- Popov, R., *Peperuda i German*, Sofija 1989.
- Popovic, T., *Prince Marko. The Hero of South Slavic Epics*, Syracuse/New York 1988.
- Prichici, C., *Haiducul Pinteazul în tradiția poporului noastră*, București 1979.
- Propp, V., *Die historischen Wurzeln des Zaubermärchens*, München/Wien 1987.
- Protopapa, K./K. D. Luis, *Δημοτικά Τραγούδια της Κύπρου. Θρησκευτικά – της Παναγίας*, Nicosia 2004 (Δημοσιεύματα του Κέντρου Επιστημονικών Ερευνών XLVI).
- Psichari, J., *La ballade de Lénore en Grèce*, Paris 1884.
- Puchner, W., »Die Memoiren des griechischen Revolutionsgenerals Makryjannis aus kulturanthropologischer Sicht«, *Südost-Forschungen* 34 (1975) 166–194.
- Puchner, W., *Brauchtumserscheinungen im griechischen Jahreslauf und ihre Beziehungen zum Volkstheater. Theaterwissenschaftlich-volkskundliche Querschnittstudien zu südbalkan-mediterranen Volkskultur*, Wien 1977 (Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde 18).
- Puchner, W. »Lazarusbrauch in Südosteuropa. Proben und Überblick«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 33/81 (1979) 17–40.
- Puchner, W., »Südosteuropäische Versionen des Liedes von »Lazarus redivivus««, *Jahrbuch für Volksliedforschung* 24 (1979) 81–126.
- Puchner, W., »Zur Typologie des balkanischen Regenmädchens«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 78/1–2 (1982) 98–125.
- Puchner, W., »Beleški kām onomatologijata i etimologijata na bălgarskite i grăckite nazvanija na obreda za dăžd *dodola/perperuna*«, *Bălgarski Folklor* IX/1 (Sofija 1983) 59–65.
- Puchner, W., »Europäische Ödipustradition und griechisches Schicksalsmärchen«, *Balkan Studies* 26 (1985) 321–349.
- Puchner, W., *Οι βαλκανικές διαστάσεις του Καραγκιόζη*, Athen 1985.
- Puchner, W. »Primitividole und Idolbestattung auf der Balkanhalbinsel. (Zur rituellen Frühgeschichte des Puppentheaters)«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 34 (1986–88) 229–244.
- Puchner, W., »Η Ερωφίλη στη δημόδια παράδοση της Κρήτης. Δραματουργικές παρατηρήσεις στις κρητικές παραλογές της τραγωδίας του Χορτάτση«, *Ελληνική Θεατρολογία*, Athen 1988, 127–190.
- Puchner, W., *Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια. Συγκριτική μελέτη*, Athen 1989.
- Puchner, W., *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene. Lazarus und Judas als re-*

- ligiöse Volksfiguren in Bild und Brauch, Lied und Legende Südosteuropas*, 2 Bde., Wien 1991 (Denkschriften phil.-hist. Kl. ÖAW 216).
- Puchner, W., *Βυζαντινά θέματα της ελληνικής λαογραφίας*, Athen 1994.
- Puchner, W., *Studien zum griechischen Volkslied*, Wien 1996.
- Puchner, W., *Akkommodationsfragen. Einzelbeispiele zum paganen Hintergrund von Elementen der frühkirchlichen und mittelalterlichen Sakraltradition und Volksfrömmigkeit*, München 1997.
- Puchner, W., »Der unveröffentlichte Zettelkasten eines Katalogs der griechischen Märchentypen nach dem System von Arne-Thompson von Georgios A. Megas. Das Schicksal eines persönlichen Archivs und seine Editionsprobleme«, R. Heissig/R. Schott (eds.) *Die heutige Bedeutung oraler Traditionen – ihre Archivierung, Publikation und Index-Erschließung/The Present-Day Importance of Oral Traditions. Their Preservation, Publication and Indexing*, Opladen/ Wiesbaden 1998 (Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, 102) 87–105.
- Puchner, W., *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, 2 Bde., Wien/Köln/Weimar 2006/07.
- Puchner, W., *Θεωρητική Λαογραφία. Έννοιες – μέθοδοι – θεματικές*, Athen 2009 (Λαογραφία 1).
- Puchner, W., »Παλαιά και Νέα Διαθήκη«. *Ανώνυμο κρητικό ποίημα. Σχόλια και παρατηρήσεις*, Venedig 2009.
- Puchner, W., *Studien zur Volkskunde Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Wien/Köln/Weimar 2009.
- Puchner, W., *Συγκριτική Λαογραφία Α'. Έθιμα και τραγούδια της Μεσογείου της Βαλκανικής*, Athen 2009 (Λαογραφία 2).
- Puchner, W., *Κοινωνική Λαογραφία. Ρόλοι – συμπεριφορές – αισθήματα*, Athen 2010 (Λαογραφία 5).
- Puchner, W., »The Forgotten Fiancée. From the Italian Renaissance Novella to Modern Greek Fairy Tales«, *Fabula* 51 (2010) 201–216.
- Puchner, W., *Δοκίμια θεωρητικής λαογραφίας*, Athen 2011.
- Puchner, W., »Griechische Hegemonialkultur im östlichen Balkanraum zur Zeit der Aufklärung und der nationalen »Wiedergeburt«. Beispiel und Tendenzen«, M. Oikonomou/M. A. Stassinopoulou/I. Zelepos (eds.), *Griechische Dimensionen südosteuropäischer Kultur seit dem 18. Jahrhundert. Verortung, Bewegung, Grenzüberschreitung*, Frankfurt/M. etc. 2011 (Studien zur Geschichte Südosteuropas 17) 17–26.
- Puchner, W., *Παραμυθολογικές μελέτες Α'. Η ξεχασμένη νύφη. Από την ιταλική Αναγέννηση στο ελληνικό λαϊκό παραμύθι*, Athen 2011 (Λαογραφία 6).
- Puchner, W., »Η Ρέα Γαλανάκη και ο λαϊκός πολιτισμός. Παρατηρήσεις της εφαρ-

- μοσμένης λαογραφίας στο μυθιστόρημα *Φωτιές του Ιούδα, Στάχτες του Οιδίποδα* (2009) «, *Estudios Griegos* 14 (Vitoria-Gasteiz 2011–12) 497–518.
- Puchner, W., *Von Herodas zu Elytis. Studien zur griechischen Literaturtradition seit der Spätantike*, Wien/Köln/Weimar 2012.
- Puchner, W., *Δοκίμια για τη θεωρία της λαογραφίας και τη φιλοσοφία του πολιτισμού*, Athen 2013.
- Puchner, W., *Εθνογλωσσολογικές μελέτες*, Athen 2013 (Λαογραφία 9).
- Puchner, W., *Μελέτες για το ελληνικό δημοτικό τραγούδι*, Athen 2013 (Λαογραφία 8).
- Puchner, W., *Die Literaturen Südosteuropas (15. – frühes 20. Jahrhundert). Ein Vergleich*, Wien/Köln/Weimar 2015.
- Puchner, W., *Θρησκευτική Λαογραφία Α'. Ο Αάζαρος στην ορθόδοξη παράδοση και το λαϊκό πολιτισμό της Βαλκανικής*, Athen 2015 (Λαογραφία 11).
- Puchner, W., *Θρησκευτική λαογραφία Β'. Ο Ιούδας στην ορθόδοξη παράδοση και το λαϊκό πολιτισμό της Βαλκανικής*, Athen 2016 (Λαογραφία 12).
- Puchner, W. (M. Varvounis), *Greek Folk Culture. A Bibliography of Literature in English, French, German, and Italian on Greek Folk Culture in Greece, Cyprus, Asia Minor (before 1922), and the Diaspora (up to 2000)*, Athens 2011.
- Putilov, B. N., *Slavjanskaja istoričeskaja ballada*, Moskva/Leningrad 1965.
- Putilov, B. N., *Geroičeskij épos i dejstvitel'nost*, Leningrad 1988.
- Radoi, I., »Comparaison et hiérarchie des variantes d'une ballade populaire. Application à Meșterul Manole«, S. Marcus (ed.), *La sémiotique formelle du folklore. Approche linguistique-mathématique*, Paris/București 1978, 43–68.
- Rădulescu, N., »Lazăr – o versiune românească a eroului vegetational«, *Revista de Etnografie și Folclor* 11 (1966) 310–339.
- Rădulescu, N., »Variante româno-balcanic de unor melodii de dans și rituale«, *Revista de Etnografie și Folclor* 12 (1967) 3–25.
- Rădulescu, N., »Sulul – un obicei inedit din ciclul calendaristic«, *Revista de Etnografie și Folclor* 14 (1969) 3–25.
- Rădulescu-Codin, C., *Literatura populară. I. Cîntece și descîntece ale poporului*, București 1986.
- Rădulescu-Pascu, Chr., »Modalități de tratare a temei Miorița în folclorul muzical românesc«, *Studii de muzicologie* 17 (1983) 298–323.
- Ragovin, F., *Cretan mantinades: Song Poems*, Athens 1974.
- Rakovski, G. S., *Pokazalec ili rakovodstvo kak da se zapisvat i izdirijat naj-stari čarti našego bita ...*, Odessa 1859.
- Ranke, K., *Die zwei Brüder*, Helsinki 1934 (FFC 114).
- Ranke, K., »Kategorienprobleme der Volksprosa«, *Fabula* 9 (1967) 4–12.

- Ranke, K., »Grundfragen der Volkssagenforschung«, *Kleine Schriften*, Bern/München 1971, 297–311.
- Ranke, K., *European Anecdotes and Jests*, Kopenhagen 1972.
- Ranke, K., »Grenzsituationen des volkstümlichen Erzählguts«, *Die Welt der einfachen Formen*, Berlin/New York 1978, 92–100.
- Redjep, J., »Die Erzählung von der Kosovo-Schlacht (Priča o boju kosovskom)«, *Münchener Zeitschrift für Balkankunde* 3 (1980) 127–167.
- Reichert-Schenk, S., *Die Legende von Meister Manole in der rumänischen Dramatik*, Frankfurt/M. 1994.
- Reinhard, U., *Vor seinen Häusern eine Weide. Volksliedtexte aus der Süd-Türkei*, Berlin 1965.
- Reiter, N. (ed.), *Die Stellung der Frau auf dem Balkan. Beiträge zur Tagung vom 3. Bis 7. Sept. 1985 in Berlin*, Berlin/Wiesbaden 1987.
- Reitzenstein, R., *Hellenistische Wundererzählungen*, Leipzig 1906 (Stuttgart 1963).
- Ressel, S., *Orientalisch-osmanische Elemente im balkanlavischen Volksmärchen*, Münster 1981.
- Rieken, B., *Wie die Schwaben nach Szulok kamen. Erzählforschung in einem ungarndeutschen Dorf*, Frankfurt/New York 2000.
- Rihtman, C., »Kinderlieder in der Volkstradition Bosniens und Herzegowina«, Alois Mauerhofer (ed.), *Die südosteuropäische Volkskultur in der Gegenwart*, Graz 1983, 151–160.
- Ristovski, V., »Makedonskite dodolski i drugi običaj i pesni za dožd«, *Makedonski Folklor* 19/20 (1977) 37–63.
- Rodakis, P., *Κλέφτες και Αρματολοί*, 2 Bde., Athen 1996.
- Röhrich, L., *Gebärde – Metapher – Parodie*, Düsseldorf 1967.
- Röhrich, L., *Adam und Eva*, Stuttgart 1968.
- Röhrich, L. (ed.), *Probleme der Sagenforschung*, Freiburg 1973.
- Röhrich, L., *Märchen und Wirklichkeit*, Wiesbaden 1974.
- Röhrich, L., *Sage und Märchen*, Freiburg/BaselWien 1976.
- Röhrich, L./Wolfgang Mieder, *Sprichwort*, Stuttgart 1977.
- Röth, D., *Kleines Typenverzeichnis der europäischen Zauber- und Novellenmärchen*, Hohengehren 1998.
- Röth, D./Kahn, W. (eds.), *Märchen und Märchenforschung in Europa*, Frankfurt 1993.
- Romaios, K., *Ο νόμος των τριών στο δημοτικό τραγούδι*, Athen 1963.
- Romanska, C., »Die Hajduken in der bulgarischen Volksdichtung«, *Südosteuropa-Jahrbücher* 6 (1962) 34–41.
- Romanska, C., »Bälgarskite narodni istoričeski predanija«, *Bälgarsko narodno tvorčestvo*, Bd. 11, Sofija 1963, 5–46.
- Romanska, C., »Die bulgarischen Volkssagen und Legenden«, *Deutsches Jahrbuch für Volkskunde* 19/3 (1964) 353–358.

- Romanska, C., »Die bulgarischen Volkssagen und Legenden. Zustand ihrer Erforschung, Typen und Motive«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 13 (1964) 85–92.
- Romanska, C., *Bälgarsko narodno poetično tvorčestvo. Christomatija*, Sofija 1964.
- Romanska, C., *Bälgarskata narodna pesen*, Sofija 1965.
- Romanska, Ts., »Les chansons populaires des haidouks bulgares comparées aux chansons à thèmes semblables des autres peuples slaves et balkaniques«, *Actes du premier congrès intern. des études balkaniques et sud-est européennes, Sofia 1966*, Bd. 7, Sofia 1971, 755–770.
- Romanska, Z., »Bulgarische und mazedonische Heldenlieder und historische Volkslieder über Persönlichkeiten aus der ungarischen Geschichte«, *Europa et Hungaria. Congressus ethnographicus in Hungaria, 16.–20. X. 1963, Budapest*, Budapest 1965, 333–343.
- Romanski, L., »Die dichterischen Motive der bulgarischen Weihnachtslieder«, *Bulgarien. Jahrbuch 1938 der Deutsch-Bulgarischen Gesellschaft Berlin*, Leipzig 1938, 166–179.
- Romanski, L., »Die einfachen Koledo-Refrains der bulgarischen Weihnachtslieder«, *Sbornik na Bälgarska akademija na naukite* 36 (1942) 293–614 (= Diss. Berlin 1942).
- Romanski, St., *Pregledna Bälgarsku narodnu pesnu*, Bd. 1, Sofija 1925.
- Rooth, A. B., *The Cinderella Cycle*, Lund 1951.
- Rosen, G., *Die Balkan-Hajduken: Ein Beitrag zur inneren Geschichte des Slawenthums*, Leipzig 1878.
- Rosen, G., *Bulgarische Volksdichtungen*, Leipzig 1879.
- Roșianu, N., *Stereotipia basmului*, București 1973.
- Rotar, J., *Povednost in vrsta pravljice, balade, basni, povesti*, Ljubljana 1976.
- Roth, K., »Märchen als Lesestoff für alle. Populare Märchenbüchlein in Bulgarien«, *Dona Ethnologia. FS L. Kretzenbacher*, München 1973, 267–289.
- Roth, K., »Der bulgarische Bänkelsang heute. Zum Wandel des Liedrepertoires eines Sängers«, Günther Noll, Marianne Böcker (ed.): *Musikalische Volkskunde – aktuell. Festschrift für Ernst Klusen zum 75. Geburtstag*. Wegener, Bonn am Rhein 1984, 417–434.
- Roth, K./G. Wolf (eds.), *South Slavic Folk Culture. A Bibliography of Literature in English, German, and French on Bosnian-Herzegovinian, Bulgarian, Macedonian, Montenegrin and Serbian Folk Culture*, Columbus, Ohio 1994.
- Roth, K., »Das Bild des Anderen in der bulgarischen Populärliteratur«, E. Bresovszky, *Multikulturalität und Multiethnizität in Mittel-, Ost- und Südosteuropa*, Frankfurt/M. 1999, 205–215.

- Roth, K. (ed.): L. Daskalova Perkovski et al., *Typenverzeichnis der bulgarischen Volksmärchen*, Helsinki 1995 (FFC 257).
- Roth, K./U. Brunnbauer (eds.), *Region, Regional Identity and Regionalisms in South-eastern Europe. Part I*, Berlin 2008.
- Ruches, P. J., *Albanian historical folksongs 1716–1943*, Chicago 1967.
- Ručkina, N. L., »Genetičeskie svjazi skritskogo eposa i kleftskih pesen«, *Slavjanskij i balkanskij fol'klor. Obrjad. Tekst*, Moskva 1981, 189–223.
- Ručkina, N. L., »Sjužetno-tematičeskij repertuar pesen o kleftach (sistematičeskij ukazatel')«, *Fol'klor. Poëtika i tradicija*, Moskva 1982, 234–266.
- Ručkinová, N. A., »Novogrécke piesne o zbojníkoch (Kleftské piesne)«, *Slovenský národopis* 31 (1983) 197–202.
- Ruffini, M., *Apocalipsul Maicii Domnului*, Firenze 1954.
- Rystencko, A. V., *Legenda o sv. Georgij i drakone v vizantijskoj i slavjano-russkoj literaturach*, Odessa 1909.
- Sachs, N., »Chants that Do not Wound: Concept and Sensation in Koleda«, *Essays in Humanistic Anthropology FS David Bidney*, Washington, D. C. 1979, 253–276.
- Sainéan, L., »Les rites de construction d'après la poésie populaire de l'Europe Orientale«, *Revue de l'Histoire des Religions* 45 (1902) 359–396.
- Şaineanu, L., *Basmele române*, Bucureşti 1895 (1978).
- Şăineanu, L., *Studii folklorice*, Bucureşti 1896.
- Sakaoğlu, S., *Anadolu-Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Efsanelerin Tip Kataloğu*, Ankara 1980.
- Sakaoğlu, S., *Masal Araştırmaları*, Ankara 1999.
- Sakellariu, A., *Ta Κυπριακά*, 3 Bde., Athen 1855–68.
- Sako, Z., *La variante Albanaise de la ballade de l'emmurement et ses éléments communs avec les variantes balkaniques*, Tirana 1966.
- Sako, Z., *Chansonnier des preux albanais*, Paris 1967.
- Sako, Z., »Éléments balkaniques communs dans le rite de la ballade de l'emmurement«, *Actes du premier congrès intern. d'études balkaniques et sud-est européennes*, Sofia 1966, Bd. 7, Sofia 1971, 857–862.
- Sako, Z., *Trésor du chansonnier populaire albanais*, Tirana 1975.
- Sako, Z., »The Albanian entombment and the other common Balkan different versions«, *Questions of the Albanian folklore*, Tirana 1984, 155–165.
- Sako, Z. et al. (eds.), *Mbledhës të hershëm të folklorit shqiptar (1635–1912)*, 3 Bde., Tirana 1961–63.
- Samokovlieva, M., »Teritorialno razprostranie na njakoi tipove kalendarsko obredi v Severna Bălgarija«, *Bălgarski Folklor* 4/4 (1978) 15–33.

- Sándor, I., »Anekdota«, L. Vargyas, *Magyar népköltészet*, Budapest 1988 (Magyar néprajz 5.1) 167–212.
- Sandu, D., *Folclor românesc*, București 1987.
- Šapkaliska, T., »Die Einmauerung von Lebewesen in Bauwerken als Motiv in der makedonischen Volksballade«, *Ballad and Other Genres/Balladen und andere Gattungen*, Zagreb 1988, 167–172.
- Šapkaliska, T., »Probleme der Katalogisierung der makedonischen Volksballaden mit Inzestthematik«, *Ballades et chansons folkloriques. Actes de la 18e session de la commission pour l'étude de la poésie de tradition orale de la SIEF*, Québec 1989, 301–317.
- Šapkarev, K. A. P. (ed.), *Sbornik ot bālgarski narodni umotvoreniija* (SbNU), 3 Bde, Sofija 1891–94,
- Šaulić, J., »The Oral Women Poets of the Serbs«, *Slavonic and East European Review* 42 (1963) 161–183.
- Saunier, G., *Les chansons de nocés à thèmes funèbres. Recherches sur la famille et la société grecque*, thèse, Paris 1968.
- Saunier, G., »Le combat avec Charos dans les chansons populaires grecques. Formes originelles et formes dérivées; étude thématique«, *Ελληνικά* 25 (1972) 119–152, 335–370.
- Saunier, G., »*Adikia*«. *Le Mal et l'Injustice dans les chansons populaires grecques*, Paris 1979.
- Saunier, G., *Της ζενιτιάς*, Athen 1983.
- Saunier, G., »La Fille Guerrière et La Trahison du Saint«, *Metis* (Paris-Athènes) 4 (1989) 61–85.
- Saunier, G., *Ελληνικά Δημοτικά Τραγούδια. Τα Μοιρολόγια*, Athen 1999.
- Saunier, G., *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια. Συναγωγή μελετών (1968–2000)*, Athen 2001.
- Saunier, G., »Η ζωή εν κλωβώ. Η μεταφορά του κλουβιού στα δημοτικά τραγούδια«, *Laografia* 40 (2004–06) 89–100.
- Saunier, G., »Μερικές παρατηρήσεις για το δημοτικό τραγούδι του Νεκρού Αδελφού«, *Ελληνικά* 25/2 (2007) 349–369.
- Saunier, G., »Ομορφιά, λάμψη και ουράνια σώματα στα ελληνικά δημοτικά τραγούδια«, *Στέφανος. Τιμητική προσφορά στον Βάλτερ Πούχγερ*, Athen 2007, 1063–1074.
- Saunier, G., »Η εικόνα της οικογένειας στα ελληνικά δημοτικά τραγούδια«, *Laografia* 41 (2007–09) 33–72.
- Savvas, M., »Hecube's sisters: Charon and the Greek lament«, *Journal of Hellenic Diaspora* 21/1 (1995) 49–69.
- Scheinigg, J., *Narodne pesni koroških Slovencev*, Ljubljana 1889 (Nachdruck Klagenfurt/Celovec 1980).
- Scherf, W., *Lexikon des Zaubermärchens*, Stuttgart 1982.

- Scherf, W., *Das Märchen-Lexikon*, 2 Bde., München 1995.
- Schischmanov, I., *Der Lenorenstoff in der bulgarischen Volkspoesie*, Strassburg 1894 (*Indo-germanische Forschungen* 4, 1894, 412–447).
- Schischmanoff, I., *Légende religieuses Bulgares*, Paris 1896.
- Schladebach, K., »Die aromunische Ballade von der Artabrücke«, *Jahresbericht des Instituts für rumänische Sprache* 1 (1894) 79–121.
- Schmaus, A., »Die balkanische Volksepik. Typologie und Kontinuitätsproblem«, *Zeitschrift für Balkanologie* 1 (1963) 133–152.
- Schmaus, A., »Der Skenderbeg-Zyklus bei Andrija Kačić-Miošić«, *Shéjzat* 10/9–12 (1966) 320–335.
- Schmaus, A., »Relikte der Skanderbeg-Epik in der Volksdichtung der Italoalbaner«, H. Kuhn/K. Schier (eds.), *Märchen – Mythos – Dichtung. FS Friedrich von der Leyen*, München 1963, 211–224.
- Schmaus, A., *Gesammelte slavistische und balkanologische Abhandlungen*, 2 Bde., München 1971–73.
- Schmidt, B., *Das Volksleben der Griechen und das Hellenische Alterthum*, Leipzig 1871.
- Schmidt, B., *Griechische Märchen, Sagen und Volkslieder*, Leipzig 1877.
- Schmidt, B., »Totengebräuche und Gräberkultus im heutigen Griechenland«, *Archiv für Religionswissenschaften* 24 (1926) 281–318, 25 (1927) 52–82.
- Schmidt, L., *Die Volkerzählung. Märchen, Sage, Legende, Schwank*, Berlin 1963.
- Schmidt, T., »Turca în comitatul Hunedoarei«, *Transilvania* 41 (1910) 135–146.
- Schmidt, W., *Das Jahr und seine Tage in Meinung und Brauch der Rumänen Siebenbürgens*, Hermannstadt 1867.
- Schmitt, O. J., *Skanderbeg. Der neue Alexander auf dem Balkan*, Regensburg 2009.
- Schneeweis, E., *Serbokroatische Volkskunde. I. Volksglaube und Volksbrauch*, Berlin 1961.
- Schubert, G., »Der epische Held und seine Waffen«, *Zeitschrift für Balkanologie* 15 (1979) 161–189.
- Schubert, G., »Die bulgarischen Samovila und ihre balkanischen Schwestern«, T. I. Živkov/ G. Georgiev (eds.), *Dokladi. Bălgarskata kultura i vzaimodejstvieto i sās svetovnata kultura*, Sofija 1983, 372–394.
- Schubert, G., »Der Heilige Georg und der Georgstag auf dem Balkan«, *Zeitschrift für Balkanologie* 21 (1985) 80–105.
- Schubert, G., »Der epische Held der Südslaven und dessen Kleidung«, *Zeitschrift für Balkanologie* 23 (1987) 95–105.
- Schubert, G., »Aspekte des Lachens in balkanischen Sprichwörtern«, Efi Karpodini-Dimitriadi (ed.), *Laughter & Tears in the Balkan cultures. International Ethnological Symposium*, Athens 1996, 75–90.
- Schubert, G., »Auf den Spuren von Königssohn Marko«, Eggert Hardten/André Sta-

- nislavjević, Dimitrios Tsakiris (eds.), *Der Balkan in Europa*, Frankfurt/M. 1996, 151–164.
- Schubert, G., »Formen der Identität und Abgrenzung in Witzen aus dem Donau-Balkan-Raum«, Klaus Roth (ed.), *Mit der Differenz leben. Europäische Ethnologie und Interkulturelle Kommunikation*, München 1996, 79–94.
- Schubert, G., »Homo narrans und homo ridens in Südosteuropa. Alltagsbewältigung und Identität in Schwank und Witz«, *Die Welt der Slaven XLIV* (1999) 135–154.
- Schubert, G., »Marko Kraljević – eine Identitätsfigur der Südslawen«, dies./Wolfgang Dahmen (eds.), *Bilder vom Eigenen und Fremden aus dem Donau-Balkan-Raum*, München 2003, 101–120.
- Schubert, G., »Der Teufel als Demiurg – in südosteuropäischen Volksmärchen«, *Zeitschrift für Balkanologie* 40/1 (2004), 47–60.
- Schubert, G., »Mythos und Realität in südosteuropäischen Balladen vom Bauopfer«, L. Petzoldt/O. Haid (eds.), *Beiträge zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte der Volkserzählung Brunnenburg/Südtirol 1998–1999*, Frankfurt/M. 2005, 163–178.
- Schubert, G., »Zur epischen Tradition der Balkanvölker«, Monica Genesin/Joachim Matzinger (eds.), *Albanologische und balkanologische Studien. FS Wilfried Fiedler*, Hamburg 2005, 261–276.
- Schubert, G., »Ein Opfer für den Genossen Tito und die Partei. Mythenrezeption und Mythenproduktion«, Ulf Brunnbauer/Andreas Helmedach/Stefan Troebst (eds.), *Schnittstellen. Gesellschaft, Nation, Konflikt und Erinnerung in Südosteuropa. FS Holm Sundhaussen*, München 2007, 471–484.
- Schubert, G., »Historische Wirklichkeit und Volkspoesie. »Der Tod des Marko Kraljević« – nur eine dichterische Fiktion?«, *Zeitschrift für Balkanologie* 43/1 (2007) 55–67.
- Schubert, G., »Der epische Schwarze Araber und die Frauen«, *Zeitschrift für Balkanologie* 45/1 (2009) 99–109.
- Schubert, G., »Volksliteraturen des Balkans, insbesondere der Südslawen«, Uwe Hinrichs/Theode Kahl/Petra Himstedt-Vaid (eds.), *Was ist der Balkan? Handbuch Balkan*, Wiesbaden 2014, 387–433.
- Schuller, J. K., *Über einige merkwürdige Volkssagen der Rumänen*, Hermannstadt 1857.
- Schullerus, A., *Verzeichnis der rumänischen Märchen und Märchenvarianten*, Helsinki 1928 (FFC 78).
- Schullerus, A., *Siebenbürgisches Märchenbuch*, Hermannstadt 1930.
- Schullerus, P., »Pflanzen in Glaube und Brauch der Siebenbürger Sachsen«, *Archiv des Vereins für Siebenbürgische Landeskunde* N. F. 40 (1916–23) 78–188, 348–426.
- Schullerus, P., *Rumänische Volksmärchen aus dem mittleren Harbachtal*, Neuausgabe von R. W. Brednich und I. Talos, Bukarest 1977.

- Schütz, J., *Volksmärchen aus Jugoslawien*, Düsseldorf/Köln 1960.
- Sebestyén, G., *Regös-énekek*, Budapest 1902.
- Seferlis, P. D., »Ο μεγάλος Λάζαρος (Μάνη)«, *Laografia* 5 (1915) 381–383.
- Seemann, E., »Die Gestalt des kriegerischen Mädchens in den europäischen Volksballaden«, *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 10 (1959) 192–212.
- Šeptunov, I. M., *Chajduckoe dviženie v fol'klore južnych slavjan i bolgarskoj literature*, Moskva 1982.
- Seremetakis, N., *The Last Word: Women, Death, and Divination in Inner Mani*, Univ. of Chicago Press 1991.
- Seremetakis, N. (ed.), *Ritual, Power and the Body: Historical Perspectives on the Representation of Greek Women*, New York 1993.
- Shala, D., »Transformimi i motivit të rinjohjes së burrit me gruan në poezinë tonë popullorë« *Gjurmime albanologjike – Folklore dhe etnologji* 10 (Prishtinë 1981) 123–143.
- Siaflekis, Z., »Transmission et transformation d'un symbole culturel dans le théâtre d'ombres grec. Le cas d'Alexandre le Grand et le dragon maudit«, St. Damianakos (ed.), *Théâtre d'ombres. Tradition et modernité*, Paris 1986, 229–247.
- Siampanopoulos, K. E., *Οι Λαζαρίδες*, Thessaloniki 1973.
- Siegmund, W. (ed.), *Antiker Mythos in unseren Märchen*, Kassel 1984.
- Sifakis, G., *Για μια ποιητική του ελληνικού δημοτικού τραγουδιού*, Heraklion 1988.
- Simiczijew, K., *Pieśń hajducka Słowian południowych*, Wrocław 1985.
- Šišmanov, I. D., »Pesenta za märtvija brat v poezijata na balkanskite narodi«, *Sbornik za narodni umotvorenija* 13 (1896) 475–570, 15 (1898) 449–600 (als Separatum 1–186).
- Siupiur, E., »La chanson du frère mort dans la poésie des peuples balkaniques« et la correspondance du I. D. Schischmanoff, B. P. Haşdeu et I. Bianu«, *Revue des études sud-est européennes* 6 (1968) 347–365.
- Siuts, H., *Die Ansinglieder zu den Kalenderfesten*, Göttingen 1968.
- Skafté Jensen, M., *The Homeric Question and the Oral-Formulaic Theory*, Copenhagen 1980.
- Skendi, St., *Albanian and South Slavic Oral Epic Poetry*, Philadelphia 1954 (New York 1969).
- Skendi, St., »The Songs of the Klephts and the Hayduks. History or Oral Literature?«, *Serta Slavica in memoriam A. Schmaus*, München 1971, 666–673.
- Skendi, St., *Balkan Cultural Studies*, New York 1980.
- Skok, P., »Iz balkanske komparativne literature. Rumunske paralele ›zidanju Skadra«, *Glasnik Škopskog naučnog društva*, Skopje 1929, 220–242.
- Skowronski, M./M. Marinescu, *Die »Volksbücher« Bertoldo und Syntipas in Südosteuropa. Ein Beitrag zur Kulturvermittlung in Griechenland und Bulgarien vom 17. bis 20. Jahrhundert*, Frankfurt/M. 1992.

- Slavici, I., *Povești*, 2 Bde. București 1890/1923 (1968).
- Slavejkov, P. R., *Bălgarski pritči i poslovice i charakterni dumi*, 2 Bde., Sofija 1889/97.
- Soerensen, A., »Beitrag zur Geschichte der Entwicklung der serbischen Heldendichtung«, *Archiv für slavische Philologie* 14 (1892) 556–587, 15 (1893) 1–36, 204–245, 16 (1894) 66–118, 17 (1895) 198–253, 19 (1897) 89–131, 20 (1898) 78–114.
- Soerensen, A., *Die Entstehung der kurzzeitigen serbokroatischen Liederdichtung im Küstenlande*, Berlin 1895.
- Sotiriu, K. D., »Αλβανικά άσματα και παραμύθια«, *Laografia* 1 (1909) 82–106, 2 (1910/11) 89–120.
- Soyter, G., »Das volkstümliche Distichon bei den Neugriechen«, *Laografia* 8 (1921–25) 371–426.
- Soyter, G., »Neugriechische Volkslieder, Disticha und Sprichwörter«, *Laografia* 11 (1934–37) 191–215.
- Soyter, G. (ed.): Werner von Haxthausen, *Neugriechische Volkslieder. Urtext und Übersetzung*, Münster 1935.
- Soyter, S., *Griechischer Humor von Homers Zeiten bis heute*, Berlin 1961.
- Spandonidi, I., *Τραγούδια της Αγόριανης (Παρνασσού)*, Athen 1939.
- Spandonidis, S., *Οι Κλεφταρματολοί και τα Τραγούδια τους*, Athen 1962/63.
- Sperber, A. M., *Rumänische Volksdichtung*, Bukarest 1968.
- Spies, O., *Türkische Volksmärchen*, Jena 1967.
- Spitzer, L., »L'archétype de la ballade Miorița«, *Cahiers Sextil Pușcariu* 2 (1952) 95–120 (*Romanische Literaturstudien* 1936–1956, Tübingen 1959, 835–867).
- Spunda, F., *Legenden und Fresken vom Berg Athos*, Stuttgart 1962.
- Spyridakis, G. K., »Saint-Georges dans la vie populaire«, *L'Hellénisme Contemporain* 6 (1952) 126–145.
- Spyridakis, G. K., »Συμβολή εις την μελέτην των ελληνικών παροιμιών«, *Κρητικά Χρονικά* 11 (1957) 267–276.
- Spyridakis, G. K., »Το άσμα της χελιδónος (χελιδónισμα) την πρώτη Μαρτίου«, *Επετηρίς Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας* 20/21 (1967/68) 25 ff.
- Spyridakis, G. K., *Ελληνική Λαογραφία*, τεύχος Δ', *Δημοτική ποίησις*, Athen 1972.
- Stadtmüller, G., »Altheidnischer Volksglaube und Christianisierung in Albanien«, *Orientalia Christiana Periodica* 20 (1954) 212–246.
- Stahl, A., »Animal Sacrifices in the Balkans«, A. Bharati (ed.), *The Realm of the Extra-Human. Ideas and Actions*, The Hague 1976, 443–451.
- Staininger, O., *WiderWITZIG. Wortwitz und Karikatur um die Wende*, Wien 1995.
- Stamuli-Saranti, E., »Δημοτικά τραγούδια της Θράκης«, *Θρακικά* 11 (1939) 1–278.
- Stancu, I., *Poezia obiceiturilor de arnă*, București 1985.
- Stanonik, M., *Slovstvena folklor a domačem okolju*, Ljubljana 1990.

- Stanonik, M., *Slovenska slovstvena folklor*, Ljubljana 1999.
- Stanonik, M., *Teoretični oris slovstvene Folklore*, Ljubljana 2001.
- Stanonik, M., *Slovstvena folkloristika med jezikoslovjem in literarno vedo*, Ljubljana 2004.
- Stefanović, Sv., »Die Legende vom Bau der Burg Skutari. Ein Beitrag zur interbalkanischen und vergleichenden Sagenforschung«, *Revue internationale des Études Balkaniques*, Beograd 1934/35, 188–210.
- Stein, H., *Zur Herkunft und Altersbestimmung einer Novellenballade*, Helsinki 1979.
- Steinmetz, A., »Untersuchungen zu den Kleftenliedern«, *Laografia* 10 (1932) 305–380.
- Stemplinger, E., *Antiker Volksglaube in modernen Ausstrahlungen*, Leipzig 1922.
- Stoica-Vasilescu, L., »Paparuda«, *Revista de Etnografie și Folclor* 15 (1970) 375–384.
- Stoilov, A. P., *Pokazalec na pečatanite prez XIX. vek bălgarski narodni pesni, I (1815–1860), II (1861–1878)*, Sofija 1916, 1918.
- Stoilov, A. P., »Ženi cheroini«, *Izvestija na Narodnija etnografski muzej* 2 (1922) 105–117.
- Stoin, E., »Lazaruvane v s. Neguševu, Elin-Pelinsko«, *Izvestija na Instituta za muzika* 2/3 (1955) 189–213.
- Stoin, V., *Narodni pesni ot Sredna Severna Bălgarija*, Sofija 1931.
- Stojanović, M., »The Motif of Hayduk in Serbian and Greek Nineteenth Century Poetry«, *Balkanica* 6 (1975) 281–295.
- Stojanović, M., »Chanteurs des poèmes épiques haidouques et clephtes«, *Balkanica* 4 (1973) 555–575.
- Stojanović, M., *Hajduci i klefti u narodnom pesništvu*, Beograd 1984.
- Stojčevska-Antić, V., »Od eschatologiškite apokrifi za Bogorodica i nivniot odsiv vo narodnoto tvorčestvo na južnoslovenskite narodi«, *Makedonski Folklor* 2 (1969) 207–218.
- Stojkova, St., »Kăm văprosa za priemstvenostta (kontinjujeta) v bălgarskata epičeska tradicija«, *Bălgarski folklor* 5/1 (1979) 16–22.
- Stojkova, St., »Bălgarskite hajduški pesni – kam văprosa za epičeskite čerti v obraza na hajdutina« *Vtori međunaroden kongres po bălgaristika* 15 (Sofija 1988) 188–195.
- Stojkova, St., »Mythe et vérité historique dans les chansons de Haidouks bulgares«, *Revue des études slaves* 60 (1988) 445–450.
- Stoll, B., *Virágénekek és mulatótók. 17–18 század*, Budapest 1956.
- Stošić, L., »Lik psoglavog svetog Christophora u umetnosti balkanskih naroda«, *Neohelensko nasleđe kod Srba/Νεοελληνική κληρονομιά στους Σέρβους I*, Beograd 2005, 275–296.
- Stoykova, St., »Les chansons des haidouks dans le folklore bulgare et grec«, *Cultural Relations between Greeks and Bulgarians from the Middle of the 15th to the Middle of the 19th Centuries*, Thessaloniki 1980, 273–282.
- Stojnev, N. (ed.), *Bălgarska mitologija, Enciklopedičen rečnik*, Sofija 1994.

- Strauss, A., *Bulgarische Volksdichtungen*, Wien/Leipzig 1895.
- Strauss, A., *Die Bulgaren*, Leipzig 1898.
- Strauss, A., *Bulgarische Volksdichtungen*, Leipzig 1919.
- Štrekelj, K., *Slovenske narodne pesmi iz tiskanih in pisanih virov*, 4 Bde., Ljubljana 1895–1923 (Neudruck 1978).
- Stroescu, S. C., *La Typologie bibliographique de facéties roumaines*, 2 Bde., Bucharest 1969.
- Strohal, R., *Hrvatskih narodnih pripoviedaka knjiga 1, 2, 3*, Rijeka 1886/Karlovac 1901/1904.
- Strömberg, R., *Greek Proverbs. A Collection of Proverbs and Proverbial Phrases which are not listed by the Ancient and Byzantine Paroemiographers*, Göteborg 1954.
- Subotić, D., *Yugoslav Popular Ballads. Their Origin and Development*, Cambridge 1932.
- Suchoff, B. (ed.), *Turkish Folk Music from Asia Minor*, Princeton/London 1976.
- Sugarman, J. C., *Engendering song. Singing and subjectivity at Prespa Albanian weddings*, Chicago 1997.
- Sulișteanu, G., »Les chansons de danse des peuples balkaniques et les Noëls du peuple roumain«, *Makedonski folklor* 2 (3/4) (1969) 265–282.
- Sulișteanu, G., »Quelques aspects des chansons de la mariée chez les peuples roumaines et macédoniens«, *Makedonski Folklor* 5 (9–10) (1972) 173–182.
- Sulișteanu, G., »La cantique de Souhait («colindatul») des jeunes filles chez le peuple roumain dans le complexe de folklore balkanique«, *Makedonski Folklor* 15/16 (1975) 291–307.
- Sulișteanu, G., *Folklor de județul Brăila. Balada sau cîntecul bătrînesc*, Brăila 1980.
- Sundhassen, H., *Der Einfluß der Herderschen Ideen auf die Nationsbildung bei den Völkern der Habsburger Monarchie*, München 1973.
- Swahn, J. Ö., *The tale of Cupid and Psyche*, Lund 1955.
- Szemerényi, A., »A Semiotic Approach to the Study of Proverbs«, *Proverbium* 14 (1974) 934 ff.
- Szemerényi, A./V. Voigt, »The Connection of Theme and Language in Proverb Transformations«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 21 (1972) 95–108.
- Szövérfy, J., »History and Folk Tradition in Eastern Europe: Matthias Corvinus in the Mirror of Hungarian and Slavic Folklore«, *Journal of the Folklore Institute* 5 (1968) 68–77.
- Taibbi Rossi, G./G. Caracausi, *Testi Neogreci di Calabria*, Palermo 1959.
- Taloş, I., »Balada Meşterul Manole și variantele ei transilvănene«, *Revista de Folclor* 7 (1962) 22–56.
- Taloş, I., »Bausagen in Rumänien«, *Fabula* 10 (1969) 198–211.
- Taloş, I., *Meşterul Manole*, Bucureşti 1973.
- Taloş, I., »Miorița în Transilvania«, *Anuarul de folclor* 2 (Cluj-Napoca 1981) 95–134.

- Taloş, I., »Miorița in Transsylvanien. Versuch einer Neudeutung«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 79 (1983) 187–206.
- Taloş, I., »Die eingemauerte Frau. Neuere Forschungsarbeiten über die südosteuropäische Bauopfer-Ballade«, *Jahrbuch für Volksliedforschung* 34 (1989) 105–116.
- Taloş, I., *Petit Dictionnaire de mythologie populaire roumaine*, Grenoble 2002.
- Tareanu, E., »Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles«, *Revue d'histoire des religions* 138 (1950) 22–52, 176–218.
- Taylor, A., *English Riddles from Oral Tradition*, Berkeley/Los Angeles 1951.
- Teodorescu, G. M., *Poezii populare române*, 3 Bde., Bucureşti 1985.
- Teodorov, E. K., »Naslojavanija v edna bălgarska narodna epičeska pesen«, *Izvestija na Etnografskija institut s muzej* 1 (1953) 203–240.
- Teodorov, E. K., »Proizchod na pesenta za Dete Dukadinče«, *Izvestija na Etnografskija institut i muzej* 2 (1955) 347–393.
- Teodorov, E., *Săstnost i proizchod na bălgarskite junaški i chajduški pesni văş vrăzka s otrăzenite v tjach săstezanija*, Sofija 1963.
- Teodorov, E., *Drevnotrakijsko nasledstvo v bălgarskija folklor*, Sofija 1972.
- Teodorov, E. K., *Bălgarski naroden geroičen epos*, Sofija 1981.
- Tezel, N., *İstanbul Masalları*, İstanbul 1938.
- Tezel, N., *Contes populaires turcs*, Istanbul 1953.
- Tezel, N., *Türk Masalları*, 2 Bde., Ankara 1985.
- Thanopoulos, G. I., *To τραγούδι του Αρμούρη. Χειρόγραφη και προφορική παράδοση*, Diss. Athen 1990.
- Thanopoulos, G. I., *Ο «Διγενής Ακρίτης» Εσκοριάλ και το ηρωϊκό τραγούδι »του Υιού του Ανδρονίκου«. Κοινά τυπικά μορφολογικά στοιχεία της ποιητικής τους*, Athen 1993.
- Thompson, St., *The Motif-Index of Folk Literature*, 6 Bde., Bloomington 1955–58.
- Topalov, K., »Το δημοτικό ύσμα περί του νεκρού αδελφού. Ένα κοινό θέμα των βουλγαρικών και των ελληνικών πανεπιστημιακών ερευνών κατά το 190 αιώνα«, *Ακαδημία Αθηνών, Ο Νικόλαος Πολίτης και το Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας*, 2 Bde., Athen 2012, Bd. 2, 913–924.
- Thumb, A., »Zur neugriechischen Volkskunde 1: Die Schicksalsgöttinnen im neugriechischen Volksglauben«, *Zeitschrift für Volkskunde* 2 (1892) 123–134.
- Tischendorf, C., *Apocalypses Apocryphae*, Lipsiae 1866.
- Tischendorf, C., *Evangelia apocrypha*, Lipsiae 1876.
- Topić, S., *Kirchenlieder der bosnischen Katholiken*, Regensburg 1986.
- Tromp, J., *The Life of Adam and Eve in Greek. A Critical Edition*, Leiden/Berlin 2005.
- Tsangalas, K., »Die Problematik der Erforschung sozialer Funktionen von Balladen. Funktionswandel, Polyfunktionalität etc. mit Anschauungsbeispielen aus dem Balladenschatz Thessaliens«, *Probleme der Volksballadenforschung. 11. Arbeitstagung über*

Probleme der europäischen Volksballade vom 22. bis 24. Aug. 1980 in Jannina/Griechenland, Ioannina 1981, 131–154.

Tsangalas, K., »Das Orpheus- und Arionmotiv im antiken Mythos und in einem neu-griechischen Märchen«, W. Siegmund (ed.), *Antiker Mythos in unseren Märchen*, Kassel 1984, 72–79.

Tubach, F. C., *Index exemplorum. A handbook of medieval religious tales*, Helsinki 1969 (FFC 204).

Tülbendçi, F. F., *Ata Sözleri*, Istanbul/Ankara 1977.

Ujváry, Z., »Une coutume des Slaves du Sud: la ›dodola‹«, *Slavica* 3, Debrecen 1963, 131–140.

Ursu, N., *Folclor muzical din Banat și Transilvania. (300 de colinde, cintece și jocuri)*, București 1983.

Uther, H.-J., *The Types of International Folktales*, 3 Bde., Helsinki 2004 (FFC 284–286).

Vagiakakos, V., »Γύρω στο μυρολόγι της Μέσα Μάνης«, *Λακωνικά Σπουδαί* 17 (2004) 219–262.

Vakarelski, Chr., *Istoričeski pesni*, Sofija 1961 (*Bălgarsko narodno tvorčestvo v trinadeset toma*, Sofija 1961–65, Bd. 3).

Vakarelski, Chr., *Bulgarische Volkskunde*, Berlin 1969.

Vakarelski, Chr., *Bălgarski folklor*, Sofija 1974.

Vălčev, V., *Chităr Petăr i Nastradin Chodža. Iz istorijata na bălgarskija naroden anekdot*, Sofija 1975.

Valsavor, J. W. Freiherr von, *Die Ehre des Herzogthums Crain*, 4 Bde. Nürnberg 1689, Rudoswerth 1877–79.

Vargyas, L., »Forschungen zur Geschichte der Volksballade im Mittelalter. III. Die Herkunft der ungarischen Ballade von der eingemauerten Frau«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 9/1–2 (1960) separatum 1–88.

Vargyas, L., *Researches into the Medieval History of Folk-Ballad*, Budapest 1967.

Vargyas, L., *Ungarische Volksballaden und Europa*, 2 Bde., Budapest 1976.

Vargyas, L., »Gesellschaftliche Spannungen und Forderungen in den Balladen des 14.–15. Jahrhunderts«, G. Heckenast (ed.), *Aus der Geschichte der Ostmitteleuropäischen Bauernbewegung*, Budapest 1977, 267–271.

Vargyas, L., »The ballad as source of history«, 9. *Arbeitstagung über Fragen des Typenindex der europäischen Volksballaden*, Budapest 1979, 44–60.

Vargyas, L., *Hungarian ballads and the European ballad tradition*, 2 vols., Budapest 1983.

Vargyas, L., *Mayar népköltészet*, Budapest 1988.

Varvunis, M. G., *To σατιρικό δημοτικό τραγούδι για την »αχόρταγη σύζυγο«. Τυπολογικά, ιδεολογικά και εκδοτικά ζητήματα στα σατιρικά ελληνικά δημοτικά τραγούδια*, Thessaloniki 2005.

- Varvunis, M. G., *Άσεμνα και βωμολοχικά λαογραφικά. Παλαιές μορφές και σύγχρονες εκφράσεις*, Athen 2007.
- Vasileva, M., *Lazaruvane*, Sofija 1982.
- Vasileva, M., *Koleda i surva: Bălgarski prasnici i obiçai*, Sofija 1988.
- Vasilev, K., *Smeçhăt sreštu nasilieto. 45 godini vicove*, Sofija 1990.
- Vasilii, A., *Povești și legende*, București 1928.
- Veïku-Serameti, K., »Επιβάτες. Ιστορία, ήθη και έθιμα, γλωσσάριο«, *Αρχείον του Θρακικού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θησαυρού* 26 (1961) 181–329.
- Vekerdi, J., *Gypsy Dialect Tales from Hungary*, 2 Bde. Debrecen 1985.
- Velay-Valentin, C., *L'histoire des contes*, Paris 1992.
- Veloudis, G., *Der neugriechische Alexander*, München 1968.
- Veselinović-Šulc, M., »Quelques questions sur les chants et contes populaires sud-slaves formées en Hongrie«, *Makedonski Folklor* 15/16 (1975) 35–42.
- Veselovskij, A., *Razyskanija v oblasti russkich duçovnych stichov II: Sv. Georgij v legende, pesne i obrjade*, Peterburg 1880.
- Vielweib, H., *Epanomi – Nea Kallikrateia. Ein siedlungs- und sozialgeographischer Vergleich zweier nordgriechischer Gemeinden*, Salzburg 1988 (Salzburger Geographische Arbeiten 16).
- Vishinski, B. (ed.), *The Epic of Ilinden*, Skopje 1973.
- Viski, K., *Volksbrauch der Ungarn*, Budapest 1932.
- Vitti, M., *Canti dei ribelli Greci*, Firenze 1956.
- Vlachos, Th., »Geister- und Dämonenvorstellungen im südosteuropäischen Raum griechischer Sprachzugehörigkeit«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 25 (1971) 217–248.
- Vlisidis, K., *Για μια βιβλιογραφία του ρεμπέτικου (1873–2001)*, Athen 2002.
- Voigt, V. (ed.), *A magyar folklór*, Budapest 1998.
- Voigt, V., *Suggestions towards a Theory of Folklore*, Budapest 1999.
- Voigt, V., *Europäische Linien. Studien zur Finnougristik, Folkloristik und Semiotik*, Budapest 2005.
- Vöö, G., *Tréfás népi elbeszélések*, Bukarest 1981.
- Vorhoff, K., »Türkye' de Alevilik ve Bektaşilikle İlgili Akademik ve Gazetecilik Nitelikli Yayınlar«, T. Olsson et al. (eds.), *Alevi Kimliği*, Istanbul 1999, 32–66.
- Vrabie, G., »Călătoria fratelui mort sau motivul Lenore în folclorul sud-est european«, *Limba și Literatura* 3 (1957) 257–294.
- Vrabie, G. (ed.), *Vasile Alecsandri Poezii Populare ale Românilor*, 2 Bde., București 1965.
- Vrabie, G., *Balada populară română*, București 1966.
- Vrabie, G., *Folclorista română*, București 1968.
- Vrabie, G., *Folclorul. Obiect, principii, metodă, categorii*, București 1970.

- Vrabie, G., »Das Motiv von der Hochzeit mit der Sonne«, *Jahrbuch für Volksliedforschung* 17 (1972) 115–130.
- Vrabie, G., *Structura poetică a basmului*, București 1975.
- Vrabie, G., *Retorica folclorului (Poezia)*, București 1978.
- Vrabie, G., *Poetica Mioriței. Studiu stilistic*, București 1984.
- Vranska, Cv., *Apokrifite na Bogorodica v bălgarskata narodna pesen*, Sofija 1940 (*Sbornik na Bălgarskata akademija na naukite* 33).
- Vrazinovski, T., *Narodna demonologija na makedonite*, Skopje/Prilep 1995.
- Vrčević, V., *Srpske narodne pripovijetke, ponajviše kratke i šaljive*, Beograd 1868/Dubrovnik 1882.
- Vries, J. de, *Das Märchen, besonders in seinem Verhältnis zu Heldensage und Mythos*, Helsinki 1954 (FFC 150).
- Vries, J. de, *Heldenlied und Heldensage*, Bern/München 1961.
- Vrontis, A., *Ροδιακά λαογραφικά*, 2 Bde., Rhodos 1950.
- Vujkov, B., *Šaljive hrvatske narodne pripovijetke (bunjevačke)*, Subotica 1958.
- Vukanović, T. R., »Virdzine«, *Glasnik muzeja Kosova i Metohije* 6 (1961) 79–120.
- Vukanović, T. R., *Srpske narodne bajke*, Vranje 1972.
- Vulcănescu, R., *Mitologie română*, București 1985.
- Vulpescu, M., *Cântecul popular românesc*, București 1930.
- Walker, W. S., *A Bibliographie of American Scholarship on Turkish Folklore and Ethnography*, Ankara 1982.
- Walker, W. S./A. E. Uysal, *Tales alive in Turkey*, Cambridge/Mass. 1966.
- Walker, W. S./A. E. Uysal, *More Tales Alive in Turkey*, Lubbock, Texas 1992.
- Weigand, G., *Volksliteratur der Aromunen*, Leipzig 1894.
- Werner, W., *Die männlichen Personennamen in den bulgarischen Volksliedern. Ein Beitrag zur bulgarischen Anthroponymie*, Berlin 1965.
- White, M., *Military Saints in Byzantium and Rus, 900–1200*, Cambridge 2013.
- Wislocki, H. von, *Märchen und Sagen der transsilvanischen Zigeuner*, Berlin 1886.
- Wislocki, H. von, *Märchen und Sagen der Bukowinaer und Siebenbürger Armenier*, Hamburg 1891.
- Wolfgramm, E., »Die osmanische Reichskrise im Spiegel der bulgarischen Haiducken-dichtung«, *Leipziger Vierteljahresschrift für Südosteuropa* 6 (1942) 34–72.
- Wollner, W., »Der Lenorenstoff in der slavischen Volkspoesie«, *Archiv für slavische Philologie* 6 (1882) 239–269.
- Wopmann, A., *Grundformen der Vorstellungen vom Leben nach dem Tode. Eine kultursoziologische Untersuchung der »Totenseelenvorstellungen« in Mythen, Märchen und Sagen*, Diss. Wien 1961.
- Wünsch, W., *Heldensänger in Südosteuropa*, Berlin/Leipzig 1937.

- Wünsch, W., *Der Brautzug des Banović Michael. Ein episches Fragment. Zum Vortrag des serbokroatischen Volksepos*, Stuttgart 1958.
- Xanthakou, M., »Discours d'outre-tombe: le langage du moirolói«, *Langage et société* 27 (1984) 33–54.
- Xanthakou, M., *Cendrillon et les sœurs cannibales. De la Stakhtobouta manioté (Grèce) à l'approche comparative de l'anthropophagie intraparentale imaginaire*, Paris 1988.
- Zachariadu, E., »Η Ακολουθία του Σπανού: σάτιρα κατά του λατινικού κλήρου«, *Ενθύμησις Νικολάου Μ. Παναγιωτάκη*, Heraklion 2000, 257–268.
- Yıldırım, D., *Türk Edebiyatında Bektaşî Fıkraları*, Ankara 1978.
- Yurtbasi, M., *Turkish Proverbs and their Equivalents in Fifteen Languages*, Istanbul 1993.
- Zachariev, J., »Lazaruvane v Kamenitsa (Kjustendilstvo)«, *Izvestija na narodnija etnografski muzej v Sofija* 10–11 (1932), 187–202.
- Zanne, J. A., *Proverbele românilor*, 6 Bd., București 1895–1901.
- Zečević, S., »Određivanje sudbine pri rođenju u Južnih Slovena«, *Narodno stvaralaštvo – Folklore* 4/15–16 (1965) 1215–22.
- Zečević, D., »Pučka književnost«, *Povijest hrvatske književnosti* 1 (Zagreb 1978) 356–662.
- Zeleps, I., »Rebetiko. Anmerkungen zu einem schillernden Begriff«, *Philia* II (2005) 72–98.
- Zevgoli, T. M., *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, 3 Bde., Athen 1950–56.
- Zevgoli-Glezu, D., *Παροιμίες από την Απειρανθο της Νάξου*, Athen 1963.
- Žganec, V., *Hrvatske narodne pjesme kajkavske*, Zagreb 1950.
- Zheji, G., *Folklore shqiptar*, Tirana 1998.
- Ziegler, S., »Gattungsprobleme türkischer Volkslieder«, Hartmut Braun (ed.), *Probleme der Volksmusikforschung*, Bern etc. 1990, 264–278.
- Zimmermann, Z. D., *Serbian Folk Poetry: Ancient Legends, Romantic Songs*, Columbus, Ohio 1986.
- Žirmunskij, V., *Vergleichende Epenforschung I*, Berlin 1961.
- Žirmunskij, V., *Narodnyj geroičeskij epos*, Moskva/Leningrad 1962.
- Zlatarev, V. K., »Lazaruvane v Kamenica (Kjustendilsko)«, *Izvestija na narodnija etnografski muzej v Sofija* 10–11 (1932) 187–202.
- Žuković, L., *Narodni ep o Marku Kraljeviću*, Beograd 1985.

Anmerkungen

ANMERKUNGEN EINLEITUNG

- 1 Zu Problematik der engeren und weiteren Definition der Folklore vgl. Hermann Bausinger, »Folklore, Folkloristik«, *Enzyklopädie des Märchens* 4 (1984) 1397–1403, zur Variabilität der Fachnomenklatur auch Walter Puchner, »Vergleichende Volkskunde – Ethnologia Europaea – Home-Anthropology, oder: Sind Namen Schall und Rauch?«, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Wien/Köln/Weimar 2009, 19–46.
- 2 Vgl. die Société Internationale d’Ethnologie et Folklore, das langjährige Informationsorgan *Demos. Internationale Ethnographische und Folkloristische Informationen*, während die *Internationale Volkskundliche Bibliographie/International Folklore Bibliography/Bibliographie Internationale d’Ethnologie* den erweiterten Folklore-Begriff verwendete, der der französischen *ethnologie* entspricht. In den ehem. sozialistischen Ländern war die Teilung der Volkskulturforschung in Folklore und Ethnologie/Ethnographie institutionell verankert.
- 3 Der Terminus wurde 1846 von William J. Thoms eingeführt und umfaßt nach seiner Definition »traditional customs, beliefs, dances, songs, tales, or sayings preserved orally and unreflectively among a people or group« (*Webster’s Third New International Dictionary*, Springfield 1961, 882). Vgl. auch die erweiterte Definition: »Folklore includes folk art, folk crafts, folk tools, folk costume, folk custom, folk belief, folk medicine, folk recipes, folk music, folk dance, folk games, folk gestures, and folk speech, as well as those verbal forms of expression which have been called folk literature but which are better described as verbal art« (William Bascom, »Folklore«, *International Encyclopedia of the Social Sciences* 5, 1968, 486–500).
- 4 Dies hat vor allem Alan Dundes vertreten (A. Dundes, »What is folklore?«, *The study of folklore*, Englewood Cliffs 1965, 3, ders. (ed.), *International folkloristics: Classic contributions by the founders of folklore*, Lanham etc. 1999, ders., »Folkloristics in the twenty-first century (AFS invited presidential plenary address, 2004)«, *Journal of American Folklore* 118: 470 (2005) 385–408), doch hat es auch kritische Gegenstimmen gegeben (Elli Köngäs-Maranda, »The concept of folklore«, *Midwest Folklore* 13 (1963) 69 ff., R. Bendix/N. H. Schaffner, *Amerikanische Folkloristik. Eine Einführung*, Berlin 1995, vor allem Barbara Kirshenblatt-Gimblett, »Ausblick: Die Krise der Folkloristik«, dies., »Das wachsende Studienobjekt und der schwindende Fachbereich: Anmerkungen zur amerikanischen Folkloristik«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 49, 1995, 277–295 usw.). Zur Diskussion auch Eric Montenyohl, »Divergent paths: on the evolution of ›folklore‹ and ›folkloristics‹. (A Forum on the Term ›Folklore‹)«, *Journal of Folklore Research* 33/3 (1996) 232–235. Manche Definitionen zielen auf eine nochmalige Erweiterung ab, die Tradition und Gesellschaft überhaupt umfaßt (Brynjulf Alver, »Folkloristics: The science about tradition and society«, W. van Nespen (ed.), *Miscellanea Prof. Em. Dr K. C. Peeters*, Antwerpen 1975, 57–65, auch in Alan Dundes (ed.), *Folklore: Critical concepts in literary and cultural studies*, Bd. 1, *From definition to discipline*, London/New York 2005, 43–52).
- 5 Die Unsicherheit der Grenzziehung geht auf die Differenzen in theoretischer Definition und praktischem Gebrauch des Terminus in der Forschung zurück. Vgl. zur Begriffsentwicklung der Folklore: F. W. Schulze, *Folklore. Zur Ableitung der Vorgeschichte einer Wissenschaftsbezeichnung*, Halle 1949, J. Dias, »The Quintessence of the Problem: Nomenclature and Subjectmatter of Folklore«,

- Actes du congrès internationale d'ethnologie regionale 1955*, Arnhem 1956, 1–14, Wolfgang Brückner, »Volkskunde« kontra »Folklore« im Konversationslexikon seit 1887«, *Festschrift der wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main*, Wiesbaden 1981, 73–84, D. Ben-Amos/K. S. Goldstein, *Folklore Performance and Communication*, The Hague/Paris 1975, Richard M. Dorson (ed.), *Folklore in the Modern World*, The Hague/Paris 1978, Hermann Bausinger, »Folklore und gesunkenes Kulturgut«, *Formen der »Volks poesie«*, Berlin 1968 (21980), 41–55 usw.
- 6 Zum Folklorismus-Phänomen existiert eine umfassende Bibliographie, auf die hier nur pauschal verwiesen sei.
- 7 Jan Harold Brunvand, *The study of American folklore: An introduction*, New York 1968 (1978), 1. Vgl. auch andere derartige Definitionen: »Verbal arts in all their varieties« (M. W. Smith, »Folklore«, *Funk & Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*, 1–2, ed. M. Leach, New York 1949/59, Bd. 1, 398–403, bes. 402); »Folklore is artistic communication in small groups« (D. Ben-Amos, »Towards a Definition of Folklore in Context«, A. Paredes/R. Bauman (eds.), *Toward New Perspectives in Folklore*, Austin/L. 1972, 3–15, bes. 13) usw.
- 8 Hier ist der Begriff der »laographia« der deutschen »Volkskunde« nachempfunden; der Terminus bezeichnet im alexandrinischen Sprachgebrauch die Volkszählung und entspricht demnach in etwa der altösterreichischen »Kameralstatistik«. Stilpon Kyriakidis hat von »Wortzeugnissen« gesprochen (*Ελληνική Λαογραφία. Μέρος Α', Μνημεία του λόγου*, Athen 1922), Dimitrios Lukatos von philologischer Volkskunde (*Εισαγωγή στην ελληνική λαογραφία*, Athen 1977, 93–162), Michael G. Meraklis von Volksliteratur (*Ελληνική Λαογραφία*, Athen 2004, 303–360, ders., *Τι είναι λαϊκή λογοτεχνία*, Athen 1988).
- 9 Zur Nomenklatur der Volkskunde in Theorie und Praxis der südosteuropäischen Länder vgl. Dagmar Burkhart, »Die Stellung der Volkskunde in der Balkanologie«, *Zeitschrift für Balkanologie* 15 (1979) 13–39 und »Einleitung« in: *Kulturraum Balkan. Studien zur Volkskunde und Literatur Südosteuropas*, Berlin 1989, 11–34.
- 10 Vgl. auch Maja Bošković-Stulli (ed.), *Folklore and Oral Communication (Narodna Umjetnost*, special issue), Zagreb 1981, S. Fotino, »Conceptul de folclor în cercetarea contemporană«, *Revista de etnografie și folclor* 20 (1975) 3–13. Gabriella Schubert verwendet den Begriff »Volksliteratur« (»Volksliteraturen des Balkans, insbesondere der Südslawen«, Uwe Hinrichs/Thede Kahl/Petra Himstedt-Vaid (eds.), *Was ist der Balkan? Handbuch Balkan*, Wiesbaden 2014, 387–433).
- 11 D. Braid, »Performanz«, *Enzyklopädie des Märchens* 10 (2001) 730–743. Ein Indikator für die Wichtigkeit der Melodie beim Singen ist die Feldforschungserfahrung, daß sich Leute oft an den Liedtext erst dann erinnern, wenn man ihnen die Melodie vorsingt (Dimitrios V. Oikonomidis, »Η λαϊκή ορολογία του ελληνικού δημοτικού τραγουδιού«, *Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας* 20/21, 1967/68, 126 ff.). Musikalische Einschübe und Melodiewiederholungen strapazieren im allgemeinen die syntaktische Kohärenz der Texte in vielen Liedgattungen.
- 12 Vgl. dazu den Folgebund zu Performanz und Imagination in den traditionellen Volkskulturen Südosteuropas.
- 13 Vgl. wie oben (Burkhart, *op. cit.*).
- 14 Vgl. Walter Puchner, *Die Literaturen Südosteuropas (15. – frühes 20. Jahrhundert). Ein Vergleich*, Wien/Köln/Weimar 2015.
- 15 Z. B. die gedruckten und handgeschriebenen Liederhefte im Ungarn des 16. und 17. Jh.
- 16 Die Anwendung ästhetischer Kriterien bezieht sich auf kein stabiles Artefakt, sondern ein Kulturgut, das sich als Ereignis nur in der Performanz realisiert, als Variante nur einen morphologisch instabilen Teil eines Liedtyps darstellt, so daß sich, methodisch gesehen, eine solche Untersuchung nur

- auf die Gesamtheit der Versionen eines Liedtyps beziehen könnte. Zu den methodischen Fragen, die die Seinsweise der Volkskultur-Phänomene als Varianten aufwirft, vgl. Walter Puchner, »Εκδοχές και παραλλαγές. Για τις τροπικότητες της ύπαρξης και λειτουργίας του λαϊκού πολιτισμού«, *Δοκίμια για τη λαογραφική θεωρία και τη φιλοσοφία του πολιτισμού*, Athen 2014, 127–168.
- 17 Walter Puchner, »Θεωρητικές διαστάσεις της συγκριτικής μεθοδολογίας στην εθνολογική και λαογραφική έρευνα. Βαθμίδες συγκρισιμότητας και κλίμακες τυπολογιών«, *Δοκίμια θεωρητικής λαογραφίας*, Athen 2011, 109–136.
- 18 Zur Interpretationsfrage der Konzeption »Entwicklungsbruch« im Übergang zur Nationalkultur vgl. auch Alois Schmaus, »Volks- und Hochkultur in Südosteuropa. Kontinuitätsbruch oder Traditionswandel?« *Mitteilungen der Südosteuropa-Gesellschaft* 8/3–4 (1968) 56–66 (*Gesammelte slavistische und balkanologische Abhandlungen*, München 1973, Bd. 2, 291–303).
- 19 Vgl. etwa das kreative Interesse der dalmatinischen Humanisten des 16. Jh.s für die bosnischen Heldenlieder oder die Folgewirkungen der literarisierten Folklore von Kačić-Miošić im 18. Jh.
- 20 Man könnte versucht sein, für die Kultur Südosteuropas probeweise eine ähnliche Begriffskonstruktion erstellen zu wollen wie den »Balkan-Sprachbund« in der Linguistik, der sich ebenfalls vorwiegend in der historischen Dimension manifestiert (Klaus Steinke, »Welche Zukunft hat der Balkansprachbund?«, Thede Kahl, Michael Metzeltin, Helmut Schaller (eds.), *Balkanismen heute – Balkanisms Today – Балканизмы сегодня*, Wien/Berlin 2012, 75–80).
- 21 Jovan Cvijić, *La Péninsule balkanique*, Paris 1918, Milovan Gavazzi, »Die kulturgeographische Gliederung Südosteuropas«, *Südost-Forschungen* 15 (1956) 5–21 (*Südosteuropa-Jahrbuch* 2, 1958, 11–23, 24–31). Vgl. auch Otto Maull, »Einheit und Gliederung Südosteuropas«, *Leipziger Vierteljahresschrift für Südosteuropa* 1/4 (1938) 3–20. Z. B. gilt eine der schärfsten Kulturgrenzen, zwischen dem ostadriatischen Küstenstreifen und seinen Inseln und dem dinarischen Hinterland, nicht für die südslavische Volksepik. Zu neueren Ansätzen siehe Klaus Roth, »What's a Region? Southeast European Regions Between Globalization, EU-Integration and Marginalization«, Klaus Roth/Ulf Brunnbauer (eds.), *Region, Regional Identity and Regionalisms in Southeastern Europe. Part I*, Berlin 2008, 17–41.
- 22 Olga Katsiardi-Hering, »Migrationen von Bevölkerungsgruppen in Südosteuropa vom 15. Jahrhundert bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts«, *Südost-Forschungen* 59/60 (2001) 125–148.
- 23 In Übersicht Olga Katsiardi-Hering, »Von den Aufständen zu den Revolutionen christlicher Untertanen des osmanischen Reiches in Südosteuropa (ca. 1530–1821). Ein Typologisierungversuch«, *Südost-Forschungen* 68 (2009) 96–137.
- 24 Georgios Megas' These von der bloß angeblichen Einheit der balkanischen Kultur ist unter Vorbehalten in ihr Gegenteil zu verkehren (Georgios A. Megas, »La civilisation dite balkanique. La poésie populaire des pays des Balkans«, *L'Hellénisme Contemporaine* 4, 1950, 8–30, reprint *Laografia* 25, 1967, 445–468).

ANMERKUNGEN ERSTER TEIL

- 1 Vgl. Walter Puchner, *Die Literaturen Südosteuropas (15. – frühes 20. Jahrhundert). Ein Vergleich*, Wien/Köln/Weimar 2015.
- 2 Vgl. die Definitionsdiskussion in Rolf Wilhelm Brednich, »Ballade«, *Enzyklopädie des Märchens* 1 (1977) 1150–1170, die die einschlägigen Diskussionen in den langjährigen Zusammenkünften der Balladenkommission der Société Internationale d'Ethnologie et Folclor widerspiegeln. Speziell dazu

- auch Dagmar Burkhart, »Taxonomie-Probleme«, *Kulturraum Balkan. Studien zur Volkskunde und Literatur Südosteuropas*, Berlin/Hamburg 1989, 149–162, dies., »Systemgedanke und Klassifikationsprobleme«, *Makedonski Foklor* 14 (1982) 91–103. Vgl. auch »Volkslied«, *Enzyklopädie des Märchens* 14 (2011) 332–350.
- 3 Guy Saunier, »Is there such a thing as an »akritic song«? Problems in the classification of Modern Greek narrativ songs«, Roderick Beaton/David Ricks (eds.), *Digenes Akrites. New Approaches to Byzantine Heroic Poetry*, Aldershot/ Cambridge 1993, 139–149.
- 4 Dazu nun die methodische Kritik von Guy Saunier (»Πρόσφατες έρευνες (1970–1986) στα ελληνικά δημοτικά τραγούδια και προβλήματα μεθοδολογίας. Α. Κείμενο και φιλόλογική κριτική«, *Μνήμων* 12, 1989, 67–88) an Roderick Beaton, *Folk poetry of modern Greece*, Oxford 1980, 21 ff. Vgl. dazu auch die Diskussion in Walter Puchner, *Studien zum griechischen Volkslied*, Wien 1996, 237 ff., 271 ff.
- 5 Jan P. M. L. Vries, *Heldenlied und Heldensage*, Bern/München 1961, Cecil M. Bowra, *Heroic Poetry*, London 1952 (1961, 1966), Lord Raglan (F. R. Somerset), *The Hero. A Study in Tradition, Myth and Drama*, London 1949 usw.
- 6 Reinhard Lauer, »Das Wüten der Mythen. Kritische Anmerkungen zur serbischen heroischen Dichtung«, Reinhard Lauer/W. Lehfeldt (eds.), *Das jugoslawische Desaster*, Wiesbaden 1995, 107–148, Ivan Čolović, *Bordell der Krieger, Folklore, Politik und Krieg*, Osnabrück 1994.
- 7 Guy Saunier hat diesbezüglich den Terminus »mythisch-heroische Balladen« kreiert (Guy Saunier, »Perspectives de la recherche sur les chansons populaires grecques«, *Revue des Études Néohelléniques* II/1–2, Athènes/Paris 1993, 5–38, ders., »Προοπτικές της έρευνας σε ελληνικά δημοτικά τραγούδια«, *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια. Συναγωγή μελετών (1968–2000)*, Athen 2001, 63–101). Gegen eine solche Ausweitung des Balladenbegriffs hat sich Alexis Politis gewandt (*Το δημοτικό τραγούδι*, Heraklion 2010, 56 ff.). Zur Klassifikationsproblematik auch Dagmar Burkhart, »Genre- und Motivrelationen zwischen epischen Heldenliedern und rituellen Liedern in Südosteuropa«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 30 (1981) 184–190.
- 8 Guy Saunier, »Is there such a thing as an »akritic song«? Problems in the classification of Modern Greek narrativ songs«, Roderick Beaton/David Ricks (eds.), *Digenes Akrites. New Approaches to Byzantine Heroic Poetry*, Aldershot/ Cambridge 1993, 139–149 (griech. Fassung in ders., *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια*, *op. cit.*, 231–248).
- 9 Alois Schmaus, »Neomythologismus und moderne Epenforschung«, *Sitz. ber. d. bayer. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl.* 6 (1967) 11–12, Eleazar M. Meletinskij, *Gerōj volšebnoj skazki. Proischoždenie obrazaza*, Moskva 1958, ders., *Proischoždenie gerōičeskogo ēposa*, Moskva 1963, Vladimir J. Propp, *Russkij gerōičeskij ēpos*, Leningrad 1955, Viktor Žirmunskij, *Narodnyj gerōičeskij ēpos*, Moskva/Leningrad 1962 usw.
- 10 Die umfangreichsten Sammlungen sind die in der Akademie-Ausgabe der Griechischen Volkslieder (*Ελληνικά Δημοτικά Τραγούδια (εκλογή)*, Bd. 1, Athen 1962 [Nachdruck 2000]) 3–118, neun Versionen aus dem Digenes-Zyklus mit jeweils mehreren Varianten, weitere 20 Liedtypen mit mehreren Versionen mit Motiven aus dem Akrites-Epos), welche Nikolaos G. Politis' klassische Sammlung *Εκλογαί από τα τραγούδια του ελληνικού λαού*, Athen 1914, 79–106 (Nr. 70–78) ersetzt hat, sowie die zweisprachige Ausgabe von 94 z.T. umfangreichen Liedern aus dem weiteren Motivbereich des Digenes-Komplexes vor allem aus Zypern mit der ausgezeichneten deutschen Übersetzung von Hedwig Lüdeke (Ακαδημία Αθηνών, *Ελληνικά Δημοτικά Τραγούδια. Τα ακριτικά*/Akademie von Athen, *Neugriechische Volkslieder. Akritenlieder*, übers. von Hedwig Lüdeke, ed. Vita Kalopissi-Xantlaki, Athen 1994). Vgl. auch die ebenfalls zypriotischen Texte in Maria M. Kitromilidu, *Ακριτικά*

- τραγούδια και παραλογές από την Κύπρο, Nicosia 1990. Zu weiteren speziellen Sammlungen vgl. in der Folge (Auswahl Literatur auch in Hans-Georg Beck, *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur*, München 1971, 65f.). Fahrende Sänger und Barden solcher Heldenlieder sind in byzantinischen Quellen mehrfach erwähnt: bei Arethas von Kaisareia, wo paphlagonische »Landstreicher« Lieder auf die Schicksale berühmter Männer dichten und damit von Haus zu Haus ziehen (S. B. Kugeas, »Αι εν τοις σχολίοις του Αρέθα λαογραφικά ειδήσεις«, *Laografia* 4, 1912–13, 236–70, bes. 239), in der Vita Stephani Jun. *Patr. Gr.* 100: 1169, der Chronik von Theophanes Continuatus (72, Bonn), bei Nik. Gregoras (I 377, II 705, Bonn) und in einem Horoskop aus Trapezunt für das Jahr 1336 (Georgios K. Spyridakis, *Αρχαίον Πόντου* 16, 1951, 263–266, *Ελληνικά* 15, 1957, 275–278).
- 11 Die umfangreiche Spezialliteratur zum Digenes-Epos, die vielfach auch Diskussionsbeiträge zu den »Akriten«-Liedern enthält, sei hier nicht wiederholt. Hilfreich immer noch Hans-Georg Beck, *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur*, München 1971, 48–62 (mit Ergänzungen ders., *Ιστορία της βυζαντινής δημώδους λογοτεχνίας*, Athen 1989, 97–118 dort auch Variantennachweis und Bibliographie). Zum Forschungsstand der Beziehungen zwischen Epos und oralen Liedern vgl. die Bibliographie in Roderick Beaton/David Ricks (eds.), *Digenes Akrites. New Approaches to Byzantine Heroic Poetry*, Aldershot 1993, 171–185.
- 12 Daneben auch der nicht identifizierte Tsamados, aber auch gemeingriechische Namen wie Giannis, oder anonyme Bezeichnungen wie Mikro Vlachopulo, Witwensohn usw. Zu weiteren Namensnennungen und Identifizierungsversuchen Manolis G. Varvunis, »Προσωπογραφικά προβλήματα των ηρώων στα ακριτικά δημοτικά τραγούδια«, *Μελετήματα Ελληνικής Λαογραφίας*, Bd. 2, *Φιλολογική Λαογραφία*, Xanthi 2003, 241 ff. (zuerst *Βυζαντικά* 15, 1995, 390–410).
- 13 Das betrifft vor allem das Armuris-Lied und die kleinasiatische Festung Amorion in Phrygien, die 838 durch den Kalifen Mutasim eingenommen wurde, was insofern einen Wendepunkt bedeutet, als die Byzantiner ab diesem Zeitpunkt Landgewinne in Syrien verzeichnen können (P. Karolides, »Η πόλις Αμόριον εν τη χριστιανική και μωαμεθανική ιστορία και ποιήσει«, *Επιστημονική Επετηρίς Πανεπιστημίου Αθηνών* 3, 1906–07, 238 ff., A. A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, I, Bruxelles 1935, 144–177). Toponymisches Material ist vor allem in den Liedern um den Tod des Digenes erhalten (Nikolaos G. Politis, »Ακριτικά άσματα. Ο θάνατος του Διγενή«, *Laografia* 1, 1909, 169–275); dazu Henri Grégoire, *Ο Διγενής Ακρίτας*, New York 1942, 78–80 und S. Impellizzeri, »La morte di Digenis Akritas«, *Atti des Museo Pitrè I*, Palermo/Bologna 1950, 5–42, bes. 24 ff.
- 14 *Di-genes* bedeutet den von zwei verschiedenen *gene*, Stämmen, Abstammenden (arabischer Vater, byzantinische Mutter), wie es zum Motivrepertoire der wundersamen Geburt des Helden gehört, wurde aber auch schon als Zweifach-Geborener (twice-born), *di-gen(n)e(meno)s* interpretiert (John Lindsay, *Byzantium into Europe*, London 1952, 370), was von Saunier als Initiierter, durch die Tod-Auferstehungs-Riten der Initiation Hindurchgegangener, interpretiert wird (*Ελληνικά Δημοτικά Τραγούδια. Συναγωγή μελετών, op. cit.*, 167).
- 15 Vertreten von Gareth Morgan, »Cretan Poetry: Sources and Inspirations. Chapter 2: Digenis in Crete«, *Κρητικά Χρονικά* 14 (1960) 44 ff. und John Mavrogordato, »Some notes on the Escorial and Russian versions of Digenes Akritas«, *FS St. Kyriakidis*, Thessaloniki 1953, 463 ff.
- 16 Das Armuris-Lied im *Cod. Petropol.* 202 (G. Destounis, *O Armurè, Grečeskaja bylina vizantijskoj epochi*, St. Petersburg 1877) und im *Cod. Const. Serail* 35, fol. 153–161 (F. K. Bubulidis, »Ανέκδοτοι παραλλαγές δημοδών μεσαιωνικών κειμένων. Α. Ο κώδιξ Κωνσταντινουπόλεως 35«, *Αθηνά* 67, 1964, 136–144).
- 17 Vorgeschlagen erstmals bei Hans-Georg Beck, »Formprobleme des Akritas-Epos«, *Beiträge zur Süd-osteuropä-Forschung anlässlich des 1. Internationalen Balkanologenkongresses in Sofia*, München 1966,

- 137 ff., *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur*, *op. cit.*, 70 ff. Dagegen David Ricks, »Is the Escorial Akrites a unitary poem?« *Byzantion* 49 (1989) 184 ff.
- 18 Vgl. dazu die Einleitung von Stylianos Alexiu, *Βασίλειος Διγενής Ακρίτης και το άσμα του Αρμούρη*, Athen 1985.
- 19 Roderick Beaton, »An Epic in the making? The early versions of Digenes Akrites«, Beaton/ Ricks, *op. cit.*, 55–72. Damit revidiert Beaton seine These vom unabhängigen Entstehen und der relationslosen Weiterentwicklung beider Traditionen (Roderick Beaton, *Folk poetry of modern Greece*, Oxford 1980, 82 ff.). Vgl. auch ders., »Digenes Akrites' and Modern Greek Folksong: A Reassessment«, *Byzantion* 51 (1981) 22–43 und »Was *Digenes Akrites* an Oral Poem?«, *Byzantine and Modern Greek Studies* 7 (1981) 7–27.
- 20 Stylianos Alexiu, *Βασίλειος Διγενής Ακρίτης*, Athen 1990, 80 ff. Zur Verbreitung vgl. auch Giorgios Kechagioglu, »Τύχες της βυζαντινής ακριτικής ποίησης στη νεοελληνική λογοτεχνία«, *Ελληνικά* 37 (1986) 83 ff.
- 21 Alexiou 1985, 1990, 155–168, die französische Übersetzung von Hesseling 169–174, des Sohnes von Andronikos (»Ο υιός του Ανδρόνικου«) 175–190, kritische Scholien zum Text 191–194, 195–198 der Zehnzeilentext des Liedes »Ο Ανδρόνικος και ο μαύρος του« (Andronikos und sein Rappe). Es folgen 199–214 Urteile über diese Lieder der oralen Tradition.
- 22 Der Name wurde, wie erwähnt, mit der Festung Amorion und ihrer Einnahme 863, diesmal durch die Byzantiner, in Zusammenhang gebracht (Henri Grégoire, »Autour de Digénis Akritas«, *Byzantion* 7, 1932, 291 f.). In einem zweiten Ansatz identifiziert Grégoire den Sohn des Armuris mit Kaiser Michael III. (842–867) und den Sarazenen mit der abgeschlagenen Hand mit seinem Gegner, dem Emir von Melitene Omar al Aqta', d. h. Omar dem Einarmigen (Henri Grégoire, »Études sur l'épopée byzantine«, *Revue des Études Grecques* 46, 1933, 26–69), während Georgios Veloudis Armuris selbst mit demselben Mann identifiziert (Georgios Veloudis, »Das Armurislid und ›Omar-al-aqta«, *Byzantinische Zeitschrift* 58, 1965, 313–319). Zum Armuris-Lied und seinen Versionen vgl. A. Wesselowsky, »Beiträge zur Erklärung des russischen Heldenepos«, *Archiv für Slavische Philologie* 3 (1878) 549–593, Henri Grégoire, »Nouvelles chansons épiques des IXe et Xe siècles«, *Byzantion* 14 (1939) 235–249, Samuel Baud-Bovy, »La chanson d'Armouris et sa tradition orale«, *Byzantion* 13 (1938) 249–251. Die bedeutende zyprische Version in deutsch-griechischer Übersetzung von Hedwig Lüdeke in *Byzantion* 14 (1939) 250–263. Bei diesen historischen Zuweisungen bleiben nicht unbedeutende Reste von Unerklärtem und Unerklärlichem.
- 23 Das weit verbreitete Lied findet sich praktisch in allen Sammlungen.
- 24 Konstantinos Sathas, »Η δημοτική ποίησις και το κάστρον της Ωριάς«, *Εστία* 9 (1880) 311 ff., Georgios K. Spyridakis, »Το δημόδες άσμα ›Του κάστρου της Ωριάς«, *Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου* 13–14 (1960/61) 229–248 (auch in *Akten des XI. Intern. Byzantinisten-Kongresses*, München 1960, 581–585, vgl. auch *AA* [Akademie-Ausgabe, *op. cit.*] 88 ff.). Zu verschiedenen anderen historisch-geographischen Zuweisungen und ihrer Problematik vgl. Nikolaos G. Politis, *Παραδόσεις*, Bd. 2, Athen 1904, 716–727, M. Chaviaras, *Laografia* 2 (1910) 557–576 (die Insel Syme 10/11. Jh.), Stilpon P. Kyriakidis, *Laografia* 12 (1938–48) 325 f. (Eroberung von Ephesos durch die Paulikaner), Samuel Baud-Bovy, *La chanson populaire grecque du Dodécanèse I.*, Paris 1936, 275–284 (Amorion), Apostolos E. Vakalopoulos, *Zeitschrift für Balkanologie* 3 (1965) 4–11 (anpassungsfähiges Motiv). Auch von Alexis Politis wird die Ballade neuerdings zu den archaisch-mythologischen Liedern gerechnet (*Το δημοτικό τραγούδι*, *op. cit.*, 53).
- 25 Politis, *Εκλογαί*, *op. cit.*, 87–89. Gegen eine historisch-geographische Interpretation auch K. Gotsis,

- »Το Κάστρο της Ωριάς«, *Revue des Études Néohelléniques* II/1–2, Paris-Athènes 1995 und Saunier, *Ελληνικά Δημοτικά Τραγούδια, Συναγωγή Μελετών*, *op. cit.*, 240 f.
- 26 Diese bestehen, ganz ähnlich wie im südslavischen Heldenlied, im Überspringen von mehreren Pferden (vgl. in der Folge). Der Held läßt sich die Arme in Ketten legen und mit Gewichten beschweren, die Augen zuzühen (ganz wie im »Porphyris«-Lied, von Saunier als symbolischer Initiationstod interpretiert, *Συναγωγή*, *op. cit.*, 185 ff.) und die Füße mit Eisen belasten, was er alles abschüttelt und über neun Pferde springt, um auf seinem eigenen zu landen (Alexiu, *op. cit.*, 188–194).
- 27 Die *Charos*-artige Dunkelgestalt des Tsamados platzt beritten in ein Gelage und gerät mit dem Witwensohn (Nonnensohn, Konstantinos, Mikro-Konstantinos, Vlachopulo usw.) in einen Zweikampf, den er in den meisten Varianten gewinnt (den Vater tötet oder selbst umkommt, bzw. es kommt zur Wiedererkennung durch Vermittlung der Mutter, oder die Mutter vergiftet den Sohn). Zur untypischen Verbreitung der 38 Varianten (Ägäisraum statt Kleinasien) und zur Motivanalyse Guy Saunier, »Το τραγούδι του Τσαμαδού και τα συγγενικά και παράγωγα θέματα. Οψεις της πάλης με τον πατέρα«, *Ελληνικά* 57/1, 2007, 105–125). Aufgrund der mythischen Motive (Tsamados als Charos, Kampf des Helden mit Charos in der Marmortenne, vgl. Walter Puchner, »Die Marmortenne als Kampfplatz: ein Kultursymbol des griechischen Heldenliedes«, *Studien zum griechischen Volkslied*, Wien 1996, 185–196) will Saunier das Lied gar nicht zu den Akritenliedern rechnen.
- 28 Demetrios A. Petropoulos, »Der Kampf zwischen Vater und Sohn in griechischen Heldenliedern«, *Intern. Kongreß der Volkerzählforscher in Kiel und Kopenhagen* (18. 6.–29. 8. 1958, Berlin 1961, 265–270, Wolfgang Gesemann, »Zum Stellenwert der slavischen Versionen des Vater-Sohn-Kampfmotivs in der Heldenlieddichtung«, *Anzeiger für slavische Philologie* 9 (1977) 59–75, Mirko Simonović, »Beiträge zu einer Untersuchung über einige der deutschen und serbischen Heldendichtung gemeinsame Motive. 1. Das Motiv vom Kampfe des Vaters und Sohnes in der deutschen und serbischen Heldendichtung«, *Archiv für slavische Philologie* 36 (1916) 49–111.
- 29 Büdinger tippte auf den robusten Kaiser Andronikos I. Komnenos (1183–85) (Max Büdinger, *Mittelgriechisches Volksepos*, Leipzig 1866, Krumbacher und Grégoire setzten auf die Dukas-Familie unter Kaiser Leo VI. (Anfang 10. Jh.; Karl Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, München 1897, 932 f., Henri Grégoire, »L'âge héroïque de Byance«, *Mélanges N. Jorga*, Paris 1933, 383–397, vgl. auch Karl Dieterich, »Eine Gruppe neugriechischer Lieder aus dem Akritenzyklus«, *Byzantinische Zeitschrift* 13, 1904, 53–72, Nikolaos G. Politis, »Το άσμα των υιών του Αδρονίκου«, *Ακρίτας* 1, 1904, 98–103, 120–125). Weitere Variantenanalysen und Bibliographie bei Beck, *op. cit.*, 59 ff.
- 30 In anderen Varianten bekommt er auch christologische Züge, wenn er Wasser aus dem Felsen schlägt (das Motiv auch im Lied von »Theophylaktos«) und auf wunderbare Weise Brot vermehrt. Analyse der 42 Varianten aus dem Östlichen Hellenismus in Guy Saunier, »Το δημοτικό τραγούδι του Πορφύρη«, *Συναγωγή*, *op. cit.*, 177–197.
- 31 Zur Märchenfigur des anthropomorphen *drakos* (vom *drakontas*, Drachen, zu unterscheiden) Inez Diller, »Vom Draken, einer dämonischen Figur im griechischen Volksmärchen«, J. Janning/H. Gehrts/H. Ossowsky (eds.), *Vom Menschenbild im Märchen*, Kassel 1980, 117–120, Felix Karlinger, *Rumänische Märchen außerhalb Rumäniens*, Kassel 1982, 13, Michael G. Meraklis, »Drake und Drache. Zur Herkunft einer neugriechischen Märchengestalt«, *Märchenspiegel* 5/2 (1994) 5–8.
- 32 Guy Saunier, »Το στοίχημα του Γιάννη και του Ηλίου«, *Συναγωγή*, *op. cit.*, 153–176 (»Le pari de Yannis et du soleil«, *Études Rurales* 97–98, 1985, 133–151).
- 33 Guy Saunier, »Η ἠχώρη αντρωιμένης και η προδοσία του άγιου«, *Συναγωγή*, *op. cit.*, 199–229 (»La fille guerrière et la trahison du saint«, *Metis* 4, Paris/Athènes 1989, 61–85).

- 34 Die Assoziation bezieht auf die Amazone Maximo, die der Digenis besiegt und defloriert, bzw. die Amazone Thalestria aus dem Alexanderroman (Kostas Romaios, »Το τραγούδι της Αντρειωμένης λυγερής«, *Προσφορά εις Στ. Κυριακίδη*, Thessaloniki 1953, 581–595).
- 35 Dazu ausführlich Guy Saunier, »Le combat avec Charos dans les chansons populaires grecques. Formes originelles et formes dérivées; étude thématique«, *Ελληνικά* 25 (1972) 119–152, 335–370 (*Συναγωγή*, *op. cit.*, 267–359) und »Charos et l'histoire dans les chansons populaires grecques«, *Revue des Études Grecques* XCV/452–454 (1982) 297–321 (*Συναγωγή*, *op. cit.*, 125–151).
- 36 Bei AA ist unter »Digenis« noch das Brautraub-Lied »Η απαγωγή υπό του Διγενή της θυγατρός του βασιλέως Λεβάντη« zu finden, Digenis als ungeladener Hochzeitsgast, der Kampf mit dem Draken, die Schlachtung des Ungeheurs, »Ο ύπνος του αγούρου και η λυγερή« (Ballade als Hochzeitslied), der Kampf mit dem Riesenkrebs, Frauenraub, der Tod des Digenis, der Kampf mit Charos (AA 3–43). Zu den Akritenliedern ohne die Namensnennung von Digenis zählt die Ausgabe neben den genannten Liedern noch »Του μικρού Βλαχόπουλου«, den Witwensohn, die Neun Brüder, Giannis, das Brautraub-Lied »Η αρπαγή της γυναίκος του Κωσταντά υπό του Σκληροπούλου«, »Το Συνοδινόπουλο«, der Witwensohn und seine Pferde (und sein Rappen), »Η κόρη της αστρατής και ο δράκος«, weitere Frauenraub-Lieder (AA 44–118). Das Lied »της Λιογέννητης«, das wegen des verliebten Mikro-Konstantinos von Politis zu den Akritenliedern gerechnet wird (*Εκλογαί*, *op. cit.*, 89–98, Nr. 74), ist jedoch eine typische Ballade. Das Lied von Mikro-Konstantinos wird übrigens auch bei den *anastenaria/ nestinari* (Festtag Hl. Konstantin/Hl. Eleni) gesungen, die Interpretation des »mikro-« als sexuell Zukurz-Gekommenen (Beaton, *op. cit.*, 130 ff.) gehört jedoch zu den *curiosa* der Forschung; es bezieht sich auf die Frühreife des Helden (vgl. die Kritik von Saunier, *Συναγωγή*, *op. cit.*, 35 ff.).
- 37 Georgios I. Thanopoulos, »Ο κεντρικός λογοτυπικός στίχος στα τραγούδια της πάλης θνητού και Χάρου«, *Παρνασσός* 34 (1992) 275–309. Derselbe Autor konnte in seiner Analyse des Armuris-Liedes (erste Aufzeichnung aus der oralen Tradition im 15. Jh.) nachweisen, daß das Lied praktisch zu 100% aus Formelgut der Heldenepik besteht, das sich auch bei den Aufzeichnungen der mündlichen Tradition im 19./20. Jh. kaum geändert hat (*Το τραγούδι του Αρμούρη. Χειρόγραφοι και προφορική παράδοση*, Diss. Athen 1990). Nach der Angliederung des Liedes vom »Sohn von Andronikos« in die zweite Digenes-Akrites-Ausgabe von Alexiu 1990 hat er noch eine zweite ähnliche Monographie vorgelegt (*Ο »Διγενής Ακρίτης« Εσχοριάλ και το ηρωικό τραγούδι »του Υιου του Ανδρονίκου«. Κοινά τοπικά μορφολογικά στοιχεία της ποιητικής τους*, Athen 1993), wobei er nun unter Anwendung der Formelforschung durch Grigoris Sifakis auf das griechische Volkslied (*Για μια ποιητική του ελληνικού δημοτικού τραγουδιού*, Heraklion 1988) auch direkt mit dem Epos (Escorial-Fassung) vergleicht; von dem Lied liegen nur neuere Aufzeichnungen aus der mündlichen Überlieferung vor (vor allem zu den pontischen Varianten besteht ein enges und organisches Verhältnis, was die Entstehungstheorie der Urfassung des Epos im Pontus-Gebiet von I. Promponas, *Ακριτικά Α'*, Athen 1985, *Ελληνική επική ποίηση. Α', Πηγές*, Athen 1990 begünstigt). Ganze Formelgerüste sind derartig fossilisiert, daß sie sich vom 12. Jh. (Escorial, Abschrift 15. Jh.) bis ins 20. Jh. erhalten haben, bes. in den pontischen Varianten und den Versionen, die É. Legrand (*Recueil de chansons populaires grecques*, Paris 1874, 182 ff. und ders., *Trois chansons populaires grecques*, Paris 1940, 21 ff.) veröffentlicht hat. Alexius These, daß die byzantinische und neugriechische Volksdichtung vom 10. bis zum 20. Jh. nur als Einheit zu betrachten sei, erweist sich demnach als stichhältig (vgl. auch Puchner, *Studien zum griechischen Volkslied*, *op. cit.*, 280 ff.).
- 38 Emmanuelle Moser-Karagiannis, »Les noms du cheval dans les chansons populaires grecques«, *Littérature orale de la Grèce moderne. Recueil d'études*, Athènes 2005, 91–110 (»Un exemple de la richesse de la langue grecque moderne: le terme mavros«, 111–136).

- 39 Peter Mackridge, »Bride-Snatching in *Digenes Akrites* and Cypriot Heroic Poetry«, *Επετηρίς Κέντρου Επιστημονικών Μελετών* 18 (1992) 617–622, ders., »None but the brave deserve the fair«: abduction, elopement, seduction and marriage in the Escorial *Digenes Akrites* and Modern Greek heroic songs«, Roderick Beaton/David Ricks (eds.), *Digenes Akrites. New Approaches to Byzantine Heroic Poetry*, Aldershot/ Cambridge 1993, 150–160, W. Entwistle, »Bride-snatching and the ›Deeds of Digenis‹«, *Oxford Slavonic Papers* 4 (1953) 1–16.
- 40 Zur Entwicklung des altgriechischen *Charon* zum byzantinisch-neugriechischen Totengott *Charos* vgl. Margaret Alexiou, »Modern Greek Folklore and its Relation to the Past. The Evolution of Charos in Greek tradition«, Spero Vryonis (ed.), *The ›Past‹ in Medieval and Modern Greek Culture*, Malibu 1978, 321–336 (mit der umfangreichen älteren Literatur). Zu dem Motiv vgl. auch Nikolaos G. Politis, »Ο θάνατος του Διγενή«, *Laografia* 1 (1909) 177 ff., S. Impellizzeri, »La morte di Digenis Akritas«, *Annali del Museo Pitre* 1 (1950) 82–119, Kostas Romaios, »Η πάλη του Διγενή και του Χάρου«, *Αρχαίον Πόντου* 22 (1958) 167 ff., Philip Sherrard, *The Marble Threshing Floor. Studies in Modern Greek Poetry*, London 1956.
- 41 Georg Veloudis, *Der neugriechische Alexander*, München 1968, 265 ff.
- 42 I. Anagnostakis, *La géographie des chansons du cycle akritique et du roman de Digénis Akritas*, Doctorat du 3ème cycle, Sorbonne I Panthéon, Paris 1983.
- 43 G. Papaharalampous, »Akritic and Homeric poetry«, *Κυπριακαί Σπουδαί* 27 (1963) 25–65.
- 44 Saunier, *Συναγωγή*, *op. cit.*, *pass.* und ders., »*Adikia*«. *Le Mal et l'Injustice dans les chansons populaires grecques*, Paris 1979, wo auch ein Schema der Alterskategorien des griechischen Volksliedes geboten wird: *chansons archaïques* (vorakriteische byzantinische Lieder wie die Ballade von der Arta-Brücke oder vom »Toten Bruder« [Lenore], z.T. auf antike mythologische Stoffe zurückgehend), *chansons anciennes* (akritische, »akritisierte« und nicht akritische Lieder aus der Zeit vom 9.–13. Jh.), *chansons modernes* (13.–16. Jh., historische Lieder, Balladen und Liebeslieder), *chansons recentes* (16.–18. Jh., Kleftenlieder, historische Lieder) und *chansons contemporaines* (nach der Revolution von 1821 und der Staatsgründung) (*op. cit.*, 30 f.).
- 45 Milan Budimir, »Digenis und Marko Kraljević«, *Actes du IVe congrès intern. des études byzantines*, Bd. 2, Sofia 1936, 16–18, S. Impellizzeri, »Un episodio del ›Digenes Akritas‹ e un canto serbo«, *Annali Scuola Normale Super. di Pisa* II/11 (1942) 221–228 (zu Nicolò Tommaseo, *Canti illirici*, Venezia 1842, 224–227). Zur russischen Fassung des Epos A. Vaillant, »Le Digenis slave«, *Prilozi za književnost, jezik, istoriju i folklor* 21 (1955) 197–228, Alois Schmaus, »Philopappos, Maximo-Szene und Kaiserepisode im altrussischen Digenis«, *Byzantinische Zeitschrift* 44 (1951) 495 ff., H. F. Graham, »The tale of Devgenij«, *Byzantinoslavica* 29 (1968) 51–91; weitere Literatur bei Beck, *op. cit.*, 68 f.
- 46 Eratosthenis G. Kapsomenos, »The relationship of Hero-Authority-God in the Actantial Model of heroic Folk song«, *Semiotica* 61/3–4 (1986) 281–301, ders., »Κριτήρια συνάρτησης Λογοτεχνίας – Κοινωνίας – Ιστορίας: Η σχέση ήρωα – εξουσίας – θείου στο δραματικό μοντέλο του ηρωικού δημοτικού τραγουδιού«, *Η δυναμική των σημείων. Πεδία και μέθοδοι μιας κοινωνιοσημειωτικής*, Thessaloniki 1986, 133–163, neuerdings auch Alexis Politis, *Το δημοτικό τραγούδι*, *op. cit.*, 55–78.
- 47 Dagmar Burkhart, »Genre- und Motivrelationen zwischen epischen Heldenliedern und rituellen Liedern in Südosteuropa und Fragen der Liedklassifikation«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 30 (1981) 184–190.
- 48 In Auswahl: Maximilian Braun, *Das serbokroatische Heldenlied*, Göttingen 1961, ders., »Heldenlied«, *Paul Braunes Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 59 (1935) 289–313, ders., »Zur Frage des Heldenliedes bei den Serbokroaten«, *ibid.* 261–288, ders., »Zum Themenbestand

- des serbokroatischen Heldenliedes«, *ibid.* 64 (1940) 83 ff., A. Vaillant, »Les chants épiques des slaves du Sud«, *Revue des Cours et Conférences* 33, sér. 1 (1932) no. 4, 309–326, no. 5, 431–447, no. 6, 635–647, Auguste Dozon, *Poésies populaires serbes*, Paris 1859, Maja Bošković-Stulli, »Folktales Themes in Serbo-Croatian Epic Folk-Literature«, Linda Dégh (ed.), *Studies in East European Folk Narrative*, Bloomington 1978, 49–92, D. Subotić, *Yugoslav Popular Ballads. Their Origin and Development*, Cambridge 1932, Fatos Arapi, *Ancient Albanian Songs. Studies*, Tirana 1996 (*Këngë të mocme shqiptare. Studime*, Tirana 1986), Arshi Pipa, *Albanian folk verse, structure and genre*, München 1978, Pyrrhus J. Ruches, *Albanian historical folksongs 1716–1943*, Chicago 1967, Maximilian Lambertz, *Volks poesie der Albaner, eine einführende Studie*, Sarajevo 1917, ders., *Die Volksepik der Albaner*, Halle 1958 usw.
- 49 Mathias Murko, *Tragom srpsko-hrvatske narodne epike*, 2 Bde., Zagreb 1951, V. Đurić, *Srpskohrvatska narodna epika*, Sarajevo 1955, ders., *Antologija narodnih junackih pesama*, Beograd 1969, Walther Wunsch, *Der Brautzug des Banović Michael. Ein episches Fragment. Zum Vortrag des serbokroatischen Volksepos*, Stuttgart 1958, George N. Kostich, *Serbo-Croatian Epic »Ženidbe«: Investigation of the Multififormity of the Trials and Defenders of the Bridegroom*, PhD thesis, Harvard Univ. 1977, etc.
- 50 Franz Miklosich, »Beiträge zur Kenntnis der slavischen Volkspoesie. I: Die Volksepik der Kroaten«, *Denkschriften der Kaiserl. Akad. d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Kl.* 19 (1870) 55–114, Krešimir Mlač, »Postanak i razvoj hrvatskog tradicionalnog a osobito epskog pjesništva«, *Zbornik za narodni život i običaje* 48 (Zagreb 1980) 351–413, Matica Hrvatska, *Hrvatske narodne pjesme*, 10 Bde., Zagreb 1896–1942.
- 51 Đenana Buturović, »The Folk Epic Tradition of the Moslems of Bosnia and Herzegovina from the Beginning of the 16th Century until the Publication of Hörmann's Collection (1888)«, *Wissenschaftliche Mitteilungen des bosnisch-herzegowinischen Landesmuseums* 3:B (1980) 5–110, Bogoljub Petranović, *Srpske narodne pjesme iz Bosne i Hercegovine*, Beograd 1867.
- 52 Simo Milutinović, *Pjevanija cernogorska i hercegovska*, Budim 1835.
- 53 Gjergj Zheji, *Folklore shqiptar*, Tirana 1998, Qemal Haxhihasani (ed.), *Këngë popullore legjendare*, Tirana 1955, ders., *Folklore shqiptar II. Epika legjendare*, Tirana 1966, ders., *Folklore shqiptar III. Epika legjendare*, Tirana 1983, ders. et al., *Chansonnier epique albanais*, Tirana 1983, Abaz Dojaka, »Marrëdhënie martesore në epikën heroike legjendare«, *Kultura popullore* 2 (1984) 141–146 (*Gjurmime albanologjike, Seria folklor dhe etnologji* 22, 1992, 95–101), Zihni Sako et al. (eds.), *Mbledhës të hershëm të folklorit shqiptar (1635–1912)*, 3 Bde., Tirana 1961–63, ders., *Chansonnier des preux albanais*, Paris 1967, ders., *Trésor du chansonnier populaire albanais*, Tirana 1975, Thimi Mitko, *Αλβανική μέλισσα*, Alexandria 1878 (*Bleta shqypëtare*, Wien 1924, Nachdruck 1988), Konstantinos D. Sotiriou, »Αλβανικά ύμματα και παραμύθια«, *Laografia* 1 (1909) 28–106, 2 (1910) 89–120, E. Çabej, »Albanische Volkskunde«, *Südost-Forschungen* 25 (1966) 333–387, ders., »Die albanische Volksdichtung«, *Leipziger Vierteljahresschrift für Südosteuropa* 3 (1939) 194–213, Alois Schmaus, »Die albanische Volksepik«, *Shëjzat* 7 (1963) 173–190 (*Gesammelte slavistische und balkanologische Abhandlungen*, 2 Bde., München 1971–73 [GSBA] II 84–102).
- 54 E. K. Teodorov, *Bälgarski naroden geroičen epos*, Sofija 1981, Boždan Angelov/Christo Vakarelski, *Trem na bälgarskata narodna istoričeska epika*, Sofija 1939, Ivan Burin, *Junaski pesni*, Sofija 1961 (*Bälgarsko narodno tvorčestvo v trinadeset toma*, Sofija 1961–65, Bd.1), Cv. Romanska, *Bälgarskata narodna pesen*, Sofija 1965, D. Cvetkov, »Beležki vărchu bälgarskija junaški epos«, *Periodičesko spisanie na Bälgarskoto knižovno družestvo* 61 (1900/01), Gerhart Gesemann, »Zur Erforschung der bulgarischen Volksepik«, *Sbornik Miletić* 1933, 190–194, J. Trifonov, »Bälgarski pesni s istoričeski spomeni ot XVI v.«, *Izvestija na Narodnija etnografski muzej* 3/1–2 (1923) 80 ff., Albert B. Lord,

- »Studies in the Bulgarian Epic Tradition: Thematic Paralleles«, Thomas Butler (ed.), *Bulgaria: Past and Present*, Columbus, Ohio 1976, 349–358, ders., »The Mythic Component in Oral Traditional Epic. Its Origin and Significance«, *Proceeding of the Comparative Literature Symposium* 11 (1980) 145–161, ders., »Narrative Themes in Bulgarian Oral-traditional Epic and Their Medieval Roots«, *Byzantino-bulgaria* 8 (1986) 102–111, Cv. Minkov, *Balgarska narodna poezija*, Sofija 1935, Boris N. Putilov, »Bolgarskij geroičeskij epos. Problemy ustojčivosti i var'irovanja«, *Vtori meždunaroden kongres po balgaristika* 15 (Sofija 1988) 126–134, Cornelius Fligier, »Ethnologische Entdeckungen im Rhodope-Gebirge«, *Mittheilungen der anthropologischen Gesellschaft Wien* 9 (1879) 165–196, usw.
- 55 John S. Kolsti, *The bilingual singer. A study of Albanian and Serbo-Croatian oral epic tradition*, New York 1990 (Diss. Cambridge/Mass. 1968), Birthe Traerup, »Albanian singers in Kosovo. Notes on the song repertoire of a Mohammedan country wedding in Yugoslavia«, G. Hillestrom, *Studia Instrumentorum Musicae Popularis*, Stockholm 1974, 244–251. Zur Dialektmischung siehe auch August Leskien, »Über Dialektmischung in der serbokroatischen Volkspoesie«, *Berichte über die Verhandlungen der Königl.-sächs. Ges. der Wiss. zu Leipzig, phil.-hist. Kl.* 62/5 (1910) 127–160.
- 56 Grundlegend sind weiterhin die Aufsätze von Alois Schmaus: »Beiträge zur südslavischen Epenforschung«, Hans Kießling/Alois Schmaus (eds.), *Serta Monacensia*, Leiden 1952, 150–170 (*Gesammelte slavistische und balkanologische Abhandlungen* [GSBA], 2 Bde., München 1971–73, I 144–161), ders., »Episierungsprozesse im Bereich der slavischen Volksdichtung«, *Münchener Beiträge zur Slavenkunde*, München 1953, 294–320 (GSBA 1, 194–219), ders., »Probleme und Aufgaben der balkanischen Epenforschung«, *Volksmusik Südosteuropas. Beiträge zur Volkskunde und Musikwissenschaft anlässlich der I. Balkanologentagung in Graz 1964*, München 1966, 14–28 (GSBA 2, 162–177), ders., »Die balkanische Volksepik. Typologie und Kontinuitätsproblem«, *Zeitschrift für Balkanologie* 1 (1962) 133–153 (GSBA II 27–43). Weiters in Auswahl: Roman Jacobson, *Slavic Epic Studies*, Den Haag/Paris 1966, Karel Horálek, *Studie o slovanské lidové poezii*, Praha 1962, Djenana Buturović, »Oral Epic Poetry of the Peoples of Yugoslavia«, *The Folk Art of Yugoslavia. Papers Presented at a Symposium, Pittsburgh, Pennsylvania, march 1976*, Pittsburgh, Penn. 1976, 135–166, Mary P. Coote, »Serbocroatian Heroic Songs«, Felix J. Oinas (ed.), *Heroic Epic and Saga. An Introduction to the World's Great Folk Epics*, Bloomington/London 1978, 257–285, Philip W. Furnas, *A Study of the Serbocroatian Narrative Folk-Song*, PhD thesis Harvard Univ. 1939, Gerhard Gesemann, *Studien zur südslavischen Volksepik*, Reichenberg 1926 (*Gesammelte Abhandlungen*, Bd. 1, Neuried 1981, 231–339), Krstivoj Kotur, *The Serbian Folk Epic. Its Theology and Anthropology*, New York 1977, V. Jagić, »Die südslavische Volksepik vor Jahrhunderten«, *Archiv für Slavische Philologie* 4 (1880) 192 ff., D. Kostić, »Starost narodnog epskog pjesništva našeg«, *Južnoslovenski Filolog* 12 (1933) 1–72, J. Matl, »Die Entwicklungsbedingungen der epischen Volksdichtung bei den Slaven«, *Jahrbuch für Kultur und Geschichte bei den Slaven* N.F. 5 (Breslau 1929) 57–76, usw.
- 57 N. Petrovskij, *O sočinenijach Petra Hektoroviča*, Kazan' 1901.
- 58 H. Polenaković, »Kačićeve pesme u Makedoniji«, *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena* 38 (1954) 261–274, N. Banašević, »Andrija Kačić-Miošić: son orientation idéologique et politique«, *Revue des Études Slaves* 40 (1964) 16–25.
- 59 H.-J. Kießling, »Türkenfurcht und Türkenhoffnung im 15./16. Jahrhundert. Zur Geschichte eines ›Komplexes‹«, *Südost-Forschungen* 23 (1964) 1–18, E. Albrecht, *Das Türkenbild in der ragusanisch-dalmatinischen Literatur des 16. Jahrhunderts*, München 1965.
- 60 Gerhard Gesemann, *Erlangenski rukopis starih srpsko-brvatskih narodnih pesama*, Sr. Karlovci 1925, Josip Matešić, *Die Erlanger serbokroatische Liederhandschrift. Sprachliche Untersuchung*, München 1959, dazu auch Norbert Reiter, »Zur Erlanger serbokroatischen Liederhandschrift«, *Zeitschrift für*

- slavische Philologie* 25 (1956) 368–381, ders., »Einiges über den Schreiber der Erlanger Handschrift«, *Südost-Forschungen* 24 (1965) 221–234.
- 61 Zweibändig Wien 1814–15, vierbändig 1823–33 (Beograd 1958), neunbändig Beograd 1887–1902 (bes. der 2. Bd. enthält etwa 100 Heldenlieder, die aufgrund ihrer Ästhetik berühmt geworden sind). Worauf noch weitere Sammlungen folgten, wie Sima Milutinović, *Pjevanija cernogorska i hercegovacka*, Ofen 1833 (Leipzig 1837, 175 Lieder), die beiden ersten Bände der von der Matica Hrvatska herausgegebenen Reihe *Hrvatske narodne pjesme*, Zagreb 1896 ff., V. Bogišić, *Narode pjesme iz starijih, najviše primorskih zapisa*, Beograd 1878 usw.
- 62 Friedrich Salomo Krauss, »Vidirljič Ahmo's Brautfahrt. Ein moslimisches Guslarenlied«, *Festschrift Adolf Bastian*, Berlin 1896, 289–335, Mathias Murko, »Die Volksepik der bosnischen Mohammedaner«, *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 19 (1909) 13–30 (Klaus von See (ed.), *Europäische Heldendichtung*, Darmstadt 1978, 385–399), ders., »Neues über südslavische Volksepik«, *Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum, Geschichte und Deutsche Literatur* 22 (1919) 273–296 (Joachim Latacz (ed.), *Homer: Tradition und Neuerung*, Darmstadt 1979, 118–152). Zu Murkos phonographischen Aufnahmen speziell Walter Graf, »Murko's Phonogramme bosnischer Epenlieder aus dem Jahre 1912«, Rudolf Flotzinger (ed.), *Beiträge zur Musikkultur des Balkans*, Graz 1975, 41–76.
- 63 Von einem Teil der Forschung ist der Versuch unternommen worden, die *bugarštica* aus dem »politischen« Vers der griechischen Lieder (jambische 15silber) abzuleiten, doch ist die Zäsur schon nach der siebten Silbe (nicht der achten) und jeweils die erste Silbe betont, nicht die zweite (vgl. die Spezialliteratur in Dagmar Burkhart, *Untersuchungen zur Stratigraphie und Chronologie der südslavischen Volksepik*, München 1968, 21).
- 64 Auch hier sind die Studien von Alois Schmaus wegweisend: »Beiträge zur südslavischen Epenforschung«, *Serta Monacensia*, Leiden 1952, ders., »Bugarštica-Studien«, *FS E. Koschmieder*, München 1958, 180–189, ders., »Stilanalyse und Chronologie. Bugarštica und Zehnsilberepik«, *Rad Kongresa Folklorista Jugoslavije* 6, Bled 1959, 111–116, ders., »Serbokroatische Lang- und Kurzzeilenepik. Epitheta als chronologisches Kriterium«, *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 15 (1959) 54–84, ders., »Formel und metrisch-syntaktisches Modell. Zur Liedsprache der Bugarštica«, *Welt der Slaven* 1960, 395–408. Vgl. weiters Wilhelm Wollner, »Untersuchungen über den Versbau der südslavischen Volksliedes«, *Archiv für slavische Philologie* 9 (1886) 177–281 (Separatum Leipzig 1886), M. Budimir, »Bugarski, bugariti, bugarštica«, *Prilozi proučavanju narodne poezije* 2 (1935) 18 ff., M. Chalanskij, »O bugaršticach«, *Russkij Filologičeskij Vestnik* 7, 121–134, M. Hraste, »Über die Heimat der Langzeilenepik auf Grund der sprachlichen Analyse«, *FS E. Koschmieder*, München 1958, 57–67, M. Lalević, »Odnos i veze bugarštica i tužbalica«, *Prilozi proučavanju narodne poezije* 3 (1936) 50–73, ders., »Bugarštice u umetnička pesma«, *ibid.* 4/2 (1937) 174–199, L. Miletić, »Kām vāprosa za tyj narečenite ›bugarštice‹«, *Balgarski pregled* 1 (1930) 321–335, I. Scherzer, »Bugarštice«, *Rad* 182 (1910) 181–224, Vatroslav Jagić, »Die südslavische Volksepik vor Jahrhunderten«, *Archiv für slavische Philologie* 4 (1880) 192–242, Benjamin A. Stolz, »The Bugarštica as South Slavic Oral Traditional Poetry«, *Folia Slavica* 6/3 (1984) 389–412 usw.
- 65 Roman Jacobson, »Studies in Comparative Slavic Metrics«, *Oxford Slavonic Papers* 3 (1952) 21–66, John S. Miletich (ed.), *The Bugarštica: A Bilingual Anthology of the Earliest Extant South Slavic Folk Narrative Song*, Urbana 1990. Grundlegend immer noch Asmus Soerensen, »Beitrag zur Geschichte der Entwicklung der serbischen Heldendichtung«, *Archiv für slavische Philologie* 14 (1892) 556–587, 15 (1893) 1–36, 204–245, 16 (1894) 66–118, 17 (1895) 198–253, 19 (1897) 89–131, 20 (1898) 78–114, ders., *Die Entstehung der kurzzeiligen serbokroatischen Liederdichtung im Küstenlande*, Berlin 1895. Zu einem frühen Langzeilenlied, aufgezeichnet 1497 bei den Kroaten von Molise in Südi-

- talien vgl. Petar Šimunović, »Šklavunske naseobine u južnoj Italiji i naša prva zapisana bugarščice«, *Narodna Umjetnost* 21 (1984) 53–68.
- 66 Gabriella Schubert, »Zur epischen Tradition der Balkanvölker«, Monica Genesin/Joachim Matzinger (eds.), *Albanologische und balkanologische Studien. FS Wilfried Fiedler*, Hamburg 2005, 261–276, Katja Mihajlova, »Prosjakät pevec vāv folklorната kultura na slavjanite (opit za funkcionalno-semantična charakteristika)«, *Balgarski Folklor* 14/4 (1988) 22–34.
- 67 Georg Mayer, »Das inszenierte Epos«, *Vtorei međunaroden kongres po balgaristika* 15 (Sofija 1988) 285–301 (*Balgarski Folklor* 13/2, 1987, 26–31).
- 68 Gustav W. Becking, *Der musikalische Bau des montenegrinischen Volksepos*, Amsterdam 1933, Rudolf Flotzinger (ed.), *Beiträge zur Musikkultur des Balkans*, Graz 1975, 41–76.
- 69 Albert B. Lord, *Epic Singers and Oral Tradition*, Ithaca, New York 1991, Stavro Skendi, »Serbocroatian Heroic Songs and Their Respective Milieus«, *Anzeiger für Slavische Philologie* 9 (1977) 261–279 (*Balkan Cultural Studies*, New York 1980, 130–148), Walther Wünsch, *Heldensänger in Südosteuropa*, Berlin/Leipzig 1937, Vojislav Djurić, »Il rapsodo serbo Filip Visnjić (c. 1767–1834)«, *Atti del convegno intern. sul tema: La poesia epica e la sua formazione*, Roma 1969, Roma 1970, 419–446.
- 70 Albert B. Lord, »Comparative Slavic Epic«, *Harvard Ukrainian Studies* 5/4 (981) 415–429, Viktor Žirmunskij, *Vergleichende Epenforschung I*, Berlin 1961, Boris Nikolaevič Putilov, *Slavjanskaja istoričeskaja ballada*, Moskva/Leningrad 1965, Christo Vasilev, »Bugarščica und Byline«, *Slavistische Studien zum 10. Intern. Slavistenkongress in Sofija 1988*, Köln etc. 1988, 737–743, Viktor M. Gacak, *Ustnaja epičeskaja tradicija vo vremeni. Istoričeskoe issledovanie poetiki*, Moskva 1989, ders., *Vostočnoromanskij geroičeskij epos*, Moskva 1967.
- 71 Moses Gaster, »Roumanian Ballads and Slavonic Epic Poetry«, *The Slavonic Review* 12 (1933) 167–180, Mihai Pop, »Beziehungen zwischen der rumänischen und der südslawischen Epik«, *Das romanische Element am Balkan. III. Grazer Balkanologen-Tagung 1968*, München 1968, 53–66.
- 72 Boris N. Putilov, *Geroičeskij epos i dejstvitel'nost*, Leningrad 1988.
- 73 Miodrag Ibrovac, »Les affinités de la poésie populaire serbe et néo-greque«, *Godišnjak. Balkanološki institut*, Sarajevo 1 (1956) 389–455, Albert B. Lord, »Notes on »Digenis Akritas' and Serbocroatian Epic«, *Harvard Slavic Studies* 2 (1954) 375–383.
- 74 Die Übergänge zur historischen Ballade sind, wie erwähnt, fließend. Vgl. z. B. Tr. Ionescu-Nișcov, »Der Verrat als episches Motiv in der serbokroatischen, rumänischen und bulgarischen Volkspoesie«, *Zeitschrift für slavische Philologie* 17 (1941) 301–340 oder Al. I. Amzulescu (ed.), *Cintecul epic eroic. Tipologie și corpus de texte poetice*, București 1981, wo sich unter den 211 Texten auch ausgesprochene Balladen finden.
- 75 Stavro Skendi, *Albanian and South Slavic Oral Epic Poetry*, Philadelphia 1954 (New York 1969).
- 76 Burkhart, *Untersuchungen zur Stratigraphie und Chronologie der südslavischen Volksepik*, op. cit.
- 77 Konrad Clewing/Oliver Jens Schmitt (eds.), *Geschichte Südosteuropas. Vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart*, Regensburg 2011, 95 ff., 150 ff.
- 78 Diese für die Türken siegreiche Schlacht unter ihrem Anführer Ali Beg Mihal Oglu (1425–1507) ist im Lied von Derzelez Alija besungen. Vgl. in der Folge.
- 79 Die Bezeichnung *zmaj* weist schon auf die übernatürlichen Kräfte und das mythische Substrat der historisierten Figur.
- 80 Christo Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, Berlin 1969, 341 f.
- 81 Tatyana Popovic, *Prince Marko. The Hero of South Slavic Epics*, Syracuse/New York 1988, 15 ff. (»unstable in terms of personality«). Zu diesen Anachronismen auch Svetozar Koljević, »Formulaic Anachronism and their Epic Function – »Marko Kraljević and his Brother Andrijaš«, *The Heroic Pro-*

- «Historische Wirklichkeit und Volkspoesie. ›Der Tod des Marko Kraljević – nur eine dichterische Fiktion?‹», *Zeitschrift für Balkanologie* 43/1 (2007) 55–67; vgl. auch dies., »Marko Kraljević – eine Identitätsfigur der Südslaven«, dies./Wolfgang Dahmen (eds.), *Bilder vom Eigenen und Fremden aus dem Donau-Balkan-Raum*, München 2003, 101–120 und »Auf den Spuren von Königsohn Marko«, Eggert Hardten/André Stanislavjević/Dimitrios Tsakiris (eds.), *Der Balkan in Europa*, Frankfurt/M. 1996, 151–164.
- 82 Yevrosima hat meist beratende und stützende Funktion. Ödipale Motive bei Vuk II 13, 14 (Symeon), als Lied auch bei Krauss Nr. 120 (»Simeon der Findling«), als Märchen Nr. 119 und als apokryphe Judas-Legende Nr. 221 (Richard Burt/Walter Puchner (eds.), *Friedrich Salomo Krauss, Volkerzählungen der Südslaven*, Wien/Köln/Weimar 2002, 220–230, Kommentare 630f., vgl. auch Friedrich Salomo Krauss, »Die Ödipassage in südslawischer Volksüberlieferung«, *Imago* 21, 1935, 358–367).
- 83 Eine gemeinbalkanische Ballade. Vgl. in der Folge.
- 84 Dazu in Auswahl: David E. Bynum, »Themes of the Young Hero in Serbocroatian Oral Epic Tradition«, *Publications of the Modern Language Association* 83 (1968) 1296–1303, Alois Schmaus, »Helldentum und Hybris«, *Philosophischer Eros im Wandel der Zeit. FS Manfred Schröder*, München/Wien 1965, 49–65 (GSBA II 149–161), Gabriella Schubert, »Der epische Held und seine Waffen«, *Zeitschrift für Balkanologie* 15 (1979) 161–189, M. Budimir, »Der Agon in der klassischen und in der serbokroatischen Volksdichtung«, *Prilozi proučavanju narodne poezije* 3 (1936) 227–238, Gerhart Gesemann, *Heroische Lebensform. Zur Literatur und Wesenskunde der balkanischen Patriarchalität*, Berlin 1943 usw.
- 85 Vgl. Lyubomira Parpulova-Gribble, »The Parody in Bulgarian Epic Songs«, *Vtori međunaroden kongres po bălgaristika*, Sofija 1986, 72–82, dies., »The Parody in Bulgarian Epic Songs. With an Appendix: Bulgarian, Serbian, and Russian Epic«, *International Folklore Review* 6 (1988) 67–73.
- 86 Zusammen mit der Frage, ob die Urfassung der homerischen Epen überhaupt bekannt ist, da sie erst viel später aus der mündlichen Tradition aufgezeichnet wurden; was zur Einsicht geführt hat, daß die erhaltenen Texte eher eine Kollektivleistung der Memorierungsfähigkeit einer Art Sängergilde gewesen sein müssen. Die *loci communes* der repetierten Formelverse umfassen sowohl in der »Ilias« wie in der »Odyssee« etwa ein Drittel des gesamten Textes (M. Skaife Jensen, *The Homeric Question and the Oral-Formulaic Theory*, Kopenhagen 1980). Dazu neuerdings M. W. Edwards, »Homer and Oral Tradition: The Formula, Part I«, *Oral Tradition* 1 (1986) 171–230, »Part II«, *ibid.* 3 (1988) 11–60, »Homer and Oral Tradition: The Type-Scene«, *ibid.* 7 (1992) 284–330. Zur homerischen Frage indizierend Minna Skaife Jansen, »Homer«, *Enzyklopädie des Märchens* 6 (1990) 1205–1218 (mit umfangreicher Bibliographie).
- 87 Milman Parry, »Studies in the Epic Technique of Oral Verse-Making«, *Harvard Studies in Classical Philology* 41 (1930) 73–147 und 43 (1932) 1–50, ders., *Serbocroatian Heroic Song*, 2 Bde., Cambridge 1953/54, Adam Parry (ed.), *The Making of Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry*, Oxford 1971 (1987), Milman Parry, *Cor Huso, A Study of the Southslavic Song*, New York 1992. Zu den Beständen der Milman Parry-Collection in Harvard (ca. 12.500 Texte) siehe Matthew W. Kay, *The Index of the Milman Parry Collection (1933–1935)*, New York 1992 (<http://chs119.harvard.edu/mpc/>).
- 88 Albert B. Lord, *The Singer of Tales*, PhD thesis Harvard 1949 (Cambridge/Mass. 1959), ders., *Epic Singers and Oral Tradition*, Ithaca 1991, *The Singer Resumes the Tale* (ed. M. L. Lord), Ithaca 1995, ders., »Perspectives on Recent Work on the Oral Traditional Formula«, *Oral Tradition* 1/3 (1986) 467–503, ders., »The Nature of Oral Poetry«, John M. Foley (ed.), *Comparative Research on Oral Tra-*

- ditions*, Columbus, Ohio 1987, 313–349, ders., »The Kalevala, the South Slavic Epics and Homer«, *The Heroic Process*, Dublin 1987, 293–324 usw.
- 89 John M. Foley, *Oral Formulaic Theory and Research: An Introduction and Annotated Bibliography*, New York 1985, 1986, 1988, 1992 und weiters <http://www.oraltradition.org>, E. R. Haymes, *A Bibliography of Studies Relating to Parry's and Lord's Oral Theory*, Cambridge/Mass 1973, ders., *Das mündliche Epos. Eine Einführung in die ›Oral Poetry‹-Forschung*, Stuttgart 1977, B. A. Stalz/R. S. Shannon (eds.), *Oral Literature and the Formula*, Ann Arbor 1976, B. Holbek, »Formelhaftigkeit, Formeltheorie«, *Enzyklopädie des Märchens* 4 (1999) 1416–1440. Vgl. bes. die Arbeiten von John M. Foley, *The Ritual Nature of Traditional Oral Poetries*, PhD thesis, Massachusetts 1974, ders. (ed.), *Oral Tradition Literature*, Columbus, Ohio 1981, ders., »Editing Oral Texts: Theory and Practice«, *Text* 1 (1981) 75–94, ders., »Levels of Oral Traditional Structure in Serbo-Croatian Epic«, *Southeastern Europe* 10/2 (1984) 189–221, ders., »Formula in Yugoslav and Comparative Folk Epic. Structure and Function«, *The Heroic Process*, Dublin 1987, 485–504, ders., *The Theory of Oral Composition. History and Methodology*, Bloomington, Ind. 1988, ders. (ed.), *Oral-Formulaic Theory: a Folklore Casebook*, New York 1990, ders., *Comparative Research on Oral Tradition: A Memorial for Milman Parry*, Columbus, Ohio 1987 etc.
- 90 George E. Dimock, »From Homer to Novi Pazar and Back«, *Arion* 2/4 (1963) 40–57, Franz Dirlmeier, *Das serbokroatische Heldenlied und Homer*, Heidelberg 1971, Geoffrey S. Kirk, *Homer and the Oral Tradition*, Cambridge/New York 1976.
- 91 David E. Bynum, *A Taxonomy of Oral Narrative Song: The Isolation and Description of Invariables in Serbo-Croatian Tradition*, PhD thesis, Cambridge, Harvard Univ. 1964, ders., »Thematic Sequences and Transformations of Character in Oral Narrative Tradition«, *Filološki pregled* 1/2 (1970) 1–21.
- 92 Jan de Vries hat wiederholt betont, daß Märchen, Mythos und Heldensage gattungsmäßig kaum voneinander getrennt werden können (*Das Märchen, besonders in seinem Verhältnis zu Heldensage und Mythos*, Helsinki 1954 [FFC 150], 155, 167, 171 und *pass.*, *Heldenlied und Heldensage*, Bern/München 1961).
- 93 Lauri Honko et al., *The Siri Epic as performed by Gopala Naika*, 2 Bde., Helsinki 1988, ders., *Textualising the Siri Epic*, Helsinki 1998.
- 94 W. Werner, *Die männlichen Personennamen in den bulgarischen Volksliedern*, Berlin 1965, 10.
- 95 Burkhart, *Untersuchungen, op. cit.*, 48–58. Die historisch-geographische Zuweisung ist nicht immer so eindeutig wie in diesem Fall. Vgl. z.B. die Lokalisierungsthesen zur oft genannten Stadt Ledan: St. Novaković, »Über Legjan-grad (Ledjan-Stadt) der serbischen Volkspoeseie«, *Archiv für Slavische Philologie* 3 (1879) 124–130, A. P. Stoilov, »Legen-grad v jugoslavjanskata narodna poezija«, *Periodičesko spisanje na Bălgarskoto knižovno društvo* 64 (1903/4) 237–248; weitere Thesen bei Burkhart, *Untersuchungen, op. cit.*, 308 ff.
- 96 Am 15. Juni 1389 kommen knez Lazar und Murad I. beide um, letzterer von Miloš Obilić in seinem eigenen Zelt getötet, wobei der Held dieses eigenen Liedzyklus selbst auch den Tod findet; vom 17.–19. Okt. 1448 standen einander János Hunyadi und Murad II. gegenüber, eine Schlacht, die ebenfalls für die Christen mit einer Niederlage und dem Verlust ihres Anführers endete. Schon in der 2. H. des 16. Jh.s dürfte es zu ersten Kontaminationen der beiden Schlachten in der oralen Tradition gekommen sein. Vgl. in Auswahl: Alois Schmaus, »Kosovo u narodnoj pesmi muslimana«, *Prilozi proučavanju narodne poezije* 5 (1938) 102–121, Alex Dragnich/Slavko Todorovich, *The Saga of Kosovo: Focus on the Serbian-Albanian Relations*, Boulder, Col. 1984, Albert B. Lord, »The Battle of Kosovo in Albanian and Serbocroatian Oral Epic Songs«, Arshi Pipa/Sami Repishti (eds.), *Studies on Kosova*, Boulder, Col./New York 1984, 65–83 (im selben Band Arshi Pipa, »Serbocroatian and

- Albanian Frontier Epic Cycles«, 85–102), Stojan Novaković, »Die serbischen Volkslieder über die Kosovo-Schlacht (1389). Eine kritische Studie«, *Archiv für slavische Philologie* 3 (1879) 413–462, Jelka Redjep, »Die Erzählung von der Kosovo-Schlacht (Priča o boju kosovskom)«, *Münchener Zeitschrift für Balkankunde* 3 (1980) 127–167, dies., »Die Erzählung und die Volkslieder von der Schlacht auf dem Amselfeld«, *Zeitschrift für Slavistik* 34 (1989) 64–71, Maximilian Braun, »Kosovo«. *Die Schlacht auf dem Amselfeld in geschichtlicher und epischer Überlieferung*, Leipzig 1937, St. Novaković, »Narodna predanja o boju kosovskom«, *Starine* 10 (1878) 176–200 usw.
- 97 Ebenso unterschiedlich wie die Lieder untereinander sind auch die einschlägigen Studien. In Auswahl: Joh. Nepomuk Vogel, *Marko Kraljevičs: Serbische Heldensage*, Wien 1851, Carl Gröber, *Der Königssohn Marko (Kraljevič Marko) im serbischen Volksesang*, Wien 1883, A. P. Stoilov, »Legendata za Krali Marko«, *Misāl* 10/8 (1900) 539 ff., V. Jordanov, *Krali-Marko v bälgarskata narodna epika*, Sofija 1901, Louis Léger, »Le cycle épique de Marko Kraljevič«, *Journal des savants* 1905, 605–615, 642–651, David Holyburton Low, *The Ballads of Marko Kraljevič*, Cambridge 1922 (New York 1968), André Vaillant, »Marko Kraljevič et la vila«, *Revue des études slaves* 8/1–2 (1928) 81–85, N. S. Deržavin, »Kraljevič Marko i Il'ja Muromec«, *Spisanie na BAN* 70 (1944) 213–233, Helga Dürig, *Die Markogestalt in der mazedonisch-bulgarischen Volksepik*, Diss. Wien 1945, F. Repp, »Ostoja Rajaković, ein Spielmann und Sippengenosse König Markos«, *Zeitschrift für slavische Philologie* 23 (1955) 39–59, Vojislav Djurić, »Prince Marko in Epic Poetry«, *Journal of the Folklore Institute* 3 (1966) 315–330, Kiril Penušliski, »Macedonian Local Traditions of Prince Marko«, *Journal of the Folklore Institute* 3/3 (1966) 331–340, Blagoja Laktinski, *Pesni za Kralje Marko*, Skopje 1968, Christo Vakarelski, »Entwicklung des Kral Marko zum bedeutendsten Helden des südslawischen Epos«, *Miscellanea, FS K. C. Peeters*, Antwerpen 1975, 739–743, James M. David, Jr., »The Epic Ballads of Marko Kraljevič«, *Mississippi Folklore Register* 14 (1980) 96–105, Tanas Vražinovski, »Tragičniot lik na Marko Krale«, *Makedonski Folklor* 16/32 (1983) 25–47, Norber Reiter, »Smärtta na Marko«, *Bälgarski Folklor* 10/3 (1984) 27–39, A. Pennington/P. Levi (transl.), *Marko the Prince: Serbo-Croat Heroic Song*, New York 1984, Ljubomir Žuković, *Narodni ep o Marku Kraljeviču*, Beograd 1985, Tatyana Popović, *Prince Marko: The Hero of South Slavic Epics*, New York 1988, Laura G. Fisher, *An Analysis of the Marko Kraljevič Songs from the Region of Stolac in the Milman Parry Collection*, Ph. D. thesis Harvard Univ. 1976, dies., *Marko Songs from Hercegovina a Century after Karadžić*, New York 1990, usw.
- 98 Ivan Grafenauer, »Slovenski ljudske pesmi o Kralju Matjažu«, *Slovenski Etnograf* 3/4 (1950/51) 189–240, I. Komorovský, »Pozámky k l'udovej tradicii o kral'ovi Matejovi«, *Slovenský národopis* 2 (1954) 176 ff., Ivan Grafenauer, *Slovenske pripovedke o Kralju Matjažu*, Ljubljana 1951, I. Komorovský, *Kral' Matej Korvín v l'udvej prozaickej slovesnosti*, Bratislava 1957, M. Matičetov, *Kralj Matjaž v luči novega slovenskega gradiva in novih razinskovalj*, Ljubljana 1958, Joseph Szövérfy, »History and Folk Tradition in Eastern Europe: Matthias Corvinus in the Mirror of Hungarian and Slavic Folklore«, *Journal of the Folklore Institute* 5 (1968) 68–77, Rado Lenček, »A new version of the ballad »Kralj Matjaž rescues his captive wife« in Baudoin de Courtenay's collections«, *Papers in Slovene studies*, New York 1976, 90–98, Zmaga Kumer, »Kralj Matjaž v slovenski ljudski pesmi in pripovednem izročilu«, *Koledar Mohorjeve družbe za 1990*, Celje 1989, 97–99, Z. Kuzelja, »Uhors'kyj korol' Matvij Korvin v slavjans'kij ustnij slovesnosti. Rozbir motyviv, vzjazanych z joho imenem«, *Zapysky Naukovo-ho Tovarystva im. Ševčenko* 67, 1–55, 68, 55–82, 69, 31–69, 70, 86–113 (Lwow 1905–06).
- 99 Ildikó Kriza, »Hunyadi és Mátyás énekek a magyar és délszláv folklórban«, *Folklór és tradíció* 1 (1984) 106–122, dies., »Epic songs on Hungarian Historic Personalities«, *Lares* 51/4 (1985) 617–630.

- 100 Zvetlana Romanska, »Bulgarische und mazedonische Heldenlieder und historische Volkslieder über Persönlichkeiten aus der ungarischen Geschichte«, *Europa et Hungaria. Congressus ethnographicus in Hungaria*, 16.–20. X. 1963, Budapest, Budapest 1965, 333–343.
- 101 Francesco Altimari, »On the figure of Skanderbeg in Arbëreshi oral literature«, *Questions of the Albanian folklore*, Tirana 1984, 214–224 (»Mbi figurën e Skënderbeut në letërsinë gojore arbëreshi«, *Studime filologjike*, Tirana 1, 73–80 und M. Gërcaliu et al., *Çështje të folklorit shqiptar 1*, Tirana 1982, 278–288), Qemal Haxhihasani/Zihni Sako, *Tregime dhe kënge popullore për Skënderbeun*, Tirana 1967, Ramadan Sokoli, »Figura e Skënderbeut në këngët popullore«, *Çështje të folklorit shqiptar 1*, Tirana 1982, 260–277, Alois Schmaus, »Der Skanderbeg-Zyklus bei Andrija Kačić-Miošić«, *Shëzjat 10/9–12 (1966)* 320–335, ders., »Relikte der Skanderbeg-Epik in der Volksdichtung der Italoalbaner«, H. Kuhn/K. Schier (eds.), *Märchen – Myths – Dichtung. FS Friedrich von der Leyen*, München 1963, 211–224, Q. Haxhihasani, »Les contes populaires sur l'époque de Skanderbeg«, *Studia Albanica* 1967/72, 135–154, F. Altimari, »Miti i Skënderbeut ndër Arbëreshet e Italisë«, F. Duka, *Skënderbeu dhe Evropa*, Tirana 2006, 306–313, vgl. auch Oliver Jens Schmitt, *Skanderbeg. Der neue Alexander auf dem Balkan*, Regensburg 2009, 304.
- 102 Immerhin taucht sein Name auch unter den Jankul-Liedern in Mazedonien auf (P. Draganov, *Makedonsko-slavjanskij sbornik*, St. Petersburg 1894, 102). Dort liefert Džordže Kastrioti durch List ein türkisches Heer dem Sibirjanin Janko aus. Auch der Djura Skendelija, der in einer bulgarischen Variante der Freierprobe die Donau überschwimmt, dürfte mit Skenderbey in Zusammenhang zu bringen sein (*Izvestija na Seminara po Slavjanska filologija pri universiteta v Sofija*, 5, 536 f., Nr. 491).
- 103 Evgenija K. Teodorov, »Naslojavanija v edna bälgarska narodna epičeska pesen«, *Izvestija na Etnografskija institut i muzej 1 (1953)* 203–240, dies., »Proizchod na pesenta za Dete Dukadinče«, *ibid.* 2 (1955) 347–393, Burkhart, *Untersuchungen, op. cit.*, 451–462, manchmal mit mehreren Herzen. Die verschiedenen historischen Zuweisungen des Namens bleiben hypothetisch, da es sich deutlich um eine ursprünglich anonyme Gigantengestalt handelt.
- 104 Burkhart, *op. cit.*, 430–451. Ähnlich unermeßliche Kraft besitzen auch der gelbe Jude mit dem Herzen aus Stein und die amazonenhafte Riesin *Arvatka devojka*.
- 105 Zur Figur des Arabers auch Gabriella Schubert, »Der epische Schwarze Araber und die Frauen«, *Zeitschrift für Balkanologie* 45/1 (2009) 99–109.
- 106 Vgl. das Georgslied, wo die zu opfernde Jungfrau (hier Schwester des kranken Helden) den Schlafenden durch ihre Tränen weckt (D. Matov, »Kritika. Dve novi sbirki po zapadnobälgarskija folklor«, *Sbornik za narodni umotvorenija i narodopis 13*, 3–52, bes. 31 f.). Burkhart leitet den Namen von *vdovičin sin*, Witwensohn (vgl. Akritenlieder), ab, eine Eigenschaft der Heldenkinder, und sieht in dem siechen Heros einen Drachentöter (Substitution des Ungeheuers durch einen monströsen Menschen).
- 107 Grundlegend im Variantenvergleich Adrian Fochi, »Das Doitschin- (Doicin-, Dojčin-) Lied in der südosteuropäischen Volksüberlieferung«, *Revue des études sud-est européennes* 3 (1965) 229–268, 465–511, Milko Matičetov, »Die balkanische Volksballade vom kranken Helden und ihre Metamorphosen«, Zorica Rajković (ed.), *Ballads and Other Genres/Balladen und andere Gattungen*, Zagreb 1988, 151–165, L. Pavlović, »Bolani Dojčin u rumunskoj narodnoj pesmi«, *Prilozi proučavanju narodne poezije 4 (1937)* 88–89, V. Džurinskij, »Bölgarskie pesni o Dojčine i Momčile«, *Universitetskie izvestija 33/4 (Kiev 1893)* 1–29, zum Versuch der Krankheitsbestimmung Marija Kukubajaska, »Bolen Dojčin među Vis Major i endorfinite«, *Makedonski Folklor 16/32 (1983)* 75–85, zur Etymologie Lidija Stojanović, »Interpretation of the Poem 'The Sick Dojčin'. Etymology of Dojčin«, *Zeitschrift für Balkanologie* 50/2 (2014) 258–268.

- 108 Fochi nimmt einen Ursprung in Makedonien (in den meisten Varianten wird Thessaloniki namentlich genannt) an, Westwanderung bis Albanien und Nordwanderung über Bulgarien bis nach Rumänien.
- 109 A. Olesnicki, »Tko je zapravo bio Đerzelez Alija?«, *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena* 29/1 (1933) 18–37, ders., »Još o ličnosti Đerzelez Alija«, *ibid.* 29/2 (1934) 20–55, Sabri Fetiu, »Aspekte krahasimtare të këngës popullore Gjergj Elez Alia«, *Gjurmime albanologjike, Seria folklor dhe etnologji* 9 (1979) 7–20, ders., »Aspects comparatifs de la chanson populaire Gjergj Elez Alia«, *Studia albanica* 1 (1981) 95–107, ders., »La structure et la valeur artistique du chant de Gjergj Elez Alia«, *Culture populaire albanaise* 4 (1984) 129–138, Qemal Haxhihasani, »Gjergj Elez Alia (Gjeneza, zhvillimi, tipologjia), *Çështje të folklorit shqiptar* 5 (1997) 3–36, Hilë Kamani, »Mbi origjinën dhe motivet e këngëve legjendare boshnjake për Gjergj Elez Alia«, *Kultura popullore* 1 (1984) 89–96 (*Çështje të folklorit shqiptar* 20–22, 1986, 395–406), ders., »De l'origine et des motifs des chansons légendaires sur Gjergj Elez Alia«, *Culture populaire albanaise* 5 (1985) 147–156, Dušan Marjanović, »Problem Đerzelez Alije«, *Prilozi proučavanju narodne poezije* 3 (1936) 92–101, Popović, *Prince Marko, op. cit.*, 163 ff., Rašid Durić, »Der bosnische Held Djerzelez in der Historiographie, in epischen Liedern und in der literarischen Bearbeitung von Ivo Andrić«, *Zeitschrift für Balkanologie* 34/1 (1998) 1–14.
- 110 Đenana Buturović, *Morići. Od stvarnost do usmene predaje*, Sarajevo 1983, dies, »Morići u pisanoj književnost«, *Zbornik 1. kongresa jugoslovenskih etnologov in folkloristikov Rogaska Slatina 5.–9. okt. 1983*, Ljubljana 1983, 654–662 (*Makedonski Folklor* 15/20–30, 1983, 25–30), dies., »Morići u sarajevkoj buni u šestoj deceniji XVIII vijeka u svjetlu usmene predaj i historijskih dokumenata«, *Pregled* 1 (Sarajevo 1986) 31–51 dies., »Ballade des Morić de Sarajevo à la lumière de documents turcs«, *Narodna umjetnost* 26 (1989) 59–63, Munib Maglajlić, »Balada o Morićima«, *Godišnjak Odjeljena za književnost Instituta za jezik i književnost u Sarajevu* 9 (1980) 207–227, Hamid Tanović, »Braća Morići i njihova pogibija«, *Preporod* 9/4 (1978) 8–9.
- 111 Munib Maglajlić, »Morići u Đerzelez«, *Odjek* 31 (1978) 19.
- 112 Radoslav Medenica, »Das älteste Zehnsilberlied über Banović Strahinja«, *Die Welt der Slaven* 9 (1964) 58–83, ders., »Problematik und Methodik der Variantenforschung. »Banović Strahinja« im Kreise seiner Varianten«, *Zeitschrift für Balkanologie* 3 (1965) 143–156. Zur Stellung der Frau in diesen Liedern vgl. auch Gabriella Schubert, »Einige Überlegungen zu dem serbischen epischen Lied »Sestra Leke kapetana«, *Zeitschrift für Balkanologie* 46/2 (2010) 219–236.
- 113 In Auswahl: A. Petravić, »Juraj Baraković o Đurđu Brankoviću«, *Prilozi za književnost, jezik, istoriju i folklor* 9 (1929) 123–128, Friedrich Salomo Krauss, *Orlović. Der Burggraf von Raab. Ein mohammedanisches Guslarenlied aus der Hercegovina*, Freiburg/Br. 1889, ders., *Bogagić Alile's Glück und Grab. Zwei moslimische Guslarenlieder*, Leiden 1896 (Internationales Archiv für Ethnographie 9, 1896, 6–45), ders., »Theseus im Guslarenliede. Ein Herzogländisches Guslarenlied«, *Laografia* 11 (1935) 337–386, Camilla Lucerna, *Montenegros bedeutendstes Heldenvolkslied. Die Hochzeit des Maxim Crnojević*, Zagreb 1911, Munib Maglajlić, »Balad o pogibiji Hafzi-bega Đumišića«, *Godišnjak Odjeljena za književnost Instituta za jezik i književnost u Sarajevu* 8 (1979) 225–235, Stavro Skendi, »Cultural Patterns in the Mujo-Halil Cycle«, ders., *Albanian and South Slavic Oral Epic Poetry*, Philadelphia 1954, 117–142 (reprint ders., *Balkan Cultural Studies*, New York 1980, 72–100), Anđelko Mijatović, *Narodne pjesme o Mijatu Tomiću*, Sinj-Duvno 1985, Josef Matl, »Österreichische Herrscher und Heerführer in der Volksmeinung und im Volkslied der Südslawen«, *Österr. Osthefte* 2/4 (1960) 258–272, Jozsef Farago, »Novak und Gruja, zwei balkanische Helden in der ungarischen Folklore«, *Makedonski Folklor* 4/7–8 (1971) 79–83 usw.

- 114 Žirmunski, *Vergleichende Epenforschung*, *op. cit.*, 87, Gerhart Gesemann, *Studien zur südslavischen Volksepik*, Reichenberg 1926, 79 ff. Ein anderer Anachronismus der Lieder besteht etwa darin, daß mit »Janko von Kosovo« ein Ungar angesprochen ist.
- 115 Friedrich Salomo Krauss, *Mehmed's Brautfahrt (Smailagić Meho)*. *Ein Volksepos der südslavischen Mobammedaner*, Wien 1890, Albert B. Lord/David E. Bynum, *The Wedding of Smailagić Meho (Ženidba Smailagina sina) dictated by Avdo Medjedović*, Cambridge/Mass. 1974, John Miles Foley (ed., transl.) *The Wedding of Mustabey's Son Bećirbey as performed by Hall Bajgorić*, Helsinki 2004 (FFC 283).
- 116 Burkhart, *Untersuchungen*, *op. cit.*, 94–150. Eine Sonderform stellt das Überschwimmen eines Gewässers durch den Bräutigam dar, das von der Braut selbst gefordert wird (wobei in manchen Fällen die Braut den Bräutigam *in spe* aus dem »weiblichen« Element *per se* retten muß, vgl. Mio-drag Pavlović, »Junači se žene i žene junači«, *Narodno stvaralaštvo Folklor* 25, 1986, 17–22), um ein Zeichen (goldener Apfel usw.) vom gegenüberliegenden Ufer zu bringen, wobei er Hilfe braucht, weil er von einem Fisch gepackt (halbgefressen) wird, oder die Schwimmprobe wird von den Gastgebern gefordert (drei Goldäpfel vom Meeresbaum, Hesperiden-Mythos) und führt zum Drachenkampf (dreiköpfiger Drache, Schlange, *lamja*, Gewitterdrache *hala*, *samovila*, Araber usw.), der mit Hilfe des klugen Wunderpferdes bestanden wird (sprechende Vögel, bzw. die Wahlschwester *samodiva* können helfen) (Burkhart, *op. cit.*, 150–228).
- 117 In der monströsen Araber-Figur verbinden sich archetypische und historische Schichten (spanische Mauren im 16. Jh. in Konstantinopel und Thessaloniki, B. Penev, *Istorija na novata bālgarska literatura*, 4 Bde., Sofija 1930–36, I 124, aber auch Negersklaven, Sarazenenüberfälle im Inselbereich usw.). Zur Verkleidungsfigur im zentralbalkanischen Raum Walter Puchner, »Die »Rogatsiengesellschaften«. Theriomorphe Maskierung und adoleszenter Umzugsbrauch in den Kontinentalzonen des Südbalkanraums«, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Wien/Köln/Weimar 2009, 107–150, bes. 124 ff. Eine historische Identifizierung mit einer symbolhaften Darstellung osmanischer Unterdrückung (z. B. I. Burin, »Narodnijat junaški epos«, *Bālgarsko narodno tvorčestvo* 1, Sofija 1961, 22) ist jedoch zu kurz gegriffen, wenn man etwa an das kleinasiatische Wintersonnenwendspiel des *arap oyunu* denkt (Metin And, *A short history of theatre and popular entertainment in Turkey*, Ankara 1963/64, 53 ff.), an die Araber-Maske in Hochzeitsspielen in Anatolien (L. Kosswig, »Hochzeitssgebräuche in Anatolien«, *Oriens* 13/14, 1960/61, 240–250, bes. 246 f.) oder die Rolle des Mohren in der türkischen Volksphantasie (P. Boratav, »The Negro in Turkish Folklore«, *Journal of American Folklore* 64, 1961, 83–88). Die dunkelhäutige Dämonengestalt ist ebenso in Rumänien, Bulgarien und Griechenland verbreitet und trägt als *genius loci*, Schatzhüter und Brunnenbewohner manchmal auch positive Züge (E. Moser-Karagiannis, »Les êtres fantastiques et la parole dans les legendes populaires grecque. B. Les Arapides«, *Litterature orale de la Grèce moderne. Recueil d'études*, Athènes 2005, 451–462). Burkhart denkt im konkreten Fall an die Substitution eines Drachen (235 ff.). Als Sklavenhändler tritt der Mohr in den zentralbalkanischen *arapin*-Liedern auf (416–426). Vgl. auch M. Chalanskij, »Zametki po slavjanskoj narodnoj poëzii. II. Kogo nužno razumet' pod imenem »černych arapov« v serbskoj narodnoj poëzii«, *Russkij Filologičeskij Vestnik* 7, 113–120.
- 118 In einer Variante besitzt es riesige Flügel, die Oberkiefer ragen bis in die Wolken, die Unterkiefer schleift es auf der Erde, zwölf Zungen streckt es aus und aus seiner Brust fahren wolkenbildende Blitze (*Hrvatske narodne pjesme*, I/1, Zagreb 1896, 586). Als Sekundärhandlung tritt manchmal der Vilenschuß auf und die Heilung des Getroffenen.
- 119 Ausschließlich im mazedonisch-westbulgarischen Raum mit vielen griechischen Parallelen (Burkhart, *op. cit.*, 291–302).

- 120 M. Bowra, *Heroic Poetry*, London 1952, 171 ff., M. Lambertz, *Die Volksepik der Albaner*, Halle 1958, 116 ff., Žirmunski, *Vergleichende Epenforschung*, op. cit., 25 ff.
- 121 Interessanterweise werden diese Riesen manchmal »Griechen« genannt (N. Županić, »Der Name Grk (Grieche) in der Bedeutung »Riese« bei den Belokranjci in Jugoslawien«, *Izvestija na Bălgarskija Arheološki Institut X* (1936) 19–26), ähnlich wie die »Hellenes« in den pontischen Liedern die alten Griechen bedeuten, die Riesen gewesen sein müssen, um die erhaltenen Bauten bewerkstelligen zu können (Ioannis Kakridis, *Die alten Hellenen im neugriechischen Volksglauben*, München 1967, Nikolaos A. Politis, *Παραδόσεις*, Athen 1904, Nr. 89–107).
- 122 Die Häufigkeit der *pobratimstvo* und *posestrimstvo* zwischen Menschen und Dämonen, aber auch zwischen den Hauptakteuren der Lieder ist erstaunlich. Zu den Sozialfunktionen des Brauchs und dem Literaturmotiv vgl. mit ausführlicher Literatur Walter Puchner, »Adoptio in fratrem. Kirchliche Segnung der Wahrbruderschaft zwischen theologischem Verdikt und gelebter Pastoralpraxis«, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Wien/Köln/Wien 2009, 353–384 (und ausführlicher »Griechisches zur adoptio in fratrem«, *Südost-Forschungen* 35, 1994, 187–224).
- 123 Vgl. in Auswahl: E. Schneeweis, *Serbokroatische Volkskunde. I. Volksglaube und Volksbrauch*, Berlin 1961, 6–8, T. Dordević, »Veštica i vila u našem narodnom verovanju i predanju«, *Srpski etnografski zbornik LXVI* (1953) 57–119, B. Angelov, »Samovilite v bălgarskata narodna poezija«, *Izvestija na Seminara po Slavjanska filologija pri universiteta v Sofija* 3 (1911) 1–66, M. Filipović, »Volksglauben auf dem Balkan. Einige Betrachtungen« *Südost-Forschungen* 19 (1960) 239–262, Christo Vakarelski, »Za samovilite – orisnici«, *Izvestija na Narodnija etnografski muzej* 12 (1936) 32 ff., Mark Kulikowski, *A bibliography of Slavic mythology*, Bloomington 1989, Špiro Kulišić, *Srpski mitološki rečnik*, Beograd 1970, Maximilian Lambertz, »Die Mythologie der Albaner«, Hans Wilhelm Haussig (ed.), *Wörterbuch der Mythologie*, 1. Abt. Bd. II. *Götter und Mythen im Alten Europa*, Stuttgart 1973, 455–509, ders., *Die Volksepik*, op. cit., 155–157, Ndani Stojnev (ed.), *Bălgarska mitologija, Enciklopedičen rečnik*, Sofija 1994, Mark Tirta, »Figures mythologiques albanaises et rencontres balkaniques«, *Studia albanica* 1–2 (1992) 119–125, ders., »Figures de la mythologie albanais et concordances balkaniques«, *Traco-Dacia* 16 (1995) 261–266, E. Çabej, »Život i običaji arbanasa«, *Knjiga o Balkanu I* (Beograd 1936) 303–329, ders. »Albanische Volkskunde«, *Südost-Forschungen* 35 (1966) 333–387, bes. 373, Theodoros Vlachos, »Geister- und Dämonenvorstellungen im südosteuropäischen Raum griechischer Sprachzugehörigkeit«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 25 (1971) 217–248, Tanas Vražinovski, *Narodna demonologija na makedonite*, Skopje/Prilep 1995, Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, București 1985, J. Popinceanu, *Religion, Glaube und Aberglaube in der rumänischen Sprache*, Nürnberg 1964, Svetla Petkova, »Tipove vaveždane v njakoi mitičeski narodni pesni«, *Ezik i poetika na bălgarskija folklor* 5 (1980) 68–79, G. Il'inskij, »Juda. Stranička iz slavjanskoj mifologiji«, *Sbornik Miletic* 1933, 467–474 usw.
- 124 Albert B. Lord, »Some Common Themes in Balkan Epic. Dragons«, unveröff. Referat beim I. Intern. Balkanologienkongress in Sofia (27.8.–1.9. 1966), zitiert bei Burkhart, op. cit., 378–409. In sublimierten Versionen wird ihr das Flügelkleid weggenommen und sie bietet dem Helden die Wahlbruderschaft an. Im westbulgarischen Raum wird das Lied auch als Weihnachts- oder Oster-Ansingelied gesungen. Die *vila* in Drachenfunktion stellt eine Stufe der Entmythologisierung dar. In manchen Versionen erscheint sie auch als verräterische Schankwirtin (*krčmarica*), – eine weitere Stufe der Anthropomorphisierung.
- 125 Burkhart, op. cit., 479–486.
- 126 E. Karanov, »Zemat (ažder) i zmijata (zămja) v bălgarskata narodna poezija«, *Periodičesko spisanie na Bălgarskoto knižovno društvo* 9 (1884) 129 ff., Marko Kitevski, »Zmijata vo makedonskite

- mitološki narodni pesni«, *Zbornik radova 35 kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavija, Rožaje, 26–29 sept. 1988*, Titograd 1988, 262–267, Radost Ivanova, »Arhaični čerti v obraza na južnoslavjanskija epičeski geroj«, *Slavjanska filologija* 20 (1988) 162–172, Plamen Bočkov, »Zoo-morfni čerti v obraza na epičeskija geroj-junak«, *Vtori međunaroden kongres po bälgaristika* 15 (Sofija 1988) 205–215, Mark Tirta, »Des stratifications mythologiques dans l'Épopées légendaires«, *Culture populaire albanaise*, Tirana 1985, 91–102, usw.
- 127 Neben dem Kampf auf mythologischer Ebene bewegen sich die *zmej*-Lieder auch im Themenzyklus des Heldenkampfes gegen den *zmej*, die Verwandlung des Helden in einen *zmej* bzw. die Erosbeziehung eines *zmej* mit einem Mädchen (bzw. einer *zmeica* mit einem Hirten) (Burkhart, *op. cit.*, 463–479). Vgl. z. B. Vuk II 42 »Carica Milica i Zmaj od Jastrepa«. Zum albanischen Material: Myzafere Mustafa, »Kuçedra«, *Gjurmime albanologjike, Seria folklor dhe etnologji* 20 (1990) 149–169, Drita Statovci, »Elemente mitologjike dhe demonologjike në doke e zakone të lindjes«, *Gjurmimie albanologjike, Seria folklor dhe etnologji* 18 (1988) 173–192, Agron Xhagolli, »Shtriga në mite, rite e besime të shiptarë«, *Kultura popullore* 1–2 (1993) 61–70, ders., »The witch in myths, rites and beliefs of the Albanians«, *Studia albanica* 1–2 (1994) 93–104, zur ambivalenten Hexen-Feen-Vorstellung Éva Pöcs, *Fairies and Witches at the Boundary of South-Eastern and Central Europe*, Helsinki 1989 (FFC 243).
- 128 Dagmar Burkhart, »Zum Drachenkampfthema. Motivparallelen in der südslavischen und griechischen Volksepik«, *Zeitschrift für Balkanologie* 5 (1967) 146–159, dies., »Mythische Elemente und Entmythisierung der südslavischen Volksepik«, *Slavistische Studien zum VI. Intern. Slavistenkongress in Prag 1968*, München 1968, 583–590, Boris N. Putilov, »Russian and South Slavic Epic Songs about Contests with Serpents«, *Soviet Anthropology and Archaeology* 8/1 (1969) 43–69, 8/2 (1969) 168–184.
- 129 Zu Kinderspiel-Industrie und *science fiction* als Konservierungsbereiche traditioneller Dämonologie vgl. Walter Puchner, »Groteskkörper und somatische Verunstaltung in der Volksphantasie. Zur Dämonologie der griechischen Volkskultur«, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Wien/Köln/Weimar 2009, 541–556.
- 130 Erich Neumann, *Die Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*, Zürich 1949.
- 131 E. Meletinskij, *Geroj volšebnoj skazki. Proischoždenie obraza*, Moskva 1958, ders., *Proischoždenie geroičeskogo éposa. Rannie formy i archaičeskie pamjatniki*, Moskva 1963.
- 132 E. Ploss, *Siegfrid – Sigurd, der Drachenkämpfer*, Köln/Graz 1966, A. Frantz, »Akritas and the Dragons«, *Hesperia* 10 (1941) 9 ff.
- 133 Karl Krumbacher, *Der Hl. Georg in der griechischen Überlieferung*, ed. A. Ehrhard, München 1911, B. Aufhauser, *Das Drachenvunder des hl. Georg in der griechischen und lateinischen Überlieferung*, Leipzig 1911, A. V. Rystencko, *Legenda o sv. Georgij i drakone v vizantijskoj i slavjano-russkoj literaturach*, Odessa 1909, A. Veselovskij, *Razyskanija v oblasti russkich duchovnych stichov II: Sv. Georgij v legende, pesne i obrjade*, Peterburg 1880, M. Alpato, »Obraz Georgija-voina v iskusstve Vizantii i drevnej Rusi«, *Trudy otdela drevnerusskoj literatury* 12, 292–311, S. L. Kostov, »Izobraženieto na sv. Georgi na bälgarskija naroden nakit«, *Sbornik Miletić* 1912, 187 ff., St. Novaković, »Legenda o sv. Gjurgju u staroj srpsko-slovenskoj i u narodnoj usmenoj literaturi«, *Starine* 12 (1880) 129–163, Nikolaos G. Politis, »Τα δημόδια ελληνικά άσματα περί της δρακοντοκτονίας του Αγίου Γεωργίου«, *Laografia* 4 (1912/13) 185–235 usw.
- 134 Zusammenstellung bei Puchner, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas, op. cit.*, 56 f.
- 135 Leopold Kretzenbacher, »Der griechische Reiterheilige Demetrios und sein schon überwundener Gegner«, *Münchener Zeitschrift für Balkankunde* 7–8 (1991) 131–140, A. M. Papadopoulos, *Ο Άγιος Δημήτριος εις την ελληνικήν και βουλγαρικήν παράδοσιν*, Thessaloniki 1971.

- 136 Antonina Afanasieva-Koleva, »Južnoslavjanskite junaški pesni i ruskite bilini za mitologičnija svjat na drevnite slavjani«, *Slavjanska filologija* 20 (1988) 207–215.
- 137 Adrian Fochi, »Iovan Iorgovan personaj mitic sau plăsmuire artistică«, *Revista de Etnografia și Folclor* 27/1 (1982) 60–77.
- 138 In den Drachenkampfliedern (Burkhart, op. cit., 333–378) taucht auch Sveti Ilija in dieser Funktion auf.
- 139 Eine ganz ähnliche Szene findet sich im griechischen Schattentheater, in der Vorstellung von »Alexander d. Gr. und der verfluchten Schlange«, die von der Hl.-Georgs-Legende und dem Drachentötermärchen (ATU 300) beeinflusst ist (Walter Puchner, *Oi balkanikés diasτάσεις tou Kαραγκιόζη*, Athen 1985, 60 ff.).
- 140 Burkhart, op. cit., 360 ff., A. Vaillant, »Le dieu slave Trojan«, *Prilozi za književnost, jezik, istoriju i folklor* 22/3–4 (1956) 188–192, A. Veselovskij, »Legendy o večnom žide i ob imperatore Trajane«, *Žurnal Ministerstva narodnogo prosvěšćenija* 210 (1880) 85–97, F. Vyncke, »Trojan. Pokušaj tumačenja«, *Anali Filološkog Fakulteta* 4 (1964) 437–443.
- 141 Dinekov hat z. B. auf die steigende Verballadisierung der Heldenlieder hingewiesen (Petr Dinekov, »Die gegenwärtige Situation und die derzeitige Verbreitung des Heldenepos in Bulgarien«, *Jahrbuch für Volkskunde und Kulturgeschichte* 23 (N. F. 8) (1980) 114–116). Ivanova konstantiert, daß die Aufnahme von Brautwerbungsbräuchen in die Heldensujets eine realistische Demythologisierung herbeigeführt habe (Radost Ivanova, »Epos i obred«, *Bălgarski Folklor* 14/2, 1988, 16–29) bzw. daß die Heroik ein Zwischenglied zwischen Mythos und Historie darstelle (Radost Ivanova, »Meždu mita i istorijata v epasa«, *Vtori meždunaroden kongres po bălgaristika* 15, Sofija 1988, 119–125).
- 142 Joseph Bödey, »Les échos des guerres turco-hongroises dans la poésie populaire bulgare«, *Revue d'histoire comparée* (25) NS 5/1 (1947) 56–68, Dagmar Burkhart, »Zur ideologischen und ästhetischen Verarbeitung internationaler Kontakte in serbokroatischen und mazedonischen epischen Volksliedern«, Hugh Shields (ed.), *Ballad Research, The Stranger in Ballad Narrative and Other Topics*, Dublin 1985, 131–143, dies., »Historisches Ereignis und charismatischer Held in mazedonischen Liedern«, *Makedonski Folklor* 20/39–40 (1987) 23–33, Đenana Buturović, »Les chants épiques des Musulmans dans le contexte historique«, *Balkanica* 11 (1980) 63–80, Petru Caraman, »Fantaisie et réalité dans les poèmes épiques populaires du Sud-est européen«, *Etnografski i folkloristični izsledvanija, FS Chr. Vakarelski*, Sofija 1979, 229–252, Zoran Konstantinović, »Geschichtlichkeit und Narrativität. Ein Beitrag zur vergleichenden Epenforschung der südosteuropäischen Völker«, *Synthesis* 6 (1979) 17–24, Stefana Stojkova, »Kām vāprosa za istorizma na bălgarskite istoričeski žanrove«, *Bălgarski Folklor* 7/4 (1981) 3–10, Jorgo Panajoti, »Balada popullore dhe historia«, *Kultura popullore* 4/7 (1983) 163–180, Jan Rihlik, »Istoričeskoto vreme v bălgarskata narodna epika (v sravnenie s epikata na zapadnite slavjani)«, *Vtori meždunaroden kongres po bălgaristika* 15, Sofija 1988, 135–144, Eva Behring/Ludwig Richter/Wolfgang F. Schwarz, *Geschichtliche Mythen in den Literaturen und Kulturen Ostmittel- und Südosteuropas*, Stuttgart 1999, W. Werner, *Die männlichen Personennamen in den bulgarischen Volksliedern. Ein Beitrag zur bulgarischen Anthroponymie*, Berlin 1965, Qemal Haxhihasani, »Le chansonnier épique populaire à sujet historique«, *Culture populaire albanaise* 2 (1982) 3–22, usw.
- 143 Zmaga Kumer, »Zgodovinske osebnosti i zgodovinska resničnost v pripovednih pesmih«, *Makedonski Folklor* 17/33 (1984) 13–25.
- 144 Vg. z. B. Reinhard Lauer, »Pesna na Izmail – ein poetischer Text im Stile der serbokroatischen Heldenlieder aus dem Jahr 1791«, *Die Welt der Slaven* 24 (1979) 66–90, ders., »Volksepik und Kunstepik – Syntheseversuch in der serbischen Literatur zwischen 1790 und 1830«, Klaus-Detlev

- Grothusen (ed.), *Jugoslawien. Integrationsprobleme in Geschichte und Gegenwart*, Göttingen 1984, 196–219.
- 145 Vgl. indizierend Al. I. Anzulescu (ed.), *Cintecul epic eroic. Tipologie și corpus de texte poetice*, București 1981 (211 Texte, auch Balladen), *Encyclopaedia of Islam* III 373 ff., Iván Balassa/Gyula Ortutay, *Ungarische Volkskunde*, München/Budapest 1982, 529 ff.
- 146 Der griechische Nobelpreisträger Giorgos Seferis hat dafür den Ausdruck *μυθιστορία* geprägt, das von Mythen durchwobene Geschichtsverständnis vor der Ausbildung der wissenschaftlichen Historizität und in der Popularkultur weiterlebend bis ins 20. Jh. Dazu auch William H. McNeill, »Mythistory, or Truth, Myth, History, and the Historians«, *The American Historical Review* 91/1 (Feb. 1986) 1–10.
- 147 Odysseas Lampsidis, »Η χρονική σύνοψις του Μανασσή και έν άσμα του Γαβρά«, *Αρχείον Πόντου* 22 (1958) 199–219 (Text *ibid.* 23, 1959, 33–38). Konst. Gabras kämpfte im Zeitraum 1126–1140 in Trapezunt und Chaldia gegen die byzantinische Zentralgewalt in Konstantinopel. Das Kompilat verwendet zwar pontisches Liedgut, jedoch auch Dutzende von Versen aus der Chronik des Konstantinos Manasses. Beck hat dieses Gedicht als ein modernes Produkt um 1900 entlarvt (Beck, *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur, op. cit.*, 111, *Ιστορία της βυζαντινής δημώδους λογοτεχνίας, op. cit.*, 186).
- 148 Charakteristischerweise wird das Lied, das auch das Brautraub-Motiv enthält, zu den Akritenliedern gerechnet (Nikolaos G. Politis, »Ακριτικά άσματα«, *Laografia* 1, 1909, S. 265 f.) bzw. mit Alexander dem Gr. in Zusammenhang gebracht (Kostas Romaios, »Δύο περίεργα ιστορικά τραγούδια«, *Αρχείον Θρακικού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θησαυρού* 18, 1953, 337–374), was in der einschlägigen Forschung aber auf Widerstand gestoßen ist (Manusos I. Manusakas, »Το ελληνικό δημοτικό τραγούδι για το βασίλιά Ερρίκο της Φλάντρας«, *Laografia* 14, 1952, 3–52, ders., »Και πάλι το τραγούδι του βασιλιά Ερρίκου της Φλάντρας«, *ibid.* 14, 1954, 336–370).
- 149 Vgl. wie oben. Weiters: Christo Vakarelski, *Istoričeski pesni*, Sofija 1961 (*Bälgarsko narodno tvorčestvo v trinadeset toma*, Sofija 1961–65, Bd. 3), sowie: Fatos Arapi, »Le chansonnier albanais sur la guerre de Kosova 1389«, *Culture populaire albanaise* 5 (1985) 57–68.
- 150 Das Lied über die Quälereien der schwangeren Mätresse Giovanna Dalema (im Lied Arodafnusa) durch die Königin Eleonora von Aragon in Abwesenheit Peters I. fällt ins Jahr 1367, gehört eigentlich dem Balladengenre an und ist in einer Reihe von Versionen erhalten (siehe Beck, *Geschichte, op. cit.*, 162 f. mit der einschlägigen Literatur, Georgios Zoras, »Το άσμα της Αροδαφνούσας«, *Νέα Εστία* 57, 1955, 1073–78) und auch übersetzt worden (Ch. Gidel, *Nouvelles études sur la littérature grecque modern*, Paris 1878, 455–475, Bruno Lavagnini, *Alle fonti della Pisanella*, Palermo 1942, 87–158).
- 151 Auf die literarische Version von 1403 (Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur, op. cit.*, 838) gehen möglicherweise die Lieder auf »Τατάρης« zurück, wo in manchen Versionen einer Ballade der »Tatar« neun Brüder gefesselt abführt, während die Mutter ihn bittet, ihr wenigstens einen Sohn zu lassen. Spyridakis denkt eher an den *tatar*, den Sultansboten (Georgios K. Spyridakis, *Επιτηρίς Λαογραφικού Αρχείου* 8, 1953–54, 41–53).
- 152 Lajos Vargyas, »Gesellschaftliche Spannungen und Forderungen in den Balladen des 14.–15. Jahrhunderts«, G. Heckenast (ed.), *Aus der Geschichte der Ostmitteleuropäischen Bauernbewegung*, Budapest 1977, 267–271.
- 153 Beck, *Geschichte, op. cit.*, S. 162, Texte in Gyula Moravcsik, *Görög kölemény a Várnai csatáról*, Budapest 1935.
- 154 Margaret Alexiou, *The ritual lament in Greek tradition*, Cambridge Univ. Pr. 1974, 83–101.

- 155 Alois Schmaus, »Die balkanische Volksepik. Typologie und Kontinuitätsproblem«, *Zeitschrift für Balkanologie* 1 (1963) 133–152.
- 156 Texte in Akademie Ausgabe (AA) 122 f., Politis, *Εκλογαί, op. cit.*, Nr. 1, K. Pasagiannis, *Μανιάτικα μοιρολόγια και τραγούδια*, Athen 1928, S. 35, Nr. 46. Dazu auch Kostas Romaios, »Η τεχνική του προοιμίου των τραγουδιών της Αδριανούπολης και της Αγιάς Σοφιάς«, *Αρχαίον του Θρακικού Γλωσσικού και Λογογραφικού Θησαυρού* 20 (1955) 343–356.
- 157 Vgl. Walter Puchner, *Die Literaturen Südosteuropas (15.–frühes 20. Jahrhundert). Ein Vergleich*, Wien/Köln/Weimar 2015, 29.
- 158 Nikolaos Politis, *Παραδόσεις*, Bd. 1, Athen 1904, 21–26, Bd. 2, 656–688, ders., *Λογογραφικά Σύμμεικτα*, Bd. 1, Athen 1920, S. 14 ff. Vgl. auch St. D. Imellos, *Θυλούμενα για την Άλωση και την εθνική αποκατάσταση*, Athen 1991.
- 159 Texte: AA 127–129, Spyridon Zampelios, *Άσματα δημοτικά της Ελλάδος εκδοθέντα μετά μελέτης περί του Μεσαιωνικού Ελληνισμού*, Korfu 1852, 599, Politis, *Εκλογαί, op. cit.*, Nr. 2, Giorgios Apostolakis, *Το τραγούδι της Αγιάς-Σοφιάς*, Thessaloniki 1939, A. Passow, *Popularia carmina Graeciae recentioris*, Lipsiae 1860, 146 Nr. CXCIV, CXCVI usw. Studien: Georgios A. Megas, »Το πάρσιμο της πόλης εις τα τραγούδια του Πόντου«, *Ελληνική Δημοιοργία* 3 (1949) 899–901, ders., »La prise de Constantinople dans la poésie et la tradition populaires grecques«, *L'Hellénisme Contemporain* 1953, 125–133 (*Λογογραφία* 26, 1967, 409–417), ders., »Οι τραπέζονταικοί θρήνοι επί τη αλώσει της Κωνσταντινουπόλεως«, *Επετηρίς Λογογραφικού Αρχείου* 8 (1953/54) 3–13, Kostas Romaios, »Το τραγούδι της Αγία Σοφιάς«, *Νέα Εστία* 53 (1953) 860 ff., Dimitrios Lukatos, »Η πόλη στη γλώσσα και στα κείμενα του Ελληνικού λαού«, *ibid.* 833 ff., Gyula Moravcsik, *Byzantinoturcica. I. Die byzantinischen Quellen der Geschichte der Türkvolker*, Berlin 1958, 548–550, usw.
- 160 Michael Herzfeld, *Our's one more. Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece*, Austin, Univ of Texas Press 1982.
- 161 F. McPherson, »Historical Notes on certain Modern Greek Folk songs«, *Journal of Hellenic Studies* 10 (1899) 86–89.
- 162 AA 129–131, Georgios A. Megas, »Παλαιά ιστορικά τραγούδια του Πόντου«, *Λογογραφία* 12 (1957/58) 373–382, bes. 377 ff.
- 163 AA 134, M. Herzfeld, »Το άσμα της πολιορκίας της Ρόδου και αι παραλλαγαί του«, *Κρητικά Χρονικά* 21 (1969) 494–498, ders., »The Siege of Rhodes« and the Ethnography of Greek Oral Tradition«, *ibid.* 25 (1973) 413–440.
- 164 Über den Vorfall ist auch ein literarisches Versgedicht erhalten (Emmanuil Kriaras, »Ληλασία της παροικίας της Πάρου (Κρητικών ποίημα του 17ου αιώνας)«, *Αθηνά* 48, 1938, 119–162). Varianten in AA 134, Spyridon Lampros, *Νέος Ελληνομνήμων* 11 (1914) 423–432, Bertrand Bouvier, *Δημοτικά τραγούδια από χειρόγραφο της Μονής Ιβήρων*, Athen 1968, 12, 41 f., 80 usw. Piratenüberfälle bilden den Gegenstand auch anderer Volkslieder (Stefanos D. Imellos, »Eine geschichtliche Ballade, die sich auf die Seeräuberei während der Türkenherrschaft bezieht«, *Lares* 51, 1985, 609–615, auch in *Λογογραφικά*, Bd. 3, Athen 1994, 96–101).
- 165 Texte: A. Sakellarios, *Τα Κυπριακά*, Bd. 2, Athen 1891, 181–183, Nr. 62, Dimitrios A. Petropoulos, *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια*, Bd. 1, Athen 1958, 158 f., Nr. 12, A. Passow, *Τραγούδια ρωμαίικα. Popularia Carmina Graeciae recentioris*, Lipsiae 1860 (Athen 1958) 365. Kurz vor dem Fall Zyperns (1571) war das Lied von der Belagerung Maltas auch dort schon zu hören (Estienne de Lusignan, *Description de toute l'isle de Chypre...*, Paris 1580, 221). Studien: Georgios Spyridakis, »Παρατηρήσεις επί δύο ιστορικών ασμάτων της Κύπρου – Α) της πολιορκίας της Μάλτας (1565), Β) της

- αλώσεως της Κύπρου υπό των Οθωμανών (1570–1571) «, *Επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών* 5 (1955/56) 435–438.
- 166 Hubert Pernot, *P. Gentil de Vendosme & Antoine Achelis, »Le Siege de Malte« par les Turcs en 1565...*, Paris 1910.
- 167 Zu diesem Ereignis gibt es auch literarische Klagelieder (von Solomos Rodinos, S. Menardos, »Θρήνος της Κύπρου«, *Δελτίον της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας της Ελλάδος* 6, 1901, 405–432 sowie ein anonymes zypriotisches Gedicht aus Larnaka im 17. Jh., veröffentlicht in *Κυπριακά Χρονικά* 3, 1925, 56–82). Texte: Sakellarios, *op. cit.*, Bd. 2, 55, Nr. 13, G. K. Parapacharalampus, »Ανάμεικτα από την λαογραφία της Κύπρου«, *Κυπριακά Σπουδαί* 7 (1954 [1945]) 137–138. Studien: K. Prusis, »Τα ιστορικά κυπριακά τραγούδια«, *ibid.* 21–46, bes. 25–29, Spyridakis, »Παρατηρήσεις«, *op. cit.*, 435 ff.
- 168 Stylianos Alexiu/Martha Aposkiti (eds.), *Ο Κρητικός Πόλεμος (1645–1669) του Μαρίνου Τζάνε Μπουνιαλή*, Athen 1995, Manolis Sklavos, *Η συμφορά της Κρήτης*, ed. F. Bubulidis, Athen 1955, G. B. Palladas, »Θρήνος της Κρήτης«, *Επετηρίς Εταιρείας Κρητικών Σπουδών* 2 (1939) 348–355.
- 169 Alfred L. Vincent, »The two Sultanas: The Cretan War (1643–1669) in South Slavic Heroic Songs«, *University of Birmingham Historical Journal* 12 (1970) 237–242, AA 135–137, Nikolaos Stavrinidis, »Ανδρέας Βαρότσης, ο προδότης του Μεγάλου Κάστρου«, *Κρητικά Χρονικά* 1 (1947) 399 ff., 413 ff., Manos I. Manusakas, »Η ρεθεμνιώτισσα σουλτάνα Ευγενία Βεργίτση στις ευρωπαϊκές χαλκογραφίες και στα ελληνικά δημοτικά τραγούδια«, *ibid.* 5 (1951) 349–384.
- 170 AA 137–138, I. Spandonidi, *Τραγούδια της Αγόριανης (Παρνασσού)*, Athen 1939, 165 ff., D. A. Petropoulos, »Ιστορικά δημοτικά τραγούδια της Πελοποννήσου«, *Πελοποννησιακά* 1 (1955) 166–169.
- 171 AA 138, Petropoulos, »Ιστορικά«, *op. cit.*, 174 ff. Zum Fall von Nauplion (Anapli) vgl. die umfangreichen Versgedichte von Ioannis Manthos, *Συμφορά και αιχμαλωσία του Μορέως*, Venedig 1875, und Petros Katsaitis, *Κλαθμός Πελοποννήσου*, ed. Emmanuil Kriaras, Athen 1950.
- 172 Dazu Walter Puchner, »Die Wiener Türkenbelagerung von 1683 im kretischen Volkslied und im rumänischen Bildungsschrifttum«, *Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes* 29 (1980) 59–75, ders., »The Cretan Song of »Vienna«, *Lares LI* (Bari 1985) 495–515, ders., »Το κρητικό τραγούδι της »Βιέννας«, *Κρητολογία* 16–19 (Heraklion 1983/84) 5–29, leicht überarbeitet in ders. »Das historische Lied der »Vienna«, *Studien zum griechischen Volkslied*, Wien 1996, 29–48.
- 173 A. Jeannarakí, *Kretas Volkslieder nebst Distichen und Sprichwörtern*. In der Ursprache mit Glossar, Leipzig 1876, 5–6 Nr. 7, D. Vutetakís, *Τραγούδια Κρήτης*, Chania 1904, 123–125. Ein dritte Version (A. Kriaris, *Πλήρης συλλογή κρητικών δημοδών ασμάτων*, Athen 1920, 44–46) konnte als artifizielle Kombination der beiden anderen Versionen entlarvt werden (zum detaillierten Variantenvergleich Puchner, »Das historische Lied der »Vienna«, *op. cit.*, 29–34 mit Textübersetzung). Zum kretischen Elfsilber A. Luber, *Der iambische Hendekalyllabus in kretischen Volksliedern*, Görz 1880.
- 174 Darauf verweisen auch die zahlreichen venezianischen Lehnwörter, die neben den türkischen existieren und sich aus der Venezianerzeit noch erhalten haben.
- 175 Die historische Abfolge der militärischen Operationen ist einigermaßen gewahrt: Beschreibung der osmanischen Streitkräfte und die Heerschau (also Adrianopel), der Einfall in Wien und die Verwüstungen, Gegenaktionen des »Konsuls« von Wien, Drohung und Gegendrohung, Heerschau des »Konsuls« (bzw. Messe), neue Drohung bzw. Rede an das Heer, Schlacht, Waffenstillstandsbitte des Janitscharen. Auf beiden Seiten kommt es zu einer Kontamination der historischen Akteure: der »mannhafte König« am Liedbeginn und der »Konsul von Wien« weisen nur undeutlich auf den Kaiser und Rüdiger von Starhemberg (die Wiedergabe des Stadthauptmannes mit *console*

- verweist auf inadäquates venezianisches Vokabular), auf osmanischer Seite ist zuerst von »dem Türken« die Rede (offenbar dem Sultan), in der Duellsituation jedoch vom Janitscharen-Aga (Kara Mustafa).
- 176 Vgl. zu Versen aus der »Ρίμα θρηνητική« (dem Klagelied auf den unersättlichen Hades) von Ioannis Pikatoros Ende des 15. Jh.s in einer kretischen Lamentation, aufgezeichnet Ende des 19. Jh. Giannis K. Mavromatis, »Στίχοι της »Ρίμας θρηνητικής« του Πικατόρου σε Κρητικό δημοτικό τραγούδι«, *Κρητολογία* 7 (1978) 81–100 und 8 (1979) 121 f. Dieselbe Lamentation (Elpis Melaina, *Kreta-Biene oder Kretische Volkslieder, Sagen, Liebes-, Denk- und Sittensprüche*, München 1874 (griechische Ausgabe Athen 1873, S. 27 ff.) enthält auch Verse aus dem Charos-Prolog der »Erofile« von Georgios Chortatsis um 1600 (mit weiteren Beispielen Walter Puchner, *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Bd. 2, Wien/Köln/Weimar 2007, 108 f.).
- 177 Die offizielle lateinische Darstellung von Johann Peter von Vaelckeren (Privileg 20. 10. 1683, vgl. L. Maier, *Die Berichterstattung während der zweiten Wiener Türkenbelagerung*, Diss. Wien 1957, 22) wurde sofort in alle europäischen Sprachen übersetzt, natürlich auch ins Italienische: »Ragguaglio storico della Guerra tra l'armi Cesaree e Ottomane dal principio della Ribellione degl'Ungari fino l'Anno corrente 1683, principalmente dell'assedio di Vienna e sua Liberazione, con gl'incominciati progressi delle detto Armi Cesaree e Conferdate« (zu diesen Flugblattdrucken W. Sturminger, *Bibliographie und Ikonographie der Türkenbelagerungen Wiens 1529 und 1683*, Graz/Köln 1955).
- 178 Herausgegeben von Frederick Henry Marshall, *The Siege of Vienna by the Turks 1683. Translated into Greek from an Italian work published anonymously in the year of the siege by Jeremias Cacavelas*, Cambridge Univ. Press 1925 (zur Kritik dieser Ausgabe und zur Persönlichkeit von Kakavelas Ariadna Camariano-Cioran, »Jérémie Cacavelas et ses relations avec les principautés roumaines«, *Revue des études sud-est européennes* 3, 1965, 165–190). Die Übersetzung war auf Anregung des späteren Voevoden Konstantin Brâncoveanu fertiggestellt worden und ist dem herrschenden Fürsten der Walachei, Șerban Kantakuzenos (1679–1688, 1714 in Konstantinopel hingerichtet) gewidmet. Kakavelas war einer der bekanntesten griechischen Gelehrten seiner Zeit, späterer Erzieher von Dimitrie Cantemir und selbst kretischer Abstammung. Von der griechischen Übersetzung existieren mehrere Abschriften mit verschiedenen Titeln sowie rumänische Übertragungen (Puchner, *Studien zum griechischen Volkslied, op. cit.*, 42–48 mit Analyse der Detailübereinstimmungen und -abweichungen zwischen dem Schrifttext und dem historischen Volkslied).
- 179 Rhodos 1498/99 (»Θανατικόν της Ρόδου« W. Wagner, *Medieval Greek texts*, London 1870, 171–190, Émile Legrand, *Bibliothèque grecque vulgaire*, 1. Bd., Paris 1880, 203–225), Studien: Jean Psichari, *Essais de grammaire historique néo-grecque* 2, Paris 1889, 247–258, Chr. Papachristopoulos, »Παρατηρήσεις στο »Θανατικό της Ρόδου« του Εμμανουήλ Γεωργιά ή Λιμενίτου«, *Εις μνήμην Κ. Αμάντου*, Athen 1960, 76–88, D. K. Michailidis, »Παρατηρήσεις στο »Θανατικό της Ρόδου«, *Δωδεκανησιακόν Αρχαίον* 5 (1970) 81–90. Zum Pestthema und seinen Funktionen und Funktionsmutationen allgemein Svetla Petkova, »Funkcii i funkcionalni preobrazovanija na čumata v pesennija folklor«, *Balgarski Folklor* 14/4 (1988) 35–47.
- 180 Vom 29. zum 30. Mai 1508 suchte die Grofsinsel Kreta ein katastrophales Erdbeben heim (Manolis Sklavos, »Συμφορά της Κρήτης« in W. Wagner, *Carmina graeca medii aevi*, Lipsiae 1874, 53–61, F. K. Bubulidis, *Η συμφορά της Κρήτης*, Athen 1955; auf dasselbe Ereignis bezieht sich das »Lied auf Fiangusa«, herausgegeben von Spyridon Lampros im *Νέος Ελληνομνήμων* 11, 1915, 441–448).
- 181 Vgl. z. B. das Lied von der Überschwemmung der Biserniza aus Banja Luka (Munib Maglajlić, »Banjolučka balada o potopnici Bisernazi«, *Lica* 7 (11): 6, 1977, 113–118).

- 182 Bohuslav Beneš, »Ein historisches Ereignis in der zeitgenössischen Darstellung der Presse, des Bänkelliedes und des volkstümlichen Puppentheaters«, *Jahrbuch für Volksliedforschung* 43 (1987) 64–80, Klaus Roth, »Der bulgarische Bänkelsang heute. Zum Wandel des Liedrepertoires eines Sängers«, Günther Noll/Marianne Böcker (ed.): *Musikalische Volkskunde – aktuell. Festschrift für Ernst Klusen zum 75. Geburtstag*. Wegener, Bonn am Rhein 1984, 417–434. Zur Verwertung aktueller Ereignisse im südeuropäischen Puppentheater vgl. auch Walter Puchner, »Vergleichende Beiträge zum traditionellen Volkspuppenspiel auf der Balkanhalbinsel«, *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Bd. 1, Wien/Köln/Weimar 2006, 73–96.
- 183 Vgl. die monumentale Textausgabe von Konstantinos Giankullis, *Corpus Κυπριακών Διαλεκτικών Ποιητικών Κειμένων*, Bd. 1–4, Nicosia 1998–2001. Zu den professionellen Liedsängern ders., *Οι ποιητάρηδες της Κύπρου. Προλεγόμενα – βιο-βιβλιογραφικά (1936–1976)*, Thessaloniki 1976.
- 184 Zu den halbprofessionellen *rimadoroi* auf Kreta und ihren z.T. ausgedehnten Liedkompositionen (im Gegensatz zu den *mantinades*, den Zweizeilern, vgl. Maria Liudaki, *Κρητικές μαντινάδες*, Athen 1936), Dimitrios Petropoulos, »Οι ποιητάρηδες στην Κρήτη και στην Κύπρο«, *Laografia* 15 (1954) 374–400; zu namentlich bekannten Liedsängern auch Nikolaos G. Politis, »Γνωστοί ποιηταὶ δημοτικῶν ασμάτων«, *Laografia* 5 (1915) 489–521. Zu den *rimes* neuerdings Alexis Politis, »Οι ῥίμες: ἔμμετρος ἀφηγήσεις περιστατικῶν«, *Το δημοτικὸ τραγούδι*, Heraklion 2010, 185–199.
- 185 AA 141–143, Petropoulos, *op. cit.*, Bd. 1, 139. Das Lied geht auf eine *rima* von Barba Bantzelios 1786 zurück, die über 1000 Verse umfaßt und mit der Häutung des sfakiotischen Aufstandführer in Heraklion endet (herausgegeben von Basileios Laurdas, Heraklion 1947). Dazu Émile Legrand, »La chanson de maître Jean ou révolte des Sfakiotes, en 1770, poème en dialect crétoise«, *Annuaire* 13 (1879) 200–229, Cyril Mango, »Quelques remarques sur la chanson de Daskaloyannis«, *Κρητικά Χρονικά* 8 (1954) 44–54, James Notopoulos, »Homer and Cretan heroic poetry. A study in comparative oral poetry. I. The song of Daskaloyannes«, *American Journal of Philology* 73 (1952) 225–250.
- 186 Der Aufstand von Nicolae Hora 1730–1785 fand 1784 im österreichischen Siebenbürgen statt; die Walachen eroberten Sibiu und setzten die Stadt in Brand (Beneš, *op. cit.*).
- 187 Die These Beatons, daß historische Ereignisse in den Liedern nicht unbedingt für die Datierung ihrer Entstehung indizierend seien, weil die historischen Ereignisse unwechselbar sind, mag z.T. für die Heldenlieder zutreffen, jedoch nicht für die historischen Lieder, die nicht viel später als das geschichtliche Ereignis selbst entstanden sein können (Roderick Beaton, *Folk poetry of modern Greece*, Oxford 1980, 90 ff., zur Kritik Walter Puchner, *Studien zum griechischen Volkslied*, Wien 1996, 244); das eventuelle Fehlen der (memorativen) Funktion wird durch die Gattungstradition etwa der Türkenkämpfersituation und das Formelgut wettgemacht. Vgl. den Exkurs über das kretische Lied der »Vienna«.
- 188 Dagmar Burkhart, »Der Eliastag 1903 in mazedonischen Volksballaden«, *Lares* 5 1/4 (1985) 479–493, Boris Vishinski (ed.), *The Epic of Ilinden*, Skopje 1973.
- 189 Leopold Kretzenbacher, »Heldenlied und Sarajevomord. Ein serbisches Epenfragment aus Vrlika (1960)«, *Südost-Forschungen* 20 (1961) 248–259 (Klaus von See (ed.), *Europäische Heldendichtung*, Darmstadt 1978, 407–415).
- 190 Márta Károlyi, *A király esküje. Töréneti balladák, históriás versek*, Budapest 1988, L. Vargyas, *Researches into the Medieval History of Folk-Ballad*, Budapest 1967, ders., »Gesellschaftliche Spannungen«, *op. cit.*,
- 191 Viele dieser Lieder stehen im Übergang zu den Kleften- und Hajdukenliedern, wenn sie mehr personen- als ereigniszentriert sind. Die Themenbündel dieser Lieder betreffen die griechische Revolution 1821–27 (AA 154 ff., Politis, *Εκλογαί, op. cit.*, Nr. 12–17, Apostolos E. Vakalopoulos,

- Ιστορία της Μακεδονίας, 1354–1833*, Thessaloniki 1969, 474, 585, 591 ff. usw.), den Ausschluß Kretas aus dem neugegründeten Königreich 1830 (A. Jeannarakis, *Kretas Volkslieder, nebst Distichen und Sprichwörtern*, Leipzig 1876, 66–86., Politis, *op. cit.*, Nr. 19), die Ankunft König Ottos I. 1833 (AA 173 ff.), die Erhebungen in Epirus, Thessalien und Makedonien 1854 (Panagiotis I. Kamilakis, »Δημοτικά τραγούδια της επανάστασης του 1854«, *Θεσσαλικά Χρονικά* 11, 1976, 139–182), die Revolutionsperiode auf Kreta 1866–69 mit dem Holocaust des Klosters Arkadi (Georgios K. Spyridakis, »Δημώδη άσματα και λαϊκά ποιήματα περί την πυρπόλησιν της Μονής Αρκαδίου (9 Νοεμβρίου 1866)«, *Πεπραγμένα του Β΄ Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, Bd. 4, Athen 1969, 430 ff., Georgios A. Megas, »Το Αρκάδι εις την δημώδη ποιήσιν«, *Επετηρίς Εταιρείας Κρητικών Σπουδών* 2, 1939, 448 f.), den Ausschluß von Zentralepirus vom Berliner Annexionsvertrag 1881 (AA 176 ff., Politis, *op. cit.*, Nr. 19, Spandonidi, *Τραγούδια της Αγόριανης, op. cit.*, 24 usw.), dem Makedonien-Konflikt 1903–1908 (Dimitrios A. Petropoulos, »Δημοτικά τραγούδια του Μακεδονικού αγώνα«, *Μακεδονικά* 8, 1968, 423 ff., Eratosthenis G. Kapsomenos, *Το σύγχρονο κρητικό ιστορικό τραγούδι*, Athen 1979, 119 ff. mit umfangreicher Bibliographie), die Balkankriege 1912–13 (AA 179, Kapsomenos, *op. cit.*, 121 ff.), den katastrophalen Kleinasienfeldzug 1919–1922 (Dimitrios Petropoulos, *Μικρασιατικά Χρονικά* 8, 1959, 87–96 mit umfangreicher Bibliographie, D. A. Tsirimba, »Αρκαδικά δημοτικά τραγούδια«, *Λαογραφία* 17, 1957/58, 74).
- 192 Zu dem Thema mit übersetzten Textbeispielen vgl. Walter Puchner, »Historical Events in Recent Greek Folk Song«, G. Boyes (ed.), *The Ballad Today. History, Performance and Revival*, Proceedings of the 13th International Folk Ballad Conference, Sheffield 18th–23rd July 1982, Doncaster 1985, 80–89 und ders., »Zeitgeschichte im griechischen Volkslied«, *Studien zum griechischen Volkslied*, Wien 1996, 65–72 (ders., »Το χρονικό του 2000 αιώνα στο ελληνικό ιστορικό τραγούδι«, *Μελέτες για το ελληνικό δημοτικό τραγούδι*, Athen 2013, 144–157).
- 193 Georgios K. Spyridakis, »Ο αγών της 28ης Οκτωβρίου 1940 εις την ψυχήν του έθνους«, *Επιστημονική Επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών* 17 (1966/67) 176 ff. Zu kretischen Beispielen (*rimes*) Kapsomenos, *op. cit.*, 173 ff. und Bibliographie 112 ff.
- 194 AA 180 ff., Theocharis Detorakis, *Ανέκδοτα Δημοτικά Τραγούδια της Κρήτης*, Heraklion 1976, 81 ff.
- 195 Kapsomenos, *op. cit.*, 86–111 (*rizitika*-Lieder), 112 ff. Allein 89 *rizitika*-Lieder mit dieser Thematik sind in den verschiedenen Textsammlungen aufgezeichnet und 30 *rimes* von professionellen Sängern in einem Umfang zwischen 10 und 1000 Versen. Die meisten der *a capella* gesungenen Tafellieder der *rizitika* (Dörfer an den »Wurzeln« der Weißen Berge in Westkreta vgl. Samuel Baud-Bovy, *Chansons populaires de Crète occidentale*, Genève 1972) werden nach der Melodie des Akritenliedes »Digenis im Todeskampf« vorgetragen. Die Hauptthematik der Lieder ist die auf beiden Seiten überaus verlustreiche Bodenschlacht nach der Invasion aus der Luft, die Massenexecutionen in verschiedenen Dörfern sowie der Hungertod der einheimischen Bevölkerung. Es handelt sich um das am meisten besungene historische Ereignis des 20. Jahrhunderts in Griechenland.
- 196 Takis Adamos, *Το λαϊκό τραγούδι της Αντίστασης*, Athen 1977, Anon., *Τραγούδια της αντίστασης και του εμφυλίου*, Athen 1975, K. Gazis, *Αντάρτικα τραγούδια*, Athen 1989.
- 197 Bei diesen Liedern auf die militärischen Ereignisse der Erhebung geht es meist um Adaptationen griechischer Heldenlieder bzw. religiöser Gesänge, da die meisten Partisanen Mitglieder religiöser Vereinigungen gewesen sind. Bei den Gedenkmessen auf die Gefallenen wurden von den Angehörigen auch persönliche Lamentationen vorgetragen, wie z. B. der Klagegesang auf Grigorios Afxentiu (unveröffentlichtes Material bei Puchner, *Studien zum griechischen Volkslied, op. cit.*, 67 f.). Die Berufssänger greifen das Thema erst nach 1963 auf, doch gibt es auch eine Reihe von kretischen *rizitika*-Liedern zu dem Thema (Kapsomenos, *op. cit.*, 127 ff., 330 ff.). Eines dieser Lieder behandelt

- auch die Verbannung von Erzbischof Makarios auf die Seychellen (E. Frangaki, »Ένα δημοτικό τραγούδι στην Κρήτη για την εξορία του Αρχιεπισκόπου Μακαρίου«, *Πεπραγμένα του Α' Διεθνούς Κυπριολογικού Συνεδρίου*, Bd. 3, Nicosia 1973, 290–292).
- 198 Kapsomenos, *op. cit.*, 191–214. Es handelt sich vor allem um *rizitika*-Lieder, *rimes* und improvisierten *mantinades*.
- 199 Kapsomenos, *op. cit.*, 202 ff., 239. Ein Flugblattdruck von Giannis Dermitzakis (Siteia 1974) richtet sich auch persönlich gegen den »blutdürstigen Kissinger« und die Verleihung des Nobelpreises für Frieden (Kapsomenos, *op. cit.*, 228, auch Beaton, *op. cit.*, 202). Diese Thematik wurde jedoch vor allem von den zypriotischen Sängern aufgegriffen (in Auswahl: A. Mappuras, *Η άνανδρος τουρκική εισβολή εναντίον της Κύπρου*, Aradippu 1974, P. Konstantinu, *Η τραγωδία της Κύπρου*, s. I., s. a, N. Ioannu, *Η τραγωδία της Κύπρου* [1976] usw.). Vgl. auch Giankullis, *op. cit.*
- 200 Zu diesem ohne Instrumentenbegleitung gesungenen Tafellied gibt es eine Reihe von Sammlungen. Vgl. auch die musikwissenschaftlichen Abhandlungen von Samuel Baud-Bovy, »La place des »rizitika tragoudia« dans la chanson populaire de la Grèce moderne«, *Πεπραγμένα του Α' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, Heraklion 1961/62, ders., »La chanson crétoise de la »tavla«, *Πεπραγμένα του Β' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, Athen 1969, 114–120. Vgl. auch wie oben.
- 201 Herzfeld, »Το άσμα της πολιορκίας«, *op. cit.*, ders., »The Siege of Rhodes«, *op. cit.*
- 202 Als *bújdosó*, »Flüchtling«, werden Vertriebene, Versprengte, Verfolgte, Deserteure, Freiheitskämpfer und auch vor herrschaftlicher Willkür Geflohene bezeichnet; den *betyár*, »Räuber« umgibt der romantische Nimbus des Freiheitshelden (zu diesen Liedgattungen Balassa/Ortutay, *Ungarische Volkskunde*, *op. cit.*, 533 ff.). Mit den Räuberliedern verwandt sind auch die Hirtenlieder (536 ff.), ebenso wie auch Teile der Soldatenlieder (542 ff.).
- 203 Die Etymologie des Wortes ist ungeklärt, am plausibelsten türk. *haydut* für Räuber; daneben ist auch ungar. *hajtók* (Ochsentreiber, Viehhirt) und deutsch *Haudegen* vorgeschlagen worden. Die semantische Bandbreite reicht vom einfachen Räuber und *out-law* bis zu irregulären Milizen und Freiheitskämpfern bzw. Partisanen. In der Habsburger Monarchie gab es im 18. Jh. auch drei ungarische Infanterieregimenter, die ebenfalls *Hayducken* genannt wurden. Eine ethnische Zuschreibung der *hajdukovanje* ist jedoch nicht möglich (z. B. bei Georg Rosen, *Die Balkan-Hajduken: Ein Beitrag zur inneren Geschichte des Slawenthums*, Leipzig 1878).
- 204 Diese Theorie entwickelt bei Alexis Politis, *Κλέφτικα*, Athen 1973, 1β' ff., 1θ'–λε'. Mit Materialien aus osmanischen Archiven I. Vasdravellis, *Αρματολοί και Κλέφτες εις την Μακεδονίαν*, Thessaloniki 1948 (1970); viel Material findet sich auch in der Memoirenliteratur der späteren Freiheitskämpfer, z. B. Nikolaos Kasomulis, *Ενθουμήματα στρατιωτικά*, 3 Bde., ed. Giannis Vlachogiannis, Athen 1940–42 mit einer einleitenden Geschichte der Armatolen. Vgl. auch Perikles Rodakis, *Κλέφτες και Αρματολοί*, 2 Bde., Athen 1996.
- 205 Etymologisch von *uskočiti*, einspringen. Kroatische Piraten in Dalmatien (Zadar, Senj), die im 16. Jh. sowohl gegen Venedig wie auch das Osmanische Reich kämpften, und im 17. und 18. Jh. als Grenzkämpfer an der Militärgrenze eingesetzt wurden.
- 206 Auf der einen Seite die nationalromantischen Interpretationen vom edlen Räuber und opferbereiten Patrioten, der der christlichen Bevölkerung beisteht und die Türken bzw. Turkalbaner bekämpft (mit Variationen C. Jireček, *Geschichte der Bulgaren*, Prag 1876, 473, D. Osinin, *Chajduški pesni*, Sofija 1961, 5 ff., C. Romanska, »Die Hajduken in der bulgarischen Volksdichtung«, *Südosteuropa-Jahrbücher* 6, 1962, 34–41, E. Teodorov, *Săstnost i proizchod na bălgarskite junăski i chajduški pesni văv vrăzka s otrăzenite v tjach săstezanija*, Sofija 1963, 172), auf der anderen Seite die pauschale Gleichsetzung der Kleften und Hajduken mit gemeinen Wegelagerern und Raubmördern (F.

- Anadir, »Heiduckentum und osmanische Herrschaft: Sozialgeschichtliche Aspekte der Diskussion um das frühneuzeitliche Räuberwesen in Südosteuropa«, *Südost-Forschungen* 41, 1982, 43–118). Differenzierter bei M. Braun, *Das serbokroatische Heldenlied*, Göttingen 1961. Ähnlich komplex ist die Frage der Historizität von Personen und Episoden: die Stichworte »Projektionsfigur« (Dagmar Burkhart, »Das »Hajdukovanje«-Phänomen in differierenden bosnischen Liedtypen«, *Kulturraum Balkan. Studien zur Volkskunde und Literatur Südosteuropas*, Berlin/Hamburg 1989, 192–202, bes. 194) und »Chronik« bzw. »geographisches Nachschlagewerk« (Gabriella Schubert, »Der epische Held der Südslaven und dessen Kleidung«, *Zeitschrift für Balkanologie* 23, 1987, 95–105, bes. 96) bezeichnen nur die extremen Pole, zwischen denen sich die Liedtexte bewegen können. Auch auf die Frage nach der »Auftragsarbeit« als »Eigenwerbung« (Burkhart) gibt es keine allgemeine Antwort (siehe Alexis Politis, *op. cit.*, μ' ff., der die Lieder der blinden Berufssänger von den anonymen Liedern nach Ästhetik und Struktur unterscheidet).
- 207 So etwa in den »Memoiren« von General Makrygiannis oder in der anonymen Schrift *Ελληνική Νομαρχία* 1806. Es muß allerdings eingestanden werden, daß sich ein Großteil der irregulären Truppen, die die Hauptlast des Griechischen Freiheitskampfes (1821–27) zu tragen hatten, Kleften und Armatolen gewesen sind. Zu den komplizierten Abhängigkeitsverhältnissen und Partikularinteressen vor und nach der Revolution vgl. die luzide Darstellung in den ersten Kapiteln von Gunnar Hering, *Die politischen Parteien in Griechenland 1821–1936*, 2 Bde., München 1992.
- 208 Diese Interpretationslinie im Dienst der Ausformung nationalistischer Ideologeme stellt die dominierende Tendenz in der einschlägigen Literatur dar, die sich mit dieser Liedgattung beschäftigt. Vgl. z. B. Ljubomir Međeši, »Etnička simbolika u slovenskom narodnom stvaralaštvu o razbojništvu«, *Zbornik radova 35 kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavije, Rožaje 26–29 sept. 1988*, Titograd 1988, 206–209, wo von ethnischer Symbolik in der slavischen Räuberfolklore die Rede ist.
- 209 Eine solche ideologisierende Interpretation z. B. bei Cvetanka Orgadžieva, »O haidučkim i razbojničkim (haramijskim) pesmama jugoslovenskih naroda«, *Narodno stvaralaštvo Folklor* 24 (1985) 1–11, 25 (1986) 23–32, wo die serbokroatischen und makedonischen Hajduken- und Räuberlieder als Geschichte der Unterdrückten aufgefaßt wird.
- 210 Das serbische Lied über den »Hajduk Andrija Šimić« (1892) mit 3.627 Versen im *deseterac*, das mehrfach aufgelegt wurde (noch 2001), ist trotz des Titels wohl kaum noch zu den Hajdukenliedern zu rechnen (Burkhart, *op. cit.*, 197 ff.), eher zu den semiliterarischen Liedchroniken.
- 211 Konstantinos Gotsis, »Οι αντιλήψεις για το ανθρώπινο σώμα στα κλέφτικα τραγούδια«, *Νέα Εστία* 154, H. 1762 (Dez. 2003) 837 ff., ders., *Les représentations du corps humain dans la société traditionnelle grecque: chansons populaires, proverbes, rites*, thèse Paris 1987, 131–213.
- 212 Alois Schmaus, »Die balkanische Volksepik. Typologie und Kontinuitätsproblem«, *Zeitschrift für Balkanologie* 1 (1963) 133–152. Im gleichen Aufsatz ist auch festgehalten, daß die Hajdukenlieder dieses Typs in Westbulgarien und Slavisch-Makedonien nicht so häufig anzutreffen seien.
- 213 Vgl. auch Burkhart, *Untersuchungen zur Stratigraphie und Chronologie der südslavischen Volksepik*, *op. cit.*, 47 f. Eine gegenteilige Ansicht hat N. L. Ručkina, »Genetičeskie svjazi skritskogo eposa i kleftskih pesen«, *Slavjanskij i balkanskij fol'klor. Obrjad. Tekst*, Moskva 1981, 189–223 formuliert, die die Kleftenlieder wegen der *loci communes* und der ähnlichen *images* auf die Akritenlieder zurückführen will (anhand von 13 Akritenliedern in russischer Übersetzung). Für Bulgarien zur selben Frage auch Stefana Stojkova, »Kām vāprosa za priemstvenostta (kontinjujeta) v bălgarskata epičeska tradicija«, *Bălgarski folklor* 5/1 (1979) 16–22 und dies., »Bălgarskite hajduški pesni – kam vāprosa za epičesките čerti v obraza na hajdutina«, *Vtori meždunaroden kongres po bălgaristika* 15

- (Sofija 1988) 188–195, wo epische Züge auch in manchen Hajdukenliedern nachgewiesen werden: übernatürliche Eigenschaften, Unverletzlichkeit, Umgang mit Tieren, Ungeheuer als Gegner usw.
- 214 A. Luber, *Die Vögel in den historischen Liedern der Neugriechen*, Salzburg 1882.
- 215 Ein Schlüsselbegriff dieser Lebensform ist die *ευχυσία*, das seelische Wohlbefinden in der anarchisch gelebten Freiheit (die nicht unbedingt national oder klassenmäßig definiert ist), eine individuelle Seinsform ohne signifikante gesellschaftliche Dimensionen; der Held wird gegenüber dem älteren Heldenlied psychologisch verinnerlicht gezeigt als Inkarnation der Freiheit des außergewöhnlichen Individuums in seinem Stolz vor dem Tod, nicht sosehr seine Heldentat wird geschildert, sondern der Entschluß zur Heldentat; das hochgespannte Ethos des Mannesideals in seinem idealisierten Sein steht im Gegensatz zu den oft völlig unbedeutenden historischen Ereignissen und Scharmützeln, die den historischen Anlaß der Lieder bilden. Es geht nicht so sehr um geschichtliche Ereignisse als um Visionen einer psychischen Vollkommenheit: Der Schlachtentod ist der Triumph des ethischen *code* der vollkommenen Persönlichkeit.
- 216 A. Steinmetz, »Untersuchungen zu den Kleftenliedern«, *Laografia* 10 (1932) 305–380, Mario Vitti, *Canti dei ribelli Greci*, Firenze 1956, ders., »Stile ed autori dei canti Cleftici«, *Lares* 24 (1958) separatim, Samuel Baud-Bovy, *Études sur la chanson cleftique*, Athènes 1958, N. A. Ručkinová, »Novogrécke piesne o zbojnikoch (Klefské piesne)«, *Slovenský národopis* 31 (1983) 197–202.
- 217 Dabei handelt es sich keineswegs um authentische Geschichtsdenkmäler, sondern um orale Kompositionen der Volksdichtung, doch sind viele der namentlich genannten lokalen Waffenführer quellenkundig und dokumentiertbar. Zur Problematik auch Stavro Skendi, »The Songs of the Klephts and the Hayduks. History or Oral Literature?«, *Serta Slavica in memoriam A. Schmaus*, München 1971, 666–673.
- 218 S. Domokos, »Eigentümlichkeiten der Strauchdieb-Balladen bei den mitteleuropäischen und balkanischen Völkern«, *Studia Slavica* 6 (1960) 411–429, Boris N. Butilov, »Konzeption für eine internationale Kollektivarbeit ›die Räuber-/Heiducken-/Lieder der slawisch-karpatisch-balkanischen Region vom Ende des 16. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts‹«, *Carpatobalcanica* 9 (1979) 14–21, Tsvetana Romanska, »Les chansons populaires des haidouks bulgares comparées aux chansons à thèmes semblables des autres peuples slaves et balkaniques«, *Actes du premier congrès international des études balkaniques et sud-est européennes*, Sofia 1966, Bd. 7, Sofia 1971, 755–770, Miodrag Stojanović, »The Motif of Hayduk in Serbian and Greek Nineteenth Century Poetry«, *Balkanica* 6 (1975) 281–295, ders., »Chanteurs des poèmes épiques haidouques et clephtes«, *Balkanica* 4 (1973) 555–575, ders., »Hajdučka i klefska ustanička pesma« *Rad XIII kongresa SUFJ, Slavonski Brod 1976*, Zagreb 1981, 139–144, ders., *Hajduci i klefti u narodnom pesništvu*, Beograd 1984, Stephana Stoykova, »Les chansons des haidouks dans le folklore bulgare et grec«, *Cultural Relations between Greeks and Bulgarians from the Middle of the 15th to the Middle of the 19th Centuries*, Thessaloniki 1980, 273–282, I. M. Šeptunov, *Chajduckoe dvizenie v fol'klore južnych slavjan i bolgarskoj literature*, Moskva 1982.
- 219 Alexis Politis, *Κλέφτικα*, *op. cit.*, Giannis M. Apostolakis, *Το κλέφτικο τραγούδι. Το πνεύμα και η τέχνη του*, Athen 1950, ders., *Τα δημοτικά τραγούδια*, Athen 1929, Takis Lappas, *Η Κλεφτουριά της Ροούμελης και τα Τραγούδια της*, Athen s.a., Sokratis Spandonidis, *Οι Κλεφταρματολοί και τα Τραγούδια τους*, Athen 1962/63, A. Steinmetz, »Untersuchungen zu den Klephtenliedern«, *Laografia* 10 (1929/32) 305–380, F. H. Marshall, »Four klephtic Songs«, *Εἰς μνήμην Σπυρίδωνος Λάμπρου*, Athen 1935, 42–49, John K. Bagally, *Greek Historical Folksongs: The Klephtic Ballads in Relation to Greek History (1715–1821)*, Oxford 1936 (Chicago 1968), Samuel Baud-Bovy, »Sur la strophe de la chanson ›cleftique‹«, *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* 10

- (1950) 53–78, ders., »Sur la prosodie des chansons clefptiques«, *Προσφορά εις Στίλπωνα Π. Κυριακίδη*, Athen 1953, 95–103, ders., *Études sur la chanson clefptique*, Athènes 1958, Stathis Damianakos, »Représentations de la paysannerie dans l'Ethnographie grecque (Un cas exemplaire: la fiction clefptique)«, *Paysans et Nations d'Europe Centrale et Balkanique*, Paris 1985, 71–86, Rudolf Maria Brandl, »Das Kleftenlied des 18. und 19. Jahrhunderts in Reiseberichten«, *Schladminger Gespräche zum Thema Musik und Tourismus*, Tutzing 1991, 49–82, Alexis Politis, »Το κλεφτικό τραγούδι«, *Το δημοτικό τραγούδι*, Athen 2010, 169–184, usw.
- 220 Zu Bulgarien Teodorov, *op. cit.*, Romanska, *op. cit.*, I. Šeptunov, »Bolgarskie chajdutskie pesni«, *Trudy instituta etnografii* 13 (1951) 251 ff., D. Osinin, *Chajduski pesni*, Sofija 1961 (*Balgarsko narodno tvorčestvo v trinadeset toma*, Sofija 1961–65, Bd. 2), Petăr Dinekov, »Problems of the Bulgarian Xajduk folksongs«, Thomas Butler (ed.), *Bulgaria. Past and Present*, Columbus, Ohio 1976, 359–372, Stefana Stojkova, »Bulgarian Haidouk songs«, *Folk Art in Bulgaria. Papers Presented at a Symposium, Pittsburgh, Pennsylvania, October 1976*, Pittsburgh/Penn. 1976, 39–53, Eberhard Wolfgramm, »Ballade und Novelle in der bulgarischen Hajdukendichtung«, *Leipziger Vierteljahresschrift für Südosteuropa* 6 (1942) 253–280, Petăr Dinekov, »Hajduškite narodni pesni v razvitiето na bälgarskata literatura«, *Meždu folklor a i literatura*, Sofija 1978, 65–91; zu Bulgarien und Serbien: Ingeborg Ervida, *Die ethnische Lebenshaltung in den serbischen und bulgarischen Hajdukenliedern*, Diss. Graz 1950, zu Bosnien: Dagmar Burkhart, »Das Hajdukovanje-Problem in bosnischen Volksliedtypen«, *Međunarodni simpozijum »Bosna i Hercegovina u tokovima istorijskih i kulturnih kretanja u jugoistočnoj Evropi*«, Sarajevo 1989, 25–38, zu Serbien und Makedonien: Momčilo Zlatanović, »O motivima makedonskih i srpskih hajdučkih balada«, *Makedonski Folklor* 17/33 (1984) 73–77, zu ähnlichen Liedern in Slovenien: Marko Terseglav, »Odmevi hajduštva in uskoštva v ljudski poeziji na Slovenskem«, *Zbornik radova 35 kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavije, Rožaje 26–29 sept. 1988*, Titograd 1988, 540–544, Zmaga Kumer, »Razbojnici u slovenačkim narodnim baladama«, *Makedonski Folklor* 18/36 (1985) 29–32, vergleichend Kole Simiczijew, *Pieśń hajducka Słowian południowych*, Wrocław 1985.
- 221 Octavian Buhociu, »Lelăi et le Haidouk«, *Beiträge zur Südosteuropa-Forschung. Anlässlich des 1. Intern. Balkanologenkongresses Sofia 1966*, München 1966, 253–271, Amalia Pavelescu, »Lupta antiotomană reflectată în balada populară din sudul Transilvaniei«, *Buletinul științific al Societății studenților folcloriști din România* 1 (Baja Mare 1978) 42–47.
- 222 Fazli Sulja, »O sličnim motivima u albanskim i srpskohrvatskim hajdučkim pesmama«, *Zbornik radova 35 kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavije, Rožaje 26–29 sept. 1988*, Titograd 1988, 512–516.
- 223 Zur Argumentation Alexis Politis (*op. cit.*, μ' ff.), dagegen Dimitris Chr. Chalatsas, *Ληστροικά τραγούδια*, Athen 2000, 24 ff. Zu dieser Frage aus anderer Optik auch Alois Schmaus, »Die Frage einer »Martolosen«-Epik«, *Die Welt der Slaven* 3 (1958) 31–41 (*Gesammelte slavistische und balkanologische Abhandlungen*, 2 Bde., München 1971, 1973, Bd. 1, 359–367).
- 224 Zu einer Typologie des Vermächtnisses des Helden in der bulgarischen Hajdukenlied-Tradition nach 254 Textaufzeichnungen vgl. Liljana Bogdanova, »Njakolko dumi za temata »Zăvetat na geraja« v bälgarskite haiduški pesni«, *Văprosi na etnografijata i folkloristikata*, Sofija 1980, 121–127.
- 225 Cvetanka Orgadžieva, »Makedonski istoriski baladi za smrtta na junak vo planina i gora«, *Makedonski Folklor* 18/36 (1985) 5–28.
- 226 Vgl. den Motivindex zum griechischen Kleftenlied in N. L. Ručkina, »Sjuzetno–tematičeskij repertuar pesen o kleftach (sistematičeskij ukazatel)«, *Fol'klor. Poëtika i tradicija*, Moskva 1982, 234–266 sowie den Motivindex zu den südslavischen Hajdukenliedern von Branislav Krstić, *Indeks motiva*

- narodnih pesama balkanskih Slovena*, Beograd 1984, 312–320 (Tod und Altern, Türkenkämpfe, gewaltsame Bestrafung, Hajdukenleben, der weibliche *hajduk*, *hajduci* als Räuber).
- 227 Über seine Heldenater existieren mehr als 600 serbokroatische Lieder (Marija Kleut, »Zur Klassifikation serbokroatischer Erzähllieder über einen Helden (Ivan Senjanin)«, *Ballads and Other Genres/Ballads and andere Gattungen*, Zagreb 1988, 117–122, dies., *Ivan Senjanin u sprskobrvatskim usmenim pesmama*, Novi Sad 1987). Zu anderen Hajduken und Uskoken aus Senj im Vergleich von Folklore und Geschichte vgl. Anđelko Mijatović, *Senski uskoci u narodnoj pjesmi i povijesti*, Zagreb 1983.
- 228 Ivan Vlatković soll auch an der Seeschlacht von Lepanto teilgenommen haben; allein die Aufzählung der Kampforte zu Land und zur See dokumentieren die folkloristische Legendenbildung.
- 229 Das Lied hat durchaus literarische Qualitäten. Es baut auf dem Gegensatz von zwei Teilen auf: Zuerst tafelt der Held allein mit seinem Rappen unter einem Baum im Vollbesitz seiner Vitalkräfte, im zweiten liegt er schwer verwundet unter dem Baum und hält sein Pferd dazu an, ihm das Grab zu schaufeln und dann zu den anderen Hajduken zu laufen, um seinen Wahlbruder als Reiter auf seinen Rücken zu nehmen. Vgl. die rumänische Textanthologie von Iordan Datcu, *Toma Alimoș (texte poetice alese)*, București 1986; vgl. auch ders., »Miorița și Toma Alimoș«, *Anuarul de folclor* 5–7 (1984–86, Cluj-Napoca 1987) 157–163, Sabina Ispas, »O nouă interpretare a unui text de cîntec povestitor: Toma Alimoș«, *Revista de etnografie și folclor* 31/2 (1986) 113–119, I. Oprișan, »Penumbrele unei balade: Toma Alimoș«, *Revista de etnografie și folclor* 32 (1987) 123–140, P. M. Gorcea, »Balada Toma Alimoș și posibilitatea unor lecturi paralele«, *Argeș* 10/5 (1984) 6, 19/10 (1984) 8, Sabina Ispas, »O nouă interpretare a unui text docîntec prostitor: Toma Alimoș«, *Revista de etnografie și folclor* 31 (1986) 21–31. Vgl. auch die kritische Edition mit den Übersetzungen der literarischen Varianten von Alecsandri und Teodorescu von Iordan Datcu/Viorica Săvulescu, *O capodoperă a baladei românești: »Toma Alimoș«*, București 1989.
- 230 Amalia Pavelescu, »Comentarii la balada haiducului Budac«, *Studii și comunicari*, Sibiu 1978, 53–60.
- 231 Constantin Prichici, *Haiducul Pinteazul în tradiția poporului nostru*, București 1979, Virgil Medan, »Balade despre Haiducul Pinteazul«, *Samus* 2 (1978) 67–72.
- 232 Christos Milonis (um 1750), Panos Zidros (1729–1770), sein Begleiter Lapas, Nikolos Sturnaris (†1800), Nikolos Tziouvaras (2. H. 18./1. H. 19. Jh.), Bukuvalas (†1780/85), Odysseas Andrutsos (ca. 1750–1825), Katsantonis (ca. 1770–1809), Kostas Lepeniotis (ca. 1780–1815), Nikotsaras (†1807), Thymios Vlachavas (†1809), der Liederzyklus um die Familie Kolokotronis, Giannis Guras (†1826), Georgios Karaïskakis (†1827) usw. (AA 181–291, dort auch anonyme Motive aus dem Kleftenleben wie Verwundung, Pferd, die versteinerte Platane, Wunsch der Kleften, letzte Wünsche des Sterbenden, Waffenlob, der blutdürstende Rabe, der Streit der Berge, der Adler). Vgl. die kritischen Bemerkungen von Alexis Politis (*Κλέφτικα, op. cit.*) zur Echtheit einzelner Lieder, die möglicherweise spätere Kreationen im Stil der Kleftendichtung darstellen.
- 233 Dabei geht es um drei Motivkreise: 1) die in Gefangenschaft gefallene Heldenfrau ergibt sich dem Türken nicht und zieht den Tod vor (AA 208 ff., Politis, *op. cit.*, 37), 2) einer der Palikaren entpuppt sich als verkleidete Frau (AA 266 f.), 3) die Poptochter schenkt den rauhen Kleften Wein ein und wird mit Goldstücken belohnt (AA 267 f.)
- 234 Voevod Čavdar, Voevod Christo (Sliven ca. 1760), Voevod Dobre (Sliven 1821–1828), Voevod Gălăb (Nova Zagora 1836) usw. (Christo Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, Berlin 1969, 342 f.).
- 235 Vgl. weitere Beispiele bei Dorina Jurca, »Balada haiducului Radu«, *Buletinul științific al Societății studenților folcloriști din România* 1 (Baja Mare 1978) 58–62, W. A. Morison, »Ballad of the Hajduks: Harambașa Ćurta and Bišćanin Ilija«, *Slavonic Review* 8 (1929/30) 389–399, 678–690,

- ders., »The Revolt against the Turks. A Ballad of Kara George«, *Slavonic Review* 6 (1928) 646–666, 7 (1928) 179–190, Marija Kleut, »Juriša the Hajduk in Historical Reality and in Serbocroatian Oral Songs«, *Narodna umjetnost* 26 (1989) 51–58, und allgemeiner: John W. Baggally, *The Klephtic Ballads in Relation to Greek History (1715–1821)*, Oxford 1936, Stavro Skendi, »The Songs of the Klephts and the Hayduks – History or Oral Literature?«, *Serta Slavica*, München 1971, 666–673 (ders., *Balkan Cultural Studies*, New York 1980, 121–129), Stefana Stojkova, »Mythe et vérité historique dans les chansons de Haidouks bulgares«, *Revue des études slaves* 60 (1988) 445–450, Eberhard Wolfgramm, »Die osmanische Reichskrise im Spiegel der bulgarischen Haiduckendichtung«, *Leipziger Vierteljahresschrift für Südosteuropa* 6 (1942) 34–72 usw.
- 236 Jedoch ebenso auch in einschlägigen Erzählungen. Vgl. ATU 514 und den griechischen Oikotyp *884C *The Girl as Soldier* †G. A. Megas/A. Angelopoulos/A. Brouskou/M. Kaplanoglou/E. Katrinaki, *Catalogue of Greek Magic Folktales*, Helsinki 2012 (FFC 303) 187 ff. und Marianthi Kaplanoglou, »The girl as soldier: a history of the Greek narrative traditions«, *Archivio Antropologico Mediterraneo* 2 (1999) 145–154.
- 237 Sabine Wienker-Piepho, *Frauen als Volkshelden. Geschichtlichkeit, Legendenbildung und Typologie*, Frankfurt/M. etc. 1988, Dagmar Burkhart, »Heldenjungfrau«, *Enzyklopädie des Märchens* 6 (1989) 745–753.
- 238 E. Seemann, »Die Gestalt des kriegerischen Mädchens in den europäischen Volksballaden«, *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 10 (1959) 192–212, Lutz Röhrich, »Die Auffassung der Frau im Volkslied«, *Anstöße* 2 (1985) 50–68.
- 239 M. Kosven, »Amazonki. Istorija legendy«, *Sovjetskaja Ètnografija* 1947/2, 33–59 und 1947/3, 3–32, Eqrem Çabej, »Kult und Fortleben der Göttin Diana auf dem Balkan«, *Leipziger Vierteljahresschrift für Südosteuropa* 5 (1941) 229–241.
- 240 Robert Elsie, »Sworn Virgin«, *A Dictionary of Albanian Religion, Mythology, and Folk Culture*, London 2001, 245–247. Dies mag verschiedene Gründe haben, die ihre Wurzeln in der patriarchalischen Gesellschaftsform finden mögen: Vermeidung einer unerwünschten Heirat, ohne eine Blutfehde vom Zaun zu brechen, Fehlen männlicher Nachkommen, manchmal auch Neigung (Mary Edith Durham, *High Albania*, London 1909 [New York 1970], 80) oder Veranlagung, alleinstehende Eltern oder die wenig attraktive Rolle der verheirateten Frau.
- 241 Ob es seine Richtigkeit hat, daß »The Albanian and southern Slavic Sworn Virgin is said to be the only institutionalised female-to-male cross-gender and cross-dressing role known to a European society« (Elsie, *op. cit.*, 245) mag dahingestellt bleiben.
- 242 Jan Bremmer, »Franciscan friars and the sworn virgins of the north Albanian tribes«, *Religion, state and society* 20/3–4 (1992) 361–374.
- 243 E. Gasparini, *Il matriarcato slavo*, Milano 1949, Karl Kaser, »Die Mannfrau in den patriarchalen Gesellschaften des Balkans und der Mythos vom Matriarchat«, *L'Homme. Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft* 5 (1994) 59–77.
- 244 Mildred Dickemann, »The Balkan sworn virgin. A cross-gender female role«, Stephen O. Murray/Will Roscoe (ed.), *Islamic homosexualities, culture, history and literature*, New York 1997, 197–203, ders., »The Balkan sworn virgin, a traditional European transperson«, V. & B. Bullough/J. Elias (eds.), *Gender blending*, Amherst NY 1997, 248–255, René Gremaux, »Mannish women of the Balkan mountains. Preliminary notes on the ›sworn virgins‹ in male disguise, with special reference to their sexuality and gender-identity«, Jan Bremmer (ed.), *Sappho to De Sade. Moments in the history of sexuality*, London 1989, 143–172, ders., »Woman becomes man in the Balkans«, Gilbert Herdt (ed.), *Third sex, third gender. Beyond sexual dimorphism in culture and history*, New York 1994,

- 241–281, Antonia Young, »Eidgebundene Jungfrauen in Albanien. Ein drittes Geschlecht. Ein traditionelles Beispiel für die Konstruktion von Identität«, *Neue Züricher Zeitung* 25.–26. Nov. 1995, Nr. 275, 17, dies., »Sworn Virgins still taking pride in status«, *Illyria*, New York, 6–8 April 1995, no 387, 6–7, dies., »The sworn virgins of Albania«, *Swiss review of world affairs* 1 (Jan. 1996) 11–13, dies., *Women who become men. Albanian sworn virgins*, Oxford/New York 2000.
- 245 A. P. Stoilov, »Ženi cheroini«, *Izvestija na Narodnija etnografski muzej* 2 (1922) 105–117, Mio-drag Stojanović, *Hajduci i klefti u narodnom pesništvu*, Beograd 1984, 159–175, Kole Simicizijev, »Kobieta-Hajduk w poezji ludowej słowian południowych«, *Lud* 68 (1984) 165–179, Georgi Kamenov, »Sjužetna »Moma vojnik« v pesennija folklor na Iztočnite Rodopi«, *Bälgarski Folklor* 12/2 (1986) 68–75, Mirko Barjaktarović, »Prilog proučavanju tobelija (zavjetovanih devojaka)«, *Zbornik filozofskog fakulteta* 1 (Beograd 1948) 343–353, ders., »Problem tobelija (virdzina) na balkanskom poluostrvu«, *Glasnik etnografskog muzeja* 29 (1966) 273–286, Tatomir R. Vukanović, »Virdzine«, *Glasnik muzeja Kosova i Metohije* 6 (1961) 79–120.
- 246 Elsie, *op. cit.*, Elizabeth Constantinides, »Andreiomeni: The Femal Warrior in Greek Folksongs«, *Journal of Modern Greek Studies* 1 (1983) 63–72, Guy Saunier, »La Fille Guerrière et La Trahison du Saint«, *Metis* (Paris-Athènes) 4 (1989) 61–85, ders., »Κόρη αντρωειωμένη και η προδοσία του Αγίου« *Ελληνικά Δημοτικά Τραγούδια. Συναγωγή μελετών* (1968–2000), Athen 2001, 125–151.
- 247 Spezifischer bei den Kroaten in Westungarn: Iván Horváth, »Széphistória – népballada«, *Életünk* 1 (Szombathely 1977) 66–72, ders., »Verserzählung – Volksballade«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* (1979) 147–154, Ferenc Pozsony, »A hajdukkal utnak induló lány balladája«, *Nyelv-és Irodalomtudományi Közlemények* 24 (Cluj-Napoca 1980) 69–80.
- 248 Josif Moroz, »Prabälgarski reminiscenii v junaškija epos«, *Vtori međunaroden kongres po bälgaristika* 15 (Sofija 1988) 173–181. Ob dies genetisch mit Epen in Sibirien, Kaukasus und Mittelasien in Zusammenhang zu bringen ist, soll hier nicht entschieden werden.
- 249 Guy Saunier, »Η »κόρη αντρωειωμένη και η προδοσία του Αγίου«, *Ελληνικά Δημοτικά Τραγούδια, op. cit.*, 199–229. Typ A umfaßt 15 Varianten aus Kreta, Dodekanes, Lefkada und Kleinasien, Typ B über 40 Varianten in Kontinentalgriechenland von Thrakien bis in den Peloponnes, Typ C mit 105 Varianten ist vorwiegend im ägäischen Inselraum anzutreffen.
- 250 Dieses etwas rätselhafte Verratsmotiv erlaubt verschiedene Interpretationen (vgl. Saunier, *op. cit.*), von der grundsätzlichen Ambivalenz des Sakralen bis hin zu soziologischen Spekulationen um das Asylrecht. Im Typ C erscheint das Verratsmotiv säkularisiert und rationalisiert, wenn auch die Verfluchung des Heiligen bestehen bleibt.
- 251 A. Strauss, *Bulgarische Volksdichtungen*, Wien/Leipzig 1895, 131–134, Nr. XII »Jungfrau Rada«. Ein sohnloser Pope schickt seine Tochter als Soldat in den Krieg; nicht einmal der König erkennt ihre Weiblichkeit, bis sie eines Tages sich bückt, um aus einer Quelle zu trinken.
- 252 Anna Bihari-Andersson, »Geschlechtsproben«, *Enzyklopädie des Märchens* 5 (1987) 1134–38, Michio Sato, »Geschlechtswechsel«, *ibid.* 1138–42.
- 253 Vgl. z.B. für Zentral- und Nordgriechenland Giannis Koliopoulos, *Αηστές – Η Κεντρική Ελλάδα στα μέσα του 19ου αιώνα*, Athen 1979 (1988, Thessaloniki 1996), Chr. Turamanis, *Η ληστεία: εγκληματολογική-κοινωνιολογική ανάλυση*, Athen/Komotini 1992.
- 254 Dimitris Chr. Chalatsas, *Αηστρικά τραγούδια*, Athen 2000. Die hier aufgezeichneten Lieder umfassen einen Zeitraum von 1770 bis in die 30er-Jahre des 20. Jh. und gehen damit fast bruchlos in die Partisanenlieder des Zweiten Weltkriegs über.
- 255 Stathis Damianakos, *Παράδοση Ανταρσίας και λαϊκός πολιτισμός*, Athen 1987. Vgl. auch Walter Puchner, »*Vita exemplativa*: Die apogetischen Memoiren des griechischen Revolutionsgenerals

- Makrygiannis (verfaßt 1829–1843). Orale Autobiographie in Form einer Handschrift«, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Wien/Köln/Weimar 2009, 565–590.
- 256 Z. B. K. Gazis, *Αντάρτικα Τραγούδια*, ed. N. Damianos, Athen 1989, Eftychia D. Kyriazi, *Το Αντάρτικο και το Επαναστατικό Τραγούδι*, Athen 1975, 1979.
- 257 Dazu in Auswahl: Rolf-Wilhelm Brednich, *Enzyklopädie des Märchens* 1 (1977) 1150–1170, E. Seemann/D. Strömbäck/B. R. Jonsson (eds.), *European Folk Ballads*, Copenhagen 1967, E. Seemann, »Die europäische Volksballade«, R. W. Brednich/L. Röhrich/W. Suppan (eds.), *Handbuch des Volksliedes*, 1, München 1973, 37–56. Zum Vergleich mit den verwandten narrativen Gattungen der Volkserzählung O. Sirovátka, »Stoff und Gattung – Volksballade und Volkserzählung«, *Fabula* 9 (1976) 162–168.
- 258 Zur Polymorphie bei Funktionskonstanz und Multifunktionalität bei morphologischer Stabilität vgl. Hugo Kuhn, *Zur Typologie mündlicher Sprachdenkmäler*, München 1960, 21 f. Z. B. werden epische Lieder, wenn getanzt, gekürzt (Mira Sertić, »Forma i funkcija narodne balade«, *Rad JAZU* 338, 1965, 307 ff.), Balladen werden als rituelle Lieder ev. verkürzt bzw. an die Gebrauchssituation angepaßt gesungen (z. B. die Ballade vom Toten Bruder in Nord-Bulgarien als Lazaruslied oder Hochzeitslied, I. D. Schischmanov, »Der Lenorenstoff in der bulgarischen Volkspoesie«, *Indogermanische Forschungen* 4, 1904, 412 ff., bes. 439 f., als Hochzeitslied auch auf Kreta, Jeannaraki, *op. cit.*, 229–231, die Ballade von der Arta-Brücke als Klagelied bzw. auf Euböa als Osterlied, G. A. Megas, *Die Ballade von der Arta-Brücke*, Thessaloniki 1976, 167, »Miorita« in Siebenbürgen als Ansingelied vgl. in der Folge, Balladen auch als Totenwachelied im ungarnrumänischen Kibéd, siehe János Ráduly, »Balladaéneklés a kibédi virrasztótkban«, *Népismereti dolgozatok*, Bucureşti 1978, 245–251). Weitere Beispiele bei Dagmar Burkhart, »Funktionswandel balkanischer Volksballaden«, *Kulturraum Balkan, op. cit.*, 182–192 und Konstantinos D. Tsangalas, »Die Problematik der Erforschung sozialer Funktionen von Balladen. Funktionswandel, Polyfunktionalität etc. mit Anschauungsbeispielen aus dem Balladenschatz Thessaliens«, *Probleme der Volksballadenforschung. 11. Arbeitstagung über Probleme der europäischen Volksballade vom 22. bis 24. Aug. 1980 in Jannina/Griechenland*, Ioannina 1981, 131–154, auch Radost Ivanova, »The Folk Ballad in the Context of Bulgarian Rites«, *ibid.*, 179–186, usw.
- 259 Rolf-Wilhelm Brednich, »Der Plan eines europäischen Balladentypenindex«, *Zbornik kongresa saveza folklorista Jugoslavije 1965*, Ljubljana 1968, 363–368. Vgl. auch die jährlichen internationalen Arbeitstagungen der Balladenkommission der *Société Intern. d'Ethnologie et de Folklore* seit 1966, die im Laufe der Jahrzehnte von diesem Vorhaben sukzessive abgekommen ist. Die langjährigen Diskussionen dieser Kommission haben einen Rahmenplan für die Klassifikation ausgearbeitet, der folgende Bereiche vorsieht: Balladen magisch-mythischen Inhalts, religiösen Inhalts, Liebeskonflikte, Familienkonflikte, soziale Konflikte, historische Balladen, agonales und heldisches Streben, Schicksalsschläge und Katastrophen, menschliche Grausamkeit, Schwankballaden, Natur und Kosmos. Damit ist jedoch bereits ein Großteil des gesamten Volksliedbestandes erfaßt. Ein ähnliches Bild gibt das *Handbuch des Volksliedes* 1, München 1973: H. Rosenfeld, »Heldenballaden« 57–87, M. Lüthi »Familienballade« 89–100, L. Röhrich, »Sagenballade«, 101–156, R. W. Brednich, »Schwankballade«, 157–1203, L. Kretzenbacher, »Legendenballade« 323–342.
- 260 Eigentliche Typenindices für Erzähllieder liegen nur für Slovenien (Zmaga Kumer, *Vsebinski tipi slovenskih pripovednih pesmi. Typenindex slovenischer Erzähllieder*, Ljubljana 1974) und Rumänien (A. I. Amzulescu/Helga Stein, *Rumänische Volksballaden*, Freiburg/Br. 1974, rumänisch A. I. Amzulescu, *Balade populare românești*, Bucureşti 1964) vor. Vgl. aber auch für die Südslaven den Motivindex von B. Krstić, *Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena*, Beograd 1984; vgl. ebenfalls

- Stojanka Bojadžieva, »Über die Katalogisierung der bulgarischen erzählenden Lieder«, *Probleme der Volksballadenforschung. 11. Arbeitstagung über Probleme der europäischen Volksballade vom 22. bis 24. Aug. 1980 in Jannina/Griechenland*, Ioannina 1981, 221–228. Thematische Gruppierungsversuche sind freilich auch in vielen Textsammlungen anzutreffen.
- 261 Daran knüpft sich die etymologische Herkunftstheorie der *paralogē* von der spätantiken *parakatalogē*, dem chorischen Begleitlied des getanzten Pantomimos, der vielfach mythologische und erotische Szenen aus den Tragödien zur Aufführung gebracht hat (Edith Hall/Rosie Wyles (eds.), *New Directions in Ancient Pantomime*, Oxford, Oxford University Press 2008 mit der gesamten älteren Bibliographie). Die von Stilpon Kyriakidis vertretene These (Stilpon P. Kyriakidis, »Zur neugriechischen Ballade«, *Südost-Forschungen* 19, 1960, 326–343, ders., *Α1 ιστορικά αρχαί της δημόδους ελληνικής ποιήσεως*, Thessaloniki 1954), parallel zum etymologischen Zusammenhang von *tragōdia* und *tragudi* (Lied), stößt bloß auf die Schwierigkeit, daß sich keines dieser populären Begleitlieder erhalten hat (letztthin wurde ein lateinisches Gedicht auf einer spanischen Inschrift veröffentlicht, das eventuell diese Funktion gehabt haben könnte, siehe Edith Hall, »Is the »Barcelona Alcestis« a Latin Pantomime Libretto?«, Hall/Wyles, *op. cit.*, 258 ff., Text 404–412 in Latein und mit englischer Übersetzung). Diese These wiederholt auch bei I. Deter-Grohmann, *Das neugriechische Volkslied dargestellt am Beispiel ausgewählter Gattungen*, München 1968 und mit Einschränkungen bei Alexis Politis, *Το δημοτικό τραγούδι*, Heraklion 2010, 82 f.
- 262 Al. I. Amzulescu, *Cîntecul nostru bătrînesc*, Bucureşti 1987, C. N. Mateescu, *Balade, Vălenii de Munte*, Bucureşti 1909, C. S. Nicolaescu-Plopuşor, *Balade Oltenesti*, Bucureşti 1961, Miron Pompiliu, *Balade populare române*, Iaşi 1870, G. Vrabie, *Balada populară română*, Bucureşti 1966, Fernand Chirea/Constantin Munteanu, *Folclor literar teleormănean*, s. I. 1978 (84 Texte), Ghizela Suliţeanu, *Folclor die judeţul Brăila. Balada sau cîntecul bătrînesc*, Brăila 1980 (137 Texte, 122 Melodien), Grigore To-culescu/Christea N. Țapu, *Materialuri folcloristice*, vol. 1, Bucureşti 1980 (Neudruck der Sammlung von 1900, 208 Texte), Leon D. Leviţchi, *Romanian popular ballads. Romanian-English bilingual edition*, Bucureşti 1980 (21 Texte), Andreu S. Chynku (ed.), *Balada*, Kişineu 1976, Ion Chis Şter (ed.), *Antologie de folclor din Maramureş*, vol. 1, Baia Mare 1980 (69 Texte), Andrei Bucşan, *Balade populare româneşti*, Cluj-Napoca 1984, Ion Nijloveanu, *Balade populare româneşti*, Bucureşti 1984 (Musik), Octav Păun, *Balade populare româneşti*, Bucureşti 1984, Adrian Fochi, *Paralele folclorice. Coordonatele culturii carpatice*, Bucureşti 1984 (39 Texte aus dem Karpatenraum), Stelina Cârsteian, *Balada în folclorul Moldovei de Nord*, Bucureşti 1984, Lucia Berdan, *Balade din Moldova. Cercetare monografică*, Iaşi 1986, Al. I. Amzulescu, *Balade populare româneşti (Cîntece bătrîneşti)*, Bucureşti 1988 (47 althergebrachte Texte), Coronel Veselău, *Sub poale de codru verde. Balade populare din Banat*, Timişoara 1987 usw.
- 263 Imre Katona, »Ballada«, Gyula Ortutay, *A Magyar folklór*, Budapest 1979, 159–203, Ildikó Kriza, *A magyar népballada*, Budapest 1979, Jozsef Faragó, *Balladák földjén*, Bukarest 1977 (Studien zu ungarisch-rumänischen Beziehungen), Ildikó Kriza, *Hungarian folk ballads*, Pittsburgh 1980, Ist-ván Silling, *Ismertetlen anyán. Kupszínai népballadák és balladás dalok*, Novi Sad 1989 (200 Texte aus Kupszina), Balassa/Ortutay, *Ungarische Volkskunde*, *op. cit.*, 554–593 (mit ausgezeichneten deutschen Übersetzungen von Hedwig Lüdeke), Ildikó Kriza, »The Characteristics of Hungarian Folk Ballads«, *CIFU (Congressus Internationalis Fenno-Ugristarum) 6. Acta Sessionum*, Budapest 1985, 247–254 usw.
- 264 Mihail Arnaudov, *Mitičeski pesni (Bălgarsko narodno tvorčestvo v trinadeset toma*, Sofija 1961–65, Bd. 4), Sofija 1961, Zmaga Kumer, »The Folk Ballads of Yugoslavia«, *The Folk Arts of Yugoslavia. Papers Presented at a Symposium, Pittsburgh, Pennsylvania, March 1976*, Pittsburgh, Penn. 1976, 117–134,

- Dragotin Subotić, *Yugoslav Popular Ballads. Their Origin and Development*, Cambridge 1932, B. Angelov/Christo Vakarelski, *Senki iz nevidelica. Kniga za bălgarskata narodna balada*, Sofija 1936, Voislav Jakoski, *Baladite i baladnite motivi vo makedonskata i vo albanskata narodna pesna*, Skopje 1980, Stojanka Bojadžieva (ed.), *Bălgarska narodna poezija i proza*, tom. 4, *Narodni baladi*, Sofija 1982 (223 Texte aus gedruckten Sammlungen), Kiril Penušliski, *Makedonski narodni baladi*, Skopje 1983, Munib Maglajlić, *Muslimanska usmena balada*, Sarajevo 1985, usw.
- 265 Anton Çetta, *Albanske narodne balade*, Prishtina 1976, ders., »Disa të dhëna mpi zhvillimin struktural të baladës shqipe«, *Gjurmime albanologjike, Seria folklor dhe etnologji* 25 (Prishtina 1995) 11–36, Riza Hyso, »Çështje të baladës shqiptare«, *Kultura popullore* 1 (1986) 131–139.
- 266 AA 309–476, G. Ioannu, *Παρολογές*, Athen 1975, Stephanos Imellos, »Die griechischen Balladen«, 11. *Arbeitstagung über Probleme der Europäischen Volksballade vom 22. bis 24. Aug. 1980 in Jannina/Griechenland*, Ioannina 1981, 13–16 und verstreut in vielen einschlägigen Liedsammlungen.
- 267 Lajos Vargyas, *Researches into the Medieval History of Folk-Ballad*, Budapest 1967 und ders., *Ungarische Volksballaden und Europa*, 2 Bde., Budapest 1976, vgl. jedoch auch die weitgehend negative Kritik von Imre Katona, »A balladakutatás jelen szakaszának lezárása«, *Tiszatáj* 6 (Szeged 1977) 83–89. Auch englisch Lajos Vargyas, *Hungarian ballads and the European ballad tradition*, 2 vols., Budapest 1983 (ungarisch zuerst *A magyar népballada és Európa*, 2 vols., Budapest 1967).
- 268 Lajos Vargyas, »Trends of Dissemination of the Ballad Genre«, Otto Holzapfel et al. (eds.), *The European Medieval Ballad. A Symposium*, Odense 1978, 75–85, Ildikó Kriza, »Gattungsprobleme der Legendenballade«, Lauri Honko/Vilmos Voigt (ed.), *Genre, Structure and Reproduction in Oral Literature*, Budapest 1980, 97–105, Lajos Vargyas, »A népballada poétikája és stilsztikája«, *Népi Kultúra – Népi Társadalom* 11–12 (1980) 297–328, Ildikó Kriza, »Hungarian Ballads in Folk Theatre«, *The Ballad Today*, Georgina Boys (ed.), Addiscombe 1985, 59–65, Ildikó Kriza, »Regional Differentiation of Folk Ballads«, *Acta Ethnographica ASH* 32 (1983) 33–43 (Sonderstellung von Siebenbürgen), Lajos Vargyas, *Magyar népköltészet* (Hungarian Folk Poetry), Budapest 1988, 372–390 (278–371 L. V., »Népballada« [Folk ballads]), Pál Járdányi/Imre Olsvai, *A Magyar Népszene Tára, VII/2. Corpus Musicae Popularis Hungaricae. Népdaltípusok 2/Types of Folk Songs*, Budapest 1987.
- 269 Die erschöpfende Variantenforschungen von Adrian Fochi, *Valori ale culturii populare românești*, 2 Bde., București 1987/88 (1. Bd. *Miorița* 1980, *Unchesii* 1966, 1972, *Meșterul Manole* 1966, Schwester Giftmischerin Ms. 1968, gesammelte Abhandlungen zur Balladenforschung).
- 270 Maximilian Braun, »Zum Problem der serbokroatischen Volksballade«, *Slavistische Studien zum V. Intern. Slavistenkongress in Sofia 1963*, Göttingen 1963, 151–174, ders., »Methodisches zum Problem der Volksballade«, *Slavistische Studien zum VI. Intern. Slavistenkongress in Prag 1968*, München 1968, 314–330, Lubomira Parpulova, »Problems of Ballad Scholarship in Bulgaria«, *ibid.* 67–77, Karel Horálek, »Zum Problem der südslavischen Volksballade«, *Die Welt der Slaven* 9 (1964) 14–24, Petăr Dinekov, »Probleme der bulgarischen Volksballade«, *Aus der Geisteswelt der Slaven, FS Erwin Koschmieder*, München 1967, 271–289, Petăr Dinekov, »Njakoi problemi na bălgarskata narodna balada«, *Meždu folklor a literatura*, Sofija 1978, 91–113, Zmaga Kumer, »Die slowenischen Volksballaden«, *Jahrbuch für Volksliedforschung* 23 (1978) 137–150, dies., »Zur Frage nach der mittelalterlichen Tradition der slowenischen Ballade und ihrer Stellung innerhalb der europäischen Überlieferung«, Otto Holzapfel et al. (eds.), *The European Medieval Ballad. A Symposium*, Odense 1978, 40–50, Lubomira Parpulova, »Problems of Ballad Scholarship in Bulgaria«, *Probleme der Volksballadenforschung. 11. Arbeitstagung über Probleme der europäischen Volksballade vom 22. bis 24. Aug. 1980 in Jannina/Griechenland*, Ioannina 1981, 67–77, Stojanka Bojadžieva, »Formuli v baladnoto povestvovanie«, *Slavjanska filologija* 18 (1983) 251–264, Munib Maglajlić, »Orientalni

- utjecaji na muslimansku baladu«, *Makedonski Folklor* 16/31 (1983) 25–31, Tanja Perić-Polonijo, »The Ballad and the Lyric Poem«, *Ballads and Other Genres/Balladen und andere Gattungen*, Zagreb 1988, 41–51, Marjetka Golež, »Jenkova ›Lenčica‹ in vprašanje ponarodelosti te pesmi«, *Traditiones* 17 (1988) 169–186 (Dichtung von S. Jenko wird Volkslied), Zmaga Kumer, »Die Ballade im Volksleben der Slowenen. Zur Frage des Verhältnisses zu anderen Gattungen«, *Ballads and Other Genres/Balladen und andere Gattungen*, Zagreb 1988, 21–26, Hatidža Krnjević, *Lirski istočnici: iz istorije i poetike lirске narodne poezije*, Beograd-Priština 1986, usw.
- 271 In Auswahl: Razi Barhimi, »Balada, legjenda dhe epika historike«, *Kultura popullore* 2 (1985) 121–137, Anton Çetta, »Quelques aspects du développement structural de la ballade albanaise«, *Recherches albanologiques de Prishtina* 1 (1984) 199–221.
- 272 Neben den älteren Studien vor allem die Studiensammlung von Guy Saunier, *Ελληνικά Δημοτικά Τραγούδια. Συναγωγή μελετών (1968–2000)*, Athen 2001, ders., *Adikia, le Mal et l'Injustice dans les chansons populaire grecques*, Paris 1979, Emmanuelle Karagiannis-Moser, *Le bestiaire de la chanson populaire grecque moderne*, Paris 1997, Georgios K. Spyridakis, *Ελληνική Λαογραφία*, τεύχος Δ', *Δημοτική ποίησης*, Athen 1972, 193–233, Alexis Politis, *Το δημοτικό τραγούδι*, Heraklion 2010, 79–92 usw.
- 273 Hans Kuhn, »Das verlassene Mägdlein«. Bemerkungen zu Thema, Typ, Motiv und Formel anhand einer griechischen Volksballade«, *Jahrbuch für Volksliedforschung* 32 (1987) 107–120, über das Lied »Της απαρνημένης« in der griechischen Tradition, bekannt seit dem 15. Jh. (Spyridon Lampros, »Ein byzantinisches Volkslied«, *Byzantinische Zeitschrift* 3, 1894, 165 f., Linos Politis, »Απρίλη απριλοφόρητε«, *Laografia* 33, 1982–84, 7–19), ein Klagelied des verlassenen Mädchens mit oder ohne Verwünschung des Untreuen, das manchmal in den Liedtyp »Της κουμπάρας που έγινε νύφη« übergeht, wo der Untreue die Verlassene provokativ als Trauzeuge und Hochzeitsbeistand zu seiner neuen Hochzeit einlädt, wobei sie ihn durch ihre Schönheit wiedergewinnt (Varianten in AA 409 ff., 411 ff., 416–421, Samuel Baud-Bovy, *Τραγούδια των Δωδεκανήσων*, 2 Bde., Athen 1935, 1938, ders. *La chanson populaire grecque du Dodécannèse*, Paris 1936, 213 ff., 219 f.).
- 274 Nives Ritig-Beljak, »Die Entführung als Motiv in kroatischen Balladen und anderen Folklore-Gattungen«, *Ballads and Other Genres/Balladen und andere Gattungen*, Zagreb 1988, 81–90.
- 275 Qemal Haxhihasani, »The Albanian ballad of the reunion of brother and sister and its Balkan connections«, *Questions of the Albanian folklore*, Tirana 1984, 166–187, Alois Schmaus, »Die Arbëresh-Ballade von der ›wiedergefundenen Schwester‹ und ihre balkanischen Zusammenhänge«, *Gesammelte slavistische und balkanologische Abhandlungen*, 2. Bd., München 1973, 443–452. In den griechischen Varianten Notverkauf der Ehefrau an Janitscharen oder Raub durch Korsaren; die Sklavin erweist sich durch Vogelruf als Schwester des Käufers (AA 387 ff.)
- 276 Alois Schmaus, »Studien zu balkanischen Balladenmotiven. 2. Die Fee entzweit die Brüder«, *Zeitschrift für Balkanologie* 4 (1966) 100–138 (*Gesammelte slavistische und balkanologische Abhandlungen*, 2. Bd. München 1973, 200–233). Vgl. auch die andere komparative Balladenstudie von Schmaus, »Studien zu balkanischen Balladenmotiven. 1. Wegmarkierung durch Blut«, *Beiträge zur Südosteuropä-Forschung. Anlässlich des I. Intern. Balkanologenkongresses in Sofia 1966*, München 1966, 285–304 (*Gesammelte slavistische und balkanologische Abhandlungen*, 2. Bd., München 1973, 178–199).
- 277 Stefanos D. Imellos, »Das Lied vom Schwimmer und seine Herkunft«, *Balkan Studies* 21/2 (1980) 217–231 (*Λαογραφικά*, Bd. 3, Athen 1994, 80–94). Das Ringtauchen wegen Königswette mit dem Preis der Heirat der Königstochter oder durch eine klagende *lamia* in entsprechender Verwandlung, deren Ring angeblich in den See gefallen sei; anders als bei Schiller ertrinkt der Jüngling schon beim ersten Versuch (Varianten, Politis, *Εκλογαί, op. cit.*, 132 f., AA 331–334).

- 278 Démètre B. Oeconomides, »La ballade du ›mariage du soleil‹ dans la poésie populaire du Sud-Est Européen«, *Actes du IIe Congrès Intern. des Études du Sud-Est Européen*, Bd. 5, Athènes 1978, 617–622. Zur Astralhochzeit von Sonne und Mond (nach anderen Überlieferungen sind sie Geschwister, Nikolaos G. Politis, *Λαογραφικά σύμμεικτα*, Bd. 2, Athen 1921, 126–129) sind die Sterne geladen und der Morgenstern erscheint im Morgengrauen und leuchtet den Gästen auf dem Heimweg (AA 346).
- 279 Viorica Nişcov, »Cîteva considerații pe marginea, baladei Costea Ciobanul«, *Revista de Istorie și Teorie Literară* 1964, 145–168, E. Seemann, »Die Zekuloballade und die Ballade von der Brautwerbung. Eine Studie zu zwei Gottscheer Liedern«, *Jahrbuch für Volksliedforschung* 7 (1941) 40–70, David W. Holton, »The Leprous Queen« – A Ballad from Lesbos«, *Byzantine and Modern Greek Studies* 1 (1975) 97–109, Helena M. Lenček, »Selected themes of Slovene folk ballads«, *Papers in Slovene studies*, New York 1976, 56–89, Al. I. Amzulescu, »Comentarii pe urmele unui vechi cîntec bătrînesc ›Trei Crai‹«, *Revista de Etnografia și Folclor* 27/1 (1982) 31–59 (Entstehung und Entwicklung 1451–1900), Voislav Jakoski, »Les ballades et les thèmes des ballades dans les chansons populaires Macédoniennes et Albanaises«, *Makedonski Folklor* 13/26 (1980) 219–292.
- 280 Imola Küllös, »Quantitative Examination of ›Csángó‹ Ballad Texts«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 26 (1977) 339–349, János Kriza, *Vadrózsák. Szekey népköltési gyűjtemény*, Budapest 1987 (Folklorekollektion der Szekler, reprint von 1863).
- 281 Zu Legendenballaden Zmaga Kumer et al. (eds.), *Slovenske ljudske pesmi. Druga knjiga. Pripovedne pesmi*, Ljubljana 1981 (77 Typen), Ildikó Kriza, *A legendaballada. Epikai-lirai alkotások az irodalom és a folklór hatásá*, Budapest 1982, zu Schwankballaden und mündlichen Satiren Ildiko Kriza, »A magyar tréfás ballada«, *Ethnographia* 89 (1978) 11–22, zu Märchenballaden Felix Karlinger, »La funzione del ›Märchen‹ nel canto popolare della România esemplificata in base alle ballate popolari rumene«, *Revue des études sud-est européennes* 19/3 (1980) 473–483 und *Gesammelte Aufsätze zur rumänischen Literatur und Kulturgeschichte*, Salzburg 1985, 85–98, zu Seeballaden Démétrios Loukatos, »La ballade ›maritime‹ en Grèce«, *11. Arbeitstagung über Probleme der Europäischen Volksballade vom 22. bis 24. Aug. 1980 in Jannina/Griechenland*, Ioannina 1981, 17–36 usw.
- 282 Z. B. die Ballade vom erblindeten König Marko aus Mariovo (Kiril Penušliski, »Mariovskata balada za oslepeniot Krale Marko«, *Sovremenost* 29/7, 1978, 15–29).
- 283 Z. B. Zmaga Kumer, »Lepá vodá Ljubljančica«, *Traditiones* 16 (1987) 247–254, wo sich die Frage stellt, ob das Lied über den schönen Fluß wirklich eine Ballade des 15. Jh.s ist, nur weil Kralj Matjaž, Matthias Corvinus, wie in so vielen anderen slovenischen Balladen auch, erwähnt wird.
- 284 Maja Bošković-Stulli, »Die Bugarštica-Balladen im Verhältnis zu den epischen Liedern«, Zorica Rajković (ed.), *Ballads and Other Genres/Balladen und andere Gattungen*, Zagreb 1988, 27–40.
- 285 Dazu auch Lajos Vargyas, »The ballad as source of history«, *9. Arbeitstagung über Fragen des Typenindex der europäischen Volksballaden*, Budapest 1979, 44–60, Mihai Muraru, »Versificație și compoziție în baladele populare și în povestirile istorice în versuri«, *Limba și literatura* 1980/2, 276–290, Mihajlo Gajdaj, »Voprosy istoričeskogo razvitija slavjanskoj narodnoj ballady«, *Folklor i istorija. Problemi na bălgarskija folklor* 6 (1982) 58–63, Zmaga Kumer, »Dichtung und Wahrheit in einer slowenischen Volksballade«, *Jahrbuch für Volksliedforschung* 33 (1988) 52–58, wo die Kindsmörderin-Ballade auf ein wirkliches Ereignis im 18. Jh. zurückgeht.
- 286 Enver Mehmeti, »Albanske i srpskohrvatske bajke o zmiji mladoženji«, *Zbornik radova 35 kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavije, Rožaje 26–29 sept. 1988*, Titograd 1988, 335–339.
- 287 Zmaga Kumer, »Mati ali ljubica. Prispevek k razlagi balade o parstirju in čarovnicah«, *Traditiones* 4 (1977) 5–14.

- 288 B. Angelov, »Bälgarskata narodna balada (baladi za samovili i samodivi)«, *Izvestija na Narodnija etnografski muzej* 12 (1936) 1–31, Svetla Petkanova, »Mythical Ballads – Living Tradition in Bulgarian Folk Songs«, *Ballades et Chansons Folkloriques*, Québec 1989, 355–360.
- 289 B. Krstić, »Ženidba čoveka vilom«, *Prilozi proučavanju narodne poezije* 4 (1937) 99–118.
- 290 Zmaga Kumer, »Zur Frage der Sozialgeschichte im Spiegel der slowenischen Volksballaden«, *9. Arbeitstagung über Fragen des Typenindex der europäischen Volksballaden*, Budapest 1979, 78–87, Imre Katona, »Zur Soziologie der ungarischen Volksballaden aus Drávaszög (Drauwinkel, Jugoslawien). Versuch einer Anwendung der soziologischen Methode in der Balladenforschung«, *ibid.* 110–126, Vilmos Voigt, »Gibt es in der Volksballade einen gesellschaftlichen Konflikt?« *ibid.* 198–218 (*Lares* 47, 1981, 171–189).
- 291 Solche Beispiele bei Alexis Politis, »Για μια ιστορία της νοθείας των δημοτικών τραγουδιών«, *Το δημοτικό τραγούδι*, *op. cit.*, 263–276 und bei Walter Puchner, »Das Motiv des ›Fremden‹ (xenos) und der ›Fremde‹ (xenitia) im griechischen Volksgesang«, *Studien zum griechischen Volkslied*, Wien 1996, 73–88.
- 292 Zu Inzest und Vergiftung als Gattungscharakteristika der Ballade vgl. Wolfgang Gesemann, »Zur Motivik der russischen Volksballade als Gattungskonstituens«, *Beiträge zur russischen Volksdichtung*, Berlin/Wiebaden 1987, 124–135, Boris N. Putilov, »Historical Roots and Genesis of Slav Ballads about Incest«, *VIIe Congrès intern. des sciences anthropologiques et ethnologiques*, Moscou 1964, Bd. 6, Moscou 1969, 213–218, Teodora Šapkaliska, »Probleme der Katalogisierung der makedonischen Volksballaden mit Inzestthematik«, *Ballades et chansons folkloriques. Actes de la 18e session de la commission pour l'étude de la poésie de tradition orale de la SIEF*, Québec 1989, 301–317.
- 293 Zur »Schwester Giftmischerin« vgl. Zlatka Jufu, »Prinos kam izsledvaneto na motiva ›sestratotrovitelka« v jugoiztočnoevropejskata narodna poezija«, *Bälgarski folklor* 4/4 (1978) 34–44, Adrian Fochi, *Valori ale culturii populare românești*, *op. cit.*
- 294 Margaret B. Alexiou, »Sons, Wives and Mothers: Reality and Fantasy in some Modern Greek Ballads«, *Journal of Modern Greek Studies* 1 (1983) 73–111. Eine Ausnahme bildet »Της κουμπάρας που έγινε νόφη«, wo die Mutter der verlassenen Tochter den entscheidenden Rat zur Wiedergewinnung des Bräutigams gibt.
- 295 Für bulgarische und griechische Balladen Stojanka Bojadžieva, »Beležki kām baladite za zla svekärva v bälgarskata i gräckija folklor«, *Bälgarski Folklor* 8/2 (1982) 33–44. Im weiteren Vergleich Helga Stein, *Zur Herkunft und Altersbestimmung einer Novellenballade*, Helsinki 1979.
- 296 Im Märchen steigert sich dieser katastrophale Aspekt bis zum Kannibalismus. Hier eröffnet sich ein Interpretationsfeld der psychoanalytischen Hermeneutik im Stile von C. G. Jung, das jedoch an dieser Stelle nicht weiterverfolgt werden kann. Zu den fertil-prosperitiven und katastrophalen Aspekten der Großen Mutter vgl. E. Neumann, *Ursprungsgeschichte des Bewußtseins*, Zürich 1949.
- 297 Das Wechselbalg-Motiv mit einer Schlange: Eine reiche Frau gebiert eine Schlange, eine arme (Schwester, Schwägerin) ein Kind; der armen Frau wird die Mißgeburt in die Wiege gelegt, doch das Neugeborene bei der reichen Frau spricht und verlangt nach seiner richtigen Mutter (AaTh 707). Varianten in AA 344–346, Dimitrios Lukatos, *Νεοελληνικά λαογραφικά κείμενα*, Athen 1957, 132 f. usw.
- 298 Der reiche Bräutigam verarmt und wird zum Hirten, die einst reiche Braut sucht Arbeit, verdingt sich bei ihrer Mutter und wird von ihr erkannt (AA 355–357, Jeannarakı, *Kretas Volkslieder*, *op. cit.*, 201 f.).
- 299 Zu Ausnahmen, besonders im ägäischen Inselraum, wo die Ehrvorstellungen freier gehandhabt werden vgl. Guy (Michel) Saunier, »Η εικόνα της οικογένειας στα ελληνικά δημοτικά τραγούδια«,

- Laografia* 41 (2007-09) 33-72, bes. 45 ff. Die Varianz der Mutterrolle zeigt sich etwa bei der Ballade des Lebenskusses: Der verliebte Jüngling, sterbenskrank, wird von der Angebeteten besucht und gesundgeköst – seine Mutter schilt sie, beschimpft sie oder schickt sie weg (AA 406-409). Im bekannten Lied von Χαρζανής oder Ηλιογέννητη, wo der Jüngling sich die Braut durch List zu eigen macht (Verkleidung als Mädchen, Zaubertank) gibt es auch den tragischen Ausgang der Beziehung. Vgl. Paul G. Brewster/Georgia Tarsouli, »*Handjeris and Liouyenneti*« and *Child* 76 and 110. *A study in similarities*, Helsinki 1961 (FFC 183). Aufgrund der Existenz des byzantinischen Verwaltungs-Themas *Charsianon* wird das Lied auch zu den Akritenliedern gerechnet (Henri Grégoires, »Échanges épiques arabogrecs: Šarkan Charzanis«, *Byzantion* 7, 1932, 303-316).
- 300 In einer Variante des untreuen Eheweibs ist es die Mutter des Helden, die den Ehebruch bekanntgibt (AA 367), in einer anderen Variante des Lieds vom Schürzenjäger Giannis (AA 404) weigert sich die Mutter, ihrem Sohn Rat zu geben, wie er die Maria erobern könnte (was schließlich durch Verkleidung in ein Mädchen geschieht).
- 301 AA 325-327, Spyridakis, *Δημοτική ποίησης*, *op. cit.*, 195 f., bereits im 17. Jh. aufgezeichnet (Bertrand Bouvier, *Δημοτικά τραγούδια από χειρόγραφο της μονής των Ιβήρων*, Athen 1960, 37 ff.). Zur Nekrophilie als Folklore-Motiv Nikolaos G. Politis, *Παραδόσεις*, 2. Bd., Athen 1904, 1202 Anm. 4.
- 302 Hier tritt jedoch bereits die angesprochene Ambivalenz der Mutterrolle auf: Giannos will die Marudio, seine Nichte ersten Grades, heiraten, die Mutter rät ihm ab bzw. verflucht ihn; die Marudio heiratet, Giannis stirbt aus Liebesgram, endlich auch das Mädchen, beide werden zusammen begraben, und aus dem Grab sprießen ein Apfelbaum und eine Zypresse, die sich umarmen (AA 428-435). In einer Variante jedoch eröffnen die Worte der Mutter einen latenten Inzestwunsch: Lieber will sie ihn in Leichenbinden wickeln als ihm die Hochzeitskrone aufsetzen (Saunier, »*Η εικόνα της οικογένειας*«, *op. cit.*, 49).
- 303 Die zu Unrecht Getötete beklagt die Härte und Unmenschlichkeit der Sitten (AA 433-435). Zur Ambalenz der Ehr- und Rechtsnormen im Inselraum Saunier, *Adikia*, *op. cit.*, 182-192. Nach ihrer Tötung beweinen sie die Brüder.
- 304 Guy Saunier, *Les chansons de nocés à thèmes funèbres. Recherches sur la famille et la société grecque*, thèse, Paris 1968, ders., »*Τα γαμήλια τραγούδια με πένθιμα θέματα*. Έρευνα στη νεοελληνική οικογένεια και κοινωνία«, *Ελληνικά Δημοτικά Τραγούδια, Συναγωγή μελετών 1968-2000*, *op. cit.*, 401-559.
- 305 Z. B. in manchen Varianten des Untreuen Eheweibs (AA 365 f.), wo die Mutter die verheiratete Tochter einem Soldaten übergibt und am Ende noch mit ihrem Geldgewinn prahlt. Die Mutter in der Rolle als Kupplerin findet sich auch im Lied von Mavrianos, der nicht glauben will, daß sich seine junge Frau mit Hilfe ihrer Mutter der käuflichen Liebe hingibt, bis er sich als Kunde selbst überzeugt (AA 364), und in manchen Varianten von Charzanis (vgl. oben), wo die Mutter des Mädchens dem Helden hilft, als angeblich entfernte Nichte in ihr Zimmer einzudringen (AA 396). Das Motiv findet sich manchmal auch auf ethnische Ebene erhoben, wenn ein Türke eine *romiopula* liebt, diese sich weigert, aber ihre Mutter den Antrag annimmt (AA 463).
- 306 In einer kontinentalgriechischen Ballade trägt sie ihrem Sohn an, mit ihr »die Spiele der Nacht zu spielen« (Werner von Haxthausen, *Neugriechische Volkslieder*, Münster 1935, 64 Nr. 21). In einer zypriischen Variante hat sie sogar jahrelang Beziehungen zu ihrem verheirateten Sohn, tötet seine Frau, kocht ihren Körper und setzt sie ihm als Speise vor. Doch die Speise spricht und gibt sich zu erkennen, der Sohn begeht Selbstmord (AA 438 f., Hedwig Lüdeke, *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια*, Teil I, Athen 1943-47, 147 f.).
- 307 Gevatter und Gevatterin (AA 439 f.), Onkel und Tochter (AA 449 satirisch), auf mehreren Ebenen (AA 431 f.)

- 308 In einer pontischen Variante des Kampfes des Jünglings mit Charos verweigern Vater und Mutter, ihrem Kind Lebensjahre zu leihen, was schließlich die Braut tut (AA 357–359). Zum Nachleben der Alkestissage Georgios A. Megas, »Die Sage von Alkestis«, *Archiv für Religionswiss.* 30, 1 ff., M. Gaster, »Zur Alkestis-Sage«, *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher* 15 (1939) 66 ff. und Nikolaos Andriotis, »Ο μύθος της Άλκηστης στη δημοτική ποίηση του Πόντου«, *Ημερολόγιον Μεγάλης Ελλάδος* 1930, 452–457.
- 309 In versuchter Form in der »Kindsmörderin und Rebhuhn«: Bei den Erntearbeiten kommt ein Mädchen nieder und will den neugeborenen Sohn in die Schlucht werfen, doch ein Rebhuhn hält sie davon ab (AA 448 f., zum Rebhuhn als maternales Symbol Moser-Karagiannis, *Le Bestiaire*, *op. cit.*, 223 f.).
- 310 Das Lied ist auch in seiner ethnisierten Form als »η Βουργάρα νόφη« bekannt. In den kretischen Varianten geben die Schwiegereltern der verwaisten Braut einen giftigen Schlangenkopf zu essen und verweigern ihr das rettende Wasser; dies bringt der Bräutigam, jedoch zu spät (in einer peloponnesischen Variante ist sie sogar schwanger). Der Bräutigam bringt sich um und auf dem gemeinsamen Grab wachsen Bäume, die einander umarmen; die tollwütige Schwiegermutter peitscht diese aus und versucht sie auszureißen (AA 348 f, zu den Varianten und Motiven, Saunier, *Adikia*, *op. cit.*, 168–173).
- 311 Das bekannte Lied von Mikrokonstantinos, das auch bei den *anastenaria/nestinari*-Feuertänzen gesungen wird: Der Sohn zieht in den Krieg und stellt seine Frau seiner Mutter anheim; diese schickt sie halbnackt mit zwei rühdigen Schafen auf die rauen Gebirgsweiden, doch mit Gottes Hilfe überlebt sie und kehrt mit einer ganzen Herde in die Ebenen zurück; der heimkehrende Sohn läßt seine Mutter durch Zerreißen von zwei Pferden bestrafen (dazu R. Beaton, *Folk poetry of modern Greece*, Oxford 1980, 128–135). Saunier vergleicht mit dem Märchentyp AaTh 705 (*Συναγωγή*, *op. cit.*, 93–96, Anna Angelopoulou, *La naissance miraculeuse et le destin du héros dans le conte populaire grec*, thèse, Paris 1987, 188–221). Es geht um keine Affektragödie, sondern um die intendierte Annullierung von Fekundität und faktischer Fertilität als Voraussetzung jeglicher Familiengründung (Saunier, *Adikia*, *op. cit.*, 177–179).
- 312 Der Schuljunge findet bei seiner Rückkehr seine Mutter mit einem Liebhaber und schickt sich an, dem Vater, der auf der Jagd weilt, die Entdeckung mitzuteilen. Die Mutter schlachtet ihn ab, läßt seinen Körper kochen und serviert dem rückkehrenden Gatten die Leber. Doch diese beginnt zu sprechen und verrät den Mord; der Vater schlägt der Kindsmörderin den Kopf ab und trägt den Körper zur Mühle, *damit rotes Mehl gemahlen wird und auch schwarzer Staub / damit die Schreibkundigen kommen und Tinte haben / damit die schönen Mädchen kommen für ihr rotes Puder* (AA 368–371). Dieser Schluß von fast metaphysischer Absurdität (Thanasis Hatzopoulos, »Ο παρηγορητικός λόγος [από το δημοτικό τραγούδι]«, *Νέα Εστία* 154, H. 1762, Dez. 2003, 797 ff.) ist manchmal durch ein lehrhaftes Ende ersetzt. Zum Vergleich mit den kannibalischen Mählern in der griechischen Mythologie Politis, *Εκλογαί*, *op. cit.*, Nr. 91, *Παραδόσεις*, Bd. 2, *op. cit.*, 949. Das Lied ist schon in Handschriften des 16./17. Jahrhunderts aufgezeichnet (Nikolaos Veis, *Τα Χειρόγραφα των Μετεώρων*, Bd. 1, Athen 1967, 115 f.).
- 313 Ein Wolf oder ein Bär soll das Kind fressen (AA 390–392); die Verwünschung wird manchmal schon vor der Geburt ausgesprochen. Begründungen für diesen Hass werden charakteristischerweise nicht angeführt (Saunier, »Η εικόνα«, *op. cit.*, 58 f.).
- 314 Vgl. in der Folge. Zur griechischen Variantenanalyse jetzt Guy (Michel) Saunier, »Μικρές παρατηρήσεις για το τραγούδι του Νεκρού Αδελφού«, *Ελληνικά* 57/2 (2007) 349–369.
- 315 Ein Kaufmann wird von Räubern überfallen und von einem erstochen; bevor er stirbt, stellt sich heraus, daß der Täter sein unerkannter Bruder war (AA 385–387).

- 316 Der jüngere Bruder liebt die Frau des älteren und diese bewegt ihn dazu, sich bei der Erbteilung als benachteiligt hinzustellen und ihn zu töten. Der ältere Bruder schenkt ihm jedoch das gesamte Vermögen; reuig beschließt er, das Weib zu töten, das das blutige Schwert der angeblichen Tat vor Freude mit Wein abwäscht statt Wasser, bis sie ihr strafendes Schicksal ereilt. Die Solidarität unter den Männern ist mit der ethischen Haltlosigkeit der weiblichen Seite kontrapunktiert (AA 371–373, Saunier, *Adikia*, *op. cit.*, 148–154). In manchen Varianten findet sich auch hier das grausige Bild, wie der Leichnam der Anstifterin zum Brudermord in der Mühle gemahlen wird zu rotem Puder für die Mädchen und schwarzer Tinte für die Schreibkundigen. Zu den bulgarischen Varianten des Liedtyps hat Mihail Arnaudov eine ganze Monographie verfaßt (Mihail Arnaudov, *Baladni motivi v narodnata poezija. I. Pesenta za delba na dvama bratja*, Sofija 1964). Zu Dramatisierungen im Griechischen (»Galateia«, 1872 von Spyridon Vasileiadis) Walter Puchner, »Γαλάτεια και Τρισεύγενη. Η εξαιρετική γυναίκα στα όρια της ανθρώπινης κοινωνίας«, *Ράμπα και παλκοσέβικο*, Athen 2004, 403–437.
- 317 Saunier, »Η εκόνα«, *op. cit.*, 69. Vgl. noch in der Folge.
- 318 Moser-Karagiannis, *Le Bestiaire*, *op. cit.*, 357–359.
- 319 Vgl. z.B. Munib Maglajlić, »Tema sukoba u prođici u muslimanskoj baladi«, *Život* 5–6 (Sarajevo 1984) 428–438 und ders., »Teme nesretnih supružnika i ojadanih roditelja u muslimanskoj baladi«, *Odjeljena za književnost Instituta za jezik i književnost u Sarajevu* 11 (1982) 227–245 zu den Heiratspraktiken im islamischen Balkanbereich, die reichlich Balladenstoffe abgegeben haben. Vgl. auch zum Motiv der Braut, die beim Weggang vom Elternhaus stirbt, unterwegs oder im neuen Haus ders., »Tema zlosretne nevjeste u muslimanskoj baladi«, *Godišnjak Odjeljena za književnost Instituta za jezik i književnost u Sarajevu* 10 (1981) 139–157. Vgl. auch Maja Bošković-Stulli, »Žene u slavonskim narodnim pjesmama«, *Ethnographia Pannonica* 5 (Zagreb 1982) 75–84, Ljubomir Zuković, »Omer i Merima«, *Život* 7–8 (1984) 97–106.
- 320 Vgl. die Kongreßsakten Norbert Reiter (ed.), *Die Stellung der Frau auf dem Balkan. Beiträge zur Tagung vom 3. bis 7. Sept. 1985 in Berlin*, Berlin/Wiesbaden 1987 (bes. Chr. Höcker-Weigand, »Die Rechtsstellung der Frau auf dem Balkan in Geschichte und Gegenwart«, 203–217) und Dagmar Burkhart, »Die soziale Stellung der Frau auf dem Balkan und ihre Manifestation in semantischen Feldern«, *Zeitschrift für Balkanologie* 20/1 (1984) 41–72, *Kulturraum Balkan*, *op. cit.*, 109–145.
- 321 Der Ossian-begeisterte Italiener übersetzt mit Hilfe von Gewährsleuten aus schriftlichen slavischen Vorlagen (Ž. Muljačić, »Novi podaci o Albertu Fortisu i o njegovim putovanjima po našim krajevima«, *Radovi Filozofskog fakulteta u Zadru, razd. historije* 2 (1962/63, Zadar 1966) 87 ff., Milan Ćurčin, *Das serbische Volkslied in der deutschen Literatur* (Diss. Wien), Leipzig 1903, 23, Holm Sundhussen, *Der Einfluß der Herderschen Ideen auf die Nationsbildung bei den Völkern der Habsburger Monarchie*, München 1973, 58 ff.). Zwei der vier in den »Volksliedern« von Herder abgedruckten »morlackischen« Lieder stammen aus Kačić-Miošićs Volksliedbearbeitungen im »Razgovor ugodni naroda slovinskoga« (1756) (J. Šetka, »Fra Andrija Kačić-Miošić i narodna pjesma«, *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slovena* 38, 1954, 5 ff., Leopold Kretzenbacher, »Die deutsche Rezeption der »Hasanaginica«, *Volkskunde im Mehrvölkerraum. Ausgewählte Aufsätze zu Ethnologie und Kulturgeschichte in Mittel- und Südost-Europa*, München 1989, 341–348).
- 322 *Viaggio in Dalmazia*, 1774, Abbé Alberto Fortis, *Die Sitten der Morlacken, aus dem Italiänischen übersetzt*, Bern 1775. Es handelt sich um historische Personen, Hasan Arapović und seine Frau Fatima (geb. Pintorović) und deren Bruder Beg Pintorović in Vrdol (heute Zagvozd) nahe der Biokovo-Berge. Die Ruinen des Familienturmes stehen heute noch. Die Ballade entstand vermutlich im Zeitraum 1646–49 in Imotski, damals bosnisches *vilayet* des Osmanischen Reiches (Mathias

- Murko, »Das Original von Goethes ›Klaggesang von der edlen Frau des Asan Aga‹ (Asanaginica) in der Literatur und im Volksmunde durch 150 Jahre«, *Germanoslavica* 3, 1935, 354–377, 4, 1936, 94–115, 285–309 reprint: Brünn etc. 1937, Mijo Milas, »Još jednom o ›Hasanaginici‹ u povodu jednog dokumenta«, *Zadarska revija*, Zadar 1986, 514–521). Erstmals veröffentlicht bei Vuk III 81 (dazu André Vaillant, »Vuk Karadžić et ›Hasanaginica‹«, *Revue des études slaves* 19, 1939, 87–98). Zu faktischen Irrtümern bei Fortis Barbara W. Maggs, »Three Phases of Primitivism in Portraits of Eighteenth-Century Croatia«, *Slavonic and East European Review* 67 (1989) 546–573, zum historischen Hintergrund von Fortis' Reise Larry Wolff, *Venice and the Slavs: The Discovery of Dalmatia in the Age of Enlightenment*, Stanford 2003, 191 f. Die Ballade im klassischen *deseterac* wurde von Goethe 1775 in ein ähnliches Versmaß aus dem Italienischen übersetzt (»Klagegesang der edlen Frau des Asan Aga«; erschienen in Herders »Volkslieder nebst untermischten andern Stücken«, später als *Stimmen der Völker in Liedern* 1778). Dazu in Auswahl: Milan Ćurčin, »Die Hintergründe von Goethes ›morlackischem‹ Lied ›von den edlen Frauen des Asan Aga‹«, *Südost-Forschungen* 15 (1956) 477–491, Gerhard Gesemann, »Die Asanaginica im Kreis ihrer Varianten«, *Archiv für Slavische Philologie* 38 (1922/23) 1–44 (*Gesammelte Abhandlungen*, Bd. 1, Neuried 1981, 177–222), ders., »Der Klaggesang der edlen Frauen des Asan-Aga (Zu Goethes Gedächtnis)«, *Slavische Rundschau* 4 (1932) 97–114 (*Ges. Abb.* 1, 411–430), Camilla Lucerna, *Die südslavische Ballade von Asan Agas Gattin und ihre Nachbildung durch Goethe*, Berlin 1905 (Hildesheim 1978), dies., *Studienblätter zur kroatischen und serbischen Literatur I: Zur Asanaginica*, Zagreb 1909.
- 323 Karl Kaser, *Macht und Erbe. Männerherrschaft, Besitz und Familie im östlichen Europa (1500–1900)*, Wien etc. 2000.
- 324 Walter Puchner, »Die griechische Spätrenaissance-Tragödie ›Erophile‹ in der kretischen Balladentradition«, *11. Arbeitstagung über Probleme der Europäischen Volksballade vom 22. bis 24. Aug. 1980 in Jannina/Griechenland*, Ioannina 1981, 37–66 (gekürzt in *Studien zum griechischen Volkslied*, op. cit., 49–64), mit Variantenanalyse, Textvergleich mit der Tragödie von Chortatsis, Analyse der Spannungsbögen des Dramas, der Selektionsmechanismen und Memorierungsstrategien der Versstellen und der Nachbildung des Dramentextes in der Volksliedtradition W. Puchner, »Η Ερωφίλη στη δημόδια παράδοση της Κρήτης. Δραματουργικές παρατηρήσεις στις κρητικές παραλογές της τραγωδίας του Χορτάτου«, *Ελληνική Θεατρολογία*, Athen 1988, 127–190.
- 325 Übersetzungen von Goethe 1775, Walter Scott 1798, Mérimée 1827, Puschkin 1835 (nur den Beginn), Mickiewicz 1841 ins Französische) usw. Der Stoff hat zahlreiche Literaturproduktionen angeregt (Smail Balić, »Goethes ›Klagegesang von den edlen Frauen Asan Agas‹. Eine bosnische Volksballade erobert die Welt«, *Österr. Osthefte* 20, 1978, 244–253, Ivan Mimica, *Orvorenost stvaranja; rasprave i članci iz usmene književnosti*, Split 1978, 47–51, Dinko Stambak, »La complainte de la noble femme d'Asan-aga ou l'invitation romantique au voyage illyrien«, *Revue de littérature comparée* 22, 1948, 296–303).
- 326 Dazu Walter Puchner, »Zu Rezeptionswegen populärer (Vor-)Lesestoffe der Belletristik in Südosteuropa im 18. und 19. Jahrhundert«, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Wien/Köln/Weimar 2009, 385–440, bes. 390 f., 406 ff.
- 327 Die »Hasanaginica« wurde sowohl verfilmt (1967) als auch im jugoslawischen Fernsehen gezeigt (1983) als auch als Theaterstück aufgeführt (Sarajevo 2000, dort auch im Fernsehen, Zagreb 2006 und Belgrad 2009).
- 328 Der Anblick ihrer Kinder auf einem Halt des Brautuges beim Familienturm sowie die gehässigen Worte ihres ehemaligen Gatten, der die Kinder zurückruft, weil die Brust der Verstoßenen Eisen geworden sei, führt zu ihrem tragischen Ende. Dazu Henrik Baric, *Tragika u pesmi Hasanaginica*,

- Beograd 1938 (Prilozi proučavanja narodne poezije, V, 2), Tvrtko Čubelić, *Na stazama usmeno narodnog stvaralaštva. Studije – Rasprave – Kritike*, Osijek 1982, 95 ff., Lamija Hadžiosmanović, »Književna interpretacija balade ›Hasanaginica‹ u djelu Alije Isakovića«, *Zbornik radova XXXIII. kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavije održanog u Somboru 1985 godine*, Novi Sad 1985, 377–380 usw.
- 329 Interessanterweise bringt die Ballade nicht den Racheakt der Frauen und Mädchen des Chors, die den grausamen König mit bloßen Händen umbringen. Im Vorbild der kretischen Tragödie, »Orbecche« von Giraldi Cinthio ist die Königstochter bereits Mutter von zwei Kindern und in der Beziehung ist noch dazu ein Geschwisterinzeß angelegt. Armaos konnte nachweisen, daß der Stoff im mittelalterlichen und nachmittelalterlichen Europa eine noch grausigere Wendung besitzt, denn es geht um die Reste einer weitverbreiteten Inzestgeschichte zwischen Vater und Tochter, wobei der Vater dem Bräutigam das Herz ausreißt und seiner Tochter gekocht zu essen gibt (D. Armaos, *Η προσφορά της ξεριζωμένης καρδιάς. Προϊστορία και λειτουργία του θέματος στην »Ερωφίλη« του Χορτάτη*, Diss. Athen 2004).
- 330 Dragoslav Antonijević, »Die Frau als Träger epischer Tradition bei einigen Balkanvölkern«, *Balkanica* 1 (1970) 217–238, Mathias Murko, »Epensängerinnen in Dalmatien«, *Slavische Rundschau* 7 (1935) 36–43, J. Šaulić, »The Oral Women Poets of the Serbs«, *Slavonic and East European Review* 42 (1963) 161–183, Camilla Lucerna, *Balladen der »Unbekannten«*. *Studienblättchen zur kroatischen Volkspoesie*, Zagreb 1943, Dunja Rihtman-Auguštin/Vlasta Domačinović, *Die Frau in der Bauernkultur Pannoniens*, Zagreb 1982 usw.
- 331 Zu den Arbeiten über Singsituationen von Balladen vgl. z.B. Nives Ritig–Beljak, »Einige Bemerkungen zur gesellschaftlichen Funktion der überlieferten Erzähllieder in Slawonien (Umgebung von Slavonska Požega)«, 9. *Arbeitstagung über Fragen des Typenindex der europäischen Volksballaden*, Budapest 1979, 103–109 zu kollektivem Singen und dem *kolo*-Tanz, zu Ritualanlässen Radost Ivanova, »The Folk Ballad in the Context of Bulgarian Rites«, *Probleme der Balladenforschung*. 11. *Arbeitstagung über Probleme der europäischen Volksballade vom 22. bis 24. Aug. 1980 in Jannina/Griechenland*, Ioannina 1981, 179–186.
- 332 Solche Generalisierungen z.B. in St. Kyriakidis, *Αι γυναίκες εις την λαογραφίαν*, Athen [1920].
- 333 Guy Saunier, »Ομορφιά, λάμψη και ουράνια σώματα στα ελληνικά δημοτικά τραγούδια«, *Στέφανος. Τιμητική προσφορά στον Βάλτερ Πούχνερ*, Athen 2007, 1063–1074, Emmanuelle Karagiannis-Moser, *Le bestiaire de la chanson populaire grecque*, Paris 1997, Herwig Gödeke, *Motivübergänge vom mythologisch-astralen zum pflanzlichen Bereich im balkanlavischen lyrischen Volkslied*, Diss. Hamburg 1969.
- 334 Emmanuelle Moser-Karagiannis, »Κόρη ή γιος της αστραπής κι ο δράκος«, *Littérature orale de la Grèce moderne. Recueil d'études*, Athènes 2005, 181 ff. (»Fille ou fils de l'éclair et le drakos«, *Κανίσκιον Φιλίας. Τιμητικός Τόμος για τον G. Saunier*, Athen 2002, 63–94), zur Sonnenhochzeit das bulgarische Lied »Slänčova ženitba za chubava Grozdanka«, ebenfalls im rumänischen Miorița-Lied (vgl. in der Folge), zum Wettlauf des Chrabär mit der Sonne vgl. auch das griechische Lied von der Wette des Giannis mit der Sonne (Saunier, *Ελλ. δημοτικά τραγούδια, op. cit.*, 153–176).
- 335 AA 309–319, Samuel Baud-Bovy, *Chanson populaire grecque du Dodécānèse* 1, Paris 1936, 168, Dimitrios A. Petropoulos, *Ελληνικά Δημοτικά Τραγούδια*, 2 Bde., Athen 1958/9, Bd. 1, 360f., Nikolaos G. Politis, »Το δημοτικό άσμα περί του νεκρού αδελφού«, *Δελτίον της Ελληνικής Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας* 2 (1885) 193–261, 552–557, Jean Psichari, *La ballade de Lénore en Grèce*, Paris 1884 (Extrait de la *Revue de l'Histoire des Religions* 9, 1884, 27–64), Maria Ioannidou-Barbarigou, »La ballade du Frère mort: les variantes du Pontos«, *Αρχαίον Πόντου* 36 (1980) 83–96 usw.

- 336 Wilhelm Wollner, »Der Lenorenstoff in der slavischen Volkspoesie«, *Archiv für slavische Philologie* 6 (1882) 239–269, Ivan Schischmanov, *Der Lenorenstoff in der bulgarischen Volkspoesie*, Strassburg 1894 (*Indogermanische Forschungen* 4, 1894, 412–448).
- 337 Eqrem Çabej, »Kënga e Lenorës në poezinë popullore shqiptare«, *Normalisti* 6 (Elbasan 1934) (Nachdruck *Studime gjubësore* 5, Prishtina 1988, 92–96), Felix Hoerburger, »Erzählliedsingen bei den Albanern des Has-Gebietes (Metohija)«, *Zbornik za narodni život i običaje južnih slavena* 40 (1962) 193–201, Maximilian Lambertz, *Albanische Märchen und andere Texte zur albanischen Volkskunde*, Wien 1922, 70–73, Fatos Arapi, *Këngë të moçme shqiptare. Studime*, Tirana 1986, 5–111, ders., *Ancient Albanian songs. Studies*, translated by William Bland, Tirana 1996, 11–136. Literarische Bearbeitung des Doruntina-Stoffes von Ismail Kadare in seinem Roman »Kush e solli Doruntinë« (1979), auf Englisch »Doruntine«, New York 1988.
- 338 Gheorge Vrabie, »Călătoria fratelui mort sau motivul Lenore în folclorul sud-est european«, *Limba și Literatura* 3 (1957) 257–294 (vgl. auch *Laografia* 17, 1957/58, 333–342).
- 339 Bei den Ungarn in Siebenbürgen gibt es den Stoff in verschiedenen Liedgattungen, vgl. Arpád Antal, »A Lenore-monda az erdélyi magyar folklórban«, *Nyelv-és Irodalomtudományi Közlemények* 21 (Cluj 1977) 94–99.
- 340 Stojanka Bojadžieva, »Bulgarisch-griechische Balladenparallelen«, *Cultural Relations between Greeks and Bulgarians from the Middle of the 15th to the Middle of the 19th Centuries*, Thessaloniki 1980, 141–155, Dagmar Burkhart, »Nachträge zum Lenoren-Motiv auf dem Balkan«, *Actes du premier congrès intern. des études balkaniques et sud-est européennes*, Sofia 1966, Bd. 7, Sofia 1971, 863–868, dies., »Zum Funktionswandel balkanischer Volksballaden«, *Probleme der Balladenforschung. 11. Arbeitstagung über Probleme der europäischen Volksballade vom 22. bis 24. Aug. 1980 in Jannina/Griechenland*, Ioannina 1981, 155–178, Petăr Dinekov, »La ballade populaire bulgare et ses rapports avec les ballades des autres peuples balkaniques«, *Actes du premier congrès intern. des études balkaniques et sud-est européennes*, Sofia 1966, Bd. 7, Sofia 1971, 869–870.
- 341 Ivan D. Šišmanov, »Pesenta za märtvija brat v poezijata na balkanskite narodi«, *Sbornik za narodni umotvorenija* 13 (1896) 475–570, 15 (1898) 449–600 (als Separatum 1–186), Ivan D. Schischmanov, »Der Leonorenstoff der bulgarischen Volkspoesie«, *Indogermanische Forschungen* 4 (1894) 412–447, Karl Dieterich, »Die Volksdichtung der Balkanländer in ihren gemeinsamen Elementen«, *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 12 (1902) bes. 147–150, zum bulgarisch-rumänischen Briefwechsel Elena Siupiur, »La chanson du frère mort dans la poésie des peuples balkaniques« et la correspondance du I. D. Schischmanoff, B. P. Hașdeu et I. Bianu«, *Revue des études sud-est européennes* 6 (1968) 347–365. Dazu nun auch Kyriil Topalov, »Το δημοτικό άσμα περί του νεκρού αδελφού. Ένα κοινό θέμα των βουλγαρικών και των ελληνικών πανεπιστημιακών ερευνών κατά το 19ο αιώνα«, *Ακαδημία Αθηνών, Ο Νικόλαος Πολίτης και το Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας*, 2 Bde., Athen 2012, Bd. 2, 913–924.
- 342 S. Impellizzeri, »Il motivo del »revenant« nella superstizione e nei canti popolari greci«, *Atti della Accademia di scienze, lettere e arti di Palermo*, serie IV, vol. IV, parte II (1944) 1–43 und im balkanweiten Vergleich Dagmar Burkhart, »Vampirglaube in Südosteuropa«, *Kulturraum Balkan*, *op. cit.*, 65–108.
- 343 Dazu ausführlich Georgios K. Spyridakis, »Το ζήτημα της προέλευσης του άσματος του Νεκρού Αδελφού«, *Αρχείον του Θρακικού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θησαυρού* 11 (1944/45) 193 ff.
- 344 Georgios K. Spyridakis, *Ελληνική Λαογραφία*, Bd. 4, *Δημοτική ποίησης*, Athen 1972, 196 ff.
- 345 Giannis Vlachogiannis, »Το τραγούδι του νεκρού αδελφού«, *Νέα Εστία* 34 (1944) 1271–1279, Bruno Lavagnini, »Alle fonti di un canto popolare: La ballada neogreca del fratello morto e il

- miracolo dei Santi Confessori di Edessa«, *Προσφορά εις Στίλωνα Κυριακίδη*, Thessaloniki 1953, 399–404.
- 346 Mitsakis hat die Parallelen zur englischen Ballade »The Suffolk Miracle« hervorgehoben (Kariofylis Mitsakis, *Πορεία μέσα στο χρόνο*, Athen 1982, 11 ff.).
- 347 Z. B. die Ballade von den Teufelsliebenden in ungarischen Varianten vom Lenorentyp in Siebenbürgen, vgl. Jozsef Faragó, »Az ördögzerető baladaja«, *Nyelv-és Irodalomtudományi Közlemények* 20 (Cluj 1976) 64–82. Im serbischen Lied »Jovan i Jelica« widersetzt sich die Mutter nur der Heirat der Tochter in die Fremde; die Brüder unterstützen alle die Heirat, weil der Bräutigam über Reichtum verfügt. Es ist die Tochter selbst, die ihren toten Bruder aus dem Grabe ruft und sein gegebenes Versprechen, sie heimzuholen, einfordert, und nicht die Mutter, deren Rolle gewöhnlich zentral ist in der Geschichte der Katastrophe einer Familie. Damit ist das familiensoziologische Geflecht der Beziehungen simplifiziert und auf die makabre Kernszene reduziert.
- 348 Beispiele bei Burkhart, *Kulturraum Balkan*, *op. cit.*, 187 ff., wobei sogar der letale Schluß geändert werden kann.
- 349 K. Krikos, »The »Song of the Dead Brother«: a bibliography«, *Μαντατοφόρος* 6 (Amsterdam 1975) 23–30.
- 350 Michalis G. Meraklis, »Τα θέματα της μεταμορφώσεως και της αναστάσεως νεκρού ως ιδεολογικά στοιχεία του πεζού και ποιητικού λόγου του λαού«, *Λαογραφία* 24 (1966) 104–112.
- 351 Zur Rolle und Funktion der sprechenden Vögel vgl. speziell Linos Politis, »Το θέμα των πουλιών στο δημοτικό τραγούδι του Νεκρού Αδελφού«, *Επιστημονική Επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης* 8 (1956) 271–280.
- 352 Der geleistete Schwur konstituiert eine Rechtsbeziehung zwischen Toten und Lebenden und seine Nichterfüllung läßt den Toten nicht zur Ruhe kommen. Vgl. speziell für die Ballade Walter Puchner, »Tod und Jenseits im Volkslied. Unter besonderer Berücksichtigung der griechischen Tradition«, *Studien zum griechischen Volkslied*, *op. cit.*, 11–28, bes. 23 ff. und allgemein A. Wopmann, *Grundformen der Vorstellungen vom Leben nach dem Tode. Eine kultursoziologische Untersuchung der »Totenseelenvorstellungen« in Mythen, Märchen und Sagen*, Diss. Wien 1961.
- 353 Dazu mit Analyse des gesamten griechischen Liedbestands G. Saunier, »Μερικές παρατηρήσεις για το δημοτικό τραγούδι του Νεκρού Αδελφού«, *Ελληνικά* 25/2 (2007) 349–369. Zum Motiv der Totenhochzeit und der Initiation M. Xanthakou, »Le voyage du frère mort ou le mariage qui tue«, *Études Rurales* 97–98 (1985) 153–189.
- 354 Simone Reichert-Schenk, *Die Legende von Meister Manole in der rumänischen Dramatik*, Frankfurt/M. 1994.
- 355 P. Kainzbauer, *Bauopfer. Vom Menschenopfer zur Haussegnung*, Ried [1988], J. Klusemann, *Das Bauopfer*, Graz/Hamburg 1919.
- 356 Kurt Schier, »Animismus«, *Enzyklopädie des Märchens* 1 (1977) 551–558 (mit reichhaltiger Bibliographie).
- 357 Walter Burkert, *Homo necans. The anthropology of ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley/Los Angeles/London 1983 (deutsche Version Berlin 1972).
- 358 Paul Sartori, »Über das Bauopfer«, *Zeitschrift für Ethnologie* 30 (1898) 1–54, Inge Margrette Bobberg, *Baumeistersagen*, Helsinki 1955 (FFC 151), »Bauopfer«, *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens* 1 (1927, [2000]) 962–964, »Einmauern«, *ibid.* 2 (1930 [2000]) 712–714, Chr. Daxelmüller, »Bauopfer«, *Lexikon des Mittelalters* 1 (2003) 1669–70.
- 359 Ion Taloş, »Einmauern«, *Enzyklopädie des Märchens* 3 (1981) 1271–1274 (mit weiterer Bibliographie). Vgl. auch Anna Papamichael-Koutroubas, »The Laying of Sacrifices under Foundations of

- Buildings«, *Neo-Hellenika* 4 (1981) 211–226, P. G. Brewster, »The foundation sacrifice motif in legends, folksongs, games and dance«, *Zeitschrift für Ethnologie* 69 (1971) 71–89, Reinhold Köhler, »Eingemauerte Menschen«, ders./Johannes Bolte/Erich Schmidt, *Aufsätze über Märchen und Volkslieder*, Berlin 1894, 36–47.
- 360 Zur Brückensymbolik als Passage-Ritus Kurt Ranke, »Brücke«, *Enzyklopädie des Märchen* 2 (1979) 823–835, Elfriede Moser-Rath, »Brückenopfer (AaTh 1101, Mot. S 241.1)«, *ibid.* 838–842.
- 361 Zu den Tieropfern im hellenophonon Bereich systematisch Georgios Aikaterinidis, *Νεοελληνικές αιματηρές θυσίες. Λειτουργία – μορφολογία – τυπολογία*, Diss. Athen 1979. Für den weiteren Balkanraum indizierend A. Stahl, »Animal Sacrifices in the Balkans«, A. Bharati (ed.), *The Realm of the Extra-Human. Ideas and Actions*, The Hague 1976, 443–451.
- 362 Ion Taloş, »Bausagen in Rumänien«, *Fabula* 10 (1969) 198–211, bes. 208 ff.
- 363 Johann Pögl, »Das Motiv des Bauopfers in den Volksdichtungen Rumäniens und der übrigen Balkanländer«, Felix Karlinger/Dieter Messner (eds.), *Versuche und Arbeitspapiere* 3, Salzburg 1979, 6–28.
- 364 Zum Einmauern als Gründungsritual Vasile Tudor Cretu, *Folclor și etnologie. Conexiuni*, Timișoara 1986, 127–144.
- 365 A. Strauss, *Bulgarische Volkslieder*, Wien 1895, 407 f.
- 366 Peter Dinzelbacher, *Die Jenseitsbrücke im Mittelalter*, Wien 1973. Zu dem Motiv im südosteuropäischen Raum im kretischen Gedicht »Altes und Neues Testament« (über 5.000 Verse) aus dem 17. Jh. Walter Puchner, »Παλαιά και Νέα Αιθήκη. Ανώνυμο κρητικό ποίημα. Σχόλια και παρατηρήσεις, Venedig 2009, 153–164.
- 367 Georgios A. Megas, »Το τραγούδι του γεφυριού της Άρτας. Συγκριτική μελέτη«, *Laografia* 27 (1971) 27–232, ders., *Die Ballade von der Artabrücke. Eine vergleichende Untersuchung*, Thessaloniki 1976 (Institute for Balkan Studies 150).
- 368 Adrian Fochi, »La ballade de l'Épouse vendue« dans le folklore sud-est européen«, *Revue des études sud-est européennes* 8 (1970) 669–714.
- 369 Nikolaos G. Politis, *Παραδόσεις*, Bd. 2, Athen 1904, 775, 1113, auch *Laografia* 4 (1913) 312 f., *Εκλογαί, op. cit.*, Nr. 89.
- 370 Samuel Baud-Bovy, *La chanson populaire grecque du Dodécanèse I. Les textes*, Paris 1936, 168–174.
- 371 Karl Dieterich, »Die Volksdichtung der Balkanländer in ihren gemeinsamen Elementen«, *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 12 (1902) 145–155, 272–291, 403–415, bes. 150–152.
- 372 Lazăr Șăineanu, *Studii folklorice*, București 1896, L. Sainéan, »Les rites de construction d'après la poésie populaire de l'Europe Orientale«, *Revue de l'Histoire des Religions* 45 (1902) 359–396.
- 373 Mihail Arnaudov, »Văgradena nevesta«, *Studii vărchu bălgarskite obredi i legendi*, Sofija 1920 (*Zbornik za narodni umotvorenija i narodopis* 34, 1920, 245–512).
- 374 Petar Skok, »Iz balkanske komparativne literature. Rumunske paralele »zidanju Skadra«, *Glasnik Skopskog naučnog društva*, Skopje 1929, 220–242.
- 375 Petru Caraman, »Contribuții cronologizarea și geneza baladei populare la români«, *Anuarul Arhivei de Folclor* 1 (1932) 53–105 und 2 (1933) 21–88, sowie ders., »Considerații critice asupra genezei și răspîndirii baladei Meșterul Manole în Balcani«, *Buletinul Institutului de Filologie romina »Alexandru Philippide«* 1 (Iași 1934) 62–102. Vgl. dazu Iordan Datcu, »Petru Caraman«, *Revista de etnografia și folclor* 23/2 (1978) 241–246.
- 376 Giuseppe Cocchiara, »Il ponte di Arta e i sacrifici di costruzione«, *Annali del Museo Pitre* 1 (1950) 38–81. Siehe auch Giuseppe Morici, »La vittima dell'edifizio«, *Annali del R. Istituto superiore orientale di Napoli* 8 (1937) 166–206.
- 377 Sv. Stefanović, »Die Legende vom Bau der Burg Skutari. Ein Beitrag zur interbalkanischen und

- vergleichenden Sagenforschung«, *Revue internationale des Études Balkaniques*, Beograd 1934/35, 188–210.
- 378 Lajos Vargyas, »Forschungen zur Geschichte der Volksballade im Mittelalter. III. Die Herkunft der ungarischen Ballade von der eingemauerten Frau«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 9/1–2 (1960) separatum 1–88, und überarbeitet ders., *Researches into the Medieval History of Folk Ballad*, Budapest 1967, 163–233 (chap. 3: The Origin of the »Walled –up Wife«).
- 379 Dimitriosz G. Hadzisz, »Az Arta hidja ballada magyar változata Kőműves Kelemen«, *Különle nyomat az Ethnographia* 4 (1960) 1–18.
- 380 I. Talos, »Bausagen in Rumänien«, *Fabula* 10 (1969) 196–211.
- 381 Ovidiu Papadima, »Neagoe Basarab, Meşterul Manole și vânzătorii de umbre«, *Revista de Folklor* 7 (1962) 605–618.
- 382 Mihai Pop, »Nouvelles variantes roumaines du chant du Maître Manole«, *Romanoslavica* 9 (1963) 427–455.
- 383 Gheorge Vrabie, *Balada populară română*, Bucureşti 1966, 69–108 (»Jertfa zidirii său Meşterul Manole«).
- 384 Zihni Sako, »Éléments balkaniques communs dans le rite de la ballade de l'emmurement«, *Actes du premier congrès intern. d'études balkaniques et sud-est européennes*, Sofia 1966, Bd. 7, Sofia 1971, 857–862.
- 385 Eine neuere Übersicht bietet Dimitrios V. Oikonomidis, »Η θυσία εις οικοδομήματα (Το τραγούδι Του γεφυριού της Άρτας)«, *Από τα δημοτικά μας τραγούδια*, Bd. 1, Athen 1997, 80–203.
- 386 Mircea Eliade, »Meister Manole und das Kloster von Argeş« [1955], *Von Zalmoxis zu Dschingis-Khan. Religion und Volkskultur in Südosteuropa*, Köln-Löwenich 1982 (französische Ausgabe Paris 1970, 171–200). Ausführlicher zur Literarizität der Ballade, der Frage nach Ursprungsgebiet und Diffusion, dem Varianten-Vergleich, zu Bauriten und der existenziellen Situation, *Comentarii la Legenda Meşterul Manole*, Bucureşti 1943.
- 387 Vgl. die gesammelten Abhandlungen zur Balladenforschung von Adrian Fochi, *Valori ale culturii populare româneşti*, 2 Bde., Bucureşti 1987/88, deren 1. Bd. auch die Studie über Meşterul Manole aus dem Jahre 1966 enthält.
- 388 Zur Immanenz des Tragischen Horia Bădescu, *Meşterul Manole sau Imanența tragicului*, Bucureşti 1986.
- 389 János Ráduly, »Kőműves Kelemen balladájának újabb változata«, *Művelődés* 32/4 (1979) 28–29, T. Ág, »Kőműves Kelemen a Zoborvidéken«, *Néprajzi Közlemények* 1961, V. Jevszejev, »A Kőműves Kelemen ballada történetéhez«, *Ethnographia* 1965, deutsche Übersetzung des Meister Clemens von Hedwig Lüdeke in Balassa/Ortutay, *Ungarische Volkskunde, op. cit.*, 567 f., zu einem speziellen Balladenvortrag Katalin Pacsa, »László Máténé Kőműves Kelemenje«, *Zenetudományi Dolgozatok* 1979, 157–176, zum Vergleich mit finnischen Menschopfern István Rác, »Emberáldozat emléke népbaldadánkban?«, *Confessio* 5/2 (1981) 94–102.
- 390 Oszkár Mailand, *Poezii populare româneşti din Transilvania*, Bucureşti 1981, István Almási, »Népbaldadák a Küiküllő metnén«, *Nyelv-és Irodalomtudományi Közlemények* 22 (Cluj-Napoca 1978) 85–94, Ion Talos, »Balada Meşterul Manole și variantele ei transilvănene«, *Revista de Folklor* 7 (1962) 22–56.
- 391 I. Talos, *Meşterul Manole*, Bucureşti 1973, Meşterul Manole, *Studiu, antologie și note de Maria Cordoneanu*, Bucureşti 1980, D. Caracostea, »Material sud-est european și formă românească«, *Revista Fundațiilor regale*, Dez. 1942, 619–666, D. Găzdaru, »Legenda Meşterul Manole« *Arhiva*, Iași 1932, 88–92, ders., »Contribuția Românilor la progresul cultural al Slavilor III«, *Cuget românesc* II/3 (Bu-

- enos Aires 1952) 155–159, Al. Amzulescu, *Balade populare romanëști*, București 1964, Bd. III, 7–58, zur Bauopfer-Ballade im Rahmen der Sintflutlegenden Andrei Oisteanu, »Legenda românească a potopului«, *Viața Românească* 79/6 (1984) 40–54, 79/12 (1984) 44–47, ähnlich Serban Anghelescu, »The Wall and the Water. Marginalia to Master Manole«, *Cahier roumains d'études littéraires* 1984, 79–83.
- 392 Kurt Schladebach, »Die aromunische Ballade von der Artabrücke«, *Jahresbericht des Instituts für rumänische Sprache* 1 (1894) 79–121.
- 393 Kariofyllis Mitsakis, *Πορεία μέσα στο χρόνο*, Athen 1982, 25 ff.
- 394 B. Gilliat-Smith, »A New Version of the Song of the Bridge«, *Journal of Gypsy Lore Society* ser. 3, Bd. 4 (1962) 124–133, zum Lied bei bulgarischen Zigeunern N. M. Penzer, »Song of the Bridge«, *ibid.* 110–114.
- 395 Friedrich Salomo Krauss, »Das Bauopfer bei den Südslaven«, *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 17 (1887) 16–24.
- 396 Stojanka Bojadžieva, »Bulgarisch-griechische Balladenparallelen«, *Cultural Relations between Greeks and Bulgarians from the Middle of the 15th to the Middle of the 19th Centuries*, Thessaloniki 1980, 141–155.
- 397 Teodora Šapkaliska, »Die Einmauerung von Lebewesen in Bauwerken als Motiv in der makedonischen Volksballade«, *Ballad and Other Genres/Balladen und andere Gattungen*, Zagreb 1988, 167–172, Marko Kitevski, »Motivot na vžidaneta nevesta vo makedonskoto narodno tvoreštvo«, *Zbornik radova XXXIII. kongresa Saveza udruženja folkloristika Jugoslavije održanog u Somboru 1985. godine*, Sombor 1985, 327–334, Trajko Petrovski, »Baladata za vgradenata nevesta vo romskiot i makedonskiot folklor«, *Zbornik radova 31. kongresa SUFJ, Sokobanja 25.–29. 9. 1989*, Beograd 1989, 232–237.
- 398 Zur ersten bekannten Variante, aufgezeichnet von Thimi Mitko 1878 Zihni Sako, *La variante Albanaise de la ballade de l'emmurement et ses éléments communs avec les variantes balkaniques*, Tirana 1966. Vgl. weiters ders., »Éléments balkaniques communs dans le rite de la ballade de l'emmurement«, *Studia albanica* 3/2 (1966) 207–213, »Balada shqiptare për murimin dhe elementet e saj të përbashkëta me motëzimet ballkanike«, *Studime filologjike* 2 (1967) 87–92, ders., »Éléments balkaniques communs dans le rite de la ballade de l'emmurement«, *Actes du Premier Congrès International des Études Balkaniques et Sud-Est Européennes*, Sofia 1966, Bd. 7, Sofia 1969, 857–862, ders., »The Albanian entombment and the other common Balkan different versions«, *Questions of the Albanian folklore*, Tirana 1984, 155–165, Sadri Fetiu, »Besa në baladat shqiptare«, *Gjurmime albanologjike – Folklore dhe etnologji* 10 (Prishtinë 1981) 41–57. Vgl. weiters Thimi Mitko, *Αλβανική μέλισσα (Bëlietta sskiyipëtare)*, Alexandria 1878, Vili Kamsi, »Legjenda e kështjellës së Shkodrës si tregues i një tradite të lashtë të epikës legjendare shqiptare«, *Çështje të folklorit shqiptar* 3, Tirana 1987, 235–240, Harry Thirlwall Norris, *Islam in the Balkans. Religion and society between Europe and the Arab world*, London 1993, 61 f., Robert Elsie, *Albanian folktales and legends*, Tirana 1994, 201–203 etc.
- 399 Megas, *op. cit.*, Th. Sansaridou-Hendricks, »The Bridge of Arta: The Tragedy-Τραγούδι Controversy«, *Εκκλησιαστικός Φάρος* N. S. 2, 73 (1991) 93–103.
- 400 Samuel G. Armistead/Joseph H. Silverman, »A Judeo-spanish Derivative of the Ballad of the Bridge of Arta«, *Journal of American Folklore* 76 (1963) fasc. 299, 16–20.
- 401 Hans Diplich, *Das Bauopfer als dichterisches Motiv in Südosteuropa*, München 1976, Reichert-Schenk, *op. cit.*, Roderick Beaton, »The Greek Ballad 'The Bridge of Arta' as Mythos«, Alan Dundes (ed.), *The Walled Up Wife: A Case Book*, Madison 1996, 63–70, Gabriella Schubert, »Die Bauop-

- ferballade und ihre Literarisierung in einer Erzählung von Angel Karaličev«, *Zeitschrift für Balkanologie* 27/2 (2001) 218–225, Gheorghe Ciompec, *Motivul creației în literatura română*, București 1979, zum Schulgebrauch Dumitru Stanciu, »Folclorul literar în manualele școlare«, *Limbă și Literatură* 1981, 457–465.
- 402 Zoe Dumitrescu-Bușulenga, »O viziune asupra Meșterul Manole«, *Contemporanul* 35 (1977) 2.
- 403 Ruth Mandel, »Sacrifice of the Bridge of Arta: Sex Roles and the Manipulation of Power«, *Journal of Modern Greek Studies* 1 (1983) 61–80.
- 404 Alan Dundes, »The Building of Skadar: The Measure of Meaning of a Ballad of the Balkans«, ders., *Folklore Matters*, Knoxville 1989, 151–168, Cornelia Popa, »Semn și simbol în ritualul construcției la români«, *Buletinul științific al Societății studenților folcloriști din România* 1 (Baja Mare 1978) 20–23.
- 405 Lyubomira Parpulova, »The Ballad of the Walled-Up Wife. Notes about its Structure and Semantics«, *Balkan Studies* 25/2 (1984) 425–439, Ljubomirova Parpulova, »Baladata ›Vgraden nevesta‹ (Kratki beležki otnoso strukturata i semantikata)«, *Balgarski Folklor* 9/2 (1983) 20–33.
- 406 Ion Radoi, »Comparaison et hiérarchie des variantes d'une ballade populaire. Application à Meșterul Manole«, Solomon Marcus (ed.), *La sémiotique formelle du folklore. Approche linguistico-mathématique*, Paris/București 1978, 43–68.
- 407 Lorenzo Renzi, *Canti tradizionali romeni*, Firenze 1969, 75–86.
- 408 Lyubomira Parpulova-Gribble, »Toward a Reconstruction of the Relations Between Folklore and Religion in the Balkans During the Middle Ages (On the Basis of the Ballade ›The Immured Wife‹)«, *American Contributions on the Tenth Intern. Congress of Slavists, Sofia, Sept. 1988, Literature*, Columbus, Ohio 1988, 319–332.
- 409 Gabriella Schubert, »Mythos und Realität in südosteuropäischen Balladen vom Bauopfer«, Leander Petzoldt/Oliver Haid (eds.), *Beiträge zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte der Volkserzählung. Berichte und Referate des zwölften und dreizehnten Symposions zur Volkserzählung Brunnenburg/Südtirol 1998–1999*, Frankfurt/M. 2005, 163–178 (vgl. auch *Zeitschrift für Balkanologie* 38, 2002, 79–90).
- 410 Zora D. Zimmermann, »Moral Visions in the Serbian Folk Epic: The Foundation Sacrifice of Skadar«, *Slavic and East European Journal* 23 (1979) 371–380.
- 411 Indizierend V. Fanache, »Meșterul Manole, contemporanul nostru«, *Steaua* 11 (1979) 51–52.
- 412 Gabriella Schubert, »Ein Opfer für den Genossen Tito und die Partei. Mythenrezeption und Mythenproduktion«, Ulf Brunnbauer/Andreas Helmedach/Stefan Troebst (eds.), *Schnittstellen. Gesellschaft, Nation, Konflikt und Erinnerung in Südosteuropa. FS Holm Sundhaussen*, München 2007, 471–484.
- 413 Bereits Dieterich 1902 unterscheidet eine nördliche und südliche Gruppe, wobei das sentimentale Säuglingsmotiv nur bei den Slaven verbreitet sei; Schladebach 1894 hält die serbisch-aromunischen Varianten für die ältesten, dagegen Gyula Sarudy, »Kömüves Kelemené mondaya«, *Irodalomtörténeti Közlemények* 1899, 41–71 die griechisch-albanischen; Șainéan 1902 hält das Ikarus-Motiv als Indiz für rumänischen Ursprung; Arnaudov 1920 untersucht 57 bulgarische und 14 griechische Varianten und benennt als Ursprungsraum den Epirus; Skok 1929 hält das Lied für aromunisch; Stefanović 1934/35 plädiert für Polygenese; Caraman 1934 glaubt an griechischen Ursprung, Cocchiara 1950 hält die griechischen und rumänischen Fassungen für die ältesten, während die serbokroatischen Erweiterungen darstellen – die archaischesten Versionen sind bei den griechischen Varianten anzutreffen; Vargyas 1960 (1967) vertritt in seiner systematischen Studie die ungarische Herkunft und betont die Vielfalt des südslavischen Materials; dagegen wendet sich Megas in seiner Rezension in *Laografia* 18 (1959–61) 561–577 (Megas 1976, *op. cit.*, 137–153), der zu diesem Zeit-

punkt bereits 264 griechische Varianten gesammelt hat, sowie Hatzis (Hadzisz 1961) in seinem ungarischen Artikel, der betont, daß die Übertragungsreihe Ungarn → Bulgarien → Griechenland nicht stimmen könne, da die griechischen Varianten immer eine Brücke betreffen und nicht vor dem 17. Jh. entstanden sein können; heftig waren auch die Reaktionen aus Rumänien: Taloş 1962 veröffentlicht *colinda*-Versionen aus Siebenbürgen mit archaischer Kurzform (ursprüngliche Form oder zersungene Kinderlieder), Pop 1963 erläutert, daß die archetypischen Kurzformen aus Südtransylvanien und Banat, die bloß das Frauen- bzw. Kinderopfer bringen, und die siebenbürgischen Ansingelieder noch gar nicht systematisch untersucht worden seien; es handle sich um die ursprünglichere Form, wenn er auch allgemein eine Polygenese des Liedtyps annimmt; mit Vrabie 1966 intensiviert sich die rumänische Forschung noch weiter: Er untersucht 22 griechische, 42 bulgarische, 5 albanische, 5 serbische und 55 rumänische Lieder (davon 15 *colinde*) und kommt zu dem Schluß, daß die griechischen die konsistenteste Motivsequenz aufweisen; Sako 1966 plädiert für die Herkunft des Liedes von der 1878 aufgezeichneten albanischen Variante über die Gründung von Skodra (Skutari); Taloş 1973 führt noch weitere Argumente gegen Vargyas ins Feld: 35 der 36 »ungarischen« Varianten bei Vargyas stammen aus Siebenbürgen; Megas 1976 hält diese transylvanischen Kurzformen der Ansingelieder für Schwundstufen und verweist darauf, daß einzig die griechischen Lieder ausschließlich den gefährlichen Brückenbau mit der tatsächlichen Einsturzgefahr behandeln, die nichtgriechischen Lieder verfahren humaner und sentimentaler mit dem Stoff des freiwilligen Opfers der Vorarbeiterfrau; die Polygenesetheorie wird abgelehnt.

- 414 Brief vom 26. 8. 1960, veröffentlicht bei Megas, *Die Ballade von der Arta-Brücke*, *op. cit.*, 125 f.
- 415 Kritische und detaillierte Auseinandersetzung mit der Bibliographie bis 1975 im Kapitel »Übersicht über die bisherige Forschungsarbeit« in Megas, *op. cit.*, 125–177.
- 416 Ion Taloş, »Die eingemauerte Frau. Neuere Forschungsarbeiten über die südosteuropäische Bauopfer-Ballade«, *Jahrbuch für Volksliedforschung* 34 (1989) 105–116, vgl. auch ders., *Gândirea magicoreligioasă la români. Dicționar*, Bucureşti 2001.
- 417 Eliade, *op. cit.*, 198 ff.
- 418 Megas 1976, *op. cit.*, 178 ff. Seine Argumentation umfaßt auch die Tatsache, daß die archetypischsten Opferelemente ohne jegliche Sentimentalisierung manche griechische Varianten betreffen, sowie die Stredichte und Variantenanzahl: insgesamt 333. Seit 1842 sind hier auf Euböa und den nördlichen Sporaden 45 Varianten aufgezeichnet worden, auf der Peloponnes 41, in Thrakien 35, auf Zypern 31, im kleinasiatischen Pontus-Gebiet 27, auf der Dodekanes 20, in Festgriechenland, Kappadokien und Lykaonien sowie Kreta 18, auf den Ionischen Inseln 17, in Griechisch-Makedonien 16, in Epirus und auf den Kykladen 12, Thessalien 9 usw. (Megas, *op. cit.*, 62). Für diese Diagnose hatten sich vor Megas schon Arnaudov, Caraman und Cocchiara ausgesprochen, Skok tippt auf die aromunischen Maurergilden. Eine neuere ungarische Arbeit (A. J. Tóth, »Azartai híd balladája«, *Vallástudományi szemle* 6, 2010, 72–83) bringt die eingemauerte Seele mit dem byzantinischen στοιχείο (Lokalgeist, *genius loci*) in Zusammenhang.
- 419 Vasile Alecsandri, *Balade adunate și îndreptate*, Iași 1852 (»Mănăstirea Argeşului«, *Poezii populare ale Românilor*, ed. Gh. Vrabie, Bucureşti 1965, Bd. I 250–260, Bd. II 159–164 Anmerkungen und Varianten), sowie seine eigene Übersetzung ins Französische in *Ballades et chants populaires de Roumanie*, Paris 1855, 143–158.
- 420 N. Tommaseo, *Canti popolari toscani, corsi, illirici, greci, ...*, Vol. 3, *Canti del popolo greco*, Venezia 1842, 178 ff. Weitere frühe Aufzeichnungen auf Zypern 1850 (A. Manussos, *Τραγούδια εθνικά*, Korfu 1850, Teil. II, 21), von Eurytanien (Festgriechenland) A. Iatridis, *Συλλογή δημοδών ασμάτων*, Athen 1859, 28 ff. Thrakien 1875 (Hedwig Lüdeke, *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια*, Teil I: Grie-

- chische Texte*, Athen 1943, 181 ff., deutsch in Teil B: *Übersetzungen*, Athen 1964, Nr. 110), Kreta 1876 (A. Jeannaraki, *Kretas Volkslieder*, Leipzig 1876, 209 f.), Kappadokien 1883 (übersetzt bei Lucy M. Garnett, *Greek Folk-Poesy*, vol. 1: *Folk-verse*, London 1896, 71 ff.).
- 421 Zu den Singmelodien des Liedes von der Arta-Brücke vgl. Akademie Athen, *Ελληνικά Δημοτικά Τραγούδια*, Bd. 3, Musikauswahl, Athen 1968, 108–113.
- 422 Vgl. die französische und deutsche Version in Eliade, *Von Zalmoxis zu Dschingis-Khan*, *op. cit.*, 173–181.
- 423 Vgl. die Übersetzung von Hedwig Lüdeke in Balassa/Ortutay, *Ungarische Volkskunde*, *op. cit.*, 569 f. Von der Altösterreicherin Lüdeke stammen auch die besten deutschen Übersetzungen griechischer Volkslieder (vor allem aus Zypern), die sie noch vor dem Zweiten Weltkrieg selbst aufgezeichnet hat (vgl. Hedwig Lüdeke, *Griechenlandreisen*. Hg. von Aug. Lüdeke und Dieter Roth, Kassel 1982).
- 424 AA 319–325 mit vier Varianten. Die Motiv-Liste bei Megas sieht folgendes vor: I. einführende Motive (ev. Königsbefehl, Zahl der Meister und Lehrlinge, Namen, Tötungsdrohung, Klage), II. Verkündigung des Opfers (Vogel, Himmelsstimme, Flußgeist/Drake, Überlegung des Obermeisters), III. Zufällige Bestimmung des Opfers oder Auslösen, IV. Einladung (Lehrling, Knabe, Vogel, der Obermeister selbst; Vorahnung der Frau, hier manchmal auch das Kindmotiv), V. Ring-Szene, VI. Einmauerung (manchmal auch Schatten-Messen, Bitten der Frau wegen des zurückbleibenden Kindes, negative Antworten des Obermeisters), VII. Das Schicksal der drei Schwestern, VIII. Der Fluch und sein Widerruf. IX. Aufträge (Kind usw.) (Megas, *Die Ballade von der Arta-Brücke*, *op. cit.*, 21–23).
- 425 Auch hier fehlt das Drei-Schwestern-Motiv nicht (Tache Papahagi, *Antologie aromânească*, Bucureşti 1922, 67–73 »Puntea din Arta«, deutsch bei Megas, *op. cit.*, 200–203).
- 426 H. Siuts, »Volksballaden – Volkserzählungen«, *Fabula* 5 (1962) 72–89, bes. 79.
- 427 So z. B. Ioannis Th. Kakridis, »Οδυσσέως αναγνωρισμός«, *Επιστημονική Επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης* 7 (1956) 257 ff.
- 428 Otto Holzapfel, »Heimkehr des Gatten (AaTh 974«), *Enzyklopädie des Märchens* 6 (1990) 702–707, E. Seemann, »Widerspiegelungen der Mnēstērophonia der Odyssee in Liedern und Epen der Völker«, *Laografia* 22 (1965) 484–490, W. Spletstösser, *Der heimkehrende Gatte und sein Weib in der Weltliteratur*, Berlin 1889, R. Ortiz, *Sul motivo folklorico del ritorno del marito*, Cluj 1931, E. Frenzel, *Motive der Weltliteratur*, Stuttgart 1976, 329–341, dies., *Stoffe der Weltliteratur*, Stuttgart 1988, 558–565.
- 429 Mit speziellem Verweis auf das griechische Volkslied Felix Liebrecht, *Zur Volkskunde*, Heilbronn 1879, 167 ff., 186 ff., 212, allgemein E. Seemann, »Zum Liedkreis vom »Heimkehrenden Ehemann«, *Beiträge zur Sprachwissenschaft und Volkskunde. FS E. Ochs*, Lahr 1951, 168–179.
- 430 Adrian Fochi, »Die rumänische Ballade »Uncheşei« und ihre südosteuropäischen Parallelen (Das Thema der Rückkehr des Gatten zur Hochzeit seiner Frau)«, *Revue des études sud-est européennes* 4 (1966) 535–574, ders., »Le motif poétique du »Retour du mari« dans le folklore sud-est européen (La ballade populaire roumaine »Uncheşei« et ses parallèles balkaniques)« ders., *Recherches comparées de folklore sud-est européen*, Bucarest 1972, 201–333 (vgl. auch in seinen gesammelten Abhandlungen zur Balladenforschung *Valori ale culturii populare româneşti*, 2 Bde., Bucureşti 1987/88).
- 431 Albert B. Lord, »The Structure of Certain Bulgarian Return and Rescue Songs«, *Bulgaria: Past and Present*, Sofia 1982, 153–161.
- 432 Demush Shala, »Transformimi i motivit të rinjohjes së burrit me gruan në poezinë tonë popullore« *Gjurmime albanologjike – Folklore dhe etnologji* 10 (Prishtinë 1981) 123–143, Vojislav Jakoski, »Po tragite na najstarite zapisi na albanskata narodna balada«, *Zbornik 1. kongresa jugoslovenskih etno-*

- logov in folkloristov, Rogaska Saltina* 5.–9. 10. 1983, Bd. 1, Ljubljana 1983, 280–286, M. Lambertz, *Albanische Märchen und andere Texte zur albanischen Volkskunde*, Wien 1922 (*Schriften der Balkankommission*, linguist. Abt. XII) 67–69.
- 433 Radoslav Medenica, »Muž na svadbisvoje žene«, *Prilozi proučavanju narodne poezije* 1 (1934) 33–61.
- 434 AA 360–363, Spyridakis, *Ελληνική Λαογραφία*, Bd. 4, *op. cit.*, 210–212, Constantine Romaios, »La chanson populaire néogrecque de retour de l'Expatric«, *L'Hellénisme contemporain* 1953, 38–57.
- 435 Lajos Vargyas, *Hungarian Ballads and the European Ballad Tradition*, *op. cit.*, Bd. 2, 486.
- 436 S. G. Armistead/J. H. Silverman, *The Judeo-Spanish Ballad Chapbooks of Jacob Abraham Yoná*, Berkeley/Los Angeles/London 1971, 301–318.
- 437 Shefqet Pllana, »Gemeinsame und eigenständige Elemente in den Volksliedern der Balkanvölker über den heimkehrenden Gatten auf der Hochzeit seiner eigenen Frau«, *Balkanica* 2 (1971) 295–309, ders., »Volkslieder auf dem Balkan über die Heimkehr des Gatten zur Hochzeit seiner Frau«, *Actes du IIe Congrès intern. d'études du Sud-est européen, Athènes 7–13 mai 1970*, Bd. 5, Athènes 1978, 581–596.
- 438 Walter W. Parks, »Generic Identity and the Guest-Host Exchange: A Study of Return Songs in the Homeric and Serbo-Croatian Traditions«, *Canadian-American Slavic Studies* 15/1 (1981) 24–41, Eqrem Çabej, »Le petit Konstantin et le retour d'Ulysse«, *Les Lettres albanaises* 2 (1980) 242–247, Voislav Jakoski, »Vernata Penelopa od Omerovata ›Odiseja‹ i neznizite refleksi vo albanskata narodna balada«, *Makedonski Folklor* 12/23 (1979) 153–157. Gegen diesen Zusammenhang hat sich Samuel Baud-Bovy ausgesprochen (*La chanson populaire grecque de Dodécanèse. I. Les Textes*, Paris 1936, 227–233, dagegen Stilson Kyriakidis in seiner Buchbesprechung *Laografia* 12, 1938–48, 324), dafür Kostas Romaios (»Ο γυρισμός του ξενιτεμένου«, *Αρχαίον Θρακικού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θησαυρού* 17, 1952, 334–354).
- 439 So die ungarische Ballade von Barcsai, wo der kleine Sohn dem Vater die Liebschaften der Mutter verrät, der wegreisende Vater umkehrt, den Liebhaber in der Truhe findet und enthauptet sowie seine Frau teert und verbrennt (in der schönen Übersetzung von Hedwig Lüdeke in Balassa/Ortutay, *Ungarische Volkskunde*, *op. cit.*, 573 f.). Hier ist die langjährige Abwesenheit in eine unverhoffte Rückkehr verwandelt. Solche Ehebruchsballaden, die mit dem gewaltsamen Tod der Frau enden, gibt es in verschiedenen Variationen auch in Griechenland (AA 363–367). In einer ostthrakischen Variante im heutigen Bulgarien findet sich wieder das grausige Detail, daß der Kopf der Enthaupteten in der Mühle gemahlen wird, damit die Mädchen weißes und rotes Puder zum Schminken haben (AA 367).
- 440 Dazu Saunier, *Adikia*, *op. cit.*, 175–182 (auch ders., *Ελληνικό Δημοτικό Τραγούδι*, *op. cit.*, 94 ff.), Beaton, *Folk poetry*, *op. cit.*, 128–135.
- 441 Vgl. Walter Puchner, »*Anastenaria/nestinari* – Ekstatischer Feuerlauf im Hinterland des Schwarzmeers und der nördlichen Ägäis. Anmerkungen zu Geschichte und Rezeption eines Ikonenritus«, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Wien/Köln/Weimar 2009, 193–212.
- 442 Vgl. die epirotische und zyprische Variante in AA 350 ff.
- 443 Politis, *Εκλογαί*, *op. cit.*, Nr. 84, Nicolò Tommaseo, *Canti popolari Greci*, Venezia 1842, 148 f., Theodor Kind, *Τραγώδια της Νέας Ελλάδος*, Leipzig 1833, Nr. 3.
- 444 Vgl. wie oben.
- 445 Vgl. Exkurs 2 im Balladenabschnitt.
- 446 Alfred Margul Sperber, *Rumänische Volksdichtung*, Bukarest 1968 (zuerst *Agora* 1947, 31–37), Text

- bei Mircea Eliade, *Von Zalmoxis zu Dschingis-Khan*, *op. cit.*, 238–240, dort auch die französische Übersetzung von Jules Michelet, *Légendes démocratiques du Nord. La sorcière*, Paris 1854, 351–354 (Eliade, *op. cit.*, 236–238), sowie bei Octavian Buhociu, *Die rumänische Volkskultur und ihre Mythologie*, Wiesbaden 1974, 282–285.
- 447 Andere deutsche Übersetzungen bei W. von Kotzebue, *Rumänische Volkspoese*, Berlin 1857, 3–8 (»Das Lamm«) und W. Rudow, *Rumänische Volkslieder*, Leipzig 1888 (auch in *Europäische Balladen*, Stuttgart 1967, 288 f. »Des Hirten Hochzeit«).
- 448 Die Variante aus den moldauischen Karpaten wurde zwischen 1842 und 1849 von Alecu Russo und Vasile Alecsandri aufgezeichnet (*Bucovina. Tschernowitzer Zeitung für Politik, Religion und Literatur* 3/2, 1850, 51–52, dann in *Balade*, Iași 1852, 1–6 und *Poesii populare ale Românilor*, București 1866, 1–3), zu den textlichen Differenzen dieser Ausgaben Gheorghe Vrabie (ed.), *Vasile Alecsandri Poezii Populare ale Românilor*, București 1965, Bd. I 5–85, II 13–15 und Lorenzo Renzi, »Un gioiello romantico popolare: La Miorița publicata de Alecsandri«, *Canti narrativi tradizionali romeni*, Firenze 1969, 97–127. Den später erhobenen Verdacht der Poetisierung und Literarisierung der Lieder weist Buhociu (*op. cit.*, 286) zurück, da die Lieder aus dem Vrancea-Gebiet (91 Varianten) bis in die Details mit der *editio princeps* von Alecsandri übereinstimmen.
- 449 Adrian Fochi, *Miorița: Tipologie, circulație, geneză, texte*, București 1964, 123–552 (Texte 555–1074).
- 450 1. Ort des Dramas (Hirtenmilieu), 2. Transhumanz (drei Herden, drei Hirten), 3. Hirten, 4. Verschwörung der Hirten, 5. Gründe für den Mord, 6. Das weissagende Lämmchen, 7. Frage des Schäfers, 8. Aufdeckung des Mordplans, 9. Reaktion des Schäfers (den Mördern Begräbnisplatz zeigen), 10. Die Begräbnisstätte, 11. Die Grabbeigaben, 12. Klage der Schafe, 13. Allegorie des Todes (Hochzeit), 14. Apotheose des Hirten (kosmische Hochzeit), 15. Die alte Mutter, 16. Merkmale des Hirten, 17. »mioritische« Hochzeit, 18. Umstände der Hochzeit (Verschweigen der kosmischen Elemente).
- 451 Nach der Motivanalyse von Fochi handelt es sich um die Motive 1, 3, 4 und 10–12.
- 452 O. Birlea, »Miorița colindă«, *Revista de etnografie și folclor* 13 (1967) 379–447, Mircea Popescu, *Saggi di poesia popolare romena*, Roma 1966 (83–116 »Le colinde romene«).
- 453 D. Caracostea, »Miorița la Armăni«, *Omagiu lui Ion Bănuț*, București 1927, 91–108, Tache Papahagi, *Paralele folklorice greco-române*, București 1944, 7–8. Vgl. auch Lajos Balázs, »A Miorița magyar változatai«, *Művelődés* 36 (1983) 31–32.
- 454 Al. I. Amzulescu, »Miorița. Controverse – Restituții«, *Revista de etnografie și folclor* 32 (1987) 333–356.
- 455 Diese wäre allerdings mit Gegenargumenten prismatisch zu sehen: Viele der mythischen Weihnachts-Ansingelieder in Rumänien haben kaum Bezug zum religiösen Fest, bei dem sie gesungen werden, auf der anderen Seite sind Schäfer und Lamm deutlich christliche Symbole und die gewaltlose Todesbereitschaft des Hirten trägt durchaus christologische Züge. Zum Archaismus der Ballade in der Kurzfassung als siebenbürgisches Weihnachtslied siehe T. Alexandru, *Belá Bártok despre folclorul românesc*, București 1958, 39, sowie Nicolae Boboc, *Motivul premioritic în lumea colindelor*, Timișoara 1985 und Christina Rădulescu-Pascu, »Modalități de tratare a temei Miorița în folclorul muzical românesc«, *Studii de muzicologie* 17 (1983) 298–323.
- 456 Buhociu, *op. cit.*, 314 ff. gegen Birlea, *op. cit.*, 346. Vgl. auch Ilin Stancu, *Poezia obiceiurilor de arnă*, București 1985, 251–253.
- 457 1981 sind weitere 77 Varianten veröffentlicht worden (Ion Taloș, »Miorița în Transilvania«, *Anuarul de folclor* 2, Cluj-Napoca 1981, 95–134). Dazu Ion Taloș, »Miorița în Transsylvanien. Versuch

- einer Neudeutung«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 79 (1983) 187–206, ders., »Miorița și vechile rituri funerare la români«, *Anuarul de folclor* 3/4 (Cluj-Napoca 1983) 15–35.
- 458 I. die Alessandri-Fassung und ca. 200 moldauische Versionen, II. das Vrancea-Gebiet (ebenfalls laborierte Fassung; Abweichungen: ohne Einleitung, Schaf bereitet Begräbnis vor, kosmische Hochzeit mit der »Sonne der Sonnen«, III. Moldauische Fassung mit dem Hirten als Herrscher-ohn, (Geliebte statt Mutter), IV. Südkarpatische Fassung mit dem Hirten, der ein »Zeichen« fühlt (weniger kunstvoll, weißes Schaf in allen folgenden Typen, Geliebte statt Mutter), V. Muntenien: Hirte als Vătafu Ion oder Voinea Ciobanul (Nonne statt Mutter, rettet den Sohn), VI. Oltenien: Schlechtwetter statt Herbstklarheit, Hirte rettet sich durch Flucht, liegt krank unter dem Baum, Mutter verwandelt sich in Hirschkuh und heilt ihn; VII. Oltenien/Timoc-Gebiet/Banat: Es fehlen die Heirat mit der Weltkönigin und die Episode mit der alten Mutter; VIII. Poienari bei Sibiu: Neun Hirten töten den Herrschersohn, Königin-Mutter begräbt ihn (oder: er widersetzt sich dem gewaltsamen Tod), IX. Mazedorumänen: Testament als Kern, X. Transylvanien mit *colinde*-Kurzform: Hirte darf Todesart wählen, Mädchen als Mordmotiv, XI. Ebenda: Hirtin »macht Gesetz«, die drei Hirten zu töten, falls keiner der ihre sein will, XII. Ebenda: Hirte »trompetet« nach seiner Mutter, Schafe »besingen« seine Taten (Buhociu, *op. cit.*, 288–316 mit den Quellen für die Textbeispiele).
- 459 Eine nähere Untersuchung der orthodoxen Christus-Ikonographie könnte vielleicht weitere Hinweise bringen, wenn dieses Motiv in den zahlreichen Varianten verglichen wird.
- 460 Nach dem Mechanismus der Seelenübertragung durch gewaltsamen Tod, wie dies in der Bauopferballade von »Meșterul Manole« der Fall war, würde sein Grab in der Hürde eine »Beseelung« des Pferchs bedeuten, eine Verewigung seiner Anwesenheit in der »Familie« der Schafe. Das Insistieren auf die Details des Funeral-Szenariums im »Testament« könnte in eine solche Richtung interpretiert werden.
- 461 Z. B. in dem Grundlagenwerk von O. Densușianu, *Vieța păstorească în poezia noastră populară*, 2 Bde., București 1922/23. Die internationale Bibliographie zu der Ballade ist eher beschränkt (vgl. Margaret Hiebert, »The romanian epic song and ballad«, *Miorița* 7, 1981, 121–128).
- 462 Leo Spitzer, »L'archétype de la ballade Miorița«, *Cahiers Sextil Pușcariu* 2 (1952) 95–120, auch in *Romanische Literaturstudien* 1936–1956, Tübingen 1959, 835–867, Zoe Dumitrescu-Bușulenga, *Miorița*, București 1972, Adrian Fochi (ed.), *Miorița (texte poetice alese)*, București 1980, Gheorghe Vrabie, *Poetica Mioriței. Studiu stilistic*, București 1984. Zu Miorița in der rumänischen Literatur vgl. Dumitru Bălăet, *Regăsirea continuă*, Craiova 1986, Gheorghiu Geană, »Les Nores mioritiques«, *Cahiers roumains d'études littéraires* 3 (1987) 48–56 und Mihai Pop, »Miorița«, *Folclor literar* 5 (Timișoara 1983) 7–22, zu Studien zur Mythologie in der rumänischen Volkskultur siehe Mihai Coman, *Izvoare mitice*, București 1980, von verschiedenen Autoren: »Mitologie românească: Noi lecturi ale Mioriței«, *Viața Românească* 84/5 (1987) 26–37; zur ethisch-moralischen Dimension Vasile Tudor Crețu, *Ethosul folcloric – sistem deschis*, Timișoara 1980 und Florin Bratu, *Cultura populară sau virtuțile permanentei*, Iași 1983, 45–51, zu vergleichenden Aspekten Petru Caraman, »Un motiv alegoric în folclorul românesc și în cel polonez«, *Revista de istorie și teorie literară* 31/2–4 (1983), 28–34, 83–88, 101–105, 32/1 (1984) 70–74, 2 (1984) 54–58.
- 463 Adrian Fochi, *Miorița. Tipologie, Circulație, Geneză, Texte*, București 1964, mit 930 Versionen (702 vollständige Texte, 123 Fragmente, 105 Verbreitungsspuren) (vgl. auch in *Valori ale culturii populare românești*, 2 Bde., București 1987/88), D. Caracostea, *Miorița în Moldova, Muntenia și Oltenia*, București 1924, Al. I. Amzulescu, *Balade populare românești*, Bd. 2, București 1964, 463–486, Tudor Bălănescu, »Paradigmatique des ballades populaires. Taxinomie des variantes d'une ballade

- populaire. Application à la ballade roumaine Miorița», Solomon Marcus (ed.), *La Sémiotique formelle du folklore. Approche linguistico-mathématique*, Paris/București 1978, 19–42, Sava I. Garleanu, »O variantă suddunăreană a baladei Miorița«, *Buletinul bibliotecii Române* 5 (Freiburg 1975/76) 407–428, Alexandru Dobre, »Cîteva observații în legătură cu motivul lirico-epic: »un ți-a fost soarts să mori««, *Revista de etnografia și folclor* 26/2 (1981) 179–190, Petre Ivancu, »Lumina folclorului românesc«, *Ramuri* 7 (Juli 1982) 9 ff.
- 464 Iorga wollte die Entstehung der Ballade auf Transhumanzkonflikte in der südlichen Moldau im 18. Jh. zurückführen (Nicolae Iorga, *Balada populară română. Originea și ciclurile ei*, Valenii de Munte 1910, widerlegt von Al. I. Amzulescu, »Observatii critice în problema studierii baladei«, *Revista de folclor* 4, 1959, 175–194, und ders., *Balade populare românești*, București 1964, 463–486; dazu auch Dinuța Marin, »Nicolae Iorga și creația populară«, București 1986, 11–29), Densușianu verweist auf ökonomische Rivalitäten zwischen Hirten in Vrancea im 17.–18. Jh. (Ovid Densușianu, *Viața pastorească în poezia noastră populară*, București 1922, ³1966, 359–416, Kritik bei Fochi, *Miorița, op. cit.*, 156 ff.), eine andere Studie bringt auch Siebenbürgen ins Spiel (Dimitrie Poptamas, »Miorița: varianta transilvăneană din secolul XVIII«, *Manuscriptum* 4/1991, 8–11).
- 465 Gegen eine historische Interpretation hat sich vor allem D. Caracostea, *Miorița: în Moldova, Muntenia și Oltenia*, București 1924 gewandt (vgl. auch Fochi, *Miorița, op. cit.*, 159–164); der Inhalt sei allgemeinmenschlich. Caracostea wendet sich auch gegen die ältere Pessimismus- und Fatalismus-These: Die Haltung des Hirten sei nicht passiv, sondern eine positive Bejahung des Todes.
- 466 Z. B. G. Th. Sperantia, *Miorița și călușarii, urme de la Daci*, București 1934, 10 ff., H. Sanielevici, »Miorița sau patimile unui Zalmoxis«, *Adevăru literar* 1931, Nr. 552 und 553, Liviu Rusu, *Le sens de l'existence dans la poésie populaire roumaine*, Paris 1935, 84, D. Caracostea, »Sentimentul creației și mistica morții«, *Revista Fundațiilor Regale* 8 (1941) 608–620, Alexandru Boboc, »Miorița ca instituire valorică și formă de viață. »Lumea mioritică: în perspectiva filozofiei culturii« (Miorița en tant qu'institution de valeur et forme de vie. »L'univers mioritique« dans la perspective de la philosophie de la culture), *Revista de etnografie și folclor* 32 (1987) 19–31, 141–154, 34 (1989) 25–44.
- 467 Die existenzphilosophische Exegese der Uminterpretation des Pessimismus im Sinne des Nationalgeistes und quasireligiöser Meditation ist im Rahmen der kulturellen Auseinandersetzung zwischen »Traditionalisten« und »Modernisten« im Jahrzehnt 1930–40 zu sehen. Dan Botta, »Unduire și moarte«, in *Limite*, București 1936, führt das Motiv der Todeshochzeit auf die angebliche thrakische Todessehnsucht zurück, Liviu Rusu, *Le sens de l'existence dans la poésie roumaine*, Paris 1935, 19 erhebt den Fatalismus zu einer rumänischen Nationaleigenschaft. Den größten Einfluß hatte freilich das Essay des Expressionisten Lucian Blaga, *Spațiul mioritic. Studiu filozofic*, București 1937, der den »mioritischen Raum« als die wellige Linienführung der Hügellandschaft in der Abwechslung von Berg und Tal bezeichnete und die mystizistische Liebe zum Tod als existenzielle Grundkonstante eines spezifisch rumänischen Mensch-Seins. Zur weiteren Entwicklung dieses Diskurses auch Adrian Fochi, *Estetica oralității*, București 1980.
- 468 Z. B. Marin Marian, »Umanismul – strat fundametal al gândirii folclorice românești«, *Steaua* 39 (1988) 24, 59.
- 469 Gegen obskurantistischen Mystizismus und die maßlose Schwärmerei hatte sich schon in der Zwischenkriegszeit H. H. Stahl gewandt (»Filosofarea despre filosofia poporului român«, *Sociologie românească* 3/3–4, 1938, 104–119). Gegen das übermäßige Schrifttum der übertriebenen Miorița-Forschung siehe auch Constantin Brailoiu, *Sur une ballade roumaine: La Mioritza*, Genève 1946.
- 470 Brailoiu hat darauf hingewiesen, daß das »Testament« durchaus archaische Motive wie die Todeshochzeit als eigenes Begräbnisritual für Unverheiratete enthält (bereits bei Ion Mușlea, »La mort-

mariage – un particularité du folklore balkanique», *Mélanges de l'École Roumaine en France*, Paris 1925, 1–32, bes. 19). Der Ersatz von Elementen des Begräbnisrituals durch kosmische Elemente sei ein lyrischer Gemeinplatz der Volksdichtung. Eliade hat darauf hingewiesen, daß die *colinda* vor allem in Siebenbürgen eigene Melodien besitzen, jedoch große Anpassungsfähigkeit an regionale Gegebenheiten zeigen; im Rahmen der Volksdichtung besitzen diese Lieder ein einzigartiges Prestige bei den Leuten und müssen daher als authentische Volksschöpfung trotz der literarisierten Doppelversion Alecsandris und dem heutigen Sprachduktus angesehen werden (Eliade, *op. cit.*, 247 ff.). Ob die Varianten in der Vergangenheit noch weiter verbreitet gewesen seien, läßt sich heute nicht mehr feststellen; jedenfalls entstehen laufend neue Versionen.

- 471 Auf ein archaisches Stratum verweisen das Begräbnis im Schafstall (nicht auf dem Friedhof) sowie die Grabbeigaben, die in den verschiedenen Varianten in Flöte, Horn, Trompete, Axt oder Lanze bestehen, was nach Eliade auf eine symbolisch-rituelle Verlängerung des Lebens verweise. In der Folge habe eine Umdeutung stattgefunden: Die Grabbeigaben werden durch kosmische Objekte substituiert, die Klage der Schafe ersetzt die Lamentation, ein kosmisches Zeremoniell wird kreiert, das allerdings keine Imitation kirchlicher Riten bildet: Wind spielt in der Flöte, die Schafe hören das Lied und klagen. Dieses Motiv ist in der Moldauwalachei kunstvoller ausgebildet, basiert jedoch auf der Vorstellung von der Todeshochzeit für Unvermählte, dem Ritus der postumen Vermählung des Toten (entweder mit lebendiger Person oder Tanne oder Lanze) mit spezifische Liedern. In den Langformen der Moldauwalachei sei dies durch die Verklärung des Todes ersetzt: die »mioritische Hochzeit« in kosmischem Rahmen in der Majestät des Universums. Eliade spricht von einer Hochzeit kosmischer Dimensionen, der Sakralität »kosmischen Christentums«; das Lamm-Orakel führt zur Akzeptanz und kreativen Umformung des Schicksals, der Tod wird als mystische Hochzeit erfahren, das Unglück als kosmische Liturgie, das Blutverbrechen als Sakrament, als Triumph über das eigene Schicksal, Sinngebung der Absurdität (zur *mors immatura* im Altertum vgl. Ewald Griessmayr, *Das Motiv der mors immatura in den griechischen metrischen Grabschriften*, Innsbruck 1966).
- 472 Petru Iroaie, »Miorizza o il canto della fusione con la Natura«, *Folklore* 12 (Napoli 1958) 34–42. Zur kosmischen Hochzeit speziell George Nițu, *Elemente mitologice în creația populară românească*, București 1988, 113–199. Es sei an dieser Stelle vermerkt, daß die Astralhochzeit auch in einem griechischen Balladentyp läuft, der als Hochzeit der Sonne (im Griechischen männlich) mit dem Mond (weiblich) bezeichnet wird: Hier sind die Sterne Schwiegerleute, man sitzt und tafelt auf Wolkenbänken, Flüsse und Meere spenden Wein, nur der Morgenstern kommt erst in der Früh und leuchtet den Gästen nach Hause und dem müden Paar ins Hochzeitsbett (Giorgos Ioannu, *Παραλογές*, Athen 1975, 60 f.). Das Thema der Hochzeit der Sonne mit dem Mond gibt es auch in rumänischen Balladen (Amzulescu, *Balada, op. cit.*, Bd. 1, 107 f., Vrabie, *Balada, op. cit.*, 176 f., 185) und Weihnachts-*colinde* (G. Vrabie, »Das Motiv von der Hochzeit mit der Sonne«, *Jahrbuch für Volksliedforschung* 17, 1972, 115–130).
- 473 Alecsandris Version wurde auch durch die Schulbücher verbreitet; dies widerspricht nach Eliade jedoch nicht der tieferen Botschaft (Eliade, *op. cit.*, 264 ff.).
- 474 Vgl. die Übersichten in Octavian Buhociu, »Die Dichtung vom Schaf (Miorița)«, *Die rumänische Volkskultur und ihre Mythologie*, Wiesbaden 1974, 282–330 und Mircea Eliade, »Das weissagende Lämmchen«, *Von Zalmoxis zu Dschingis-Khan. Religion und Volkskultur in Südosteuropa*, Köln-Lövenich 1982, 235–267.
- 475 Bzw. anderen Zupf- und Streichinstrumenten wie *ud*, *kanun*, *cümbüş*, *santur*, *tambur*, *tar*, *kemence*, *bağlama* usw., Blasinstrumenten wie *zurna* usw. und Trommelformen wie *davul*, *def*, *darbuka*, *düm-*

- belek* usw. Zur kritischen Literaturübersicht siehe Umay Günay, *Aşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*, Ankara 1986.
- 476 *The Encyclopedia of Islam* I (1960) 697, III 373 ff., IV (1978) 599, V (1986) 274 f., Thomas Korovinis, *Oi asiķnēdes*, Athen 2003, 251 ff. Zu den engen Beziehungen zu den Aleviten und dem *Bektaşilik* siehe Gloria Clarke, »Alevi Kùltùrel Kimlięinde Müzięin Rolü«, *Toplumbilim* 2001, 127–136, zur Kritik an den akademischen Thesen der anatolischen Herkunft der Alevitenkultur Karin Vorhoff, »Türkye’ de Alevilik ve Bektaşilikle İlgili Akademik ve Gazetecilik Nitelikli Yayınlar«, T. Olsson et al. (eds.), *Alevi Kimlięi*, Istanbul 1999, 32–66 (vgl. auch dies., »Let’s Reclaim Our History and Culture!: Imagining Alevi Community in Contemporary Turkey«, *Die Welt des Islams*, N. S. 38/2 (1998) 220–252), Marcus Dressler, »Turkish Alevi Poetry in the Twentieth Century: The Fusion of Political and Religious Identities«, *Alif: Journal of Contemporary Poetics* 23 (2003) 109–154 usw.
- 477 In die traditionellen Erzählstoffe des *hikāye* sind Lieder verschiedensten Inhalts eingestreut (İlhan Başgöz, »Turkish *Hikaye*-telling Tradition in Azerbaijan, Iran«, *Journal of American Folklore* 83/330 (1970) 391–405, vgl. auch seine wegweisende Studie »The Tale Singer and his Audience«, Dan Ben-Amos/Kenneth Goldstein (eds.), *Folklore. Performance and Communication*, Philadelphia 1976, 142–202); in neuerer Zeit singen die *aşık* jedoch *türkü*, ein separates populäres Liedrepertoire, in dem auch politische Lieder vertreten sind (vgl. z. B. Max Peter Bauman/Ursula Reinhard, »Şah Turna – Zum Liedrepertoire einer zeitgenössischen aşık-Sängerin«, *Musik der Türken in Deutschland*, Kassel 1985, 62–94, ders./Patricia Sawin, »The Politics of Participation in Folklore Festivals«, I. Karp/S. D. Lavine (eds.), *Exhibiting Cultures: The Poetics and Politics of Museum Display*, Washington 1991, 288–314). Zu weiblichen aşık-Sängerinnen vgl. auch Hande Birkalan-Gedik, »Αναθεώρηση του γένους και του λογοτεχνικού είδους: η θηλυκή παράδοση των aşık και οι τακτικές«, Evangelos Avdikos (ed.), *Λογογραφικές αναγνώσεις στην Ελλάδα και την Τουρκία*, Athen 2012, 183–244.
- 478 Karl Goetz, »Das religiöse Element in der serbokroatischen Volksdichtung«, *Internationale kirchliche Zeitschrift* 11 (1921) 171–185, Josef Matl, »Zur Ethik der Familien- und Sippengemeinschaft im religiösen Volkslied der Kroaten, Serben und Bulgaren«, *Zbornik za narodni život i običaje južnih slavena* 40 (1962) 355–365.
- 479 Leopold Kretzenbacher, »Legendenlied«, Rolf-Wilhelm Brednich/Lutz Röhrich/Wolfgang Suppan (eds.), *Handbuch des Volksliedes. 1: Die Gattungen des Volksliedes, 2: Historisches und Systematisches – Interethnische Beziehungen – Musikethnologie*, München 1973/1975, Bd. 1, 323–342.
- 480 Zu dem Begriff Hermann Bausinger, *Formen der »Volkspoesie«*, Berlin 1968.
- 481 Vgl. die neue kritische Ausgabe des zypriotischen Passionszyklus in Walter Puchner (with the advice of Nicolaos Conomis), *The Crusader Kingdom of Cyprus – a Theatre Province of Medieval Europe? Including a critical edition of the Cyprus Passion Cycle and the »Repraesentatio figurata« of the Presentation of the Virgin in the Temple*, Athens, Academy of Athens 2006 (67–134 Einleitung, 189–249 kritischer Text mit Kommentar) sowie die Zusammenfassung der Ergebnisse in Walter Puchner, »Der zypriotische Passionszyklus und seine Probleme«, *Von Herodas zu Elytis. Studien zur griechischen Literaturtradition seit der Spätantike*, Wien/Köln/Weimar 2012, 87–152. Zum »Christos Paschon« vgl. letztthin ders., »*Christus patiens* und antike Tragödie. Vom Verlust des szenischen Verständnisses im byzantinischen Mittelalter«, *ibid.*, 41–86 (mit der älteren Bibliographie).
- 482 Nikolaos M. Panagiotakis†, Stefanos Kaklamanis/Giannis K. Mavromatis (eds.), *Παλαιά και Νέα Διαθήκη, ανώνυμο κρητικό ποίημα (τέλη 15ου – αρχές 16 αι.)*, Venedig 2004. Der überlieferte Text stammt freilich aus dem 17. Jh. (Walter Puchner, »*Παλαιά και Νέα Διαθήκη*«. *Ανώνυμο κρητικό ποίημα. Σχόλια και παρατηρήσεις*, Venedig 2009).

- 483 Vgl. die statistischen Angaben bei Konstantinos G. Giankullis, »Η προφορική Θρησκευτική Ποίηση της Κύπρου μέσα από τις ταπεινές φυλλάδες των ποιητάρηδων«, Κέντρο Μελετών Ιεράς Μονης Κύκκου/Κέντρο Επιστημονικών Ερευνών (eds.), *Πρακτικά Διεθνούς Συμποσίου Προφορικής Θρησκευτικής Ποίησης της Κύπρου (Λευκωσία, 8 Μαΐου 2002)*, Nicosia 2003, 75–124. Von den insgesamt 95 bibliographisch erfaßten Druckheftchen religiöser Lieder seit 1892 entfallen 44 Lieder (40,36%) auf die Marienklage, 22 auf das Lazaruslied (20,18%), 21 auf das Auferstehungslied (19,26%), acht auf das St.-Georgslied (7,33%) und dieselbe Anzahl auf verschiedene religiöse Thematiken, während das Lied auf die Vertreibung Adams aus dem Paradies auf 6 Versionen (5,5%) kommt.
- 484 Gabriella Schubert, »Der Heilige Georg und der Georgstag auf dem Balkan«, *Zeitschrift für Balkanologie* 21 (1985) 80–105, T. Koleva, »Typologie de la fête de Saint-George chez les Slaves du Sud«, *Études balkaniques* 1977/1, 116–121, Georgios Spyridakis, »Saint-Georges dans la vie populaire«, *L'Hellénisme Contemporain* 6 (1952) 126–145.
- 485 Karl Krumbacher, *Der heilige Georg in der griechischen Überlieferung* (ed. A. Ehrhard), München 1911, J. B. Aufhäuser, *Das Drachenzwunder des Heiligen Georg in der griechischen und lateinischen Überlieferung*, Leipzig 1911, W. Haubrichs, *Georgslied und Georgslegende im frühen Mittelalter. Text und Rekonstruktion*, Königstein/Ts. 1980.
- 486 Dazu indizierend Leopold Kretzenbacher, »Sankt Georg mit dem Jüngling auf dem Streitross«, *Griechische Reiterheilige als Gefangenenerretter. Bilder zu mittelalterlichen Legenden um Georgios, Demetrios und Nikolaos*, Wien 1983 (SB hist.-phil. Kl. ÖAW 421) 7–35, Monica White, *Military Saints in Byzantium and Rus, 900–1200*, Cambridge 2013.
- 487 Minas A. Alexiadis, *Οι ελληνικές παραλλαγές για τον δρακοντοκτόνο ήρωα (Aarne-Thompson 300, 301A και 301B). Παραμυθολογική μελέτη*, Ioannina 1982, Georgios A. Megas†, Anna Angelopoulos, Aigli Brouskou, Marianthi Kaplanoglou, Emmanouela Katrinaki, *Catalogue of Greek Magic Folktales*, Helsinki 2012 (FFC 303) 20–27.
- 488 Mit umfangreicher Bibliographie Helmut Fischer, »Hl. Georg«, *Enzyklopädie des Märchens* 5 (1987) 1030–39.
- 489 Giorgos Ioannu, *Παραλογές*, Athen 1975, 58 ff. Die Hl. Eudokia, »Kind des Blitzes und Enkel des Donners«, hat schon 45 Drachen erlegt; auf ihre Drohung hin, das Ungeheuer mit einem Blitz zu Asche zu machen, gibt der Drache das Wasser freiwillig frei.
- 490 Nikolaos G. Politis, »Δημώδη άσματα της δρακοντοκτονίας του Αγίου Γεωργίου«, *Laografia* 4 (1913) 185–235. Politis analysiert ca. 30 griechische Versionen zwischen 30 und 50 Versen (15silber mit Paarreim), nur die kretische Variante (Jeannaraki, *Kretas Volkslieder, op. cit.*, 1–3) und die zyprische (A. Sakellariu, *Κυπριακά*, Athen 1868, Bd. 3, 62–66) sind länger (69 resp. 155 Verse). Das Lied wird entweder als Ansingelied am Georgstag (23. April) oder als Tanzlied vor der Kirche auch an anderen Festtagen (außer Fasching) gesungen, aber sehr häufig auch bloß deklamiert (Politis, *op. cit.*, 188).
- 491 Dimităr Miladinov, *Bălgarski narodni pjesni*, Sofija 1891, Nr. 3 (Georg Rosen, *Bulgarische Volksdichtungen*, Leipzig 1879, Nr. 35). Vgl. Petăr Dinekov, *Bălgarski Folklor*, Sofija 1972, 320–323.
- 492 Ernesto de Martino, *Morto e pianto rituale nel mondo antico, dal lamento pagano al pianto di Maria*, Einaudi 1958, Margaret B. Alexiou, *The ritual lament in Greek tradition*, Cambridge 1974 (2002), dies., »The Lament of the Virgin in Byzantine Literature and Modern Greek Folk-Song«, *Byzantine and Modern Greek Studies* 1 (1975) 111–140. Die textliche Abhängigkeit von kirchlichen Vorbildern läßt sich auch in der Melodik der abgesungenen Lieder nachweisen. Vgl. Samuel Baud-Bovy, »L'ornamentation dans le chant de l'Église grecque et la chanson populaire grecque moderne«,

- Studia Musicologica Academiae Scientiarum Hungaricae* 21 (1979) 281–293, Jelena Milojković-Djurić, »Some Aspects of the Byzantine Origin of the Serbian Chant (After the Neumatic Manuscripts from the 18th Century)«, *Byzantinoslavica* 23 (1962) 45–51, Slavko Topić, *Kirchenlieder der bosnischen Katholiken*, Regensburg 1986.
- 493 K. Weitzmann, »The Origin of Threnos«, *Festschrift E. Panofsky*, New York 1961, 476–490.
- 494 Alexiou, »The lament of the Virgin«, *op. cit.*, dies., *The ritual lament in Greek tradition*, *op. cit.*
- 495 Sandro Sticca, *The Latin Passion Play: its Origins and Development*, New York 1970, 122 ff., ders., »The Literary Genesis of the Latin Passion play and the Planctus Mariae: A new Christocentric and Marian Theology«, *The Medieval Drama. Papers of the third Annual Conference of Medieval and Early Renaissance Studies*, Albany 1972, 39 ff.
- 496 Hier taucht auch zum erstenmal der Zigeuner-Nagelschmied auf, der Christus ans Kreuz schlägt; im Lied schmiedet er fünf Nägel, vier für die Kreuzigung und den fünften, symbolischen, vergiftet für sein Herz (vgl. in der Folge). Zur Neuedition des zypriotischen Passionszyklus vgl. Puchner, *The Crusader Kingdom of Cyprus*, *op. cit.*, und zur Figur des Nagelschmieds ders., *Η Κύπρος των Σταυροφόρων και το θρησκευτικό θέατρο του Μεσαίωνα*, Nicosia 2004, 161 ff.
- 497 In Handschriften des Klosters des Hl. Nikanor in Griechisch-Ostmakedonien, aus dem 16. und 17. Jh. in Manuskripten der Meteora-Klöster.
- 498 Oft mit einem Holzkreuz oder einer Kreuzigungs-Effigie in Händen, in ein schwarzes Tuch gewickelt oder mit Blumen geschmückt usw.; bei den Geschenken dominieren die roten Eier, Münzen, Trockenfrüchte, Eßwaren, Kringel usw. (Walter Puchner, *Brauchterserscheinungen im griechischen Jahreslauf und ihre Beziehungen zum Volkstheater. Theaterwissenschaftlich-volkkundliche Querschnittstudien zur südbalkan-mediterranen Volkskultur*, Wien 1977 (Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde 18), 119 f., 131 f.
- 499 Bertrand Bouvier, *Le mirologue de la Vierge. Chansons et poèmes grecs sur la Passion du Christ. I. La Chanson populaire de Vendredi Saint*, Genève 1976 (Bibliotheca Helvetica Romana XVI) (303–317: Samuel Baud-Bovy, »Le Mirologue de la Vierge. Études musicale«), 28–46. Der zweite Band ist niemals erschienen. Vgl. auch meine ausführliche Besprechung in *Laografia* 31 (1976–78) 389–400. Weniger materialreich Kostas Romaios, »Το μοιρολόγι της Παναγίας«, *Αρχαίον Πόντου* 19 (1954) 188–225.
- 500 Vgl. Konstantinos G. Giankullis, »Ένας ανέκδοτος ᾠδήνος της Παναγίας«, *Κυπριακαί Σπουδαί* 31 (1976) 187–205, ders./Kostas P. Kyrris, »Ανέκδοτος ᾠδήνος της Παναγίας«, *Κυπριακός Λόγος* 2 (1970) Nr. 10–11, 99–102, Petros Styliani, »Ο μακροσκελέστερος ἀπὸ ὅλες τις ἐλληνικές παραλλαγές και ανέκδοτος μέχρι σήμερα ᾠδήνος της Παναγίας« στην Κύπρο και πόρισμα για το λειτουργικό θέατρο«, *ibid.* 11 (1979) Nr. 65–66, 457–581. Eine der neuesten zyprischen Liedsammlungen religiöser Lieder (mit Musiknoten, Analyse und Glossar, Kalliopi Protopapa/Kyprianos D. Luis, *Δημοτικά Τραγούδια της Κύπρου. Θρησκευτικά – της Παναγίας*, Nicosia 2004, Δημοσιεύματα του Κέντρου Επιστημονικών Ερευνών XLVI) bringt 16 Marienklagen, von denen einige über 200 Verse zählen.
- 501 Das Motiv des Ohnmächtig-Werdens bei schlechter Nachricht findet sich schon im apokryphen Nikodemus-Evangelium, im »Christus patiens« usw. und ist in der griechischen Tradition fest verankert (Bouvier, *op. cit.*, 160 ff.).
- 502 Oft mit einer »typologischen Übertragung« aus dem »tollite portas/ἀρατε πύλας«-Brauch: Die verschlossene Pforte des Pilatus-Hofs öffnet Maria mit ihrem bloßen Wort, ganz wie Christus die verschlossenen Höllenpforten bei seiner *katabasis* in die Unterwelt gewaltsam öffnet. Zum Osterbrauch der Darstellung des *descensus ad inferos* Walter Puchner, »Abgestiegen zur Hölle«. Der

descensus ad inferos als Keimzelle eines inexistenten orthodoxen Auferstehungs-Spiels«, *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Bd. 1, Wien/Köln/Weimar 2006, 191–226. Zum Kozept der »typologischen Übertragung« Theodor Stemmler, *Liturgische Feier und geistliche Spiele. Studien zu den Erscheinungsformen des Dramatischen im Mittelalter*, Tübingen 1970, 123 ff.

- 503 Diese Schlußepisode ist rätselhaft geblieben: Die Hl. Kali (eine solche Heilige ist allerdings unbekannt) rügt die Gottesmutter beim Totenmahl mit dem Vers: »wer hat schon gesehen den Sohn am Kreuz und die Mutter bei Tisch«, worauf sie die Gottesmutter verflucht (Bouvier, *op. cit.*, 260 ff. mit Diskussion der Bibliographie). Für die »kyra Kali« gibt es jedoch viele *toponymica* im Inselbereich und Sagen, die sie für die Anführerin der Neraiden halten (Nikolaos G. Politis, *Παραδόσεις*, Athen 1904, Bd. 1, 34, 68, 393 f. usw.). Dazu auch Spyridakis, *Ελληνική Λαογραφία*, Bd. 4, *op. cit.*, 259 f.
- 504 Vgl. den Exkurs zum Lazaruslied in der Folge.
- 505 Ein Beispiel in deutscher Übersetzung bei Walter Puchner, *Brauchtumserscheinungen im griechischen Jahreslauf und ihre Beziehungen zum Volkstheater. Theaterwissenschaftlich-volkkundliche Querschnittstudien zur südbalkan-mediterranen Volkskultur*, Wien 1977 (Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde 18), 73 f. (nach Samuel Baud-Bovy, *Τραγούδια των Δωδεκανήσων*, Bd. 1–2, Athen 1935–38, Bd. 1, 51 f., Dimitrios A. Petropulos, *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια*, 2 Bde., Athen 1958/59, II 18). Interessanterweise trifft die Panagia unter dem Kreuz nicht auf Johannes den Theologen, sondern Johannes den Täufer (Prodromos), der ihr den Gekreuzigten zeigt. Die Lieder enden üblicherweise mit der Auferstehungsankündigung durch Christus selbst.
- 506 Vgl. vor allem die vierbändige Sammlung religiösen Liedguts bei den Slovenen von Karl Štrekelj, *Slovenske narodne pesmi iz tiskanib in pisanib virov*, 4 Bde., Ljubljana 1895–1923 (Neudruck 1978) und Zmaga Kumer, *Lepa si roža Marija. Zbirka slovenskih ljudskih pesmi o Mariji*, Celje 1988. Zur gezielten Verbreitung solcher Lieder während der Gegenreformation vgl. Dietz-Rüdiger Moser, *Verkündigung durch Liedgesang. Studien zur Liedpropaganda und -katechese der Gegenreformation*, Berlin 1981.
- 507 Cvetana Vranska, *Apokrifite na Bogorodica v bälgarskata narodna pesen*, Sofija 1940 (*Sbornik na Bälgarskata akademija na naukite* 33), V. Stojčevska-Antić, »Od eschatologiškite apokrifi za Bogorodica i nivniot odsiv vo narodnoto tvorčestvo na južnoslovenskite narodi«, *Makedonski Folklor* 2 (1969) 207–218.
- 508 Meist folgt noch ein Hinweis auf das Wohl und den Segen für den Leser bzw. Abschreiber oder den Gläubigen, der diese Prophetie in sein Gebet einschließen wird. Dazu ausführlich Leopold Kretzenbacher, *Südost-Überlieferungen zum apokryphen »Traum Mariens«*, München 1975 (SB phil.-hist. Kl. Bayer. AW, 1975, H. 1) als Gegenentwurf zu M. Hain, »Der Traum Mariens. Ein Beitrag zu einem europäischen Thema«, *Dona Ethnologica. Beiträge zur vergleichenden Volkskunde. Leopold Kretzenbacher zum 60. Geburtstag*, München 1973, 218 ff., die mit dem polnischen Gelehrten E. Kałużniacki, »Zur Geschichte der Wanderungen des »Traumes der Mutter Gottes«, *Archiv für slavische Philologie* 11 (1888) 628 ff. einen westlichen Ursprung des Themas annimmt und eine Übertragung durch die polnischen Jesuiten nach Rußland und von dort nach Südosteuropa vertritt.
- 509 Verstexte bei P. Bezonov, *Kalčki perechožie. Sbornik stichovj*, Moskva 1864, Bd. 2, Nr. 605–620 und Prosafassungen Nr. 621–631. Vgl. auch Leopold Kretzenbacher, »Ein Mönchs-Flugblatt vom Berge Athos 1971«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 27 (1973) 43–47.
- 510 Vranska, *op. cit.*, 152–158.
- 511 Belgrad 1968, Gebetsbuch 1974, Štip 1973, Skopje 1973 (Kretzenbacher, *Südostüberlieferungen zum apokryphen »Traum Mariens«*, *op. cit.*, 107 ff.).

- 512 Dimitrios V. Oikonomidis (»Το δημόδες ἄσμα Ὀνειρο της Παναγιάς«, *Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου* 13–14, 1960–61, 35 ff.) bringt eine Variantenanalyse von drei kretischen Versionen, eine aus Samos, sechs von der Dodekanes, drei aus Zypern, drei aus dem kleinasiatischen Pontos-Raum, eine aus Westmakedonien (kleinasiatische Flüchtlinge) und eine aus dem Phanar in Konstantinopel. Die rhodische Variante bei A. Vrontis, *Ροδιακά λαογραφικά*, Rhodos 1950, Bd. 2, 88 ff., Nr. 4 und bei Walter Puchner, *Παλαιά και Νέα Διαθήκη. Ανώνυμο κρητικό ποίημα. Σχόλια και παρατηρήσεις*, Venedig 2009, 259.
- 513 N. Cartoian, *Cărțile populare în literatura românească*, Bd. 1 (*Epoca influenței sud-slave*), București 1929, 78 ff., 106 ff., 154, Bd. 2 (*Epoca influenței grecești*) 1938, 104 ff., L. Galdi, »Les échos romains des μοιρολόγια neohelléniques«, *Byzantino-slavica* 11/1 (1950) 1 ff.
- 514 *Künstler-Lexikon* 8 (1913) 141 ff., R. Longhi, »La mostra del trecento bolognese«, *Paragona* 1/5 (1950) 15 ff. Aus dem Schoße der schlafenden Gottensmutter wächst ein Baum, an dem Christus gekreuzigt ist, zwei Engel sammeln das aus der Seitenwunde strömende Blut in einem Eucharistiekelch. Im orthodoxen Osten etablierte sich dagegen das Bild der Passionsmadonna (Παναγία των Παθών oder Παναγία Αμόλυντος, auch Φοβερά Προστασία, dazu Konstantinos D. Kalokyris, *Η Θεοτόκος εις την εικονογραφίαν Ανατολής και Δύσεως*, Thessaloniki 1972, 78 ff., Abb. 81–88), wo der Christusknabe im Schoße Marias seine eigene Passion vorhersieht.
- 515 In der Kirche San Alphonso (siehe auch die einschlägigen Ikonen in Venedig: Manolis Chatzidakis, *Icônes de Saint-Georges des Grecs et de la collection de l'Institut Hellénique de Venise*, Venise 1962, Nr. 62 und 64). Zur Verbreitung im orthodoxen Osten M. Cattapan, »Nuovi documenti riguardanti pittori Cretesi del 1300–1500«, *Πεπραγμένα Β' Κρητολογικού Συνεδρίου*, Bd. 3, Athen 1968, 30 ff., ders., »I pittori Andrea e Nicola Rizo da Candia«, *Thesaurismata* 10 (1973) 238 ff., C. M. Henze, *Mater de Perpetuo Succursu*, Bonn 1926, V. Djurić, *Icônes de Yugoslavie*, Belgrade 1971, 55, Corina Nicolescu, *Icônes roumaines*, Bucharest 1971, 39 ff., Abb. 22 und 23, Kalokyris, *op. cit.*, Abb. 18, 83–87. Nach Grabar geht dieses Bild auf den ikonographischen Typus des Χριστός αναπεσών zurück (André Grabar, *La peinture religieuse en Bulgarie*, Paris 1928, 250 ff.), nach Sotiriou auf die Υπαπαντή (Georgios Sotiriou, »Θεοτόκος Αρακιώτισσα της Κύπρου«, *Αρχαιολογική Εφημερίς* 1953–54, 12). Der von Grabar favorisierte Typus ist tatsächlich ähnlich, was die Passionsprophetie betrifft: Hier ist es der zwölfjährige Jesusknabe, der schläft, Maria und der Erzengel wachen; letzterer hält die *arma Christi* in Händen (Kreuz, Lanze und Schwamm) (mit Bildern aus Serbien und Bulgarien Leopold Kretzenbacher, *Bilder und Legenden. Erwandertes und erlebtes Bilder-Denken und Bild-Erzählen zwischen Byzanz und dem Abendlande*, Klagenfurt/Bonn 1971, 43 ff., Abb. XI und XII). Zur *passio Mariae virginis* im Mittelalter Erich Wimmer, *Maria im Leid. Die Mater dolorosa insbesondere in der deutschen Literatur und Frömmigkeit des Mittelalters*, Würzburg 1968, Elisabeth von Witzleben, *Lexikon der Marienkunde I*, Regensburg 1967, 1179–86.
- 516 Vgl. die slovenischen Lieder auf den »Höllentrunk«, den glühenden Sessel, das Tanzen-Müssen usw. (Leopold Kretzenbacher, »Der »Höllentrunk«. Zur Frage der Weiterformung apokrypher Apokalypse-Motive in der spätmittelalterlichen Ikonographie und in den Legendenballaden bei Deutschen und Slawen«, *Geheiligt Rech. Aufsätze zu einer vergleichenden rechtlichen Volkskunde in Mittel- und Südosteuropa*, Wien/Köln/Graz 1988, 198–216).
- 517 Z. B. in der Ballade von den drei Seelen (Leopold Kretzenbacher »Es reisen drei Seelen wohl aus der Pein ...«. Zur Kulturgeschichte der Ballade von Maria und den drei Seelen«, *Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes* 2, 1953, 58 ff., ders. »Legendenlied«, *Volkskunde im Mehrvölkerraum. Ausgewählte Aufsätze zu Ethnologie und Kulturgeschichte in Mittel- und Südost-Europa*, München 1989, 195–214, bes. 205 f.).

- 518 Zu diesen slovenischen Legenden Leopold Kretzenbacher, *Die Seelenwaage. Zur religiösen Idee vom Jenseitsgericht auf der Schicksalswaage in Hochreligion, Bildkunst und Volksglaube*, Klagenfurt 1958, 201 ff.
- 519 Štrekelj, *op. cit.*, Nr. 402 und 403. Leopold Kretzenbacher, »Eine Birgitta-Vision im slowenischen Volkslied«, *Volkskunde im Mehrvölkerraum, op. cit.*, 215–224 und ders., *Versöhnung im Jenseits, Zur Widerspiegelung des Apokatastasis-Denkens in Glaube, Hochdichtung und Legende*, München 1971 (SB phil.-hist. Kl. Bayer. AW 1971/7) 41 f. Vgl. dazu noch in der Folge: Zu dem Motiv in Legendenliedern bei Germanophonen in SO-Europa J. Künzig/W. Werner (in Zusammenarbeit mit H. Braun/D.-R. Moser), *Legendenlieder aus mündlicher Überlieferung*, Freiburg/Br. 1971, 56 ff., 117 ff. (Nr. 19, 20).
- 520 Die Sinnesänderung des rechten Schächers wird auf die »Beschattung« seitens der Gottesmutter zurückgeführt. Mit Quellen bei Leopold Kretzenbacher, »Die Legende vom heilenden Schatten. Grundlagen, Erscheinungsformen und theologische Funktion eines Erzählmotivs«, *Fabula 4* (1961) 231 ff., *Geheiligttes Recht, op. cit.*, 253–269. Heilende Wirkung wird auch dem Petruschatten zugesprochen.
- 521 Štrekelj hat diesen Liedtyp unter der Bezeichnung »Jesus brez žlahte« zusammengefaßt (*op. cit.*, Bd. 3, 660–673, Nr. 6417–6430). Vgl. dazu ausführlich Leopold Kretzenbacher, »Jesus ohne Freundschaft« (brez žlahte). Zu einem sozialbedingten Motiv im geistlichen Volkslied der Slowenen«, *Volkskunde im Mehrvölkerraum, op. cit.*, 386–399 mit Varianten und einer deutschen Übersetzung.
- 522 Zu einer übersichtlichen Darstellung der Thematik der slovenischen geistlichen Volkslieder siehe Zmaga Kumer, »Na sred vasi en križ stoji... (Razgled po vsebni slovenskih nabožnih ljudskih pesmi)«, *Cerkveni glasbenik 81* (Ljubljana 1988) 36–42, 62–66, 81–86; vgl. auch dies., »Odsev vernosti v slovenski ljudski pesmi«, *Cerkev v sedanjem svetu 19/1–2* (1985) 10–13.
- 523 Vgl. z.B. zum Wallfahrtskloster Kykkos im zypriotischen Bergland das Lied auf die Wundertaten der Panagia Kykku (Theocharis Stavridis, »Η Ιερά Μονή Κύκκου στη Λαϊκή Θρησκευτική Ποίηση της Κύπρου«, *Πρακτικά Διεθνούς Συμποσίου Προφορικής Θρησκευτικής Ποίησης της Κύπρου, op. cit.*, 125–181).
- 524 Hinrich Stuts, *Die Anselmlieder zu den Kalenderfesten*, Göttingen 1968.
- 525 Der Terminus wurde eingeführt in Puchner, *Brauchtumserscheinungen, op. cit.*, um die älteren Termini »Heischegang« und »Bettelumzug« zu ersetzen, die z.T. irreführend sind, da es sich im wesentlichen um eine Tauschaktion handelt (die Glücksbringer werden für ihren Besuch und ihre Wünsche entlohnt).
- 526 Von dem Besuch sind nur Familien ausgenommen, die sich in der 40tägigen Trauerperiode befinden und damit temporär außerhalb der Kommunität stehen.
- 527 Statistische Angaben zum Alter der Teilnehmer bei 874 griechischen Sammelumzügen in Puchner, *Brauchtumserscheinungen, op. cit.*, 129, zu Gruppengröße und -zusammensetzung 130 und zur Art der Gaben je nach Anlaß 131.
- 528 Ghizela Suliteanu, »Les chansons de danse des peuples balkaniques et les Noëls du peuple roumain«, *Makedonski folklor 2* (3/4) (1969) 265–282.
- 529 Bei den Zwölftenumzügen dominieren die Geldmünzen, »Trockenfrüchte« (Nüsse, Rosinen, Feigen, Mandeln, Kastanien usw.), gefolgt von Lebensmitteln (Fleisch, Brot, Mais, Öl, Würste, Wein, Käse, Mehl, Butter, Pasteten usw.), Früchten (Äpfel, Orangen, Mandarinen usw.), Festgebäck/Kringel und Süßigkeiten, bei den Prozessionen des Osterzyklus und im Frühjahrsabschnitt eindeutig die Eier und Geld.
- 530 Zu diesen Infantilisierungserscheinungen mit Binnenreimbildung, Alliterationen, Lautmalereien,

- sinnlosen Kinderreimen usw., für die die Ansingelieder besonders anfällig sind, vgl. mit vielen Beispielen Michael G. Meraklis, »Τα παιδικά τραγούδια και η σημασία του ήχου«, *Εντεχνος λαϊκός λόγος*, Athen 1993, 239–246 und Walter Puchner, »Στον παράδεισο της κοινωνικής προϋπαρξης. Τα παιδικά κάλαντα«, *Κοινωνική Λαογραφία. Ρόλοι – συμπεριφορές – αισθήματα*, Athen 2010 (Λαογραφία 5) 179–191.
- 531 Heldenlieder werden als Umzugslieder gekürzt gesungen (Bulgarien, Ukraine), vgl. V. M. Gacak, »Ėpos i geroičeskie koljadki«, B. P. Kirdan (ed.), *Specifika folklornych žanrov*, Moskva 1973, 7–50, bes. 39 ff., vgl. auch Anna Czekanowska, »The Importance of Eastern Religions' Calendars for the Rhythm of Annual Folk Songs in Slavic Countries«, *Baesser Archiv. Beiträge zur Völkerkunde* 48 [NS 23] (1975) 239–255. Zu paganen Motiven vgl. in Auswahl: Ljubomir Romanski, »Die dichterischen Motive der bulgarischen Weihnachtslieder«, *Bulgarien. Jahrbuch 1938 der Deutsch-Bulgarischen Gesellschaft Berlin*, Leipzig 1938, 166–179, ders., »Die einfachen Koledo-Refrains der bulgarischen Weihnachtslieder«, *Sbornik na Bălgarska akademija na naukite* 36 (1942) 293–614 (=Diss. Berlin 1942), Nahoma Sachs, »Chants that Do not Wound: Concept and Sensation in Koleda«, *Essays in Humanistic Anthropology FS David Bidney*, Washington, D. C. 1979, 253–276 usw.
- 532 Danica Petrović, »Church Elements in Serbian Ritual Songs«, *Beiträge zur Musikkultur des Balkans 1. FS Walter Wünsch*, Graz 1975, 109–125. Vgl. auch die Melodie des griechischen Regenbitt-Lieds.
- 533 Zu weiteren onomastischen Variationen Edmund Schneeweis, *Grundriß des Volksglaubens und Volksbrauchs der Serbokroaten*, Celje 1935, 164, Johann G. von Hahn, *Albanesische Studien*, I–III, Jena 1854, I 154, Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, op. cit., 123 f.
- 534 Zu Etymologien und Varianten der Wortform im zentralbalkanischen Bereich Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, op. cit., 123 f. Meist geht es um den Schlag mit der Kornelkirschrute zu Neujahr für Gesundheit und Robustheit (Kostas Karapatakis, *To δωδεκάημερο των Χριστουγέννων*, Athen 1971, 105 ff.)
- 535 Zu Wortformen, Geschichte und Etymologie Balassa/Ortutay, *Ungarische Volkskunde*, op. cit., 702–705.
- 536 Vgl. in Auswahl: Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, op. cit., 61–107, Agron Xhagolli, »Die Feste des Jahres – Lieder und rituelle Bräuche bei den Albanern«, Werner Daum et al. (ed.), *Albanien zwischen Kreuz und Halbmond*, München 1998, 232–238, Petru Caraman, *Colindatul la români, slavi și la alte populare. Studiu de folclor comparat*, București 1983 (Originalmanuskript der polnischen Fassung *Obrzęd koledowania u Słowian i u Rumunów. Studium porównawcze*, Krakow 1933), Ion Taloș, »Folclorul Văii Gurghiului i colindatul și colindele«, *Marisia* 6 (1976) 580–586, Octavian Buhociu, *Folclorul de iarnă, Ziurile și poezia păstorească*, București 1979, Aurel Sirbu, »Florile-s dalbe«. Texte ceremoniale di Hunedoara«, *Folclor literar* 5 (1983) 269–272, Nicolae Ursu, *Folclor muzical din Banat și Transilvania. (300 de colinde, cintece și jocuri)*, București 1983, Lucia Cireș, *Colinde din Moldova. Cercetari monografică*, Iași 1984, Gyula Sebestyén, *Regös-énekek*, Budapest 1902, ders., *A regösök*, Budapest 1902, Tekla Dömötör, »Regélő hétfő«, *Ethnographia* 1958, B. Rajeczky, »Regélni«, *Néprajzi Közlemények* 1959, Gyula Kerényi, »A regös ének magva«, *Emlékkönyv Kodály Zoltán*, Budapest 1963, Á. Együd, »Csodatévő szarvasnak ezer ága-boga. Adatok a somogyi regőlészhez«, *Somogyi Múzeumok Közleményei* 1975, S. Bálint, *Ünnepi kalendárium*, 2 Bde., Budapest 1977 usw.
- 537 Der Umzug des *chelidonisma* erfolgt mit einer hölzernen Schwalben-Effigie (vgl. die Abb. 4–6 in Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, op. cit.). Vgl. Samuel Baud-Bovy, »Sur le χελιδόνισμα«, *Byzantina-Metabyzantina* 1 (New York City 1946) 23–32, Michael Herzfeld, *The kbelidonisma – a study in textual and ritual variation*, thesis, Univ. of Birmingham 1972, ders., »Ritual and Textual Struc-

- tures: The Advent of Spring in Rural Greece», K. Jan Ravindra (ed.), *Text and Context. The Social Anthropology of Tradition*, Philadelphia 1977, 29–50, Georgios K. Spyridakis, »Το άσμα της χελιδόνος (χελιδόνισμα) την πρώτη Μαρτίου«, *Επετηρίς Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας* 20/21 (1967/68) 25 ff. Der Umzug ist neben dem Inselbereich auch im gesamten zentralbalkanischen Raum verbreitet (im Raum von Plovdiv V. Skordelis, »Ανάλεκτά τινα της επαρχίας Φιλιππουπόλεως«, *Πανδώρα* 11, 1861, H. 259, 447–453, in Bulgarisch-Thrakien D. G. Vogazlis, »Ηθη, έθιμα και προλήψεις των Ελλήνων βορειοθρακικών ως και των συνοίκων τους Βουλγάρων«, *Αρχαίον Θρακικού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θησαυρού* 21, 1956, 177–234, bes. 190f., von türkischen Kindern in Ioannina im 19. Jh. gesungen D. Salamagas, »Μάρτη και μάρτη«, *Ηπειρωτική Εστία* 2, 1953, 263–265, in der heutigen europäischen Türkei (Ostthrakien) Georgios A. Megas, *Ζητήματα ελληνικής λαογραφίας*, Athen 1939–1949 (1975) III 83 ff., vgl. auch Georgios K. Spyridakis, »Εκθεσις λαογραφικής ερεύνης εις περιοχάς του νομού Πέλλης (Μακεδονίας)«, *Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου* 13–14 (1960/61) 374 ff., Schneeweis, *Grundriß, op. cit.*, 131, N. E. Petrovits, »Λαογραφικά σύμμεκτα Σερρών«, *Σερραϊκά Χρονικά* 1, 1953, 97–161). Das Lied entspricht ungefähr dem spätantiken Schwalbenlied aus Rhodos, das bei Athenaios (*Deipnosophistai* VIII 60, 360, um 200 n. Chr.) aufgezeichnet wurde (zum Vergleich in deutscher Übersetzung Hedwig Lüdeke, *Neugriechische Volkslieder. Auswahl und Übertragung ins Deutsche. 2. Teil. Übertragungen*, Athen 1964, 241 f., Nr. 170a und b). Vgl. Th. V. Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, 2 Bde., Berlin 1931/32, I 196, Martin Nilsson, *Greek Popular Religion*, New York 1940, 38 ff., ders. *Geschichte der griechischen Religion*, 2 Bde., München 1950, I 112 ff., Eugen Fehrle, *Feste und Volksbräuche im Jahresablauf europäischer Völker*, Kassel 1955, 113 usw. Das Kommen der Schwalbe als Frühlingsymbol ist jedoch schon auf griechischen Vasenmalereien des 6. Jahrhunderts v. Chr. nachzuweisen (mit unmißverständlicher Inschrift bei G. Pfohl, *Griechische Inschriften als Zeugnisse des privaten und öffentlichen Lebens*, München 1968, 162 Abb. 2). Das Weiterleben des Umzugsbrauches in Byzanz ist bei Chrysostomos (*Patr. gr.* 57: 409 »χελιδόνας περιφέροντας«) und Eustathios von Thessalonike (Tafel, *Eustath. opusc.* 344, 51, 61) sowie in den Verdikten des Kanons 62 der Synode im Trullo (691) zu belegen; er dürfte sich an die Ritualkomplexe des ehem. Römischen Jahresbeginns angelagert haben (F. Tinnefeld, »Saisonales Zeremoniell und Brauchtum in Byzanz«, P. Dilg/G. Keil/D.-R. Moser (eds.), *Rhythmus und Saisonalität*, Sigmaringen 1995, 135–142), denn vor 1771 wird das Lied im ägäischen Inselraum von einem französischen Reisenden aufgezeichnet (Pierre Augustin de Guys, *Voyage littéraire de la Grèce*, Paris 31783, I 214 ff.). Der Verbreitungsradius von Lied und Umzug deutet auf das Byzantinischen Reich (zu weiterer Bibliographie Puchner, *Brauchtumserscheinungen, op. cit.*, 142 ff., weitere Fallbeispiele 94–96).
- 538 Bei Kroaten, Ungarn, Rumänen und Aromunen. Vgl. Caraman 1933, *op. cit.*, 573 f., K. Viski, *Volksbrauch der Ungarn*, Budapest 1932, 67 ff., G. Martin, »Die balkanischen Beziehungen im ungarischen Mädchenreigen«, *Makedonski Folklor* 13 (1974) 71–76, B. G. Mykytiuk, *Die ukrainischen Andreasbräuche und verwandtes Brauchtum*, Wiesbaden 1979, 96 f., C. Sandu, »Les «princesses» (Craitzélé), culte païen d'origine dace, chez les Roumain (Valaques) du Serbie de N-E et de Bulgare de N-O«, *Makedonski Folklor* 6/12 (1973) 81–86.
- 539 Walter Puchner, »Spuren frauenbündischer Organisationsformen im neugriechischen Jahreslaufbrauchtum«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 72 (1976) 146–170, ders., »Normative Aspekte der Frauenrolle in den exklusiv femininen Riten des hellenophonen Balkanraums«, Norbert Reiter (ed.), *Die Stellung der Frau auf dem Balkan. Beiträge zur Tagung vom 3.–7. September 1985 in Berlin*, Wiesbaden 1987, 133–141, ders., »Frauenbrauch. Alterssoziologische Betrachtungen zu den exklusiv femininen Riten Südosteuropas«, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas und des mediterrana-*

- nen Raums, Wien/Köln/Weimar 2009, 151–175, ders., »Κοινωνιολογία των ηλικιών και γυναικεία έθιμα. Από τα κορίτσι στη γερόντισσα στα δρώμενα του εορτολογίου της Βαλκανικής«, *Κοινωνιολογική Λαογραφία. Ρόλοι – συμπεριφορές – αισθήματα*, Athen 2010 (Λαογραφία 5), 25–72.
- 540 Neben diesen gesellschaftlichen Funktionen sind bei den Mittwinterumzügen auch Spuren von Initiationsriten in Gruppenorganisation und Liedinhalten nachzuweisen (Walter Puchner, »Die ›Rogatsiengesellschaften‹. Theoriomorphe Maskierung und adoleszenter Umzugsbrauch in den Kontinentalzonen des Südbalkanraums«, *Südost-Forschungen* 36, 1977, 109–158, dass., in *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, *op. cit.*, 107–150 und ders., »Μυητικές δομές στους εφηβικούς αγερούς του χειμώνα«, *Κοινωνιολογική Λαογραφία*, *op. cit.*, 98–178).
- 541 Zum Begriff des Gebrauchstextes Siuts, *op. cit.*, 95 ff. Für den Balkanraum generell Alois Schmaus, »Probleme und Aufgaben der balkanischen Epenforschung«, W. Wunsch (ed.), *Volksmusik Südosteuropas*, München 1966, 14 ff. und speziell Dimitrios V. Oikonomidis, »Η λαϊκή ορολογία του ελληνικού λαϊκού τραγουδιού«, *Επετηρίς Κέντρου Ερεύννης της Ελληνικής Λαογραφίας* 20/21 (1967–68) 126 ff. Dort ist auch die Feldforschungsbeobachtung festgehalten, daß sich die Informanten oft nur dann an den Text erinnern, wenn sie die Melodie noch kennen.
- 542 Walter Puchner, *Akkommodationsfragen. Einzelbeispiele zum paganen Hintergrund von Elementen der frühkirchlichen und mittelalterlichen Sakraltradition und Volksfrömmigkeit*, München 1997.
- 543 Dazu Walter Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene. Lazarus und Judas als religiöse Volksfiguren in Bild und Brauch, Lied und Legende Südosteuropas*, 2 Bde., Wien 1991 (Denkschriften phil.-hist. Kl. ÖAW 216) 122 f.
- 544 Zu dem Seelentermin Walter Puchner, »Im Namen der Rose. Zum Nachleben des Rosalienfestes auf der Balkanhalbinsel«, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Wien/Köln/Weimar 2009, 47–106, bes. 78–90 und zu den schädlichen und dümmlichen Dämonen ders., »Δοκίμιο για τους Καλικάντζαρους«, *Εθνογλωσσολογικές μελέτες*, Athen 2013, 85–128 und Emanuella Moser-Karagiannis, »Hors d'ici (Οξαποδώ). Les êtres fantastiques et la parole dans les légendes populaires grecques. I. Xotika (Anaskelades, Arapides, Chamodrakia (Smerdakia, Telonia), Drakoi, Gorgones, Kalikantzaroi, Néraïdes, Stoicheia, Vrachnades). A. Le Kalikantzaros«, *Littérature orale de la Grèce moderne. Recueil d'études*, Athènes 2005, 263–450 sowie dies., »Quelques remarques sur les appellations du Kalikantzaros«, *Λεξικογραφικόν Δελτίον* 24 (2002–2003) 161–197.
- 545 Walter Puchner, »Vergleichende Beiträge zum traditionellen Volkspuppenspiel auf der Balkanhalbinsel«, *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Bd. 1, Wien/Köln/Weimar 2006, 73–96, bes. 82 ff.
- 546 Zu Sternsingen und Dreikönigsspiel bei den Slovenen Niko Kuret, »Trikraljevske igre in Koleda na Slovenskom«, *Slovenski Etnograf* 3/4 (1951) 240–275, den Kroaten N. Bonifačić-Rožin, »Igre ›trikralja‹ i ›vertepi‹ kod jednog dijela stanovništva Hrvatske«, *Rad XIV kongresa saveza udruženja folklorista Jugoslavije u Prizrenu 10.–13. IX. 1967*, Beograd 1974, 433–440, I. Milčetić, »Koleda u Južnih Slavena«, *Zbornik za narodni život i običaji Južnih Slavena XXI/1*, 27 ff. usw.
- 547 Mit der Wasserweihe (*bagiasmos*), der Dämonenvertreibung, dem Absingen des Taufpropariums, dem Besprengen von Vieh, Haus und Menschen mit Weihwasser usw. Am nächsten Tag, dem 7. I., wird der Hl. Johannes Prodomos (Vorläufer) gefeiert, der Christus im Jordan getauft hat, was ebenfalls im Lied erwähnt wird. Ursprünglich war dies (6. I.) der Tag der Christgeburt, die erst 354 n. Chr. auf das Mithrasfest verlegt wird (25. XII.), wodurch Christus den Beinamen *sol invictus* erhält (Franz J. Dölger, *Sol salutis*, Münster 1925), was noch im Festnamen der Theophanie, »Lichter« (τα Φώτα) oder »Erleuchtung« (ο Φωτισμός) seine Entsprechung findet (Puchner, *Brauchtumerscheinungen*, *op. cit.*, 139 f. mit der einschlägigen Bibliographie).

- 548 Der Umzugsbrauch ist schon 1552 in Siebenbügen nachgewiesen (Balassa/Ortutay, *Ungarische Volkskunde, op. cit.*, 702 f. mit Textbeispiel in deutscher Übersetzung), wird jedoch auch an anderen Tagen ausgeführt. Vgl. in Auswahl: L. Vargyas, »Francia párhuzom regöséneinkhez«, *Néprajzi Közlemények* 2 (1957) 1–10, Th. Dömötör, »Regelő(-Monday) (The First Monday after Epiphany)«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 8 (1959) 1–25, I. Halmos, »Regösénekek«, *Ethnographia* 68 (1957) 492–503, G. Kerényi, »A regös ének magva«, *Memorial volume for Z. Kodály's 70th birthday*, Budapest 1953, 241–253, G. Sebestyén, *A regösök*, Budapest 1902, G. Barna, »Zur Frage der geographischen Verbreitung der Regös-Bräuche«, *Műveltség és Hagyomány* 19 (1979) 161–174.
- 549 Lothar Bluhm, »Hirsch, Hirschkuh«, *Enzyklopädie des Märchens* 6 (1990) 1067–1072 (mit reicher Literatur).
- 550 Thekla Dömötör, »Mythical elements in Hungarian midwinter quète-songs«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 19 (1970) 119–146, dies., »Les variantes hongroises des légendes médiévales du cerf«, *Littérature hongroise – littérature européenne*, Budapest 1964, 51–68, vgl. auch zu den hagiographischen Quellen Stilpon Kyriakidis, »Θυσία ελάφου εν νεοελληνική παραδόσει και συναξαρίοις«, *Laografia* 6 (1917) 189–215. In den *regös*-Liedern auf König Istvan trägt der Hirschleib auch Astralsymbole (Sonne, Mond und Sterne). In Zusammenhang mit dem Hirschmotiv steht auch die Hirschmaske, die in Ungarn und Rumänien am Neujahrstage herumgeführt wird (György Györffy, *Tanulmányok a magyar állam etetéről*, Budapest 1959, Tibolt Schmidt, »Turca în comitatul Hunedoarei«, *Transilvania* 41, 1910, 135–146).
- 551 Vgl. wie oben. Weiters: Andrei Bârseanu, *50 de colinde*, Braşov 1895, Sabin Drăgoi, *303 colinde cu texte și melodie*, Craiova 1925, Tudor Pamfile, *Culegere de colinde, cântece de stea, vicleime, sorcove și plugușoare*, Bucureşti s. a., Al. Rosetti, »Colindele religioase la Români«, *Analele Academiei Române. Memoriile Secției Literare* 1920, Șt. Șt. Tuțilescu, *Colinde din popor*, Craiova 1909. Zu Bulgarien Mihail Arnaudov/Christo Vakarelski, *Obredni pesni*, Sofija 1962 (*Bălgarsko narodno tvorčestvo v trinadeset toma*, Sofija 1961–65, Bd. 5).
- 552 Die prophetische Gabe des Hirschen findet sich schon bei Plinius, *Naturalis historia* 8, 118 ff.; 28, 151; ebenso gilt er als weisendes Tier (z.B. der Gründungsmythos des Fürstentums Moldau, vgl. Romulus Buia, »Legenda lui Dragoș«, *Anarul Institutului de Istorie Națională* 1, Cluj 1921/22, 300–310). In einem umfangreichen Text von über 100 Versen (Buhociu, *Die rumänische Volkskultur, op. cit.*, 98 ff. mit deutscher Übersetzung) wittert die Leithindin Gefahr und kann weder äsen noch trinken; auf die Frage eines jungen Hirsches sieht sie voraus, daß ein junger Jäger mit Falken und Hunden kommen werde, um die Hirschkühe zu jagen. Der Bergsee werde sich von ihrem Blut rot färben, ihr Fell wird man zu Haufen stapeln und mit ihren Knochen eine Brücke über den Fluß bauen (nach G. D. Teodorescu, *Poezii populare române*, Bucureşti 1885, 58–61, weiters: M. Vulpescu, *Cântecul popular românesc*, Bucureşti 1930, 158 f., 174–178, Cîntece Pamfile, *Sărbătorile la Români. Crăciunul*, Bucureşti 1914, 6 u.a.). Das Lied weist auch in seiner Struktur deutliche Parallelen zur Miorița-Ballade auf (wie oben).
- 553 Buhociu, *op. cit.*, 103 ff. nach Teodorescu, *op. cit.*, 61 f., Andrei Bârseanu, *50 de colinde*, Braşov 1895, 27. Solche Hirschjagd-*colinde* sind auch für Bulgarien nachzuweisen (Varianten in *Sbornik za Narodni Umotvorenija i Narodopis* 1, 1891, 189; 3, 1893, 11, 261; 4, 1894, 13; 5, 1895, 3 usw.; zu den bulgarischen *colinde*-Themen St. Romanski, *Pregledna Bălgarsku narodnu pesnu*, Bd. 1, Sofija 1925, 102–215).
- 554 Buhociu, *op. cit.*, 107 ff. nach Apostol D. Culea, *Datini și muncă*, 2 Bde., Bucureşti 1944, I 70 f., Teodor T. Burada, *O călătorie în Dobrogea*, Iași 1880, u.a.

- 555 Stith Thompson, *The Types of the Folktale*, Helsinki 1964, 40 (*The Stag Admires Himself in a Spring*). Die Fabel ist in 11 neugriechischen Tiermärchen überliefert (Georgios A. Megas, *To ελληνικό παραμύθι. Αναλυτικός κατάλογος τύπων και παραλλαγών κατά το σύστημα Aarne-Thompson (FFC 184). Τεύχος πρώτον, Μύθοι ζώων*, Athen 1978, 51), die direkt auf die Äsop-Fabel vom Löwen und dem Hirschen zurückgehen (Car. Halmii, *Fabula Aesopi*, Lipsiae 1852, 128, Aug. Hausrath, *Corpus Fabularum Aesopicarum*, Leipzig 1946, 76, Ben Edwin Perry, *Aesopica*, vol. I: *Greek and Latin Texts*, Urbana 1952, 74), interessanterweise aber im benachbarten Bulgarien nicht vorkommen (Klaus Roth [ed.], *Typenverzeichnis der bulgarischen Volksmärchen*, Helsinki 1995, FFC 257), auch nicht in der südslavischen Märchensammlung von Friedrich Salomo Krauss (*Volkserzählungen der Südslaven: Märchen und Sagen, Schwänke, Schnurren und erbauliche Geschichten*, ed. Raymond L. Burt/Walter Puchner, Wien/KölnWeimar 2002).
- 556 Dieselben Gruppierungen tragen vielfach auch die ausgefeilten Tanz-, Spiel- und Heilrituale der *călușarii* (G. Kligman, *Căluș. Symbolic Transformation in Romanian Ritual*, Chicago 1981).
- 557 Es handelt sich um einen Ringkampf zwischen Bräutigam und Löwen, wobei der Jüngling das Wildtier fesselt und hinter sich herschleifend nach Hause bringt, wo ihn seine Mutter mit Lob empfängt. Vgl. Sabin Drăgoi, 303 *colinde cu texte și melodie*, Craiova 1925, 303 (der Band enthält allein 13 solcher Löwen-*colinde*). In einer anderen Variante wird der Löwe gejagt und letztlich mit einem Netz gefangen (Alexiu Viciu, *Colinde di Ardea*, București 1914, 138–143).
- 558 Drăgoi, 303 *colinde*, *op. cit.*, 100–109.
- 559 Der Delphin weidet die Blumen eines Gartens ab (!) und wird in einem Netz gefangen. Wie in den Hirschkuh-*colinde* wird mit seinem Fleisch die Hochzeit bestritten werden, werden aus seinen Knochen Häuser gebaut, die Schuppen werden die Dächer decken und sein Blut die Wände färben (Buhociu, *op. cit.*, 111 ff. mit Varianten). In anderen Varianten von der Schwarzmeerküste frißt der Delphin den Apfelbaum leer; als ihn der Held mit einem Pfeil erlegen will, erklärt er sich und seine neun Brüder unsterblich, oder er werde ihn im Flug über die Berge zu seinen Eltern bringen oder ihm den Himmel mit den Sternen schenken und das Volk und die Erde (Șt. Șt. Tuțilescu, *Colinde di popor*, Craiova 1909, 34–37).
- 560 Der König jagt den schwarzen (heute ausgestorbenen) Auerochsen und kann ihn nur durch sein Zauber-Pferd besiegen, das mit einem Satz sieben Meilen zurücklegt und um das Wildtier magische Kreise zieht, aus denen es nicht entfliehen kann (Buhociu, *op. cit.*, 122 ff. mit Varianten und Übersetzung). In einer anderen Variantengruppe schwimmt der Auerochs in einem vom Schmelzwasser reißenden Fluß (oder im Meer) und trägt auf seinen Hörnern eine Schaukel mit dem nahenden Mädchen, das ihm sein Ende prophezeit. Auch hier werden die Hörner an den Säulen des Hofes aufgehängt werden und aus den Hufen wird man Trinkbecher machen. An die zwanzigmal spricht das Mädchen den *bour* direkt am Versbeginn an, so daß die Repetition fast rituellen Charakter erhält (Tudor Pamfile, *Sărbătorile la Români. Crăciunul*, București 1914, 85, Nr. 73). In einer anderen Variante wird aus seinen Knochen eine Brücke gebaut (I. I. Stoian, »Texte folclorice din Râmnicul Sărat«, *Grai și Suflet* 3, 1927, 105–107); diese Knochenbrücke verbindet das Anselnglied mit dem magischen Beseelungsmotiv in der Ballade von Meșterul Manole, aber auch mit den griechischen Liedern auf Charos und die Unterwelt, wo sich der Totengott aus den Menschenknochen eine Burg baut (vgl. in der Folge). In fast allen Texten wird die Mädchenschaukel zwischen den langen Hörnern betont (z. B. Bela Bartók, *Volksmusik der Rumänen von Maramureș*, München 1923, 190, Nr. 13a), in einer anderen Gruppe von Versionen prophezeit das Mädchen nicht das rituelle Opfer des Auerochsen in der Adelsjagd, sondern bloß seine Sehnsucht nach dem Geliebten (z. B. At. M. Marienescu, *Transilvania, Poezii populare din Transilvania*, București 1971, 531 f.).

- 561 Buhociu, *op. cit.*, 74 ff.
- 562 Buhociu, *op. cit.*, 114 ff. mit den Varianten. Zu den rumänischen Varianten Al. I. Amzulescu, *Balade Populare Românești*, 3 Bde., București 1964, I 107 f., zu dem weit verbreiteten Motiv der Sonnenhochzeit Gheorghe Vrabie, »Das Motiv von der Hochzeit mit der Sonne«, *Jahrbuch für Volksliedforschung* 17 (1972) 115–130.
- 563 Dies steht wiederum in Zusammenhang mit dem Hl. Theodor und seinem zentauren Gefolge (*sântoaderi*) und den Trance-Tanzgruppen der Pferdemenchen *călusarii*, die die vom Pfingstzauber der *rosalii(le)*-Feen Befallenen heilen (Puchner, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, *op. cit.*, 90–94). Zu Varianten *Bubociu*, *op. cit.*, 77 ff., zu Schöpfungsmythen in Rumänien Mircea Eliade, »Der Teufel und der liebe Gott: Die Vorgeschichte der volkstümlichen rumänischen Kosmogonien«, *Von Zalmoxis zu Dschingis-Khan*, *op. cit.*, 85–138.
- 564 Walter Puchner, »Kalanda: Religiöse Ansingelieder des griechischen Dodekahemerons«, *Studien zum griechischen Volkslied*, *op. cit.*, 197–212 und ders., »Τα θρησκευτικά κάλαντα του δωδεκαήμερου και η δομή τους«, *Μελέτες για το ελληνικό δημοτικό τραγούδι*, Athen 2013, 183–209. Zu Entstehungsthesen und Struktur dieser Ansingelieder Dimitris Kalligeropoulos, *Τα Κάλαντα όλης της Ελλάδος*, Athen 1923, G. D. Kapsalis, »Λαογραφικά της Μακεδονίας«, *Λαογραφία* 6 (1917/18) 452–537, bes. 468 ff., Faïdon Kukules, *Βυζαντινών βίος και πολιτισμός*, 6 Bde., Athen 1958–55, II 13 ff., Kostas Karapatakis, *Το δωδεκαήμερον των Χριστουγέννων*, Athen 1971, 31 ff., Gerasimos Spatalas, »Τα κάλαντα και η μορφολογία τους«, *Ελληνική Δημιουργία* 8 (1951) 785 ff. usw. Zu interpolierten Wandermotiven E. Spandonidi, *Τραγούδια της Αγόριανης (Παρνασσού)*, Athen 1939, 354 ff., zur Kombination der Strukturbestandteile des »politischen« Verses, 8silber und 7silber, vgl. Stilpon Kyriakidis, *Η γένεσις του διστίχου και η αρχή της ισομετρίας*, Thessaloniki 1947 (und mit Epimetron versehen im Band von Alki Kyriakidu-Nestoros [ed.], Stilpon Kyriakidis, *Το δημοτικό τραγούδι. Συναγωγή μελετών*, Athen 1978, 209–280, 348–361), zur Einführung des Paarreims in den Gedichten des Kreters Stefanos Sachlikis Manusos I. Manusakas/Arnold van Gemert, »Ο δικηγόρος του Χάνδακα Στέφανος Σαχλίκης, ποιητής του ΙΔ΄ και όχι του ΙΕ΄ αιώνα«, *Πεπραγμένα του Δ΄ Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, Bd. 2, Athen 1981, 215–231, zu Reimgebrauch und den gereimten Zweizeilern (*mantinades*) vgl. Samuel Baud-Bovy, »La strophe de distiques rimés dans la chanson grecque«, *Studia Memoriae Belae Bartok Sacra*, Budapest 1956, 365–383, Gustav Soyter, »Das volkstümliche Distichon bei den Neugriechen«, *Laογραφία* 8 (1921–25) 371–426, Roderick Beaton, *Folk poetry of modern Greece*, Cambridge 1980, 148 ff.
- 565 Zu den gedruckten Liedheftchen Konstantinos Giankullis, »Προφορική θρησκευτική ποίηση της Κύπρου μέσα από τις ταπεινές φυλλάδες του ποιητάρηδων«, *Πρακτικά Διεθνούς Συμποσίου Προφορικής Θρησκευτικής Ποίησης στην Κύπρο*, Nicosia 2003, 75–124.
- 566 Dazu ausführlich Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene*, *op. cit.*, 116 ff. und *pass.*
- 567 Weitere sieben Verse sind der Gabenforderung gewidmet mit dem Hinweis auf die Mitternachtsmette. Nach A. Passow, *Popularia carmina Graeciae recentioris*, Lipsiae 1860, 217 Nr. CCXCI (auch Georgios K. Spyridakis, *Ελληνική Λαογραφία. IV. Δημοτική ποίησης*, Athen 1972, 246 ff.). Deutsche Übersetzung in Puchner, *Studien zum griechischen Volkslied*, *op. cit.*, 201.
- 568 *Die Christgeburt, die Erstgeburt, das erste Fest des Jahres. / Kommt alle raus und seht und hört, Christus wird geboren. / Geboren und wohl aufgezogen mit Honig und mit Milch. / Den Honig essen die Fürsten, Milch trinken die großen Herrn. / Öffnet für uns eure Büchsen, die wohlversperrten Büchsen, / Gebt uns etwas für die Mühe aus Euren Goldsäckelchen* (Puchner, *Studien zum griechischen Volkslied*, *op. cit.*, 202, nach Passow, *op. cit.*, 217, Nr. CCXCII, Dimitrios Petropoulos, *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια*, 2 Bde., Athen 1958/59, II 3).

- 569 V. I. Vikas, »Εθίμα παρά Βλαχοφόνους«, *Laografia* 6 (1917/18) 169–188, bes. 182, Georgios K. Spyridakis, »Τα χριστούγεννα εις τον λαόν«, *Παρνασσός* 1 (1959) 433 ff.
- 570 Dieses Lied wird in der vierzigtägigen Fastenzeit vor Weihnachten von zwei Halbchören gesungen, wobei der zweite Teil jedes Verses wiederholt wird. *Frau Theotokos kommt in die Weben / Kommt in die Weben und bittet, / Bittet die Heiligen alle, / Die Heiligen alle, die Erzengel, / Die Erzengel, die Apostel: »Helft mir in dieser Stunde, / Der gebenedeiten, der gelobten«. / Bis sie gehen und wiederkehren / Mit der Hebamme, ist Christus geboren! / Wie die Sonne leuchtet er, wie ein neuer Mond, / Wie ein neuer Mond, der Junge* (G. K. Efthymiu, »Κάλαντα. Χριστούγεννα Ελοχωρίου Διδυμοτείχου«, *Αρχαίον Θρακικού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θησαυρού* 17, 1952, 267 f., deutsch in Puchner, *op. cit.*, 202). Das Hebammenmotiv im Protevangelium des Iacobus, Perikope 18, die Virginitätsprobe der Salome (Zelomi) 19–20 mit dem Verdorren der Hand und der Wunderheilung durch Reue (Leopold Kretzenbacher, »Malbild-Erzählen aus dem Apokryphenwissen des Mittelalters«, *Fabula* 20, 1979, 96–106); vgl. auch den Bildtyp »Θεοτόκος η Χώρα του Αχωρήτου« (Adamantios Adamantiu, »Αρνίας πείρα. Μέρος Β΄ Υμνογραφία«, *Laografia* 2, 1910, 521–547).
- 571 Zu diesen Akten vom *podariko*-Typ (Eintritt des Glücksbringers mit dem rechten Fuß über die Türschwelle) Georgios A. Megas, *Ελληνικά εορταί και έθιμα λαϊκής λατρείας*, Athen 1956 (Nachdruck 1979) 55 ff.
- 572 *Der Hl. Vasilis kommt von fern aus Kaisareia / Trägt Weibrauch und eine Kerze, Papier und ein Tintenfaß. / Das Tintenfaß hat geschrieben und es sprach das Papier: / – Vasilis, woher kommst du, Vasilis, wohin gehst du? / – Von meiner Mutter komme ich und zur Schule gebe ich. / – Setz dich hin, isß, setz dich hin, trink, so setze dich doch und sing. / – Zu lesen habe ich gelernt, doch weiß ich keine Lieder. / – So, zu lesen hast du gelernt? Dann sag uns das Alphabet. / – Und auf den Stock stützte er sich, das Alphabet zu sagen, / Und der Stock war verdorrt und dürr und plötzlich trieb er Blüten* (Passow, *op. cit.*, 220 Nr. CCXCVI). Bei dem »Alphabet« geht es nicht um das ABC, sondern die kirchlichen »Alphabetarien«, didaktische Erbauungsbücher aus byzantinischer und postbyzantinischer Zeit (Kostas Romaios, *Κοντά στις ρίζες*, Athen 1959, 33 ff.). Die Einleitungsformeln der Festankündigung sind durchaus variabel (vgl. Spyridakis, *Ελληνική Λαογραφία, op. cit.*, 250, G. I. Hatzitheodoru, *Τραγούδια και σκοποί στην Κω*, Athen 2008, 105). Charakteristisch sind jedoch die vielen Alliterationen, Binnenreime, Repetitionen und Steigerungen, die eine ritualistisch gesteigerte Atmosphäre erzeugen (*Αρχιμηνιά κι αρχιχρονιά κι αρχή καλός ο χρόνος*).
- 573 In manchen Variaten ist dieses Stockwunder weiter ausgebaut zu einem richtigen Lebens- oder Paradiesbaum mit Vögeln auf den Zweigen, klare Quellen an den Wurzeln usw.; die Vögel netzen ihre Flügel und besprengen den Hausherrn (G. Chasiotis, *Συλλογή των κατά την Ήπειρον δημοτικών ασμάτων*, Athen 1866, 194 f.). Die Anthophorie als Wunderzeichen gibt es schon im AT (Aarons Stock, *Numeri* 17, 16–23, bei Herodot das Blühen des Hl. Ölbaums auf der Akropolis, Her. 8, 55), in der neugriechischen Sage (Politis, *Παραδόσεις*, Athen 1904, 920–923 und *pass.*, St. Imellos, »Το κυπαρίσσι του Μιστρά«, *Θρολούμενα για την Αλωση και την εθνική αποκατάσταση*, Athen 1991, 70–79), in südslavischen Erzählungen (»Der Räuber Madej«, N. P. Andrejev, *Die Legende von den zwei Erzsündern*, Helsinki 1924 [FFC 54], ders., *Die Legende vom Räuber Madej*, Helsinki 1927 [FFC 69]), in apokryphen Erzählungen um die Reue Lots sind es Fackeln, die Blüten treiben (Georgios A. Megas, »Η περί μετανοίας του Λωτ απόκρυφος παράδοσις και οι σχετικοί με αυτήν λαϊκά διηγήσεις (AaTh 756C)«, *Laografia* 28, 1972, 337–352, vgl. auch die Tannhäuser-Sage), das Motiv findet sich jedoch auch in anderen griechischen Volksliedern (St. Imellos, »Με αφετηρία ένα σπάνιο δημοτικό τραγούδι της Σύμης. Το θαύμα της αναβλαστήσεως ξηρού δαυλού«, *Τα Συμιαϊκά* 3, 1977, 40–56). Doch dürfte das Motiv auch vegetationskultische Funktion haben, denn der dürre

Wander-Wunder-Stock steht auch in Beziehung zu den Stöcken mit verdicktem Ende, mit dem die *kalanda*-Sänger Hunde abwehren, an die Türen hämmern, auf den Boden klopfen, das Feuer aufschüren, aber auch neuvermählte und kinderlose Frauen schlagen (in phallischer Bedeutung; zu Morphologie, eigenen Namensformen, Handhabung und Sinndimension Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 86 ff.).

- 574 Aus Ostthrakien (Petropulos, *op. cit.*, II 5 ff.).
- 575 Das Lied mit 27 Versen ist in Kleinasien, Kreta, Samos, Lesbos und Limnos verbreitet (Megas, *Ελληνικαί εορταί*, *op. cit.*, 62 ff., deutsche Übersetzung Puchner, *op. cit.*, 205). In der Mitte des Liedes kommt es zu einer interessanten Perspektivenverschiebung: Die Antwort des Hl. Vasilis auf die Christusfrage über die Rekordernte am Meeresstrand ist nicht mehr an den Herrn gerichtet, sondern als Ernte-Glückwunsch an den Hausherrn, Christus wird zur Wundererscheinung mit dem Paradiesbaum, der vorher schon in der Verwandlung des dünnen Wanderstocks beobachtet werden konnte (zu diesem »gleitenden Blickwinkel« der Verkettung von Motivassoziationen Puchner, *Studien zum griechischen Volkslied*, *op. cit.*, 205 ff.).
- 576 Petropulos, *op. cit.* II 7, deutsch bei Puchner, *op. cit.*, 207 f.
- 577 Passow, *op. cit.*, 218, Nr. CCXCIII (Puchner, *op. cit.*, 208).
- 578 N. G. Mavris/A. Papadopulos, *Δωδεκανησιακή λύρα. Τόμ. Α': Κασιακή λύρα*, Port-Said 1928, 10 (deutsch in Puchner, *op. cit.*, 200 f.). »Den Jordan singen« bezieht sich auf den Beginn des Taufpariariums des Tages. Der Erzengel Michael mit der Seelenwaage und die Teilung der Totenseelen in Sünder und Gerechte entspricht der byzantinischen Bildkomposition des Jüngsten Gerichts (Leopold Kretzenbacher, *Die Seelenwaage. Zur religiösen Idee vom Jenseitsgericht auf der Schicksalswaage in Hochreligion, Bildkunst und Volksglaube*, Klagenfurt 1958). Zur Gottesmutter als *mediatrix gratiarum* für die sündigen Seelen vgl. ders., *Schutz- und Bittgebärden der Gottesmutter. Zu Vorbedingungen, Auftreten und Nachleben mittelalterlicher Fürbitte-Gesten zwischen Hochkunst, Legende und Volksglauben*, München 1981. Die letzten beiden Verse stellen die Gabenforderung dar; Hahn und Henne bedeuten das Ei, der *sfazika* meint den altösterreichischen Zwanziger, der nach der Türkenherrschaft als Münze auf der Dodekanes zirkulierte (Wert: 90 Goldlepta).
- 579 Zur Liedanalyse der Theophaniekalanda vgl. auch Manolis Varvunis, »Θέματα και σύμβολα στα κάλαντα των Θεοφανείων της περιοχής Αλμυρού«, *Μελετήματα Ελληνικής Λαογραφίας*, Bd. 2, *Φιλολογική Λαογραφία*, Xanthi, 2003, 295 ff. (*Πρακτικά Α' Συνεδρίου Αλμυριώτικων Σπουδών*, Almyros 1993, 463–486).
- 580 Zu diesem Bildtyp V. Milanovich, *The Tree of Jesse in Byzantine Mural Painting of the Thirteenth and Forteenth Centuries*, Belgrade 1989, 56–59, Konstantinos Kalokyris, *Η Θεοτόκος εις την εικονογραφίαν Ανατολής και Δύσεως*, Thessaloniki 1972, 191–194.
- 581 Walter Puchner, »Lazarus redivivus und österlicher Blumenheld«, *Akkommodationsfragen*, *op. cit.*, 60 ff.
- 582 »Nach dem Volksglauben müssen die haarigen, wendigen, dummschlauen, aber auch gefährlichen Zwölfendämonen nach ihrem störenden Aufenthalt auf der Oberwelt wieder in die Unterwelt zurück, wo sie nach einem kosmogonischen Mythos wieder von neuem anfangen, am Weltenbaum zu sägen, den sie zu Weihnachten schon fast durchschnitten hatten; die Heilige Zeit und ihre Abwesenheit haben jedoch ihr Werk wieder zunichtegemacht« (Puchner, *Studien zum griechischen Volkslied*, *op. cit.*, 211, ausführlicher ders., *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 110 f.). Zu den griechischen Namensformen Moser-Karagiannis, »Hors d'ici (Οξαιοδώ)«, *op. cit.*, zu den Namensformen im Balkanraum und in Kleinasien Puchner, »Δοκίμιο για τους Καλικάντζαρους«, *Εθνογλωσσολογικές μελέτες*, Athen 2013, 85–128.

- 583 Vgl. die obigen Beispiele. Vgl. Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 76–81 und in der Folge.
- 584 Margarita Vasileva, *Koleda i surva: Bălgarski prasnici i običaji*, Sofija 1988, Petăr Dinekov, *Bălgarski pisatel*, Sofija 1972, 294–306, Christo Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, Berlin 1969, 317, zu etymologischen Ableitungstheorien auch Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 124 f., Anm. 141–142.
- 585 Vgl. die Abb. 23–25 und 27 in Puchner, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, *op. cit.* Siehe auch die Studien Walter Puchner, »Zur Typologie des balkanischen Regenmädchens«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 78/1–2 (1982) 98–125, ders., »Regenlitanei und Bittprozession im griechischen Umzugsbrauch und ihre balkanischen Querverbindungen«, *Studien zum griechischen Volkslied*, *op. cit.*, 89–124 und ders., »Το ὁκορίτσι της βροχής. Η παράκληση για τερματισμό της ανομβρίας στην ορθόδοξη παράδοση και τον λαϊκό πολιτισμό«, *Συγκριτική Λαογραφία Α΄. Έθιμα και τραγούδια της Μεσογείου της Βαλκανικής*, Athen 2009 (Λαογραφία 2) 167–228.
- 586 Nachweise in Puchner, *Studien zum griechischen Volkslied*, *op. cit.*, 122 ff.
- 587 I. K. Oikonomu, »Η Περπερούνα εν Χαλκιδική«, *Laografia* 4 (1913/14) 736 ff., Brief von Samuel Baud-Bovy an den Verf. vom 9. Mai 1983. Zur Untersuchung der Melodien im südslavischen Raum vgl. M. Samokovlieva, »Teritorialno razprostranie na njakoi tipove kalendarsno obredi v Severna Bălgarija«, *Bălgarski Folklor* 4/4 (1978) 15–33, bes. 28 ff., wo 123 nordbulgarische Melodien untersucht sind, die vier Grundtypen mit 5/15 bzw. 7/16-Takt ergeben. Eine ähnliche Untersuchung liegt auch für SO-Bulgarien vor (I. Manojlov, »Letnike običajni pesni vo Jugozapazna Bălgarija«, *Makedonski Folklor* 19/20, 1977, 139–147, bes. 145 ff.) bzw. eine vergleichende Untersuchung von serbischen, bulgarischen und slavomakedonischen Melodien (D. M. Džordžiev, »Njakoi muzički karakteristiki na makedonski dodolski pesni«, *Makedonski Folklor* 19/20, 1977, 133–137).
- 588 Jacobus Goar, *Ευχολόγιον*, Paris 1647 (nachgedruckt Graz 1960), *Ευχολόγιον τον Μέγα*, Athen 1986, 515–530. »Unter Abzug des ekklesiastischen Formelguts der Litaneien und Anrufungen läßt sich der ›harte Kern‹ der Fürbitten ohne weiteres erkennen: die direkte Anrufung Gottes um Regen, um die Fruchtbarkeit der Erde wiederherzustellen« (Puchner, *Studien zum griechischen Volkslied*, *op. cit.*, 121), allerdings ohne die Aufzählung der einzelnen Feldfrüchte.
- 589 Zu *pokrăsti*, *krăstonose* oder *krăste* und die entsprechende bulgarische Litanei vgl. Dinekov, *op. cit.*, 331. Die Eingangsformel, wo die *perperuda* zu Gott fliegt, ist durch die Fürbitte »Wir tragen die Kreuze und bitten Gott: Herr, erbarme dich unser!« ersetzt (Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, *op. cit.*, 331.). Zur Parallelität dieser Umzüge Mihail Arnaudov, »Pokrăsti i peperuda«, *Bălgarsko narodno tvorčestvo* 5 (1962) 471–475. Weitere Beispiele solcher Christus-Litaneien in Slavo-Makedonien V. Ristovski, »Makedonskite dodolski i drugi običaji i pesni za dožd«, *Makedonski Folklor* 19/20 (1977) 37–63, bes. 54 ff., M. Kitevski, »Letni običaji od Debarca (Ochridsko)«, *ibid.* 163–167 sowie in Serbien T. P. Džordžević, »Priroda u verovanju i predanju našega naroda«, *Naučno delo*, Beograd 1958, 76 und V. Čakonović, »Mit i religija u Srba«, *Srpska književna zadruga*, Beograd 1973, 64. Zu solchen Umzügen im hellenophonen Bereich Georgios A. Megas, *Ζητήματα ελληνικής λαογραφίας*, I–V, Athen 1939–49 (Nachdruck 1975), IV 23 f. Spuren von kirchlichen Prozessionslitaneien finden sich auch bei den Slaven in Südungarn, wo das Lied mit »Dodole, molim Boga« beginnt und mit einem »falim Isus« endet (Thekla Dömötör/E. Eperjessy, »Dodola and other slavonic folk-customs in County Baranya (Hungary)«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 16, 1967, 399–408).
- 590 Zusammen mit den Originaltexten in Walter Puchner, »Liedtextstudien zur balkanischen Regenlitanei mit spezieller Berücksichtigung der bulgarischen und griechischen Varianten«, *Jahrbuch für Volksliedforschung* 29 (1984) 100–111. Albanische, serbokroatische, griechische und rumänische

- Versionen zusammengestellt bei A. Pipa, *Albanian Folk Verse*, München 1978, 57–59 und Burkhart, *Kulturraum Balkan*, *op. cit.*, 48 ff.
- 591 In einem *dodola*-Lied in Szöreg (bei Szeged) wird das Regenmädchen auch »Andjelija« genannt (M. Veselinović-Sulc, »Quelques questions sur les chants et contes populaires sud-slaves formées en Hongrie«, *Makedonski Folklor* 15/16, 1975, 35–42, bes. 35).
- 592 In vielen bulgarischen Varianten »fliegt« die *peperuda* zu Gott, in anderen »geht« sie (vgl. auch R. Popov, *Peperuda i German*, Sofija 1989).
- 593 Zur komplizierten Etymologie mit mehreren Ableitungsmöglichkeiten aufgrund des ausgedehnten Variabilitätsradius der Namensmorphologie Walter Puchner, »Beleški kām onomatologijata i etimologijata na bālgarskite i grāckite nazvanija na obreda za dāžd *dodola/perperuna*«, *Bālgarski Folklor* IX/1 (Sofija 1983) 59–65 und ders., »Περπερούνα περπατεί – σ' όλη την ορθόδοξη Βαλκανική«, *Ethnολογισσολογικές μελέτες*, Athen 2013 (Laografia 9) 141–153.
- 594 Z. B. *oj, choj, dodo le* (V. Stoin, *Narodni pesni ot Sredna Severna Bālgarija*, Sofija 1931, Nr. 515). Exklamative Assonanzen und Repetitionen finden sich im Eingangsvers, wo das Regenmädchen angerufen wird: *peperugu rugu* oder *peperuda ruda* (Zoltan Ujváry, »Une coutume des Slaves du Sud: la »dodola«, *Slavica* 3, Debrecen 1963, 131–140, bes. 139), auch das griechische »Περπερούνα περπατεί«.
- 595 Das Mädchen selbst wird angerufen bzw. der Akt des Wasserbegießens beschrieben (K. Vakarc, »Dodolajárás a délmagyarországi szerbeknél«, *Néprajzi Értesítő* 14, 1913, 307, B. Bellosics, »Dodola«, *Ethnographia* 6, 1895, 418, ders., »Regenzauberlieder aus Ungarn«, *Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn* 5, 1896, 283).
- 596 Gheorghe Vrabie, *Folclorul*, București 1970, 169. Zu den rumänischen Varianten vgl. E. Fischer, »Paparuda und Scalojan«, *Globus* 93 (Braunschweig 1908) 14 ff., E. Veress, »Az esőhozásról«, *Vasárnapi Ujság* 33 (Budapest 1886) 609, G. Moldovan, *A magyarországi románok*, Budapest 1913, 290, L. Stoica-Vasilescu, »Paparuda«, *Revista de Etnografie și Folclor* 15 (1970) 375–384.
- 597 *Wir ziehen übers Feld / und die Wolken ziehen am Himmel* (E. Schneeweis, *Grundriß des Volksglaubens und Volksbrauches der Serbokroaten*, Celje 1935, 219 ff.).
- 598 *siten, dremen*, auch *rosa* (Tau), *zarosi, bereketna* usw., im griechischen Material sehr groß, sehr, ausgiebig, stark, gesegnet, »palastartig« usw.
- 599 Weiters: Tabak, Halme, Gras, oder allgemeiner Gemüsegärten, Getreide, Felder, Saaten, Zweige; die Scheunen sollen sich füllen, Brot soll werden, daß die Armen zu essen haben, Hirten und Schafe sollen naß werden, der Regen soll auf die *parasporia* (Pachtfelder der armen Bauern) fallen, auf die Zwiebel (Linsen, Kichererbsen) der Alten. Manchmal sind auch Disticha eingeschoben wie »Pfüthen Pfüthen das Wasser/Seen Seen der Wein«, »Gruben Gruben das Wasser/händevoll händevoll der Weizen« oder »Haufen, Haufen der Weizen/und kübelvoll die Gerste« usw., manchmal mit der Erweiterung, daß der Mehlhändler platzen soll, weil er nicht teuer verkaufen kann usw., oder es folgt ein Zusatz, daß das Wasser so reichlich sei, daß man Abzugsgraben schaufeln müsse (Puchner, *Studien zum griechischen Volkslied*, *op. cit.*, 115 ff.).
- 600 Der Vorstellungskomplex *Lazarus redivivus* ist bereits mehrfach zur Darstellung gelangt und stellt eine Art *work in progress* dar. Zum Lied Walter Puchner, »Südosteuropäische Versionen des Liedes von »Lazarus redivivus«, *Jahrbuch für Volksliedforschung* 24 (1979) 81–126, zum Umzug ders., »Lazarusbrauch in Südosteuropa. Proben und Überblick«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 33/81 (1979) 17–40, zum Gesamtkomplex ders., *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene. Lazarus und Judas als religiöse Volksfiguren in Bild und Brauch, Lied und Legende Südosteuropas*, 2 Bde., Wien 1991 (ÖAW phil.-hist. Kl. Denkschriften 216) I 17–59, II 135–211 (Anmerkungen), auch ders.,

- Studien zum griechischen Volkslied, op. cit.*, 125–168 (»Das griechische Lazaruslied. Vom religiösen Erzählhied zur gesungenen Gabenbitte«), und erweitert in griechischer Fassung ders., »Lazarus redivivus. Θρησκευτικό τραγούδι και ανοιξιάτικος αγερέμος στη Νοτιοανατολική Ευρώπη«, *Συγκριτική Λαογραφία Α΄. Έθιμα και τραγούδια της Μεσογείου και της Βαλκανικής*, Athen 2009 (Laografia 3) 65–166 und ders., *Θρησκευτική Λαογραφία Α΄. Ο Λάζαρος στην ορθόδοξη παράδοση και το λαϊκό πολιτισμό της Βαλκανικής*, Athen 2015.
- 601 Vgl. auch Walter Puchner, »Ο »Φίλος του Χριστού« στην ορθόδοξη παράδοση και στην προφορική ποίηση των βαλκανικών λαών. Θέση και ιδιαιτερότητα του Αγίου Λαζάρου στην εκκλησιαστική παράδοση και το λαϊκό πολιτισμό της Κύπρου«, *Πρακτικά Διεθνούς Συμποσίου Προφορικής Θρησκευτικής Ποίησης της Κύπρου*, Nicosia 2003, 55–63.
- 602 Immerhin fast ein Fünftel der zypriotischen Druckheftchen ist der Auferweckung des Lazarus gewidmet (Konstantinos Giankullis, »Η προφορική θρησκευτική ποίηση της Κύπρου μέσα από τις ταπεινές φυλλάδες των ποιητάρηδων«, *ibid.* 75–124). Zur Bio-Bibliographie dieser Sängergilde ders., *Οι ποιητάρηδες της Κύπρου, Προλεγόμενα – βιο-βιβλιογραφικά (1936–1976)*, Thessaloniki 1976.
- 603 C. D. Ioannides, »Quasi-liturgical hymns«, *Κυπριακαί Σπουδαί* 33 (1969) 53–126.
- 604 Daneben gibt es auch Zwischenformen, wenn der Pope selbst mit der Kinderschar die Prozession von Haus zu Haus vornimmt (nur auf Zypern und an der kleinasiatischen Küste, vgl. Ch. P. Farmakidis, *Κυπριακή Λαογραφία*, Limassol 1938, 218 ff., R. Kriss/H. Kriss-Heinrich, *Peregrinatio neobellenica*, Wien 1955, 170, D. Stylianos, »The Inner Life of Cyprus«, K. K. Keshishian, *Romantic Cyprus*, Nicosia 1957, 211 ff., bes. 238, P. A. Bibelas, *Λαογραφικά Κυδωνίων, Μοσχονησίων και Γενιτσαχωρίου*, Athen 1956, 38).
- 605 L. Arnott, »Το Σάββατο του Λαζάρου«, *Νέα Εστία* 59 (1956) 563 ff.
- 606 Vielfach in den Liedsammlungen selbst, vgl. etwa L. Jordanova, »Za običaja lazaruване v Bălgarija«, *Izvestija na Etnografskija institut i muzej* 9 (1966) 107–162, R. Ivanova/T. I. Živkov, *Bălgarska narodna poezija i proza*, Bd. 2, *Obredni pesni*, Sofija 1981, M. A. Vasiljević, *Narodne melodije Leskovačkog kraja*, Beograd 1960 (SAN, Muzikološki institut 110) 31–59, ders., *Jugoslovenski muzički folklor*, I, Beograd 1950, oder in ethnomusikologischen und ethnochoreographischen Spezialstudien wie L. Ilieva/I. Račeva, »Istoričeski aspekti na problema za ritmoobrazovaneto v bălgarskija tancov folklor«, *Bălgarski Folklor* 9/3 (1982) 28–37, V. N. Kaufman, »Pogrebalni i pomenni elementi vav velikdenskite pesni«, *Bălgarski Folklor* 8/2 (1982) 11–25, bes. 17 ff., M. Samokovlieva, »Teritorialno razprostranie na njakoi tipove kalendarsno-obredi pesni v Severna Bălgarija«, *Bălgarski Folklor* 4/4 (1978) 15–33, B. Ristovski, »Kon proučavanjeto na makedonskite narodni pesni«, *Makedonski Folklor* 6/12 (1973) σσ. 31–39, A. Mustaći, »Albanske obrjadovje pesni, povjaštennie vesni (lazarevskie), i obrjadovje nekotorjich elementov s makedonskimi pesnjami«, *ibid.*, 41–46, T. Bicevski, »Kon muzičkite karakteristiki na lazarskite pesni od Dolni Polog (Tetovsko)«, *ibid.*, 47–50, M. Pozanov, »Kon muzičkite karakteristiki na lazarskite pesni od Prespansko«, *ibid.*, 51–55, M. Dimovski, »Lazarskite orovodni pesni vo Struga i Struško nevnite etnokoreološki karakteristiki«, *ibid.*, 57–62, E. Stoin, »Lazaruvane v s. Neguševno, Elin-Pelinsko«, *Izvestija na instituta za muzika* 2/3 (1955) 178–213, bes. 197–209 usw.
- 607 Z. B. bei den Mitwinterumzügen (vgl. Puchner, *Brauchtumserscheinungen, op. cit.*, 76–82). Manche Liedsammlungen enthalten auch Dutzende von Varianten des Lazarusliedes.
- 608 Zu Altersstaffelung der *lazarines* vgl. Walter Puchner, »Κοινωνιολογία των ηλικιών και γυναικεία έθιμα«, *Κοινωνιολογική Λαογραφία*, Athen 2010 (Laografia 5) 25–72, bes. 49 ff., 54–57.
- 609 Die Quellenangaben beschränken sich hier auf veröffentlichte Studien und Sammlungen. Zu unveröffentlichten Quellen siehe Puchner, *Studien zum griechischen Volkslied, op. cit.*, 136 ff.

- 610 Th. Papadopoulos, *Δημιώδη Κυπριακά άσματα εξ ανεκδότων συλλογών του 10' αιώνας*, Nicosia 1975, 99–114, A. Sakellariu, *Κυπριακά*, Bd. 2, Athen 1871, 82–84, K. Christidulidis, *Η έγερσις του δικαίου Λαζάρου και εγκώμιον της Αναστάσεως, εξ αρχαίου χειρογράφου*, Nicosia 1929, N. Kliridis, »Λαογραφία διαφόρων μνηών«, *Κυπριακά Χρονικά* 2 (1924) 198–205, bes. 201, N. Kyriadzis, »Λάζαρος«, *ibid.* 6 (1929) 141 ff., Ch. P. Farmakidis, *Κυπριακή Λαογραφία*, Limassol 1938, 218, A. L. Thrasyvulu, »Το Σάββατον του Λαζάρου και η Κυριακή των Βαΐων εις το χωριόν Λάπηθον«, *Λαογραφία* 17 (1957/58) 281–283, A. D. Papacharalampus, *Κυπριακά ήθη και έθιμα*, Nicosia 1965, 192 ff., K. P. Hatzioannu, *Τα εν διασπορά*, Nicosia 1969, 146–155, N. Kliridis, *Θρησκευτικά τραγούδια της Κύπρου. Δημοτικά Τραγούδια*, Nicosia 1967, 85–100 usw.
- 611 Th. P. Kostakis, *Η Ανακού*, Athen 1963, 244 ff. (Kappadokien), N. Kararas, *Χωριά του Μπουρνόβα*, Athen 1958, 34–36 (Umland von Smyrna).
- 612 E. I. Monogios, *Τα Μυκονιάτικα*, Hermupolis 1937, 49 ff. (Mykonos), Anonym, »Λαογραφία Νισύρου. Η Καλλαντήρα«, *Ανγή Δωδεκανησιακή* 7 (1925–27) H. 133, 2 (Nisyros), E. I. Karpathios, »Η Καλλαντήρα της Νισύρου«, *ibid.* 8 (1927–29), H. 157, 2 (auch H. 159, 2), N. Mavris/E. Papadopoulos, *Δωδεκανησιακή λύρα*. Bd. 1: *Κασιακή λύρα ήτοι δημιώδης ποιήσις και μουσική της Κάσου*, Port Said 1928, 12, Nr. 6 (Kasos), Samuel Baud-Bovy, *La chanson populaire grecque du Dodécanèse*. I. *Les textes*, Genève – Paris 1936, 74 ff. (Rhodos), ders., *Chansons populaires grecques du Dodécanèse*, Athènes 1938, 125 (Kos), 249 (Karpathos), G. Drakidu, *Ροδιακά*, Athen 1937, 15 ff. (Rhodos), P. P. Argenti/A. J. Rose, *The Folk-Lore of Chios*, 2 Bde., Cambridge Univ. Press 1949, II 363 ff. (Olympoi, mit englischer Übersetzung), I. Sp. Ramfos/K. I. Papadopoulos, *Λαογραφία της Κιμώλου*, Piräus 1953, 133 ff. (Kimolos), D. G. Spanos, *Ψαριανή λαογραφία*, Athen 1962, 58 ff., 65 ff. (Psara) usw.
- 613 P. S. Spandonidis, *Μελένικος*, Thessaloniki 1931, 60 (Melnik), Dimitrios A. Petropoulos, »Λαογραφία Κωστή Ανατολικής Θράκης«, *Αρχείον Θρακικού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θησαυρού* 5 (1939/40) 225–298, bes. 282 ff.
- 614 I. Spandonidi, *Τραγούδια της Αγόριανης (Παρνασσού)*, Athen 1939, 95, D. V. Furlas, »Ο »Λάζαρος« στο Νεοχώρι Ναυπακτίας«, *Λαογραφία* 20 (1962) 11 ff., D. St. Tolis, *Το χωριό Καροπλέσι και η περιοχή Αγράφων*, Thessaloniki 1969, 199 usw.
- 615 A. Tzartzanu, »Θεσσαλικά του Τυρνάβου«, *Θεσσαλικά Χρονικά* 2 (1931) 75 ff., K. Arnis, »Τα τραγούδια της Λαζαρίνας στους Σοφάδες (Θεσσαλία)«, *Ελληνική Επαρχία* 30 (1936/37) H. 355, 115, usw.
- 616 F. Papanikolaou, »Οι Λαζαρίνες«, *Μακεδονική Ζωή* 35 (1969) 49 ff., K. Siampanopoulos, *Οι Λαζαρίνες*, Thessaloniki 1973, A. Topalis, »Το χωριό Άνω και Κάτω Μπεάλα«, *Μακεδονικά* 12 (1972) 444 ff., V. Iliadis, *Τα Αδάμ*, Thessaloniki 1969, 101, A. P. Papatheodoru, *Δραμεσίτικα*, Athen 1970, 137, Georgios Melikis, *Οι λαζαρίνες στο Ρουμλούκι*, Thessaloniki 1977, usw.
- 617 A. Kutsomytis, »Λαογραφικά Νέας Κεσσάνης«, *Θρακικά Χρονικά* 2 (1962) 165–170, 223–224, bes. 223 ff. (Kleinasienflüchtlinge).
- 618 G. Ch. Chasiotis, *Συλλογή των κατά την Ηπειρον δημοτικών ασμάτων*, Athen 1866, 38 ff., Nr. 7 und 8, P. Aravantinos, *Συλλογή δημοδών ασμάτων της Ηπείρου*, Athen 1880, 123, Nr. 155, Th. Athanasiadis, »Η εορτή του Λαζάρου εν Δραγαριώ«, *Λαογραφία* 5 (1915/16) 403 ff. N. Nitsos, *Μονογραφία περί της εν Ηπειρώ κόμης Τσαμαντά*, Athen 1926, 147 ff., Chr. Suli, »Τα τραγούδια του Λαζάρου«, *Ηπειρωτικά Χρονικά* 2 (1927) 187–190, Chr. M. Milionis, »Ο Λάζαρος στο χωριό Περιστερί του Πωγωνίου«, *Ηπειρωτική Εστία* 3 (1954) 382–389, F. G. Triantafyllu, »Πώς γιορτάζεται ο Λάζαρος στην περιφέρεια Ζαγορίου«, *Ο Φάρος της Βορείου Ελλάδος* 2 (Thessaloniki 1940) 125–129, K. A. Diamantis, »Τα τραγούδια του Λαζάρου στη Νησίστα των Τζουμέρκων«, *Αιξωνή* 1 (1950/51) 137–143, A. N. Papakostas, »Ηπειρωτικά τραγούδια Λαζάρου«, *Ηπειρωτική Εστία* 8 (1959) 303–307, N.

- Ch. Rebelis, »Ο Λάζαρος στη Βούρμπιανη προπολεμικά«, *Κοντισιώτικα* 2 (1923), H. 13–14, 24–26, K. A. Diamantis, »Του Λαζάρου«, *Σκουφάς* 12 (1967) H. 33, 402, Sp. A. Manos/K. S. Raptopoulos, *Δημοτικά τραγούδια Ηπείρου*, Athen 1972, 60–63, K. Tsili, »Τραγούδια του Λαζάρου«, *Ηπειρωτική Εστία* 19 (1970) 193, St. Gatsopoulos, »Η εορτή του Αγίου Λαζάρου εν Ηπείρω«, *ibid.* 19 (1970) 159–166 (Αγία Βαρβάρα), Katerina Kakuri, *Θάνατος – Ανάσταση*, Athen 1965, 28 ff., A. Bukovalas, »Η γιορτή του Λαζάρου στο Κουτσελιό Ιωαννίνων«, *Ηπειρωτικά Χρονικά* 30 (1992) 249–260, N. G. Lampros/D. E. Papadiotis, »Τραγούδια του Λαζάρου από την Κρανιά Πρεβέζης«, *Ηπειρώτων Κοινόν* 2 (2008) 305–318, usw.
- 619 Stamatellos, »Συλλογή των ζώντων μνημείων εν τη γλώσση του Λευκαδίου λαού«, *Περιοδικόν του Φιλολογικού Συλλόγου Κωνσταντινουπόλεως* 8 (1874) 402, I. S. Malvina, »Τραγούδια, μοιρολόγια και λαζαρικά Αργυράδων Κερκύρας«, *Λαογραφία* 8 (1921/25) 520–535, 9 (1926–28) 152–208, 10 (1929/32) 23–47, bes. 23–47, K. Ch. Giolatu, »Τα Μονοπολάτικα κάλαντα του Λαζάρου«, *Παγκεφαλληναϊκόν Ημερολόγιον* 4 (1947) 40 ff. usw.
- 620 G. Lillis, *Βορειοηπειρωτικές σελίδες. Η Λιούντζη ...*, Athen 1947, 105 ff., A. Ch. Mammopoulos, *Ηπειρος. Λαογραφικά – Ηθογραφικά – Εθνογραφικά*, 2 Bde., Athen 1964, I 138 ff., II 177 ff.
- 621 Nach seiner Bootsreise von Jaffa bis Larnaka kam Lazarus durstig an Land und bat eine Alte, sie möge ihm Weintrauben geben; diese antwortete, daß der Weinberg heuer verdorrt sei, und Lazarus, der spätere Bischof von Larnaka (Kition), antwortete ihr: so möge es sein. Derart entstanden die Salinen bei Larnaka. Die bis heute erzählte Legende erstmals veröffentlicht in Bartholomeus de Saligniaco, *Itinerarium Hierosolymitanum*, Magdeburgi 1587, Bd. 4, 3.
- 622 Weil er den Hades mit den Sündenstrafen gesehen hat, vgl. Georgios A. Megas, *Ελληνικά εορταί και έθιμα λαϊκής λατρείας*, Athen 1956, 140. Das Motiv gibt es bereits in den mittelalterlichen *exempla*-Erzählungen (F. C. Tubach, *A handbook of medieval religious tales*, Helsinki 1969, FFC 204, Nr. 3004: »Lazarus does not smile. L. lived 15 years after being raised from the dead, but never smiled again because of the memory of the torments of sinners which he had witnessed«).
- 623 Die Übersetzung einer 155 Verse umfassenden Version in Puchner, *Studien zum griechischen Volkslied*, *op. cit.*, 139–142 (nach Papadopulos, *op. cit.* 110 ff.) mit Analyse der einzelnen Sequenzen und weiteren Metaphrasen (143–147).
- 624 Zwischen 8 und 60 Versen mit starkem Rhythmuswechsel und intensiven Versspannungen, ohne die strenge Bildökonomie des epirotischen Subtyps (Puchner, *op. cit.*, 155).
- 625 Die Gürtung mit Kerzenwachs entspricht einem Mißverständnis des Bibelworts: Jh. 11,44 (εξήληθεν ο τεθνηκώς δεδεμένος τους πόδας και τας χείρας κειρίαις): Lazarus ist in κειρίαις gebunden, in Totenbinden gewickelt (meist als *lazaromata* bezeichnet), was als κερι (Kerze) paretymologisch mißverstanden wird, doch im Umzugsbrauch mit der Lazarus-Effigie manchmal wirklich anzutreffen ist (dazu Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene*, *op. cit.*, 47, 58 und Anm 167).
- 626 Puchner, *Studien zum griechischen Volkslied*, *op. cit.*, 148 (nach Suli, *op. cit.*, 187 ff.). Dort auch Kommentar und weitere Übersetzungen von Varianten (149–154).
- 627 Zur Lazarus-Ikonographie und ihrer Entwicklung seit dem ersten Jahrtausend umfassend Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene*, *op. cit.*, 23–30, 141–168.
- 628 Essentiell für die byzantinische und nachbyzantinische Visionsliteratur Stelios Lampakis, *Οι καταβάσεις στον Κάτω Κόσμο στη βυζαντινή και στη μεταβυζαντινή λογοτεχνία*, Athen 1982, 17–39 (mit ausführlicher Literatur).
- 629 Richard M. Dawkins, »The World Below in Greek Folktales«, *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών* 23 (1953) 312–322, Felix Karlinger, *Der Gang Mariae zu den Qualen (Ein rumänisches*

Volksbuch des 16. Jh.s), Salzburg 1976, zur »Apokalypse der Gottesmutter« vgl. auch Walter Puchner, *Παλαιά και Νέα Διαθήκη. Ανώνυμο κρητικό ποίημα. Σχόλια και παρατηρήσεις*, Venedig 2009, 123–161 (mit umfassender Literatur).

- 630 Das erweiterte Lied trägt im Unterschied zu den üblichen Liedfassungen in der Region den Titel »Der große Lazarus« (76 Verse, P. D. Seferlis, »Ο μεγάλος Λάζαρος (Μύνη)«, *Laografia* 5, 1915, 381–383). Hier antwortet Lazarus auf die Frage, was er im Hades gesehen habe, folgendermaßen: *Gebt mir doch ein wenig Wasser, damit ich mich trösten kann, / denn meine Zunge ist verbrannt, die Lippen sind geschwollen [gebraten] / von der vielen Feuerlava, die ich in der Hölle fand, / den Hades und den Tartarus, alle habe ich da gesehen; / die da Böses haben getan, Unzucht oder Ehebruch, / dort waren sie, die Elenden, mitten in den Feuern drin; / die Arme betrogen haben und sie auch noch verachtet, / erbärmlich sind sie in der Hölle und viel werden sie gequält. / Die Diebe, die Speichellecker und die Falschgewichtenden / mitten drin im Feuerströme stehen sie da verachtet. / Und die falschen Handelsleute, Lüge für Wahrheit münzend, / befinden sich in Finsternis, kochen in siedendem Pech; / und welche da den Wein versetzt, mit Wasser ihn vermischten, / sind zusammen mit dem Judas und weinen unaufhörlich. / Dort sah ich mit meinen Augen auch die elenden Mörder, / mit Kain sind sie zusammen da und heulen wie die Rajas; / dort gibt es sogar Könige und Leute mit Ansehen, / Herren sind da und Herrinnen, die der Hochmut geplagt hat; / Oberpriester und Bischöfe, Priester zusammengebunden / finden sich da in der Hölle, von allen verschmäht und verachtet. / Diese hielten in ihrer Hand Seelen zu ihrer Rettung, / sollten ein gutes Beispiel sein, ein Beispiel ihrer Herde; / und die da gevöllert haben, wie Schweine sich vollgefressen, / die Dämonen in der Hölle bestrafen sie sehr dafür. / Und die es da gewagt haben, ihre Eltern zu lästern, / für immer in der Hölle ist da unten ihre Seele; / und welche da heimlich lauschen an den Wänden mit dem Ohr, / erbarmungslos sind sie gequält dort von den Dämonen. / Und welche gar am Sonntag da nicht in die Kirche gingen / inmitten der Finsternis befinden sie sich verschmäht; / und die mit dem Bann Belegten und auch die Meineidigen, / all die habe ich gesehen zusammen am selben Ort. / Da sind noch viele andere, sie lassen sich nicht zählen, / doch aus der Hölle zu kommen ist keine Hoffnung für sie (V. 32–66). Der Lazarusbericht endet mit einer pastoralen Aufforderung, sich vor den Verführungskünsten des Teufels in acht zu nehmen, Buße zu tun, zu beichten, reuevoll in sich zu gehen, Almosen zu geben usw., Motive, die dem »Gang der Gottesmutter zu den Qualen« entnommen sind (Puchner, *Studien zum griechischen Volkslied*, *op. cit.*, 152 f.).*
- 631 J. Lazarević-Golemović, »Lazarice u Prizrenskom Podgoru«, *Glasnik Etnografskog instituta Srpske akademije nauka* 2–3 (1953/54, Beograd 1957) 557–563, D. M. Djordjević, »Lazarice u Leskovачkoj Moravi«, *Rad Kongresa folklorista Jugoslavije na Bjelašnici 1955 i u Puli 1952*, Zagreb 1958, 117–124 (Leskovac), B. Prvulović, »Lazarica u Gornjem Zablanju«, *Gradina* 2 (Niš 1967) 59–63, M. Zlatanović, »Lazaričke pesme u Vranju i okolini«, *Narodni Srpski Folklor* 6 (1967) 121–133 (Vranja), Manojlović, *op. cit.*, 100 ff., M. A. Vasiljević, *Narodne melodije Leskovackog kraja*, Beograd 1960 (SAN, Muzikološki institut 110) 31–59 (57 Lieder aus Leskovac), Vasiljević, *Jugoslavenski musički folklor*, *op. cit.*, 324 ff.
- 632 M. Antonov, »Lazare-praznika na proletta i svetjata v Ochrid i Struga«, *Ustrem* 2 (1925) 33, A. Malenکو, »Lazarski pesni od S. Velgošti Ochridsko«, *Makedonski Folklor* 1 (1968) 167–169, T. Bicevski, »Prilog kon proučuvanjeto na obrednite pesni od s. Gorno Posarsko«, *ibid.* 3 (1970) 81–104, bes. 93, Nr. 1, ders., »Kon muzičkite karakteristiki na lazarskite pesni od Dolni Polog (Tetovsko)«, *ibid.* 6/2 (1973) 47–50, M. Brzanov, »Kon muzičkite karakteristiki na lazarskite pesni od Prespansko«, *ibid.*, σσ. 51–55, M. Dimovski, »Lazarskite orovodni pesni vo Struga i Struško nevitne etnokoreologiki karakteristiki«, *ibid.*, 57–62, G. Djordjiev, »Za nekoj musički karakteristiki na proletnite narodni pesni vo Makedonija«, *ibid.*, 167–170, K. Penušliski, »Tematikate na makedonskite proletni obredni

- pesni«, *ibid.*, 11–14, B. Ristovski, »Kon proučuvanjeto na makedonski narodni pesni«, *ibid.*, 31–39, S. Mladenovski, »Lazarici vo Kožjacija (Kumanskovo)«, *ibid.*, 233–236, N. Čelakovski, »Proletnite običaj i pesni v Ochrid«, *ibid.*, 213–218, N. Trajkoski, »Proletnie običaj i pesni kaj Makedoncite i Vlašite vo Struga«, *ibid.*, 223–227, P. Domazetovski, »Lazaoski pesni od Drimkol (Struško)«, *ibid.* 7/13 (1974) 191–201, Vasiljević, *op. cit.*, 176 ff., 324–329 (Kosovo), V. Hatžimanov, »Melodije makedonskih lazaričkih narodnih pesama«, *Rad IXog kongresa Saveza Folkloristica Jugoslavije*, Skopje 1962, 393–405, M. Hadži-Pecova, »Odraž narodnooslobodilačke borbe u lazaričkim pesmata i decjim igrata«, *Makedonski Foklor* 25 (1980) 89 ff., N. Ikonov, »Lazarski pesni o Kičevko (Makedonija)«, *Sbornik za narodna umotvorenija i narodopis* 5 (1891) 24–26, A. Mazon, *Contes slaves de la Macédoine sud-occidental*, Paris 1923, 222 usw.
- 633 R. Sokoli, »Kangët rituale netë kremtet vjetore te populit tonë«, *Studime filologjike*, Tiranë 1964, nu. 4, 170 ff., Mustaći, *op. cit.*, 41 ff., A. Mazon, *Documents, contes et chansons slaves de l'Albanie de sud*, Paris 1936, usw.
- 634 G. S. Rakovski, *Pokazalec ili rakovodstvo kak da se zapisvat i izdirijat naj-stari čerti našego bita...*, Odessa 1859, 7, L. Karavelov, *Pamjatniki narodnogo bita bolgar*, Moskva 1861, 197–204, B. Čolakov, *Balgarski naroden sbornik*, Beograd 1875, 34, A. Iliev, *Sbornik ot narodni umotvorenija, običaj, i drugi*, Sofija 1889, 182, Nr. 1, D. Marinov, *Živa starina*, Ruše 1894, 167, Nr. 7, G. Jankov, *Balgarski narodni pesni*, Plovdiv 1908, Nr. 204, 293, V. K. Zlatarev, »Lazaruvane v Kamenica (Kjustendilsko)«, *Izvestija na narodnija etnografski muzej v Sofija* 10–11 (1932) 187–202, bes. Nr. 1, 10–13, 16, 17, 19, 22, 24, 26, 39–43, 46, D. N. Račev, »Lica«, *Izvestija na narodnija etnografski muzej v Sofija* 12 (1936) 148–152, bes. 151, E. M. Mincoff, *Bulgarian Folksongs*, Sofia 1945, 65 ff., 76 ff., E. Stoin, »Lazaruvane v s. Neguševu, Elin-Pelinsko«, *Izvestija na Instituta za muzika* 2/3 (1955) 189–213, R. Angelova, »Lazaruvane v s. Bojanovo«, *Ezikovedsko-etnografski izsledvanija v pamet na akademik Stojan Romanski*, Sofija 1960, 709–730, *Balgarsko tvorčestvo*, Bd. 5, Sofija 1962, 44, 346, 353, 401, 407, L. Jordanova, »Za običaja lazaruvane v Balgarija«, *Izvestija na etnografskija institut i muzej* 11 (1966), 107–162, bes. 118 ff., 122, 124, 128–130, 133–138, M. Arnaudov, *Očerci po balgarskija folklor*, Sofija 1972, 307–317, *Sbornik za narodni umotvorenija, nauke i knižnina*, Bd. 1, 10–21, Bd. 2, 15–22, Bd. 4, 15, Bd. 5, 18–26, Bd. 6, 7–18, Bd. 7, 17–22, Bd. 8, 29–31, Bd. 16, 43–46, Bd. 21, 3–6, Bd. 26, 283–285, Bd. 27, 40–43, 349 f., Bd. 35, 91–100, 318–322, Bd. 38, 34, 59, 79, Bd. 39, 65–67, Bd. 40, 210–221, Bd. 42, 278–284, Bd. 43, 515–517, Bd. 44, 416–425, Bd. 46, 45, 50 f., 223, 323, Bd. 47, 471–482, Bd. 49, 305, Stoin, *Narodni pesni ot Timok do Vita*, *op. cit.*, 66–85, M. Vasileva, *Lazaruvane*, Sofija 1982, R. Ivanova/T. I. Živkov, *Balgarska narodna poezija i proza*, Bd. 2, *Obredi pesni*, Sofija 1981 (76 Lazaruslieder), V. Kuzmanova, »Lazaruvane v Kjustendilsko«, *Zvezda* (Kjustendil) Nr. 61, 29 Mai 1975, dies., »Lazaruvaneto kato obredna komunikativa situacija (Po materiali ot Kjustendilsko)«, *Folklor i obštество*, Sofija 1977, 169–174, dies., »Lazaruvaneto v Jambolsko«, *Naroden druga* (Jambol) Nr. 46 (3603) 19 April 1979, dies., »Lazaruvane v Jambolsko«, *Folklor i istorija*, Sofija 1982, 249–258, E. Stoin, »Lazaruvaneto v s. Kozičino«, *Văprosi na etnografijata i folkloristikata*, Sofija 1980, 147–158, Christo Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, Berlin 1969, 326, P. Eisner, *Volkslieder der Slawen*, Leipzig [1926], 466, V. N. Kaufman, »Pogrebalni i pomenni elementi vav velikdinski pesni«, *Balgarski Folklor* 8/2 (1982) 11–25, E. G. Uzunova, *Lazaruvaneto v Trakija*, Sofija 1980 (masch. Siehe *Balgarski Folklor* 7/4, 1981, 82), Samokovlieva, *op. cit.*, 15–33, T. I. Živkov, *Narod i pesen*, Sofija 1977, 111, I. Litova-Nikolova, »Dva tipi pripevi v lazarkite pesni«, *Balgarskija muzika* 26 (1976) 94–99 usw.
- 635 C. D. Teodorescu, *Poezii populare romane*, București 1885, 202, N. Rădulescu, »Lazăr – o versiune românească a eroului vegetational«, *Revista de Etnografie și Folklor* 11 (1966) 310–339, ders., *Cintele*

- de Lazăr în folclorul românesc și paralelele lor balcanice*, Diss. Berlin 1974, Z. Julfu, »Proletni Bălgarski običaj v selata Voja Dragului i Kjazna (oblast Iljov) – SR Rumanija«, *Izvestija na etnografskija institut i muzej* 15 (1974) 217–228, bes. 224, E. Moldoveanu, »La fête thrace du printemps – »Lazărul« (le Lazare)«, *Actes du IIIe Congrès Internat. de Thracologie*, Bucharest 4.–6. Sept. 1976, Bd. 3, 321–326, E. Moldoveanu-Nestor, »Quelques aspects sur le folclor traditionnel commun aux peuples roumain et yougoslaves – »Lazărul«, *Rad XIV kongresa saveza folklorista Jugoslavije u Prizren 1967*, Beograd 1974, 355–359, C. Brăiloiu/E. Comișel/T. Grișmaru, *Folclor din Dobrogea*, București 1981, 403 ff., G. Sulițeanu, »La cantique de Souhait («colindatul») des jeunes filles chez le peuple roumain dans le complexe de folklore balkanique«, *Makedonski Folklor* 15/16 (1975) 291–307, T. T. Burada, *O călătorie în Dobrogea*, Iași 1880. Zu den Aromunen vgl. P. Papahagi, »Lăzarulla Aromani«, S. To-cilescu (ed.), *Materialuri folclorice*, Bd. 2, București 1900, 733–736, T. T. Burada, *Istoria teatrului în Moldova*, București 1915, 72 usw.
- 636 N. Rădulescu, »Variante româno-balcanic de unor melodii de dans și rituale«, *Revista de Etnografie și Folclor* 12 (1967) 3–25, bes. 8 Nr. 3.
- 637 L. V. Markova, »Nekotoje nabljudenija nad rasbitiem Kalendarnych obrjadov u bolgar meždurecija Pruta i Dnestra«, *Izvestija na Etnografska institut i muzej* 11 (1968) 151–168.
- 638 Z. B. J. Zachariev, »Lazaruvane v Kamenitsa (Kjustendilstvo)«, *Izvestija na narodnija etnografski muzej v Sofija* 10–11 (1932), 187–202, Nr. 10–12.
- 639 Zachariev, *op. cit.*, Nr. 1, 22.
- 640 Julfu, *op. cit.*, Nr. 6.
- 641 Zachariev, *op. cit.*, Nr. 13, 16, 17, 19, 24, 26 usw.
- 642 Puchner, »Spuren frauenbündischer Organisationsformen«, *op. cit.*, 148 ff.
- 643 Rădulescu, »Lazăr«, *op. cit.*, 319 ff., Moldoveanu-Nestor, *op. cit.* Lazarus wird von seinen Schwestern begraben und beweint (zu Melodie-Ähnlichkeiten mit dem Klagelied des Regenbittganges *sulul* vgl. N. Rădulescu, »Sulul – un obici inedit din ciclul calendaristic«, *Revista de Etnografie și Folclor* 14, 1969, 3–25). Auch bei den bulgarischen Liedern sind manchmal Erinnerungen an Totenbräucher festzustellen (V. N. Kaufman, »Pogrebalni i pomenni elementi vāv velikdenskite pesni«, *Bălgarski Folklor* 8/2, 1982, 11–25, bes. 17 ff.).
- 644 Puchner, paraphrasiert in *Studien zum griechischen Volkslied*, *op. cit.*, 165, nach Jordanova, *op. cit.*, 156 f.). *Buenec* ist eine der führenden Mädchengestalten der bulgarischen Liedumzüge und vielfach die Nomenklatur des Umzugs überhaupt; sie ist in Rot gekleidet wie die Braut (Dagmar Burkhart, »Der rote Schleier. Zur traditionellen Brautausstattung bei den Türken und Bulgaren«, G. Völger/K. v. Welck, *Die Braut. Geliebt, verkauft, getauscht, geraubt*, Bd. 2, Köln 1985, 450–455 und dies., »Der rote Schleier als Brautverhüllung«, *Kulturraum Balkan*, *op. cit.*, 54–64). Ein anderes Beispiel: *Die Tulpe wiegt sich / in grüner Wiese. / Es war keine Tulpe / es war ein Kind. / Seine Augen Sterne / sein Gesicht Rose. Es spielte in Ruhe / und ruhig schlief es ein. / Seine Mutter weckte es: / – Auf auf, mein Kind / schau dir die Lazarinen an / wie sie tanzen und singen / die gestickten Schürzen tragen / stampfen mit gelben Schuhn. / He, Lazarus, Lazarus / hier sagte man uns / ist ein Mädchen und ein Bursch: / das Mädchen soll sich verloben / der Bursch soll Hochzeit feiern, / solange der Wein rot ist / und die Linsen frisch. / Freue dich, Hausherr! / Soviele Blätter wie der Wald hat / soviel Gesundheit in deinem Haus!* (mündliche Mitteilung von Yani Atanasov, veröffentlicht in Manolis G. Sergis, »Εθίμα του Πάσχα από τη Θράκη«, *Παρατηρητής της Θράκης* (17. 4. 2009), 1–11, bes. 3, Ü.d.A.). Der zweite Teil des Liedes gehört bereits zu den Glückwunschliedern.
- 645 Archer Taylor, »Judas Iscariot in Charms and Incantations«, *Washington University Studies, Humanistic Series* 8/1 (1921) 3–17, ders., »O du armer Judas«, *Journal of English and German Philology* 18

- (1920) 318 ff., P. F. Baum, »The English Ballad of Judas Iscariot«, *Publications of the Modern Language Association of America* 31 (1916) 181 ff. usw.
- 646 Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene*, *op. cit.*, 105–108, 283–291, ders., »Διαπόμηση και θάνατος του Ιούδα Ισκαριώτη. Ένα μεσογειακό έθιμο«, *Συγκριτική Λαογραφία Α΄*, *op. cit.*, 21–64.
- 647 Megas, *Ζητήματα Ελληνικής Λαογραφίας*, *op. cit.*, III 98, 101, 104, K. Papathanasi-Musiopulu, *Λαογραφικά Θράκης*, Bd. 1, Athen 1979, 51, Dimitrios V. Oikonomidis, »Ιούδας«, *Θρησκευτική και ηθική εγκυκλοπαίδεια*, Bd. 6, 937–941, bes. 937, G. V. Siettos, *Έθιμα στις γιορτές*, Piräus 1975, 464.
- 648 Konstantinos Churmuziadis, »Το Τσακίλι (Πετροχώρι) της επαρχίας Μετρών«, *Θρακικά* 9 (1938) 310–362, bes. 318, ders., »Το παιδίον εις την εκκλησιαστικήν επαρχίαν Μετρών και Αθύρων της Ανατολικής Θράκης«, *Αρχεῖον του Θρακικού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θησαυρού* 7 (1940–41) 66–133, bes. 86, 102.
- 649 Tasos A. Karanastasis, *Ακολουθία του Ανόσιου Τραγογένη Σπανού. Χαρακτήρας και χρονολόγησι. Μια ερμηνευτική προσέγγισι*, Thessaloniki 2003, 77 (nach mündlichen Quellen).
- 650 Karanastasis, *op. cit.*, 77 (nach mündlichen Quellen). In Nea Kallikrateia in Chalkidike wird die Judasverbrennung seit der Aussiedlung 1924 vorgenommen. Vgl. gleichfalls P. Valsamidis, *Η Ιερά Μητρόπολις Μετρών και Αθύρων. Εκκλησιαστική, εκπαιδευτική και κοινωνική δραστηριότητα επί τη βάσει ανεκδότων κωδίκων (μέσα 18ου αιώνα – 1927)*, Diss. Thessaloniki 1998, 59–65, S. Vasileiu/P. Tselios (eds.), *Λαογραφικό λεύκωμα Καλλικράτειας. Καλλικράτεια: από την Προποντίδα στη Χαλκιδική*, Kallikrateia 2000, und zu Nea Kallikrateia speziell H. Vielweib, *Epanomi – Nea Kallikrateia. Ein siedlungs- und sozialgeographischer Vergleich zweier nordgriechischer Gemeinden*, Salzburg 1988 (Salzburger Geographische Arbeiten 16).
- 651 E. Stamuli-Saranti, »Δημοτικά τραγούδια της Θράκης«, *Θρακικά* 11 (1939) 1–278, bes. 19.
- 652 Anonym, »Φλογάρα«, *Θρακικά* 15 (1941) 321, K. Veiku-Serameti, »Επιβάτες. Ιστορία, ήθη και έθιμα, γλωσσάριο«, *Αρχεῖον του Θρακικού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θησαυρού* 26 (1961) 181–329, bes. 202 ff.
- 653 Karanastasis, *op. cit.*, 82.
- 654 *Ibid.* 77 ff. (nach mündlichen Quellen).
- 655 Stamuli-Saranti, »Δημοτικά τραγούδια της Θράκης«, *op. cit.*, 18.
- 656 F. G. Apostolidis, »Ιστορία κωμοπόλεως Τσεντώς (Τσαντώ)«, *Θρακικά* 34 (1961) 5–87, bes. 46, E. Stamuli-Saranti, »Προλήψεις και δεισιδαιμονία της Θράκης«, *Laografia* 13 (1951) 100–114, 201–236, bes. 210.
- 657 Vgl. die Quellenzusammenstellung bei Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 161–164.
- 658 Vgl. die englische Beschreibung der Judasprozession in Therapia in Konstantinopel zu Beginn des 20. Jahrhunderts (Anonym, »Curious Easter custom: ›Burning Jews at the Stake‹«, *Daily Chronicle* 2. 5. 1902).
- 659 Eine moderatere Variante konnte ich bei der spektakulären Judas-Verbrennung in Gomati 1976 aufnehmen, die offenbar ein Werk des Dorfschullehrers gewesen ist, um die obszöne Version zu ersetzen (Walter Puchner, »Forschungsnotiz zum Judasbrennen«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* XXXI/80, 1977, 229–231, Originaltext bei M. Moschopoulos, »Το έθιμον του αφανού με το κάψιμο του Ιούδα«, *Νέα των Ενόπλων Δυνάμεων* 24. 4. 1976).
- 660 Nach einer Einleitung mit der Bitte um einen Zweig für die Judasverbrennung beginnt eine vorwiegend fäkal-skatologische Schimpfkanonade auf den οβρίός (Karanastasis, *op. cit.*, 85 ff.).
- 661 Z. B. Stamuli-Saranti, *Δημοτικά τραγούδια της Θράκης*, *op. cit.*, 19.
- 662 Kritische Ausgabe des Textes der »Ακολουθία του Ανοσίου Τραγογένη Σπανού« durch Hans Ei-

- deneier, *SPANOS. Eine byzantinische Satire in der Form einer Parodie. Einleitung, kritischer Text, Kommentar und Glossar*, Berlin/New York 1977.
- 663 Weitere Ausgaben dieses vielgelesenen »Volksbuches« 1553, 1562, 1579, 1627, 1643, 1700, 1771, 1795, 1796, 1803 (2x), 1827, 1843 (Karanastasis, *op. cit.*, 6 ff.). Die Datierung der Version A wird auf 1512–1516 geschätzt. Zur Ansiedlung der Sefardim um 1500 vgl. A. Rodrigue, »The Sephardim in the Ottoman empire«, E. Kedourie (ed.), *Spain and Jews: The Sephardic Experience 1492 and After*, London 1992, 162–188.
- 664 Zu den Stereotypelementen der Hypercharakterisierung Peter Dinzelsbacher, *Judastraditionen*, Wien 1977.
- 665 Eideneier tippte auf eine unbekannte Persönlichkeit (Hans Eideneier, *Σπανός*, Athen 1990, 16 f.), Dölger auf den byzantinischen Klerus (Franz Dölger, »Byzantine Literature«, J. M. Hussey [ed.], *The Cambridge Medieval History*, vol. IV: *The Byzantine Empire*, part II: *Government, Church and Civilization*, Cambridge 1967, 206–263, bes. 259), Beck auf eine Eunuchengestalt (Hans-Georg Beck, *Ιστορία της δημόδου βυζαντινής λογοτεχνίας*, Athen 1988, 301), Zachariadu auf den *frankopapas* (Elizabeth Zachariadu, »Η Ακολουθία του Σπανού: στίρα κατά του λατινικού κλήρου«, *Ενθύμησις Νικολάου Μ. Παναγιωτάκη*, Heraklion 2000, 257–268).
- 666 Fallweise ist ein solches Schimpflied auch anderswo nachzuweisen, wie z.B. in Kioni auf der Ionischen Insel Lefkada (Puchner, *Brauchtumerscheinungen*, *op. cit.*, 163 Nr. 928). Die Schwierigkeit besteht darin, daß die Verbaläußerungen der Kinderhorde bei den Schand- und Prangerumzügen mit oder ohne Steinwurf in gleitendem Übergang stehen zwischen unartikuliertem Geschrei, Verbalbeschimpfung und improvisierten primitiven Spottliedern, die nahe am Kinderreim und infantilem Nonsense stehen.
- 667 Dazu zwei griechische Beispiele. Für Nichtöffnende: *Meine Frau, Zigeunerweib und Läuse-im-Brotsack-Habende*, / dort in der Asche wo du sitzt in deiner Zigeunerbude, / streckst du fünf Finger aus und schnappst zehn Läuse, / die dick wie Hirse sind und breit wie Gerste. / Im Hause wo du sitzt, kein Kuckuck soll mehr rufen / nie sollst du Eier sehn und deine Henne soll verrecken (Puchner, *Brauchtumerscheinungen*, *op. cit.*, 81). Bei zu geringer Gabe: *Hier wo wir gesungen haben, möge es ihnen schlecht gehn, / ihre Habe mag zum Teufel gehn und auch alles Übrige. / Und wenn sie ein Mädchen haben, in der Asche mag sich's wälzen, / wenn sie einen Knaben haben, Schweinehirt soll er werden (ibid.)*. Bei kapadokischen Umzügen wird die Hausfrau genötigt, mit der Axt einen Schlag gegen den zentralen Pfeilerbalken des Hauses durchzuführen.
- 668 Vgl. Walter Puchner, »Lob- und Ansingelieder als Quellen der historischen Ruralsoziologie«, *Studien zum griechischen Volkslied*, *op. cit.*, 169–184, ders., »Τα παινέματα ως πηγή μιας ιστορικής αγροτικής κοινωνιολογίας«, *Κοινωνιολογική Λαογραφία. Ρόλοι – συμπεριφορές – αισθήματα*, Athen 2009, 250–269.
- 669 Hier seien nur bereits veröffentlichte Liedvarianten angeführt. Festgriechenland: K. Marinis, »Το Σάββατο του Λαζάρου«, *Έθνος* 16. 4. 1938 (Hausherr, Hausfrau, Haus), D. Duzos, *Λαογραφικά ορεινής Ναυπακτίας (Κραβαρών)*, Athen 1961, 95 ff. (Einleitung, Hausherr, Hausfrau, Frau mit vielen Kindern, Neuvermählte, verlobter Bursch, verlobtes Mädchen, Junggeselle, unverheiratete Frau, Kleinkind, Schüler, Ausgewandelter, Priester, Kirchensänger, Viehzüchter), D. V. Furlas, »Ο Λάζαρος στο Νεοχώρι Ναυπακτίας«, *Λαογραφία* 20 (1962) 11 ff. (Reichtum des Hausherrn, Sohn in der Fremde, Kinderreichtum, Jungvermählte, verlobtes Mädchen, verlobter Bursch, unverheiratete Frau, unverheirateter Mann, Schriftkundiger, Schüler, Kleinkind, Pfarrer, Lehrer); Ägäis: Mavris/Papadopulos, *op. cit.* 12 (Schafhürdenbesitzer); Epirus: Chasiotis, *op. cit.*, 35 ff., Athanasiadis, *op. cit.* 403 ff. (Priester, Lehrer, Hausherr, Hausfrau, Tochter, Jüngling, alte Frau, der in der

- Fremde, an das Haus, Spottlied für Nichtöffnende), N. Nitsos, *Μονογραφία περί της εν Ηπειρώ κόμης Τσαμαντά*, Athen 1926, 147 f. (Priester, Neuvermählte, Neugeborenes, Familienmitglieder in der Fremde, Hirtenfrau), K. D. Kontaxis, »Η γιορτή του Λαζάρου στο Κουτσελιό Ιωαννίνων«, *Ηπειρωτικά Χρονικά* 30 (1992) 249–260, bes. 257 ff. (Kleinkind, Schüler, Palikare, Tochter, Soldat, Ausgewanderter, Vermählte, Priester, Hirte, Herr), Chr. M. Milionis, »Ο Λάζαρος στο χωριό Περιστερί του Πωγωνίου«, *Ηπειρωτική Εστία* 3 (1954) 382–389 (unverheirateter Bursch, in der Fremde Weilender, Jungvermählte, Kind mit beendeter Schule, Schulkind, Vorschulkind, kleines Mädchen, Alte, Hirten), V. E. Tsiatis, »Ηπειρωτικά έθιμα. Τα Κάλαντα του Λαζάρου«, *Νέα Εστία* 61 (1957) 527 ff., A. N. Papakostas, »Ηπειρώτικα τραγούδια Λαζάρου«, *Ηπειρωτική Εστία* 8 (1959) 303–307 (Hausherr, Hausfrau, heiratsreife Tochter, Kind, Priester), K. Ch. Siontis, »Λαογραφικά Ηπείρου«, *ibid.* 14 (1965) 243–255, bes. 253, A. Notidu-Dritsu, »Τα τραγούδια του Λαζάρου και τ' αυγά«, *ibid.* 18 (1969) 166–169, K. Tsili, »Τραγούδια του Λαζάρου«, *ibid.* 19 (1970) 193, St. Gatsopoulos, »Η εορτή του Λαζάρου εν Ηπειρώ«, *ibid.* 19 (1970) 159–166 (ledige Tochter, der in der Fremde Weilende, kleiner Sohn, lediger Bursch, Hausherr, die Alte), Sp. A. Manos/K. S. Raptopoulos, *Δημοτικά Τραγούδια Ηπείρου*, Athen 1972, 60 ff. (Priester, Neugeborenes, Frischvermählte, auf das Haus, Ausgewanderter), Chr. Rebelis, *Κονιτσιώτικα*, Athen 1953, 115 (Hausfrau), K. Papamichail, »Λαογραφικά Δελόβου«, *Ηπειρωτική Εστία* 2 (1953) 45 ff. (Ausgewanderter); Makedonien: N. D. Dalampis, »Περιγραφή του εθίμου »οι Λαζαρίνες« όπως γίνεται στο χωριό Πολύφυτο του νομού Κοζάνης«, *Μακεδονικά* 5 (1961–63) 244–252 (Priester, Popenfrau, heiratsreifer Bursch, Schüler, Lehrer, Bürgermeister), A. Papafilippu, »Λαογραφικά (Βασιλικών Χαλκιδικής)«, *Χρονικά της Χαλκιδικής* 3 (1962) 74–82 (Paar, heiratsreife Tochter, kleiner Sohn, Neugeborenes, Schüler, Witwe, Priester, verheiratete Frau mit Kind, Mutter mit großem Sohn, Kleinkinder, Verliebte), K. E. Siampanopoulos, *Οι Λαζαρίνες*, Thessaloniki 1973, 71 ff. (Schüler, Verlobter und Verlobte, arme schöne Frau, Sohn in der Fremde, Herrin, Hürdenbesitzer), A. Popvasileva, »Lazarskite pesni vo Kostursko Popolje (Egejska Makedonija)«, *Makedonski Folklor* 1 (1968) 155–166 (Sohn, Tochter, Kleinkind, 162 ff. Übersetzungen aus dem Griechischen); Korsika: N. Fardys, *Ιστορία της εν Κορσική Ελληνικής αποικίας*, Athen 1888, 178 ff. (Sohn, Tochter, Kinder).
- 670 P. Eisner, *Volkslieder der Slawen*, Leipzig [1926] 457 ff. (Vermögender, Hausherr, Türkin, Kinder), Christo Vakarelski/V. Stoin, »Lazarici v Sofijsko«, *Izvestija na narodnija etnografski muzej v Sofija* 10–11 (1932) 176–187, bes. 181 ff. (Hausfrau, Junggeselle, Frischvermählte, Kind), J. Zachariev, »Lazaruvane v Kamenica (Kjustendilsko)«, *ibid.*, 187–202 (Hausherr, Junggeselle, Kind, Kleinkind), R. Angelova, »Lazaruvane v s. Bojanovo«, *Ezikovedsko-etnografski izledvanija v pamet na akademik Stojan Romanski*, Sofija 1960, 709–730, V. Stoin, *Narodni pesni ot Timok do Vita*, Sofija 1928, 66 ff., M. Vasileva, *Lazaruvane*, Sofija 1982, R. Ivanova/T. I. Živkov, *Balgarska narodna poezija i proza*, Bd. 2, *Obredi pesni*, Sofija 1981, 249 ff., V. K. Zlatarev, »Lazaruvane v s. Gol.-Komare (Plovdivsko)«, *Izvestija na narodnija etnografski muzej v Sofija* 2 (1921/22) 93–96, E. Stoin, »Lazaruvane v s. Neguševno, Elin-Pelinsko«, *Izvestija na instituta za muzika* 2/3 (1955) 189–213, ders., »Lazaruvane v s. Kozičino«, *Văprosi na etnografijata i folkloristikata*, Sofija 1980, 147–158, D. Matov, *Sbornik za narodni umotvorenija, nauke i knižnina* VI, 7–17, I. Litova-Nikolova, »Dva tipi pripevi v lazarskite pesni«, *Balgarskija muzika* 26 (1976) 94–99, M. Samokovlieva, »Teritorialno raprostranie na njakoi tipove kalendarno-obredni pesni v Severna Balgarija«, *Balgarski Folklor* 4 (1978) H. 4, 15–33, E. M. Mincoff, *Bulgarian folksongs*, Sofija 1945, 65 ff., 76 ff., Mihail Arnaudov, »Bueneć. Iz istorijata na proletnite običaj i pesni«, *Očerci po balgarskija folklor*, Bd. 2, Sofija 1969, 343–371.
- 671 R. Sokoli, »Kangët rituale netë kremtet vjetore te populit tonë«, *Studime filologjike*, Tiranë 1964, nu. 4, 170 f., A. Mustaci, »Albanski obrjadove pesni, povjastennie vesne (lazarevskie)«, i obrjadovje

- nekotorich elementov s makedonskimi pesnjami«, *Makedonski Folklor* 6/12 (1973) 41–46, bes. 44 ff., A. Mazon, *Documents, contes et chansons slaves de l'Albanie de sud*, Paris 1936, 34 ff.
- 672 Serbien: K. P. Manojlović, *Narodne melodije iz istočne Srbije*, Beograd 1953 (SAN, Muzikološki institut 60) 100 ff., M. Zlatanović, »Lazaričke pesme u Vranju i okolini«, *Narodni Srpski Folklor* 6 (1967) 121–133, ders., »Lazarskite pesme u Vranj i okolini«, *Narodno stvaralaštvo Folklor* 6/22–24 (1967) 121–153, B. Prvulović, »Lazarice u Gornjem Zoblanju«, *Gradina* 2 (Niš 1967) 59–63, D. M. Djordjević, »Lazarice u Leskovačkoj Moravi«, *Rad Kongresa folklorista Jugoslavija na Bjelašnici 1955 i u Puli 1952*, Zagreb 1958, 117–124. Slavo-Makedonien: A. Malenko, »Lazarski pesni od s. Velgošti, Ochridsko«, *Makedonski Folklor* 1 (1968) 167–169 (Hausherr, Hausfrau), G. Djordjiev, »Nekoi karakteristiki na narodnie pesni od Šopuklat«, 18. *Zbornik kongresa jugoslovenskih folkloristov*, Ljubljana 1973, 196–201, M. A. Vasiljević, *Jugoslovenski muzički folklor*, I., Beograd 1950, 187 ff., 324 ff., V. Hatžimanov, »Melodije makedonskich lazaričkih narodnich pesama«, *Rad IXog kongresa Saveza Folkloristica Jugoslavije*, Skopje 1962, 393–405, P. Domazetovski, »Lazarski pesni od Drimkol (Struško)«, *Makedonski Folklor* 7/13 (1974) 191–201.
- 673 E. Moldoveanu-Nestor, »Quelques aspects sur le folclor traditionnel commun aux peuples roumain et yougoslavies – »Lazarul«, *Rad XIV kongresa saveza folklorista Jugoslavije u Prizren 1967*, Beograd 1974, 300. 355–359 (heiratsreifes Mädchen, Rekrut, heiratsreifer Bursch, Frischvermählte, Kleinkind in der Wiege), E. Moldovenau, »Le fête thrace du printemps – »Lazarul (le Lazare)«, *Actes de Ite Congrès International de Thracologie*, Bucharest 4.–6. Sept. 1976, Bd. 3, 321–326, N. Rădulescu, »Lazăr – o versiune românească a eroului vegetational«, *Revista de Etnografie și Folclor* 11 (1966) 310–339, ders., *Cintele de Lazăr in folclorul românesc și paralelele lor balcanice*, Diss. Berlin 1974. Aromunen: P. Papahagi, »Lăzarulla Aromani«, S. Tocilescu (ed.), *Materialuri folclorice*, Bd. 2, București 1900, 733–736.
- 674 Walter Puchner, »Lob- und Anselieder als Quellen der historischen Ruralsoziologie«, *Studien zum griechischen Volkslied*, *op. cit.*, 169–184.
- 675 Die Fruchtbarkeit erstreckt sich als umfassendes Konzept der Überlebensstrategie auf Pflanzen, Tier und Menschen gleichermaßen (Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 137 ff.).
- 676 Zu diesen Leitwerten vgl. Walter Puchner, »Die Memoiren des griechischen Revolutionsgenerals Makryjannis aus kulturanthropologischer Sicht«, *Südost-Forschungen* 34 (1975) 166–194, bes. 190 ff.
- 677 *Fünf halten deinen Rappen und acht deine Pluderhose / und alle fünf bitten dich: »Mein Herr, steig auf und reite«* (Puchner, »Lob- und Anselieder«, *op. cit.*, 174 nach E. Spanonidi, *Τραγούδια της Αγόριανης (Παρνασσού)*, Athen 1939, 94).
- 678 A. Passow, *Τραγούδια ρωμαϊκά. Popularia carmina Graeciae recentioris*, Lipsiae 1860, 223, Nr. CC-CII. Herrschaftlichkeit, Mannhaftigkeit, Reichtum, Gastfreundlichkeit und Verfügbarkeit über sein Haus werden ihm nachgerühmt, die utilitaristische Schmeichelei schwingt sich zu mythischen Höhen auf (von Löwen gesäugt, mit einem Blick hebt er Burgen aus dem Fundament, sein Name steht geschrieben in Venedig und Konstantinopel, z.B. Nikolaos Politis, *Εκλογαί από τα τραγούδια του ελληνικού λαού*, Athen 1914, 191 Nr. 155, *Laografia* 10, 1932/33, 29); die immer vollen Vorratskammern entsprechen der mythischen Vorstellung des »Hauses« als unerschöpflichem Füllhorn (Juliet Du Boulay, *Portrait of a Greek Mountain Village*, Oxford 1974, 38 ff.). Mit dem Hausherrn zusammen wird auch das »Haus« angesungen: Kein Stein soll rissig werden, d. h. kein Todesfall soll eintreten (Spandonidi, *op. cit.*, 93).
- 679 In der Bildsprache des Volksliedes wird die Pflugschar zum Apfelzweig und das Joch zum Quittenbaum (Spandonidi, *op. cit.* 191), wie überhaupt die Fruchtbarkeitssymbole gehäuft auftreten: Apfel, Granatapfel, Samenkorn. Weitere Versionen bei Dimitrios A. Petropoulos, *Ελληνικά Δημοτικά Τρα-*

- γούδια, 2 Bde., Athen 1958/59, II 39 f.). Zu bulgarischen Varianten vgl. Christo Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, Berlin 1969 314–317 und Petăr Dinekov, *Bălgarski Folklor. Părvi část: Bălgarski pisatel*, Sofija 1972, 294–306.
- 680 Eine stärkere Ausdifferenzierung der Berufe findet sich nur im Inselbereich: z. B. Bienenzüchter auf Rhodos (V. Papachristodulu, »Πρωτοχρονιάτικα έθιμα της Ρόδου«, *Λοδοκανησιακά* 1:12, 1957, 8 f.), fliegende Händler in Nordeuböa (G. Afentras, »Λαογραφικά της βορείου Ευβοίας«, *Αρχαίο Ευβοϊκών Μελετών* 10, 1963, 223–365, bes. 224 ff.), dem Maurer wird im Raum Edirne die Ballade von der Arta-Brücke gesungen (A. Papazoglu, »Τα Ὑρογκάτσια των Λαβάρων Διδυμτείχου«, *Θρακικά* 43, 1969, 204–221) usw.
- 681 Politis, *Εκλογαί, op. cit.*, 192 Nr. 158.
- 682 Petropulos, *op. cit.*, II 29, aber auch unsatirisch Politis, *op. cit.*, 192 Nr. 157.
- 683 Aber auch geehrte und geschätzte Position, z. B. G. Chasiotis, *Συλλογή των κατά την Ήπειρον δημοτικών τραγουδιών*, Athen 1866, 196. Als meist Ortsfremdem werden ihm auch Lieder auf den Ausgewanderten gesungen.
- 684 Ihre Haut ist wie Schnee, als Fingerring steckt sie den Morgenstern an, sie hat die Sonne als Gesicht, den Mond an ihrer Brust, die verzierte Viper am Hals, die Flügel der Krähe als gewölbte Braue. In Auswahl: E. Stamuli-Saranti, »Σύμμεικτα Λαογραφικά«, *Θρακικά* 1 (1928) 403–446, bes. 435, Politis, *op. cit.*, 193 Nr. 160, Spandonidi, *op. cit.*, 86 usw. Die Naturelemente gehören zum Repertoire des stereotypen Frauenlobs.
- 685 Michalis G. Meraklis, *Εντράπεζες διηγήσεις*, Athen 1980, *pass.*
- 686 Politis, *op. cit.*, 193 f., Nr. 162, 163, Petropulos, *op. cit.*, II 25.
- 687 Dieser fast petrarchische Schönheitskatalog kennt noch andere Prädikate nostalgischer Deskription des Frauenlobs aus den Liebesliedern: Karaffenhalsige, mit Wangen wie Äpfel und Wimpern wie ein versiegelter Bogen (Politis, *op. cit.*, 193 Nr. 161, Petropulos, *op. cit.*, II 25 f.).
- 688 Rolf-Wilhelm Brednich, *Volks Erzählungen und Volksglaube von den Schicksalsfrauen*, Helsinki 1964.
- 689 Puchner, *Studien zum griechischen Volkslied, op. cit.*, 162 (mit den unveröffentlichten Quellen).
- 690 Beispiele bei Puchner, *Studien zum griechischen Volkslied, op. cit.*, 155 f. (mit vorwiegend unveröffentlichten Quellen).
- 691 Zu weiteren solchen *nonsense*-Liedern auf das Kommen von Ostern und das Ende der Fasten Walter Puchner, »Στον παράδεισο της κοινωνικής προϋπαρξης. Τα παιδικά κάλαντα«, *Κοινωνιολογική Λαογραφία, op. cit.*, 179–191, bes. 186.
- 692 Mit den Nachweisen Puchner, *Studien zum griechischen Volkslied, op. cit.*, 165 f. In Bulgarien etwa wird manchmal die Ballade vom Toten Bruder gesungen, wobei der Tote dann Lazarus genannt wird (E. M. Mincoff, *Bulgarian Folksongs*, Sofia 1945, 15 ff.).
- 693 Walter Puchner, »Μετωνομία και ετεροχρονία«, *Θεωρητική Λαογραφία. Έννοιες – μέθοδοι – θεματικές*, Athen 2009, 282–300, bes. 296 ff. Dazu zählen etwa die martialischen Lazarusumzüge der Burschen und Männer in Südalbanien oder die Erste-Mai-Bräuche am Peliongebirge in Thessalien, die deutlich Züge der üblichen Karnevalsverkleidungen tragen.
- 694 Walter Puchner, »Das Motiv des »Fremden« (xenos) und der »Fremde« (xenitia) im griechischen Volkslied. Fremdbilder zwischen Sarazenenüberfall und Gastarbeiterproblematik«, *Studien zum griechischen Volkslied*, Wien 1996, 73–88.
- 695 Dazu etwa die luziden Ausführungen von R. & E. Blum, *Health and Healing in Rural Greece*, Stanford 1965 und dies., *The Dangerous Hour. The Lore of Crisis and Mystery in Rural Greece*, London 1970. Zur Vitrinenhaftigkeit der Balkanpatriarchalität E. Friedl, »The Position of Women: Appearance and Reality«, *Anthropological Quarterly* 40/3 (1967) 97–108.

- 696 Vgl. die wegweisende Studie von Lauri Honko, »Balto-Finnic Lament Poetry«, *Studia Fennica* 17 (1974) 9–61 (auch *Enzyklopädie des Märchens* 7, 1993, 1400–1406). Diese sprachästhetische Überlegenheit gegenüber anderen Liedgattungen ist oft konstatiert worden. Einer der besten Kenner des griechischen Volksliedes und der nachbyzantinischen Hochliteratur versteigt sich sogar zur Behauptung, daß die poetische Qualität mancher Klagelieder alles übersteige, was die neugriechische Dichtung je hervorgebracht hat. Solche Urteile mögen dem Engagement des Augenblicks entspringen, indizieren jedoch die Wertschätzung, die die Totenlamentationen auch bei den Literaten genießen (dazu W. Puchner, »Η θέση του Μ. Saunier στις έρευνες για το ελληνικό δημοτικό τραγούδι«, *Θέματα Λογοτεχνίας* 18–21, 2001/02, 338–342).
- 697 Vgl. etwa die Photos der expressiven Lamenationsgebärden einer jungen Klagefrau aus Mani, die aus einer Vorstellung antiker Tragödie entnommen sein könnten (Dikaios V. Vagiakakos, »Γύρω στο μυρολόγι της Μέσα Μάνης«, *Λακωνικά Σπουδαί* 17, 2004, 219–262, bes. 254–257, Reproduktion einer Studie aus der Besatzungszeit in den *Σπαρτιατικά Χρονικά* 57–58 [April–Mai 1942] bis Heft 60–70 [April–Mai 1943]).
- 698 Hans-Georg Beck, *Die Byzantiner und ihr Jenseits. Zur Entstehungsgeschichte einer Mentalität*, München 1979. Noch im Digenis-Epos ist beim Tod des Helden »das Dunkel und die Hoffnungslosigkeit ... vorherrschend und nur ganz im Hintergrund und verschwommen taucht der Gedanke an ein schreckliches Gericht auf« (64f.).
- 699 Dasselbe gilt für Kleinasien. Vgl. in Auswahl: P. N. Boratav, »Türk Ağıtlarının İşlevleri, Konuları ve Biçimleri«, *Folklor ve Edebiyat*, Istanbul 1982, II 444–453 zu Funktionen, Themen und Formen der türkischen Totenklagen, ders., »Anadolu Ağıtlarının Türülü Nakışları Üzerine«, *ibid.* 454–470 über Stilformen und Gefühlsdichte der anatolischen Lamentationen; vgl. auch Erhard Franz, *Das Dorf Icadye. Ethnographische Untersuchung einer anatolischen ländlichen Gemeinde*, Diss. Berlin 1969, 341–345 (»Beispiele türkischer Volksliedkunst, drei ausgewählte Liedtexte aus Icadiye«, *Der Islam* 52, 1972, 86–94).
- 700 In Auswahl: Bulgarisch/makedonisch: Nikolai Kaufman, *Pogrebalni i drugi oplakvanija v Bălgarija*, Sofija 1988, Christopher Marshall, *The Aesthetics of Music in Village Macedonia*, Diss. Cornell University 1977, Raina Katsarova, »Bulgarian Funeral Laments«, *International Folklore Review* 2 (1982) 112–130, Herbert Peukert, »Marko Cepenkovs makedonische Totenklagen«, *Prilozi Makedonska Akademija na Naukite i Umetnostite, Oddelenie za lingvistika i literaturna Nauka* 5 (1980) 5–77. Serbisch/kroatisch: Barbara Kerewsky-Halpern, »Text and Context in Serbian Ritual Lament«, *Canadian-American Slavic Studies* 15 (1981) 52–60. Slovenisch: Alenka Goljevšček, »Kult mrtvih v slovenski ljudski pesmi«, *Traditiones* 7–9 (1982) 159–168, dies., *Mit in slovenska ljudska pesem*, Ljubljana 1982. Ostslavisch: Elsa Mahler, *Die Russische Totenklage – Ihre rituelle und dichterische Deutung*, Leipzig 1935, Rumänisch: L. Galdi, »Les échos Roumains des Μυρολόγια Νέο-Ηelleniques«, *Byzantinoslavica* 1950, 1–5, Albanisch: Sokol Kondi, *Le rituel de la mort parmi les habitants de la région de Dukagjin, en Albanie du Nord*, Mémoire de D.E.A., EHESS Paris 1992, ders., »Le rituel de mort. Dukagjin (Albanie)«, *Études et documents balkaniques et méditerranéens* 18 (Paris 1995), 11–22, 19 (Athènes 1996) 37–46, Bledar Kondi, *Vajtimi Ritual shqiptar*, Tirana 2007 (unveröff. Studie des Volkskultur-Instituts in Tirana). Griechisch: Maria Joannidu, *Untersuchungen zur Form der neugriechischen Klagelieder (Moirologien)*, Speyer am Rhein 1938, Fritz Boehm, *Die neugriechische Totenklage*, Berlin 1947, Aghis Théros, »La poésie populaire grecque et la mort«, *L'Hellénisme Contemporaine* 5 (1951) 225–240, E. Reiner, *Die rituelle Totenklage der Griechen*, Tübingen 1938, John Mavrogordato, »Modern Greek Folk Songs of the Dead«, *Journal of Hellenic Studies* 75 (1955) 42–53, Konstantinos Lardas (ed.), *Mourning songs of Greek women*, New York etc.

- 1992, Minas Savvas, »Hecube's sisters: Charon and the Greek lament«, *Journal of Hellenic Diaspora* 21/1 (1995) 49–69, Eratosthenis Kapsomenos, »Ο θάνατος στο δημοτικό τραγούδι«, *Αρχαιολογία* 11 (1984) 64–72, ders., *Δημοτικό τραγούδι. Μια διαφορετική προσέγγιση*, Athen 1990 (2. erw. Aufl. 1996). Speziell aus Mani an der Südspitze der Peloponnes: A. Mirambel, *Étude de quelques textes maniotes*, Paris 1929, Gareth Morgan, »The Laments of Mani«, *Folk-Lore* 84 (1973) 265–298, Charalampos Margaritis, *Chansons de mariage et chants funèbres du Péloponnèse*, Thèse de 3ème cycle, Paris 1975, Anna Caraveli, »The Symbolic Village: Community Born in Performances«, *Journal of American Folklore* 99 (389) (1985) 260–286, Dikaios Vagiakakos, »Η Ληγορού, παλαιών μανιάτικων μοιρολόγι του δικαιομού«, *Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου* 9/10 (1955–57) 39–64. Zur Bibliographie der zahlreichen griechischen Textsammlungen Guy Saunier, *Ελληνικά Δημοτικά Τραγούδια. Τα Μοιρολόγια*, Athen 1999, 573–579.
- 701 Vgl. die Photographien in einer der jüngsten und umfangreichsten griechischen Textsammlungen mit über 1500 Aufnahmen hellenophoner Lamentationen aus der Feldforschung zwischen Kalabrien und dem Asowschen Meer (Giannis Motsios, *Το ελληνικό μοιρολόγι*, 2 Bde., Athen 1995, 2000). Zur Methodik dieser Aufnahmen (Magnetophonaufnahme bei Hausbesuch außerhalb des rituellen Kontextes, keine glättenden Eingriffe im Text) vgl. W. Puchner, *Studien zum griechischen Volkslied*, Wien 1996, 291 f., ders., *Μελέτες για το ελληνικό δημοτικό τραγούδι*, Athen 2013, 376–379, 422 ff. Zur überwiegenden Frauenbeteiligung auch Stilpon Kyriakidis, *Αι γυναίκες εις την λαογραφίαν*, Athen (1920).
- 702 Saunier unterscheidet improvisierte, nichtversifizierte Lieder, okkasionelle Lamentationen, die aus einem stehenden Repertoire auf den speziellen Toten angewendet werden, gereimte improvisierte Zweizeiler sowie ein stehendes Repertoire von Motiven, Themen und Formeln, die sequenzenhaft aneinandergereiht werden (Guy Saunier, *Ελληνικά Δημοτικά Τραγούδια. Τα Μοιρολόγια*, Athen 1999, 9 f.). Der bulgarische Musikologe V. N. Kaufman erstellte in Bezug auf den Threnos bei der Beisetzung der Lehmuppe *german* eine Übergangstypologie vom unartikulierten Weinen zum von einer erkennbaren Melodie strukturierten Singen (V. N. Kaufman, »Oplakvaneto na ›German u kapancite. Ot plač kām pesen«, *Izvestija na Instituta za muzika* 13, 1969, 155–175). Vgl. auch Susan Auerbach, »From Singing to Lamenting: Women's Musical Role in a Greek Village«, Ellen Koskoff (ed.), *Women and Music in Cross-Cultural Perspectives*, New York 1967, 25–43.
- 703 Im Zentrum dieser Lieder in der griechischen Tradition steht die Gestalt des Totengottes Charos und seine mitleidlose Aktivität, mit besonderer Häufigkeit der Kampf des Heldenjünglings (manchmal Digenes Akrites), den der Tod nur durch List besiegen kann. Diese Kategorie befindet sich in den traditionellen griechischen Liedsammlungen schon bei Nikolaos G. Politis, *Εκλογαί από τα τραγούδια του ελληνικού λαού*, Athen 1914, 217–229. Vgl. auch in der Folge. Manchmal werden auch Balladen abgesungen, wie die vom »Toten Bruder« (Démétrios Loucatos, »Emprunts aux ballades ordinaires pendant les lamentations sur les morts en Grèce«, Walter Puchner (ed.), *Tod und Jenseits im europäischen Volkslied*, 16. Intern. Balladenkonferenz Kolymvari, Kreta, 19–22 Aug. 1986, Ioannina 1986 [1989], 35–48).
- 704 Zu den professionellen Klageweibern allgemein Nadia Seremetakis, *The Last Word: Women, Death, and Divination in Inner Mani*, Univ. of Chicago Press 1991 (*Η τελευταία λέξη στην Ευρώπη τα άκρα*, Athen 1994) mit der umfangreichen älteren Bibliographie. Vgl. auch dies., »The Ethics of Antiphony: The Social Construction of Pain, Gender, and Power in the Southern Peloponnes«, *Ethos* 18/4 (Dec. 1990) 481–511, und den Sammelband ders. (ed.), *Ritual, Power and the Body: Historical Perspectives on the Representation of Greek Women*, New York 1993. Zum Begräbnisritual und der Lamentation allgemein Dimitrios V. Oikonomidis, »Ο θρήνος του νεκρού εν Ελλάδι (to

μοιρολόγι και η εθιμοτυπία του) «, *Επετηρίς Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας* 18/19 (1965–66) 11–40.

- 705 In der Typologie der Todesarten im Volkslied spielt die natürliche Altersschwäche (Umfallen) im allgemeinen nur eine marginale Rolle (z. B. L. K. Goetz, *Volkslied und Volksleben der Kroaten und Serben*, Heidelberg 1936, 193 f.); im Übergang zu den gewaltsamen Todesarten steht bereits der Liebeskummer als Todesursache oder die Krankheit (AA 406, Samuel Baud-Bovy, *La chanson populaire grecque de Dodécanèse*, vol. 1, Paris 1936, 213, im europäischen Vergleich L. Vargyas, *Hungarian Ballads and the European Ballad Tradition*, Budapest 1983, II 135 ff. Nr. 9, zum Kindbettsterben auch S. G. Armistead/J. H. Silverman, *Judeo-spanish Ballads from Bosnia*, Philadelphia 1971, Nr. B 10, C 9), in den Balladen dominieren Mord und Vergiftung (vgl. wie oben). Zu den gewaltsamen Todesarten zählen Unfall (Goetz, *op. cit.*, 194 f.), Selbstmord (Vargyas, *op. cit.*, 148 ff.), Hinrichtung (als Strafe oder Ausübung des Faustrechts, vgl. Zmaga Kumer, *Vsebinski tipi slovenskih pripovednih pesmi*, Ljubljana 1974, *pass.*), Foltertod und Mord, Tod durch Versteinerung, Verwandlung, Verbrennung usw. (Walter Puchner, »Tod und Jenseits im Volkslied. Unter besonderer Berücksichtigung der griechischen Tradition«, *Studien zum griechischen Volkslied*, Wien 1996, 11–28, bes. 15 f.). Einen Sonderfall stellt die Kindesmörderin dar (G. Köpf, *Die Ballade: Probleme in Forschung und Didaktik*, Kronberg/Ts 1976, 231 ff., Vargyas, *op. cit.*, 312 ff. Nr. 23, 24).
- 706 Balkanvergleichend und materialreich Dagmar Burkhart, »Vampirglaube in Südosteuropa«, *Kulturraum Balkan. Studien zur Volkskunde und Literatur Südosteuropas*, Berlin/Hamburg 1989, 65–108 (mit detaillierter Literatur).
- 707 Vgl. komparativ Ion Muşlea, »La morte-mariage, une particularité du folklore balkanique«, *Mélanges de l'École Roumaine en France*, Paris 1924, 1–32. Zum Motiv der Braut, die am Hochzeitstag (oder im Hochzeitszug) den Tod (Charos) zum Manne nimmt vgl. auch E. Seemann, »Die europäische Volksballade«, Rolf-Wilhelm Brednich/Lutz Röhrich/Wolfgang Suppan (eds.), *Handbuch des Volksliedes*, München 1973, 37 ff., bes. 46 f., vergleichend Vargyas, *op. cit.* 206 ff. (»the bride dying in the wedding procession«), serbokroatisch Goetz, *op. cit.*, 184 f., epirotische Variante bei Georgios Chasiotis, *Συλλογή των κατά την Ήπειρον δημοτικών ασμάτων*, Athen 1866, 140, Nr. 11, Bräutigam stirbt in *Laografia* 5, 581).
- 708 Gail Holst-Warhaft, *Dangerous Voices. Women's lament and Greek literature*, London/New York 1992. Vgl. auch C. Picard, »Le repas nuptial chez Hades«, *Revue de l'histoire de religions* 34 (1947/48) 113–118.
- 709 Vgl. wie oben. Allgemein: H. Rosenfeld, »Heldenballade«, Brednich/Röhrich/Suppan, *op. cit.*, 57 ff.
- 710 F. R. Blum, *Studien zur Thematik des Todes im 16. Jahrhundert*, Wolfenbüttel 1983. Zu den religiösen und parareligiösen Grab- und Hebeliedern vgl. in Auswahl: W. Müller, *Das steirische Hebel- und Grablied*, Diss. Graz 1938, W. Suppan, »Über die Totenklagen im deutschen Sprachraum«, *Journal of the International Folk Music Council* 15 (1963) 18–24, ders., »Geistliche Volkslieder aus der Karpato-Ukraine«, *Jahrbuch des oberösterreichischen Musealvereins* 108 (Linz 1963) 219–250, L. Heinemann, *Über Quellen, Entwicklung und Gestaltung der bayerischen Totenklage*, Diss. Marburg 1923, Bela Bartók/Zoltan Kodály (eds.), »Laments«, *Corpus Musicae Popularis Hungaricae*, Budapest 1966 usw.
- 711 Zur Kontinuität der Hadesvorstellung seit der Antike vgl. die epochemachende Monographie von Margaret Alexiou, *The ritual lament in Greek tradition*, Cambridge 1974 (2. erweiterte Ausgabe von Dimitrios Yatromanolakis und Panagiotis Roilos, Lanham etc. 2002, griechisch Athen 2002).
- 712 Dazu mit der gesamten Bibliographie Walter Puchner, *Παλαιά και Νέα Διαθήκη. Ανώνυμο κρητικό ποίημα. Σχόλια και παρατηρήσεις*, Venedig 2009, 123–161. Zu den beliebten erbaulichen Dialogen

- über die Unterwelt und die Höllenstrafen zwischen Anthropos und Charos vgl. auch Eleni D. Kakulidi, *Νεοελληνικά θρησκευτικά αλφαβητάρια*, Thessaloniki 1964, 36–42.
- 713 Damit entspricht Charos dem westlichen Schnitter Tod, Freund Hein, dem Sensenmann und Jäger, der Gerippefigur des makabren Totentanzes (St. Kozaky, *Die Totendidaktik der Vortotentanzzeit*, Budapest 1944, A. Rosenfeld, *Der mittelalterliche Totentanz*, Graz/Köln 1968, St. Cosacchi, *Makabertanz*, Meisenheim/Glan 1968). Diese Wandlung des eher marginalen Fährmanns Charon zum Totengott und Hadesfürsten Charos vollzieht sich bereits in der Spätantike im byzantinischen Jahrtausend. Vgl. in Auswahl: D. Hesseling, *Charos. Ein Beitrag zur Kenntnis des neugriechischen Volksglaubens*, Leiden 1897, ders., »Charos rediens«, *Byzantinische Zeitschrift* 39 (1929/30) 186–191, G. Moravcsik, »Il Carone bizantino«, *Studi Bizantini e Neoellenici* 3 (1930) 47–68, Margaret Alexiou, »Modern Greek Folklore and its relation to the Past: The evolution of Charos in Greek Tradition«, Speros Vryonis (jun., ed.), *The »Past« in Medieval and Modern Greek Culture*, Malibu/Californa 1978, 221–236, Bernhard Schmidt, »Totengebräuche und Gräberkultur im heutigen Griechenland«, *Archiv für Religionswissenschaften* 24 (1926) 281–318, 25 (1927) 52–82, O. Waser, »Charon«, *ibid.* 1 (1898) 152–183, Karl Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, München 1897, 818 f., P. Kyriazopoulou, *La personage de Charon de la Grèce ancienne à la Grèce moderne*, Paris 1950 usw.
- 714 Dazu nun die umfassende Studie von Guy Saunier, »Le combat avec Charos dans les chansons populaires grecques. Formes originelles et formes dérivées; étude thématique«, *Ελληνικά* 25 (1972) 119–152, 335–370 und griechisch in ders., *Ελληνικά Δημοτικά Τραγούδια. Συναγωγή μελετών (1968–2000)*, Athen 2001, 267–359. Vgl. auch ders., »Charos et l'histoire dans les chansons populaires grecques«, *Revue des Études Grecques* XCV/452–454 (1982) 297–321 (griechisch *ibid.* 125–151).
- 715 Dies ist auf den Endgerichtsszenen im Narthex der orthodoxen Kirchen abgebildet. Dazu umfassend Leopold Kretzenbacher, *Die Seelenwaage. Zur religiösen Idee vom Jenseitsgericht auf der Schicksalswaage in Hochreligion, Bildkunst und Volksglaube*, Klagenfurt 1968.
- 716 Damit entspricht er funktionell einigermaßen dem westlichen Satan (Leopold Kretzenbacher, *Teufelsbündner und Faustgestalten im Abendlande*, Klagenfurt 1968), obwohl Hades und Satan im apokryphen Nikodemus-Evangelium, auf dem die Vorstellung des *descensus ad inferos* beruht, auseinandergehalten werden (Walter Puchner, »Abgestiegen zur Hölle«. Der *descensus ad inferos* als Keimzelle eines inexistenten orthodoxen Auferstehungsspiels«, *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Bd. 1, Wien/Köln/Weimar 2006, 191–226).
- 717 Dazu in Auswahl: I. Sp. Anagnostopoulos, *Ο Θάνατος και ο Κάτω Κόσμος στη δημοτική ποίηση (εσατολογία της δημοτικής ποίησης)*, Diss. Athen 1984, 301 ff. (108 ff. zum Zeitpunkt des Einsetzens der Klagelieder nach dem klinischen Tod), Marilisa Mitsu, »Πού μέλλεις να στραπέψεις;. Ύστερα σχόλια για τα τραγούδια του Κάτω Κόσμου«, *Νέα Εστία* 154, H. 1762 (Dez. 2003) 828 ff., Stelios Lampakis, *Οι καταβάσεις στον Κάτω Κόσμο στη βυζαντινή και στη μεταβυζαντινή λογοτεχνία*, Athen 1982, 17–40, S. Chiliadakis, *Η κάτω γη και ο Χάρος. Παραδόσεις του ελληνικού λαού*, Athen 1930, Richard Dawkins, »The world below in Greek folktales«, *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών* 23 (1953) 314 ff.
- 718 Richard M. Dawkins, »Soul and Body in the Folklore of Modern Greece«, *Folk-Lore* 53 (1942) 131–147, J. Bremmer, *The early Greek concept of soul*, Princeton/New Jersey 1983. Weitere Literatur zu Seelenvorstellungen und Grabriten in Walter Puchner, »Im Namen der Rose. Zum Nachleben des Rosalienfestes auf der Balkanhalbinsel«, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Wien/Köln/Weimar 2009, 47–106, bes. 73–78. Zur Kontinuität der Grabriten und Lamentationen in der griechischen Tradition Alexiou, *op. cit.*, Georgios K. Spyridakis, »Τα κατά

- την τελευταίην ἔθιμα των Βυζαντινῶν εκ των αγιολογικῶν πηγῶν», *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 20 (1950) 74–171, Faidon Kukules, *Βυζαντινὸν βίος και πολιτισμὸς*, 6 Bde., Athen 1948–55, zur antiken Lamentation G. Lambin, *La chanson grecque dans l'antiquité*, Paris CNRS 1992, 105–128.
- 719 Margaret Kenna, »Houses, Fields and Graves: Property Rites and Ritual Obligation on a Greek Island«, *Ethnology* 15 (1976) 21–34, M. Xanthakou, »Discours d'outre-tombe: le langage du moiro-loï«, *Langage et société* 27 (1984) 33–54. Weiters Puchner, »Im Namen der Rose«, *op. cit.*, 78–90.
- 720 Loring M. Danforth/A. Tsiaras, *The death ritual of rural Greece*, Princeton 1982. Vgl. auch die Studien von A. Caraveli, *Love and Lamentation in Greek Oral Poetry*, Ph. D. diss. Univ of New York at Binghamton 1978, »Bridge between Worlds: The Women's Lament as Communicative Event«, *Journal of American Folklore* 93 (1980) 129–157, »The Song beyond the Song: Aesthetics and Social Interaction in Greek Folksong«, *ibid.* 95 (1982) 129–158, »The Bitter Wounding: The Lament as Social Protest in Rural Greece«, Jill Dubisch (ed.), *Gender and Power in Rural Greece*, Princeton U. P. 1986, 169–194.
- 721 Anagnostopoulos, *op. cit.*, 215 ff. (mit einer Fülle von Nachweisen).
- 722 Dazu vor allem Guy Saunier, »*Adikia*«. *Le Mal et l'Injustice dans les chansons populaires grecques*, Paris 1979, 225–339.
- 723 Saunier, *Ta Μοιρολόγια*, *op. cit.*, 25 ff., 57 ff., 111 ff., 137 ff., 189 ff., 223 ff., 249 ff., 287 ff., 313 ff., 361 ff., 417 ff.
- 724 Zur etymologischen Frage (von *moira* – Schicksal oder *myro* – Totensalbe, dann *myrologion* geschrieben) vgl. J. Schmitt, »Myrolog oder Moirolog?«, *Indogermanische Forschungen* 12 (1901) 6–12.
- 725 Vor allem rezente Sammlungen wie die von Moutsios (*op. cit.*), Th. A. Nimas, *Δημοτικά Τραγούδια της Θεσσαλίας*, 2 Bde., Thessaloniki 1983, I. Barbas, *Τραγούδια της Ανατολικής Θράκης*, Thessaloniki 1996 usw., weisen deutliche Zersingprozesse, Kompositionsschwächen bzw. Schwierigkeiten in der Sequenzbildung der Formelreihen auf.
- 726 Saunier, *Ta Μοιρολόγια*, *op. cit.*, 208 f. Oder die Erde soll sich öffnen, damit die Mannhaften ihre Häuser sehen, wie ihre Mütter und Schwestern weinen, die Brüder in Schwarz, damit sie mit den Freunden tafeln (*ibid.* 214).
- 727 *Ibid.* 228 ff., 240, 260 (mit den Quellen).
- 728 *Ibid.* 282. Dieses Motiv ist auch in die Hochliteratur eingegangen, z. B. in den Charos-Prolog der kretischen Tragödie »Erofile« von Georgios Chortatsis (um 1600), wo sich der Totengott seiner Taten in der Unterwelt rühmt, die jegliche Schönheit und Jugend der Verwesung anheimfallen läßt. Dasselbe Motiv ist auch der Predigtliteratur geläufig bzw. in religiösen Gedichten um die *vanitas vanitatis*, z. B. in der *nekyia* des Menschen in der Unterwelt im »Alten und Neuen Testament«, einem kretischen Gedicht des 17. Jahrhunderts, wo der Anthropos mit der Schönen Helena spricht (Puchner, *Παλαιά και Νέα Διαθήκη*, *op. cit.*, 161–165). Besonders elaboriert ist auch das Motiv der Hadeshochzeit der Braut (*ibid.* 300), wo manchmal Charos selbst Hochzeit hält: Die toten Mädchen müssen tanzen, die toten Burschen singen, und die toten Kinder bringen ihm Blumen (302).
- 729 *Ibid.* 324. *Unter der Erde ist nichts gut, dort graut der Morgen nicht, / es finden sich keine Freunde, keine Gewatter gibt es, / sie kochen nicht, sie essen nicht, sie legen sich nicht nieder* (324).
- 730 In einer weit verbreiteten Lamentation heißt es: *Von Glück gesegnet sind die Berge, glücklich die Ebenen, / denn sie erwarten keinen Charos, warten auf den Mörder nicht, / sie warten auf den Frühling nur, auf die schöne Sommerzeit, / auf daß die Berge grünen, auf daß blühen die Ebenen* (336). In einer anderen bekannten Variante weist die Eingangsformel auf die Frühlingszeit (*Για δες καιρό που διάλεξε ο Χάρος να τον πάρει*, 338).

- 731 Diese Kurzlieder knüpfen entweder an das Frauenlob der Schönheit oder die Unbesiegbarkeit des Heldenideals an: *Απιστε πώς επείστηκες κι άγριε πώς μερώθης; / και κάστρο απαράδοτο και πώς παραδόθης;* (344 *Ungläubiger, wieso glaubst du, und Wilder, wieso gezähmt? / und du, uneinnehmbare Festung, wie konntest du nur fallen?*).
- 732 Saunier, *Adikia*, *op. cit.*, 99–132.
- 733 In einer bezeichnenden Fassung bittet ihn seine Mutter, auf seiner Jagd die Mütter mit Kindern zu schonen, die Geschwister und die Frischverheirateten, doch er antwortet epigrammatisch mit einer grausigen mathematischen Formel: *Wo ich drei finde, nehm' ich zwei, wo zwei, dann den einen, / und wo ich seb' einen allein, nehm' ich ihn eben allein* (386). In immer neuen Variationen wird die unterschiedlose Grausamkeit des »Räubers« und »Korsaren« beschrieben: *Meine Rosse wollen Alte, meine Pferde die Jungen / und meine Hunde wollen die Köpfe kleiner Kinder* (388). Der schwarze Reiter packt die Burschen am Haar, die Mädchen an den Zöpfen und hebt die kleinen Kinder auf seinen Sattel (*ibid.*).
- 734 Die Alten bilden ihm das Fundament, die Jungen braucht er als Ecksteine, die kleinen Kinder als Fensterpfosten (392).
- 735 Diese wird in geradezu wilden Bildern eingefordert: Der Sänger hat Mütter beim Tanz gesehen und Schwestern bei der Hochzeit, und die Witwe gar an der Kirchentür; er bittet Gott, die Kirche einstürzen zu lassen, der Altar soll fallen und die Witwe unter sich begraben (436).
- 736 Die übliche Formel für die Absurdität des Todes lautet: *Ist es nicht Übel und Unrecht, lautere Sinnlosigkeit?* (427). Der Mutterschmerz und die Schwestertrauer wie die Witwenseufzer lassen den Himmel sich öffnen und die Sterne fallen (430); das Meer soll vertrocknen, keine Sonne hinter der Bergspitze auftauchen, die Erde soll kein Gras mehr wachsen lassen (462). Auch Rachegefühle sind nachzuweisen: Wenn Charos zwei Kinder hat, soll eines getötet werden (466). Versöhnlichkeit ist selten zu finden (*Nicht wollen die Heiligen Opfer noch die Kirchen den Weibrauch, / nur der Engel will die Seele, Leichen die Schwarze Erde* 468). In maniatischen Totenklagen wird Gott selbst zur Rechenschaft gezogen: Dort oben erreicht ihn keine Flinte, warum steigt er nicht herab, damit man abrechnen kann; denn wir haben Rechte, jetzt wo wir ohne Kind sind (472).
- 737 Saunier, *Ta Μοιρολόγια*, *op. cit.*, 485 ff., 495 ff., 503 ff., 513 ff. Vgl. auch die dialektischen hellenophonen Lamentationen aus dem süditalienischen Salento (537 ff.). Zu den maniatischen Totenklagen vgl. vor allem die Sammlungen von K. Pasagianis, *Μανιάτικα μοιρολόγια και τραγούδια*, Athen 1928, Seremetakis, *op. cit.*, K. Kassis, *Μοιρολόγια της Μέσα Μάνης*, 2 Bde., Athen 1979/80, A. Kutsilieris, *Μοιρολόγια της Μάνης*, Athen 1997, V. Petrunias, *Μανιάτικα μοιρολόγια*, Athen 1934, S. Skopetea, *Ta μανιάτικα μοιρολόγια*, Athen 1972.
- 738 Das *charopalema* (der Ringkampf auf Leben und Tod) in der Marmortenne (ebenso wird der Totenkampf des Sterbenden genannt, der mit Charos ringt, um seine Seele nicht zu übergeben) ist in der griechischen Dichtung zu einem »existenzialistischen« Universalmotiv geworden (vgl. Philip Sherrard, *The Marble Threshing Floor. Studies in Modern Greek Poetry*, London 1956). Zu dem Motiv auch Walter Puchner, »Die Marmortenne als Kampfplatz: ein Kultursymbol des griechischen Heldenliedes«, *Studien zum griechischen Volkslied*, Wien 1996, 185–196, Georgios I. Thanopoulos, »Ο κεντρικός λογοτυπικός στίχος στα τραγούδια της πάλης θητού και Χάρου«, *Παρνασσός* 34 (1992) 275–309.
- 739 Spyridakis, *Ελληνική Λαογραφία*, *op. cit.*, 352–360, I. Deter-Grohmann, *Das neugriechische Volkslied*, München 1968, 69–77.
- 740 Die ausgezeichnete Übersetzung von Hedwig Lüdeke (Akademie Athen, *Neugriechische Volkslieder. Akritenlieder*. Auswahl und Übersetzung ins Deutsche von Hedwig Lüdeke, Athen 1994, 177 f.,

- Nr. 26, nach A. Jeannarakis, *Kretas Volkslieder nebst Distichen und Sprichwörtern. In der Ursprache mit Glossar*, Leipzig 1876, 214 Nr. 276). Zu Verbindung von Tod und Gift als Motive des Volkslieds Guy Saunier, »L'amertume et la mort: πικρός et φαρμάκι dans les chansons populaires grecques«, *Boukólεια, Mélanges offerts à B. Bouvier*, Genève 1995, 225–241, griechisch in ders., *Ελληνικά Δημοτικά Τραγούδια. Συναγωγή μελετών*, op. cit. 361–385). Die List des Charos besteht manchmal auch in einer Metamorphose in einen Vogel (Michael G. Meraklis, »Verwandlung und Totenauferstehung als Gattungselemente der griechischen Volkskultur«, *Studien zum griechischen Märchen*, Wien 1992, 82–98, bes. 88 ff.). In den zypriotischen Varianten ist es Digenis, der siegt, und Gott selbst greift ein und läßt ihm durch einen goldnen Adler das Hirn rauben (*ibid.* 127 f., 134). Manchmal besteht der Wettkampf auch in einem Sprung, wie z.B. in einer Variante aus Kefalonia: – »Komm, Charos, tritt zum Wettsprung an, wer siegt, nimmt sich den Kampfpfeis«. / Der Witwe Sohn tut einen Sprung, da sind es vierzig Schritte, / Doch als der bittere Charos springt, das sind es fünf- undvierzig. / – »Noch einmal, Charos, gilt der Sprung, wer siegt, nimmt sich den Kampfpfeis«. / Der Witwe Sohn tut einen Sprung, da sind es fünfzig Schritte, / Doch als der bittere Charos springt, da sind es fünf- undfünfzig. / Da faßt der Charos ihn beim Schopf und zieht ihn ärschling nach sich. / – »Laß, Charos, meine Haare los und faß mich an den Händen!« (*ibid.* 192, Vers 12–19, die Übersetzung ist von Fritz Boehm, nach Bernhard Schmidt, *Griechische Märchen, Sagen und Volkslieder*, Leipzig 1877, 162 Nr. 20).
- 741 Walter Puchner, *Brauchtumserscheinungen im griechischen Jahreslauf und ihre Beziehungen zum Volkstheater*, Wien 1977, 164 ff.
- 742 Der Threnostext bei Walter Puchner, *Λαϊκό θέατρο στην Ελλάδα και στα Βαλκάνια*, Athen 1989, 67 f. Eine ähnliche Funktion hat auch der *Krantonellos*-Brauch auf Mykonos.
- 743 Walter Puchner, »Primitivdole und Idolbestattung auf der Balkanhalbinsel. (Zur rituellen Frühgeschichte des Puppentheaters)«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 34 (1986–88) 229–244.
- 744 Walter Puchner, »Vergleichende Beiträge zum traditionellen Volkspuppenspiel auf der Balkanhalbinsel«, *Südost-Forschungen* 59/60 (2000/01) 229–252, auch in *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Bd. 1, Wien/Köln/Weimar 2006, 73–96, bes. 77 f.
- 745 Vgl. auch die kannavos-Figur in Kleinasien.
- 746 Emmanuella Karagiannis-Moser, »Το θέμα του ταξιδιού στα ελληνικά δημοτικά τραγούδια«, *Ελληνικά* 48/2 (1998) 283–306.
- 747 »Περί Ξενιτείας«, Vers 47. W. Wagner, *Carmina graeca medii aevi*, Leipzig 1874, 203–220. Vgl. auch J. H. Kalitsunakis, »Lesenotzen zu einem mittelgriechischen Texte«, *Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen* 14 (1911) 211–217 (*Laografia* 3, 1911/12, 339 ff., 375), ebenso Nikos A. Bees, »Vulgärgriechische Verse aus einem Berliner Palimpsest über das Leben in der Fremde«, *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher* 13 (1937) 57–66. Vgl. auch die Studie von M. Mentzou, *Der Bedeutungswandel des Wortes »Xenos«*, Diss. Hamburg 1964, 114 ff.
- 748 Ähnlich in einem interpolierten Volkslied im byzantinischen Roman »Lybistros und Rhodamne«: *Sieh des Soldaten Ungeschick, er erträgt es für ein Mädchen, / er ist ein Gefangener, ein Fremder an einem anderen Ort* (Vers 10–11 »Καταλόγι του ξένου στρατιώτου«, Text bei Politis, *Εκλογαί*, op. cit., 251 ff.).
- 749 Das Distichon ist sogar in die rezente Schlagermusik eingegangen. Vgl. Stilpon Kyriakidis, *Ελληνική Λαογραφία. Μέρος Α'. Μνημεία του λόγου*, Athen 1923 (die Stelle auch in *Το δημοτικό τραγούδι. Συναγωγή μελετών*, Athen 1978, 44–46). Oder: *Emigration, Waisentum, Bitterkeit und Liebe / die vier wurden auf die Waage gelegt, am schwersten war es, Fremder zu sein* (*ibid.* 93).

- 750 Vgl. Walter Puchner, »Das Motiv des ›Fremden‹ (xenos) und der ›Fremde‹ (xenitia) im griechischen Volksgesang. Fremdbilder zwischen Sarazenenüberfall und Gastarbeiterproblematik«, *Studien zum griechischen Volkslied*, Wien 1996, 73–88, ders., »The stranger in Greek folk song«, H. Shields (ed.), *Ballad Research. The stranger in ballad narrative and other topics*, Dublin 1985, 145–161.
- 751 Dazu materialreich A. Wopmann, *Grundformen der Vorstellungen vom Leben nach dem Tode. Eine kultursoziologische Untersuchung der »Totenseelenvorstellungen« in Mythen, Märchen und Sagen*, Diss. Wien 1961.
- 752 Leopold Kretzenbacher, »Serbisch-orthodoxes Totengedenken zwischen Überlieferung und Neuprägung«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* XXXVI/85 (1982) 5–18 und ders., »Balkanischer Totenkult für den in der Heimat Grablosen«, *Ethnologia Europaea. Studienwanderungen und Erlebnisse auf volkskundlicher Feldforschung im Alleingang*, München 1986, 143 ff.
- 753 Aus dem Raum des Pangaion-Gebirges A. Gusios, *Η κατά το Πάγγαιον χώρα Λακκοβίκιον*, Leipzig 1894, 102 Nr. 157. In mehreren Liedern wird ein angeblicher Augenzeugenbericht eingeflochten, wie man die Fremden in der Fremde begräbt: *Ohne Weibrauch, ohne Kerze, ohne Priester und Psalmist, / Ohne das Weinen der Mutter, ohne Tränen und Klagen, / Ohne Frau an einer Seite, die Schwester an der andern* (*Ζωγράφειος Αγών* 1, Konstantinopel 1891, 184, Nr. 10) und *weit weg von der Kirche* (Saunier, *Της ζενιτιάς*, nächste Fußnote, 208).
- 754 Vgl. die Einleitung in die brillante Monographie von Guy Saunier, *Της ζενιτιάς*, Athen 1983. Die Mutter, die die Tochter in die Emigration gehen läßt, wird verflucht (*Gott verdamme dich, Mutter, für deinen Segen, / daß ich weggehen soll, weit weg, in die Fremde*) (*ibid.* 132) und als »schlechte«, »bittere«, »verrückte« Mutter oder Hundemutter bezeichnet (*ibid.* 130 mit Quellen).
- 755 Epirotisch Ch. Rebelis, *Κοιτισιώτικα*, Athen 1953, 87, Nr. 205. Hier auch das Gift-Motiv aus den Totenklageliedern.
- 756 Ein Lied von der Halbinsel Chalkidike spricht von den Zauberkräften der fremden Mädchen, die die Rückkehr des Mannes zu verhindern wissen (N. Vasilakis, *Δημοτικά τραγούδια Χαλκιδικής*, Thessaloniki 1980, 62, Nr. 108); ein anderes Lied ist noch deutlicher: *Wer hat den Mann in der Walachei, wer den Sohn in Bukarest, / Sagt ihnen: Warten ist umsonst, sie brauchen nicht zu warten. / Böse sind die Vlachenfrauen und auch die Vlachentöchter / Legen Mütter Söhne herein und auch die Brüder von Schwestern* (*Laografia* 5, 1917, 10).
- 757 *Mutter, warum hast du mich verheiratet und mich einem Vlachen gegeben, / zwölf Jahre in der Walachei und drei Abende zu Hause* (epirotische Eingangsformel P. Aravantinos, *Συλλογή δημοδών ασμάτων της Ηπείρου*, Athen 1880, 205 Nr. 340).
- 758 In einer Lamentation aus Mani deckt der Pflug das Grab des Emigranten auf und der Tote ruft: *Nirgendwo ist eine Bleibe, schicksalslos, fremdbegraben, / ohne jemand neben mir, den Weibrauch anzuzünden, / und jetzt trampelt mir der Ochse auf meinem Schädel herum* (K. Pasagianis, *Μανιάτικα μοιρολόγια και τραγούδια*, Athen 1928, 171, Nr. 225).
- 759 Zum »schlechten« und »guten« Tod Saunier, *Adikia*, *op. cit.*, 287 ff.
- 760 L. Karovski (ed.), *Makedonski pečalbarski narodni pesni*, Skopje 1979, ders., *Pečalbarstvo vo makedonskata literatura*, Skopje 1974, Christiane Fennesz-Juhasz, »Me ka-džav ko gurbeti ... Klage- und Abschiedslieder mazedonischer Roma-Migranten«, Ursula Hemetek/Emil H. Lubej (eds.), *Echo der Vielfalt: Traditionelle Musik von Minderheiten*, Wien/Köln/Weimar 1996, 255–270, Lazlo Karovski, »Macedonian Folk Poetry of Economic Immigration«, *Macedonian Review* 4 (1974) 295–302, Zmaga Kumer, »Die Fremde und der Fremde in der slowenischen Volksballade«, H. Shields (ed.), *Ballad Research. The Stranger in Ballad Narrative and Other Topics*, Dublin 1986, 123–128, Helga Stein, »Vom Fremden im rumänischen Erzählild«, *ibid.* 163–168, Penelope Papilias,

- »Money of kurbet is money of blood«, *Journal of Ethnic and Migration Studies* 29/6 (Nov. 2003) 1059–78.
- 761 Saunier, *Της ξενιτιάς*, *op. cit.*, Sula Kosta-Kampa, *Τα Δημοτικά Τραγούδια. Της Ξενιτιάς*, Athen 2006, Motsios, *op. cit.*, I 191–197.
- 762 Eckehart Pistrick, »Singing of pain and memory – Emotionalizing mythistory of migration in Epirus«, *Zeitschrift für Balkanologie* 45/1 (2009) 66–76, Kozma Vasili/Aresen Mustaqi (eds.), *Folklor shqiptar IV: Këngë për nizamët dhe kubetin* 3, Tirana 1980, 5–11.
- 763 Estelle Amy de la Breteque, *Lamentations de femmes kurdes déplacées: Les chemins de l'identité kurde en Turquie aujourd'hui*, Diss. Univ. Paris VIII – Saint Denis 2004.
- 764 Georgia Kretsi, »Shkëlqim oder ›Giannis‹? Namenwechsel und Identitätsstrategien zwischen Heimatkultur und Migration«, Karl Kaser/Robert Pichler/Stephanie Schwandner-Sievers (eds.), *Die weite Welt und das Dorf. Albanische Emigration am Ende des 20. Jahrhunderts*, Wien/Köln/Weimar 2002, 262–284.
- 765 Eines der bekanntesten Beispiele wird beim Füllen der Matratzen und Polster des Brautbetts gesungen: *Weiße weiße Baumwollpflanze, die hatt' ich in meinem Hof, / die grub ich um, begoß ich sie und hatte große Freude. / Da kam der Fremde, ein Wildfremder, er kam und nahm sie mit sich. / Es war mein Haus ohne Freude, es wurde öde mein Hof, / mein eigener Hof wurde öde, der des Fremden bekannt* (Politis, *Εκλογαί*, *op. cit.*, 179 Nr. 141a, deutscher Text in Michael G. Meraklis, »Hochzeitslamentationen in Griechenland«, Walter Puchner (ed.), *Tod und Jenseits im europäischen Volkslied. 16. Internationale Balladenkonferenz Kolympari, Kreta, 19.–22. August 1986*, Ioannina 1989, 65–80, bes. 69).
- 766 Puchner, »Das Motiv des ›Fremden‹«, *op. cit.*, 76.
- 767 Zu Texten vgl. Radost Ivanova, *Bългарската фолклорна сватба*, Sofija 1984, Meraklis, *op. cit.*, Motsios I 197–203, zur Analyse die Monographie von Guy Saunier, *Les chansons de noce à thèmes funèbres. Recherches sur la famille et la société grecques*, Paris 1968 (masch.), griechisch in *Ελληνικά Δημοτικά Τραγούδια. Συναγωγή μελετών*, *op. cit.*, 403–559.
- 768 Das Rebhuhn ist in der Bildwelt der Volkslieder Inbild der sanften Weiblichkeit und zärtlichen Mütterlichkeit (Emmanuelle Karagiannis-Moser, *Le bestiaire de la chanson populaire grecque moderne*, Paris 1997, 218 ff. (»la chasse amoureuse«). Zur Ehe und Erosbindung als »Käfig« vgl. Guy Saunier, »Η ζωή εν κλωβό. Η μεταφορά του κλωβιού στα δημοτικά τραγούδια«, *Laografia* 40 (2004–06) 89–100.
- 769 *Was hab' ich, Schwägerin, getan, daß du deinen Adler schickst / und er raubte mir das Rebuhn aus meiner Umarmung?* (Karagiannis-Moser, *op. cit.*, 221). Gesungen beim Färben der Fingernägel der Braut.
- 770 *Ich gebe, meine liebe Mutter, ich gebe in die Fremde, / leb du mit deinen andern Kindern und vergiß mich. / Segne mich mein Mütterlein, und gib mir deinen Segen / und sag, du hättest mich nicht aufgezogen, ich wäre nicht dein Kind* (Meraklis, *op. cit.*, 70).
- 771 – *Sagt ich es nicht, mein Mütterlein, den Fremden, laß ihn nicht ein? / Versteck mich, Mutter, versteck mich, daß der Fremde mich nicht nimmt. / – Wo soll ich dich verstecken, Tochter, wo der Fremde dich nicht läßt? / Du bist kein Apfel, dich zu essen, keine Quitte zu verstecken, / du bist auch kein Taschentuch, daß ich dich in Händen halte. / – Versteck mich im Basilikum, im Majoran versteck mich. / – Der Nordwind bläst und man sieht dich, der Fremde läßt nicht ab von dir* (*Laografia* 2, 401, Meraklis, *op. cit.*, 73). In anderen Liedern gibt die Mutter Ratschläge (*ibid.* 57) oder versucht die Tochter aufzuheitern (*ibid.* 38), doch diese steht wie ein verwelktes Apfelbäumchen (*ibid.* 5, 37)
- 772 Im Raum Nesebär (Mesembria) wird beim Haarflechten der Braut ein »weinerliches« griechisches Lied gesungen: – *Verkauft hast du mich, Mutter mein, bloß für ein Ringlein; / gib es doch zurück, Mutter mein, und kaufe mich wieder* (Meraklis, *op. cit.*, 75).

- 773 *Laografia* 9, 257, Meraklis, *op. cit.*, 75. Oder in anderer Version: *Heute ist ein schwarzer Himmel, heute ist ein schwarzer Tag, / heute haben wir sie gekrönt, den Adler mit dem Rebhuhn* (Karagiannis-Moser, *op. cit.*, 220).
- 774 Ein exemplarisches Beispiel für die Schwierigkeit einer taxonomischen Kategorisierung des Liedguts nach Gattungen ist der Fall des türkischen Volksliedes, wo das Liebeslied eindeutig vorherrscht. Mehmet Özbek etwa etabliert die Kategorie der lyrischen Volkslieder mit Liebesliedern (*aşk, sevdâ türküsü*), Heimwehliedern (*gurbet türküsü*), Totenklagen (*ağutlar*) und Wiegenliedern, eine andere Kategorie bilden satirische Lieder, weiters erzählende Lieder (*destan*-Balladen, Lieder mit Geschichten [*olaylı türküler*], historische Lieder [*tarihi türküler*], Räuberlieder [*eşkiya türküler*] z.B. über Köroğlu), Brauchtumslieder (Henna- und Hochzeitslieder, religiöse Lieder), Arbeits- und Berufslieder, pastorale, didaktische und Tanzlieder (Mehmet Özbek, *Folklor ve Türkülerimiz*, İstanbul 1981, 85 f.). Wie Susanne Ziegler dargelegt hat, ist der Versuch einer grenzscharfen Trennung von Liedkategorien überhaupt ein Unding (»Gattungsprobleme türkischer Volkslieder«, Hartmut Braun (ed.), *Probleme der Volksmusikforschung*, Bern etc. 1990, 264–278). Sie schlägt vor, als Gruppierungskriterien Textinhalt, Textform, melodisch-rhythmische Gestaltung, Funktion, Ausführende und Zuordnung zu einem bestimmten Ort anzusetzen, gesteht aber ein, daß diese Kriterien vielfach ineinandergreifen. Einen differenzierteren Zugang sucht Ali Osman Öztürk, der inhaltsbezogene Termini vorschlägt, formbezogene (Silbenzahl, Reimbindung, Strophenform, Aufbau und Form, Musik), Gruppierung nach Liedträgern (Geschlecht/Alter, Anzahl der Sänger, geographischen Bezug), anlaßgebundene Termini (Hochzeit, Totenklage, *ramadan* usw.), Ort und Zeit des Singens, funktionale Terminologie (Tanz-, Trink-, Wiegen-, Preis-, oder Spottlieder, *destanlar*, usw.), den Grad der Folklorisierung (Ali Osman Öztürk, *Das türkische Volkslied als sprachliches Kunstwerk*, Bern 1994, 117–123). Die weitere Ausdifferenzierung der Kriterien macht die Problematik einer Liedsystematik noch komplizierter, weil noch mehr Kategorien vielfach koinzidieren.
- 775 Vgl. z.B. K. H. Pollok, *Studien zur Poetik und Komposition des balkanischen lyrischen Volksliedes. I. Liebeslied*, Göttingen 1964.
- 776 Balassa/Ortutay, *Ungarische Volkskunde*, *op. cit.*, 411–528, B. Stoll, *Virágénekek és mulatónták. 17–18 század*, Budapest 1956, Gyula Ortutay, *Kleine ungarische Volkskunde*, Weimar 1963, I. Katona, *Historische Schichten der ungarischen Volksdichtung*, Helsinki 1964 (FFC 194), ders., »Die Gliederung der ungarischen Volkslyrik nach Kunstgattungen und Thematik«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* (1970) usw.
- 777 Wolfgang Eschker, *Untersuchungen zur Improvisation und Tradierung der Sevdalinka an Hand der sprachlichen Figuren*, München 1971, Vivian Pinto, »Dawn-Courtship in Bulgarian and Macedonian Folk Poetry«, *The Slavonic and East European Review* 34 (1955/56) 200–219, Herbert Peukert, »Probleme der Boka-Volksliebeslyrik«, *Serta Slavica*, München 1971, 570–577, Iv. Burin/D. Osinin, *Ljubovni pesni*, Sofija 1962 (*Balgarsko narodno tvoriestvo v trinadeset toma*, Sofija 1961–65, Bd. 6), B. Angelov/Christo Vakarelski, *Balgarska narodna lirika*, Sofija 1946, Hans Diplich/Franz Hutterer, *Hoch am Himmel steht ein Falke. Liebeslieder, übertragen aus dem Serbokroatischen*, München 1986, Leopold K. Goetz, *Volkslied und Volksleben der Kroaten und Serben*, Bd. 1: *Die Liebe*, Bd. 2: *Die Liebenden. Personen und Schauplatz des Liedes*, Heidelberg 1936 usw.
- 778 Aus dem 15. Jh. Vgl. Wilhelm Wagner, *Ἀλφάβητος της αγάπης. Das ABC der Liebe, eine Sammlung rhodischer Liebeslieder*, Leipzig 1879, Vito Palumbo, *Ἀλφάβητος της αγάπης. L'Alfabeto dell'Amore; canti Rodii*, Lipsia 1882, August Heisenberg, »Die sogenannten rhodischen Liebeslieder«, *Byzantinische Zeitschrift* 2 (1893) 549–562, Hermann Lübke, »Über die rhodischen Liebeslieder in ihren Beziehungen zur neugriechischen Volksdichtung«, *Satura Viadrina*, Breslau 1896, 69–88, N. Festa,

- »Sul cosi detto Alfabeto dell'Amore«, *Atene e Roma* 2/11 (1899) 228–239, D. C. Hesseling/Hubert Pernot, *Ερωτοπαίγνια (Chansons d'amour) publiées d'après un manuscrit du XV siècle*, Paris/Athènes 1913, Gustav Soyter, »Goethe als Übersetzer neugriechischer Liebeslyrik«, *Bayerische Blätter für das Gymnasialschulwesen* 1933, 165–173. Eine chronologische Aufstellung der frühesten aufgezeichneten griechischen Volkslieder seit dem 15. Jh., unter denen die Liebeslieder eindeutig dominieren, bei Alexi Politis, *Το δημοτικό τραγούδι*, Heraklion 2010, 293 ff.
- 779 İlhan Başgöz, »Love Themes in Turkish Folk Poetry« (1972), Kemal Silay (ed.), *Turkish Folklore and Oral Literature: Selected Essays of İlhan Başgöz*, Bloomington 1998, 53–75.
- 780 *Aşık* ist an sich der Liebhaber, aber im mystischen Sinne des Minnedienstes eines fahrenden Sängers (*The Encyclopedia of Islam* I, 1960, 697). Es geht um die Nachfahren der *ozan*, der älteren Barden (İlhan Başgöz, »From Gosan to Ozan«, *Turcica* 33, 2002, 229–236), die dann vor allem im 17. Jh. bei Derwischorden, Janitscharen und in der Armee verbreitet waren (M. K. Köprülü, *Türk Sazşairleri antolojijisi*, 2 Bde., İstanbul 1939/40, H. Ritter, »Orientalia I«, *Istanbul Mitteilungen* 1, 1933, 3 ff. »Der Sängertwettstreit«, J. Deny, »Chansons des Janissaires turcs d'Alger«, *Mélanges René Basset*, Paris 1925, II 33–175). Im Gegensatz aber auch in Interdependenz zur klassischen höfischen Lyrik (*divan*) pflegen sie die populäre, gereimte und strophische Dichtung des *koşma* oder *koşuk* (*The Encyclopedia of Islam* V, 1986, 274 f.) und hatten auch Einfluß auf die Literatur (R. R. Arat, *Eski türk şiiri*, Ankara 1965, Hikmet Dizdaroğlu, *Halk şiirindî türler*, Ankara 1969). Einer der berühmtesten Vertreter dieser Gattung war Karacaoğlu im 17. Jh., dessen ca. 500 Gedichte weder vom Derwisch-Mystizismus noch von der Palastdichtung beeinflusst waren und enorme Verbreitung genossen; Karacaoğlu war auch der geschätzte Dichter der Jungtürken (*The Encyclopedia of Islam* IV, 1978, 599, Gedichtausgaben in Cahit Öztelli, *Karaca Oğlan, Bütün Şiirleri*, İstanbul 1970 und Sadettin N. Ergun, *Karacaoğlu, Hayatı ve Şiirleri*, İstanbul 1933 (1963); Studien: Klaus-Detlev Wannig, *Der Dichter Karacaoğlu. Studien zur türkischen Liebeslyrik*, Freiburg 1980 [Studien zur Sprache, Kultur und Geschichte der Turkvölker, Bd. 1], ders., »Das Menschenbild in türkischen Volksliedern«, II. *Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, Ankara 1986 und Kurt Reinhard, »Bemerkungen zu den Aşık, den Volksängern der Türkei«, *Asian Music* 1/2 (1975) 189–206.
- 781 Pertev Naili Boratav, »La littérature des «asiq»«, *Philologiae Turcae Fundamenta* Bd. 2, Wiesbaden 1964, 129–147, İlhan Başgöz, »Dream Motif in Turkish Folk Stories and Shamanistic Initiation«, *Asian Folklore Studies* 26/1 (1967) 1–18, ders., »Turkish Folk Stories about the Lives of the Minstrels«, *Journal of American Folklore* 65/258 (1952) 331–340.
- 782 Pertev Naili Boratav, »L'épopée et la «hikaye»«, *Philologiae Turcae Fundamenta*, Bd. 2, Wiesbaden 1964, 11–44, İlhan Başgöz, »Turkish Hikaye-telling Tradition in Azerbaijan, Iran«, *Journal of American Folklore* 93/330 (1970) 391–405, Wolfgang Eberhard, *Minstrel Tales from Southeastern Turkey*, Berkeley/Los Angeles 1955, İlhan Başgöz, »The Tale Singer and his Audience«, Dan Ben-Amos/Kenneth Goldstein (eds.), *Folklore, Performance and Communication*, Philadelphia 1976, 142–202. Das Repertoire dieser Sänger und Erzähler war sehr breit, umfaßte neben Liebesliedern, satirischen Liedern, Totenklagen auch Heldenlieder, historische Lieder, Rätsel, Erbauliches, Märchen, Sagen, Schwankgeschichten von Nasreddin Hodscha usw. (Ahmet Kabaklı, *Türk Edebiyatı*, 3 Bde., İstanbul 1965/66, auch Thomas Korovinis, *Οι ασήκιδες. Εισαγωγή και ανθολογία της τουρκικής λαϊκής ποίησης από τον 13ο αιώνα μέχρι σήμερα*, Athen 2003).
- 783 Marcus Dressler, »Turkish Alevi Poetry in the Twentieth Century: The Fusion of Political and Religious Identities«, *Alif: Journal of Comparative Poetics* 23 (2003) 109–154.
- 784 Jennifer Petzen, *Turkish Women Poet-singers: Negotiation of Gender and Genre*, MA thesis Indiana

- University 2000, Hande Birkalan-Gedik, »Αναθεώρηση του γένους και του λογοτεχνικού είδους: η θηλυκή παράδοση των *asik* και οι τακτικές«, Evangelos Avdikos (ed.), *Λαογραφικές αναγνώσεις στην Ελλάδα και την Τουρκία*, Athen 2012, 183–244.
- 785 Vgl. auch weiter oben. Weiters: Philéas Lebesque, *Les chants féminins Serbes*, Paris [1920], Svetozar Manojlović, *Serbische Frauenlieder*, Eisenstadt/Wien 1882 (2. erw. Auflage 1885, 3. 1888), Mary P. Coote, »Women's songs in Serbo-Croatian«, *Journal of American Folklore* 90 (1977) 331–338 usw.
- 786 T. Kowalski, »Türkü«, *Enzyklopädie des Islam*, IV 1053 f., ders., »Koshma«, *ibid.* II 1157 f., ders., »Mani« *ibid.*, II 1266 f.
- 787 Kostas D. Kontaxis, *To Δημοτικό Τραγούδι*, Agrinio 2007, 88–96. Die Studien von Stilpon Kyriakidis zum versteinerten Aufbau des griechischen Volksliedes gesammelt in Alki Kyriakidu-Nestoros (ed.), *Στίλπων Κυριακίδης, Το δημοτικό τραγούδι. Συναγωγή μελετών*, Athen 1978.
- 788 Kostas Romaios, *Ο νόμος των τριών στο δημοτικό τραγούδι*, Athen 1963, Kontaxis, *op. cit.*, 103 ff.
- 789 Öztürk, *op. cit.*, 45 ff. in der statistischen Auswertung der Sammlung von Ursula Reinhard, *Vor seinen Häusern eine Weide. Volksliedtexte aus der Süd-Türkei*, Berlin 1965. Kehrreimbildungen (Öztürk, *op. cit.*, 57–67) treten im griechischen Liedern selten auf.
- 790 Ein türkisches Beispiel (»Das armenische Mädchen«, *Ermeni kızi*): *Von Istanbul zog ich aus über das Meer, / Ich traf ein armenisches Mädchen. / Ist nicht, trink nicht, schau das Gesicht der Schönen an, / Bekehre dich zu meinem Glauben, königliches Mädchen, bekehre dich! // Bei beginnender Morgendämmerung bin ich ein Morgenstern, / ein im Schatten ernährtes saugendes Lamm bin ich, / Meiner Mutter, meines Vaters einzige Tochter bin ich. / Geh, Knabe, geh, ich gebe meinen Glauben nicht auf. // Die Schmiede schmieden Eisen, es wird Bronze, / Die Schreiber schreiben, sie werden Hocas. / Für ein Mädchen ist das Armeniertum schwierig. / Bekehre dich zu meinen Glauben, mein kohlschwarzäugiges Mädchen, bekehre dich(!). // Sollen die Schmiede Eisen schmieden, soll es Bronze werden, / sollen die Schreiber schreiben, sollen sie Hocas werden. / Soll es doch schwierig werden, wenn ich dich nicht nehme. / Geh, Knabe, geh, ich gebe meinen Glauben nicht auf. // Ich möchte dein vielfach gewundener Weg sein. / Ich möchte deine Rose sein, die im Garten erblüht. / Ich möchte dein Liebster sein, du bist schön. / Bekehre dich zu meinem Glauben, mein kohlschwarzäugiges Mädchen, bekehre dich (!) // Vielfach gewundene Wege fehlen mir nicht, / Erblühte Rosen in meinem Garten fehlen mir nicht. / Mir fehlt kein Liebster, ich bin schön. / Geh, Knabe, geh, ich gebe meinen Glauben nicht auf. // Wenn du nach meinem Namen fragst, er ist Benli Ali. / Der Weg, den wir geben, ist der Weg der Islamischen Kaaba, / Unsere Religion ist richtiger als alle Religionen. / Bekehre dich zu meinem Glauben, königliches Mädchen! // Wenn du nach meinen Namen fragst, er ist Benli Emine. / Wie sehr bist du der Macht der Schönheit verfallen. / Wenn dein Name Ali ist, bekehre ich mich zu deiner Religion. / Krempel deine Ärmel hoch, umarme mich!* (übers. von U. Reinhard, Öztürk, *op. cit.*, 161 ff.).
- 791 *Takwärts fließt die Theiß einher, / Sie kennt keine Wiederkehr, / Dein Kuß, Liebste, war mein Glück, / Reut es dich, nimm ihn zurück* (Balassa/Ortutay, *op. cit.*, 521).
- 792 *Maiglöckchen und Thymian, / Rittersporn und Majoran, / Narzisse und Akelei. / Könnte ich in deinen Garten gehn / Und deine roten Rosen sehn, / Mein Herz wäre jung und frei* (Balassa/Ortutay, *op. cit.*, 526).
- 793 Vgl. das ungarische Beispiel bei Balassa/Ortutay, *op. cit.*, 525. Vgl. auch das türkische Beispiel: *Du bist ein Rebhuhn, ich bin der Falke, / Ich nehme dich, ich nehme dich, deine Weinberge erobere ich. / Zwischen deinen weißen Brüsten ist mein Nest. / Man nennt mich auch Hamdoğlu* (Öztürk, *op. cit.*, 80). Falke und Rebhuhn waren auch die gängigen Metaphern bei den griechischen Hochzeitslamentationen.
- 794 Vgl. Annemarie Gabain, »Vom Sinn symbolischer Farbenbezeichnung«, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 15 (1962) 111–117, G. Saunier, »Για τον συμβολισμό των χρωμάτων στα δημοτικά τραγούδια«, *Laografia* 42 (2013) 33–60.

- 795 Dagmar Burkhart, »Der rote Schleier als Brautverhüllung«, *Kulturraum Balkan, op. cit.*, 54–64 und dies, »Der rote Schleier. Zur traditionellen Brautausstattung bei den Türken und Bulgaren«, G. Völger/K. v. Welck (eds.), *Die Braut. Geliebt, verkauft, getauscht, geraubt*, Bd. 2, Köln 1985, 450–455. Die roten Lippen werden auch im griechischen Liebeslied gerühmt (Aristeidis N. Dulaveras, *H Ανθρώπινη Ομορφιά στο Δημοτικό Τραγούδι. Α'. Γυναικεία Ομορφιά*, Athen 2007, 115 mit Beispielen). Die Geliebte als rote Rose auch in den ungarischen Blumen-Liedern (Balassa/Ortutay, *op. cit.*, 518).
- 796 Gelb als Totenfarbe im Lazarusbrauchtum auf Zypern (Puchner, *Brauchtumserscheinungen, op. cit.*, 202 ff., M. Paraskevopoulou, *Recherches sur les traditions des fêtes religieuses populaires de Chypre*, Nicosie 1978, 205), aber auch bei den Ungarn: *Lieben konntest du mich nicht, / Gelber Tod sitz nun Gericht. / Nehm dich unter seine Flügel, / Deck dich zu des Grabes Hügel* (Balassa/Ortutay, *op. cit.*, 518). Charakteristisch für die antithetische Dialektik solcher Symbolzuweisungen ist die Tatsache, daß Gelb im selben Raum auch den Eros bedeuten kann: *Rote Äpfel pflegt man aufzuschneiden, / Brauner Bursch, ich will dich nicht verleiten. / Liebst du mich, dann steht mein gelbes Bett bereit, / Darin in der Mitte liegen wir zu zweit (ibid.)*. Der Apfel als Brautwerbungsgabe ist weit verbreitet; hier muß er entzweiggeschnitten werden, dann ist die Werbung angenommen. Der Apfel hat (in biblischem Kontext) auch die Symbolik des Verlangens; so in einem griechischen Liebeslied: *Quelle mit dem kalten Wasser und der Weide vor dir, / nichts hab ich an dir beneidet, bloß deine Nachbarin, / die den schneeweißen Hals hat, als Wange einen Apfel, / und ihre Mitte ein Zitronenbaum in einem Garten. / Könnst' ich den Baum umarmen, könnst' ich die Äpfel küssen. / – Diese guten Äpfel haben einen bösen Wächter, / wer sie schneidet wird geschnitten, und wer sie ißt wird sterben. / – Ich schneide sie, werd' ich auch geschnitten, ich esse sie und sterbe, / ich nehm' sie mit nach Hause und bleibt auch keine Wurzel von mir* (Michael G. Meraklis, »Δημοτικά τραγούδια«, *Νεοελληνικός λαϊκός βίος*, Athen 2001, 109–130, bes. 125). Die Symbolschattierungen der einzelnen Metaphernobjekte sind durchaus von Polysemie gekennzeichnet.
- 797 Öztürk, *op. cit.*, 133. Vgl. die schwarzlockigen und schwarzäugigen Mädchen der griechischen Lieder. Für Echtheit Gabain, *op. cit.*
- 798 Zum Veilchen Balassa/Ortutay, *op. cit.*, 521.
- 799 Grau kann z.B. positive wie auch negative Konnotationen haben (Öztürk, *op. cit.*, 85).
- 800 Öztürk, *op. cit.*, 86 ff. (zu 3, 5, 7, 40). Zu 40 bei Byzantinern und Neugriechen Georgios Spyridakis, *Ο αριθμός τεσσαράκοντα παρά τοις βυζαντινοίς και νεωτέροις Έλλησι*, Athen 1939.
- 801 Als Symbol der Erotik, der Schönheit, des Gesichts, der Brust der Geliebten, Rosenknospe als Jugend, erblühte Rose als Reife; im Türkischen (*gül*) die häufigste Form der Blumensymbolik (Öztürk, *op. cit.*, 89 f.). Vgl. die griechischen Beispiele bei Dulaveras, *op. cit.*, 166 ff. (Rose und Rosenstrauch). Für das Ungarische vgl. Balassa/Ortutay, *op. cit.*, 528, 530, 532, *pass.*
- 802 Im Türkischen (*sümbül*) zusammen mit Rose oder Tulpe (Öztürk, *op. cit.*, 90 f.).
- 803 Zu Veilchen auch Balassa/Ortutay, *op. cit.*, 522. Vgl. Öztürk, *op. cit.*, 90 ff., Dulaveras, *op. cit.*, 137–150.
- 804 Als weibliche Brust, ebenso wie die Pomeranze Öztürk, *op. cit.*, 92, dasselbe im Griechischen (Gerasimos Spatalas, »Συνθηματικές λέξεις στα δημοτικά τραγούδια«, *Ελληνική Δημιουργία* 5/50, 1950, 366) auch als Wange (vgl. in der Folge). Dort wird die Metapher auch mit dem fruchtereichen Apfelbaum wiedergegeben (Dulaveras, *op. cit.*, 159 ff.). Der Apfel als erotisches Symbol schon bei Homer und in der Bibel (R. Dawkins, »The Red Apple«, *Αρχαίον Θρακικού Γλωσσικού και Λαογραφικού Θησαυρού* 6 (1941) 401–406, A. R. Littlewood, »The Symbolism of Apple in Greek and Roman Literature«, *Harvard Studies in Classical Philology* 72, 1968, 147–181) sowie als Brautwerbe-Geschenk im Hochzeitsbrauchtum (Maria Mirasgezi, *Έρευνα στη δημοτική ποίηση, τόμ. Α'*,

- Ο Γάμος*, Athen 1965, 46), eines der am häufigsten gebrauchten Symbole (Dem. Petropoulos, *La comparaison dans la chanson populaire grecque*, Athen 1954, 36), manchmal für die kleinwüchsige Frau (St. Kyriakidis, *Η φυσιολατρία εις τα δημοτικά τραγούδια*, Athen 1926, 48). Zum roten Apfel und seinen Bezeichnungen auch Manolis Varvunis, *Λαογραφικά δοκίμια*, Athen 2000, 231.
- 805 Pfirsich und Kirsche symbolisieren auch den Kuß (Öztürk, *op. cit.*, 92 f.).
- 806 Öztürk, *op. cit.*, 93 ff., Dulaveras, *op. cit.* 151–172.
- 807 Die Zypresse bezeichnet den schlanken hohen Wuchs von Frau und Mann auch in der Hochliteratur (Faidon Bubulidis, »Το κυπαρίσσι στη νεοελληνική λογοτεχνία«, *Ελληνική Δημιουργία* 2/41, 1949, 708–713), Obwohl seine religiöse Konnotation Trauer impliziert, denn er wird auf den orthodoxen Friedhöfen gepflanzt (Varvunis, *Λαογραφικά Δοκίμια*, *op. cit.*, 153). Nach dem ätiologischen Mythos der griechischen Mythologie war Kyparissos ein Enkel von Herakles, Sohn des Telephos, der auf Kea sein geliebtes Reh aus Ungeschick mit seinem Speer getötet hatte und aus Verzweiflung Apollo bat, ihn in einen Baum zu verwandeln (Maria Milingu-Markantoni, »Ανθρωπομορφισμός δένδρων – Φυτομεταμορφώσεις ανθρώπων« εις την ελληνικήν λαϊκήν παράδοσιν«, *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών* 51, 2003, 510–535).
- 808 Dazu nun ausführlich die systematische Monographie von Emmanuelle Karagiannis-Moser, *Le Bestiaire de la chanson populaire grecque moderne*, Paris 1997, Öztürk, *op. cit.*, 95–99, Dulaveras, *op. cit.*, 173–186.
- 809 Zur differenzierten Terminologie der Pferdearten und ihrer Symbolik Emmanuelle Moser-Karagiannis, »Les noms du cheval dans les chansons populaires grecques«, *Littérature orale de la Grèce moderne. Recueil d'études*, Athènes 2005, 91–110 (»Un exemple de la richesse de la langue grecque moderne: le terme mavros«, 111–136).
- 810 Dulaveras, *op. cit.*, 187–198, 213–219 (Muttergottes, Engel, Heilige).
- 811 Dulaveras, *op. cit.* 57–136. Die Metaphern des Frauenlobs sind schier unerschöpflich. Körper: engelhaft, von Zucker gemacht, schlank und rank, kerzengerade, gertengleich, hochgewachsen, kleinwüchsig wie der Zitronenbaum; die Mitte: zypressengleich, wie ein Ring, fertig für den Gürtel, schlank; Haar: Zöpfe, blond (das Ideal), schwarz (gelockt), das Kämmen, das Färben; Gesicht: leuchtend (wie ein Diamant, Zaphir), spiegelgleich, engelhaft, rosenrot, wie ein Mond; Wangen: rosenartig, Apfel, nußrund, pomeranzengleich, wie ein Mond, das Muttermal an der Wange; Stirn: mondartig, weiß, offen; Augen: blau, schwarz, bunt, mit gesenktem Blick, engelhaft, schwalbengleich, rebhuhnartig, Rehaugen, samten, erotisch, zuckersüß, spielerisch, magnetartig, olivengleich usw.; Brauen: bogenartig, linienförmig, schwarz wie Rabenflügel, kranzartig, engelgleich usw.; Wimpern: wie Tuchfaden; Nase: federgleich, gezeichnet; Mund: rund, ringförmig, goldringartig; wenn sie lacht: Blüten fallen, Apfelbäume blühen; Zähne: perlengleich, dicht (wie ein Wald) gepflanzt; Lippen: rosenrot, kirschenrot, zuckersüß, korallenhaft, wie Hasenblut, rot gefärbt, zum Küssen; Sprechen: nachtigallengleich, zwitschern; Kinn: mit Grübchen; Hals: weiß, diamantartig, wie Schnee, kristallhaft, leuchtend wie die Sonne, aus Marmor gemeißelt, usw. Brüste: Zitronen, schneeweiß, Gold und Silber, Kristall, Paradies, Mond (und Sterne), zwischen den Brüsten geht die Sonne auf, mit Muttermalen; Hände: kerzenhaft, gertengleich, silbern, kristallen, golden, flink usw. Beine: milchfarben, weiß; Gang: stolz, schlank, wie eine Taube. Die Möglichkeit des Griechischen, Wortkombinationen vorzunehmen (wie kohlpechrabenschwarz, fuchsteufelswild usw.) läßt beim Frauenlob phantasievolle Neologismen entstehen, die als Prädikate der weiblichen Schönheit ihre eigene Ästhetik entwickeln.
- 812 Ringe, Perlen, Ohrringe, Kleid, Gürtel, Schürze, Bänder, Spiegel (Dulaveras, *op. cit.*, 237–254).
- 813 Öztürk, *op. cit.*, 205–265. Dort findet sich in deutscher Übersetzung auch ein charakteristischer

Passus von Boratav: »Wie auch bei Aşık ist in dem einzelnen Text eines Liedes die Einheitlichkeit des Gedankens und des Themas zwischen den Teilen nicht zu suchen; die Strophen und häufig auch die Zeilen sind nicht inhaltlich, d. h. sinngemäß eng verbunden, sondern ›mechanisch‹. Sie können angesichts der Thematik unabhängig voneinander bestehen. Die einzige zu erfüllende Regel im System ist die End- oder Stabreimbildung (Alliteration), die assoziativ für Vorstellungen und Phantasien wirken sollen. Diese Assoziation ist meist vollkommen von mechanischem, manchmal von willkürlichem Charakter. Wenn es meisterhaft ist, [ent] springt es [sie] aus den inneren Beziehungen und der Sinnverwandtschaft der Wörter, wirkt gefühls- und phantasieerweckend.- Erzählende Volkslieder überschreiten diese Regel der Volksdichtung nicht; deswegen stellt sich in ihnen das Erzählen meistens als uneinheitlich und undurchsichtig dar. Häufig wird der Ereignisablauf durch ungewöhnliche und unerwartete Vorstellungen, Beobachtungen oder Ereignisse zerstört; die Freiheit einer unlogischen Gestaltung des Handlungsverlaufs beim Erzählen gewährt dem Sänger die Möglichkeit der beliebigen Aufreihung der Strophen. Ebenso benimmt sich derjenige meistens, der das Lied konzipiert, wodurch die erst mit Hilfe der unklaren Spuren wahrgenommene Handlungskette verkehrt wird...« (Öztürk, *op. cit.*, 247 f., P. N. Boratav, 100 *Soruda Türk Hal Edebiyatı*, İstanbul 1982, 153 f.). Diese Diagnose hat für die griechischen Liebeslieder etwa nur beschränkte Gültigkeit, da der nichtstrophische Aufbau und der Langzeilenvers größere Freiheit läßt und die Logik des Handlungsgangs trotz aller Raffung und Bildhaftigkeit meist nicht verloren geht.

814 Zur Diskussion Öztürk, *op. cit.*, 125 ff.

815 Das Lied gilt in seiner Bildhaftigkeit als eines der schönsten griechischen Liebeslieder. Originaltext bei Nikolaos Politis, *Εκλογαί από τα τραγούδια του ελληνικού λαού*, Athen 1914, 160. Eine ähnliche Kettenreaktion der Übertragbarkeit gibt es auch in einem anderen Lied: *Maid, als wir uns küßten, Nacht war's; wer konnte uns sehen? – Der Mond hat uns gesehen, und als er unterging / hat er es dem Meer gesagt, und das Meer dem Ruder / und das Ruder dem Matrosen, und der, der singt es überall*« (Stylianos Alexiu, »Ελληνικά δημοτικά τραγούδια«, *Νέα Εστία* 154/1762 (Dez. 2003) 756 ff., bes. 760). Diese proxemische Übertragbarkeit bezieht sich auch auf Körperteile: in dem bekanntesten Lied, wie man die Liebe ergreift (d. h. befallen wird, hier aktiv ausgedrückt), heißt es: *Kommt heraus zum Tanz, ihr Burschen, ihr Mädchen zu den Liedern, / und sagt es uns und singt es uns, wie man die Liebe ergreift. / Von den Augen ergreift man sie, auf die Lippen kommt sie herab, / und von den Lippen kommt sie ins Herz, da wurzelt sie für immer* (Politis, *Εκλογαί, op. cit.*, 145).

816 In türkischen Liebesliedern (die Öztürk zwar zu den erzählenden *destan*-Balladen rechnet, die aber nicht viel mehr als einen situativen Dialog bringen) geht der Prozeß des Sich-Kennen-Lernens bis zur Hochzeit oft sehr rasch vor sich. In einem dialogischen Tanzlied zwischen Mutter und Tochter steht die konventionelle Brunnen-Szene im Zentrum (»Oyun Havası«): *Den Krug hast du genommen, Tochter, / Du bist zum Brunnen gegangen, Tochter, / Du solltest bald zurückkommen, / Wo bist du geblieben, Tochter? // Ich habe den Krug genommen, Mutter, / Ich bin zum Brunnen gegangen, Mutter, / Am verdammten Brunnen / Habe ich mein Taschentuch vergessen, Mutter. // Du bist zum Brunnen gegangen, Tochter, / Den Krug hast du mit Wasser gefüllt, Tochter, / Wer war noch / an diesem verdammten Brunnen, Tochter? // Ich bin zum Brunnen gegangen, Mutter, / Den Krug habe ich mit Wasser gefüllt, Mutter, / Am verdammten Brunnen / war auch noch Mahmut, Mutter. // Sieh mal dir das Gold an, / Schau mal, was dieses Mädchen anrichtet. / Ich habe solche Wut, / Daß ich ihr Prügel verabreichen werde. // Bring die Henna her, Mutter, / Schmier dir den Finger, Mutter, / Ich habe mich dazu entschlossen, / Bring den Ortsvorsteher her, Mutter!* (Öztürk, *op. cit.*, 179). Die mehrfachen Repetitionen in ein- und derselben Strophe geben der Sprachführung ritualhaften Charakter, wo der monotone Rhyth-

- mus der Tanzschritte die Wortwahl und Versführung bestimmt: (1. Strophe) *Testiyi aldın kızım / Çeşmeye vardın kızım / Gittin ki tez gelesin / Nerede kaldın kızım* (2. Strophe) *Testiyi aldım ana / Çeşmeye vardım ana / Yıkılası çeşmede / Mendilim kaldı ana* (Mehmet Özbek, *Folklor ve Türkülerimiz*, İstanbul 1981, 528 f.).
- 817 In Auswahl: Ghizela Sulițeanu, »Quelques aspects des chansons de la mariée chez les peuples roumaines et macédonien«, *Makedonski Folklor* 5 (9–10) (1972) 173–182, Shefqet Pllana, »Albanian wedding songs of Kosovo«, *Balkanica* 18/19 (1987/88) 337–375, Barbara L. Krader, *Serbian Peasant Wedding Ritual Songs. A Formal, Semantic and Functional Analysis*, PhD. thesis, Cambridge/Mass. 1955, E. Eugen Wesely, *Serbische Hochzeitslieder*, Pest 1826 (nach Vuk), Abaz Dojaka, *Dasma në Shqipëri*, Tirana 1983, Jane C. Sugarman, *Engendering song. Singing and subjectivity at Prespa Albanian weddings*, Chicago 1997, Politis, *Εκλογαί*, *op. cit.*, 177–182, Mirasgezi, *Ο γάμος*, *op. cit.*, Spyridakis, *op. cit.*, 303–310 usw. Hochzeitslieder gibt es praktisch in allen Liedsammlungen.
- 818 Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 96 f., 120 f., Eugen Fehrle, *Feste und Volksbräuche im Jahreslauf europäischer Völker*, Kassel 1955, 139 ff., W. Mannhardt, *Wald- und Feldkulte*, 2 Bde., Berlin 1905 (Darmstadt 1962), I 161 ff., 190 ff., 480 ff., II 212 ff., Georgios A. Megas, *Ελληνικαί εορταί και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, Athen 1956, 185 ff.
- 819 Beispiele bei Politis, *Εκλογαί*, *op. cit.*, 194, Spyridakis, *op. cit.*, 240.
- 820 A. Luber, *Erotas. Neugriechische Liebesdistichen*, Salzburg 1883, Gustav Soyter, »Das volkstümliche Distichon bei den Neugriechen«, *Laografia* 8 (1921) 379–426, Michael Herzfeld, »Cretan Distichs: ›The Quatered Shield‹ in a Cross-Cultural Perspective«, *Semiotica* 12 (1974) 203–218, Frederick Ragovin, *Cretan mantinades: Song Poems*, Athens 1974.
- 821 Zu den *tsiattismata* auf Zypern vgl. Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 148 (mit weiterer Literatur).
- 822 Die Gelegenheiten sind Glückwünsche für ein erfolgreich beendetes Studium, Heirat, Todesfall usw. (Walter Puchner, »Zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit. Improvisierte Gebrauchspoesie in Zeitungen auf Karpathos«, *Zeitschrift für Balkanologie* 48/2, 2012, 186–196).
- 823 Es gibt eine ganze Reihe von Veröffentlichungen von *mantinades*-Sammlungen, die bekannteste ist die von Maria Liudaki, *Λαογραφία Κρήτης*, Bd. 1: *Μαντινάδες*, Athen 1936.
- 824 M. Lelekos, *Πριάπεια*, Athen 1868. Solche Lieder schon in den Sammlungen von Arnold Passow, *Ρωμαϊκα τραγούδια. Popularia carmina Graeciae recentioris*, Lipsiae 1860 und Georgios Chasiotis, *Συλλογή των κατά την Ήπειρον δημοτικών ασμάτων*, Athen 1866.
- 825 Der Ausdruck ist nicht von Hieros Gamos oder *gamos* (Hochzeit) herzuleiten, sondern vom Zeitwort, das den Koitus bezeichnet. Dazu Walter Puchner, »Schwank und ›Pornographie‹ im griechischen Karnevalslied«, *Studien zum griechischen Volkslied*, Wien 1996, 213–222; die wichtigste Bibliographie: Maria Michail-Dede, *Το Άσεμνο – Ανίερο – Υβριστικό στο Ελληνικό Δημοτικό Τραγούδι*, Athen 1991, Vangelis Karagiannis, *Τα ανδιάντροπα. Λεσβιακά Λαογραφικά*, Athen 1983, Stefanos D. Imellos, *Τα σατιρικά δημοτικά τραγούδια*, Athen 2000, Manolis G. Varvunis, *Το σατιρικό δημοτικό τραγούδι για την »αχόρταγη σύζυγο«*. *Τυπολογικά, ιδεολογικά και εκδοτικά ζητήματα στα σατιρικά ελληνικά δημοτικά τραγούδια*, Thessaloniki 2005, ders., *Άσεμνα και βωμολοχικά λαογραφικά. Παλαιές μορφές και σύγχρονες εκφράσεις*, Athen 2007, usw. Neuerdings ist eine Bibliographie erschienen, die insgesamt 60 bibliographische *items* zu diesem Thema auflistet: Minas A. Alexiadis/M. G. Varvunis, *Άσεμνη ελληνική λαογραφία. Αναλυτική βιβλιογραφία*, Athen 2013.
- 826 Der Verkehr im Verwandtenkreis läßt eine höhere Frequenz zu und erlaubt eine tiefere Penetration (Michail-Dede, *op. cit.*, 45).
- 827 Z. B. eine junge Mutter mit 12 Scheiden, die je nach Koituslage auf- und zugehen (Passow, *op. cit.*,

- Nr. CCLXXXV), oder die Vagina der Popenfrau ist mit Zähnen bewaffnet usw. Zu solchen Groteskkörpern vgl. W. Puchner, »Groteskkörper und Verunstaltung in der Volksphantasie. Zu Formen und Funktionen somatischer Deformation«, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Wien/Köln/Weimar 2009, 541–556. Es handelt sich »bei dieser Liedgattung eigentlich nicht um ›Pornographie«, die ja bürgerliche Prüderie und den Reiz des Verbotenen zur Voraussetzung hat, sondern um das herausplatzende Lachen, den grimmigen Spott und die mitleidlose Verachtung für soviel Dummheit, die in der Karnevalswelt des Schwankes wort- und bildgewaltig zelebriert wird. Die Phallen und Vaginen, Glieder und Scheiden in ihrer grotesken Verfremdung sind Maskenfiguren der Narrheit, der mentalen Deformierung, der Reduktion und Umkehrung alles Gültigen« (Puchner, »Schwank und ›Pornographie«, *op. cit.*, 217).
- 828 Da ist vom gezückten Schwert des Bräutigams die Rede, vom aufgebrochenen Schloß der Braut und der offenstehenden Hoftür, oder das Zeugungsorgan des Bräutigams wird hochgelobt; in anderen droht dahingegen die Scheide dem Glied (Michail-Dede, *op. cit.*, 37 f.). Dies reicht bis zu oralen Stimulierungstechniken oder im Falle des Mißerfolgs zu skatologischen Ausbrüchen von traumatischer Heftigkeit (Karagiannis, *op. cit.*, 71). Impotenz ist ein Schlag für die gesamten Komunität.
- 829 Z. B. Karagiannis, *op. cit.*, 59–63.
- 830 Zu dem Orakelbrauch am Festtag des Hl. Johannes im Juni A. Thumb, »Zur neugriechischen Volkskunde. III. Der Klidonas«, *Zeitschrift des Vereins zur Volkskunde* 2 (1892) 392 ff.
- 831 In der satirischen Liedkategorie auch eine Anspielung auf das Zeugungsorgan des künftigen Gatten.
- 832 Diese infantilen Spottlieder sind gar nicht so unhäufig, in der Sammlung z. B. von G. Rigas, *Σκιάθου λαϊκός πολιτισμός*, Bd. 1, Thessaloniki 1958 sind unter 53 aufgezeichneten Distichen nur 12 Loblieder neben 41 Spottliedern zu finden. Aus dem Orakelkrug werden statt des Guten Schicksals in verbaler Form auch haarige Penisse herausgefischt, Fäkalien, stinkende Sardinen, die Homosexualität der Athosmönche kommt zur Sprache, der Ausblick vom Kleidsaum eines Mädchenrocks ins Innere, das »unersättliche Zuckerloch« ist genannt, Analverkehr, wahlloser Beischlaf usw. (Michail-Dede, *op. cit.*, 33 ff.). »Es handelt sich um eine Art spielerisches Einlernen von in diesem Alter kaum einlösbaren Realitäten«, eher um Spott und Beleidigung (Puchner, »Schwank und ›Pornographie«, *op. cit.*, 218).
- 833 Michail-Dede, *op. cit.*, 67 ff.
- 834 Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 242 f., 252 und pass., Michail-Dede, *op. cit.*, 70–75, Karagiannis, *op. cit.*, 75–93. Solche Manifestationen bilden heute Attraktionen für den Binnentourismus (Manolis G. Varvunis, *Ελληνικός λαϊκός πολιτισμός και τουρισμός*, Athen 2013).
- 835 Varvunis, *Το σατιρικό δημοτικό τραγούδι για την »αχόρταγη σύζυγο«, op. cit.*
- 836 Michail-Dede, *op. cit.*, 42–69.
- 837 Vgl. Abb. 21 in Puchner, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, *op. cit.*, XI über Kaštel Starom in Kroatien.
- 838 Imellos, *op. cit.*, 27–135.
- 839 Vgl. auch die einschlägigen Sprichwörter (Walter Puchner, »Ο γέρος και η γριά στο λαϊκό πολιτισμό. Από το σεβασμό στο χλευασμό«, *Κοινωνιολογική Λαογραφία. Ρόλοι – συμπεριφορές – αισθηματά*, Athen 2010, 228–249). Zu den Liedern Imellos, *op. cit.*, 136–183.
- 840 Dazu auch die vielen südosteuropäischen Schwänke. Zu den Liedern Imellos, *op. cit.*, 184–201.
- 841 Es handelt sich auch um bekannte Tierfabeln (Imellos, *op. cit.*, 202–242).
- 842 Hochzeitslieder, satirische Lieder auf Nichtöffnende bei den Zwölftenumzügen, Klidonas, auf die

- Armut, auf verschiedene Berufe, Zigeunerhochzeit, Schwurparodie, auf die Schwiegermutter, auf die »Amerikaner« usw. (Imellos, *op. cit.*, 243–322).
- 843 Dazu gibt es nicht allzuvielen Studien. Vgl. Cvjetko Rihtman, »Kinderlieder in der Volkstradition Bosniens und Herzegowina«, Alois Mauerhofer (ed.), *Die südosteuropäische Volkskultur in der Gegenwart*, Graz 1983, 151–160, Michael G. Meraklis, »Τα παιδικά τραγούδια και η σημασία του ήχου«, *Εντεχος λαϊκός λόγος*, Athen 1993, 239–246, Walter Puchner, »Στον παράδεισο της κοινωνικής προϋπαρξής: Τα παιδικά κάλαντα«, *Κοινωνιολογική λαογραφία*, *op. cit.*, 179–191). Zur psychologischen und neurophysiologischen Seite der Wiegenlieder M. Michailidu, »Νανουρίστε το. Θα το θυμάται«, *Παιδί και Νέοι Γονείς*, Jan. 1994, 60–63.
- 844 Gewöhnlich: *Schlaf, der du die Kleinen nimmst, komm und nimm auch diesen, / ganz klein hab ich ihn dir gegeben, groß bring ihn mir wieder.* (Es folgt der langgezogene Schlafruf *nani o o o* usw.). *Groß wie das hohe Gebirge, grade wie der Zypressenbaum / und seine Zweige sollen sich erstrecken nach Ost und West* (neuer Schlafruf). Schon in der Sammlung von Politis, *Εκλογαί*, *op. cit.*, 185–188 mit weiteren Beispielen, auch Margarita Kulentianu, *Νανουρίσματα, ταχταρίσματα*, Athen 1993, 21 sowie die Studie von D. Anagnostopulu, »Η παράλληλη πορεία του ύπνου και του θανάτου στα νανουρίσματα«, *Νέα Παιδεία* 60 (1991) 100–117.
- 845 Dies bei einem älteren Wiegenlied für die Tochter, wie der Hinweis auf Konstantinopel und Venedig belegt (*Schlaf, mein Stern, schlaf, Sonnenaufgang, schlaf, mein neuer Mond / schlaf, daß sich der Jüngling freuen mag, der dich zur Frau nehmen wird. / Schlaf, ich habe in Konstantinopel deinen Goldschmuck bestellt, / in Venedig deine Kleider und deine Diamanten ...*) (Politis, *Εκλογαί*, *op. cit.*, 187).
- 846 Mit vielen Beispielen aus den verschiedenen Liedsammlungen Evangelos Avdikos, *Παιδική ηλικία και διαβατήριες τελετές*, Athen 2012, 374–405. Vgl. auch Kostas Karapatakis, *Η μάνα και το παιδί στα παλιότερα χρόνια*, Athen 1983, 100 ff.
- 847 Vasilis Anagnostopoulos, *Γλωσσικό υλικό για το νηπιαγωγείο (από τη θεωρία στην πράξη)*, Athen 1994, Avdikos, *op. cit.*, 405–416.
- 848 Puchner, *Studien zum griechischen Volkslied*, *op. cit.*, 166. Es gibt noch andere solche Lieder zur Festerwartung, auch auf die Sonne, Alphabetarien und andere Kinderreime. Manchmal nimmt diese Sinnlosigkeit die absurden Dimensionen eines gleichsam literarischen Surrealismus oder von Dada-Konstruktionen an (dazu Meraklis, »Τα παιδικά τραγούδια«, *op. cit.*, Puchner, »Στον παράδεισο της κοινωνικής προϋπαρξής: Τα παιδικά κάλαντα«, *op. cit.*).
- 849 Mit den Nachweisen bei Puchner, *Studien zum griechischen Volkslied*, *op. cit.*, 165 ff.
- 850 Walther Wunsch, »Abnützungerscheinungen oder Intonationsveränderungen im Bereich der balkanischen Volksliedtradition«, *Musik als Gestalt und Erlebnis. FFS Walter Graf*, Wien 1970, 259–262.
- 851 Dinekov, *Balgarski folklor*, *op. cit.*, 280, Balassa/Ortutay, *op. cit.*, 545 ff., Politis, *Εκλογαί*, *op. cit.*, 239 ff., Spyridakis, *op. cit.*, 311 ff.
- 852 Balassa/Ortutay, *op. cit.*, 533 ff., dazu zählt auch ein Teil der *rebetika*-Lieder.
- 853 Balassa/Ortutay, *op. cit.*, 542 ff., Öztürk, *op. cit.*, 114 f.
- 854 Öztürk, *op. cit.*, 114 f., Balassa/Ortutay, *op. cit.*, 536 ff.,
- 855 Die z.T. auf die Tradition der Kleften- und Hajdukenlieder zurückgreifen.
- 856 Balassa/Ortutay, *op. cit.*, 549 f.,
- 857 Dazu zählt ein Teil der *rebetika*-Lieder.
- 858 Dinekov, *Balgarski folklor*, *op. cit.*, 280.
- 859 Balassa/Ortutay, *op. cit.*, 551 ff.
- 860 Öztürk, *op. cit.*, 118, Politis, *Εκλογαί*, *op. cit.*, 231–238, Spyridakis, *op. cit.*, 315–321.

- 861 Z. B. bei den kretischen *mantinades* (vgl. wie oben) oder den *lianotraguda* (Politis, *Εκλογαί, op. cit.*, 237f.).
- 862 Dazu einführend Ioannis Zelepos, »Rebetiko. Anmerkungen zu einem schillernden Begriff«, *Philia II* (2005) 72–98.
- 863 K. Vlisidis, *Για μια βιβλιογραφία του ρεμπέτικου (1873–2001)*, Athen 2002, vgl. auch meine Anzeige in *Südost-Forschungen* 63/64 (2004/2005) 677f.

ANMERKUNGEN ZWEITER TEIL

- 1 Walter Puchner, »Zu Rezeptionswegen populärer (Vor)Lesestoffe der Belletristik in Südosteuropa im 18. und 19. Jahrhundert«, *Südost-Forschungen* 65/66 (2006/2007) 165–225 (und *Studien zur Volkskunde Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Wien/Köln/Weimar 2009, 385–440).
- 2 Antti Aarne/Stith Thompson, *Types of Folktale: A Classification and Bibliography*, (2nd rev. edition), Helsinki 1961 (FFC 184).
- 3 Hans-Jörg Uther, *The Types of International Folktales*, 3 Bde., Helsinki 2004 (FFC 284–286).
- 4 Stith Thompson, *The Motif-Index of Folk Literature*, 6 Bde., Bloomington 1955–58. Als Motiv wird hier die kleinste Erzähleinheit definiert. Zur Kritik an der Brauchbarkeit dieses überdifferenzierten Analyseinstrumentariums als vom Kontext abstrahierendem Konstrukt siehe J. Beyer/M. Chesnutt, »Some theoretical statements by Isidor Levin«, *Fabula* 50/3–4 (2009) 205–207.
- 5 Siehe dazu die Kommentierte Bibliographie.
- 6 Z. B. in Michael G. Meraklis/Walter Puchner, »Balkanvergleichende Anmerkungen«, Raymond L. Burt/Walter Puchner (eds.), *Friedrich Salomo Krauss, Volkserzählungen der Südslaven: Märchen und Sagen, Schwänke, Schnurren und erbauliche Geschichten*, Wien/Köln/Weimar 2002, 595–673 bes. 597.
- 7 Linda Dégh, *Märchen, Erzähler und Erzählgemeinschaft*, dargestellt in der ungarischen Volksüberlieferung, Berlin 1962, dies., *Folktales and Society. Story-Telling in a Hungarian Peasant Community*, Indiana 1990.
- 8 Walter Scherf, *Lexikon des Zaubermärchens*, Stuttgart 1982, ders., *Das Märchen-Lexikon*, 2 Bde. München 1995, Diether Röth, *Kleines Typenverzeichnis der europäischen Zaubер- und Novellenmärchen*, Hohengehren 1998.
- 9 Ein ähnliches Problem stellt sich bei seiner Konzipierung der Kategorie »Frauenlieder«; bei den Totenklagen z. B. hat die griechische Feldforschung feststellen können, daß es doch auch Männer gibt, die die Lamentationen vortragen (vgl. wie oben). Zur gegenteiligen Meinung auch Linda Dégh, *Märchen, Erzähler und Erzählgemeinschaften*, Berlin 1962, 98–100 (dies., »Frauenmärchen«, *Enzyklopädie des Märchens* 5, 1987, 211–220). Zur Schwierigkeit, zu sicheren Ergebnissen zu kommen vgl. auch Elka Agoston-Nikolova, »Patriarchat«, *Enzyklopädie des Märchens* 10 (2001) 624–635.
- 10 André Jolles, *Einfache Formen*, Darmstadt ²1958.
- 11 Lutz Röhrich, »Erzählforschung«, Rolf W. Brednich (ed.), *Grundriss der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie*, Berlin 1988, 353–380, bes. 363 ff., 365 ff.
- 12 Max Lüthi, *Volksmärchen und Volkssage. Zwei Grundformen erzählender Dichtung*, Bern 1961.
- 13 O. Birlea, »La Fonction de raconter dans le folklore roumain«, *Laografia* 22 (1965) 22–26, Ion Taloş, »Volksmärchen und Volksmärchenerzählen in Rumänien«, E. Röth/W. Kahn (eds.), *Märchen und Märchenforschung in Europa*, Frankfurt/M. 1993, 190–202, 304 ff., bes. 195 f., I. Cuceu, *Fenomenul povestitului. Incercare de sociologie și antropologie asupra narațiunilor populare*, Cluj 1999, 99–128.
- 14 Vgl. den materialreichen Artikel von Katalina Horn, »Held, Heldin«, *Enzyklopädie des Märchens* 6

- (1990) 721–745. Zum Zaubermärchen als Initiationsgeschichte mit bedeutendem Nachleben in der Hochliteratur vgl. Michael Metzeltin/Margit Thir, *Textanthropologie*, Wien 2012.
- 15 Immer noch unübertroffen Max Lüthi, *Märchen*, Stuttgart 1962, 32 f. Siehe auch seine weiteren Studien *Das Volksmärchen als Dichtung. Ästhetik und Anthropologie*, Düsseldorf 1974, *Die europäischen Volksmärchen. Form und Wesen*, München 1974, *Vom Wesen des Märchens*, Heilbronn 1989 usw. Vgl. auch Gheorghe Vrabie, *Structura poetică a basmului*, București 1975.
- 16 G. Călinescu, *Estetica Basmului*, București 1965, W. Giese, »Einleitungs- und Schlußformeln istrorumänischer Märchen«, *Zeitschrift für Romanische Philologie* 1930, 357 ff., ders., »Charakteristische aromunische Märchenschlüsse«, *Noul Album Macedo-Român*, Freiburg 1959, 27 ff., Mihai Pop, »Die Funktion der Anfangs- und Schlußformeln im rumänischen Märchen«, *Volksüberlieferung*, Göttingen 1968, 321 ff.
- 17 Walter Puchner, »Zu Rezeptionswegen populärer (Vor)Lesestoffe der Belletristik in Südosteuropa im 18. und 19. Jahrhundert«, *Südost-Forschungen* 65/66 (2006/2007 [2008]), S. 165–225 (*Studien zur Volkskunde Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Wien/Köln/Weimar 2009, 385–440). Dazu auch Ovidiu Birlea, »L'influence des livres populaires sur les contes phantastique roumain«, Felix Karlinger (ed.), *Berichte im Auftrag der Internationalen Arbeitsgemeinschaft für Forschung zum romanischen Volksbuch*, Seekirchen 1975, 36–38.
- 18 *Patr. gr.* 38: 985, Veselin Čajkanović, »Ein frühslavisches Märchenmotiv bei den Byzantinern«, *Revue internationale des études balkaniques* 1–2 (1934–35) 112–116.
- 19 Vgl. die kommentierte Bibliographie.
- 20 Georgios A. Megas, »Some Oral Greek Parallels to Aesop's Fables«, *Humaniora. FS. A. Taylor*, New York 1960, 195–207 und erweitert in »Οι αισώπιοι μύθοι και η προφορική παράδοση«, *Laografia* 18 (1959) 469–489. Vgl. auch Michael G. Meraklis, *Studien zum griechischen Märchen*, ed. und übers. W. Puchner, Wien 1992, 30 f. Das Beispiel einer solchen Modifikation betrifft etwa die Fabel von der Schlange und dem Krebs (B. E. Perry, *Aesopica*, Urbana 1952, Nr. 196, W. Wienert, *Die Typen der griechisch-römischen Fabel*, Helsinki 1925, 89 Sinntyp 13).
- 21 P. R. Slavejkov, *Basnenik*, Bukarest 1952.
- 22 Letztere zirkulierte auch in der Kinderliteratur (Petăr Dinekov, *Enzyklopädie des Märchens* 2, 1979, 1022 f. mit Quellen). Zur Abhängigkeit vieler Fabeln von Äsop vgl. auch den bulgarischen Typenkatalog von L. Daskalova Perkovski et al., ed. Klaus Roth, *Typenverzeichnis der bulgarischen Volksmärchen*, Helsinki 1995, Nr. 1–299, den rumänischen Typenkatalog von Adolf Schullerus, *Verzeichnis der rumänischen Märchen und Märchenvarianten*, Helsinki 1928 (FFC 78) Nr. 1–299, den griechischen Tierfabel-Katalog von Georgios A. Megas, *Το ελληνικό παραμύθι*, Bd. 1, Athen 1978, Nr. 1–299, die serbischen und bulgarischen Varianten in der Sammlung von Friedrich Salomo Krauss (*Volkserzählungen der Südslaven*, ed. R. Burt/W. Puchner, Wien/Köln/Weimar 2002, 25–38 und die balkanvergleichenden Anmerkungen 605 ff.), zu Ungarn vgl. auch I. Balassa/G. Ortutay, *Ungarische Volkskunde*, München 1982, 609 f.
- 23 Krauss, *op. cit.*, 318–324, Nr. 191–202.
- 24 Der Hinweis der Abbreviation betrifft den internationalen Typenkatalog von Antti Aarne/Stith Thompson, *Types of the Folktale: A Classification and Bibliography*, in der zweiten Ausgabe Helsinki 1961 (FFC 184) und die Revision von Hans-Jörg Uther, *The Types of International Folktales*, 3 Bde., Helsinki 2004 (FFC 284–286). Zu dem Motiv solcher zoomorphen mechanischen Spielzeuge, die auch Musik erzeugen, vgl. Michael G. Meraklis, »Μηχανή και ο λαϊκός άνθρωπος«, *Laografia* 28 (1972) 116–124 (*Τα παραμύθια μας*, Thessaloniki 1973, 206–222 und *Studien zum griechischen Märchen*, *op. cit.*, 115–123); zur Rolle des Helfers in diesem Fall vgl. auch Tzeni Moraïti, *Ο μαγικός βο-*

- ηθός. *O róλος tou magikou bohthou sthn ezéλιξη tou paramythiou*, Athen 2003, 172–186. Ein anderer Fall in AaTh 854 *The Golden Ram* (Scherf, *Märchenlexikon*, *op. cit.*, 1263–1266).
- 25 Vgl. dazu noch in der Folge.
- 26 AaTh 670/671, vgl. Roth, *Typenverzeichnis*, 130, 150, †Georgios A. Megas, Anna Angelopoulos, Aigli Brouskou, Marianthi Kaplanoglou, Emmanouela Katrinaki, *Catalogue of Greek Magic Folktales*, Helsinki 2012 (FFC 303) 290–293, zu den balkanischen Versionen auch Antti Aarne, *Der tiersprachkundige Mann und seine neugierige Frau*, Hamina 1914 (FFC 15) 44.
- 27 Scherf, *Märchenlexikon*, *op. cit.*, 56–60, J. Bolte/G. Polívka, *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*, 5 Bde., Leipzig 1915–32, II 30–38, I. Köhler-Zülch, »Maus als Braut«, *Fabula* 22 (1991) 107–115, Angelopoulos et al., *Catalogue*, *op. cit.*, 92 ff., dies., »Fiancée exotique, fiancée animale?«, *Cahiers de Littérature Orale* 57/58 (1995) 117–138, bes. 131–135, Roth, *Typenverzeichnis*, *op. cit.*, 86, E. Cosquin, »L'épouse fée en l'enveloppe animale«, *Les contes indiens et l'occident*, Paris 1922, 281–316.
- 28 In den griechischen Versionen als Ziege (Angelopoulos et al., *Catalogue*, *op. cit.*, 105 ff.), in den bulgarischen als Vogel oder Schlange (Roth, *Typenverzeichnis*, *op. cit.*, 88). Zu den türkischen Versionen W. Eberhard/N. Boratav, *Typen türkischer Volksmärchen*, Wiesbaden 1953, Nr. 85 Ähnlich die Typen AaTh 465 und 465A, wo der König die verzauberte Braut für sich begehrt: Angelopoulos et al., *Catalogue*, *op. cit.*, 148 ff., Roth, *Typenverzeichnis*, *op. cit.*, 82 ff., Cosquin, *op. cit.*, Georgios A. Megas, »Der um sein schönes Weib Benedete«, *Hessische Blätter für Volkskunde* 49/59 (1958) 135–150, Eberhard/Boratav, *op. cit.*, Nr. 256V, D. Röth, *Kleines Typenverzeichnis der europäischen Zauber- und Novellenmärchen*, Hohengehren 1998, 82 ff.
- 29 Davon gibt es allein in Griechenland mehr als 500 Versionen. Hier erscheint der zoomorphe Bräutigam als Bär, Hund, Schwein, Wolf, Ungeheuer, Halbtier usw.: Angelopoulos et al., *Catalogue*, *op. cit.*, 110–132 (mit weiterer Bibliographie), Roth, *Typenverzeichnis*, *op. cit.*, 89 ff. (mit Pferdekopf, Vogel, Schlange), für den dalmatinischen Küstenstreifen Krauss, *op. cit.*, 79–86 (Nr. 34, 35 Schlange und Pferd). Vgl. in Auswahl: J. Ö. Swahn, *The tale of Cupid and Psyche*, Lund 1955, Georgios A. Megas, *Das Märchen von Amor und Psyche in der griechischen Volksüberlieferung*, Athen 1971, D. Fehling, *Amor und Psyche*, Mainz/Wiesbaden 1977.
- 30 »König Lindwurm«, Angelopoulos et al., *Catalogue*, *op. cit.*, 132 ff., zum mediterranen Oikotyp Richard M. Dawkins, *Forty-five Stories from the Dodekanese*, Cambridge 1950, 388–393, zur Balkanverbreitung S. Crews, *Contes judéo-espagnols des Balkans*, Paris 2009, 121–128, 275–287, 363 f. Zur Analyse auch Bengt Holbeck, *Interpretation of Fairytales*, Helsinki 1998 (FFC 239) 457–498.
- 31 Zu Gestalten und Funktionen der magischen Helferfiguren im Balkanraum Moräiti, *O magikós bohthós*, *op. cit.* Vgl. auch die klassischen Studien von Aug. Marx, *Griechische Märchen von dankbaren Tieren*, Stuttgart 1889, ders./Aug. Hausrath, *Griechische Märchen, Fabeln, Schwänke und Novellen ausgewählt aus dem klassischen Altertum*, Jena 1922.
- 32 Uther, *The Types of International Folktales*, *op. cit.*, I 324. Dazu Bolte/Polívka, *op. cit.*, I 131–134, II 19–29, A. Wesselski, *Versuch einer Theorie des Märchens*, Reichenberg 1931, 70–73, L. Röhrich, *Märchen und Wirklichkeit*, Wiesbaden 1974, 81 ff., *Enzyklopädie des Märchens* 3 (1981) 287–299. Zum Balkanraum Krauss, *op. cit.*, Nr. 42–43 (Anmerkungen 615 f.), J. Berze Nagy, *Magyar Népmesétipusok*, Pecs 1957, II 326–330, L. Şaïneanu, *Basmele Române*, Bucureşti 1978, 409–422, D. Lukatos, *Neo-ελληνικά Λαογραφικά Κείμενα*, Athen 1957, 16, Eberhard/Boratav, *op. cit.*, Nr. 61. Angelopoulos et al., *Catalogue*, *op. cit.*, 234 notiert, daß man im griechischen Material im großen und ganzen vier Gruppen der helfenden Tiere unterscheiden kann: 1. Typ 329, wo sich der Held mit Hilfe von Löwen, Adlern, Schlangen und anderem Wildgetier vor der Prinzessin versteckt, 2. 560, wo er mit

- Hilfe einer Katze, eines Hundes und eines Fisches seinen von der Prinzessin gestohlenen Zauber- ring wiedererlangt, 3. eine Episode von 531 (oft in Kombination mit 302, 425L, 938, 883A), wo der Held mit Hilfe von Ameisen, Bienen und einem Fisch die unlösbaren Aufgaben erfüllen kann, die ihm die Hand der Königstochter eintragen, und 4) einige Versionen, wo die dankbaren Tiere dem Helden die Kraft der Tierverwandlung verleihen.
- 33 Der Held tötet den Drachen mit Hilfe seiner Hunde; das Motiv der dankbaren Tiere auch in den verwandten Typen 301A und 301B. Zu den griechischen Varianten vgl. die Monographie von Minas A. Alexiadis, *Οι ελληνικές παραλλαγές για τον δρακοντοκτόνο ήρωα (Aarne-Thompson 300, 301A και 301B). Παραμυθολογική μελέτη*, Ioannina 1982 (vgl. auch Angelopoulos et al., *Catalogue, op. cit.*, 20–27). Aus der umfangreichen Bibliographie sei hier angeführt E. S. Hartland, *The legend of Perseus*, 3 Bde., London 1984–96, Bolte/Polívka, *op. cit.*, I 528–556, W. Lange, *Der Drachenkampf*, Kiel 1939, Max Lüthi, »Der Drachentöter«, *Es war einmal*, Göttingen 1968, 31–41, *Enzyklopädie des Märchens*, I (1977) 787–820, V. Propp, *Die historischen Wurzeln des Zaubermärchens*, München/Wien 1987, 271–306, H. Gehrts, *Von der Wirklichkeit im Märchen*, Regensburg 1992, 148–156, F. Brommer, *Die Königstochter und das Ungeheuer*, Marburg 1955, U. Dukova, »Das Bild des Drachens im bulgarischen Märchen«, *Fabula* 11 (1970), 209–252, W. Hierse, *Das Ausschneiden der Drachenzunge und der Roman von Tristan*, Hannover 1969, L. Schmidt, »Sichelheld und Drachenzunge«, *Die Volkserzählung*, Berlin 1963, 41–47, A. R. Velie, »The dragon killer, the wild man and Hal«, *Fabula* 17 (1976) 269–274 usw. Vgl. dazu noch in der Folge.
- 34 Oft in Verbindung mit dem Komplex der Drachentötergeschichten. Vgl. die klassische Studie von Kurt Ranke, *Die zwei Brüder*, Helsinki 1934 (FFC 114), ebenso Bolte/Polívka, *op. cit.*, I 528–556, H. Gehrts, *Das Märchen und das Opfer. Untersuchungen zum europäischen Brüdermärchen*, Bonn 1967 (²1994), K. Horálek, »La conte des deux frères«, *Folklorica Pragensia* 1, Prag 1969, 7–74, *Enzyklopädie des Märchens* 2 (1979) 912–919, E. Ward, *The divine twins*, Berkeley/Los Angeles 1968 usw. 45 Varianten sind in Griechenland verzeichnet (Angelopoulos et al., *Catalogue, op. cit.*, 30–32) in Bulgarien 17 (Roth, *Typenverzeichnis, op. cit.*, 68 ff.).
- 35 In Auswahl: E. C. Parsons, »Die Flucht auf den Baum«, *Zeitschrift für Ethnologie* 54 (1922) 1–29, Richard M. Dawkins, »The strigla«, *Modern Greek Folktales*, Oxford 1953, 145–155, J. Ö. Swahn, »Die menschenfressende Schwester und die Flucht auf den Baum«, *Arv* 16 (1960) 101–114, G. Calame-Griaule, »Une affaire de famille«, *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 6 (1972) 171–202. Von der kannibalischen Hexengeschichte sind in Griechenland 130 Versionen aufgezeichnet (Angelopoulos et al., *Catalogue, op. cit.*, 52–57), in Bulgarien 13 für Haupt- und Untertyp; in einem Oikotyp (*315A*) retten die Hunde den Helden, in einem anderen Oikotyp (*316*) verleihen Ameise, Adler (Falke) und Löwe (Schlange) dem Helden die Fähigkeit der Metamorphose (Roth, *Typenverzeichnis, op. cit.*, 73 ff.). Eine andere südslavische Version bei Krauss, *op. cit.*, 135, Nr. 26, türkische Varianten bei W. S. Walker/A. E. Uysal, *Tales alive in Turkey*, Cambridge/Mass. 1966, Nr. 1 und 9 (Eberhart/Boratav, *op. cit.*, Typ 147 und 148), zu einer Version aus dem Kaukasus vgl. Scherf, *Märchenlexikon, op. cit.*, 883–885, zur Kombination mit anderen griechischen Märchentypen vgl. Georgios A. Megas, *Laografia* 20 (1975/76) 429–433.
- 36 In anderen Versionen auch Vogel, Schlange, Löwe, Bär, Affe, Ameisen, Bienen u. a. AaTh 329 *Hiding from the Devil*. Dazu in Auswahl: Bolte/Polívka, *op. cit.*, III 365–369, G. Roheim, »Spiegelzauber«, *Imago* 1917, 63–120, I. Hartmann, *Das Meerbäschen*, Diss. Göttingen 1953, R. Geiger, *Märchenkunde*, Stuttgart 1982, 120–135 usw. Zu griechischen Varianten Angelopoulos et al., *Catalogue, op. cit.*, 77 ff., zu bulgarischen Roth, *Typenverzeichnis, op. cit.* 80; eine etwas unterschiedliche Fassung aus Istrien bei Krauss, *op. cit.*, Nr. 43.

- 37 *Ferdinand the True and Ferdinand the False*, vgl. Bolte/Polívka, *op. cit.*, III 18–37, *Enzyklopädie des Märchens* 4 (1984) 1011–1021, Scherf, *Märchenlexikon*, *op. cit.*, 297–301. In Griechenland ist der Typ weit verbreitet und hat oft den Titel »Das Märchen des Bartlosen«. Vgl. Angelopoulos et al., *Catalogue*, *op. cit.*, 206–213 (mit ausführlichem Kommentar) und G. A. Megas, »Der Bartlose im neugriechischen Märchen«, K. Ranke (ed.), *Beiträge zur vergleichenden Erzählforschung. Festschrift W. Anderson*, Helsinki 1955 (FFC 157) sowie *Laografia* 25 (1967) 316–322, Moraïti, *op. cit.*, 197–214. Als Helfer fungieren Ameisen, Fisch, Adler, Bienen und Wespen, wie in den bulgarischen Versionen (Roth, *Typenverzeichnis*, *op. cit.* 116 f.). Vgl. auch die südslavischen Varianten bei Krauss, *op. cit.*, Nr. 21, 41, 43, 228.
- 38 Vgl. Bolte/Polívka, *op. cit.*, I 325–334, P. Delarue/M. L. Tenèze, *Le conte populaire français*, 2 Bde., Paris 1977, II 339–346, D. Escarpit, *Histoire d'un conte. La chat botté en France et en Angleterre*, 3 Bde., Diss. Aix-Marseille 1979, B. Hemmerding, »Karabas ou l'origine alexandrie du Chat botté«, *Chronique d'Égypte* 38 (1963) 147 ff., H.-J. Uther, »Der gestiefelte Kater. Ein Buchmärchen im Spiegel seiner Illustrationen«, *Contes & Merveilles* 5/2 (1991) 321–371, *Enzyklopädie des Märchens* 7 (1993) 1067–1083. Die Kater-Version stammt aus »Le Chat Botté« in den *Histoires ou contes du temps passé* (1697) von Perrault, die Variante mit dem schlaunen Fuchs als *match-maker* stammt aus Zentralasien und hat sich von dort in den östlichen Mittelmeerraum, Südosteuropa und Unteritalien verbreitet. Vgl. dazu Hans-Jörg Uther, »Der Fuchs als Tierhelfer in mongolischen Volkserzählungen«, W. Heissig (ed.), *Fragen der Mongolischen Heldendichtung*, Wiesbaden 1992, 136–144, ders., »Fuchs«, *Enzyklopädie des Märchens* 5 (1987) 448–478, E. Taube, »War das Urbild des Gestiefelten Katers ein Fuchs?«, L. Ligeti (ed.), *Proceedings of the Csoma de Kőrjs Memorial Symposium*, Budapest 1978, 473–485, J. Polívka, »Le Chat Botté«, *Sbornik za Narodni Umotvorenija i Narodopis* 16/17 (1900) 782–841, M. Kaplanoglou, »AT 545 B. Puss in Boots and the Fox Matchmaker: from the Central Asian to the European Tradition«, *Folklore* 110 (1999) 57–62, dies., »Ανθρώποι και ζώα στη νεοελληνική παράδοση: οι παραλλαγές του παραμυθιού Η Αλεπού Προξενήτρα«, E. Avdikos (ed.), *Από το παραμύθι στα κόμικς. Παράδοση και νεοτερικότητα*, Athen 1996, 248–255, Moraïti, *op. cit.*, 223–233. Zur balkanischen Verbreitung Angelopoulos et al., *Catalogue*, *op. cit.*, 215–224, Roth, *Typenverzeichnis*, *op. cit.*, 116 ff., Eberhart/Boratav, *op. cit.*, 49 ff.
- 39 Vgl. R. Geiger, *Märchenkunde*, Stuttgart 1982, 176–193, Scherf, *Märchenlexikon*, *op. cit.*, 510–514. In Griechenland sind 78 Versionen nachgewiesen (Angelopoulos et al., *Catalogue*, *op. cit.*, 225–230, Moraïti, *op. cit.*, 233–253), weniger in Bulgarien (mit Oikotypen Roth, *Typenverzeichnis*, *op. cit.*, 120 ff.). Zum Draken, dem anthropomorphen menschenfressenden *ogre*, vgl. Inez Diller, »Vom Draken, einer dämonischen Figur im griechischen Volksmärchen«, *Vom Menschenbild im Märchen*, Kassel 1982, 117–120, 154 f., Felix Karlinger, *Rumänische Märchen ausserhalb Rumäniens*, Kassel 1982, 13, Michael G. Meraklis, »Drache und Drake. Zur Herkunft einer neugriechischen Märchengestalt«, *Märchenspiegel* 5/2 (1994) 5 ff. Der menschengestaltige *drakos* (δράκος, auch mit Frau und Kind) wird in den Märchentexten häufig mit dem Drachen (δράκων, δράκοντας) verwechselt (Alexiadis, *Οι ελληνικές παραλλαγές για τον δρακοντοκτόνο ήρωα*, *op. cit.*, 45 Anm. 2).
- 40 Z. B. in 552 *The Girls Who Married Animals*, 552A *Three Animals as Brothers-in-law* und 552 B *The Animal Sons-in-law and their Magic Food*. Die Geschichte erstmals bei Basile (»I tre ri animale«). In Griechenland 50 Versionen (Angelopoulos et al., *Catalogue*, *op. cit.*, 230–233, in Bulgarien sind die Bräutigame Adler, Ameisen usw. (Roth, *Typenverzeichnis*, *op. cit.*, 122). Zu türkischen, magyarischen, serbischen, russischen und Roma-Varianten Richard M. Dawkins, *Modern Greek in Asia Minor*, Cambridge 1916, 272 f. (W. R. Halliday in seinen Kommentaren hält die Geschichte für charakteristisch für den Balkanraum und den Nahen Osten). Weiters finden sich die dankbaren Tiere in 560

- The Magic Ring*, Hunde, Katzen und die Hausschlange (A. Aarne, »Das Märchen vom Zauberring«, *Mémoires de la société finno-ougr.* 25, 1908, 1–82, Scherf, *Märchenlexikon*, *op. cit.*, 602–605, zu den griechischen Varianten Angelopoulos et al., *Catalogue*, *op. cit.*, 235–238, zu den bulgarischen Roth, *Typenverzeichnis*, *op. cit.*, 123 f.), in 570 *The Rabbit-herd* sind es Hasen (*Enzyklopädie des Märchens* 6, 1990, 558–563, Angelopoulos et al., *Catalogue*, *op. cit.*, 256–258), in 715 *Demi-coq* versammelt der magische Hahn eine ganze Tiergesellschaft um sich (Fuchs, Wolf, Bär, Bienen usw., vgl. R. St. Boggs, *The Half-chick Tale in Spain and France*, Helsinki 1933 [FFC 11], Delarue/Tenèze, *op. cit.*, II 672–688, *Enzyklopädie des Märchens* 6, 1990, 369–401).
- 41 Der Held erhält die Fähigkeit der Transformation von den dankbaren Tieren selbst, z. B. im Typ 302 *The Ogre's (Devil's) Heart in the Egg*, vgl. Bolte/Polívka, *op. cit.*, I 158–161, K. Horálek, »Der Märchentypus AT 302 (302C*) in Mittel- und Osteuropa«, *Deutsches Jahrbuch für Volkskunde* 13 (1967) 260–287, Chr. Turzay, *Der Unhold ohne Seele*, Wien 1982, *Enzyklopädie des Märchens* 4 (1984) 700–710, 6 (1990) 929–933. Zum balkanischen Material Angelopoulos et al., *Catalogue*, *op. cit.*, 27–30, Roth, *Typenverzeichnis*, *op. cit.*, 66 f. Ähnlich in 316 *The Nix of the Mill-pond*, wo das im Meer ausgesetzte Kind von den dankbaren Tieren die Fähigkeit erhält, sich in Ameise, Löwe und Adler zu verwandeln. Vgl. Bolte/Polívka, *op. cit.*, III 322–324, A. Brouskou, »Enfants vendus, enfants promis«, *L'Homme* 105 (1988) 76–87, für Südosteuropa Angelopoulos et al., *Catalogue*, *op. cit.*, 57–60, Roth, *Typenverzeichnis*, *op. cit.*, 75.
- 42 325 *The Magician and his Pupil*, Bolte/Polívka, *op. cit.*, II 60–69, *Enzyklopädie des Märchens* 3 (1981) 655–657, Propp, *Von den historischen Wurzeln des Zaubermärchens*, *op. cit.*, 389 ff., 442–447, Scherf, *Märchenlexikon*, *op. cit.*, 1436–1441. Zu den griechischen Varianten Angelopoulos et al., *Catalogue*, *op. cit.*, 65–67, zu den bulgarischen Roth, *Typenverzeichnis*, *op. cit.*, 76, eine bosnische bei Krauss, *op. cit.*, Nr. 27.
- 43 AaTh 403 *The Black and the White Bride*. Dazu P. Arfert, *Das Motiv von der untergeschobenen Braut in der internationalen Erzählungsliteratur*, Schwerin 1897, Bolte/Polívka, *op. cit.*, I 85 ff., 99–109, II 278 ff., III 85–94, W. E. Roberts, »The black and the white bride, AaTh 403, in Scandinavia«, *Fabula* 8 (1966) 64–90, M. Lüthi, »Von der falschen und der rechten Braut, vom Tierkind und vom Tiergemahl«, *So leben sie noch heute*, Göttingen 1969, 117–130, *Enzyklopädie des Märchens* 2 (1979) 730–738. Die griechischen Varianten wurden von Georgios Megas in 403A mit 129 Texten und 403B mit 107 Texten geteilt (Angelopoulos et al., *Catalogue*, *op. cit.*, 94–99). Zu den etwas unterschiedlichen bulgarischen Versionen Roth, *Typenverzeichnis*, *op. cit.*, 86 ff.
- 44 Die Zigeunerin verwandelt die schöne Tochter in einen Fisch oder eine Taube, um sie zu vernichten, in 408 *The Three Oranges* (Basile, *Pentamerone*, 5, 9, Carlo Gozzi, »L'amore delle tre melarance« 1761), zur südosteuropäischen Verbreitung W. R. Halliday in Dawkins, *Modern Greek in Asia Minor*, *op. cit.*, 271 ff., Richard M. Dawkins, *Modern Greek Folktales*, Cambridge 1953, 1–6, Scherf, *Märchenlexikon*, *op. cit.*, 233–237, Şaineanu, *op. cit.*, 211–215, Berze Nagy, *op. cit.*, I 566–577, Marianne Klaar, *Die Tochter des Zitronenbaums*, Kassel 1970, Nr. 1, zu den griechischen Versionen Angelopoulos et al., *Catalogue*, *op. cit.*, 101–104, zu den bulgarischen Roth, *Typenverzeichnis*, *op. cit.*, 87 ff. Zu den Kontaminationen mit 403A Meraklis, *Studien zum griechischen Märchen*, *op. cit.*, 144. Eine Straferwandlung der Kinder in Vögel gibt es auch im Typ 451 *The Maiden Who Seeks her Brothers*, vgl. Bolte/Polívka, *op. cit.*, I 70–75, 227–234, 427–434, Lüthi, *So leben sie noch heute*, *op. cit.*, 39–55, Scherf, *Märchenlexikon*, *op. cit.*, 343–350, 463–67, *Enzyklopädie des Märchens* 8 (1996) 1354–1356, G. Calame-Griaule, »La jeune fille cherche ses génés«, V. Görög-Karödy (ed.), *Genres, Forms, Meaning. Essays in African Oral Literature*, Oxford/Jalo 1982, 45 ff. Für Südosteuropa Angelopoulos et al., *Catalogue*, *op. cit.*, 137–140, Roth, *Typenverzeichnis*, *op. cit.*, 141.

- 45 450 *Little Brother and Little Sister*, in manchen Varianten werden die Geschwister am Ende in Sterne verwandelt (Sternsagen). Vgl. Bolte/Polívka, *op. cit.*, I 89–96, III 137, 151 εξ., Arfert, *op. cit.*, J. Krzyzanowski, »Brother lamb and his sister«, *Fabula* 2 (1959) 83–91, *Enzyklopädie des Märchens* 2 (1979) 919–925, zu den 124 griechischen Fassungen Angelopoulos et al., *Catalogue, op. cit.*, 134–137, zur Entwicklung der Sternensage (Morgenstern und Pleiade) in ein Märchen vgl. A. Brusku, »Ο Αυγερινός και η Πούλια, ο Γιάννος και η Μαριώ. Από το μύθο στο παραμύθι«, *Ethnologia* 1 (1992) 117–140, zu den 50 bulgarischen Varianten Roth, *Typenverzeichnis, op. cit.*, 95 ff.
- 46 So wird in dem in ganz Südosteuropa verbreiteten Märchen vom Herz des Zaubervogels, AaTh 567 *The Magic Beard-Heart and the Separated Brothers*, die Königstochter vom Helden in einen Esel verwandelt, bis er das Herz herausgenommen hat. Vgl. Bolte/Polívka, *op. cit.*, I 528–556, III 309, A. Aarne, »Das Märchen vom Zaubervogel«, *Mémoires de la société finno-ougro.* 25 (1908) 143–200, Ranke, *Die zwei Brüder, op. cit.*, 113–130, Scherf, *Märchenlexikon, op. cit.*, 177–180, 456–463, Chr. Ohno, »Der Krautesel«, *Fabula* 34 (1993) 24–44, zu dem griechischen Variantenkomplex 567 und 567A Angelopoulos et al., *Catalogue, op. cit.*, 250–255, zu bulgarischen Beispielen Roth, *Typenverzeichnis, op. cit.*, 126 ff. Zu einer istrischen Variante auch Krauss, *op. cit.*, Nr. 46 (weitere Bibliographie *ibid.* 616), zu ungarischen Versionen Berze Nagy, *op. cit.*, II 179–182. Ausführliche Analyse auch in Meraklis, *Studien zum griechischen Märchen, op. cit.*, 166–168.
- 47 Als Rettung vor der treulosen Mutter in 590 *The Prince and the Arm Bands*, 590A *The Treacherous Wife*, ATU 590 *The Faithless Mother*, vgl. Bolte/Polívka, *op. cit.*, III 95–98, E. Brunner-Traut, *Altägyptische Märchen*, Düsseldorf/Köln 1963, Nr. 5, K. Horálek, »Ein Beitrag zur volkskundlichen Balkanologie«, *Fabula* 7 (1964/65) 1–32, Scherf, *Märchenlexikon, op. cit.*, 444–448, *Enzyklopädie des Märchens* 2 (1979) 925–940. Siehe auch Angelopoulos et al., *Catalogue, op. cit.*, 263–267, Roth, *Typenverzeichnis, op. cit.* 128 ff.
- 48 Vgl. »Exkurs: Universaltopos Drachenkampf 1« wie oben.
- 49 Wie etwa der südslavische *zmej* oder *zmaj* und der albanische *dragúia* oder *drangue* (Robert Elsie, *A Dictionary of Albanian Religion, Mythology, and Folk Culture*, London 2001, 74 ff.). In griechischen Sagen schwankt das »Ungeheuer« zwischen *drakos* und *drakontas*, menschenfressendem *ogre* und der Monsterschlange, oft mit vielen Köpfen wie die antike Lernaia Hydra (vgl. wie oben). Oft wird einfach vage von »Ungeheuer« (*tberio*, θηρίον) gesprochen.
- 50 Zum Drachenkampf als Initiationsritus vgl. G. Dumézil, *Horace et les Curiaes*, Paris 1942, K. Galting (ed.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2 Bde., Bern/München 1962–67, II 259 ff., J. de Vries, *Heldenlied und Heldensage*, Bern/München 1961, 297 ff., I. Lämmermann, *Drachendarstellungen in Literatur und Kunst des Mittelalters*, Diss. Wien 1968, 177–181, W. Hierse, *Das Ausschneiden der Drachenzunge und der Roman von Tristan*, Diss. Tübingen 1969, 51–59; Deutungen der psychoanalytischen Mythologieforschung im Stile von C. G. Jung bei Erich Neumann, *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*, Zürich 1949.
- 51 S. Erdész, »Drachentypen in der ungarischen Volksüberlieferung«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 20 (1971) 85–125, U. Dukova, »Das Bild des Drachens im bulgarischen Märchen«, *Fabula* 11 (1970) 209–252, P. Kretschmer, *Neugriechische Märchen*, Jena 1919, V ff. Zur Drachensmorphologie vgl. den enorm materialreichen Artikel von Lutz Röhrich, »Drache, Drachenkampf, Drachentöter« in *Enzyklopädie des Märchens* 3 (1981) 787–820.
- 52 Menschenfressender *ogre* mit übernatürlichen Kräften und Verwandlungsgabe; raubt Mädchen und hält sie gefangen; in serbokratischen, albanischen, türkischen, georgischen, armenischen und persischen Erzählungen (Elsie, *op. cit.*, 71, Msia Čaćava, »Dev«, *Enzyklopädie des Märchens* 3, 1981, 569–573). Albanische Texte bei J. G. von Hahn, *Albanesische Studien*, 3 Bde., Jena 1854, III 162, Eqrem

- Çabej, »Sitten und Gebräuche der Albaner«, *Revue intern. d'études balkaniques* 1 (1935) 556–572, bes. 572, Maximilian Lambertz, »Die Mythologie der Albaner«, *Wörterbuch der Mythologie*, Stuttgart 1973, 455–509, bes. 472, Todi Dhama, *Fjalor i mitologjisë*, Tiranë 1987, 71.
- 53 Vgl. wie oben.
- 54 Kalliope Musaiu-Bugiuku, *Παραμύθια του Λιβισίου και της Μάκρης*, Athen 1976, Nr. 1, deutsche Paraphrase in Meraklis, *Studien zum griechischen Märchen*, op. cit., 126 ff. Zu dem heutigen Märchenbestand der griechischen Kleinasienflüchtlinge von 1922 auf den Ägäisinseln vgl. Marianthi Kaplanoglu, *Παραμύθι και αφήγηση στην Ελλάδα: μια παλιά τέχνη σε μια νέα εποχή. Το παράδειγμα των αφηγητών από τα νησιά του Αιγαίου και από τις προσφυγικές κοινότητες των Μικρασιατών Ελλήνων*, Athen 2002.
- 55 Dies ist ein wichtiges Motiv aus der Endphase von 301B: Das Mädchen gibt dem Helden Zaubergegenstände (Trockenfrüchte), mit deren Hilfe er die schwierigen Dinge, die die Mädchen als Voraussetzung für ihre Hochzeit mit den verräterischen Brüdern (hier waren es Draken als Helfer) fordern (Kleider ohne Nähte, Kleider, die den Himmel mit den Sternen zeigen usw.), herbeizaubern kann, was ihm die Gelegenheit gibt, sich der Jungfrau zu nähern und die Wiedererkennung einzuleiten (Meraklis, *Studien zum griechischen Märchen*, op. cit., 127 ff.).
- 56 Vgl. den ersten Teil. Interessant ist auch die inkonsequente Handhabung von Raum und Zeit: In die Unterwelt gelangt man einfach durch den Brunnenschacht (ein häufiges Motiv; der *descensus* ist hier rationalisiert durch die Suche nach dem entzwegehauenen Kopf), aus ihr gelangt man durch Seilzug, aber das zweitemal ist eine lange Jenseitsreise mit Adlerflug und prometheischer Fleischnahrung notwendig (daß der Adler die Fleischstücke aus dem Bein des Helden nach der Reise wieder ausspuckt, ist ein rationalisierender *a posteriori*-Zusatz des Erzählers). Die Episode mit der Verkleidung in einen alten Mann, um die Braut wiederzugewinnen, ist von der »Dramaturgie« her redundant; es bereichert nur die wiederholten Enthauptungen der Narration und präsentiert die Gelegenheit einer Enthäutung.
- 57 Der typisierte Handlungsverlauf ist folgender: Zum wandernden Helden gesellen sich drei Tiere (Hunde). Er kommt in eine Stadt, wo Trauer herrscht, denn der Drache im Brunnen gibt Wasser nur zum Preis der Opferung eines Mädchens her. Die Reihe ist nun an der Königstochter; der Held tötet den Drachen mit Hilfe seiner Tiere. Ein Betrüger, der sich beim König als Erlöser ausgegeben hat, wird durch das Vorweisen der abgeschnittenen Drachenzungen des Schwindels überführt und mit dem Tode bestraft. Der Held als Retter der Königstochter gewinnt ihre Hand (Röhrich, op. cit., 798). Die synthetische Variante der griechischen Versionen bringt neben den Drachenzungen als Beweis der Heldentat auch noch die Drachenblutzeichen der Maid auf der Haut oder Kleidung des Helden; im Falle der Identität des Helden mit dem Hl. Georg fordert dieser vom König, daß ihm eine Kirche gebaut werde (Angelopoulos et al., *Catalogue*, op. cit., 20).
- 58 Walter Puchner, »Die drei geraubten Prinzessinnen«, *Enzyklopädie des Märchens* 10 (2002) 1363–1369. Die Häufigkeit der Versionen dieses Typs in Südosteuropa und seinen Randzonen ist relativ gut erfaßt: G. Kiss, »Hungarian Redactions of the Tale Type 301«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 17 (1968) 353–368, K. Horálek, »Märchen aus Tausend und einer Nacht bei den Slaven«, *Fabula* 10 (1969) 155–195, bes. 188–195 (vgl. auch Svetlana Ressel, *Orientalisch-osmanische Elemente im balkanlavischen Volksmärchen*, Münster 1981), G. Mifsud-Chircop, »The Three Stolen Princesses (AT 301). A Maltese Märchen within the Mediterranean Tradition Area«, *Journal of Maltese Studies* 13 (1979) 67–79, K. Haiding, »Ein weststeirisches Märchen von den drei geraubten Prinzessinnen in der Unterwelt«, *Österr. Zeitschrift für Volkskunde* 84 (1981) 242–245, Alexiadis, *Οι ελληνικές παραλλαγές για τον δρακοντοκτόνο ήρωα*, op. cit., ders., »Παρατηρήσεις στα ποντιακά

παραμύθια για τον δρακοντοκτόνο« *Αρχαίον Πόντου* 38 (1983) 40–60. Daneben gibt es noch ein zweites Verbreitungszentrum in Ostasien: L. Lőrincz, »Der Märchentyp (AaTh) 301 als tibetanisches Element im Heldenlied des Dschangars«, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 22 (1969) 335–352, N. Ting, »AT Type 301 in China and Some Countries Adjacent to China«, *Fabula* 11 (1970) 54–125, ders., »More Chinese Versions of AT 301«, *ibid.* 12 (1971) 65–76. Vgl. auch O. Kahn, *Die gestohlene Prinzessin. Untersuchungen der Märchen AaTh 301 nach ihren historischen Hintergründen*, Bamberg 1978.

- 59 Der normierte Typ umfaßt folgende Episoden: Einleitung: Verbannung der drei Königstöchter, weil sie nächtens Äpfel vom geliebten Apfelbaum ihres Vaters stehlen (oder Raub durch ein Untier); drei Brüder (Jäger) mit dem Jüngsten als Dümmling oder der übernatürliche Held (Bärensohn) mit Weggenossen (mit außergewöhnlichen Fähigkeiten) machen sich auf, die Töchter zu finden. Ein Zwerg verprügelt die älteren Brüder, der Held zwingt ihn, ihm den Eingang zur Unterwelt zu zeigen (meist Brunnen) und läßt sich mit einem Seil hinunter. Dort besiegt er den Drachen und befreit die Prinzessinnen, die seine Gefährten nach oben hieven; sie zwingen die Mädchen, sie selbst als Befreier auszugeben, und lassen den Helden in der Unterwelt zurück. Dieser gelangt auf die Oberwelt zurück mit Hilfe eines Geistes, der ihm Flugkraft verschafft oder eines Vogels, den er mit seinem eigenen Fleisch füttern muß. Finale: Der Held kommt vor den König und wird ins Gefängnis geworfen, doch die Wahrheit kommt ans Licht und die Verräter werden gehenkt, der Held heiratet die Jüngste; oder dramatisiert: Der Held kommt in Verkleidung und läßt seine Hunde das Hochzeitsessen stehlen, oder er zeigt Geschenke (Ringe, Kleider) der befreiten Königstöchter als Beweise vor (Puchner, »Die drei geraubten Prinzessinnen«, *op. cit.*, 1363 f.). Bei Konon fehlt die Mädchensuche: Zwei Hirten aus Ephesos geraten auf der Suche nach einem Bienenschwarm in eine Schatzhöhle; der von seinen Gefährten Verrätene gelangt auf Anraten Apollos (Traum) ans Tageslicht (auch Scherf, *Märchenlexikon*, *op. cit.*, 277).
- 60 J. Ipsen, »Die Einleitungen zu den Unterweltmärchen bei Grimm KHM Nr. 91 und 166«, *Norddeutsche Zeitschrift für Volkskunde* 5 (1927) 65–88.
- 61 Alexiadis hat in seiner systematischen Studie 156 Varianten aus praktisch allen hellenophonen Gebieten, einschließlich Zypern, Kleinasien und Unteritalien ausgemacht (davon 106 in Kontamination mit dem Typ 300). Schon Hierse (*Das Ausschneiden der Drachenzunge*, *op. cit.*, 110) hat angenommen, daß diese Version ostmediterranean Ursprung gewesen sei. In dieser Version gibt es noch eine zweite Unterwelt unter der ersten: Hier werden von einem Ungeheuer (*drakos*, Schlange) Goldäpfel im Königsgarten gestohlen; drei Königssöhne lauern dem Untier auf, nur der Jüngste kann es verwunden. Die Blutspur führt (ev. über einen Brunnenschacht) in die Unterwelt, wo der Held das Untier erschlägt (mit Hilfe der Prinzessinnen, mit einer Waffe, durch eigene Stärke, mit magischen Mitteln). Die befreiten Mädchen geben ihm Zaubergaben (drei Nüsse, Haselnüsse etc.). Die beiden Brüder ziehen ihn nicht hoch (aus Neid, Mißgunst, wegen der Schönheit der jüngsten Prinzessin, die sie für sich behalten wollen) und geben dem Vater falsche Erklärungen bezüglich seines Fortbleibens. Der Held schwingt sich irrtümlicherweise auf ein schwarzes Tier (Schafbock, Schaf, Ziegenbock, Pferd, Löwe, Schlange) statt auf ein weißes und gelangt in eine weitere Unterwelt, wo er eine Schlange (*drakos*, Ungeheuer, anderes Tier) tötet, das die Jungen eines Adlers frißt. An die Oberwelt gelangt er mit Hilfe des Königs und des dankbaren Tiers (von Vögeln, weißem Schaf, Stute; durch das Seil oder auf andere Art), irrt umher (verdingt sich als Schneidergehilfe, bei einem Goldhändler, im Palast usw.), bis er seine Verlobte findet (vom König, an den magischen Gaben erkannt wird usw.). Am Schluß bestraft er die Brüder (Verbannung, Gefängnis, Tod, aber auch Verzeihung), heiratet und wird König (Puchner, »Die drei geraubten Prinzessinnen«, *op. cit.*, 1365,

- Angelopoulos et al., *Catalogue*, *op. cit.* 21–24, Alexiadis, *op. cit.*, 74–107). Die zweite Unterweltsfahrt auf dem schwarzen Hammel scheint eine Übernahme aus dem Typ 300 zu sein (*ibid.* 129–132), wo das hier nicht näher definierte Ungeheuer (oder *drakos*) der wasserabsperrende Drache war.
- 62 Der »Tränenhannes« oder »Bärenhans« bildet so etwas wie einen griechischer Oikotyp ab: Bei der übernatürlichen Abkunft des Helden (A. Angelopoulou, *La Naissance merveilleuse et les destin du héros dans le conte grec*, Diss. Paris 1987) herrscht nicht wie in Bulgarien die Bäreng Geburt vor (Roth *Typenverzeichnis*, *op. cit.*, Nr. 301B, Dukova, »Das Bild des Drachens«, *op. cit.*) – aus einer »Wohngemeinschaft« einer geraubten Frau mit einem Bären, Löwen usw. geht der Held hervor (zur Äquivalenz von Mensch und Tier Lutz Röhrich, *Märchen und Wirklichkeit*, Wiesbaden 1964, 92–98) –, sondern eine sublimiertere Version des Zeugungsaktes: Ein Drake raubt Mann und Kind einer Frau, die mit ihren Tränen ein Schaff füllt, aus dem sie geistesabwesend trinkt und schwanger wird (vgl. den Morgenurin der Stallpferde in der Leitversion, in anderen Versionen wird einer kinderlosen Frau geraten, Milch mit Urin von männlichen Kindern zu trinken, Michael G. Meraklis, *Τα παραμύθια μας*, Thessaloniki 1974, 32). Die Normversion des »Tränenhannes« bringt die übliche Heldenbiographie: übernatürliche Geburt, rasche Entwicklung, Auszug in die Welt, Gefährten, die Begegnung mit dem Mädchen, eine Episode mit einem seltsamen Wesen (Kopf, Hahn, etc.), das den Koch schlägt und das Essen verzehrt, und vom Helden vernichtet wird; doch dann nehmen die Dinge eine andere Wendung: Der Held wird von einem *drakos* etc. getötet, die Seinen erfahren davon durch ein Lebenszeichen (blutende Äpfel usw., Typ 303), sehen bei Schlangen die Verwendung des Lebenskrautes und wenden es auf den toten Helden an; in der Folge begegnet der Held einem Ungeheuer mit übernatürlichen Kräften (*drakos*, Araber, Hexe, Dreispannenhoch, Siebenspannenhoch, Zwerg, Teufel, zwei Löwen usw.), tötet es (Kraft, Waffe, magische Mittel) und kehrt nach Hause zurück (heiratet das Mädchen) (Puchner, »Die drei geraubten Prinzessinnen«, *op. cit.*, 1366). Das Einführungsmotiv ist hier zurückgebildet, zwischen Mädchen und Ungeheuer besteht kein greifbarer Zusammenhang. Eine deutschsprachige Version bei Meraklis, *Studien zum griechischen Märchen*, *op. cit.*, 129–131 (»Der Tränen-Elias«). Vgl. auch Angelopoulos et al., *Catalogue*, *op. cit.*, 24–27. Alexiadis hat davon 56 Varianten aufgezeichnet, der Katalog bringt jedoch etwas unterschiedliche Zuweisungen. In jedem Fall scheint es sich um eine verchristlichte und sentimentalisierte Eingangsepisode (vgl. Richard M. Dawkins, *Modern Greek Folktales*, Oxford 1953, 46) der Geschichte von »Jean de l'Ours« zu handeln, wo ein Holzfäller mit einer Bärin den Helden zeugt (D. Fabre, *Jean de l'Ours. Analyse formelle et thématique d'un conte populaire*, Carcassonne 1969), während der Normalfall wohl die Vergewaltigung einer Frau durch ein Monster gewesen ist. Ob man den Bärenkult der jungfräulichen Artemis-Anhängerinnen damit in Zusammenhang bringen soll, ist eine Frage, die hier nicht entschieden zu werden braucht.
- 63 Etwa 70% aller Zweibrüdermärchen enthalten auch eine Drachenkampfepisode (vgl. Kurt Ranke, *Die zwei Brüder*, Helsinki 1934, FFC 114). In Griechenland allerdings nur sechsmal (Alexiadis, *Οι ελληνικές παραλλαγές για τον δρακοντοκτόνο ήρωα*, *op. cit.*).
- 64 Röhrich gibt darüberhinaus 302, 302B, 304, 305, 315, 502, 530, 532, 552 und 553 an, doch den Kombinationsmöglichkeiten sind im Einzelfall kaum Grenzen zu setzen. Bei 301 ist auch eine Kontamination mit 513A und 653 festzustellen. In einer ungarischen Variante ist der Held ein Winzling (312D, 700 Däumling), der die Unterweltsfahrt antritt und gegen den Siebenellenbart zu kämpfen hat (Á. Kovács, *Der grüne Recke*, Kassel 1986, Nr. 3, Scherf, *Märchenlexikon*, *op. cit.*, 113–116), in einer rumänischen Geschichte ist Drăgan Cenușă ein Aschenlieger, der gleich drei Drachenkämpfe auszuführen hat, dem aber die Braut während seiner Abwesenheit getötet wird (Felix Karlinger, *Märchen der Welt 1*, München 1978, Nr. 12, Scherf, *Märchenlexikon*, *op. cit.*, 117–182).

- 65 Vgl. den Exkurs »Universaltopos Drachenkampf I« im ersten Teil.
- 66 Karl Dieterich, »Alexander der Große im Volksglauben von Griechen, Slaven und Orientalen«, *Beilage zur Allg. Zeitung*, München 184 (1904) 289–292.
- 67 Dazu Walter Puchner, »Schwarzauge Karagöz und seine Geschichte in Südosteuropa«, *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Bd. I, Wien/Köln/Weimar 2006, 97–132, bes. 116–120.
- 68 Z. B. das Entlausen des Helden durch die Königstochter, sein Erwachen durch die geweinten Tränen der Königstochter, sobald sie das Ungeheuer sieht, dem sie geopfert werden soll.
- 69 Dazu die Statistiken bei Alexiadis, *op. cit.*
- 70 Karagiozis gibt sich als der Drachentöter aus. Dazu Z. Siaflekis, »Transmission et transformation d'un symbole culturel dans le théâtre d'ombres grec. Le cas d'Alexandre le Grand et le dragon maudit«, St. Damianakos (ed.), *Théâtre d'ombres. Tradition et modernité*, Paris 1986, 229–247. Zu dem Motiv Hierse, *op. cit.* und Leopold Schmidt, »Sichelheld und Drachenzunge«, *Fabula* 1 (1957) 31–39.
- 71 Lüthi meint, die Grundlage der Drachenvorstellung bildet der reale Kampf des Menschen mit wilden Untieren, der als Überlebenskampf die Phantasie des Frühmenschen beschäftigt hat; daher die negativen Konnotationen, wo der Drache dann als Symbol für Verschiedenes steht: den Kampf in einer feindlichen Umwelt, mit dem Bösen außer und in uns, der *ratio* mit den biologischen Triebrengungen, der Gestalt mit der Ungestalt, der Ordnung mit dem Chaos, des Diesseitigen mit dem Jenseitigen oder dem Schicksal, des Bewußtseins mit dem Unbewußten (Max Lüthi (ed.), *Europäische Volksmärchen*, Zürich 1951, 564).
- 72 Nach Petär Dinekov, *Enzyklopädie des Märchens* 2 (1979) 1023.
- 73 Z. B. »Die drei Brüder und der goldene Apfel« (*Trimata bratja i zlatnata jabalka*, Typus 550, Episode I und 301, Episoden II–VI, *Bälgarsko narodno tvorčestvo*, Sofija 1963, Bd. 9, 194–197, K. Haralampieff, *Bulgarische Volksmärchen*, Düsseldorf/Köln 1971, Nr. 13), »Die drei Brüder und eine Lamia« (*Troica bratja i edna lamja*, Typ 300, (*ibid.* 9, 208–211, Haralampieff, *op. cit.*, Nr. 14), »Goldvogel« (*Zlatnato pile*, Typ 550, *ibid.* 9, 185–194, Haralampieff, *op. cit.*, Nr. 12).
- 74 Typ 700 *misokolias*, auch Aftergeborener (*kologenis*), auch Dreizehnter (*dekatrix*) genannt; die Entsprechung des Däumlings ist der *kontorevithulis* (Kichererbsenmann). Weitere Namen für den Winzling bei Meraklis, *Studien zum griechischen Märchen*, *op. cit.*, 142 f.
- 75 Zum Grindköpfigen vgl. *Kelešat i carskata dāsterja* (*Bälgarsko narodno tvorčestvo*, *op. cit.*, Bd. 9, 215–220, Haralampieff, *op. cit.*, Nr. 15). Es geht um den Typ 306 und 518, grindköpfig ist aber auch der Held von 314 und 532 (G. Dammann, »Goldener«, *Enzyklopädie des Märchens* 5, 1987, 1372–1383, dessen Subtypen 2 und 3 besonders in Südosteuropa verbreitet sind). Der Held wird in den bulgarischen Märchen auch als *ulav* (wirr), *kežo* (schwach) und *glupav* (dumm) bezeichnet.
- 76 Zu den ambivalenten weiblichen Geistern mit ihrer breiten Nomenklatur und panbalkanischen Verbreitung (*vila*, *samovila*, *samodiva*, *dīva*, *juda*, *samojuda*, rumän. *zīva* oder *iana*, alban. *ora* oder *zana*, griech. *neraides*) sowie ihrer schädlichen oder helfenden Tätigkeit (Sturm, Wirbelwind, Wassergeister, sperren Wasser, Amazonen, Wahlschwester für Helden, versteinender Blick usw.) in Heldenliedern und Balladen, Märchen und Sagen (schenken Gesundheit und Kraft, Glück, Schönheit und Reichtum, bei Tabuübertretung [Namensnennung, Verbotsübertretung] Krankheiten, Epilepsie, Depressionen, vgl. auch die *rusalki* und *rosaliile/rusalia*, Puchner, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, *op. cit.*, 90–102) gibt es eine ausgedehnte Bibliographie. In Auswahl: Gabriella Schubert, »Die bulgarischen Samovila und ihre balkanischen Schwestern«, T. I. Živkov/ G. Georgiev (eds.), *Dokladi. Bälgarskata kultura i vzaimodejstvieto i sās svetovnata kultura*, Sofija 1983, 372–394, I. Popinceanu,

- Religion, Glaube und Aberglaube in der rumänischen Sprache*, Nürnberg 1964, 46 f., Hahn, *Albanesische Studien*, op. cit., 162, M. Benovska-Säbkova, »Rusalkite i samodivite v bälgarskata tradicija«, *Medievistika i kulturna antropologija*, FS D. Petkanova, Sofija 1998, 345–401, U. Dukova, »Die Bezeichnungen der Dämonen im Bulgarischen«, *Linguistique balkanique* 26/4 (1983) 5–46, dies., »Gemeinsame Termini in der Folklore der Balkanvölker (Euphemistische Bezeichnung der Bergfeen und von ihnen hervorgerufenen Krankheiten)«, *ibid.* 23/2 (1980) 7–14 usw. Zur Vilenheit mit Sterblichen durch Entwendung der Flügel (des Kleides, Kopftuchs, Kranzes) – in Kurzform: Sobald sie dieses Gegenstandes habhaft werden kann, verläßt sie Mann und Kind; in Langform: Der Mann sucht seine Frau und die Ehe wird fortgesetzt (400, 465) – siehe Jordanka Koceva, »Samovila«, *Enzyklopädie des Märchens* 11 (2004) 1105–1110 und Angelopoulos et al., *Catalogue*, op. cit., 90 f., auch M. Papachristoforu, »Το παραμύθι της νεράιδας (AT 400): αναπαραστάσεις των φύλων μέσα από την έλξη / άπωση του υπερφυσικού και του ανθρώπινου στοιχείου«, *Ethnologia* 5 (1997) 181–210.
- 77 Dieser Zwerg kann äußerst gefährlich sein: In einer Variante von 465A aus Lesbos (*The Man Persecued because of His Beautiful Wife*) besiegt der *tzutztes* (Lustigmacher) den lüsternen und ungerechten König, der dem Fischer mit der schönen Frau unmögliche Aufgaben stellt, in einem Lügen-Agon und frißt ihn vor den Augen des gesamten Hofstaates auf (F. M. Zuru, *Λεσβιακά παραμύθια*, Athen 1978, 62 ff., bes. 76, zu dem Märchentyp Georgios A. Megas, »Der um sein schönes Weib Benedete«, *Laografia* 17, 1967, 148–163). Zur Morphologie und Funktion der somatischen Deformation im Märchen Walter Puchner, »Grotteskkörper und Verunstaltung in der Volksphantasie. Zur Dämonologie der griechischen Volkskultur«, *Studien zur Volkskultur Südosteuropas*, op. cit., 541–556.
- 78 Der Dünnbärtige bzw. Bartlose (*spanos*) gilt als unmännlich (Klosterverbot), daher böse, schlau, habgierig, hinterhältig, »gezeichnet«, dämonisch, unglückbringend. An sich eine Schwankfigur des südosteuropäischen Raums und Vorderen Orients tritt er in 531 (*Ferdinand the True and Ferdinand the False*) als gottloser Verräter auf (Georgios A. Megas, *Der Bartlose im neugriechischen Märchen*, Helsinki 1955, FFC 157, Angelopoulos et al. *Catalogue*, op. cit., 206–213). Er kommt auch bei den Türken vor (Eberhard/Boratav, op. cit., Nr. 162, 213, 215, 351, 357, 358), bei den Albanern (nicht so häufig wie der Grindköpfige, M. Lambertz, *Albanische Märchen*, Wien 1922, 50 ff.), in Hercegbosna und Serbien als *čoso* (W. S. Karadschitsch, *Volksmärchen der Serben*, Düsseldorf/Köln 1975, Nr. 5). Zu den Schwanktypen auch Georgios A. Megas, »Bartloser«, *Enzyklopädie des Märchens* 1 (1977) 1284–1288.
- 79 Z. B. *Ivančo naučava djavolskija zanjat* (»Ivančo lernt das Teufelshandwerk«, Typ 325, *Bälgarsko narodno tvorčestvo*, op. cit., Bd. 9, 438–445, Haralampieff, op. cit., Nr. 36) und *Naj-dobrijat strelec* (»Der beste Schütze«, Typus 560, *ibid.* 9, 246–252, Haralampieff, op. cit., Nr. 18); weit verbreitet ist auch *Pravinata i krivinata* (»Das Recht und das Unrecht«, Typus 613, *ibid.* 9, 430–433, Haralampieff, op. cit. 34, vgl. D. Matov, »Prikazkata za ravinata i krivinata«, *Kniziči za pročit* 6, 1895, 23–34).
- 80 Z. B. *Mara Pepeljaška* (»Mara Aschenbrödel«, 510, *ibid.* 9, 273–275), *Zlatnoto momiče* (»Das goldene Mädchen« 403, *ibid.* 9, 268–272), *Tri sestri* (»Drei Schwestern«, 710, *ibid.* 9, 392–399); als Gegenspielerin fungiert hier etwa die Zigeunerin in *Nerodena moma* (»Das ungeborene Mädchen«, 408, *ibid.* 9, 297–307, Haralampieff, op. cit., Nr. 23).
- 81 Dies gilt auch für die Frage von *gender*-typischen Geschichten wie etwa beim Witz. Dazu Ines Köhler-Zülch, »Who Are the Tellers? Statements by Collectors and Editors«, *Fabula* 38 (1997) 199–209. Zur Existenz oder Nichtexistenz von gendertypischen Zuhörerkreisen gibt es auch zwei bulgarische Studien: Rajna Angelova, »Izpálniteli i zritelslušatel v bälgarskija folklor«, *Problemi na bälgarskija folklor* 3, Sofija 1977, 82–91 zu Vortragenden und Zuschauer-Hörern von Folklore-Texten, und V. Kuzmanova, »Komunikativnoto povedenie na izpálnitelja v konteksta na obštuvane«, *ibid.* 4, Sofija 1979, 89–96 zum kommunikativen Verhalten im Kontext der Interaktion.

- 82 B. Olsen, »Women and gender roles in Modern Greek folktales«, *Kambos: Cambridge Papers in Modern Greek* 7 (1999) 21–42. Dies hat zweifellos mit der spezifischen Form der Balkanpatriarchalität zu tun: eine Ballade wie »Hasanaginica« kann nicht auf einer Ägäisinsel gesungen werden. Zur Balkanpatriarchalität der Innenzonen K. Kaser, *Familie und Verwandtschaft auf dem Balkan. Analyse einer untergehenden Kultur*, Wien etc. 1995, G. Gesemann, *Heroische Lebensform*, Berlin 1943 (München 1979).
- 83 In den gruseligen Blaubartgeschichten ist es letztlich eine Verbotsübertretung, die zur Ermordung der Frauen führen (Walter Puchner, »Mädchenmörder (AaTh 311, 312)«, *Enzyklopädie des Märchens* 8, 1996, 1407–1413). Vgl. den materialreichen Artikel von Elfriede Moser-Rath, »Frau« in *Enzyklopädie des Märchens* 5 (1987) 100–137.
- 84 Z. B. die treulose Mutter 590, oder die Schwiegermutter, die die Braut beseitigen will (Helga Stein, *Zu Herkunft und Altersbestimmung einer Novellenballade*, Helsinki 1979 FFC 224).
- 85 Dagmar Burkhart, »Aspekte des Weiblichen im bulgarischen Tier- und Zaubermärchen«, *Fabula* 23 (1982) 207–220, E. Meletinsky, »Die Ehe im Zaubermärchen«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 18 (1970) 281–290, S. P. Dunn, »The Family as Reflected in Russian Folklore«, D. L. Ransel (ed.), *The Family in Imperial Russia*, Urbana etc. 1978, 153–170. Zur Interpretation der ambivalenten, faszinierenden und gefährlichen, guten und bösen Feen als Sexualphantasie der Männer Charles Stewart, »Nymphomanie: Sexuality, Insanity and Problems of Folklore Analysis«, M. Alexiou/V. Lambropoulos (eds.), *Post-Structuralist Approaches to Modern Greek Literature*, New York 1985, 219–252.
- 86 519 *The Strong Woman as Bride (Brunhilde)*, siehe B. Gobrecht, »Die Frau im russischen Märchen«, S. Früh/R. Wehse (eds.), *Die Frau im Märchen*, Kassel 1985, 89–110.
- 87 Vgl. den Exkurs: Mannfrau und *gender-studies* im Ersten Teil sowie die dort angegebene Bibliographie. Dazu ergänzend E. Agoston-Nikolova, *Immured Women. Representations of Family Relationship in Balkan Slavic Oral Narrative Poetry*, Diss. Groningen 1994.
- 88 Vgl. Rainer Wehse, »Frau in Männerkleidung«, *Enzyklopädie des Märchens* 5 (1987) 168–186, vgl. auch Angelopoulos et al. *Catalogue, op. cit.*, 185–197, wo auch die häufigeren griechischen Oikotypon *884C *The Girl as Soldier* und *884D *The King with Three Sons and the King with Three Daughters* vorgestellt werden.
- 89 Vgl. auch südosteuropäische Versionen und Studien: Mihai Pop, »Metode noi în cercetarea structurii basmelor«, *Folklor literar* 1967, 5–12, Kovács, *Ungarische Volksmärchen, op. cit.*, Nr. 48, O. Birlea, *Antologie de proză populară epică*, Bd. 2, București 1966, 149–157, 158–167, M. Bošković-Stulli, *Narodne pripovijetke*, Zagreb 1963, Nr. 62, T. Menzel, *Türkische Märchen*, Bd. 1, Hannover 1923, 47–70, A. Dozon, *Contes albanaise*, Paris 1881, Nr. 4, 19 griechische Varianten in synthetischer Version bei Angelopoulos et al., *Catalogue, op. cit.*, 185–187. Die Einleitungen können allerdings drastisch verschieden sein: In einer albanischen Variante vergift ein armer Mann, einer Neraïde zum Tanz aufzuspielen; diese stirbt vor Gram und ihre Schwester verwandelt ihn in eine Frau (Hahn, *Albanes. Studien, op. cit.*, Nr. 48). In einer türkischen Version wird der unerwünschten Tochter bei der Geburt von der Amme ein Wachspenis angeklebt und das Mädchen wird als Sohn aufgezogen; vor der Beschneidung flüchtet es (Menzel, *op. cit.*).
- 90 H. Bausinger/K. Ranke, »Archaische Züge im Märchen«, *Enzyklopädie des Märchens* 1 (1977) 733–743, kritisch Röhrich, *Märchen und Wirklichkeit, op. cit.*, 109f.
- 91 So in 880, das auch in Südosteuropa nachgewiesen ist.
- 92 Vgl. die übrigen angeführten Märchentypen. Das Verkleidungsmotiv findet sich auch in Varianten

- ten anderer Typen des Zaubermärchens wie 425K, 434 und in einer Reihe von Novellenmärchen (Wehse, *op. cit.*).
- 93 C. Velay-Valentin, *L'histoire des contes*, Paris 1992, 245–299.
- 94 Georgios A. Megas, »Σημειώσεις εις τους φαρασιώτικους μύθους και τα παραμύθια«, *Laografia* 19 (1960) 260–263 und ders., »Σημειώσεις εις τα κυπριακά παραμύθια της συλλογής Ν. Κονομή«, *ibid.* 20 (1962) 409–445, bes. 438–445.
- 95 *884C *The girl as a soldier in the place of her aged father*, 82 Varianten: Die Königstochter zieht in den Krieg anstelle ihres bejahrten Vaters. Ihr Kriegskamerad, ein anderer Königssohn, der ihre eigentliche Natur vermutet, erlegt ihr mehrere gender-tests auf (Wahl zwischen Schmuck und Waffen, Schlafen auf Gras – wenn Frau dann verwelkt, gemeinsames Bad), die sie mit Hilfe ihres kleinen Hundes besteht. Sie entflieht, doch der Prinz findet sie, und entführt sie mit magischen Mitteln nach Hause, wo sie aus Beschämung stumm wird. Er bereitet die Hochzeit mit einer anderen Braut vor, doch als diese sieht, wie die Heldin sich mit einer Kerze die Hand verbrennt, schreit sie auf und die Heldin findet ihre Sprache wieder. Der Prinz heiratet die Heldin. In vielen inselgriechischen Varianten ist die Mutter des Prinzen eine Hexe oder menschenfressende *drakaina*, die der Heldin nicht nur die Geschlechtsproben auferlegt, sondern auch unmögliche Aufgaben stellt (das Holen magischer Gegenstände von übernatürlichen Gestalten). *884D *The king with three sons and the king with three daughters*, 25 Varianten: Zwei Könige mit drei Söhnen und Töchtern gehen eine Wette ein, welches von ihren Kindern das Lebenswasser (oder anderes) holen könne. Die jüngste Tochter kommt als Mann verkleidet in das Haus des jüngsten Sohns, der den Zaubergegenstand schon besitzt, wo sie den Geschlechtsproben unterworfen wird. Sie besteht die Tests, stiehlt das Objekt und flieht. Der Bestohlene sucht sie auf und entführt sie mit Hilfe der magischen Mittel seiner Mutter, einer Hexe, und heiratet sie. Die synthetischen Versionen in Angelopoulos et al., *Catalogue, op. cit.*, 187 ff.
- 96 J.-Ö. Swahn, der in seiner Monographie zu »Amor und Psyche« auch balkanische Varianten des Soldatenmädchens studiert hatte (*The Tale of Cupid and Psyche (Aarne-Thompson 425 and 428)*, Lund 1955, 207) war sich dieser Problematik bewußt, stützte sich jedoch auf wenige südslavische, albanische und aromunische Varianten. Megas konnte in seiner Monographie zum selben Thema (*Das Märchen von Amor und Psyche in der griechischen Volksüberlieferung*, Athen 1971, 123–128) nachweisen, daß das Motiv »Das Mädchen als Soldat« die übliche Einleitung in die griechischen Versionen von 425A bildet, sowie daß beide Subtypen aber auch eine eigenständige Erzählung bilden. Die Verbindung zum Kleftenlied von der Heldenjungfrau hat dann M. Kaplanoglou, »The girl as soldier: a history of the Greek narrative traditions«, *Archivio Antropologico Mediterraneo* 2 (1999) 145–154 hergestellt.
- 97 M. Mills hat beobachtet, daß diese Geschichten über Frauen in Männerkleidung auch in einer konservativen traditionellen muslimischen Gemeinde in Afghanistan zu hören sind: Die weiblichen Erzählerinnen zeigen eine starke Vorliebe für spezifisch feminine Strategien; doch sind es häufiger männliche Erzähler und männliches Auditorium, die in solchen Geschichten über Frauen in Männerkleidung ihrer Phantasie freien Lauf lassen (M. Mills, »Sex Role Reversals, Sex Changes and Transvestite Disguise in the Oral Tradition of a Conservative Muslim Community in Afghanistan«, R. A. Jordan/S. J. Kalčík (eds.), *Women's Folklore, Women's Culture*, Philadelphia 1985, 187–213).
- 98 Vgl. die bosnische Geschichte bei Krauss, *op. cit.*, 537 f. Nr. 481 »Von einem Mädchen in Männerkleidern«, das beim Richter das kaiserliche Lehensgeld für ihren verstorbenen Bruder »abarbeiten« will.
- 99 Alan Dundes, *Cinderella: A Folklore Casebook*, New York/London 1982, A. B. Rooth, *The Cinderella Cycle*, Lund 1951, Rainer Wehse, »Cinderella«, *Enzyklopädie des Märchens* 3 (1981) 39–58.

- 100 Der Wettbewerb hat folgende Parameter: Wessen Zwirn reißt, wer als letzter fertig wird oder wessen Spindel aus der Hand fällt, wird getötet, gegessen oder in eine Kuh verwandelt. Siehe die synthetische Version in Angelopoulos et al., *Catalogue, op. cit.*, 173 ff. In vielen Varianten verliert die Mutter dreimal: Die ersten beiden Male wird ihr das nachgesehen, doch beim dritten Mal tötet man sie.
- 101 Cinderella muß in kurzer Zeit eine große Quantität von Garn verspinnen, sonst wird ihre Mutter in eine Kuh verwandelt; so geschieht es auch. In diesen, zahlenmäßig weniger Versionen, wird eine Begründung konstruiert, warum Cinderella an dem makabren Totenmahl nicht teilnimmt.
- 102 Das Märchen ist in dieser Form 254mal in hellenophonischen Gebieten nachgewiesen. Weniger verbreitet ist die Ballade der *stachtoputa* (Hedwig Lüdeke, »Das ›Aschenbrödel‹ als griechische Volksballade«, *Zeitschrift für Volkskunde* 46, 1936/37, 87–91).
- 103 Typ 981, siehe Elfriede Moser-Rath, »Altentötung«, *Enzyklopädie des Märchens* 1 (1977) 388–395.
- 104 Dimitrios S. Lukatos, »Η παροιμία για την κενόδοξη σύζυγο«, *Laografia* 18 (1959) 497–520, ders., »Το παραμύθι της σταχτοπούτας στις ξένες και ελληνικές παραλλαγές«, *Parnassos* 1 (1959) 461–485, M. Xanthakou, *Cendrillon et les sœurs cannibales. De la Stakhtobouta maniote (Grèce) à l'approche comparative de l'anthropophagie intraparentale imaginaire*, Paris 1988, E. Katrinaki, *Le cannibalisme dans le conte merveilleux grec. Questions d'interprétation et de typologie*, Helsinki 2008 (FFC 295), 24–61.
- 105 Verschiedene Ableitungen bei Bolte/Polívka, *op. cit.*, I 182–187 und Rooth, *op. cit.*, 110–114, zuverlässiger Angelopoulos et al., *Catalogue, op. cit.*, 176. Eine Liste der Namensformen bei Lukatos, »Το παραμύθι«, *op. cit.*, 483 ff.
- 106 N. Belmont, »De Hestia à Peau d'Ane: le destin de Centrillon«, *Cahier de Littérature Orale* 25 (1989) 11–31, bes. 26. Das bezieht sich eigentlich auf den dazugehörigen Typ 510B des Cinderella-Zyklus *The Dress of Gold, of Silver and of Stars*, bei ATU (Uther 2004) nun *Peau d'Asne*, und den Inzestwunsch des Vaters, vor dem die Tochter flieht, der aber latent auch in dieser Märchenfassung vorhanden sein soll.
- 107 Dazu auch Jan H. Brunvand, »Askeladden«, *Enzyklopädie des Märchens* 1 (1977) 873–878.
- 108 A. Angelopoulos, »Fuseau de cendres«, *Cahiers de Littérature Orale* 25 (1989) 71–95.
- 109 Katrinaki, *Le cannibalisme, op. cit.*, 24–61.
- 110 Im Vergleich eines ungarischen und griechischen Zigeunermärchens dieses Typs ist auffällig, daß nur die griechische Aschenputtelgeschichte das kannibalistische Motiv kennt, das hier allerdings in ein Selbstopfer der Mutter, um den Hunger der Töchter zu stillen, umgewandelt ist (Thea Kahl/Ioana Nechiti, »Aschenputtel bei den Bajeschi und Rudari. Vergleich zweier Märchen anhand von Feldaufnahmen in Ungarn und Griechenland«, W. Dahmen et al. (eds.), *Südosteuropäische Romania: Siedlungs-/Migrationsgeschichte und Sprachtypologie*, Tübingen 2012, 191–226).
- 111 Neben den in der Folge zu besprechenden Fällen vgl. auch die Typen 327 A und B, 709 und 720. Dazu auch J. B. MacCulloch, »Cannibalism«, *Encyclopedia of Religion and Ethics* 3 (1910) 194–209, bes. 208 ff., E. Volhard, *Kannibalismus*, Stuttgart 1939, 445–457, Röhrich, *Märchen und Wirklichkeit, op. cit.*, 131–133, Kurt Ranke, »Grenzsituationen des volkstümlichen Erzählguts«, *Die Welt der einfachen Formen*, Berlin/New York 1978, 92–100, bes. 98 ff.
- 112 Die zu verzehrenden menschlichen Gliedmaßen können sprechen und strafen die Schwestern, die vorgeben, sie hätten sie aufgegessen, Lügen.
- 113 In einer kleinasiatischen Version bindet sich die dritte Schwester das zu verzehrende Menschaas an den Bauch, und als der Drake fragt, wo das Fleischstück sei, antwortet sie »im Bauch« (Meraklis, *Studien zum griechischen Märchen, op. cit.*, 136 f.). Zahlreiche türkische Varianten bei Eberhard/Bo-ratav, *op. cit.*, Nr. 157.

- 114 Vgl. Walter Puchner, »Mädchenmörder (AaTh 311, 312)«, *Enzyklopädie des Märchens* 8 (1996) 1407–1413, Angelopoulos et al., *Catalogue, op. cit.*, 40–43.
- 115 Vgl. die Ausführungen zu den Hochzeitslamentationen im Ersten Teil.
- 116 Cl. Lévi-Strauss, *Le pensée sauvage*, Paris 1962, 139.
- 117 Katrinaki, *Le cannibalisme, op. cit.*, 236–269, dies., »Una cena que conduce al matrimonio. La antropofagia en el cuento-tipo ATU 311«, *Estudios de Literatura Oral* 11–12 (2005/6) 153–165.
- 118 Der König verheiratet sie nun mit einem anderen Königsson, doch in der Brautnacht ersetzt sie im Bett ihre Sklavin; als sie daraufhin von ihrem Gatten fordert, die Sklavin zu töten (oder zu verjagen), spielt diese in einem rätselvollen Lied auf das Geheimnis, das die beiden verbindet, an, und die Königstochter ändert ihre Meinung (Meraklis, *Studien zum griechischen Volkslied, op. cit.*, 106 f.).
- 119 J. A. Conrad, »Polyphemus and Tepegöz Revisited. A Comparison of the Tales of the Blinding of the One-Eyed Ogre in Western and Turkish Traditions«, *Fabula* 40 (1999) 278–297, ders., »Polyphem«, *Enzyklopädie des Märchens* 10 (2002) 1174–1184, C. S. Mundy, »Polyphemus und Tepegöz«, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 18 (1956) 279–302 usw.
- 120 Walter Puchner, »Pelops«, *Enzyklopädie des Märchens* 10 (2002) 704–707; dort auch die Märchen zur Wiederbelebung durch Zusammensetzung der Knochen (Leopold Schmidt, »Pelops und die Haselhexe«, *Die Volkserzählung*, Berlin 1963, 145–155).
- 121 Es wäre denkbar, die so schwierig zu belegenden Kontinuitätstheoreme durch andere Modelle zu ersetzen, wie die archetypische Struktur von *universal patterns*, die aufgrund mißlicher Umstände (Kriege, Seuchen, Naturkatastrophen, Aussiedlungen, Depopulation usw.) zeitweise auch verschwinden können, aber ebenso jederzeit wieder reaktivierbar sind, deren Kontinuität also phasenweise unterbrechbar ist, aber *la longue durée* präsent, die sich aber auch nicht nur auf einen spezifischen geographischen Raum bezieht, sondern an verschiedenen Stellen auftauchen kann (Walter Puchner, »Αρχετυπική δομή και χρονική συνέχεια. Εκδοχές της μακράς διάρκειας«, *Δοκίμια λαογραφικής θεωρίας*, Athen 2011, 83–108).
- 122 Walter Puchner, »Orpheus«, *Enzyklopädie des Märchens* 10 (2000) 373–376. Zu einem südosteuropäischen Beispiel Konst. Tsangalas, »Das Orpheus- und Arionmotiv im antiken Mythos und in einem neugriechischen Märchen«, W. Siegmund (ed.), *Antiker Mythos in unseren Märchen*, Kassel 1984, 72–79.
- 123 Typ 314 nach EM, Walter Puchner, »Magische Flucht (AaTh 313 sq.)«, *Enzyklopädie des Märchens* 9 (1997) 13–19, *Die magische Flucht*. Eine Märchenstudie von Antti Aarne. Aus dem Nachlaß des Verfassers, Helsinki 1930 (FFC 92), R. Köhler, *Kleinere Schriften*, 3 Bde., Weimar 1898–1900, I 161–175, M. His, »Die magische Flucht und das Wettverwandeln«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 30 (1930) 107–129, G. Knapp, *The Motifs of the 'Jason and Medea Myth' in Modern Tradition. A Study of Märchentypus 313*, Ph. D. diss. Stanford 1933.
- 124 J. Bolte, *Zeugnisse zur Geschichte des Märchens*, Helsinki 1921 (FFC 39). Noch die Kirchenväter warnen die Mütter, den Kindern »hellenische« Geschichten zu erzählen. Vgl. F. Kukules, »Παραμύθη, μύθοι και ευπράτελοι διηγήσεις παρά Βυζαντινοίς«, *Laografia* 15 (1953/54) 219–227.
- 125 Vgl. in Auswahl: W. R. Halliday, *Indo-European Folk-Tales and Greek Legend*, Cambridge 1933, W. Aly, *Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen. Eine Untersuchung über die volkstümlichen Elemente der altgriechischen Prosaerzählung*, Göttingen 1921 (1969), T. Zielinski, *Die Märchenkomödie in Athen*, St. Petersburg 1885, A. Marx, *Griechische Märchen von den dankbaren Tieren*, Stuttgart 1889.
- 126 Vgl. z. B. die Kontroverse um das Amor und Psyche-Märchen zwischen J. Ö. Swahn, *The tale of Cupid and Psyche*, Lund 1955 und D. Fehling, *Amor und Psyche. Die Schöpfung des Apuleius und ihre*

- Einwirkung auf das Märchen, eine Kritik der romantischen Märchentheorie*, Mainz 1977; Megas hat hier eine rein orale Tradition von der Antike bis zu den neugriechischen Märchen angenommen (*Das Märchen von Amor und Psyche in der griechischen Volksüberlieferung*, Athen 1971).
- 127 Lutz Röhrich, »Das Kontinuitätsproblem bei der Erforschung der Volksprosa«, H. Bausinger/W. Brückner (eds.), *Kontinuität? Geschichtlichkeit und Dauer als volkskundliches Problem*, Berlin 1969, 117–133, Kurt Ranke, »Orale und literale Kontinuität«, *ibid.* 102–116, Lüthi, *Märchen*, *op. cit.*, 78–81, Dietz-Rüdiger Moser, »Altersbestimmung des Märchens«, *Enzyklopädie des Märchens* 1 (1977) 407–419, J. de Vries, *Betrachtungen zum Märchen*, Helsinki 1954 (FFC 150) 45–70, 174–178 usw.
- 128 Z. B. E. Teodorov, *Drevnotrakijsko nasledstvo v bălgarskija folklor*, Sofia 1972. Differenzierend Walter Puchner, »Ideologische Dominanten in der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der griechischen Volkskultur im 19. Jahrhundert«, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, *op. cit.*, 621–636, wobei jedoch auch die »Gegenideologie« rezenter sozialanthropologischer Studien, die einer absoluten Diskontinuität auf allen Ebenen, ebenso zu kritisieren ist.
- 129 Vgl. z. B. W. R. Halliday, »Modern Greek Folktales and Ancient Greek Mythology«, *Folk-Lore* 23 (1912) 486–489, 25 (1914) 122–125 und die Studien des Sammelbandes W. Siegmund (ed.), *Antiker Mythos in unseren Märchen*, Kassel 1984.
- 130 Vgl. die hervorragende Studie von Hans-Georg Beck, *Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert*, München 1952.
- 131 Walter Puchner, »Griechische Hegemonialkultur im östlichen Balkanraum zur Zeit der Aufklärung und der nationalen ›Wiedergeburt‹. Beispiele und Tendenzen«, M. Oikonomou/M. A. Stassinopoulou/I. Zelepos (eds.), *Griechische Dimensionen südosteuropäischer Kultur seit dem 18. Jahrhundert. Verortung, Bewegung, Grenzüberschreitung*, Frankfurt/M. etc. 2011 (Studien zur Geschichte Südosteuropas 17) 17–26.
- 132 Georgios A. Megas, »Die griechische Erzähltradition in der byzantinischen Zeit«, *Laografia* 22 (1965) 290–299, Michael G. Meraklis, »Byzantinisches Erzählgut«, *Enzyklopädie des Märchens* 2 (1979) 1096–1122, ders., *Studien zum griechischen Märchen*, *op. cit.*, 27–45. Schon Krumbacher war im Vergleich mit der Märchensammlung von Hahn (*Griechische und albanesische Märchen*, *op. cit.*) aufgefallen, daß der Roman »Kallimachos und Chrysorrhoe« (1310/40) eigentlich ein Zaubermärchen darstellt (Karl Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, München 1897, 856).
- 133 K. Horálek, »Le Specimen folklorique du roman byzantin ›Kallimachos et Chrysorrhoe‹«, *Laografia* 22 (1965) 174–178 (vgl. auch ders., »Ein Beitrag zur volkskundlichen Balkanologie«, *Fabula* 7, 1964, 1–32) und Georgios A. Megas, »Καλλιμάχου και Χρυσορρόης υπόθεσις«, *Laografia* 25 (1967) 228–253.
- 134 Manche davon mit westlichen Vorbildern aber in byzantinischem Ambiente (vgl. Hans-Georg Beck, *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur*, München 1971).
- 135 Georgios A. Megas, »Ο λόγος παρηγορητικός περί δυστυχίας και ευτυχίας και τα παραμύθια της προς την τύχην οδοιπορίας«, *Laografia* 15 (1953/54) 3–43, zu südslavischen Varianten A. Aarne, *Der reiche Mann und sein Schwiegersohn*, Hamina 1916 (FFC 23), 189.
- 136 Georgios A. Megas, »Η περί Πτωχολέοντος διήγησις και τα σχετικά προς αυτήν παραμύθια«, *Laografia* 16 (1956/57) 3–20. Dagegen Giorgos Kechagioglu, *Πτωχολέων. Παλαιότερα κείμενα της νεοελληνικής λογοτεχνίας*, Thessaloniki 2011, 202, der die mündlichen Erzählungen eher für orientalischen Ursprungs hält.
- 137 Z. T. antiker Herkunft: R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, Leipzig 1906 (Stuttgart 1963); die Mirakel stehen oft völlig im Zentrum der synaxarischen Darstellung (Felix Karlinger/B. Mykytiuk, *Legendenmärchen aus Europa*, Düsseldorf/Köln 1976, 283). Eine Sammlung solcher

- Kleinstformen der Heiligenlegende stellt etwa der Λειμών von Johannes Moschos im 6. Jh. dar (H. Lietzmann, *Byzantinische Legenden*, Jena 1911, 100).
- 138 Dimitrios S. Lukatos, *Νεοελληνικά λαογραφικά κείμενα*, Athen 1957, 315 Nr. 43.
- 139 E. Cosquin, *Les contes indiens et l'occident*, Paris 1922, 125–128.
- 140 Joh. Niehoff-Panagiotidis, *Übersetzung und Rezeption. Die byzantinisch-neugriechischen und spanischen Adaptionen von Kalila wa-Dimna*, Wiesbaden 2003.
- 141 Rainer Degen, »Achikar«, *Enzyklopädie des Märchens* 1 (1977) 53–59.
- 142 Nach dem neuen Katalog von Uther 2004 integriert in den Typ 313 *The Magic Flight*. In Übersicht Walter Puchner, »Magische Flucht (AaTh 313 sqq.)«, *Enzyklopädie des Märchens* 9 (1997) 13–19, Angelopoulos et al., *Catalogue, op. cit.*, 44–49.
- 143 *Novelle del Mambriano del Cieco da Ferrara*, esposte et illustrate da Giuseppe Rua, Torino 1888, 84–101 (Novella V. »La sposa dimenticata«), Bolte/Polívka, *op. cit.*, II 525, Anm. 2, Aarne, *Die magische Flucht, op. cit.*, 147 (ohne die Kenntnis der Studie von Rua), D. P. Rotunda, *Motif-Index of the Italian Novella in Prose*, Bloomington, Indiana Univ. Press 1942, 9, 12, 13, 17, 92, 180.
- 144 Dazu Walter Puchner, »Die vergessene Braut. Mediterraner Kulturtransfer zwischen Schriftlichkeit und Oralität«, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas, op. cit.*, 479–530, ders., »The Forgotten Fiancée. From the Italian Renaissance Novella to Modern Greek Fairy Tales«, *Fabula* 51 (2010) 201–216.
- 145 Zu den Versbruchstücken und der Rekonstruktion des ursprünglichen dialogischen Verstoffes vgl. Manusos I. Manusakas/Walter Puchner, *Die vergessene Braut. Bruchstücke einer unbekannteren kretischen Komödie des 17. Jahrhunderts in den griechischen Märchenvarianten vom Typ AaTh 313c*, Wien 1984 (Sitz.ber. d. Österr. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 436), mit philologischem Apparat von 40 Versionen mitsamt den Verspartien nun in Walter Puchner, *Παραμυθολογικές μελέτες Α'. Η ξεχασμένη νύφη. Από την ιταλική Αναγέννηση στο ελληνικό λαϊκό παραμύθι*, Athen 2011.
- 146 Dazu sei bloß angeführt David Holton (ed.), *Literature and society in Renaissance Crete*, Cambridge 1991 sowie die einschlägigen Studien zum kretischen Theater in Walter Puchner, *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Bd. 2, Wien/Köln/Weimar 2007, 201–316.
- 147 Walter Puchner, »Δικαστές και δικαστήρια του καρναβαλιού. Από τα Καρπάθια στον Ψηλορείτη και από τα Απέννινα στον Καύκασο«, *Συγκριτική Λαογραφία Α'. Έθιμα και τραγούδια της Μεσογείου και της Βαλκανικής*, Athen 2009, 229–264.
- 148 Zur Untersuchung der »Erofile«-Ballade auf Kreta, die die Handlung und Versbruchstücke der Tragödie von Georgios Chortatsis (ca. 1600) noch bis ins 20. Jh. trägt, vgl. Walter Puchner, *Studien zum griechischen Volkslied*, Wien 1996, 29–48.
- 149 In Einzelfällen sogar noch länger: Verse aus der Hadeslamentation (Ρίμα θρηνητική για τον πικρόν και ακόρεστον Άδην) von Ioannis Pikatoros (Ende 15./Anfang 16. Jh.) wurden in einer kretischen Totenklage noch gegen Ende des 19. Jh. aufgezeichnet (vgl. Giannis Mavromatis, »Στίχοι της Ρίμας θρηνητικής του Πικατόρου σε κρητικό δημοτικό τραγούδι«, *Κρητολογία* 7, 1978, 81–100, 8, 1979, 121 f.).
- 150 Vgl. den Ersten Teil.
- 151 Rolf Wilhelm Brednich, »Schicksalserzählungen«, *Enzyklopädie des Märchens* 11 (2004) 1386–1395. Solche Prophezeiungen gibt es auch in anderen Märchentypen, wie dem altägyptischen Brüdermärchen (318), der altgriechischen Sage von Meleager (1187), der Alkestis-Sage (889), in Südosteuropa mit dem zentralen Motiv der verschenkten Lebensjahre, die vorbestimmte Frau (930A): reicher Mann muß armes Mädchen heiraten (A. Taylor, »The Predestined Wife (Mt. 930*)«, *Fabula* 2, 1959, 45–82), dem Urias-Brief (930): Durch Briefftausch kommt der reiche Mann, der das Kind, dem prophezeit ist, ihn zu beerben, zu Tode usw.

- 152 Rolf Wilhelm Brednich, *Volkserzählungen und Volksglaube von den Schicksalsfrauen*, Helsinki 1964 (FFC 193), ders., »Schicksalsfrauen«, *Enzyklopädie des Märchens* 11 (2004) 1395–1404.
- 153 Zur südosteuropäischen Nomenklatur auch Norbert Reiter, »Die Schicksalsfrauen«, Wolfgang Dahmen/Petra Himstedt-Vaid/Gerhard Ressel, *Grenzüberschreitungen. Traditionen und Identitäten in Südosteuropa. FS Gabriela Schubert*, Wiesbaden 2008, 510–512.
- 154 Rolf Wilhelm Brednich, »Schicksalskind«, *Enzyklopädie des Märchens* 11 (2004) 1404–1406, V. Tille, »Das Märchen vom Schicksalskind«, *Zeitschrift für Volkskunde* 29 (1919) 22–40.
- 155 Herbert Hunger, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Wien ^s1988, 325 f.
- 156 Zum Weiterleben des Moiren-Glaubens in den Erzählungen Südosteuropas vgl. in Auswahl: vergleichend: A. Doja, »La Mythologie du destin dans la tradition albanaise et dans les autres populations sud-est européennes«, *Südost-Forschungen* 56 (1997) 189–211; Griechenland: A. Thumb, »Zur neugriechischen Volkskunde 1: Die Schicksalsgöttinnen im neugriechischen Volksglauben«, *Zeitschrift für Volkskunde* 2 (1892) 123–134, Georgios A. Megas, »Die Moiren als funktioneller Faktor in neugriechischen Märchen«, *Laografia* 25 (1967) 317–332, Dimitrios V. Oikonomidis, »Η μοίρα και οι μοίρες στην ελληνική λαϊκή παράδοση«, *Laografia* 40 (2004–2006) 37–79, R. A. Georges, »Conceptions of Fate in Stories Told by Greek«, R. Dorson (ed.), *Folklore in the Modern World*, Den Haag/Paris 1978, 301–319, K. Krikos-Davis, »Moira at Birth in Greek Tradition«, *Folia Neohellenica* 4 (1982) 103–134, ders., »The Moires and Tyche in Modern Greek Folklore. A Critical Bibliography«, *Mantatoforos* 16 (1980) 47–53; südslavischer Sprachraum: L. Bogdana, »Motivät za predopredelenata smärt v bälgarskija pesenen folklor«, *Izvestija na etnografski institut i muzej* 16 (1975) 207–263, S. Zečević, »Određivanje sudbine pri rođenju u Južnih Slovena«, *Narodno stvaralaštvo – Folklore* 4/15–16 (1965) 1215–22, I. Grafenauer, »Slovensko-kajkavske bajke o Rojenicah-Sojenicah«, *Etnolog* 17 (1944) 34–51, R. Wolfram, »Die Schöpferlein. Gottscheer Volksglaube von den Schicksalsgestalten«, *Jahrbuch für Volkskunde der Heimatvertriebenen* 1 (1955) 77–92; Rumänien: I. Talos, *Petit Dictionnaire de mythologie populaire roumaine*, Grenoble 2002, 86 f., J. Cuisenier, »Sur un conte, un mythe et un rituel. Les »ursitoare« de Roumaine«, *Exigences et perspectives de la sémiotique. FS A. J. Greimas*, Bd. 2, Amsterdam 1985, 905–926, F. Lorinț, »Obiceiure de la naștere din Oltenia de nord«, *Revista de etnografie și folclor* 13 (1968) 517–530, bes. 524 ff., ders./M. Kahane, »O ipostază a ursitoarelor în credințe și ceremonialuri«, *Folclor literar* 3 (1968) 179–184; Albanien: G. Stadtmüller, »Altheidnischer Volksglaube und Christianisierung in Albanien«, *Orientalia Christiana Periodica* 20 (1954) 212–246, bes. 219 ff. Nr. 5, E. Çabej, »Gestalten des albanischen Volksglaubens«, *Studien zur Sprachwissenschaft und Kulturkunde. Gedenkschrift W. Brandenstein*, Innsbruck 1968, 279–287, R. Elsie, *Handbuch zur albanischen Volkskultur*, Wiesbaden 2002, 68 ff., 162 ff., zu einschlägigen Erzählungen M. Lambertz, *Albanische Märchen*, Wien 1922, 149 Nr. 28, ders., *Zwischen Drin und Vojusa*, Leipzig/Wien 1922, 9–12, ders., *Die geflügelte Schwester und die Dunklen der Erde*, Eisenach 1952, 106–112; Osteuropa: Rolf-Wilhelm Brednich, »Die osteuropäischen Volkssagen vom vorherbestimmten Schicksal«, H. Ringgren (ed.), *Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore, and Literature*, Stockholm 1967, 97–117.
- 157 O. Looorits, »Zum Problem der lettischen Schicksalsgöttinnen«, *Zeitschrift für slavische Philologie* 26 (1958) 78–104, bes. 95.
- 158 Für Südosteuropa S. Ressel, *Orientalisch-osmanische Elemente im balkanlavischen Volksmärchen*, Münster 1981, 155, Rolf-Wilhelm Brednich, »Das Schicksalsmotiv in den slavischen Volkserzählungen«, F. Zagiba (ed.), *Das heidnische und christliche Slaventum*, Wiesbaden 1969, 132–140.
- 159 Krauss, *op. cit.*, 216–235, Kommentare von Meraklis/Puchner, *ibid.* 629–632.
- 160 Aus *Sbornik ot bălgarski narodni umotvorenija* (SbNU), 3 Bde, Sofija 1891–94, II 259, Nr. 198 (zu

- seinem Herausgeber K. A. P. Šapkarev vgl. auch *Enzyklopädie des Märchens* 11, 2004, 1114–1117). Thema: Die Tochter des Reichen wird den schwarzen Araber (Diener) heiraten.
- 161 Reicher Kaufmann setzt Kind aus, dem prophezeit ist, ihn zu beerben, und kommt dabei zu Tode. Diese Aussetzungsgeschichten bereits in der byzantinischen Literatur (Megas, *Laografia* 15, 1953, 3–43, Ernst Kuhn, »Zur byzantinischen Erzählliteratur«, *Byzantinische Zeitschrift* 4, 1895, 241–249), Varianten davon auch in Bulgarien und Griechenland. Vgl. Scherf, *Märchenlexikon*, op. cit. 1181–86, A. Aarne, *Der reiche Mann und sein Schwiegersohn*, Hamina 1916 (FFC 23), G. Binder, *Die Aussetzung des Königskindes*, Meisenheim 1964.
- 162 Eine Ödipusschichte aus Montenegro. Diesem und den folgenden Texten hat Krauss auch seine letzte Studie gewidmet (»Die Ödipussage in südslavischer Volksüberlieferung«, *Imago. Zeitschrift für psychoanalytische Psychologie, ihre Grenzgebiete und Anwendungen* 21, Wien 1935, 358–367; zur Stellung dieses Aufsatzes im Gesamtwerk auch R. L. Burt, *Friedrich Salomo Krauss [1859–1938], Selbstzeugnisse und Materialien zur Biobibliographie des Volkskundlers, Literaten und Sexualforschers mit einem Nachlaßverzeichnis*, Wien 1990, 187).
- 163 Aufgezeichnet von Alexander Sandić um 1860 im Donaubanat (Originaltext in der Festschrift für Kačić -Miošić, Zara 1861, 132 ff.). Inzestverdoppelung und Kombination von 930C und D, 931 und 933.
- 164 Ödipussage in Verbindung mit der mittelalterlichen Judasvita. Einleitung von Krauss, die auf seine oben genannte Studie zurückgeht.
- 165 Eine Version von 934B (*The Youth to Die on his Wedding Day*) mit abgeändertem Schluß aus der Alkestis-Sage (899) in Verbindung mit den Wundergeschichten um den Hl. Sabbas. Das positive Ende der Erzählung widerspricht eigentlich den Schicksalsgeschichten. Doch findet sich dasselbe Motivkombinat in bulgarischen Oikotypen (Roth, *Typenverzeichnis*, op. cit., *934B¹, *934B²).
- 166 Aus der Zeitschrift *Behar* 1902. Es geht um 938, 938A und B, davon gibt es auch ähnliche bulgarische, türkische und griechische Varianten. Vgl. Kurt Ranke, »Besser in der Jugend«, *Enzyklopädie des Märchens* 2 (1979) 205–208.
- 167 Walter Puchner, »Europäische Ödipustradition und griechisches Schicksalsmärchen«, W. Siegmund (ed.), *Antiker Mythos in unseren Märchen*, Kassel 1984, 52–63, 191 ff. und erweitert in *Balkan Studies* 26 (1985) 321–349, ders., *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene. Lazarus und Judas als religiöse Volksfiguren in Bild und Brauch, Lied und Legende Südosteuropas*, 2 vols. Wien 1991 (Österr. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Klasse, Denkschriften 216) 88–98, 260–272, ders. »Ödipus (AaTh 931)«, *Enzyklopädie des Märchens* 10 (2000) 209–219, ders., »Apokrypher Judas – christlicher Ödipus. Vom Leben mit der prophezeiten Schuld«, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Wien/Köln/Weimar 2009, 441–460, ders., *Θρησκευτική λαογραφία Β'. Ο Ιούδας στην ορθόδοξη παράδοση και το λαϊκό πολιτισμό της Βαλκανικής*, Athen 2016.
- 168 Die Textstellen bei Walter Puchner, »Zur Herkunft der mittelalterlichen Judaslegende«, *Fabula* 35 (Berlin/New York 1994) 305–309 und im Original in ders., »Βυζαντινός Οιδίπους και μεσαιωνικός Ιούδας (AaTh 931)«, *Βυζαντινά θέματα της ελληνικής λαογραφίας*, Athen 1994, 69–128.
- 169 Der Inhalt dieser ersten Form der apokryphen Judasvita ist folgender: »Schon während ihrer Schwangerschaft träumt Judas' Mutter Ciborea, daß ein Feuer aus ihrem Leib schlage und sich, alles verzehrend, bis Jerusalem ausbreite. Nach der Geburt beabsichtigt sie und ihr Mann Ruben, das Kind zu töten, doch schließlich siegt ihr Mitleid: sie setzen den kleinen Judas in einem Körbchen auf dem Meer aus, er treibt zu einem Ufer und wird von einer mitleidigen Frau (oft eine Königstochter), aufgefangen und adoptiert. Der heranwachsende Judas aber versucht immer wieder, seinen Stiefbruder zu unterdrücken, schließlich erschlägt er ihn. Nach Jerusalem zu Pilatus ge-

- flüchtet (nach anderen Versionen ist sein Aufbruch nach Jerusalem darin begründet, daß er von den Festspielen in Olympia ausgeschlossen wurde und nun, um seine Herkunft aufzuklären, seine Stiefeltern verläßt), kommt er in die ihm entsprechende Gesellschaft. Eines Tages befiehlt Pilatus, aus einem Obstgarten für ihn Äpfel zu stehlen, was Judas gerne unternimmt. Er gerät mit dem Besitzer des Gartens, Ruben, in Streit, ohne daß Vater und Sohn einander erkennen, und tötet auch Ruben. Pilatus gibt ihm nun Ciborea zur Frau, von der Judas endlich seine Herkunft erfährt. Er bereut und wird auf den Rat seiner Mutter und Gattin hin Jünger des Heilands. Der Rest seiner Vita entspricht dann dem Bericht der Evangelien« (P. Dinzelbacher, *Judastraditionen*, Wien 1977, 17).
- 170 Brednich, *Volkserzählungen und Volksglaube von den Schicksalsfrauen*, *op. cit.*, 47.
- 171 Zu einem Modell der gegenseitigen Abhängigkeiten vgl. W. Schreiner, *Oedipusstoff und Oedipusmotive in der deutschen Literatur*, Diss. Wien 1964, 51 ff.
- 172 O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, München 1906, 504 f. Vgl. auch L. W. Dahly, »Oidipus«, *Pauly's Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaften* 34 (1937) 2103–2117, Suppl. VII (1940) 769–786, M. Nilsson, *Göttinger Gelehrter Anzeiger* 1922, 38 f., 45 f., L. Deubner, *Oedipusprobleme*, Berlin 1942.
- 173 C. Robert, *Oidipus*, 2 Bde., Berlin 1915, I 64 f., ders. *Griechische Heldensage*, Bd. III, Berlin 1921, 877 ff.
- 174 Georgios A. Megas, »Ο Ιούδας εις τας παραδόσεις του λαού«, *Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου* 3–4 (1941/42) 196–209 (in der Folge »Judas«), Nachdruck in *Laografia* 25 (1967) 116–144, bes. 128 ff., ders., »Ο περί Οιδίποδος μύθος«, *ibid.*, 196–209, Nachdruck in *Laografia* 25 (1967) 145–157 (in der Folge »Ödipus«).
- 175 F. Dirlmeier, *Der Mythos von König Ödipus*, Mainz/Berlin 1941 (1964), A. H. Krappe, »La légende d'Oedipe est-elle un conte bleu?«, *Neuphilologische Mitteilungen* 34 (Helsinki 1933) 11–22.
- 176 K. Horálek, Besprechung von Brednich, *op. cit.*, *Fabula* 8 (1966) 121–126, G. Binder, Besprechung von G. A. Megas, *Das Märchen von Amor und Psyche in der griechischen Volksüberlieferung (Aarne-Thompson 425, 428 & 432)*, Athen 1971, in *Fabula* 16 (1975) 169–173, D. Fehling, »Erysichthon oder das Märchen von der mündlichen Überlieferung«, *Rheinisches Museum für Philologie* 1972, 173–196, *Folktales of Greece*, ed. by G. A. Megas, Foreword by R. M. Dorson, Chicago/London 1970, XXVIII (»the one point we might add is that continuity within Greece, or any land, is more likely for local demoniac legend than for perambulating Märchen«).
- 177 Von der internationalen Forschung nicht rezipiert wurden die analytischen Anmerkungen von Nikolaos Politis zu zwei albanischen Märchen vom »Reichen Mann und seinem Schwiegersohn« (N. G. Politis, »Παρατηρήσεις εις τα αλβανικά παραμύθια«, *Laografia* 1, 1909, 82–106), die südslavische und die zwei griechischen Märchenvarianten, die Gugusis in der *Laografia* 1910 veröffentlichte (Chr. G. Gugusis, »Μακεδονικά παραλλαγὰι του παραμυθίου του Νάϊντεν«, *Laografia* 2, 1910–11, 575–590), und vor allem die im Zweiten Weltkrieg entstandenen Arbeiten von Georgios Megas zum Thema Judas und Ödipus (vgl. wie oben).
- 178 A. Aarne, *Verzeichnis der Märchentypen*, Helsinki 1910 (FFC 3) Nr. 931.
- 179 Dies ist im Rahmen der hypostasierten Kontinuität verschiedener Elemente der Erzählkultur von der Antike über Byzanz bis ins heutige Griechenland zu sehen (z. B. Megas, *Amor und Psyche*, *op. cit.*, 206: »...daß sich das geistige Erbe der Griechen in ununterbrochener Folge bis heute rein und unverseht in den Märchen und Sagen des griechischen Volkes erhalten hat«).
- 180 Megas, »Judas«, *op. cit.*, 116 ff. nach Z. Zisiu, *Εβδομάς* 1887, Nr. 10, 6–7, die beiden anderen Varianten sind unveröffentlicht (davon die kretische Variante auch in deutscher Sprache bei M. Klaar, *Christos und das verschenkte Brot*, Kassel 1963, 85–88).

- 181 Brednich hat den Typ 931 in 931 A. Judas Ischariot, B. Hl. Andreas von Kreta, und C. der Elternmörder ausgefaltet (*op. cit.*, 46). Zum Julianus Hospitator vgl. Rolf-Wilhelm Brednich, »Die Legende vom Elternmörder in Volkserzählung und Volksballade«, *Jahrbuch für Volksliedforschung* 9 (1964) 116–143, Werner Williams-Krapp, »Elternmörder«, *Enzyklopädie des Märchens* 3 (1981) 1372–1379. Megas ist ihm darin in seinem unveröffentlichten Zettelkatalog zum griechischen Märchen gefolgt. Brednich hat festgestellt: »...die Typennummer AT 931 ist überaus vielschichtig und vereint vielfältige Traditionen verschiedensten Alters und verschiedener historischer Herkunft« (Brednich, *op. cit.*, 47, vgl. ders., »Judas Ischarioth«, *Enzyklopädie des Märchens* 7, 1992, 673–675). Die neue Revision des Typenkatalogs durch Hans-Jörg Uther 2004 faßt diese Unterscheidungen in einen einzigen Subtyp 931A zusammen, der sowohl Judas, wie auch Albanus, Julianus und andere Elternmörder umfaßt und von Ödipus (ATU 931) absondert (H.-J. Uther, *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography*, 3 vols., Helsinki 2004, I 570 ff.).
- 182 J. Fonovski, »Dve narodni Tolminskega«, *Kres* 2 (1882) 140 (angeführt bei Brednich, *op. cit.*, 48).
- 183 S. Al Azharia Jahn, »Themen aus der griechischen Mythologie und der orientalischen Literatur in volkstümlicher Neugestaltung im nördlichen und zentralen Sudan«, *Fabula* 16 (1975) 61–90, bes. 65 f.
- 184 »... Motive wie die Überwindung der Sphinx oder der Vaternord fehlen in den neuzeitlichen Varianten. Dies darf nicht verwundern. Schon im Altertum war die Ödipassage in so viele voneinander abweichende Darstellungen verzweigt, daß Lysimachos darüber ein eigenes Sammelwerk schreiben konnte. Nur einzelne Motive und Motivgruppen dieser Sage haben bis in unsere Tage weitergelebt, nicht die gesamte Schicksalserzählung von Ödipus« (Brednich, *op. cit.*, S. 45). Horálek betont in seiner Besprechung von Brednichts Arbeit, daß die schriftliche Tradition stärkend auf die mündliche eingewirkt habe und deshalb sehr schwer von dieser zu unterscheiden sei (*Fabula* 8, 1966, 125).
- 185 A. Sakellariu, *Ta Κυπριακά*, Bd. 2, Athen 1891, 147 ff.
- 186 Hahn, *Albanesische Studien op. cit.*, III 167, *Griechische und albanische Märchen*, 2 Bde., Leipzig 1864 (München 1918), II, 98.
- 187 In deutscher Übersetzung bei Brednich, *op. cit.*, 43, griechisch bei Megas, »Ödipus«, *op. cit.*, 147 f.
- 188 Krauss, *op. cit.*, 220 ff., Anmerkungen 630.
- 189 Krauss, *op. cit.*, 222–226, Anmerkungen 630 (930 C und D, 931 und 933).
- 190 Krauss, *op. cit.*, 227–230, Anmerkungen 630 f.
- 191 Mitgeteilt von der Märchensammlerin in Griechenland Marianne Klaar nach dem Kongreß der Europäischen Märchengesellschaft im Sept. 1982 in Ioannina, auf Tonband aufgenommen von ders. am 27. 2. 1965 im Dorf Agia Marina auf Kasos, Dodekanes; die deutsche Übersetzung stammt von ihr selbst. Veröffentlicht bei W. Puchner, »Europäische Ödipusüberlieferung und griechisches Schicksalsmärchen«, *Balkan Studies* 26/2 (1985) 321–349, bes. 345–348 (deutsche Übersetzung) und 348 f. (griechischer Originaltext).
- 192 Die ausgezeichnete Übersetzung von Marianne Klaar bemüht sich, auch den Sprechfluß und Rederhythmus, die unterbrochenen und elliptischen Sätze wiederzugeben. Hier ist der Vaternord moralisch motiviert, der Doppelinzest erstreckt sich auf drei Generationen, Protagonist ist jedoch eine Frau; es folgt noch ein unmotivierter schauriger Muttermord, der keine christlich-moraldidaktische Sublimierung mehr zuläßt. Trotz des archaisch-faktischen Erzählstils liegt, wie der Ausfall der Aussetzungshandlung nahelegt, bereits ein Frühstadium eines Zersetzungsprozesses vor.
- 193 Felix Karlinger, *Einführung in die romanische Volksliteratur*. 1. Teil, *Die romanische Volksprosa*, München 1969, 47 f., »Der Mann, der 99 Popen tötete« (Felix Karlinger/Bohdan Mykytiuk, *Europäische Legendenmärchen*, Köln 1967, 145), M. M. Hasluck, »Oedipus Rex in Albania«, *Folk-Lore* 60 (1949) 340–348.

- 194 M. Klaar, *Die Tochter des Zitronenbaums*, Kassel 1970, Nr. 25.
- 195 F. Karlinger, *Rumänische Märchen außerhalb Rumäniens*, *op. cit.*, Nr. 13.
- 196 Das bedeutet nicht, daß es nicht vor Ort ebenfalls realitätsschaffende Schlüsselpersönlichkeiten gibt wie Vuk Karadžić oder Ion Creangă. Zu letzterem vgl. Ovidiu Birlea, *Poveștile lui Creangă, Studii de folclor*, București 1967, Jean Boutière, *La vie et l'œuvre de Ion Creangă*, Paris 1930, G. Călinescu, *Ion Creangă*, București 1964, Ion Creangă, *Prinz Stutensohn*, Berlin 1954, Zoe Dumitrescu-Buşulenga, *Ion Creangă*, București 1963. Zu dem enormen Einfluß der Märchen-sammlungen von Grimm und Andersen auf die Erzählwirklichkeit vor Ort vgl. z.B. Maria Kaliambou, *Heimat – Glaube – Familie. Wertevermittlung in griechischen Populärmärchen (1870–1970)*, Neuried 2006.
- 197 Lutz Röhrich, *Sage*, Stuttgart 1971, ders., *Sage und Märchen*, Freiburg/Basel/Wien 1976, ders., »Erzählforschung«, Rolf W. Brednich (ed.), *Grundriss der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie*, Berlin 1988, 353–380, bes. 365 ff., ders./Hans-Jörg Uther, »Sage«, *Enzyklopädie des Märchens* 11 (2004) 1017–1041, Kurt Ranke, »Kategorienprobleme der Volksprosa«, *Fabula* 9 (1967) 4–12, Leander Petzold, *Einführung in die Sagenforschung*, Konstanz 1999 usw.
- 198 Zu einigen partiellen südosteuropäischen Versuchen vgl. in Auswahl: M. Ioannidou-Barbarigou, »Classification des légendes populaires grecques«, *Laografia* 22 (1965) 179–184, zum Motiv der Versteinering S. Sakaoğlu, *Anadolu-Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Efsanelerin Tip Kataloğu*, Ankara 1980 (Thomas Grider, »Versteinering«, *Enzyklopädie des Märchens* 14, 2011, 135–141).
- 199 Linda Dégh, *Legend and Belief. Dialectics of a Folklore Genre*, Bloomington/Indianapolis 2001.
- 200 Vgl. in Auswahl: für Südosteuropa: Dagmar Burkhart, »Vampirglaube in Südosteuropa«, *Kulturraum Balkan. Studien zur Volkskunde und Literatur Südosteuropas*, Berlin/Hamburg 1989, 65–108; für Griechenland ist immer noch entscheidend die Zusammenstellung von Nikolaos G. Politis, *Παραδόσεις*, 2 Bde., Athen 1904 (der Kommentarband deckt nicht vollständig die Sagensammlung des ersten Bandes); für Rumänien siehe T. Brill, *Legendele românilor*, 3 Bde., București 1994 mit mehr als 5000 Texttypen, und weiters J. K. Schuller, *Über einige merkwürdige Volkssagen der Rumänen*, Hermannstadt 1857, Felix Karlinger/E. Turczynski, *Rumänische Sagen und Sagen aus Rumänien*, Berlin 1982, O. Birlea, *Mică enciclopedie a poveștilor românești*, București 1976, 350–370, ders., *Folclorul românesc*, București 1981, 281 ff.; für Kroatien siehe Maja Bošković-Stulli, »Der Anteil des Meeres bei der Gestaltung der mythischen Sagen an der kroatischen Adria-Küste«, Lutz Röhrich (ed.), *Probleme der Sagenforschung*, Freiburg 1973, 86–99, für Slovenien Ivan Grafenauer, »Slovenska pripovedka o ujetem divjem možu«, *Zgodovinski časopis* 6–7 (1952–53) 124–153, J. Glonar, »Monoceros in Diptamos«, *Časopis za zgodovino in narodopisje* 7 (1910) 34–106 (die Alpensage von Zlatarog), J. Kelemina, *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva*, Celje 1930 (Geistersagen), M. Menecj, »Coprnice so me nosile. Nočna srečevanja s čarovnicami«, *Studia Mythologica Slavica* 7 (2004) 107–139 usw.
- 201 N. Suma, »Mitologi«, *Leka* 5 (1933) 27–29.
- 202 *Lamna ogre* im Aromun., *lamija* im Bulg. als Schlange, *lama* im Serbokroat. als Vampir.
- 203 Türk. *katil* als Mörder; die Namensherkunft wahrscheinlich von den katalanischen Söldnern, die Andronikos II. 1302 ins byzantinische Reich holte, um die vordringenden Osmanen zu bekämpfen, welche allerdings nach den erfolgreichen Schlachten in Kleinasien 1305–07 die Ägäisküsten und das Hinterland plünderten.
- 204 M. Lambertz, *Albanische Märchen und andere Texte zur albanischen Volkskunde*, Wien 1922 (Akad. d. Wiss., Schriften der Balkankomm., Linguist. Abt., Bd. 12).

- 205 Der »Spanos« (eigentlich dünne Barthaare habend) gilt als unmännlich und von böartigem und schlauem Charakter (vgl. auch die einschlägigen Sprichwörter); viele Klostertypika halten ausdrücklich fest, daß ihm das Mönchstum versagt bleiben müsse. Zur byzantinischen Meßparodie des »Spanos« vgl. H. Eideneier, *Spanos. Eine byzantinische Satire in der Form einer Parodie*, Berlin/NewYork 1977 (griechische Textausgabe Athen 1990).
- 206 Der Einäugige wie der Blinde kann sogar den »bösen Blick« besitzen. Dazu in Auswahl: E. Stemplinger, *Antiker Volksglaube in modernen Ausstrahlungen*, Leipzig 1922, 67 ff., O. Koenig, *Urmotiv Auge*, München/Zürich 1975, T. Hauschild, *Der böse Blick. Ideengeschichtliche und sozialpsychologische Untersuchungen*, Diss. Heidelberg 1979, A. Dundes, *Evil Eye. A Folklore Casebook*, New York 1981.
- 207 Diese Neugeborenen werden im Griechischen ανδρειωμένοι (»Mannhafte«) genannt, ihre Geburt wird im Dorf rituell ausgerufen (Georgios A. Megas, *Ζητήματα ελληνικής λαογραφίας*, Nachdruck Athen 1975, 1. Seitenzählung 124). Der Kinderchirurg Chr. Oikonomopoulos berichtet von der Aussetzung dieser Kinder in Höhlen, die schwere Entwicklungsschäden und Fortbewegungsprobleme aufweisen, und setzt sie in Beziehung zu den »ανδρειωμένοι« der Akritenlieder (Chr. Oikonomopoulos, »Οι αντρειωμένοι και η ουρά τους. Ο Διγενής Ακρίτας και τα σπήλαια«, *Κρητική Εστία* H. 272–285, Separatum Athen 1982). Bei Krauss (*op. cit.* Nr. 220) findet sich die Geschichte »Von den geschwänzten Türken«: *In der Lika in Chrowatien und auch in Slavonien und Dalmatien erzählt man von Türken oder Moslimen, es gebe ihrer welche, die geschwänzt seien und der Schwanz gleiche dem eines Hündchens. Sie suchen auch unsere Länder auf, können jedoch nicht, wie unsereine sitzen, sondern rollen den Schwanz ein und hocken sich mit kreuzweis überschlagenen Beinen nieder. Ihnen duftet eine Christenseele und unser Blut schmeckt ihnen süß* (335, Kommentar 642, aus Nikola Begović, *Život i običaji*, Zagreb 1887, 202).
- 208 Dazu vgl. systematisch G. A. Megas, *Ζητήματα ελληνικής λαογραφίας*, *op. cit.*, 2. Seitenzählung 166–191 und besonders materialreich K. Karapatakis, *Η μάνα και το παιδί στα παλιότερα χρόνια*, Athen 1983, 121–146.
- 209 Z. B. *An die Tür des Tauben kannst du schlagen wie du willst* (G. Soyter, »Neugriechische Volkslieder, Disticha und Sprichwörter«, *Laografia* 11, 1934–37, 191–215, bes. Nr. 70).
- 210 Meist wird die Nutzlosigkeit des Umganges und der Kommunikation mit den Behinderten hervorgehoben. Als Beispiel eine Kombination: *Ein Blinder suchte eine Nadel im Heuhaufen und ein Tauber sagte ihm: Hier sollst du suchen* (P. D. Seferlis, »Τραγούδια της Αργίνης«, *Laografia* 8, 1926, 536–546, Nr. 59).
- 211 *Ein Hinkender lief im Feld, den Reiter zu fangen, und ein Stummer rief ihm zu: Bravo, mein Bursche* (*ibid.*, Nr. 58).
- 212 Zu den vielfältigen Anwendungsbereichen der Sprichwörter, vgl. Nik. Politis, *Παροιμίες*, Athen 1899–1902, Bd. 2 (Sammlung Warner, 17. Jh.) 82. Viele dieser Sprichwörter gehen auf byzantinische Zeit zurück. Zum Thema der Verrücktheit in griechischen Sprichwörtern Kostas D. Kontaxis, *Το θέμα της τρέλας και της κουταμάρας στην ελληνική λαϊκή παροιμία*, Ioannina 1992.
- 213 Auf den Ägäisinseln gibt es eine Reihe von Sagen über dreiäugige menschenfressende Riesen (das dritte Auge am Hinterkopf), die deutlich auf die Piraten zurückgehen: Sie steigen von den Schiffen und sehen sich nach Beute um. In Kreta gelten diese Figuren auch als Kinderschreck (Stefanos Imellos, *Η περί πειρατών λαϊκή παράδοση*, Diss. Athen 1968, 102 und Georgios K. Spyridakis, »Ο μύθος του Πολυφύμου εις δημώδεις παραδόσεις περί των τριαμάτιδων«, *Κρητικά Χρονικά* 15/16, 1963, 106 ff.; zu dem Motiv im griechischen Märchen vgl. auch Jean Pio, *Contes populaires grecs*, Copenhagen 1879, S. 131). Vgl. auch den Märchentyp 511 Einäuglein, Zweiauglein, Dreiäuglein (W. Scherf, *Lexikon der Zaubermärchen*, Stuttgart 1982, 87 ff.). In einer veröffentlichten Variante

- aus Konstantinopel vergißt Agnes, die Tochter des verwitweten Königs, aufgewachsen in einem Rinderhorn, das ihr auch königliche Kleider beschert, die den bösen Stiefschwestern durch magische Kraft die Augen schließt, um sich heimlich zum Königsschloß zu begeben, der Dreiäugigen das dritte Auge zu schließen, und so kommt ihr heimliches Treiben an den Tag; die Schwestern töten das Wunderkalb, Agnes vergräbt die Knochen, worauf ein Rosenstrauch blüht, der nur ihr seine Rosen gibt (D. Paschalidu, *Παραμύθια του λαού μας*, Athen 1939, 19–26). Im Lande der legendenhaften menschenfressenden »Hundsköpfe« (σκυλοκέφαλοι) ist auch eine vieräugige Art nachgewiesen, die ein zweites Augenpaar am Hinterkopf hat (Politis, *op. cit.*, Nr. 372 f., II 962 nach J. G. v. Hahn, *Albanesische Studien*, Jena 1854, II 164 f.). Ein dreiäugiger Riese erscheint auch im rumänischen Märchen um den »Unsterblichen Bartlosen« (L. Şaineanu, *Basmele române*, Bucureşti 1895, 345).
- 214 Zum Weiterleben der Polyphem-Sage gibt Politis fünf griechische Sagenversionen an (Nik. Politis, *Παραδόσεις*, *op. cit.*, Nr. 134 und II 1338 mit Quellenangaben). Die Gestalt des einäugigen Riesen vom Typ des »stupid ogre« ist freilich mit Zügen des »Draken« versehen: Die Drakenfrau versteckt den Helden vor ihm, dieser riecht ihn aber und frißt ihn; dem Helden gelingt es, sich in einen hohlen Zahn zu retten, und er blendet den betrunkenen Einäugigen mit einer glühenden Kohle. Imellos hat noch eine Reihe von Piratensagen aus dem griechischen Inselgebiet zusammengestellt, die denselben Motivbestand aufweisen (Stefanos Imellos, »Aus dem Kreis der Polyphemsage in Griechenland«, W. Siegmund (ed.), *Antiker Mythos in unseren Märchen*, Kassel 1984, 47–52, 190 f.). Einäugige und menschenfressende *pjesnjari* gibt es auch in Slovenien und Kroatien, die Christen verfolgen und Frauen und Mädchen rauben; manchmal haben sie auch einen König *Pesjanski Kralj* oder *Pes Marko* und ihr Reich ist weit im Osten (L. Kretzenbacher, *Kynocephale Dämonen südosteuropäischer Volksdichtung*, München 1968, 5–26).
- 215 AaTh 465 A/ATU 465. Zur Namensmorphologie des τρισπιθαμίτης Georgios A. Megas, »Der um sein schönes Weib Benedete«, *Hessische Blätter für Volkskunde* 49/50 (FS H. Hepding, Giessen 1958) und *Laografia* 26 (1967) 268–283, bes. 275. Zum Aussehen des Zwerges einige Detailangaben aus dem Zettelkasten von Megas: spannungsgroßes Männchen mit einer vierzig Ellen langen Pfeife, dreisspannungsgroßes Männchen mit einem spannenlangen Schnurrbart, zweispannungsgroß mit Bart drei Spannen lang, reitet auf einem Hahn, der Bart auch neun Spannen lang usw.
- 216 Im Albanischen Sieben-Spannen-Bart und Drei-Spannen-Hoch: *shtatë pëllëmbë mjekër e tri pëllëmbë shtat*, im Rumän. *statu palmă barbă cot* und im Türk. *bir karış boylu yedi karış sakal*. Die dazugehörige Sage bei Elsie, *A dictionary*, *op. cit.*, 231 f.
- 217 Z. B. Megas, *Amor und Psyche*, *op. cit.*, 52 Nr. 423c mit unveröffentlichter zypriotischer Quelle, wo von einer achtbrüstigen Drakenfrau die Rede ist.
- 218 Politis, *Παραδόσεις*, *op. cit.*, Nr. 124 f.
- 219 Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, 248 ff.
- 220 Meraklis, *Studien zum griechischen Märchen*, *op. cit.*, 142 f.
- 221 *Op. cit.*, S. 164.
- 222 Aus dem Zettelaktalog von Megas zu 425 (vgl. auch ders., *Amor und Psyche*, *op. cit.*, Eingangsmotive). Z. B. Dawkins, *Forty-five stories*, *op. cit.*, 115–123 (Nr. 8).
- 223 Zu den griechischen Dämonenvorstellungen immer noch unübertroffen die Zusammenstellung von Politis, *Παραδόσεις*, *op. cit.* Die Übersicht von Th. Vlachos, »Geister- und Dämonenvorstellungen im südosteuropäischen Raum griechischer Sprachzugehörigkeit«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* XXV/74 (1971) 217–248 ist, was die Morphologie der einzelnen Dämonenvorstellungen angeht, zu pauschal, während der materialreiche und kompetente Aufsatz von D. Burkhardt,

- »Vampirglaube in Südosteuropa«, *Kulturraum Balkan*. Berlin/Hamburg 1989, 65–108 nur Teile der Dämonenvorstellungen umfasst.
- 224 Politis, *Παραδόσεις*, *op. cit.*, Nr. 856 ff. (auch Nr. 861 Χαμοτσάρουχος). Vgl. zu diesem gefährlichen Dämon, der in den Zagori-Dörfern nördlich von Ioannina auch einfach als »Hinkender« im Umlauf ist, *Laografia* 4 (1917) 666 und *ibid.* 6 (1923) 337. Dazu auch Nik. Politis, »Ωκυτοκία«, *Laografia* 4 (1918) 299–346, bes. 337 und B. Schmidt, *Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Altertum*, Leipzig 1871, 153.
- 225 Zur nicht ganz überzeugenden Identifizierung mit aus dem Winterschlaf im Rauchabzug des Kamins aufgeschreckten Fledermausjungem vgl. Chr. Th. Oikonomopoulos, »Η απομυθοποίηση των Καλικαντζάρων«, *Επετηρίδα των Καλαβρύτων* 15/16 (1983/84) 1–16. Die bisher umfangreichste Materialzusammenstellung immer noch bei Politis, *Παραδόσεις*, *op. cit.*, Nr. 590–642 (und ausführliche Diskussion II 1240 ff.), jetzt allerdings übertroffen durch E. Moser-Karagiannis, »Hors d'ici (Οξαποδώ). Les êtres fantastiques et la parole dans les légendes populaires grecques. I. Xotika (Anaskelades, Arapides, Chamodrakia (Smerdakia, Telonia), Drakoi, Gorgones, Kalikantzaroi, Néraïdes, Stoicheia, Vrachnades)«. A. Le Kalikantzaros, *Littérature orale de la Grèce moderne. Recueil d'études*, Athènes 2005, 263–450. Zur balkanweiten Etymologie vgl. nun Walter Puchner, »Δοκίμιο για τους καλικαντζάρους«, *Εθνογλωσσολογικές μελέτες*, Athen 2013, 85–128.
- 226 Meraklis, *Studien zum griechischen Märchen*, *op. cit.*, 140 ff.
- 227 Bis ihnen die Märchenheldin den Umgang mit dem Besen lehrt (425 Episode VI 7a, Nachweise bei Megas, *Amor und Psyche*, *op. cit.*, 117).
- 228 Materialzusammenstellung bei Politis, *Παραδόσεις*, *op. cit.*, Nr. 89–107. Vgl. auch I. Kakridis, *Die alten Hellenen im neugriechischen Volksglauben*, München 1967 (griechisch 1978).
- 229 Meraklis, *Studien zum griechischen Märchen*, *op. cit.*, 153.
- 230 Die bisher umfassendste Studie immer noch Nik. Politis, *Παραδόσεις*, *op. cit.*, II 1003 ff.
- 231 Zusammenstellung der Sagen bei Politis, *op. cit.*, Nr. 404–446, zu seiner Erscheinungsform im Brauch Puchner, *Brauchtumserscheinungen*, *op. cit.*, Stichwort »Araber«.
- 232 Zusammenstellung von Überlieferungen bei Politis, *op. cit.*, Nr. 389–402. Seine Figur tritt auch im Volkslied auf, wo er manchmal zum Gegenspieler des Helden wird (z. B. ersetzt er in einem zyprischen Akriten-Lied um den Kampf des Digenis Akritas mit dem Charos den Totengott; vgl. Nik. Politis, »Ακριτικά ύμνατα. Ο θάνατος του Διγενή«, *Laografia* 1, 1909, 169–257, bes. 204, Text 259 nach N. K. Kanellakis, *Χιακά Ανάλεκτα*, Athen 1890, 41).
- 233 Alexiadis, *op. cit.*, 42 f.
- 234 Krauss, *op. cit.*, 251–261.
- 235 Nr. 143–144, aus der serbischen Zeitschrift *Karadžić* IV, 113–115. Zur Čuma vgl. Chr. Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde*, Berlin 1969, 235 ff. Zu Personifikationen von Krankheiten in griechischen Sagen siehe auch Georgios A. Megas, *Laografia* 7 (1923) 465–520, zur Pestfrau Nr. 2–10, Kommentar 483–488 (auch Politis, *op. cit.*, Nr. 902–910).
- 236 Von Talisman abgeleitet. Es geht um die Hausschlange (*stopan, namestnik* bei Vakarelski, *op. cit.* 237 ff.). Zum altgriechischen *oikuros ophis* als Hausgeist im internationalen Vergleich Politis, *op. cit.*, 250–254, II 1068–77.
- 237 Interessant die Geschichte von einer *vila posestrima* in Nr. 151, wo der Wahlbruder die Wahlschwester Vila verlassen hat (aus Prkovci in Slovenien). Zum Motiv der Vila als Wahlschwester vgl. Leopold Kretzenbacher, *Ritueller Wahlverbrüderung in Südosteuropa. Erlebniswirklichkeit und Erzählmotiv*, München 1971, B. A. Strauss, *Bulgarische Volksdichtungen*, Wien/Leipzig 1895, 53, Lambertz, *Die geflügelte Schwester*, *op. cit.*, 21 ff. Krauss Nr. 150 ist eine slawonische Geschichte von einem

- Ungarn, den die Vilen entführt haben und zum Vilenmann gemacht haben; 1868 aufgenommen von seiner eigenen Mutter. Zum Männerraub der Neraiden auch Politis, *op. cit.*, Nr. 651 ff., zu den *samovilen* auch Vakarelski, *op. cit.*, 230 ff.
- 238 Die als Hebamme fungierende Frau wird bedroht, falls das Kind eine Tochter ist, belohnt, wenn es ein Knabe ist. Dieselbe Geschichte mit Neraiden in Griechenland (Politis, *op. cit.*, Nr. 651 ff. und Kommentar II 794–797); im Falle der Mädchengeburt klebt die Hebamme einen Wachspenis an.
- 239 Krauss, *op. cit.*, 251–280, Nr. 134–158, Kommentare 634–636.
- 240 Politis, *Παραδόσεις*, 1. Bd., *op. cit.*, mit über tausend Texten. Der Kommentarband (Bd. 2) reicht nur bis Nr. 644.
- 241 Dazu mit reicher Bibliographie R. Schenda, *Enzyklopädie des Märchens* 6 (1990) 1317–1340, F. Kretschmar, *Hundestammvater und Kerberos, I–II*, Stuttgart 1938, II 218 ff.
- 242 J. W. McCrindle, *Ancient India as Described by Ktesias the Knidian*, Calcutta/London 1882, 21–25, W. Anderson, »I cinocefali«, *Etnografia e folklore del mare*, Napoli 1956, 15–19, W. H. Klingner, »Hundegestalten in der antiken und neuzeitlichen Überlieferung«, *Bulletin international de l'Académie polonaise de sciences et des lettres, Classe de philologie, classe d'histoire et de philosophie* 1936 (1937) 119–122, C. T. Fischer/O. Wecker, »Kynocephaloi«, *Pauly/Wissowa* 12 (1924) 24–26, A. Breglia, »La leggenda dei cinocefali nell'antichità«, *Folklore* 10 (Napoli 1956), σσ. 68–80, B. Holbek, »Hundsköpfige«, *Enzyklopädie des Märchens*, 6, 1372–1380.
- 243 Z. B. M. Bošković-Stulli, *Kroatische Volksmärchen*, Düsseldorf/Köln 1975, Nr. 9. Vgl. L. Kretzenbacher, *Kynocephale Dämonen südosteuropäischer Volksdichtung. Vergleichende Studien zu Mythen, Sagen, Maskenbräuchen um Kynocephaloi, Werwölfe und südslawische Pesoglavci*, München 1968. Zu den Türken als hundsköpfige Tataren bei den Ungarn Sagenbeispiele bei Balassa/Ortutay, *op. cit.*, 628.
- 244 L. Kretzenbacher, »Hagios Christophoros Kynocephalos. Der Heilige mit dem Hundskopf«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 71 (1975) 48–58, M. Zender, »Christophorus (AaTh 768)«, *Enzyklopädie des Märchens* 2 (1999) 1405–1411.
- 245 W. Loeschke, »Sankt Christophorus Canineus«, *Festschrift E. Redslob zum 70. Geburtstag*, Berlin 1955, 33–82, ders., »Neue Beiträge zur Darstellung des kynokephalen hl. Christophorus in Osteuropa«, *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte* 5 (1957) 38–49, ders., »Neue Studien zur Darstellung des tierköpfigen Christophorus«, *Erste Studien-Sammlung* 3 (Recklinghausen 1965) 37–88, ders., *Der heilige Großmartyr Christophoros Kynocephalos*, Recklinghausen 1968, Z. Ameisenova, »Animal-Headed Gods, Evangelists, Saints and Righteous Men«, *Journal of the Warburg and Courtauld Institute* 12 (1949) 21–45, H. R. Hall, »An Egyptian Saint Christopher«, *Journal of Egyptian Archeology* 14 (1929) 1 ff., usw.
- 246 V. Newall, »The Dog-Headed St. Christophe in Bulgarian Iconography«, *Macedonian Studies* 4, N. S. 1 (1987) 45–50, L. Stošić, »Lik psoglavog svetog Christophora u umetnosti balkanskih naroda«, *Neohelensko nasleđe kod Srba/Neοελληνική κληρονομιά στους Σέρβους I*, Beograd 2005, 275–296, J. Schwartz, »A propos de l'iconographie orientale de S. Christophe«, *Le Muséon* 67 (1954) 93 ff., O. F. Meinardus, »Der Kynocephalos in der armenischen Pfingstikone. Zur historischen Herkunft des Kynocephalos«, *Revue des Études Arméniennes* 20 (1986/87) 427–439.
- 247 N. Cartoian, *Alexandria in literatura românească*, București 1910, 95, T. Pamfile, *Povestea lumii de demul, dupa credințele poporului român*, București 1913, 166, 172.
- 248 L. Șaineanu, *Studii folclorice*, București 1896, 187 ff. In einem griechischen Lied aus Bulgarien auf Michael den Tapferen ist angeführt, daß er in Varna gegen Türken und Russen, Tataren und Hundsköpfige gekämpft habe (Dimitrios V. Oikonomidis, »Μιχαήλ ο Γενναίος και τα δημοτικά

- περί αυτού ἄσματα Ἑλλήνων καὶ Βουλγάρων», *Laografia* 14, 1952, 53–70, bes. 61 Nr. 4, Vers 5; aufgezeichnet von G. A. Megas 1937 von Flüchtlingen aus Kostî in Hagia Eleni im Bezirk Serres).
- 249 In einem griechischen Zaubermärchen aus Farasa in Kappadokien wird dem Helden unter anderem die schwierige Aufgabe gestellt, Geschenke aus dem Reiche der Hundsköpfigen (*skylokefalia*) zu bringen (Georgios A. Megas, »Σημειώσεις εἰς τοὺς φαρασιώτικους μύθους καὶ το παραμῦθι«, *Laografia* 19, 1960–61, 260–283, bes. 262).
- 250 Balassa/Ortutay, *Ungarische Volkskunde, op. cit.*, 629 ff., I. Grafenauer, *Slovenske pripovedke u Kralju Matjažu*, Ljubljana 1951, M. Matičetov, »Kralj Matjaž v luči novega slovenskega gradiva in novih raziskavanj«, *Raprave 4. Slovenska akademija znanosti in umetnosti, razred za filološke in literarne vede* 2 (1958) 101–156.
- 251 Stefanos Imellos, *Θρολούμενα για την Ἀλωση και την εθνική αποκατάσταση*, Athen 1991.
- 252 Vgl. den Ersten Teil.
- 253 Geschichte um einen verfluchten See, einem *džin* (bösen Geist, Riesen), der den Hl. Elias herausfordert, einen Schwaben, der ihn erschießt und dafür ein Mädchen bekommt, das die Krätze hat.
- 254 Krauss vermeidet bei zusammengesetzten Wörtern den Genetiv des ersten Wortes (statt Ortsname, Ortsname).
- 255 Aus dem serbischen Kaiser-Trajan-Zyklus, aus dem serbischen Periodikum *Karadžić*, II 88. Die Königin, die der erzürnte Kaiser mit dem Stein töten will, flüstert in den Steinspalt: »Kaiser Trojan hat Eselohren.« Es geht um eine auf eine Lokalsage reduzierte Variante vom Typ 782 (*Midas and the Ass's Ears*), wo die erste Episode mit den umgebrachten Barbieren fehlt; einer flüstert das Geheimnis dem Schilfrohr zu, das es wiederholt (davon allein 126 serbische Varianten), in Bulgarien teilt er das Geheimnis einem Erdloch mit, das er dann zuschüttet (Roth, *Typenverzeichnis, op. cit.*, 782). Ähnlich auch in Griechenland.
- 256 Bosnische Sage um drei Recken, die mit ihrem in der Schlacht abgeschlagenen Haupt noch ein gutes Stück Weges gingen.
- 257 Bosnische Geschichte über einen Räuber, der Jagd auf eine goldflügelige *utva* (*utva zlatokrila*), an sich Gebirgsseevogel, aber auch vilenhafte Sagentgestalten, machte; wie die Vilen sind sie Wahl-schwestern, helfen verwundeten Helden im Guslarenlied, haben die Gabe der Weissagung, können Menschen aber auch in den Wahnsinn treiben. Bei dem Steinhügel auf dem Grab des Räubers geht es um die steinbeworfenen Fluchhügel am Straßenrand und an Wegkreuzungen, die in Südosteuropa weit verbreitet waren (Leopold Kretzenbacher, »Rechtssymbolik im Sozialbrauchtum Südosteuropas«, *Südost-Forschungen* 31, 1972, 239–266).
- 258 Eine Geschichte um den ersten Moschee-Bau in Bosnien, den die Ungarn wieder zerstörten.
- 259 Eine serbische Gründungslegende durch Tierwanderung aus Bosnien.
- 260 Geschichte um das magische Furchenziehen im Kreis um ein Dorf, um die Pestfrau zu vertreiben (*obrovac* – das Umgeackerte).
- 261 Krauss, *op. cit.*, 281–297, Kommentare 636 f.
- 262 Das beweisen auch die Illustrationen von M. Lehmann und die Vermeidung systematischer Angaben zu den Informanten, Ort und Datum der Aufzeichnung, die ihm von der Erzählforschung angekreidet worden sind (I. Köhler-Zülch, »F. S. Krauss«, *Enzyklopädie des Märchens* 8, 353–358, dies., »Die ›Zigeunerforschungen‹ von Friedrich Salomo Krauss«, *Fabula* 36, 1995, 230–242). Seine Kommentare sind auch voll von Ethnostereotypen (bes. negativ über die Serben), generalisierende Pauschalurteile über die »Primitiven« und eine gewisse misogynie Einstellung; andererseits finden sich auch erfrischend satirische Kommentare zur mythologischen Schule der frühen Slavistik, zum

- Unwesen der Halbgebildeten, zum aufkeimenden Nationalismus und seinen Mythen und ein gewisser Zweifel an den Segnungen des Abendlandes.
- 263 Vgl. Kommentare 597–602. Wie es scheint, wollte er zusammen mit seinen anderen beiden Sammlungen die angestrebte Zahl tausend erreichen. Das hatte zur Folge, daß er auch unbedeutende Geschichten, Anekdoten usw. »Schnurren«) aufgenommen hat, die in anderen vergleichbaren Sammlungen nicht zu finden sind.
- 264 Dies gilt allerdings nicht für die Sprachführung, die ein wienerisch gefärbtes Literaturdeutsch der Spätromantik mit etwas orientalisch-exotischem Einschlag benutzt.
- 265 Z. B. C. Romanska, »Bälgarskite narodni istoričeski predanija«, *Bälgarsko narodno tvorčestvo*, Bd. 11, Sofija 1963, 5–46, dies., »Die bulgarischen Volkssagen und Legenden«, *Deutsches Jahrbuch für Volkskunde* 19/3 (1964) 353–358.
- 266 Vgl. den Klassiker dieser Gattung: O. Dähnhardt, *Natursagen. Eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden*, 4 Bde., Leipzig 1907–1912. Tekla Dömötör hat dafür den Begriff der Kausalfiktion eingeführt (Reimund Kivdland, *Enzyklopädie des Märchens* 7, 1993, 1135 f.).
- 267 Röhrich, »Erzählforschung«, *op. cit.*, 367 f., Hannjost Lixfeld, »Ätiologie«, *Enzyklopädie des Märchens* 1 (1977) 949–953, F. Harkort, »Tiervolkserzählungen«, *Fabula* 9 (1967) 87–99, ders., »Tiergeschichten in der Volksüberlieferung«, U. Schwab (ed.), *Das Tier in der Dichtung*, Heidelberg 1970, 12–54, 244–258, K. Ranke, »Grundfragen der Volkssagenforschung«, *Kleine Schriften* Bern/München 1971, 297–311.
- 268 Vgl. z. B. die ungarische Übersicht zur ätiologischen Sage I. Nagy, »Eredetmagyarázó monda«, L. Vargyas, *Magyar népköltészet*, Budapest 1988 (Magyar néprajz 5.1) 102–132.
- 269 Balassa/Ortutay, *op. cit.*, 625 f.
- 270 R. Vuia, »Legenda lui Dragoş«, *Studii de etnografie și folclor*, București 1975, 101–109, Mircea Eliade, »Fürst Dragoş und die »rituelle Jagd««, *Von Zalmoxis bis Dschingis-Khan. Religion und Volkskultur in Südosteuropa*, Köln-Löwenich 1982, 139–170.
- 271 J. K. Schuller, *Kloster Argisch. Eine romänische Volkssage*, Hermannstadt 1858.
- 272 Vgl. den Ersten Teil.
- 273 Z. B. *toponymica*, die auf die Wurzel *rogatsia* zurückgehen, in Nordgriechenland und im zentralbalkanischen Raum, welche dadurch entstanden sind, daß an dieser Stelle zwei rivalisierende Umzugsgruppen der Winter-*colinda* aufeinandergetroffen sind, wobei sich die eine Gruppe ergeben muß; diese Zweikämpfe haben manchmal letales Ende; die Toten werden an Ort und Stelle begraben (Walter Puchner, »Die »Rogatsiengesellschaften«: Theoriomorphe Maskierung und adoleszenter Umzugsbrauch in den Kontinentalzonen des Südbalkanraums«, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, *op. cit.*, 107–150).
- 274 Die Weisung der Stelle erfolgt auch durch Träume usw. Vgl. den Abschnitt zu den Legenden.
- 275 Von einem verwundeten Kroaten in einem Wiener Spital erzählt, wo Krauss während des Ersten Weltkrieges Dienst tat (Krauss, *op. cit.*, 298–310). Die weiteren Raki-Geschichten sind: Nr. 179 *Warum der Branntwein gesegnet ist* aus Bosnien, Nr. 181 *Wie die Menschen das Branntweintrinken gelernt haben*. Interessant ist die Kurzgeschichte Nr. 180. *Drei Blutropfen: Bei der Erschaffung der Welt erschuf Gott unter anderen Dingen auch den Branntwein (die Rakija). / Er entnahm je einen Blutropfen dem Hahn, dem Wolf und dem Schwein. Aus dieser Mischung bildete er den Branntwein. / Also kommt es, trinkt der Mensch nur ein wenig Branntwein, dass er zu singen anhebt, er kräht wie ein Hahn; trinkt er etwas über den Durst, so fällt er jedermann an, gleichwie ein Wolf, betrinkt er sich jedoch, so wälzt er sich wie ein Schwein im Kot herum* (*op. cit.*, 312). Eine ganz ähnliche ätiologische Sage gibt es im Griechischen für die Weinrebe: Der kleine Dionysos findet auf dem Weg nach Naxos

- ein Kraut; damit es nicht vertrocknet, steckt er es in einen Vogelknochen; doch es wächst so rasch, daß er es in einen Löwenknochen, dann in einen Eselsknochen stecken muß; mit diesen Knochen pflanzte er die Weinrebe in die Erde. Daher kommt es, daß die Menschen beim Weingenuß zuerst wie Vögel zwitschern, dann stark wie Löwen werden, zuletzt allerdings zu Eseln (Politis, *op. cit.*, Nr. 175, Kommentar II 778–782). Diese allegorische Klimax gibt es auch in rumänischen Sprichwörtern (Katze, Affe, Schwein) sowie im Deutschen (Sau, Löwe, Affe).
- 276 Politis, *op. cit.*, Nr. 89 ff. Dazu auch J. Kakridis, *Die alten Hellenen im neugriechischen Volksglauben*, München 1967.
- 277 Auch dazu eine Parallele im Griechischen: In einer Version aus Naxos werden sie so klein sein, daß sie auf einen Kichererbsenstengel klettern müssen, um die Früchte abzuschütteln (Politis, *op. cit.*, Nr. 95, Kommentar II 732).
- 278 Nr. 188 *Wie der Nord zur Erde kam*. Interessante Geschichte, wie die Menschen den Täuberich, den Hund und den schlaun Dünnpbart ausgeschickt haben, um den Nordwind zu holen; die ersten beiden sind erfroren, doch der schlaue *spanos* entgeht den Fallen des eisigen Nords. Zum *spanos* siehe oben.
- 279 Nr. 189 *Vom Donner, Blitz und Donnerstein*. Bei Gewitter jagt der Hl. Elias in seinem feurigen Wagen eine *lamia* über den Himmel. Zur *lamia* als geflügeltem Drachen Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde, op. cit.*, 232 f., C. F. Abbott, *Macedonian Folklore*, Cambridge 1903, 344, Politis, *Laografia* 1, 1909, 195 und 704, Rosen, *Bulgarische Volksdichtungen, op. cit.*, 36). Über den Hl. Elias gibt es auch noch andere Geschichten an anderer Stelle, z. B. Nr. 207 *Mohammed und der heilige Elias* (Regenmacher-Wette, der Heilige gewinnt), Nr. 208 *Nur drauftos geblitzt, heiliger Elias!*
- 280 Nr. 191 *Wie die Hunde entstanden sind*. Nach der Ermordung Abels durch Kain kommen die führerlosen Schafe zu Adam; dieser findet den toten Abel halbverwest und läßt die Würmer zu Hunden werden, damit sie die Schafherde beschützen. Diese ätiologische Sage findet sich schon im »Chronikon« von Dorotheos (1570) (Dimitrios V. Oikonomidis, *Laografia* 18, 1959, 156 f. Nr. 12 und 181–183 eine aromunische Variante). Eine andere bulgarische Fassung berichtet, daß die Würmer aus dem Leibe Kains, der von einem Jäger getötet worden war, sich in Hunde verwandelt hätten (sie klaffen »Kain!«, »Kain!«); dazu I. Schischmanoff, *Légende religieuses Bulgares*, Paris 1896, 13 f. Zur paretymologischen Ableitung »Kain« – »kyon« (Hund) vgl. F. Liebrecht, *Zur Volkskunde*, Heilbronn 1879, 80 f.
- 281 Der Teufel wettet mit Gott, daß er auch einen Menschen herstellen könne und schafft den Wolf; der beißt ihn ins Bein und seither hinkt er. Zu ähnlichen dualistischen Erzählungen von der Welterschöpfung im griechisch-rumänischen Vergleich Dimitrios V. Oikonomidis, *Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου* 17 (1964) 11–39 und Hannjost Lixfeld, *Gott und Teufel als Welterschöpfer*, München 1971. Zur Rolle des Teufels in kosmogonischen Erzählungen vgl. Gabriella Schubert, »Der Teufel als Demiurg – in südosteuropäischen Volksmärchen«, *Zeitschrift für Balkanologie* 40/1 (2004), 47–60 und dies., »Die biblische Schöpfungsgeschichte in einer bulgarischen Volkserzählung«, Ingo Schneider (ed.), *Europäische Ethnologie und Folklore im internationalen Kontext. FS Leander Petzoldt*, Frankfurt/M. 1999, 675–684.
- 282 Es handelt sich um eine Prosaversion der Ballade vom Toten Bruder (Lenore): Die Heldin verwandelt sich am Ende in einen Kuckuck und ruft klagend ihre toten Brüder. Vgl. den Exkurs im Ersten Teil.
- 283 Maria lacht über eine Schildkröte, die auch Christi Kreuzgang zum Golgatha-Hügel folgt; dann bereut sie und wünscht sich, Würmer mögen aus ihrem Munde quellen; das waren die Seidenraupen. Genau die gleiche bulgarische Sage gibt es auch in Nordgriechenland (Dimitrios Lukopulos, *Νεοελληνική μυθολογία (Ζώα-φύτα)*, Athen 1940, 42 f.)

- 284 Eine Biene belauscht den Zigeunerhauptmann, wie die Mühle fertigzubauen sei, und teilt dies den Aposteln mit. Dieser verflucht sie, daß die Aposteln ihren Dreck fressen mögen (Honig und Wachs). Dieselbe Geschichte über den Mühlenbau (Baumeister belauschen Dämonen) gibt es auch in Griechenland, aber ohne die ätiologische Sage um die Honigbiene (Politis, *op. cit.*, Nr. 848 und 849). Die Honigbiene ist in den südeuropäischen Sprachen übrigens das einzige Tier, das nicht verreckt, sondern (wie der Mensch) stirbt (Hinweis Thede Kahl).
- 285 Nr. 206 *Christus am Kreuze bestimmt das Schicksal: Ans Kreuz genagelt fragte Jesus Christus: »Was treibt das Serbenvolk?« Antwortete man ihm: »Es jammert und klagt!« Entgegnete er: »So soll es ewig jammern und klagen!« – »Und die Türken, was treiben denn die?« – »Sie rüsten die Rosse, um zu Deiner Befreiung herbeizueilen!« – »So sollen sie bis ans Ende der Zeiten ein Reitervolk bleiben!« – »Was treiben die Lateiner (Katholiken)?« – »Sie sammeln Geld, um dich loszukaufen!« – »So mögen sie allzeit bei Geld sein!« – Daher kommt es, dass die Serben immer nur klagen und jammern müssen, die Türken die tüchtigsten Reiter sind, die Katholiken aber immer die Taschen voll Geld haben. Eine ähnliche Geschichte wird auch in Bulgarien erzählt: Beim Verteilen des Schicksals an die Völker gibt Gott den Türken, die zuerst zu ihm kommen, das Führen (Herrschen), den Juden, die das gleiche wünschen, gibt er das Rechnen (den Franzosen die Gewandtheit), den Bulgaren die Arbeit und den Zigeunern die Armut (die Lügen) (Roth, *Typenverzeichnis, op. cit.*, *828A*, drei Varianten).*
- 286 Krauss, *op. cit.*, 298–326, Nr. 178–206 (Kommentar 638–640); Ätiologische Geschichten dieser Art finden sich jedoch auch an anderen Stellen der Sammlung.
- 287 Felix Karlinger, *Legendenforschung. Aufgaben und Ergebnisse*, Darmstadt 1986, 4.
- 288 Christoph Daxelmüller, »Exemplum«, *Enzyklopädie des Märchens* 4 (1984) 627–650.
- 289 Walter Puchner, »Zu Rezeptionswegen populärer (Vor)Lesestoffe der Belletristik in Südosteuropa im 18. und 19. Jahrhundert«, *Südost-Forschungen* 65/66 (2006/2007) 165–225 und in *Studien zur Volkskunde Südosteuropas, op. cit.*, 385–440.
- 290 Hellmut Rosenfeld, *Legende*, Stuttgart 1972, für Motive und Verbreitung siehe vor allem Heinrich Günter, *Psychologie der Legende*, Freiburg 1949 (Materialien ohne Interpretation), vgl. auch Leopold Schmidt, *Die Volkserzählung. Märchen, Sage, Legende, Schwank*, Berlin 1963, 235 ff. und Linda Dégh, »What is the legend after all?«, *Contemporary Legend* 1 (1991) 11–38, wo der Begriff als *urban legend* gegenwärtige Alltagsgeschichten umfaßt und etwa der Sage entspricht.
- 291 Zu einer komprimierten Übersicht und zur ausgedehnten Bibliographie siehe Hans Conzelmann, »Apokryphen«, *Enzyklopädie des Märchens* 1 (1977) 628–662 (zum byzantinisch-slavischem Bereich Donka Petkanova-Toteva, *ibid.* 662–666, dies., »Apokrifna literatura i folklor«, *Väprosi na starobalgarskata literatura*, Sofija 1966, 121–159). Die neutestamentlichen Apokryphen in deutscher Übersetzung bei E. Hennecke/W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, 2 Bde., Tübingen 1959.
- 292 Walter Puchner, *Akkommodationsfragen. Einzelbeispiele zum paganen Hintergrund von Elementen der frühkirchlichen und mittelalterlichen Sakraltradition und Volksfrömmigkeit*, München 1997. Das vielleicht prominenteste Beispiel ist die Höllenfahrt Christi, modelliert nach den zahlreichen antiken Hadesfahrten, die in elaborierter Form, wie sie auf der Anastasis-Ikone der Orthodoxie zu sehen ist, erst im apokryphen Nikodemus-Evangelium des 2. Jh.s n. Chr. erscheint (Walter Puchner, »Abgestiegen zur Hölle«. Der *descensus ad inferos* als Keimzelle eines inexistenten orthodoxen Auferstehungs-Spiels«, *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Bd. 1, Wien/Köln/Weimar 2006, 191–226).
- 293 R. Benz, *Die Legenda aurea des Jacobus von Voragine* aus dem Lateinischen übersetzt, Heidelberg⁸ 1975.

- 294 Vgl. Hans-Joachim Kissling, »Zum islamischen Heiligenwesen auf dem Balkan, vorab im thrakischen Raum«, *Zeitschrift für Balkanologie* 1 (1963) 46–59 sowie andere Studien zum islamischen Derwischeswesen in Südosteuropa in *Dissertationes orientales et balcanicae collectae 1. Das Derwischtum*, München 1986.
- 295 Der Text in Elsie, *The dictionary, op. cit.*, 225–229. Der Drachenkampf hier mit einem magischen Holzschild (mit einem solchen sollte auch Kaiser Konstantinos Palaiologos den Sultan 1453 bezwingen können, doch er lehnte die Gabe des Engels ab, und der gab das siegreiche Holzschild dem Sultan, vgl. Imellos, *Θρυλόμυθια, op. cit.*). Die Legende erstmals bei J. A. T. Degrand, *Souvenirs de la Haute-Albanie*, Paris 1901, 236–243; vgl. auch F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 Bde., Oxford 1929, 429–439, Rudolf Kriss/Hubert Kriss-Heinrich, *Volks Glaube im Bereich des Islam*, 2 Bde. Wiesbaden 1960/62, I 335 f., Hasan Kaleshi, »Albanische Legenden um Sari Saltuk«, *Actes du Premier Congrès Intern. des Études Balkaniques et Sud-Est Européennes*, Sofia 1969, 815–828, Machiel Kiel, »A note on the date of the establishment of the Bektashi Order in Albanie: the cult of Sari Saltik Dede in Kruja attested in 1567–1568«, *Revue des Études Islamiques* 60 (1992, Spezialnummer für den Bektaschi-Orden) 263–270, H. T. Norris, *Islam in the Balkans*, London 1993, 131 f., 146–157, usw.
- 296 Vgl. in Auswahl: *Legendenforschung, op. cit.*, *Einführung in die romanische Volksliteratur*, München 1969, *Der Gang Mariae zu den Qualen – ein rumänisches Volksbuch des 16. Jahrhunderts*, s. I. 1976, *Povestea Maicii Domnului*, s. I. 1978, »Călătoria Maicii Domnului«, D. Messner/J. Pögl, *Lesebuch zur frühen rumänischen Literatur*, Salzburg 1983 (Studien zur rumänischen Sprache und Literatur) 37–40, *Rumänische Legenden aus der mündlichen Tradition*, Salzburg 1990, usw.
- 297 Für die südosteuropäische Legendenforschung besonders wichtig sind die gesammelten Studienbände *Legendenbilder aus dem Feuerjenseits. Zum Motiv des »Losbetens« zwischen Kirchenlehre und erzählendem Volksglauben*, Wien 1983, *Griechische Reiter als Gefangenenerreter*, Wien 1983, *Ethnologia europaea. Studienwanderungen und Erlebnisse auf volkskundlicher Feldforschung im Alleingang*, München 1986, *Geheiligt Rech. Aufsätze zu einer vergleichenden rechtlichen Volkskunde in Mittel- und Südosteuropa*, Wien/Köln/Graz 1988, *Volkskunde im Mehrvölkerraum. Ausgewählte Aufsätze zu Ethnologie und Kulturgeschichte in Mittel- und Südost-Europa*, München 1989, und die Monographien: *Die Seelenwaage. Zur religiösen Idee vom Jenseitsgericht auf der Schicksalswaage in Hochreligion, Bildkunst und Volksglaube*, Klagenfurt 1958, *Kynocephale Dämonen südosteuropäischer Volksdichtung*, München 1968, *Teufelsbündner und Faustgestalten im Abendlande*, Klagenfurt 1968, *Bilder und Legenden. Erwandertes und erlebtes Bilder-Denken und Bild-Erzählen zwischen Byzanz und dem Abendlande*, Klagenfurt/Bonn 1971, *Versöhnung im Jenseits*, München 1972, *Südost-Überlieferungen zum apokryphen »Traum Mariens«*, München 1975, *Schutz- und Bittgebärden der Gottesmutter. Zu Vorbedingungen, Auftreten und Nachleben mittelalterlicher Fürbitte-Gesten zwischen Hochkunst, Legende und Volksglauben*, München 1981, *Nachtridentinisch untergegangene Bildthemen und Sonderkulte der »Volksfrömmigkeit in den Südost-Alpenländern*, München 1994, *Kreuzholzlegenden zwischen Byzanz und dem Abendlande. Byzantinisch-griechische Kreuzholzlegenden vor und um Basileios Heraklios und ihr Fortleben im lateinischen Westen bis zum Zweiten Vatikanum*, München 1995, *Bild-Gedanken der spätmittelalterlichen Hl. Blut-Mystik und ihr Fortleben in mittel- und südosteuropäischen Volksüberlieferungen*, München 1997, *Sterbekerze und Palmzweig-Ritual beim »Marientod«*. *Zu Apokryphen in Wort und Bild bei der κοίμησις, dormitio, assumptio der Gottesmutter zwischen Byzanz und dem mittelalterlichen Westen*, Wien 1999. Zu den Einzelaufsätzen vgl. die in der kommentierten Bibliographie angeführten Bibliographien zu seinem Werk.
- 298 Indizierend seien angeführt die serbische Monographie über den Hl. Sabbas in der Volksüberlie-

- ferung von V. Čaorović, *Sveti Sava o narodnom predanju*, Beograd 1927, die älteren Legendenstudien von M. Dragomanov, »Slavjanskite skazanija za požertvuvane na sobstveno dete«, *Sbornik za narodni umotvorenija, nauka i knižnina* 1 (1889) 65–95, »Slavjanski varianti na edna evangelska legenda«, *ibid.* 4 (1891) 257–270, und »Zabeleški vārchu slavjanskite religiozni i etičeski legendi«, *ibid.* 7 (1892) 245–310, 8 (1892) 257–314, 10 (1894) 3–68, 11 (1894) 511–516, die bulgarische Monographie J. Ivanov, *Bogomilski knigi i legendi*, Sofija 1926 (Nachdruck D. Angelov, Sofija 1970), die materialreiche bulgarische Monographie über die Apokryphen der Gottesmutter von C. Vranska, *Apokrifite za Bogorodica i bālgarskata narodna pesen*, Sofija 1940, die Übersicht von C. Romanska, »Die bulgarischen Volkssagen und Legenden«, *Deutsches Jahrbuch für Volkskunde* 19/3 (1964) 353–358, usw.
- 299 Auch hier dominieren die apokryphen Legenden auf Maria. In Auswahl: Sim. Gl. Marian, *Legendele Maicii Domnului. Studiu Folkloristic*, București 1904, Mario Ruffini, *Apocalipsul Maicii Domnului*, Firenze 1954, Felix Karlinger, *Der Gang Mariae zu den Qualen – ein rumänisches Volksbuch des 16. Jahrhunderts*, s. l. 1976, ders., *Povestea Maicii Domnului*, s. l. 1978, neben anderen Heiligen wie die Hl. Paraskeva: Irmgard Lackner, »Die verschiedenen Paraskeva-Gestalten in der Legende und im Volksglauben Rumäniens«, Felix Karlinger (ed.), *Berichte im Auftrag der Internationalen Arbeitsgemeinschaft für Forschung zum romanischen Volksbuch*, Seekirchen 1976, 48–61. Daneben gibt es auch generellere Übersichten: V. Lazar, *Legende istorice de pe pământul României*, Cluj 1922, I. I. Mirea, *Legendele*, București 1937, V. A. Urechia, *Legende române culese și anotate*, București 1891, A. Vasiliu, *Povești și legende*, București 1928, Felix Karlinger, *Rumänische Legenden aus der mündlichen Tradition*, Salzburg 1990, usw.
- 300 Zur genauen Inhaltsanalyse Walter Puchner, »Παλαιά και Νέα Διαθήκη«. *Ανώνυμο κρητικό θρησκευτικό ποίημα. Παρατηρήσεις και σχόλια*, Venedig 2009.
- 301 *Παλαιά και Νέα Διαθήκη, ανώνυμο κρητικό ποίημα (τέλη 15ου – αρχές 16ου αι.)*. Κριτική έκδοση, †Nikolaos M. Panagiotakis, ed. Stefanos Kaklamanis – Giannis M. Mavromatis, Venedig 2004.
- 302 Vgl. auch Walter Puchner, »Das Alte und Neue Testament«. Eine kretische Verserzählung (16./17. Jh.) an der Kulturdrehscheibe zwischen Ost und West im äußersten Süden Europas«, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas, op. cit.*, 461–478, vgl. auch ders., »Offene Forschungsfragen zum kretischen religiösen Gedicht ›Altes und Neues Testament‹«, *Κρητικά Χρονικά* 32 (2014) 34 (2014) 279–292
- 303 Dies ist der Titel der Apokryphe in den wissenschaftlichen Sammlungen apokrypher Texte. In Auswahl: C. Tischendorf, *Apocalypses Apocryphae*, Lipsiae 1866, 24–94, M. Gidel, »Étude sur un Apocalypse de la Vierge Marie, Manuscrits grecs nos. 390 et 1631, Bibliothèque nationale de Paris«, *Annuaire de l'Association pour l'encouragement des études grecques en France* V (1871) 92–113 (vgl. auch L. Heuzey, »Les supplices de l'enfer d'après les peintures byzantines«, *ibid.*, 114–119 und H. Weil, »Observations critiques sur une Apocalypse de la Vierge Marie«, *ibid.* VI, 1872, 21–27), Nikolaos G. Politis, *Μελέται επί του βίου των νεωτέρων Ελλήνων*, Athen 1874, 375–389, M. R. James, *Apocrypha anecdota I*, Cambridge 1891, 108–126, A. Vassiliev, *Anecdota graecobyzantina, Pars prior*, Mosquae 1893, 125–134, Hubert Pernot, »Descente de la Vierge aux Enfers«, *Revue des études grecques* XIII (1900) 233–257, R. Hamburg, *Apocalypsis anastasiae*, Lipsiae 1903, A. Delatte, *Anecdota atheniensia I, Textes grecs inédits relatifs à l'histoire des religions*, Liège 1927, 272–288, M. R. James, *Apocrypha Anecdota. A Collection of Thirteen Apocryphal Books and Fragments*, Cambridge 1893, ders., *The Apocryphal New Testament being the apocryphal gospels, acts, epistles, and apocalypses*, Oxford 1924 (6η έκδ. 1955) 505 ff. Vgl. auch H. Weinell, »Die spätere christliche Apokalyptik«, *Festschrift Gunkel* 1923, 141–173, bes. 156 ff. usw. Der Text ist allerdings nicht völlig stabil, sondern entwickelt

- sich im Laufe der Jahrhunderte (Stelios Lampakis, *Οι καταβάσεις στον Κάτω Κόσμο στη βυζαντινή και μεταβυζαντινή λογοτεχνία*, Athen 1982, 46 ff.). Überdies sind viele Textfassungen noch gar nicht veröffentlicht (vgl. F. Halkin, *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, 3 vols., Bruxelles 1957, III 1050–1054m). Dies beweist auch ein Vergleich einer neueren Druckfassung Athen 1898 mit einer handschriftlichen aus dem Kreta des 17. Jhs. (Richard M. Dawkins, »A Cretan Apocalypse of the Virgin«, *Byzantinische Zeitschrift* 30, 1930, 300–304, Textausgabe in »Κρητική Αποκάλυψις της Παναγίας«, *Κρητικά Χρονικά* 2, 1948, 487–500). Vgl. Puchner, »Παλαιά και Νέα Διαθήκη«, *op. cit.* 123–161.
- 304 N. K. Bokodarov, »Legenda o chozdenii bogorodicy po mukam«, *Izbornik Kievskij posjaščenyi Florinskomu* 1904, 39 ff., C. Vranska, *Apokrifite za Bogorodica v bälgarskata narodna pesen*, Sofija 1940 (*Sbornik na Bälgarskata akademia na naukite* 34). Für den südslavischen Raum A. Strauss, *Die Bulgaren*, Leipzig 1898, 107 ff., V. Stojčevska-Antić, »Od eschatologiške apokrifi za Bogorodica in nivniot odsiv vo narodnoto tvorčestvo na Južnoslovenskite narodi«, *Makedonski Folklor* 2 (1969) 207–218, E. Tareanu, »Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles«, *Revue d'histoire des religions* 138 (1950) 22–52, 176–218. Für Rumänien M. Gaster, *Ilchester Lectures on Greek-Slavonic literature*, London 1887, 68 ff., Felix Karlinger, *Der Gang Mariens zu den Qualen. Ein rumänisches Volksbuch des 16. Jahrhunderts*, Salzburg 1976, ders., *Einführung in die romanische Volksliteratur*, München 1969, 32, ders., »Călătoria Maicii Domnului«, D. Messner/J. Pögl, *Lesebuch zur frühen rumänischen Literatur*, Salzburg 1983 (Studien zur rumänischen Sprache und Literatur) 37–40. Vergleichend Leopold Kretzenbacher, *Südost-Überlieferungen zum apokryphen »Traum Mariens«*, München 1975, 119 ff.
- 305 Vgl. auch »Τι τραβάνε οι κολασμένοι«, *Θεατής* 12. 3. 1929.
- 306 Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene*, *op. cit.*, II 187. Es handelt sich deutlich um das Vorbild des im Ersten Teil analysiertes Lazarusliedes vom »Großen Lazarus« aus Mani. In die Sündenstrafen ist kein »System« gebracht, es geht bloß um abschreckende Bilder der Pastoral-didaktik. Mannigfältig sind die Beziehungen zu den Pronaos-Abbildungen des Jüngsten Gerichts (Δευτέρα Παρουσία).
- 307 Peter Dinzelsbacher, »Die Verbreitung der apokryphen Visio Pauli im mittelalterlichen Europa«, *Mittelalterliches-Jahrbuch* 27 (1992) 77–90. Textbeschreibung über die Sündenstrafen bei Hennecke/Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, *op. cit.*, 554–559.
- 308 J. Matl, »Inferno e pene infernali nelle raffigurazioni popolari bulgare«, *Ricerche Slavistiche* III (1954) 114 ff., L. Müller, »Die Offenbarung der Gottesmutter über die Höllenstrafen. Theologischer Gehalt und dichterische Form«, *Die Welt der Slaven* V/1 (1961) 26 ff. Der älteste russische Text befindet sich in einer Handschrift des Athos-Klosters Megisti Lavra aus dem 12. Jh. (M. S. Tichonravov, *Pamjatniki otrečenoj russkoj literatury*, II, 1863, 23 ff., R. Trautmann, *Altrussisches Lesebuch*, Teil I, Leipzig 1949, 26 ff.).
- 309 Hs 2500 des Forschungszentrums für griechische Volkskunde der Akademie Athen, 465 ff. Vgl. auch D. Petropulos/E. Andreadis, *Η θρησκευτική ζωή στην περιφέρεια Ασκεράϊ-Γκέλβερη*, Athen 1970, 127, wo die Zwölftenperiode mit der Anwesenheit der Seelen auf der Oberwelt und die Seelen-Zeit zwischen Ostern und Pfingsten auf die gleiche Weise begründet sind. Zu diesen Seelen-Zeiten und Straferleichterungen vgl. Walter Puchner, »Im Namen der Rose. Zum Nachleben des Rosalienfestes auf der Balkanhalbinsel«, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, *op. cit.*, 47–106 bes. 78–90. Zur Differenz zwischen Hadesgeographie und Höllenvision Richard Dawkins, »The World Below in Greek Folktales«, *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών* 23 (1953) 312–322.
- 310 In einer mündlichen Legende aus Sparta hängen die Lauscher an ihren Ohren, die Lästere, Lüg-

ner und Verleumder an der Zunge; die Sonntagsschläfer sitzen auf glühenden Schemeln, die Blutschänder kochen in glühenden Kesseln (Hs. 1371, 57f.). In Thrakien: Die Mörder kochen in Kesseln, manche werden von Schlangen in die Zunge gebissen, die wortbrüchigen Verlobten sind bis zum Bauch in die Hölle eingesunken, dem Lauscher werden glühende Spieße in die Ohren gesteckt; jener, die ein Türkenkind gesäugt hat, hängen Schlangen an der Brust (E. Stamuli-Saranti, *Θρακικά* 2, 1928, 146f.).

- 311 Dazu einige Beispiele: Chios: Würmer fressen zuerst die Augen des Verstorbenen und dann den Leib; die Seelen der Gerechten kennen einander im Jenseits, die der Sünder bleiben allein. Peloponnes, Thessalien: Hades nimmt die Seelen der Verstorbenen zu sich und führt sie dem Gericht zu; Erzengel Michael wiegt die guten und die schlechten Taten usw. Weitere Beispiele und Nachweise bei Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene*, *op. cit.*, 186 Anm. 518. Zu Sündenstrafen, der Fürbitte der Gottesmutter und Straferleichterungen in Südosteuropa siehe auch Kretzenbacher, *Südost-Überlieferungen zum apokryphen »Traum Mariens«*, *op. cit.*, 118 ff., Karlinger, *Einführung in die romanische Volksliteratur*, *op. cit.*, 29 ff., ders. *Der Gang Mariae zu den Qualen*, *op. cit.*, ders., »Călătoria Maicii Domnului«, *op. cit.*, zur Ikonographie G. Galavaris, »Mary's Descent to Hell: A note on the Psalter Oxford, Christ Church Arch. W. Gr. 61«, *Byzantine Studies/Études Byzantines* 4/2 (1977) 189–194.
- 312 Dazu Leopold Kretzenbacher, »Sankt Brandan, Judas und die Ewigkeit«, *Bilder und Legenden*, Klagenfurt 1971, 150 ff., ders., *Versöhnung im Jenseits*, *op. cit.*, 55 ff., P. Lehmann, »Judas Ischariot in der lateinischen Legendenüberlieferung des Mittelalters«, *Studii Medievale* N. S. 2 (1929) 289–346, bes. 308 ff. Der irische Heilige sieht »...mitten in der See einen Felsen und auf ihm zwischen zwei eisernen Zangen schwankend eine Gestalt. Die einen halten sie für einen Vogel, die anderen für ein Schiff. Brandan läßt das Boot näher fahren, die Wellen erstarren, das Schiff bleibt stehen. Es ist ein scheußlich anzusehender Mensch, der da auf dem Riff hockt, von einem Tuch umflattert und geschlagen. Die Wogen gehen über ihn hin, und wenn sie zurücktreten, scheint das menschliche Wesen verschwunden. Brandan redet es an und erfährt nun, daß wir Judas Ischarioth vor uns haben. Es ist die geringste seiner entsetzlichen Qualen, die er da auf dem Felsen erleidet. Nur am Sonntag von einer Vesper zur anderen und von Weihnachten bis Theophanie und von Ostern bis Pfingsten sowie in purificatione S. Dei genetricis et in assumptione eius darf er aus dem untersten Inferno empor und auf den Felsen im Meer. Der Sonntag geht zu Ende und schon nahen die Teufel, um ihn zu holen und unsagbar mit glühenden Zangen zu peinigen, ihn wie Herodes, Pilatus, Annas und Caiphas. Dieses Mal schützt ihn Brandan für eine allzu kurze Nacht. Dann packen ihn die wütenden Satansdiener, zerren ihn hinab zu unbeschreiblicher Pein«.
- 313 P. Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, 2 vols., Stuttgart 1981 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 23) II 560.
- 314 Dieses Sisyphe-Motiv verbindet die Legende mit der Sage von den *kalikantzaroi*, den schädlichen und dümmlichen Zwölften-Dämonen, die das ganze Jahr am Weltenbaum sägen, zu Weihnachten jedoch auf die Oberwelt kommen, und wenn sie am Theophanie-Tag wieder in die Unterwelt zurückkehren, finden sie den Weltenbaum unversehrt und beginnen ihr Werk von vorne. Zu dieser Dämonengestalt siehe nun Emmanuela Moser-Karagiannis, »Hors d'ici (Οζαποδώ). Les êtres fantastiques et la parole dans les légendes populaires grecques. I. Xotika (Anaskelades, Arapides, Chamodrakia (Smerdakia, Telonia), Drakoi, Gorgones, Kalikantzaroi, Néraïdes, Stoicheia, Vrachnades). A. Le Kalikantzaros«, *Littérature orale de la Grèce moderne. Recueil d'études*, Athènes 2005, 263–450.
- 315 Zur Entwicklung der Vorstellung dieser gefährlichen und engen Brücke, über die nur die guten Seelen unbeschadet hinüberkommen, vgl. P. Dinzelbacher, *Die Jenseitsbrücke im Mittelalter*, Wien

1973. Die ursprüngliche Vorstellung scheint die der Brücke zwischen Himmel und Erde gewesen zu sein, die sich dann später als Jenseitsbrücke auf Leben und Tod bezieht; für manche ist dieser Übergang schwierig und die Brücke wird haarnadelscharf; privilegierte Geistersichtige wie die Schamanen passieren diese Brücke bereits im Leben. Diese Jenseitsbrücke führt ins Paradies, von der Erde in den Himmel, aber auch zur Hölle bzw. von einem Teil der Hölle in einen anderen (174 ff.). Denselben Funktionswandel beobachtet man bei der Leiter, die anfänglich in den Himmel führt, mit den scharfen Messern dann nur mehr eine Folterungsart in der Unterwelt darstellt (Dinzelbacher, *op. cit.*, 166 ff.). Zur Idee der Leiter und ihren Wandlungen Leopold Kretzenbacher, »Himmelsleiter« und »Heilige Stiege«. Bildgedanke und Kultmotive zwischen Byzanz und dem Abendlande«, *Actes du premier congrès international des études balkaniques et sud-est-européennes*, Sofia 1969, II 837–843, ders., »Der Schwierige Weg nach oben. Legende und Bild von Jakobstraum, Paradiesesleiter und Himmelsstiege«, *Bilder und Legenden. Erwandertes und erlebtes Bilder-Denken und Bild-Erzählen zwischen Byzanz und dem Abendlande*, Klagenfurt/Bonn 1971, 16–42, ders., »Die »Himmelsleiter« zur Sozialismus-Sonne. Zur politisch-tendenziösen Umprägung einer frühmittelalterlichen Bild-Idee in Bulgarien«, *Südost-Forschungen* 40 (1981) 224–238.
- 316 Dazu K. Ranke, »Brücke«, *Enzyklopädie des Märchens* 2 (1999) 823–835 (mit reichhaltiger Bibliographie).
- 317 Z. B. in die »Apokalypse der Anastasia« (Ch. G. Angelidi, *O βίος του Βασιλείου του νέου*, Ioannina 1980, Vers 955/956).
- 318 Dinzelbacher, *op. cit.*, 163.
- 319 Die Vorstellung, daß die Fadenbrücke eine orientalische Anleihe bildet (R. Beaton, *Folk poetry of modern Greece*, Oxford 1980, 123), läßt sich nach dem Gesagten nicht halten. Zur Kritik W. Puchner, *Studien zum griechischen Volkslied*, Wien 1996, 245. Zu dem irischen, anfänglich außerreligiösen Ursprung Dinzelbacher, *op. cit.*, 19 ff.
- 320 Als Faden-Brücke in griechischen Sagen (Politis, *op. cit.*, II 612 zu Nr. 983). Mit starken Änderungen zum Judasschicksal im Jenseits W. Schmidt, *Das Jahr und seine Tage in Meinung und Brauch der Rumänen Siebenbürgens*, Hermannstadt 1867, 14.
- 321 E. Saranti-Stamuli, »Προλήψεις και δεισιδαιμονίες της Θράκης«, *Laografia* 14 (1952) 169–200, bes. 196, Nr. 451.
- 322 Georgios A. Megas, »Το τραγούδι του γεφυριού της Άρτας. Συγκριτική μελέτη«, *Laografia* 27 (1971) 27–212, ders., *Die Ballade von der Arta-Brücke. Eine vergleichende Untersuchung*, Thessaloniki 1976 (Institute for Balkan Studies 150).
- 323 Die geographische Verbreitung dieser metaphysischen Variante der Bauopfersage in Liedform läßt kaum Schlüsse zu: Epirus, Thrakien, Ost-Bulgarien, Konstantinopel, Peloponnes, Korfu, Tinos, Naxos, Chios, Rhodos, Karpathos, Kleinasienküste, südliche Schwarzmeerküste und Hinterland (Pontus-Gebiet) (Megas, *Die Ballade von der Arta-Brücke*, *op. cit.*, 25–61). Megas erklärt diese assoziative Übertragung u. a. mit der Tatsache, daß die Ballade wegen ihres Themas oft als Totenklage gesungen wird.
- 324 Politis, *Εκλογαί*, *op. cit.*, 44 f., Nr. 29, Vers 10, und 164 f., Nr. 129 A, Vers 1. Bei Sprichwörtern ist der semantische Kontext eine Situation, wo jemand hundert Schwierigkeiten überwunden hat oder für Werke, die kein Ende nehmen (Nikolaos G. Politis, *Παροιμιαί*, 4 Bde., Athen 1899–1902, III 621 f.).
- 325 Georgios A. Megas, »Das χειρόγραφον Adams. Ein Beitrag zu Col. 2, 13–15«, *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 27 (1927) 305–320, ders., »Αδάμ και Χριστός εις τας παραδόσεις του λαού«, *Ημερολόγιον της Μεγάλης Ελλάδος* 1929, 385–432 (Neudruck

- beider Studien in *Laografia* 25, 1967, 102–115, 69–101), Leopold Kretzenbacher, »Hunger treibt Urvater Adam zum Pakt mit dem Teufel«, *Teufelsbündner und Faustgestalten im Abendlande*, Klagenfurt 1968, 42 ff., ders., »Jordantaufe auf dem Satansstein. Zur Deutung südosteuropäischer Fresken und Ikonen aus den Apokryphen und Volkslegenden«, *Bilder und Legenden. Erwandertes und erlebtes Bilder-Denken und Bild-Erzählen zwischen Byzanz und dem Abendlande*, Klagenfurt/Bonn 1971, 49–74, auch in *Geheiligt Rech. Aufsätze zu einer vergleichenden rechtlichen Volkskunde in Mittel- und Südosteuropa*, Wien/Graz/Köln 1988, 90–114, ders., L. Kretzenbacher, »Adams Testament und Tod. Apokryphe und Totentanz im lebendigen Volksschauspiel der Steiermark«, *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 54 (1958) 129–149. Vgl. auch L. Röhrich, *Adam und Eva*, Stuttgart 1968, 159 ff., I. Fröhlich, *Enzyklopädie des Märchens* 1 (1999) 85–89 (mit weiterer Literatur).
- 326 Dieser Pakt wird in Stein gemeißelt, das *homologon* auf dem Satansstein im Jordan löscht erst Christus aus. Das Malerbuch vom Hl. Berg sieht die Abbildung dieser Urkundplatte mit den darunter hervorzüngelnden Schlangen explizit vor (G. Schäfer, *Ερμηνεία της ζωγραφικής. Das Handbuch der Malerei vom Berge Athos, aus dem handschriftlich neugriechischen Urtext übersetzt, mit Anmerkungen von Didron d. Ä. und eigenen von G. Schäfer*, Trier 1855, 179 ff.).
- 327 Z. B. in Tripolis in der Peloponnes und in Lakedämonien (N. Laskaris, »Το ομόλογο του Αδάμ και της Εύας«, *Laografia* 20, 1962, 569 ff.).
- 328 Z. B. in einem serbischen Text des 15. Jahrhunderts (V. Jagić, *Slavische Beiträge zu den biblischen Apokryphen, I: Die altkirchensprachlichen Texte des Adambuches*, Wien 1893, Denkschriften der Akad. d. Wiss. in Wien, phil. – hist. Cl. XLII, 4 ff.) oder in rumänischen Märchen (A. Dima, *Rumänische Märchen*, Leipzig 1944, 253 ff., Nr. 42, A. Schullerus, *Verzeichnis der rumänischen Märchen und Märchenvarianten*, Helsinki 1928 (FFC 78) Anhang 2, Nr. 121).
- 329 »Διήγησις και πολιτεία Αδάμ και Εύας των πρωτοπλάστων« (jetzt in kritischer Edition vorliegend durch J. Tromp, *The Life of Adam and Eve in Greek. A Critical Edition*, Leiden/Berlin 2005), die auch in vielen lateinischen Fassungen (»Vita Adae et Evae«, vgl. W. Meyer, »Vita Adae et Evae«, *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Classe XIV/3*, München 1878, 185 ff.), aber auch syrischen, armenischen und arabischen vorliegt und auf das 4. Jh. zurückgeht. Dort findet sich auch die Buße Adams auf dem Jordansstein, 40 Tage lang bis zum Hals im Wasser; um ihn sammeln sich die Tiere, und der Fluß stellt seinen Lauf ein (Meyer, *op. cit.*, 221–224, E. Kautzsch (ed.), *Die Apokryphen und Pseudoepigraphen des alten Testaments*, Bd. II, Tübingen 1900 (Hildesheim 1962) 512–528).
- 330 O. Merk/M. Meiser, *Unterweisung in erzählender Form. Das Leben Adams und Evas*, Gütersloh 1998.
- 331 Es ist nicht der Baum der Erkenntnis, sondern der Baum des Lebens (die Verwechslung geht auf Gen. 2,9 zurück). Diese Baumvorstellung kontaminiert dann in der Wurzel Jesse und in dem Baum im apokryphen Traum Mariens (vgl. Leopold Kretzenbacher, *Südost-Überlieferungen zum apokryphen »Traum Mariens«*, München 1975, 41 ff.). Es handelt sich um eine typologische Übertragung: Der Baum des Kreuzholzes wird die Urschuld des Baumes der Erkenntnis im Paradies tilgen, der Neue Adam (Christus) erlöst den alten (vgl. W. Molsdorf, *Christliche Symbolik der mittelalterlichen Kunst*, Leipzig 1926 (Graz 1968), Nr. 409, 410, 1032, F. Kampers, *Mittelalterliche Sagen vom Paradies und vom Holz des Kreuzes Christi*, Köln 1891, E. Kirschbaum, *Lexicon der christlichen Ikonographie*, Freiburg /B. 1970, II 642 ff.).
- 332 M. Arnaudov, *Očerki po bŭlgarska folklor*, Sofija 1934, 447 ff., A. N. Veselovskij, *Raziskanija v oblasti russkikh duhovnich stichov IV*, Sanktpeterburg 1881.
- 333 Dimitrios V. Oikonomidis, »Ναξιακά παραδόσεις«, *Laografia* 17 (1957–58) 30–70, bes. 44, Nr. 33.

- 334 Textausgabe und Analyse des Abschnitts (noch vor der Gesamtausgabe von 2004) in W. Puchner, »Byzantinische und westliche Einflüsse auf die religiöse Dichtung Kretas zur Zeit der Venezianischen Herrschaft. Das Beispiel der apokryphen Judasvita in dem Gedicht ›Altes und Neues Testament‹«, Nikolaos M. Panagiotakis (ed.), »*Αρχές της Νεοελληνικής Λογοτεχνίας*«. *Πρακτικά του Δεύτερου Διεθνούς Συνεδρίου »Neograeca Medii Aevi*«, 2 Bde., Venedig 1993, II 278–312.
- 335 V. Diederichs, »Russische Verwandte der Legende von Gregor auf dem Stein und der Sage von Judas Ischariot«, *Russische Revue* 17 (1880) 119–146, P. F. Baum, »The medieval lives of Judas Iscariot«, *Publications of the Modern Language Association of America* 31 (1916) 481 ff., bes. 561 ff., I. Franko, *Pamjatki ukrainsko-rusko movi i literature. T. II. Apokrifni navosavitni. a) Apokrifčni Evangelija*, Lvov 1899, F. Repp, »Untersuchungen zu den Apokryphen der Österreichischen Nationalbibliothek. Die russisch-kirchenslavische Judas-Vita des Cod. slav. 13*«, *Wiener Slavistisches Jahrbuch* 6 (1957/58) Sonderdruck, J. Ivanov, *Bogomilski knigi i legendi*, Sofija 1970, 329.
- 336 Die Argumentationslinie zusammengefaßt in Walter Puchner, »Zur Herkunft der mittelalterlichen Judaslegende«, *Fabula* 35 (1994) 305–309. Zu diesen griechischen Texten, die im wesentlichen identisch sind und sich nur in Wortwahl und Stillegierung unterscheiden und bis ins 15. Jh. zurückverfolgt werden können, vgl. V. Istrin, »Die griechische Version der Judas-Legende«, *Archiv für Slavische Philologie* 20 (1898) 605–619, Sp. Lambros, *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mt. Athos*, Cambridge 1895, I 387 (Nr. 3794), II 157 (Nr. 4616), P. F. Baum, »The medieval lives of Judas Iscariot«, *op. cit.*, 481 ff., Ch. Papaïoannu, »Κατάλογος των χειρογράφων της Βιβλιοθήκης της Αρχιεπισκοπής Κύπρου«, *Επετηρίς του Συλλόγου Παρνασσού* IX (1906) 95, Nr. 157 (auch *Απόστολος Βαρνάβας* VII, Nicosia 1935, 47–55), Georgios A. Megas, »Ο Ιούδας εις τας παραδόσεις του λαού«, *Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου της Ακαδημίας Αθηνών* 3–4 (1941/42) 3–32 (*Laografia* 25, 1967, 116–144, bes. 141–144), Takis Antoniu, *Ιούδας ο γιος του Ροβέλ. Μια άγνωστη ιστορία της ζωής του Ιούδα σε μεταβυζαντινό κώδικα*, Athen 1982, Theodoros D. Moschonas, *Πατριαρχείου Αλεξανδρείας. Κατάλογοι της Πατριαρχικής Βιβλιοθήκης. Bd. 1. Χειρόγραφα*, Alexandria 1945, 116 ff.
- 337 Lexikalisch ungeklärter Ausdruck; in der gelehrtsprachlicheren Version bei Megas παράδεισος έχοντας και δένδρα έσωθεν (Paradiesgarten mit Bäumen).
- 338 In der Megas-Version mit einem Stein.
- 339 Antoniu, *op. cit.* 17–24.
- 340 Deutsch bei Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene, op. cit.*, 91 f. Die Vita ist eingebaut in eine Palmsonntagspredigt und stammt angeblich von Erzbischof Germanos von Konstantinopel. Das handschriftliche Manuskript wurde vom Herausgeber 1960 in einem Münchner Antiquariat erworben, der die Geschichte 1982 als völlig unbekannt veröffentlicht.
- 341 Der Judasknabe wird von seinem eigenen Vater adoptiert (nicht vom Stiefvater) und erschlägt seinen eigenen leibhaften Bruder (nicht den Pflegebruder); Ischara ist die Geburtsstadt, nicht die Aussetzunginsel, wo ihn Hirten aufziehen (nicht die Königin), und in die er wieder zurückgebracht wird (in den lateinischen Fassungen bleibt er). Die übrigen Abweichungen: Rovel – Rubens, seine Frau ohne Namen – Ciborea, im Dienst des Herodes – Pilatus (in vielen lateinischen Fassungen), stiehlt wohlriechende Blüten und Früchte – Äpfel. Andere Details (Brudermord und Vaternord durch Stein) sind auch in den griechischen Fassungen variabel.
- 342 Aus Kreta M. Liudaki, Hs im Volkskundearchiv der Akademie Athen 1162B, 41–44 (aus dem Dorf Latsida im Kreis Mirambellos, 1928), veröffentlicht in *Laografia* 25 (1967) 118–120, in verkürzter Form auch bei Georgios N. Aikaterinidis, »Ο Ιούδας εις την δημόδη παράδοσιν της Κρήτης«, *Κρητική Εστία* 187 (Okt. 1968) 460–463 und in deutscher Übersetzung bei Marianne Klaar,

- Christos und das verschenkte Brot*, Kassel 1963, 85 ff.; aus Zypern (Dorf Makrosyka bei Ammochostos) K. Hatzioannu, *Κυπριακά Χρονικά* 9 (1933) 192 (auch *Laografia* 25, 1967, 120–121); von unbekannter geographischer Herkunft: K. Zisiu, *Εβδομάς* 1887, H. 10, 6–7 (auch in *Laografia* 26, 1967, 117–118). Diese sind bei Megas in seinem Judas-Artikel veröffentlicht. Dazu kommt noch Hs 2344, 556 ff. des Volkskundearchivs der Akademie Athen (von Dim. Lukatos von der Ionischen Insel Othonoi). Der Vater hieß hier Rusvel und die Erzählung läuft bis zum Selbstmord des Judas.
- 343 Walter Puchner, »Η Ρέα Γαλανάκη και ο λαϊκός πολιτισμός. Παρατηρήσεις της εφαρμοσμένης λαογραφίας στο μυθιστόρημα *Φωτιές του Ιούδα, Στάχτες του Οιδίποδα* (2009)«, *Estudios Griegos* 14 (Vitoria-Gasteiz 2011–12) 497–518 (vgl. auch *Δοκίμια λαογραφικής θεωρίας*, Athen 2011, 188–212).
- 344 Leopold Kretzenbacher, »Verkauft um dreissig Silberlinge«. Apokryphen und Legenden um den Judasverrat«, *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 57 (1961) 1–17 (des Separatums)
- 345 Bei den Ostslaven besteht der Glaube, daß das Blutgeld dem Dämon zur neuen Versuchung der Menschheit dient (F. Haase, *Volks Glaube und Brauchtum der Ostslaven*, Breslau 1939, 165).
- 346 Origenes sah darin noch einen letzten Rest von Zuneigung (*Contra Celsum* II 11, *Patr. gr.* 11: 814 c, M. Borrett, *Origène, Contre Celse*, Paris 1976, Bd. 1, 310 ff.). Darin folgte ihm nur der spanische Bußprediger der frühen Neuzeit Vincente Ferrer (Dinzelsbacher, *Judastraditionen*, Wien 1977, 65). Vgl. auch D. Haugg, *Judas Iskarioth in den neutestamentlichen Berichten*, Freiburg/Br. 1930, 43 und vor allem E. Harvolk, »Judaslohn und Judaskuß. Ein Beitrag zur mittelalterlichen Legendenüberlieferung«, *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde* 1985, 86–95, bes. 90. In Wirklichkeit geht es um gar keinen Kuß, sondern den *aspmos*, die rituelle Gebärde der Begrüßung und Verabschiedung, wo der Lippenkuß nur angedeutet ist (Walter Puchner, »Gesten, Gebärden, Körpersprache«, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, *op. cit.*, 557–564).
- 347 Benz, *Die legenda aurea*, *op. cit.*, 340. In den Thomas-Akten wird Judas als Doppelgänger Christi genannt (W. Bauer, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen 1909, 173 ff.) in anderen apokryphen Schriften wird Judas als Christi Zwillingsbruder dargestellt (Hennecke/Schneemelcher, *op. cit.*, I 312, 315, 317, II 30, 269). Diese Substitutionslegenden gipfeln in der Ansicht, daß nicht Christus, sondern Judas gekreuzigt worden sei (L. & L. Ragg, *The gospel of Barnabas*, Oxford 1947, 471 ff.). Diese Ansicht ist schon bei Basileides von Alexandria (um 125 n. Chr.) belegt (Karl Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, München 1897, 207, 662) und gehört zum apokryphen Legendenwissen des Mittelalters (G. Buchheit, *Judas Iscariot. Legende, Geschichte, Deutung*, Gütersloh 1954, 29 und W. Creizenach, *Judas Iscariot in Legende und Sage des Mittelalters*, Halle/S. 1875, 15 ff.). An eine Ersatzperson bei der Kreuzigung glaubt auch der Islam (Sure 4, 156) und unter den möglichen Ersatzmännern wird auch Judas angeführt (S. M. Zwemer, *Die Christologie des Islams*, Stuttgart 1921, 36 ff., 60 ff.).
- 348 *Patr. gr.* 13: 1750, vgl. auch W. Braun, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen 1909, 177, 313 ff. Davon weiß auch Abraham a Santa Clara in seinem vierbändigen Judas-Compendium 1686–1695 zu berichten: *und seye er einem jedem anderst erschienen / gleichwie er es würdig und bedürfftig war* (Abraham a Santa Clara, *Judas, der Ertz-Schelm, für ehrliche Leuth, oder Eigentlicher Entwurff und Lebensbeschreibung des Iscariotischen Bösewichts. Worin man unterschiedliche Discurs, sittliche Lehrs-Puncten, Gedicht und Geschicht, auch sehr reicher Vorrath Biblischer Concepten. Welche nit allein einem Prediger auff der Canzel sehr dienlich fallen, der jetzigen verkehrten, bethörten, versehrten Welt die Warheit under die Nasen zu reiben: sondern es kan auch dessen ein Privat- und einsamler Leser zur erspriesslichen Zeit-Vertreibung und gewünschten Seelen-Hayl gebrauchen*, 4 Bde., Bonn/Salzburg 1686–1695, III 266 f.). Auch in der 83. Homilie von Chrysostomos findet

- sich der Passus, daß Christus schon einigemal seiner Festnahme entgangen sei (»επειδή πολλάκις κατασχεθείς υπ' αυτών διεξήλθεν, ουκ ειδόντων αυτών«). Dies mag auf die Markus-Stelle 14, 44 hinweisen, der als einziger Evangelist auch von dem Verhaftungsversuch eines anderen Jünglings berichtet, der jedoch nackt in der Dunkelheit flüchten konnte (14, 51–52).
- 349 E. Stamuli-Saranti, »Του Χριστού«, *Laografia* 11 (1934–37) 249 ff., bes. 250, Vers 41–44 aus dem Dorf Sultan Çiftlik in der heutigen Europäischen Türkei. In anderen Marienklagen, z. B. aus Krini Çesme (Kato Panagia) in Kleinasien, ist bloß vom Nichterkanntwerden Christi durch die Juden die Rede und seinem Verschwinden, sobald er von seiner Gefangennahme hört (B. Bouvier, *Le Mirologue de la Vierge. Chansons et poèmes grec sur la Passion du Christ*, Genève 1976, 84).
- 350 *Am Gründonnerstag jagten die Juden Christus, um ihn zu fangen. Da kommt eine Araberin vorbei mit einem Korb Gras auf dem Kopf, und Christus sagt zu ihr: »Kannst du mich nicht im Korb verstecken?« – »Ich verberge dich«. Christus wurde zum Kleinkind und versteckte sich im Gras. Die Juden erblickten die Araberin und fragten sie: »Hast du hier den Sohn der Maria vorbeikommen sehen, den Magier?« – »Nein«, sagte sie. Ihre Gräser begannen zu duften, wurden Sellerie und Petersilie, und keine Kopfschmerzen überkamen sie mehr; sie kann auf ihrem Kopfe eine Last von 1000 oka heben, denn sie hat Christus gehoben* (Stamuli-Saranti, *op. cit.*, Anm. 3, die Übersetzung bei Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene, op. cit.*, 274 Anm. 1488).
- 351 Hs 2392, 279 des Volkskundearchivs der Akademie Athen.
- 352 H. Lixfeld, *Volkserzählungen von der dualistischen Tierschöpfung durch Gott und den Teufel*, München 1971, 54 ff. Ziegen sind Teufelstiere. Sie weiden an unzugänglichen Stellen, werden auch *satana* oder Dämonen genannt, vom Teufel geritten, der selbst ein Bock ist, auf dem Knie haben sie das Teufelszeichen, sie fressen die stinkende Judaspflanze usw. Einige Beispiele: Die Schafe haben dichten Schwanz, weil sie Christus zuerst auf seiner Flucht versteckt haben (Hs 2449, 256); im epirotischen Suli gilt der Dualismus Gut/Böse für die Pferde und die Rinder (Hs 2277B, 45 f.); auf Tinos: Schafe sind gut, weil sie Christus versteckt haben, Ziegen schlecht (A. Florakis, *Τήνος. Λαϊκός πολιτισμός*, Athen 1971, 119 f.), deswegen heben sie heute noch ihren Schwanz (Kreta, Hs 2397, 40), um ihn zu zeigen. Im Raum Trikala (Thessalien) gibt es eine andere ätiologische Sage: Als die Soldaten Christus verfolgten, um ihn aufzuhängen (!), hoben die Ziegen ihren Schwanz und verrichteten ihre Notdurft, da verfluchte sie Christus und ihr Schwanz ist seither ständig erhoben (A. K. Hatzigakis, *Παραδόσεις του Ασπροποτάμου*, Trikala 1948, 53). Ähnlich in Epirus: Die Teufelstiere heben den Schwanz bei Sonnenschein, nur bei Regen senken sie ihn (Hs 2277B, 48); Naxos: Die Schafe stehen auch im Regen, weil sie Christus immer noch verbergen (Hs 1202, 367), dasselbe auch auf Kreta (Georgios K. Spyridakis, »Κρητικά παραδόσεις«, *Επετηρίς Κρητικών Σπουδών* 13, 1939, 138). Nach diesen Tierlegenden versucht Christus auch zu fliehen wie Odysseus vor dem Zyklopen.
- 353 Z. B. auf Sifnos: *Am Vorabend vor Weihnachten besucht Christus die Ställe und spricht mit den Rindern und Schafen, nur mit den Ziegen nicht. Denn gleich nach seiner Geburt hätten ihn die Juden gejagt, er habe im Rinderstall Zuflucht gesucht, wo ihn die Tiere mit ihrem Atem gewärmt und in ihrem Futter versteckt hätten. Dann sei er in die Schafhürde gekommen, wo ihn die Schafe unter ihrem Schwanz versteckt hätten. Auf die Frage der Juden, ob sie ihn gesehen hätten, hätten sie diese weitergeschickt. Deshalb haben die Schafe einen breiten Schwanz, der ständig nach unten hängt. Als nächstes habe sich Christus unter einem Ziegenschwanz versteckt. Da seien die Juden vorbeigekommen, voll Zorn, denn sie hätten ihn immer noch nicht gefunden, und hätten das Tier nach Christus gefragt. Da habe sie gleich ihren Schwanz gehoben und gesagt: »Hier ist er«. Seit damals ist der Ziegenschwanz immer hochgehoben, denn Christus habe sie verflucht* (Politis, *op. cit.* I 107, Nr. 191, deutsch bei Puchner, *Studien zum Kulturkontext der*

- liturgischen Szene, op. cit.*, 275 Anm. 1493). Solche Legenden gibt es auch über Maria bei der Flucht nach Ägypten (*Προμηθεύς ο Πυρφόρος* 3, Rethymno 1927, Nr. 58, 7), aber auch in Portugal (C. L. Cardoso, »Die »Flucht nach Ägypten« in der mündlichen portugiesischen Überlieferung«, *Fabula* 12, 1971, 199–211, bes. 203 ff.).
- 354 Der freilich von Judastod-Legenden herrührt.
- 355 Von Ziegen gefressen, auch als Judas-Galgen (M. Syminelaki/E. Linardaki, *Κρητικά Λαογραφικά*, s. I. 1947, 23 ff.).
- 356 Λοιδοριά, λοιδορίζω – beschimpfen (Politis, *op. cit.*, I 101 f., St. Kyriakidis, »Η λοιδοριά. Λαϊκή παράδοσις περί του ξύλου του σταυρού«, *Λαογραφία* 7 (1923) 266–274, D. Kontogiannis, *Συλλογή δημοτικών παραδόσεων*, Athen 1920, 31 Nr. 25).
- 357 C. Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, Lipsiae 1876, 290. Zu einer anderen koptischen Fassung P. Pierluigi, »Exploring the Ethiopic Book of the Cock: An Apocryphal Passion Gospel from Late Antiquity«, *Harvard Theological Review* 96/4 (2003) 427–454, ders., »Pre- and Post-Canonical Passion Stories«, *Apocrypha* 14 (2003) 99–128, ders., »The Book of the Cock and the Rediscovery of Ancient Jewish Christian Traditions in Fifth Century Palestine«, I. Henderson/G. S. Oegema (eds.), *The Changing Face of Judaism. Christianity and Other Greco-Roman Religions in Antiquity*, Gütersloh 2006, 318–322. Zur mittelalterlichen Verbreitung P. Lehmann, *Erforschung des Mittelalters*, 2 Bde., Stuttgart 1959, II 229 ff., L. Schmidt, *Die Volkserzählung. Märchen, Sage, Legende, Schwank*, Berlin 1963, 163.
- 358 Ilona Nagy, »Novootkiveni Apokrifi i Folklor: pečeni pijetno kukuriceve«, *Narodna Umjetnost* 44/2 (2007) 43–62, dies., *Apokrif evanđeliumok, népkönyvek, folklore*, Budapest 2001.
- 359 Lehmann, »Judas Ischariot in der lateinischen Legendenüberlieferung des Mittelalters«, *op. cit.*, 345 ff.
- 360 Bei den christlichen Kopten im 17. Jh. wird die Geschichte noch fabulöser erzählt: Hier steht das Brathähnchen am Abendmahlstisch; in einem Augenblick, wo sich Judas entfernt, bringt Christus den Hahn wieder zum Leben und beordert ihn, er solle Judas nachfolgen. Der Hahn berichtet dem Herrn dann von dem Verrat und wurde zum Dank ins Paradies versetzt (L. C. Thévenot, *Relation d'un voyage au Levant*, Paris 1864, 501).
- 361 Nagy, *op. cit.*, J. Kramář, »Kozinovská tradice a legenda o Jidášovi«, *Československe etnografie* 10 (1962) 364–368, V. Tille, »K legendě Jidášovi«, *Časopis Musea království českého* 18 (1894) 86 ff., C. Romanska, »Die bulgarischen Volkssagen und Legenden«, *Deutsches Jahrbuch für Volkskunde* 10 (1964) 353–358, dies., »Die bulgarischen Volkssagen und Legenden. Zustand ihrer Erforschung, Typen und Motive«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 13 (1964) 85–92, A. Mazon, *Contes slaves de la Macédoine sud-occidentale*, Paris 1923, 166 usw.
- 362 Zmaga Kumer, *Vsebinski tipi Slovenskih pripovednih pesmi*, Ljubljana 1974, Nr. 111. »Vater und Sohn pilgern nach Galizien zum hl. Jakob. Der Wirt, wo sie unterwegs übernachteten, wurde bestohlen und beschuldigt beide Pilger. Der Richter verurteilt den Vater zum Galgen. Der Sohn bietet sich selber anstatt des Vaters an. Er wird aufgehängt, und der Vater pilgert allein weiter. Nach 30 Tagen kehrt der Vater unter den Galgen zum Sohn zurück und will dort sterben. Der Sohn beginnt zu reden und sagt, der hl. Jakob habe ihn am Leben erhalten. Der Vater erzählt dem Richter davon; dieser sagt jedoch, daß der Aufgehängte sowenig am Leben sei wie das Huhn in der Schüssel. Das Huhn fliegt aus der Schüssel, und der Richter läßt den Aufgehängten hinunter holen, bittet um Verzeihung und schenkt sein ganzes Vermögen den beiden Pilgern« (*ibid.*, 134). Die Geschichte gehört zu einem ganzen Kreis von Legenden um die Jakobspilger, die jahrhundertlang von ganz Europa nach Santiago di Compostella gezogen sind (L. Kretzenbacher, »Die mittelalterliche Jakobspilger-Legende.

- Zur Motivgeschichte, ihren ost- und südostalpinen Kontrafakturen und frühen Vorformen im alten Griechenland«, *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde* 2002, 53–61). Das Hahn-Motiv ist auch in der weitverbreiteten Ballade »Devesta detomorilka« anzutreffen, wo die Braut ihre drei Kinder umgebracht hat, von denen eines bei der Hochzeit erscheint und sie des Mordes bezichtigt; die Braut schwört, der Teufel solle sie holen, wenn dies wahr sei, oder der gebratene Hahn krähen; was dann auch wirklich geschieht (Kumer, *op. cit.*, 289 ff., Nr. 274 mit vielen Varianten).
- 363 F. J. Child, *The English and Scottish popular ballads*, Boston/New York 1882–88, 452 mit den Nachweisen.
- 364 Sp. Zampelios, *Άισματα δημοτικά της Ελλάδος εκδοθέντα μετά μελέτης περί μεσαιωνικού Ελληνισμού*, Korfu 1852, 600 Nr. 2, St. D. Imellos, »Το άγγελμα της αλώσεως της Κωνσταντινουπόλεως εις τραγούδια της Θράκης«, *Επετηρίς του Κέντρου Ερευνής της Ελληνικής Λαογραφίας* 24 (1975/76) 1–10 (*Laografia* 34, 1985–86, 44–57 und 355–360, und im Band *Λαογραφικά*, I. *Δημώδεις παραδόσεις*, Athen 1988, 260–274 sowie im Band *Θρυλούμενα για την άλωση και την εθνική αποκατάσταση*, Athen 1991, 29–49).
- 365 St. Kyriakidis, »Θρακικά παραδόσεις«, *Ημερολόγιον Μεγάλης Ελλάδος* 1922, 250 ff., bes. 250, Politis, *op. cit.*, I 50 ff. (Nr. 86–89), II 716–728.
- 366 Vgl. den Ersten Teil.
- 367 Imellos, *op. cit.*, 9.
- 368 Vgl. Kumer, *op. cit.*
- 369 Einige griechische Beispiele: Lesbos: Nach Christi Grablegung feierten die Juden, kochten einen Hahn und weiße Eier. Auf die Frage, wie es denn möglich sein könnte, daß Christus auferstehe, antworten alle, daß zuerst die weißen Eier rot werden und der gekochte Hahn auffliegen und krähen müsse. Das geschieht dann auch und der flügelschlagende Hahn spritzt ihnen den Reis ins Gesicht (P. Nikitas, *Το λεσβιακό μνηολόγιο*, Mytilene 1953, 188 ff.). Naxos: Dieselbe Situation. Der Hahn kräht dreimal und erleichtert sich noch, bevor er davonfliegt (Imellos, *op. cit.*, 8f.). Abdera im Bezirk Xanthi: Hier gilt der Zweifel an der Nachricht von Christi Auferstehung. Der Hahn müsse mit den Flügeln schlagen, was er dann auch tut, und die Juden mit siedendem Wasser anspritzt; seither hätten sie kleine Male im Gesicht (auch bei den vorigen Varianten). Raum Kozani: ähnlich. Der gekochte Hahn muß noch dazu ein rotes Ei legen. So geschieht es auch. Seit damals färben wir die Ostereier rot. Euböa: Ganz ähnlich, und im Raum Grevena: Reduziert auf die kochende Frau (Imellos, *op. cit.*, 8f.).
- 370 Dazu K. Ohly, »Desperatio und Praesumptio. Zur theologischen Verzweiflung und Vermessenheit«, *Festgabe O. Höfler*, Wien 1974, 489–557, ders., *Der Verfluchte und der Erwählte. Vom Leben mit der Schuld*, Opladen 1976.
- 371 Politis, *op. cit.*, I 104, Nr. 183 (Kommentar II 797), vgl. auch D. Kontogiannis, *Συλλογή δημοτικών παραδόσεων*, Athen 1920, 32 Nr. 27.
- 372 Vgl. auch Giorgios N. Aikaterinidis, »Ο Ιούδας εις την δημώδη παράδοσιν της Κρήτης«, *Κρητική Εστία* 187 (Okt. 1968) 460–463.
- 373 Megas, *Laografia* 25 (1967) 135.
- 374 *Patr. gr.* 13: 1766 εξ. Apollinarios von Laodicea berichtet aus dem vierten Buch (*Περί της του Ιούδα αγχώνης*, J. Fr. Boissonade, *Anecdota Graeca* II, Paris 1830, 464 ff.), daß Judas seine Erhängung überlebt habe, doch als Zeichen seiner Gottlosigkeit schwoll er unnatürlich an und erblindete; aus seinem Körper flossen Eiterenteile und Würmer und der Ort, wo er gestorben ist, ist von dem Geruch bis jetzt öde und unbewohnt (Haugg, *Judas Iskarioth*, *op. cit.*, 39 ff., W. Wrede, »Judas Iskarioth in der urchristlichen Überlieferung«, *Vorträge und Studien*, Tübingen 1907, 127–146, J.

- Herber, »La mort de Judas«, *Revue d'histoire des religions* 129, 1945, 47–56, weitere Bibliographie in Hennecke/Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, *op. cit.*, II 33).
- 375 In einer Überlieferung über die 40 Schüler Christi (A. Mazon, *Contes slaves de la Macédoine sud-occidentale*, Paris 1923, 79).
- 376 *Μπουκέτο*, 29. 8. 1929, 997, Nr. 282.
- 377 Zu Judas als erstem Vampir vgl. S. Menardos, »Βουρβούλακας«, *Laografia* 8 (1921–25) 297–301, allgemein Dagmar Burkhart, »Vampirglaube in Südsteuropa«, *Kulturraum Balkan*, *op. cit.*, 65–108.
- 378 Vgl. wie oben.
- 379 Zum Sagenkreis des Ewigen Juden A. K. Chumis, »Περπλανώμενος Ιουδαίος«, *Νεοελληνικά Ανάλεκτα* 1/6 (1870) 326. Von solchen Strafen wird auch »Kutentes«, der Diener, der Christus geschlagen hat, heimgesucht (Politis, *op. cit.*, I 103). Auf der Insel Symi hält man ihn für Judas, der dazu verurteilt ist, nackt herumzulaufen und nicht sterben zu können (*ibid.*, II 788). Deshalb stürzt er sich fortwährend von einem hohen Berg, kann aber nicht sterben (I Nr. 185), oder er wandert umher, klein, dick und häßlich (Lesbos, I Nr. 186, wie im Papias-Fragment). Ausführlicher ist die Version vom jüdischen Schuster Kutris, der Christus auf der Flucht das Wasser verweigerte und ihn schlug, und deshalb jeden Tag den Berg hinunterrollen muß, dem in der Nacht Herz und Eingeweide brennen, ohne daß er sterben kann (*ibid.* Nr. 186).
- 380 A. Taylor, »The Gallow of Judas Iscariot«, *Washington Univ. Studies, Humanistic Series* 9 (1922) 135 ff., O. Dähnhart, *Natursagen*, 4 Bde., Leipzig 1907 ff., II 236 ff., St. Thompson, *Motif-Index of folk-literature*, vol. 1–6, Helsinki 1955–58, A 2721.5, W. D. Hand, »A Dictionary of words and idioms associated with Judas Iscariot«, *University of California Publications in Modern Philology* 24 (1942) 289 ff., bes. 349 ff.
- 381 Dähnhart, *Natursagen*, *op. cit.*, II 240, für Rumänien P. Schullerus, »Pflanzen in Glaube und Brauch der Siebenbürger Sachsen«, *Archiv des Vereins für Siebenbürgische Landeskunde* N. F. 40 (1916–23) 78–188, 348–426, bes. 131.
- 382 »Judas was hanged on an elder« (Shakespeare, »Verlorene Liebesmüh«, V/2). In Rumänien und der Ukraine gilt der Hollunder als Teufelsbaum (Dähnhart, *Natursagen*, *op. cit.*, I 200, II 238, Schullerus, *op. cit.*, 358 ff., K. Hoelzl, »Über die Heil- und Zauberpflanzen der Ruthenen in Ostgalizien und der Bukowina«, *Verhandlungen der k. k. zoologisch-botanischen Gesellschaft in Wien* 11, 1861, 149–160, F. Obert, »Rumänische Märchen und Sagen aus Siebenbürgen«, *Archiv der Vereinigung für Siebenbürgische Landeskunde* 42, 1924, 381–494).
- 383 Am Berg Sion in Jerusalem zeigte man den Feigenbaum, an dem sich Judas erhängt hat (Megas, *Laografia* 25, 1967, 133). Nach einer thessalischen Überlieferung darf man sich nicht unter einen Feigenbaum setzen, denn da sitzen die Frauen des Teufels (*ibid.*). Zu weiteren Feigenbaumsagen T. F. Th., »Η Συκιά«, *Ο Συνεταιριστής* 1948, 50 ff. Die Verfluchung des Feigenbaums nach Matth. 21, 18–22 und Mark. 11, 12–14. Vgl. auch Dinzelbacher, *Judastraditionen*, *op. cit.*, 52.
- 384 Aikaterinidis, »Ο Ιούδας εις την δημόδη παράδοσιν της Κρήτης«, *op. cit.*, vgl. auch Marianne Klaar, *Christos und das verschenkte Brot*, Kassel 1963, 93. Zu weiteren Namensformen Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene*, *op. cit.*, 279 f. Anm. 1537. Zu therapeutischen Eigenschaften M. Milingu-Markantoni, *Δένδρα, Φυτά, Άνθη στον λαϊκό πολιτισμό των νεωτέρων Ελλήνων*, Athen 2006, 506 und V. Charonitis, »Ο αζώγυρος και οι μυστικές του δυνάμεις«, *Λαϊκή ιατρική: Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου*, Rethymno 2003, 671–678.
- 385 Megas, *Laografia* 25 (1967) 134. Auf Kreta gilt der απήγανος als Judasbaum (Syminelaki/Lonardaki, *op. cit.*, 27 f.), ein kleiner, intensiv riechender Strauch, der an Abgründen wächst; sein Samen beschützt vor dem bösen Blick (Milingu-Markantoni, *op. cit.*, 445).

- 386 Z. B. in Sinope an der kleinasiatischen Schwarzmeerküste (Hs 935 des Laografischen Seminars der Univ. Athen, 15 ff.)
- 387 So gibt es noch den »Weihrauch« des Judas (M. Eptanisia, »Το λιβάνι του Ιουδα«, *Πνευματική Ζωή*, 2, 1938, 6), die Bohnenranke des Judas auf Naxos mit bitteren Früchten (Megas, *op. cit.*, 134), die *kuts'pia* in Karditsa (Hs 2301, 532) usw. An einem Ort in Gortynia, Arkadien, namens Φωνισκαριά (φόνος – Mord, Iskaria – Geburtsstadt des Judas) zeigt man eine Eiche, an der sich Judas erhängt haben soll (Hs 967, 72). Judas wird auch vom Blitz gejagt und versteckt sich unter den Tannen, worauf seit damals meist dort der Blitz einschlägt (Hs 867, 390).
- 388 *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens*, IV 802, 1433.
- 389 Ad. Adamantiu, »Αγνεύας πείρα. Μέρος β' Υμνογραφικόν«, *Laografia* 2 (1910) 521–547.
- 390 Vgl. die Anmerkungen zum »Traum Mariens« im Kapitel zum Religiösen Lied im Ersten Teil.
- 391 Es fehlt allerdings die Verlängerung des Holzes (H.–J. Kissling, »Eine Mevlevi-Version vom verlängerten Holz«, *Dona Ethnologica. Festschrift L. Kretzenbacher*, München 1973, 241–247, H. Lixfeld, »Balkenstrecken (AaTh 1244)«, *Enzyklopädie des Märchens* 1, 1977, 1144–1146).
- 392 Diese Idee findet sich vielfach in der ekklesialen Tradition, zurückgehend auf einen Passus im ersten Korintherbrief des Paulus (I 15, 21–23). Vgl. *Patr. gr.* 62, 747, Th. J. Lamy, *Sancti Ephraem Syri Hymni et Sermones*, Mechliniae 1882 ff., I 185.
- 393 Z. B. W. Bakker, »Στίχοι ψαλλόμενοι τη Αγία και Μεγάλη Παρασκευή. Κριτική έκδοση«, *Thesaurismata* 32 (2002) 33–80, Vers 27–38. Zur Verwechslung des Baumes der Erkenntnis und dem Baume des Lebens im Paradies vgl. R. Bauerreiss, *Arbor vitae. Der »Lebensbaum« und seine Verwendung in Liturgie, Kunst und Brauchtum des Abendlandes*, München 1938.
- 394 Giorgos Amargianakis, »Λαϊκόν στιχούργημα του θρήνου της Θεοτόκου εις την σταύρωσιν του Χριστού«, *Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας* 20/21 (1967/68) 185–222, bes. 197 ff. Vers 169–172, ähnlich in M. Amariotu, »Η περισταμένη«, *Επετηρίς της Εταιρείας Κρητικών Σπουδών* 2 (1939) 313–323, aber auch in zypriotischen Marienklagen (Konst. Giankullis, »Ένας ανέκδοτος θρήνος της Παναγίας«, *Κυπριακαί Σπουδαί* 31, 1967, 183–205, bes. 191 f. Verse 287–288, 295–296).
- 395 Politis, *op. cit.*, I 101 ff., St. Kyriakidis, »Η λιοδοριά. Λαϊκή παράδοση περί του ξύλου του σταυρού«, *Laografia* 7 (1923) 266–274, D. Kontogiannis, *Συλλογή δημοτικών παραδόσεων*, Athen 1920, 31 Nr. 25, auf Zypern ist es die Zypresse (A. Erotokritos, »Θρησκευτικοί θρύλοι«, *Μαθητική Εστία* 5, 1955, H. 15, 160). Zur europäischen Verbreitung der Kreuzholzlegenden Dähnhardt, *Natursagen*, II 207 ff., 292. Nach jüdischen Überlieferungen hat Judas das Kreuzholzproblem (alle Bäume weigern sich) dahingehend gelöst, daß er in seinen Garten ging und eine riesigen Lauchstrunk holte, an dem Christus erhängt wurde (W. Creizenach, *Judas in der Sage und Legende des Mittelalters*, Halle/S. 1875, 14).
- 396 Beim Adamstod (wie oben), bei der Erweckung des Lazarus (die Juden wollen das Baumholz in der Synagoge gebrauchen, doch es paßt nicht; sie machen eine Brücke daraus, auf der Sibylle prophezeit, daß der Messias auf diesem Holz sterben werde), und bei der Vorbereitung der Kreuzigung.
- 397 Abraham schickt seinen sündigen Neffen, vom Nil, der im Paradies entspringt, drei Zweige zu holen (Pinie, Zeder und Zypresse), die sie einpflanzen und die zu einem Baum werden, den es noch zu Zeiten von Salomo gab (A. Vassiliev, *Anecdota graecobyzantina, Pars prior*, Mosquae 1893, 218 ff., I. A. Fabricius, *Codex pseudoepigraphus Veteris Testamenti* 1, 1713, 428 ff., W. Meyer, »Geschichte des Kreuzholzes vor Christus«, *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* 16/2, 1882, 126 ff. und *pass.*).

- 398 Die Baumarten können auch variieren: Im westlichen Mittelalter sind es vier Bäume, darunter die Palme, in russischen Apokryphen zum Marientraum soll er auf Zypressenholz gekreuzigt werden, an anderer Stelle geht um Zypresse, Zeder und einen anderen Baum (P. Bezsonov, *Kaléki perechožie. Sbornik stichova*, Moskva 1864, 180 ff., II, Nr. 607 und 622). In zypriotischen Marienklagen ist die ekklesiale Tradition jedoch richtig wiedergegeben (M. M. Kitromilidu, *Κυπριακά δημοτικά θρησκευτικά ποιήματα από το ανέκδοτο χειρόγραφο του Εμμανουήλ Χριστοδούλου-Χατζηφιλίππου, Χουλιώτη*, Nicosia, 2001, 103 ff. Vers 183–188).
- 399 Kursiv der übersetzte Originaltext.
- 400 A. Bura, »Περὶ τῆς ἐξορίας τοῦ Ἀδάμ καὶ τοῦ ᾠζόλου τῆς γνῶσεως«, *Laografia* 20 (1962) 567 ff. Zu den Kreuzauffindungslegenden vgl. L. Kretzenbacher, *Kreuzholzlegenden zwischen Byzanz und dem Abendlande. Byzantinisch-griechische Kreuzholzlegenden vor und um Basileios Heraklios und ihr Fortleben im lateinischen Westen bis zum Zweiten Vaticanum*, München 1995 (Bayerische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte 1995/3) 13 ff.
- 401 P. Weidkuhn, *Aggressivität Ritus Säkularisierung*, Basel 1965.
- 402 H. Delehaye, »Saint de Chypre«, *Analecta Bollandiana* 26 (1907) 161–301, F. Halkin, »Hagiographie grecque et Patrologie«, *Recherches et documents d'hagiographie byzantine*, Bruxelles 1971, 116–118. Unabhängig vom beweglichen Auferweckungsfest am Samstag vor dem Palmsonntag gibt das *Menaion* den 17. (18.) März als Gedenktag der *suscitatio* des *amicus Christi* an. Der 17. (18.) Oktober gilt als Gedenktag der Translation der Lazarusreliquien von Kition (Larnaka auf Zypern) nach Konstantinopel und der 4. (5.) Mai als Gedenktag der Konsekration der Lazaruskirche in Byzanz.
- 403 C. Hackett, *A History of the Orthodox Church of Cyprus*, London 1901, 411–414, Ch. I. Papaïoannu, *Ιστορία τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας τῆς Κύπρου*, 3 Bde., Athen/Piräus 1923–32, II 257–267. Diese Legende wird erstmals in einer Homilie des Johannes von Euböa, 774 n. Chr., angeführt. Text bei F. Dölger, »Johannes von Euböa«, *Analecta Bollandiana* (Mélanges Paul Peeters II), Bruxelles 1950, 3–26, bes. 10 ff. Die Predigt endet mit dem Hinweis, ein alter Mann habe dem Johannes von Euböa berichtet, Lazarus sei auf der Insel Kypros Bischof geworden und als Märtyrer gestorben. Die Legende vom Märtyrerbischof war im Patriarchat Antiocheia schon um 744 verbreitet (*ibid.*, 19).
- 404 Dies berichtet schon Epiphanius im 4. Jh. (*Patr. gr.* 42, 88). Ein koptisches Psalterium gibt als Todestag seines Zweiten Lebens den 22. März an (V. Saxer, »Lazzari di Betania«, *Bibliotheca Sanctorum*, Bd. 7, Roma 1966, 1135–1149).
- 405 J. Martinov, »Annus ecclesiasticus graeco-slavicus«, *Acta SS Octobris XI*, Parigi 1870, 122, 249.
- 406 Der Bischof Lazarus sei von dem Wunsch beseelt gewesen, die Gottesmutter zu sehen und sie nach Zypern zu bringen. Maria habe ihm in einem legendären Brief die Anweisung zukommen lassen, er solle zu diesem Zweck ein Schiff senden. Bei der Überfahrt mit den Aposteln seien sie jedoch von einem Sturm zum Berg Athos verschlagen worden und hätten dort das Volk bekehrt. In der Folge habe der geplante Zypern-Besuch stattgefunden (Bischof Eudokimos, *Διηγήσεις περὶ τοῦ ἐπιγείου βίου τῆς Ὑπεραγίας Θεοτόκου*, St. Petersburg 1869, 211, Ch. Papaïoannu, »Ὁ Ἅγιος Λάζαρος«, *Ἐκκλησιαστικὸς Κήρυξ* 2 (1912) 364 ff., F. Spunda, *Legenden und Fresken vom Berg Athos*, Stuttgart 1962, 73, G. K. Spyridakis, »Ἡ Παναγία εἰς τὴν Κύπρον«, *Κυπριακαὶ Σπουδαί* 8, 1944, 135–137).
- 407 Die Willkommensrede auf die Lazarusreliquien in Konstantinopel von Arethas von Kaisareia ist auf den 17. 10. 901 datiert (Text bei R. J. H. Jenkins/B. Laourdas/C. H. Mango, »Nine orations of Arethas from Cod. marc. gr. 524«, *Byzantinische Zeitschrift* 47, 1954, 1–40, bes. 20–22), eine zweite Rede, eine *ekphrasis* der Ankunft und des Empfanges der Reliquienprozession in der neuerbauten Lazaruskirche (Baubeginn 899), auf den 4. 5. 902 (Text, *ibid.* 22–25). Beck vermutet, daß dies die Konsekrationszeremonie gewesen sei (Hans-Georg Beck, *Kirche und theologische Literatur im*

- byzantinischen Reich*, München 1959, 594). Kritische Textausgabe beider Reden dann in L. G. Westerink, *Arethae scripta minora* II, Lipsiae 1972, 7–16.
- 408 A. Sakellariu, *Ta Κυπριακά*, 3 Bde., Athen 1855–68, I 34, G. A. Sotiriu, »Les églises byzantines de Chypre à trois et cinq coupoles et leur place dans l'histoire de l'architecture byzantine«, *Atti de V Congresso Intern. di Studi bizantini*, Roma 1939/40: II 401–409.
- 409 In der Apostelkirche in Perachorio ist der Hl. Lazarus zusammen mit den Kirchenvätern in der Hauptapsis abgebildet (A. H. S. Megaw/E. J. W. Hawkins, »The Church of the Holy Apostles in Perachorio, Cyprus, and its Frescoes«, *Dumbarton Oaks Papers* 16, 1962, 277–348); bei der Abbildung in der Panagia-Kirche in Lagudera handelt es sich um eine klassizistische Arbeit aus Konstantinopel (A. & J. Stylianos, *The painted churches of Cyprus*, Stourbridge 1964, 86, Abb. 39).
- 410 Der englische Reisende Pococke im 18. Jh. notiert, daß er diese Version selbst auf Zypern gehört habe: »...and his body was stolen away by the French, and carried to Marseilles; but the French say that he was drove on their coasts« (R. Pococke, *A Description of the East and some other countries*, 2 Bde., London 1743–45, II 213). Dieser Meinung schließt sich auch der englische Kirchenhistoriker der Insel, Hackett, an: »They were subsequently stolen from the Imperial City by the French and carried to Marseille« (Hackett, *op. cit.*, 411 f.).
- 411 Benz, *op. cit.*, 471 ff. (vgl. auch 513 ff.). Zu anderen Orten des Lazaruskultes in Frankreich und Luxemburg H. Leclercq, »Lazare«, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* 8/2, Paris 1929, 2009–2086, bes. 2044 ff. (mit Nachweisen). Es handelt sich jedoch um Lepräsenwallfahrten und die Kirchen sind dem Armen Lazarus aus dem Bibelgleichnis gewidmet.
- 412 Die provenzalischen Legenden tauchen im 12. Jh. auf. Vgl. G. Morin, »Saint Lazare et Saint Maximine«, *Mémoires de la Société Nationale des Antiquaires de France* 56 (1897) 27–51, G. Mumbauer, *Die Legende von Lazarus, Martha und Magdalena übersetzt aus dem Italienischen des 14. Jahrhunderts*, Maganza 1928, u. a.
- 413 R. H. L. Hamann, »Das Lazarusgrab in Autun«, *Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft* 8/9 (1936) 182–328 mit weiterer Literatur. Die Konsekration der Lazaruskirche in Autun findet am 28. 10. 1130 statt, die Lazarusverehrung kann jedoch schon im 10. Jh. nachgewiesen werden (D. Grivot/G. Zarnecki, *Giselbertus sculpteur d'Autun*, Paris/Dijon 1960, 15 ff.).
- 414 Die Magdalenenverehrung in Vézelay setzt etwa um 1050 ein.
- 415 Hamann hält diese spektakuläre Translation (zusammen mit der Translation der Lazarusreliquien zwei Jahr später) überhaupt für das eigentliche Movens der Entstehung der provenzalischen Legenden (Hamann, *op. cit.*, 320).
- 416 Z. B. Villemont, der das Lazarusgrab in Larnaka 1589 besucht (V. de Jacques, *Voyages du Seigneur de Villamont*, Rouen 1612, II 305). Le Quien sammelt noch Argumente gegen die Echtheit der ostkirchlichen Legende (Le Quien, *Oriens Christianus*, Paris 1740, III 1231).
- 417 Zur Geschichte der Kontroverse Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene*, *op. cit.*, 35 f. und 176 ff., die aus Wahrscheinlichkeitsgründen letztlich doch eher der byzantinischen Version zuneigt (»das eigentliche Motiv der Gründung dieses Kults scheint neidische Ruhmsucht gewesen zu sein – mit im Mittelalter sehr begreiflichen materiellen Hintergründen«, Hamann, *op. cit.*, 321). Es ist auffällig, daß zwischen östlicher und westlicher Redaktion der Legende eigentlich nur ein einziger Unterschied besteht: das Reiseziel im Mittelmeer. Da hat die östliche Legende ungleich bessere Verifizierungschancen, doch Wahrscheinlichkeit ist kein signifikantes Charakteristikum der Legenden.
- 418 Grivot-Zarnecki, *op. cit.*, 15 ff., J. Kremer, *Lazarus. Die Geschichte einer Auferstehung*, Stuttgart 1985, 166 ff.

- 419 B. de Saligniaco, *Itinerarium Hierosolymitanum*, Magdeburgi 1587, IV, C. 3
- 420 M. E. Kolakasidis, »Η αλυκή της Λάρνακος«, *Μαθητική Εστία* 1956 Nr. 17, 54 (auch K. Mavros, *ibid.* 17, 1956/57, 54) und A. Rusunidis, »Η πέρι Λαζάρου λαϊκή παράδοσις εν Κύπρω«, *Κυπριακός Λόγος* 6 (1974) H. 43, 106–108, deutsch bei Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene*, *op. cit.*, 36.
- 421 F. C. Tubach, *Index exemplorum. A handbook of medieval religious tales*, Helsinki 1969 (FFC 204), Nr. 3004 (»Lazarus doesn't smile. L. lived 15 years after being raised from the dead, but never smiled again because of the memory of the torments of sinners which he had witnessed«). Vgl. auch A. Monteverdi, »Gli esempi dello »Specchio di vera poenitenza««, *Giornale storico della letteratura Italiana* 61 (1913) 271 ff.
- 422 K. Papathanasiu-Musiopulu, *Λαογραφικά Θράκης*, Bd. I, Athen 1979, 45.
- 423 Ch. A. Patsidis, *Ο Άγιος Λάζαρος και η εκκλησία του εις Λάρνακα*, Larnaka 1961, 7 (Zypern), Hs der Akad. Athen 2327, 326 f. (Kythera).
- 424 D. Marinis, »Το Σάββατο του Λαζάρου«, *Πρωϊά* 13 (1937/38) Blatt 164, 16. 4. 1938, 5.
- 425 Krauss, *op. cit.*, 530–573, Nr. 469–515.
- 426 Zu den Rechtsbeziehungen zwischen Lebenden und Toten vgl. A. Wopmann, *Grundformen der Vorstellungen vom Leben nach dem Tode. Eine kultursozioologische Untersuchung der »Totenseelenvorstellungen« in Mythen, Märchen und Sagen*, Diss. Wien 1961, 94 ff. Viele Geschichten stammen auch aus den serbischen Folklorezeitschriften *Karadžić* und *Kića*, dem herzegovinischen *Behar* bzw. aus der bulgarischen Sammlung von Šapkarev (vgl. wie oben).
- 427 Häufiger sind die Legenden um das Wandern von Ikonen (Materialzusammenstellung bei St. Imellos, *Kimoliaka* 3, 1973, 122, Anm. 2).
- 428 Ein Bär frißt einen Pflugochsen, der Hl. Naum läßt ihn zusammen mit dem anderen Ochsen weiterpflügen. Dieselbe Legende wird im Raum Olymp vom Hl. Dionysios erzählt; dort frißt der Bär ein Pferd (Politis, *op. cit.*, Nr. 198, II 798), aber auch von einem Ochsen (Heuzey, *Le monte Olymp et l'Acarnanie*, Paris 1860, 132). Derartige Tierstrafen finden sich häufig in den Heiligenviten.
- 429 Eine serbische Geschichte über eine reichen Serben, der den Hl. Georg, seinen Sippenheiligen, an die Muslims verkauft hat, die ihn tatsächlich erwerben und auf das Wohl des Heiligen trinken. Der Serbe hatte ein böses Ende, während der Muslim, mit dem er das Geschäft gemacht hat, bis auf den heutigen Tag den Hl. Georg feiert (Nr. 507). Das Mitfeiern der Bräuche des christlichen Jahreskreises durch die Muslime auf dem Balkan ist nicht ungewöhnlich, vor allem in Thrakien und im kleinasiatischen Bereich (Material dazu bei Giorgos Aikaterinidis, *Νεοελληνικές αιματηρές θυσίες*, Diss. Ioannina 1979, 178), was in besonderem Ausmaß für die Riten des Hl. Georgstages gilt (*ibid.* 78 mit weiterer Bibliographie).
- 430 Die Ausgabe der 538 Erzählungen aus dem Nachlaß von Krauss hat daher noch eine weitere Kategorie »Andere Erzählungen« einführen müssen, in die Geschichten gekommen sind, die sich nirgendwo einordnen lassen (Nr. 516–538).
- 431 Röhrich, »Erzählforschung«, *op. cit.*, 371, H. Bausinger, »Bemerkungen zum Schwank und seinen Formtypen«, *Fabula* 9 (1967) 118–136.
- 432 Dies gilt in ganz besonderem Maße für den südosteuropäischen Erzählraum. Der nur teilweise veröffentlichte Typenkatalog von Georgios Megas für die griechischen Erzähltypen sieht für die Schwankgeschichten etwa ein Viertel Oikotypen vor (Walter Puchner, »Der griechische Märchenkatalog von Georgios A. Megas. Zur Geschichte und Bedeutung eines unvollendeten Projekts«, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, *op. cit.*, 603–620), im bulgarischen Katalog belaufen sich die Oikotypen bei den Schwankerzählungen fast auf die Hälfte (Roth, *Typenverzeichnis*, *op. cit.*).

- 433 Vgl. Elfriede Moser-Rath, *Enzyklopädie des Märchens* 1 (1977) 528–541. Vgl. Tscherebuchin, *Wörter über der Bulgare lacht. Anekdoten*, Sofia 1990.
- 434 Stith Thompson, *The Folktale*, New York ²1951, 188–217 (Jests and Anecdotes), Kurt Ranke, *European Anecdotes and Jests*, Kopenhagen 1972, A. Taylor, »The Anecdote. A Neglected Genre«, *Medieval Literature and Folklore Studies. Essays in Honor of F. L. Utley*, New Brunswick 1970, 223–228, E. Fuller, *Thesaurus of Anecdotes*, New York 1942, usw.
- 435 György Lajos, *A magyar anekdota története és egyetemes kapcsolatai*, Budapest 1934, V. Gyenis, »Emlekirat es anekdota«, *Irodalomtörténeti Közlemések* 74 (1970) 305–321.
- 436 Á. Kovacs, *A Rátótiadák Típusmutatója. A magyar falucsüfölok típusai*, Budapest 1966, ders., *König Mátyás und die Rátóter. Ungarische Schildbürgerschwänke und Anekdoten*, Leipzig/Weimar 1988, I. Sándor, »Anekdota«, L. Vargyas, *Magyar népköltészet*, Budapest 1988 (Magyar néprajz 5.1) 167–212, zu den Ungarn in Rumänien G. Vöő, *Tréfás népi elbeszélések*, Bukarest 1981. Zu Rumänien vgl. O. Birlea, *Mică enciclopedie a poveștilor românești*, București 1976, 213–227, 350–370, ders., *Folclorul românesc*, București 1981, 45 ff., 281 ff., ders., *Antologie de proză populară epică* 3, București 1966.
- 437 »Anekdote« ist jedenfalls auch in der südslavischen Forschung zu finden (vgl. z. B. die Arbeit zu den Schwanktypen der Türken in der Republik Mazedonien von S. Piličkova, *Osnovni tipovi anekdoti kai turcite od Republika Makedonija*, Skopje 1991 oder der bulgarische Übersichtsartikel von P. Dinekov, »Bitovi prikazki i anekdoti«, *Balgarsko narodno tvorčestvo*, Bd. 10, Sofija 1963, 5–51 bzw. die Monographie zu den bulgarischen Schwankhelden von V. Vălčev, *Chităr Petăr i Nastradin Chodža. Iz istorijata na balgarskija naroden anekdot*, Sofija 1975), in Bulgarien wird auch von Parodie gesprochen (L. Parpulova, »Kăm vāprosa za parodijata v balgarskata narodna proza«, *Izvestija na Etnografskija institut i muzej* 16, 1975, 149–207). In Rumänien bevorzugt man die fremdsprachige Wiedergabe der *facétie* (so im Typenkatalog mit ca. 4000 Nummern von S. C. Stroescu, *La Typologie bibliographique de facéties roumaines*, 2 Bde., Bucharest 1969), im Serbokroatischen spricht man von *šaljive pripovijetke* (V. Vrčević, *Srpske narodne pripovijetke, ponajviše kratke i šaljive*, Beograd 1868/Dubrovnik 1882, zur kroatischen Bačka siehe B. Vujkov, *Šaljive hrvatske narodne pripovijetke (bunjevačke)*, Subotica 1958), im Griechischen von *ευτράπελες διηγήσεις* (Michael G. Meraklis, *Ευτράπελες διηγήσεις. Το κοινωνικό τους περιεχόμενο*, Athens 1980).
- 438 Krauss, *op. cit.*, 431–529 Nr. 319–468. Die komisch-realistischen Erzählungen (zusammen mit den Schwänken) machen mehr als die Hälfte der Geschichten der Nachlaß-Sammlung aus. Der Ausdruck »Schnurre« wird von Krauss selbst gebraucht und bezeichnet komische Geschichten, Anekdoten, Witze, Seltsames usw. jeglicher Art. Die Herausgeber haben unter diesem »weichen« Begriff komische Erzählungen zusammengefaßt, die sich in den Typenkatalog von AaTh nicht (eindeutig) einreihen lassen, während unter »Schwänke« die nach AaTh/ATU-System bestimmbaren Geschichten subsumiert sind. Manche der Kurzgeschichten sind einfach Erklärungen von Sprichwörtern.
- 439 J. W. Freiherr von Valsavor, *Die Ehre des Herzogthums Crain*, 4 Bde. Nürnberg 1689, Rudoswerth ²1877–79, II 334.
- 440 Dazu vor allem Michael G. Meraklis, *Ευτράπελες διηγήσεις. Το κοινωνικό τους περιεχόμενο*, Athen 1980 (vgl. meine Rezension in *Schweizer. Archiv für Volkskunde* 77, 1981, 233 f.).
- 441 *Laografia* 11 (1934–37) 513 (zum internationalen Vergleich Meraklis, *op. cit.*, 83 ff. mit weiterer Literatur) und 511 f. (Meraklis, *op. cit.*, 86 und M. Reinartz, *Genese, Struktur und Variabilität eines sogenannten Ehebruchschwanks (Blindfüttern aus Untreue, AT 1380)*, Diss. Freiburg/Br. 1970).
- 442 Meraklis, *op. cit.*, 36 f. (unveröffentlichter Text).
- 443 Meraklis, *op. cit.*, 39. Vgl. auch den griechischen Oikotyp AaTh *1702 D, wovon in Griechenland

- 23 Versionen existieren, die allerdings kaum veröffentlicht sind (Text jetzt in Meraklis, *Studien zum griechischen Märchen*, *op. cit.*, 47 f.).
- 444 1288 über die Chioten, die im trüben Wasser ihre Beine »verlieren« (H. Hepding, »Einige neugriechische Schwänke«, *Laografia* 6, 1923, 309 mit internationalen Parallelen).
- 445 *1424 B mit zwei Versionen (Meraklis, *op. cit.*, 91 Anm. 38). Dazu auch C. Hatzitaki-Kapsomenou, »Obscene Humor in Folk Narratives of Northwestern Greece«, J. Handoo/R. Kvideland (eds.), *Folklore: New Perspectives*, Mysore 1999, 213–226. Vgl. auch das Kapitel »Karnevalsschwank und Sexualparodie« im Ersten Teil.
- 446 1225 (*Laografia* 13, 1950/51, 262 mit Kommentar von St. Kyriakidis).
- 447 1284 (Meraklis, *op. cit.*, 15 f.).
- 448 Vgl. einen Passus bei C. G. Jung, wo Defekt und Kompensation direkt aufeinander bezogen werden: »Das Mehrkönnen verlangt auch einen größeren Energieaufwand, weshalb das Mehr auf der einen Seite nur von einem Weniger auf der anderen Seite begleitet sein kann.« (C. G. Jung, *Gestalten des Unbewußten*, Zürich 1950, 32).
- 449 Z. B. in 425 D, Episode VI D 2 (nach G. A. Megas, *Das Märchen von Amor und Psyche in der griechischen Volksüberlieferung*, Athen 1971, S. 144; die Gliederung folgt J. – Ö. Swahn, *The Tale of Cupid and Psyche (Aarne-Thompson 425 and 428)*, Lund 1955), wo die Heldin ein Badehaus errichtet und sich von den Fremden seltsame Geschichten erzählen läßt; die Angaben eines hinkenden Bettlers und seines blinden Gefährten führen sie endlich auf die richtige Spur des verlorengegangenen Bräutigams. Megas hat das Detailmotiv nicht weiter ausdifferenziert. Eine Einsichtnahme in das unveröffentlichte Zettelmateriale hat ergeben, daß in jeweils einer Variante auch eine arme Frau auftritt, ein Mädchen, ein Bursche, ein armes Mädchen, ein Kind. Zu solchen Feinanalysen müßte allerdings eine eigene Studie vorbereitet werden.
- 450 Dies schon im byzantinischen Roman von »Kallimachos und Chrysorrhoe« (ca. 1310–40), wo das Motiv allerdings dysfunktional auftritt (Meraklis, *Studien zum griechischen Märchen*, *op. cit.*, 38). Dasselbe Motiv taucht auch in den Sagen um den letzten byzantinischen Kaiser auf, der vom Engel das scheinbar lächerliche Holzschwert für die Entscheidungsschlacht gegen die Osmanen nicht annimmt, worauf dieser es den Türken gibt, die die Schlacht auch prompt gewinnen (St. Imellos, *Dona Folcloristica. FG L. Röhrich* 3, 1990, 77–85 und Kap. 3 in ders., *Θρολόμμενα για την Άλωση και την εθνική αποκατάσταση*, Athen 1991; zur Diskussion um die märchenhafte Herkunft des Motivs vgl. meine Rez. in *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* XLVII/96, 1993, 97 ff.).
- 451 Dieses Prinzip der Paradoxität im Zaubermärchen läßt sich noch in vielen anderen Motiven verfolgen. Im griechischen Märchen z. B. im Motiv, daß die Draken mit offenen Augen schlafen, während sie mit geschlossenen wach sind (M. Klaar, *Die Tochter des Zitronenbaums. Märchen aus Rhodos*, Kassel 1970, 176 Anm. mit weiterführenden Hinweisen von Diether Röth).
- 452 Zu dieser hochinteressanten Figur fehlt eine zusammenfassende Darstellung. Am materialreichsten immer noch Politis, *op. cit.*, II 1036 ff.
- 453 I. R. Bläskov, *Chitār Petār*, Rusčuk 1873, V. Vălčev, *Chitār Petār i Nastradin Chodža. Iz istorijata na bälgarskija naroden anekdot*, Sofija 1975.
- 454 Walter Puchner, »Schwarzauge Karagöz und seine Geschichte auf der Balkanhalbinsel zur Zeit der Türkenherrschaft«, *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Bd. 1, Wien/Köln/Weimar 2006, 97–132.
- 455 Monika Skowronski/Marina Marinescu, *Die »Volksbücher« Bertoldo und Syntipas in Südosteuropa. Ein Beitrag zur Kulturvermittlung in Griechenland und Bulgarien vom 17. bis 20. Jahrhundert*, Frankfurt/M. 1992.

- 456 Politis, *op. cit.*, Nr. *775. Auch bei James George Frazer, *Apollodoros*, 2 Bde., London/New York 1921, II 383 ff. Das Motiv der schweigenden Braut auch in griechischen Oikotypen der Novellenmärchen *884C und 898.
- 457 Hier handelt es sich um ein versifiziertes Lied in einer Prosaerzählung. Dazu Michael G. Meraklis, »Lieder in griechischen Märchen«, *Studien zum griechischen Märchen*, *op. cit.*, 99–114 und Felix Karlinger, *Die Funktion des Liedes im Märchen der Romania*, Salzburg/München 1968.
- 458 Der unveröffentlichte Text aus der Märchensammlung von Froso Zuru aus Lesbos, aufgenommen im Dorf Petra 1936. Deutsch bei Meraklis, *Studien zum griechischen Märchen*, *op. cit.*, 47 ff. In veröffentlichten Versionen dieses Schwanks ist das Mädchen manchmal auch eine Neraide.
- 459 Dazu auch 2022, Bolte/Polívka, *op. cit.* I 293 ff.
- 460 *Laografia* 11 (1934) 16, Nr. 46.
- 461 *Thrakika* 17 (1942) 126 ff., Nr. 52. Deutsch bei Meraklis, *op. cit.*, 49 f. Solch spielhaften Aneinanderreihungen finden sich in den Lügenwettbewerben der Novellenmärchen (ein ungarisches Beispiel zum Typ 852 bei Balassa/Ortutay, *Ungarische Volkskunde*, *op. cit.*, 604 ff.)
- 462 Es scheint überhaupt zu den Eigenheiten mancher Schwankmotive zu gehören, daß sie in ganz verschiedenen Kategorien der Folklore auftauchen können, aber auch außerhalb des Sprachmediums z.B. im Brauch (Dietz-Rüdiger Moser, »Schwänke um den Pantoffelhelden oder die Suche nach dem Herrn im Haus (AT 1366A*, AT 1375). Volkserzählungen und ihre Beziehungen zu Volksbrauch, Lied und Sage«, *Fabula* 13, 1972, 205–292).
- 463 Vgl. auch die Kreuzholzlegende aus Konstantinopel, wo der Wunderbaum Adams im Tempel Salomos nirgendwo hinpassen will.
- 464 1244 *Trying to Stretch the Beam*. Zu einem südslavischen Beispiel, wo die Dorfbewohner in ihren dicken Wintermänteln nicht in die Kirchenbank passen und diese in die Länge ziehen wollen, J. Schütz, *Volksmärchen aus Jugoslawien*, Düsseldorf/Köln 1960, 66–69, ungarische Beispiele bei Á. Kovács, *A Rátótiádák Tipusmutatója*, *op. cit.*, 365, rumänische in O. Bîrlea, *Antologie de proză populară epică* 3, București 1966, 494 ff., türkische Versionen in H.-J. Kissling, »Eine Mevlevî-Version vom verlängerten Holz«, *Dona Ethnologica. Beiträge zur europäischen Folklore*. FS L. Kretzenbacher, München 1973, 241–247. Weitere Beispiele bei Kurt Ranke, *Folktales of Germany*, Chicago/London 1966, 230 Nr. 73. Zum Ursprung in der Wunderlegende auch ders., *Kleine Schriften*, Bern/München 1971, 205 ff., zum Lehren handwerklichen Geschicks durch heilige Personen Hannjost Lixfeld, »Balkanstrecken«, *Enzyklopädie des Märchens* 1 (1977) 144–1146 und ders., »Ostdeutsche Schildbürgergeschichten«, *Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde* 17 (1974) 87–107.
- 465 Krauss, *op. cit.*, 341–357, Nr. 225–235. In einer istrischen Geschichte (Nr. 231) wird ein Mädchen von drei Räufern gefangen und soll von ihrer Mutter gekocht werden; durch List kocht sie aber selbst die Alte und setzt sie ihren Söhnen als Nachtmahl vor und flüchtet; das kannibalische Mahl kommt ans Tageslicht, als die Räuberbrüder in der Schüssel die Mutterbrust erkennen (1122 *Ogre's Wife Killed through Other Tricks*, Bolte/Polívka, *op. cit.* I 115 ff.). Die Schauergeschichte trägt noch deutlich Märchenzüge, die menschenfressenden Draken sind zu Räufern geworden. Gewöhnlich wird die Menschenfresserfrau ertränkt (1120) oder im Ofen verbrannt (1121, auch 327A Hänsel und Gretel). Die kannibalische Version findet sich auch in griechischen Varianten von 1122, wo der Held die Drakenfrau absticht, oder 1121 wo der »Dreizehnte« (»Halbarsch«) die Frau seines Herrn in das siedende Wasser stößt, in dem er selbst hätte gekocht werden sollen. In einer anderen Geschichten vom bösen Weib, von der dalmatinischen Insel Brazza (Nr. 233), gelingt es dem armen Mann, seine boshafte Frau in ein tiefes Erdloch zu locken; auf Bitten seiner Tochter will er sie wieder herausholen, doch am Seil zieht er den Oberteufel herauf, der mit allen anderen Teufeln

- reißaus nehmen will vor der unerträglichen »Bißgurn« (1164 *The Evil Woman Thrown into the Pit*, »Belfagor«, *Enzyklopädie des Märchens* 2, 1979, 80–86, Bolte/Polivka, *op. cit.*, I 382, 388, IV 176). Zu weiteren griechischen Varianten Megas, *Laografia* 17 (1957) 137 f., zu türkischen Eberhard/Boratav, *op. cit.*, 377, zu bulgarischen Roth, *Typenverzeichnis*, *op. cit.*, 1164, zu rumänischen Schullerus, *op. cit.*, 1164 I*. Weitere südeuropäische Varianten in G. von Gaál, *Märchen der Magyaren*, Wien 1822, Nr. 4, Á. Kovács, *Ungarische Volksmärchen*, Düsseldorf/Köln 1966, 38 Nr. 10, Birlea, *Antologie*, *op. cit.*, II 510, W. Eschker, *Mazedonische Märchen*, Düsseldorf/Köln 1972, 227 Nr. 46, A. Mazon, *Documents, contes et chansons slaves de l'Albanie du Sud*, Paris 1936, Nr. 91, L. Šuljić, *Die schönsten Märchen aus Jugoslawien*, Rijeka 1968, 81–86 usw.
- 466 *Ibid.*, 358–430, Nr. 236–318.
- 467 *Ibid.*, 431–529, Nr. 319–468.
- 468 Vgl. Walter Puchner, »Der Grieche in südslawischen Volkserzählungen. Ein Beitrag zur Entwicklung von Ethnostereotypen«, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, *op. cit.*, 321–326.
- 469 Vgl. Nr. 280–282, 292 (1698 und 1832* *Answers of Boy to Priest*), 297, 319–341.
- 470 Nr. 298. In bulgarischen Varianten steht der verstorbene Mann, den seine Frau sucht, bis zum Hals in einem Kessel mit kochendem Teer; er steht jedoch auf den Schultern des Bischofs. Dasselbe Motiv findet sich schon im byzantinischen erbaulichen Schrifttum (F. Kukules, *Laografia* 15, 1954, 226).
- 471 Nr. 300. Auf die Bemerkung des Hausvorstands, daß der Kuchen zu groß sei, antwortet der Pope, daß die Türe zu klein sei (Megas bestimmt einen Oikotyp *1775B). Mit der Logik der unstimigen Größenverhältnisse könnte man die Geschichte auch zu 1295A* rechnen (*Tall Bridegroom Cannot Get into Church*). Vgl. in der Folge.
- 472 Nr. 302, bei Roth, *Typenverzeichnis*, *op. cit.* als Oikotyp *1793B*, bei Megas als 1704, wo auch umgekehrt ein positives Ende vorkommt: die Helfer rufen, »Nimm meine Hand!«; das Nehmen ist er wohl gewohnt.
- 473 Nr. 240. Eine andere Geschichte (Nr. 288) hat für den gleichen Vorfall eine anderen »Begründung«: Der verschuldete Hausherr zündet das Haus an, weil es ihm ohnehin nicht mehr gehört (Variante von 1651).
- 474 Nr. 243 Der »Raschfassauf« rät, dem Ackerochsen, der sich beim Trinken mit den Hörnern im Topf verfangen hat und nun nicht mehr herauskommt, den Kopf abzuschneiden, und dann den Krug zu zerschlagen, um den Kopf zu befreien; in bulgarischen Varianten ist es Nasreddin Hodscha (Roth, *Typenverzeichnis*, *op. cit.*, Nr. 1294), der den weisen Rat gibt; griechische Varianten bei Puchner, »Der unveröffentlichte Zettelkasten«, *op. cit.*, vgl. auch R. M. Dawkins, *Modern Greek in Asia Minor*, Cambridge 1916, 503, Nr. 10.
- 475 Nr. 248 als Grund wird der Zorn des Heiligen angegeben. In einem griechischen Oikotyp *1324B kommt der Bauer nicht aus der Kiche, weil er den Hirtenstab quer am Rücken unter den gebeugten Armen hält; er beginnt, den Ikonen und Heiligen zu drohen: So sei das Sprichwort »Auch den Heiligen muß man drohen« entstanden. In einer bulgarischen Schwankepisode kommt die große Braut nicht durch die Kirchentür; man will ihr Kopf und Beine abschneiden, doch ein Wanderer schlägt sie auf den Rücken, so daß sie sich beugt, und wird reich belohnt (Roth, *Typenverzeichnis*, *op. cit.*, 1295A* als Episode von 1384). In Griechenland wird dieselbe Geschichte mit dem zu großen Bräutigam erzählt (Puchner, *op. cit.*, 1295A*).
- 476 Nr. 242 (aus dem »Herzogland«) *Solang als man reitet, soll man nicht nachzählen. / Ein Narr ritt auf einem Esel und trieb weitere neun Esel vor sich her. Er wusste wohl, er sei mit zehn Eseln ausgezogen, wie er jedoch seine Schar überzählte, waren es ihrer bloss neun und nur neun! Er zählte einfach den einen*

- nicht mit, auf dem er ritt und deshalb fehlte ihm der zehnte und die Rechnung stimmt nicht. Auf einmal gieng ihm ein Licht auf, er sprang vom Esel ab und rief aus: Gescheiter ists, selbst zu Fuss zu geben und einen Esel mehr zu haben als sich fortwährend darüber den Kopf zu zerbrechen, wohin der zehnte Esel gekommen sein mag! Vgl. auch Nr. 241 (1287). Die Geschichte ist der Zeitschrift *Behar* 1903 entnommen. In bulgarischen Fassungen ist der Narr Nasreddin Hodscha oder Hitär Petär.
- 477 Nr. 257, eine verkürzte Variante des Alten Hildebrands (W. Anderson, *Der Schwank vom alten Hildebrand*, Dorpat 1931, Bolte/Polívka, *op. cit.*, II 373, K. Roth, »Der alte Hildebrand«, *Enzyklopädie des Märchens* 6, 1990, 1011–1017). Dazu gibt es serbokroatische, bulgarische und rumänische Varianten (Stroescu, *Typologie, op. cit.*, Nr. 3465, Birlea, *Antologie, op. cit.*, III 488, I. Muşlea, »Variantele româneşti ale snoavei despre femeia necredincioasă«, *Anuarul Arhivei de Folclor* 2, 1933, 195–216, 3, 1935, 169–176).
- 478 Nr. 264 aus der Zeitschrift *Kiča* 105. Ähnlich auch Nr. 265 *Man darf seinen Augen nicht trauen*, wo die Frau vor dem Kadi leugnet, was der Mann gesehen hat.
- 479 Aus der Zeitschrift *Behar* 1902. Der Mann wird dann als Narr vom Hodscha verhört, gefesselt und geschlagen.
- 480 Nr. 267, 268. Erzählungen über alte Jungfern und lebenslustige Greisinnen sind in Südosteuropa in Sprichwort, satirischem Lied, Verkleidungen usw. zu finden (vgl. den Ersten Teil). Vgl. auch den griechischen Schwank, wo die Mutter von ihrem Sohn fordert, er solle ihr einen Bräutigam finden (Meraklis, *Ευτράπελες διηγήσεις, op. cit.*, 43 ff.).
- 481 Nr. 260 aus der Zeitschrift *Kiča* 114. Genau die gleiche Geschichte in Bulgarien und Griechenland, andere Varianten aus Ungarn, Serbien und Kroatien.
- 482 Nr. 263 aus Bosnien. »Die neue Eva« ist aus der mittelalterlichen und neuzeitlichen Schwank- und Exempelliteratur wohlbekannt (P. Schwarz, »Die neue Eva«, *Enzyklopädie des Märchens* 4, 1984, 563–569, Bolte/Polívka, *op. cit.*, III 543). Dazu gibt es auch serbokroatische und bulgarische Varianten.
- 483 Nr. 270–274 in novellistisch elaborierter Form (vgl. die Kommentare in Krauss, *op. cit.*, 652 f.). Diese Geschichten sind auch in Südosteuropa sehr beliebt und weit verbreitet.
- 484 Nr. 275. Vgl. Walther Suchier, *Der Schwank von der viermal getöteten Leiche*, Halle 1922, Bolte/Polívka, *op. cit.*, II 10, Taylor, *Modern Philology* 15 (1917) 221–226. Dazu gibt es auch rumänische, ungarische, slovenische, serbokroatische, türkische und griechische Varianten.
- 485 Nr. 278 mit vielen Oikotypen im Balkanraum, wie der Hausherr versucht, den lästigen (ungebetenen) Gast loszuwerden. Vgl. auch Roth, *Typenverzeichnis, op. cit.*, *1544D* und *1544F*, Puchner, *Zettelkasten, op. cit.*, *1543E*, *1543F*, *1543G* und *1543H*.
- 486 Nr. 285. Ein Gelehrter betrinkt sich bei der *slava*, bewundert dann seinen Esel, der nicht mehr trinkt als er braucht. Typ 1621* *The Horse is Cleverer than the Priest* bringt verschiedene Beispiele. Der bulgarische Typenkatalog bestimmt die vorliegende Geschichte als 1621A* ebenso wie Megas.
- 487 Nr. 286 aus Bosnien. Die hier novellenartig elaborierte Geschichte ist im Südosten meist als »Zigeuner und Drache« in verschiedenen Versionen im Umlauf. Dazu gibt es rumänische Varianten, ungarische, slovenische, serbokroatische, türkische, bulgarische und griechische (häufiger jedoch die Subtypen 1640A und 1640B).
- 488 Mit der Geschichte von »Syntipas« (»Sindbad«) einer der wichtigsten und am weitesten verbreiteten Erzählstoffe in Südosteuropa aus dem Osten. Vgl. Ulrich Marzolph/Ingeborg Baldauf, »Hodscha Nasreddin«, *Enzyklopädie des Märchens* 6 (1988) 1127–1151 (mit umfassender Literatur und Auflistung der Schwänke der ersten türkischen Ausgabe 1837), zur Rezeption in Südosteuropa 1133 ff. Grundlegend A. Wesselski, *Der Hodscha Nasreddin. Türkische, arabische, berberische, maltesi-*

- sche, sizilianische, kalabrische, kroatische, serbische und griechische Märlein und Schwänke, 2 Bde., Weimar 1911. Vgl. weiters I. Kúnos, »Die Späße des Hodža Nasreddin – ein Beitrag zur Kenntnis der türkischen Volksliteratur«, *Die Donauländer* 1 (1899) 260–353, G. I. Constantin, »Nasr ed-Din Khodja« chez les turcs, les peuples balkaniques et les Roumains«, *Der Islam* 43 (1967) 90–133, usw.
- 489 Sein Name taucht erstmals bei Dimitrie Cantemir auf (*Histoire de l'empire ottoman* 1, Paris 1743, 164–167); in einer serbischen Bertoldo-Übersetzung wird sein Name 1771 gebraucht (F. Bajraktarević, »Nasredin-hocin problem«, *Prilozi za književnost, jezik, istoriju i folklor* 14, 1934, 81–152, bes. 124 f.) und er kontaminiert mit dem italienischen Schwankhelden; in kroatischen Ausgaben nach der Jahrhundertmitte des 19. Jahrhunderts sind wortwörtlich noch Bertoldo-Texte eingeschoben (*Nasradin iliti Bertoldo...*, Zadar 1857 und öfter, vgl. Juliana Roth, »Der verschriftlichte Schwankheld«, Klaus Roth (ed.), *Südosteuropäische Popularliteratur im 19. und 20. Jahrhundert*, München 1993, bes. 265). Mit weiterer Bibliographie dazu Walter Puchner, »Zu Rezeptionswegen populärer (Vor-)Lesestoffe der Belletristik in Südosteuropa im 18. und 19. Jahrhundert«, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Wien/Köln/Weimar 2009, 385–440, bes. 416 f.
- 490 Die erste türkische Ausgabe erfolgte Kostantiniyye 1837, 1848 eine griechische (Konstantinopel und Smyrna); die Geschichtensammlung existierte auch als *karamanlidika*-Druck (osmanisch mit griechischen Letternsystem, vgl. S. Salaville/E. Dalleggio, *Karamanlidika: bibliographie analytique d'ouvrage en langue turque imprimés en caractères grecs*, 3 Bde., Athènes 1958–1974, III 66, 74 usw.). Die heute umfangreichste ist die von M. A. Aksoy, Istanbul 1957. In Smyrna 1861 erschien auch eine griechische Übersetzung der französischen Sammlung von N. Mallouf, *Plaisanteries de Khodja Nasr-ed-din Efendi*, Smyrna 1854, 1914 sind die Schwänke bereits in die Reihe des M. Saliveros-Volksverlags in Athen aufgenommen. Ein anderer Strang der Rezeption erfolgt aus dem Westen, über die einflußreiche Ausgabe und Studie von J. A. Decoudemanche, *Les Plaisanteries de Nasr-Ed-din-Hodja*, Paris 1876 (1908). In Albanien sind die Nasreddin Hodscha-Geschichten seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts aufgezichnet (W. Wesselski, *Italiänischer Volks- und Herrenwitz*, München 1912, 288–293, M. Lambertz, *Albanische Märchen*, Wien 1922, 53–63). Ausgaben existieren in Albanien von [A. H. Yaşaroğlu], *Nasradin Hoxha*, Priština 1953 und 56 Anekdoten bei J. Panajoti (ed.), *Folklor shqiptar*, 1, 5, Tirana 1972. Im südslavischen Bereich zirkulieren die Geschichten vor allem in Bosnien (vgl. *Makedonski Folklor* 19, 1986, 33–38, 39–44, 45–49, nach türkischen Vorlagen, mit Rückwirkung auf die orale Tradition, vgl. W. Eschker, *Der Zigeuner im Paradies*, Kassel 1986, Nr. 31–35, 101), Ausgaben gibt es in Belgrad, s. a., Novi Sad 1903, 1909, Belgrad 1922 1928, 1933, Sarajevo 1952 usw. In Bulgarien ist die Gestalt eher politisch-satirisch orientiert (vgl. L. Daskalova et al., *Narodna proza ot Blagoevgradski okrąg*, Sofija 1985, Nr. 237 ff., 240–256, 258), in Rumänien gibt es Ausgaben bereits seit 1853 (eine Versfassung von Anton Pann, *Nădrăvăniile lui Nastratin Hogeia*, Buk. 1853, 1887 usw., dazu M. Mihăilescu, *Anton Pann, povestea vorbii și Nastratin Hogeia*, București 1922, Schwankausgaben auch Bukarest 1943, 1974 usw.
- 491 In Bulgarien geht er Kontaminationen mit Hitâr Petâr ein (M. Stajnova, »Les Personages de Hitâr Petâr (Pierre le finaud) et de N. Hodja dans la littérature populaire bulgare«, *Études Balkaniques* 4 (1966) 199–206, V. Vălčev, *Hitâr Petâr i Nastradin Hodža*, Sofija 1975), in Rumänien kann er den Păcală nicht verdrängen und wird intergriert (R. Vulcănescu, »La Fortune de N. Hodja en Roumanie«, *Ethnologica* 1979, 79–93, 130–132, S. C. Stroescu, *La Typologie bibliographique des facéties roumaines*, 2 Bde., București 1969, Nr. 3000, 3006, 3023, 3030 3324, 3658, 3855 usw.).
- 492 Zu Nasreddin Hodscha in südslavischen Sprichwörtern und Redewendungen İ. Eren, »Güney islav atasözleri ve deyimlerinde Nasr ed-din Hoca«, III. *Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri* 2,

- Ankara 1986, 101–115. Vgl. auch F. Vrabie, »Nasreddin Hodscha. Ein Till Eulenspiegel Südosteuropas«, *Die Weltliteratur* 6/7 (1943) 91–95, S. Ressel, *Orientalisch-osmanische Elemente in balkan-slavisches Volksmärchen*, Münster 1981, 160–167, A. Păunovici, »Nasr ed-din Khodja dans le monde pontique«, *Revue des études sud-est européennes* 20 (1982) 269–275, P. N. Boratav, »Nasreddin Hodja dans les Pays balkaniques«, *Makedonski Folklor* 19 (1986) 15–20, usw.
- 493 Lutz Röhrich, »Glaubwürdigkeit«, *Enzyklopädie des Märchens* 6 (1987) 1280–1285.
- 494 Felix Karlinger, »Ausschnitt aus einem aromunischen Grosserzählkomplex«, Dieter Messner/Johann Pögl (eds.), *Vermischte Beiträge zur Ostromania*, Salzburg 1984, 9–27, ders., »Anmerkungen zu einem aromunischen Erzählfragment«, Dieter Messner/Irmgard Lackner (eds.), *Aromunische Studien. Studien zur rumänischen Sprache und Literatur*, Salzburg 1981, 9–20.
- 495 Maja Bošković-Stulli, »Telling about Life«, *Narodna Umjetnost*, Special Issue 2 (1988) 11–42, A. Lehmann, *Erzählstruktur und Lebenslauf. Autobiographische Untersuchungen*, Frankfurt/New York 1983, ders., »Rechtfertigungsgeschichten. Über die Funktion des Erzählens eigener Erlebnisse im Alltag«, *Fabula* 21 (1980) 56–69.
- 496 G. R. Schroubek, »Das kann ich nicht vergessen«. Der Erinnerungsbericht als volkskundliche Quelle und als Art der Volksprosa«, *Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde* 17 (1974) 27–50.
- 497 L. Čale-Feldman/I. Prica/R. Senjković, *Fear, Death, and Resistance. An Ethnography of War. Croatia 1991–1992*, Zagreb 1993.
- 498 Der Zweite Weltkrieg mit Okkupation und Widerstand bzw. Bürgerkrieg und Etablierung des Sozialismus bildet immer noch ein wesentliches Kapitel aller Lebensgeschichten.
- 499 B. Rieken, *Wie die Schwaben nach Szulok kamen. Erzählforschung in einem ungarndeutschen Dorf*, Frankfurt/New York 2000, Z. Profantová, »Daheim, das sind Hände, über denen Du weinen darfst. Zu anthropologischen Aspekten des Studiums des Hauses und Heims«, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 62 (2008) 105–123. In Griechenland wurde in der Zwischenkriegszeit von Octave und Melpo Merlier ein eigenes Institut für Kleinasiatische Studien errichtet, um die Kultur der heimatvertriebenen Kleinasien Griechen zu dokumentieren.
- 500 B. Kerewsky-Halpern/J. M. Halpern/J. M. Foley, »Traditional Recall and Family Histories«, B. Kerewsky-Halpern/J. M. Halpern (eds.), *Selected Paper on a Serbian Village*, Amherst, Mass. 1977, 165–198, B. Kerewsky-Halpern, »Genealogy as an Oral Genre in a Serbian Village«, *Oral Traditional Literature. FS A. B. Lord*, Columbus, Ohio 1981, 301–321.
- 501 H. Bausinger, »Alltägliches Erzählen«, *Enzyklopädie des Märchens* 1 (1977) 323–330, ders., »Strukturen des alltäglichen Erzählens«, *Fabula* 1 (1958) 239–254, S. Neumann, »Arbeitserinnerungen als Erzählinhalt«, *Deutsches Jahrbuch für Volkskunde* 12 (1966) 177–190, ders., »Lebendiges Erzählen in der Gegenwart. Befunde und Probleme«, W. Jacobeit/P. Nedo (eds.), *Probleme und Methoden volkskundlicher Gegenwartsforschung*, Berlin 1969, 157–167, D. Sedlaczek, »Von der Erzählerpersönlichkeit zum Alltäglichen Erzähler. Stationen der volkskundlichen Erzählforschung«, *Fabula* 38 (1997) 82–100.
- 502 L. Dégh, *Legend and Belief. Dialectics of a Folklore Genre*, Bloomington 2001, R. W. Brednich, *Sagenhafte Geschichten von heute*, München 1994.
- 503 R. L. Rosnow/G. A. Fine, *Rumor and Gossip: The Social Psychology of Hearsay*, New York 1976, G. A. Fine/J. S. Severance, »Gerücht«, *Enzyklopädie des Märchens* 5 (1987) 1102–1109, G. A. Fine, »Accounting for Rumour. The Creation of Credibility in Folk Knowledge«, R. Bendix/R. L. Zumwalt (eds.), *Folklore Interpreted. Essays in Honor of Alan Dundes*, New York/London 1995, 123–136, M. Bruhn/W. Wunderlich (eds.), *Medium Gerücht. Studien zu Theorie und Praxis einer kollektiven*

- Kommunikationsform*, Bern/Stuttgart/Wien 2004, P. Mullen, »Modern Legend and Rumor Theory«, *Journal of Folklore Institute* 9 (1972), 66. 95–109.
- 504 W. Niehüser, »Klatsch«, *Enzyklopädie des Märchens* 7 (1993) 1414.
- 505 Damit werden nicht-fiktionale komische kleine Geschichten aus dem Lokalleben eines Orts bezeichnet (J. Božanić, *Komiške facende*, Split 1992).
- 506 T. Wittich, *Reisegefahren und Urlaubsängste. Die touristische Erfahrung von Bedrohung und Unsicherheit als Gegenstand narrativer Darstellungen*, München/Berlin 2004.
- 507 Vgl. das slovenische Erzählsammelungsprojekt rezenter Oralität M. Stanonik, *Slovenske povedke (iz 20 stoletja)*, Celje 2004.
- 508 Linda Dégh, »The ›Belief Legend‹ in Modern Society«, W. D. Hand (ed.), *American Folk Legend. A Symposium*, Berkeley/Los Angeles/London 1971, 55–68, R. M. Dorson, »The Debate over the Trustworthiness of Oral Traditional History«, *Volksüberlieferungen FS K. Ranke*, Göttingen 1968, 19–35, H. P. Neureuter, »Faktizität«, *Enzyklopädie des Märchens* 4 (1984) 602–608, I. Schneider, »Strategien zur Erlangung von Glaubwürdigkeit und Plausibilität in gegenwärtigen Sagen und Gerüchten«, U. Marzolph (ed.), *Strategien des populären Erzählens. Kongressakten der Bursfelder Tagung der Kommission Erzählforschung in der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde*, Münster 2010, 141–164.
- 509 Zu informationstheoretischen Aspekten solcher Geschichten Walter Puchner, »Διαδόσεις και σχολασμοί«, *Δοκίμια για τη λαογραφική θεωρία και τη φιλοσοφία του πολιτισμού*, Athen 2014, 231–266.
- 510 D. Hymes, *Breakthrough into Performance*, Urbino 1973, W. Woeller, »Einige Beobachtungen zum Erzählen in der Gegenwart«, *Létopis C/111–12* (1968/69) 306–313, L. Dégh, *Märchen, Erzähler und Erzählgemeinschaft*, Berlin 1962, B. Toelken, »Zum Begriff der Performanz im dynamischen Kontext der Volksüberlieferungen«, *Zeitschrift für Volkskunde* 77 (1981) 37–50.
- 511 Vgl. z. B. S. Kalapoš, »The Culture of Laughter, the Culture of Tears: September 11th Events Echoed on the Internet«, *Narodna Umjetnost* 30/1 (2002) 97 ff. (und meine Kommentare dazu in *Laografija* 40, 2004–06, 925 ff.). Vgl. auch K. Roth, »Sie mögen überrascht sein, diesen Brief von mir zu erhalten, Phantastische E-Mail-Geschichten mit krimineller Absicht«, G. Hengartner/B. Schmidt-Lauter (eds.), *Leben – Erzählen. Beiträge zur Erzähl- und Biographieforschung. Festschrift für Albrecht Lehmann*, Berlin/Hamburg 2005, 391–407, I. Schneider, »Erzählen und Erzählforschung im Internet. Tendenzen und Perspektiven«, C. Schmidt (ed.), *Erzählkulturen und Medienwandel*, Münster etc. 2008, 225–244, ders., »Erzählen im Internet. Aspekte kommunikativer Kultur im Zeitalter des Computers«, *Fabula* 37 (1996) 8–27.
- 512 Z. B. Minas A. Alexiadis, *Έντυπα μέσα επικοινωνίας και λαϊκός πολιτισμός. Νεωτερικά Λαογραφικά*, Athen 2011.
- 513 Z. B. auf Zypern Konst. G. Giankullis, *Corpus Κυπριακών Διαλεκτικών Ποιητικών Κειμένων*, 4 Bde., Nicosia 2001.
- 514 Walter Puchner, »*Vita exemplativa*: die apologetischen *Memoiren* des griechischen Revolutionsgenerals Makrygiannis (verfaßt 1829–1843). Orale Autobiographie in Form einer Handschrift«, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas, op. cit.*, 565–590.
- 515 Vgl. das Interesse des Nobelpreisträgers Giorgos Seferis für den oralen Erzählstil der Biographie.
- 516 Vgl. z. B. das Projekt der Athener Universität »Archiv der Lebenserzählungen« (Rea Kakabura, *Αφηγήσεις Ζωής. Η βιογραφική προσέγγιση στη σύγχρονη λαογραφική έρευνα*, Athen 2008).
- 517 Michael G. Meraklis, »Orale Biographien von Dorfbewohnern«, *Studien zum griechischen Märchen*,

- op. cit.*, 209–215, bes. 213 ff. Vgl. im selben Band auch »Lebenserzählungen messenischer Bäuerinnen«, *ibid.*, 217–221.
- 518 R. Abrahams, »The Complex Relation of Simple Forms«, *Genre* II (1969) 104–127.
- 519 Es gibt mehrere *Proverbia: Proverbium Finnoise* 1–25 (1965–75), die etwa tausend Seiten nachgedruckt bei W. Mieder (ed.), *Proverbium Finnoise*, Bern etc. 1987, *Proverbium Paratum* (Budapest 1980–89, 4 Bde., ed. Vilmos Voigt), *Proverbium USA* oder das gewöhnliche *Proverbium* (1984 ff.) an der University of Vermont, ed. W. Mieder, dann noch *Paremia* (1993 ff. Madrid) und elektronisch *De Proverbio: An Electronic Journal of International Proverb Studies* 1–6 (1995–2000 <http://info.utas.au/docs/flonta/>) und Eptroverbiilinguistic@yahoogroups.com.
- 520 W. Mieder, *International Proverb Scholarship, An Annotated Bibliography, Supplement I (1800–1980)*, New York etc. 1983, *Supplement II (1982–1991)*, New York etc. 1993, *Supplement III (1900–2000)*, New York etc. 2001, ders., *International Bibliography of Paremiology and Phraseology*, 2 Bde., Berlin/New York 2009; vgl. auch die Jahresbibliographien in *Proverbium*, und den Überblick dess., *Proverbs. A Handbook*, West Port, Connecticut/London 2004, 117–159.
- 521 Matti Kuusi, »Towards an International Type-System of Proverbs«, *Proverbium Finnoise* 19 (1972) 699–736 (vgl. auch ders., »Ein Vorschlag für die Terminologie der parömiologischen Strukturanalyse«, *ibid.* 5, 1966, 97–104), und weiter entwickelt bei Outi Lauhakangas, *The Matti Kuusi International Type System of Proverbs*, Helsinki 2001.
- 522 E. Leutsche/F. G. Schneidewin, *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, 2 Bde., Göttingen 1839/51 (Hildesheim 1965), R. Strömberg, *Greek Proverbs. A Collection of Proverbs and Proverbial Phrases which are not listed by the Ancient and Byzantine Paroemiographers*, Göteborg 1954. Vgl. auch H. Houghton, *Moral Significance of Animals as Indicated in Greek Proverbs*, Amherst, Mass. 1915, J. Fr. Kinstrand, *The Greek Concepts of Proverbs. Proverbia in Fabula: Essays on the Relationship of the Proverb and the Fable*, New York 1988, A. Otto, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Hildesheim 1964 (Nachdruck), Joseph Russo, »The Poetic of Ancient Greek Proverbs«, *Journal of Folklore Research* 20 (1983) 121–130.
- 523 John-George E. Koch, *Quaestionum de proverbiis apud Aeschylum, Sophoclem, Euripidem*, Diss. Königsberg 1877, Phillip T. Stevens, *Colloquial Expressions in Euripides*, Wiesbaden 1976, Eugen Gründwald, *Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten bei Plato*, Berlin 1893, D. Tarrant, »Colloquialisms, Semi-Proverbs and Word-Play in Plato«, *Classical Quarterly* 40 (1946) 19–117, 52 (1958) 158–160, Th. P. Kostakis, »Παροιμίες και παροιμιακές φράσεις στον Αριστοφάνη (κατά τους σχολιαστές και τους παροιμογράφους)«, *Laografia* 24 (1966) 113–227, M. M. Papadakis, »Το αρχαίο λαογραφικό στοιχείο στη Λυσιστράτη του Αριστοφάνη«, *ibid.* 32 (1979–81) 127–286, Emanuele Lelli, *I proverbi greci. La raccolta de Zenobio e Diogeniano*, Pubbetino 2006, dies., *Völpe e lione. Il proverbio nella poesia greca (Alceo, Cratino, Callimaco)*, Roma 2006, Hans-Joachim Newiger, *Metapher und Allegorie: Studien zu Aristophanes*, München 1957, T. Rein, *Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten bei Lucian*, Diss. Tübingen 1894, E. Salzmann, *Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten bei Livianos*, Diss. Tübingen 1910, Ch. Baraklis, *Γνωμικά και παροιμίες*, Athen 2002 (bei antiken Schriftstellern).
- 524 Eugen Geisler, *Beitrag zur Geschichte des griechischen Sprichwortes im Anschluß an Planudes und Michael Apostolius*, Diss. Breslau 1908, Dem. Karathanasis, *Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten des Altertums in den rhetorischen Schriften des Michael Psellos, des Eustathios und des Michael Choniates sowie in anderen rhetorischen Quellen des XII. Jahrhunderts*, Diss. München 1936, Ed. Kurtz, *Die Sprichwörterammlung des Maximus Planudes*, Leipzig 1886, ders., »Die Sprichwörter bei Eustathius

- von Thessaloniki«, *Philologus* Suppl. Bd. 6 (1891–93) 307–321, Karl Krumbacher, *Die Moskauer Sammlung mittelgriechischer Sprichwörter*, München 1900.
- 525 Z. B. die Sammlung des Mönches Parthenios Katziulis aus Ioannina, *Παροιμίες συλλεγείσαι από διαφόρων βιβλίων...* (1730), abgedruckt bei Nikolaos G. Politis, *Παροιμίες*, 4 Bde., Athen 1899–1902, I 69–132 (vgl. auch Georgios P. Savvantis, »Οι παροιμίες του Παρθενίου Κατζιούλη«, *Λαοδώνη* 1, 1972, 145–200). Dort auch die umfangreiche Sammlung des Holländers Warner aus Konstantinopel des 17. Jahrhunderts (750 Sprichwörter). 140 Sprichwörter verzeichnet auch Adamantios Korais (*Άπαντα*, Paris 1828–35, 5. Bd.). Weitere frühe Sammlungen sind von Ioannis Z. Maniariis, Triest 1832 und Alex. Negris, *A Dictionary of Modern Greek Proverbs*, Edinburgh 1834.
- 526 In Auswahl: Nikolaos G. Politis, »Δημιώδεις παροιμίες εν μεσαιωνικοίς ποιήμασι«, *Επετηρίς Φιλολογικού Συλλόγου Παρνασσός* 1 (1896) 212–228, F. Kukules, »Αι παρά τω Θεσσαλονίκης Ευσταθίω δημιώδεις παροιμίες και παροιμιώδεις φράσεις«, *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών* 14 (1938) 87–146, usw.
- 527 Car. R. Fontaine, *Traditional Sayings in the Old Testament: A Contextual Study*, Sheffield 1982, Al. P. Winton, *The Proverbs of Jesus: Issues of History and Rhetoric*, Sheffield 1990, Dem. S. Loukatos, *La Bible dans le parler proverbial du peuple grec*, Diss. Paris 1950 und »Les proverbes grecs anciens contenus dans l'anthology de R. Strömberg et leur équivalent dans le parler grec actuel«, Paris 1940 (abgedruckt in A. N. Dulaveras (ed.), *Η παροιμιολογική και παροιμογραφική εργογραφία του Δημ. Σ. Λουκάτου*, Athen 1994, 378–397), Ioanna Papazafeiri, *Ρήσεις, γνωμικά, φράσεις από τις Γραφές*, Athen 1995.
- 528 Erasmus von Rotterdam (1466–1536) hat in seinem Sammelwerk *Adagiorum Collectanea* (1500) 3000 antike Sprichwörter ins Lateinische übersetzt und damit dem gesamten Abendland zugänglich gemacht. Dabei geht es häufiger um Sentenzen (γνώμαι) wie z. B. in der Sammlung von Michael Apostoles (oder Apostolios, Konstantinopel 1422–1480), die allerdings erst Basel 1538 erschienen ist (*Αποστολίου του Βυζαντίου συναγωγή παροιμιών*, 3000 Sprichwörter und Sentenzen, entlehnt vor allem aus Diogenianos und dem Lexikon Suda, aus den Episteln des Planudes, aber auch aus Aristophanes). Charakteristisch für die Dynamik des Anreicherungsprozesses dieser Kollektionen ist die Tatsache, daß in der zweiten Ausgabe dieser Sammlung, Lugduni 1653, das barocke Welttheatergleichnis, angeblich nach Demokrit, auftaucht (gleich mit lateinischer Übersetzung), das in der ersten Ausgabe nicht zu finden ist: (14. *hekantontas* 26) *Mundus scena, vita transitus, venisti, vidisti, abisti*, Ο κόσμος σκηνή, ο βίος πάροδος· ήλθες, είδες, απήλθες. Die allein von der Sprachgebung her nicht-antike Gnome wird dann in anderen Sammlungen unter dem Namen von Michael Apostoles weitertradiert (z. B. *Clavis Homericæ*, London 1784, 287 ff. (Michael Apostoles) bes. 325). Dazu Walter Puchner, »Zum Schicksal der antiken Theaterterminologie in der griechischen Schrifttradition«, *Beiträge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Bd. 2, Wien/Köln/Weimar 1997, 169–200, bes. 192 f.
- 529 Z. B. die erste Sammlung von 26 slovenischen Sprichwörtern erscheint schon im 16. Jh. (Adam Bohorič, *Arcticae horulae*, Wittenberg 1584).
- 530 Hier seien nur solche genannt, die Relevanz für Südosteuropa besitzen: E. Strauss, *Dictionary of European Proverbs*, 3 Bde., London 1994, H. Th. Rile, *A Dictionary of Latin and Greek Quotations, Proverbs, Maxims and Mottos, Classical and Medieval: Including Law Terms and Phrases*, Reading-Berkshire 2004, Cr. Alvares/C. Alberto/G. Zoras, *Son paremias. Diccionario de concordancias paremiológicas griegas, españolas, italianas*, Athen 2005, Metin Yurtbasi, *Turkish Proverbs and their Equivalents in Fifteen Languages*, Istanbul 1993, Gyula Paczolay, *European Proverbs in 55 Languages with Equivalents in Arabic, Persian, Sanskrit, Chinese and Japanese*, Veszprém (Hungary) 1997, P.

- Karagiorgos, *Greek Maxims and Proverbs with Their Counterparts in 5 Languages: English, French, German, Italian, Spanish*, Corfu 2000, auch elektronisch www.deproverbio.com, www.manythings.org/proverbs usw. Vgl. auch Kodifizierungen und Sammelbände wie J. M. Templeton, *Worldwide Laws of Life, 200 Eternal Spiritual Principles*, Philadelphia/London 3 1999, den Festschriftband für Wolfgang Mieder von Csaba Foldes (ed.), *Res humanae proverbiorum et sententiarum*, Tübingen 2004 usw.
- 531 Parömiologie als Ethnographie der Sprechakte bei E. Ojo Arewa/A. Dundes, »Proverbs and the Ethnography of Speaking Folklore«, *American Anthropologist* LXVI/4 (1964) 70–85. Zur Ausdifferenzierung nach Altersstufen Dem. Loucatos, »L'emploi du proverb aux différents âges«, *Proverbium* 2 (1965) 17–26. Vgl. auch M. Hain, *Sprichwort und Volkssprache. Eine volkskundlich-soziologische Dorfuntersuchung*, Gießen 1951, E. Oring (ed.), *Folk Groups and Folklore Genres*, Logan/Utah 1986, 175–198.
- 532 Der russische Semiotiker Permjakov sieht Sprichwörter als soziale Zeichen für bestimmte Situationen oder bestimmte Verhältnisse zwischen den Dingen (G. Permjakov, *Izbrannyye posloviy i pogovorki narodov vostoka*, Moskva 1968 (Vorwort), in *Proverbium* X–XII (1968) 225 ff., *Paremiologičeskij sbornik, Posloviy i pogovorki narodov vostoka*, Moskva 1979, wo er eine eindeutige Trennung zwischen logisch-semiotischer und thematischer Sprichwortstruktur fordert, *Paremiologičeskie issledovanija*, Moskva 1984 postum). Dazu auch Dagmar Burkhart, »Das Sprichwort als Faktum der Kommunikationswissenschaft und der Semiotik«, *Lares* XLVII (1981) 335–358 und »Parömien in der Kommunikationstheorie und der Semiotik«, *Kulturraum Balkan, op. cit.*, 203–221, S. Golopenția-Eretescu, »Problemele semiotice în cercetarea folclorului«, *Revista de Etnografie și Folclor* 16 (1971) 117–121, A. Szemerényi, »A Semiotic Approach to the Study of Proverbs«, *Proverbium* 14 (1974) 934 ff., dies./V. Voigt, »The Connection of Theme and Language in Proverb Transformations«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 21 (1972) 95–108. Weiters: P. Grzybek, »How to Do Things with Some Proverbs«, *Kodikas/Code/Ars Semiotica* 7 (Simple Forms Reconsidered I) (1984) 351–358, ders., »Zur Psychosemiotik des Sprichworts«, *ibid.* 409–432, ders., »Überlegungen zur semiotischen Sprichwortforschung«, *ibid.* 215–249 (vgl. auch A. Krikmann, »1001 Fragen zur logischen Struktur der Sprichwörter«, *ibid.* 387–408) usw.
- 533 R. Richter, »Proverbs in Context: A Structural Approach«, *Fabula* 15 (1974) 212–221, K. Grigas, »Der syntaktische Aspekt bei der vergleichenden Forschung der Sprichwörter«, *Proverbium* 23 (1974) 194 ff.
- 534 Lutz Röhrich/Wolfgang Mieder, *Sprichwort*, Stuttgart 1977, V. Voigt/A. Krikmann/M. Kuusi, Bericht über die Parömiologie-Sitzung des IV. Internationalen Finno-Ugristen-Kongresses, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 26 (1977) 163–184, P. Crépeau, »La définition du Proverbe«, *Fabula* 16 (1975) 285–304, Hilda Matta, »Das Sprichwort: Versuch einer Definition«, *Proverbium* 5 (1988) 68–84, H. Jason, »Proverbs in Society: The Problem of Meaning and Function«, *Proverbium* 18 (1971) 617 ff. (»... has to be a whole, independent sentence expressing an idea. This idea is a generalization of a series of particular cases and is often, though not always, expressed metaphorically, and having a traditional literary form, built according to grammatical (phonological and syntactic) patterns«).
- 535 Von John Rassel. Vgl. Archer Taylor, »The Wisdom of Many and the Spirit of One«, W. Mieder/Alan Dundes, *The Wisdom of Many. Essays on the Proverb*, Univ. of Wisconsin Press 2 1994, 3–9, vgl. auch ders., *The Proverb*, Cambridge/Mass 1931 (Nachdruck 1985).
- 536 Zum Begriff der Maximal- und Minimaldefinition vgl. Walter Puchner, *Brauchtumserscheinungen im griechischen Jahreslauf und ihre Beziehungen zum Volkstheater*, Wien 1977, 335–353.

- 537 Dulaveras z. B. (*Νεοελληνικός παροιμιακός λόγος*, vgl. in der Folge, 75–96) unterscheidet Formkriterien und soziale Funktionen, inhaltlich: Ratschläge, Feststellungen, Situationen, lexikalisch: Konkretheit, syntaktisch: Simplität (ein oder zwei Sätze, das Verb kann auch fehlen), poetologisch: Versform, Reim, Gegensatz, Hyperbolismus, Allegorie und Groteske, Ironie, Personifikation, Vergleich, Bild, Metapher.
- 538 Dazu nehmen manche Theoretiker noch Aphorismen und Apophthegmata, Redensarten und Phraseologismen.
- 539 P. Birlea (*Poetică folclorică*, București 1979, 73) hält dafür, daß bildlose Sprichwörter Sentenzen gelehrten Ursprungs sind; die Unfähigkeit der Folklore, abstrakt Begriffe zu verwenden, betont auch Lutz Röhrich, *Gebärde – Metapher – Parodie*, Düsseldorf 1967, 51. Vgl. auch J. S. Petöfi, »Thematisierung der Rezeption metaphorischer Texte in einer Texttheorie«, *Poetics* 4 (1975) 289–310 (»Die Metapher ist ein interpretierbares Text-Stück in einem konterdeterminierenden Kontext« 290), A. Stamač, *Teorija metafore*, Zagreb 1978, ders., *Studii de poetică și stilistică*, București 1966.
- 540 Vgl. die Bibliographie im folgenden Kapitel.
- 541 Taylor, *The Proverb*, *op. cit.*, 27–32, Dem. S. Loucatos, »La proverb dans le conte«, *Laografia* 22 (1965) 229–233, G. L. Permjakov, *From Proverb to Folktale: Notes on the General Theory of Cliché*, Moscow 1979.
- 542 Kinstrand, *op. cit.*
- 543 A. Szemerényi, »A Semiotic Approach to the Study of Proverbs«, *Proverbium* 14 (1974) 934 ff., ders./V. Voigt, »The Connection of Theme and Language in Proverb Transformations«, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae XXI* (1972) 95–108, J. S. Petöfi, »Thematisierung der Rezeption metaphorischer Texte in einer Texttheorie«, *Poetics* 4 (1975) 289–310. Siehe auch die von Vilmos Voigt herausgegebene Zeitschrift *Proverbium paratum* 1980–1989 sowie Diplomarbeiten wie T. Lengyel, *Le chien dans les proverbes français et hongrois*, Budapest 2005 oder Z. V. Rezessy, *La notion de l'ami, du parent et du voisin dans les proverbes française et hongrois*, Budapest 2006. Zum Zeichencharakter des Sprichworts auch Z. Kanyo, *Sprichwörter, Analyse einer einfachen Form*, Budapest 1981.
- 544 Grundlage ist weiterhin der vergleichende Kommentar von Nikolaos G. Politis, *Παροιμιαί*, 4 Bde., Athen 1899–1902. International bekannter Spezialist für Sprichwortforschung ist Dimitrios S. Loukatos (A. N. Dulaveras, »Demetrios S. Loukatos as a Paremiologist«, *Proverbium* 20, 2003, 133–158, das gesamte Studienwerk veröffentlicht von dems., *Η παροιμολογική και παροιμογραφική εργογραφία του Δημητρίου Σ. Λουκάτου*, Athen 1994; vgl. auch W. Mieder, »Demetrios S. Loukatos (1908–2003)«, *Proverbium* 21, 2004, 387–391); vgl. seine Monographien zu den Bibelsprichwörtern, die Ausgabe der Sprichwörter von Farasa in Kappadokien (1951), die Ausgabe einer Sentenzensammlung aus Kefalonia (1952), die Monographie zu *Νεοελληνικοί Παροιμώμωθοι*, Athen 1972 (erklärende Geschichten zu formelhaften Sprichwörtern, Nachdruck 1998), die Ausgabe von Sprichwörtern und Phrasen aus Ioannina (1974) usw. (vgl. auch »Η παροιμία για την κενόδοξη σύζυγο«, *Laografia* 18, 1959, 497–520 und *Νεοελληνικά λαογραφικά κείμενα*, Athen 1957). Sein Nachfolger auf dem Gebiet der Sprichwortforschung ist Aristeidis Dulaveras, mit einer Diss. über die Versstruktur des griechischen Sprichworts (Diss. Ioannina 1989), über den Sprichwortgebrauch im Roman »Alexis Zorbas« von Kazantzakis (1991) und einen Studienband *Νεοελληνικός παροιμιακός λόγος*, Athen 2010. Vgl. auch zwei bedeutende Diss.: O. Tsaknaki zur Problematik der Sprichwortübersetzung (*Προβληματική της παροιμίας στη μετάφραση*, Thessaloniki 2005 <http://thesis.ekt.gr/14865>) und Aik. Th. Mytula zu einem diachronischen und synchronischen Analyseversuch des neugriechischen Sprichwortes (*Η νεοελληνική παροιμία. Συγχρονική και διαχρονική προσέγγιση*, Athen 1997).

- 545 A. Stamač, *Teorija metafore*, Zagreb 1978, ders., *Studii de poetică și stilistică*, București 1966, Bone Veličkovski, *Makedonski poslovice i pogoovorki*, Skopje 2009.
- 546 P. Birlea, *Poetica folclorică*, București 1979. Vgl. auch George Muntean, *Proverbe românești*, București 1967.
- 547 P. R. Slavejkov, *Bălgarski pritiči i poslovice i charakterni dumi*, 2 Bde., Sofija 1889/97, Nikolaos G. Politis, *Παροιμίες*, 4 Bde., Athen 1899–1902 (Nachdruck 1965, fragmentarisch nur bis zum Buchstaben E; das weitere Schicksal der handschriftlich existierenden Fortsetzung dieser mit weltweiten Vergleichen und umfangreichen Kommentaren ausgestatteten Sammlung ist ungeklärt; ältere Sprichwortsammlungen zitieren noch aus dem Folge-Manuskript, das in dem von ihm 1918 gegründeten Volkskunde-Archiv in Athen aufbewahrt wurde).
- 548 W. Mieder, *Verdrehte Weisheiten: Antisprichwörter aus Literatur und Medien*, Heidelberg 1998.
- 549 Politis, *Παροιμίες*, *op. cit.*, III 596 Nr. 35a.
- 550 Politis, *op. cit.*, III 576 ff. mit mehreren Beispielen und im internationalem Vergleich.
- 551 *ibid.* III 596 Nr. 36 mit weiteren Beispielen und Variationen.
- 552 B. Karagiannis, *Τα αδιάντροπα. Λεσβιακή λαογραφία*, Athen 1983, 21 Nr. 7.
- 553 Zu Varianten Politis III 577 Nr., 580, Nr. 11a.
- 554 Politis III 592 Nr. 35, Kommentar und Verbreitung 592–596. Vgl. auch D. Zevgoli-Glezu, *Παροιμίες από την Απειρανθο της Νάξου*, Athen 1963, 18, Nr. 9 und K. Musaiu-Bugiuku, *Παροιμίες του Λιβισίου και της Μάρκης*, Athen 1961, 86 Nr. 281 (dort auch *nehmt einen Alten, damit ihr einen habt*).
- 555 Kefalonia, *ibid.* III 577, Nr. 2a. In Erweiterung: *Von Alten nimm den Rat und von gebildeten Menschen / die viel Brot und Salz gegessen haben* (III 583, auch Zevgoli-Glezu, *op. cit.*, 80 Nr. 4).
- 556 Mit weltweiter Verbreitung (Politis, III 584 Nr. 17).
- 557 *Ibid.* III 599, Nr. 46. In der »Andromache« heißt es: »Πολλών νέων γαρ καν γέρων εύψυχος ή κρείσσων«.
- 558 *Ibid.* III 608, Nr. 69b.
- 559 *Ibid.* III 609, Nr. 70.
- 560 *Ibid.* III 613, Nr. 80a, Zevgoli-Glezu, *op. cit.*, 80 Nr. 1.
- 561 *Ibid.*, III 616, 81a.
- 562 *Ibid.* III 564. Ähnlich auch III 587 Nr. 20 aus dem Inselbereich. Vgl. auch K. Musaiu-Bugiuku, *Παροιμίες του Λιβισίου και της Μάρκης*, Athen 1961, 86 Nr. 279.
- 563 N. K. Kanellakis, *Χιακά Ανάλεκτα*, Athen 1890, 241 Nr. 207.
- 564 Politis III 578 Nr. 6b. Auch umgekehrt für die Alte (Nr. 6a).
- 565 *Ibid.* III 601, Nr. 54. Auch Zevgoli-Glezu, *op. cit.*, 81 Nr. 19 (mit erklärender Geschichte).
- 566 *Ibid.* III 612, Nr. 79.
- 567 *Ibid.* III 577 Nr. 4. Zu Variationen Nr. 3, 5, 6, 102, 103 ironische Verkehrung Nr. 104 und 105. Auf Naxos *Freude dem Alten der wacht, dem Jungen der schläft* (Zevgoli-Glezu, *op. cit.*, 81, Nr. 11), aber auch umgekehrt (Nr. 12).
- 568 *Ibid.* III 578, Nr. 8.
- 569 *Ibid.* III 578, Nr. 10.
- 570 *Ibid.* III 578, Nr. 7.
- 571 *Ibid.* III 580, Nr. 13. Auch im Altertum: »Ωνειδισάς μοι γήρας ως κακόν μέγα«.
- 572 *Ibid.* III 579, Nr. 10a. Politis wollte das κλωτσάτα verbessern, doch handelt es sich um eine byzantinische Spiel (F. Kukules, »Το Βυζαντινόν παιγνίδιον κλωτσάτα«, *Κυπριακά Χρονικά* 1935, 24–26,

- vgl. G. Hatzidakis, »Συμβολήν εις τας Ελληνικάς Παροιμίας«, *Γλωσσικαί Έρευναι* 1, 1934, 194 und F. Kukules, »Παροιμογραφικά«, *Λαογραφία* 15, 1954, 228–237, bes. 235 ff.).
- 573 Politis, *op. cit.*, III 586, Nr. 19. Auch Zevgoli-Glezu, *op. cit.*, 80, Nr. 6.
- 574 *Ibid.* III 591, Nr. 27. Noch deutlicher in V. Karagiannis, *Τα αδιάντροπα. Λεσβιακά Λαογραφικά*, Athen 1983, 23.
- 575 *Ibid.* III 596, Nr. 36.
- 576 *Ibid.* III 596, Nr. 35a.
- 577 *Ibid.* III 598, Nr. 44. Auch erweitert: *und des Jungen Ohrfeigen / sind Lachen und Freude* (Ionische Inseln, *ibid.* III 598, Nr. 43). Im Deutschen auch umgekehrt als *Besser eines alten Mannes Liebe als eines jungen Hiebe*.
- 578 *Ibid.* III 617, Nr. 92a. Variationen in 618 Nr. 96 und 98. Vgl. auch Zevgoli-Glezu, *op. cit.*, 80, Nr. 3.
- 579 *Ibid.* III 600, Nr. 50.
- 580 *Ibid.* III 597, Nr. 38. Ähnlich auf Kefalonia (Nr. 60) und europaweit (Nr. 64). Zu Problemen mit dem Schließmuskel 616, Nr. 106 und Nr. 87 (*In der Hose des Alten überwindern die Teufel*).
- 581 *Ibid.* III 602, Nr. 58. Vgl. auch Zevgoli-Glezu, *op. cit.*, 80, Nr. 7.
- 582 *Ibid.* III 616, Nr. 92.
- 583 *Ibid.* III 615, Nr. 89.
- 584 *Ibid.* III 614, Nr. 88.
- 585 *Ibid.* III 605, Nr. 67. Auch im Altertum und europaweit; Varianten Nr. 28 und 52 (auch Nr. 15 Kleinkind und Greis können eine Wohltat nicht vergelten).
- 586 *Ibid.* III 588, Nr. 21, auch Nr. 24, 65 und 69. Auch deutsch: *die Alten reden gern vom alten Käse*.
- 587 *Ibid.* III 609 Nr. 73.
- 588 *Ibid.* III 597 Nr. 42, 607 Nr. 68, 610 Nr. 76, 611 Nr. 78 (*Was du nicht als Junger machst, das machst du als Alter*).
- 589 Vor allem Politis, *op. cit.*, IV 124–154, mit 104 Beispielen.
- 590 *Ibid.* IV 144 Nr. 60, und 137 Nr. 41.
- 591 *Ibid.* IV 128 Nr. 15 und 148 Nr. 81. Ähnlich auch im Deutschen.
- 592 *Ibid.* IV 125, auch Zevgoli-Glezu, *op. cit.*, 88, Nr. 6.
- 593 *Ibid.* IV 125, Nr. 5 mit vielen Variationen. Der umgekehrte Fall gehört bereits in einen anderen Kontext: *Eine Alte mit der guten Seele wurde schwanger gefunden* (IV 145 Nr. 62). Vgl. auch Karagiannis, *op. cit.*, 23 und Musaiu-Bugiuku, *op. cit.*, 96 Nr. 315.
- 594 *Ibid.* IV 148, Nr. 82, vgl. auch 140 Nr. 50 und 146 Nr. 64a, auch Zevgoli-Glezu, *op. cit.* 88 Nr. 4. *Gott schütz dich vor der Liebe einer Alten / (sie klebt dir am Hals wie die Fliege am Fleisch)* (Nr. 7).
- 595 *Ibid.* IV 129, Nr. 151, 142 Nr. 58 und 59.
- 596 *Ibid.* IV 130, Nr. 17.
- 597 *Ibid.* IV 135, Nr. 37a.
- 598 *Wo der Teufel nicht selbst hingehen will, da schickt er die Alte* (europaweit, *ibid.* IV 149 Nr. 88).
- 599 *Die Alte saß und grub Gruben* (*ibid.* IV 141 Nr. 55).
- 600 *Ibid.* IV 131 Nr. 19 mit vielen Varianten. Auch mit Honig (Musaiu-Bugiuku, *op. cit.*, 97 Nr. 318 mit Hinweis auf byzantinische und nachbyzantinische Varianten). Vgl. auch Zevgoli-Glezu, *op. cit.*, 88, Nr. 2). Dasselbe auch für unangemessene erotische Wünsche (Nr. 3).
- 601 *Ibid.* IV 137 Nr. 43. Dasselbe mit frischen Feigen (Musaiu-Bugiuku, *op. cit.*, 97 Nr. 317) und Gurken (Nr. 318 mit Verweisen auf Altertum und byzantinische Sammlungen).
- 602 *Ibid.* IV 135 Nr. 37. Auch panbalkanisch: *Die Alte gab eine Münze für den Tanz / und zwei um auf-*

- zuhören, aber es ging nicht (M. G. Meraklis, *Παροιμίες ελληνικές και των άλλων βαλκανικών λαών*, Athen 1985, 79 Nr. 89).
- 603 *Ibid.* IV 130 Nr. 18.
- 604 *Ibid.* IV 148 Nr. 77a, 145 Nr. 63, 127 Nr. 10 usw. Sprüche und Sentenzen über die Alten auch in G. K. Smyrniotakis/G. I. Sifakis, *Λαϊκή σοφία. 10.000 ελληνικές παροιμίες*, Athen [1993] 113 f. (ohne Ortsangabe).
- 605 Walter Puchner, »Ο γέρος και η γριά στο λαϊκό πολιτισμό. Από το σεβασμό στο χλευασμό«, *Κοινωνιολογική Λαογραφία*, Athen 2010, 228–249.
- 606 Eine interessante Analyse zu den Familienbeziehungen im Sprichwort hat Dulaveras vorgelegt, wobei sich das Redegut in folgende Kapitel gliedern läßt: das Ehepaar (gute Beziehungen, die aufgeblasene Ehefrau, als Hausfrau, der Mann als Hausherr), Schwiegerleute, Braut und Bräutigam (Braut und Schwiegermutter, Bräutigam und Schwiegermutter, der eingehatete Bräutigam), Mutterschaft und Kinderlosigkeit (männliche und weibliche Kinder), Kindererziehung (Rolle der Eltern, Erziehung, die Rolle der Alten, Kinderpflichten), Probleme der Ehebeziehungen (das Verhalten der Frau, des Mannes), Waisenkinder und Witwen, Brüder und Schwestern (*op. cit.*, 163–187). Eine ähnliche soziologische Analyse konnte auch im Falle der Ballade erstellt werden (vgl. den Ersten Teil).
- 607 Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene*, *op. cit.*
- 608 Georgios K. Spyridakis, »Συμβολή εις την μελέτην των ελληνικών παροιμιών«, *Κρητικά Χρονικά* 11 (1957) 267–276, mit Variationen: *Wie die Stimme, so auch der Lazarus* (Politis, *op. cit.*, II 121), *Nach der Stimme auch der Lazarus* (Hs 918 der Akad. Athen, 19, 1380B, 91), *In der Stimme auch der Lazarus* (Politis IV 84), *Bei der Stimme auch der Lazarus* (Pontusgebiet, I. Parcharidis, *Αστήρ του Πόντου* 22, 1896, 411), *Vor der Stimme der Lazarus* (N. A. Perdika, *Σκόρος*, 2 Bde., Athen 1940/43, II 85, Skyros), vorwiegend im östlichen Hellenentum: Zypern, Pontus, Dodekanes, Ägäis (für Kymi K. Kalyvi, *Λαογραφικά Κύμης Ευβοίας*, Athen 1938, 115 f., für Syra I. Venizelu, *Παροιμιαί δημώδεις*, Hermupolis 1867, 157 Nr. 122).
- 609 G. K. Hatzidakis, »Συμβολή εις τας ελληνικάς παροιμίας«, *Επιστημονική Επετηρίς του Πανεπιστημίου Αθηνών* 9 (1913) 28 ff., ders., *Γλωσσολογικά έρευναι*, Athen 1934, 323, Politis, *op. cit.*, II 121, T. M. Zevgoli, *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, 3 Bde., Athen 1950–56, II 13 Nr. 62 (Naxos).
- 610 T. Papatzonis, *Νέα Εστία*, Weihnachtshft 1942, 89.
- 611 Perdika, *op. cit.*, II 53 Nr. 984, *Ιστορικών Λεξικόν της Νέας Ελληνικής* Bd. 1, Athen 1933, 92 f., *wie Lazarus ist er uns gekommen* [nichtlachend] unveröff. im Volkskundearchiv Athen.
- 612 D. Zevgoli-Glezu, *Παροιμίες από την Απειρανθο της Νάξου*, Athen 1963, 177.
- 613 P. Stylianiu, »Στοιχεία θρησκευτικού-βυζαντινού θεάτρου στην Κύπρο«, *Κυπριακός Λόγος* 13 (1981) H. 73, 73–94, bes. 80, statt Erde »Τον« (Kythera, Hs 2327, 324 f.).
- 614 Zevgoli 1950/56, *op. cit.*, I 45, Nr. 376.
- 615 V. E. Petrunias, »Μανιάτικα μοιρολόγια«, *Λαογραφία* 24 (1966) 362–372, bes. 365.
- 616 A. Chrysulaki, »Εθίμα των Σφακίων της Κρήτης«, *Λαογραφία* 17 (1957/58) 383–404, bes. 401, »er hatte die Totenbinde als Sattel« auch in der Ballade vom »Toten Bruder« (G. Ioannu, *Παραλογές*, Athen 1975, 39).
- 617 Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene*, *op. cit.*, 54 ff.
- 618 W. D. Hand, »A dictionary of words and idioms associated with Judas Iscariot«, *University of California Publications in Modern Philology* 24 (1942) 289 ff., Dinzelbacher, *Judastraditionen*, *op. cit.*, 12 ff., A. Taylor, »The Judas curse«, *The American Journal of Philology* 42 (1921) 234 ff.
- 619 E. K. Frangaki, *Συμβολή στα λαογραφικά της Κρήτης*, Athen 1949, 22.

- 620 M. Michailidis-Nuaro, »Ποικίλα Λαογραφικά Καρπάθου. Παροιμία και παροιμιώδεις γνώμαι«, *Δωδεκανησιακόν Αρχεῖον* 1 (1955) 160–165, bes. 160, Nr. 7.
- 621 Vgl. das Sprichwort im westlichen Mittelmeerraum (W. Gottschalk, *Die bildhaften Sprichwörter der Romanen III*, Heidelberg 1938, 79).
- 622 K. F. W. Wander, *Deutsches Sprichwörter-Lexikon*, 2 Bde., Leipzig 1870, 1029 f. *Jeder Judas hat seine Küsse*.
- 623 Vgl. das russische Sprichwort *Rothaarige gibt es unter den Heiligen nicht* (I. Klimenko, *Das russische Sprichwort*, Bern 1946, 27, 42).
- 624 Dinzelbacher, *Judastraditionen*, *op. cit.*, 15.
- 625 G. N. Aikaterinidis, »Ο Ιούδας εις την δημόδη παράδοσιν της Κρήτης«, *Κρητική Εστία* 187, Okt. 1968, 460–463, bes. 460.
- 626 Bei Chrysostomos *Patr. gr.* 61, 221. Vgl. F. Kukules, »Βυζαντιναί έριδες και ύβρεις«, *Επιστημονική Επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών* 1939, 21 des Separatums.
- 627 P. R. Slavejkov, *Bălgarski pritiči ili poslovnici i charakterni dumi*, Plovdiv 1890, 226.
- 628 Aikaterinidis, *op. cit.*
- 629 Hand, *op. cit.* 355
- 630 Hs der Akad. Athen 959, 13.
- 631 Hand, *op. cit.* 312.
- 632 P. Melanofrydis, »Γωσσάριον του χωρίου Άθισσα«, *Αρχεῖον Πόντου* 20 (1955) 45–137, bes. 90.
- 633 G. Kandilaptis, »Λαογραφία Χαλδίας«, *Αρχεῖον Πόντου* 19, 1950, 98–136, bes. 107, Nr. 136.
- 634 Beginn des Gründonnerstagsproprium.
- 635 Hs 798, 93, 413.
- 636 Puchner, *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene*, *op. cit.*, 108 f.
- 637 Sv. Minkov, *Poslovnici, pogosvorki, gatanki*, Sofija 1963, 299.
- 638 I. v. Düringsfeld, *Sprichwörter der germanischen und romanischen Sprachen*, 1872/1875, Nr. 97.
- 639 Nikolai I. Ikononov, *Balkanska Narodna Mădrost, usporedici na Bălgarski, srăbski, turski, rumanski, grăcki i albanski, poslovnici i pogosvorki*, Sofija 1968. Zu dieser Sammlung vgl. auch Gabriella Schubert, »Zur »Balkanität« in den Sprichwörtern der Balkanvölker«, *Zeitschrift für Balkanologie* 27/1 (1991) 62–68.
- 640 Michael G. Meraklis, *Παροιμίες ελληνικές και των άλλων βαλκανικών λαών (συγκριτική μελέτη)*, Athen 1985 (inzwischen in der neunten Auflage 2003).
- 641 Eingearbeitet sind die Sammlungen von Arif Hikmet Par, *Atasözleri*, Istanbul 1982, Feridan Fazil Tülbendçi, *Ata Sözləri*, Istanbul/Ankara 1977, J. A. Zanne, *Proverbele românilor*, 6 Bd., București 1895–1901, Iordache Golescu, *Proverbe comentate*, ediție îngrijita de Gh. Paschia, s. I., s. a., Politis, *op. cit.*, Musaiu-Bugiuku, *op. cit.*, Savvantidis, *op. cit.*, Lukatos, *Νεοελληνικοί Παροιμιόμυθοι*, *op. cit.* Zum außerbalkanischen Vergleich benutzt er A. Arthaber, *Dizionario comparato di proverbi e modi proverbiali italiani, latini, francesi, spagnoli, tedeschi, inglesi e greci antichi*, Milano 1962.
- 642 Mit dieser Methodik kommt er auf 369 Eintragungen, die durchwegs nach Verbreitung, Anwendung, Herkunft usw. kommentiert sind.
- 643 Die erste Nummer bezieht sich auf die Sammlung von Ikononov, die zweite auf Meraklis. Die Verbreitung ist universell im Balkanraum, wenn nicht anders angegeben.
- 644 Nicht im Türkischen. Politis II 225 gibt auch das umgekehrte Sprichwort an (IV 238 auch eine deutsche Entsprechung).
- 645 Bei Ikononov auch die rumänische Entsprechung *Der eine bringt die Geschenke und der andere hat den Gewinn*.

- 646 Nr. 612 bringt auch die türkische Variante: *wir dreschen, andere nehmen die Frucht*. Ikonomov führt auch ein altgriechisches Beispiel an, nach Politis I 545 fast paneuropäisch verbreitet.
- 647 Es handelt sich um ein altgriechisches Sprichwort (εύρεν η λοπάς το πόμα) europaweit verbreitet (Politis III 287 ff.). Rumänische Entsprechungen: *Es findet der Sack seinen Flicken*, griechische: *Es hat die Platte ibren Nagel gefunden* usw.
- 648 Ikonomov verweist auf die Menander-Sentenz: χειρ χείρα νίπτειν.
- 649 Schon bei Apostoles: ιχθός εκ της κεφαλής όζειν άρχεται. In Albanien und Bulgarien auch: *Die Schlange tritt man auf den Kopf*.
- 650 Rumänisch auch: *Wer hat Honig in der Hand und schleckt nicht?* und Bulgarisch: *Wenn der Honig auch süß ist, der Mensch muß nicht auch seine Finger essen*.
- 651 Schon bei Diogenianos (Arthaber, *op. cit.*, Nr. 720).
- 652 Schon bei Diogenianos (Arthaber, *op. cit.*, 138, Nr. 267).
- 653 Europaweit verbreitet; schon bei Petronius: *qui asinum non potest, stratum caedit*.
- 654 In Bulgarien hundert Zauberer, im Türkischen tausend Bewaffnete. Wer nichts hat, kann auch nichts geben. Schon im lateinischen Sprichwort *nudo detrahare vestimenta* (bei Plautus), europaweit verbreitet (Politis IV 178 f.).
- 655 Im Rumänischen und Bulgarischen: *Ich verlange Wolle vom Frosch*. Schon im Altertum bezeugt (οόν τίλλεις) und europaweit verbreitet (Politis II 609).
- 656 Aber auch apotropäisch wie im Türkischen: *Bist du vom Pferd gefallen? Reite auf keinem Esel* (Politis I 592). Dasselbe gibt es auch umgekehrt: *Ich reite auf dem Esel, damit ich aufs Pferd komme* (pontisches Sprichwort, Politis III 340, vgl. das altgriechische »απ' όνων εφ' ίππους«).
- 657 Schon bei Michael Psellos (11. Jh.). Türkisch auch: *Feuer kann man nicht mit Feuer löschen*.
- 658 Politis II 524 f. gibt auch arabische, aromunische und rumänische Parallelen.
- 659 Ikonomov verweist auf das altgriechische Αιθίοπα σμήχειν (Plutarch, Lukianos usw.). Das Sprichwort ist die Kurzform einer Äsopfabel. Bildhafte Entsprechungen dazu sind das Wegweisen für den Blinden, die Trommelschläge für den Tauben, das Schlagen der Luft usw.
- 660 Nicht in der Türkei und Rumänien. Dazu gehört folgende Geschichte: Dies spricht der Zigeuner in dem Schwank, wo man ihn durch den Wald führt, um ihn zum König zu machen (zu griechischen und albanischen Varianten Politis IV 277, zu dem Schwank Meraklis, *Ευτράπελες διηγήσεις, op. cit.*, 20, Lukatos, *Νεοελληνικοί παροιμιόμυθοι, op. cit.*, Nr. 138). Bedeutung: die »Wilden« können ihre einstigen Gewohnheiten nicht aufgeben, sosehr sie auch sozial aufsteigen.
- 661 Ikonomov verweist auch auf die Gnome bei Apostoles: Ο λύκος την τρίχα, ου την γνώμην αλλάττει.
- 662 Rumänisch: *Was von einer Katze kommt, frißt Mäuse*, bulgarisch: *Die Krähe macht keine Tauben, sondern wiederum Krähen* (auch griechisch), türkisch: *Der Birnenbaum gibt keine Äpfel, Eine Bärin gebiert keinen Menschen*.
- 663 Der Diener hat nicht das gleiche Interesse und muß kontrolliert werden. Findet sich schon in der Sammlung von Katziulis (18. Jh.). Vgl. auch ein zypriotisches Sprichwort über das schlechte Schicksal des Feldes, das seinen Besitzer nicht sieht.
- 664 Altgriechisch und paneuropäisch verbreitet (Politis III 425 ff.).
- 665 *Viele Köche verderben den Brei*.
- 666 Auch in Byzanz (Musaiu-Bugiuku, *op. cit.*, Nr. 727).
- 667 Zu Verrückten und Narren im griechischen Sprichwort vgl. die Monographie von Konst. Kontaxis, *Το θέμα της τρέλας και της κουταμάρας στην ελληνική λαϊκή παροιμία*, Ioannina 1992.
- 668 Bereits bei Apostoles (Arthaber, *op. cit.*, 140, Nr. 271).
- 669 Zu antiken Entsprechungen bei Plato Arthaber, *op. cit.*, 141, Nr. 273.

- 670 Nach Ikonomov schon im Alten Testament (Παροιμία κζ' 27) und im Altertum weit verbreitet (vgl. auch die Äsopische Fabel von der Ziege und dem Esel (Halm Nr. 18).
- 671 Oder *bläst die Kürbisse von weitem*. Ikonomov verweist auch auf Pindar: πεπειραμένων δε τις ταρβεί, man fürchtet das, was man schon erlitten hat. Zur europaweiten Verbreitung Arthaber, *op. cit.*, 292, Nr. 570).
- 672 Im Rumänischen den Hammer. Griechische Entsprechungen: *Jeder Pope lobt seine Glocke, oder Wer sein Haus nicht lobt, dann stürzt es ein und begräbt ihn*.
- 673 Das Sprichwort bildet eine Kurzform einer Äsopfabel (Halm 79, Politis II 322 f.)
- 674 Im Türkischen: *Ein Nagel rettet das Huf, ein Huf rettet das Pferd*.
- 675 In Albanien Kürbisse. Bei Politis IV 588 auch arabische Varianten.
- 676 Im Griechischen gewöhnlich: *Und den Pfannkuchen ganz und den Hund gesättigt*.
- 677 Schon im Altertum (Arthaber, *op. cit.*, Nr. 14).
- 678 Schon in den Sammlungen von Warner und Katziulis. Im Bulgarischen und Serbischen auch deutscher: *Stirb nicht, mein Eselchen, bis das Gras höher wird*.
- 679 Schon altgriechisch und byzantinisch.
- 680 Dafür bringt Ikonomov eine Reihe von bulgarischen Entsprechungen: Der Hinkende verspottet den Zahnlosen, das Kamel den Krug, weil er keine Ohren hat, der Krug den Topf, weil er keine Henkel hat, rumänische: Der Teufel verpottet die schwarzen Tauben, türkische: Der Neger sagt zum Neger: dein Geschicht ist schwarz. Weitere Beispiele bei Politis II 174 und III 477: es verspottet der Rotzige den Speichling, der Kacker den Furzer usw.
- 681 W. Mieder, *Proverbs are Never out of Season. Popular Wisdom in the Modern Age*, New York 1993, ders./G. B. Bryan, *The Proverbial Harry S. Truman. An Index to Proverbs in the Work of Harry S. Truman*, New York 1997, ders., *The Proverbial Abraham Lincoln. An Index to Proverbs in the Work of Abraham Lincoln*, New York 1999, ders., »No Struggle, No Progress«. *Frederic Douglas and his Proverbial Rhetoric for Civil Rights*, New York/Washington 2001, ders., *Proverbs Are the Best Policy. Folk Wisdom and American Policy*, Logan, Utah 2005, ders., *Yes, We Can. Barack Obama's Proverbial Rhetoric*, New York 2009.
- 682 C. Schapira, »Proverbe, proverbialisation et déproverbialisation«, *Langages* 139 (2000) 81–97, M. F. Rodégem, »Proverbes et pseudo-proverbes«, *Annales Aequatoria* 6 (1985) 67–83, S. Arimi, »Parody: A Memory Machine of Modernizing Proverbs«, *Proverbium* 23 (2006) 49–68.
- 683 Dem. S. Loukatos, »Proverbes et commentaires politiques. Le public devant les télécommunications actuelle«, *Proverbium* 1 (1984) 119–126, ders., »Η παροιμία στη σύγχρονη πολιτική γελοιογραφία«, *Laografia* 34 (1985/86) 143–150, Z. Gavriilidou, »La proverbe dans la presse grecque«, *Proverbium* 20 (2003) 187–203, Minas A. Alexiadis, »Δημοσιογραφικός λόγος και παροιμία«, *Νεωτερική Ελληνική Λαογραφία*, Athen 2008, 93–112, ders., »Παροιμιακός και γνωμικός λόγος Ελλήνων πολιτικών. Δείγματα από τον αθηναϊκό τύπο«, *Επιστημονική Επετηρίδα της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών* 40 (2008/9) 45–66.
- 684 Z. B. zu den türkisch-griechischen Beziehungen vgl. P. Hidiröglü, *Εθνολογικοί προβληματισμοί από την τουρκική και την ελληνική παροιμιολογία*, Athen 1987, G. Kapsalis, »Οι Τούρκοι εκ των παροιμιών του ελληνικού λαού«, *Laografia* 7 (1923) 385–421; oder die bulgarischen Arbeiten zum »fremden« Türken: A. Georgieva, »Čuždijat« spored bălgarskite etiologični legendi«, dies., *Obrazi na drugostta v bălgarskija folklor*, Sofija 2003, 45–93, S. Bakladžă, »Săsed, săsedstvo, otrazeni v poslovice na bălgarskija i turskija narod«, N. Danova (ed.), *Predstavata za »drugija« na Balkanite*, Sofija 1995, 47–54, N. Aleksandrova, »Săsedăt kato »drug« ili »drugijad săsed« na bălgarite«, N. Aretov/N. Černokožev (eds.), *Balkanski identičnosti v bălgarskata kultura ot modernata epoha*, 2 Bde.,

- Sofija 2001, II 5–40; oder zum Türkenbild generell auf dem Balkan: T. Butler, »The Image of the ›Turk‹ in the Serbian and Croatian Literature«, *Folia Slavica* 6/3 (1984) 413–421, K. Roth, »Das Bild des Anderen in der bulgarischen Populärliteratur«, E. Bresovszky, *Multikulturalität und Multiethnizität in Mittel-, Ost- und Südosteuropa*, Frankfurt/M. 1999, 205–215, J. Jankovics, »The Image of the Turk in Hungarian Renaissance Literature«, B. Guthmüller/W. Kühlmann (eds.), *Europa und die Türken in der Renaissance*, Tübingen 2000, 267–273, A. B. Lord, »The Effect of the Turkish Conquest on Balkan Epic Tradition«, H. Birnbaum et al. (eds.), *Aspects of the Balkans. Continuity and Change*, Den Haag 1972, 298–318, R. Boscheva, *Das Türkenbild in den bulgarischen Volksliedern*, Mag. arb., Berlin 2004, oder generell in Europa: Kuran Burçoğlu (ed.), *Die Wandlungen des Türkenbildes in Europa vom 11. Jh. bis zur heutigen Zeit*, Zürich 2005, M. Soykut (ed.), *Historical Image of the Turk in Europe*, Istanbul 2003.
- 685 Ch. S. Burne, »Proverbs and Riddles: Proverbial Rhymes and Local Sayings«, ders., *Traditional Beliefs Practices, Customs, Stories and Sayings* (1913), London 1995, 280–291, Galit Hasan-Rokem, »Riddle and Proverb. The Relationship Exemplified by Aramaic Proverb«, *Proverbium Finnoise* 24 (1974) 936–940, Th. A. Green/W. Pepicello, »The Proverb and Riddle as Folk Enthymemes«, *Proverbium USA* 3 (1986) 33–45, J. W. Hassel, »Proverbs in Riddles«, *Proverbium Finnoise* 15 (1970) 467–469, G. Milner, »From Proverb to Riddle and Vice Versa«, *Proverbium Finnoise* 15 (1970) 500 f., Hande Birkalan-Gedik, »Women, Gender and Representations of Sexualities and Gender in Proverbs, Adages and Riddles: Turkey and the Caucasus«, Joseph Suad (ed.), *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures*, Leiden 2007, usw.
- 686 P. Grzybek, »Überlegungen zur semiotischen Rätselforschung«, W. Eismann/ders. (eds.), *Semiotische Studien zum Rätsel*, Bochum 1987, 25 ff., Elli Köngäs-Maranda, »The Logic of Riddles«, *Structural Analysis of Oral Traditions*, Philadelphia 1971 (vgl. auch dies., »Structures des énigmes«, *L'Homme* 9, 1969, 5–48, »Theory and Practice of Riddle Analysis«, *Journal of American Folklore* 84, 1971, 51–61 und in A. Paredes/R. Bauman (eds.), *Toward New Perspectives in Folklor*, Austin 1972, 51–61).
- 687 Beispiel bei Dagmar Burkhart, »Exkurs Bulgarische Parömien im Vergleich«, *Kulturraum Balkan*, *op. cit.*, 222–225.
- 688 Michael G. Meraklis, *Ελληνική Λαογραφία*, Athen 2004, 307–311.
- 689 Dazu Th. A. Green/W. J. Pepicello, »Wit in Riddling: A Linguistic Perspective«, *Genre* 11 (1978) 1–13, dies., »The Folk Riddle. A Redefinition of Terms«, *Western Folklore* 38 (1979) 3–20 und »The Riddle Process«, *Journal of American Folklore* 97 (1984) 189–203.
- 690 K. Ohlert, *Rätsel und Rätselspiele der alten Griechen*, Berlin 1912.
- 691 F. Kukules, *Βυζαντινών βίος και πολιτισμός*, 6 Bde., Athen 1948–55, I/2 64–86.
- 692 M. Pohlin, *Kratkočasne uganke*, Wien 1788.
- 693 A. Santi, *Bibliografia delle Enigmistica*, Firenze 1952. Zu Südosteuropa: I. Başgöz, »Functions of Turkish Riddles«, *Journal of the Folklore Institute* 2 (1965) 132–146, ders./A. Tietze, *Bilmece: A Corpus of Turkish Riddles*, Univ. of California Press 1973, K. Dieterich, »Neugriechische Rätseldichtung«, *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 14 (1904) 87–104, Nikolaos G. Politis, »Δημιώδη ανιγμματα«, *Νεοελληνικά Ανάλεκτα* 1 (1870) 193–254, Stilpon Kyriakidis, *Ελληνική Λαογραφία*, Athen 1965, 332–352, Dimitrios S. Lukatos, »Θέματα και σύμβολα στα νεοελληνικά ανιγμματα«, *Αφιέρωμα εις την Ήπειρον εις μνήμην Χρ. Σούλη*, Athen 1956, 184–214, ders., *Εισαγωγή στην ελληνική λαογραφία*, Athen 1977, 116–121 usw.
- 694 Archer Taylor, *English Riddles from Oral Tradition*, Berkeley/Los Angeles 1951.
- 695 D. Evans, »Riddling and the Structure of Context«, *Journal of American Folklore* 89 (1976) 166–188.

- 696 R. Georges/A. Dundes, »Toward a Structural Definition of Riddle«, *Journal of American Folklore* 76 (1963) 111–118.
- 697 Robert Petsch, *Neue Beiträge zur Kenntnis des Volksrätsels*, Berlin 1899 (Palaestra 4).
- 698 K. Müllenhoff, »Nordische, englische und deutsche Rätsel«, *Zeitschrift für deutsche Mythologie* 3 (1855) 1–20. Weitere wichtige Monographien zur Rätselforschung sind G. Paris, *Devinettes et énigmes populaires de la France*, Paris 1877, G. Pitrè, *Indovellini, dubbi, sciolilingua del popolo siciliano*, Torino/Palermo 1897, zur internationalen Komparation aber vor allem die fast tausendseitige Monographie von Archer Taylor, *English Riddles from Oral Tradition*, *op. cit.*, die sich keineswegs nur auf England beschränkt, und die dreibändigen *Vergleichenden Rätselforschungen* von Antti Aarne, Helsinki 1918–20 (FFC 26–28). Zu Bulgarien und Makedonien Linda Sadnik, *Südosteuropäische Rätselstudien*, Graz 1953.
- 699 Die Angaben zu diesem Informationssektor sind interessanterweise eher spärlich, wie schon Chrysula Hatzitaki-Kapsomenu in ihrem erschöpfenden Thesaurus zu den neugriechischen Rätseln aufgrund der Kenntnis der Gesamtbibliographie feststellen konnte (*Θησαυρός Νεοελληνικών Αινιγμάτων*, Heraklion 2000, 28 ff. 33 ff.).
- 700 Insofern sind diese Ratespiele im kleinen oder größeren Kreis sozialpsychologisch effizienter als das Fernsehquiz, obwohl es dabei nichts zu gewinnen gibt, außer dem Ansehen im Bekanntenkreis.
- 701 In dem oben zitierten Rätsel bildet den Gegensatz der Mönch (Subjekt) ohne Knochen (Objekt). Weitere Beispiele: *Es ist ein Gegenstand, der hat einen Hals und hat keinen, hat einen Rumpf und keine Beine* – Weinschlauch; *Ein löchriges Gefäß, doch es vergießt keinen Tropfen* – der Schwamm; *Zwei gute Nachbarinnen, den ganzen Tag zusammen, doch die eine sieht die andre nicht* – die Augen; *Es webt die ganze Welt, doch macht es nicht ein Tuch* – die Spinne; *Ich sperre ab und verriegele, doch der Dieb ist drinnen* – die Sonne (Hatzitaki-Kapsomenu, *op. cit.*, 59).
- 702 Weitere Beispiele dieser Art: *Ein Ding ganz kleines Ding, eine Spanne lang und ein bißchen drüber, sobald man es streichelt, immer dicker wird's* – der Spinnrocken; *Ich reibe es, es reibt sich, so wie ich reibe wird es dicker, großer Schrecken überkommt es, sobald es hineingeht ins Loch* – der Teig (Backofen) (Hatzitaki-Kapsomenu, *op. cit.*, 79).
- 703 Dieser eher problemlose verbale Umgang mit Genitalien und Sexualakten in Anwesenheit von Kindern oder im Kindermund selbst konnte schon im Karnevalslied angetroffen werden, bei den *klidonas*-Liedern der Mädchen, bei Hochzeitsliedern vor und nach der ersten Nacht des Brautpaares (vgl. den Ersten Teil), ist aber auch bei den phallischen *dromena* der Karnevalsverkleidungen und den Hochzeitsparodien in darstellender Form evident (Walter Puchner, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas*, *op. cit.*, *pass.*) oder bei Fruchtbarkeitsbräuchen wie dem thrakischen Maikugeln (Walter Puchner, *Brauchtumserscheinungen im griechischen Jahreslauf und ihre Beziehungen zum Volkstheater*, Wien 1977, 149 ff.).
- 704 Başgöz/Tietze, *op. cit.* Bei den eigentlichen Sprichwörtern wird zwischen einem, zwei oder mehreren Suchgegenständen unterschieden (alphabetische Anordnung innerhalb von Themengruppen); ähnlich wird auch bei den anderen Kategorien vorgegangen.
- 705 Hatzitaki-Kapsomenu, *op. cit.* Die ausführliche und systematische Einleitung (5–126) geht auf ihre Dissertation (*Νεοελληνικά λαϊκά αινίγματα*, Thessaloniki 1990) zurück. Das Kompendium ist durch eine Bibliographie zu Studien und Sammlungen ergänzt (631–642), durch thematische Tabellen (643–654), ein Ortsverzeichnis und ein ausführliches Glossar für die Dialekttexte (657–704).
- 706 Kopf, Hirn, Haar, Zöpfe, Gesicht, Ohr, Augen, Augenbrauen, Nase, Rotz, Bart, Mund, Zunge, Zähne, Lippen, Brüste, Herz, Magen, Lunge, Nabel, Gedärme, Geschlechtsteil, After, Kot, Füße,

- Nägel, Venen, aber auch Leib und Seele, Atmung, Muttermilch, Furz usw. (manche davon auch als Antwortpaar oder mehrere Antworten zusammen).
- 707 In Auswahl: Anker, Spinnrocken, Pflug, Mehlsack, Ketten, Windrad, Schlauch, Faß, Boot, Nadel, Brunnen, Brücke, Stößel, Grammophon, Sichel, Ölmühle, Brief, Waage, Räucherfaß, Segelboot, Spiegel, Korb, Peitsche, Kanne, Hut, Schiff, Kohle, Nägel, Gartenschere, Schlüssel, Faden, Wäscheschlegel, Sieb, Kübel, Glocke, Ziegenglocke, Knopf und Knopfloch, Wiege, Löffel, Ruder, Petroleumlampe, Schloß, Öllämpchen, Kerzenständer, Feuerzange, Stock, Mühlsteine, Mühle, Kaffeemühle, Geldsäckel, Wasserpeife, Münzen, Rasierklinge, Schirm, Ofentuch, Huf, Ölkrug, Glas, Wagenrad, Seife, Bügeleisen, Waschrumpel, Seil, Besen, Schwert, Zündholz, Krug, Schwamm, Pfeife, Grab, Backblech, Flinte, Kartenspiel, Harke, Axt, Zigarette, Pfeife, Sack, Lampe, Sarg, Fez, Schaufel, Zügel, Papier, Kamm, Schere usw. Mit Absicht wurde keine Ordnung in die Aufzählung gebracht. Es ist nicht übertrieben zu sagen, daß praktisch jeder bekannte Gegenstand des Alltagslebens zu einer Rätselaufgabe werden kann; die Kunst liegt in der möglichst paradoxen Fragestellung.
- 708 Tür, Rauchfang, Toilette, Ecke, Sitzgelegenheit, Truhe, Truhe-Schlüssel-Schloß, Schwelle, Dachziegel, Vorhang, Bett, Decke, Fenster, *sofra*, Feuerstelle, Uhr, Treppe, Pfeiler, Kamin, Tisch, Dachrinne usw.
- 709 Gliederbar nach Haustieren (Kuh, Pferd, Schaf, Rind, Esel, Katze und Maus, Schwein, Ziege, Henne, Biene, Seidenraupe, Maulesel, Hahn, Hund, Gans) und Tieren in der freien Natur (Fuchs, Frosch, Spinne, Möwe, Schnecke, Kamel, Rabe, Muschel, Hase, Fliege, Ameise, Wiesel, Schmetterling, Ratte, Eidechse, Igel, Wurm, Wespe, Maulwurf, Schlange, Aal, Schwalbe, Fisch, Laus usw.), ihren Körperteilen (z.B. Schaffell) bzw. Produkten (Eier, Wachs, Mist, Fleisch, Wolle, Honig, Weichkäse usw.). Ähnlich bei den Pflanzen, die kultivierbar sind (Pflirsichbaum, Olivenbaum, Mais, Wassermelone, Zitrusbäume, Weinrebe, Kürbis, Bohne, Kornelkirsche, Gemüse, Petersilie, Maulbeerbaum, Tomate, Reis, Spargel, Weizen, Feigenbaum, Rosenstock usw.) oder wild wachsen (Dornenhecke, Gras, Binsen, Tanne, Nußbaum, Kastanie, Efeu, Zypresse, Pilze, Mohnblume, Piniene, Lorbeerbaum, Brennessel usw.) bzw. ihre Früchte und Nahrungsmittel (Gurke, Mehl, Pistazien, Marillen, Oliven, Mais, Karotte, Wassermelone, Nuß, Kastanie, Kaffee, Kirsche, Kürbis, Wein, Zwiebel, Quitte, Mastix, Apfel, Brombeere, Ringlotte, Kartoffel, Zuckermelone, Orange, Kichererbse, Harz, Pflirsiche, Granatapfel, Weizen, Knoblauch, Weintraube, Feige, Rose, Tabak, Bohnen usw.).
- 710 Wind, Windhose, Sturm, Echo, Salz, Kalk, Sterne, Blitz und Donner, Nordwind, Berg, Regen, Erde, Sonne (und Mond), Meer, Rauch, Nebel, Wellen, Grube, Perle, Ameisenhügel, Wasser, Himmel, Stein, Fluß, Schatten, Funke, Stalaktit, Asche, Wolken, Mond, Licht, Feuer, Hagel, Schnee, Lawine, Gold usw.
- 711 Kirche, Kirche und Mönch, Kirche und Priester, Kirchenvolk, Beichte, Epitaph, Weihrauch, Glocke (und Gläubige), Glockentrum, Kerze, Priester (und Glocke, und Gläubige), *semantron* usw.
- 712 Anleihe, Schaltjahr, Liebe, Leben, Tag und Nacht, Welt und Charos, Erkältung, Monate (der Schwangerschaft), Gehirn, Geheimnis, Jugend, Schläge, Traum, Namen, Paradies, Fastenzeit, Schlaf, Tanz, Zeit, Lüge, Seele (und Leib) usw.
- 713 Gabriella Schubert, »Aspekte des Lachens in balkanischen Sprichwörtern«, Efi Karpodini-Dimitriadi (ed.), *Laughter & Tears in the Balkan cultures. International Ethnological Symposium*, Athens 1996, 75–90.
- 714 M. Douglas, »Some Factor in Joke Perception«, *Man* 3 (1968) 361–376, ders., »Jokes«, *Implicit Meanings. Essays in Anthropology*, London 1975, 90–114, R. Johnson, »Jokes, Theories, Anthropology«, *Semiotica* 22 (1978) 309–334.

- 715 Ivan Lozica, »Tradicijski folklorni motivi u dječjim vicevima«, *Rad 27. kongresa Saveza udružena Folklorista Jugoslavije*, Sarajevo 1982, 395–400, Liljana Marks, »Dječji vicevi – mogućnost klasifikacije i interpretacije«, *Narodna umjetnost* 28 (1991) 213–221.
- 716 Gabriella Schubert, »Formen der Identität und Abgrenzung in Witzen aus dem Donau-Balkan-Raum«, Klaus Roth (ed.), *Mit der Differenz leben. Europäische Ethnologie und Interkulturelle Kommunikation*, München 1996, 79–94, dies., »Rideo ergo sum. Der lachende Bulgare«, *Bulgarien-Jahrbuch* 2002/2003, München 2004, 92–114.
- 717 Gabriella Schubert, »Homo narrans und homo ridens in Südosteuropa. Alltagsbewältigung und Identität in Schwank und Witz«, *Die Welt der Slaven* XLIV (1999) 135–154, dies., »Verarbeitungsstrategien der jüngsten Konflikte in Ex-Jugoslawien in Aphorismen, Graffiti, Witzen und Karikaturen«, Gerhard Ressel/Svetlana Ressel (eds.), *Vom Umgang mit Geschehenem. Kriegsverarbeitung und Friedenssuche in Geschichte und Gegenwart der kroatischen und serbischen Literatur und Kultur*, Berlin etc. 2011, 189–220, Otto Staininger, *WiderWITZIG. Wortwitz und Karikatur um die Wende*, Wien 1995, Kiril Vasilev, *Smechăt sreštu nasilieto. 45 godini vicove*, Sofija 1990, Stefan Fortunov/Peter Prodanov, *Humor aus Gabrowo*, Sofia 1985.
- 718 Elfriede Moser-Rath, »Frauenfeindliche Tendenzen im Witz«, *Zeitschrift für Volkskunde* 74 (1978) 40–57.
- 719 D. Yıldırım, *Türk Edebiyatında Bektaşî Fıkraları*, Ankara 1978.
- 720 Vgl. Rainer Wehse, »Witz«, *Enzyklopädie des Märchens* 14 (2011) 869–884 mit weiterführender Literatur.
- 721 Meraklis, *Ελληνική Λαογραφία, op. cit.*, 311 ff.
- 722 Dazu existiert eine umfangreiche Literatur. Zur Volksmedizin und ihren diagnostischen und therapeutischen Strategien vgl. den Folgeband zur Performanz und Imagination in den traditionellen Kulturen Südosteuropas. In dieser vorwiegend schriftlichen Tradition dominieren die griechischen Texte. Hier seien nur zwei jüngste Ausgaben genannt, die umfangreiche weiterführende Bibliographien enthalten: M. Papatropoulos/M. Varvunis, *Βερναρδάκειος Μαγικός Κώδικας. Εισαγωγή της μαγείας της πάλαι ποτέ*, Athen 2006 und D. Z. Sofianos/M. Varvunis, *Λαογραφικά του Κώδικα 666 της Μονής Μεταμορφώσεως Μεγάλου Μετεώρου*, Athen 2011. Für Südosteuropa vgl. weiters L. Radenković, *Narodna bajanja kod južnih slovena*, Beograd 1996, M. Mencej, »Zakopavanje predmetov [Burying objects. Magical Arts in the Rural Environment of Eastern Slovenia]«, *Etnolog* 13 (2003) 411–432 usw.
- 723 V. Novak, *Slovenske ljudke molitve*, Ljubljana 1983, F. Pradel, *Griechische und süditalienische Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters*, Gießen 1907.
- 724 Walter Puchner, »*Vita exemplativa*: die apogetischen *Memoiren* des griechischen Revolutionsgenerals Makrygiannis (verfaßt 1829–1843). Orale Autobiographie in Form einer Handschrift«, *Studien zur Volkskunde Südosteuropas, op. cit.*, 565–590, bes. 585 f.
- 725 Ausgabe von A. N. Papakostas, *Στρατηγού Μακρυγιάννη, Οράματα και Θάματα*, 2 Bde., Athen 1983.

ANMERKUNGEN BIBLIOGRAFISCHER TEIL

- 1 Ich erwähne aus Raumgründen nur die bulgarische von Christo Vakarelski, die einen Zeitraum von 1914 bis 1958 abdeckt (*Zeitschrift für slavische Philologie* 6, 1929/30, 417–448, 7, 1930, 183–209, 17, 1940/41 383–420, 18, 1942/43, 163–193, 434–452, 19, 1944–47, 189–214, *Wissenschaftliche Informationen zur Volkskunde, Altertumskunde und Kulturgeographie aus dem östlichen Europa* 5, 1959, 17–20,

- Deutsches Jahrbuch für Volkskunde* 5, 1959, 423–443) bzw. die griechische, die in der Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου bzw. Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας (in Sonderdrucken aus den Bänden 5, 1951, 7, 1957, 9/10, 1958, 11/12, 1960, sodann 15/16, 1961/62, 92–200, 17, 1963, 115–171, 18/19, 1964/65, 116–180, 20/21, 1966/67, 242–304, 202, 1969–72, 135–246, 23, 1973–74, 24, 1975–76, 65–185, 25, 1977–80, 303–650) von 1951 bis 2001 erschienen ist und einen Zeitraum vom 19. Jh. bis 1985 abdeckt (zuletzt Giorgos N. Aikaterinidis, »Βιβλιογραφία της ελληνικής λαογραφίας των ετών 1976–1985«, *ibid.* 26–27, 1981–1986 [1990] 277–656, zu den Liedern 435–473). Die Bibliographie von J. E. Miller, *Modern Greek Folklore. An Annotated Bibliography*, New York/London 1985 dagegen beschränkt sich auf Amerika und ausschließlich englischsprachige Studien (vgl. meine Besprechung in *Österr. Zeitschrift für Volkskunde* XLI/90, 1987, 347–349).
- 2 Z. B. Anton Scherer, *Donauschwäbische Bibliographie 1935–1955*, München 1966.
 - 3 Vgl. auch William E. Harkins, *Bibliography of Slavic Folk Literature*, New York 1953, Yvonne Lockwood, *Yugoslav Folklore: An Annotated Bibliography of Contributions in English*, San Francisco 1976.
 - 4 Vgl. auch die reichhaltigen bibliographischen Angaben von Dimitris Lukatos in seiner Einführung in die griechische Volkskunde *Εισαγωγή στην ελληνική λαογραφία*, Athen 1977 und die Angaben bei Michael G. Meraklis, *Ελληνική λαογραφία*. Bd. 3, *Λαϊκή τέχνη*, Athen 1992 sowie ders., *Έντεχος λαϊκός λόγος*, Athen 1993.
 - 5 Z. B. Zora D. Zimmermann, *Serbian Folk Poetry: Ancient Legends, Romantic Songs*, Columbus, Ohio 1986.
 - 6 Holm Sundhaussen, *Der Einfluß der Herderschen Ideen auf die Nationsbildung bei den Völkern der Habsburger Monarchie*, München 1973.
 - 7 Besonders deutlich bei den serbischen und griechischen Kollektionen von Claude Fauriel und ihrer Rezeption durch die europäische Romantik. Dazu Miodrag Ibrovac, *Claude Fauriel et la fortune européenne des poésies populaires grecque et serbe*, Paris 1966. Zur Rezeption der Vukschen Sammlung und Jacob Grimm vgl. das Sonderheft der *Österr. Osthefte* 29 (1987), zu Goethes Bearbeitung der Übersetzung der »Hasanaginica« die Arbeiten von Jevto Milović und Miljan Mojašević, sowie Nr. 5026–5112 der südslavischen Bibliographie von Roth/Wolf, *op. cit.* Vgl. auch Reinhard Lauer (ed.), *Sprache, Literatur, Folklore bei Vuk Stefanović Karadžić*, Wiesbaden 1988. Zur Rezeption neugriechischer Volkslieder Karl Dieterich, »Goethe und die neugriechische Volksdichtung«, *Hellas-Jahrbuch* 1929, 61–81.
 - 8 Vgl. die französischen Artikel von Dora d'Istira (Eleni Ghika) zur serbischen, griechischen und bulgarischen Volksdichtung in *Revue des deux mondes* 55 (1865) 315–360, 70 (1867) 584–627 und 76 (1868) 319–354 und Karl Dieterich, »Die Volksdichtung der Balkanländer in ihren gemeinsamen Elementen«, *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 12 (1902) 145–155, 272–291, 403–415.
 - 9 Zur Kritik an der verspäteten Ideologiekritik aus rezenter Sicht ohne historisches Verständnis Walter Puchner, »25 Jahre Forschung zum griechischen Volkslied«, *Studien zum griechischen Volkslied*, Wien 1996, 223–294, bes. 242ff.
 - 10 Dazu kommt die neo-mythologische Schule im 20. Jh. (Viktor Žirmunski, *Vergleichende Epenforschung I*, Berlin 1961). Zu diesen methodologischen Kontroversen Dagmar Burkhart, »Grundfragen der südslavischen Volksepik«, *Kulturraum Balkan. Studien zur Volkskunde und Literatur Südosteuropas*, Berlin 1989, 163–181.
 - 11 Vgl. auch Nada Milošević-Đorđević, »Vuks Poetik der serbischen Volksliteratur und die Wissenschaft des 19. und 20. Jahrhunderts«, Walter Lukan/Dejan Medaković, *Vuk Karadžić, 1787–1987*, Österreichische Osthefte 29 (1987) Sonderheft, 134–146.
 - 12 Manusos I. Manusakas, »Αποκατάσταση του πρώτου δημοσιευμένου (1584) ελληνικού δημοτικού

- τραγουδιού», Φίλτρα, Thessaloniki 1975, 255–274 und die Fortsetzung in *Laografia* 33 (1982–84) 20–32.
- 13 Zu den Kleftenliedern vgl. speziell: A. Steinmetz, »Untersuchungen zu den Kleftenliedern«, *Laografia* 10 (1932) 305–380, Mario Vitti, *Canti dei Rebelli Greci*, Firenze 1956, Samuel Baud-Bovy, Études sur la chanson clefite, Athènes 1958, Stathis Damianakos, »Représentation de la paysannerie dans l'ethnographie grecque (un cas exemplaire: la fiction clefite)«, *Paysans et Nations d'Europe Central et Balkanique*, Paris 1985, 71–86.
- 14 Postum ist 1994 eine zweisprachige Edition von umfangreichen Akritenliedern vor allem aus Zypern durch die Akademie Athen erschienen: *Neugriechische Volkslieder: Akritenlieder. Auswahl und Übersetzung von Hedwig Lüdeke*, Vita Kalopissi-Xanthaki (ed.), Athen 1994. Zu den zypriotischen Akritenliedern vgl. auch die traditionellen Sammlungen von Magda M. Kitromilidu, *Ακριτικά τραγούδια και παραλογές από την Κύπρο*, Nicosia 1990 und Mikis I. Kitromilidis, *Κυπριακά Δημοτικά Τραγούδια*, Athen 1992.
- 15 Dies ist z.T. durch Margret Alexiou, »The lament of the Virgin in Byzantine literature and Modern-Greek folk-song«, *Byzantine and Modern Greek Studies* 1 (1975) 111–140 geschehen. Unzuverlässiger: Kostas Romaios, »Το μοιρολόγι της Παναγιάς«, *Αρχαίον Πόντου* 19 (1954) 188–225.
- 16 Erwähnenswert ist auch die Sammlung von Giannis Motsios aus eigener Feldforschung: *Το ελληνικό μοιρολόγι*, 2 Bde., Athen 1995, 2000.
- 17 Satirische Schwanklieder hat auch Stefanos Imellos veröffentlicht und kommentiert (*Τα σατιρικά δημοτικά τραγούδια*, Athen 2000; seine Studien zum Volkslied im 3. Band der *Λαογραφικά*, Athen 1994).
- 18 In der Folge vgl. auch Aristeidis N. Dulaveras, *Η Ανθρώπινη Ομορφιά στο Δημοτικό Τραγούδι*, Α. Η γυναικεία ομορφιά, Athen 2007, und Kostas D. Kontaxis, *Το Δημοτικό Τραγούδι. Μια προσπάθεια μελέτης*, Agrinio 2007.
- 19 Hervorgegangen aus ihrer Dissertation *Love and Lamentation in Greek Oral Poetry*, Univ. of New York at Binghampton 1978 und daraus resultierend auch: »Bridge between Worlds: The Women's Lament as Communicative Event«, *Journal of American Folklore* 93 (1980) 129–157 und »The Bitter Wounding: The Lament as Social Protest in Rural Greece«, Jill Dubisch (ed.), *Gender and Power in Rural Greece*, Princeton 1986, 169–194. Zu den Lamentationen auch Loring Danforth/A. Tsiras, *The death ritual of rural Greece*, Princeton 1982.
- 20 In Bezug auf die Volkspoesie hat sich der schottische Byzantinist und Neogräzist in der Folge mit Fragen der Oralität auseinandergesetzt (»Modern ποιητάρηδες and medieval poetry in vernacular Greek«, *Πρακτικά Β' Διεθνούς Κυπριολογικού Συνεδρίου*, Bd. 3, Nicosia 1987, 485–494, »Orality and the reception of late Byzantine vernacular literature«, *Byzantine and Modern Greek Studies* 14, 1990, 174–184, »The oral tradition of modern Greece: a survey«, *Oral Tradition* 1, 1986, 110–133 usw.
- 21 Solche Versuche mit unzureichenden theoretischen Mitteln schon früher: Kostas Romaios, *Ο νόμος των τριών στο δημοτικό τραγούδι*, Athen 1963. Unter dem Einfluß der Formelforschung von Sifakis auch Hans Eideneier, *Ptochoprodromos*, Köln 1991, 41 ff. und Manolis Varvunis, »Λογότυπα τραυματισμού και θανάτου του ήρωα στο κλέφτικα δημοτικά τραγούδια«, *Παρνασσός* 34 (1992) 81–92. Sifakis hat diesen Ansatz auch weiter verfolgt in Arbeiten über das »Akrites«-Epos und die Mündlichkeit in der mittelalterlichen griechischen Dichtung (»Ζητήματα ποιητικής του Διγενή Ε' και των ακριτικών τραγουδιών«, *Αριάδνη* 5, 1989, 125 ff., »Το πρόβλημα της προφορικότητας στη μεσαιωνική δημόδη γραμματεία«, Nikolaos Panagiotakis (ed.), *Αρχές της νεοελληνικής λογοτεχνίας*, Bd. 1, Venedig 1993, 267–284), stößt jedoch in diesem Gebiet auf eine bereits bestehende Tradition der Formelforschung (Literaturzusammenstellung in M. Jeffreys, »Η γλώσσα του Χρονι-

κού του Μορέως – γλώσσα μιας προφορικής παράδοσης», Hans Eideneier (ed.), *Neograeca Medii Aevi*, Köln 1987, 139–161, bes. 146 ff.). Auch der Vergleich mit Homer ist nicht neu: James A. Notopoulos, »Homer and Cretan heroic poetry. A study in comparative oral poetry«, *American Journal of Philology* 73 (1952) 225–250. Die bedeutendste Anwendung der Formeltheorie hat Georgios I. Thanopoulos in Bezug auf das »Armuris«-Lied (15. Jh.) und das Lied des »Sohnes von Andronikos« im Verhältnis zum »Akrites«-Epos geleistet; diese Heldenlieder bestehen fast zur Gänze aus gemeinsamem Formelgut (Το τραγούδι του Αρμούρη. Χειρόγραφη και προφορική παράδοση, Diss. Athen 1990, Ο »Διγενής Ακρίτης« Εσκοριάλ και το ηρωικό τραγούδι »Του Υιού του Ανδρονίκου«. Κοινά τυπικά μορφολογικά στοιχεία της ποιητικής τους, Athen 1993).

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1: Singende Gruppe am Festtag der Hl. Paraskevi in Vovusa, Ost-Zagori-Dörfer in Epirus, Feldforschungsaufnahme im Photo-Archiv von Th. Kahl
- Abb. 2: Pomakischer Einzelgesang mit Instrumentenbegleitung, Hassan Mehmed-Ali und Mustafa Ahmeçik, im Kreis Kimmeria bei Xanthi, Thrakien, aus dem dreisprachigen (Griechisch, Pomakisch, Englisch) Buch: *Foundation of Thracian Art and Tradition* (ed.), *Vicinity in the Rhodope: Folk Treasure of Xanthi-Smolyan*, Xanthi 2008, S. 140.
- Abb. 3: Polyphoner Hochzeitsgesang bei den Vlachen in Metzitie (Kefalovryso) an der griechisch-albanischen Grenze im Kreis Ioannina, Epirus, aus E. P. Alexakis, *Οι Βλάχοι του Μετζιτιέ και η ειρωνεία της ιστορίας*, Athen 2009, S. 129.
- Abb. 4: Das «Ausbitten der Braut»: Hochzeitslied des Beistandes mit Burschenanhang am Eingang des Hauses der Brautfamilie, Ungarn (P. Korniss, *Bräutigam des Himmels. Bilder ungarischer Volksbräuche*, Budapest 1975, o. S.)
- Abb. 5: Absingen des Anseliedes zur Erweckung des Lazarus am Lazarus-Samstag durch Erwachsene in Vonitsa im Kreis Arta, Epirus; Feldforschungsaufnahme von E. Psychogiu, 20. 4. 2000 (aus dem Buch E. G. Makris [ed.], *Οι δύο όψεις της ελληνική μουσικής κληρονομιάς*, Athen 2003, S. 57).
- Abb. 6: Heutige Weihnachts-Kalanda der Kinder im städtischen Bereich, aufgenommen in der Hafenstadt Preveza am Ambrakischen Golf, Westgriechenland 1998, Photoarchiv Thede Kahl
- Abb. 7: Mittwinterlicher Hausbesuch der verkleideten *rugatsia*, die die Neujahrs-Kalanda singen, in Portitsa bei Mesenikola im Kreis Karditsa, Thessalien 1981/82 (F. N. Vogiatzis, *Ιστορικά – Λαογραφικά Καρδίτσας*, Bd. 4, Karditsa 2008, S. 167, Abb. 232, 234)
- Abb. 8: Epirotischer Märchenerzähler, im Schatten eines hohlen Baums sitzend (Vonitsa am Ambrakischen Golf, Westgriechenland), Photo-Archiv Thede Kahl.
- Abb. 9: Orales Geschichtenerzählen bei den Pomaken in Kimmeria bei Xanthi, Thrakien, (wie oben) S. 147
- Abb. 10: Alte Frauen beim Erzählen von Schwänken vor dem Haus auf Lesbos/Mytilene (Deckblatt des Buches von V. Karagiannis, *Τα αδιάντροπα. Λεσβιακά Λαογραφικά*, Athen 1983).

Register

NAMEN UND PERSONEN

- Aarne, A. 88, 105, 187, 188, 197, 200, 330, 365–368, 370, 371, 378, 380–382, 384, 385, 413, 431
Aaron 332
Abbott, C. F. 168, 177, 200, 394
Abel 394
Abraham 126, 403, 408,
Abraham a Santa Clara 403
Abrahams, R. 402
Achelis, A. 32
Adam 55, 116, 120, 125, 126, 134, 321, 394, 401, 408, 414
Adam, G. 173
Adamantiu, A. 332, 408
Adamos, T. 288
Adonis 44
Afanasieva-Koleva, A. 282
Afentras, G. 346
Afxentiu, G. 288
Ág, T. 310
Aganin, R. 196
Agoston-Nikolova, A. 200, 365, 377
Aikaterinidis, G. N. 200, 369, 402, 406, 407, 411, 427, 434
Akalin, M. 197
Akoglu, X. 186
Akritas 20, 169, 390
Aksoy, M. A. 417
Al Azharia Jahn, S. 200, 386
Albanus 386
Alberto, C. 421
Alecsandri, V. 47, 50, 54, 293, 313, 316, 317, 319
Aleksandrova, N. 429
Aleksić, K. 193
Alexander d. Gr. 22, 97, 283
Alexandru, F. 167
Alexandru, T. 316
Alexiadis, M. A. 188, 200, 321, 362, 368, 369, 372–375, 390, 419, 429
Alexici, G. 191
Alexiou, M. 41, 178, 200, 266, 269, 283, 301, 321, 322, 349, 350, 377, 435
Alexiu, St. 21, 200, 266–268, 285, 361
Ali Beg 273
Alimoş, Toma 36, 50
Al'kaeva, L. 196
Almási, J. 310
Alptekin, A. B. 196
Altimari, F. 201, 277
Alvares, C. 421
Alver, B. 261
Aly, W. 380
Amargianakis, G. 201, 408
Amariotu, M. 408
Ameisenova, Z. 391
Amzulescu, A. I. [J.] 170, 201, 273, 283, 296, 297, 300, 311, 316–319, 331
Anadir, F. 201, 290
Anagnostakis, I. 269,
Anagnostopulos, Sp. I. 179, 201, 350, 351
Anagnostopulos, V. 364
Anagnostopulu, D. 364
And, M. 279
Andersen, H. Chr. 387
Anderson, W. 201, 391, 416
Andreadis, E. 241, 398
Andrejev, N. P. 201, 332
Andrić, I. A. 27, 214
Andronikos 20, 21, 266
Andronikos I. Komnenos 267
Andronikos II. 387
Andrutsos, O. 293
Āneas 101
Anghelescu, S. 311
Angelopoulos, A. 188, 201, 235, 294, 367–372, 374, 376–380, 382
Angelopoulou, A. 201

- Angelopulu, A. 187, 188, 201
 Angelov, B. 173, 201, 270, 280, 301, 356
 Angelov D. 397
 Angelova, R. 184, 202, 340, 344, 376
 Anlagu, T. 196
 Antal, A. 202, 307
 Antonijević, D. 11, 194, 202, 306
 Antoniu, T. 202, 402
 Antonov, M. 339
 Anubis 113
 Apollinarios von Laodicea 406
 Apollo 360, 373
 Apostolakis, G. 177, 202, 291
 Apostoles, M. 421, 428
 Apostolidis, F. G. 342
 Apostolios, M. 421
 Apuleius 93,
 Arapi, F. 202
 Arapović, H. 304
 Arat, R. R. 357
 Aravantinos, P. 202, 337, 354
 Arethas von Kaisareia 265, 409
 Aretov, N. 202
 Arfert, P. 370
 Argenti, P. P. 167, 186, 202, 337
 Aridas, G. 186
 Aridas, K. 186
 Arimi, S. 429
 Aristophanes 101, 421
 Armaos, D. 306
 Armistead, S. G. 180, 181, 202, 311, 315, 349
 Armures (-is) 20, 21, 265, 266, 268, 436
 Arnaudov, M. 46, 167, 173, 184, 202, 297, 304,
 309, 312, 313, 329, 334, 340, 344, 401
 Arnis, K. 337
 Arnott, L. 336
 Arsenie, Th. M. 191
 Arthaber, A. 427-429
 Âsaf, S. & S. 180
 Âsop 92, 93, 101, 145, 330, 366, 428, 429
 Atanasov, Y. 341
 Athanasiadis, Th. 343
 Athanassakis, A. N. 181, 202
 Athenaios 327
 Auerbach, S. 202, 348
 Auersperg, A. Graf 175
 Aufhauser, J. B. 203, 281, 321
 Avdikos, E. 203, 205, 320, 358, 364, 369
 Azral, S. S. 196
 Bachtin, M. 22, 26
 Bădescu, H. 46, 203, 310
 Baggally, J. W. 294
 Bahtaver, H. 196
 Bakker, W. 408
 Bakladžă, S. 429
 Bajraktarević, F. 417
 Bălăet, D. 317
 Bălănescu, T. 203, 317
 Balassa, I. 166, 167, 170, 199, 203, 283, 289, 297,
 310, 314, 315, 326, 329, 356, 358, 359, 364, 366,
 391-393, 414
 Balázs, L. 316
 Baldauf, I. 416
 Balduin von Flandern 32
 Bali, M. 197
 Balić, S. 203
 Bálint, S. 203, 326
 Banašević, N. 271
 Banó, I. 199
 Bantzelios, B. 287
 Baraklis, Ch. 420
 Barbas, I. 351
 Barbulescu, C. 192
 Barhimi, R. 299
 Baric, H. 305
 Barjaktarović, M. 295
 Barna, G. 203
 Bărseanu, A. 329
 Bartalus, I. 170, 203
 Bartholomeus de Saligniac 203, 338, 411
 Bartók, B. 170, 171, 180, 203, 330, 349
 Bascom, W. 261
 Başgöz, İ. 148, 197, 203, 320, 357, 430, 431
 Basile, G. 102, 369, 370, 403
 Basileides von Alexandria 403
 Battal, S. 21
 Baud-Bovy, S. 46, 47, 169, 171, 177, 178, 203, 204,
 206, 266, 288, 289, 291, 299, 309, 315, 322, 323,
 326, 331, 334, 349, 435

- Bauer, W. 403
 Bauerreiss, R. 408
 Baum, P. F. 204, 342, 402
 Bauman, M. P. 320
 Bauman, R. 262, 430
 Bausinger, H. 204, 261, 262, 320, 377, 381, 411, 418
 Bayezid, Sultan 32
 Bazin, L. 195, 205
 Beaton, R. 179, 204, 264–266, 268, 269, 287, 289, 303, 311, 331, 400
 Beck, H.-G. 73, 204, 265, 267, 269, 283, 343, 347, 381, 410
 Becking, G. W. 273
 Bees, N. A. 353
 Behring, E. 204, 282
 Beker, M. 189, 217
 Bellerophon 101
 Bellosics, B. 335
 Belmont, N. 379
 Ben-Ami, I. 197
 Ben-Amos, D. 203, 262, 320, 357
 Bendix, R. 204, 261, 418
 Beneš, B. 204, 287
 Benedek, K. 197
 Benovska-Săbkova, M. 204, 376
 Benz, R. 204, 395, 403, 410
 Berdan, S. 297
 Bertoldo 130, 153, 417
 Berze Nagy, J. 204, 367, 370, 371
 Bezsonov, P. 324, 409
 Bharati, A. 253, 309
 Bibelas, P. A. 336
 icevski, T. 336
 Bihari-Andersson, A. 295
 Binder, G. 105, 204, 384, 385
 Birkalan, H. 197
 Birkalan-Gedik, H. 204, 320, 357, 430
 Birlea, O. 167, 190–192, 205, 224, 316, 365, 366, 387, 412, 414–416
 Birlea, P. 423, 424
 Birleanu, V. 170, 207
 Birnbaum, H. 430
 Bittner, M. 179
 Blaga, L. 205, 318
 Blagajić, K. 189
 Bland, W. 307
 Bláskov, I. R. 205, 413
 Bluhm, L. 329
 Blum, F. R. 349
 Blum, R. & E. 205, 346
 Boberg, I. M. 308
 Boboc, N. 205, 316, 318
 Böcker, M. 247, 287
 Bödey, J. 282
 Boehm, F. 205, 347, 353
 Bogdan, N. A. 191
 Bogdana, L. 205, 383
 Bogdanova, L. 292
 Bogdanović, D. 193
 Bogišić, V. 174, 205, 272
 Bohorič, A. 423
 Boissonade, J. Fr. 406
 Bojadžieva, St. 205, 297, 298, 301, 307, 311
 Bolhar, H. 195
 Bolte, J. 181, 193, 205, 225, 309, 367–371, 379, 381, 382, 414–416
 Bončev, N. 172
 Bonifačić-Rožin, N. 328
 Boratav, B. N. 180, 195–197, 205, 206, 214, 239, 279, 347, 357, 361, 367–369, 376, 415, 418
 Borrett, B. 403
 Boscheva, R. 430
 Bošković-Stulli, M. 167, 174, 189, 190, 192, 194, 206, 262, 270, 300, 304, 377, 387, 391, 418
 Botta, D. 318
 Boutière, J. 387
 Bouvier, B. 56, 171, 177, 206, 284, 302, 322, 323, 404
 Bovan, V. 194
 Bowra, C. M. 206, 264, 280
 Bowring, J. 174
 Boyes, G. 288
 Božanić, J. 206, 419
 Braid, D. 262
 Brailoiu, C. 318
 Brăiloiu, C. 167, 206, 341
 Brâncoveanu, K. 286
 Brandl, R. M. 178, 206, 292
 Branković, Đ. 25

- Branković, V. G. 25
 Bratu, F. 317
 Braun, H. 260, 325, 356
 Braun, M. 206, 269, 276, 290, 298
 Braun, W. 403
 Brednich, R. W. 191, 206, 207, 251, 263, 296, 320, 346, 349, 365, 383, 385–387, 418
 Bremmer, J. 218, 294, 350
 Bresovszky, E. 247, 430
 Breteque, E. A. de la 355
 Brewster, P. G. 207
 Bribram, G. 198
 Brill, T. 207, 387
 Brouskou, A. 188, 207, 235, 294, 321, 367, 370
 Brown, C. 183
 Brückner, W. 262, 381
 Bruhn, M. 207, 419
 Brunner-Traut, E. 371
 Brunnbauer, U. 248, 251, 312
 Brunvand, J. H. 262, 379
 Brusku, A. 187, 207, 371
 Bryan, G. B. 429
 Brzanov, M. 339
 Bubulidis, F. K. 265, 285, 286, 360
 Bucescu, F. 170, 207
 Buchheit, G. 403
 Bucşan, A. 207, 297
 Budac, A. 36
 Budimir, M. 269, 272, 274
 Buhociu, O. 52, 53, 207, 292, 316, 317, 319, 326, 329–331
 Buia, R. 329
 Bukureştiev, M. 173
 Bukuvalas 293
 Bukuvalas, A. 338
 Bulboacă, I. 170
 Bullough, V. & B. 294
 Bura, A. 207, 409
 Burada, T. T. 207, 329, 341,
 Burány, B. 169
 Burçoğlu, K. 207, 430
 Bürger, G. A. 44
 Burin, I. 173, 207, 270, 279, 356
 Burkert, W. 308
 Burkhart, D. 24, 169, 172, 173, 207, 208, 262, 264, 269, 272, 273, 275, 277, 279–282, 287, 290, 292, 294, 296, 304, 307, 308, 335, 341, 349, 359, 377, 387, 389, 407, 422, 430, 434
 Burne, Ch. S. 430
 Burt, R. 189, 208, 227, 236, 274, 330, 365, 366, 384,
 Butilov, B. N. 291
 Butler, Th. 171, 271, 292, 430
 Buturović, D. [Dj.] 208, 270, 271, 278, 282
 Bynum, D. E. 209, 231, 274, 275, 279
 Çabej, E. 183, 208, 209, 270, 280, 294, 307, 315, 372, 383
 Čačava, M. 371
 Čajkanović, V. 174, 193, 194, 209, 366
 Čakonović, V. 334
 Calame-Griaule, G. 368, 370
 Čale-Feldman, L. 209, 418
 Călinescu, G. 170, 192, 366, 387
 Camaj, M. 182, 183, 209
 Camariano-Cioran, A. 286
 Cammann, A. 198
 Căndroveanu, H. 192
 Cantemir, Dim. 286, 417
 Čaorović, V. 209, 397
 Cărăbiş, V. 170, 209
 Caracausi, G. 167, 255
 Caracostea, D. 209, 310, 316–318
 Caraivan, V. 191
 Caraman, P. 46, 167, 171, 209, 282, 309, 312, 313, 317, 326, 327
 Caraveli, A. 179, 209, 348, 351
 Carcea, V. 170
 Cardoso, C. L. 405
 Carlsen, A. 186
 Carnoy, E. H. 185, 196, 209
 Cărmuşanov, K. 173
 Cârsteian, St. 297
 Cartoian, N. 209, 324, 391
 Catana, G. 191
 Cattapan, M. 324
 Cedonis 127
 Čelakovski, N. 340
 Cepenkov, M. K. 209
 Černokožev, N. 202, 429

- Çetta, A. 183, 209, 210, 298, 299
 Chalanskij, M. 171, 272, 279
 Chalatsas, D. Chr. 177, 210, 292, 295
 Charon 74, 269, 350
 Charonitis, V. 407
 Charos 22, 20, 67, 74–77, 113, 117, 120, 140, 178,
 179, 267–269, 286, 303, 330, 349–353, 390, 432
 Chasiotis, G. Ch. 210, 332, 337, 343, 346, 349,
 362
 Chatzidakis, M. 324
 Chaviaras, M. 266
 Child, F. J. 406
 Chiliadakis, S. 350
 Chirea, F. 297
 Chițimia, I. C. 167, 191, 210
 Chortatsis, G. 42, 286, 305, 351, 382
 Christidulidis, G. 337
 Christus 53, 57, 62, 63, 67, 68, 104, 108, 113,
 118–120, 122–127, 317, 320, 322–324, 328,
 331–334, 395, 401, 403–409
 Chrysostomos, Joh. 327, 404, 427
 Chrysulaki, A. 426
 Chumis, A. K. 407
 Churmuziadis, K. 342
 Chynku, A. S. 297
 Ciego da Ferrara, F. 102, 382
 Ciompec, G. 312
 Cireș, L. 210, 326
 Ciuborau, S. 170, 207
 Ciubotaru, I. H. 167
 Ciucescu, T. 170
 Clarke, G. 320
 Clewing, K. 11, 210, 273
 Cocchiara, G. 46, 210, 309, 313
 Cojocar, N. 167, 210
 Čolakov, B. 340
 Čolakov, V. D. 172, 183
 Čolović, I. 192, 194, 264
 Coman, M. 317
 Comișel, E. 167, 206, 341
 Comparetti, D. 182
 Conrad, J. E. 196, 210, 380
 Constantin, I. 417
 Constantinides, E. 210, 295
 Conzelmann, H. 395
 Coote, M. P. 271, 358
 Cosacchi, St. 350
 Cosquin, E. 367, 382
 Creangă, I. 387
 Creizenach, W. 403, 408
 Crépeau, P. 422
 Crețu, V. T. 210, 309, 317
 Crews, S. 210, 367
 Čubelić, T. 169, 171, 210, 306
 Cuceu, I. 210, 365
 Cuisenier, J. 210, 383
 Culea, A. D. 210, 329
 Ćurčin, M. 210, 304, 305
 Cvetkov, D. 270
 Cvijić, J. 15, 263
 Czekanowska, A. 210, 326
 Dahly, L. W. 385
 Dahmen, W. 251, 274, 379, 383
 Dähnhardt, O. 210, 393, 408
 Dalampis, N. D. 344
 Dalema, Giov. 32, 283
 Dalleggio, E. 417
 Damianakos, St. 210, 211, 252, 292, 295, 375, 435
 Damianos, N. 216, 296
 Damianu, D. 188
 Dammann, G. 375
 Danforth, L. 211, 351, 435
 Danova, N. 211, 430
 Daskalogiannis 34
 Daskalova Perkovski, L. 184, 211, 248, 366
 Datcu, I. 191, 211, 293, 309
 Daum, W. 326
 David, J. M., Jr. 276
 Davidović, S. N. 175
 Dawkins, R. M. 177, 186, 196, 211, 338, 350, 359,
 367–371, 374, 389, 398, 415
 Daxelmüller, Chr. 308, 395
 Decoudemanche, J. A. 196, 417
 Dede Korkut 81, 100
 Degen, R. 382
 Dégh, L. 198, 199, 211, 239, 270, 365, 387, 395,
 418, 419
 Degrand, J. A. T. 396
 Delarue, P. 187, 211, 369, 370

- Delatte, A. 397
 Delorko, O. 174
 Demeter 44
 Demokrit 421
 Densușianu, O. 211, 317, 318
 Deny, J. 195, 205, 357
 Dermitzakis, G. 289
 Deržavin, N. S. 276
 Destounis, G. 211, 265
 Deter-Grohmann, I. 177, 211, 297, 352
 Detorakis, Th. 211, 288
 Deubner, L. 385
 Devrnja, Z. 194, 211
 Dhama, T. 212, 372
 Diamantis, K. A. 337, 338
 Diamandouros, N. P. 178, 231
 Dias, J. 261
 Dickemann, M. 212, 294
 Diederichs, V. 212, 402
 Dieterich, K., 46, 168, 186, 212, 267, 307, 309,
 312, 375, 430, 434
 Digenes Akrites 20, 25, 265, 268, 269, 348
 Dilg, P. 327
 Diller, I. 186, 212, 234, 237, 369
 Dima, A. 191, 212, 401
 Dimas, Th. 171, 206
 Dimock, G. E. 275
 Dimovski, M. 336, 339
 Dine, S. R. 182,
 Dinekov, P. 11, 166, 183–185, 212, 282, 292, 298,
 307, 321, 334, 346, 364, 366, 375, 412
 Dinzelbacher, D. 212, 309, 343, 385, 398–400,
 403, 407, 426, 427
 Diogenianos 421, 428
 Dionysos 393
 Diplich, H. 212, 311, 356
 Dirlmeier, F. 105, 212, 385
 Dizdaroğlu, H. 212, 357
 Đorđević, D. M. 192, 193, 213, 236, 280, 434
 Djordjević, D. M. 339, 345
 Djordjiev, G. 339, 345
 Djurić, V. 273, 276, 322, 324
 Dobre, A. 318
 Dobre, Voevod 293
 Dobrega, D. 184, 211
 Dóczy, P. 25
 Doja, A. 212, 383
 Dojaka, A. 212, 270, 362
 Dölger, F. J. 328, 343, 409
 Domazetovski, P. 340, 345
 Domokos, S. 213, 291
 Dömötör, T. 199, 213, 326, 329, 334, 393
 Doniga, V. F. 167
 Dora d'Istria 168
 Đorđević, T. 213, 280
 Dorotheos 394
 Dorson, R. M. 105, 213, 216, 235, 262, 383, 385,
 419
 Douglas, M. 429, 432
 Dozon, A. 172, 174, 175, 182, 213, 270, 377
 Drăgan Cenușă 374
 Draganov, P. 172, 213, 277
 Dragičević, Th. 175
 Dragnich, A. 213, 275
 Drăgoi, S. 329, 330
 Dragomanov, M. 397
 Dragoș, Fürst 15,
 Drakidu, D. 337
 Dravec, J. 175
 Dressler, M. 320
 Du Boulay, J. 206, 345
 Dubisch, J. 209, 351, 435
 Dukova, U. 166, 213, 368, 371, 374, 376
 Dulaveras, A. N. 213, 359, 360, 421, 423, 426, 435
 Duman, M. 196, 213
 Dumézil, G. 371
 Dumitrescu-Bușulenga, Z. 214, 312, 317, 387
 Dundes, A. 214, 261, 312, 378, 388, 418, 422, 431
 Dunn, S. P. 377
 Durham, M. E. 294
 Đurić, V. 214, 270, 278
 Düringsfeld, I. v. 427
 Dürriegl, H. 214
 Duzos, D. 343
 Dvorović, N. 189
 Džordžiev, D. M. 334
 Džurinskij, V. 277
 Eberhard, W. 180, 197, 214, 357, 367, 376, 379,
 415

- Eckert, G. 167, 186
 Edwards, M. W. 274
 Efthymiu, G. K. 332
 Együd, A. 326
 Eideneier, H. 343
 Eismann, W. 430
 Eisner, P. 340
 Eleonora von Aragon 283
 Eliade, M. 46, 47, 169, 214, 310, 313, 314, 316,
 319, 331, 393
 Elias, J. 294
 Elsie, R. 165, 166, 214, 294, 295, 311, 371, 383,
 389, 396
 Eminescu, M. 167, 214
 Entwistle, W. 269
 Eperjessy, E. 213, 334
 Epifanios-Petrakis, S. 186
 Epiphanius 409
 Eptanisia, M. 408
 Erasmus von Rotterdam 421
 Erdélyi, J. 198, 214
 Erdész, S. 198, 214, 371
 Eren, İ. 418
 Ergun, S. N. 357
 rotokritos, A. 408
 Escarpit, D. 369
 Eschker, W. 214, 356, 415, 417
 Esen, A. Ş. 180
 Eudokimos, Bischof 409
 Evans, D. 430
 Eustathios von Thessalonike 327
 Exarchos, G. 187

 Fabre, D. 374
 Fabricius, I. A. 408
 Fallmerayer, J. Ph. 185
 Fanache, V. 312
 Faragó, J. 170, 215, 278, 297, 308
 Fardys, N. 344
 Farmakidis, Ch. P. 215, 337
 Fauriel, C. 176, 215, 434
 Fehling, D. 105, 215, 367, 380, 385
 Fehrle, E. 327, 362
 Fennesz-Juhasz, Chr. 215, 354
 Ferrer, V. 403

 Festa, N. 358
 Fetiu, S. 215, 278, 311
 Fey, H. 184, 215
 Filipović, I. 171
 Filipović, M. 215, 280
 Filipović-Raduklaški, P. 194
 Fine, G. A. 418
 Fischer, C. T. 391
 Fischer, E. 215, 335
 Fischer, H. 321
 Fisher, L. G. 215
 Fligier, C. 271
 Florakis, A. 404
 Flotzinger, R. 272
 Fochi, A. 46, 52, 169, 170, 190, 215, 216, 277, 278,
 282, 297, 298, 301, 309, 310, 314, 316–318
 Foldes, C. 422
 Foley, J. M. 216, 224, 274, 275, 279, 418
 Fonovski, J. 386
 Fontaine, C. R. 421
 Formozis, P. E. 167
 Fortis, A. 42, 189, 304, 305
 Fortunov, F. 433
 Fotino, S. 262
 Frangaki, E. K. 289, 426
 Franken, A. 171
 Franko, I. 402
 Frantz, A. 281
 Franz, E. 216
 Frasheri, St. Th. 167, 216
 Frazer, J. G. 414
 Frenzel, E. 314
 Freud, S. 147
 Friedl, E. 346
 Fröhlich, I. 401
 Früh, S. 377
 Frye, E. 177
 Fuller, E. 412
 Furčić, I. 167
 Furikis, P. A. 182
 Furlas, D. V. 337
 Furnas, Ph. W. 271
 Futaki, R. 198

 Gaál, G. von 216, 415

- Gaál, K. 190, 198, 216
 Gabain, A. 358, 359
 Gabras, Konst. 31
 Gacak, V.M. 216, 273, 326
 Gajdaj, M. 216, 300
 Galanaki, R. 122
 Galavaris, G. 399
 Galdi, L. 216, 324, 347
 Gallig, K. 371
 Găluscă-Cirșmariu, T. 167
 Garleanu, S. I. 318
 Garnett, L. M. J. 168, 176, 185, 216, 314
 Gasparini, E. 216, 294
 Gaster, M. 167, 216, 273, 303, 398
 Gatsopulos, St. 338, 344
 Gavazzi, M. 15, 263
 Gavriilidou, Z. 429
 Gavrilović, A. 193
 Găzdaru, D. 310
 Gazis, K. 216, 288, 296
 Geană, G. 317
 Geary, J. S. 181
 Gehrts, H. 199, 216, 267, 368
 Geiger, R. 216, 368, 369
 Geisler, E. 216, 420
 Geldart, E. T. 185
 Genesin, M. 251, 273
 Georgakakis, P. 185, 216
 Georges, R. A. 216, 383, 431
 Georgiev, G. 250, 375
 Georgieva, A. 216, 429
 Gërcaliu, M. 277
 Germanos, Erzbischof von Konstantinopel 402
 Gerndt, H. 165
 Gesemann, G. 171, 217, 270, 271, 274, 279, 305,
 377
 Gesemann, W. 267, 301
 Gheorghiu, C.-V. 191
 Ghika, E. 434
 Giankullis, K. G. 178, 217, 287, 289, 321, 322,
 331, 336, 408, 419
 Gidel, Ch. 283
 Gidel, M. 397
 Giese, F. 167, 196, 217
 Giese, W. 183, 366
 Gilliat-Smith, B. 311
 Giochalas, T. P. 187, 217
 Giolatu, K. Ch. 338
 Giraldi Cinthio, G. 306
 Gleich, J. A. 198
 Glonar, J. 387
 Goar, J. 334
 Gobrecht, B. 377
 Gödeke, H. 217, 306
 Gökalp, Z. 180
 Goethe, J. W. von 174, 434
 Goetz, L. K. 167, 217, 320, 349, 356
 Gökçe, E. 180, 217
 Goldstein, K. 203, 320, 358
 Goldstein, K. S. 262
 Goldstein, S. 189, 217
 Golemovic, D. 174
 Golescu, I. 427
 Golež, M. 299
 Goljevšček, A. 217, 347
 Golopenția-Eretescu, S. 422
 Gorcea, P. M. 293
 Görög-Karödy, V. 370
 Gorov, G. 173
 Gotsis, K. 266, 290
 Gottschalk, W. 427
 Gozzi, C. 370
 Grabar, A. 324
 Graf, W. 272
 Grafenauer, I. 194, 217, 276, 383, 387, 392
 Graham, H. F. 269
 Green, Th. A. 430
 Grégoire, H. 218, 265–267
 Greimas, A. J. 194
 Gremaux, R. 218, 294
 Grider, Th. 387
 Griessmayr, E. 319
 Grigas, K. 387
 Grimm, G. 185
 Grimm, Gebrüder 88, 109, 373, 387
 Grimm, J. 173, 198, 434
 Grin, I. 174
 Grișmaru, T. 206, 341
 Grivot, D. 410, 411
 Gröber, C. 218, 276

- Grün, A. 175
 Gründwald, E. 420
 Gruppe, O. 385
 Grzybek, P. 422, 430
 Gugusis, Chr. G. 385
 Günay, U. 218, 320
 Gundulić, I. 23
 Günter, H. 395
 Gusios, A. 354
 Guthmüller, B. 430
 Guys, P. A. de 327
 Györfly, G. 218, 329
 György, L. 198

 Haase, F. 218, 403
 Hackett, C. 409, 410
 Hadži-Pecova, M. 340
 Hadžiosmanović, L. 306
 Hadzisz, D. 46, 218, 310, 313
 Hafner, S. 193
 Hagia Kali 45
 Hahn, J. G. von 167, 182, 185, 218, 326, 371, 376,
 377, 381, 386, 389
 Haid, O. 251, 312
 Haiding, K. 372
 Hain, M. 218, 323, 422
 Haireddin Barbarossa 32
 Halkin, F. 398, 409
 Hall, E. 297
 Hall, H. R. 391
 Hallgarten, P. 218
 Halliday, J. 369
 Halliday, W. R. 186, 369, 370, 380, 381
 Halmii, C. 330
 Halmos, I. 218
 Halpern, J. M. 166, 218, 224, 225, 418
 Haltrich, J. 191
 Hamann, R. H. L. 410
 Hamburg, R. 397
 Hand, W. D. 211, 218, 407, 419, 426, 427
 Handoo, J. 218, 413
 Haralampieff, H. 184, 218, 375, 376
 Hardten, E. 250, 274
 Harkins, W. E. 434
 Harkort, F. 393

 Hartland, E. S. 368
 Harvolk, E. 218, 403
 Hasan-Rokem, G. 430
 Hasluck, F. W. 218, 396
 Hasluck, M. M. 182, 218, 386
 Hassán, I. M. 181
 Hassel, J. W. 430
 Hatzidakis, G. K. 425, 426
 Hatzigakis, A. K. 404
 Hatzímanov, V. 340, 345
 Hatziiöannu, K. 403
 Hatziiöannu, K. P. 337
 Hatzitaki-Kapsomenou, C. 218, 413
 Hatzitaki-Kapsomenou, Chr. 148, 188, 219, 431
 Hatzitheodoru, G. I. 332
 Hatzopoulos, Th. 303
 Haubrichs, W. 321
 Haugg, D. 403
 Hauschild, T. 219
 Hausrath, A. 233, 330, 367
 Haussig, H. W. 230, 280
 Hawkins, E. J. W. 410
 Haxhihasani, Q. 167, 183, 219, 270, 277, 278,
 282, 299
 Haxthausen, W. von 176, 219, 253, 302
 Haymes, E. R. 219, 275
 Heckenast, G. 259, 283
 Heffening, W. 180
 Heiling, O. 168
 Heinemann, L. 349
 Heinrich, G. 198
 Heinrich von Flandern 31
 Heisenberg, A. 356
 Heissig, W. 188, 244, 369
 Hektorović, P. 23
 Helebrant, T. 166
 Helmedach, A. 251, 312
 Hemetek, U. 215, 354
 Hemmerdinger, B. 369
 Henderson, I. 405
 Hengartner, G. 419
 Hennecke, E. 395, 407
 Henze, C. M. 324
 Hepding, H. 389, 413
 Herakles 101, 360

- Herber, J. 407
 Herder, J. G. 168, 185, 255, 304, 305
 Herdt, G. 218, 294
 Herger, E. 198
 Hering, G. 290
 Herodes 121, 122, 124, 399, 403
 Herodot 101, 113, 332,
 Herzfeld, M. 168, 219, 284, 289, 326, 362
 Hesiod 101, 113
 Hesselung, D. C. 219, 266, 350, 356
 Heuzey 397, 411
 Hidiroglu, P. 219, 429
 Hiebert,, M. 317
 Hierse, W. 220, 368, 371, 373, 375
 Hillestrom, G. 271
 Himstedt-Vaid, P. 172, 251, 262, 383
 Hinrichs, U. 172, 262
 His, M. 380
 Hl. Basileios 62
 Hl. Christophoros 113
 Hl. Demetrius 30
 Hl. Dionysios 411
 Hl. Eleni 268
 Hl. Elias 128, 392, 394
 Hl. Eudokia 55, 321
 Hl. Georg 22, 27, 30, 55, 97, 116, 281, 321, 372,
 411
 Hl. Konstantin 49
 Hl. Naum 411
 Hl. Lazarus 65–67, 127, 128, 410
 Hl. Nikanor 322
 Hl. Nikolaos 116, 128,
 Hl. Paraskeva 229, 397
 Hl. Sabbas 107, 114, 128, 384, 396
 Hl. Spyridon 116
 Hl. Stephan 124
 Hl. Symeon 116, 274
 Hl. Theodor 30, 331
 Hl. Tryphon 128
 Hl. Vasilis 333
 Höcker-Weigand, Chr. 304
 Hodapp-Hammer, E. 195, 220
 Höeg, C. 186, 220
 Hoerbürger, F. 220, 307
 olbeck, B. 220, 367
 Holst-Warhaft, G. 220, 349
 Holton, D. W. 300, 382
 Holzapfel, O. 298, 314
 Holzmann, H. 187, 220
 Homer 14, 22, 26, 50, 101, 153, 274, 359, 436
 Honko, L. 275, 298, 347
 Honti, H. 199, 220
 Hora, N. 34, 287
 Horálek, K. 105, 182, 184, 220, 271, 298, 368,
 370–372, 381, 385, 386
 Hörmann, K. 175, 220
 Horn, K. 365
 Horváth, I. 198, 220, 295
 Hösch, E. 169, 220
 Houghton, H. 420
 Hranjec, St. 167, 174
 Hraste, M. 272
 Hummer, H. 165
 Hunger, H. 383
 Hunyadi, J. 24, 26–28, 275
 Hussey, J. M. 343
 Hutterer, F. 212, 356
 Hymes, D. 419
 Hyso, R. 298
 Iatridis, A. 313
 Ibrovac, M. 169, 220, 273, 434
 Ignatios Hieromonachos 120
 Ikonomov, N. I. 142, 220, 340, 427–429
 Iliadis, V. 337
 Iliev, A. 340
 Ilieva, L. 336
 Il'inskij, G. 280
 Imellos, St. D. 220, 221, 284, 298, 299, 332, 362–
 364, 388, 389, 392, 396, 406, 411, 413, 435
 Impellizzeri, S. 265, 269, 307
 Ioannides, C. D. 336
 Ioannidou-Barbarigou, M. 221
 Ioannu, G. 177, 221, 289, 298, 319, 321, 426
 Ionescu-Nișcov, T. 221, 273
 Ioniță, M. 170
 Iorga, N. 221, 318
 Ipsen, J. 373
 Iroaie, P. 319
 Ispas, S. 293

- Ispirescu, P. 191, 221
 Istrin, V. 221, 402
 Iter Pejo 134
 Ivancu, P. 318
 Ivanov, J. 173, 221, 397, 402
 Ivanova, R. 221, 281, 282, 296, 306, 336, 340, 344, 355,
 Jacob, G. 167, 195, 221
 Jacobeit, W. 418
 Jacobson, R. 221, 271, 272
 Jacobus de Voragine 116
 Jacques, V. de 410
 Jagić, V. 221, 271, 272, 401
 Jakob der Mindere 123
 Jakob, Th. A. L. von 174
 Jakoski, V. 221, 298, 300, 314, 315
 James, M. R. 221, 397,
 Jankov, G. 172, 221, 340
 Jankovics, J. 430
 Janning, J. 267
 Járdányi, P. 298
 Jarnik, J. U. 182
 Jason, H. 197, 422
 Jastrebov, I. N. 175
 Jeannarakí, A. 221, 285, 288, 296, 301, 314, 321, 353
 Jeffreys, M. 435
 Jenkins, R. J. H. 409
 Jenko, S. 299
 Jensen, M. S. 252
 Jevszejev, V. 310
 Jireček, J. 221, 289
 Joannidu, M. 221, 347
 Johalas, T. P. 169
 Johannes der Theologe 66, 67, 363
 Johannes Prodromos 62, 323, 328
 Johannes von Euböa 409
 Johnson, R. 432
 Jolles, A. 365
 Jones, W. H. 198
 Jonsson, B. R. 296
 Jordan, R. A. 379
 Jordanov, V. 221, 226
 Jordanova, L. 222, 336, 340, 341
 Joseph II. 34,
 Jovanović, J. M. 193
 Judas 68, 69, 104–106, 108, 109, 117, 119–125, 141, 142, 195, 384–386, 400, 403–408, 426, 427
 Jufu, Z. 222, 301
 Julfu, Z. 341
 Julianus Hospitator 386
 Jung, C. G. 413
 Jurca, D. 293
 Kabaklı, A. 357
 Kačanovskij, V. 172
 Kačić-Miošić, A. 23, 174, 222, 250, 263, 271, 277, 304
 Kadare, I. 307
 Kahl, Th. 172, 187, 222, 251, 262, 263, 379, 395
 Kahane, M. 231, 383
 Kahn, O. 373
 Kahn, W. 181, 246, 365
 Kain 339, 394
 Kainzbauer, P. 308
 Kajtazi, H. 183
 Kakabura, R. 222, 419
 Kakavelas, I. 33, 286
 Kaklamanis, St. 240, 320, 397
 Kakridis, I. 222, 280, 314, 390, 394
 Kakulidi, E. D. 350
 Kakuri, K. 222, 338
 Kalapoš, S. 222, 419
 Kalčik, S. J. 378
 Kaleshi, H. 222, 396
 Kaliambou, M. 222
 Kalitsunakis, J. H. 353
 Kalkasina-Korn, E. 187
 Kálmány, L. 198
 Kalojan, Zar 30
 Kalokyris, K. D. 222, 324, 333
 Kalopissi-Xanthaki, V. 200, 435
 Kaludova, St. 181
 Kałużniacki, E. 222
 Kalyvi, K. 426
 Kamburoğlu, D. G. 186
 Kamburoğlu, M. 186
 Kamenov, G. 295
 Kamilakis, P. I. 166, 288

- Kampers, F. 222, 401
 Kamphoevener, E. S. von 196, 222
 Kamsi, V. 311
 Kandilaptis, G. 427
 Kanellakis, N. K. 390
 Kantakuzenos, I. 25
 Kantakuzenos, Şerban 286
 Kanyo, Z. 222, 423
 Kaplan, M. 197
 Kaplanogl[o]u, M. 187, 188, 222, 235, 294, 321, 367, 369, 378
 Kapsalis, G. 222, 429
 Kapsomenos, E. G. 179, 223, 271, 288, 289, 348
 Kara Mustafa 286
 Karacaođlan 357
 Karadschitsch, W. S. 193, 223, 376
 Karadžić, Vuk 14, 23, 91, 115, 172, 173, 189, 193, 223, 387, 390, 392, 411
 Karagiannis, B. 223
 Karagiannis, V. 164, 362, 363, 424, 425
 Karagiannis-Moser, E. 223, 299, 306, 353, 355, 356, 360
 Karagiorgos, P. 422
 Karagiozis 130, 153, 154, 375
 Karagöz 375, 413
 Karaškakis, G. 293
 Karanastasis, T. A. 342
 Karanović, Z. 194
 Karantis, T. P. 187
 Karapatakis, K. 223, 326, 331, 364, 388
 Kararas, N. 337
 Karathanasis, D. 223, 420
 Karavelov, L. 172, 223, 340
 Karlinger, F. 11, 109, 134, 186, 191, 192, 223, 224, 230, 242, 267, 300, 309, 338, 366, 369, 374, 382, 386, 387, 395, 397–399, 414, 418
 Karma, G. 183
 Karolides, P. 265
 Károly, M. 224, 287
 Karovski, L. 224, 354
 Karp, I. 320
 Karpodini-Dimitriadi, E. 250, 432
 Karzis, A. 187, 222
 Kaser, K. 224, 294, 305, 355, 377
 Kassis, K. 224, 352
 Kastrioti, Dž. 277
 Katona, I. 170, 224, 297, 298, 301, 356
 Katrinaki, E. 187, 188, 224, 235, 321, 367, 379, 380
 Katsaitis, P. 285
 Katsantonis 293
 Katsarova, R. 347
 Katsiardi-Hering, O. 224, 263
 Katz, I. J. 181
 Katziulis, P. 421, 429
 Kaufman, N. 173, 347
 Kaufman, V. N. 173, 224, 336, 341, 348
 Kautzsch, E. 224, 401
 Kavruk, H. 195
 Kay, M. W. 274
 Kazantzakis, N. 423
 Kechagioglu, G. 266, 381
 Kedourie, E. 343
 Keil, G. 327
 Kelemina, J. 224, 387
 Kenna, M. 224, 351
 Kerényi, G. 326, 329
 Kerewsky-Halpern, B. 224, 225, 347, 418
 Kerimov, M. 196
 Keshishian, K. K. 336
 Kiel, M. 225, 396
 Kind, K. Th. 315
 Kinert, A. 166, 225
 Kinstrand, J. Fr. 420, 423
 Kirdan, B. P. 216, 326
 Kirk, G. S. 275
 Kirschbaum, E. 115, 401
 Kirshenblatt-Gimblett, B. 261
 Kiss, G. 275
 Kissinger, H. 289
 Kissling, H.-J. 225, 271, 396, 408, 414
 Kitevski, M. 280, 311, 334
 Kitromilidu, M. M. 409
 Klaar, M. 108, 109, 177, 186, 225, 370, 385–387, 403, 407, 413
 Kleut, M. 225, 293, 294
 Kligman, G. 225, 330
 Klimenko, I. 427
 Klinger, W. H. 391
 Kliridis, N. 225, 337

- Klusemann, J. 308
 Knapp, G. 380
 Kočeva, J. [Y.] 183, 184, 211, 376
 Koch, J.-G. E. 420
 Kodály, Z. 349
 Koenig, O. 388
 Köhler, R. 193, 225, 309, 380
 Köhler-Zülch, I. 367, 392
 Kojanov-Stefanović, Đ. 193
 Kolakasidis, M. E. 411
 Kolar, W. W. 193, 236
 Koleva, T. 225, 321
 Koliopulos, G. 295
 Koliqi, E. 176, 183
 Koljević, S. 273
 Kolokotronis, Th. 293
 Kolsti, J. S. 225, 271
 Komnino, G. 183
 Komorovský, I. 225, 276
 Kómüves Kelemen 46
 Kondi, B. 347
 Kondi, S. 226, 347
 Köngäs-Maranda, E. 226, 261, 430
 Konon 97, 373
 Konstantinos 44, 267
 Konstantinos Palaiologos 113, 396
 Konstantinović, Z. 282
 Konstantinu, P. 289
 Kontaxis, K. D. 226, 344, 358, 388, 428, 435
 Kontogiannis, D. 226, 405, 406, 408
 Köpf, G. 349
 Kopitar, B. 173, 194
 Köprülü, M. H. 226, 357
 Koraïs, A. 421
 Kordunaš, B. M. 193, 226
 Köroğlu 197, 356
 Korovinis, Th. 226, 320, 357
 Koskoff, E. 203, 348
 Kosswig, L. 279
 Kosta-Kampa, S. 226, 355
 Kostakis, Th. P. 337
 Kostantas 20
 Kostić, D. 271
 Kostich, G. N. 270
 Kosven, M. 294
 Kotur, K. 226, 271
 Kovács, Á. 197, 199, 226, 239, 374, 377, 412, 414, 415
 Kowalski, T. 179, 358
 Kozaky, St. 350
 Krader, B. L. 226, 362
 Krappe, A. H. 105, 226, 385
 Krašovec, J. 195
 Krause, F. 174
 Krauss, F. S. 103, 107, 112, 114, 115, 128, 129, 133, 166, 175, 189, 208, 226, 227, 236, 272, 274, 278, 279, 311, 330, 365-371, 378, 383, 384, 386, 388, 390-393, 395, 411, 412, 414, 416
 Krek, G. 194
 Kremenliev, B. 173
 Kremer, J. 411
 Kretschmar, F. 391
 Kretschmer, P. 186, 227, 371
 Kretsi, G. 355
 Kretzenbacher, L. 11, 116, 165, 185, 227, 228, 281, 287, 296, 304, 320, 321, 323-325, 333, 350, 354, 389-392, 398-401, 403, 406, 409
 Kriaras, E. 284, 285
 Kriaris, A. 285
 Krikmann, A. 422
 Krikos, K. 228, 308
 Krikos-Davis, K. 228, 383
 Kriss, R. 228, 336, 396
 Kriss-Heinrich, H. 228, 336, 396
 Kriza, I. 228, 276, 297, 298, 300
 Kriza, J. 300
 Križnik, G. 194
 Krnjević, H. 172
 Kropf, L. L. 198
 Krstić, B. 172
 Krumbacher, K. 228, 267, 281, 283, 321, 350, 381, 403, 421
 Krzyzanowski, J. 371
 Ktesias 113
 Kühlmann, W. 430
 Kuhn, E. 384
 Kuhn, H. 228, 250, 277, 296, 299,
 Kukubajaska, M. 277
 Kukules, F. 228, 229, 331, 351, 380, 415, 421, 425, 427, 430

- Kulentianu, M. 364
 Kulikowski, M. 229
 Kulišić, Š. 171, 280
 Küllös, I. 229, 300
 Kuluriotis, A. G. 182
 Kumer, Z. 11, 165, 175, 229, 276, 282, 292, 296–
 301, 323, 325, 349, 354, 405, 406
 Kúnos, I. 167, 179, 417
 Künzig, J. 325
 Kuret, N. 229, 328
 Kurti, D. 183
 Kurtz, E. 229, 420
 Kutsilieris, A. 352
 Kutsomytis, A. 337
 Kuusi, M. 137
 Kuzelja, Z. 276
 Kuzmanova, V. 229, 340, 376
 Kvideland, R. 218, 413
 Kyparissos 360
 Kyriadzis, N. 337
 Kyrakidu–Nestoros, N. 358
 Kyriakidis, St. 178, 229, 262, 265, 266, 297, 306,
 315, 329, 331, 348, 353, 360, 405, 406, 408, 413,
 430
 Kyriazi, E. D. 296
 Kyriazopoulou, P. 350
 Kyrris, K. P. 322
- Lackner, I. 223, 229, 397, 418
 Lagarde, P. 185, 230
 Lajos, G. 230, 412
 Laktinski, B. 230, 276
 Lalević, M. 272
 Lambertz, M. 111, 176, 182, 183, 230, 270, 280,
 307, 315, 372, 376, 383, 387, 390, 417
 Lambin, G. 351
 Lambropoulos, V. 377
 Lambros, Sp. 402
 Lämmermann, I. 371
 Lampakis, St. 230, 338, 350, 398
 Lampros, N. G. 338
 Lampros, Sp. 284, 286, 299
 Lamy, Th. J. 408
 Lapas 293
 Lardas, K. 230, 347
- Laserer, E. 192, 230
 Laskaris, N. 401
 Latacz, J. 272
 Lauer, R. 230, 264, 282, 373, 434
 Lauhakangas, O. 230, 420
 La[o]jurdas, B. 287, 409
 Lavagnini, B. 230, 283, 307
 Lavine, S. D. 320
 Lavrov, P. A. 173
 Lazar, B. 198
 Lazar, knez 275
 Lazar, V. 230, 397
 Lazarević–Golemović, J. 339
 Lazarou, A. 171
 Le Quien 410
 Lebesque, Ph. 358
 Leclercq, H. 410
 Léger, L. 276
 Legrand, É. 176, 185, 230, 268, 286, 287
 Lehfeldt, W. 264
 Lehmann, A. 230, 418
 Lehmann, M. 392
 Lehmann, P. 230, 231, 399, 405
 Lelekos, M. 83, 231, 362
 Lelli, E. 420
 Lenček, H. M. 231
 Lenček, R. 276
 Lenghel–Izanu, P. 167
 Lengyel, T. 423
 Leon VI. 127, 297
 Lepeniotis, K. 293
 Leskien, A. 181, 231, 271
 Leskien, J. 190
 Leutsche, E. 231, 420
 Levi, P. 278
 Lévi–Strauss, C. 380
 Levitchi, L. D. 297
 Lianidis, S. 186
 Lida, D. L. 181
 Liebrecht, F. 314, 394
 Ligeti, L. 369
 Lillis, G. 338
 Linardaki, E. 405
 Lindsay, J. 265
 Litova–Nikolova, I. 340, 344

- Littlewood, A. R. 359
 Littmann, E. 195
 Liudaki, M. 231, 287, 362, 402
 Lixfeld, H. 393, 394, 404, 414
 Lockwood, Y. R. 175, 231
 Loeschke, W. 391
 Lončarski, C. 193
 Longhi, R. 324
 Loorits, O. 383
 Lord, A. B. 383
 Lőrincz, L. 373
 Lorinț, F. 231, 383
 Lot 126
 Loucatos, D. 348, 422, 423
 Low, D. H. 231
 Lozica, I. 231, 433
 Lubej, E. H. 216, 354
 Luber, A. 178, 231, 285, 291, 362
 Lucerna, C. 232, 267, 305, 306
 Lübke, H. 177, 232, 356
 Lüdeke, H. 177, 200, 232, 236, 297, 302, 310,
 313–315, 327, 352, 379, 435
 Luis, K. P. 243, 322
 Lukan, W. 434
 L[ο]ukatos, D. 11, 186, 213, 231, 232, 262, 284,
 301, 367, 421, 423, 429
 Lukianos 428
 Lukopulos, D. 232, 394
 Lusignan, E. de 284
 Lüthi, M. 232, 296, 365, 366, 368, 375, 381, 452

 Mackridge, P. 269
 Maggs, B. W. 305
 Maglajlić, M. 232, 278, 286, 298, 304
 Mahir, B. 197
 Mahler, E. 347
 Mailand, O. 232, 310
 Makarios, Erzbischof 34, 289
 Makrygiannis, G. 135, 149, 290, 296, 419, 433,
 452
 Malenko, A. 345
 Malespini, C. 102
 Mallouf, N. 417
 Malvina, I. S. 417
 Mammopulos, A. Ch. 232, 338

 Mandel, R. 233, 213, 325
 Mango, C. 287, 409
 Maniari, I. Z. 421
 Mannhardt, W. 362
 Manojlov, I. 334, 339
 Manojlović, K. P. 345
 Manojlović, S. 358
 Manos, Sp. A. 338, 344
 Manthos, I. 285
 Manusakas, M. I. 188, 233, 283, 285, 331, 382,
 434
 Manussos, A. 313
 Mappuras, A. 289
 Marcellus, M. de 176
 Marchianò, M. 176
 Marcus, S. 203, 245, 312, 318, 320
 Maria Magdalena 127
 Margaritis, Ch. 348
 Marian, M., 318
 Marian, S. G. 233, 307
 Marienescu, A. M. 330
 Marin, D. 318
 Marinescu, M. 252, 413
 Marinis, D. 411
 Marinov, D. 340
 Marjanović, D. 278
 Marjanović, L. 174
 Markel, H. 191
 Marko Kraljević 25–27, 114, 171, 276
 Marko Viteazul 25
 Markova, L. V. 233, 341
 Marks, L. 189, 233, 433
 Marshall, Chr. 233, 347
 Marshall, F. H. 286, 291
 Martin, G. 233
 Martino, E. De 184, 321,
 Martinov, A. P. 409
 Marx, A. 233, 267, 380
 Marzolph, U. 196, 233, 416, 419
 Mateescu, C. N. 297
 Matešić, J. 233, 271
 Mathias Corvinus 25, 27, 113
 Matičetov, M. 189, 190, 192, 194, 195, 233, 276,
 277, 392
 Maticki, M. 174

- Matički, M. 193, 233
 Matl, J. 233, 271, 278, 320, 398
 Matov, D. 277, 344, 376
 Matta, H. 422
 Matzinger, J. 251
 Mauerhofer, A. 364
 Maull, O. 263
 Mavris, N. 337
 Mavrogordato, J. 265, 347
 Mavromatis, G. K. 234, 240, 286, 320, 382, 397
 Mavros, K. 411
 Maximinus 127
 Maximo, Amazone 268
 Mayer, G. 273
 Mazaraki, D. 177
 Mazon, A. 234, 340, 345, 405, 415
 Mažuranić, S. 174
 McCrindle, J. W. 391
 McNeill, W. H. 283
 McPherson, F. 284
 Medaković, D. 434
 Medan, V. 170, 293
 Medea 101
 Medenica, R. 234, 278, 315
 Medeši, L. 290
 Mednianszky, A. Fr. v. 198
 Megas, G. A. 46, 47, 99, 105, 132, 185–188, 234, 235, 244, 263, 284, 288, 294, 296, 303, 309, 311–313, 314, 321, 327, 330, 332–334, 362, 366–370, 376, 381, 383–386, 388–390, 392, 400, 402, 403, 406–408, 411, 413, 415, 416
 Mehmeti, E. 300
 Meinardus, O. F. 391
 Meiser, M. 236, 401
 Melaina, E. 286
 Melanofrydis, P. 427
 Megaw, A. H. S. 410
 Meleager 382
 Meletinskij, E. 29, 235, 264, 281
 Meletinsky, E. 235, 377
 Melikis, G. 337
 Menander 428
 Menardos, S. 285
 Mencej, M. 433
 Menzel, T. 196, 235, 377
 Mentzou, M. 353
 Meraklis, M. G. 11, 143, 185, 188, 189, 208, 235, 236, 262, 267, 308, 326, 346, 353, 355, 359, 364–366, 369–372, 374, 375, 379–381, 383, 389, 390, 412–414, 416, 419, 426–428, 430, 433, 434
 Mérimée, P. 305
 Merk, M. 236
 Merku, P. 195
 Merlier, O. 187
 Merlier, M. 187, 418
 Merturi, G. J. 182
 Messner, D. 223, 242, 309, 396, 398, 418
 Meşterul Manole 46, 50, 115, 317
 Metzeltin, M. 222, 263, 366
 Meyer, G. 182, 236
 Meyer, W. 236
 Miceva, E. 184, 211
 Michael III. 266
 Michael der Tapfere 25, 391
 Michael, Erzengel 62, 74, 333, 399
 Michail-Dede, M. 176, 177, 236, 362, 363
 Michailidis, D. K. 286
 Michailidis-Nuaros, A. 188
 Michailidis-Nuaros, M. 427
 Michailidu, M. 364
 Michailov, P. 173
 Michalologu, Alibeg 27
 Michelet, J. 316
 Mickiewicz, A. B. 306
 Mieder, W. 137, 165, 212, 236, 246, 272, 298, 420, 422–424, 429
 Mifsud-Chircop, G. 372
 Mihăilescu, M. 417
 Mihajlova, K. 273
 Mihal Oglu, A. B. 273
 Mijatović, A. 236, 276, 293
 Miklosich, F. 236, 270
 Mikuličić, F. 189
 Miladinov, D. 236, 321
 Milanovich, V. 333
 Milas, M. 305
 Milčetić, I. 328
 Miletić, L. 270, 272, 280, 281
 Miletich, J. S. 236, 272
 Miličević, N. 174

- Milingu-Markantoni, M. 236, 260, 407, 408
 Milionis, Chr. 293
 Milionis, Chr. M. 337, 344
 Miliopoulos, P. 186
 Milisavac, Ž. 193
 Miller, J. E. 185, 236, 434
 Millien, A. 168
 Mills, M. 378
 Milner, G. 430
 Milojković-Djurić, J. 322
 Milošević-Đorđević, N. 192, 193, 236, 434
 Milović, J. 434
 Milutinović, S. 183, 236, 270, 272
 Milutinović-Sarajlija, S. 174
 Mimica, I. 236, 305
 Mincoff, E. M. 236
 Minkov, C. 236, 271
 Minkov, S. 427
 Mirambel, A. 236, 348
 Mirasgezi, M. 236, 360, 362
 Mirasysis, M. D. 169, 236
 Mirea, I. I. 237, 397
 Mithras 328
 Mitko, T. 182, 237, 270, 311
 Mitkos, E. 182, 237
 Mitsakis, K. 308, 311
 Mitsotakis, E. 185
 Mitsu, M. 350
 Mizeva-Kolarska, E. 185
 Mlač, K. 270
 Mladenović, Ž. 169, 237
 Mladinovski, K. & D. 173, 237
 Möhler, G. 165
 Moericke-Heyd, H. 196
 Mojašević, M. 434
 Moldovan, G. 335
 Moldoveanu, E. 237, 341
 Moldoveanu-Nestor, E. 345
 Molsdorf, W. 401
 Monogios, E. I. 337
 Montenyohl, E. 261
 Monteverdi, A. 411
 Moraiti, Tz. 176, 236, 366, 369
 Moraitis, Th. 176, 237
 Moraru, M. 191, 237
 Moravcsik, G. 237, 283, 284, 350
 Moresini, Fr. 32
 Morgan, G. 179, 237, 265, 348
 Morici, G. 309
 Morin, G. 410
 Morison, W. A. 237, 293
 Moroz, J. 295
 Moschonas, Th. D. 402
 Moschopoulos, M. 342
 Moschos, J. 382
 Moser, D.-R. 323, 325, 327, 381
 Moser-Karagiannis, E. 179, 237, 268, 279, 303, 328, 333, 360, 390, 399
 Moser-Rath, E. 309, 377, 412, 433
 Motsios, G., 237, 348, 351, 355, 379, 435
 Mullen, P. 319, 419
 Müllenhoff, K. 431
 Müller, L. 237, 398
 Müller, W. 176, 349
 Mumbauer, G. 410
 Mundy, C. S. 237, 380
 Muntean, G. 237, 424
 Munteanu, C. 297
 Murad I. 275
 Murad II. 275
 Murărașu, D. 167, 214
 Muraru, M. 300
 Murko, M. 237, 238, 270, 272, 305, 306
 Murray, St. O. 212, 294
 Musaiu-Bugiuku, K. 186, 238, 372, 424, 426-428
 Mușlea, I. 238, 318, 349, 416
 Mussolini, B. 34
 Mustači, A. 238, 336, 340, 344
 Mustafa, M. 238, 281, 286, 437
 Mutasim, Kalif 285
 Mykytiuk, B. G. 186, 224, 238, 327, 381, 386
 Mytula, A. Th. 238, 423
 Nagy, I. 238, 393, 495, 441, 454
 Nasreddin Hodscha 130, 134, 153, 196, 233, 357, 416-418
 Naumann-Mavrogordato, I. 186
 Nechiti, I. 379
 Nedo, P. 418
 Negris, A. 238, 421

- Nehring, K. 169, 220
 Nespén, W. van 261
 Neumann, E. 281, 301, 371
 Neumann, S. 418
 Neureuter, H. P. 419
 Newall, V. 391
 Neweklovsky, G. 190, 216
 Newiger, H.-J. 420
 Nicolaescu-Plopuşor, C. S. 297
 Nicolaidès, J. 185, 196
 Nikolić, A. 193, 238
 Nikolić, G. A. 174
 Nikolić, I. 192
 Nicoloff, A. 173
 Niehoff-Panagiotidis, J. 382
 Niehüser, W. 419
 Nijloveanu, I. 170, 171, 191, 238, 297
 Nikitas, P. 406
 Nikotsaras 293
 Nilsson, M. 327, 385
 Nimas, Th. A. 238, 351
 Nişcov, V. 238, 300
 Noe 120
 Notidu-Dritsu, A. 344
 Noulas, V. 187, 192, 238
 Novak, V. 238
 Noy, D. 197
 Nitsos, N. 337
 Nişu, G. 238, 319
 Noll, G. 247, 287
 Norris, H. T. 238, 311, 396
 Notopoulos, J. A. 238, 287
 Noulas, V. 187, 192, 238
 Novaković, St. 174, 239, 275, 276, 281
 Nutku, Ö. 197, 239

 Obert, F. 191, 239, 407
 Obilić, M. 275
 Obreschkoff, C. 173
 Ödipus 104, 105, 108, 109, 120, 122, 146, 226, 384, 386
 Odysseus 404
 Oeconomides, D. B. 300
 Oegema, E. S. 405
 Ognjanova, E. 184

 Ohlert, K. 430
 Ohly, K. 239, 406
 Ohno, Chr. 371
 Oikonomidis, D. V. 239, 262, 310, 324, 328, 342, 348, 393, 391, 394, 401
 Oikonomopoulos, Chr. 388, 390
 Oikonomu, I. K. 334
 Oikonomou, M. 244, 381
 Oinas, F. W. 271
 Oisteanu, A. 311
 Ojo Arewa, E. 422
 Olariu, I. 191
 Olsen, B. 239, 377
 Olsvai, I. 298
 Omar al Aqta' 266
 Oprüşan, I. 230, 293
 Orel, B. 194, 217
 Orgadžieva, C. 239, 290, 292
 Origenes 123, 125, 403
 Oring, E. 422
 Orpheus 101
 Ortiz, R. 314
 Ortutay, G. 166, 167, 198, 199, 203, 239, 283, 289, 297, 310, 314, 326, 329, 356, 358, 359, 364, 366, 391–393, 414
 Osinin, D. 207, 239, 289, 292, 356
 Ossowsky, H. 267
 Otobăcu, C. 167, 239
 Ott-Koptschalijski, C. 186
 Otto, A. 420
 Otto I. 288
 Özbek, M. 180, 239, 356, 362
 Özdemir, H. 195, 197
 Öztelli, C. 180, 357
 Öztürk, A. O. 81, 180, 239, 356, 358–361, 364
 Öztürkmen, A. 197, 239

 Păcală 134, 417
 Pacsa, C. 310
 Paczolay, G. 421
 Palmotić, J. 23
 Palumbo, V. 356
 Pamfile, C. 329, 330
 Pamfile, T. 239, 329, 330, 391
 Pampukis, I. T. 186

- Panagiotakis, N. M. 240, 320, 397, 402, 435
 Panajoti, J. 282, 417
 Pann, A. 417
 Papacharalampus, A. D. 240, 337
 Papachristodulu, V. 346
 Papachristoforu, M. 240, 376
 Papachristophorou, M. 188
 Papachristopulos, Chr. 286
 Papadakis, M. M. 420
 Papadima, O. 46, 310
 Papadiotis, D. E. 338
 Papadopoulos, Th. 240, 337, 338
 Papadopoulos, A. 333
 Papadopoulos, A. M. 240, 281
 Papadopoulos, K. I. 337, 343
 Papafilippu, A. 344
 Papageorgiu, M. G. 188
 Papahagi, P. 171, 187, 192, 240, 341, 345
 Papahagi, T. 314
 Papaharalampous, G. 289
 Papaïoannu, Ch., I. 402, 409
 Papakostas, A. N. 337, 433
 Papamichael-Koutroubas, A. 240, 308
 Papamichail, K. 344
 Papanikolau, F. 337
 Papatheodoru, K. 240, 342
 Papatheodoru, A. P. 337
 Papatheomopulos, M. 433
 Papatzonis, T. 426
 Papazafeiri, I. 421
 Papazisi-Papatheodoru, Z. 171, 187, 240
 Papazoglu, A. 346
 Papilias, P. 354
 Par, A. H. 427
 Paraskevopoulou, M. 240, 357
 Parasoglu, G. M. 188, 219
 Parcharidis, I. 426
 Paredes, A. 262, 430
 Paris, G. 431
 Parks, W. W. 240, 315
 Parpulova, L. 240, 298, 312, 412
 Parpulova-Gribble, L. 274
 Parry, A. 240, 274
 Parry, M. 14, 26, 153, 171, 175, 241, 274, 275
 Parsons, E. C. 368
 Pasagiannis, K. 284
 Paschalidu, D. 389
 Paschia, Gh. 427
 Passow, A. 176, 241, 284, 331-333, 345, 362
 Paton, W. R. 185
 Paulus 408
 Păun, O. 167, 241, 297
 Păunovici, P. N. 418
 Pausanias 101
 Pavelescu, A. 292, 293
 Pavlović, L. 277
 Pavlović, M. 279
 Pedersen, H. 182
 Pelops 101
 Penavin, O. 170, 198, 241
 Penev, B. 279
 Pennington, A. 276
 Penušliski, K. 167, 173, 190, 276, 298, 300, 339
 Penzer, N. M. 311
 Pepicelo, W. 430
 Perdika, N. A. 186, 426
 Perić-Polonijo, T. 174, 299
 Permjakov, G. 241, 422, 423
 Pernić, R. 174
 Pernot, H. 177, 219, 285, 357, 397
 Perrault, Ch. 369
 Perry, B. E. 330, 366
 Persephone 44
 Perseus 97, 101
 Petăr Hităr 30, 134, 153, 205, 257, 412, 413, 416,
 417
 Peter I. 32, 283
 Petkanova-Toteva, D. 241, 395
 Petkova, S. 280, 286
 Petöfi, J. S. 423
 Petronius 428
 Petranović, B. 174, 241, 270
 Petravić, A. 278
 Petrop[ol]ulos, D. A. 178, 241, 267, 284, 285, 287,
 288, 306, 323, 331, 333, 337, 345, 346, 360
 Petrović, D. 241, 326
 Petrovits, N. E. 327
 Petrovski, T. 241, 311
 Petrovskij, N. 271
 Petrunias, V. E. 352, 426

- Petsch, R. 431
 Petzen, J. 357
 Petzoldt, L. 251, 312, 394
 Peukert, H. 172, 173, 241, 347, 356
 Pezo, E. 11
 Pfohl, G. 327
 Phormosis, P. E. 186
 Picard, C. 349
 Pichler, R. 355
 Pierluigi, P. 241
 Pikatoros, I. 286, 382
 Pilatus 56, 123, 322, 384, 385, 399, 402
 Piličková, S. 241, 412
 Pindar 429
 Pineau, L. 185, 216
 Pintea, G. 37, 243, 293
 Pinto, V. 241, 304, 356
 Pintorović, B. 304
 Pintorović, F. 304
 Pio, J. 185, 242, 388
 Pipa, A. 231, 242, 270, 275, 335
 Pistrick, E. 355
 Pitrè, G. 182, 431
 Planudes, M. 216, 229, 420, 421
 Plautus 428
 Plinius 329
 Pllana, S. 176, 242, 315, 362
 Ploss, E. 281
 Plutarch 428
 Pococke, R. 410
 Pócs, É. 242, 281
 Pögl, J. 223, 242, 309, 396, 398, 418
 Pohlin, M. 194, 242, 430
 Polenaković, H. 271
 Politis, A. 76, 242, 264, 290–293, 297, 299, 301, 357
 Politis, L. 308
 Politis, N. G. 21, 46, 113, 177, 187, 265–269, 280, 281, 283, 284, 287, 288, 300, 302, 303, 306, 309, 321, 323, 332, 345, 346, 348, 353, 355, 361, 362, 364, 365, 385, 387–391, 394, 395, 397, 405–408, 411, 413, 414, 421, 424–430
 Polívka, G. 181, 184, 205, 367–371, 379, 382, 414–416
 Pollok, K. H. 172, 242, 358
 Pompiliu, M. 297
 Pop, D. 170
 Pop, M. 242, 273, 310, 317, 366, 377
 Popa, C. 312
 Popa, G. V. 167
 Popescu, D. N. 191, 243
 Popescu, I. A. 170
 Popescu, M. 243, 316
 Popinceanu, J. [I.] 243, 280
 Popit, I. 194
 Popov, R. 243, 335
 Popovic, T. 273, 276
 Popovici, I. 170
 Poptamas, D. 318
 Popvasileva, A. 189, 190, 192, 194, 344
 Porphyres 20, 22, 25
 Pozanov, M. 336
 Pozsony, F. 295
 Pradel, F. 433
 Preradović, D. 193
 Prica, I. 209, 418
 Prichici, C. 243, 293
 Prodanov, P. 433
 Profantová, Z. 418
 Promponas, I. 268
 Propp, V. J. 93, 194, 243, 264, 368, 370
 Protopapa, K. 243, 322
 Prusis, K. 285
 Prvulović, B. 339, 345
 Psellos, M. 223, 420, 428
 Pseudo-Kaisarios 92
 Psichari, J. 243, 286, 306
 Puchner, W. 166, 169, 178, 179, 187–189, 208, 227, 233, 245, 236, 243–245, 261, 263, 264, 267, 268, 274, 279–282, 284–288, 295, 301, 304, 305, 308, 309, 315, 320, 322–328, 330–336, 339, 341, 342, 345–355, 359, 362–366, 372–377, 380–384, 386, 389. 390, 393, 395, 397–399, 402–405, 407, 410, 411, 413, 415–417, 419, 421, 422, 426, 427, 431, 433, 434
 Puschkin, A. S. 305
 Putilov, B. N. 245, 271, 273, 281, 301
 Račev, D. N. 340
 Račeva, I. 336
 Rácz, I. 310

- Radenković, L. 433
 Radloff, W. 179
 Rădulescu, N. 245, 340, 341, 345
 Rădulescu-Codin, C. 70
 Rădulescu-Pascu, Chr. 316
 Ráduly, J. 296, 310
 Ragg, L. & L. 286, 403
 Raglan, L. 264
 Ragovin, F. 245, 362
 Rajiković, Z. 175
 Rajković, Z. 206, 233, 277, 300
 Rakovski, G. S. 183, 245, 340
 Ramfos, I. Sp. 337
 Ranke, K. 198, 234, 245, 246, 309, 368, 369, 371,
 374, 377, 381, 384, 387, 393, 412, 414, 419
 Ransel, D. L. 377
 Raptopulos, K. S. 338, 344
 Rassel, J. 422
 Ravindra, K. J. 219, 327
 Ravnikar-Požencan, M. 194
 Rebelis, N. Ch. 338, 344, 354
 Redjep, J. 246, 276
 Reichert-Schenk, S. 246, 308
 Rein, T. 420
 Reinartz, M. 412
 Reiner, E. 347
 Reinhard, K. 180, 357
 Reinhard, U. 180, 246, 320, 358
 Reinsch, D. 178, 206
 Reiter, N. 246, 271, 276, 383
 Reitzenstein, R. 246, 381
 Renzi, L. 312, 316
 Repishti, S. 231, 275
 Repp, F. 276, 402
 Ressel, G. 383, 433
 Ressel, S. 246, 372, 418, 433
 Reteganul, I.-P. 191
 Rezessy, Z. V. 423
 Ricco, A. 57
 Richter, L. 204, 282
 Richter, R. 422
 Ricks, D. 204, 264, 266, 269
 Rieken, B. 198, 246, 418
 Rigas, G. 363
 Rihlik, J. 282
 Rihtman, C. 246, 364
 Rihtman-Auguštin, D. 306
 Rile, H. Th. 421
 Ringgren, H. 207, 383
 Ristić, K. 163
 Ristovski, B. 190, 336, 340
 Ristovski, V. 246, 334
 Ritig-Beljak, N. 299, 306
 Ritter, H. 357
 Ritzos, A. 57
 Robea, M. M. 170, 191
 Robert, C. 105, 385
 Roberts, W. E. 370
 Robin Hood 35
 Rodd, R. 167
 Rodegem, M. F. 429
 Rodinos, S. 285
 Rodrigue, A. 343
 Roheim, G. 368
 Röhrich, L. 207, 246, 294, 296, 320, 349, 365, 367,
 371, 372, 374, 377, 379, 387, 393, 401, 411, 418,
 422, 423
 Roilos, P. 349
 Romaios, K. [C.] 246, 268, 269, 283, 315, 322,
 332, 358, 435
 Romanska, C. [Z., Ts.] 173, 183, 184, 246, 247,
 270, 277, 289, 291, 220, 393, 397, 405
 Romanski, L. 247, 326
 Romanski, St. 247, 329, 340
 Róna-Sklarek, E. 198
 Rooth, A. B. 247, 378, 379
 Roscoe, W. 212, 294
 Rose, A. J. 167, 186, 202, 337
 Rosen, G. 172, 247, 289, 321, 394
 Rosenfeld, A. 350
 Rosenfeld, H. 349
 Rosetti, A. 329
 Roșianu, N. 192, 247
 Rosnow, R. L. 418
 Rotar, J. 167, 247
 Roth, D. 314
 Roth, J. 417
 Roth, K. 184, 185, 247, 248, 263, 330, 366–370,
 374, 384, 392, 395, 412, 415–417, 419, 430, 433,
 434

- Röth, D. 181, 246, 365, 413
 Rotunda, D. P. 382
 Rouse, W. H. D. 185
 Roussel, L. 186
 Rua, G. 382
 Ruches, P. J. 248, 270
 Ručkina, N. L. 248, 290, 292
 Ručkinová, N. A. 248, 291
 Russo, A. 316
 Russo, J. 420
 Rusu, L. 318
 Rusunidis, A. 411
- Sachs, N. 248, 326
 Sadnik, L. 431
 Şăineanu, L. 46, 192, 248, 309, 367, 389, 391
 Saur Saltiq 116
 Sakaoglu, S. 196, 197, 248, 387
 Sakellarios, A. 284, 285
 Sakellariu, A. 248, 321, 337, 386, 410
 Sako, Z. 46, 176, 183, 187, 219, 248, 270, 277, 310, 311, 313
 Salamagas, D. 327
 Salaville, S. 417
 Saligniac, B. de 128, 338, 411, 440
 Saliveros, M. 417
 Salome 125, 332
 Salomo 126, 408
 Salzmann, E. 420
 Samardžija, S. 194
 Samokovlieva, M. 248, 334, 340, 344
 Sanders, D. H. 167
 Sandić, A. 384
 Sandu, C. 327
 Sandu, D. 187, 249
 Sanielevici, H. 318
 Sansaridou-Hendricks, Th. 311
 Santi, A. 430
 Šapkarev, K. A. P. 115, 172, 182, 183, 249
 Šapkaliska, T. 249, 301, 311
 Saranti-Stamuli, E. 400
 Sari Sallték 116
 Sari Saltuk 116
 Sartori, P. 308
 Sarudy, G. 312
- Sathas, K. 266
 Šaulić, N. 174, 249, 306
 Saunier, G. 19, 25, 177–179, 249, 264, 265, 267–269, 299, 301–304, 306, 308, 315, 347, 348, 350–355, 358
 Saussey, E. 180
 Săvulescu, V. 211, 293
 Savvantidis, G. P. 421, 427
 Savvas, M. 249, 348
 Sawin, P. 320
 Saxer, V. 409
 Scanderbeg, G. 27
 Schäfer, G. 401
 Schaller, H. 222, 263
 Schapira, C. 429
 Scheinigg, J. 175, 249
 Schenda, R. 391
 Scherer, A. 434
 Scherf, W. 249, 250, 365, 367, 371, 373, 374, 384, 388
 Scherzer, I. 272
 Schier, K. 250, 277, 308
 Schier-Oberdorffer, U. 183, 209
 Schiller, Fr. 299
 Schischmanov, I. D. 250, 296, 307
 Schladebach, K. 250, 311, 312
 Schlotzer, St. 174
 Schmaus, A. 36, 169, 172, 250, 252, 263, 264, 269–272, 274, 275, 277, 284, 290–292, 299, 328
 Schmidt, B. 185, 225, 250, 350, 353, 390
 Schmidt, C. 419
 Schmidt, E. 309
 Schmidt, L. 368, 375, 395, 405
 Schmidt, T. 329
 Schmidt, W. 400
 Schmidt-Lauter, B. 419
 Schmitt, J. 351
 Schmitt, O. J. 210, 250, 273, 277
 Schneemelcher, W. 395, 398, 403, 407
 Schneeweis, E. 169, 250, 280, 326, 327, 335
 Schneider, I. 394, 419
 Schneidewin, F. G. 231, 420
 Schnitzler, O. 197
 Schott, A. & A. 191
 Schott, R. 188, 244

- Schreiner, W. 385
 Schroubek, G. R. 165, 418
 Schubert, G. 172, 174, 250, 251, 262, 273, 274, 277, 278, 290, 311, 312, 321, 375, 383, 394, 432, 433
 Schuller, J. K. 251, 387, 393
 Schullerus, A. 192, 251, 366, 401, 415
 Schullerus, P. 191, 251, 407
 Schulte-Kemminghausen, K. 176
 Schulze, F. W. 261
 Schütz, J. 252, 414
 Schwab, U. 393
 Schwandner-Sievers, St. 356
 Schwartz, B. 181
 Schwartz, J. 391
 Schwarz, P. 416
 Schwarz, W. F. 204, 282
 Scott, W. 305
 Sebestyén, G. 252, 326, 329
 Sedlaczek, D. 418
 See, K. von 287
 Seemann, E. 252, 294, 296, 300, 328, 349
 Seferis, G. 283, 419
 Seferlis, P. D. 252, 339, 388
 Senjanin, Ivan 36, 225, 293
 Senjković, S. 209, 418
 Šeptunov, I. M. 252, 291, 292
 Seremetakis, N. 252, 348, 352
 Seres, A. 167
 Sergis, M. G. 341
 Sertić, M. 296
 Seth 120, 125
 Severance, J. S. 418
 Seyitoglu, B. 196
 Shakespeare, W. 407
 Shala, D. 252, 314
 Shannon, R. S. 275
 Sherrard, Ph. 260, 352
 Shields, H. 229, 282, 354
 Siaflekis, Z. 375
 Siampanopulos, K. 252, 337, 344
 Sibirjanin, Janko 24, 277
 Sibylle 408
 Siegmund, W. 252, 257, 380, 381, 389
 Siettos, G. V. 342
 Sifakis, G. 179, 252, 268, 435
 Sifakis, G. I. 426
 Silay, K. 197, 203, 357
 Silling, I. 297
 Silverman, J. H. 181, 202, 311, 315, 349
 Simiczijew, K. 252, 292, 295
 Simonović, M. 267
 Šimunović, P. 273
 Sindbad 130, 416
 Siontis, K. Ch. 344
 Sîrbu, A. 326
 Sirdani, A. 183
 Sirovátka, O. 296
 Sisyphos 399
 Šišmanov, I. D. 184, 252, 307
 Siupiur, E. 252, 397
 Siuts, H. 252, 314, 325, 328
 Skendelija, Dj. 277
 Skenderbey 27, 277
 Skendi, St. 252, 273, 278, 291, 294
 Skowronski, M. 252, 413
 Sklarek, E. 198
 Sklavos, M. 285, 286
 Skok, P. 46, 252, 309, 312, 313
 Skopetea, S. 352
 Skordelis, V. 327
 Slapšak, S. 194
 Slavejkov, P. R. 92, 253, 366, 424, 427
 Slavici, I. 191, 253
 Smith, M. W. 262
 Smyrriotakis, G. K. 426
 Soerensen, A. 353, 372
 Sofianos, D. Z. 433
 Sokoli, R. 277, 340, 344
 Solymossy, S. 199
 Soma, F. 170
 Somerset, F. R. 264
 Sophokles 104, 105
 Sotiriu, G. 324
 Sotiriu, G. A. 410
 Sotiriu, K. D. 187, 253, 270
 Soykut, M. 430
 Soyter, G. 167, 176, 253, 331, 357, 362, 388
 Soyter, S. 253
 Spandonidi, I. 253, 285, 288, 331, 345, 346

- Spandonidis, P. S. 253, 337
 Spandonidis, S. 291
 Spanos, D. G. 337
 Spatalas, G. 331, 359
 Sperantia, G. Th. 318
 Sperber, A. 50, 253, 315
 Sphrantzes, G. 101
 Spies, O. 196, 253,
 Spitzer, L. 253, 317
 Spletstösser, W. 314
 Spunda, F. 253, 409
 Spyridakis, G. K. 179, 253, 265, 266, 283, 284,
 288, 299, 302, 307, 315, 321, 323, 327, 331, 332,
 350, 352, 359, 362, 364, 388, 404, 409, 426
 Spyropoulos 20
 St. Petrus 118, 123
 Stadtmüller, G. 253, 383
 Stahl, A. 253, 309
 Stahl, H. H. 318
 Stahl, P. H. 170
 Staininger, O. 253, 433
 Stalz, B. A. 275
 Stamać, A. 423, 424
 Stamatellos 338
 Stambak, D. 305
 Stamuli-Saranti, E. 253, 342, 346, 399, 404
 Stancescu, D. 191
 Stanciu, D. 312
 Stancu, I. 253, 316
 Stanislavjević, A. 274
 Stanonik, M. 194, 195, 253, 254, 419
 Starčević-Štambuk, A. 190
 Starhemberg, R. von 285
 Stassinopoulou, M. A. 244, 381
 Statovci, D. 281
 Stavridis, T. H. 325
 Stebleva, F. V. 196
 Stefanović, S. 46, 254, 309, 312
 Stein, H. 201, 254, 296, 301, 354, 377
 Steinke, K. 263
 Steinmetz, A. 291, 435
 Stemplinger, E. 254
 Stephani, C. 191
 Stevens, Ph. T. 420
 Stewart, Ch. 377
 Strömberg, R. 255, 420, 421
 Sticca, S. 322
 Stier, G. 198
 Stoica-Vasilescu, L. 254, 335
 Stoin, E. 254, 336, 340, 344
 Stoin, V. 173, 254
 Stoian, I. I. 330
 Stoilov, A. P. 172, 254, 275, 276, 295
 Stojanović, M. 189, 254, 277, 291, 295
 Stojčevska-Antić, V. 254, 323, 398
 Stojkova, St. 254, 282, 290, 292, 294
 Stojković, S. 174
 Stojnev, N. 254, 280
 Stoll, B. 254, 356
 Stolz, B. A. 272
 Stošić, L. 254, 391
 Strauss, A. 173, 255, 295, 390, 398
 Strauss, E. 421
 Štrekelj, K. 175, 195, 255, 323, 325
 Stroescu, S. C. 191, 211, 255, 412, 417
 Strohal, R. 189, 255
 Strömbäck, D. 296
 Sturnaris, N. 293
 Stylianou, A. & J. 410
 Stylianou, D. 336
 Stylianu, P. 322, 426
 Subotić, D. 255, 270, 298
 Suchier, W. 416
 Suchoff, B. 180, 255
 Sugarman, J. C. 255, 362
 Suli, Chr. 337, 338
 Sulițeanu, G. 255, 297, 341, 362
 Šuljić, L. 190, 415
 Suma, N. 387
 Sundhaussen, H. 169, 220, 251, 255, 305, 312, 434
 Suppan, W. 207, 296, 320, 349
 Sveti Ilija 282
 Swahn, J. Ö. 255, 367, 368, 378, 380, 413
 Syminelaki, M. 405, 407
 Symplegaden 101
 Syntipas 130, 416
 Syrku, P. 183
 Székely, J. 24, 26
 Szemerkenyi, A. 423
 Szilágyi, M. 24

- Szövérfy, J. 255, 276
 Tachov, N. 172
 Taibbi Rossi, G. 167, 255
 Tagliaviani, C. 183
 Talos, I. 46, 47, 190, 191, 251, 255, 256, 308–310,
 313, 316, 326, 365, 383
 Talvj 174
 Tanović, H. 278
 Tapu, Chr. N. 297
 Tareanu, E. 256
 Tarrant, D. 420
 Tarsouli, G. 207, 302
 Taube, E. 369
 Taylor, A. 138, 256, 341, 382, 407, 412, 416, 422,
 423, 426, 430, 431
 Telephos 380
 enèze, M. L. 187, 211, 369, 370
 Templeton, J. M. 422
 Teodorescu, G. D. 167, 170, 256, 293, 329, 340
 Teodorov, E. K. 256, 270, 277, 289, 292, 381
 Tezel, N. 196, 256
 Thalestria, Amazone 268
 Thanopulos, G. I. 268, 352
 Theodorakis, M. 85
 Theophylaktos 20, 22, 267
 Théros, A. 347
 Theseus 97
 Thévenot, L. C. 405
 Thir, M. 366
 Thompson, St. 88, 187, 188, 197, 200, 235, 244,
 256, 321, 330, 365, 366, 368, 378, 385, 407, 412,
 413
 Thoms, W. J. 261
 Thrasyvulu, A. L. 337
 Thumb, A. 256, 363
 Tichonravov 398
 Tietz, A. 191
 Tietze, A. 148, 203, 430, 431
 Till Eulenspiegel 198, 418
 Timur Lenk, Tataren-Khan 32
 Ting, N. 373
 Tinnefeld, F. 327
 Tirta, M. 280, 281
 Tischendorf, C. 256, 397, 405
 Tocilescu, G. 171, 345
 Todorovich, S. 213, 275
 Toelken, B. 419
 Tolis, D. St. 337
 Tomić, J. N. 171, 236, 278
 Tommaseo, N. 47, 176, 177, 269, 313, 315
 Topalis, A. 337
 Topalov, K. 256, 307
 Topić, S. 256, 322
 Tordinac, N. 189
 Tóth, A. J. 313
 Traerup, B. 271
 Trajkoski, N. 340
 Trautmann, R. 398
 Treimer, K. 190
 Triantafyllu, F. G. 337
 Trifonov, J. 270
 Troebst, St. 251, 312
 Tromp, J. 256, 401
 Tsangalas, D. K. 256, 257, 296, 380
 Tsakiris, D. 251, 274
 Tsaknaki, O. 423
 Tsamados 21, 265, 267, 462
 Tscheremuchin 412
 Tselios, P. 342
 Tsiaras, A. 211, 351, 435
 Tsiatis, V. E. 344
 Tsili, K. 338, 344
 Tsimba, D. A. 288
 Tuğrul, M. 180
 Tubach, F. C. 338
 Tülbendçi, F. F. 257, 427
 Turamanis, Chr. 295
 Turandot 146
 Turati, P. 168
 Turczynski, E. 224, 387
 Turzay, Chr. 370
 Tușilescu, Șt. Șt. 329, 330
 Tzartzanu, A. 337
 Tziovaras, N. 293
 Urechia, V. A. 307
 Uther, H.-J. 88, 257, 294, 348, 365–367, 369, 379,
 382, 386, 387
 Ujváry, Z. 170, 257, 335

- Uysal, A. E. 196, 259, 368
 Uzunova, E. G. 340
- Vagiakakos, D. V. 267, 347, 348
 Vaillant, A. 269, 270, 276, 282, 305
 Vakalopoulos, A. E. 266, 287
 Vakarcs, K. 335
 Vakarelski, [C]Hr. 166, 173, 183, 184, 201, 202,
 209, 257, 273, 276, 280, 282, 283, 293, 298, 329,
 334, 340, 344, 346, 356, 390, 391, 394, 433
 Vălčev, V. 184, 257, 412, 413, 417
 Valjavec, M. J. 189, 194
 Valsamidis, P. 342
 Valsavor, J. W. Fr. v. 267, 412
 Vargyas, L. 40, 46, 47, 199, 238, 249, 257, 283,
 287, 298, 300, 310, 312, 313, 315, 329, 349, 393,
 412
 Varv[o]junis, M. G. 166, 188, 200, 245, 257, 258,
 265, 333, 360, 362, 363, 433, 435
 Vasić, O. 174
 Vasilakis, N. 354
 Vasileiadis, Sp. 304
 Vasileiu, S. 342
 Vasilev, Chr. 273
 Vasilev, K. 258, 457
 Vasileva, M. 258, 334, 340
 Vasili, K. 365
 Vasiliev, A. A. 265
 Vasilii, A. 171, 258, 397
 Vasiljević, M. A. 336, 339, 340, 345
 Vasmer, M. 194
 Vassiliev, A. 397, 408
 Veiku-Serameti, K. 258, 342
 Veis, N. 303
 Vekerdi, J. 258
 Velay-Valentin, C. 258, 378
 Velculescu, C. 191, 237
 Veličkovski, B. 424
 Veloudis, G. 258, 266, 269
 Venizelu, I. 426
 Veress, E. 336
 Verković, S. 172
 Verković, S. 173
 Veseláu, C. 297
 Veselinović-Šulc, M. 258, 335
- Veselovskij, A. N. 258, 281, 282, 401
 Viciu, A. 330
 Vidaković, K. 181
 Vielweib, H. 258, 342
 Vikas, V. J. 332
 Villemont 410
 Vishinski, B. 258, 287
 Viski, K. 258, 327
 Viteazul, P. 25, 37, 243, 293, 452
 Vitti, M. 258, 291, 309, 435
 Vlachavas, Th. 293
 Vlachogiannis, G. 289, 307
 Vlachopulo, Mikro 265, 463
 Vlachos, Th. 258, 280, 389
 Vlatković, I. 293
 Vlisidis, K. 258, 365
 Voevod Čavdar 293
 Voevod Christo 293
 Voevod Dobre 293
 Voevod Gălăb 293
 Voevod Janko 24
 Vogazlis, D. G. 327
 Vogl, J. N. 189
 Voigt, V. 197–199, 255, 258, 298, 301, 420, 423
 Vojinović, V. 193
 Völger, G. 341, 359
 Vöö, G. 412
 Vorhoff, K. 258, 320
 Vrabie, G. 48, 171, 191, 192, 258, 259, 297, 307,
 310, 313, 316, 317, 319, 331, 335, 366, 418
 Vranska, C. 259, 323, 397, 398
 Vražinovski, T. 259, 276, 280
 Vrčević, V. 193, 259, 412
 Vries, J. D. 259, 275, 371, 381
 Vries, J. P. M. L. 264
 Vrontis, A. 259, 324
 Vryonis, Sp. 178, 200, 269, 350
 Vuia, R. 393
 Vujkov, B. 189, 259, 412
 Vukanović, T. R. 193, 259, 295
 Vukašin Mrnjavčević 25
 Vulcănescu, R. 259, 280, 417
 Vulpescu, M. 170, 259, 329
 Vutetakis, D. 285
 Vyncke, F. 282

- Wagner, W. 286, 353, 356
 Walker, W. S. 196, 197, 259, 368
 Wander, K. F. W. 427
 Wannig, K.-D. 357
 Ward, E. 368
 Warner 388, 421, 429
 Waser, O. 350
 Wecker, O. 391
 Wehse, R. 377, 378, 433
 Weidkuhn, P. 409
 Weigand, G. 171, 191, 192, 259, 304, 447
 Weil, H. 397
 Weinel, H. 397
 Weitzmann, K. 322
 Welck, K. v. 341, 359
 Wenzig, J. 171
 Werner, W. 259, 275, 282, 325
 Wesely, E. E. 362
 Wesselowsky, A. 266
 Wesselski, A. 367, 417
 Westerink, L. G. 410
 White, M. 259, 321
 Wienert, W. 366
 Wienker-Piepho, S. 294
 Wilamowitz-Moellendorff, Th. V. 327
 Williams-Krapp, W. 386
 Wimmer, E. 324
 Winton, A. P. 421
 Wislocki, H. Von 191, 259
 Wittich, T. 419
 Witzleben, E. von 324
 Woeller, W. 419
 Wolf, G. 166, 171, 247
 Wolfgramm, E. 259, 292, 294
 Wolff, L. 302
 Wolfram, R. 383
 Wollner, W. 259, 272, 307
 Wopmann, A. 259, 308, 354, 411
 Wrede, W. 407
 Wunderlich, W. 207, 419
 Wunsch, W. 241, 259, 260, 270, 326, 328, 364
 Wyles, R. 297

 Xanthakou, M. 280, 308, 351, 379
 Xhagolli, A. 281, 326

 Xantion 20, 22

 Yaşaroğlu, A. H. 417
 Yatromanolakis, D. 349
 Yıldırım, D. 260, 433
 Yılmaz, H. 195, 239
 Young, A. 295
 Yurtbasi, M. 260, 421

 Zachariadu, E. 260, 343
 Zachariev, J. 280, 341, 344
 Zagiba, F. 207, 383
 Zamfir, V. 170
 Zampelios, Sp. 159, 406
 Zanne, J. A. 260, 427
 Zarnecki, G. 410, 411
 Zbinden, N. 187, 192, 238
 Zdunić, D. 166, 225
 Zečević, D. 167
 Zečević, S. 260, 383
 Zelepos, I. 244, 260, 365, 381
 Zender, M. 391
 Zeus 94
 Zevgoli, T. M. 260, 426
 Zevgoli-Glezu, D. 260, 424, 425
 Žganec, V. 174, 260
 Zheji, G. 260, 270
 Zidros, P. 293
 Ziegler, S. 173, 260, 356
 Zielinski, T. 380
 Zimmermann, Z. D. 260, 312, 434
 Žirmunskij, V. 260, 264, 273
 Zisiu, Z. 385
 Živaljević, A. 174
 Živkov, T. I. 221, 250, 336, 340, 344
 Zlatanović, M. 292, 339, 345
 Zlatarev, V. K. 280, 340, 344
 Zoras, G. 283, 421
 Žuković, L. 260, 276, 304
 Zumwalt, R. L. 418
 Županić, N. 280
 Zuru, F. M. 414
 Zvonar, I. 167
 Zwemer, S. M. 403

TITEL

- »Achikar« 102, 382
 »Akir premädri« 102
 »Alexander der Große und die verfluchte Schlange« 97, 464
 Alexanderroman 113, 268
 »Alexis Zorbas« 423
 »Altes und Neues Testament« 55, 309
 »Amor und Psyche« 97, 188, 215, 235, 367, 378, 380, 385, 413
 »Andronikos und sein Rappe« 266
 »Apokalypse der Allheiligen Gottesmutter« 117
 »Apokalypse der Anastasia« 400
arapin-Lieder 28, 29, 279
 »Argirus« 198
 »Arodafnusa« 283
 Armuris-Lied 21, 265, 266, 268, 436
 »Arvatka devojka« 277
 Aschenputtel 379
- Ballade von Barcsai 316
 Ballade von den drei Seelen 324
 Ballade von der Arta-Brücke 46, 235, 269, 309, 313, 314, 346
 Ballade vom "Toten Bruder« 45, 296, 346, 394
 »Basnenik« 92, 366
 Bauopfer-Ballade 18, 45, 46, 47, 50, 308, 309, 311, 312, 317, 400
 »Bolen Dojčin« 27
 Buch von Adam und Eva 116, 120, 401
- »Carica Milica i Zmaj od Jastrepca« 281
 »Christos Paschon« 55
 »Christus patiens« 320, 322
 »Chronikon« 394
 »Cinderella« 99, 214, 247, 378, 379
- »Das armenische Mädchen« 358
 »Das goldene Mädchen« 376
 »Das Mädchen als Soldat« 98
 »Das Märchen des Bartlosen« 369, 389
 »Das Recht und das Unrecht« 376
 »Dede Korkut kitabı« 100
 »Derzelez Alija« 27
- »Der beste Schütze« 376
 Der Gestiefelte Kater 94, 369
 »Der große Lazarus« 339
 »Der Kaiser mit den zwei Frauen« 109
 »Der Mann, der 99 Popen tötete« 386
 »Der Ölhändler« 109
 »Der Räuber Madej« 332
 »Der Reiche Mann und sein Schwiegersohn« 200, 381, 384
 »Der Tränen-Elias« 374
 »Dete Dukadinče« 27, 256, 277
 »Devesta detomorilka« 406
 Die Burg der Schönen 21
 »Die drei Brüder und der goldene Apfel« 375
 »Die drei Brüder und eine Lamia« 375
 »Die neue Eva« 416
 Die verräterische und menschenfressende Schwester 368
 Digenes Akrites 20, 25, 265, 268, 348
 »Digenis im Todeskampf« 288
 »Digenis und Charos« 22
 »Doruntine« 307
 »Drei Schwestern« 48, 96, 100, 314, 376
- Emir-Lied 20
 »Ermeni kızı« 358
 »Erofile« 286, 351
 »Eros und Psyche« 93
 »Erotokritos« 408
 »Feuer des Judas, Asche des Ödipus« 122
 »Fiorentinos und Dolcetta« 103
 »Fis Adamnain« 119
 »Fortunatus« 198
 »Foto-Des« 119
- »Galateia« 304
 »Gang der Gottesmutter zu den Qualen« 339
 Georgslegende 27, 321
 Georgslied 55, 277, 321
 »Gjergj Elez Alia« 27, 215
 »Goldvogel« 375
- »Hajduk Andrij(ic)a Šimić« 290

- »Hasanaginica« 42, 304–306, 377, 434
 »Höllentrunk« 324
 Hunor und Magor 115
- »Il Sogno della Vergine« 57
 »Ilias« 26, 274
 »Ivan Senjanin« 225, 293
 »Ivančo lernt das Teufelshandwerk« 376
 »Ivančo naučava djavolskija zanjat« 376
- Jankul-Lieder 277
 »Jean de l'Ours« 374
 »Jesus brez žlahte« 325
 »Jovan i Jelica« 308
 »Jungfrau Rada« 295
- »Kalila und Dimma« 102
 »Kallimachos und Chrysochoros« 101, 381, 413
 »Kelešät i carskata dāsterja« 375
 »Klagegesang der edlen Frau des Asan Aga« 203, 305
 Klagegedicht auf den unersättlichen Hades 176
 »Kómüves Kelemen« 46, 218, 310, 312
 »König Lindwurm« 95, 367
 Kosovo-Zyklus 25, 27, 275
 »Kush e solli Doruntinën« 307
 »Kutentes« 407
 »Kutris« 407
- Lazaruslied 55, 58, 66, 68, 127, 128, 296, 321, 323, 336, 340, 398
 »L'amore delle tre melarance« 370
 »Le Chat Botté« 369
 »Legenda aurea« 116, 117, 120, 122, 127
 »Lenore« 18, 44, 308, 394
 »Libro d'arme e d'amore nomato Mambriano« 102
 Lied auf die Schlacht von Varna 32
 Lied auf die Vertreibung Adams aus dem Paradies 321
 »Lied auf Fiangusa« 286
 Lied auf den Hora-Aufstand 34
 Lied des "Sohnes von Andronikos« 21, 266, 436
 Lied vom heilenden Schatten 325
 Lied vom heimkehrenden Gatten 45, 49, 314
- Lied vom Traum Mariens 57, 323, 408
 Lied von Banović Strahinja 27, 278
 Lied von der Erhängung der Morići-Brüder 27
 Lied von Konstantinos Gabras 31
 Lieder auf Tod und Unterwelt 73, 76, 113
 »Little Brother and Little Sister« 94, 371
 »Lybistros und Rhodamne« 354
- »Mädchen als Soldat« 37, 98, 378
 »Mara Aschenbrödel« 378
 »Mara Pepeljaška« 378
 Märchen von den zwei Brüdern 22, 93,
 Märchen von der Vergessenen Braut 102
 »mater de perpetuo succursu« 67, 324
 »Mečkata i lošata duma« 93
 »Memoiren« 135, 243, 289, 290, 295, 345, 419, 433
 »Messe des Dünnbärtigen« 69
 »Meșterul Manole« 46, 50, 115, 203, 245, 255, 298, 309, 310, 312, 317, 330
 »Miorița« 43, 50, 60, 101, 203, 205, 209, 214–216, 245, 214–253, 255, 26, 293, 296, 298, 306, 316, 316–319, 329
 »Moses-Apokalypse« 120
 »Musa Kesedžija« 27
 »Mutter Mörderin« 42, 118, 303
- »Naj-dobrijat strelec« 376
 Nasreddin Hodscha 130, 134, 153, 196, 233, 357, 416–418
- »Ödipus Rex« 104, 386
 »Odyssee« 49, 274, 314
 »Orbecche« 306
 »Oyun Havası« 361
- »Peau d'Asne« 379
 »Pentamerone« 102, 370
 Papias-Fragment 125, 407
 Perseussage 97
 Pilatus-Akten 123
 »Porphyres« 20, 22, 25
 »Pravinata i krivinata« 376
 »Ptochoprodromos« 101, 435
 »Puntea din Arta« 314

- »Put Alije Derzeleza« 27
- »Rabotnijat kos« 93
- »Razgovor ugodni naroda slovinskoga« 23
- »Ribanje i ribarsko prigovaranje« 23
- »San Bogorodici« 57
- Schwank vom Alten Hildebrand 201, 416
- »Schwester Giftmischerin« 301
- »Simeon der Findling« 104, 107, 274
- »Sindbad« 130, 416
- »Slánčova ženitba za chubava Grozdanka« 306
- »Sonnenhochzeit« 40, 43, 306
- »Spaneas« 139
- »Srbijanka« 183
- »Stefanit i Ichnilat« 102
- »Syntipas« 130, 252, 413, 416, 461
- Tantalidensage 100
- »The forgotten fiancée« 244, 382
- Theseussage 97
- Tod des Digenes 265
- »Toma Alimos« 38, 50, 211, 239, 293
- »Theophylaktos« 20, 22, 267
- Trajans-Legende 30
- Tepegöz-Erzählung 100, 380
- »Tränenhannes« 374
- »Tri sestri« 376
- »Trimata bratja i zlatnata jabalka« 375
- »Troica bratja i edna lamja« 375
- »Tsamados« 21, 265, 267
- »Über Unglück und Glück« 101
- »Untreues Eheweib« 302
- »Vienna« 33, 103, 285–287
- vila brodarica*-Lieder 28
- »Visio Pauli« 118, 119, 398
- »Visio Tnugdali« 119
- »Vita Adae et Evae« 401
- »Von den geschwänzten Türken« 388
- »Von einem Mädchen in Männerkleidern« 378
- »Wette von Giannis mit der Sonne« 22, 306
- »Zlatnoto momiče« 376
- »Zlatnoto pile« 375
- »Αιχμαλώτων« 22
- »Αποκάλυψις της Υπεραγίας Θεοτόκου« 117
- »Διήγησις και πολιτεία Αδάμ και Εύας των πρωτοπλάστων« 401
- »Η απαγωγή υπό του Διγενή της θυγατρός του βασιλέως Λεβάντη« 268
- »Η αρπαγή της γυναικός του Κωσταντά υπό του Σκληροπούλου« 268
- »Η κόρη της αστραπής και ο δράκος« 288
- »Η μάχη της Βάρνας« 32
- »Ηλιογέννητη« 302
- »Θανατικόν της Ρόδου« 288
- »Θρήνος περί Ταμυράγγου« 32
- »Κορή αντρεωμένη« 22
- »Λειμών« 382
- »Μάνα φόνισσα« 42
- »Ο Ανδρόνικος και ο μαύρος του« 266
- »Ο Υιός του Ανδρονίκου« 21
- »Ο ύπνος του αγούρου και η λυγερή« 268
- »Παλαιά και Νέα Διαθήκη« 55, 240, 244, 309, 320, 324, 339, 349, 351, 397, 398
- »Περί δυστυχίας και ευτυχίας« 101, 234, 381
- »Περί Ξενιτείας« 353
- »Πτωχολέων« 101, 381
- »Ρίμα θρηνητική« 234, 286, 382
- »Συμφορά της Κρήτης« 285, 286
- »Τατάρης« 283
- »Της απαρνημένης« 299
- »Της κερά-Βδοκιάς« 55
- »Της κουμπάρας που έγινε νύφη« 299, 301
- »Της Λιογέννητης« 268
- »Το κάστρο της Ωριάς« 21, 266, 267
- »Το Συνοδινόπουλο« 268
- »Του μικρού Βλαχόπουλου« 268
- Χαρζανής 302

ORTE

- Abdera 408
 Adria 24, 28, 36, 64, 387
 Adria-Inseln 24, 90, 152, 263
 Adrianopel 32, 285
 Afghanistan 378
 Ägäisinseln 66, 166, 372, 388
 Ägäische Ostküste 66
 Ägäischer Inselraum 295, 301, 327
 Ägäisraum 267
 Agia Marina 386
 Agiassos 83
 Ägina 77
 Ägypten 123, 495
 Albanien 27, 37, 66, 78, 86, 109, 152, 167,
 181–183, 231, 253, 278, 295, 326, 346, 383, 417,
 428, 429
 Amerika 77, 185, 364, 434
 Ammochostos 403
 Amorion 21, 265, 266
 Amselfeld 23, 24, 206, 276
 Amurea 21
 Anapli 285
 Anatolien 279
 Antiocheia 409
 Argeş 46, 47, 115, 310, 313
 Arta 46, 48, 119, 210, 218, 233, 235, 250, 296,
 309–314, 346, 400, 437
 Arkadi 288, 408
 Arkadien 408
 Asowsches Meer 348
 Athen 140, 187
 Athos 107, 127, 177, 363, 398, 409
 Australien 77
 Autun 127

 Bačka 180, 412
 Balkan 10, 15, 17, 28, 31, 36, 40, 45, 50, 55, 73,
 88, 89, 91, 99, 123, 134, 138, 143, 145, 154, 369,
 370, 411, 416, 430
 innerer 14, 54, 90
 mittlerer 33
 nördlicher 23, 33, 46, 47, 61, 65 77
 östlicher 27
 südlicher 47, 48, 67
 zentraler 23, 26, 34, 42, 46, 65, 68, 279
 Balkanhalbinsel 38, 42, 68, 101, 153, 168
 Balkanraum 9–11, 18, 24, 35, 39, 54, 59, 63, 66,
 85, 89, 94, 98, 102, 120, 122, 129, 142, 151–153,
 165, 192, 328, 393
 Banat 68, 104, 107, 191, 313, 317, 384
 Banja Luka 286
 Belgrad 24
 Bessarabien 68
 Bethanien 65–67
 Biokovo 304
 Biserniza 286
 Bonn 165
 Bosnien 114, 175, 292, 392, 393, 416, 417
 Bosphorus 23, 153
 Bourgogne 127
 Brazza 414
 Buda 28
 Budim 28
 Bukovina 52, 92
 Bulgarien 24, 30, 36, 57, 66, 68, 92, 181, 183–185,
 231, 247, 252, 278, 279, 282, 290, 292, 296, 313,
 315, 324, 326, 329, 330, 343, 346, 368, 369, 374,
 384, 391, 392, 395, 400, 412, 414, 416, 417, 428,
 431, 433
 Bulgarisch-Thrakien 327
 Bunjevac 189, 259, 412
 Burgenland 190, 198, 216
 Byzanz 20, 47, 90, 101, 127, 140, 146, 227, 228,
 324, 327, 385, 396, 400, 401, 409, 428

 Çakıl 69
 Çanakkale 180
 Candia 32, 192, 103, 324
 Çatalca 69
 Celaliye 69
 Chalkidike 69, 342, 354
 Chios 139, 140, 399, 400

 Dalmatien 112, 189, 190, 289, 388
 Dalmatinischer Küstenstreifen 24, 58, 59, 263,
 367

- Dardanellen 9
 Deva 46–48
 Dimitsana 142
 Dinarischer Raum 24, 26, 28, 36, 263
 Dobrudscha 52
 Dodekanes 22, 76, 186, 295, 313, 324, 333, 327,
 386, 426
 Donau 9, 37, 48, 104, 107, 119, 251, 274, 277, 384,
 417, 433
 Donaubanat 104, 384
 Drenica 183

 Edirne 346
 England 431
 Enov 68
 Ephesos 127, 266, 373
 Epirus 34, 66, 67, 77, 106, 135, 157, 181, 187, 222,
 288, 312, 313, 343, 400, 404, 437
 Epivates 69
 Erzurum 196
 Euböa 296, 313, 346, 406, 409
 Euphrat 20, 21
 Europa 33, 42, 88, 110, 145, 165
 Mittel- 14, 20, 69, 88
 Nord- 88
 West- 14, 20, 69, 88
 Europäischen Türkei 66, 404
 Eurytanien 313

 Fanari 69
 Farasa 392, 423
 Fener 69
 Ferrara 102, 382
 Festgriechenland 313, 343
 Folegandros 139
 Frankreich 104, 127, 410

 Gemer 170
 Golgatha 394
 Gomati 342
 Gortynia 408
 Graovo 184, 233
 Grevena 406
 Gribovo 135
 Griechenland 13, 33, 34, 36, 39, 44, 66, 85, 101,
 122, 124, 138, 161, 163, 166, 176, 179, 185, 186,
 196, 205, 235, 250, 252, 279, 288, 290, 295, 315,
 367–369, 379, 383, 384, 385–387, 389, 392–395,
 406, 413–416, 418, 437
 Griechisch-Makedonien 49
 Gümüşhane 196

 Hagia Eleni 392
 Heraklion 103
 Hercegbosna 152
 Herzegovina 107
 Hermannstadt 34, 191

 Imotski 304
 Indien 26, 123, 126
 Innerösterreich 59
 Ioannina 70, 135, 386, 390, 421, 437
 Ionische Inseln 47, 140, 142, 313, 425
 Ionischen Meer 47
 Istrien 9, 190
 Izgrev 68

 Jerusalem 45, 62, 108, 121, 181, 284, 385, 407
 Jordan 59, 62, 63, 120, 126, 328, 341
 Jugoslawien 17, 280

 Kaisareia 62, 265, 332, 409, 440
 Kalabrien 348
 Kallikrateia 69
 Kappadokien 22, 55, 66, 313, 314, 392, 423
 Karditsa 408, 437
 Karlovac 36
 Karpaten 90, 92, 316
 Karpatenraum 297
 Karpathos 22, 83, 142, 166, 178, 362, 400
 Kasos 62, 108, 166, 386
 Kaštel Starom 363
 Kato Panagia 404
 Kaukasus 295, 368
 Kea 360
 Kefalonia 353, 423–425
 Kibéd 296
 Kimolos 337
 Kioni 343
 Kition 66, 127, 338, 409

- Kleinasien 22, 32, 46, 47, 66, 79, 90, 95, 135, 166,
 187, 196, 267, 333, 347, 353, 372, 373, 387, 404,
 418
 Kleinasienküste 400
 Konstantinopel 25, 32, 66, 68–70, 101, 123, 124,
 126–128, 181, 279, 283, 286, 345, 364, 389, 400,
 409, 414, 417, 421
 Kontinentalgriechenland 36, 66, 295
 Korfu 116, 284
 Kórógy 170
 Korone 32
 Korsika 344
 Kosovo 25–27, 32, 176, 183, 193, 276, 279, 340
 Kosti 270, 392
 Kozani 167, 406
 Kreta 22, 33, 34, 58, 64, 66, 76, 83, 90, 102, 103,
 105, 116, 125, 139, 140, 142, 179, 287, 288, 295,
 296, 301, 314, 321, 333, 388, 398, 404, 407
 Krini Çesme 404
 Kroatien 25, 35, 59, 181, 189, 363, 416
 Kruja 116, 225, 396
 Kumburgaz 69
 Kupszina 297
 Kykkos 325
 Kykladen 313
 Kymi 426
 Kythera 188, 411, 426
- Lagudera 127, 410
 Lakedämonien 401
 Larnaka 66, 127, 128, 285, 338, 409, 410
 Latsida 402
 Leđan 275
 Lefkada 124, 295, 323
 Lepanto 293
 Lesbos 83, 140, 164, 333, 376, 406, 407, 414, 437
 Leskovac 193, 336, 339, 345
 Leucas 124
 Limnos 333
 Luxemburg 410
 Lykaonien 313
- Madrid 181, 420
 Makedonien 24, 34, 46, 49, 66, 68, 77, 152, 173,
 190, 278, 288, 290, 292, 322, 324, 345, 431, 468
- Makrosyka 403
 Malta 32, 186, 284
 Mani 67, 76, 141, 347, 352
 Maramureş 92
 Mariovo 300
 Marseille 127, 369, 410
 Megisti Lavra 398
 Melitene 266
 Melnik 337
 Memphis 42, 43
 Mesembria 355
 Mesopotamien 20
 Meteora 332
 Methone 32
 Metres 69
 Mimarsinan 69
 Mirambellos 402
 Mitteleuropa 59, 74
 Mittelmeer 9, 69, 85, 103, 127, 369, 410, 427
 Moldau 52, 115, 316–318, 329
 Moldauwalachei 52, 319
 Molise 272
 Montenegro 107, 168, 384
 Morea 25, 32
 München 11, 165
 Muntenien 52, 317
 Mykonos 337, 352
- Nauplion 32, 178, 285
 Naxos 120, 141, 393, 394, 400, 404, 406, 408, 424,
 426
 Nea Kallikrateia 69
 Nea Plagia 69
 Neoi Epivates 69
 Nesebär 355
 Nil 408
 Nisyros 337
 Nordalbanien 27, 37
 Nord-Bulgarien 296
 Nordgriechenland 295, 393, 394
 Nordthrakien 66
 Nova Zagora 293
- Oberkrain 193
 Ohrid-See 116

- Oikonomoio 69
 Okzident 101
 Oltenien 52, 317
 Olymp 411
 Olympia 385
 Olympoi 337
 Orient 101, 376
 Ostägäis 57
 Ostasien 373
 Ostbulgarien 30, 36, 66
 Ostkarpaten 92
 Ostkreta 139, 140
 Ostmakedonien 322
 Ostmitteleuropa 59
 Ostmittelmeerraum 69, 85
 Ostserbien 193
 Ostthrakien 69, 71, 327, 333
 Ostungarn 44
 Othonoi 403
- Palästina 127
 Pangaion 354
 Pannonische Tiefebene 24, 58, 64
 Panteleimon, Athoskloster 127
 Paros 32
 Peliongebirge 346
 Peloponnes 32, 66, 67, 76, 142, 266, 313, 348, 400,
 401
 Perachorio 127, 410
 Petrochori 69
 Phanar 324
 Phrygien 265
 Piana degli Albanesi 182
 Plagia 69
 Plaviceni 33
 Plovdiv 327
 Poienari 317
 Pontus-Gebiet 22, 268, 313, 400
 Portugal 405
 Prkovci 390
 Provence 127
 Psara 337
- Ragusa 23
 Regensburg 11, 119
- Rhodos 34, 327, 337, 346, 400
 Rom 57
 Rumänien 45, 50, 54, 57, 68, 86, 109, 138, 167,
 190, 278, 279, 296, 313, 316, 329, 331, 383
 Rußland 323
- Salento 352
 Samos 83, 188, 324, 333
 Santa Maura 124
 Santiago di Compostella 406
 Sarajevo 27, 34
 Schwarzmeer 58
 Schwarzmeerküste 64, 180, 330, 400, 408
 Selimpasa 69
 Senj 289, 293
 Serbien 46, 57, 68, 114, 170, 199, 292, 324, 334,
 345, 376, 416
 Serres 392
 Seychellen 289
 Shkodër 46, 183
 Sibirien 295
 Sibiu 34, 287, 317
 Siebenbürgen 46, 59, 296, 307, 313, 319
 Sifnos 404
 Silivri 69
 Silyvria 69
 Sinope 408
 Skadar 46
 Skodra 46
 Skopje 323
 Skutari 46, 313
 Skyros 141
 Slavo-Makedonien 46, 68, 345
 Slavonien 170, 388
 Sliven 46, 293
 Slowakei 170
 Slovenien 54, 56, 59, 194, 292, 296, 387, 389, 390
 Smederevo 25, 27
 Smyrna 181, 417
 Sparta 398
 Sporaden 313
 Štip 323
 Südalbanien 66, 346
 Südfrankreich 104
 Südgriechenland 44

- Südtalien 27, 102, 352
 Südosteuropa 9-11, 13-15, 18, 26, 30, 31, 37, 39,
 43, 45, 46, 54, 56, 59, 60, 72, 73, 77, 78, 85-90,
 92, 95, 97-99, 101-106, 109, 110, 115-117, 120,
 123, 124, 129, 130, 133-138, 141-148, 151-154,
 165, 169, 181, 313, 399, 411
 Südpeloponnes 67, 383
 Südserbien 193
 Südslavischer Raum 35
 Südtransylvanien 313
 Südungarn 334
 Sultan Çiftlik 404
 Sveti Naum 116
 Syme 266
 Symi 152, 407
 Syra 426
 Syrien 21, 265
 Syrmien 25
 Szeged 335
 Szeklerland 59
 Szöreg 335

 Taşeli 196
 Tepecik 69
 Therapia 342
 Thessalien 66, 288, 313, 346, 399, 404, 437
 Thessaloniki 27, 30, 134, 181
 Thrakien 66, 69, 71, 327, 333
 Timoc-Gebiet 52
 Tinos 400
 Transdanubische Fürstentümer 46, 59
 Transylvanien 52, 313, 317
 Trapezunt 32, 265, 283
 Trikala 404
 Tripolis 401
 Trojan 30
 Tsakili 69
 Tsanto 69
 Tyrnavos 83

 Ukraine 59, 326, 407

 Ungarn 23-25, 27, 34, 37, 44, 49, 51, 59, 86, 138,
 167, 170, 174, 190, 197-199, 262, 295, 307, 313,
 327, 359, 391, 392, 412, 416
 Unteritalien 373

 Vajdasá 170
 Varaždin 189
 Vardar 48
 Varna 32, 391
 Venedig 32, 102, 153, 345, 364
 Venetien 195
 Vermont 420
 Vézélay 127, 410
 Vidin 183
 Vrancea 51, 52, 316-318
 Vranja 339
 Vrdol 304

 Walachei 286, 354
 Westbulgarien 24, 290
 Westeuropa 14, 20, 69, 102, 151
 Westkreta 288
 Westmakedonien 173, 324
 Westungarn 59, 285
 Wien 11, 33, 103

 Xanthi 406

 Zadar 289
 Zagori 135, 157, 390, 437
 Zagvozd 304
 Zante 139
 Zentralasien 369
 Zentralbalkan 14, 26, 34, 42, 68, 279, 326, 327
 Zentralepirus 288
 Zentralgriechenland 295
 Zlatarog 387
 Zypern 22, 31, 32, 34, 47, 54, 56, 61, 65, 66, 105,
 106, 127, 141, 166, 178, 196, 264, 313, 314, 324,
 336, 362, 373, 403, 408-411, 419, 426

SACHEN UND BEGRIFFE

- Adamsmystik 116, 125
adiaphora 126
adikia 75, 78
adynata 126, 144, 147
ağitlar 356
 Akkommodation 59
 Akoluthien 64, 65
 Akriten 19, 20
 Akriten-Lieder 21, 22, 25, 30, 49, 265, 267, 268,
 277, 283, 288, 290, 302, 388, 390, 435
 Albaner 19, 35, 40, 276, 376
 Alltagserzählen 89
 Alltagserzählung 128, 135
 Alltagsmärchen 91, 103, 184
 Alevi 54, 320
 Alkestis-Sage 382, 384
 Altertum 101, 103, 105, 145, 146, 319, 386, 424,
 425, 428, 429, 433
anaskalades 113
 Antike 56, 60, 73, 92, 97, 98, 100, 101, 104, 105,
 112, 113, 137, 149, 188, 192, 194, 269, 297, 320,
 327, 347, 349–351, 371, 381, 385, 420, 421
 Alphabetarien 79, 322, 364
 Amazonen 37, 98, 277, 375
amicus Christi 68, 409
anagnorisis 49
anagyris foetida 125
anagyris goldita 125
 Anastasis-Ikone 395
anastenaria 49, 268, 303
 Anekdote 89–91, 128, 129, 193, 393, 412, 417
 »Andjelija« 335
 Anselmelieder 13, 57, 59, 61, 63, 66, 68, 70, 71, 73,
 74, 82, 84–86, 313, 316, 326
 religiöse 61, 66, 85, 86
anthemis maritima 125
 Anti-Sprichwörter 137, 139, 145
 Apelaten 20
 Apokalypse 56, 117, 118, 120, 324, 339, 400
 Apokryphen 55, 56, 61, 101, 104, 116, 117, 119,
 120, 123, 322, 323, 350, 384, 395, 397, 398,
 401–403, 409
 Araber 20, 27, 28, 84, 112, 113, 130, 277, 279, 374,
 384, 390, 404
arap oyunu 279
 »Arapisa« 112
 Arbeitslieder 19
arma Christi 324
Armatolen 36, 79, 289, 290
 Aromunen 46, 171, 192, 327, 341
 Arpaden 115
aşık-Sänger 54, 320
aşk 356
 Äsop-Fabel 92, 93, 330
aspasmos 403
 Astralhochzeit 300, 319
 Auferstehungslieder 55
 Autobiographisches Erzählen 87
ažder 29

bağlama 319
 Balkankriege 288
 Balkanpatriarchalität 346, 377
 »Balkan-Sprachbund« 263
 Balladen 17–19, 21, 23, 37, 39, 40–43, 49, 52,
 54, 56, 58, 72, 73, 76, 81, 86, 87, 123, 124, 170,
 171, 177, 181, 192, 263, 264, 269, 273, 283, 296,
 298–301, 306, 310, 319, 324, 348, 349, 356, 361,
 375
 Balladenforschung 18, 165, 298, 301, 310, 314,
 315
 Balladenstoffe 18, 21, 40, 43, 87, 304
 »Balladisierung« 18, 282
 Bänkelsang 33
 Barock 23, 184, 421
 Bauopfer-Ballade 18, 45–47, 311, 317
 Bauopfersage 114, 400
 Bektaschi 116, 225, 396
 Bektaşî 54
Bektaşilik 320
 Belletristik 9, 14, 16, 17, 152, 153, 305, 365, 366,
 395, 417
betlejka 59
betlemaşi 59
Betyären-Lieder 35

- Bibelspruchwörter 137
 Biophilie 75
bir karış boylu yedi karış sakal 389
bitovi prikazki 103, 412
blagoslovii 149
 Blaubartgeschichten 377
 »Blumen«-Lieder 80, 359
 Bogomilen 114
 »Böser Blick« 81, 388, 408
bour 330
 Brandan-Legende 119, 399
 Brauchlieder 19, 30
 Brautraub 22, 25, 28, 29, 78, 95, 268, 283
bugarstica 24, 272,
Bújdosó-Lieder 35, 289
buenec 68, 341, 344
 »Burani«-Fest 83
 Bylinen 98
 Byzantiner 265, 266
 Byzantinisches Reich 347, 359, 366

calendae 58
călusarii 318, 330, 331
Cântece bătrânești 50
capcânii 113
capcaunii 113
catcaunii 113
chamodrakia 113
charopalema 352
cheiographon 120
chelidonisma 326
Charon 74, 269, 348, 350
Charos 22, 29, 67, 74–77, 113, 117, 120, 140, 178,
 179, 267–269, 286, 303, 330, 349–353, 390, 432
 Christgeburts-*kalanda* 61
Čiča 115
coleda 57, 58
colinda 61, 313, 319, 393
colindă 61
colinde 47, 52, 59–61, 147, 171, 313, 316, 317,
 319, 330
compassio Mariae 56, 57
contrapasso-Prinzip 57
ćoso 376
crăițele 58

crni Arapin 28
culinda 58
Ćuma 286
cümbüş 319

 Dämonenabwehrlied 63
 Dämonologie 28, 110, 111, 281
 Dankbare Tiere 93, 368–370, 373, 380
darbuka 319
 Darülbehan 180
 Däumling 98, 111, 112, 374, 375
davul 319
deesis 119
def 319
dekatris 375
 Derwisch 54, 357, 396
descensus ad inferos 323, 350, 395
deseterac 24, 290, 305
desperatio 123, 124
destan-Balladen 81, 356, 361
dev 95
dever 28
 Diana-Kult 37
diapompeusis 69
 Digenes-Zyklus 20, 25, 264
 Distichon 34, 80, 353, 362
div 95, 112
diva 375
divan 54
do-ut-des 45, 69, 94
dodola 63, 65, 334, 335
doine 170, 171
 Drache 25, 27, 55, 95–99, 108–110, 112, 113, 116,
 267, 279, 280, 282, 321, 368, 369, 371–375, 394,
 416
 Drachenkampf 26, 29, 31, 55, 92, 94, 97, 371, 374,
 396
 Drachenkampflieder 30
 Drachentöter 29, 30, 188, 277, 371, 375
 Drachentöter-Märchen 29, 55, 93, 97
dragúa 110, 371
drakaina 378
 Draken 91, 95, 96, 110–113, 268, 369, 372, 389,
 413, 414
drakontas 267, 371

- drakos* 22, 95, 110, 267, 306, 369, 371, 373, 374
drakontoktonia 97
drangue 29, 30, 110, 317
 »Drei-Spannen-Hoch« 111, 389
 Dreikönigslieder 59
 Dreikönigsspiel 328
 Dreispannenhoch 98, 374
 »Dreizehnter« 111, 375
 Dromenon 64
 Druckheftchen 33, 54, 57, 117, 321, 338
dümbelek 319, 320
 Dünnbart 69, 98, 376, 394
džide 115
džidovi 115
džin 392

e Bukura e dheut 182
 Ehebruchsballaden 315
Empuse 112
eniautos daimon 63
 Epiphanie 59, 62
 Epitaph 56, 432
 Epos 20–22, 37, 97, 102, 167, 264–270, 347, 435, 436
 Erbauliche Geschichten 89, 116, 128, 129, 330, 357
 Erinnerungsgeschichten 134
 Erzählforschung 89, 109, 129, 154, 155, 181, 188, 197, 199, 365, 392
 südosteuropäische 88, 135
 vergleichende 9, 87
 Erzähllieder 17, 19, 22, 39, 73, 81, 293, 296, 306
 Erzählung 20, 21, 37, 49, 52, 53, 57, 66, 87, 94, 97, 98, 100, 102–104, 106, 108, 110, 113, 114, 117, 118, 120, 126, 128–130, 133–137, 154, 155, 184, 190, 192–195, 197, 276, 294, 296, 312, 332, 338, 371, 378, 381, 383, 384, 386, 394, 403, 411, 412, 414, 416, 419, 420
eşkiya türküler 356
 Ethnographie 13, 14, 261, 422
 Ethnologie, 13, 14, 166, 261
 Euchologia 64
 Exempeldichtung 101
exempla 116, 338

 Fabel 28, 60, 92–94, 101, 113, 114, 138, 145, 187, 188, 190, 330, 363, 366, 428, 429
 Fabulate 87, 92
facende 135
facétie 412
 Faustsage 198
 Feenmärchen 98
 Finnen 87
 Folklore 9, 13, 15, 19, 38, 46, 79, 83, 85–88, 90, 110, 115, 135, 137, 151–155, 165–169, 171, 174, 179, 180, 183, 190, 195, 197, 198, 261, 263, 290, 293, 300, 302, 376, 411, 414, 423
 Folklorisierung 13, 15, 40, 85, 356
 Folkloristik 13, 14, 40, 85, 151, 154
frankopapas 69
 Franzosen 395
 Frauenlieder 19, 175, 365
 Frühlingslieder 79, 80, 82
 Frühneuzeit 19, 59, 187, 290

 Gabenforderung 58, 64, 67, 331, 333
gamotraguda 83
 Gastarbeiterlieder 19, 78
 Gegenreformation 323
 Gegensprichwort 139
gebenna 118
 Geistersagen 387
Gello 112
genius loci 279, 313
 Georgslied 55, 277, 321
 Georgssage 55
german 77, 348
 Gerontoktonie 99
 Glückwunschlieder 63, 66, 67, 79, 341
 Gnome 421, 428
 Grablieder 74
 Griechen 33, 49, 113, 115, 124, 133, 134, 185, 187, 196, 280, 315, 375
 Gründungslegenden 114
gurbet 77
gurbet türküsü 356
gusla 24
 Guslarenlied 104, 107, 175, 392
güzelleme 79

- Habsburger Monarchie 289
 Hades 67, 73–75, 97, 117–119, 124, 125, 127, 286,
 338, 339, 349–351, 398, 399
 Hadesfahrten 395
 Hadeslamentation 382
 Hagia Sophia 32, 113
hagiasmos 328
 Hagiographie 101, 113
hajduci 35, 293, 295
 Hajdukenlieder 31, 32, 34, 38, 74, 86, 98, 287,
 290–292, 364
hajdukovanje 289, 290
hajnjeri 110
hajtók 289
hala 28, 29, 279
halikes 128
halosis 32, 101, 124
harambaša 37
baydut 35, 289
 Hebelieder 74, 349
 Heiligenviten 44, 54, 60, 89, 101, 116, 119, 411
 Heimwehlieder 356
 Heldenepik 18, 22, 29, 55, 268
 Heldenjungfrau 22, 37, 98, 294, 378
 Heldenfrau 293
 Heldenlieder 19, 22–26, 29, 40, 58, 76, 78, 263–
 265, 267, 269, 272, 277, 282, 287, 288, 326, 357
 Heldensage 28, 29, 49, 275
 »Hellenen« 112, 113, 115
 Hellenismus 22, 54, 56, 62, 90, 267
 Hennalieder 356, 361
 Herbergsuchelieder 59
heortologion 39, 57, 86
 Herodeskasten 59
 Heroenlied 18, 20
 Heroenvita 31
 Hexen 41, 91, 112, 113, 281, 368
bikáye 79, 320
 »Hinkende Dämon« 112, 390
 Hirschjagd-*colinde* 60, 329
 Hirtenlieder 85, 170, 289
 Historienbibel 125
 Hl. Drei Könige 58
 Hochzeitsklagen 44
 Hochzeitslamentationen 41, 72, 77, 78, 82, 380
 Hochzeitslieder 18, 19, 54, 67, 79, 80, 82, 83, 356,
 362, 363, 431
 Höllenfahrt Christi 396
 Höllenstrafen 67, 117, 350, 398
 Homerischen Frage 14, 22, 26, 50, 153, 274
 Homilie 137, 404, 409
homo necans 45
homologon 120, 126, 401
hypapante 64
hyperpyra 65
hypnos 84
hypopsia 56

iana 375
iatrosophia 149
 Ikonographie 55, 56, 67, 113, 116, 120, 286, 317,
 324, 338, 399
 Ilinden-Aufstand 34
imago mundi 45
 Initiation 28, 29, 40, 45, 95, 98, 100, 265, 308, 328,
 357, 366, 371
 Inselmärchen 98, 102
 Inzest 25, 39–42, 83, 100, 104–109, 302, 306, 379,
 384, 386

 Jagd-*colinde* 61, 329, 330
 Jakobspilger 405, 406
 Janitscharen 54, 285, 286, 299, 357
 Jenseits-Brücke 46, 119, 120, 309, 399, 400
 Jesuiten 323
juda 29, 98, 375
 Judas-Legende 69, 105, 274, 384
 Judas-Lieder 69
 Judasvita 104, 105, 108, 384, 402
 Juden 66, 69, 115, 118, 120, 121, 126, 127, 395,
 404, 406, 408
 Jüngstes Gericht 62, 63, 333, 398

kako 75
kalanda 58, 59, 61, 62, 64, 72, 85, 124, 141, 333
kalikantzaroi 63, 112, 113, 328, 390, 399
 »Kameralstatistik« 262
kannavos 353
 Kannibalismus 22, 100, 301, 379
kanon biketikos 65

- kanun* 319
karamanlidika 417
 Karneval 22, 26, 37, 42, 83, 84, 139, 177, 346, 363, 431
katabasis 64, 117, 322
katallan 110
 Katholiken 23
kemence 319
kenotaphion 78
 Kettenmärchen 132
 Keuschheitsprüfung Marias 125
 Kinderlieder 43, 84, 85, 313
 Kinderliteratur 88, 366
 Kinderwitz 89, 128, 149
 Kindsmörderin-Ballade 118, 303
 Kirchenlieder 54
 Klagelieder 18, 32, 34, 54, 97, 117, 179, 285, 347, 350, 354
 Kleftenlieder 18, 23, 36, 79, 177, 269, 290, 291, 435
kletvi 149
klidonas 83, 147, 431
kocabası 70
koljada 58
kolo 306
kologenis 375
 Kontagiosität 81, 133
kontorevithulis 375
köse 98
 Kopten 405
köse 98
koşma 80, 357
 Kosmische Hochzeit 51–53, 316, 317, 319
koşuk 357
kraljice 58
Krantonellos 353
kräste 334
krästonoše 334
krëmarica 280
 Kreuzauffindungslegenden 409
 Kreuzholzlegenden 116, 123, 125, 408
 »Kreuztrage«-Lieder 64
 »Kreuztragen« 64
 Kroaten 192, 272, 295, 320, 327, 328, 393
 Krippenspiel 58
kriskindle 59
kuçedra 110
kulsbedra 29, 116
 Kunstlieder 19
kuts'pia 408
kynokephaloi 113
 »kyon« 394
lahuta 24
 Lamentationen 18, 32, 33, 52, 73, 74, 76, 77, 119, 177, 288, 347, 348, 350, 352, 365, 435
 historische 31, 32
lamia 110, 299, 394
lamies 113
lamja 28–30, 110, 279
 Langzeilenlieder 24, 152, 153
 »laographia« 262
laudatio 75
lazarines 336
lazaromata 338
lazarov den 67
Lazarus 63, 126, 128, 141, 346
Lazarus redivivus 65, 66, 335
lazaruvane 68
 Lazaruslegende 66, 127
 Lazaruslied 55, 56, 66, 128, 296, 321, 323, 336, 340, 398
 Lazarus-Umgänge 56, 70, 71, 85, 346
 Lebenserzählungen 136, 419, 420
 Lebensgeschichten 418
 Legende 39, 54, 55, 57, 66, 67, 87, 89, 97, 100, 101, 104–106, 110, 113, 114, 116, 119, 120, 122–129, 133, 141, 183, 184, 274, 282, 293, 311, 325, 338, 382, 386, 392, 393, 396–398, 403, 405, 406, 409–411, 414
 Legendenballaden 56, 300, 324
 Legendenlied 57, 324
legends 87, 135, 149
leidinos 77
 Lenoren-Stoff 18, 307
 Lernaia Hydra 371
levantia 71
lianotraguda 365
 Liebeslieder 79, 81, 83, 120, 177, 269, 346, 356, 357, 361

- Lieder auf die Fremde 43, 44, 49, 72, 77, 78, 177, 354
 Liedchroniken 31, 290
 Lieder 10, 14, 15, 17-32, 36, 38-40, 42-44, 57, 59-62, 64, 65, 68-80, 82-84, 86, 103, 134, 168, 173, 174, 180, 198, 262, 264-266, 268, 269, 272, 276, 278-281, 283, 287, 288, 290-293, 295, 296, 300, 304, 313-316, 319, 320, 326, 329, 330, 339, 341, 346, 348, 354-356, 358, 362-364
 dialogische 54
 didaktische 85
 erotische 54
 historische 30, 31, 36, 79, 113, 124, 177, 179, 269, 287, 356, 357
 religiöse 54, 56, 63, 66, 321-325
llamja 110
 Loblieder 58, 63, 71, 82, 83, 363
 Lokalsagen 114
lubia 110
- Magische Flucht 93, 101, 102, 380, 382
 Magisches Spruchgut 149
 Magyaren 115, 124
mahmudum türküsü 81
 Mailed 58, 79, 83
mani 80
 Mannfrau 37, 377
mantinades 80, 83, 142, 287, 289, 331, 362, 365
 Märchen 18, 22, 23, 25, 28, 29, 38, 39, 41, 42, 54, 55, 81, 87-95, 97-106, 109-112, 114, 116, 128, 130-133, 138, 177, 181-199, 267, 274, 275, 301, 303, 330, 357, 365-393, 401, 413, 414
 Märchenballaden 300
 Märchenerzähler 54, 147, 154
 Märchenheld 112
 Märchenlieder 54
 Mariä Lichtmeß 64
 Marienklage 55, 56, 58, 66, 72, 79, 85, 123, 125, 177, 321, 322, 404, 408, 409
martolosi 35
 Mauren 279
 Mazedorumänen 317
meddab 54, 197
mediatrix gratiarum 56, 57, 333
 »Megalynarion« 64
- mëmëlubia* 110
 Memorare 87, 89
 Menäen 116
 Metamorphose-Märchen 94
 Mevlevi 54
 Militärgrenze 35, 289
 Minne-Lieder 79, 357
mirë 103
misokolias 375
 Mittelalter 15, 19, 21, 23, 39, 46, 55, 60, 67, 69, 74, 79, 98, 104, 105, 116, 119, 120, 122-124, 127, 129, 142, 170, 306, 324, 338, 384, 403, 405, 409, 410, 416, 435
moires 103, 106, 113, 148
moirologia 75
 »momogeria« 111
 Montenegriner 192
 Morlackenlieder 17
mors immatura 319
 Muslime 23, 115, 192, 411
 Mutterinzest 25
myrologion 351
 Mythologie 19, 29, 89, 94, 97, 100, 123, 195, 303, 317, 360, 371, 386, 431
 Mythos 24, 26, 28, 29, 44, 91, 97, 105, 126, 279, 282, 294, 329, 333, 360, 380
- namestnik* 390
Naračnice 106
narečnici 103
 Nekrophilie 302
neraida 29, 93
neraides 328, 375, 399
nestinari 49, 268, 303, 315
 Neujahr 58, 59, 63, 72, 85, 326, 329
 Neujahrslied 61
 Nikodemus-Evangelium 123, 322, 350, 395
 Novellenmärchen 91, 100, 103, 104, 184, 378, 414
- Ödipusmärchen 104, 120
 Ödipusmythos 105
 Ödipussage 109, 274, 384, 386
ogre 22, 28, 100, 369-371, 380, 387, 389, 414
 Oikotypen 88, 99, 184, 369, 384, 411, 412, 414, 416

- oikuros ophis* 390
olaylı türküler 356
ora 375
oral poetry-Forschung 14, 26, 153
 Oralbiographien 135
 Orale Autobiographien 89
 Oralepik 19, 23, 24, 26, 28–31, 61, 80
orislci 103, 280
 Orthodoxe 23, 55, 57, 59, 61, 65, 67, 69, 82, 120,
 137, 141, 165, 317, 323, 324, 350, 354, 360, 395
 Orthodoxie 64, 116, 395
 Osmanen 23, 24, 31, 32, 34, 77, 113, 124, 179,
 384, 413
osteophylakion 74
 Osterlamentationen 18
 Oster-Ansingelied 47, 57, 68, 280, 325
 Osterlied 296
 Osterzyklus 58, 325
ozan 357

 Palikaren 71, 293
 Palmsonntagslied 58, 72
panegyria 117
pantokrator 148
 Pantomimos 297
papadia 71
pararuna 65
paralogē 297
parakatalogē 297
parasporia 335
 Parömiologie 422
pars pro toto 81
 Partisanen-Lieder 34, 288, 289
pasoglav 113
 Paulikaner 266
pečalba 77
pečalbarski pesni 77
pedja-čovjek 98
peperuda 64, 65, 335
përella 182
 Performanz 14, 19, 24, 26, 87, 88, 90, 145, 149,
 197, 262, 433
 Performativität 73
perpera 65
perperuna 63, 64

Pes Marko 389
Pesjanski Kralj 389
pesoglavci 391
 Pestfrau 112, 390, 392
 Petrus-Apokalypse 118
 Pfiingstköniginumzüge 58
pharmakos 82
 Philhellenismus 176
piperia 65
plaka 120
planctus Mariae 56, 322
pobratimstvo 288
podariko 332
pokrästi 334
 Polyphem-Sage 100, 185, 389
 Pomaken 46
 Porno-Lieder 42
posestrimstvo 280
predatel 122, 142
 Predigtsammlungen 194
proditor 122, 142
 Protestanten 194
proverbium 137, 138, 420, 422, 423, 429, 430
 Prozessionslitaneien 334
psychopompos 22, 74
psycho-sabbata 119
 Puppentheater 287, 353

quatriduanus 142
qelani 111
qeli 111
quercus ilex 123
qirozi 111

ramadan 356
 Rätsel 83, 89, 138, 146, 148, 149, 357, 430–432
 Räuberfolklore 290
 Räuberlieder 17, 38, 177, 289, 356
rebetika 19, 85, 179, 364
 Redewendung 89, 137, 138, 145, 418
refrigerium 119, 125
 Regenbittlied 18, 63, 64, 68
 Regenlitanei 72, 85, 169
 Regenmädchen 58, 63, 65, 335
regjenice 103

- regöles* 57–59
regös-Lieder 326, 329
 Renaissance 23, 102, 104, 152, 172, 189
 Riesen 28, 45, 91, 97, 100, 111–113, 115, 130, 280, 388, 389, 392
 Rilindja 182
rimadoroi 287
rimes 33, 178, 179, 287–289, 331, 417
rite de passage 45, 73
 Rituallieder 18, 19, 23, 73, 82
rizitika-Lieder 288, 289
rogatsia 393
 Roma 46, 198, 369
 Romanioten 181
 Romantik 14, 35, 152, 153, 168, 173, 189, 194, 393, 434
rosalii(le) 331
 Rumänen 49, 113, 142, 327
rusalia 375
rusalki 375, 376
 Russen 391
- sabbato ante palmas* 58, 65, 82
 Sage 28, 29, 35, 39, 41, 44–46, 49, 54, 55, 60, 87, 89, 90, 97, 100, 104, 109–113, 115, 116, 119, 120, 124, 125, 129, 130, 135, 189, 192, 193, 195, 198, 275, 303, 323, 332, 357, 371, 375, 382, 384, 386–395, 397, 399, 400, 402, 404, 407, 413, 419
 ätiologische 93, 114, 123, 404
 dämonologische 110, 112, 113
 historische 110, 113, 114, 184
 lokale 110, 113, 114
šaljive pripovijetke 412
 Sammelumzug 57, 71, 325
samodiva 29, 279, 375
samojuda 375
samovila 28, 29, 98, 79, 375
sāntoaderi 331
santur 319
 Sarazenen 21, 22, 37, 266, 279
 Satirische Lieder 42, 76, 83, 84, 177, 356, 363, 435
saz 54
scalojan 77
 Schamanen 400
- Schandlied 68, 69
 Schattentheater 97, 130, 253, 282
 Schicksalserzählungen 103, 382
 Schicksalsfrauen 103–105, 107
 Schicksalskind 103
 Schicksalsprophezeiung 100, 105
 Schildbürgerstreiche 133
 Schimpffied 69, 343
 Schlangenbräutigam 41
 Schöpfungsmythen 95, 331
 Schwalbenlied 58, 64, 85, 327
 Schwank 39, 49, 71, 83, 87–91, 98, 99, 101, 103, 110, 114, 116, 129–134, 149, 153, 154, 296, 330, 357, 363, 365, 367, 376, 411–417, 428, 435
 Schwankballaden 300
 Schwanklieder 177
 Sefarden 46, 49
 Sentenzen 137, 138, 140, 141, 144, 145, 421, 423, 426
 Serben 27, 392, 411
 Serbokroaten 49, 269
sevda türküsü 356
sevdalinka-Lieder 79
sezători 52
shtatë pëllëmbë mjekër 389
 Siebenellenbart 374
 Siebenspannenhoch 374
 Sieben-Spannen-Bart 111, 389
 Sintflutlegenden 311
skariotski 142
skylokefalia 113, 392
skylokephaloi 113
slava 134, 416
 Slaven 92, 185, 312, 334, 403
sojenice 103
sol invictus 328
 Soldatenlieder 85, 289
 Sonnenhochzeit 40, 43, 306
 Sozialbanditentum 35
spanos 69, 376, 388, 394
 Speziallieder 63, 66, 70
 Spiellieder 84
spina bifida 111
 »sposa dimenticata« 102, 382
 Spottlied 58, 68–70, 83, 343, 344, 356, 363

- Sprichwort 15, 41, 81, 87, 89, 82, 111, 120, 130,
 137–143, 145, 146, 363, 388, 394, 400, 412, 415,
 416, 418, 420–424, 426–429, 431–432
stachtoputa 99, 379
 Stadtsagen 110
 Städtegründungslieder 46
 Städtegründungssagen 46
statu palmä barbä cot 389
 Sternsagen 371
 Sternsingen 59, 328
stopan 390
 Straferleichterung 57, 119, 398, 399
stringles 113
sudenice 103
sudice 103
 Südslaven 19, 23, 79, 113, 124, 142, 167, 290, 296
sulul 341
surva 58
survaknici 63
survival 15, 166
suscitatio 68, 409
 Synaxarion 55, 97
sygenëza 110

ta xena 78
 Tabuverbrechen 106, 109
tachtarismata 84
 Tafellied 288, 289
tambur 319
 Tannhäuser-Sage 332
tar 319
tarihi türküler
tatar 32, 283
 Tataren 32, 283, 391
 Teufel 92, 97, 98, 112–115, 120, 126, 133, 139,
 142, 198, 308, 339, 343, 350, 374, 376, 394, 396,
 399, 401, 404, 406, 407, 415, 425, 429
 Teufelspakt-Sagen 45
 Theophanie 58, 59, 328, 339
 Theophanie-*kalandä* 64, 333
 Theotokos 56, 57, 118, 332
 Theriomorphie 28, 30, 59, 130, 279
therio 371
threnos 56, 73, 74, 76, 77, 348, 353
 Tierbräutigam 93, 97, 99
 Tierfabeln 92, 93, 187, 190, 363
 Tiermärchen 184, 330
 Tieropfer 48, 309
 Todesprophezeiungen 103
 »tollite portas« 322
 Tolosom 112
tombelije 37
toponymica 26, 36, 115, 323, 393
 Totenhochzeit 308
 Totenklage 47, 73, 75, 76, 82, 141, 190, 347, 352,
 354, 356, 357, 382, 400
 Totenlamentationen 347
 Totensagen 112, 113
 Totenwachelied 296
tragödia 297
tragudi 297
transplantatio morborum 81
e tri pëllëmbë shtat 389
 Troparium 62, 66, 328, 427
tsiattismata 362
 Turkalbaner 289
 Türken 23, 24–28, 31–35, 38, 64, 70, 71, 80, 86,
 89, 103, 114, 134, 145, 154, 273, 287, 289, 293,
 357, 359, 376, 388, 391, 395, 399, 412, 413, 429,
 430
 Türkenfurchtliteratur 31, 113
 Türkenherrschaft 33, 103, 145, 333
türkü 80, 320, 356
türkü-destan 81
 Typologische Übertragung 61, 322, 323
tzutztes 376

 Überlieferungen 89, 110, 114, 119, 120, 122, 123,
 184, 198, 300, 390, 408
ud 319
 Umzugslieder 59, 62, 66
 Ungarn 27, 49, 170, 199, 307, 327, 359, 391, 392,
 412
urban legends 87, 149
ursitoare 103
ursitori 103
 Ursprungslegenden 110
 Uskoken 35, 293
usude 103, 104
utva 392

utva zlatokrila 392

Vampirgeschichten 112

vdovičin sin 277

vendetta 76

Verballadisierung 282

Versepeik, orale 19, 23, 29, 79, 89, 94

Versepos 20

vertep 59

vicleim 59

vila 28, 29, 93, 111, 174, 375,

vila posestrima 390

vilayet 304

Vilenheirat 376

virdzina 37, 98, 99

virginesha 37

virgineshë 37

Vlachen 22, 192, 354

vladika 133

Volksepik 14, 17, 18, 39–41, 86, 153, 192, 263

Volkskunde 13, 14, 135, 152, 187, 261, 262, 434

Volkslied 15, 19, 27, 31, 32, 39, 42, 54, 57, 64, 79, 84, 85, 119, 125, 168, 169, 171, 176, 179, 185, 195, 198, 264, 268, 269, 284, 299, 305, 314, 315, 320, 325, 332, 345, 347, 349, 353, 356–358, 361, 390, 434, 435

Volksüberlieferungen 97, 184, 419

Vormoderne 9

Wahlbruder 293, 390

Wahlbruderschaft 28, 280

Wahlschwester 28, 29, 41, 279, 375, 390

Walachen 287

Wandermotive 61, 92, 331

Weihnachten 59, 75, 332, 333, 399

Weihnachts-Ansingelied 52, 59, 280, 316, 437

Werwölfe 112

Widerstandslieder 35

Wiegenlieder 18, 84, 356, 364

Witz 89, 90, 128, 129, 133, 137, 147–149, 376, 412, 433

Würge-Mahr 112

Wüstungslegende 66, 128

xenos 78

zadruga 72

zafiris 77

zana 111, 298, 375

zanë 29

žar deklica 112

Zaubermärchen 15, 29, 87, 91–95, 97–100, 103, 130, 137, 145, 185, 188, 190, 366, 378, 392, 413

ženske pesme 43

zërë 111

Zigeuner 144, 199, 311, 322, 364, 370, 376, 379, 392, 395, 428

ziva 375

zmaj 25, 110, 273, 371

zmeica 281

zmej 29, 30, 41, 68, 281, 371

zurna 310

Zwerg 91, 111, 373, 374, 376, 389

Zwölfen-Dämonen 63, 112, 333, 399

Zyklus 110, 111, 404

ακρίτες 20

ακριτικά τραγούδια 19

ανδρειωμένοι 388

αντρειωμένη 22, 37

»Ανωθεν οι προφήται« 63

απελάτες 20

αράπης 130

»άρατε πύλας« 322

άραψ 130

αρματολοί 35

γίγαντες 112

γνώμαι 138, 421

Δίκωλον 111

επωδή 149

ευτράπελες διηγήσεις 412

ευχυσία 291

θηρίον 371

Θρήνος της Θεοτόκου 56

κλέπτης 35

κλεφταρματολοί 35

κλέφτης 35

κουτσοδαϊμόνιο 112

κουτσός 112

Κωλογενής 111

Κωλογνομένος 111
 Μισάδι 111
 Μισακάκης 111
 Μισοκόλιας 111
 μοιρολόγι της Παναγίας 56
 μυθιστορία 283
 μονοβύζα 111
 Παναγία Αμόλυντος 324
 Παναγία των Παθών 324
 παραλογή 39
 παροιμία 138
 πεντάμορφη 110
 ποιητάρηδες 33, 54, 66
 προδότης 142

ξενιτιά 77
 σκυλοκέφαλοι 389
 Σταχτιάρης 111
 στοιχειό 313
 στρίγγλες 112
 Τεμπελογιάννης 111
 τεταρταίος 141, 142
 Της τρίχας το γεφύρι 46, 119, 120
 τραγούδια της ξενιτιάς 77
 τρισπιθαμίτης 389
 Υπαπαντή 324
 Φοβερά Προστασία 324
 Χριστός αναπεσών 324

TYPENVERZEICHNIS DER ORALERZÄHLUNGEN (AATH, ATU)

1 92, 199	327B 111, 379
77 60	329 94, 368
159B 93	400 376
299 92, 199	402 88
300 88, 93, 97, 188, 199, 282, 375	403 370
301 88, 97, 373	403A 370
301A 88, 97, 188	403B 370
301B 88, 97, 188	408 370, 376
302 374	409A 88
302B 374	425 88, 99, 111, 378,
303 88, 93, 97	425A 132
304 374	425D 413
305 374	425K 377
306 375	425L 368
311 100, 377, 380	428 378
312 377, 380	430 97
312D 374	432 97, 385
313 380, 382	433B 88
313c 102, 188, 233, 382	434 377
314 375	450 92
315 93, 374	451 370
315A 93	460B 101
316 370	465 367, 376, 389
316 368	465A 367, 389
318 382	502 374
325 370	510 99
327A 111, 379, 414	510A 99

510B 99, 378	884A 98
511 99, 387	*884C 99, 377, 378, 414
513A 374	*884D 99, 377, 378
514 38, 98, 294	889 382
516 93	898 414
518 375	899 384
519 377	922A 102
530 94, 374	930 103, 106
531 94	930* 382
532 374, 375	930A 382
545B 94	930B 100
550 94, 375	930C 386
552 374	930D 386
553 374	931 104-106, 109, 384, 386
554 93	931A 195, 386
559 94	931B 386
560 188, 376	931C 386
567 371	933 386
590 371, 377	934 103
590A 371	934B 384
653 374	*934B1 384
655 101	*934B2 384
670 367	934E 103
671 367	938 384
675 111	938A 384
700 111	938B 384
705 303	949 103, 106
707 301	974 49, 314
709 379	981 379
710 376	999 199
720 379	1000 133
749 88, 199	1101 309
750 116, 199	1120 199
756C 235, 332	1121 414
768 113, 391	1122 414
*775 414	1130 199
782 392	1135 100, 195
828A 395	1137 100, 195
849 116, 199	1164 415
852 414	1187 382
854 199	1199 133
880 98, 377	1200 129
881 98	1225 413
883A 368	1244 395, 408
884 38, 98	1284 413

- 1287 134, 416
1288 413
1288A 133
1294 133, 415
1295A* 415
*1324B 415
1351 130
1360 C 129
1366A* 414
1380 129, 412
1381A 134
1381D 134
1384 415
1416 134
1419 133
*1424 B 413
1457 130
1475 134
1499 134
1525 134
1537 32, 134
1543B* 134
1543E 416
1543F 416
*1543G 416
*1543H 416
1544D 416
1544F 416
1621* 416
1621A* 416
1640 416
1640A 416
1640B 416
1651 415
1698 415
*1702D 130, 413
1704 415
1738 133
1775 133
1775B 415
1793B 415
1832* 415
1860A 133
1965 129
*2031 132

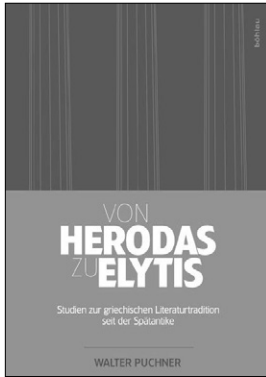


WALTER PUCHNER

DIE LITERATUREN SÜDOSTEUROPAS15. BIS FRÜHES 20. JAHRHUNDERT
EIN VERGLEICH

Das Buch bildet den erstmaligen Versuch einer Komparation der südosteuropäischen Literaturen von der frühen Neuzeit bis zur Moderne zu Beginn des 20. Jahrhunderts und bildet insofern einen Grundstock für eine künftige vergleichende Literaturwissenschaft Südosteuropas, die die ungarische, rumänische, südslawische, albanische, griechische und türkische Belletristik umfasst. Der Vergleich bezieht sich auf Gattungen und Epochenstile, ideologische Tendenzen, Thematik und Motive bzw. Rezeptionsvorgänge und Vorbildwirkungen, Typologien und Langzeitstrukturen. Zu den Ergebnissen der Untersuchung der Fiktionalliteratur zählen gewisse Gemeinsamkeiten, wie die Durchlässigkeit der Gattungsgrenzen, die Modifikation von Stilbegriffen, der enorme Einfluss der mündlichen Literatur usw. Das Buch bildet den ersten Teil einer Trilogie zur Balkanvergleichenden Literaturwissenschaft; der zweite Band ist der Folklore gewidmet und der dritte der Performanz und Imagination in den Oralakulturen Südosteuropas.

2015. 308 S. GB. 170 X 240 MM. | ISBN 978-3-205-79641-1

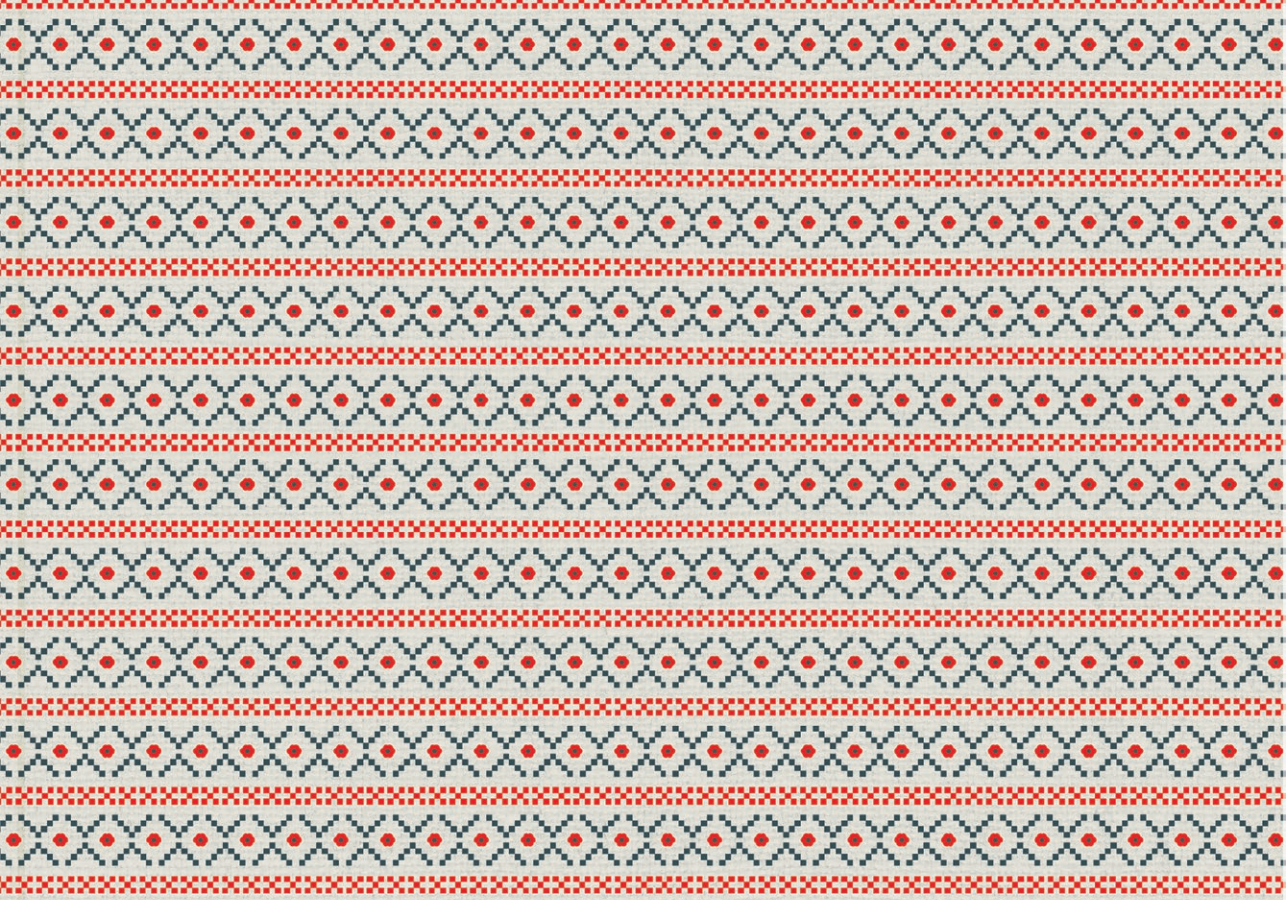


WALTER PUCHNER
VON HERODAS ZU ELYTIS
 STUDIEN ZUR GRIECHISCHEN
 LITERATURTRADITION SEIT DER
 SPÄTANTIKE

Die Monografie umfasst insgesamt zehn Studien, die sich chronologisch vom 3. Jahrhundert v. Chr. bis ins 20. Jahrhundert erstrecken und die Einmaligkeit der griechischen Schrifttradition über 2500 Jahre dokumentieren. Diese Führung beginnt mit den spätantiken Mimiamben des Herodas, führt über das mittelalterliche cento-Gedicht Christus Patiens und den zypriotischen Passionszyklus zum populären Lesestoff des Bertoldo (1646) und von dort zur Literaturproduktion des 19. Jahrhunderts: Übersetzungen aus dem Deutschen, Frauendramatik zur Zeit der Revolution von 1821, die historisch-patriotischen Theaterstücke, Sprachsatiren und Dialektkomödien, die griechische Dorfnovelle (Der Tod des Pallikaren von Kostis Palamas 1891). Das 20. Jahrhundert ist mit einer Studie zum Werk des Nobelpreisträgers Odysseas Elytis und dem griechischen Surrealismus vertreten.

2012. 522 S. BR. 170 X 240 MM.
 ISBN 978-3-205-78710-5

BÖHLAU VERLAG, WIESINGERSTRASSE 1, 1010 WIEN. T: +43 (0) 1 330 24 27-0
 BOEHLAU@BOEHLAU.AT, WWW.BOEHLAU-VERLAG.COM | WIEN KÖLN WEIMAR



Der vorliegende Band bringt eine bibliographisch reich dokumentierte Übersicht über die orale Literatur Südosteuropas und vergleicht zum ersten Mal mit übersetzten Beispielen oral tradierte Lieder und Erzählungen in einem sprach- und länderübergreifenden Zusammenhang in der traditionellen Volkskultur von Ungarn und Rumänien, den südslawischen Ländern und Albanien, Griechenland und der Türkei.

Walter Puchner ist Professor für Theatertheorie und Theatergeschichte am Institut für Theaterstudien der Universität Athen.

